



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية  
عليه صلوات الله  
عليه وآله

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

عَمَلَةُ الْأَصْحَابِ

تَأَلَّفَتْ

لِلْإِمَامِ السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ

الْمَجْلَدُ الْأَوَّلُ السَّابِعُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# عمده الاصول ( آية الله السيد محسن الخرازي )

كاتب:

محسن الخرازي

نشرت في الطباعة:

موسسه در راه حق

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية



# الفهرس

5	الفهرس
58	عمده الاصول (آية الله السيد محسن الخرازی)
58	اشارة
58	المجلد 1
58	اشارة
59	اشارة
67	المقدمة
67	اشارة
67	مقدمة المقدمة:
70	الفصل الأول: اطلالة عابرة على ذكرى عمدة الاصوليين
70	اشارة
70	الأمر الأول: في معرفة الاصوليين من أصحاب الأئمة عليهم السلام في زمن
73	الأمر الثاني: في معرفة الاصوليين من الشيعة في زمن الغيبة الصغرى:
75	الأمر الثالث: في معرفة الاصوليين من الشيعة في زمن الغيبة الكبرى:
94	الأمر الرابع: ظهور الأخباريين والصراع الفكري بينهم وبين
98	الأمر الخامس: دور الاصول من زمن الوحيد البهبهاني إلى زماننا هذا
104	الفصل الثاني: ترجمة المؤلف
104	اشارة
104	والده:
105	نشأته:
105	علاقته بآية الله السيد أحمد الخوانساري:
106	علاقته بآية الله الشيخ عبد العلوي الطهراني:
106	هجرته إلى قم المقدسة:
107	ملاحم من شخصية الاستاذ:
109	بعض مناصبه:
109	تأليفاته:
131	الفصل الثالث: في رحاب الكتاب

- 138 ..... الأمر الأول: في «تعريف علم الاصول و موضوعه» .
- 138 ..... اشارة
- 138 ..... الجهة الاولى: في تعريف علم الاصول .
- 138 ..... اشارة
- 149 ..... الخلاصة:
- 150 ..... الجهة الثانية: في تعريف موضوع كل علم
- 150 ..... اشارة
- 154 ..... الخلاصة:
- 155 ..... الجهة الثالثة: في تمايز العلوم
- 155 ..... اشارة
- 159 ..... الخلاصة:
- 160 ..... الجهة الرابعة: في موضوع علم الاصول:
- 160 ..... اشارة
- 166 ..... الخلاصة:
- 169 ..... الأمر الثاني: في الوضع
- 169 ..... اشارة
- 169 ..... المقام الأول: حقيقة الوضع:
- 169 ..... اشارة
- 171 ..... اتحاد حيثية الدلالة الشائبة مع الانتقال الشائبي:
- 175 ..... تحليل الوضع و الدلالة:
- 178 ..... التنزيل و الههوية:
- 179 ..... في صحة تقسيم الوضع إلى التعيني و التعيبي و عدمها:
- 180 ..... المقام الثاني: أقسام الوضع:
- 180 ..... اشارة
- 182 ..... أقسام الوضع باعتبار المعنى:
- 185 ..... عدم الحاجة إلى تقييد العنوان العام بمفهوم الفرد و الشخص:
- 186 ..... صحة جعل العلاقة بين اللفظ و الخارج بتوسط العام:

- 200 ..... حقيقة الموصولات: .....
- 201 ..... تكملة: .....
- 202 ..... المقام الثالث: مفاد الإنشاء و الإخبار: .....
- 202 ..... اشارة .....
- 204 ..... اختصاص الحكاية بالجميل الخيرية: .....
- 204 ..... اشارة .....
- 208 ..... الخلاصة: .....
- 213 ..... الأمر الثالث: مصحح الاستعمالات المجازية .....
- 213 ..... اشارة .....
- 218 ..... الخلاصة: .....
- 222 ..... الأمر الرابع: استعمال اللفظ في اللفظ .....
- 222 ..... اشارة .....
- 225 ..... الخلاصة: .....
- 227 ..... الأمر الخامس: في أنّ الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها .....
- 227 ..... اشارة .....
- 235 ..... الخلاصة .....
- 239 ..... الأمر السادس: وضع الهيئة القائمة على المركبات .....
- 239 ..... اشارة .....
- 246 ..... الخلاصة .....
- 249 ..... الأمر السابع: إعلان الحقيقة و المجاز .....
- 249 ..... اشارة .....
- 249 ..... الأول: تصنيف الواضع .....
- 250 ..... الثاني: النقل المتواتر .....
- 251 ..... الثالث: تصنيف أهل اللغة .....
- 251 ..... اشارة .....
- 252 ..... و فيه مواقع للنظر: .....
- 254 ..... تعارض الأقوال .....

255	كلام صاحب الفصول
256	الرابع: الاستعمال
256	اشارة
258	تفصيل هداية المسترشدين
261	تحقيق التفصيل المذكور
262	تفصيل فى أصالة الحقيقة
264	المراد من الاستعمال
265	الخامس: التبادر:
265	اشارة
265	المقام الأول فى حقيقة التبادر:
265	اشارة
266	الفرق بين المنقول والمجاز المشهور
268	تبادر الحقيقة بضميمة أصالة عدم النقل علامة الوضع
269	اشتراط العلم باستناد التبادر إلى حاقّ اللفظ
269	اكفاء هداية المسترشدين بالظنّ بانتفاء القرينة
270	جريان أصالة عدم القرينة لتشخيص الحقيقة
272	المقام الثانى: فى الإشكالات الواردة على التبادر
279	السادس: عدم صحّة سلب اللفظ أو صحّة حملة:
279	اشارة
279	المقام الأول: فى حقيقة عدم صحّة سلب اللفظ:
281	المقام الثانى: فى الإشكالات الواردة
293	السابع: الأطراد و عدمه
293	اشارة
303	ثمرة العلامات
304	الخلاصة:
316	ثمرة العلامات
318	الأمر الثامن: فى تعارض الأحوال
318	اشارة

333	..... الخلاصة:
340	..... الأمر التاسع: الحقيقة الشرعية
340	..... اشارة
340	..... المقام الأول:
340	..... اشارة
340	..... تحقّق الوضع التعيينيّ الاستعماليّ:
346	..... المقام الثاني: في وقوع الوضع الشرعيّ وإثباته:
349	..... المقام الثالث: في ثمره البحث:
349	..... اشارة
351	..... الخلاصة:
355	..... الأمر العاشر: في الصحيح والأعمّ
355	..... اشارة
355	..... المقام الأول: في أسامي العبادات
355	..... اشارة
355	..... الجهة الاولى في تحرير محلّ النزاع:
355	..... اشارة
356	..... تصوير النزاع باعتبار اختلاف مراتب المجاز
358	..... إشكال صاحب الكفاية
358	..... ملاحظت في كلام صاحب الكفاية
360	..... استظهار عدم جريان النزاع من جهة قصور العناوين والأدلة
361	..... جريان النزاع وعدمه على مذهب الباقلانيّ
362	..... الجهة الثانية في إمكان اشتمال التعريف لعنوان الصحيح والأعمّ:
367	..... الجهة الثالثة في تصوير الجامع المركّب على قول الصحيحين:
367	..... اشارة
367	..... تعريف الشيخ الأعظم عن الجامع المركّب
368	..... عدم لزوم الخلط بين الصحيح والفاسد
369	..... تعريف المحقّق الأصفهانيّ عن الجامع المركّب
369	..... تحليل التعريف المذكور

370	كيفية حكاية الجامع المركّب عن مصاديقه .....
370	كفاية الجامع الاعتباري في الحكاية .....
370	كفاية الجامع الوجودي في الحكاية .....
371	عدم دخالة الشرائط المتأتية من ناحية الأمر .....
372	الجهة الرابعة في تصوير الجامع البسيط على قول الصحيحين: .....
372	إشارة .....
372	الإشكالات الثبوتية ودفعها حول الوجه المذكور: .....
376	الإشكالات الإثباتية حول الوجه المذكور: .....
378	الجهة الخامسة في تصوير الجامع العرضي على قول الصحيحين .....
378	إشارة .....
379	تصوير الجامع السنخي على قول الصحيحين .....
380	الجهة السادسة في مقتضى الأصل في المقام: .....
389	الجهة السابعة في تصوير الجامع على القول الأعمى: .....
389	إشارة .....
389	الوجه الأول: معظم الأجزاء .....
394	تصوير معظم الأجزاء بنحو الكلّي في المعين .....
395	إشكال المحقق الأصفهاني .....
395	جواب الإشكال المذكور .....
397	الوجه الثاني الأركان الأربعة .....
399	إشكالات الشيخ الأعظم قدّس سرّه .....
399	جواب الإشكالات المذكورة .....
402	الوجه الثالث: الوضع لمعنى لكن لا من حيث انه ذلك المعنى بل من حيث كونه جامعا لملاك التسمية .....
403	إشكال الشيخ الأعظم قدّس سرّه .....
403	جواب إشكال الشيخ الأعظم قدّس سرّه .....
406	إشكال الإحالة إلى المجهول .....
406	جواب الميرزا الشيرازي قدّس سرّه .....
407	الوجه الرابع: .....
411	الجهة التاسعة في ثمره النزاع: .....

411	.....	اشارة
428	.....	إشكال صاحب هداية المسترشدين ..
457	.....	المقام الثانى فى أسامى المعاملات: ..
457	.....	اشارة ..
490	.....	الخلاصة: ..
503	.....	أدلة الصحيحى ..
506	.....	أدلة الأعمى ..
508	.....	أسامى المعاملات: ..
515	.....	الأمر الحادى عشر: الاشتراك ..
515	.....	وجوه الامتاع: ..
523	.....	دليل وجوب الاشتراك ..
527	.....	الخلاصة ..
528	.....	الأمر الثانى عشر: فى استعمال اللفظ فى أكثر ..
528	.....	اشارة ..
528	.....	المقام الأول: فى محل النزاع ..
529	.....	المقام الثانى: فى وجوه الامتاع ..
529	.....	اشارة ..
534	.....	التفرد التزليلى لا يقتضى إلا التفرد الحقيقى ..
538	.....	لزوم الجمع بين اللحاظين المستقلّين فى آن واحد ..
539	.....	المقام الثالث: فى الوجوه الأدبية: ..
539	.....	اشارة ..
542	.....	التفصيل بين المفرد و التثبة و الجمع ..
542	.....	استعمال اللفظ فى الأكثر فى المفرد ..
543	.....	استعمال اللفظ فى الأكثر فى التثبة و الجمع ..
549	.....	المقام الرابع: فى ثمرة البحث: ..
549	.....	اشارة ..
552	.....	الخلاصة: ..
558	.....	الأمر الثالث عشر: البحث فى المشتق ..

558	.....	اشارة
558	.....	المقام الأول:
559	.....	المقام الثاني: في أنّ المسألة لغوية لا عقلية
561	.....	المقام الثالث: في ان البحث ليس في مبادئ المشتقات بل في معاني هياتها الكلية
562	.....	المقام الرابع: في تقسيمات المشتق من المصطلحة وغيرها و تعيين مورد البحث
565	.....	المقام الخامس: في تعميم البحث بالنسبة الى جميع المشتقات الجارية على الذات كأسماء الفاعلين و المفعولين وغيرهما
568	.....	المقام السادس: في عدم الفرق بين ان يكون الوصف ذاتيا او غيره في دخوله في محل النزاع
570	.....	المقام السابع: في تعميم النزاع بالنسبة الى اسم الزمان
578	.....	المقام الثامن: في وجه خروج العناوين غير الاشتقاقية
580	.....	المقام التاسع:
586	.....	المقام العاشر:
588	.....	المقام الحادي عشر:
592	.....	المقام الثاني عشر: في مقتضى الأصل في المسألة:
592	.....	اشارة
595	.....	مقتضى الأصل العملي
597	.....	الكلام في المختار في معنى المشتق
597	.....	تبادر المتلبس
597	.....	صحّة سلب المشتق
600	.....	ارتكاز التضاد
602	.....	أدلة الأعمى
612	.....	تبيّهات:
612	.....	الأول: في بساطة المشتق و تركيبه:
612	.....	اشارة
614	.....	اعتبار البساطة الحقيقية
620	.....	استدلال السيد الشريف على البساطة
623	.....	الثاني: في الفرق بين المبدأ و المشتق
629	.....	الثالث في ملاك الحمل
629	.....	اشارة



630	كلام صاحب الفصول
632	ملاحظة حول كلامه .
633	كلام صاحب الكفاية
633	ملاحظات
635	الرابع: في المعيار
639	الخامس: في تطبيق مفاهيم الصفات الجارية عليه تعالى
639	اشارة
641	الخلاصة
648	المختار
650	استدلالات الأعمى
651	تبيهات:
651	التبيه الأول في بساطة المشتق و المراد منها
653	التبيه الثاني في الفرق بين المبدأ و المشتق
653	التبيه الثالث في ملاك الحمل
655	التبيه الرابع
655	التبيه الخامس
657	فهارس
657	فهرس «المقدمة الكتاب عمدة الاصول»
665	فهرس متن «عمدة الاصول»
702	فهرس مصادر المقدمة
704	المجلد 2
704	اشارة
704	اشارة
708	المقصد الأول: في الأوامر
708	اشارة
710	الفصل الأول: فيما يتعلّق بمادة الأمر
710	اشارة
710	الجهة الأولى: في أن المعروف بين الأصوليين أن لفظ الأمر مشترك لفظي

716	الجهة الثانية: في اعتبار العلوّ في مفهوم الأمر .....
721	الجهة الثالثة: في اعتبار الإلزام والإيجاب في مادّة الأمر وعدمه .....
725	الجهة الرابعة: في اتّحاد الطلب والإرادة وعدمه .....
725	إشارة .....
725	المقام الأوّل: في مفهومهما بحسب اللغة .....
731	المقام الثاني: في حقيقة الكلام النفسيّ و الطلب النفسيّ على ما ذهب إليه .....
748	الخلاصة .....
754	الفصل الثاني: فيما يتعلّق بصيغة الأمر: .....
754	إشارة .....
754	المبحث الأوّل: في تحقيق معنى صيغة الأمر: .....
754	إشارة .....
760	وحدة المعاني الإنشائيّة: .....
762	اختصاص الصيغة بالداعي الحقيقي: .....
766	الخلاصة: .....
768	المبحث الثاني: في كينيّة استفادة الوجوب من صيغة الأمر: .....
768	إشارة .....
772	في أنّ الوجوب ليس مستفادا من مقدّمات الحكمة: .....
774	ليس الوجوب مستعملا فيه لهيئة «افعل»: .....
775	ليست الصيغة منصرفة إلى الوجوب: .....
777	الخلاصة: .....
779	المبحث الثالث: في الجمل الخبريّة المستعملة في مقام الطلب والبعث: .....
779	إشارة .....
786	الخلاصة: .....
788	المبحث الرابع: في التبعديّ والتوصليّ: .....
788	إشارة .....
788	المقام الأوّل: في مفهوم التبعديّ والتوصليّ: .....
790	المقام الثاني: في إمكان أخذ قصد القرية في متعلّق التكليف شرعا: .....
790	إشارة .....

- 801 ..... وجه الامتناع في مقام الامتثال: ..
- 805 ..... تصحيح أخذ قصد القرية بتعدّد الأمرين: ..
- 810 ..... تصحيح القرية بالإتيان بداعي المصلحة و نحوها: ..
- 816 ..... تصحيح العبادة من دون قصد القرية: ..
- 825 ..... تصحيح العبادة بإنشاء سنخ الوجوب: ..
- 827 ..... المقام الثالث: في الأخذ بالإطلاق: ..
- 834 ..... المقام الرابع: مقتضى الأصل العملي: ..
- 840 ..... الخلاصة: ..
- 848 ..... المبحث الخامس: في حمل الأمر على النفسى و العيني و التعيينى: ..
- 848 ..... اشارة ..
- 857 ..... الخلاصة: ..
- 858 ..... المبحث السادس: في الأمر عقيب الحظر أو توهمه: ..
- 858 ..... الأقوال: ..
- 859 ..... تقرير محلّ النزاع: ..
- 868 ..... الخلاصة: ..
- 869 ..... المبحث السابع: في المرة و التكرار: ..
- 869 ..... اشارة ..
- 869 ..... المقام الأول: في تحرير محلّ النزاع: ..
- 874 ..... المقام الثانى: في دلالة الأمر على المرة و التكرار و عدمها ..
- 876 ..... المقام الثالث: في المراد من المرة و التكرار: ..
- 880 ..... المقام الرابع: في تبديل الامتثال بالامتثال: ..
- 882 ..... المقام الخامس: في جواز الامتثال بالأزيد: ..
- 883 ..... المقام السادس: في عدم اختصاص ما ذكر بالأمر الوجوبى: ..
- 884 ..... المقام السابع: في الفرق بين التواهى و الأوامر: ..
- 888 ..... الخلاصة: ..
- 893 ..... المبحث الثامن: في الفور و التراخى: ..
- 893 ..... اشارة ..
- 900 ..... في إفادة الفور فالفور: ..

906	..... الخالصة:
907	..... الفصل الثالث: في الإجزاء
907	..... اشارة
917	..... الموضوع الأول:
924	..... الموضوع الثاني:
924	..... اشارة
924	..... المقام الأول: في إجزاء الأوامر الاضطرارية:
924	..... اشارة
925	..... وجود الأوامر الواقعية مع الأوامر الاضطرارية:
930	..... ابتناء النزاع على إطلاق الأدلة الأولية:
932	..... في ابتناء المسألة على الجهات الواقعية و عدمه:
934	..... أدلة الإجزاء في الأوامر الاضطرارية:
941	..... مقتضى الأصل عند الشك:
947	..... المقام الثاني في إجزاء الأوامر الظاهرية:
947	..... اشارة
947	..... الأمر الأول: في تحرير محلّ النزاع:
954	..... الأمر الثاني: في إجزاء الأصول الظاهرية:
969	..... الأمر الثالث: في إجزاء الأمارات عند كشف الخلاف يقينا
969	..... الجهة الأولى: في إجزاء الأمارات بناء على الطريقيّة ووجوب ترتيب آثار الواقع
986	..... الجهة الثانية في إجزاء الأمارات بناء على المنجزية و المعدّرية
992	..... الجهة الثالثة: في إجزاء الأمارات و عدمه بناء على السببية
992	..... أنحاء السببية و موارد كشف الخلاف
1000	..... الإجزاء بناء على السببية
1005	..... الأمر الرابع: في إجزاء الأمارات بعد كشف خلافها بغير اليقين
1005	..... الجهة الأولى: إنّه لو تبدّل الاجتهاد السابق إلى اجتهاد آخر يخالفه فهل
1012	..... الجهة الثانية: في إجزاء عمل المقلّد و عدمه عند تبدّل رأى المجتهد
1015	..... الجهة الثالثة: في إجزاء عمل المقلّد عند الرجوع عن الميّت إلى الحيّ أو عند
1021	..... الأمر الخامس: في مقتضى الأصل عند عدم إحراز أنّ الحجّية بنحو

1021	المقام الأول في مقتضى الأصل بالنسبة إلى وجوب الإعادة وعدمه .....
1030	المقام الثاني: في مقتضى الأصل بالنسبة إلى وجوب القضاء وعدمه .....
1033	الأمر السادس: .....
1039	الخلاصة: .....
1068	الفصل الرابع: مقدمة الواجب والحرام: .....
1068	إشارة .....
1068	المقام الأول: في أن المقدمة لا تخصص بالواجب بل تعم الحرام أيضا: .....
1069	المقام الثاني: في أن المراد من المقدمة هو ما يتقدم على ذي المقدمة: .....
1070	المقام الثالث: محل النزاع .....
1071	المقام الرابع: في تبعية وجوب المقدمة عن وجوب ذبيها .....
1072	المقام الخامس: في أن المسألة من المسائل الأصولية لا الكلامية ولا .....
1078	المقام السادس: في أن المسألة عقلية لا لفظية .....
1080	الخلاصة .....
1083	المقام السابع: في تقسيمات المقدمة .....
1083	منها: تقسيمات إلى الداخلية والخارجية: .....
1083	إشارة .....
1093	المقدمات الخارجية .....
1096	ومنها تقسيمها إلى: مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ومقدمة الوجوب ومقدمة .....
1098	ومنها تقسيمها إلى: .....
1098	إشارة .....
1107	التقدم الواقعي .....
1125	الخلاصة: .....
1125	منها: تقسيمها إلى الداخلية والخارجية .....
1135	المقام الثامن: في تقسيمات الواجب .....
1135	منها تقسيمه إلى: المطلق والمشروط .....
1135	إشارة .....
1135	الموضع الأول: في تعريفهما: .....
1138	الموضع الثاني: في أن الشرط في مثل قولنا إن جاءك زيد فأكرمه .....

1145	الموضع الثالث: في عمومية النزاع: .....
1153	و منها تقسيمه إلى المعلق والمنجز .....
1153	اشارة .....
1186	مقتضى الأصل .....
1188	و منها تقسيمه إلى نفسى وغيرى .....
1188	اشارة .....
1188	الجهة الأولى: في تعريفهما .....
1194	الجهة الثانية: في مقتضى الأصل اللفظى .....
1197	الجهة الثالثة: في مقتضى الأصل العملى .....
1205	و منها: تقسيمه إلى الأصلى والتبعى: .....
1211	تبيهات: .....
1211	التبيه الأول: في استحقاق الثواب والعقاب فى الأوامر النفسية: .....
1212	التبيه الثانى: فى استحقاق الثواب والعقاب فى الواجبات والمحرمات الغيرية بعد .....
1218	التبيه الثالث: فى الإشكال ودفعه فى الطهارات الثلاث .....
1223	الاستحباب النفسى .....
1227	نكات فقهية .....
1237	الخلاصة: .....
1259	المقام التاسع فى تبعية وجوب المقدّمة عن وجوب ذبيها .....
1262	المقام العاشر فى ما هو الواجب فى باب المقدّمة .....
1262	اشارة .....
1262	اعتبار قصد التوصل .....
1269	اعتبار الإيصال .....
1282	اعتبار حال الإيصال .....
1285	ثمره القول بالمقدّمة الموصلة .....
1295	تأسيس الأصل .....
1299	أدلة وجود الملازمة .....
1310	مقدّمة المستحب .....
1311	مقدّمة الحرام والمكروه .....

1315	..... الخلاصة:
1334	..... فهرس محتويات الكتاب
1343	..... المجلد 3
1343	..... اشارة
1343	..... اشارة
1347	..... تمة مقصد الأول: فى الأوامر
1347	..... الفصل الخامس: فى أن الأمر بالشىء
1347	..... اشارة
1347	..... الأمر الأول: فى أن هذه المسألة هل تكون من المسائل الاصولية
1350	..... الأمر الثانى: فى أن هذه المسألة الاصولية هل تكون من
1351	..... الأمر الثالث: أن المراد من الضدّ فى المقام ليس الضدّ المنطقى
1351	..... الأمر الرابع: أن محلّ النزاع ليس فى الواجبين الموسّعين
1352	..... الأمر الخامس: فى استدلال القوم على استلزام طلب الشىء
1352	..... اشارة
1352	..... المقام الأول: فى الضدّ الخاصّ، وقد استدلّوا عليه بوجه
1371	..... المقام الثانى: فى الضدّ العامّ
1375	..... مقتضى الأصل
1376	..... ثمرة المسألة
1376	..... إنكار الثمرة بناء على عدم لزوم الأمر فى تحقّق العبادة
1379	..... إنكار الثمرة بناء على لزوم الأمر فى العبادة
1388	..... أحسن التقريب فى الترتّب
1397	..... التنبّهات
1419	..... الخلاصة
1419	..... الفصل الخامس فى أن الأمر بالشىء
1419	..... اشارة
1420	..... المقام الأول: فى الضدّ الخاصّ:
1422	..... المقام الثانى: فى الضدّ العامّ
1426	..... الترتّب

- 1430 ..... التنبهات:
- 1436 ..... الفصل السادس: في جواز الأمر ..
- 1436 ..... اشارة ..
- 1439 ..... الخلاصة:
- 1441 ..... الفصل السابع: في تعلق الأوامر و الطلب ..
- 1441 ..... اشارة ..
- 1448 ..... الخلاصة:
- 1451 ..... الفصل الثامن: في أنه بعد نسخ الوجوب هل يبقى ..
- 1451 ..... اشارة ..
- 1456 ..... الخلاصة:
- 1458 ..... الفصل التاسع: في تصوير الوجوب التخيري؟ ..
- 1458 ..... اشارة ..
- 1469 ..... الخلاصة:
- 1473 ..... الفصل العاشر: في تصوير الواجب الكفائي: ..
- 1473 ..... اشارة ..
- 1478 ..... الخلاصة:
- 1480 ..... الفصل الحادي عشر: في الموسع و المضيق ..
- 1480 ..... اشارة ..
- 1486 ..... الخلاصة:
- 1489 ..... الفصل الثاني عشر: في دلالة الأمر بالأمر ..
- 1489 ..... اشارة ..
- 1491 ..... الخلاصة:
- 1492 ..... الفصل الثالث عشر: في الأمر بعد الأمر ..
- 1492 ..... اشارة ..
- 1494 ..... الخلاصة:
- 1494 ..... الفصل الثالث عشر في الأمر بعد الأمر ..
- 1495 ..... المقصد الثاني: في النواهي ..
- 1495 ..... اشارة ..



1497	الفصل الأول: في مفاد مادة النهي وصيغته
1497	إشارة
1497	المبحث الأول: في أنّ مادة النهي كمادة الأمر في الدلالة على الإلزام بنفس
1498	المبحث الثاني: في صيغة النهي،
1498	المبحث الثالث: في تفسير النهي:
1503	المبحث الرابع: في وجه اختلاف الأمر والنهي في كيفية الامثال
1509	هنا تبيها: ..
1514	الخلاصة:
1521	الفصل الثاني: في جواز اجتماع الأمر والنهي
1521	إشارة
1558	بيان المختار ومقدماته
1567	الخلاصة:
1582	تصوير اجتماع الأمر والنهي في العبادات المكروهة
1582	إشارة
1584	تبيها
1584	التبيه الأول: في حكم الاضطرار إلى ارتكاب الحرام كالتصرف في الدار
1593	التبيه الثاني: أنّ مثل خطاب (صلّ) أو خطاب (لا تعصب) يكونان واجدين للملاك لما عرفت من اختصاص اجتماع
1595	التبيه الثالث: في حكم مورد التردّد بين التزاحم أو التعارض
1597	التبيه الرابع: في الحكم الوضعي
1601	التبيه الخامس: في الوجوه المذكورة لترجيح جانب النهي بناء على
1605	التبيه السادس: في لحوق تعدّد الإضافات بتعدّد العنوانات والجهات
1606	الخلاصة:
1616	الفصل الثالث: في أنّ النهي هل يكشف عن
1616	إشارة
1616	وهنا مقدمات:
1616	المقدمة الأولى:
1618	المقدمة الثانية: أنّه اختلف أصحابنا الأصوليون في كون هذه المسألة من
1619	المقدمة الثالثة: في تحرير محلّ النزاع

1619	.....	اشارة
1619	.....	إدراج النواهي التنزيهية
1621	.....	خروج النواهي الغيرية
1627	.....	المقدمة الرابعة: في المراد من العبادة و المعاملة المتعلقتين للنهي
1629	.....	المقدمة الخامسة: في معنى الفساد في عنوان البحث و هو أنّ النهي عن العبادة
1629	.....	اشارة
1630	.....	تبيه في مجعولية الصحة و الفساد و عدمها
1637	.....	المقدمة السادسة: في مقتضى الأصل في المقام
1643	.....	المختار في المسألة
1643	.....	اشارة
1643	.....	المقام الأول: في العبادات،
1649	.....	المقام الثاني في المعاملات:
1654	.....	الاستدلال بالأدلة الشرعية
1663	.....	الخلاصة
1677	.....	المقصد الثالث: في المفاهيم
1677	.....	اشارة
1679	.....	الفصل الأول: في تعريف المفهوم و المنطوق
1691	.....	الفصل الثاني: في دلالة الجملة الشرطية
1691	.....	اشارة
1739	.....	المقام الأول: في تداخل الأسباب و عدمه
1739	.....	اشارة
1753	.....	بطلان التفصيل بين اتحاد الجنس و عدمه
1756	.....	بطلان التفصيل بين كون الأسباب الشرعية معترفات
1761	.....	المقام الثاني: في تداخل المسببات و عدمه
1761	.....	اشارة
1773	.....	مقتضى الأصل في الشك في تداخل الأسباب
1775	.....	مقتضى الأصل في الشك في تداخل المسببات
1778	.....	الخلاصة:

1804	..... الفصل الثالث: في مفهوم الوصف
1804	..... اشارة
1804	..... أحدهما في محلّ النزاع
1808	..... و ثانيهما في أدلّة المثبتين
1816	..... هنا تفصيلان
1821	..... الخلاصة:
1828	..... الفصل الرابع: في مفهوم الغاية
1828	..... اشارة
1837	..... الخلاصة:
1839	..... الفصل الخامس: في مفهوم الحصر
1839	..... اشارة
1863	..... الخلاصة:
1869	..... الفصل السادس: في مفهوم اللقب و العدد
1869	..... أمّا الأول أعنى اللقب
1871	..... و أمّا الثاني أعنى العدد
1874	..... الخلاصة:
1876	..... الفصل السابع: في مفهوم العلة و الحكمة المنصوصتين
1876	..... اشارة
1876	..... المقام الأول: في العلة المنصوصة
1879	..... المقام الثاني في الحكمة المنصوصة:
1885	..... الخلاصة:
1889	..... فهرس محتويات الكتاب
1897	..... المجلد 4
1897	..... اشارة
1897	..... اشارة
1901	..... المقصد الرابع: في العامّ و الخاصّ
1901	..... اشارة
1903	..... الفصل الأول في تعريف العامّ و هنا أمور:

1903	.....	اشارة
1907	.....	الأمر الثاني في أقسام العمومات
1908	.....	الأمر الثالث في منشأ هذا التقسيم
1913	.....	الأمر الرابع: في خروج أسماء الأعداد عن العمومات
1917	.....	الأمر الخامس: أن أداة العموم مثل كلّ موضوعة في اللغة لخصوص العموم....
1919	.....	الأمر السادس: في مقتضى الأصل عند الشكّ في كون العامّ هل هو ..
1923	.....	الأمر السابع: في كيفية دلالة نفى الطبيعة و اسم الجنس و النكرة على العموم ..
1927	.....	الأمر الثامن: في أن اللام في الجمع هل يفيد العموم أو لا ..
1931	.....	الأمر التاسع: أن ألفاظ العموم مثل «كلّ» و«جميع» موضوعة للاستغراق....
1933	.....	الخلاصة:
1933	.....	اشارة
1933	.....	الأمر الأول: في تعريف العامّ الاصولي:
1934	.....	الأمر الثاني: في أقسام العمومات:
1935	.....	الأمر الثالث: في منشأ هذا التقسيم:
1935	.....	الأمر الرابع: في خروج أسماء الأعداد عن العمومات:
1936	.....	الأمر الخامس:
1936	.....	الأمر السادس: في تأسيس الأصل:
1938	.....	الأمر السابع: في كيفية دلالة نفى الطبيعة و اسم الجنس و النكرة على ..
1939	.....	الأمر الثامن: في أن اللام في الجمع هل تفيد العموم أو لا ؟ ..
1940	.....	الأمر التاسع:
1941	.....	الفصل الثاني: في حجّية العامّ المخصّص في ..
1941	.....	اشارة
1951	.....	الخلاصة:
1954	.....	الفصل الثالث: في حجّية العامّ المخصّص في الباقي بعد تخصيصه بالمخصّص المجمل ..
1954	.....	اشارة
1959	.....	التمسكّ بالعامّ في الشبهات المصداقيّة ..
1959	.....	المقام الأوّل في المخصّصات اللفظيّة ..
1968	.....	المقام الثاني: في المخصّصات اللبّيّة ..

1977	.....	تبييات:
1977	.....	التبيه الأول: أنه إذا شك في مخصص أنه لفظي أو لبيّ ذهب في نهاية الاصول.....
1977	.....	التبيه الثاني: أن محلّ النزاع في جواز التمسك بعموم العامّ و عدمه .....
1981	.....	التبيه الثالث: أنه لا يذهب عليك أن عدم التمسك بالعامّ ولا بالخاصّ ...
1981	.....	اشارة .....
1984	.....	حجّة الناقلين امور: .....
2013	.....	التبيه الرابع: في التمسك بالعامّ لكشف حال الفرد من غير ناحية التخصيص كالصحة.....
2014	.....	التبيه الخامس: في التمسك بالعامّ عند دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص لتعيين التخصّص.....
2021	.....	التبيه السادس: في مانعية العلم الإجمالي عن أصالة عدم التخصيص و عدمها في العمومات.....
2023	.....	الخلاصة: .....
2023	.....	اشارة .....
2025	.....	التمسك بالعام، في الشبهة المصداقية .....
2025	.....	المقام الأول: في المخصّصات اللفظية .....
2027	.....	المقام الثاني: في المخصّصات اللبّية .....
2030	.....	تبييات: .....
2045	.....	الفصل الرابع: في جواز العمل بالعامّ قبل الفحص و عدمه .....
2045	.....	اشارة .....
2051	.....	الخلاصة: .....
2053	.....	الفصل الخامس: في عمومية التكاليف .....
2053	.....	اشارة .....
2053	.....	المقام الأول: الظاهر أن التكاليف التي لا تكون مقرونة بأداة الخطاب أو.....
2057	.....	المقام الثاني: أن التكاليف المقرونة بأداة النداء أو حروف الخطاب أو.....
2057	.....	اشارة .....
2063	.....	ثمرة البحث عن تعميم الخطابات و عدمه .....
2068	.....	الخلاصة: .....
2074	.....	الفصل السادس: في أن تعقّب العامّ بضمير .....
2074	.....	اشارة .....
2075	.....	دعوى الإجمال .....

2076	.....	دعوى الاستخدام و المجاز
2083	.....	الخلاصة:
2087	.....	الفصل السابع: فى تعارض المفهوم مع العموم
2087	.....	اشارة
2087	.....	المقام الأول: فى أنواع المفهوم: ..
2087	.....	اشارة
2088	.....	أقسام المفاهيم الموافقة
2089	.....	المقام الثانى: فى تقديم المفاهيم الموافقة
2094	.....	المقام الثالث: فى المفهوم المخالف و لا يخفى عليك أنه اختلف فى تقديمه على.....
2100	.....	الخلاصة:
2100	.....	اشارة
2100	.....	المقام الأول فى أنواع المفهوم:
2100	.....	اشارة
2100	.....	أقسام المفهوم الموافق:
2101	.....	المقام الثانى: فى تقديم المفاهيم الموافقة
2103	.....	المقام الثالث: فى المفهوم المخالف
2105	.....	الفصل الثامن: فى الاستثناء المتعقب للجمل
2105	.....	اشارة
2105	.....	المقام الأول: فى مقام الثبوت وإمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع و لا يخفى.....
2109	.....	المقام الثانى: فى مقام الاثبات
2118	.....	الخلاصة:
2118	.....	اشارة
2118	.....	المقام الأول: فى مقام الثبوت:
2119	.....	المقام الثانى: فى مقام الاثبات
2124	.....	الفصل التاسع: فى وجه تقديم الخاص على العام
2124	.....	اشارة
2126	.....	الخلاصة:
2127	.....	الفصل العاشر: فى أن التخصيص فيما إذا لم يكن العام آياً عن التخصيص

2127	.....	اشارة
2128	.....	الخلاصة:
2129	.....	الفصل الحادى عشر: فى أنّ الخبر الواحد بناء على حجّيته كما هو الحقّ يكون كالخبر
2129	.....	اشارة
2132	.....	الخلاصة:
2134	.....	الفصل الثانى عشر فى الدوران بين التخصيص و النسخ
2134	.....	اشارة
2147	.....	الخلاصة:
2152	.....	المقصد الخامس: فى المطلق و المقيد و المجمل و المبيّن
2152	.....	اشارة
2152	.....	الفصل الأوّل: فى تعريف المطلق
2152	.....	اشارة
2155	.....	أسامى الأجناس
2161	.....	أعلام الأجناس
2166	.....	المعرّف باللام
2170	.....	النكرة
2177	.....	الخلاصة:
2177	.....	اشارة
2178	.....	أسامى الأجناس:
2179	.....	أعلام الأجناس:
2180	.....	المعرّف باللام:
2181	.....	النكرة
2184	.....	الفصل الثانى: فى مقدّمات الاطلاق
2184	.....	اشارة
2186	.....	ما هى مقدّمات الإطلاق
2194	.....	تبيّهات:
2194	.....	الأوّل: أنّه لا يخفى عليك أنّه بناء على ما عرفت من الفرق بين النكرة و بين ...
2195	.....	الثانى: أنّ انعقاد ظهور المطلق فى الإطلاق لا يكون منوطاً بعدم وجود القيد.....

- 2195 ..... الثالث: أنّ للانصراف مراتب متفاوتة شدة وضعفا حسب اختلاف مراتب .....
- 2199 ..... الرابع: أنّ قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف باختلاف المتعلقات .....
- 2199 ..... الخامس: أنّ الطبيعة وإن كانت قابلة الانطباق على مصاديقها بنحو العرضية.....
- 2200 ..... السادس: أنّ الإطلاق ينقسم إلى أفرادى و أحوالى و أزمانى و هذا التقسيم.....
- 2201 ..... السابع: أنّه ربّما يتوهم أنّ المعانى الحرفية غير قابلة للتقييد من جهة عدم.....
- 2203 ..... الثامن: أنّ بعد جريان مقدمات الإطلاق في ناحية الحكم كان الحكم مطلقا.....
- 2203 ..... التاسع: أنّه إذا دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الهيئة أو إطلاق المادة و شكّ.....
- 2204 ..... العاشر: أنّ معنى الاطلاق كما أشرنا اليه هو أخذ المتكلم الموضوع من دون.....
- 2205 ..... الخلاصة: .....
- 2205 ..... اشارة .....
- 2206 ..... ما هي مقدمات الإطلاق: .....
- 2207 ..... بقى شيء .....
- 2208 ..... تبيّهات: .....
- 2214 ..... الفصل الثالث: في كيفية الجمع بين المطلق و المقيّد .....
- 2214 ..... اشارة .....
- 2214 ..... الصورة الاولى: هي ما إذا كان الحكم تكليفيًا و يكون المطلق نافيا و المقيّد.....
- 2215 ..... الصورة الثانية: هي عكس الأولى و هو تعلق الأمر بالمطلق و النهى عن المقيّد.....
- 2219 ..... الصورة الثالثة: هي ما إذا كان الدليلان أى المطلق و المقيّد مثبتين إلزاميين.....
- 2223 ..... الصورة الرابعة: هي ما إذا كان الدليلان نافيّين إلزاميين كما إذا ورد لا تشرب.....
- 2223 ..... الصورة الخامسة: هي ما إذا كان الدليلان النافيان غير إلزاميين ففي هذه.....
- 2223 ..... الصورة السادسة: هي ما إذا كان الدليلان مثبتين غير إلزاميين كما إذا وردت.....
- 2226 ..... الصورة السابعة: هي أن يكون الدليلان المثبتان أحدهما حكم إلزامى و هو.....
- 2226 ..... الصورة الثامنة: هي أن يكون المطلق و المقيّد متعرضين للحكم الوضعى.....
- 2228 ..... الخلاصة: .....
- 2233 ..... الفصل الرابع: في المجمل و المبيّن .....
- 2233 ..... اشارة .....
- 2236 ..... الخلاصة: .....
- 2239 ..... المقصد السادس: في الأمارات و الحجج المعتمدة شرعا أو عقلا .....



- 2239 ..... إشارة
- 2241 ..... المقدمّة، و هنا أمور: .....
- 2241 ..... الأمر الأول: أنّ هذا المقصد يبحث فيه عن حجّية أمور و عدمها كالقطع و... ..
- 2241 ..... الأمر الثاني: أنّ موضوع علم الاصول هو ما يصلح لأن يحتجّ به على الحكم... ..
- 2246 ..... الأمر الثالث: أنّ المقصد السادس في بيان حجّية القطع و الأمارات كما أنّ... ..
- 2249 ..... الخلاصة:
- 2252 ..... الباب الأول: في القطع، و فيه فصول: .....
- 2252 ..... الفصل الأول .....
- 2252 ..... إشارة .....
- 2252 ..... و يقع البحث فيه من جهات: .....
- 2252 ..... الجهة الأولى: في أنّ القطع يكون بنفسه طريقا الى الواقع .....
- 2253 ..... الجهة الثانية: في أنّ القطع هل تكون حجّيته ذاتية أم لا؟ .....
- 2260 ..... الجهة الثالثة: في أنه هل يجوز للشارع أن ينهى عن العمل بالقطع أو لا؟ .....
- 2275 ..... الجهة الرابعة: في التجري .....
- 2287 ..... الخلاصة: .....
- 2299 ..... تبيهاات: .....
- 2299 ..... التبيه الأول: في أنّ العزم المجرّد لا قبح فيه، بل القبح فيه لتعقّب العزم بالفعل الخارجى أو... ..
- 2300 ..... التبيه الثاني: في الأدلّة النقلية التي يمكن الاستدلال بها في المقام و هي... ..
- 2307 ..... التبيه الثالث: أنّ موضوع البحث في التجري لا يختصّ بصورة القطع، بل موضوعه هو الحجّة... ..
- 2308 ..... التبيه الرابع: أنّه لو وجد مؤمّنا و استند إليه في ارتكاب المشبهة فلا كلام في كونه معذورا... ..
- 2309 ..... التبيه الخامس: أنّ العقل كما عرفت يحكم باستحقاق العقوبة عند مخالفة الله تعالى بإتيان المنهئ .....
- 2309 ..... التبيه السادس: أنّ حكم التجري يختلف شدّة و ضعفا باختلاف حال... ..
- 2310 ..... التبيه السابع: أنّه إذا عصى العبد مولاه بسبب غلبة شقوته استحقّ العقوبة بنفس المخالفة... ..
- 2313 ..... التبيه الثامن: أنّ الذى يحكم به العقل في التجري هو استحقاق العقوبة في الجملة، و أمّا... ..
- 2314 ..... التبيه التاسع: أنّه ذهب في محكّى الفصول إلى ما محصّله: التفصيل في التجري بين القطع... ..
- 2318 ..... التبيه العاشر: أنّ الفعل المتجرى به فعل اختياريّ مقصود للفاعل و إن تخلّف قطعه بالخرية... ..
- 2320 ..... التبيه الحادى عشر: أنّ المعيار في اختيارية الأفعال و التروك و نفى الجبر هو التمكن من خلافهما... ..
- 2322 ..... الخلاصة: .....

2322	.....	تبيهاات:
2331	.....	الجهة الخامسة: في أقسام القطع: .....
2331	.....	المقام الأول: في قيام الأمارات مقام القطع عند فقدان القطع، والذي يظهر من ...
2340	.....	المقام الثاني في قيام الاصول مقام القطع: .....
2351	.....	الخلاصة: .....
2354	.....	الجهة السادسة: في إمكان أخذ القطع في موضوع نفسه أو مثله أو ضده أو مخالفه و عدمه .....
2371	.....	الخلاصة: .....
2377	.....	الجهة السابعة: في أخذ الظنّ في موضوع الحكم ولا يذهب عليك أنّ الظنّ إن ...
2382	.....	الخلاصة: .....
2384	.....	الجهة الثامنة: في وجوب موافقة القطع التزاما، والمراد من الالتزام هو ...
2389	.....	الخلاصة: .....
2391	.....	الجهة التاسعة: في قطع الطّاعّ و الوسواس و نحوهما، وقد مرّ تفصيل ذلك في ...
2396	.....	تعاضد الدين و العقل البديهيّ .....
2399	.....	ملاحظة الملازمة بين الحكم العقليّ و الشرعيّ .....
2405	.....	موارد النهي عن العمل بالقطع .....
2414	.....	الخلاصة: .....
2415	.....	تعاضد الدين و العقل البديهيّ .....
2416	.....	الملازمة بين الحكم العقليّ و الشرعيّ .....
2419	.....	موارد النهي عن العمل بالقطع .....
2423	.....	الجهة العاشرة: في العلم الإجمالي يقع الكلام في أمور: .....
2423	.....	الأمر الأول: في أنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في حرمة المخالفة القطعية: ...
2423	.....	الأمر الثاني: في أنّ العلم الإجمالي كالتفصيلي في وجوب الموافقة القطعية: ...
2425	.....	الأمر الثالث: أنّ العلم الإجمالي يكون مقتضيا للمنجزية و المعذرية: ...
2433	.....	الأمر الرابع: أنّه بعد ما عرفت من إمكان جعل الترخيص في أطراف العلم ...
2434	.....	الأمر الخامس: في جواز الاكتفاء بالعلم الإجمالي في مقام الامتثال مع التمكن ...
2440	.....	الخلاصة: .....
2446	.....	الباب الثاني في الظنّ .....
2446	.....	إشارة .....

2446	.....	الفصل الأول في إمكان التعبد به ذاتا
2446	.....	اشارة
2448	.....	الخلاصة:
2450	.....	الفصل الثاني: في أن التعبد بالظنّ وجعل الحجّية له ممكن وقوعا إذ لا يلزم...
2450	.....	اشارة
2454	.....	الخلاصة:
2456	.....	الفصل الثالث: في الوجوه التي استدلّ بها لاستحالة التعبد بغير العلم
2456	.....	اشارة
2458	.....	اجوبة المحذورات المذكورة بناء على طريقة الأمارات:
2465	.....	أجوبة المحذورات المذكورة بناء على السببية:
2472	.....	أجوبة المحذورات بتغاير الموضوع واختلاف الرتبة:
2490	.....	الخلاصة:
2490	.....	اشارة
2493	.....	أجوبة الوجوه المذكورة بناء على السببية واختلاف المرتبة:
2496	.....	أجوبة الوجوه المذكورة بتعدّد الموضوع واختلاف الرتبة:
2500	.....	إمكان التعبد بالاصول
2502	.....	الفصل الرابع: في تأسيس الأصل
2502	.....	اشارة
2513	.....	الخلاصة:
2521	.....	المجلد 5
2521	.....	اشارة
2521	.....	اشارة
2529	.....	تممة المقصد السادس في الامارات والحجج المعتمدة شرعا او عقلا
2529	.....	الباب الثّاني: في الظنّ
2529	.....	الفصل الخامس: في الامارات التي ثبتت حجّيتها بالأدلة أو قيل بثبوتها
2529	.....	اشارة
2529	.....	1- الظهورات اللفظية
2529	.....	اشارة

- 2532 ..... الأمر الأول: .....
- 2534 ..... و الجواب عنه واضح: .....
- 2538 ..... الأمر الثاني: أنّ المناط في حجية الكلام واعتباره.....
- 2545 ..... الأمر الثالث: أنّه لا فرق في حجية الظهورات بين المحاورات العرفية وبين النقلية الشرعية،.....
- 2555 ..... ومنها: الروايات الواردة في ممنوعة التفسير هذه الأخبار على طوائف: .....
- 2555 ..... الطائفة الأولى: الأخبار الدالة على اختصاص التفسير بالانمة عليهم السلام .....
- 2557 ..... الطائفة الثانية: الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى من غير المعصوم عليه السلام: .....
- 2558 ..... الطائفة الثالثة: الأخبار الدالة على المنع عن ضرب القرآن ببعضه ببعض .....
- 2565 ..... التبيهات .....
- 2565 ..... التبيه الأول: البحث عن اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى، .....
- 2567 ..... التبيه الثاني: إحراز كون الظاهر من الكتاب .....
- 2574 ..... التبيه الثالث: أنّه قد يتوهم وقوع التحريف في الكتاب حسب ما ورد في بعض الأخبار .....
- 2591 ..... التبيه الرابع: حجية الظهورات في تعيين المرادات.....
- 2594 ..... الخلاصة .....
- 2615 ..... حجية قول اللغويين .....
- 2623 ..... الخلاصة .....
- 2625 ..... 2-الإجماع .....
- 2625 ..... اشارة .....
- 2625 ..... الأمر الأول:في المراد من الإجماع عند العامة .....
- 2626 ..... الأمر الثاني:في المراد من الإجماع عند الخاصة .....
- 2626 ..... الأمر الثالث:في وجوه استكشاف رأى المعصوم .....
- 2633 ..... الأمر الرابع:في الإجماع المنقول بحسب مقام الثبوت .....
- 2636 ..... الأمر الخامس:في كيفية الإجماعات المنقولة بحسب مقام الإثبات .....
- 2639 ..... الخلاصة .....
- 2645 ..... التبيهات .....
- 2645 ..... التبيه الأول: أنّ تحصيل قول الإمام من طريق الحسن منحصر في سماع قوله عليه السلام .....
- 2648 ..... التبيه الثاني: لا يقال:لا يمكن للمتأخرين العثور على مؤلفات القدماء .....
- 2650 ..... التبيه الثالث: الإجماعات المنقولة تكون متعارضة، .....

- 2651 ..... التبييه الرابع: أن الإجماع المركب هو اجتماع العلماء
- 2651 ..... التبييه الخامس: ربّما يتمسك بفهم الأصحاب في بعض المسائل
- 2652 ..... التبييه السادس: في التواتر المنقول
- 2656 ..... الخلاصة
- 2662 ..... 3- الشهرة
- 2662 ..... اشارة
- 2662 ..... الجهة الاولى: .....
- 2662 ..... القسم الأول: الشهرة الروائية
- 2662 ..... القسم الثاني: الشهرة العملية
- 2662 ..... القسم الثالث: الشهرة الفتوائية
- 2662 ..... الجهة الثانية: أن الشهرة الفتوائية إما ملحوظة بما هي تكون كاشفة كاشفا قطعيا عن النص أو رأى المعصوم عليه السلام.....
- 2663 ..... الجهة الثالثة:
- 2665 ..... الجهة الرابعة: في الاستدلال على الشهرة الفتوائية بما هي تفيد الظنّ
- 2666 ..... الوجه الأول: أن مرفوعة زرارة ومقبولة عمر بن حنظلة تدلّان على حجّية الشهرة
- 2673 ..... الوجه الثاني: أنّه يظهر من بعض الكلمات أنّ أدلة حجّية خبر الواحد تدلّ على حجّية الشهرة
- 2675 ..... الخلاصة
- 2680 ..... 4- العرف
- 2680 ..... اشارة
- 2680 ..... المقام الأول: العرف على قسمين: العرف العامّ والعرف الخاصّ
- 2680 ..... المقام الثاني: لا إشكال في ثبوت مرجعية العرف العامّ في ناحية الموضوعات
- 2681 ..... المقام الثالث: العرف العامّ مرجع في الموارد المذكورة ونحوها
- 2681 ..... المقام الرابع: يجوز تخطنة الشارع للعرف فيما يحكم به أو فيما يبنى عليه
- 2682 ..... المقام الخامس: هل يجوز للعرف أن يلاحظ الملاكات والمناطق الظنية لكشف الأحكام
- 2687 ..... الخلاصة
- 2691 ..... 5- السيرة القطعية العقلانية
- 2691 ..... اشارة
- 2693 ..... الخلاصة
- 2694 ..... 6- السيرة التشريعية

- 2694 ..... اشارة
- 2695 ..... الخلاصة
- 2696 ..... 7-الخبر الواحد
- 2696 ..... اشارة
- 2696 ..... الجهة الأولى: عدم حجبة الخبر الواحد
- 2696 ..... أدلة المانعين
- 2699 ..... الطائفة الأولى: الروايات الواردة في لزوم الموافقة مع الكتاب و السنة
- 2700 ..... الطائفة الثانية:
- 2701 ..... الطائفة الثالثة: قول النبي صلى الله عليه وآله: ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله
- 2702 ..... الطائفة الرابعة:
- 2704 ..... أدلة المثبتين:
- 2704 ..... 1-أما الكتاب فيآيات:
- 2704 ..... الوجه الأول: الاستدلال بمفهوم الشرط
- 2719 ..... الوجه الثاني: الاستدلال بمفهوم الوصف
- 2721 ..... مانعية التعليل عن انعقاد المفهوم
- 2728 ..... الوجه الأول: ما ذهب اليه السيد المحقق البروجردى
- 2729 ..... الوجه الثاني: أن كلمة«لعل»بعد انسلاخها عن معنى الترجي الحقيقى تدل على محبوبة التحذر
- 2731 ..... الوجه الثالث: أن التحذر غاية للانذار الواجب
- 2751 ..... 2-و اما الأخبار فبطوائف:
- 2751 ..... الطائفة الأولى: التي وردت في الخبرين المتعارضين و دلّت على الأخذ بالاعدل و الاصلق
- 2755 ..... الطائفة الثانية: هي التي تدل على ارجاع آحاد الرواة الى اشخاص معينين من ثقات الرواة
- 2757 ..... الطائفة الثالثة: الأخبار الدالة على وجوب الرجوع الى الرواة و الثقات و العلماء
- 2760 ..... الطائفة الرابعة: الأخبار الدالة على جواز العمل بخبر الواحد
- 2768 ..... تواتر ادلة اعتبار الخبر الواحد
- 2769 ..... كلام المحقق النائنى قدّس سرّه
- 2771 ..... كلام الشهيد السيد الصدر قدّس سرّه
- 2784 ..... الخلاصة
- 2786 ..... 1-أما الكتاب فيآيات:

2803	..... و أمّا الأخبار فبطوائف
2813	..... التبيّهات
2813	..... التبيّه الأول: ارجاع الأخبار الى الارشاد
2815	..... التبيّه الثاني: مما استدل به الشيخ الأعظم قدّس سرّه لحجية أخبار الثقات
2817	..... التبيّه الثالث: لا يخفى وقوع التعبد بالخبر الواحد
2819	..... التبيّه الرابع: الوثوق الفعلي بالصدور بمنزلة العلم بالصدور
2820	..... التبيّه الخامس: لا يبعد دعوى أنّ الوثوق النوعى بالصدور مما يصلح للاحتجاج
2823	..... التبيّه السادس:
2827	..... التبيّه السابع: الأخبار المنقولة بالواسطة أو الوسائط كالأخبار المنقولة
2830	..... الناحية الأولى: أن فعلية كل حكم متوقفة على فعلية موضوعه
2831	..... الناحية الثانية: أن الحكم بوجود ترتيب أثر شرعى على المخبر به
2832	..... الناحية الثالثة: أن التعبد بحجية الخبر يتوقف على أن يكون المخبر به بنفسه حكما شرعيا
2837	..... التبيّه الثامن: يستدل على حجية الأخبار بالوجوه العقلية
2842	..... التبيّه التاسع: أنّ الأدلة الشرعية الدالة على حجية الخبر الواحد قاصرة الشمول بالنسبة الى الموضوعات
2846	..... التبيّه العاشر: أن حجية الظن الخاص اما تكون بمعنى جعل غير العلم علما بالتعبد
2847	..... الخلاصة
2861	..... 8-الظنّ المطلق
2861	..... اشارة
2861	..... المقام الأوّل: فى الوجوه التى ذكرها لحجية الظن المطلق
2861	..... الوجه الأوّل: فى مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبى أو التحريمى
2863	..... كلام حول حق الطاعة
2871	..... الوجه الثانى: أنّه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح
2873	..... المقام الثانى: فى دليل الانسداد
2874	..... ملاحظات حول دليل الانسداد
2888	..... الخلاصة
2897	..... التبيّهات
2897	..... التبيّه الأوّل: أنه لا مجال لحجية الظن المطلق
2901	..... التبيّه الثانى: انّ دليل الانسداد على تقدير تمامية مقدماته مختص بالفروع

- 2903 ..... التنبيه الثالث: أنه لا اشكال في النهى عن القياس
- 2904 ..... التنبيه الرابع: انّ ظهور الألفاظ حجة عند العقلاء .
- 2905 ..... التنبيه الخامس: أن الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام على تقدير تماميتها .
- 2905 ..... التنبيه السادس: أنه هل يكتفى في تعيين معنى موضوعات الاحكام الكلية بالظن الانسدادي
- 2907 ..... الخلاصة
- 2913 ..... المقصد السابع: في الأصول العملية
- 2913 ..... اشارة
- 2916 ..... و خلاصة القول:
- 2917 ..... أقسام الشكّ في التكليف
- 2918 ..... أصالة البراءة
- 2919 ..... أدلة القائلين بالبراءة في الشك في التكليف
- 2929 ..... الخلاصة
- 2933 ..... حديث الرفع
- 2933 ..... اشارة
- 2934 ..... الأمر الأول: أنّ قاعدة الاشتراك بين العالم و الجاهل في الأحكام الشرعية من ضروريات مذهب الإمامية
- 2935 ..... الأمر الثاني: صحّة إسناد الرفع إلى نفس الحكم
- 2935 ..... الأمر الثالث: المرفوع كما عرفت هو نفس الحكم المجهول
- 2941 ..... تنبيهات حديث الرفع
- 2941 ..... التنبيه الأول: حديث الرفع رفع الثقل عن الامة
- 2943 ..... التنبيه الثاني: حديث الرفع إزالة الشيء عن الوجود
- 2945 ..... التنبيه الثالث: لا إشكال في قبح مؤاخذة الناسي و...
- 2945 ..... التنبيه الرابع: لا فرق بين أن يكون متعلق الحكم هو الفعل أو الترك
- 2951 ..... التنبيه الخامس: لو نسي شرطاً أو جزءاً من المأمور به
- 2953 ..... التنبيه السادس: لا اختصاص لحديث الرفع بالأحكام التكليفية
- 2957 ..... التنبيه السابع: جواز التمسك بالاكراه لرفع مانعية المانع
- 2958 ..... التنبيه الثامن: المرفوع بحديث الرفع كما مر هو الحكم المتعلق بالموضوع لا الموضوع
- 2962 ..... التنبيه التاسع: إذا شك في مانعية شيء للصلاة إلى التفصيل بين الشبهة الحكمية و الموضوعية
- 2964 ..... الخلاصة



2975	حديث الحجب
2975	اشارة
2977	الخلاصة
2983	حديث السعة
2983	اشارة
2985	الخلاصة
2991	حديث الحليّة
2991	اشارة
2993	التنبيه
2995	الخلاصة
3016	حديث احدى الجهالتين اهون
3016	اشارة
3020	الخلاصة
3023	حديث كل شىء مطلق
3023	اشارة
3033	الخلاصة
3035	حديث أى رجل ركب أمرا بجهالة
3035	اشارة
3037	الخلاصة
3039	الاستدلال بالإجماع
3039	اشارة
3041	الخلاصة
3042	الاستدلال بالسيرة
3042	اشارة
3044	الخلاصة
3045	الاستدلال بالاستصحاب
3045	اشارة
3045	المرتبة الأولى: مرتبة الجعل و التشريع و الحكم الشرعى...

- 3047 ..... المرتبة الثانية: المرتبة الفعلية و الحكم الشرعى فى هذه المرتبة متقوم بتحقق الموضوع ..
- 3051 ..... الخلاصة ..
- 3054 ..... الاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ..
- 3054 ..... اشارة ..
- 3071 ..... الخلاصة ..
- 3078 ..... ادلة القائلين بالاحتياط فى الشك فى التكليف ..
- 3079 ..... و أما الأخبار فبطوائف: ..
- 3079 ..... الطائفة الأولى: الأخبار الآمرة بالتوقف عند الشبهة ..
- 3085 ..... الطائفة الثانية: الاخبار الآمرة بالاحتياط و هى كثيرة ..
- 3090 ..... الطائفة الثالثة: أخبار التلث ..
- 3096 ..... الخلاصة ..
- 3101 ..... و أما العقل فتقريره بوجهين ..
- 3101 ..... الوجه الأول: اشتغال اليقيني يستدعى البراءة اليقينية ..
- 3106 ..... الوجه الثانى: الأصل فى الأفعال الغير الضرورية الحظر ..
- 3109 ..... الوجه الثالث: حق الطاعة تحققت من جهة خالفته و منعميته ..
- 3113 ..... الوجه الرابع: الاحتمال كالعلم منجز ..
- 3115 ..... الخلاصة ..
- 3120 ..... التبيهات ..
- 3120 ..... التبيه الأول: جريان أصالة البراءة و الإباحة فى مشتبه الحكم مشروط بعدم جريان أصل حاكم ..
- 3127 ..... التبيه الثانى: فى رجحان الاحتياط ..
- 3127 ..... اشارة ..
- 3127 ..... المقام الأول: فى رجحان الاحتياط فى الشبهات البدوية ..
- 3129 ..... المقام الثانى: فى رجحان الاحتياط فى العبادات المحتملة ..
- 3134 ..... التبيه الثالث: ..
- 3134 ..... اشارة ..
- 3136 ..... الأمر الأول: أن موضوع هذه الأخبار هو البلوغ أو السماع ..
- 3136 ..... الأمر الثانى: لا دلالة لهذه الأخبار على استحباب نفس العمل ..
- 3140 ..... الأمر الثالث: ليس مفاد أخبار من بلغ إسقاط شرائط حجية الخبر ..

3142	..... الأمر الرابع: أن الثواب في هذه الأخبار مترتب على ما إذا أتى بالعمل .....
3142	..... الأمر الخامس: المحكى عن الشهيد الثاني قدس سره أنه نسب إلى الأكثر التسامح في أدلة السنن .....
3144	..... الأمر السادس: هل يثبت ترتب الثواب بفتوى فقيه .....
3144	..... الأمر السابع: الروايات الدالة على ترتب الثواب .....
3145	..... الأمر الثامن: هل تكون الكراهة ملحقمة بالاستحباب .....
3146	..... الأمر التاسع: لا فرق بين القول بدلالة أخبار من بلغ .....
3148	..... التنبه الرابع: ربما يتوهم عدم جريان البراءة في الشبهة التحريمية الموضوعية .....
3157	..... التنبه الخامس: ملاك رجحان الاحتياط في الشبهات البدوية هو إدراك الواقع .....
3158	..... التنبه السادس: جريان البراءة مشروط بأن يكون رفع الشيء في عالم التشريع .....
3159	..... التنبه السابع: إذا شك في كون الواجب تعييباً أو تخييرياً أو عينياً أو كفائياً أو نفسياً .....
3164	..... التنبه الثامن: جواز الأخذ بالإباحة في الشبهات الموضوعية التحريمية .....
3172	..... الخلاصة:
3189	..... فهرس محتويات الكتاب
3202	..... المجلد 6
3202	..... اشارة
3202	..... اشارة
3210	..... تنمة المقصد السابع .....
3210	..... الفصل الثاني: في أصالة التخيير .....
3210	..... اشارة .....
3211	..... المقام الأول: في دوران الأمر بين المحذورين في التوصيليات مع وحدة الواقعة .....
3211	..... اشارة .....
3211	..... الأمر الأول: هو الاستدلال بعموم أدلة الإباحة الظاهرية .....
3213	..... الأمر الثاني: هو الاستدلال بالبراءة العقلية .....
3215	..... الأمر الثالث: هو الاستدلال بعموم أدلة البراءة الشرعية .....
3222	..... المقام الثاني: في الدوران بين المحذورين من التوصيليات مع تعدد الواقعة .....
3226	..... المقام الثالث: في التخيير البدوي و الاستمراري .....
3229	..... المقام الرابع: في تنجيز العلم الإجمالى بالنسبة إلى المخالفة القطعية مع تمكّنها .....
3231	..... المقام الخامس: في عدم التزام فيما إذا كانت القدرة في طرف شرعية .....

- 3232 .....المقام السادس:في دوران الأمر بين شرطية شيء وبين مانعية في العبادات .
- 3232 .....إشارة
- 3233 .....الصورة الأولى:ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال التفصيلي
- 3234 .....الصورة الثانية:ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال الإجمالي
- 3236 .....المقام السابع:في مجرى أصالة التخيير
- 3238 .....المقام الثامن:في اشتراط عدم أصل لفظي في جريان أصالة التخيير
- 3242 .....الخلاصة:
- 3242 .....إشارة
- 3242 .....المقام الأول:في دوران الأمر بين المحذورين في التوصيلات مع وحدة الواقعة
- 3243 .....الأمر الثاني:هو الاستدلال بالبراءة العقلية
- 3247 .....المقام الثاني:في الدوران بين المحذورين من التوصيلات مع تعدد الواقعة
- 3249 .....المقام الثالث:في التخيير البدوي والاستمراري
- 3250 .....المقام الرابع:في تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى المخالفة القطعية مع تمكنها
- 3251 .....المقام الخامس:في عدم التزاحم فيما إذا كانت القدرة في طرف شرعية
- 3252 .....المقام السادس:في دوران الأمر بين شرطية شيء وبين مانعيته في العبادات
- 3253 .....المقام السابع:في مجرى أصالة التخيير
- 3255 .....المقام الثامن:في اشتراط عدم أصل لفظي في جريان أصالة التخيير
- 3256 .....الفصل الثالث:في أصالة الاشتغال
- 3256 .....إشارة
- 3256 .....المقام الأول:في الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف
- 3256 .....إشارة
- 3257 .....الجهة الأولى:في إمكان الترخيص الشرعي في أطراف المعلوم بالإجمال
- 3261 .....الجهة الثانية:في إمكان جواز الترخيص في بعض الأطراف
- 3266 .....الجهة الثالثة:في مقام الإثبات
- 3266 .....إشارة
- 3281 .....حكم جريان الأمارات في الأطراف
- 3283 .....تبيهاات:
- 3283 .....التبييه الأول:في أنه لا فرق بين الأمور الدفعية والتدرجية في وجوب الاحتياط

- 3288 ..... التبيه الثاني: في موارد جواز الرجوع و عدمه إلى الأصل الطولي .
- 3294 ..... التبيه الثالث: في انحلال العلم الإجمالي و عدم تأثيره في التمييز .
- 3294 ..... المقام الأول: فيما إذا كان الاضطراب إلى أحدهما المعين .
- 3304 ..... المقام الثاني: فيما إذا كان الاضطراب إلى غير معين .
- 3309 ..... التبيه الرابع: في اشتراط كون الأطراف مورد الابتلاء في التمييز و عدمه .
- 3328 ..... التبيه الخامس: في الشبهة غير المحصورة .
- 3328 ..... الجهة الأولى: في تعريفها .
- 3330 ..... الجهة الثانية: في حكمها .
- 3332 ..... الجهة الثالثة: في اختصاص البحث بمانعية كثرة الأطراف عن تأثير العلم الإجمالي .
- 3333 ..... الجهة الرابعة: في معيار الكثرة و عدمها .
- 3333 ..... الجهة الخامسة: في عدم مانعية المخالفة القطعية عن جريان البراءة في أطراف الشبهة .
- 3334 ..... الجهة السادسة: في جواز المعاملة مع بعض الأطراف معاملة العلم بالعدم .
- 3334 ..... الجهة السابعة: في أنّ اللازم في أطراف الشبهة غير المحصورة .
- 3335 ..... التبيه السادس: في أنّ ارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب ترتب أحكام المعلوم .
- 3350 ..... الخلاصة:
- 3350 ..... الفصل الثالث في أصالة الاشتغال .
- 3350 ..... المقام الأول: في الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف و إمكان الاحتياط عند دوران .
- 3351 ..... الجهة الأولى: في إمكان الترخيص الشرعي في أطراف المعلوم بالإجمال .
- 3353 ..... الجهة الثانية: في إمكان جواز الترخيص في بعض الأطراف .
- 3354 ..... الجهة الثالثة: في مقام الإثبات و هو أنّ بعد الفراغ عن إمكان الترخيص في أطراف .
- 3362 ..... حكم جريان الأمارات في أطراف المعلوم بالإجمال .
- 3363 ..... تبيهاً:
- 3367 ..... و الكلام يقع في مقامين:
- 3388 ..... المقام الثاني: في الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف و إمكان الاحتياط و دوران .
- 3388 ..... إشارة
- 3389 ..... الوجه الأول للبراءة العقلية:
- 3389 ..... إشارة
- 3390 ..... يرد على هذا الوجه مناقشات:

- 3398 ..... الوجه الثاني للبراءة العقلية: .....
- 3398 ..... اشارة .....
- 3400 ..... فى جريان البراءة الشرعية .....
- 3408 ..... دوران الأمر بين الأقل والأكثر فى الأجزاء التحليلية .....
- 3420 ..... الخلاصة: .....
- 3420 ..... اشارة .....
- 3424 ..... فى جريان البراءة الشرعية .....
- 3426 ..... دوران الأمر بين الأقل والأكثر فى الأجزاء التحليلية .....
- 3432 ..... تسيهات المقام الثانى: .....
- 3432 ..... التبيه الأول: فى جريان البراءة فى الأسباب والمسببات و عدمه .....
- 3437 ..... التبيه الثانى: فى مقتضى القاعدة العقلية و الشرعية فى التقبض العمدية و السهوية .....
- 3441 ..... إمكان الخطاب للناسى و عدمه: .....
- 3451 ..... التبيه الثالث: فى مقتضى القاعدة فى الزيادة العمدية و السهوية .....
- 3455 ..... الاستدلال بالاستصحاب للصحة: .....
- 3460 ..... التبيه الرابع: فى حكم الزيادة و التقبض بحسب مقتضى النصوص الخاصة .....
- 3460 ..... الطائفة الاولى: ما تدلّ على بطلانها بالزيادة مطلقا .....
- 3460 ..... الطائفة الثانية: ما تدلّ على بطلانها بالزيادة السهوية .....
- 3461 ..... الطائفة الثالثة: ما تدلّ على بطلانها بالإخلال سهوا فى الأركان بالزيادة أو النقصان .....
- 3469 ..... مفاد قاعدة لا تعاد: .....
- 3472 ..... التبيه الخامس: حول قاعدة الميسور بحسب الاصول العملية و الأدلة الاجتهادية .....
- 3473 ..... مقتضى القواعد الاصولية: .....
- 3484 ..... مقتضى القواعد الفقهية: .....
- 3491 ..... حديث الميسور لا يترك بالمعسور: .....
- 3497 ..... حديث ما لا يدرك كله لا يترك كله: .....
- 3501 ..... جريان قاعدة الميسور مع تعدّد الشرط: .....
- 3505 ..... فرعان: .....
- 3505 ..... الأول: فى دوران الأمر بين ترك الجزء و ترك الشرط .....
- 3507 ..... الثانى: فى تقديم البدل الاضطرارى على الناقص .....

- 3510 ..... التنبه السادس: في وجوب الاحتياط بالتكرار أو التخيير بين الفعل و الترك
- 3514 ..... خاتمة في شرائط الاصول: .....
- 3520 ..... المقام الأوّل: في البراءة العقلية .....
- 3521 ..... المقام الثاني: في البراءة الشرعية .....
- 3530 ..... استحقاق العقاب عند ترك الفحص و حصول المخالفة: .....
- 3535 ..... حكم الصحة أو فساد عمل الجاهل بلا فحص و تعلم: .....
- 3535 ..... الصورة الاولى: أن تتكشف مخالفة المأني به مع الواقع كما إذا علم بذلك .....
- 3536 ..... الصورة الثانية: أن تتكشف مطابقة المأني به للواقع بسبب فتوى مجتهدة .....
- 3536 ..... الصورة الثالثة: أن تتكشف مطابقة العمل المأني به لفتوى .....
- 3538 ..... الصورة الرابعة: أن تتكشف مطابقة العمل المأني به للواقع بحسب فتوى المجتهد .....
- 3538 ..... الإجهار في موضع الإخفات و بالعكس: .....
- 3542 ..... شرطان آخران لجريان البراءة: .....
- 3550 ..... الخلاصة: .....
- 3550 ..... تنبيهات المقام الثاني: .....
- 3550 ..... التنبه الأوّل: في جريان البراءة في الأسباب و المسببات و عدمه .....
- 3551 ..... التنبه الثاني: في مقتضى القاعدة العقلية و الشرعية في النقيصة العمديّة و السهوية .....
- 3556 ..... التنبه الثالث: في مقتضى القاعدة في الزيادة العمديّة و السهوية .....
- 3558 ..... الاستدلال بالاستصحاب للصحة .....
- 3561 ..... التنبه الرابع: في حكم الزيادة و النقيصة بحسب مقتضى النصوص الخاصة .....
- 3564 ..... مفاد قاعدة لا تعاد .....
- 3566 ..... التنبه الخامس: في قاعدة الميسور بحسب الأصول العملية و الأدلة الاجتهادية .....
- 3570 ..... مقتضى القواعد الفقهية .....
- 3572 ..... حديث الميسور لا يترك بالمعسور .....
- 3575 ..... حديث ما لا يدرك كلّهُ لا يترك كلّهُ .....
- 3576 ..... جريان قاعدة الميسور مع تعذر الشرط .....
- 3581 ..... خاتمة في شرائط الاصول .....
- 3582 ..... و أمّا البراءة فالكلام فيها يقع في مقامين: .....
- 3586 ..... استحقاق العقاب عند ترك الفحص و حصول المخالفة .....

- 3588 ..... حكم الصحة أو فساد عمل الجاهل بلا فحص و تعلم .
- 3590 ..... الإجهار فى موضع الإخفات و بالعكس .
- 3591 ..... شرطان آخران لجريان البراءة: .....
- 3591 ..... أحدهما: أن لا يكون اعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعى .....
- 3593 ..... و ثانيهما: من شرائط جريان البراءة أن لا يتضرر باعمال البراءة مسلم .
- 3596 ..... قاعدة لا ضرر و لا ضرار: .....
- 3596 ..... اشارة .....
- 3596 ..... الأمر الأول: فى إسناد الحديث و طرقه .....
- 3606 ..... الأمر الثانى: فى ألفاظ الحديث .....
- 3608 ..... الأمر الثالث: فى فقه الحديث .....
- 3608 ..... المقام الأول: فى مفاد مادة (ض ر ر) .....
- 3610 ..... المقام الثانى: فى مفاد الهيئة الإفرادية لمادة (ض ر ر) .....
- 3613 ..... و المقام الثالث: فى مفاد الهيئة التركيبية للمجملتين .....
- 3626 ..... مسلك من حمل النفى على النهى السلطانى: .....
- 3633 ..... مسلك من فصل بين لا ضرر و لا ضرار فى المفاد: .....
- 3636 ..... الأمر الأول: جعل الحكم التكليفى الزاجر عن العمل و هو الحرمة .....
- 3636 ..... الأمر الثانى: تشريع اتخاذ وسائل مانعة عن تحققه خارجا .....
- 3636 ..... الأمر الثالث: تشريع أحكام رافعة لموضوع الاضرار .....
- 3637 ..... و فيه مواقع للنظر: .....
- 3638 ..... تفصيل آخر: .....
- 3641 ..... تنبيهات: .....
- 3641 ..... التبييه الأول: فى شمول قاعدة نفي الضرر للضرر على النفس و عدمه .....
- 3653 ..... التبييه الثانى: فى عمومية حديث نفي الضرر بالنسبة إلى الأحكام العدمية .....
- 3656 ..... التبييه الثالث: فى إضرار الغير لدفع الضرر المتوجه إلى نفسه و فى دفع الضرر .....
- 3660 ..... التبييه الرابع: فى حكومة دليل لا ضرر على الأدلة المثبتة للتكاليف .....
- 3662 ..... التبييه الخامس: فى صحة العمل الضررى العبادى و عدمها .....
- 3666 ..... التبييه السادس: فى عدم شمول المعاملات التى أقدم فيها على الضرر .....
- 3667 ..... التبييه السابع: فى تصادم الضررين .....



3670	التبهيه الثامن: في دوران الأمر بين تضرر المالك و الاضرار بالغير .....
3674	الخلاصة: .....
3674	قاعدة لا ضرر ولا ضرار: .....
3674	الأمر الأول: في أسناد الحديث وطرقه وهي متعددة .....
3679	الأمر الثأني: في ألفاظ الحديث .....
3680	الأمر الثالث: في فقه الحديث وهنا ثلاث مقامات .....
3689	مسلك من حمل النفي على النهي السلطاني .....
3692	مسلك من فصل بين لا ضرر ولا ضرار في المفاد .....
3695	تفصيل آخر: .....
3697	تبيهاات: .....
3710	فهرس محتويات الكتاب .....
3716	المجلد 7 .....
3716	اشارة .....
3716	اشارة .....
3720	تمة .....
3720	اشارة .....
3720	الفصل الرابع: في الاستصحاب .....
3720	اشارة .....
3722	والبحث عنه يقع في ضمن امور: .....
3722	الأمر الأول: في تعريفه .....
3727	الأمر الثاني: في أركان الاستصحاب .....
3730	الأمر الثالث: في أن البحث عن حجبة الاستصحاب هل هو بحث اصولي .....
3732	الأمر الرابع: في جريان استصحاب حكم العقل وعدمه .....
3740	الأمر الخامس: في أدلة حجبه الاستصحاب .....
3740	اشارة .....
3740	منها استقرار بناء العقلاء على العمل اعتماداً على الحالة السابقة تعدياً .....
3743	بقي شيء: وهو استبعاد المحقق العراقي حجبة الاستصحاب من باب السيرة .....
3745	ومنها: الأخبار .....

- 3745 ..... أحدها:مارواه الشيخ قدس سره فى التهذيب بسند صحيح عن زرارة .....
- 3752 ..... وثانيها:صحيحة اخرى لزرارة أيضاً .....
- 3754 ..... اشكال التعليل من ناحيتين .....
- 3759 ..... بقى شىء:وهو ان دلالة الحديث مبنية على أن يكون المراد من اليقين هو اليقين بالطهارة .....
- 3761 ..... وثالثها:صحيحة اخرى عن زرارة .....
- 3764 ..... وهم و دفع .....
- 3771 ..... ورابعها:موثقة اسحاق بن عمار .....
- 3773 ..... بقى هنا إشكال وهو ان فى الرواية احتمال الارسال .....
- 3774 ..... خامسها:الأخبار الخاصة التى تصلح للتليد أو الاستدلال .....
- 3774 ..... منها صحيحة عبد الله بن سنان .....
- 3776 ..... امتيازات هذه الصحيحة .....
- 3777 ..... ومنها:موثقة عمار الساباطى المروية فى التهذيب عن أبى عبد الله عليه السلام«فى حديث طويل» .....
- 3777 ..... ونحوهما صحيحة الحسن بن الحسين اللؤلؤى باسناده(باسناده) .....
- 3777 ..... وصحيحة أبى داود المشد(سليمان بن سفيان المسترق)عن جعفر بن محمد عن يونس عن حماد بن عثمان عن أبى عبد الله عليه السلام .....
- 3778 ..... تقرب الاستدلال بالأخبار الخاصة بوجه .....
- 3785 ..... التنبيهات: .....
- 3785 ..... التنبيه الأول: فى اختصاص الاستصحاب بالشك فى المتقضى وعدمه .....
- 3798 ..... التنبيه الثانى:فى اعتبار الاستصحاب فى خصوص الموضوعات الخارجية و الأحكام الجزئية أو فى الأعم منها و الأحكام الكلية .....
- 3815 ..... التنبيه الثالث:فى التفاصيل المذكورة بين الأحكام الوضعية وبين الأحكام التكليفية .....
- 3815 ..... اشارة .....
- 3827 ..... بقى الكلام فى مثل السببية و الشرطية لنفس التكليف .....
- 3829 ..... تبصرة: فى معنى الصحة و الفساد .....
- 3831 ..... التنبيه الرابع:فى اعتبار فعلية الشك و اليقين وعدمه .....
- 3836 ..... التنبيه الخامس: فى ان الملاك فى جريان الاستصحاب هل هو مجرد الثبوت فى الواقع و ان لم يحرز باليقين .....
- 3840 ..... التنبيه السادس:فى استصحاب الكلى و هو على ثلاثة أقسام .....
- 3840 ..... اشارة .....
- 3840 ..... القسم الأول:من استصحاب الكلى .....
- 3844 ..... القسم الثانى:من استصحاب الكلى .....

- 3850 ..... بقى هنا امور: .....
- 3850 ..... أحدها: انه ذهب سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره إلى ان استصحاب كلى النجاسة مثلاً غير جار في القسم الثانى .....
- 3851 ..... وثانيها: انه قد يقال ان الشك فى بقاء القسم الثانى من الكلى يكون دائماً من الشك فى المقتضى .....
- 3852 ..... ثالثها: ان جريان الاستصحاب فى الكلى كما أفاد السيد المحقق الخوئى قدس سره انما هو فيما إذا لم يكن أصل يعين به حال الفرد والا فلامجال لجريان الاستصحاب فى الكلى .....
- 3861 ..... القسم الثالث: من استصحاب الكلى .....
- 3872 ..... القسم الرابع: من استصحاب الكلى .....
- 3875 ..... التنبيه السابع: فى استصحاب التدريجات .....
- 3875 ..... اشارة .....
- 3875 ..... المقام الأول: فى الزمان .....
- 3879 ..... المقام الثانى: فى استصحاب الزمانى .....
- 3886 ..... التنبيه الثامن: فى استصحاب الحكم التعليقى .....
- 3886 ..... اشارة .....
- 3891 ..... شبهة المعارضة .....
- 3897 ..... التنبيه التاسع: فى استصحاب احكام الشرائع السابقة .....
- 3897 ..... اشارة .....
- 3901 ..... تبصرة: فى اثبات بقاء الأحكام الشرائع السابقة من طريق آخر .....
- 3903 ..... التنبيه العاشر: فى الأصل المثبت .....
- 3903 ..... اشارة .....
- 3907 ..... تبصرة: ولا يخفى عليك ان مورد البحث هو ما إذا كان اللازم العقلى أو العادى لازماً لبقاء المستصحب فى زمان الشك .....
- 3908 ..... الابتلاء بالمعارض .....
- 3909 ..... الفرق بين الامارات و الأصول .....
- 3913 ..... بقى شىء فى مدخلية القصد فى حجبة الخبر .....
- 3916 ..... بقى إشكال و هو ان ما ذكر من حجبة الامارات بالنسبة إلى لوازمها وملزوماتها لايجرى فى اعتبار مطلق الامارة .....
- 3918 ..... موارد الاستثناء .....
- 3918 ..... منها خفاء الوساطة .....
- 3926 ..... و منها: جلاء الوساطة .....
- 3928 ..... التنبيه الحادى عشر: فى دفع توهم المشتبة عن بعض موارد الاستصحاب .....
- 3934 ..... التنبيه الثانى عشر: فى عدم الفرق بين المجعولية الاستقلالية وبين المجعولية التبعية فى جواز الاستصحاب .....

- 3938 ..... التنبية الثالث عشر: في استصحاب الاعدام .....
- 3941 ..... التنبية الرابع عشر: ان عدم ترتب الاثر العادى أو العقلى فى الأصول المثبة يخصص بالاثار المختصة بالحكم الواقعى كالإجزاء واسقاط المأمور به الواقعى بالاثان به .....
- 3942 ..... التنبية الخامس عشر: انه قد تقدم كفاية كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعى بقاء ولو لم يكن كذلك حدوثاً .....
- 3943 ..... التنبية السادس عشر: فى حكم الشك فى التقدم و التأخر بعد العلم باصله .....
- 3943 ..... اشارة .....
- 3944 ..... المقام الأول: انه لاشكال فى جريان استصحاب العلم الى زمان العلم بالتحقق فيترتب عليه آثاره ولكن لا يثبت به آثار تأخر وجوده عن زمان العلم بالتحقق .....
- 3945 ..... وثانيتها: هو ما اذا كان الشك فى تقدم أحد الحادثين على الآخر وستعرف ان شاء الله تعالى جريان الاستصحاب فى جميع صورته .....
- 3949 ..... توجيه عدم جريان الاستصحاب بانفصال زمان الشك عن زمان اليقين .....
- 3956 ..... بقى إشكال فى مجهولى التاريخ .....
- 3967 ..... التنبية السابع عشر: فى تعاقب الحاتين كالطهارة و الحدث المتضادتين .....
- 3976 ..... التنبية الثامن عشر: فى مجارى الاستصحاب .....
- 3978 ..... التنبية التاسع عشر: فى استصحاب حكم المخصص .....
- 3989 ..... التنبية العشرون: فى ان المراد من الشك المأخوذ فى دليل الاستصحاب هو خصوص مايتساوى طرفاه أو عدم اليقين الذى يعم الظن غير المعبر أيضاً .....
- 3990 ..... التنبية الأحد و العشرون: فى جريان الاستصحاب فى الزائل العائد .....
- 3991 ..... التنبية الثانى و العشرون: ان الاستصحاب من الأصول المحرزة و التنزيلية .....
- 3992 ..... التنبية الثالث و العشرون: فى الاستصحاب الفهقرائى .....
- 3993 ..... التنبية الرابع و العشرون: ان الاستصحاب كما يجرى فى الزمان و الزمانى كذلك يجرى فى المكان و المكاني .....
- 3994 ..... التنبية الخامس و العشرون: فى الاستصحاب الاستقبالى .....
- 3995 ..... تنمة الاستصحاب .....
- 3995 ..... اشارة .....
- 3995 ..... المقام الأول: فى اعتبار اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة .....
- 3996 ..... المقام الثانى: فى بيان المرجع فى الاتحاد .....
- 3999 ..... المقام الثالث: ان للعرف نظرين .....
- 3999 ..... المقام الرابع: فى المراد من العرف .....
- 4002 ..... المقام الخامس: ان قاعدة لاتنقض هل يشمل الشك السارى وقاعدة اليقين أو لا .....
- 4003 ..... المقام السادس: فى انه لإشكال فى عدم جريان الاستصحاب مع وجود الامارة المعتبرة وانما الكلام فى وجه تقدم الامارة عليه انه هل هو الحكومة او الورد أو التوفيق العرفى بين الدليلين .....
- 4003 ..... اشارة .....
- 4004 ..... الحكومة .....

4006	الورود
4015	تعارض الاستصحابين
4021	حكم ما إذا كان الشكك مسبب الأمر ثالث
4024	تذويب: في ملاحظة الاستصحاب مع بعض قواعد اخر مجعولة شرعاً
4028	في أخبار القرعة و ملاحظة الاستصحاب معها
4032	خلاصة الفصل الرابع: في الاستصحاب
4032	اشارة
4032	الأمر الأول: في تعريفه:
4033	الأمر الثاني: في أركان الاستصحاب
4035	الأمر الرابع: في جريان استصحاب حال العقل أى حكمه و عدمه
4038	الأمر الخامس: في أدلة حجية الاستصحاب و هى متعددة:
4049	وهم و دفع
4055	التبيهات:
4087	بقى هنا امور
4088	شبهة عبانية
4104	شبهة المعارضة
4110	الابتلاء بالمعارض
4110	الفرق بين الأمارات و الأصول
4114	موارد الاستثناء
4123	واجب عنه بوجهين:
4130	توجيه عدم جريان الاستصحاب
4133	بقى شىء فى مجهولى التاريخ
4149	تمة الاستصحاب
4152	الحكومة:
4153	الورود:
4154	خاتمة
4157	تعارض الاستصحابين
4159	إذا كان مسبب عن امر ثالث

4161	تذنب
4164	المقصد الثامن: في التعادل والتراجع
4164	اشارة
4166	الفصل الاول: في تعريف التعارض
4166	اشارة
4169	لاتعارض بين الأصول والامارات
4170	وجه تقديم الامارات على الأصول
4171	لا تعارض بين الامارات بعضها مع بعض
4172	لا تعارض بين النص والظاهر
4174	مورد التعارض بين الأخبار
4176	المعيار في الحكومة الخارجة عن مورد التعارض
4177	الفصل الثاني: في مقتضى الاصل الأولي في المتعارضين
4180	الفصل الثالث: في نفي الثالث والرابع والخامس من الأحكام الخمسة
4187	الفصل الرابع: في مقتضى الاصل الاولي في المتعارضين بناء على السببية
4195	الفصل الخامس: في بيان الاصل الثانوي في الخبرين المتعارضين
4199	الفصل السادس: في حكم المتعارضين مع ملاحظة الادلة الشرعية الواردة في
4199	اشارة
4199	الطائفة الاولى: ما استدل به على التخيير على الاطلاق
4199	ومنها خبر الحسن بن الجهم المروى مرسلًا عن الاحتجاج عن الرضا عليه السلام
4199	ومنها: صحيحة على بن مهزيار
4199	اشارة
4202	نقاش الشهيد الصدر قدس سره
4205	ومنها: موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام
4205	اشارة
4213	بقي شيء
4214	تنبيه: في تمامية هذه الرواية
4215	ومنها: خبر الحرث بن المغيرة المروى في الاحتجاج مرسلًا عن أبي عبد الله عليه السلام
4220	الطائفة الثانية: هي ما يدل على التوقف مطلقاً

- 4220 ..... اشارة
- 4221 ..... ومنها:ما رواه الصدوق فى العيون .....
- 4225 ..... ومنها:ما رواه فى الاحتجاج مرسلًا عن سماعة بن مهران عن ابي عبد الله عليه السلام .....
- 4226 ..... ومنها:ما رواه الصفار فى بصائر الدرجات عن جميل بن دراج .....
- 4226 ..... ومنها:ما رواه الصفار فى بصائر الدرجات فى باب التسليم لال محمد عن محمد بن عيسى :
- 4227 ..... ومنها:ما رواه فى الوسائل عن آخر السرائر نقلًا من كتاب مسائل محمد بن على بن عيسى عن مولانا أبى الحسن الهادى عليه السلام .....
- 4230 ..... ومنها:الروايات العامة الدالة على التوقف عند الشبهة .....
- 4231 ..... الطائفة الثالثة:ما دلّ على الاحتياط .....
- 4232 ..... الطائفة الرابعة:ما تدل على الأخذ بالاحدث .....
- 4234 ..... الطائفة الخامسة:ما يدلّ على الأرجاء والتأخير .....
- 4236 ..... الطائفة السادسة:هى الأخبار الدالة على الترجيح بمرجحات منصوصة وهى متعددة وتسمى بالأخبار العلاجية .....
- 4236 ..... منها:مقبولة عمر بن حنظله .....
- 4236 ..... اشارة .....
- 4237 ..... سند الحديث .....
- 4238 ..... فقه الحديث .....
- 4238 ..... أورد على هذا الحديث الشريف اشكالات ويمكن الجواب عنها: .....
- 4240 ..... وهنا جملة اخرى من الاشكالات: .....
- 4240 ..... أحدها: الاشكال السندى .....
- 4240 ..... ثانيها:كما أفاد سيدنا الأستاذ ان الظاهر ان الترجيح بالصفات انما لوحظ فى حكم الحاكم لا الى الرواية من حيث الرواية .....
- 4242 ..... ثالثها:كما أفاد سيدنا الأستاذ ان المقبولة تخصص بمورد التنازع و الترافع .....
- 4242 ..... رابعها:ان المقبولة تخصص بزمان الحضور بقربنة قوله عليه السلام«فارجع حتى تلقى امامك»فلا تصلح للاخذ بها فى غير زمان الحضور .....
- 4243 ..... خامسها:ان اللازم من العمل بالترجيح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر .....
- 4244 ..... سادسها: فى المراد من الشهرة .....
- 4246 ..... سابعها:ان الأمر بالأخذ بموافق الكتاب و ترك المخالف ليس من باب ترجيح الحجة على الحجة بل هو تمييز الحجة عن اللاحجة .....
- 4247 ..... ومنها:(أى من الأخبار العلاجية)ما رواه سعيد بن هبة الله الراوندى فى رسالته التى فيها فى احوال أحاديث اصحابنا و اثبات صحتها .....
- 4247 ..... اشارة .....
- 4250 ..... مقتضى الجمع بين الأخبار .....
- 4261 ..... تنبيهات .....

- 4261 ..... التنبيه الأول: .....
- 4267 ..... التنبيه الثاني: .....
- 4267 ..... اشارة .....
- 4268 ..... بقى شىء فى كلام الشهيد الصدر قدس سره .....
- 4269 ..... تبصرة: فى حكم الخبر الواحد المخالف للكتاب .....
- 4270 ..... التنبيه الثالث .....
- 4272 ..... التنبيه الرابع .....
- 4277 ..... التنبيه الخامس .....
- 4277 ..... اشارة .....
- 4278 ..... والتحقيق جريان الاستصحاب فى جميع الصور .....
- 4281 ..... بقى اشكال فى الاستصحاب .....
- 4282 ..... الفصل السابع: فى جواز التعدى عن المرحجات المنصوصة وعدمه .....
- 4290 ..... الفصل الثامن: فى ان الأخبار العلاجية تختص بموارد التى ليس لها جمع عرفى او لا تختص بها .....
- 4290 ..... اشارة .....
- 4292 ..... استدلال الدرر على التعميم .....
- 4292 ..... اشارة .....
- 4292 ..... جواب الاستدلال المذكور .....
- 4297 ..... الفصل التاسع: فى الموارد التى اشتبه الحال فيها من ناحية تمييز ان أيهما اظهر وأيها ظاهر .....
- 4297 ..... اشارة .....
- 4297 ..... الأمر الأول: انه اذا تعارض العموم مع الاطلاق .....
- 4300 ..... الأمر الثانى: فى دوران الأمر بين التخصيص والنسخ .....
- 4300 ..... اشارة .....
- 4306 ..... بقى شىء فى الخاص المتأخر .....
- 4307 ..... الفصل العاشر: فيما اذا كان التعارض بين دليلين بالعموم من وجه .....
- 4307 ..... اشارة .....
- 4312 ..... تنبيه فى الخبر المخالف للكتاب .....
- 4313 ..... الفصل الحادى عشر: فى تعيين الاظهر بين المتعارضات المتعددة وانقلاب النسبة وعدمه .....
- 4313 ..... اشارة .....



- 4314 ..... أحدها: انه اذا كانت هناك عام و خصوصات .....
- 4314 ..... اشارة .....
- 4319 ..... بقى شىء فى لزوم تصديق انقلاب النسبة فى الجملة .....
- 4321 ..... ثانيها: انه اذا كانت النسبة بين المتعارضات متعددة .....
- 4321 ..... ثالثها: ما اذا كانت النسبة بين العمومات المتعارضة واحدة وهى العموم من وجه .....
- 4322 ..... رابعها: ما اذا ورد العامان المتباينان مع خاص لاحدهما .....
- 4322 ..... خامسها: ما اذا ورد العام الواحد مع الخاصين اللذين اختلف حكمهما فى النفي و الاثبات .....
- 4323 ..... سادسها: ما اذا استلزم تخصيص العام بكل من الخاصين ان لا يبقى مورد للعام او ان ينتهى الى حد الاستهجان .....
- 4323 ..... اشارة .....
- 4324 ..... تبصرة .....
- 4326 ..... الفصل الثانى عشر: فى جواز تقديم المرجحات بعضها على بعض .....
- 4332 ..... الفصل الثالث عشر: فى ان على القول بالتعدى عن المرجحات المنصوصة و عدم .....
- 4333 ..... الفصل الرابع عشر: فى الموافقة مع الشهرة الفتوائية التى لا تقيد الا الظن .....
- 4336 ..... خلاصة المقصد الثامن (فى التعادل و التراجع) .....
- 4338 ..... لا تعارض بين الأصول و الأمارات .....
- 4339 ..... وجه تقديم الأمارات على الأصول .....
- 4339 ..... لاتعارض بين الأمارات بعضها مع بعض .....
- 4340 ..... لاتعارض بين النصّ و الظاهر .....
- 4341 ..... مورد التعارض بين الأخبار .....
- 4342 ..... المعيار فى الحكومة .....
- 4346 ..... هنا إشكالات أخرى .....
- 4358 ..... تنبيه .....
- 4369 ..... فقه الحديث .....
- 4377 ..... تنبيهات: .....
- 4381 ..... تبصرة .....
- 4397 ..... تنبيه .....
- 4403 ..... تبصرة فى الشبهات المصدقية و المفهومية .....
- 4410 ..... و أما الخاتمة فهى فيما يتعلق بالاجتهاد و التقليد و فيها فصول: .....

- 4410 ..... الفصل الأول: في تعريف الاجتهاد
- 4413 ..... الفصل الثاني: في ان من تمكن من الاستنباط هل يجوز له التقليد بترك الاستنباط أم لا يجوز بل يتعين عليه الاجتهاد
- 4417 ..... الفصل الثالث: في تقسيم الاجتهاد الى مطلق ومتجزئ
- 4420 ..... الفصل الرابع: في الأحكام المترتبة على الاجتهاد المطلق وهي متعددة
- 4420 ..... اشارة
- 4427 ..... بقي شيء في جواز توكيل العامي للقضاء
- 4439 ..... الفصل الخامس: في الأحكام المترتبة على المجتهد المتجزئ
- 4439 ..... ويقع الكلام في مواضع
- 4439 ..... الموضوع الأول: في امكان التجزئ
- 4440 ..... الموضوع الثاني: في حجية رأى المتجزئ على نفسه
- 4441 ..... الموضوع الثالث: في جواز رجوع غير المتصف بالاجتهاد اليه في كل مسألة اجتهد فيها
- 4441 ..... اشارة
- 4442 ..... بقي شيء وهو انه لو علم شخص أحكام باب القضاة جميعها أو بعضها عن تقليد فهل ينفذ قضاؤه فيما علم به عن تقليد أولاً
- 4442 ..... الفصل السادس: في مبادئ الاجتهاد ومقدماته
- 4442 ..... اشارة
- 4443 ..... الأمر الأول: في انه هل يلزم الاجتهاد في تلك المبادئ والمقدمات أم لا
- 4443 ..... الأمر الثاني: في انه هل يجوز التقليد عن كان مقلدا في المقدمات أم لا
- 4444 ..... الأمر الثالث: في انه هل يلزم تعلم المنطق اولاً
- 4445 ..... الأمر الرابع: في انه هل يلزم تعلم علم الرجال أو لا
- 4445 ..... الفصل السابع: في التخطنة والتصويب
- 4450 ..... الفصل الثامن: في تبدل رأى المجتهد
- 4450 ..... اشارة
- 4451 ..... تحرير محل النزاع وبيان صورته
- 4455 ..... أدلة الاجزاء
- 4455 ..... أحدها حديث الرفع
- 4460 ..... ثانيها: السيرة المشترعة
- 4462 ..... ثالثها: نفى العسر والحرج
- 4464 ..... حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين

4466	.....	الفصل التاسع: في تعريف التقليد .....
4472	.....	الفصل العاشر: في أدلة جواز التقليد .....
4472	.....	يستدل على جواز التقليد بامور: .....
4472	.....	منها دليل العقل .....
4476	.....	ومنها سيرة العقلاء: .....
4478	.....	ومنها الآيات: .....
4483	.....	منها: وجوب دفع الضرر المحتمل .....
4487	.....	منها: الاخبار الدالة على جواز تفرع الفروع .....
4487	.....	ومنها: الاخبار الدالة على الارجاع بملاك كون الغير عالما او ثقة .....
4490	.....	ومنها: الاخبار الدالة على النهي عن الافتاء بغير علم .....
4490	.....	ومنها: الاخبار الدالة على ان الاجتهاد والاستنباط معمول به بين الاصحاب ولم يردعهم الائمة الأطهار عليهم الصلوات السلام .....
4492	.....	ومنها: الاخبار الدالة على تعليم الاستنباط والاجتهاد .....
4493	.....	ومنها: ما يدل من الاخبار على المنع عن اخذ آراء المنحرفين و جواز رواياتهم .....
4493	.....	ومنها: الاخبار الدالة على النهي عن الحكم بغير ما انزل الله تعالى بناء على عدم اختصاص الحكم بباب القضاء .....
4494	.....	ومنها: الاخبار الصحاح الدالة على كيفية علاج الاخبار المتعارضة باخذ موافق القرآن وطرح المخالف له و باخذ المخالف للعادة وطرح الموافق لهم و غير ذلك من الامور التي لا يمكن إلا بالاجتهاد .....
4494	.....	ومنها: الاخبار الدالة على النهي عن القياس والاستحسان والاستصلاح و مجرد الرأي من دون استناده الى الحجة الشرعية و غير ذلك من الاستنباطات الظنية التي عولت عليها العامة .....
4497	.....	بقي شيء .....
4498	.....	الفصل الحادي عشر: في اختلاف اهل الفتوى في العلم والفضيلة .....
4504	.....	الفصل الثاني عشر: في جواز تقليد الميت وعدمه ويقع الكلام في مقامين: .....
4504	.....	المقام الاول: في جواز التقليد الابتدائي عن الميت وعدمه .....
4506	.....	والمقام الثاني: في جواز البقاء على تقليد الميت .....
4513	.....	الفصل الثالث عشر: في شرائط المرجعية للتقليد .....
4513	.....	اشارة .....
4513	.....	منها البلوغ .....
4516	.....	ومنها العقل .....
4518	.....	ومنها الايمان .....
4521	.....	ومنها العدالة .....
4526	.....	ومنها الرجولية .....

4530	..... الخلاصة:
4530	..... اشارة
4530	..... الفصل الأول: في تعريف الاجتهاد
4530	..... اشارة
4530	..... هنا مناقشات:
4531	..... الفصل الثاني: في جواز تقليد المتمكن من الاستنباط وعدمه،
4533	..... الفصل الثالث: في تقسيم الاجتهاد إلى مطلق ومتجزىء
4535	..... الفصل الرابع: في الأحكام المترتبة على الاجتهاد المطلق وهي متعددة:
4535	..... اشارة
4539	..... بقى شيء في جواز توكيل العامى للقضاء
4543	..... الفصل الخامس: في الأحكام المترتبة على المجتهد المتجزىء
4544	..... الفصل السادس: في مبادئ الاجتهاد ومقدماته
4546	..... الفصل السابع: في التخطيطة والتصويب،
4549	..... الفصل الثامن: في تبدل رأى المجتهد
4549	..... اشارة
4549	..... تحرير محل النزاع وصوره
4552	..... أحدها: حديث الرفع
4555	..... تقرب الاستدلال بالسيرة
4556	..... تقرب الاستدلال بنفى العسر والحرج
4558	..... حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين
4559	..... الفصل التاسع: في تعريف التقليد
4561	..... الفصل العاشر: في أدلة جواز التقليد
4561	..... اشارة
4562	..... ومنها سيرة العقلاء
4570	..... بقى شيء
4570	..... الفصل الحادى عشر: في اختلاف أهل الفتوى فى العلم والفضيلة
4574	..... الفصل الثانى عشر: في جواز تقليد الميت وعدمه،
4578	..... الفصل الثالث عشر: في شرائط المرجعية،

4586 ..... «فهرس الموضوعات»

4605 ..... تعريف مركز

اشاره

سرشناسه: خرازی، سید محسن، 1315 -

عنوان و نام پدیدآور: عمده الاصول / تالیف محسن الخرازی؛ تصحیح علی رضا الجعفری

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، 1415 ق. = 1376

مشخصات ظاهری: 7 ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. 2 (چاپ اول: 1422 ق. = 1380).

یادداشت: ج. 5 (چاپ اول: 1427 ق. = 1385).

یادداشت: ج. 6 (چاپ اول: 1430 ق. = 1388).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: BP159/8/خ 4ع 8 1376

رده بندی دیویی: 297/312

شماره کتابشناسی ملی: م 78-2994

ص: 1

المجلد 1

اشاره

سرشناسه: خرازی، سید محسن، 1315 -

عنوان و نام پدیدآور: عمده الاصول / تالیف محسن الخرازی؛ تصحیح علی رضا الجعفری

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، 1415 ق. = 1376

مشخصات ظاهری: 7 ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. 2 (چاپ اول: 1422 ق. = 1380).

یادداشت: ج. 5 (چاپ اول: 1427 ق. = 1385).

یادداشت: ج. 6 (چاپ اول: 1430 ق. = 1388).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: 8/BP159/خ 4ع 8 1376

رده بندی دیویی: 297/312

شماره کتابشناسی ملی: م 78-2994

ص: 1

اشاره





بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 3



عمده الاصول

تالیف محسن الخرازی

تصحیح علی رضا الجعفری

ص: 5







بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي شرفنا بأصول الهداية وجعل لكلّ شىء أصلاً وفرعاً على الأصول بدقائق حكمته. ونحمدك يا من وفقنا لسلوك طريق العمل بكتابه المبين ونشكرك يا من هداانا للوصول إلى معرفة الأصول السنيّة التي نزل بها الروح الأمين عليه السّلام ثمّ الصلاة والسلام على سيّد الأنبياء والمرسلين حبيب إله العالمين أبي القاسم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى أهل بيته الطيّبين الطاهرين المعصومين الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً سيّما بقيّة الله المنتظر عجل الله تعالى له الفرج الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً.

أمّا بعد: فهذه مقدّمة لكتاب «عمدة الأصول تأليف سيّدنا الاستاذ» وفيها مقدّمة وثلاث فصول:

### مقدّمة المقدّمة:

لَمَّا كان الملجأً للائمة الإسلاميّة بعد الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم هو الكتاب والعترة - بمقتضى أمره صلى الله عليه وآله وسلم بالتمسك بهما إلى يوم القيامة: «إني تارك فيكم الثقلين.. كتاب الله..»

وعترتى أهل بيتى وإتھما لن يفترقا حتّى يردا علىّ الحوض» (1) فعلى الأمة جميعاً أن يتمسّكوا بهما فى سبيل حياتهم وحلّ مشاكلهم. ولذا كان عمل الشيعة فى مجال ضبط الحديث و تقييد العلم بالكتابة لأجل هذه الوصيّة. واستمرّ هذا الضبط إلى غيبة الإمام المنتظر «عجل الله تعالى فرجه الشريف» فألّف علمائهم الفحول جوامع عظيمة فى ذلك ولم يكن غرضهم من تسجيل الأحاديث هو نقلها فقط من دون إمعان النظر بل كان من الرواة من هو كامل حاذق يردّ الفروع إلى الاصول المرويّة عنهم عليهم السّلام عملاً بما روى عنهم: «إنّما علينا أن نلقى إليكم الاصول و عليكم أن تقرّعوا.» (2) و معلوم أنّ التفرّيع المشار إليه فى هذه الرواية ليس إلاّ الاجتهاد و هو استنباط المصاديق من الكبريات الكلّيّة و هذه العمليّة كانت فى زمن الأئمّة الأطهار عليهم السّلام مثل ما فى زماننا هذا، مع تفاوت فى كثرة التفرّيعات و قلّتها. قال الاصوليّ الكبير، الإمام الخمينيّ قدس سرّه: و لا ريب فى أنّ التفرّيع على الاصول هو الاجتهاد و ليس الاجتهاد فى عصرنا إلاّ ذلك، فمثل قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» أصل و الأحكام التى تستنبطه المجتهدون منه هى التفرّيعات و ليس التفرّيع هو الحكم بالأشباه و النظائر كالقياس بل هو استنباط المصاديق و المتفرّعات من الكبريات الكلّيّة، فقوله: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّى» و «لا ضرر و لا ضرار» و «رفع عن أمّتى تسعة..» و أمثالها اصول و ما فى كتب القوم من الفروع الكثيرة المستنبطة منها تفرّيعات. (3)

كلّما بعد العهد من زمن الرسالة و توقّرت الدواعى غير الإلهيّة و شاع الدسّ و التحريف فى الروايات و ضاع القرائن الحاكمة بها احتاج الاجتهاد إلى استفراغ الوسع

ص:10

1-1) مسند ابن حنبل 3:14، دار صادر-بيروت.

2-2) السرائر (المستطرفات) 3:575، مؤسسة النشر الإسلامى «جماعة المدرّسين-قم».

3-3) الرسائل، رسالة الاجتهاد و التقليد: 125، مؤسّسة إسماعيليان-قم.



و الجهد أكثر فأكثر و لذا لا يمكن إحرازه إلا فيمن كان واجدا لشرائطه و من جملتها:

أ: العلم باللغة و خصوصيات كلام العرب و فنون العلوم العربيّة بالمقدار المحتاج إليه.

ب: فهم الموضوعات العرفيّة العاديّة السوقيّة التي كانت رائجة بين أهل المحاوره.

ج: الانس بالروايات الواردة عن المعصومين عليهم السّلام و كيفيّة محاوراتهم و قبله الانس بالكتاب العزيز و الفحص عن معانيه و شأن نزول آياته و كيفيّة استدلال الأئمّة الأطهار عليهم السّلام به و غير ذلك ممّا يرتبط بالكتاب و السنّة.

د: العلم بالمنطق حتّى يستطيع ترتيب الأقيسة و الحدود.

ه: العلم بمهمّات مسائل علم اصول الفقه بدهاه ابتداء كثير من الأحكام على هذا العلم.

و: العلم بالرجال حتّى يستطيع تشخيص الروايات الصحيحة عن غيرها.

و على أيّة حال لا بدّ للمجتهد الإشراف في مسائل علم الاصول و بدونه يصير عاجزا عن استخدام الأدلّة كالطبيب الذي يواجه أدوات الطبابة دون أن يملك تخصصا طبيا.

و ممّا ذكر ظهر أنّ بذور الفكر الاصوليّ وجدت لدى أصحاب الأئمّة عليهم السّلام الفقهاء و الشاهد على ذلك ما ترويه كتب الحديث من أسئلة ترتبط بجملة من الامور العامّة المشتركة في الاستنباط و جّهها هؤلاء الأصحاب إلى الأئمّة الأطهار عليهم السّلام و تلقّوا جوابا منهم مع أنّ بعض الأصحاب أيضا ألفوا رسائل في بعض المسائل الاصوليّة كما تأتي (إن شاء الله تعالى).

إشارة

و مصنفاتهم

وفيه أمور:

**الأمر الأول: في معرفة الأصوليين من أصحاب الأئمة عليهم السلام في زمن**

الحضور:

1- القرن الثاني من الهجرة يشتمل على:

أ: هشام بن الحكم:

وفاته: 179 أو 199.

صفاته: راوى الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام والإمام الكاظم عليه السلام، ثقة في الروايات، حسن التحقيق، (1) من الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام الذين لا مطعن عليهم ولا طريق إلى ذم واحد منهم.

كتبه الأصولية: كتاب الألفاظ (عدّ هذا الكتاب من الكتب الأصولية مبنى على

ص: 12

---

1- 1) راجع رجال النجاشي: 434، جماعة المدرّسين - قم.

احتمال) (1)، كتاب الأخبار كيف يفتح [يصحّ خ ل] (على احتمال) (2)

ب: يونس بن عبد الرحمن:

وفاته: 183.

صفاته: [كان] وجهها في أصحابنا، متقدّما، عظيم المنزلة،.. راوى الحديث عن الإمام الكاظم و الإمام الرضا عليهما السّلام و كان الإمام الرضا عليه السّلام يشير إليه في العلم و الفتيا..

كثير التصنيف.. (3)

كتابه الاصولي: اختلاف الحديث و مسائله عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السّلام (4)

2- القرن الثالث يشتمل على:

أ: محمّد بن أبي عمير

وفاته: 217.

صفاته: لقي الإمام أبا الحسن موسى عليه السّلام و سمع منه أحاديث.. و روى عن الإمام الرضا عليه السّلام، جليل القدر، عظيم المنزلة فينا و عند المخالفين. (5)

كتابه الاصولي: كتاب اختلاف الحديث. (6)

ص: 13

---

1-1) يتفق كثيرا ما عدم الوفاق بين اسم الكتاب و محتواه فمثلا يوجد هناك كتاب باسم «الرمح المصقول» مع أنّ محتواه يكون في علم الاصول و بما أنّه لم نر محتوى كثير من كتب القدماء فقضاوتنا مبتنية على الحدس و المظنّة في بعض الموارد و نشير إلى هذه النكته ب«على احتمال». فلا تغفل.

2-2) الفهرست لابن النديم: 249، دار المعرفة-بيروت.

3-3) راجع رجال النجاشي: 447.

4-4) الفهرست للطوسي: 181، منشورات الشريف الرضي-قم؛ معجم الرجال 198: 20.

5-5) راجع رجال النجاشي: 326.

6-6) راجع نفس المصدر: 327.

ب: دارم بن قبيضة

صفاته:..روى عن الإمام الرضا عليه السلام (1).

كتابه الاصوليّ: كتاب الناسخ و المنسوخ. (2)

ج: يعقوب بن إسحاق السكّيت

شهادته: 244.

صفاته: كان متقدّمًا عند الإمام الجواد عليه السلام و الإمام الهادي عليه السلام و له عن الإمام الجواد عليه السلام رواية و مسائل و قتله المتوكّل اللعين لأجل الشيع و أمره مشهور و كان وجهها في علم العربيّة و اللغة، ثقة، مصدّقًا (صدوقًا) لا يطعن عليه. (3)

كتبه الاصوليّة: كتاب الألفاظ (على احتمال) - كتاب ما اتفق لفظه و اختلف معناه (على احتمال). (4)

د: الفضل بن شاذان

وفاته: 260.

صفاته: راوى الحديث عن الإمام الجواد عليه السلام و قيل عن الإمام الرضا عليه السلام أيضا و كان ثقة، أحد أصحابنا الفقهاء و المتكلّمين و له جلاله في هذه الطائفة و هو في قدره أشهر من التوصيف (5) فقيه، متكلّم، جليل القدر، له كتب و مصنّفات (6) و قيل إنّه كان

ص: 14

1-1) راجع رجال النّجاشيّ: 162.

2-2) راجع المصدر المذكور.

3-3) راجع رجال النّجاشيّ: 449.

4-4) راجع المصدر المذكور.

5-5) راجع رجال النّجاشيّ: 306.

6-6) من كلام الشيخ الطوسيّ، راجع معجم الرجال 13:291.

من أصحاب الهادى عليه السلام و من أصحاب العسكرى عليه السلام (1)

كتابه الاصولى:رسالة فى اجتماع الأمر و النهى.

\*\*\*\*

## الأمر الثانى: فى معرفة الاصوليين من الشيعة فى زمن الغيبة الصغرى:

1-القرن الثالث يشتمل على:

أ:إسماعيل بن على، أبو سهل النوبختى

وفاته:بعد 260.

صفاته:شيخ المتكلمين من أصحابنا و غيرهم، له جلالة فى الدنيا و الدين، كثير التصنيف، (2) من وجوه الشيعة و أكابرهم الذين أشهدهم أبو جعفر العمريّ لما اشتدت حاله على أنّ القائم مقامه و السفير بينهم و بين صاحب الأمر عليه السلام و الوكيل و الثقة الأمين هو أبو القاسم الحسين بن روح (3).

كتبه الاصولية:كتاب الخصوص و العموم و الأسماء و الأحكام(بناء على أن يكون فيه الضوابط الكلية حول الخصوص و العموم)-كتاب النقض على عيسى بن أبان فى الاجتهاد (4)-كتاب نقض اجتهاد الرأى على ابن الراوندى (5)-إبطال القياس. (6)

ص:15

1-1) راجع المصدر المذكور.

2-2) راجع رجال النجاشى:31.

3-3) راجع معجم الرجال 3:155.

4-4) راجع رجال النجاشى:31.

5-5) راجع معجم الرجال 3:155.

6-6) راجع الذريعة 1:69.

2- القرن الرابع يشتمل على:

أ: الحسن بن موسى، أبو محمّد النوبختي

وفاته: بعد 300.

صفاته: الشيخ المتكلم المبرز على نظرائه في زمانه قبل الثلاثمائة وبعدها (1) متكلم فيلسوف،.. إماميًا حسن الاعتقاد. (2)

كتبه الاصولية: كتاب الخصوص والعموم (عدّ هذا الكتاب من الكتب الاصولية مبني على احتمال أن يكون فيه القواعد الكلية حول الخصوص والعموم)- كتاب في خبر الواحد والعمل به. (3)

ب: علي بن إبراهيم الهاشمي القمي

وفاته: بعد 300.

صفاته: ثقة في الحديث، ثبت، معتمد، صحيح المذهب، سمع فأكثر (وأكثر) وصنّف كتبًا.. (4) وقع في أسناد كثير من الروايات تبلغ (7140) موردا. (5)

كتابه الاصولي: كتاب النسخ و المنسوخ (على احتمال). (6)

ج: عبد الله بن جعفر الحميري

وفاته: حوالي 300.

ص: 16

1-1) راجع رجال النجاشي: 63.

2-2) من كلام الشيخ الطوسي، راجع معجم الرجال 5:143.

3-3) راجع رجال النجاشي: 63.

4-4) راجع المصدر المذكور: 260.

5-5) راجع معجم الرجال 11:194.

6-6) راجع رجال النجاشي: 260.

صفاته: من أصحاب الإمام الهادي و الإمام العسكري عليهما السلام، شيخ القميين و وجههم. (1)

كتبه الاصولية: القياس - الحديثين المختلفين. (2)

\*\*\*\*

### الأمر الثالث: في معرفة الاصوليين من الشيعة في زمن الغيبة الكبرى:

1- القرن الرابع يشتمل على:

أ: محمد بن العباس (ابن الحجاج)

وفاته: بعد 328.

صفاته: ثقة، ثقة، من أصحابنا، عين، سديد، كثير الحديث. (3)

كتبه الاصولية: كتاب الناسخ و المنسوخ (على احتمال) - كتاب الاصول (4) (على احتمال أن يكون مراده اصول الفقه لا- اصول الدين أو اصول العقائد أو غيرهما فمثلا كتاب الاصول الذي ألفه الشيخ الطوسي بهذا العنوان، يكون مراده اصول العقائد، راجع الذريعة 2:174 و غيرها)

ب: أبو منصور الصرام

وفاته: حوالي 370.

صفاته: [كان] من أجلة المتكلمين من أهل نيسابور و رئيسا، مقدما، كثير

ص: 17

1-1) راجع معجم الرجال 10:139.

2-2) راجع رجال النجاشي: 220.

3-3) من كلام النجاشي، راجع معجم الرجال 16:198.

4-4) راجع المصدر المذكور.

التصنيف. (1)

كتابه الاصولي: كتاب فى إبطال القياس. (2)

ح: علي بن أحمد (أبو القاسم الكوفي)

وفاته: 352.

صفاته: قيل إنّه كان من آل أبي طالب، وغلا فى آخر أمره.. وصنّف كتبا كثيرة.. (3)

كتبه الاصولية: كتاب الرسالة فى تحقيق الدلالة- كتاب الردّ على أصحاب الاجتهاد فى الأحكام- كتاب ميزان العقل (على احتمال) (4)

د: يحيى بن محمد بن أحمد

صفاته: من أحفاد الإمام السّجاد عليه السّلام، فقيه، عالم، متكلم، من أهالى نيسابور (5).

كتبه الاصولية: كتاب الاصول (على احتمال) (6)- إبطال القياس. (7)

ه: ابن داود القميّ

وفاته: 368.

صفاته: شيخ هذه الطائفة وعالمها و شيخ القميين فى وقته و فقيهم،.. لم ير أحدا أحفظ منه و لا أفقه و لا أعرف بالحديث. (8)

ص: 18

1-1) الاستفادة من كلام الشيخ الطوسى، راجع معجم الرجال 22:58.

2-2) راجع المصدر المذكور و الذريعة 1:69.

3-3) راجع رجال النجاشي: 265.

4-4) راجع نفس المصدر.

5-5) راجع نفس المصدر: 443.

6-6) راجع نفس المصدر و الذريعة 2:174.

7-7) الذريعة 1:70.

8-8) راجع رجال النجاشي: 384.



كتابه الاصولي: كتاب الحديثين المختلفين. (1)

و:أبو عليّ الكاتب الإسكافيّ (ابن الجنيد)

وفاته: 381.

صفاته: وجهه في أصحابنا، ثقة، جليل القدر، صنّف فأكثر (2) جيّد التصنيف حسنة (3) شيخ الإمامية (4) ولا يخفى أنّه نسب إليه القول بالقياس ولذا لم يوثقه قوم ولكنّه ذهب آخرون إلى وثاقته- ولو كان قائلاً بالقياس المذموم- تارة وإلى عدم إرادته القياس المذموم بل الذي أرادته من القياس هو الموافقة الروحية للكتاب والسنة تارة أخرى وإلى غير ذلك، من أراد كثرة الاطلاع فليراجع الكتب المعدّة لذلك. (5)

كتبه الاصولية: كتاب كشف التمويه والإلباس على أعمار الشيعة في أمر القياس - كتاب إظهار ما ستره أهل العناد من الرواية عن أئمة العترة عليهم السلام في أمر الاجتهاد (6) كتاب الإفهام لاصول الأحكام (7) كتاب استخراج المراد من مختلف الخطاب- كتاب الفسخ على من أجاز النسخ. (8)

ز: أحمد بن فارس اللغويّ

وفاته: 395.

ص: 19

1-1) راجع المصدر المذكور.

2-2) راجع رجال النجاشي: 385.

3-3) من كلام الشيخ الطوسي، راجع معجم الرجال 14:321.

4-4) من كلام العلامة الحلّي، راجع المصدر المذكور.

5-5) نحو معجم الرجال 14:321 و الرافد في علم الاصول: 10.

6-6) راجع رجال النجاشي: 385.

7-7) معجم الرجال نقلاً عن الشيخ الطوسي 14:321.

8-8) الذريعة 2:22 و 16:224.

كتابه الاصولي: رسالة فى اصول الفقه. (1)

2- القرن الخامس يشتمل على:

أ: أحمد بن عبد الواحد البزاز

صفاته:.. أستاذ النجاشي.

كتابه الاصولي: كتاب الحديثين المختلفين. (2)

ب: أحمد بن علي السيرافي

صفاته:.. أستاذ النجاشي.

كتابه الاصولي: كتاب القاضى بين الحديثين المختلفين. (3)

ج: محمد بن محمد (الشيخ المفيد)

وفاته: 413.

صفاته:.. فضله أشهر من أن يوصف فى الفقه و الكلام و الرواية و الثقة و العلم.. (4)

شيخ المشايخ الجلّة و رئيس رؤساء الملة، فخر الشيعة و محيى الشريعة، ملهم الحق و دليله و منار الدين و سبيله، اجتمعت فيه خلال الفضل و انتهت إليه رئاسة الكلّ و لّمّا مات رثاه صاحب الأمر «عجل الله تعالى فرجه الشريف» حيث وجد مكتوبا على قبره:

لا صوت الناعى بفقدك إله

يوم على آل الرسول عظيم.. (5)

ص: 20

---

1-1) الذريعة 11:88.

2-2) راجع رجال النجاشي: 87.

3-3) المصدر المذكور: 86.

4-4) راجع المصدر المذكور: 399.

5-5) راجع الكنى و الألقاب 3:197.

كتبه الاصولية: كتاب اصول الفقه-كتاب النكت في مقدمات الاصول-كتاب جواب المسائل في اختلاف الأخبار(على احتمال)، كتاب العويص في الأحكام(على احتمال)-كتاب مقابس الأنوار في الرد على أهل الأخبار-كتاب قضية العقل على الأفعال(على احتمال)-كتاب مسألة في القياس، مختصر-كتاب مسألة في الإجماع- كتاب في القياس-النقض على ابن الجنيدي في اجتهاد الرأي-(1)

د:علي بن الحسين(السيد المرتضى)

وفاته:436.

صفاته:حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه وسمع من الحديث فأكثر وكان متكلمًا شاعرا أديبا عظيم المنزلة في العلم والدين و الدنيا(2)متوحد في علوم كثيرة، مجمع على فضله، مقدم في العلوم مثل علم الكلام والفقه و اصول الفقه و الأدب و النحو و الشعر و معاني الشعر و اللغة و غير ذلك.(3)

كتبه الاصولية: كتاب الذريعة(إلى اصول الشريعة)(4)مسائل منفردات(في اصول الفقه)(5)مقالته في حجية الإجماع:قال في أول الانتصار عند اختياره حجية الإجماع الدخولي:وقد بينا صحة هذه الطريقة في مواضع من كتبنا و خاصة في جواب مسائل أبي عبد الله بن التبان وفي جواب مسائل أهل الموصل الواردة سنة عشرين و أربعمائة وفي غير هذين الموضوعين من كتبنا.فيظهر أن له عدة

ص:21

1-1) راجع رجال النجاشي:399.

2-2) راجع نفس المصدر:270.

3-3) من كلام الشيخ الطوسي، راجع معجم الرجال 11:372.

4-4) رجال النجاشي:270.

5-5) معجم الرجال 11:372.

مقالات في ذلك. (1)

ه: سالار (سالار) بن عبد العزيز الديلمي

وفاته: 448.

صفاته: قرأ على المرتضى (2) (والمفيد (3) فقيه، جليل، معظم، مصنف. (4)

كتابه الاصولي: التقريب (في اصول الفقه).

و: محمد بن علي الكراچكي

وفاته: 449.

صفاته: فقيه الأصحاب، قرأ على السيد المرتضى و الشيخ أبي جعفر (5) عالم، فاضل، متكلم، فقيه، محدث، ثقة، جليل القدر. (6) يعبر عنه الشهيد كثيرا ما في كتبه بالعلامة مع تعبيره عن العلامة الحلّي بالفاضل. (7)

كتبه الاصولية: كتاب رياضة العقول في مقدمات الاصول، جزء لطيف لم يتم، كتاب كنز الفوائد، خمسة أجزاء، عمله لابن عمه، يتضمن اصولا من الأدلة وفنونا وكلاما في فنون مختلفة.. ويشتمل كنز الفوائد على مختصرات عدة.. منها: التذكرة باصول الفقه.. (8) [تلخيص ما ألفه الشيخ المفيد]

ص: 22

1-1) راجع الذريعة 6:269.

2-2) من كلام ابن شهر آشوب، راجع معجم الرجال 8:169.

3-3) من كلام العلامة الحلّي، راجع المصدر المذكور.

4-4) من كلام ابن داود، راجع المصدر المذكور.

5-5) من كلام الشيخ منتجب الدين، راجع معجم الرجال 16:332.

6-6) من كلام الشيخ الحرّ العاملي، راجع المصدر المذكور.

7-7) راجع الكنى والألقاب 3:108.

8-8) راجع المستدرک 3 (ط القديم): 497 و بعدها، الذريعة 11:340 و 18:161.

ز: محمّد بن الحسن (الشيخ الطوسي)

وفاته: 460.

صفاته: جليل في أصحابنا، ثقة، عين، من تلامذة الشيخ المفيد، (1) عماد الشيعة ورافع أعلام الشريعة، شيخ الطائفة على الإطلاق ورئيسها الذي تلوى إليه الأعناق، صنّف في جميع علوم الإسلام وكان القدوة في ذلك والإمام. (2)

كتبه الاصوليّة: كتاب العدة في اصول الفقه-مسألة في العمل بخبر الواحد (3) وقال في مقدّمة العدة: الحمد لله وحده.. ولم يعهد لأحد من أصحابنا في هذا المعنى إلا ما ذكره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله في المختصر الذي له في اصول الفقه ولم يستقصه وشدّ منه أشياء يحتاج إلى استدراكها وتحريرات غير ما حرّرها وأنّ سيّدنا الأجلّ المرتضى «أدام الله علوه» وإن كثر في أماليه وما يقرأ عليه شرح ذلك فلم يصنّف في هذا المعنى شيئاً يرجع إليه وقلتم إنّ هذا فنّ من العلم لا بدّ من شدّة الاهتمام به لأنّ الشريعة كلّها مبنية عليه.. وأنا مجيبكم إلى ما سألتكم عنه.. (4)

ويمكن عدّ كتابه العظيم «الاستبصار» في جملة كتبه الاصوليّة باعتبار إعطاء الضوابط الكلّية في ضمن وجوه ذكرها للجمع بين الأخبار.

ح: حسن بن محمّد (ابن الشيخ الطوسي، المفيد الثاني)

صفاته: فقيه، ثقة، عين، قرأ على والده جميع تصانيفه. (5) كان عالماً، فاضلاً،..

ص: 23

1-1) راجع رجال النّجاشي: 403.

2-2) راجع الكنى والألقاب 2:394.

3-3) الشيخ الطوسي، راجع معجم الرجال 15:243.

4-4) عدة الاصول 3:1، مؤسّسة آل البيت عليهم السّلام-قم.

5-5) من كلام الشيخ منتجب الدين، راجع معجم الرجال 5:113.

محدّثًا، جليلاً،.. (1)

كتبه الاصوليّة: شرح النهاية-المرشد إلى سبيل التعمّد. (2)

3- القرن السادس يشتمل على:

أ: سيد الدين الحمصيّ الرازيّ

وفاته: 573.

صفاته: علامة زمانه في الاصوليين، ورع، ثقة. (3)

كتبه الاصولية: المصادر في اصول الفقه، التبيين و التنقيح في التحسين و التقييح. (4)

ب: حمزة بن عليّ (ابن زهرة)

وفاته: 585.

صفاته: فاضل، عالم، ثقة، جليل القدر، له مصنّفات كثيرة. (5)

كتبه الاصوليّة: كتاب غنية النزوع إلى علمي الاصول و الفروع-مسألة في الردّ على من زعم أنّ الوجوب و القبح لا يعلمان إلاّ سمعا-مسألة في الردّ على من قال في الدين بالقياس (6).

ج: محمّد بن إدريس الحلّيّ (حفيد الشيخ الطوسيّ)

وفاته: 598.

ص: 24

---

1-1) من كلام الشيخ الحرّ العامليّ، راجع المصدر المذكور.

2-2) راجع المصدر المذكور.

3-3) من كلام الشيخ منتجب الدين، راجع معجم الرجال 18:90.

4-4) راجع المصدر المذكور.

5-5) من كلام الشيخ الحرّ العامليّ، راجع معجم الرجال 6:273.

6-6) راجع المصدر المذكور و الذريعة 10:230 و 187.

صفاته: كان شيخ الفقهاء بالحلة، متقنا للعلوم، كثير التصانيف. (1) قد أثنى عليه علماؤنا المتأخرون و اعتمدوا على كتابه و على ما رواه في آخره من كتب المتقدمين و اصولهم... رأيه في باب الخبر الواحد مشهور و هو عدم عمله بخبر الواحد كالسيد المرتضى و كتابه السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى معروف. (2) [و فيها آرائه الاصولية]

4- القرن السابع يشتمل على:

أ: السيد جمال الدين أحمد (ابن طاوس الحلّي)

وفاته: 673.

صفاته: الطاهر، الإمام، المعظم، فقيه أهل البيت عليهم السلام.. أبو الفضائل.. كان أروع فضلاء زمانه.. و كان شاعرا، مقلعا، بليغا، منشأ، مجيدا. (3)

كتبه الاصولية: الفوائد المعدة في اصول الفقه (4) عدة الاصول. (5)

ب: جعفر بن الحسن (المحقق الحلّي)

وفاته: 676.

صفاته: نجم الدين أبو القاسم، المحقق، المدقق، الإمام، العلامة، واحد عصره، كان ألسن أهل زمانه و أقومهم بالحجة و أسرعهم استحضارا.. له تصانيف حسنة، محققة، محررة، عذبة (6) حاله في الفضل و العلم و الثقة و الجلالة و التحقيق و التدقيق و الفصاحة

ص: 25

---

1-1) من كلام ابن داود، راجع معجم الرجال 62: 15-65.

2-2) راجع المصدر المذكور.

3-3) من كلام ابن داود، راجع رياض العلماء 73: 1-76.

4-4) راجع المصدر المذكور.

5-5) الذريعة 227: 15.

6-6) من كلام ابن داود، راجع معجم الرجال 61: 4.

و الشعر و الأدب و الإنشاء و جميع العلوم و الفضائل و المحاسن أشهر من أن يذكر. (1)

كتبه الاصولية: مقدمة كتاب المعبر في شرح المختصر-كتاب نكت النهاية-كتاب المعارج في اصول الفقه-كتاب نهج الوصول إلى علم الاصول. (2)

ج: يحيى بن سعيد، أبو زكريا الهذليّ وفاته: 690.

صفاته: كان زاهدا، ورعا. (3) الإمام العلامة الورع القدوة كان جامعا لفنون العلوم الأدبية و الفقهية و الاصولية، كان أروع الفضلاء و أزهدهم له تصانيف جامعة للفوائد. (4)

كتابه الاصولي: كتاب المدخل في اصول الفقه. (5)

5- القرن الثامن يشتمل على:

أ: الحسن بن يوسف (العلامة الحلّيّ)

وفاته: 726.

صفاته: فاضل، عالم، علامة العلماء، محقق، مدقق، ثقة، فقيه، محدث، متكلم، ماهر، جليل القدر، عظيم الشأن، رفيع المنزلة، لا نظير له في الفنون و العلوم العقلية و النقلية و فضائله و محاسنه أكثر من أن تحصى.. (6)

ص: 26

- 
- 1-1 من كلام الشيخ الحرّ العامليّ، راجع المصدر المذكور.
  - 2-2 راجع المصدر المذكور.
  - 3-3 من كلام العلامة الحلّيّ، راجع أمل الآمل 2:346.
  - 4-4 من كلام ابن داود، راجع المصدر المذكور.
  - 5-5 راجع المصدر المذكور.
  - 6-6 من كلام الشيخ الحرّ العامليّ، راجع معجم الرجال 5:157.



كتبه الاصولية: كتاب نهاية الوصول إلى علم الاصول (استوفى فيه مباحث علم الاصول وحقّق مسأله ثمّ اختصره وسمّاه تهذيب الاصول و قد علّق عليه كثير من العلماء لمتانته و حسن عبارته و إيجازه)- كتاب مبادئ الوصول إلى علم الاصول (كتاب مختصر على غرار منهاج الوصول في معرفة الاصول لقاضى القضاة البيضاوى) (المتوفى 685) و هو مشتمل على ما لا بدّ منه من مسائل اصول الفقه و مرتّب على فصول و كلّ فصل على مباحث، ألفه بالتماس تقى الدين إبراهيم بن محمّد البصرى) (1) كتاب استقصاء الاعتبار في تحرير معانى الأخبار (ذكر فيه كلّ حديث وصل إليه و بحث في كلّ حديث على صحّة السند أو إبطاله و كون متنه محكماً أو متشابهاً و ما اشتمل عليه المتن من المباحث الاصولية و الأدبية و ما يستنبط من المتن من الأحكام الشرعية و غيرها و هو كتاب لم يعمل مثله) (2)- كتاب النكت البديعة في تحرير الذريعة (في اصول الفقه)- كتاب غاية الوصول و إيضاح السبل في شرح مختصر منتهى السؤل و الامل (في اصول الفقه)- كتاب منتهى الوصول إلى علمى الكلام و الاصول- كتاب تهذيب الوصول في علم الاصول- كتاب نهج الوصول إلى علم الاصول. (3)

ب: السيّد مجد الدين الحسينى (معاصر العلامة الحلّى)

كتابه الاصولية: توضيح الوصول (شرح تهذيب الوصول). (4)

ج: عميد الدين الحسينى الأعرجى (ابن اخت العلامة)

وفاته: 754.

ص: 27

1-1) راجع الذريعة 19:43.

2-2) من كلام العلامة الحلّى، راجع معجم الرجال 5:158.

3-3) راجع المصدر المذكور.

4-4) الذريعة 13:168.

صفاته:فاضل، من مشايخ الشهيد..درة الفخر، فريدة الدهر، الإمام الرباني (1).

كتابه الاصولي: شرح تهذيب الاصول (شرح العميدى) (2) ألفه في حياة خاله العلامة و هو مخالف مع المنية لأخيه عبارة و مطلباً. (3)

د:ضياء الدين الحسيني الأعرجي (ابن اخت العلامة)

صفاته:عالم، فاضل، جليل القدر، من مشايخ الشهيد. (4)

كتابه الاصولي: شرح تهذيب الاصول (منية اللبيب). (5)

ه: محمد بن الحسن (فخر المحققين، ابن العلامة الحلّي)

وفاته: 771.

صفاته:وجه من وجوه هذه الطائفة و ثقاتها و فقهاؤها، جليل القدر، عظيم المنزلة، رفيع الشأن، حاله في علو قدره و سمو رتبته و كثرة علومه أشهر من أن يذكر، روى عن أبيه (6) كان والده العلامة يعظمه و يثنى عليه و امره في وصيته التي ختم بها القواعد بإتمام ما بقي ناقصاً من كتبه بعد حلول الأجل و إصلاح ما وجد فيها من الخلل، له غير ما أتم من كتب والده العلامة كتب شريفة. (7)

كتبه الاصولية: شرح تهذيب الاصول الموسوم بغاية السؤل - شرح

ص: 28

1-1) راجع أمل الآمل 2:164 و معجم الرجال 11:12.

2-2) راجع المصدرين المذكورين.

3-3) راجع الذريعة 13:168.

4-4) راجع أمل الآمل 2:164 و معجم الرجال 10:309.

5-5) المصدرين المذكورين و الذريعة 13:168.

6-6) من كلام التفرشي، راجع معجم الرجال 15:253.

7-7) راجع الكنى و الألقاب 3:16.

مبادئ الاصول (1)-نهاية الحال (في اصول الفقه). (2)

و:محمد بن مكّي (الشهيد الأوّل)

وفاته:786.

صفاته:شيخ الطائفة وعلامة وقته صاحب التحقيق و التدقيق من أجلّة هذه الطائفة وثقاتها نقيّ الكلام جيّد التصانيف له كتب كثيرة. (3)

كتبه الاصوليّة:مقدّمة كتاب الذكرى،فيها سبع إشارات في المباحث الاصوليّة (4)-كتاب جامع البيّن من فوائد الشرحين (جمع فيه بين شرحي تهذيب الاصول للسيد عميد الدين و السيد ضياء الدين)-القواعد. (5)

6-القرن التاسع يشتمل على:

أ:المير سيّد عليّ الأسترآباديّ (الشريف الجرجانيّ)

وفاته:816.

صفاته:[كان]متكلّمًا بارعا،عجيب التصرف،كثير التحقيق،ماهرا في الحكمة و العربيّة،صاحب المصنّفات و الحواشي و الشروح المعروفة..عدّه القاضي نور الله من حكماء الشيعة و علمائها.. (6)

كتابه الاصوليّ:الحاشية على شرح المختصر للحاجبي. (7)

ص:29

1-1) راجع المصدر المذكور.

2-2) راجع الذريعة 24:399.

3-3) من كلام التفرشيّ، راجع معجم الرجال 17:270.

4-4) نقلناه عن الذريعة 10:40.

5-5) راجع معجم الرجال 17:270.

6-6) راجع الكنى و الألقاب 2:358.

7-7) الذريعة 6:75.

ب:المقداد السيوريّ

وفاته:826.

صفاته:كان عالما،فاضلا، متكلمًا، محققًا، مدققًا. (1)

كتابه الاصوليّ:شرح مبادئ الاصول. (2)

7-القرن العاشر يشتمل على:

أ:محمّد بن عليّ (ابن أبي جمهور الأحسائيّ)

وفاته:بعد 901.

صفاته:العالم، الفاضل، الحكيم، المتكلم، المحقق، المحدث، الماهر. (3)

كتبه الاصوليّة:الاجتهاديّة(نسب إليه بهذا العنوان في بعض كتب التراجم و الظاهر أنّه قيس الاقتداء) (4)الأقطاب الفقهيّة و الوظائف الدينيّة على مذهب الإماميّة (مرتبّ على أقطاب في بيان قواعد الأحكام الفقهيّة نظير قواعد الشهيد لكن هذا أوجز منه بكثير). (5)

ب:السيد جمال الدين الحسينيّ الجرجانيّ

وفاته:بعد 929.

كتابه الاصوليّ:شرح تهذيب الوصول(شرح مزجيّ). (6)

ص:30

1-1) من كلام الشيخ الحرّ العامليّ، راجع معجم الرجال 18:321.

2-2) راجع المصدر المذكور.

3-3) الكنى و الألقاب 1:192.

4-4) راجع الذريعة 1:273.

5-5) نفس المصدر 2:273.

6-6) راجع نفس المصدر 13:166.

ج:علی بن الحسین(المحقق الكركی)

وفاته:بعد 940.

صفاته:مروّج المذهب ورأس المحققين الجلّة،شيخ الطائفة في زمانه وعلامة عصره وأوانه(1)أمره في الثقة والعلم والفضل وجمالة القدر وعظم الشأن وكثرة التحقيق أشهر من أن يذكر(2)كان مجتهدا صرفا،اصوليا بحتا. (3)

كتابه الاصولية:رسالة في طريق استنباط الأحكام. (4)

د:السيد صفی الدين الأسترآبادی(تلميذ المحقق الكركی)

كتابه الاصولی:شرح تهذيب الوصول. (5)

ه:السيد بدر الدين العاملي الكركي

وفاته:933.

صفاته:كان فاضلا، جليل القدر، من جملة مشايخ الشهيد الثاني،ابن خالة المحقق الكركي. (6)

كتابه الاصولي:كتاب العمدة الجلية في الاصول الفقهية(لم يتم). (7)

و:كمال الدين الأردبيلي الإلهي(صاحب التفسير)

وفاته:950.

ص:31

1-1) الكنى والألقاب 3:161.

2-2) من كلام الشيخ الحرّ العاملي،راجع المصدر المذكور.

3-3) راجع روضات الجنّات 4:360.

4-4) الذريعة 15:164.

5-5) الذريعة 13:169.

6-6) راجع أمل الآمل 1:56 و الذريعة 15:335.

7-7) المصدرين المذكورين.

كتابه الاصوليّ: شرح تهذيب الوصول. (1)

ز:زين الدين بن نور الدين عليّ (الشهيد الثاني)

وفاته:966.

صفاته:أمره في الثقة و العلم و الفضل و الزهد و العبادة و الورع و التحقيق(و التبخر) و جلالة القدر و عظم الشأن و جمع الفضائل و الكمالات أشهر من أن يذكر و محاسنه و أوصافه الحميدة أكثر من أن تحصى و تحصر و مصنفاته كثيرة مشهورة. (2)

كتبه الاصوليّة: تمهيد القواعد الاصوليّة و العربيّة لتفريع الأحكام الشرعيّة..رتبه على قسمين في أولهما مائة قاعدة من القواعد الاصوليّة مع بيان ما يتفرّع عليها من الأحكام..(3)-حاشية القواعد-حاشية تمهيد القواعد-رسالة في عدم جواز تقليد الميّت (4)-رسالة في الاجتهاد (5)-رسالة في تحقيق الإجماع (6)-رسالة في تيقن الطهارة و الحدث و الشكّ في المتأخر منهما. (7)

ح:السيد أبي الفتح الشريفيّ الحسينيّ

وفاته:976.

ص:32

1-1) الذريعة 13:167.

2-2) راجع أمل الآمل 1:85 و معجم الرجال 7:372.

3-3) الذريعة 4:433.

4-4) راجع معجم الرجال 7:372.

5-5) المصدر المذكور و الذريعة 11:30 و عبّر عنها في موضع آخر:الاجتهاديّة راجع الذريعة 1:273.

6-6) معجم الرجال 7:372 و الذريعة 6:268.

7-7) الذريعة 11:159.

كتابه الاصوليّ: اصول الفقه. (1)

ط: تاج الدين حسين الساعديّ

وفاته: بعد 977.

كتابه الاصوليّ: الحاشية على «حاشية شرح المختصر الحاجبيّ للشريف الجرجانيّ». (2)

ي: الحسين بن عبد الصمد (والد الشيخ البهائيّ)

وفاته: 984.

صفاته: كان عالما، ماهرا، محققا، مدققا، متبحرا، جامعا، أدبيا، منشئا، شاعرا، عظيم الشأن، جليل القدر، ثقة، ثقة، من فضلاء تلامذة الشهيد الثاني.

(3)

كتبه الاصوليّة: إصلاح جامع البين الذي ألفه الشهيد الأوّل (أصلحها في سنة 941) (4)-رسالة في تقديم الشيع الطنّيّ على اليد. (5)

ك: عبد العالي الكركيّ (ابن المحقق الكركيّ)

وفاته: 993.

صفاته: كان فاضلا، فقيها، محققا، محدثا، متكلمًا، عابدا، من المشايخ الأجلّاء، روى عن أبيه وغيره. (6)

ص: 33

---

1-1) الذريعة 2:202.

2-2) الذريعة 6:75.

3-3) راجع أمل الآمل 1:74 و معجم الرجال 6:9.

4-4) راجع الذريعة 5:44.

5-5) المصدر المذكور 11:153.

6-6) راجع أمل الآمل 1:110 و معجم الرجال 10:27.

كتابه الاصولي:نسبت إليه:العمدة الحلبيّة في الاصول الفقهيّة(ولعله لم يصحّ اسم الكتاب و لا نسبته إلى المؤلف)

ل:أحمد بن محمّد(المقدّس الأردبيليّ)

وفاته:993.

صفاته:كان عالما،فاضلا،مدقّقا،عابدا،ثقة،ورعا،عظيم الشأن،جليل القدر، معاصرا للشيخ البهائيّ (1)أمره في الجلالة و الثقة و الأمانة أشهر من أن يذكر. (2)

كتابه الاصولي:نسبت إليه:الحاشية على شرح مختصر ابن الحاجب.

8-القرن الحادي عشر يشتمل على:

أ:جمال الدين حسن(ابن الشهيد الثاني،المعروف بصاحب المعالم)

وفاته:1011.

صفاته:كان عالما،فاضلا،عاملا،كاملا،متبحّرا،محقّقا،ثقة،فقيها،وجيها،نبيها، محدّثا،جامعا للفنون،أديبا،شاعرا،زاهدا،عابدا،ورعا،جليل القدر،عظيم الشأن، كثير المحاسن،وحيد دهره..(3)الفقيه الجليل و المحدث الاصولي،الكامل،النبيل،..

كان ذا النفس الطاهرة.(4)

كتبه الاصوليّة:كتاب معالم الدين و ملاذ المجتهدين(خرج منه مقدّمة في الاصول و بعض كتاب الطهارة و لم يتمّه)-كتاب مشكاة القول السديد في تحقيق معنى الاجتهاد

ص:34

1-1) راجع أمل الآمل 2:23 و جامع الرواة 1:61.

2-2) من كلام التفرشيّ،راجع المصدرين المذكورين.

3-3) راجع أمل الآمل 1:57 و معجم الرجال 4:336.

4-4) راجع رياض العلماء 1:225.



و التقليد-رسالة فى المنع من تقليد الميت. (1)

ب: محمد على البلاغى

كتابه الاصولى: حاشية المعالم. (2)

ج: عبد النبى بن سعد الجزائرى

وفاته: 1021.

صفاته: كان عالما، محققا، جليلا، له كتب..قرأ على الشيخ على بن عبد العالى العاملى الكركى. (3)

كتابه الاصولى: نهاية التقريب فى شرح التهذيب (فى اصول الفقه، و هو شرح مزج لتهذيب الوصول). (4)

د: السيد ماجد بن هاشم البحرانى

وفاته: 1028.

كتابه الاصولى: حاشية المعالم. (5)

هـ: فخر الدين محمد بن الحسن (ابن صاحب المعالم)

وفاته: 1030.

كتابه الاصولى: حاشية المعالم. (6)

ص: 35

---

1-1) راجع أمل الأمل 1:57 و معجم الرجال 4:336.

2-2) راجع الذريعة 6:209.

3-3) من كلام الشيخ الحرّ العاملى، راجع معجم الرجال 11:35.

4-4) راجع الذريعة 24:398.

5-5) راجع المصدر المذكور 6:209.

6-6) راجع المصدر المذكور.

و: محمّد بن الحسين (الشيخ البهائي)

وفاته: 1031.

صفاته: جليل القدر، عظيم المنزلة، رفيع الشأن، كثير الحفظ، ما رأيت بكثرة علومه و وفور فضله و علوّ رتبته أحد في كلّ فنون الإسلام كمن كان له فنّ واحد، له كتب نفيسة جيّدة (1) حاله في الفقه و العلم و الفضل و التحقيق و التدقيق و.. حسن التصنيف و رشاقة العبارة و جمع المحاسن أظهر من أن يذكر. (2)

كتبه الاصوليّة: حاشية الشرح العضديّ على مختصر الاصول- الزبدة في الاصول - حاشية القواعد الشهيدية- حواشي الزبدة (3).

\*\*\*\*

### الأمر الرابع: ظهور الأخباريين و الصراع الفكريّ بينهم و بين

الاصوليين

اعلم أنّ بروز النظريات الجديدة و الآراء المتطوّرة التي تدفع بمسيرة الفكر للأمام هو معيار الدور المتميّز عن غيره من الأدوار لا مرور المرحلة الزمنية. و على هذا الأساس فنقول: برزت المدرسة الأخباريّة في أوائل القرن الحادي عشر و ذلك لتصوّر بعض علماء الشيعة أنّ الاصول يوجب ابتعاد الحكم الشرعيّ عن روايات أهل البيت عليهم السّلام و علماء هذه المدرسة اشتهروا بالأخباريين و في رأسهم: المولى محمّد أمين الأسترآبادي (المتوفّي 1033) ألف «الفوائد المدنيّة في الردّ على القائل بالاجتهاد

ص: 36

1-1) من كلام التفرشيّ، راجع معجم الرجال 10:16.

2-2) من كلام الشيخ الحرّ العامليّ، راجع المصدر المذكور.

3-3) راجع المصدر المذكور.

والتقليد في الأحكام الإلهية» و محصّل عقيدتهم يرجع إلى: عدم حجّية العقل في استنباط الأحكام الشرعيّة و عدم حجّية ظواهر الكتاب، و حجّية الأخبار و الروايات بالجملة. و هذا المسلك اشتهر و استولى خلال قرنين و على أية حال كان الصراع و النزاع الشديد الفكرى بين الأخباريين و عدّة قليل من الاصوليين رائجا دارجا حتّى ظهر الوحيد البهبهانيّ (المتوفى 1205) و رجع كثير من المتأثرين بالمسلك الأخبارى إلى الطريق الصحيح و المنهج القويم بواسطة أفكار الوحيد.

و لا يخفى أنّ الأخباريين أيضا كتبوا أحيانا كتباً حول الاصول و لكنّهم أرادوا بذلك كشف قواعد الاصول من الروايات و الأحاديث و تطبيقها عليها و على هذا البناء:

أ: حسين العاملى الكركى (المتوفى 1076) صنّف كتابه «هداية الأبرار إلى طريقة الأئمة الأطهار عليهم السلام» (مرتب على مقدّمة و ثمانية أبواب و خاتمة؛ المقدّمة فى بيان محلّ النزاع بين من قال بالاجتهاد و من نفاه و الأبواب فى بيان صحّة الأحاديث الموجودة و أنّها حجّة و أنّ لكل واقعة حكما معيّنا و عليه دليل قطعى و بيان كيفية عمل القدماء و إثبات بطلان بدعة الاجتهاد و التقليد و طريق الاحتياط و الغنى عن علم الاصول و ذكر غفلات المتأخرين.. (1)

ب: محمّد بن مرتضى (ملاّ محسن الفيض الكاشانى، المتوفى 1091) صنّف كتابه:

«الاصول الأصليّة» يشتمل على عشرة اصول مستفادة من الكتاب و السنّة، عملها فى سنة 1044 (2) و هو الذى ألف كتاب سفينة النجاة فى أنّ مأخذ الأحكام الشرعيّة

ص: 37

---

1-1) راجع الذريعة 167:25.

2-2) راجع لؤلؤة البحرين: 126.

ليس إلا محكمات الكتاب و السنة في سنة 1058. (1)

ج: محمد بن الحسن (الحرّ العامليّ، المتوفّي 1104) صنّف كتابه «وسائل الشيعة»، أراد بتأليفه: استخراج القواعد الاصوليّة من الأحاديث و الروايات و تطبيقها عليها.

و ألف أيضا كتابه الآخر: «الفصول المهمّة في اصول الأئمّة عليهم السّلام» لذاك الهدف و هي تشتمل على القواعد الكلّيّة المنصوصة في اصول الدين و اصول الفقه و فروع الفقه.

د: محمد باقر بن محمد تقّي (العلامة المجلسيّ، المتوفّي 1111) صنّف كتابه «بحار الأنوار» و اختصّ بعض مجلّداته لاستخراج القواعد الاصوليّة من الروايات و تطبيقها عليها.

ه: يوسف بن أحمد البحرانيّ (صاحب الحدائق، المتوفّي 1186) صنّف كتابه «الدرر النجفيّة» من الملتقطات اليوسفيّة، أراد بذلك استخراج القواعد الاصوليّة من الروايات و تطبيقها عليها.

و من جانب آخر أيضا نواجه الاصوليين يكتبون كتبهم الاصوليّة، نذكر انموذجا منهم:

1- محمد باقر بن محمد الداماد (المتوفّي 1041) و كتابه الاصوليّ: السبع الشداد (في المسائل الاصوليّة و الفقهيّة و غيرهما)

2- محمد باقر الأسترآباديّ (تلميذ الشيخ البهائيّ) و كتابه: شرح زبدة الاصول.

3- جواد بن سعد الله (تلميذ الشيخ البهائيّ، 1044) و كتابه: شرح زبدة الاصول.

4- عليّ الجزائريّ (تلميذ الشيخ البهائيّ) و كتابه: شرح زبدة الاصول.

5- محمد الحريريّ العامليّ (1051) و كتابه: شرح زبدة الاصول.

6- السيّد بدر الدين العامليّ (تلميذ الشيخ البهائيّ، بعد 1054) و كتابه: شرح

ص: 38

1-1) راجع المصدر المذكور.

- 7- محمّد الطبسيّ (تلميذ الشيخ البهائيّ) وكتابه: شرح زبدة الاصول.
- 8- عبد اللطيف العامليّ (تلميذ صاحب المعالم و الشيخ البهائيّ) وكتابه: الردّ على صاحب المعالم فى الاجتهاد و التقليد.
- 9- مرتضى بن محمّد (والد تلميذ المجلسيّ) وكتابه: شرح زبدة الاصول.
- 10- سلطان العلماء (1064) وكتابه: الحاشية على المعالم.
- 11- السيّد نور الدين العامليّ (1068) وكتابه: الحاشية على المعالم.
- 12- الفاضل التونيّ (1071) وكتابه: الوافية و له أيضا: الحاشية على المعالم.
- 13- مهذب الدين أحمد (بعد 1080) وكتابه: عمدة الاعتماد فى كيفة الاجتهاد.
- 14- محمّد صالح المازندرانيّ (1086) وكتابه: شرح زبدة الاصول و له أيضا:  
الحاشية على المعالم.
- 15- الخليل القزوينيّ (1089) وكتابه: شرح عدّة الاصول.
- 16- فخر الدين الطريحيّ (1085) وكتابه: الردّ على المولى محمّد أمين الأستراآباديّ.
- 17- محمّد باقر الخراسانيّ (1090) وكتابه: شرح زبدة الاصول.
- 18- حسين الخوانساريّ (1098) وكتابه: الحاشية على المعالم.
- 19- محمّد الشيروانيّ (1098) وكتابه: الحاشية على المعالم و الحاشية على شرح المختصر للحاجبيّ.
- 20- عليّ العامليّ (من أحفاد الشهيد الثاني، 1104) وكتابه: الحاشية على الفوائد المدنيّة.
- 21- محمّد التنكابنيّ (1124) وكتابه: حجّية الإجماع و خبر الواحد.
- 22- محمّد الخوانساريّ (1125) وكتابه: الحاشية على شرح مختصر الاصول.

23- صدر الدين محمد الرضويّ القميّ (استاذ الوحيد البهبهانيّ) (1160) و كتابه شرح الوافية.

24- محمد الجيلانيّ (1161).

25- محمد مهديّ النراقيّ (بعد 1180) و كتابه: رسالة في الإجماع.

26- السيّد محمد اليمانيّ (1182) و كتابه: رسالة إرشاد النقاد إلى تيسر الاجتهاد.

27- نور الدين الطريحيّ (بعد 1201) و كتابه: رسالة في الإجماعات.

\*\*\*\*

### الأمر الخامس: دور الاصول من زمن الوحيد البهبهانيّ إلى زماننا هذا

كان الوحيد عالم عريف، علامة الزمان، نادرة الدوران، ثقة و أياً ثقة، ركن الطائفة و عمادها و أروع نساكها و عبّادها، مؤسس مائة سيّد البشر، كان ميلاده الشريف في أصبهان و قطن برهة في بهبهان ثمّ انتقل إلى كربلاء «شرفها الله» و كان يخطر بخاطره الشريف الارتحال منها إلى بعض البلدان لتغيّر الدهر و تنكّد الزمان فرأى الإمام عليه السلام في المنام يقول له: لا أرضى لك أن تخرج من بلادى فجزم العزم على الإقامة بذلك النادى و قد كانت بلدان العراق سيّما المشهدين الشريفين مملوءة قبل قدومه من معاشر الأخباريين بل و من جاهليهم و القاصرين حتّى أنّ الرجل منهم كان إذا أراد حمل كتاب من كتب فقهائنا رضى الله عنهم حملة مع منديل و قد أخلى الله البلاد منهم ببركة قدومه و اهتدى المتحيّرة في الأحكام بأنوار علومه و بالجملة كلّ من عاصره من المجتهدين فإنّما أخذ من فوائده و استفاد من فرائده (1) ألف كتبا كثيرة في الاصول و فى الردّ على الأخباريين؛

ص: 40

1- 1) راجع معجم الرجال 14:210.

منها: الردّ على شبهات الأخباريين على الاصول المتمسك بها عند الاصوليين و الجواب عن كلام صاحب المفاتيح «المحقق الفيض» (1).

منها: الاجتهاد و الأخبار، في الردّ على الأخبارية و ذكر كيفية الاجتهاد و مقدماته و أقسامه (فرغ منه سنة 1155) (2).

منها: الفوائد الحائرية الاصولية.. العتيقة القديمة (فرغ منه سنة 1180 و أول فوائده في البحث عن الأحكام الشرعية التوقيفية و.. ينتهي إلى الفائدة السادسة و الثلاثين في شرائط الاجتهاد.. و قد لخصه مع «الجديدة» في ثمانين فائدة، تلميذه:

الحاجّ المولى محمّد حسن.. القزويني و سمّاه ملخص الفوائد السنّية.. ثمّ شرح ملخصه هذا و سمّى الشرح ب«تنقيح المقاصد الاصولية في شرح ملخص الفوائد الحائرية» (3).

منها: رسالة في القياس [-إبطال القياس] (4).

منها: إثبات التحسين و التقيح العقليين (5).

منها: حجّية الإجماع (6).

منها: الحاشية على «حاشية شرح المختصر الحاجبي للشيرازي (المتوفى 1098)» (7).

ص: 41

1-1) راجع الذريعة 10:200.

2-2) راجع المصدر المذكور 1:269.

3-3) راجع المصدر المذكور 16:330.

4-4) راجع المصدر المذكور و 1:70.

5-5) راجع المصدر المذكور 1:86.

6-6) المصدر المذكور 6:267.

7-7) المصدر المذكور 6:76.

وأخيراً من ناحية مؤسّسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهانيّ طبعت «الرسائل الاصوليّة» التي تنطوي على: رسالة الاجتهاد و الأخبار-رسالة اجتماع الأمر والنهي- رسالة الإجماع-رسالة القياس-رسالة أخبار الآحاد-رسالة أصالة البراءة- رسالة الاستصحاب-رسالة الجمع بين الأخبار.

و لولا المعارضة الشديدة و المواجهة الرشيدة التي قام بها هذا الفحل الاصوليّ كادت أن تعصف الحركة الأخباريّة بحيويّة التفكير الفقهيّ في مذهب أهل البيت عليهم السّلام.

فانتقل الفكر الاصوليّ السامي إلى مرحلة جديدة يمكن التعبير عنها بولادة جديدة للفكر الاصوليّ واستمرّ هذا الخطّ الجديد على يد زعماء المدرسة الاصوليّة خلال قرنين-الثاني عشر و الثالث عشر الهجريّين-فبفضل جهاد الاصوليّين المتواصل زال الرواسب التي بقيت في الأذهان.

و لضيق المجال نشير إلى بعض أعلام الاصوليّين-بعد الوحيد البهبهانيّ- إلى زماننا هذا:

1-محمّد مهديّ بحر العلوم(المتوفّى:1212)البحر الزاخر، الإمام، علامة الدوران، الورع، التقوّ الذي فاز مرارا بشرف زيارة مولانا صاحب الأمر و الزمان «عجّل الله تعالى فرجه الشريف». و كتابه الاصوليّ: الفوائد (في الاصول و الفقه).

2-الميرزا أبو القاسم القميّ (1232)صاحب نباهة فكريّة و مقدرة علميّة و كتابه:

قوانين الاصول.

3-السيد محمّد المجاهد(1242)غزير العلم، كثير الفضل و كتابه: مفاتيح الاصول.

4-أحمد النراقي (1244) و كتبه: عوائد الأيّام و مناهج الاصول.

5-محمّد تقيّ الأصفهانيّ (1248)العلم الجليل من أطواد العلم الشامخة، و كتابه:

هداية المسترشدين (و نقل عناية الشيخ الأعظم الأنصاريّ بهذا الكتاب).



6- محمد حسين الأصفهاني (1261) من الشخصيات اللامعة في تاريخ الأصول، و كتابه: الفصول.

7- الشيخ الأعظم الأنصاري (1281) علامة الآفاق، استاذ الكل على الإطلاق، تاج الفقهاء و المجتهدين، الورع التقى، فخر المدققين، صاحب الابتكار و الإبداع و من كتبه الاصولية: فرائد الاصول (المشتهرة بالرسائل) - مطارح الأنظار (المقرر):

(الكلا تری)

8- الميرزا حبيب الله الرشتي (1312) مركز دائرة البحث و الانتقاد و محيي مدارس الشرع الباقي و كتابه: بدائع الأفكار (تقريرات الشيخ الأعظم).

9- السيد محمد حسن الشيرازي (1312) مرجع عصره بعد الشيخ الأعظم من غير منازع، قبة الأنظار و مهوى الأفئدة، له عذوبة المذاق و الذي أصدر فتواه الشهيرة حول حرمة استعمال التبناك و التتن و التي كانت بمثابة (القنبلة) في هدم الاستعمار. و كتابه: التقريرات، 3 مجلدات (المقرر: الروزدری).

10- السيد محمد الفشاركي (1316) المدرّس بسامراء و النجف، استاذ صاحب الدرر و صاحب الوقاية، صاحب قوة الاستدلال و دقة النظر و المحيط بجوانب المسائل العلمية إحاطة كاملة. و يوجد كثيرا ما نظراته الشريفة في الدرر و الوقاية. و كتابه:  
الرسائل الفشاركية.

11- محمد كاظم الخراساني (1329) صاحب مستوى العلمي الرفيع و الذي قال استاذ الشيرازي في حقه: بداية فكر الآخوند نهاية فكر الآخرين و امتاز درسه و بحثه بالإيجاز و التهذيب و القوة و الإحاطة العجيبة. و كتابه: كفاية الاصول.

12- الميرزا عليّ الإيرواني النجفي (1353) المصفي النقي، افتخار المحققين. و كتابه:

نهاية النهاية في شرح الكفاية.

13- عبد الكريم الحائريّ اليزديّ (1355) مؤسس الحوزة العميّة بقم، البارع في

المعقول والمنقول، كثير البرّ والإحسان بالطلاب والعلماء، فخر الأقران و جوهره الزمان. و كتابه: درر الفوائد.

14- محمّد حسين النائيني (1355) محطّ إكبار العظماء في عصره، صاحب تنقيحات رائعة، طويل الباع في الاصول. و من كتبه: فوائد الاصول (المقرّر: الكاظمي) و أجود التقريرات (المقرّر: الخوئي).

15- الميرزا أبو الحسن المشكيني (1358) دقيق النظر والرأي. و كتابه: حاشية الكفاية.

16- ضياء الدين العراقي (1361) البارز بين الأعلام لعظمته و غوره العلميّ و الفكريّ و من أساطين الفقه و الاصول. و من كتبه: مقالات الاصول- نهاية الأفكار، ثلاث مجلّات (المقرّر: محمّد تقي البروجردي)- بدائع الأفكار (المقرّر: هاشم الآملي)- تحرير الاصول (المقرّر: مرتضى المظاهري).

17- محمّد حسين الغرويّ الأصفهانيّ (1361) قطب فلك الاجتهاد، علامة الدهر، فيلسوف الزمن، نابغة العصر، فقيه الامة، شاعر أهل البيت عليهم السلام، من فحول المحققين. و من كتبه: نهاية الدراية (فرغ منها سنة: 1332)- بحوث في الاصول.

18- محمّد رضا الأصفهانيّ (1362) من أحفاد صاحب هداية المسترشدين، نخبة أرباب الفهم و الاستعداد، المتمتّع بذكاء و حافظة ممتازة، صاحب نبوغ في الأدب و الشعر. و كتابه: وقاية الأدهان.

18- حسين البروجردي (1380) النحرير الكبير، المرجع الأعلى، ناط أهل الحلّ و العقد تفتهم بقدسيّ ذاته و مرسوخ علمه و أجمعوا على تقديمه و تعظيمه و حصروا التقليد به. و كتابه: نهاية الاصول (تقريرات).

19- الإمام السيّد روح الله الموسويّ الخميني: العلامة، العابد، الزاهد، الورع، الشديد في ذات الله، القدوة، محقق، مدقق، ثقة، ثقة، متكلم، حكيم، محدث، عارف،

فيلسوف، شاعر، أديب، شجاع، فخر الإسلام، محب أهل البيت حبًا شديدًا، رفيع المنزلة، عظيم الشأن، جليل القدر، محاسنه أكثر من أن تحصى، لا نظير له في الفنون والعلوم العقلية والنقلية، درّة الفخر، فريدة الدهر، مروج المذهب الجعفريّ، إمام الشهداء، زعيم الحوزات العلمية، مفجّر الثورة ومؤسس الجمهورية الإسلامية في إيران، المجانب لهواه مع ما كان عليه من الرئاسة، النموذج الإسلاميّ الضخم للفناء في الله والتضحية بكلّ غال ونفيس في سبيله تعالى، المولود يوم ولادة جدّته الصديقة الكبرى، فاطمة الزهراء (سنة 1320) والمتوفى سنة 1409 وسار خلفها في تشييع جنازته المطهرة أكثر من عشرة من الملايين المفجوعة بقائدها وإمامها والمعلنة أنّها ستحمل رسالته وتدافع عن نهضته، وعلى أيّة حال فمن كتبه الاصولية: مناهج الوصول إلى علم الاصول (نشرت منها، حتّى الآن، جزءان) - أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، جزءان - الرسائل (تشمّل على مباحث اللاضرر - الاستصحاب - التعادل و التراجيح - الاجتهاد و التقليد و التقية) - تهذيب الاصول في ثلاث مجلّدات (المقرّر: السبحانيّ) - جواهر الاصول (المقرّر: المرتضويّ) - تنقيح الاصول في مجلّدين، (المقرّر: التقويّ).

20- أبو القاسم الخوئيّ (1410) امتلك باعًا طويلًا وإحاطة كاملة و واسعة في الاصول و الفقه و الرجال و غيرها، المدرّس الكبير في الحوزة العلمية بالنجف الأشرف، كثير البرّ بالطلّاب و الفضلاء. و من كتبه الاصولية: محاضرات في اصول الفقه 5 مجلّدات، (المقرّر: الفيّاض) - مصباح الاصول، جزءان (المقرّر: البهسوديّ) مباني الاستنباط، جزءان - دراسات في الاصول العملية - مصابيح الاصول - جواهر الاصول - الأمر بين الأمرين - الرأى السديد في الاجتهاد و التقليد (المقرّر: عرفانيان).

إشارة

اسمه ونسبه و مولده:

هو السيّد محسن بن مهديّ بن محمّد عليّ بن محمّد باقر بن السيّد عليّ الذي هاجر إلى طهران من «سدة» أصفهان. ينتهي نسبه إلى الإمام السجّاد عليه السّلام و مولده كان في شهر جمادى الثانية سنة 1355 ق (شهر يور 1316 ش).

\*\*\*\*

والده:

كان الاستاذ المؤلّف يقول: كان السيّد مهديّ تاجراً صالحاً، متّقياً، خدوماً للدين و محبّاً للعترة الطاهرة عليهم السّلام و قد جعل في أرباحه من المكاسب مضافاً إلى الخمس، عشراً للحسين بن عليّ عليه السّلام في إقامة المآتم له و إحياء أمر الأئمّة عليهم السّلام و الزيارة و نحوها، و فقه الله تعالى لزيارة مولانا صاحب العصر و الزمان عليه السّلام مرّة واحدة، كان متعلّماً على سبيل النجاة و تلمّذ على يد العارف المتّقى الشيخ مرتضى الزاهد رحمه الله و بلغ في المعارف و العمل مدارج عالية، كان في تجارته ممّن «لا تُلهيهم تجارةٌ ولا يبيّع عن ذكر الله»، اجتنب عن الشبهات و لم يعامل مع الدولة العادية في زمانه أعنى البهلويّ الخبيث

ص: 46

(لعنه الله)، كان وكيلًا- عن بعض المراجع الكبار رحمهم الله و ملجأ للناس في حلّ مشاكلهم و متبعا رأيه عندهم في التسالم و التصالح، كان مروجا للروحانيّة و قد جمع في منزله تماثيل العلماء الكبار الخادمين لعلوم أهل البيت عليهم السّلام و كان يريها الناس بمناسبة عيد الغدير و عيد ولادة صاحب الزمان «عجل الله تعالى فرجه الشريف»، عاش سعيدا و مات سعيدا في الليلة العاشرة من ذى القعدة (1395 ق) و أقام الصلاة عليه آية الله العظمى السيّد أحمد الخوانساريّ ثمّ حمل إلى قم المقدّسة فدفن بها بعد تشييع العلماء و المرجع الدينيّ آية الله العظمى الكليبايگانيّ في جوار حضرة عليّ بن جعفر (باغ بهشت). حشرة الله مع أوليائه.

\*\*\*\*

### نشأته:

نشأ بطهران و لقن بها دروسه الاولى و لمّا استوى يافعا تلمّذ على يد المرحوم الشيخ محمّد حسين الزاهد النفّتيّ في الأحكام و الأخلاق و جامع المقدّمات و بعد هذه الدورة اشتغل مدّة قليلة بالتجارة ثمّ انتبه لنفسه و لم يردّا من تلقى العلوم الدينيّة و كسب المعارف الإلهيّة و في هذه الدورة تلمّذ على يد الشيخ أحمد المجتهدىّ و بدأت معارفه تنضج و ثقافته تزداد و في مدرستي «خان مروى» و «حاج أبو الفتح» درس على أساتذة الأديبّات أيضا و كثيرا ما استفاد من مواعظ الشيخ هادى المقدّس رحمه الله الذى كان من المخلصين جدّا.

\*\*\*\*

### علاقته بآية الله السيّد أحمد الخوانساريّ:

كان الاستاذ يقول: كانت بين أبى و السيّد الخوانساريّ روابط خاصّة و لذا شرفنا

و تشرّفنا بزيارته كثيرا وربما جاء إلى بيتنا في طهران و كان من أخلاق السيّد الخوانساريّ التواضع التامّ و هو مع جلاله قدره و عظيم مقامه كان ملاطفا لي مع صغر سنّي و كثيرا ما أرشدني إلى الطريق في التحصيل و تعلّم الكتب التي يجب أن تقرأ و كان يوصيني بتعلّم شرح النظام و شرح التصريح و ترك قراءة بعض الكتب الاصوليّة و غير ذلك و بالجملة كان السيّد مرشدا حقيقيا لي إلى التحصيلات الحوزويّة و المسائل الأخلاقيّة و استفدت منه كثيرا و كان يوصيني بقراءة سورة المائدة في كلّ خميس و سورة المؤمنون في كلّ جمعة و غير ذلك. و ربما سأل عن درسي و استاذي و كان يتحدّث عن الشيخ آية الله الأراكيّ: إنّه نسخة ثانية لمؤسس الحوزة العلميّة-الحاجّ الشيخ عبد الكريم الحائريّ رحمه الله- و شوّفتني لحضور درسه و عند ما كان يسمع إنّي اشتغل بما يصادّ التقدّم و الرفعة العلميّة كان يمنعني عن ذلك. و بالجملة فقد كان مربيا لي، فجزاه الله خيرا.

\*\*\*\*

### **علاقته بأية الله الشيخ عبد العليّ الطهرانيّ:**

كان الاستاذ يقول: و كان آية الله الشيخ عبد العليّ الطهرانيّ من علماء الأخلاق في بلدة طهران و كان يحبّني كثيرا و يعظني و يرشدني إلى المسائل الأخلاقيّة بقراءة كتاب الكافي و توضيحه و إرشاده و قد ذهبت إليه كثيرا-طوال سنوات- لأخذ إرشاداته و تعليماته الأخلاقيّة و كان إذا رآني ابتهج كثيرا لبيان المسائل الأخلاقيّة و العرفانيّة الدينيّة المستفادة من الآيات و الروايات فجزاه الله خيرا.

\*\*\*\*

### **هجرته إلى قم المقدّسة:**

هاجر الاستاذ المؤلّف في سنة 1336 ش إلى عشّ آل محمّد صلى الله عليه و آله و سلم لإكمال

ص:48

الدروس الحوزويّة-مرحلة السطح-فأخذ يحضر حلقات دروس العلماء العظام، منهم:

أ- الشيخ رحمة الله الفشاركيّ (مدرّس المطوّل)

ب- الشيخ مصطفى الاعتماديّ (مدرّس المطوّل)

ج- الشيخ محمّد عليّ المعزّيّ الدزفوليّ (مدرّس شرح اللمعة)

د- الشيخ محمّد تقىّ ستوده (مدرّس شرح اللمعة)

هـ- الميرزا عليّ المشكينيّ (مدرّس المكاسب)

و- الشيخ محمّد الشاه آباديّ (مدرّس المكاسب و الرسائل و الكفاية و الفلسفة و الكلام)

ثمّ بعد إتمام مرحلة السطح حضر الاستاذ المؤلّف درس الخارج في سنة 1383 ق عند فطاحل العلم و أساطينه أعنى آيات الله العظام:

أ- السيّد محمّد المحقّق الداماد (4 سنين)

ب- السيّد حسن الفريد الأراكيّ (2 سنين)

ج- السيّد محمّد رضا الكلبيگانيّ (2 سنين)

د- الشيخ محمّد عليّ الأراكيّ (14 سنة)

فنهل من نميرهم و أثبت ما استفاده من إفاداتهم القدسيّة في جزواته المحفوظة عنده.

\*\*\*\*

### ملاح من شخصيّة الاستاذ:

لا- شكّ في أنّ الذين عاصروه و اتّصلوا بشخصيّته الدينيّة و العلميّة و الأخلاقيّة و وقفوا على بعض الجوانب من حياته اتّفقوا على أنّه عالم، جليل القدر، عظيم الشأن،

ص: 49

صالح، فاضل، أمين، شديد العطف على الطلبة، عابد، متعبّد، محبّ أهل البيت عليهم السّلام، صاحب روح علميّة متعطّشة إلى المزيد من المعرفة و له دقّة النظر، انصرف طوال حياته إلى التحصيل و الكتابة و التأليف و التحقيق و التدريس فيما يراه مهمّا فصنّف عددا كبيرا من الكتب و الرسائل التي تأتي الإشارة إليها- إن شاء الله تعالى-، لا يترك قيام الليل، محبّ في أهل الخير، سليم الفطرة، من أهل الصدق و الحلم و حسن الأدب، ذو نجابة ساطعة، محطّ لأنظار الخاصّ و العام، وقور، عفيف، لا يكتب و لا يدرّس إلاّ عن وضوء و توسّل، المؤدّب بالأخلاق الإسلاميّة و الآداب القرآنيّة، حلو المعشر، ظريف المحضر، جميل المحاورة، مجتهد في الفقه، متبحّر في الاصول، متكلم، خبير بالتفسير، له عذوبة المذاق و حلاوة اللسان، كاظم الغيظ، يقول فيه أخوه السيد، الفقيه المحقّق، آية الله الاستادى: «كنت صديقا له و زميله في الدراسة أكثر من أربعين سنة و لم أر منه إلاّ الخير و الإخلاص و التقوى و الخوف من الله و ترويج المذهب و الهمّ في رفع المشاكل عن المؤمنين و الغيرة الدينيّة و السعى في التحصيل و التدريس و الامور العلميّة و الدينيّة.»

و على أيّة حال يكون جميع ساعات يومه منتظمة في إطار برنامج خاصّ، و له عاطفة جيّاشة و قلب رقيق و من خصائصه علاقته الوافرة بتلاميذه، لم ينفعل و لا يغضب و لا يتحدّث بصوت عال، يكون مواظبا على أداء الصلاة أوّل وقتها و لا يتهاون في ذلك، يواجه الملمات بهدوء و صبر، يتعامل مع أولاده و أفراد أسرته بوّدّ و احترام لا يوصفان، كثير التواضع إزاء الناس. الودود مع أطفال أولاده، الحميم معهم، حتّى أنّه كان أحيانا يبذل لهم وقتا كثيرا يمضيه في ملاطفتهم بيد أنّه في الوقت نفسه لم يكن يتجاوز حدّا معيّنا لكي لا ينشأ الطفل مدلّلا أكثر من اللازم.

\*\*\*\*



أ: مؤسس «مؤسسة في طريق الحق»: [أسسه في سنة 1343 ش]

تهدف المؤسسة إلى رفع مستوى الفرد الديني والثقافي لمساعدته على القيام بواجبه على أكمل وجه وتقوية مبانيه الفكرية والاعتقادية ولا تتوخى الربح بل تعمل لخدمة الدين والمجتمع. ولا زال كانت المؤسسة موردا لعناية المراجع العظام لا سيما القائد الأعظم الإمام الخميني قدس سره وآية الله الخامنئي (مدّ ظلّه العالی). وكثرة الاطلاع حول نشاطات المؤسسة راجع نشرة «پیام حوزة» [رسالة الحوزة] السنة الاولى، العدد الثاني (1373 ش).

ب: إمام جماعة مسجد حضرة المعصومة عليها السلام:

وذلك كان بعد إتمام بناء المسجد المذكور في سنة (1360 ش).

ج: من أعضاء جماعة المدرّسين:

وكان شروع عضويته في هذه الجماعة أوائل الثورة الإسلامية.

د: من أعضاء مجلس الخبراء:

وكان ذلك بعد انتخابه من قبل الشعب لمحافظة طهران (سنة 1416 ق، 1375 ش).

\*\*\*\*

## تأليفاته:

-في التفسير وعلوم القرآن

الكتب و الرسائل غير المطبوعة:

1- حواشي تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي ج 4-7-17-18-19-20.

2- الطهارة و مراتبها في القرآن.

ص: 51

3- إعجاز القرآن.

4- حقيقة الذكر و الذاكرين.

5- حواشي «الإمامة و الولاية في القرآن الكريم».

-في الدعاء و الزيارة

حوارات مع الاستاذ(المطبوعة):

6- حول فلسفة الزيارة(بالفارسيّة)

\*المحتويات: أهميّة الزيارة-فلسفة الزيارة:1- تجديد العهد و الميثاق مع الأولياء 2- إحياء التفكير الدينيّ 3- تهذيب النفس 4- تعليم الدين-أهميّة زيارة حضرة المعصومة عليها السلام بقم.

\*الخصوصيات: طبع هذا الحوار في نشرة «كوثر»، العدد الرابع، تير 1376 ش، في 6 صفحة.

الكتب و الرسائل غير المطبوعة:

7- شرح دعاء أبي حمزة الثماليّ (بالفارسيّة)

8- شرح زيارة الجامعة (بالفارسيّة-لم يتمّ)

-في الأخلاق

الكتب المطبوعة:

9-في رحاب التقوى

\*المحتويات: فضيلة التقوى-التقوى في اللغة-التقوى في الاصطلاح و العرف-منشأ التقوى-متعلّق التقوى-مراتب التقوى-جوانب التقوى-التقوى عتق من أسر القيود-آثار التقوى-خطبة الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام يصف فيها المتّقين..

\*الخصوصيات: فرغ منه في 29 شهر رمضان 1407-جزء

ص:52

واحد-142 صفحة-طبع في سنة 1415 وناشرها:دار الحق للطباعة و النشر-بيروت.

المقالات المطبوعة:

10 و 11-الأخلاق التحليلي (بالفارسيّة)

\*المحتويات في العدد الأوّل: جامعيّة الإرشادات الأخلاقيّة-قطعيّة الإرشادات الأخلاقيّة-العلاج الأساسي-هدف الأخلاق.

\*و في العدد الثاني: محدودة القيم الأخلاقيّة-موضوع علم الأخلاق-النقد و التوضيح-الخلاصة.

\*الخصوصيّات: فرغ منها في سنة 1404-13 صفحة مجموعا- طبعت في ضمن مقالات نشرة الجماعة المدرّسين بقم (نور علم) في العددين: الأوّل [-محرم الحرام 1404] و الثاني [ربيع الثاني 1404].

حوارات مع الاستاذ:

12-حول الاقتراحات و التخطيطات في مجال الارتقاء بالجانب الأخلاقيّ و المعنويّ للطلبة (بالفارسيّة) حاورته صحيفة (جمهورية إسلامي) « (12/مهر 1372/ش)

الكتب و الرسائل غير المطبوعة:

13-شرح رسالة الحقوق للإمام السجّاد عليه السّلام (لم يتمّ)

-في الكلام

الكتب المطبوعة:

14 و 15-بداية المعارف الإلهيّة (في شرح عقائد الإماميّة لآية الله المظفّر)

\*سبب التّأليف: قال في مقدّماتها: «إنّ من وظائف الحوزة العلميّة رفع مستوى الطّلاب العلميّ و تحكيم المباني الفقهيّة و الاصوليّة

ص: 53

و الاعتقاديّة و غيرها متناسبا لحاجات الامة الإسلاميّة و العالم الإسلاميّ و لذلك قرّر الشورى المركزى لإدارة الحوزة العلميّة بقم المشرفّة دروسا أخرى فى جنب الدروس الفقهيّة و الاصوليّة تحقيقا بوظيفته المقدّسة. و ممّا منّ الله علىّ هو أن دعانى الشورى المركزى لإلقاء أبحاث و محاضرات حول عقائد الإماميّة لطلاب العلوم الدينيّة..

و اتّخذت كتاب عقائد الإماميّة للعلم المعروف فى الحوزات العلميّة آية الله الشيخ محمّد رضا المظفر قدّس سرّه متنا لتلك الأبحاث لكونه جامعا للمسائل الاعتقاديّة بمختصر العبارات مع ما فيه من الإشارات إلى المهمّات من المباحث الراقيات و شرحته و علّقت عليه تميما و تبينا و سمّيته ببداية المعارف الإلهيّة فى شرح عقائد الإماميّة. و دأبى فى هذا المتن و الكتاب و الإلقاء هو أن ابين المباحث المهمّة و أدلّها بالبراهين الواضحة و المحكمات من الأدلّة من دون اقتصار على علم خاصّ كالفلسفة أو الكلام بل كلّ ما رأيته تامّا أخذته و أوردته و لو كان فى الروايات و الآثار..»

\*المحتويات: الجزء الأوّل؛ ينطوى على: تمهيد-عقيدتنا فى النظر و المعرفة-عقيدتنا فى التقليد بالفروع-عقيدتنا فى الاجتهاد-عقيدتنا فى المجتهد. الفصل الأوّل: الإلهيات-عقيدتنا فى الله تعالى-عقيدتنا فى التوحيد-عقيدتنا فى صفاته تعالى-عقيدتنا بالعدل-عقيدتنا فى التكليف-عقيدتنا فى القضاء و القدر-اعتقادنا فى الأمر بين الأمرين-عقيدتنا فى البداء-عقيدتنا فى أحكام الدين. الفصل الثانى: النبوة-عقيدتنا فى النبوة-عقيدتنا فى معجزة الأنبياء-عقيدتنا فى عصمة الأنبياء-عقيدتنا فى صفات النبيّ-عقيدتنا فى الأنبياء و كتبهم-

عقيدتنا في الإسلام-عقيدتنا في مشرّع الإسلام-عقيدتنا في القرآن الكريم-طريقة إثبات الإسلام و الشرائع السابقة.الجزء الثاني؛ ينطوى على:الفصل الثالث:الإمامة-عقيدتنا في الإمامة-عقيدتنا في عصمة الإمام-عقيدتنا في صفات الإمام وعلمه-عقيدتنا في طاعة الأئمة-عقيدتنا في حبّ آل البيت-عقيدتنا في الأئمة-عقيدتنا في أنّ الإمامة بالنصّ-عقيدتنا في عدد الأئمة-عقيدتنا في المهديّ-عقيدتنا في الرجعة-عقيدتنا في التقيّة.الفصل الرابع: ما أدّب به آل البيت شيعتهم:

تمهيد-عقيدتنا في الدعاء-عقيدتنا في زيارة القبور-عقيدتنا في معنى الشيعيّ-عقيدتنا في الجور و الظلم-عقيدتنا في التعاون مع الظالمين-عقيدتنا في الوظيفة في الدولة الظالمة-عقيدتنا في الدعوة إلى الوحدة الإسلاميّة-عقيدتنا في حقّ المسلم على المسلم.الفصل الخامس:المعاد-عقيدتنا في البعث و المعاد-عقيدتنا في المعاد الجسمانيّ.

\*الخصوصيات:فرغ منها في 16 محرّم الحرام 1409 القمريّة- جزءان-الجزء الأوّل:320 صفحة و الجزء الثاني:281 صفحة- طبعت مرارا و ناشرها:مؤسسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة.

16-القيامة-حول إثبات المعاد-(بالفارسيّة)

\*المحتويات:مقدمة الكتاب-مقدمة بحث المعاد-موضوع بحث المعاد-إعادة المعدوم و بحث المعاد-الإمكان الذاتيّ للمعاد-كلّ شيء هالك إلاّ الله-محدوديّة القوى الجسميّة-شبهة الأكل و المأكل-تعلّق الروحين للبدن الواحد-مانعيّة البدن المادّيّ للتقرّب الإلهيّ-عدم تناهي الأرواح و تناهي الأجسام-عدم سنخيّة العذاب و النعمة

ص:55

الاخرويين مع البدن-الإمكان الوقوعي للمعاد-حتمية المعاد:ألف:

الأدلة النقلية-ب:الأدلة العقلية:1-برهان الحكمة 2-برهان الحركة 3-برهان العدالة 4-برهان الرحمة 5-برهان الحقيّة 6-برهان حبّ البقاء الفطريّ.

\*الخصوصيات:فرغ من إلقاء هذه المحاضرات في سنة 1362 ش -184 صفحة-جزء واحد-طبعت في سنة 1371 ش وناشرها:

نشر القيام-قم.

17-حول حديث الثقلين \*سبب التأليف:قال في ضمن مقدّمته:«..ورسولنا الكريم صلى الله عليه وآله وسلم..»

أراد بيان الطريق للامة الإسلامية..ولذلك أرشدهم إلى الأخذ بكتاب الله واتباع أهل البيت عليهم السلام..وهذا الإرشاد وقع بأساليب مختلفة في المجالات والأزمنة والأمكنة المناسبة ومن جملتها:حديث الثقلين المعروف والمتفق عليه بين العامة والخاصة،فإنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم عنى به هداية الامة في مستقبلها إلى يوم القيامة.ولا ريب أنّ هذا الحديث المجمع عليه يوضح بأوضح بيان أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يهمل الامة الإسلامية ولم يدع الإسلام والمسلمين بحالهما بل أعلن منزلة القرآن والعتره وأوجب على الامة التمسك بهما وضمن مصونية المتمسكين بهما عن الضلالة والانحراف وأكد أنّهما«لن يفترقا إلى أن يردا على الحوض» وصرح بذلك عدم افتراق العتره عن القرآن والقرآن عن العتره وعين المرجعية العلمية والسياسية للامة الإسلامية.هذا مع أنّ مفاد الحديث لا يختص بزمان دون زمان بل هو واجب مستمر على جميع آحاد المسلمين في كلّ صقع وناحية وفي كلّ عصر وزمان وبذلك وبما سيأتي

ص:56

نعلم أنّ البحث فيه و التأمّل حوله ممّا يفيدنا وإخواننا المسلمين و يرفع كثيرا من التوهّمات الموجبة للتفرقة و الاختلاف..»

\*المحتويات:المقدمة-المقام الأوّل:سند الحديث-المقام الثاني:

الإبلاغ العامّ المؤكّد في يوم عرفة، في منى، في غدیر خمّ و..- الاحتجاج بالحديث-المقام الثالث:نصوص الحديث-المقام الرابع:

مفاد الحديث.

\*الخصوصيّات:فرغ منه في 21 شهر رمضان 1416 الهجرية القمريّة-جزء واحد-58 صفحة-طبع في سنة 1418 و ناشرها:

نشر حبيب-قم.

18-الشركة في تدوين كتاب المعارف للتدريس في الجامعات.

19-الشركة في تدوين كتاب اصول الدين.

20-الشركة في تدوين سلسلة الكتب حول معرفة الأئمة عليهم السّلام التي أصدرها مؤسّسة في طريق الحقّ و طبعت مرارا.

21-الشركة في تدوين كتاب الحكومة الإسلامية في أحاديث الشيعة الإمامية.

\*المحتويات:في بيان أنّ الحكومة من أساس الإسلام-في بيان لزوم إطاعة الحاكم و إعانتته في أمر الحكومة-في بيان بعض اختيارات الإمام عليه السّلام-في بيان بعض شئون الحاكم-في بيت المال و ما يتعلّق به- في الجهاد و الغنائم و الجزية و الأراضي الخراجية-في القضاء و ما يتعلّق بها-في الحدود و التعزيرات-حول الحبس و ما يتعلّق به-في الأحاديث المتفرقة-في ولاية الفقيه.

\*الخصوصيّات:فرغوا منه في سنة 1409 ق-جزء واحد-248

ص:57

22-انموذج من الاصول الكليّة العقلية الاعتقاديّة المستفادة من روايات الإمام الكاظم عليه السّلام (بالفارسيّة)

\*المحتويات: حجّية العقل و الشرع-لزوم معرفة المبدأ و المعاد- معرفة المبدأ المتعال: 1- الفطرة 2- المعلوليّة و الافتقار الوجودي 3-  
النظم في خلقه العالم-معرفة صفات المبدأ المتعال:(نفي الحدّ و المشابهة- نفي التكرّر و التركيب-نفي الحاجة-نفي الشريك و المماثل)-  
الصفات الشبويّة:(إثبات الحياة-إثبات العلم-إثبات القدرة)-عينية الصفات- ربويّة الله تعالى-عموميّة الربويّة-الصفات الفعلية و  
الربويّة-العدل الإلهي-القضاء و القدر-الجبر و التفويض-النبوة و الإمامة-عصمة الأنبياء و الأئمة عليهم السّلام-إعجاز الأنبياء و الأئمة  
عليهم السّلام-علم الأنبياء و الأئمة عليهم السّلام-فضائل الرسول و الامام(عليهما الصلاة و السلام)-القيامة و المعاد.

\*الخصوصيّات:فرغ منها في 23 شهر رمضان 1409 هـ ق-74 صفحة-طبعت في ضمن مقالات المؤتمر العالمي [الثالث] للإمام الرضا  
عليه السّلام في سنة 1370 هـ ش.

23-قاعدة اللطف

\*المحتويات:قال في المقدمة...هذه وجيزة ذكرت فيها ماهية اللطف و الأدلّة العقلية لها بتقاريبها الكلامية و الفلسفية و الشبهات المذكورة  
حول القاعدة و أجوبتها و الآيات و الروايات التي اشير فيه بنحو إلى تلك القاعدة و في النهاية أشرت إلى جملة من موارد تطبيقها



وكمية حدودها وذكرت بمناسبة المسائل آراء العالم الوحيد الشيخ المفيد قدس سره في مختاراته طريقاً أخصر وأسدّ لم يرد عليه أكثر الإيرادات والإشكالات..

\*الخصوصيات: فرغ منها في سنة 1413 ق-54 صفحة-طبعت في ضمن رسالات المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى الألفية لوفاة الشيخ المفيد قدس سره-العدد 35 تحت عنوان «المقالات والرسالات»-1413 القمرية.

حوارات مع الاستاذ(المطبوعة)

24-حول مكانة وأهمية علم الكلام والداعي لتأليف بداية المعارف (بالفارسية) حاورته صحيفة «جمهورية إسلامي»

الكتب والرسائل غير المطبوعة:

25-حواشي شرح إلهيات المنظومة للمحقق السبزواري

26-حواشي درر الفوائد لآية الله محمد تقى الأملّي

27-حواشي شرح باب حادى عشر للعلامة الحلّي

28-حواشي شرح تجريد الاعتقاد (الإلهيات بالمعنى الاخصّ)

29-قاعدة اللطف (بالفارسية)

30-أوصاف القيامة (بالفارسية)

31-أوصاف الإمام عليه السلام (بالفارسية)

32-إثبات المبدأ (بالفارسية)

-فى الفقه

الكتب المطبوعة:

33-إحياء الموات فى شرح شرائع الإسلام

ص:59

\*المحتويات: أحكام الأراضى- شروط التملك بالإحياء- كيفية الإحياء المنافع المشتركة- أحكام المعادن- أحكام المياه- مسائل.

\*الخصوصيات: فرغ منه فى رجب سنة 1398 ق-155 صفحة -جزء واحد- طبع فى سنة 1398 ق و ناشره: دار الكتب الإسلامية (الأخوندى)-طهران.

34-الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى شرح شرائع الإسلام

\*سبب التأليف: قال فى مقدّمته ما هذا لفظه: «...و بعد فغير خفىّ على أرباب الاطلاع أنّ فريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كانت من أسنى الفرائض وأعلاها ووقعت من الأهميّة فى مستوى تدلّ النصوص الشرعيّة على أنّ بها تقام سائر الفرائض وبها تصان المجتمعات الإسلامية عن الفساد والضلال و مع الأسف الشديد أنّ هذه الفريضة لمّا تقع إلى الآن فى موقعها مع ما ورد فيها من التأكيدات فى الآيات و الروايات و اللازم علينا و على جميع المسلمين الاهتمام فى العمل بها مهما أمكن و من مقدّمات العمل بها معرفتها و دراستها بحدّها و حدودها و العجب أنّ البحث حولها لم يبلغ حدّ التكامل مع ما عليها من الفخامة و العظمة فى الكتاب الباقى و السنّة الخالدة و هذه الرسالة خطوات فى هذا المسير و هى شرح تحليليّ لكتاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من الشرائع للمحقّق الحلّي قدّس سرّه مع إضافات من الفروع اللازمة و المسائل الهامّة المبتلى بها..»

\*المحتويات: المقدّمة- تعريف المعروف و المنكر- الوجوب الشرعيّ- الآيات- الأخبار- الوجوب العقليّ- الوجوب الكفائيّ- فروع- انقسامات المعروف و المنكر- شرائط الأمر بالمعروف والنهى

ص: 60

عن المنكر: الشرط الأول: العلم بالمنكر و شرطيته للوجوب-فروع- الشرط الثاني: احتمال التأثير-فروع- الشرط الثالث: إصرار الفاعل على الاستمرار-فروع- الشرط الرابع: عدم المفسدة فى الإنكار- فروع- مراتب الإنكار- المرتبة الاولى: وجوب الإنكار بالقلب- فروع- المرتبة الثانية و الثالثة: وجوب الأمر أو الإنكار باللسان و اليد- فروع فى الأمر اللسانى-مسألتان-فروع فى الإنكار باليد- اشتراط إذن الإمام عليه السلام فى الجرح أو القتل-فروع-عدم جواز إقامة الحدود لغير الإمام عليه السلام-جواز إقامة الحد للمولى-إقامة الحد على الولد و الزوجة-إجراء الحدود من قبل الجائر-فروع-جواز التصدى لإجراء الحدود بإكراه الجائر-جواز إقامة الحدود للفقير فى حال الغيبة-شرائط مقيم الحدود و القاضى-قضاوة المتجزى-قضاوة المقلد العارف بالأحكام-وجوب الحكم على الحاكم عند المطالبة-وجوب إجابة الخصم للتحاكم-حرمة الرجوع إلى قضاة الجور-فروع-الترافع إلى الطاغوت للتصالح-جواز الرجوع إلى الطرق الحديثة-حكم القاضى المنصوب من قبل الجائر.

\*الخصوصيات: فرغ منه فى يوم الأحد، الثالث من ربيع المولود سنة الألف و الأربعمائة و أربعة عشر(1414) من الهجرة النبوية-جزء واحد-215 صفحة-طبع فى سنة 1415 ق و ناشرها: مؤسسه النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.

المقالات المطبوعة:

35- أشكال و أنواع الدفاع المقدس فى وجهة نظر الإسلام-الموجزة- (بالفارسية)

ص: 61

\*المحتويات:الدفاع المقدّس-الدفاع عن النفس-الدفاع عن الحرّيم-الدفاع عن المال-الدفاع عن سائر المسلمين-الدفاع عن غير المسلمين-الدفاع عن الإسلام-فى الفرق بين الجهاد الابتدائى و الجهاد الدفاعى-أشكال و شرائط و جوب الجهاد الدفاعى-ضرورة و جوب الدفاع عن حوزة الإسلام-الإشارة الإجمالية إلى أدلة و جوب الدفاع التفصيلية-الدفاع فى قبال الباغين-ولّى الأمر للدفاع.

\*الخصوصيات:فرغ منها سنة:1366 ش-9 صفحة-طبعت فى ضمن مقالات المؤتمر بعنوان:بازشناسى جنبه هاى تجاوز و دفاع]- معرفة أبعاد التجاوز و الدفاع]-الطبعة الاولى فى سنة 1368 ش- ناشره:المؤتمر المذكور-تهران.

36-أنواع التشريع و أحكامه(بالفارسية)

\*المحتويات:حرمة المسلمين-حرمة الكفار-تشريع جسد الكفار-تشريع جسد المسلم لغرض التعليم أو تشخيص المرض-تشريع جسد المسلم لكشف مال الغير أو دفع الضرر-تشريع جسد المسلم لتشخيص الجرم أو التوطئة-تشريع جسد المسلم لتشخيص نوع سلاح العدو-تشريع جسد المسلم لإثبات النسب و التوارث.

\*الخصوصيات:فرغ منها فى سنة 1370 ش-15 صفحة-طبعت فى ضمن مقالات المؤتمر حول نظرات الإسلام فى الطب-المطبوعة فى فروردين 1371 ش.

37 و 38-كلمة فى التشريع

\*سبب التأليف:قال فى المقدمة:من الامور الهامة فى الحوزة العلمية هو النظر فى المسائل المستحدثة و ذلك يتوقّف على امور منها:

ص:62

معرفة موضوعات تلك المسائل و هي تحصل بالاتّصال مع من ابتلى بتلك الموضوعات أو من عرفها كأهل الفنون إذ بدون الاتّصال المذكور لا تحصل المعرفة اللازمة و مع عدم معرفة الموضوعات لا يمكن استنباط حكمها من الأدلّة و لذلك يكون من الضروريّات اتّصالات الحوزات بالجامعات و الكليّات كما أنّ من ضروريّات الجامعات و المجتمعات اتّصالاتهم مع الحوزات لتحصيل أحكام تلك الموضوعات.. و أمّا هذه الرسالة فهي رسالة حول التشريح ألّفت موجزها بدعوة المؤتمّر حول نظرات الإسلام في الطب في 8-11 اسفند من سنة 1368 الهجرية الشمسية و ألقيته فيه ثمّ فصلتها..

\*المحتويات في العدد 47:- المسائل: 1- لا إشكال و لا خلاف في وجوب احترام بدن الميّت المسلم. 2- إذا كان الضرب أو القطع أو الكسر و نحوها مصلحة في حقّ الميّت.. 3- إذا توقّف إثبات القتل أو القصاص أو الدية أو الإرث على تشريح الجسد أو تقطيعه.. 4- إذا خيف على حيّ من ناحية ميّت كما إذا مات الطفل في بطن أمّه و كان حفظ حياة الأمّ متوقّفًا على إخراجه بالتقطيع أو الكسر و نحوهما.. 5- إذا توقّف حفظ حياة المسلم على تشريح جسد ميّت مسلم.. 6- هل يكون فرق بين التوقّف الفعليّ و بين التوقّف الاستقلاليّ في مثل توقّف حياة المسلم على التشريح أم لا يكون؟ 7- وقد عرفت أنّ التشريح ربما يكون من مقدّمات وجوب حفظ النفس المحترمة كما إذا توقّف تشخيص مرض مهلك عليه فهل يكون التشريح كذلك إذا توقّف عليه حصول المهارة اللازمة عنه معالجة بعض الأعضاء الخطيرة كالقلب.. 8- هل يختصّ جواز التشريح فيما إذا توقّف حفظ حياة المسلم أو

المسلمين عليه بما إذا علم التوقف أو يعمّ ما إذا خاف ذلك؟..9- إن بلغ الحَيّ جوهرة أو مالا- لغيره و مات فهل يجوز أن يشقّ بطنه ويردّ العين أم لا؟..10- إذا بلغ جوهرة أو مالا- لنفسه فهل يجوز أن يشقّ بطنه بعد الموت و يؤخذ هذه الجوهرة أو المال أم لا يجوز؟..11- إذا عمل شخص عملا جراحياً و وضع بعض الفلزات القيّمة في جوف بعض أعضائه ثمّ مات فإن أوصى بأنّ هذا كان له فلا يجوز تشقيق بدنه و إخراجة إن لم يزد عن ثلث ماله..12- إذا توقّف حفظ النظام الإسلامى على تشريح بدن مسلم كما إذا بلغ رجل من المسلمين ما يكون حاوياً لأسامى الذين كانوا فى مقام هدم النظام الإسلامى أو كان حاوياً لاطروحة أرادوا بإجرائها هدم النظام الإسلامى و مات هذا الرجل فلا إشكال فى جواز تشقيق بطن الرجل المذكور و إخراج الأسامى و الاطروحة..

و فى العدد 13:48- هل يجوز تشريح بدن المسلم فيما إذا لم يترتب عليه إلاّ المصالح الطيّبة كالحذاقة الزائدة و حسن المعالجة.. أم لا؟..14- إذا أوصى مسلم بتشريح جسده بعد الموت فهل يجوز بالوصية المذكورة تشريح جسده بعد موته أم لا؟..15- هل يجوز تشريح بدن مشكوك الحال بعد تجويز تشريح الكافر و تحريم جسد المسلم إلاّ فيما استثنى أم لا يجوز؟..16- الظاهر من كلمات الأصحاب أنّ دية جسد الميّت المسلم كدية جنين المسلم قبل ولوج الروح فيه..17- يجوز تشريح بدن الحربى و هو غير الذمى بلا إشكال..18- يجب تقديم تغسيل الميّت على التشريح فيما إذا جاز التشريح إلاّ إذا زاحمه حفظ الحياة فيجوز تأخيره..19- يجب غسل مسّ الميّت بمسّ الميّت الكافر

و مسّ الميّت المسلم إن لم يغسّل..20- لا يجوز التشريح فيما إذا جاز، بدون إذن أولياء الميّت..

\*الخصوصيات: فرغ منها في سنة 1371 ش -37 صفحة- طبعت ضمن مقالات نشرة جماعة المدرّسين بقم «نور علم» في الأعداد: [47]-  
مهـر و أبان 1371 ش [و 48]-آذر و دى 1371 ش].

39 و 40 و 41-كلمة حول حرمة نقض حكم الحاكم

\*المحتويات في العدد الثامن عشر:- الأمر الأوّل: إنّ الحكم هل هو من مقولة الإنشاء أو من مقولة الإخبار؟- الأمر الثاني: هل القرارات الصادرة من المدعى العامّ أحكام أم لا؟- الأمر الثالث: هل يجوز التتبع و التحقيق حول حكم الحاكم أم لا؟- الأمر الرابع: هل يجوز الترافع إلى حاكم آخر قبل صدور الحكم أم لا؟- الأمر الخامس:

لا عبـرة بحكم من تجاوز عن محدودة المجاز- أدلّة حرمة النقض و إبطال الحكم- الف: فلسفة التشريع- ب: السيرة المتشرّعة- ج: الكتاب- د:

الروايات.

و في العدد التاسع عشر:- ظهور كلمة القضاء و الحكم- نقض الحاكم حكم نفسه- الشكّ في صحّة الحكم- حكم الحاكم من مقولة البيّنات أو الاصول العمليّة؟- موارد جواز النقض: 1- عدم أهليّة القاضى. 2- الاختلال فى الموازين الشرعيّة. 3- مخالفة الحكم لضرورة الفقه أو الواقع. 4- مخالفة الحكم لدليل معتبر عند الكلّ. 5- مخالفة الحكم السابق مع الاجتهاد اللاحق. 6- القضاء الغيابي. 7- تبين فسق الشهود حال شهادتهم.

و في العدد العشرين:- 8- تبين فسق الشهود بعد الشهادة و قبل

ص: 65

الحكم.9-رجوع الشاهد عن شهادته أو إنكاره لها.10-إقامة البيّنة بعد حلف المنكر لا يوجب النقض.11-ترك حلف الوليّ أو الوكيل يوجب سقوط الدعوى.12-بذل المنكر اليمين بعد نكوله.13-تبين كذب الحلف للحاكم.14-فى تكذيب الحالف نفسه.15-تصدّى القاضى الثانى لأمر المحبوسين.16-تراضى الخصمين بتجديد المرافعة.

17-دعوى المحكوم عليه على الحاكم أو المحكوم له.

\*الخصوصيات:فرغ منها فى سنة 1407 ق-52 صفحة مجموعا-طبعت فى ضمن مقالات نشرة الجماعة المدرسين بقم(نور علم)فى أعداد:18-[ربيع الأول 1407 ق]-19-[جمادى الاولى 1407]-20-[شعبان 1407]

42-ولاية غير الفقيه فى زمن الغيبة(بالفارسيّة)

\*المحتويات:تمهيد:-الغنى القانونى و البرنامجى-الإسلام يشتمل على نظام حكومتى كامل-حفظ النظام و الحكومة الإسلامية-وجوب إقامة الولاية و الحكومة الإسلامية-الحكومة الإسلامية حكومة الله على الناس-تداوم المكتب و الولاية-وظيفة الجامعة الإسلامية الخطيرة-ولاية غير الفقيه فى زمن الغيبة-ولاية عدول المؤمنين-الأدلة العامة لولاية العدول-رتبة ولاية العدول-ملاحظة مرجحات الأفراد-الولاية للفرد أو الشورى؟-ولاية فساق المؤمنين-كيفية تعيين الوليّ غير الفقيه-الخلاصة.

\*الخصوصيات:فرغ منها فى 1365/1/30 ش-52 صفحة-طبعت فى ضمن مقالات المؤتمر للإمام الرضا عليه السلام[العالمى]تحت عنوان مجموعته آثار(2)-[مجموعة الآثار]فى شهر دى 1366 ش-المشهد الرضوى عليه السلام.



حوارات مع الاستاذ(المطبوعة):

43- حول الأبعاد الفقهيّة للحكم التاريخي الذي أصدره الإمام الخميني لقتل سلمان الرشدي المرتدّ (بالفارسيّة) حاورته صحيفة (جمهورية إسلامي)» (27-28 و 29 بهمن 1369 ش)

الكتب و الرسائل غير المطبوعة:

44- كتاب البحوث الهامة حول المكاسب المحرّمة

\* يبحث فيها مضافا إلى ما في مكاسب الشيخ الأعظم رحمه الله من المحرّمات، المسائل المستحدثة من التشريح و الترقيع و تغيير الجنسيّة و التلقيح و تحديد النسل و التعقيم و تسديد مجارى التوالد و حرمة إسقاط الجنين و التأمين و التفتيش و التجسس و الاستخبارات.

45- الحواشي على حاشية المكاسب للمحقّق الأصفهانّي

46- حواشي جامع المدارك للمحقّق أحمد الخوانساري

47- الحواشي التفصيليّة على مكاسب الشيخ الأعظم الأنصاري (البيع و الخيارات)

48- الحواشي الاجماليّة على مكاسب الشيخ الأعظم الأنصاري (البيع و الخيارات)

49- حواشي نكاح المستمسك للمحقّق الحكيم

50- كتاب الجهاد في شرح شرائع الإسلام

51- كتاب الربا في شرح ملحقات العروة

52- كتاب الخمس في شرح العروة

53- كتاب الضمان في شرح العروة

54- حواشي بحوث فقهية تقرير أبحاث المحقّق حسين الحلّي

55- حواشى الجواهر، كتاب التجارة، باب أحكام الصرف وبيع الثمار وبيع الحيوان

56- حواشى قاعدة الفراغ و التجاوز للمحقّق الأصفهانيّ

57- كتاب الوصيّة (لم يتمّ) كتبه في سنة 1388 ق

58- حواشى أصالة الصّحة للمحقّق الأصفهانيّ

59- حواشى قاعدة اليد للمحقّق الأصفهانيّ

60- حواشى رسالة العدالة للشيخ الأعظم الأنصاريّ

61- حواشى رسالة الرضاع للشيخ الأعظم الأنصاريّ

62- حواشى الإجارة و الضمان من المستمسك

63- الحواشى على مقالة «أقسام الدية» (بالفارسيّة) المطبوعة في مجلّة فقه أهل البيت عليهم السّلام- السنة الاولى- العدد الرابع (1374 ش)

64- الحواشى على مقالة «ضمان انخفاض قيمة النقد» المطبوعة في مجلّة فقه أهل البيت عليهم السّلام- السنة الاولى- العدد الثاني (1416 ق)

65- أنواع وأشكال الدفاع المقدّس في وجهة نظر الإسلام- المفصّلة- (بالفارسيّة)

66- الدرر المنثورة في المسائل المتفرّقة

-في الاصول

الكتب المطبوعة

67- عمدة الاصول (التي بين يديك أيّها القارئ العزيز)

المقالات المطبوعة

68- كلمة حول العرف

\*المحتويات: ماهيّة العرف- تقسيمات العرف (الف: تقسيمه إلى عامّ

و خاصّ ب: تقسيمه إلى عرف عمليّ و قوليّ ج: تقسيمه إلى الصحيح و الفاسد) -مجالات العرف- هل العرف من المسائل الاصولية؟- هل العرف من الأدلّة؟ - الأدلّة على حجّيّة العرف بما هو عرف-مجالات الأعراف و مراتبها- موارد اختلاف العرف و العقل- لا عبرة بالعرف المسامحيّ- هل العادة الظنّيّة معتبرة؟ -الخلاصة.

\*الخصوصيّات: 18 صفحة- طبعت في ضمن مقالات نشرة «التوحيد»- التي صدرتها منظمّة الإعلام الإسلاميّ [معاونة العلاقات الدوليّة] العدد الرابع و الثلاثون (رمضان، شوال 1408 ق).

69-رسالة في تقليد الميّت

\*سبب التّأليف: قال في مقدّماتها: دعيت بمناسبة الذكرى المئويّة الخامسة لرحلة الشيخ المحقّق الأردبيليّ قدّس سرّه أن أكتب و جيزة حول تقليد الميّت فأجبت ذلك و ارسلت إلى رسالة موجزة في تقليد الميّت من رسالات مولانا المحقّق الأردبيليّ لاحظت الرسالة مكرّرا و جدتها ذات دقائق كسائر تأليفاته فاستفدت من مطالبتها في خلال رسالتي هذه..

\*المحتويات: المقام الأوّل: في التقليد الابتدائيّ- أدلّة المانعين [و البحث حولها]: أحدها: الأصل العقليّ عند الدوران بين التعيين و التخيير في الطريق..- ثانيها: إنّ المجتهد إذا مات لسقط بموته اعتبار قوله شرعا بحيث لا يعتدّ به و ما هذا شأنه لا يجوز الاستناد إليه شرعا..

-ثالثها:.. إنّ دلائل الفقيه لمّا كانت ظنّيّة لم تكن مستلزّمة للنتيجة و لم يقطع بلزوم الأحكام عنها بحيث يمتنع الضدّ و ما هذا شأنه لا يكون كافيا..- رابعها:.. إنّّه لو جاز العمل بقول الفقيه بعد موته امتنع في زماننا هذا للإجماع على وجوب تقليد الأعلّم و الأورع من المجتهدين

ص: 69

و الوقوف لأهل هذا العصر على الأعلّم والأورع بالنسبة إلى الأعصر السابقة كاد أن يكون ممتنعاً..-خامسها:..إنّه إذا وجد للفقيه في المسألة قولان إنّما يجوز تقليده و الرجوع إليه في القول الأخير لوجوب رجوعه هو عن الأوّل إليه..فتعدّر الرجوع من هذا الوجه أيضاً..-سادسها:..إنّ القول بالجواز قليل الجدوى لأنّ المسألة اجتهاديّة و فرض العامّ فيها الرجوع إلى فتوى المجتهد فالقائل بالجواز إن كان ميّناً فالرجوع إلى فتواه فيها دور ظاهر و إن كان حيّاً فاتّباعه فيها و العمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالباً..سابعها:..إنّ المجتهد الحيّ أقرب في الظاهر إلى إصابة الأحكام الواقعيّة من المجتهد الميت فيتعيّن الرجوع إليه أخذاً بأقرب الأمارتين.-أدلة المجوّزين [و البحث حولها]:منها:إطلاق الأدلّة اللفظيّة من الآيات و الأخبار الدالّة على حجّيّة الفتوى..و منها:السيرة العقلانيّة..و منها:رواية أحمد بن أبي خلف..و منها:ما روى عن الإمام العسكريّ عليه السّلام في كتب بنى فضال:خذوا ما رووا..منها:الاستصحاب بناء على عدم تاميّة الإطلاقات..-كلمات الأصحاب-المقام الثانی:في التقليد الاستمراريّ..

\*الخصوصيّات:فرغ منها في 4 جمادى الثانيّة 1416-طبعت في ضمن مقالات مؤتمر المقدّس الأردبيليّ قدّس سرّه تحت عنوان:الرسالات و المقالات في سنة 1375 ش و ناشرها:المؤتمر المذكور-قم.

حوارات مع الاستاذ(المطبوعة):

70-حول حقيقة العرف و أقسامه و مبادئه(بالفارسيّة)حاوره مؤتمر المباني الفقهيّة للإمام الخمينيّ قدّس سرّه المنشور في ج 14 من مجموعة مقالات المؤتمر-9 صفحة.

ص:70

الكتب و الرسائل غير المطبوعة:

71- الحواشى التفصيلية على الكفاية

72- الحواشى الإجمالية على الكفاية

73- من لا يحضره التفصيل فى تحقيق كتاب الاجتهاد و التقليد من العروة

74- الحواشى على «تعليقة الكفاية للمحقق الأصفهاني»

75- حواشى «دروس فى فقه الشيعة للسيد محمد مهدي الخليلي مقرر أبحاث المحقق الخويي (المجلد الأول)»

76- حواشى «مستمسك العروة (المجلد الأول)»

77- حواشى «تهذيب الاصول- تقرير أبحاث الإمام الخميني قدس سره- (المجلد الأول)»

78- حواشى مناهج الوصول للإمام الخميني قدس سره (المجلد الأول و الثاني)

79- حواشى الاجتهاد و التقليد للمحقق الأصفهاني

80- حواشى الاجتهاد و التقليد للإمام الخميني قدس سره

81- حواشى الاستصحاب للإمام الخميني قدس سره

82- حواشى الاجتهاد و التقليد للمحقق الفاضل اللنكراني

83- حواشى الدرر للشيخ عبد الكريم الحائري

84- حواشى المحاضرات تقرير أبحاث المحقق الخويي (4 مجلدات)

85- حواشى الأمر بين الأمرين تقرير أبحاث المحقق الخويي

86- الحواشى الإجمالية على رسائل الشيخ الأعظم الأنصاري

-فى الاقتصاد

الكتب المطبوعة:

87- الشركة فى تدوين كتاب التوازن فى الاقتصاد الإسلامى

الكتب و الرسائل غير المطبوعة:

88- حواشي «اقتصادنا للمحقق محمد باقر الصدر (المجلد الثاني)»

-في مسائل الحوزة

حوارات مع الاستاذ (المطبوعة):

89- في مجال الآلية المقترحة لبرمجة دروس الطلبة و الارتقاء بها (بالفارسيّة)، حاورته: صحيفة «جمهوريّ إسلاميّ» (6 مهر 1371 ش)

90- في مجال سرّ نجاح الطلبة (بالفارسيّة)، حاورته: صحيفة «جمهوريّ إسلاميّ» (8 مهر 1370 ش)

91- في الأهداف المتوخّاة من الدراسة الحوزويّة و تقويم البرنامج التعليميّ و الكتب الدراسيّة (بالفارسيّة) حاورته: نشرة «پیام حوزّه» - [رسالة الحوزة]، السنة الثالثة، العدد الثاني و الثالث (1375 ش)

92- حول نشاطات مؤسّسة في طريق الحقّ (بالفارسيّة) حاورته: نشرة «پیام حوزّه» - [رسالة الحوزة] السنة الاولى، العدد الثاني (1373 ش)

-في المتفرّقات

الكتب و الرسائل غير المطبوعة:

93- النوافذ من عالمی الغيب و الشهود (بالفارسيّة)، يشتمل على أكثر من أربعمئة قصص من العلماء الكبار.

94- الشرح التفصيليّ حول رحلته التحقيقيّة و التبليغيّة إلى اروبا و امريكا (بالفارسيّة)، 109 صفحة، فرغ منه في شهر رمضان المبارك، سنة 1396 ق.

ص: 72

بعد ما أدت الكفاية دورا جليلا في مضمار تطوير الفكر الاصولي و صار كتابا نهائيا لمدارسه الاصول لما فيها من إنافة تحرير و لباقة تقرير لا يسهل تحديدهما بحدّ، تداول فيها البحث و الدرس بين العلماء و الأعاظم فأقبلوا عليها بالتحشية و التعليق و الشرح و التقرير و غيرها و ألف كلّ حسب مذاقه العلمي و مبانية الفكرية الخاصّة به أو بأساتذته و شيوخه من غير التعرّض بآراء غيرهم من الاصوليين بل حاول أن يشرح وجهة نظره و أن يقنع بها بقدر ما يتاح له من وسائل الإقناع العلمي؛ نعم، ألف بعض آخر كتابا جامعا و لكنّه لم يتمّ و صار ناقصا. و على أية حال أصبح الإشراف على عمدة المسائل و الآراء أمرا صعبا و محتاجا إلى صرف أوقات كثيرة. و هذه الامور صارت سببا لأن يستمدّ الاستاذ المؤلّف من الله تعالى أن يوفّقه لتأليف كتاب جامع لبيان عمدة مسائل الاصول مع ما فيها من الاستدلال و النقض و الإبرام ليسهل على الطلبة و العلماء، الإشراف عليها و كان تأليفه لهذا الكتاب بعد أن استفاد دورة كاملة في الاصول من محضر العلمين، آية الله العظمى المحقّق الداماد و آية الله العظمى الأراكي رحمهما الله و بعد مباحثات علمية و تحقيقات رشيقة حولها.

فبان أنّ الهدف الأساسي الذي جعله المؤلّف على عهدة الكتاب تحقيقه هو تسهيل

الإشراف على عمدة مسائل الاصول مع أدلتها التفصيلية، أضف إلى ذلك شوق المؤلف في طرح أحدث ما وصل إليه علم الاصول من آراء وأفكار جديدة وإمهاله ما لا يكون له محصل.

كان يقول الاستاذ: إتمام هذا المهم [تأليف الكتاب] لا يمكن إلا بتوفيق من الله تعالى ولذا أبتهل إليه سبحانه أن يوفقني للإتمام وأظن أن هذا العمل سيكون خدمة عظيمة للحوزات العلمية إن شاء الله تعالى.

وقد اعتمد المصنّف على العديد من المصادر المعتمدة منها:

أ: هداية المسترشدين

ب: الفصول

ج: تقارير الميرزا الشيرازي

د: كفاية الاصول

ه: درر الفوائد

و: بدائع الأفكار (تقارير العراقي)

ز: نهاية الدراية

ح: نهاية الاصول

ط: مناهج الوصول

ي: تهذيب الاصول

ك: مصباح الاصول

و هناك ركائز منهجية اعتمدها الاستاذ تجدر الإشارة إلى بعضها:

أ: جعل نظم الكفاية محورا لأبحاثه.

ب: نقل نصوص كلمات الأعلام رعاية للأمانة.

ج: عدم الاقتصار على بيان الآراء فحسب بل يناقش كثيرا ما لا يرتضيه



منها مناقشات جلييلة.

د: عدم التعجيل في «الأبحاث ونقل المطالب ونقدها».

ه: تنظيم المباحث بعد إقائها إلى جمع من الطلبة الأفاضل وكان شروع هذه الإلقاءات والمحاضرات 5 ربيع الأوّل 1412 ق-24 شهر يور 1370 ش.

و: ذكر «خلاصة المطالب» في ذيل الأبحاث.

تمّت المقدّمة وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين السيّد عليّ رضا الرضويّ الجعفريّ الجمعة: 11 شعبان المعظّم 1418 ق  
1376/9/21 ش

\*\*\*\*

ص: 75



عمدة الاصول

ص: 77



بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على سيدنا محمد و آله الطاهرين و اللعنة على أعدائهم أجمعين إلى  
قيام يوم الدين.

أما بعد فقد رتب الكتاب على مقدمة و مقاصد (إن شاء الله تعالى).

أما المقدمة ففي بيان امور:

ص: 79

## اشارة

و يقع الكلام فيه من جهات:

## الجهة الاولى: في تعريف علم الاصول

## اشارة

وهنا تعريفات:

أحدها: ما ذهب إليه المشهور من أنّ علم الاصول «هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة».

وفيه مواقع للنظر:

منها: أنّ الاستنباط يتوقّف على مقدّمات من علم المنطق و الحديث و الرجال و التراجم و معرفة اللغات و الاستعمالات و غيرها فالتعريف المذكور يعمّها مع أنّها لا تكون من علم الاصول بل تكون من المبادئ.

لا يقال: كما في الفصول أنّ تلك العلوم ليست ممهّدة لخصوص الاستنباط و عليه فقيده «الممهّدة للاستنباط» يكفي لإخراج هذه العلوم عن علم الاصول.

لأنّنا نقول: إنّ جملة من المسائل الاصوليّة أيضا كحمل العامّ على الخاصّ أو المطلق على المقيّد و مباحث المفاهيم لا اختصاص لها بالاستنباط للأحكام الشرعيّة الكليّة

لتوقّف مرادات العقلاء أيضا على الجمع بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد ونحوهما ومع ذلك تكون من المسائل الاصوليّة فقيدها «الممهّدة» في التعريف لا يكفي لإخراج هذه العلوم المذكورة.

ولذا ذهب بعض الأجلّة إلى أنّ الأولى تعريف علم الاصول «بأنّه العلم بالعناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط» و نقصد «بإشراك» صلاحية العنصر للدخول في استنباط حكم أيّ مورد من الموارد التي يتصدّى الفقيه لاستنباط حكمها مثل ظهور صيغة الأمر في الوجوب فإنّه قابل لأن يستنبط منه وجوب الصلاة أو وجوب الصوم وهكذا وبهذا تخرج أمثال مسألة ظهور كلمة الصعيد عن علم الاصول لأنّها عنصر خاص لا يصلح للدخول في استنباط حكم غير متعلّق بمادّة الصعيد. (1)

وهو أيضا لا يخلو عن المناقشة لأنّ كثيرا من المعاني المذكورة في اللغة كمعاني صيغة الفاعل والمفعول والفاعل والمفعول والفعال والمفعول وغيرها، لا تختصّ بعنصر خاص بل تجرى في أيّ مادّة من الموادّ وهكذا القواعد النحويّة والصرفيّة والمنطقيّة والرجاليّة لا اختصاص لها بعنصر خاص بل جارية في جميع الموارد فقيدها «العناصر المشتركة» أيضا لا يفيد في إخراج هذه العلوم. هذا مضافا إلى ما سيجيء من أنّ ظهور الأوامر والنواهي في الوجوب أو الحرمة أو ظهور المشتقّ في من تلبّس بالمبدا ونحوها لا تكون من المسائل الاصوليّة وإن ذكرت فيها إذا المسائل الاصوليّة كبريات هذه الظهورات وهي حجّة الظهورات كما لا يخفى.

وأيّد في مصابيح الاصول تعريف المشهور بأنّ سائر العلوم لا يترتّب عليها وحدها حكم كبرويّ شرعيّ ولا توصل إلى وظيفة فعليّة ولو في مورد واحد بل دائما تحتاج إلى ضمّ مسألة اصوليّة إليها فمثل العلم بالصعيد وأنّه عبارة عن مطلق وجه

ص: 81

الأرض أو غيره لا يترتب عليه العلم بالحكم وإتّما يستتبط الحكم من الأمر أو النهى و ما يضايهيهما. نعم قد تكون المسألة الاصولية متوقّفة على مسألة اخرى فى مقام الاستنباط منها كما إذا فرضنا أنّ الأمر بشيء ما ورد فى رواية ظنيّة السند فإنّ الاستنباط منها يتوقّف على إثبات ظهور الأمر فى الوجوب وعلى إثبات حجّية السند إلا أنّ كلاّ منهما مسألة اصوليّة برأسها إذ يمكن استنباط الحكم من كلّ منهما بلا حاجة إلى ضمّ مسألة اخرى كما إذا كان الأمر واردا فى السنّة القطعيّة أو كانت الرواية نصّاً فى مدلولها. فظهر من هذا أنّ البحث عن أدوات العموم وأنّ كلمة «كلّ» و «الجمع المحلّى بالألف و اللام» و «النكرة فى سياق النفي ممّا يفيد العموم أم لا؟» أو «أنّ معانى المشتقات ظاهرة فيمن تلبس بالمبدأ أو فى الأعم؟» أو «أنّ أسماء العبادات وضعت للصحيح أو الأعم؟» إنّما هى مسائل لغويّة لعدم إمكان وقوعها فى طريق الاستنباط وحدها و بما أنّ القوم لم يعنونوها فى اللغة قد تعرّض لها فى فنّ الاصول تفصيلاً فالذى ظهر أنّ قواعد علم الاصول هى ما أمكن حصول الاستنباط من كلّ مسألة مسألة منها و لو على سبيل القلّة بلا انضمام مسألة اخرى إليها من مسائل علم الاصول نفسه أو مسائل بقيّة العلوم الأخر و هذا بخلاف مسائل سائر العلوم فإنّها محتاجة فى مقام تحصيل الوظيفة الفعلية إلى ضمّ كبرى من المسائل الاصوليّة إليها.

(1)

وفيه أنّ الموجبة الجزئية فى إمكان استفادة الحكم الشرعىّ إن كانت كافية ففى مثل سائر العلوم أيضا ربما يكون كذلك كما إذا وردت كلمة «الصعيد» فى دليل قطعىّ الصدور فإذا عيّن معناها بما فى اللغة أمكن استفادة الحكم الشرعىّ منها من دون حاجة إلى شىء آخر فيكون البحث اللغوىّ عن مفاد كلمة «الصعيد» ونحوها بحثاً اصولياً بمقتضى التعريف المذكور من «أنّ قواعد الاصول هى ما أمكن حصول الاستنباط

ص: 82



من كل مسألة مسألة منها ولو على سبيل القلة بلا انضمام مسألة اخرى إليها من مسائل علم الاصول نفسه أو مسائل بقية العلوم الأخرى.

هذا مضافا إلى ما في «بحوث في علم الاصول» من أن جملة من بحوث علم الاصول تحتاج دائما إلى ضم كبرى اصولية إليها لكي يتم الاستنباط كالمسائل المرتبطة بتشخيص أقوى الظهورين عن أضعفهما في باب العمومات و المطلقات أو في باب المنطوق و المفهوم فإنها تنجح صغرى أقوى الدليلين التي تكون بحاجة إلى ضم كبرى قواعد الجمع العرفي و ملاكات الترجيح الدلالي في مقام المعارضة بين الأدلة. (1)

اللهم إلا أن يقال كما في مصابيح الاصول أيضا من أن مرتبة علم الاصول متأخرة عن بقية العلوم العربية فإن كل مسألة اصولية في حد ذاتها قبل استنباط الحكم و استحصال النتيجة منها لا بد من معرفة معناها و الوقوف على مادة القاعدة و هيأتها التركيبية منها و البسيطة و كيفية طريق استحصال النتيجة من انضمام الصغرى إلى الكبرى و هذه الامور يتكفل البحث عنها علم النحو و الصرف و اللغة و المنطق و سائر العلوم العربية الاخرى فالأخرى على كل من طالب دراسة الاصول أن يقرأ العلوم العربية مقدارا يتأتى منه الغرض المذكور و أما رتبة علم الاصول بالإضافة إلى الفقه فإن الاصول مقدم على الفقه تقدما رتبيا لا فضيلا و شرفا و الوجه فيه أن الاصول كما عرفت مباد يتوصل بها إلى الحكم الشرعي و هو متقدم عليه فالمتحصّل أن علم الاصول وسيط بين الفقه و سائر العلوم العربية فهو كالجاء الأخير من العلة التامة للاستنباط و سائر العلوم العربية كالمقتضى و المعد للعلّة. (2)

و لكن لا يخلو ذلك عن الإشكال أيضا و هو أن بين العلوم المذكورة ليس ترتب

ص: 83

1-1 (1) بحوث في علم الاصول 28/1.

2-2 (2) مصابيح الاصول 10/1.

واقعيّ خارجيّ إذ يمكن مقارنة بعضها مع البعض أو تقدّم بعضها على البعض كأن يتعلّم أولاً القواعد الاصوليّة ثمّ يتعلّم الصرف والنحو واللغة كما يمكن أن يتصدّى الفقيه لكشف المعاني اللغويّة بعد إحراز المسائل الاصوليّة بحيث ينعكس الأمر و يكون العلم بالمعاني اللغوية كالجزء الأخير من العلة التامة للاستنباط بل يكون كثيرا ما كذلك إذ الفقيه بعد تعلّمه المسائل الاصوليّة يتصدّى لفهم معنى الرواية أو الآية الكريمة فيرجع إلى اللغة لكشف معناها حتّى يفتى بها.

اللّهّم إلاّ أن يكون المقصود أنّ المسائل الاصوليّة هي التي تقع كبرى لقياس الاستنباط فحينئذ فالمسائل الاصوليّة كالجزء الأخير من العلة التامة سواء تقدّم تعلّمها أو تأخر فإنّ عند تشكيل الشكل القياسيّ يقال إنّ هذا اللفظ ظاهر في اللغة في كذا أو كذا و الظهور حجّة فالحكم كذا و كذا و من المعلوم أنّ الجزء الأخير من العلة التامة هو قولنا: «و الظهور حجّة» و هو من المسائل الاصوليّة و لا فرق في ذلك بين أن يكون تعلّم حجّة الظهور متأخرا عن الرجوع إلى اللغة أو يكون متقدّما عليه فإنّ المعيار هو كيفية الوقوع في الشكل القياسيّ الذي رتب للاستنباط و من المعلوم أنّ المسائل الاصوليّة تقع كبرى للشكل القياسيّ دون سائر العلوم و الكبرى هو الجزء الأخير في الشكل القياسيّ.

و لكن بعد اللتيّا و التي هذا لا يرفع الإشكال عن تعريف المشهور لأنّهم لم يذكروا إمكان الوقوع في كبرى القياس فتحصل من ذلك عدم صحّة تعريف المشهور لعلم الاصول بأنّه «هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة» كما في الفصول. لما عرفت من أنّ القواعد الممهّدة لذلك لا تختصّ بالمسائل الاصوليّة بل سائر العلوم أيضا قواعد ممهّدة لذلك.

و القول بأنّ مسائل علم الاصول مختصّة باستنباط الأحكام أو بكشف حال الأحكام كما في الفصول و الدرر غير مسموع لما عرفت من أنّ جملة من مسائل علم

الاصول كحمل العام على الخاص أو المطلق على المقيّد و بعض مباحث المفاهيم أيضا لا تختصّ بذلك لجريانها في المحاورات العرفيّة أيضا.

ومنها: أنّ التعريف المشهور يشمل القواعد الفقهيّة أيضا كقاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده و غيرها، إذ العلم بها أيضا علم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة.

و أجاب عنه في الفصول بأنّ تلك القواعد ليست ممهّدة في الفقه للاستنباط بل الغرض من بيانها فيه معرفتها لأنفسها و استنباط الفروع منها ممّا لا ينافيه.

كما أجاب عنه في الدرر أيضا بأنّ مسائل علم الاصول لكشف حال الأحكام الواقعيّة الكلّيّة و مسائل الفقه هي الأحكام الواقعيّة الأوّليّة و ليس ما ورائها أحكام آخر تستكشف حالها بتلك المسائل. (1)

و لذلك أضاف سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه كلمة «الآليّة» في التعريف و قال: «إنّه هو القواعد الآليّة التي يمكن أن تقع في كبرى استنتاج الأحكام الكلّيّة الفرعيّة الإلهيّة أو الوظيفيّة العمليّة» فتخرج (بالآليّة) القواعد الفقهيّة فإنّ المراد بها كونها آلة محضّة و لا ينظر فيها بل ينظر بها فقطّ و القواعد الفقهيّة ينظر فيها فتكون استقلاليّة لا آليّة لأنّ قاعدة ما يضمن و عكسها حكم فرعيّ إلهيّ منظور فيها على فرض ثبوتها و قواعد الضرر و الحرج و الغرر كذلك فإنّها مقيّدات للأحكام بنحو الحكومة فلا يكون آليّة لمعرفة حال الأحكام. (2)

ومنها: أنّ التعريف المشهور لا يكون جامعا لأنّ مسألة حجّيّة الظنّ على الحكومة و مسائل الاصول العمليّة في الشبهات الحكميّة خارجة عن التعريف المذكور لأنّها

ص: 85

---

1-1) الدرر 31/1 الطبع الجديد.

2-2) تهذيب الاصول 11/1.

ليست ممّا يستتبط بها الأحكام فإنّ الاصول الشرعيّة منها أحكام مجعولة في موضوع الشكّ كوجوب البناء على الحالة السابقة أو الحلّيّة في حال الشكّ كما أنّ حجّيّة الظنّ على الحكومة و الاصول العقليّة منها كالحكم بالتخيير عند دوران الأمر بين المحذورين و الحكم بالاحتياط عند العلم الإجماليّ بالحكم ليست إلّا حكم العقل و لا استكشاف فيها بالنسبة إلى الأحكام الشرعيّة كما لا يخفى.

و ثانيها: ما ذهب إليه صاحب الدرر بعد عدوله عن التعريف المشهور من أنّه هو العلم بالقواعد الممهّدة لكشف حال الأحكام الكليّة الواقعيّة المتعلّقة بأفعال المكلفين سواء تقع في طريق العلم بها كما في بعض القواعد العقليّة أو تكون موجبة للعلم بتجزّؤها على تقدير الثبوت أو تكون موجبة للعلم بسقوط العقاب كذلك. فإنّ القواعد المذكورة كلّها إذا انضمت إلى صغرياتّها فالنتيجة الحاصلة تنفع بحال حكم شرعيّ آخر وراء نفسها إمّا لكونها طريقاً علمياً لثبوته أو لا ثبوته و إمّا سبباً لتجزّئه أو لا تجزّئه. (1) و بعبارة أخرى كما في تعليقه استاذنا العراقيّ مدّ ظلّه العالی أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعيّ فإنّما أن يحصل له العلم أو الظنّ أو الشكّ فكلّ قاعدة تفيد استراحة خاطره من ناحية ذلك الحكم الشرعيّ تسمّى اصوليّة. (2)

و لكن التعريف المذكور لا يخلو أيضاً عن الإشكال كما أفاد الاستاذ مدّ ظلّه العالی في تعليقات الدرر و هو أنّه ينتقض طرداً بقاعدة الطهارة حيث أنّها قاعدة معمولة في الشبهات الحكميّة مع أنّها ليست مدوّنة في الاصول و بعامة الاصول العمليّة الجارية في الشبهات الموضوعيّة أو الأمارات كذلك و منها أصالة الصحّة و قاعدة الفراغ و قاعدة اليد و البناء على الأكثر في الشكوك الصلاتيّة حيث أنّ كلّ ذلك من الفقه مع

ص:86

1-1) الدرر 31/1 ط جديد.

2-2) تعليقات الدرر 239/1.

انطباق التعريف عليها. (1)

كما أنه ينتقض عكسا بدخول بعض مسائل الاصول في الفقه كمسألة الاستصحاب بناء على أخذه من الأخبار و ما يشابهها تقريره أنّ الاستصحاب على هذا ليس إلا وجوب البناء على طبق الحالة السابقة بل يمكن هذا التوهم فيه حتى بناء على اعتباره من باب الظنّ فيسرى الإشكال في جلّ مسائل الاصول كحجّية الخبر و الشهرة و ظاهر الكتاب و ما أشبه ذلك بناء على أنّ الحجّية ليست إلا وجوب العمل بالمؤدّي. (2)

و لكن اجيب عن الطرد بأنّ قاعدة الطهارة من الاصول و لكن لكونها من القطعيّات الغير المحتاجة إلى البحث لم يبحثوا عنها و بأنّ البواقي خارجة عن علم الاصول بتقييد الأحكام بالكلّية فالاستصحاب مثلا في الشبهات الحكمية يكون من الاصول و في الموضوعية يكون من الفقه. (3)

و اجيب عن العكس في الدرر بأنّ مسائل الفقه ليست عبارة عن كلّ حكم شرعيّ متعلّق بفعل المكلف بل هي عبارة عن الأحكام الواقعية الأولى التي تطلب من حيث نفسها فكلّ ما يطلب من جهة كونه مقدّمة لإحراز حال الحكم الواقعيّ فهو خارج عن مسائل الفقه و لا إشكال في أنّ تمام مسائل الاصول من قبيل الثاني. (4)

إلاّ أنّه بعد لا يخلو عن الإشكال و هو ما عرفت من أنّ القواعد الممهّدة لا تختصّ بالمسائل الاصولية بل سائر العلوم أيضا قواعد ممهّدة لذلك.

و ثالثها: ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن

ص: 87

1-1 (1) تعليقات الدرر 240/1.

2-2 (2) الدرر 32/1.

3-3 (3) تعليقات الدرر 241/1.

4-4 (4) الدرر 32/1.

أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل.

وفيه أولاً كما في نهاية النهاية من أن ترك قيد الممهدة يوجب دخول جميع العلوم المتوقف عليها الاستنباط في الاصول كما أن إضافة ما ينتهي إليه المجتهد في مقام العمل يوجب دخول جميع القواعد الفقهيّة بل الأحكام الفرعيّة الجزئية فيه إلا أن يقيد ذلك بما ينتهي إليه بعد اليأس عن الظفر بالوظيفة الشرعيّة فلا يشمل حينئذ ما يؤخذ من الشارع و عليه فتخرج الاصول العمليّة الشرعيّة أيضاً و لا يبقى تحت القيد إلا الاصول العمليّة العقليّة و الظنّ على الحكومة.

اللهمّ إلا أن يقال إنّ ذكر الممهدة كما مرّ سابقاً لا يفيد في رفع الإشكال لأنّ سائر العلوم أيضاً من القواعد الممهدة لذلك بل اللازم في خروج هذه العلوم ضميمة إمكان وقوعها كبرى للشكل القياسي و لا يغني ضميمة إمكان وقوعها في طريق الاستنباط لأنّ سائر العلوم ممّا وقع في طريق الاستنباط أيضاً اللهمّ إلا أن يقال إنّ المسائل الأدبيّة لا تقع إلا في طريق استنباط موضوع الحكم.

و ثانياً كما في نهاية الدراية من أنّ تعدّد الغرض يوجب تعدّد العلم بناء على مختار المصنّف (صاحب الكفاية) من أنّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض و من المعلوم أنّ الانتفاع بالقواعد في مقام الاستنباط غير الانتفاع بالقواعد في مقام العمل فتعريف علم الاصول بالانتفاعين يوجب أن يكون فنّ الاصول فنّين و لا مناص عنه إلاّ بأن يفرض غرض جامع بين الغرضين كتحصيل الحجّة على الحكم الشرعيّ.

و ثالثاً كما في تهذيب الاصول من أنّه لا ينطبق إلاّ على مبادئ المسائل لأنّ ما يعرف به القواعد الكذائيّة هو مبادئ المسائل و لم يذهب أحد إلى أنّ العلم هو المبادئ فقط بل هو إمّا نفس المسائل أو هي مع مبادئها.

و رابعاً كما ذكره سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه من أنّ الأحكام الأولى الواقعيّة لا تكشف بالقواعد الاصوليّة حتّى يصحّ التعبير عن الكشف بالاستنباط بل غاية ما

يستفاد منها هو أنّها وسيلة لكشف المنجّز أو المعدّر فذكر استنباط الأحكام فى التعريف غير سديد بل الأولى أن يقال فى تعريفه بأنّه قواعد ممهّدة لاستنباط المؤمن و المعدّر و المنجّز.

ورابعها: ما هو المختار من أنّه هو العلم بالقواعد التى يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسى الذى رتبّ لتحصيل الحجّة على الأحكام من المنجّز أو المعدّر.

فقولنا: يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسى، خرج سائر العلوم من النحو و الصرف و المنطق لأنّها لا يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسى الذى رتبّ لتحصيل الحجّة. نعم يكون بعض مباحثها من المبادئ و الصغريات لهذه الكبريات. و ممّا ذكر يظهر أنّ عدّة من المسائل التى ذكرت فى علم الاصول خارجة عنه أيضا كالبحث عن «أدوات العموم» أو «أنّ المشتقات ظاهرة فيمن تلبّس بالمبدأ أو تعمّ من انقضى عنه المبدأ» أو «أنّ الأوامر ظاهرة فى الوجوب» أو «أنّ النواهي ظاهرة فى الحرمة» و غير ذلك من صغريات الكبرى الاصولى من حجّة الظهورات فإنّ هذه المسائل لا تقع بنفسها فى الشكل القياسى بل بواسطة حجّة الظهورات مثلا يقال إنّ هذا ظاهر فى كذا أو كذا و الظهورات حجّة فالحكم كذا أو كذا فالواقع فى كبرى الشكل المذكور هو حجّة الظهورات لا أنّ هذا ظاهر فى كذا أو كذا و لعلّ وجه ذكر هذه المبادئ أو الصغريات فى علم الاصول هو عدم إيفاء حقّ البحث عنها فى اللغة أو غيرها من سائر العلوم.

كما أنّ قولنا: لتحصيل الحجّة على الحكم، يخرج جميع القواعد الفقهيّة لأنّها نفس الحكم لا الحجّة على الحكم و المسائل الاصوليّة ليست نفس الحكم بل تكون حجّة على الحكم كحجّة الظواهر و حجّة خبر الواحد و حجّة الاستصحاب و غيرها كما لا يخفى.

و أيضا عنوان الحجّة على الحكم أعّمّ من موارد الأمارات و الذى ينتهى إليه المجتهد فى مقام العمل بعد اليأس عن الظفر بالوظيفة الشرعيّة كما فى الاصول العمليّة

فى الشبهات الحكمية سواء كانت محرزة أو غير محرزة فلا حاجة فى شمول التعريف للاصول العملية فى الشبهات الحكمية و حجبة الظن على الحكومة إلى أن يقال كما فى الكفاية من أنه صناعة يعرف بها القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الأحكام أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل.

و كيف كان فهذا التعريف هو أولى ممّا فى تهذيب الاصول من أنه هو القواعد الآلية التى يمكن أن تقع فى كبرى استنتاج الأحكام الكلية الفرعية الإلهية أو الوظيفة العملية. لأنّ هذا التعريف و إن كان بريئاً عن بعض ما اورد على التعاريف الاخرى و لكنّه أيضا لا يكون كذلك بالنسبة إلى بعض آخر كإشكال تعدد الغرض مع إمكان ذكر عنوان كتحصيل الحجة على الحكم حتى يعمّ البابين و لا يلزم تعدد الغرض.

و كيف كان فلفظ: (الإمكان) فى قولنا: التى يمكن أن تقع الخ. و فى قول تهذيب الاصول يدلّ على أنّ اللازم فى مسائل علم الاصول هو إمكان وقوعها فى كبرى الشكل القياسى لا وقوعها الفعلى و لذا يبحث فى علم الاصول عن مسائل كحجبة القياس مع أنّها لا تقع فى كبرى الشكل القياسى بالوقوع الفعلى عندنا للنهى عنها.

ثمّ إنّ التعريف المختار هو أولى أيضا ممّا فى مصابيح الاصول من أنه هو العلم بالقواعد لتحصيل العلم بالوظيفة الفعلية فى مرحلة العمل. (1)

لأنّ هذا التعريف لا يشمل المباحث الاصولية التى تكون نتيجة البحث فيها منفية كحجبة القياس و غيرها فإنه لا يترتب عليها تحصيل العلم بالوظيفة الفعلية فى مرحلة العمل مع أنّها من المسائل الاصولية بالاتفاق. هذا بخلاف التعريف المختار فإنّ لفظ الإمكان كما عرفت يشملها على أنّ العلم بالوظيفة الفعلية فى مرحلة العمل لا يترتب على المسائل الاصولية بنفسها ما لم ينضمّ إليها صغرياتها و إلاّ فمجرد العلم بحجبة

ص: 90



خبر الثقة لا يترتب عليه العلم بالوظيفة الفعلية في مرحلة العمل.

\*\*\*\*

## الخلاصة:

وقد عرفت تعاريف القوم حول علم الاصول و المناقشات الواردة عليها و نلخصها كما يلي:

1- تعريف المشهور و هو «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية» لا يتم طردا بعد شموله لسائر القواعد الممهّدة لذلك كالقواعد المنطقية و الرجالية و الأدبية و لا عكسا بعد عدم جامعيتها لما لا استكشاف فيه بالنسبة إلى الأحكام الشرعية كالحكم بالتخير عند دوران الأمر بين المحذورين أو الحكم بالا حتماً عند العلم الإجمالي و غير ذلك.

2- تعريف صاحب الدرر و هو العلم بالقواعد الممهّدة لكشف حال الأحكام الكلية الواقعية المتعلقة بأفعال المكلفين سواء تقع في طريق العلم بها كما في بعض القواعد العقلية أو تكون موجبة للعلم بسقوط العقاب كذلك فإن القواعد المذكورة كلّها إذا انضمت إلى صغرياتها فالنتيجة الحاصلة تنفع بحال حكم شرعي آخر وراء نفسها إمّا لكونها طريقاً علمياً لثبوته أو لا ثبوته و إمّا سبباً لتنجّزه أو لا تنجّزه، لا يتم طردا بعد عدم اختصاص القواعد الممهّدة بالمسائل الاصولية.

3- تعريف صاحب الكفاية و هو «صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل» لا يتم طردا لأنّ قوله: ينتهي إليها في مقام العمل يشمل جميع القواعد الفقهية.

4- تعريف مصابيح الاصول و هو «العلم بالقواعد لتحصيل العلم بالوظيفة الفعلية في مرحلة العمل» غير تامّ أيضاً لأنّه غير شامل للمباحث الاصولية التي تكون نتيجة

البحث فيها منفيّة كحجّة القياس و الإجماع المنقول وغيرهما.

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

6-تعريف المختار وهو أن علم الاصول «علم بالقواعد التي يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسي الذي رتب لتحصيل الحجّة على الأحكام سواء كانت معدّرة أو منجّزة» وهو تامّ إذ بقولنا: يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسي الذي رتب لتحصيل الحجّة الخ يخرج سائر العلوم من النحو و الصرف و المنطق وغيرها لأنّها لا تقع كبرى للشكل القياسي بل بعضها يكون من المبادئ و الصغريات و أيضا بقولنا لتحصيل الحجّة على الحكم يخرج جميع القواعد الفقهية لأنّها تفيد نفس الحكم لا الحجّة على الحكم.

\*\*\*\*

## الجهة الثانية: في تعريف موضوع كلّ علم

### إشارة

عرّف في المنطق موضوع كلّ علم: «بأنّه الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية.» ثم استشكل بعض على ذلك بأن أغلب محمولات العلوم عارضة لأنواع موضوعاتها و معلوم أن إسناد العروض إلى جنس الأنواع يكون مجازا فتصير هذه العوارض أعرضا غريبة لموضوع العلم لا ذاتية وعليه فذكر خصوص العوارض الذاتية في تعريف موضوع العلم كما ترى.

و اجيب عن ذلك في علم المعقول (بجواب المذكور في تعليقة الأصفهانيّ قدس سرّه) وفي سائر العلوم: بأنّ الموضوع عنوان انتزاعيّ عن موضوعات المسائل لا أنّه كلّيّ

يتخصّص في مراتب تنزّله بخصوصيّات تكون تلك الخصوصيّات واسطة في عروض محمولاتها له فمحمولات المسائل تحمل على معنون هذا العنوان الانتزاعيّ بلا توسط شيء في اللقوق و الصدق و عليه فيكون فعل المكلف المتحيّث بحيثيّة الصلّائيّة و الصوميّة مثلا عنوانا انتزاعيّا من الصلاة و الصوم و غيرهما لا أنّه كلّيّ يتخصّص في مراتب تنزّله بخصوصيّات تكون واسطة في عروض لواحقه له و من المعلوم أنّ المحمولات الطليّبة و الإباحيّة تحمل على معنون هذا العنوان الانتزاعيّ بلا توسط شيء في اللقوق و الصدق. ثمّ قال: و التحقيق أنّ الالتزام بعدم الواسطة في العروض من رأس من باب لزوم ما لا يلزم و السّر فيه أنّ حقيقة كلّ علم عبارة عن مجموع قضايا متفرّقة يجمعها الاشتراك في ترتّب غرض خاصّ و نفس تلك القضايا مسائل العلم و من الواضح أنّ محمولات هذه المسائل أعراضا ذاتيّة لموضوعاتها و بهذا يتمّ أمر العلم و لا- يبحث عن ثبوت شيء للموضوع الجامع دائما في نفس العلم فلا- ملزم بما ذكروا من كون محمولات القضايا أعراضا ذاتيّة للموضوع الجامع إلى أن قال:

فاللازم أن تصدق محمولات القضايا على موضوع العلم صدقا حقيقيّا بلا مجاز لا أن تكون الأعراض أعراضا ذاتيّة بالمعنى المصطلح بل بحيث لا يرى اللاحق لاحقا لغيره و إن كان بالنظر الدقيق ذا واسطة في العروض و بعبارة اخرى يكون الوصف و صفا له بحال نفسه لا بحال متعلّقه بالنظر العرفيّ المسامحيّ فافهم و اغتنم. (1)

وفيه أوّلا:- أنّ حديث الانتزاع عدول عن كون الموضوع لكلّ علم كليّا جامعا لموضوعات المسائل بحيث ينطبق على موضوعات المسائل كما يشهد له اشتراك المسائل في ترتّب غرض خاصّ عليها مثلا عنوان ذات الحجّة في الفقه أو ما يصلح لأن يحتجّ به عنوان كليّ يصحّ انطباقه على كلّ واحد من الموضوعات في علم الاصول

ص:93

و ثانيا: لا ملزم لأن تصدق محمولات القضايا على موضوع العلم صدقا حقيقيا بلا مجاز بل يكفى الوساطة فى العروض أيضا إذا كان موردا لغرض المدون كما يكون كذلك فى علم النحو و سياأتى بيانه و عليه فإسناد عوارض موضوعات المسائل إلى الجامع مجاز لأن موضوعات المسائل بالنسبة إلى الجامع فى حكم الأنواع بالنسبة إلى الجنس و أما الجواب عنه بما فى منتهى الاصول من أن الصواب أن يقال: أن الكلى الطبيعى حيث أنه لا بشرط و غير مقيد بقيد من القيود المصنفة و المشخصة له يحمل على جميع أصنافه و أشخاصه حملا حقيقيا شائعا صناعيا فإذا كان العرض العارض على الصنف أو الشخص عارضا على الطبيعة المشخصة بخصوصيات الصنفية أو الشخصية فهذا العرض كما أنه عارض على الصنف و الشخص حقيقة كذلك عارض على الطبيعة اللابشرط حقيقة و بالدقة العقلية من دون حاجة إلى التقييد بحيثية من الحيثيات المذكورة و السرّ فى ذلك أن الصنف و الشخص ليسا إلا تلك الطبيعة و لا فرق بينها و بينهما إلا بحسب التصديق الوارد عليها من ناحية تلك الخصوصيات و أعراضهما حقيقة عارضة عليها و لا يصح سلبها عنها لا فى مقام الحمل فقط بل حتى فى مقام العروض نعم إذا كان عارضا على نفس الخصوصية المصنفة أو المشخصة لا على الطبيعة المتخصصة بهما فأعراضهما حينئذ عرض غريب لها و لعمرى هذا واضح و إن استصحب هذا الإشكال جماعة من المحققين. (1)

ففيه أن المعروف و إن كان هو الطبيعة و لكن الطبيعة المأخوذة فى موضوعات المسائل هى الطبيعة المتخصصة لا الطبيعة المطلقة و عليه فإسناد عارض الطبيعة المتخصصة إلى الطبيعة المطلقة ليس على سبيل الدقة بل باعتبار أنه عارض لخصتها.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفاية حيث قال فى تفسير العوارض الذاتية: «أى بلا واسطة فى العروض» يعنى أنّ كلّ محمول يكون إسناده إلى الموضوع من باب إسناد الشىء إلى ما هو له ولا يصحّ سلبه عنه هو من العوارض الذاتية و كلّما لم يكن كذلك كإسناد الحركة إلى جالس السفينة فهو عرض غريب و يصحّ سلبه عنه.

و عليه فليس المراد من العوارض الذاتية، العوارض الذاتية المصطلحة فى المنطق بل المراد منها هى المحمولات الحقيقية العرفية فيخرج بذلك القيد المحمولات التى ليست محمولات حقيقية على الموضوع بل تكون من باب وصف الشىء بحال متعلّقه و ذلك لما عرفت من أنّ إسناد أحكام الأنواع إلى الأجناس لا يكون حقيقياً بل من باب وصف الجنس بحال بعض أفرادها و هو نوع. هذا مضافاً إلى ما أورد عليه بعض أساتذتنا من أنّ موضوع علم النحو هو آخر الكلمة إذ هو معروض الرفع و النصب و الجرّ حقيقة و ذاتاً و بواسطته تعرض هذه العوارض على الكلمة كالفاعل و المفعول و مدخول الجارّ. ففى قولنا: الفاعل مرفوع مثلاً لا يكون المرفوع هو تمام أجزاء ما يكون فاعلاً بل المعروض الذاتى هو آخر الكلمة و باعتباره و بواسطته صار الفاعل بتمام أجزائه مرفوعاً و من المعلوم أنّه من باب وصف الكلّ بوصف جزئه و يكون من باب الوساطة فى العروض فلا- وجه لإخراج أمثال هذه العوارض إذا كانت مورداً لغرض المدوّن بخلاف ما إذا لم تكن مورداً لغرضه فإنّه لا داعى لطرحه و عليه فالأولى أن يقال مكان العوارض الذاتية: «العوارض المقصودة» سواء كانت ذاتية أو غريبة و سواء كانت حقيقية أو غير حقيقية و سواء كانت من أوصافه أو من أوصاف متعلّقه.

فلا- يصحّ ضميمة قوله: «بلا- واسطة فى العروض» فى التعريف. فيمكن أن نعرّف الموضوع لكلّ علم بأنّه: «الذى يبحث فيه عن عوارضه المقصودة سواء كانت ذاتية أو غريبة حقيقية أو غير حقيقية» فلا تغفل.

\*\*\*\*

ولا يخفى عليك أنّ قضايا العلوم مركّبة من الموضوع والمحمول و من المعلوم أنّ كلّ محمول عارض لموضوعه و حيث أنّ الموضوع مندرج تحت الموضوع الجامع الكلّي فعارضه عارض للموضوع الجامع الكلّي بواسطة عروضه لنوعه.

و حيث أنّ العوارض على أنحاء؛ منها: العارض الذاتيّ الذي يعرض لذات الموضوع من دون وساطة شيء كقولنا في الاصول: الظهورات حجّة.

و منها: العارض الذي يعرض لذات الموضوع بواسطة شيء كعروض الرفع لفاعل كقولنا: «كلّ فاعل مرفوع»، بواسطة عروضه لآخر الكلمة فالفاعل مرفوع من باب توصيف الكلّ بوصف جزئه و ليس ذاتيّاً له و إلاّ فليس الفاعل بتمام أجزائه مرفوع كما هو واضح بل الرفع عارض ذاتيّ لآخر الكلمة و عارض غير ذاتيّ للفاعل و هكذا في سائر موارد الإعراب و كعروض عوارض الأنواع بالنسبة إلى جنسها فإنّ عروض الأنواع بالنسبة إلى جنسها بواسطة أنواعه و ليس ذاتيّاً له.

و معلوم أنّ كلّ واحد من الأنحاء المذكورة من أغراض مدوّن العلوم فلا وجه لإخراج العارض بالواسطة إذا كان موردا لغرض مدوّن العلم.

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

و القول بأنّ الموضوع هو العنوان الانتزاعيّ من موضوعات المسائل لا- أنّه كلّّي يتخصّص في مراتب تنزّله بخصوصيّات تكون تلك الخصوصيّات واسطة في عروض

محمولاتها له كما في تعليقة الأصفهانيّ قدّس سرّه عدول عمّا مرّ من إمكان تصوير الموضوع الكلّيّ الجامع لموضوعات المسائل مثل عنوان «ذات الحجّة في الفقه» أو «ما يصلح لأن يحتجّ به على الأحكام الكلّيّة في الفقه» فحديث الانتزاع خروج عن الفرض.

هذا مضافا إلى ما عرفت من أنّ المحمولات في النحو لا تكون أعراضا ذاتيّة لموضوعات مسائله أيضا بل تحمل عليها من باب توصيف الكلّ بوصف جزئه.

وممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّ اللازم هو صدق محمولات القضايا على موضوع العلم صدقا حقيقيا بلا مجاز لا أن تكون الأعراض أعراضا ذاتيّة بالمعنى المصطلح بل بحيث لا يرى اللاحق لاحقا لغيره وإن كان بالنظر الدقيق ذا واسطة في العروض وعبارة اخرى يكون الوصف وصفا له بحال نفسه لا بحال متعلّقه وذلك لما عرفت من أنّ حمل محمولات الأنواع على جنسها بواسطة الأنواع من المجاز كما أنّ حمل الإعراب على الفاعل أو المفعول مع أنّه عارض لآخر الكلمة من باب المجاز وليس الوصف وصفا له بحال نفسه كما لا يخفى.

وممّا ذكر يظهر أيضا أنّ تفسير العوارض الذاتيّة بما لا واسطة له في العروض كما في الكفاية لا يكفي في تصحيح تعريف موضوع كلّ علم بأنّه الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة لما عرفت من أنّ المحمولات عوارض لموضوعاتها بواسطة عروضها للأنواع أو بواسطة عروضها لآخر الكلمة فالأولى هو أن يقال في تعريف الموضوع لكلّ علم بأنّه الذي يبحث فيه عن عوارضه المقصودة سواء كانت ذاتيّة أو غريبة، حقيقية أو مجازيّة. فالمعيار هو أن يكون العوارض مقصودة لمدوّن العلم فلا تغفل.

\*\*\*\*

## الجهة الثالثة: في تمايز العلوم

### إشارة

لا مجال للبحث في أنّ تمايز العلوم بالمحمولات أو بالغرض أو بالموضوع والغرض

معا بعد وضوح كونها متميزة بالموضوع الجامع الذى لا يندرج تحت جامع آخر تكون محمولات القضايا أعراضا له أيضا ولا يرد حينئذ على كون التمايز بالموضوع ما أورده فى الكفاية من أن لازمه هو كون كلّ باب بل كلّ مسألة من كلّ علم علما على حدة لما عرفت من أن التمايز بين العلوم بالموضوع الذى لا يندرج تحت جامع آخر و موضوع كلّ باب أو كلّ مسألة من علم يندرج تحت موضوع واحد بحيث تكون محمولات القضايا أعراضا له فمثل موضوعات أبواب النحو أو مسائلها ككون الفاعل مرفوعا أو المفعول منصوبا و نحو ذلك تندرج تحت موضوع واحد جامع كلّي كالكلمة و الكلام من حيث قابليتهما للإعراب و البناء بحيث يحمل عنوان المرفوع أو المنصوب على الكلمة هذا بخلاف الموضوعات الجامعة الكليّة التى لا تندرج تحت جامع آخر بنحو تكون محمولات المسائل أعراضا له فإنّ هذه الموضوعات و إن أمكن أن تندرج تحت جامع آخر كاندراج موضوع النحو من الكلمة و الكلام من حيث الإعراب و البناء و موضوع الصرف من الكلمة من حيث الصّحة و الاعتلال تحت الكيف المسموع و لكن محمولات قضايا العلمين لا تعدّ أعراضا للكيف المسموع لعدم الارتباط بينهما بل المحمولات عوارض للكلمة و الكلام بما لهما من الحثيتين المتقدّمتين.

فالموضوع الجامع لموضوعات مسائل العلم يكفى للتمييز بين العلوم و الفنون و لا حاجة إلى ضميمة و حدة الغرض لحصول التمييز بالموضوع و حده كما عرفت بل التمييز بالموضوع مقدّم رتبة على التمييز بالمحمول أو الغرض فلا يبقى إجمال حتى يرتفع بالأمر المترتب عليه من الغرض فافهم و استقم.

ثمّ لا يخفى أنّه ذهب فى تهذيب الاصول إلى أنّ التمايز بنفس القضايا و المسائل و لا حاجة إلى نفس الموضوع الجامع فضلا عن كون التمايز به لأنّ العلوم لم تكن فى ابتداء الأمر إلاّ قضايا قليلة قد تكملت بمرور الزمان فلم يكن الموضوع عند المؤسّس



المدوّن مشخّصاً حتّى يجعل البحث عن أحواله و ما تقدّم من علم الجغرافيا أصدق شاهد إذ العلم بأوضاع الأرض من جبالها و مياها و بحارها و بلدانها لم يتيسّر إلاّ بمجاهدة الرجال قد قام كلّ على تأليف كتاب فى أوضاع مملكته الخاصّة به حتّى تمّ العلم و لم يكن الهدف هو هذا البحث لدى هؤلاء الرجال، العلم بأوضاع الأرض حتّى يكون البحث عن أحوال مملكته بحثاً عن عوارضها. و نظيره علم الفقه فلم يكن الفقيه الباحث لدى تأسيسه ناظراً أو لاحظاً فعل المكلف حتّى يجعله موضوعاً لما يحمله عليه و ما يسلبه عنه. مع أنّ ما تخيّلوه موضوعاً للعلم لا ينطبق على أكثر مسائل باب الضمان و الإرث و المطهّرات و النجاسات و سائر الأحكام الوضعيّة ممّا هى من الفقه بالضرورة كما أنّ ما تصوّروه موضوعاً للفنّ الأعلى لا يطرد لاستلزامه خروج مباحث الماهيات التى هى من أدقّ مسائله عنه و نظيرها مباحث كميّة المعاد و الاعداد و الجنة و النار و القول بالاستطراد مع أنّ القضايا السلبية التحصيليّة موجودة فى مسائل العلوم و هى لا تحتاج إلى وجود الموضوع و لم تكن أحكامها من قبيل الأعراض للموضوعات بناء على التحقيق فيها من كون مفادها سلب الربط.

ثمّ صرّح بأنّ التمايز بين العلوم بذاتها فقضايا كلّ علم مختلفة و متميّزة بذواتها عن قضايا علم آخر من دون حاجة إلى التكاليف الباردة اللازمة من كون التمايز بالموضوع. انتهى. (1)

و يمكن أن يقال: قلّة القضايا فى بدو الأمر لا توجب أن لا يكون لها موضوع كلّى عند من بحث عنها فمن الممكن أنّ الباحث عن علم الجغرافيا أراد تبيين أوضاع الأرض من جبالها و مياها و بحارها و بلدانها و معادنها و غير ذلك و إن لم يتمكّن من جميع الموارد عملاً فى ذلك الحين كما أنّ الباحث عن علم الهيئة أراد تبيين أوضاع

ص: 99

الكواكب من ثوابتها و سياراتها و سرعتها و بطؤها و منظومتها و نسبة ما فيها مع بعضها و غير ذلك و إن لم يتمكّن من جميع الموارد عملا في ذلك الحين و عليه فالموضوع كلّی و إن لم يتمكّن الباحث إلاّ من ملاحظة جهة خاصّة من جهات الأرض أو ملاحظة سيارّة من السيارّات فإنّ البحث عنهما من باب أنّهما مصداقان من ذين الكلّیین اللذين كانا في كمن نفس الباحثين إذ الباحث عن العلوم ليس كالحاكم على منطقة حتّى يقتصر نظره إلى موضع خاصّ و لا يلتفت إلى سائر المناطق. كما أنّ اللغوى إذا وضع السراج لسراج خاصّ في عصره لم يجعله مخصوصا به و لذلك اطلق السراج إطلاقا حقیقیّا على كلّ سراج حادث و إلاّ يحتاج في إطلاقه عليه إلى عناية و ارتكاب مجاز. فمجردّ عدم تمكّن الباحث عن جميع موارد الموضوع العامّ لا يدلّ على عدم وجود الموضوع العامّ هذا مضافا إلى إمكان منع كون الجغرافيا علما لعدم بناءه على القواعد الكلّیة بل هو العلم بالمناطق الشخصیة الجزئیة بحيث لا یعمّ غيرها فتأمل.

و هكذا في الفقه لم يتصدّد الفقهاء لاستنباط حكم أشياء خاصّة معیّنة بل هم في صدد بیان أحكام جميع الموضوعات فالفقيه أراد استكشاف الأحكام الشرعیة من التکلیفیة و الوضعیة. ثمّ إنّ قصورنا في تعريف الموضوع بالنسبة إلى بعض العلوم لا يكشف عن عدم وجود الموضوع أصلا للعلوم بل اللازم هو التعبير عنه بالكلّی الذي اتّحد مع موضوعات مسائله ثمّ السعى نحو استكشاف الموضوع على نحو یعمّ موضوعات جميع المسائل عدا ما لا یمكن إدراجه في الموضوع إلاّ استطرادا فمثلا یمكن أن یقال في موضوع الفقه: أنّ الفقهاء یبحثون عن طبیعة أفعال المكلّف و یقولون بوجوبها و حرمتها و استحبابها و كراهتها و إباحتها. فالموضوع عندهم هو طبیعة الأفعال و یبحثون عن أحكامها.

و ما ذكر من الضمانات و المیراث و المطهّرات و النجاسات و سائر الأحكام

الوضعية من السببية و المانعية و الشرطية و غيرها يرجع إلى الأحكام التكليفية التي هي من عوارض الأفعال فإن مرجعية اشتغال الذمة بالضمان إلى وجوب الأداء و الأداء من الأفعال و هكذا مرجعية النجاسات إلى وجوب الاجتناب عنها و تطهير الثياب و الأبدان منها و الاجتناب و التطهير من الأفعال و أيضا مرجعية الإرث إلى جواز التصرف في الميراث فيما يجوز أن يتصرف المالك فيه و مرجعية السببية إلى وجوب المسبب عند وجود السبب فمثلا مرجعية سببية دلوک الشمس لوجوب الصلاة هو وجوبها عنده و عدمها قبله، و هكذا.

نعم حيث كانت الآثار الشرعية لأنواع الأفعال من الصلاة و الصوم و الحجّ و غيرها فإسنادها إلى جنسها و هو طبيعة الأفعال لا يخلو عن المسامحة و لكن ذلك لا يضرب بكون الموضوعات لها الجامع الواحد به يمتاز كل علم عن علم آخر و مع تمايز العلوم بالموضوع الجامع لا يبقى إبهام حتى يرتفع بالجامع المحمولي أو الغرض الوجداني.

\*\*\*\*

### الخلاصة:

1- إن التمايز بين العلوم بالموضوع الجامع الذي لا يندرج تحت جامع آخر و عليه فيندرج موضوع كل باب أو كل مسألة من علم تحت موضوع واحد بحيث تكون محمولات القضايا أعراضا لذلك فلا يرد على كون تمايز العلوم بالموضوع ما أورده صاحب الكفاية من أن لازمه هو كون كل باب بل كل مسألة من كل علم علما على حدّه. فمثل موضوعات أبواب النحو أو مسائلها ككون الفاعل مرفوعا أو المفعول منصوبا تندرج تحت موضوع واحد جامع كلّي كالكلمة و الكلام من حيث قابليتهما للإعراب و البناء بحيث يصحّ حمل المرفوع أو المنصوب على الكلمة كما يصحّ حملهما على الفاعل و المفعول.

ص: 101

2- لا- حاجة فى التمايز بين العلوم إلى ضمیمة وحدة الغرض لحصول التمايز بالموضوع وحده بل مع حصول التمايز بالموضوع الكلى الجامع على النحو المذكور فلا يبقى إجمال حتى يرتفع بالأمر المترتب على مسائل العلم وأبوابه من الغرض فالتمايز بالموضوع مقدّم رتبة على التمايز بالغرض.

3- لا مجال لدعوى التمايز بنفس القضايا والمسائل مع تقدّم التمايز بنفس الموضوع الجامع. والاستدلال بأن بعض العلوم كعلم الجغرافيا لم يكن فى ابتداء الأمر إلا قضايا قليلة قد تكملت بمرور الزمان فلم يكن الموضوع عند المؤسّس المدوّن مشخصا حتى يجعل البحث عن أحواله أصدق شاهد إذ العلم بأوضاع الأرض من جبالها ومياهها وبحارها وبلدانها لم يتيسّر إلا بمجاهدة الرجال قد قام كل على تأليف كتاب فى أوضاع مملكته الخاصّة به حتى تمّ العلم، مندفع بأن كل علم له موضوع وإن كان قضاياها فى أوّل الأمر قليلة ولعلّ موضوع علم الجغرافيا هو أوضاع الأرض من جبالها ومياهها وبحارها وبلدانها ومعادنها ونحوها وإن لم يتمكّن الباحث عن تبين جميع موارد الموضوع المذكور. وهكذا موضوع علم الفقه هو طبيعة الأفعال التى تتعلّق بها الأحكام الخمسة وكلّ حكم وضعى يرجع إلى الأحكام التكاليفيّة التى تكون أعراضا لطبيعة الأفعال فمثل اشتغال الذمّة بالضمان يرجع إلى وجوب الأداء وهكذا النجاسات ترجع إلى وجوب الاجتناب عنها.

وبالجملة فمع حصول التمايز بالموضوع الجامع الكلى يرتفع الإجمال فلا يبقى مورد للتمايز بالمسائل أو الأغراض فلا تغفل.

\*\*\*\*

## الجهة الرابعة: فى موضوع علم الاصول:

### إشارة

ولا يخفى عليك أنّ مقتضى تعريف علم الاصول بالقواعد الممهّدة لاستنباط

الأحكام الشرعية كما ذهب إليه المشهور أو العلم بالقواعد لتحصيل الوظيفة الفعلية في مرحلة العمل كما ذهب إليه بعض الأعظم أو القواعد الآلية التي يمكن أن تقع في كبرى استنتاج الأحكام الكلية الفرعية الإلهية أو الوظيفة العملية كما ذهب إليه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره أو صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل كما ذهب إليه صاحب الكفاية أو العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصة التي يستعملها الفقيه كالدليل على جعل الشرعي الكلي كما ذهب إليه السيد الشهيد الصدر قدس سره ونظائرها هو أنّ موضوع علم الاصول هو ما يصلح للحجّة في تحصيل الأحكام الكلية الفقهية.

لأنّ البحث عن القواعد المذكورة يرجع إلى البحث عن صحّة شيء للحجّة على الحكم وعدمها وعن حدوده وكيفية فالموضوع لعلم الاصول هو ذات الحجّة لتحصيل الأحكام الكلية الفقهية.

ولعلّ مراد صاحب الفصول من أنّ الموضوع هو ذات الأدلّة في قبال المشهور الذين ذهبوا إلى أنّ الموضوع هو الأدلّة بما هي أدلّة ذلك أيضا ولكنّ الظاهر من كلمات المتقدمين وصاحب الفصول أنّ مرادهم من الأدلّة و ذاتها هي الأدلّة الأربعة فيفترق قولهم مع ما ذكرناه من أنّ موضوع علم الاصول هو ما يصلح للحجّة لعدم اختصاص ما ذكرناه بالأدلّة الأربعة فلا يرد عليه ما اورد على المتقدمين من أنّ أكثر مباحث الفنّ باحثة عن أحوال غير الأدلّة الأربعة كمباحث العامّ والنخاصّ والمطلق والمقيّد وكالمباحث التي يبحث فيها عن عدم حجّة القياس والاستحسان أو باحثة عن دليّة الأدلّة كالمباحث التي يبحث فيها عن حجّة الكتاب وحجّة العقل، إذ الموضوع على ما ذكرناه هو ما يصلح للحجّة وهو لا يختصّ بالأدلّة الأربعة فلا حاجة إلى التوجيه كما في الفصول بأنّ المباحث الاوّل إنّما يبحث عنها باعتبار وقوعها في الكتاب والسنة فعند التحقيق ليس موضوع مباحثهم مطلق تلك الامور بل المقيّد

منها بالوقوع في الكتاب و السنة إلى أن قال: و أما بحثهم عن حجّية الكتاب و خبر الواحد فهو بحث عن الأدلّة لأنّ المراد بها ذات الأدلّة لا هي مع وصف كونها أدلّة فكونها أدلّة من أحوالها اللاحقة لها. فينبغي أن يبحث عنها أيضا و أمّا بحثهم عن عدم حجّية القياس و الاستحسان و نحوهما فيمكن أن يلتزم بأنّه استطراديّ تتميما للمباحث أو يقال المقصود من نفي كونها أدلّة بيان انحصار الأدلّة في البواقي فيرجع البحث عن أحوالها أو أنّ المراد بالأدلّة ما يكون دليلا و لو عند البعض أو ما يحتمل عند علماء الإسلام و لو بعضهم أن يكون دليلا فيدخل فيها الخ. لما عرفت من أنّ الموضوع لا يختصّ بالأدلّة الأربعة كما أنّ الموضوع ليس الحجّة الفعلية في الفقه حتّى يكون البحث عن الحجّية بحثا عن المبادئ بل الموضوع هو ما يصلح للحجّية فالبحث عن الحجّية بحث عن أحوال ذات الحجّة و أيضا حيث كان الموضوع ذات ما يصلح للحجّية لم يكن البحث عن القياس و الاستحسان و نحوهما خارجا عن المباحث الاصولية لأنّهما ممّا يصلح للحجّية و يحتملها. هذا مضافا إلى ما في التوجيه المذكور من الضعف و الإشكال و هو أنّ محدودية الغرض من البحث عن هذه الامور لا يوجب تقييدا في تلك المباحث فلا- وجه لقول صاحب الفصول- فعند التحقيق ليس موضوع مباحثهم مطلق تلك الامور بل المقيّد منها بالوقوع في الكتاب و السنة.

ثمّ إنّ مختارنا في الموضوع أولى ممّا في نهاية الاصول من أنّ الموضوع هو الحجّة الفعلية في الفقه و إليك نصّ كلامه:

إنّ الموضوع على التحقيق عبارة عن عنوان الحجّة في الفقه. إذ بعد ما علمنا بأنّ لنا أحكاما شرعية يحصل لنا العلم إجمالا بوجود حجج في البين بها يحتجّ المولى علينا و نحتجّ عليه في إثبات الأحكام الشرعية و امتثالها فوجود أصل الحجّة و الدليل معلوم لنا و المطلوب في علم الاصول تعيينات الحجّة و تشخيصاتها كخبر الواحد و الشهرة و الظواهر و نحوها ففي قولنا خبر الواحد حجّة و إن جعل وصف الحجّية محمولا و

لكنّه بحسب الحقيقة هو الموضوع فإنّه الأمر المعلوم والمجهول تعييناته وأفراده فمحصل مسائل الاصول هو أنّ الحجّة التي نعلم بوجودها إجمالاً لها تعيينات وأفراد منها خبر الواحد ومنها الشهرة وهكذا فكلّ مسألة يرجع البحث فيها إلى تعيين مصداق للحجّة مسألة اصوليّة كمسألة حجّة الخبر والشهرة والإجماع وحجّة أحد الخبرين في باب التعارض ومسألة حجّة القطع بقسميه من التفصيليّ والإجماليّ فإنّ حجّة القطع التفصيليّ وإن كانت أمراً واضحاً ولذا لم يتعرّض لها القدماء إلا أنّ توهم عدم الحجّة في بعض أقسامه أوجب البحث عنها فهي أيضاً من مسائل علم الاصول ولا ربط لها بالمسائل الكلاميّة كما في الكفاية وليس الحجّة في اصطلاح الاصوليّ عبارة عن حدّ الوسط بل هي بمعناها اللغويّ أعنى ما يحتجّ به المولى على العبد وبالعكس في مقام الامتثال فيكون القطع بقسميه أيضاً من مصاديقها حقيقة وعلى هذا فمبحث الاشتغال من مباحث الاصول حيث يرجع البحث فيه إلى البحث عن حجّة العلم الإجماليّ وكذلك مبحث حجّة الاستصحاب بل ومبحث البراءة أيضاً إذ محصل البحث فيه هو أنّ صرف احتمال التكليف يكفي لتنجيز الواقع ويصحّ احتجاج المولى ومؤاخذته أم لا وكذلك مسألة التخيير حيث أنّ المبحوث عنه فيها أنّه في مقام دوران الأمر بين المحذورين هل يكون الأخذ بأحد الطرفين كافياً في احتجاج العبد على المولى وهكذا البحث عن حجّة المفاهيم فإنّ البحث فيها ليس في أصل ثبوت المفهوم بل في حجّيتها حيث أنّ لذكر القيد الزائد مثل الشرط والوصف وامثالهما ظهوراً ما في الدخالة بلا إشكال وإنّما يقع البحث عن حجّيتها و بالجملة فكلّ مسألة يكون حيثيّة البحث فيها حجّة أمر من الامور التي تصلح للحجّة أو يتوهم حجّيتها فهي مسألة اصوليّة نعم لمّا كان حجّة بعض الحجج أمراً واضحاً لم يتصدّد القدماء للبحث عنها كمسألة حجّة القطع مثلاً وكحجّة الظواهر حيث أنّ أصل حجّة الظواهر كانت أمراً مفروغاً عنها وإنّما كان يقع الإشكال في بعض الموارد

التي حصل فيها للكلام نحو اضطراب و اختلال كالعامّ المخصّص أو اللفظ المستعمل كثيرا في المعنى المجازيّ ونحو ذلك وكيف كان فهذه المسائل كلّها مسائل اصوليّة نعم بعض المباحث التي لم يكن المبحوث عنه فيها حيثيّة الحجّية تكون خارجة من الاصول و تدخل في سلك المبادئ كمسألة مقدّمة الواجب و مبحث الضدّ و أمثالهما فتدبّر و قد تلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ موضوع علم الاصول هو عنوان الحجّة في الفقه و محصّل مسائله تشخيص مصاديق الحجّة و تعيّناته و لذلك ترى الشافعيّ يبحث في رسالته التي ألفها في هذا الفنّ عن حجّية الحجج الشرعيّة من الكتاب و السنّة فتأمّل في المقام فإنّه بالتأمّل حقيق. (1)

وجه الأوليّة أنّ العلم الإجماليّ بوجود الحجج ينحلّ بعد معلوميّة تعداد من الحجج فيصير البحث في بقيّة الموارد بحثا عمّا يصلح للحجّية لا تعيّنات معلوم الحجّية فالموضوع العامّ هو ما يصلح للحجّية لا الحجّة المعلومة الفعلية.

و لعلّ منشأ ذهابه إليه هو تصحيح ما ذهب إليه المشهور من أنّ موضوع علم الاصول هو الأدلّة بما هي أدلّة لا ذات الأدلّة كما ذهب إليه صاحب الفصول حتّى يكون البحث عن حجّية الخبر الواحد مثلا- بحثا عن تعيّنات معلوم الحجّية و أحوالها و لا يكون بحثا عن ثبوت الحجّة و اللاهجة حتّى يكون من المبادئ.

و لكنّك عرفت ما فيه لانحلال العلم الإجماليّ بتعداد معلوم من الحجج و صيرورة البحث عن البواقي بحثا عن نفس الدليليّة و الحجّية لا عن أحوالها فلم يتمّ ما ذهب إليه المشهور فالموضوع هو «ما يصلح للحجّية على الحكم الكلّيّ الفقهيّ» لا معلوم الحجّية.

هذا مضافا إلى ما فيه من الإشكال في إخراج مسألة مقدّمة الواجب و مبحث الضدّ و أمثالهما عن المسائل الاصوليّة و إدخالها في سلك المبادئ مع أنّه يمكن تقريبها

ص: 106



بنحو تكون هذه المسائل أيضا من المسائل الاصولية وهو أن يقال إن وجوب ذى المقدمة هل يكون حجة على وجوب المقدمة أم لا فالبحث عنه يكون بحثا عما يصلح للحجبة على الحكم الكليّ الفقهيّ أيضا وهكذا الأمر في مبحث الضدّ بأن يقال إن الأمر بالشىء هل يكون حجة على المنع عن الضدّ أم لا يكون فالبحث عنه أيضا بحث عما يصلح للحجبة على الحكم الكليّ الفقهيّ ولعله أشار إليه بالأمر بالتدبر.

و كيف كان فالموضوع المذكور أعنى «ما يصلح للحجبة» ينطبق على جميع القواعد المبحوث عنها فى علم الاصول عدا عدّة من المباحث التى لا يكون البحث فيها عن الكبريات التى يمكن أن تقع فى تحصيل الحجّة على الفقه كالبحث عن أدوات العموم أو أنّ المشتقات ظاهرة فى من تلبس بالمبدأ أو تعمّ من انقضى عنه المبدأ ونحوهما فإنّها بحث عن الصغريات لا- عن حجّية الظهورات. و عليه فمع انطباق الموضوع المذكور على جميع القواعد الاصولية عدا ما ذكر فلا وجه لإنكار الموضوع فى علم الاصول كما يظهر من بعض الأعظم حيث قال: «و الظاهر أنّ علم الاصول ليس له موضوع أصلا بل هو عبارة عن جملة مسائل وقواعد متشّته جمعها اشتراكها فى الدخلى فى الغرض الذى لأجله دوّن ذلك العلم على اختلاف ما يحصل منها من حيث القطع بالحكم الواقعيّ أو التعمّد به أو الوظيفة الشرعية عند الشكّ فى الحكم أو الوظيفة العقلية التى يرجع إليها أخيرا كلّها تحصيل غرضا واحدا وهو تحصيل الوظيفة الفعلية فى مقام العمل وهذا المقدار يكفى فى معرفة علم الاصول.» (1)

ثمّ إنّ الجامع المذكور أعنى ما يصلح للحجبة على الحكم الكليّ الفقهيّ ينطبق على جميع موضوعات المسائل كالخبر والشهرة والخبرين المتعارضين والاستصحاب والبراءة والتخيير وحجّة المفاهيم وغير ذلك لأنّ كلّها يصلح للحجبة على الحكم

ص: 107

الكلّيّ الفقهيّ و معه فلا حاجة إلى انطباقه على المحمولات كما ذهب إليه في نهاية الاصول بعد تمهيد مقدمات طويلة و لعلّ منشأ ذلك هو تحيّل أنّ الموضوع هو الحجّة المعلومة الفعلية فحيث لم يكن موضوعات المسائل كالمذكورات حججا فعلية تكلف في أخذ الجامع من المحمولات لأنّ صورة البحث في العلوم ليست إثبات الموضوع للمحمول بل الأمر بالعكس. هذا مضافا إلى أنّ الموضوع العام ليس بحجة معلومة فعلية أيضا لما عرفت من انحلال الحجّة المعلومة بتعداد من الحجج المعلومة بل هو ما يصلح للحجّة و هو يصدق على موضوعات المسائل.

هذا مضافا إلى أنّ بعض المحمولات منفى الحجّة كالقياس و الشهرة و الاستحسان و نحوها فإنّها ليست بحجّة فكيف يؤخذ من هذه المحمولات الحجّة الفعلية هذا بخلاف موضوعاتها فإنّ القياس أو الشهرة أو الاستحسان و نحوها ممّا يصلح و يحتمل للحجّة على الحكم الكلّيّ الفقهيّ إذ المراد من الصلاحيّة هو الإمكان و الاحتمال و هما موجودان فيها مع قطع النظر عن الأدلّة الناهية و المانعة كما لا يخفى.

و أيضا بعد ما عرفت من أنّ الموضوع هو ما يصلح للحجّة من دون اختصاص بالأدلة الأربعة لا يرد عليه ما أورده صاحب الكفاية على من ذهب إلى أنّ الموضوع هو ذات الأدلة الأربعة كصاحب الفصول إذ بناء على ما ذكرناه موضوع العلم هو نفس موضوع المباحث الاصولية كالخبر لا السنّة المحكيّة بالخبر و عليه فمسألة الخبر الواحد و التعادل و التراجع عين موضوع العلم و ليس بخارج عنه من دون حاجة إلى إرجاعه إلى السنّة الواقعية كما لا يخفى.

\*\*\*\*

## الخلاصة:

1- موضوع علم الاصول هو «ما يصلح للحجّة على الأحكام الكلّية الفقهيّة» إذ

ص: 108

مرجع التعاريف كالعلم بالقواعد الممهّدة كما ذهب إليه المشهور أو العلم بالقواعد التي يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسي الذي رتب لتحصيل الحجّة على الحكم الكلّي الفقهيّ كما هو المختار أو العلم بالقواعد الآلية التي يمكن أن تقع في كبرى استنتاج الأحكام الكلّيّة الفرعيّة الإلهيّة أو الوظيفة العمليّة كما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه وغير ذلك، إلى العلم بما يصلح للحجّة على الأحكام الكلّيّة الفقهيّة فالموضوع لعلم الاصول هو ذات الحجّة و ذات الحجّة لا يختصّ بالأدلة الأربعة و لذلك يشمل موضوع علم الاصول لما لا يبحث عن أحوال الأدلّة الأربعة كالبحث عن العامّ و الخاصّ و المطلق و المقيد لأنّها ممّا يصلح للحجّة على الأحكام الكلّيّة الفقهيّة مع أنّها ليست من مختصّات الأدلّة الأربعة فلا وجه لدعوى استطراد هذه المباحث.

و حيث كان الموضوع هو ما يصلح للحجّة فكلّ شيء تدعى حجّيته و إن لم تساعده الأدلّة يشمله موضوع علم الاصول كالقياس و الاستحسان لأنّه أيضا ممّا يصلح للحجّة فلا وجه لدعوى استطراد هذه المباحث نعم لو قلنا بأنّ الموضوع في علم الاصول هو ما يكون حجّة فعليّة كان القياس و نحوه خارجا عن موضوع علم الاصول و لكن عرفت أنّ الموضوع هو ما يصلح للحجّة على الأحكام الكلّيّة الفقهيّة و لا وجه لتقييد الحجّة بالفعليّة كما يظهر من نهاية الاصول.

و عليه فموضوع علم الاصول يشمل جميع القواعد الكلّيّة المبحوث عنها في علم الاصول كحجّة المفاهيم نعم البحث عن مدلول أدوات العموم أو المشتقات و نحوهما من صغريات الظهورات فالبحث عنها ليس بحثا اصوليا بل يكون من المبادئ فإنّ كبرى هذه الظهورات و هي حجّة الظهورات تقع في الشكل القياسي لاستنتاج الأحكام الكلّيّة.

2- و لا يخفى عليك أنّ بعد اتضاح أنّ موضوع علم الاصول هو ما يصلح لأن يكون حجّة على الأحكام الفقهيّة الكلّيّة لا مجال لأن يجعل الموضوع هو الحجّة التي

نعلم بوجودها إجمالاً فنبحث عن تعيّناتها و أفرادها كما في نهاية الاصول و إلاّ فبعد انحلال الحجّة المعلومة إجمالاً بعدّة من موارد الحجج التفصيليّة فلا يصحّ البحث عن صلاحية الموارد الاخرى لكونها حجّة على الأحكام و المعلوم خلافه فالموضوع هو ما يصلح للحجّة و هو ينطبق على جميع القواعد المبحوث عنها في علم الاصول عدا موارد تكون من المبادئ كالبحت عن الأدوات أو المشتقات و نحوهما كما عرفت.

\*\*\*\*

ص:110

### إشارة

و الكلام فىه يقع فى مقامات:

### المقام الأول: حقيقة الوضع:

### إشارة

و اختلف فى حقيقته فذهب فى الفصول إلى أنه تعيين اللفظ للمعنى على وجه يصحّ الاستعمال من غير اعتماد على تعيينه لمعنى آخر انتهى. و تبعه سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال: حقيقة الوضع على ما يظهر من تعاريفها عبارة عن جعل اللفظ للمعنى و تعيينه للدلالة عليه انتهى. (1) و هو الظاهر أيضا من نهاية الاصول (2) و كيف كان يشهد له ما نراه فى وضع الأعلام الشخصية فإنّ الأب أو الجدّ مثلا يعيّن لفظا خاصّا للوليد على وجه يصحّ استعمال اللفظ المعيّن فيه من دون ملاحظة تعيينه لمعنى آخر فكأنّه ليس معناه إلاّ إيّاه. و ليس الصادر من الواضع فى الأعلام الشخصية إلاّ تعيين لفظ لذاك و هكذا يكون الأمر فى واضع اللغة من دون فرق. نعم، اللازم فى واضع الأعلام الشخصية و واضع اللغة هو أن يكونا فى موضع و محلّ من

ص: 111

---

1-1) تهذيب الاصول 14/1.

2-2) نهاية الاصول 13/1.

الاعتبار حتّى يعتنى بوضعهما و يتّبع الوضع فمثل الأب و الجدّ ممّن يكون له الرئاسة فى الاسرة لهما وضع الأعلام و يتّبع عند الأهل و الأقرباء بل الناس، كما أنّ واضع اللغة ممّن يكون له مهارة الفنّ و الأدب يتّبع عنه لأنّ أمر الوضع إليه عند الناس و إلاّ فلا يعتنى بوضعه كوضع الأطفال بعض الألفاظ لبعض الأشياء فصلاحيّة الاتباع من الشرائط لا وجود الاتباع الخارجى كما يظهر من نهاية الاصول حيث قال: إنّ اختصاص اللفظ بالمعنى و ارتباطه به لا يكفى فى تحقّقه صرف تعيين الواضع ما لم يتّبع فإنّ صرف التعيين لا يوجب انس اللفظ بالمعنى بحيث إذا سمع فهم منه. (1)

لأنّ بعد العلم بتخصيص الواضع الذى يصلح للتبعيّة عنه يحصل الانس بين اللفظ و المعنى و إن لم يتحقّق الاتباع الخارجى بعد فالوضع هو تخصيص اللفظ و تعيينه للمعنى ممّن يصلح لأن يتّبع و هذا التخصيص و التعيين يؤول فى الحقيقة إلى اعتبار الواضع الارتباط و الاختصاص بين طبيعة لفظ خاصّ و طبيعة معنى خاصّ فالارتباط و الاختصاص أمر اعتبارى يحصل بفعل الواضع و هو تخصيصه و تعيينه اللفظ بالنسبة إلى معناه فكما أنّ العلم نصب على رأس الفرسخ ليدلّ على الفرسخ و ينتقل منه إلى الفرسخ كذلك اللفظ وضع للمعنى ليدلّ عليه و ينتقل منه إليه غاية الأمر أنّ الوضع فى العلم المنسوب حقيقى خارجى و فى اللفظ اعتبارى.

و لعلّه لذا قال المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه: أنّ الاختصاص و الارتباط من لوازم الوضع لا عينه و لا حاجة فى وجوده إلاّ إلى اعتبار من الواضع و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفاية حيث فسّر الوضع بنفس الاختصاص و الارتباط مع أنّه من لوازمه كما عرفت.

ص: 112

(1-1) نفس المصدر.

## اتحاد حيثية الدلالة الشائبة مع الانتقال الشائبي:

ثم إنَّ حيثية الارتباط والاختصاص بين اللفظ ومعناه هي حيثية دلالة اللفظ على معناه شأنًا و حيثية الانتقال منه إليه شأنًا ولا فرق بين حيثية دلالة اللفظ على معناه والانتقال منه إليه وبين حيثية دلالة سائر الدوال كالعلم المنصوب على رأس الفرسخ فإنه أيضا للانتقال من النظر إليه إلى أن هذا الموضع رأس الفرسخ وعليه فبعد اعتبار الواضع ذلك الارتباط والاختصاص يتحقق الانتقال من اللفظ إلى معناه بالفعل للواضع ولمن علم بوضعه من دون حاجة إلى شيء آخر ولذا قال المحقق الأصفهاني رحمه الله حيث عرفت اتحاد حيثية دلالة اللفظ على معناه و كونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه مع حيثية دلالة سائر الدوال تعرف أنه لا حاجة إلى الالتزام بأن حقيقة الواضع تعهد ذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى كما عن بعض أجلة العصر فإتك قد عرفت أن كيفية الدلالة والانتقال في اللفظ و سائر الدوال على نهج واحد بلا إشكال فهل ترى تعهدا من ناصب العلم على رأس الفرسخ بل ليس هناك إلا وضعه عليه بداعي الانتقال من رؤيته إليه فكذلك فيما نحن فيه غاية الأمر أن الواضع هناك حقيقي و هنا اعتباري.

و العجب من «بعض الأعاضم» في محاضراته (حيث جعل المعنى المذكور معنا دقيقا خارجا عن أذهان عامة مع أنه لا غموض فيه) لما عرفت من أن تعيين الواضع اللفظ على المعنى كتعيين ناصب العلم على رأس الفرسخ فهل هذا المعنى أمر دقيق خارج عن الأذهان؟ و الأعجب من ذلك أنه أورد عليه إشكالا ثانيا بأن وضع اللفظ ليس من سنخ الواضع الحقيقي كوضع العلم على رأس الفرسخ و الوجه في ذلك هو أن وضع العلم يتقوم بثلاثة أركان: الركن الأول: الموضوع و هو العلم. الركن الثاني: الموضوع عليه و هو ذات المكان. الركن الثالث: الموضوع له و هو الدلالة على كون المكان

رأس الفرسخ و هذا بخلاف الوضع فى باب الألفاظ فإنه يتقوم بركنين: الأول:

الموضوع و هو اللفظ، الثانى: الموضوع له و هو دلالة على معناه و لا يحتاج إلى شىء ثالث ليكون ذلك الثالث هو الموضوع عليه و إطلاقه على المعنى الموضوع له لو لم يكن من الأغلاط الظاهرة فلا أقلّ من أنه لم يعهد فى الإطلاقات المتعارفة و الاستعمالات الشائعة مع أنّ لازم ما أفاده هو أن يكون المعنى هو الموضوع عليه. (1)

انتهى. و أنت خبير بأنّ طبيعة الألفاظ موضوعة على طبيعة المعانى. فالمعانى هى التى وضعت الألفاظ عليها ليدلّ عليها و هذا أمر لا خفاء له. هذا مضافاً إلى أنّ فى التشبيه يكفى مجرد المشابهة و لا حاجة إلى الاتحاد بين المشبّه و المشبّه به فى جميع الجهات.

فمجرد كون المشبّه به ذا أركان ثلاثة دون المشبّه لا يضّرّ فى أصل مشابتهما فى الوضع كما لا يخفى.

و الأَعْجب من ذلك أنّه أورد فى محاضراته أيضاً على اعتباريّة الارتباط بين اللفظ و المعنى بأنّ المراد إن كان اعتبار ذلك فى الخارج من دون وجود اعتبار الملازمة فى ذهن المخاطبين فهو غير معقول إذ لم يطلع المخاطب عن الملازمة حتّى ينتقل من سماع اللفظ إلى المعنى و مع وجود اعتبار الملازمة فى ذهنهم فهو لغو إذ مع اطلاعهم على الملازمة الذهنيّة لا حاجة إلى اعتبار الملازمة فى الخارج و إن كان المراد اعتبار الملازمة فى الذهن فان اختصّ بذهن العالم بالملازمة فهو تحصيل الحاصل و إن كان أعمّ منه فهو لغو إذ الجاهل لم يطلع عنها حتّى ينتقل عن سماع اللفظ إلى المعنى و ذلك لما حقّقناه من أنّ الواضع اعتبر الارتباط بين طبيعة اللفظ و طبيعة المعنى من دون أخذ الوجود فى طرفى الارتباط فالوجود خارجاً أو ذهنياً أجنبيّاً عن طرفى الارتباط الاعتباريّ فى الوضع كسائر الاعتبارات موجودة فى

ص: 114



وعاء الاعتبار فمن علم بها بعد الاعتبار ترتب الآثار عليها وفي المقام إذا علم المستعمل بالارتباط الاعتباري انتقل من اللفظ إلى المعنى فلا تغفل.

عدم الحاجة إلى الالتزام والتعهد:

ثم لا يخفى عليك أنّ المقدور بالواسطة مقدور، فكما أنّ جعل الملكية أو الزوجية مقدور بواسطة صيغة الإيجاب ويجعلها الجاعل بواسطة صيغة الإيجاب من دون حاجة إلى القول بانتزاعية الملكية أو الزوجية من الأحكام التكليفية كما ذهب إليه جماعة بتوهم عدم مقدورية جعل الاعتباريات، كذلك في المقام يكون اعتبار الاختصاص والارتباط بين طبيعة اللفظ وطبيعة المعنى أمراً مقدوراً بواسطة تعيين اللفظ على المعنى من دون حاجة إلى شيء آخر كالالتزام والتعهد بأنّه متى أراد معنى وتعلّقه وأراد إفهام الغير تكلم بلفظ كذا حتى إذا التفت المخاطب إلى هذا الالتزام ينتقل إلى ذلك المعنى عند استماع ذلك اللفظ منه كما في الدرر. (1) فارتباط اللفظ والمعنى مجعول اعتباري بواسطة تعيين الواضع الذي له صلاحية الاتباع ولا حاجة في الاعتبار المذكور إلى الالتزام المذكور وجعل الاختصاص والارتباط أمراً انتزاعياً منه كما هو الواضح. وربما يوجّه الالتزام المذكور بما حكى عن صاحب الدرر في تعليقات الدرر بأنّ جعل العلاقة بين اللفظ وذات المعنى لا- يوجب إلا- انتقال السامع متى سمعه وتصوره إليه وأمّا إسناده التصوّر إلى المتلفّظ كما هو الغرض العمدة من الوضع- وإلاّ فصرف انتقاش المعنى التصوريّ والخطور بالبال ليس ثمرة للوضع فقط بل يحصل بقول: ما وضعت، فإنّه يوجب تذكّر السامع متى سمع اللفظ- فلا دليل عليه. (2)

ص: 115

1-1 (1) الدرر 35/1.

2-2 (2) نفس المصدر 243/1.

حاصله أنّ الالتزام المذكور لازم في إسناد تصوّر المعنى إلى المتلفظ.

ولكن يمكن أن يقال أولاً: أنّ إسناد المعنى إلى المتلفظ من الامور المتأخّرة عن الوضع و لا مجال لتفسير الوضع بما يتأخّر عنه و ثانياً: أنّه يكفي في الإسناد أصالة عدم اللغويّة في كلام المتكلّم التي عبّر عنها بأصالة الاستعمال كما أنّه يحتاج في إسناد تصديق المعنى الحقيقي و إرادته دون سائر المعانى إلى أصالة الحقيقة. و ثالثاً: بأنّ غرض الوضع و إن كان هو قصد التفهيم و إبراز المقاصد بالألفاظ إلاّ أنّه حكمة الوضع و ليس دخيلاً في قوام الوضع و حقيقته فالوضع غير قصد التفهيم و إبراز المقاصد بالألفاظ و ممّا ذكر يظهر أنّه لا وجه لتفسير الوضع بالالتزام المذكور كما يظهر من محاضرات الاصول حيث قال: و من هنا أى أنّ الغرض منه قصد التفهيم و إبراز المقاصد بها ظهر أنّ حقيقة الوضع هي التعهّد و التبانى النفسانيّ. (1)

هذا مضافاً إلى ما أورد عليه بعض مشايخنا من أنّ أخذ الالتزام في حقيقة الوضع كما عن النهاوندىّ و صاحب الدرر و من تبعهما ممنوع من جهة أنّ لازمه عدم تمشّي الوضع ممّن يعلم أنّه لا يبتلى بالاستعمال حتّى يتعهّد باستعمال الألفاظ عند إرادة المعنى و تعقّله و قصد تفهيمه كالعالم الذى يسأل عنه انتخاب الاسم و وضعه للمولود للتبرّك و هو خلاف الوجدان. اللهمّ إلاّ أن يكتفى بالالتزام إمّا من نفسه أو من المستعمل و لكن مقتضاه هو عدم تحقّق الوضع قبل التزام المستعمل أو وكالته أو إمضائه لما أتى به الواضع في حقّه و هو كما ترى. على أنّ الالتزام المذكور لو كان دخيلاً في حقيقة الوضع لزم أن يكون استعمالات المستعملين من دون التعهّد المذكور استعمالات مجازيّة و لا أظنّ الالتزام بذلك.

ص: 116

ثم لا يخفى عليك أنّ ما اخترناه في حقيقة الوضع يتحصّل في أنّ الواضع يعيّن اللفظ للمعنى لاعتبار الاختصاص و الارتباط بينهما فالوضع هو تعيين اللفظ بإزاء المعنى و التعيين هو فعل صادر من الواضع كالإيجاب الصادر من البائع و الاختصاص و الارتباط أمر اعتباريّ يحصل في وعاء الاعتبار بالتعيين المذكور كالملكيّة الحاصلة بفعل الموجب فالوضع أمر تكوينيّ و هو التعيين. و الارتباط و الاختصاص و هو لازم الوضع و التعيين امر اعتباريّ و هو المعبر عنه بالدلالة الشائيّة إذ هذه الرابطة الاعتباريّة بحيث إذا علم المخاطب بأحدهما ينتقل إلى الآخر. ثم إنّ الدلالة الفعلية يتوقّف على العلم بهذا الاعتبار فمن علم به و ارتكز في نفسه أنّ الواضع اعتبر الاختصاص و الارتباط بين اللفظ و المعنى متى سمع اللفظ انتقل منه إلى المعنى و حصل الدلالة الفعلية فالارتباط الاعتباريّ ليس بوضع بمعناه المصدريّ بل هو حاصل منه كما أنّ الدلالة الفعلية ليست بنفسها وضعا بل متأخّرة عن الوضع بمراتب متعدّدة؛ الأولى: هو تعيين الواضع لفظا للمعنى و الثانية: اعتبار الارتباط و الاختصاص بينهما، و الثالثة: هو علم السامع بتلك الامور، و الرابعة: هو الانتقال من اللفظ إلى المعنى. فالتكوينيّ هو نفس التعيين و أمّا الارتباط فهو ليس إلاّ أمرا اعتباريّاً و لا يحتاج حصوله إلى التكرّر كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما في كلام السيّد الشهيد الصدر قدّس سرّه حيث قال: و التحقيق أنّ الوضع يقوم على أساس قانون تكوينيّ للذهن البشريّ و هو أنّه كلّما ارتبط شيئان في تصوّر الإنسان ارتباطاً مؤكّداً أصبح بعد ذلك تصوّر أحدهما مستدعياً لتصوّر الآخر و هذا الربط بين تصوّرين تارة بصورة عفويّة كالربط بين سماع الزئير و تصوّر الأسد الذي حصل نتيجة التقارن الطبيعيّ المتكرّر بين سماع الزئير و رؤية الأسد و اخرى

يُحصل بالعناية التي يقوم بها الواضع إذ يربط بين اللفظ و تصوّر معنى مخصوص في ذهن الناس فينتقلون من سماع اللفظ إلى تصوّر المعنى و الاعتبار الذي تحدّثنا عنه في الاحتمال الثاني ليس إلاّ طريقة يستعملها الواضع في إيجاد ذلك الربط و القرن المخصوص بين اللفظ و صورة المعنى فمسلك الاعتبار هو الصحيح و لكن بهذا المعنى و بذلك صحّ أن يقال أنّ الواضع قرن مخصوص بين تصوّر اللفظ و تصوّر المعنى بنحو أكيد لكي يستتبع حالة اثاره أحدهما للآخر في الذهن. (1)

و الظاهر من كلامه أنّ الواضع هو نفس القرن و المقارنة بين تصوّر اللفظ و المعنى بحيث يستتبع تصوّر أحدهما تداعى تصوّر الآخر و هذا القرن ليس أمراً اعتبارياً بل هو أمر تكويني و يؤيد ذلك ما قاله بعض مقرّريه من أنّ الواضع بحسب الحقيقة يمارس عمليّة الإقران بين اللفظ و المعنى بشكل أكيد بالغ و هذا الاقتران البالغ إذا كان على أساس العامل الكميّ (كثرة التكرار) سمّي بالوضع التعينيّ و إذا كان على أساس العامل الكيفيّ سمّي بالوضع التعينيّ فالوضع ليس مجعولاً من المجعولات الانشائيّة و الاعتباريّة كالتمليك بعوض المجعول في باب البيع مثلاً و إنّما هو أمر تكويني يتمثّل في إشراف مخصوص بين اللفظ و المعنى المحقّق لصغرى قانون الاستجابة الشرطيّة الذي هو قانون طبيعيّ و قد يستخدم الإنشاء لإيجاد هذا الإشراف كما في الوضع التعينيّ و لكن هذا لا يعني أنّ الإشراف هو المنشأ بل نفس الإنشاء بما هو عمليّة تكوينيّة تصدر خارجاً يحقّق الإشراف المطلوب. (2)

و لا يخفى عليك أنّ الواضع عنده هو نفس الإشراف و هو الاقتران بين اللفظ و المعنى و هو أمر تكويني و لو من ناحية الإنشاء مع أنّ الواضع التعينيّ عندنا هو تعيين

ص: 118

1-1) دروس في علم الاصول، الحلقة الثانية/78.

2-2) بحوث في علم الاصول 82/1.

اللفظ للمعنى عمّن له حقّ التعيين وهو أمر تكوينيّ يقصد به اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى وليس الإشراف والإقران بين اللفظ والمعنى فعل الواضع وإنّما فعله هو التسمية وبعد فعله وعلم السامع أو المخاطب بذلك يحصل الانتقال من اللفظ إلى المعنى من جهة العلم بالمالزمة الاعتباريّة وإن أراد أنّ التعيين فعل تكوينيّ فلا كلام فيه لأنّ تعيين لفظ لمعنى كنصب علم على رأس الفرسخ أمر تكوينيّ وقد ذكرنا أنّ تعيين اللفظ للمعنى أمر تكوينيّ وإن أراد منه أنّ الارتباط والاختصاص أمر تكوينيّ ففيه منع جدّا إذ ليس له مطابق في الأعيان فإنّ الموضوع والموضوع له طبيعيّ اللفظ والمعنى دون الموجود منهما في الخارج أو في الذهن بل هو من الأمور الاعتباريّة التي يعتبرها الواضع عند اجتماع الشرائط كسائر الاعتباريّات التي يعتبرها العرف أو الشارع فبعد تحقّق هذه الاعتبار بالوضع وهو تعيين اللفظ للمعنى تتحقّق الدلالة الشأنيّة والانتقال من أحدهما إلى الآخر لمن علم بهذا الاعتبار هذا مضافا إلى أنّ الاستجابة الشرطيّة تتقوّم بالتكرار مع أنّ الواضع لم يتكرّر الوضع حتى تتحقّق الاستجابة المذكورة كما لا يخفى. بل الواضع اعتبر الارتباط بين اللفظ والمعنى وجعل المالزمة بينهما بالتعيين وتخصيص اللفظ به مرّة واحدة ولا يتوقّف هذا الاعتبار على رؤية الناس ومشاهدتهم بل كثيرا ما لم يطلعوا عليه إلّا بعد الاعتبار بقياس المقام بموارد اقتران الطبيعيّ بين الشئيين في مشهد الناس كما ترى.

ولعلّ ما ذكره يناسب الوضع التعيّنيّ فإنّ كثرة التلفظ بلفظ خاصّ وإرادة معنى خاصّ منه ولو مع القرينة توجب الانس والمالزمة بينهما تكوينيا في الأذهان بحيث إذا سمع أحدهما انتقل إلى الآخر وفي الوضع التعيّنيّ إقران تصوّر المعنى بتصوّر اللفظ يتكرّر بحيث يربط بينهما ربطا تكوينيّا في أذهان المخاطبين ومعه إذا تصوّر أحدهما تداعى تصوّر الآخر ولكن الوضع التعيّنيّ ليس بوضع حقيقة لأنّ الوضع بمعناه المصدريّ ليس إلّا هو تعيين اللفظ للمعنى وتخصيصه به والوضع بمعنى حاصل

المصدر يكون نفس الارتباط الاعتباري الحاصل بتعيين الواضع وأما الوضع التعيني فهو ليس إلا إقران تصوّر اللفظ مع تصوّر المعنى في الاستعمالات المتكررة تكويننا بحيث يحصل القرن والانس بينهما تكويننا على نحو يتداعى تصوّر أحدهما تصوّر الآخر و تسميته بالوضع مسامحة فافهم.

### التنزيل و الهووية :

ثم إنّ الوضع على المختار هو تعيين اللفظ للمعنى لاعتبار الاختصاص و الارتباط بينهما كما أنّ نصب العلم على رأس الفرسخ لاعتبار الاختصاص بينه و بين الوصول إلى حدّ الفرسخ فكما أنّ في الثاني لا تنزِيل بين العلم المنصوب و الفرسخ، كذلك في الوضع، لا تنزِيل بين اللفظ و المعنى بحيث يجعل اللفظ وجودا لفظيًا للمعنى بل التنزيل المذكور يحتاج إلى مئونة زائدة و لا دليل و لا شاهد عليه عدا ما استشهد به عليه من سرّاية القبح و الحسن من المعنى إلى اللفظ مع أنّها لازم أعمّ، إذ السراية معقولة أيضا فيما إذا كان اللفظ علامة على المعنى فلا- تختصّ بصورة التنزيل و الهووية. أ- لا- ترى أنّ العلم المنصوب للعزاء يوجب الحزن. و عدا ما في منتهى الاصول من أنّه لا شك في أنّ إلقاء اللفظ إلقاء المعنى عند إلقاء المراد إلى الطرف و معلوم أنّ إلقاء شيء ليس إلقاء شيء آخر إلا فيما إذا كانت بينهما هو هوية و اتحاد. (1)

مع أنّ إلقاء المعانى يكون من جهة ارتباطها بالألفاظ ارتباطا أكيدا لا من جهة أنّ الألفاظ تكون وجودا لفظيًا للمعانى كما أنّ الانتقال من العلم المنصوب إلى حدّ الفرسخ من جهة الارتباط الذى يكون بينهما ارتباطا مؤكّدا لا من جهة تنزِيل العلم المنصوب بمنزلة حدّ الفرسخ و بالجملة الارتباط المذكور بين اللفظ و المعنى و بين

ص:120

العلم المنصوب و حدّ الفرسخ أو بين سائر الدوالّ و مداليلها يكون من الملازمات الاعتباريّة و من المعلوم أنّ حكم الملازمة الاعتباريّة كحكم الملازمة الواقعيّة فكما أنّ الانتقال من أحد المتلازمين الواقعيين إلى الآخر من جهة الملازمة الواقعيّة لا من جهة التنزيل و الهوهويّة كذلك في الملازمة الاعتباريّة فلا تغفل.

هذا مضافاً إلى أنّ الهوهويّة و فناء الألفاظ في المعاني بحيث يلقي المتكلّم إلى المخاطب المعاني لا الألفاظ ينافي التنزيل فإنّ مقتضى التنزيل هو استقلال المنزل في مقابل المنزل عليه حتّى تترتب عليه آثار المنزل عليه كما يكون كذلك في مثل قولهم:

هذا الرجل أسد. و هو لا يساعد مع فناء اللفظ في المعنى بحيث يكون اللفظ وجوداً لفظياً للمعنى، هكذا قال استاذنا الفريد قدّس سرّه فتأمل.

و كيف كان فلا- يكون اللفظ وجوداً لفظياً للمعاني و عليه فما حكى عنهم من جعل اللفظ وجوداً لفظياً للمعاني محمول على العناية فلا تغفل.

ثمّ لا- يخفى عليك أيضاً أنّ المرآيّة عن المعنى و الحكاية عنه من آثار الارتباط و اختصاص اللفظ بالمعنى المجعول بتعيين الواضع و ليست غير الدلالة الفعلية إذ بعد العلم بالوضع و اعتبار الارتباط يكون اللفظ حاكياً عن المعنى و مرآة و علامة له.

### في صحّة تقسيم الوضع إلى التعينيّ و التعينيّ و عدمها:

ثمّ إنّ تقسيم الوضع إلى التعينيّ و التعينيّ كما ذهب إليه في الكفاية منظور فيه بما ذكره بعض مشايخنا تبعاً لنهاية الاصول من أنّ تعيين لفظ لمعنى و تخصيصه به فرع القصد و هو مفقود في التعينيّ فالوضع بالمعنى المصدرى لا يقبل التقسيم المذكور و أمّا بمعناه الاسم المصدرى اللازم من الوضع بالمعنى المصدرى و هو الارتباط و الاختصاص قابل للتقسيم المذكور.

قال المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه: و أمّا على ما ذكرنا من أنّ حقيقة الوضع اعتبار الواضع

فلا- جامع بينهما بل الوضع التعيّنِيّ يشترك مع التعيّنِيّ في نتيجة الأمر إذ كما أنّ اعتبار الواضع يوجب الملازمة بين اللفظ و المعنى من حيث الانتقال من سماع اللفظ إلى المعنى كذلك كثرة الاستعمال توجب استيناس أذهان اهل المحاوراة بالانتقال من سماع اللفظ إلى المعنى فلا حاجة إلى دعوى اعتبار أهل المحاوراة على حدّ اعتبار الواضع فإنّه لغو بعد حصول النتيجة. (1)

و لكن الارتباط الحاصل من كثرة الاستعمال ليس ارتباطا اعتباريّا بل هو أمر تكوينيّ يكون العلم بأحدهما موجبا لتداعى الآخر فلا تغفل.

\*\*\*\*

## المقام الثاني: أقسام الوضع:

### إشارة

و لا يخفى أنّ الوضع يتقوم باللفظ و المعنى و لكلّ واحد منهما انقسامات:

أقسام الوضع باعتبار اللفظ:

ينقسم الوضع باعتبار اللفظ إلى أربعة أقسام لأنّ الواضع يلاحظ و يتصوّر:

1- طبيعة لفظ معيّن بمادّته و هيئته و يضعها بإزاء المعنى بحيث لا يحتاج في تعيين مصاديقه للمعنى إلى معيّن و وضع آخر فإذا وضع ذلك اللفظ بالملاحظة المذكورة للمعنى تعيّن له حيثما وجد من غير أن يحتاج في تعيين مصاديقه للمعنى إلى وضع آخر بل يتعيّن له بذلك الوضع و هو واقع شائع في أهل الوضع، فالوضع حينئذ عامّ و الموضوع أيضا عامّ.

2- طبيعة لفظ معيّن بمادّته و هيئته و يضعها بإزاء المعنى المقصود بعد

ص: 122

(1-1) نهاية الدراية 21/1.



ملاحظة خصوص مصاديقها بواسطتها فالوضع حينئذ عامّ و الموضوع خاصّ و لكن هذه الملاحظة لا حاجة إليها و لم تكن شائعة عند أهل الوضع و لذا قال في هداية المسترشدين: إن الاعتبار المذكور تعسف ركيك لا داعى إلى الالتزام به و لا إلى احتمالاه فى المقام مع ظهور خلافه. (1)

3- شخص لفظ خاصّ و يضعه بنفسه للمعنى فيكون الوضع خاصًا و الموضوع أيضًا خاصًا و لا ريب فى فساده فإنّ لازمه هو عدم وضع سائر أفراد هذه الطبيعة للمعنى و إنّما تكون مشابهة للموضوع و ليست بموضوعة مع أنّ الألفاظ عند أهل الوضع و المحاوررة موضوعة بلا ريب.

4- شخص لفظ خاصّ و يعتبر وجهها للطبيعة الكلّية فيضع طبيعة اللفظ للمعنى فيكون الوضع خاصًا و الموضوع عامًا و لكنّه غير ممكن لأنّ الشخص لا- يكون وجهها للطبيعة الكلّية إذ لا تتحقّق فيه إلا حصّة منها فكيف تكون الحصّة وجهها للطبيعة بما هي الطبيعة نعم يمكن الانتقال منها إلى الطبيعة و ملاحظتها و وضعها للمعنى فيؤول إلى القسم الأوّل كما لا يخفى.

فينحصر الأقسام فى الأربعة:

1- الوضع العامّ و الموضوع العامّ

2- الوضع العامّ و الموضوع الخاصّ

3- الوضع الخاصّ و الموضوع الخاصّ

4- الوضع الخاصّ و الموضوع العامّ

وقد عرفت أنّ الواقع هو الأوّل دون الثانى لتعسّفه و دون الثالث لعدم الفائدة و خلاف الواقع و دون الرابع لعدم إمكانه.

ص: 123

1-1) هداية المسترشدين: 26/.

## أقسام الوضع باعتبار المعنى:

ينقسم الوضع باعتبار المعنى إلى أربعة أقسام:

1-الوضع العامّ و الموضوع له العامّ

2-الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ

3-الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ

4-الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ

لا إشكال في وقوع الأوّل و الثاني فإنّ الواضع يلاحظ إمّا طبيعة المعنى العامّ و يضع اللفظ في قبالة كأسماء الأجناس و لا ريب في إمكانه و وقوعه، أو ماهيّة شخص خاصّ و يضع اللفظ في قبالة كأسماء الأعلام و لا ريب في وقوعه أيضا.

إمكان الثالث:

يمكن للواضع أن يلاحظ طبيعة المعنى العامّ و يضع اللفظ في قبالة مصاديق ذلك المعنى العامّ و هو كما في الكفاية ممكن لأنّ العامّ من وجوه تلك المصاديق و معرفة وجه الشئ معرفة بوجهه (بخلاف الخاصّ فإنّه بما هو خاصّ لا يكون وجهها للعامّ و لا لسائر الأفراد فلا يكون معرفته و تصوّره معرفة للعامّ و لا معرفة لسائر الأفراد و لو بوجه لأنّ الخاصّ حصّة من العامّ و لا غير) و عليه فبعد ملاحظة طبيعة المعنى العامّ و وضع اللفظ في قبالة مصاديق ذلك المعنى العامّ يصير اللفظ كأنّه موضوعا لكلّ واحد من المصاديق و لذا قال في منتهى الاصول يصير هذا القسم من قبيل ما هو متّحد اللفظ و متكثّر المعنى و يكون في الحقيقة من قبيل المشترك اللفظي لأنّ المشترك اللفظي حقيقة عبارة عن كون لفظ واحد موضوعا لمعاني متعدّدة سواء كان بأوضاع متعدّدة منفصلة بعضها من بعض أو يجمعها في لحاظ واحد.

ص:124

ولكن أورد على إمكان هذا القسم في تهذيب الاصول بأن كل مفهوم لا يحكى إلا عمّا هو بحذائه ويمتنع أن يكون حاكيا عن نفسه وغيره والخصوصيات وإن اتحدت مع العام وجودا إلا أنّها تغايره عنوانا و ماهية فحينئذ إن كان المراد من لزوم لحاظ الموضوع له في الأقسام هو لحاظه بما هو حاك عنه و مرآة له فالقسم الثالث و القسم الرابع سيان في الامتناع إذ العنوان العام كالإنسان لا يحكى إلا عن حيثية الإنسائية دون ما يقارنها من العوارض و الخصوصيات لخروجها عن حريم المعنى اللابشرطي و الحكاية فرع الدخول في الموضوع له. وإن كان المراد من شرطية لحاظه هو وجود أمر يوجب الانتقال إليه فالانتقال من تصوّر العام إلى تصوّر مصاديقه أو بالعكس بمكان من الإمكان و الظاهر كفاية الأخير بأن يؤخذ العنوان المشير الإجمالي آلة للوضع لأفراده و لا يحتاج إلى تصوّرها تفصيلا بل ربما يمتنع لعدم تناهياها. و بذلك يظهر ضعف ما ربما يقال إن الطبيعة كما يمكن أن تلاحظ مهملة جامدة يمكن لحاظها سارية في أفرادها متحدة في مصاديقها و عليه تكون عين الخارج و نفس المصاديق ضرورة اتحاد الماهية و الوجود في الخارج و الانفصال إنّما هو في الذهن فتصحّ مرآيتها للأفراد. و وجه الضعف أنّ الاتحاد الخارجي لا يصحّ الحكاية و إلا لكانت الأعراض حاكية عن جواهرها و من الواضح أنّ المشخصات غير داخلة في مفهوم العام فكيف يحكى عنها و الحكاية تدور مدار الوضع و الدخول في الموضوع له. (1)

يمكن أن يقال إنّ كلّ فرد من أفراد العام واجد لحصّة من الطبيعة و بها تتحقّق فرديته للعام من دون دخل لسائر المشخصات و إن كانت ملازمة لها في الخارج فالجامع الكلّي حاك عن حصصه المحقّقة في الخارج دون سائر المشخصات الملازمة لها و لا ضير فيه لأنّ اللازم في الوضع للفرد هو ملاحظة الحصص المعروضة للعوارض

ص: 125

بوجه كوجه العامّ ولا يلزم ملاحظة سائر الخصوصيّات التي تكون متحدة مع حصّة العامّ وليس لها دخالة في فرديتها للعامّ نعم لو اريد أن يكون العامّ وجها للمركّب من الحصص والخصوصيّات العارضة عليها لما كان ذلك ممكنا إذ كلّ مفهوم لا يحكى إلاّ عمّا بحذائه إلاّ إذا انتزع من الأفراد الخاصّة بما هي خاصّة عنوان ثانويّ يصلح لأن يكون مشيرا إليها كعنوان ما في الذمة الذي اشير به إلى ما اشتغلت الذمة به من أنواع الصلوات فيمكن أن يتصوّر العنوان الانتزاعيّ من المركّبات المذكورة و يضع اللفظ لمناشئ الانتزاع كما لا يخفى.

لا يقال: تصوّر النوع و وضع اللفظ بإزاء الحصص المحقّقة لأفراد النوع الملحوظ لا يوجب أن يكون الوضع عامّا و الموضوع له خاصّا لأنّ الموضوع له و إن كان أفراد ذلك النوع إلاّ- أنّها حيث كانت غير متصوّرة بشخصها بل في ضمن النوع حيث جعل تصوّر النوع مرآة لملاحظتها يكون الوضع و الموضوع له نوعيّاً و عامّا. (1)

لأنّ نقول: ليس الأمر كذلك لأنّ ملاحظة النوع و حكايته عن حصصه تكفي في كون الموضوع له هو آحاد الطبيعة فلا وجه لما يظهر من كلام صاحب هداية المسترشدين في تقسيمات ملاحظة وضع اللفظ.

و لا داعي لنا إلى ملاحظة الخصوصيّات العارضة على الحصص لأنّ منشأ اعتبار هذا القسم هو كما أفاد استاذنا الفريد رحمه الله أنّ العضديّ و أتباعه لما رأوا استعمال المبهمات كالإشارات و الموصولات في الخارجيّات و الجزئيّات دون الكلّيّات، ذهبوا في الوضع إلى اعتبار هذا القسم في مثلها إذ لا يمكن بدون ملاحظة عنوان العامّ ملاحظة كلّ حصّة و وضع اللفظ بإزائها لعدم انتهاء الحصص و عدم إمكان إحضارها في الذهن عند الوضع هذا بخلاف إحضارها بوجه العامّ الحاكي عنها فإنّه ممكن و قد اكتفوا في

ص: 126

ملاحظة الجزئيات و الخارجيات بملاحظتها بعنوان أنّ كلّ واحد منها حصّة من الكلّي العامّ لأنّها تكفى في جواز استعمال اسم الإشارة في الجزئيّ الخارجيّ دون الكلّيّ و لا حاجة إلى مزيد من ذلك كملاحظة سائر الخصوصيات العارضة على الحصص الوجوديّة الجزئيّة الخارجيّة.

### عدم الحاجة إلى تقييد العنوان العامّ بمفهوم الفرد و الشخص:

ثمّ لا يخفى عليك بعد الإحاطة بما ذكرناه أنّه لا حاجة لنا في الحكاية عن الحصص الخارجيّة فيما يكون مهمّا لنا في الوضع إلى تقييد العنوان العامّ بمفهوم الفرد و الشخص بعد ملاحظة العنوان الكلّيّ عنوانا استغراقيّا لأفراده و حصصه كما في القضيّة المحصورة لأنّ ملاحظة العنوان العامّ بالنحو المذكور تغني عن ضميّة العنوان الانتزاعيّ المذكور كالشخص أو الفرد الذي يكون من المعقولات الثانويّة بعد عدم دخالة الخصوصيات العارضة في الوضع.

و ممّا ذكر يظهر الإشكال أيضا فيما ذهب إليه صاحب المحاضرات في الاصول من لزوم ملاحظة العناوين الكلّيّة الانتزاعيّة من الأشخاص و الأفراد كمفهوم الشخص و الفرد و المصداق و قال لأنّها تحكى في مقام اللحاظ عن الأفراد و المصاديق بوجه و على نحو الإجمال فإنّها وجه لها و تصوّرها في نفسها تصوّر لها بوجه و عنوان هذا بخلاف المفاهيم الكلّيّة المتأصّلة كمفاهيم الجواهر و الأعراض كالحيوان و الإنسان و البياض و السواد و نحو ذلك فإنّها لا تحكى في مقام اللحاظ و تصوّر إلّا عن أنفسها و هي الجهة الجامعة بين الأفراد و المصاديق. (1)

و أنت خبير بأنّ اللازم في حال الوضع في مثل المبهمات و الإشارات إن كان

ص: 127

ملاحظة خصوصيات العارضة ولو بنحو الإجمال فلا سبيل إلى ذلك إلا بملاحظة العناوين الثانوية كعنوان الشخص و الفرد و أما إذا كان اللازم هو ملاحظة مصاديق الكلّي بما هو كلّي من حصص العنوان العام الكلّي فلا حاجة بعد ملاحظة العنوان العام الكلّي الاستغراقى إلى ملاحظة العناوين الانتزاعية و لا- إلى عنوان آخر يتّحد مع الأفراد و الأشخاص لأنّ العنوان الكلّي أيضا يحكى عن حصصه و مصاديقه الخارجيّة.

لا يقال: إنّ الحصاص أفراد تحليلي يعرفها العقل بعد تجريدها عن العوارض و المشخصات فلا يصلح ملاحظة العام الكلّي لملاحظة الأفراد الخارجيّة التي تكون مركّبة من الحصاص و العوارض و المشخصات بل يحتاج إلى العناوين الانتزاعية التي تحكى عن المركّبات كمفهوم الشخص أو مفهوم الفرد.

لاّ نقول: كما أنّ للكلّي الطبيعي حصاص ذهنيّة كذلك له حصاص خارجيّة فملاحظة الكلّي بما هو كلّي لا تنفكّ عن حصصه كما في القضية المحصورة فكيف لا يكون حاكيا عن حصصها و مجرد كون مدرّكها العقل و الذهن لا يوجب اختصاص الحصاص بالذهن و عليه فحيث لا يلزم عند الوضع ملاحظة الأفراد بما لها من العوارض و الخصوصيات يكتفى بملاحظتها بما يكون وجهها لها كالكلّي الطبيعي و هو يحكى عن معروض العوارض في الخارج و هي الحصاص الإنسانيّة مثلا فيما إذا لوحظ الإنسان فلا تغفل.

### **صحّة جعل العلاقة بين اللفظ و الخارج بتوسيط العام:**

ربما يقال إن استحضر مفهوم الإنسان و وضع اللفظ له ملاحظا إياه على وجه حاك عن الخارج بحيث يكون المقصود قيام العلاقة الوضعيّة بالمحكّي و المفنّي فيه فهذا غير معقول في المقام لأنّ مفهوم الإنسان لا يكون فانيا في المفاهيم الجزئيّة بل في الواقع

الخارجي المحكي فيؤدى ذلك إلى إقامة العلاقة الوضعية بين اللفظ والخارج ابتداءً وهو باطل لأن طرف العلاقة الوضعية يجب أن يكون مفهوماً دائماً. نعم لو أمكن أن يلحظ مفهوم الإنسان فانياً في المفاهيم الجزئية ويوضع له اللفظ بهذا اللحاظ لحصل مدعى الوضع العام والموضوع له الخاص على مقصوده ولكنه غير صحيح لأن المفهوم الكلي والمفهوم الجزئي متباينان وإن كانا متّحدين صدقاً للحاظ محكيها. (1)

انتهى

وفيه أنّ مفهوم الإنسان يكون فانياً في حصصه الخارجية لا في المفاهيم الجزئية ولكن مع ذلك ليست إقامة العلاقة الوضعية بين اللفظ والخارج ابتدائياً حتى تكون باطلاً بل تكون العلاقة بسبب توسيط مفهوم كليّ الإنسان الحاكي عن حصصه الخارجية الموجودة بالعرض بتبع الوجود بناءً على أصالة الوجود كما لا يخفى.

وبالجمله بعد ملاحظة مصاديق الكليّ عن طريق وجهها الكليّ صار الوضع فيه كوضع الخاص لكل واحد واحد من المصاديق فكما لا إشكال في وضع اللفظ لكل واحد واحد من الحصص الخارجية بعد ملاحظة كل واحد واحد مستقلاً ووضع اللفظ له إن أمكن، كذلك لا إشكال في صحّة وضع اللفظ لكل واحد واحد من الحصص الخارجية بعد ملاحظة عنوان كليّ يكون وجهها لجميع الآحاد.

إن قلت: إنّ الوضع الخاص للخارجي الجزئي يؤول إلى الوضع لماهيته الخاصة المتّحدة مع الوجود الخارجي ولذا لا يضرّ بالوضع التغييرات الحادثة في الموضوع له.

قلنا: مآل الوضع بتوسيط العام أيضاً إلى ذلك إذ لا فرق بينهما إلا في وحدة الوضع وتعدّده كما لا يخفى.

ولعمري إنّ القسم الثالث ممكن لا إشكال فيه ولا حاجة فيه إلى هذه التطويلات.

ص: 129

ولا يخفى أنّ ملاحظة الواضع حين الوضع ماهية الخاصّ و حصّة من الكلّيّ ووضع اللفظ بإزاء المعنى الكلّيّ العامّ غير ممكن لأنّ حصّة من الكلّيّ لا يمكن أن تكون وجها للكلّيّ بما هو كلّيّ كما لا تكون وجها لسائر الأفراد ولذا لا تحمل على الكلّيّ ولا على سائر الأفراد فلا يقال: الإنسان الكلّيّ زيد. كما لا يقال: عمرو أو غيره زيد. بخلاف العكس فإنّ الكلّيّ وجه لجميع حصصه وأمكن معرفتها بمعرفته ولذا يحمل عليها ويقال: زيد (و عمرو وغيرهما من أفراد الإنسان) إنسان. و عليه فلا- يمكن القسم الرابع من أقسام الوضع كما ذهب إليه في الكفاية.

ولكن في الدرر: يمكن أن يتصوّر هذا القسم أعني ما يكون الوضع فيه خاصًا والموضوع له عامًا فيما إذا تصوّر شخصا و جزئيًا خارجيًا من دون أن يعلم تفصيلا بالقدر المشترك بينه وبين سائر الأفراد و لكنّه يعلم إجمالًا باشماله على جامع مشترك بينه وبين باقى الأفراد مثله كما إذا رأى جسما من بعيد و لم يعلم بأنّه حيوان أو جماد و على أى حال لم يعلم أنّه داخل فى أى نوع فوضع لفظا بإزاء ما هو متّحد مع هذا الشخص فى الواقع فالموضوع له لوحظ إجمالًا و بالوجه و ليس الوجه عند هذا الشخص إلاّ الجزئيّ المتصوّر لأنّ المفروض أنّ الجامع ليس متعلّقا عنده إلاّ بعنوان ما هو متّحد مع هذا الشخص. و الحاصل أنّه كما يمكن أن يكون العامّ وجها لملاحظة الخاصّ لمكان الاتحاد فى الخارج كذلك يمكن أن يكون الخاصّ وجها و مرآة لملاحظة العامّ لعين تلك الجهة. (1)

و فيه كما أورد عليه استاذنا الداماد قدّس سرّه أنّه ممنوع لأنّ رؤية الخاصّ فى مفروض



كلامه تتداعى و توجب الانتقال من الجزئى الخارجى إلى عنوان آخر كلىّ يكون متّحدا مع هذا الشخص وغيره من أمثاله. ثمّ بلحاظ هذا العنوان الكلىّ يوضع اللفظ لأفراده من حيوان أو جماد فيصير المفروض من أقسام الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ. انتهى

أو يوضع اللفظ بلحاظ هذا العنوان الكلىّ لنفس هذا الكلىّ فيصير المفروض من أقسام الوضع العامّ و الموضوع له العامّ فالعامّ يكون وجهها للأفراد من دون حاجة إلى لحاظ آخر بخلاف الخاصّ فإنه يحتاج إلى توسيط عنوان كلىّ آخر كعنوان ما يكون نوعا لهذا و أمثاله فالفرق بينهما موجود.

لا يقال: إنّ العامّ مغاير للأفراد فى ظرف الذهن و التحليل و إن كانا متّحدين فى الخارج لأنّ العامّ يكون بإزاء الموجود فى الذهن عند تعريته عن الوجود الذهنىّ و الوجود الخارجىّ و عن العدم هذا بخلاف الأفراد الخارجيّة التى كانت موجودة و عليه فلا يمكن لحاظ أحد المتغايرين بلحاظ الآخر إلاّ بتوسيط عنوان آخر كمفهوم ما هو مندرج تحت العامّ و عليه فلا فرق بين العامّ و الخاصّ فى احتياجهما فى كونهما وجهها للآخر إلى توسيط عنوان آخر و الفرق بينهما فى أنّ مفهوم ما هو مندرج تحته فى العامّ يوجب لحاظ الأفراد إجمالا و مفهوم ما يكون نوعا لهذا فى الخاصّ يوجب ملاحظة النوع إجمالا. (1)

لأنّما نقول: العامّ الذى يكون وجهها لأفراده هو العامّ الاستغراقىّ لا العامّ الطبيعىّ و من المعلوم أنّ الاستغراقىّ لا يحتاج فى إراءة أفراده إلى عنوان آخر لأنّ العامّ الاستغراقىّ عين كلّ فرد من أفراده بخلاف الطبيعىّ فإنه لحاظ ما لا يمتنع صدقه على كثيرين و من المعلوم أنّ لحاظ ما لا يمتنع صدقه على كثيرين ليس لحاظ الكثيرين و

ص: 131

عليه فالعام الاستغراقى يوجب إراءة الأفراد من دون حاجة إلى عنوان آخر بخلاف الخاص فإنه لا يوجب إراءة العام من دون توسط عنوان آخر وهو ما يكون نوعا لهذا وأمثاله فالفرق بين العام والخاص متحقق كما لا يخفى.

ثم إن الاتحاد وان أوجب المرآتية ولكن ذلك تابع لدائرة الاتحاد فحيث كان العام الاستغراقى متحدا مع جميع مصاديقه يكون وجهها لجمعها وأما الخاص المتحد مع الكلّى الطبيعيّ الذى معه لا يحكى إلا عن الكلّى الطبيعيّ المتحد معه لأنه متحد معه لا مع غيره فلا يحكى عن الكلّى الطبيعيّ الآخر ولا عن الكلّى الاستغراقى فحكايته عن غير الكلّى الطبيعيّ الذى معه غير معقولة كما لا يخفى.

هل تكون المعانى الحرفية من القسم الأول أو الثالث؟

لا يخفى عليك أنه ذهب فى الكفاية إلى أن الآلية والاستقلالية من أنحاء الاستعمال فلا فرق عنده بين الاسم والحرف فى المعنى إلا من جهة اختصاص كل منهما بوضع حيث أن الاسم موضوع ليراد منه معناه بما هو هو وفى نفسه والحرف موضوع ليراد منه معناه لا كذلك وهذا هو السرّ فى عدم جواز استعمال كل واحد فى موضع الآخر وإن اتفقا فى الموضوع له. وعليه فالحرف عنده كالاسم فى كون الوضع عاما والموضوع له عاما ويدخل فى القسم الأول لا القسم الثالث.

وهكذا الأسماء الإشارات والموصولات والضمائر فإن الإشارة إلى الحاضر أو الغائب لم تؤخذ فى المعنى وإنما هى من أنحاء الاستعمال.

وفيه كما عن استاذنا المحقق الداماد قدس سره أنه إن اريد بذلك اشتراط الواضع على المستعملين أن لا يستعملوا إلا كذلك ففيه أنه لا ملزم للعمل بذلك الشرط بعد استعمال اللفظ فى معناه الموضوع له. وإن اريد به أن غرض الواضع هو استعمال المستعملين الحرف عند إرادة كذا واستعمال الاسم عند إرادة كذا ففيه أن غرض الواضع من

الدواعى للوضع و الدواعى لا يوجب تضييقا فى الموضوع له كما أنّ إنشاء المعاملات لا يتقيّد بالدواعى و لذا لا يكون خيار لمن اشترى شيئا بداع خاص فتخلّف عنه فلا تغفل.

هذا مضافا إلى ما أورد عليه فى نهاية الاصول من أنّ الفرق بين المعنى الاسمى و الحرفى فرق جوهريّ ذاتى و أنّ المفهوم الاسمى مفهوم مستقلّ كلىّ و المعنى الأدوى حقيقة ربطية مندوّة فى الطرفين و أين أحدهما من الآخر و ليس الفرق بينهما بصرف اشتراط الواضع أو لحاظه و بذلك يعلم أيضا أنّ الخصوصية فى المقام ليست هى الموجبة لكونه جزئيا ذهنيّا حتّى يرد عليه الإشكالات الثلاثة: من أنّه يلزم وجود لحاظ آخر متعلّق به حين الاستعمال بدهاهة أنّ تصوّر المستعمل فيه ممّا لا بدّ منه فى الاستعمال و هو كما ترى و أنّه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات إذ اللحاظ أمر ذهنيّ فامتنع امثال مثل: سر من البصرة إلّا بالتجريد و من أنّه ليس لحاظ الآلية فى الحروف إلّا كالحاظ الاستقلال فى الأسماء و كما لا يكون هذا اللحاظ معتبرا فى المستعمل فيه فكذلك ذاك اللحاظ فى الحروف.

بل المعنى الحرفى جزئى حقيقى حيث أنّ المراد به حقيقة الربط و مصداقه المتحقّق بتبع الطرفين و لا محالة يكون جزئيا حقيقيا و لا ينافى ذلك كلية الطرفين و المرتبطين فالنسبة الخبرية الموجودة فى قولنا الإنسان كاتب مثلا، نسبة جزئية خاصة بها تحقّق الربط بين الموضوع و المحمول مثل النسبة المتحقّقة فى قولنا زيد قائم و ذلك لأنّ النسبة المتحقّقة فى القضية الملفوظة و المعقولة ليست إلّا عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع و قولنا: الإنسان كاتب قضية واحدة فلها موضوع واحد و محمول واحد و نسبة واحدة و كذلك الربط الابتدائى المتحقّق فى قولنا: سر من البصرة إلى الكوفة، ربط جزئى بها تحقّق الارتباط بين مفهوم السير و البصرة مثل الربط المتحقّق فى قولنا سرت من البصرة بلا تفاوت أصلا و بالجملة فحقيقة الربط ليست إلّا اتصال الطرفين

و المرتبطين لا مفهوم الاتّصال بل ما يكون بالحمل الشائع اتّصالاً و هو معنى شخصي متقوم بالطرفين وإن كان الطرفان كليّين.

فالحرف مستعمل في معنى جزئيّ حتّى فيما إذا كان طرفاه كليّين و لكن ينحلّ بنظر العرف إلى كثيرين نظير انحلال الحكم الواحد المنشأ بإنشاء واحد إلى أحكام عديدة هذا مضافاً إلى توجيه آخر في ربط الكلّيّات ذكره سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه في تهذيب الاصول فراجع. (1) وقال أيضاً في نهاية الاصول إنّ المعنى الحرفيّ عبارة عن المفهوم الاندكاكيّ الذي به يحصل الربط بين المفاهيم المستقلّة و يكون بحسب الدحاظ من خصوصيّات المفاهيم المستقلّة و المعنى الاسميّ عبارة عن المفاهيم المستقلّة المتفرّقة في حدّ ذاتها و بعبارة اخرى حقيقة الارتباط و التخصّص المتحقّق في الخارج بنحو الفناء و الاندكاك في الطرفين إن وجدت في الذهن على وزان وجودها الخارجيّ يكون معنى أدويّاً و إن انتزع عنها مفهوم مستقلّ ملحوظ بحياله في قبال مفهومي الطرفين يصير مفهوماً اسمياً. فلفظ الابتداء مثلاً موضوع لمفهوم الابتدائيّة المنتزعة عن الطرفين و الملحوظة بحيالها في قبال الطرفين بحيث صارت بنفسه طرف يحتاج إلى الربط و لفظة:

«من»، موضوعة لحقيقة الارتباط الابتدائيّ التي توجد في الذهن بنحو الاندكاك في الطرفين كما في الخارج و بها يحصل الربط بينهما و بهذا البيان ظهر أنّ الفرق بين المعنى الحرفيّ و المفهوم الاسميّ فرق جوهريّ ذاتيّ و أنّهما سنخان من المعنى وضع لأحدهما الاسم و للآخر الحرف. و ظهر أيضاً أنّ الموضوع له في الحروف لا- يعقل أن يكون عامّاً لما عرفت من أنّ الموضوع له لكلمة «من» مثلاً ليس هو مفهوم الابتدائيّة الذي هو معنى كليّ بل هو حقيقة الارتباط الابتدائيّ الخاصّ المنكّ في الطرفين و بعبارة اخرى المعنى الحرفيّ عبارة عن حقيقة الربط و مصداقه الخاصّ المتحقّق بتبع الطرفين

ص: 134

و هي الموضوع له لكلمة من مثلاً فيكون الموضوع له للحروف خاصاً لا محالة. (1)

وعليه فالوضع في الحروف يكون عامّاً و الموضوع له خاصّاً إذ ليس للمعنى الحرفيّ جامع كلّيّ ينطبق على أفراده لأنّ كلّ ما فرض جامعاً له لزم أن يكون ربطاً بالحمل الشائع الصناعيّ و إلّا لزم الانقلاب في كون المعنى الحرفيّ آلة للغير و مندكّة فيه فلا يتصوّر للمعنى الحرفيّ إلّا صورة الاندكاك الخارجيّ و هو جزئيّ و ليس بكليّ فيتوصّل للوضع على المعاني الجزئيّة الحرفيّة بالمفاهيم الأخر التي ليست جامعاً لها بل تكون بمنزلة عنوان مشير إليها كمفهوم الابتداء الآليّ فيكون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً.

ولذا قال في تهذيب الاصول: المعنى الذي هذا شأنه الموصوف بأنّه لا يستقلّ جوهرًا و وجودًا و دلالة و كفيّة لا يتصوّر له جامع كليّ ينطبق على أفراده و يحكى عن مصاديقه لأنّ الجامع على فرضه يجب أن يكون من سنخ المعاني الحرفيّة فلا بدّ و أن يكون ربطاً بالحمل الشائع و إلّا- انقلب معنا اسميّاً و كونه ربطاً بالحمل الشائع يلازم فرديّةته و هو خلف بل لا بدّ عند الوضع من التوصل ببعض العناوين الاسميّة التي لا تكون جامعاً ذاتياً لها و لا يمكن إيقاع الربط بها كمفهوم الابتداء الآليّ و النسبة ممّا لا تكون من سنخ المعاني الحرفيّة فلا بدّ حينئذ من الالتزام بخصوص الموضوع له في الحروف كافّة بعد عموم وضعها. (2) انتهى

فالوضع في الحروف و أشباهها من باب القسم الثالث.

و إليه ذهب المحقّق الأصفهانيّ حيث قال: إنّ أنحاء النسب الحقيقيّة في حدّ ذاتها مع قطع النظر عن أحد الوجودين من الذهن أو العين تعلقيّة و لا يعقل انسلاخها عن هذا

ص: 135

1-1 (1) نهاية الاصول 17/1-19.

2-2 (2) تهذيب الاصول 31/1.

الشأن و الوجود ذهنيًا كان أو عينيًا مبرز لأحكامها و مظهر لأحوالها لا أنّ النسبة و التعلّقيّة بأحد الوجودين كى لا يكون فرق بين الاسم و الحرف فى حدّ ذات المعنى و حيث أنّ ذات النسبة تعلّقيّة فلا جامع ذاتيّ بين أبحاثها لأنّ إغناء التعلّق منها إخراج لها عن النسبيّة فلا بدّ من الوضع لأنحائها بجامع عنوانيّ يجمع شتاتها بل تلاحظ به و حيث أنّ النسبة بين عنوان الكذائيّة و معنوياتها نسبة الأعمّ و الأخصّ كان الوضع عامًا و الموضوع له خاصًا. (1) انتهى

هذا كلّ بناء على عدم تصور الجامع الذاتيّ للمعاني الحرفيّة و أمّا مع تصوّره فالموضوع له فى الحروف كالوضع عامّ، ذهب استاذنا العراقيّ مدّ ظلّه العالىّ فى حاشيته على الدرر للمحقّق الحائريّ قدّس سرّه إلى إمكان تصوّر الجامع حيث قال: قلت:

ينتزع العقل ممّا بين المعاني الجزئيّة جامعا بلا مئونة زائدة فى المقام على سائر المقامات فكما يتصوّر الظرفيّة المندكّة فى المحلّ الخاصّ كذلك يتصوّر أيضا مطلق الظرفيّة المندكّة فى محلّ ما و الاحتياج إلى محلّ ما هنا نظير الاحتياج إلى فاعل ما فى النسب المستفادة من الأفعال ألا ترى أنّ لفظ ضرب فى قولك: ضرب زيد قبل مجيء كلمة زيد يدل على النسبة إلى فاعل ما و هذا المعنى العامّ هو المتصوّر حال استعمال الحروف ألا ترى أنّ الوجدان يشهد بأنّ كلمة: فى، فى جميع القضايا يكون بمعنى و ليس من باب المشترك اللفظيّ و هذا المعنى هو المستفاد من كلمة: فى المبدوءة بها القضية بعد التكلم بها و قبل التكلم بالكلمة المتّصلة بها و كما يمكن تصوّر هذا المعنى للمستعمل يمكن للواضع أيضا بلا فرق. (2) انتهى

و لكن يمكن أن يقال إنّ الجامع المتصوّر المذكور ليس إلّا جامعا اسميًا إذ الجامع

ص: 136

1-1 (1) نهاية الدراية 27/1.

2-2 (2) الدرر 250/1.

المتصوّر الحرفيّ لزم أن يكون ربطاً و حرفاً بالحمل الشائع الصناعيّ كالحيوان الناطق يكون إنساناً بالحمل الشائع الصناعيّ فصدق عنوان الإنسان على الحيوان الناطق بالحمل الشائع الصناعيّ يشهد على أنّه هو حقيقة الإنسان و في المقام لا يمكن فرض جامع يكون كذلك إذ كلّ ما فرض جامعاً لا يصدق عليه المعنى الحرفيّ و الربط بل هو معنى اسميّ لاستقلاله في التصوّر كسائر المعاني الاسميّة و القول بكونه مع ذلك معنا جامعاً حرفياً يستلزم الانقلاب في كون المعنى الحرفيّ حالة للغير و مندوّجة فيه كما أنّ تطبيق هذا الجامع على المعاني الحرفيّة الخارجيّة بنحو الكلّي الطبيعيّ بالنسبة إلى مصاديقه يوجب خروج المعاني الحرفيّة عن كونها معاني حرفيّة لأنّها تتبع الكلّي الطبيعيّ قابلة للتعلّل مستقلاً و معه خرج عن كونها اندكائيّة و تطفليّة و هو كما ترى.

و أمّا الاستشهاد بلفظ الفعل قبل ذكر الفاعل ففيه منع إذ الفعل لا يدلّ على النسبة إلّا إذا تمّ أركانه بذكر الفاعل و تماميّة الجملة و المفروض أنّ بعد تماميّة أركان الفعل و الجملة المبدوءة به يدلّ على النسبة الخاصّة لا العامّة كما لا يخفى.

و هكذا الأمر في كلمة: في قبل ذكر مدخولها فإنّها لا تدلّ على معناها إلّا بعد ذكر مدخولها و انضمام بواقي الجملة و معه لا تدلّ إلّا على الربط الجزئيّ و لا استيحاش من كون في، في الدلالة على الظرفيّة من باب المشترك اللفظيّ بعد كون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً فلا تغفل.

و الظاهر أنّ منشأ توهم تصوّر الجامع للمعاني الحرفيّة هو قياس الحروف بالأعراض مع أنّه مع الفارق إذ الأعراض من حيث الوجود متقوّمة بالموضوع لا من حيث الحقيقة هذا بخلاف الحروف فإنّها من حيث الحقيقة متقوّمة بالأطراف و لذا لا يتصوّر المعاني الحرفيّة إلّا بالأطراف و هذا ليس إلّا معنى الاندكاك فالجزئيّة داخلّة في ذات المعاني الحرفيّة و حقيقتها فلا يمكن انفكاكها عنها و ما ذكره الاستاذ تبعاً لصاحب الدرر بل صاحب الكفاية منوط بكون الجزئيّة طارئة لا ذاتيّة و حيث ذهبوا

إلى أنّ الجزئية طارئة من ناحية اللحاظ الذهنيّ أو من ناحية خصوصيّة الأطراف مالوا إلى ذلك مع أنّك عرفت أنّ الجزئية داخلية في حقيقة المعنى الحرفيّ و الربطيّ وليس بعارضة من ناحية من النواحي فلا تغفل.

### حقيقة الإشارات و الضمائر:

ربما يلحق بالحروف كلّ ما يكون كألفاظ الإشارات بناء على وضعها لنفس الإشارة أى إيجادها إلى الحاضر من دون كون المشار إليه داخلا في معناه وإن توقفت الإشارة على حضور المشار إليه حقيقة أو حكما كتوقف الإشارة الخارجية بالإصبع على حضور طرف الإشارة وهكذا الأمر في أخوات الإشارة كضمائر الغائب فإنها أيضا وضعت لنفس الإشارة إلى الغائب و مجرد توقفها إلى كون الغائب معهودا أو مذكورا من قبل الإشارة إليه لا يشهد على كون الطرف الغائب داخلا في معناه. ولذا قال في تهذيب الاصول: تندرج هذه الألفاظ برمتها في باب الحروف و تسلك في عداد مفاهيمها من حيث عدم الاستقلال مفهوما و وجودا. و الدليل عليه مضافا إلى أنّ العرف يباك أنّك لا تجد فرقا في إحضار الموضوع بين الإشارة إليه بالإصبع و بين ذكر اسم الإشارة المناسب بل ربما يقوم أحدهما مقام الآخر عند عدم التمكن منه كما في إشارة الأخرس فترى أنّ الجميع بميزان واحد آلة لإيجاد الإشارة من غير فرق بينها. (1) انتهى

ربما يشكل ذلك بمثل: هذا قائم و هو قائم، فإنّ المعروف أنّ المخبر عنه نفس هذا و هو، مع أنّ المعنى الحرفيّ لا يقع محكوما عليه، فهو شاهد على أنّ المستعمل فيه في مثل:

هذا و هو، هو المفرد المذكور كما في الكفاية حيث قال: إنّ المستعمل فيه في مثل أسماء

ص: 138



الإشارة و الضمائر أيضا عامّ و أنّ تشخّصه إنّما نشأ من قبل طور استعمالها حيث أنّ أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها و كذا بعض الضمائر وبعضها ليخاطب بها المعنى و الإشارة و التخاطب يستدعيان التشخّص كما لا يخفى فدعوى أنّ المستعمل فيه فى مثل هذا و هو و إياك إنّما هو المفرد المذكّر و التشخّص إنّما جاء من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ فإنّ الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلّا إلى الشخص أو معه غير مجازفة. (1)

و لكن أجب عنه فى تهذيب الاصول بقوله: وصحّة التركيب و وقوعها مخبرا عنها فى قولنا هذا قائم و هو قائم و أشباههما لا تثبت ما راموه إذ لا نسلم أنّ المخبر عنه فى هذه الموارد هو مفاد هذه الكلمات بل المشار إليه، فترى الفرق بين قولنا زيد قائم و بين هذا قائم أو هو قائم، فلفظة زيد فى الأوّل تحكى عن المحكوم عليه حكاية اللفظ عن معناه الموضوع له بخلافهما فإنّهما يحضران المحكوم عليه فى ذهن السامع كما فى الإشارة بالإصبع من غير أن يكونا موضوعين له و من دون أن يكون دلالتها عليه من قبيل حكاية اللفظ عن معناه. (2)

و هكذا أجب عنه فى نهاية الاصول حيث قال: و ما قيل من كون كلمة هذا موضوعة للمفرد المذكّر المشار إليه فاسد جدّا بداهة عدم وضعها لمفهوم المشار إليه و لم يوضع لذات المشار إليه الخارجيّ الواقع فى طرف الامتداد الموهوم أيضا إذ ليس لنا مع قطع النظر عن كلمة هذا إشارة فى البين حتّى يصير المفرد المذكّر مشار إليه و يستعمل فيه كلمة هذا و بالجملة لفظة هذا مثلا وضعت لنفس الإشارة و يكون عمل اللفظ فيها عملا إيجابيّاً و لم توضع للمشار إليه كما قيل. و قد أشار إلى ما ذكرنا فى

ص: 139

1-1 (1) كفاية الاصول 16/1.

2-2 (2) تهذيب الاصول 39/1-40.

الألفيّة حيث قال: بدأ لمفرد مذكرٍ أُشِر إلى آخر ما قال. نعم لَمّا كان حقيقة الإشارة أمراً اندكاً كيتاً فانياً في المشار إليه فلا محالة ينتقل الذهن من كلمة هذا إلى المشار إليه و يترتّب على هذا اللفظ أحكام اللفظ الموضوع للمشار إليه فيجعل مبتدأً مثلاً و يحمل عليه أحكام المشار إليه فيقال هذا قائم كما يقال زيد قائم و نظير ذلك الضمائر و الموصولات فيشار بضمير المتكلّم إلى نفس المتكلّم و بضمير المخاطب إلى المخاطب و بضمير الغائب إلى المرجع المتقدّم ذكره حقيقة أو حكماً فيوجد بسببها في وعاء الاعتبار امتداد موهوم بين المتكلم و بين نفسه أو المخاطب أو ما تقدّم ذكره، و يشار بالموصول أيضاً إلى ما هو معروض الصلة. و الحاصل أنّ جميع المبهمات قد وضعت بإزاء الإشارة ليوجد بسببها الإشارة إلى أمور متعيّنة في حدّ ذاتها إمّا تعيّنًا خارجيًا كما في الأغلب أو ذكريًا كما في ضمير الغائب أو وصفيًا كما في الموصولات حيث أنّه يشار بها إلى ما يصدق عليه مضمون الصلة. (1)

هذا كلّ بناء على وضع الإشارات و أخواتها لإيجاد الإشارة إلى الحاضر أو الغائب و لكنّه لا يخلو عن الإشكال فإنّ الإيجاد الإنشائي متفرع على القصد و الالتفات إلى الإيجاد حتّى يقصده اللفظ باستعمال ألفاظ الإشارة و الضمائر مع أنّه غير محرز في من استعمل هذه الألفاظ بل كثيرا ما لم يلتفتوا إلى أنّ هذه الألفاظ ممّا يقصد به الإنشاء و استعملوها كما استعملوا الأسماء الأخر. هذا مضافاً إلى أنّ مقارنة الإشارة الخارجيّة بالإصبع أو العين أو شيء آخر مع ألفاظ الإشارة و الضمائر و الموصولات ممّا تشهد على أنّها خاليت عن الإشارة و إلّا لزمّت اللغويّة فإنّ الإشارة حاصلّة بألفاظ الإشارة و الضمائر و حمل مقارنة الإشارة الخارجيّة أو الذهنيّة في جميع الموارد على التأكيد مع عدم الحاجة إليه في أكثر الموارد كما ترى و عليه فالألفاظ

ص: 140

1-1) نهاية الاصول 22/1.

الإشارة و الضمائر و الموصولات كسائر الأسماء موضوعة لنفس المعنى و إفهامه عند الإشارة الخارجيّة أو الذهنيّة إليه. و هو المتبادر منها و يشهد له وقوعها مخبرا عنها و مسندا إليها مع أنّها لو انسلت في عداد المفاهيم الحرفيّة لما صحّ الإخبار عنها و الإسناد إليها و تأويل المخبر عنه في مثل هذا قائم إلى طرف الإشارة و المشار بها إليه في ذهن السامع لا يساعده العرف العامّ و الخاصّ كما لا يخفى و ممّا ذكر ينقدح الفرق بين إحضار الموضوع بالإشارة الخارجيّة إليه بالإصبع و نحوه و بين ذكر اسم الإشارة لأنّ الأوّل إشارة إلى الحاضر و الثانى دلالة عليه و إفهامه و إحضاره في ذهن السامع فدعوى عدم الفرق بينهما محلّ منع و أمّا قيام الإشارة الخارجيّة مقام أسماء الإشارة أو الضمائر أو الموصولات و بالعكس فلا يدلّ على كونها في عداد المعانى الحرفيّة لأنّ قيامها مقامها تابع لمدلولها فإن كان اسما فهي بمنزلة و إن كان حرفا فهي بمنزلة كما قامت إشارات الأخرس مقام العقود و الإيقاعات و الأسماء و الحروف و عليه فمجرد قيام أحدهما مقام الآخر لا يكون دليلا على أحد الطرفين فلا تغفل.

ثمّ إنّه لا يخفى عليك أنّ الوضع للمعنى عند الإشارة الخارجيّة إليه مساوق لكون الوضع عامّا و الموضوع له خاصّا لأنّ المعنى عند الإشارة إليه ذهنا أو خارجا خاصّ متشخصّ لعدم الإشارة الخارجيّة أو الذهنيّة و المخاطبة إلّا إلى المتشخصّ الخاصّ و لا يكون كلّيا كما ذهب إليه المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه. و أمّا جعل الوضع عامّا و الموضوع له و المستعمل فيه عامّا و التشخصّ ناشئا عن طور الاستعمال بحيث تحصل الإشارة باستعمال نفس الألفاظ ففيه أنّه جمع بين المتباينين فإنّ الإشارة من باب الإيجاد و الإنشاء و الدلالة على المعنى من باب الحكاية فكيف يمكن أن يجتمعا بلفظ واحد فانحصر الأمر فيما ذكرناه عن المحقّق الأصفهانيّ من أن الإشارة حاصلة من الخارج نحو المعنى و اللفظ موضوع للمعنى الذى اشير إليه بالإشارة الخارجيّة أو الذهنيّة و من المعلوم أنّ الوضع حينئذ يكون عامّا و الموضوع له خاصّا فلا تغفل.

ثم إن ظاهر تهذيب الاصول هو التفصيل بين ضمائر الخطاب و التكلم و بين ضمائر الغيبة، حيث قال: و أما ضمائر الخطاب و التكلم فليست للإشارة قطعا متّصلها و منفصلها و بل الثانى موضوع لنفس التكلم بهويته المعينة كما أن الأول موضوع للمخاطب بهويته الشخصية و لجميع هذه مرادفات فى جميع الألسنة تعطى معناها. (1)

انتهى

يمكن أن يقال: لا يخلو الخطاب و التكلم أيضا عن الإشارة و لذا يقرن بالإشارة الخارجيّة إلى المخاطبين أو إلى نفسه، بيده و بالجملة لا فرق بين هذا و أنت و أنا فى إفادة الإشارة و عليه فلا وجه للفرقة فى الضمائر بين ضمائر الغياب و ضمائر الخطاب و التكلم فإن كانت موضوعة للإشارة فكلاهما كذلك و إن لم يكن كذلك فكلاهما أيضا كذلك.

و لذا أردفها فى نهاية الاصول مع ضمائر الغائب و قال: و نظير ذلك الضمائر و الموصولات فيشار بضمير المتكلم إلى نفس المتكلم و بضمير المخاطب إلى المخاطب و بضمير الغائب إلى المرجع المتقدم ذكره حقيقة أو حكما فيوجد بسببها فى وعاء الاعتبار امتداد موهوم بين المتكلم و نفسه أو المخاطب أو ما تقدّم ذكره. (2)

### حقيقة الموصولات:

ذهب فى تهذيب الاصول إلى أن حكم الموصولات أيضا حكم الإشارات و الضمائر لأنها أيضا اشير بها إلى ما هو معروض الصلة فالموصولات وضعت أيضا للإشارة و الإشارة كما عرفت ممّا لا تستقلّ مفهوما و وجودا.

ص: 142

1-1) تهذيب الاصول 41/1.

2-2) نهاية الاصول 22/1.

وإليك نصّ كلامه: الظاهر أنّها لا- تفترق عن ألفاظ الإشارة وأخواتها في أنّها موضوعة لنفس الإشارة إلى المبهم المتعقب بصفة ترفع إبهامه. إلى أن قال: هذا في غير من وما وأيّ وأما فيها فالظاهر أنّها أسماء وضعت لعناوين مبهمة والأمر سهل. (1)

يمكن أن يقال لا فرق بين من آمن وبين الذي آمن، فإن كان الأول اسما فالثاني كذلك وإن كان الثاني من الحروف فالأول مثله فلا وجه للفرقة بينهما.

هذا كلّ بناء على كونها موضوعة لإيجاد الإشارة وأما بناء على كونها موضوعة للمبهم المتعقب بالصفة فحكمها حكم الإشارات والضمائر في كونها أسماء موضوعة للمعاني الجزئية لأنّ معانيها هي التي تكون مبهمة وتتعب بالصفات المزيلة للإبهام.

نعم يكون الوضع فيها أيضا عامّا والموضوع له خاصّا كما لا يخفى وقد عرفت أنّ هذا البناء أقرب إلى الفهم العرفي وأدبيات كلّ عرف لظهور عدم الفرق بين قولنا من آمن فهو من أهل الجنة والذي كفر فهو من أهل النار وبين قولنا المؤمنون هم أهل الجنة والكافرون هم أهل النار في كون المسند إليه مذكورا في الجملة لا أنّ المسند إليه هو طرف الإشارة وهو غير مذكور في الكلام فلا تغفل.

### تكملة:

ولا- يخفى عليك أنّ الحروف على قسمين: أحدهما: حاكيات تدلّ على معان واقعية جزئية متدلّية متقومة بالأطراف كما عرفت. و ثانيهما: موجدات إذ ليس لها واقعيّات موجودة ولو بنحو التدلّي والربط حتّى تحكى عنها بل توجد بها المعاني المتدلّية الجزئية كحروف القسم والتأكيد والتحصيض والردع فإنّها وضعت آلة لإيجاد هذه المعاني من دون حكاية عن الواقع المحفوظ قبلا مع قطع النظر عن ظرف التكلّم ولكن

ص: 143

اختلافهما في الحكاية و الإيجاد لا يوجب اختلافاً في حقيقة الاندكائية لأنها على كل تقدير معنى جزئي اندكائي إذ الكلّي بما هو كلّي قابل للصدق على الكثيرين لا يوجد في الخارج بل كل موجود بالحروف أمر جزئي شخصي و عليه فلا يوجب في الوضع تفاوتاً بينهما بل الوضع في كل واحد من القسمين عام و الموضوع له خاص فلا تغفل.

\*\*\*\*

## المقام الثالث: مفاد الإنشاء و الإخبار:

### إشارة

ذهب المحقق الخراساني قدس سره في الكفاية إلى وحدة الجملة الإنشائية مع الجملة الخبرية في طبيعى المعنى الموضوع له و أنّ الاختلاف فيهما إنّما هو في دواعى الاستعمال كما أنّ الاختلاف في المعنى الحرفي و الاسمي عنده في اللحاظ الآتي و الاستقلالي لا في المعنى الموضوع له فالجملة تكون إنشائية فيما إذا كان داعيه هو قصد إيجاد المعنى و خبرية فيما إذا كان داعيه هو قصد الحكاية و حيث أنّ الدواعى خارجة عن حريم المعنى كان قوله: بعت، لإنشاء البيع مع قوله: بعت، للإخبار عنه متفقين في المعنى الموضوع له و المستعمل فيه. ثم تأمل المحقق الخراساني في ذلك عند إتمام كلامه.

و لعل وجه التأمل هو ما أشار إليه سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره من أنّ مقتضى مختار المحقق الخراساني هو اشتراك الجملة بين الخبرية و الإنشائية بحيث يحتاج تعيين كل واحد منهما إلى قرينة معينة و هو كما ترى لما نراه بالوجدان من أنّ الجملة كقوله بعت إذا لم تكن معها قرينة الإنشاء ظاهرة في الإخبار من دون حاجة إلى قرينة معينة و هذه آية كون الجملة موضوعة للإخبار و قصد الحكاية لا للإنشاء أو للأعمّ منهما بل يمكن أن يقال الجملة الخبرية التي استعملت لإفادة الإنشاء لا تخرج عن معناها الحقيقي أيضاً لأنها لا تخلو عن الإخبار أيضاً ادعاء فمثل قوله: يعيد، إخبار عن إعادته ادعاء لشدة إرادته بالإعادة فيدلّ على مطلوبية الإعادة بالملازمة و هكذا في قوله:

بعث، إخبار عن انتقاله في الزمن السابق ادعاء لشدة إرادته بالبيع و الانتقال فيدلّ على قصد إنشائه البيع بالملازمة فتأمل. نعم صيغة افعل و نحوه وضعت لإنشاء البعث و إيجاده فمثل صيغة اضرب مفادها بعث المخاطب نحو الضرب لكن لا بما هو بعث ملحوظ بذاته بل بما هو نسبة بين المتكلم و المخاطب و المادة فكما أنّ الشخص إذا حرّك شخصا آخر نحو الضرب تحريكا خارجيًا لا يكون الملحوظ في حال تحريكه إلاّ المادة أعنى المخاطب و الضرب و أمّا نفس تحريكه فهو غير ملحوظ و لا مقصود بالأصالة و الذات حال البعث فكذلك صيغة اضرب و نحوها موضوعة بإزاء البعث الغير الملحوظ استقلالاً.

ثمّ ينقدح ممّا ذكر ما في كلام المحقق الاصفهانيّ قدس سرّه من تصديق المحقق الخراسانيّ فيما أفاده في الجمل الخبريّة و الإنشائيّة المتّحدة لفظاً و هيئة نحو بعث الإخباريّ و الإنشائيّ حيث قال: أمّا الجمل المتّحدة لفظاً و هيئة نحو بعث الإخباريّ و الإنشائيّ فالمستعمل فيه نفس نسبة إيجاد المضمون إلى المتكلم و هذه النسبة الإيجاديّة الواقعة بين المضمون أعنى المادة و المتكلم قد يقصد الحكاية عنها و قد لا يقصد الحكاية عنها بل يقصد ثبوتها. (1)

و ذلك لما عرفت من أنّ الجملة الخبريّة بدون القرينة ظاهرة في الإخبار و إرادة الإنشاء منها محتاجة إلى القرينة و هذه آية عدم وحدتهما في المعنى ثمّ إنّ الجملة الإنشائيّة و لو باعتبار الملازمة بعد الإخبار الادّعائيّ المذكور أنّها آلة لإيجاد شيء من الاعتباريّات كقولهم بعث في مقام إنشاء عقد البيع و التاء فيه تدلّ على كون الصدور منتسباً إلى المتكلم فيكون معنى هيئة الجملة هو نفس الإيجاد الذي هو صرف التعلّق بالفاعل و محض الإضافة بينه و بين الفعل في مقابل الإيجاد التكوينيّ الخارجيّ هذا

ص: 145

بخلاف الجملة الخبرية فإنها للحكاية عن نفس الوجود التكويني كهيئة ضربت الحكاية عن الضرب التكويني الخارجي والفرق بين الجملة الإنشائية والخبرية في أنّ الإنشائية آلة الإيجاد والخبرية حكاية عن الموجود ففي ما كانت الجملة إنشائية وآلة للإيجاد صحّ أن يقال إنّ المستعمل فيه نفس نسبة إيجاد المضمون إلى المتكلم وأما إذا كانت الجملة خبرية فالمستعمل فيه ليس نفس نسبة إيجاد المضمون إلى المتكلم بل هو الحكاية عن نسبة إيجاد المضمون إلى المتكلم وعليه فلا يصحّ قول المحقق الأصفهاني قدس سرّه في بعث الإخباري والإنشائي أنّ المستعمل فيه فيهما نفس نسبة إيجاد المضمون إلى المتكلم فلا تغفل.

## اختصاص الحكاية بالجمال الخبرية:

### إشارة

ثمّ إنّ الظاهر أنّ الحكاية مختصة بالجمال الخبرية دون الإنشائية ولذلك اختصت الأولى باعتبار المحكي بالصدق والكذب لأنّ لها الواقع فيمكن انطباقها عليه وعدمه دون الثانية لأنها آلة للإيجاد وليس لها واقع خارجي حتّى يمكن الحكاية عنه وتُصّف الجملة الإنشائية باعتبار مطابقتها معه ولا مطابقتها، بالصدق والكذب بل واقع الجملة الإنشائية هو الذي يحصل بالجملة الإنشائية وليس أمرًا منحازًا عنها كواقع الجملة الخبرية وعليه فبالجملة الإنشائية توجد الواقعيّات الجزئية كما أنّ بالحروف أو أسماء الإشارة توجد النسب الجزئية والإشارات الجزئية. ولذلك لا مجازفة في أن يقال إنّ الوضع في هيئة الجملة الإنشائية يكون عامًا والموضوع له والمستعمل فيه يكون خاصًا كالمعاني الحرفية إذ حقيقة ما يوجد بالجمال الإنشائية معاني جزئية كإشارات الجزئية الحاصلة بأسمائها أو أدواتها.

لا يقال: إنّ مفاد صيغ الأوامر يكون كليًا كقوله اضرب فإنه بعث نحو الضرب الكليّ.



لأنّنا نقول: نعم ولكن الكلّي هو طرف الإنشاء إذ المنشأ بقوله اضرب البعث نحو الضرب و البعث الجزئيّ و إنّما الكلّي هو المبعوث إليه و هو الضرب فلا تغفل.

كما أنّه لا مجازفة في أن يقال إنّ الوضع في هيئة الجمل الخبريّة أيضا كذلك لأنّ الحكاية التي تكون داخلية في حريم المعاني ليست معنا مستقلاً كالأسماء بل هي أمر كالمعاني الحرفيّة ولذا يلتفت المخبر إلى المخبر به لا إلى إخباره فنفس الحكاية كالإشارة و الإنشاء جزئيّ و غير ملتفت إليها بخلاف المحكيّ.

ثمّ ذهب المحقّق العراقيّ على ما في تقريراته إلى أنّ الجمل الإنشائيّة كالجملّة الخبريّة حاكية و إنّما الفرق بينهما بالمحكيّ عنه لا بالحكيّ. حيث قال: و التحقيق أنّ الفرق بين الإنشاء و الإخبار في مثل تلك الجمل المزبورة (أراد بالإشارة إلى الجمل المزبورة الجمل المشتركة مثل قولهم بعث، ثمّ ألحق بهذه الجمل المشتركة الجمل المختصّة كافعل و قمت) إنّما هو بالمحكيّ عنه لا بالحكيّ و ذلك لأنّ كلّ جملة يكون لها محكيّ عنه بالذات و محكيّ عنه بالعرض، أمّا المحكيّ عنه بالذات فهو نفس المفهوم الذي تصوّره النفس عند تصوّر الجملة الحاكية و أمّا المحكيّ عنه بالعرض فهو نفس الخارج الذي يفنى المتكلّم بتلك الجملة مفهومها فيه و إلاّ كان قاصداً لنفس النطق و التلقّف غير قاصد للكشف به عن معنى ما في الخارج و مثل هذا الكلام لا يوصف بالإنشاء و لا بالإخبار و إنّما يوصف بهما الكلام الذي قصد المتكلّم إفاء مفهومه في المحكيّ عنه بالعرض فالخبر و الإنشاء يشتركان في هذا القدر من الحكاية و المحكيّ عنه و إنّما يفترق الخبر عن الإنشاء بكون المحكيّ عنه بالعرض في الخبر في مثل بعث و أنت حرّ الطبيعيّ المنطبق على أمر جزئيّ خارجيّ مفروغ الوجود موضوعاً كان أو محمولاً أو نسبة يريد المتكلّم بكلامه الكشف عنه و إعلام السامع به و لو بتعدّد الدالّ و المدلول. إلى أن قال: لهذا تجدهم يقولون إنّ الخبر ما كان لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه و هذا بخلاف الإنشاء فإنّه يحكي بهيئته و مادّة المسند فيه عن طبيعيّ النسبة

و طبيعى المسند الحاكيان عن إيقاع المادّة ونسبتها غير المفروغ وقوعهما بل يرى وجودهما معلولين لنفس هذا الإنشاء. (1)

وفيه أنّ النسبة فى مثل قول من أنشأ البيع وقال: بعث، لا تحكى عن الإيقاع ولا الطبيعى الحاكى عنه وإلاّ لزم أن يكون سابقا عليه بل يكون آلة ووسيلة لإيجاد البيع فالجملة الإنشائية لا تحكى عن شىء بل هو إنشاء وإيجاد اعتبارى. ولعلّ منشأ هذا القول هو الخلط بين إخطار المعنى المستعمل فيه وقصده وبين الحكاية عنه فإنّه من قال فى مقام الإنشاء بعث أخطر معنى البيع فى ذهنه وقصده ثمّ أنشأ هذه الحقيقة لا أنّه حكى عن هذه الحقيقة قبل تحقّقها باستعمال الهيئة والمادّة فإنّه مستحيل فمن جعل الجملة الإنشائية إيقاعية فلا وجه لذهابه إلى الحكاية عن المعنى الإيقاعى فالحكاية والإنشاء لا يجتمعان فلا تغفل.

نعم من زعم عدم معقولية جعل الجملة إنشائية وإيقاعية فلا مناص له إلاّ أن يجعل الجملة الإنشائية حاكية عن شىء فى النفس كالإرادة أو التمنى أو الترجى ونحوها كما ذهب إليه صاحب الدرر قدّس سرّه حيث قال: وأما الإنشائيات فكون الألفاظ فيها علّة لتحقق معانيها مما لم أفهم له معنى محصّلا ضرورة عدم كون تلك العلّية من ذاتيات اللفظ وما ليس علّة ذاتا لا يمكن جعله علّة لما تقرّر فى محلّه من عدم قابلية العلّية وأمثالها للجعل. والذى اتعقّل من الإنشائيات أنّها موضوعة لأن تحكى عن حقائق الإرادة الموجودة فى النفس مثلا هيئة افعل موضوعة لأن تحكى عن حقيقة الإرادة الموجودة فى النفس فإذا قال المتكلّم اضرب زيدا و كان فى النفس مريدا لذلك فقد أعطت الهيئة المذكورة معناها وإذا قال ذلك ولم يكن مريدا واقعا فالهيئة المذكورة ما استعملت فى معناها نعم بملاحظة حكايتها عن معناها ينتزع عنوان آخر لم يكن

ص: 148

1-1) بدائع الأفكار 64/1.

متحقّقاً قبل ذلك و هو عنوان يسمّى بالوجوب و ليس هذا العنوان المتأخّر معنى الهيئة إذ هو منتزِع من كشف اللفظ عن معناه و لا يعقل أن يكون عين معناه. (1)

و لكن لا يخفى عليك ضعف هذه المزعمة حيث أن ما لا معنى له هو جعل شىء علةً تكوينيةً لشىء آخر لعدم قابلية العلية التكوينية و أمثالها للجعل بل هي متوقّفة على واجدية شىء لمراتب المعاليل حتّى يكون علةً لها فإن كان شىء واجداً لتلك المراتب كان علةً و إلا فلا يمكن أن يكون علةً لأنّ فاقد الشىء لا يكون معطياً له و الواقع لا ينقلب عمّا عليه. و أمّا جعل شىء علةً اعتباريةً لشىء آخر فهو بمكان من الإمكان فيما إذا اعتبره العقلاء و عليه فلا إشكال فى اعتبار الجمل أو هيئة افعل علةً لتحقق شىء اعتباريّ كإنشاء البعث أو إنشاء التمليك و التملك أو إنشاء التزويج و التزوج أو غير ذلك ممّا ينشأ بالعقود و الإيقاعات. لأنّ الامور الاعتبارية لا تتوقّف على الواقعية الخارجية بل تتوقّف على الاعتبار العقلائيّ هذا بخلاف التكوينية أو الامور الانتزاعية فإنّها تابعة للواقعيّات الخارجية فما ليس بعلةً تكوينيةً لشىء ليس بعلةً له و إن اعتبر علةً له و ما ليس بالنسبة إلى شىء آخر فوّه أو تحته أو غيرهما من الامور الانتزاعية لم يصر كذلك و إن اعتبر كذلك لأنّ الواقعيّات لا تنقلب عمّا هي عليه، كما لا يخفى. و بالجملة فلا حكاية فى الجمل الإنشائية و صيغ الأمر و النهى بل كلّها معتبرة عند العقلاء آلة للإيجاد الإنشائيّ. نعم تدلّ هذه الجمل و الصيغ بدلالة الاقتضاء على أنّ المتكلّم بها يريد أن يشأ بها و لكن هذه الدلالة دلالة اقتضائية عقلية و لا تعدّ إخباراً و حكاية فإنّها من باب الدلالة اللفظية لا العقلية.

و العجب مما ذهب إليه استاذنا الفريد قدّس سرّه من أنّ قصد التحقق فى الإنشاءات متأخّر عن قصد تفهيم المعنى و ذلك لأنّ الإنشاءات ألفاظ وضعت لإنشاء المعانى فيستعملها

ص: 149

المتكلم و المنشئ بقصد الإنشاء و التحقق. و أمّا قصد تفهيم المعانى فلا واقع له كما يشهد به الوجدان فمثل قوله بعت الإنشائي يدل على إنشاء البيع لا أنه يدل أولاً على تفهيم المعنى و هو البيع ثم يدل ثانياً و متأخراً عنه على إنشاء البيع، هذا مضافاً إلى عدم معقولية ذلك لأنّ البيع الذى يكون متأخراً كيف يخبر عن تحققه بالفعل قبل تحققه.

و لعلّ مراده ممّا ذكر أنّ ألفاظ الإنشاء ألفاظ موضوعة لمعانى الألفاظ المهملة و لكن الدلالة حينئذ تكون دلالة تصوّرية لا دلالة تصديقية حكاية كما لا يخفى. و كيف كان فلا إشكال فى إمكان اعتبار الجمل الإنشائية إيجابية و إيقاعية و آلة للإنشاء و أمّا إثبات ذلك فيكفيه بناء العقلاء على ذلك فى معاملاتهم و عقودهم و إيقاعاتهم الرائجة فإنّهم استعملوا الألفاظ بقصد الإيجاد لا بقصد الحكاية كما أنّ جعل المناصب كمنصب القضاة أو الوزارة و نحوهما تكون كذلك فإنّ الجاعل إذا قال جعلتك قاضياً أو وزيراً قصد إنشاء هذه المناصب لا مجرد الإخبار عن إرادته لهذه المناصب أو بنائه عليها و لعلّه من هذا الباب قوله عليه السّلام (فى مقبولة عمر بن حنظلة):... فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً. فتدبّر جيداً.

هذا مضافاً إلى أنّه لو كان الأوامر مستعملة فى الحكاية عن الأمر النفسانيّ و هو الإرادة لما كان فرق فى المعنى بين: أنا أريد منك الضرب و بين: اضرب مع أنّ الفرق بينهما واضح جدّاً، إذ الثانی المعبر عنه بالفارسيّة بقولنا: بزن، بعث لا صرف الحكاية عن إرادة الضرب فلا تغفل.

\*\*\*\*

## الخلاصة:

1-الوضع باعتبار نفس اللفظ ينقسم إلى أربعة:

الأول: أن يلاحظ الواضع طبيعة لفظ معيّن بمادّته و هيئته ثم يضعها بإزاء المعنى

ص:150

بحيث لا يحتاج في تعيين مصاديقه للمعنى إلى وضع آخر وذلك واقع شائع فالوضع حينئذ باعتبار اللفظ عامّ و الموضوع و هو نفس اللفظ أيضا عامّ.

الثاني: أن يلاحظ الواضع مصاديق طبيعة اللفظ المعين بمادّته و هيئته بواسطة نفس طبيعة اللفظ ثمّ يضع خصوص مصاديقها للمعنى حينئذ يكون الوضع عامّا و الموضوع خاصّا و هذا غير واقع إذ لا حاجة إليه بعد إمكان الأول.

الثالث: أن يلاحظ شخص لفظ خاصّ و يضعه للمعنى فالوضع خاصّ و الموضوع أيضا خاصّ و هو فاسد فإنّ لازمه هو عدم وضع سائر أفراد طبيعة اللفظ و إنّما تكون مشابهة للموضوع و الموضوع لفظ خاصّ من هذه الطبيعة و هو كما ترى.

الرابع: أن يلاحظ الواضع شخص لفظ خاصّ ثمّ يجعله وجهًا للطبيعة الكلّية من هذا اللفظ ثمّ يضع الطبيعة الكلّية للمعنى فيكون الوضع خاصّا و الموضوع عامّا و هو غير ممكن لأنّ الشخص لا يحكى إلاّ عن حصّة من الكلّيّ و عليه فلا يكون وجهًا للطبيعة الكلّية فالوضع الشائع هو القسم الأوّل فمن يسمّى ابنه عليّا يرى طبيعة لفظ عليّ بمادّته و هيئته ثمّ يضعها لابنه.

2-الوضع باعتبار المعنى يقسم أيضا إلى أربعة: فإنّ الواضع إمّا أن يلاحظ طبيعة المعنى العامّ و يضع اللفظ في قبالة كأسماء الأجناس و إمّا يلاحظ هيئة شخص خاصّ و يضع اللفظ له كأسماء الأعلام و الأشخاص و لا ريب في وقوعهما و شيوعهما.

و إمّا يلاحظ الواضع طبيعة المعنى العامّ و يضع اللفظ في قبالة مصاديق تلك الطبيعة و هو أمر ممكن لأنّ العامّ من وجوه المصاديق و معرفة وجه الشئ معرفة بوجه.

فالوضع حينئذ يكون عامّا و الموضوع له خاصّا و يصير من المشتركات اللفظية لأنّ المشترك اللفظيّ عبارة عن كون لفظ واحد موضوعا لمعاني متعدّدة سواء كان بوضع واحد أو بأوضاع متعدّدة.

وإما يلاحظ الخاصّ ويريد أن يضع اللفظ للعامّ ولكنّه غير ممكن فإنّ الخاصّ بما هو خاصّ لا يمكن أن يكون وجهاً للعامّ ولا سائر الأفراد لأنّ الخاصّ حصّة من العامّ ولا غير.

3- ربما يشكل في إمكان القسم الثالث من أنحاء أقسام الوضع باعتبار المعنى بأنّ عنوان العامّ كالإنسان لا يحكى إلاّ عن حيثيّة الإنسانيّة دون ما يقارنها من العوارض والخصوصيّات لخروجها عن حريم المعنى والحكاية فرع الدخول في الموضوع له والاتّحاد الخارجيّ بين حيثيّة الإنسانيّة والمقارنات لا يصحّ حكاية عنوان العامّ عنها وإلاّ لزم أن تكون الأعراض حاكية عن جواهرها وهو كما ترى.

فتحصّل أنّ المشخصّات غير داخله في مفهوم العامّ وعليه فكيف يحكى مفهوم العامّ عنها مع أنّ الحكاية فرع الدخول فلا يمكن أن يكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الفرديّة للعامّ تتحقّق بنفس تحصّص الطبيعة من دون حاجة إلى المشخصّات والعوارض ولو كانت غير منفكّة عن الحصص واللازم في الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ هو ملاحظة الحصص المحقّقة في الخارج دون سائر المشخصّات والجامع الكلّي الذي يحكى عن حصصه يكفي للحكاية عن الحصص لأنّه وجهها.

4- ومن مصاديق القسم الثالث الوضع في المعاني الحرفيّة وأسماء الإشارات والموصولات.

لأنّ المعاني الحرفيّة جزئيّات حقيقيّة ربطيّة مصداقيّة متحقّقة بتبع الطرفين وليس لها كالمعاني الاسميّة جامع كلّيّ ينطبق على أفرادها وإلاّ لزم الخلف في اندكائيّتها وعليه فالوضع فيها يكون من باب الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ خلافاً لما ذهب إليه في الكفاية حيث جعل الإسم والحرف متّحدان في المعنى والآليّة والاستقلال من

أنحاء الاستعمال مع أنّ الآليّة والاستقلاليّة من ذاتيّات المعانى والفرق بين الإسم والحرف فرق جوهرىّ وذاتىّ وليس من ناحية الاستعمال لأنّ المعانى الحرفيّة معان مندكّة فى الأطراف دون المعانى الاسميّة وهكذا الأمر بالنسبة إلى أسماء الإشارة فإنّها إمّا موضوعة لنفس الإشارة أى إيجادها إلى الحاضر من دون كون المشار إليه داخل فى معناه وإن توقّفت الإشارة على حضور المشار إليه حقيقة أو حكما كتوقّف الإشارة الخارجيّة بالأصبع ونحوها على حضور طرف الإشارة و مثلها أسماء الضمائر فإنّها وضعت لنفس الإشارة إلى الغائب أو إلى المخاطب أو إلى المتكلّم ومجرّد توقّفها على الطرف الغائب أو المخاطب أو المتكلّم لا يكون دليلا على دخول الأطراف فى حقيقتها فى الصورة المذكورة أعنى وضع أسماء الإشارة أو أسماء الضمائر لنفس الإشارة يكون الوضع فيها كالوضع فى المعانى الحرفيّة لأنّ الإشارة الموجودة بأسماء الإشارة أو أسماء الضمائر جزئيّة.

فالوضع عامّ والموضوع له خاصّ وأمّا إن قلنا بأنّ ألفاظ الإشارة أو الضمائر كسائر الأسماء موضوعة لنفس المعانى عند الإشارة الخارجيّة أو الذهنيّة فالأمر أيضا كذلك فإنّ المعانى المشار إليها معان جزئيّة ويكون الوضع فيها عامّا والموضوع له خاصّا.

ومما ذكر يظهر حكم أسماء الموصولات أيضا فإنّها إمّا موضوعة لإيجاد الإشارة إلى المبهم المتعقّب بصفة ترفع الإبهام ومن المعلوم أنّ الإيجاد ليس بكلّى بل جزئىّ.

وإمّا موضوعة لنفس المبهم المتعقّب بالصفة مع الإشارة فيكون المشار إليه جزئيا وعلى كلّ تقدير يكون الوضع عامّا والموضوع له خاصّا.

5-ذهب صاحب الكفاية إلى أنّ الجمل الإنشائيّة والجمل الإخبارية كليهما متّحدتين فى المعنى الموضوع له والمستعمل فيه وإنّما الاختلاف بينهما فى الدواعى فإنّ الدواعى فى الإنشائيّة هو إيجاد المعنى وفى الخبريّة هو الحكاية عن وجود المعنى و

لكنّ الدواعى خارجة عن حريم المعنى.

و لا يخفى عليك أنّ ما ذهب إليه خلاف الوجدان فإنّه لو كان كذلك لاحتاج كلّ واحد منهما إلى قرينة معيّنة و لا تكون الجملة ظاهرة فى أحدهما بدون القرينة المعيّنة مع أنّا نرى ظهور الجملة فى الخبريّة من دون حاجة إلى القرينة المذكورة و إرادة الإنشاء محتاجة إلى القرينة و ليس ذلك إلّا لكون الجملة المشتركة كقولنا بعت و أجرت موضوعة للإخبار و قصد الحكاية كما أنّ الجملة المختصّة بالإنشاء كقولنا اضرب و أكرم ظاهرة فى الإنشاء و قصد الإيجاد.

ثمّ إنّ الجمل الإنشائيّة حيث كانت آلة للإيجاد لا للحكاية كما هو المشهود و لذا لا تتّصف بالصدق و الكذب فالموجد بها ليس إلّا الجزئيات كما توجد بالحروف و أسماء الإشارات النسب الجزئيّة و الإشارات الجزئيّة و عليه فلا مجازفة فى إلحاق الجمل الإنشائيّة بأسماء الإشارات و الضمائر و المعانى الحرفيّة فى كون الوضع فيها عامّا و الموضوع له خاصّا إذ حقيقة ما يوجد بها معان جزئيّة و لا حكاية للجمل الإنشائيّة عن الموجود الخارجيّ حتّى يصحّ باعتبار ذلك توصيفها بالصدق و الكذب نعم تدلّ الجمل و الصيغ الإنشائيّة بدلالة الاقتضاء على أنّ المتكلّم بها مریدا لما أوجده بها و لكن من المعلوم أنّ هذه الدلالة دلالة الاقتضاء التى حكم بها العقل و لا تكون مستفادة من اللفظ حتّى تكون الجملة حاكية عنها بل يمكن أن يقال إنّ الجمل الخبريّة و إن كانت حاكية و لكن وضع هيأتها يكون من باب الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ لأنّ الحكاية التى تكون داخلية فى حريم المعنى ليست معنا مستقلاً كمعانى الأسماء بل هى أمر كالمعانى الحرفيّة و لذا لا يلتفت المنخبر إلى نفس الحكاية بل يلتفت إلى المنخبر به فنفس الحكاية كالإشارة من الجزئيات و المفروض أنّ وضع هيئة الجمل الخبريّة لنفس الحكاية فالوضع فيها أيضا عامّ و الموضوع له خاصّ.

\*\*\*\*



يقع البحث في هذا الأمر في أنّ حسن استعمال الألفاظ في المعاني المجازية تابع للوضع أو الطبع. ولا يخفى عليك أنّ صاحب الكفاية ذهب إلى أنّ الأظهر هو الثاني لشهادة الوجدان بحسن الاستعمال في ما يناسب ما وضع له ولو مع منع الواضع عنه وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه. هذا مضافاً إلى ما ذكره سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ الواضع كثيراً ما يغفل عمّا يناسب ما وضع له فلا معنى لأن يكون حسن الاستعمال تابعا للوضع كما لا يخفى وزاد صاحب الكفاية فيما سيأتي دليلاً آخر وهو أنّه لو كان حسن الاستعمال بالوضع لا بالطبع لزم أن يكون المهملات التي أريد بها النوع أو الصنف أو المثل في نحو هذه الاستعمالات: (ديز مهمل) أو (ديز في قولهم ديز مهمل مبتدأ)، موضوعة مع أنّها ليست بموضوعة وإطلاقها على النوع أو الصنف أو المثل ليس إلّا من باب حسن الطبع.

وقال في نهاية الاصول أنّه إن سمّي رجل ولده زيدا مثلاً و اتفق شجاعة هذا الولد بحيث صار معروفاً بها صارت من أظهر خواصّه نرى بالوجدان صحّة استعمال لفظ زيد واستعارته لمن أريد إثبات شجاعته وإن لم يطلع على ذلك أب الولد (الذي هو الواضع) بل لو أطلع و صرح بالمنع عنه كيف ولو احتاج إلى إجازة الواضع و وضعه

شخصاً أو نوعاً لم يكن ذلك استعمالاً مجازياً بل يكون على نحو الحقيقة لسبب وضع على حده. (1)

و حينئذ فلا يصحّ تقسيم الاستعمالات إلى الحقيقة و المجاز فإنّ كلّ مورد مع الوضع، فيصير الألفاظ مشتركة لفظياً و هو كما ترى.

ثمّ ربما يقال: لا مجال للنزاع المذكور بعد إمكان أن نلتزم بما نسب إلى السكّاكىّ لأنّ التصرّف في الأمر العقليّ و هو جعل ما ليس بفرد للمعنى فرداً له ادّعاء و عليه فلا يستعمل اللفظ في غير معناه حتّى يكون مجازاً.

أورد عليه في تهذيب الاصول من أنّ هذا القول في خصوص الاستعارة لا عموم المجازات. هذا مضافاً إلى أنّه يشترك مع قول المشهور في كون الاستعمال في غير الموضوع له لوضوح أنّ استعمال اللفظ في المصداق الحقيقيّ للموضوع له بخصوصه مجاز فكيف بالفرد الادّعاءيّ فما ذهب إليه من أنّ الادّعاء المزبور يجعله حقيقة لغويّة غير تامّ.

وفيه أنّ اللفظ على مبنى السكّاكىّ ليس مستعملاً في خصوص الفرد الادّعاءيّ بل هو مستعمل في معناه الكلّيّ و منطبق عليه و عليه فلا يشترك مع قول المشهور من المجاز في الكلمة نعم هو مع ذلك لا يكون استعمالاً حقيقياً لأنّ الحقيقيّ من الاستعمال هو الذى تكون الدلالة فيه على المعنى بنفسه لا بالقرينة و بناء على مجاز السكّاكىّ ليست الدلالة بنفسها كما لا يخفى. و عليه فالنزاع في أنّ حسن هذه الاستعمالات هل يكون بالوضع أو بالطبع باق على حاله و هذا الإشكال بعينه وارد على ما أفاده صاحب الوقاية كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّه ذهب في تهذيب الاصول إلى ما أفاده صاحب الوقاية في عمّة المجازات من

ص: 156

أنّها استعارة كانت أو مجازاً مرسلًا، مفرداً كانت أو مركّباً، كناية كانت أو غيرها، لم تستعمل إلاّ فيما وضع له غاية الأمر ما هو المراد استعمالاً غير ما هو مراد جدّاً وإن شئت قلت إنّهُ لتطبيق ما هو الموضوع له على غيره إمّا بادّعاء كونه مصداقاً له كما فى الكلّيات أو كونه عينه كما فى الأعلام ثمّ قال والفرق بين ما ذكره صاحب الوقاية وما ذهب إليه السكّاكىّ و من تبعه مضافاً إلى ما عرفت من أنّ المستعمل فيه بالإرادة الاستعماليّة هو نفس الموضوع له على رأى صاحب الوقاية قدّس سرّه وإن كان الجدّد على خلافه دون ما ذهب إليه السكّاكىّ فإنّ المتعلّق للإرادة عنده استعمالية كانت أو جدّية شىء واحد، أنّ الادّعاء على المذهب الأخير وقع قبل الإطلاق ثمّ اطلق اللفظ على المصداق الادّعاءىّ ولكن على ما رآه صاحب الوقاية وقع بعد استعمال اللفظ حين تطبيقه الطبيعة الموضوع لها على المصداق، إلى أن قال: وتجد تحقيق الحال فى المجاز المركّب ممّا ذكرنا أيضاً فإنّك إذا قلت للمتردّد: «أراك تقدّم رجلاً و تؤخّر اخرى» وعلمت أنّ مفرداتها لم تستعمل إلاّ فى معانيها الحقيقيّة وأنّه ليس للمركّب وضع على حدة ليكون أجزائه بمنزلة حروف الهجاء فى المفردات ليستعمل فى معنى لم يوضع له تعرف أنّك لم تتفوّه بهذا الكلام إلاّ بعد ادّعاء ذوقك أنّ هذا الرجل المتردّد المتخيّر شخص متمثّل كذلك وأنّ حاله وأمره يتجلّى فى هذا المثل كأنّه هو، هذا قضاء الوجدان وشهادة الذوق السليم بل ما ذكرنا فى المركّبات من الشواهد على المدّعى وبه يحفظ لطائف الكلام و جمال الأقوال فى الخطب و الأشعار. (1) انتهى

وفيه أوّلاً أنّ ما ذكره لا يعمّ جميع المجازات لعدم إرادة المعنى الموضوع له فى استعمال اللفظ فى النوع أو الصنف أو المثل، فضرب فى قولنا: (ضرب فعل ماض) استعمال فى النوع لا فى معناه وإلاّ لما كان مبتدأ إذ الأفعال لا تصلح لأن تكون مبتدأ

ص: 157

مع أنّ استعمال اللفظ فى النوع أو الصنف أو المثل من الاستعمالات المجازية بلا إشكال ولا خلاف أو لعدم حسن إرادة المعنى الموضوع له وادّعاء الفردية لفرد بالنسبة إليه كما فى مثل: (اسأل القرية)، إذ استعمال القرية فى معناها وادّعاء كون الأهل عين القرية وإطلاقها عليهم بارد جدًّا وتخيّل أنّ القرية قابلة للسؤال و موجود ذو شعور وإطلاقها على الأهل مستلزم لتغيّر المعنى الموضوع له كما لا يخفى.

و ثانياً أنّه يرد على جميع الموارد ما فى هداية المسترشدين من أنّ ذلك أيضاً نحو من التصرّف فى اللفظ حيث أنّ المقصود منه حقيقة غير معناه الحقيقيّ وإن جعل إرادة معناه الحقيقيّ واسطة فى الانتقال إليه. (1)

اللّهّم إلاّ أن يقال إنّ هذا التصرّف فى ناحية أصالة الجدّ والإرادة الجدّية دون اللفظ والمعنى اللذين كانا محلّ تصرّف الواضع و لذلك يمكن أن يقال إنّ المتجوّز لم يتصرّف فى تأسيس الواضع وجعله أعنى به ربط اللفظ بالمعنى وإتّما تصرّف فيما يرجع إلى المستعمل نفسه أعنى به تطبيق ذلك المعنى الذى وضع اللفظ له على ما ليس من مصاديقه فى الواقع لفائدة ما وأمر تطبيق المعانى الكليّة على مصاديقها لا- يرجع إلى الواضع كما أنّ تطبيق الموضوعات ذات الأحكام الشرعية على مصاديقها لا يرجع أمره إلى الشارع بل إلى نظر المكلف فى الثانى وإلى نظر المستعمل فى الأوّل.

ولكن مقتضى التأمل والتحقيق هو أنّ ذلك نحو تصرّف فى اللفظ إذ اللفظ الموضوع للمعنى لو خلّى وطبعه لا- نطبق على مصاديقه الحقيقية لا الادّعائية فصرف اللفظ عن هذا الطبع وتطبيقه على الأفراد الادّعائية يوجب خروج اللفظ عمّا يقتضيه طبع الوضع ويحتاج إلى القرينة فكّل دلالة تحتاج إلى القرينة ليست دلالة حقيقية إذ الحقيقة هى ما دلّ على المعنى بنفسه لا بالقرينة وهو كاف فى المجازية ولو كانت مجازاً

ص: 158

عقليًا و ذهنيًا و للنزاع في كون حسن هذه الاستعمالات بالوضع أو بالطبع مجال و إن شئت قل إنَّ الواضع اشترط أن يستعمل هذا اللفظ بما له من المفهوم فانيا في مصداقه الحقيقي فيرجع ذلك الاشتراط إلى تخصيص الوضع بحصّة من ذلك المعنى. (1)

و كيف كان فمما ذكر يظهر أيضًا أنّ المركّب الذي اريد به المعنى المجازي مجاز أيضًا و إن استعملت مفرداتها في معانيها الموضوعية لها ابتداء إذ المقصود منها ليس معانيها الحقيقية و لذا قال في هداية المسترشدين: فلا يبعد أن يقال بكون ما اشتمل عليه من المفردات مجازًا أيضًا و إن استعملت في معانيها الموضوعية لها ابتداء إذ المقصود منها حينئذ إحضار معناها التركيبي و الانتقال منها إلى المعنى المجازي فلا يكون معانيها الحقيقية هي المقصودة بالإفادة فدعوى كونها إذن مستعملة في معانيها الحقيقية و أنّ التجوّز إنّما هو في المركبة كما في شرح التخليص ليست على ما ينبغي إلاّ- أن يبنى على كون المناط في استعمال اللفظ في المعنى كونه مرادًا من اللفظ ابتداء و إن اريد الانتقال منه إلى غيره و قد عرفت ما فيه. انتهى (2)

و عليه فالمفردات في مثل قولهم: (أراك تقدّم رجلا و تؤخّر اخرى) و إن استعملت في معانيها الحقيقية ابتداء و لكن مع ذلك لا يكون الاستعمال المذكور حقيقيًا لأنّ المعاني الحقيقية ليست مقصودة بالإفادة. فلا يصحّ جعل المركّبات كالمركّب المذكور من الشواهد على دعوى كون الاستعمال فيما إذا انطبق المعنى على الفرد الادّعائي حقيقيًا بل هو كالأستعمالات الكنائية يكون من المجازات و كيف كان فللنزاع في أنّ حسن الاستعمال المجازي تابع للوضع أو بالطبع مجال سواء قلنا بالتصرّف في ناحية المراد لا المستعمل فيه كما ذهب إليه صاحب الوقاية أو قلنا بما قال السكاكي في الاستعارة أو

ص: 159

1-1) بدائع الأفكار 87/1.

2-2) هداية المسترشدين: 36/.

قلنا بالمجاز فى الكلمة كما ذهب إليه المشهور أو قلنا بالجميع بحسب اختلاف الموارد كما هو الأقرب.

ثم إن المراد من الطبع الذى يكون مصححاً للاستعمالات المجازية هو طبع نوع المستعملين فى كل لغة لا بعض الآحاد والشواذ وهو يعرف باستقراء الاستعمالات والنظر فى الطريقة الجارية فى المحاورات.

ثم لا يخفى عليك أنه كما لا حاجة فى حسن الاستعمال المجازى إلى ترخيص الواضع بحسب الموارد وآحاد المجاز كذلك لا حاجة فيه إلى ترخيصه فى نوع العلاقة المصححة للاستعمال بل اللازم هو الرجوع إلى طبع نوع المستعملين فما حسنه يجوز استعماله وما لم يحسنه لا يجوز سواء كان من الآحاد أو من أنواع العلاقات المجازية إذ ربما يكون نوع العلاقة موجوداً ومع ذلك لا يكون الاستعمال حسناً عند المستعملين ألا ترى أن استعمال اليد فى الإنسان حسن كما فى الحديث المشهور «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» دون استعمال الرجل فيه فإنه لم يحسن مع حصول العلاقة أعنى علاقة الكلّ والجزء فيه أيضاً. وأيضاً لا دليل على حصر العلاقات فى المذكورات فى علم المعانى والبيان إذ يمكن أن تزيد عليها فى الآتى بحسب الاستعمالات والمحاورات كما لا يخفى ولعل استعمال اللفظ فى النوع أو الصنف أو الشخص يكون كذلك لعدم العلاقات المعدودة فيه مع أنه من الاستعمالات المجازية.

\*\*\*\*

## الخلاصة:

1- حسن الاستعمالات المجازية تابع للطبع لا للوضع لشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيما يناسب ما وضع له ولو مع منع الواضع عنه واستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيص الواضع ولغفلة الواضع كثيراً ما عمّا يناسب ما وضع له فلا

ص: 160

معنى لأن يكون حسن الاستعمال تابعا لوضع الواضع ولأنه لو كان حسن الاستعمال بالوضع لزم أن يكون المهملات التي اريد بها النوع أو الصنف أو المثل فى مثل «ديز مهمل» موضوعة مع أنها ليست بموضوعة.

ولأنه لو احتاج الاستعمال المجازى إلى إجازة الواضع و وضعه شخصا أو نوعا لم يكن ذلك الاستعمال استعمالا مجازيا بل كلّ مورد مع الوضع فيصير الألفاظ مشتركة لفظية و هو كما ترى.ربما يقال لا مجال للنزاع المذكور بعد إمكان الالتزام بما نسب إلى السكاكى لأنّ التصرف حينئذ يكون فى الأمر العقلى و هو جعل ما ليس بفرد للمعنى فردا له ادعاء و عليه فاللفظ لا يستعمل فى غير معناه حتى يكون مجازا فى الكلمة.

و اجيب عنه بأنه أولا فى خصوص الاستعارة لا عموم المجازات و ثانيا أنه ليس باستعمال حقيقى إذ الاستعمال الحقيقى هو الذى يكون الدلالة فيه على المعنى بنفسه لا بالقرينة و على ما ذهب إليه السكاكى ليست الدلالة بنفسه و عليه فللنزاع فى كون حسن الاستعمال من جهة الوضع أو الطبع باق على حاله.ربما يقال إنّ صاحب الوقاية ذهب فى عمارة المجازات إلى أنّ الألفاظ لم يستعمل إلا فيما وضع له غاية الأمر ما هو المراد استعمالا غير ما هو مراد جدّا حيث أنّ ادعاء كون غير ما هو الموضوع له مصداق له كما فى الكلّيات أو ادعاء كونه عين الموضوع له كما فى الأعلام قبل إطلاق اللفظ و استعماله لا بعد استعماله حين تطبيقه الطبيعة على الموضوع لها على المصداق و عليه فاللفظ مستعمل فى معناه الموضوع له و لا مجال للنزاع المزبور. و فيه أولا أنّ ما ذكره لا يعمّ جميع المجازات لعدم الإرادة الاستعمالية للمعنى الموضوع له فى استعمال اللفظ فى النوع و الصنف أو المثل فضرِب مثلا فى قولنا: «ضرب فعل ماض» استعمال فى النوع لا فى معناه الموضوع له و إلا لما كان مبتدأ إذ الأفعال لا تصلح لأن تكون مبتدأ مع أنّ استعمال اللفظ فى النوع أو الصنف أو المثل من الاستعمالات المجازية.

و ثانيا أنّ ذلك نحو تصرف فى اللفظ إذ اللفظ الموضوع لمعنى لو خلّى و طبعه

لا نطبق على مصاديقه الحقيقية لا الادعائية فصرف اللفظ عن هذا الطبع و تطبيقه على الأفراد الادعائية و لو قبل الاستعمال و الإطلاق  
يوجب خروج اللفظ عما يقتضيه طبع الوضع و لذا تحتاج إلى القرينة و من المعلوم أنّ كلّ دلالة تحتاج إلى القرينة ليست بدلالة حقيقية و  
بالجملة للنزاع المذكور مجال سواء قلنا بالتصرّف في ناحية المراد كما ذهب إليه صاحب الوقاية أو قلنا بالتصرّف في ناحية المستعمل فيه  
كما ذهب إليه السكاكي أو قلنا بالمجاز في الكلمة كما ذهب إليه المشهور لأنّ كلّها موجب للخروج عن طبع الوضع.

2- إنّ المراد من الطبع الذى يكون من مصحّحات الاستعمالات المجازية هو طبع نوع المستعملين فى كلّ لغة لا بعض الآحاد و الشواذ و  
هو يعرف باستقراء استعمالات و النظر فى الطريقة الجارية فى المحاورات.

3- لا دليل على حصر العلامات فى المذكورات فى علم المعانى و البيان لإمكان زيادة علاقة اخرى يحسّنها طبع نوع المستعملين. ثمّ إنّ  
قد يكون نوع العلاقة و مع ذلك لا يحسن الاستعمال ألا ترى أنّ علاقة الكلّ و الجزء من العلاقات و مع ذلك لا يجوز استعمال الرجل فى  
الانسان و لا يقال «على الرجل ما أخذ حتى يؤدّى» مع أنّه يصحّ «على اليد ما أخذت حتى تؤدّى» فمنه يعلم أنّ مجرد وجود نوع العلاقة لا  
يكفى بل يحتاج المورد إلى استحسانه من نوع المستعملين كما لا يخفى.

4- إنّ الاستعمالات الكنائية من المجازات و إن استعمل اللفظ فى موارد ما فيما وضع له إذ المقصود بالأصالة منها ليس معانيها الحقيقية و  
لذا تحتاج إلى القرينة و من جملتها استعمال المركّبات مع إرادة المعانى المجازية كاستعمالهم: «أراك تقدّم رجلا و تؤخّر اخرى» فى من  
تردّد فى الأمر و لم يعزم على شىء فإنّ معناه الحقيقى هو الإخبار عمّن يكون فى الخارج كذلك و استعماله فى المتردّد فى الامور محتاج  
إلى القرينة و قد عرفت أنّ كلّ دلالة محتاجة إلى القرينة ليست بدلالة حقيقية. و ممّا ذكر يظهر أنّه لا



وجه للاستدلال بمثل المركبات المذكورة على كون الاستعمال فيما إذا انطبق المعنى على الفرد الادعائي حقيقياً.

\*\*\*\*

ص:163

و ممّا ذكر يظهر حسن إطلاق اللفظ وإرادة نوعه منه مع أنّه لا- وضع و لا- ترخيص من الواضع في ذلك كما إذا قيل: «ضرب مثلاً فعل ماضٍ». إذ ليس الملقى فعل لأنّه مبتدأ و هو لا يكون فعلاً ماضياً فالمقصود من ضرب ليس جنس ضرب بل هو نوع من ضرب و اللفظ مستعمل فيه و لذا يصحّ حمل الفعل عليه فهذا الاستعمال حسن في طبع المستعملين من دون حاجة إلى وضع الواضع أو ترخيصه. و هكذا الأمر فيما إذا استعمل اللفظ في الصنف كقولهم: «إنّ زيدا-الواقع بعد الفعل الذي اسند إليه نحو: ضرب زيد-فاعل»، و«زيدا-الواقع بعد الفعل الواقع عليه نحو: ضربت زيدا-مفعول» أو فيما إذا استعمل اللفظ في مثل الملفوظ كما يقال: «ضرب في قوله: ضرب زيد كلمة أو ثلاثي» إذا قصد شخص ضرب و لعلّ من هذا القسم القراءة للرسالة القرآنية فإنّ القراءة هي حكاية شخص اللفظ المنزل من جانب الله تعالى على رسوله صلى الله عليه و آله بمثل ذلك اللفظ، راجع مسألة 11 من مبحث القراءة و مسألة 8 من مستحبات القراءة من كتاب العروة و شروحه.

و أمّا استعمال اللفظ وإرادة شخصه ففيه أنّه غير معقول لاستلزامه اتحاد الدالّ و المدلول كما عن صاحب الفصول و ذهب في الكفاية إلى جوازه قائلاً بكفاية التعدّد

الاعتباري حيث أنّ اللفظ من حيث أنّه صادر عن لفظه كان دالاً و من حيث أنّ نفسه و شخصه مراده كان مدلولاً و لكن أورد عليه في تهذيب الاصول بأنّ التعدّد الاعتباري لا يجدي إذ عنوان الصاديّة و ما قاربها أمر منتزع بعد صدور اللفظ فكيف يكون أمراً مصحّحاً للاستعمال الواقع قبله. هذا مضافاً إلى أنّه يستلزم الجمع بين اللحاظين المختلفين في شيء واحد ضرورة أنّ اللفظ عند الاستعمال لا يلاحظ إلاّ آلياً و المعنى المراد لا يقصد إلاّ استقلالياً و هو لازم كونه دالاً و مدلولاً. بل التحقيق أنّه من باب إيجاد صورة الموضوع في ذهن السامع لينتقل منه إلى نفس الموضوع لا من باب كون اللفظ دالاً على نفسه و لا مستعملاً في نفسه و ذلك لأنّ الحروف المتصرّمة إذا صدرت عن المتكلّم و تمّت الكلمة و خلصت عن مقاطع فمه يحصل منها صورة في ذهن السامع من قرع الهواء و تموّجه في ناحية الصماخ حتّى يمرّ عن الحسّ المشترك و الخيال و يصل إلى النفس و ليس الموجود فيها عين الموجود في عالم الخارج عينا و شخصاً و إلاّ لا نقلب الذهن خارجاً و لذلك نقول لا يحمل في مثل «ضرب كلمة أو ثلاثي» إذا اريد شخص الملفوظ منه على إلقاء الموضوع في ذهن السامع كما ذهب إليه في الكفاية إذ الموضوع للحكم ليس إلاّ الهويّة الخارجيّة و لا تنال النفس متن الأعيان و لا يمكن إلقائها في ذهن السامع بل بابه هو إيجاد صورة الموضوع في ذهن السامع لينتقل منه إلى نفس الموضوع و الحاصل أنّ ذاك الموجود المتصرّم يوجد في نفس السامع ما يصير حاكياً عنه في الآن المتأخّر لا كحكاية اللفظ من معناه إذ الصورة الذهنيّة للفظ لم يوضع لها ذاك اللفظ. (1)

و لكن بعد يمكن استعمال اللفظ في نفسه بما ذكره المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه و حاصله بعبارة منّا: أنّ المتكلّم لم يتكلّم بدون تصوّر كلامه فإذا أراد أن يقول حكم نفس

ص: 165

1-1) تهذيب الاصول 46/1 مع تلخيص و تقديم و تأخير في العبارة.

اللفظ من لفظيته أو ثلاثيته أو بنائه أو معربيته تصوّر الموضوع و المحمول و المراد من تصوّر اللفظ هو تصوّر ماهية اللفظ الذي يكون متعلّقا للإرادة و الشوق و الماهية غير الوجود الخارجى و غير الوجود الذهنى أيضا و بعد تصوّر ماهية اللفظ استعمال اللفظ الخارجى فى الماهية المتصورة و يقول: «زيد لفظ» و هذا الاستعمال لإحضار معنى اللفظ و هو ماهية اللفظ فى أذهان السامعين حتى يحكم عليه بأحكامه الخاصة من الامور المذكورة و هذا أمر ممكن و واقع بل شائع و بابه باب الاستعمال للمغايرة بين الوجود الخارجى و الماهية المتصورة فى الذهن فلا يلزم من استعمال الوجود الخارجى للفظ فى الماهية المتصورة منه اتحاد الدالّ و المدلول كما لا يخفى. (1)

و عليه فإطلاق اللفظ فى هذه الصورة من باب الاستعمال إذ سياق الإطلاقات فى جميع الموارد واحد و حمل بعض الإطلاقات على باب الإلقاء غير شائع و هكذا الأمر فى سائر الصور كما اعترف بذلك فى متن الكفاية فى خلال عباراته فراجع.

و ذهب فى نهاية الاصول إلى أنّ المقام مطلقا سواء اريد باللفظ النوع أو الصنف أو المثل أو الشخص لا يكون من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى بل يراد منه ثبوت نفس اللفظ و تقرّره فى ذهن المخاطب حتى يحكم عليه أو به فلا يصح إطلاق لفظ الاستعمال فى هذه الموارد.

و لكن أورد عليه فى تهذيب الاصول بما لا مزيد عليه و نحن أغمضنا عن ذكره و ردّه اختصارا و إن شئت المزيد فراجع.

\*\*\*\*

ص: 166

1-1) نهاية الدراية 32/1.

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

و هكذا يصحّ أن نقول «انّ زيدا الواقع بعد فعل اسند إليه كقولنا ضرب زيد فاعل» و «زيدا الواقع بعد فعل يقع عليه نحو ضربت زيدا مفعول» و ليس ذلك إلاّ استعمال لفظ الزيد في صنف زيد.

و أيضا لصحّ استعمال اللفظ في مثل الملفوظ و لعلّ من هذا الباب القراءة للقرآن الكريم فإنّها حكاية عن مثل ما تُلَفِّظ به و نزل على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كما أفاده صاحب العروة في مسألة 11 من مبحث القراءة و مسألة 8 من مستحبات القراءة و يلحق بقراءة القرآن قراءة الأشعار و نحوها لأنّها من هذا الباب إلاّ إذا أنشدها ارتجالا.

2- هل يجوز استعمال اللفظ في نفسه أم لا؟- ذهب في الفصول إلى أنّه غير معقول لاتحاد الدالّ و المدلول و اجيب عنه بكفاية التعدّد الاعترافيّ حيث أنّ اللفظ من حيث أنّه صادر عن لافظه دالّ و من حيث أنّ نفسه مراد كان مدلولاً.

اورد عليه بأنّ عنوان الصادريّة و ما قاربها أمر متزع بعد صدور اللفظ فكيف يكون أمرا مصحّحا للاستعمال الواقع قبله.

هذا مضافا إلى أنّه يستلزم الجمع بين اللحاظين المختلفين في شيء واحد لأنّ اللفظ عند الاستعمال لا يلاحظ إلاّ آليّا و المعنى حيث لا يراد إلاّ استقلالياّ لزم أن يكون نفس اللفظ أيضا مقصودا استقلالياّ فيجتمع اللحاظ الآليّ و الاستقلالىّ في لفظ واحد

فاللازم هو أن يرجع استعمال اللفظ في نفسه إلى إيجاد صورة الموضوع في ذهن السامع لينتقل منه إلى نفس الموضوع ويمكن أن يقال كما في تعليقة الأصفهاني بأن المتكلم في مثل «زيد ثلاثي» تصوّر الموضوع والمحمول والمراد من تصوّر الموضوع تصوّر ماهية اللفظ الموضوع الذي يكون متعلقاً للإرادة والشوق وحيث أن ماهية اللفظ غير الوجود الخارجي والذهني فالتكلم استعمال اللفظ الخارجي الموجود أو اللفظ الذهني الموجود فيه في الماهية المتصورة ويقول زيد لفظ أو زيد ثلاثي.

فالاستعمال في المقام كسائر الاستعمالات استعمال في المعنى وهو ماهية اللفظ ولا شاهد للفرقة بين استعمال اللفظ في نفسه وسائر الاستعمالات بعد تصوّر المعنى بالوجه المذكور فالاستعمال في نفس اللفظ أمر ممكن بل شائع وبابه باب الاستعمال للمغايرة الموجودة بين الوجود الخارجي أو الذهني وبين الماهية المتصورة في الذهن فلا يلزم من استعمال الوجود الخارجي لللفظ في الماهية المتصورة منه اتحاد الدال والمدلول ولا ملزم لإرجاع الاستعمال إلى الإيجاد أو إلقاء صورة الموضوع مع فرض إمكان الاستعمال بمعناه الجاري في سائر المقامات ولا يلزم اجتماع اللحاظين المختلفين في شيء واحد بعد تعدد الدال والمدلول فلا تغفل.

\*\*\*\*

من حيث هي

و لا يخفى عليك-بعد ما تقدّم من أنّ حقيقة «الوضع» ليست إلاّ تعيين اللفظ في مقابل نفس المعنى و اعتبار الاختصاص و الارتباط بينهما ممّن يعتنى بوضعه و اعتباره- أنّ الموضوع له للألفاظ هو نفس المعانى من دون دخالة شىء آخر كالإرادة أو العلم أو غيرهما فمثل لفظ «الماء» مثلاً يدلّ على نفس الماء لا الماء المراد و لا الماء المعلوم و هكذا. و عليه فالألفاظ تحكى عن نفس المعانى الواقعيّة لا غير من دون دخل للمراديّة لا اسما و لا حرفاً. و عليه فلا مجال لدعوى تقييد المعانى بنحو من أنحاء الإرادة سواء كان التقييد داخلاً و القيد خارجاً أم كان كلاهما خارجين بأن يكون الموضوع له هى الحصّة المقترنة بالإرادة سواء كانت الإرادة إرادة استعماليّة و هى إرادة استعمال اللفظ للمعنى و إرادة إفنائه فى مطابقه أم إرادة تفهيميّة و هى إرادة تفهيم المعنى الذى استعمل اللفظ فيه للمخاطب أم إرادة جديّة و هى إرادة المعنى الذى استعمل اللفظ فيه جدّاً و حقيقة لأنّ كلّها كما فى بدائع الأفكار خلاف الوجدان و لا دخل لها بالنسبة إلى المعنى الموضوع له. و عليه فلا يصحّ ما فى الدرر أيضاً من أنّ المعقول فى الوضع هو بناء الواضع و التزامه بأنّه متى أراد المعنى الخاصّ و تعلق

غرضه بفهام الغير ما فى ضميره تكلم باللفظ الكذائى فبعد هذا الالتزام يصير اللفظ المخصوص دليلا على إرادته المعنى المخصوص عند الملتفت بهذا البناء و الالتزام وكذا الحال لو صدر ذلك اللفظ من كل من يتبع الواضع فإن أراد القائل بكون الألفاظ موضوعة لمعانيها من حيث أنها مرادة هذا الذى ذكرناه فهو حق بل لا يتعقل غيره و إن أراد معانيها مقيّدة بالإرادة بحيث لوحظت الإرادة بالمعنى الاسمى قيدها حتى يكون مفاد قولنا: «زيد هو الشخص المتّصف بكونه مرادا و متعقلا فى الذهن» فهو بمعزل عن الصواب. (1)

لما عرفت سابقا من أنّ غرض الوضع و إن سلّمنا هو قصد التفهيم و إبراز المقاصد بالألفاظ إلاّ أنّه حكمة الوضع و ليس دخيلا فى قوام الوضع و حقيقته فالوضع غير قصد التفهيم و إبراز المقاصد بالألفاظ فكون المعانى مرادة بالمعنى الحرفى عند إرادة التفهيم أجنبيّ عن الوضع و المعنى الموضوع له إذ لم يلحظ عند وضع الألفاظ و تعيينها إلاّ نفس المعانى فالإرادة سواء كانت بمعناها الحرفى أو الاسمى لا دخل لها فى المعنى الموضوع له كما لا معنى لدخل التصوّر أو العلم فيه فلا تغفل. هذا مضافا إلى ما فى تهذيب الاصول من أنّ الغرض هو إفادة ذوات المرادات لا بما هى كذلك بل بما هى نفس الحقائق فإنّ المتكلم إنّما يريد إفادة نفس المعانى الواقعيّة لا بما هى مرادة بل كونها مرادة مغفول عنه للمتكلّم و السامع. (2)

ثمّ إنّ الوضع سابق على مرتبة الإفهام بأقسامه و توقّف الإفهام على الإرادة الاستعماليّة و التصديقيّة لا يستلزم توقّف الوضع عليهما و تفصيل الكلام فى الإفهام على ما فى نهاية الاصول هو أنّ إفهام الغير و تفهيمه على نوعين: تصوّرى و تصديقىّ

ص: 170

1-1) الدرر 41/1 و 42.

2-2) تهذيب الاصول 50/1.



و المتوقّف على الإرادة التصديقيّة هو الثانى دون الأوّل و التصوّريّ كدلالة الأسماء على معانيها الاستقلاليّة و كدلالة الحروف على معانيها الربطيّة و كدلالة هيئة الإضافة على النسبة الإضاقيّة لا يتوقّف إلاّ على العلم بالوضع و استعمال المتكلّم إذ من المعلوم أنّ المقصود من الاستعمال فى أمثال ذلك هو إلقاء المعنى الاسمىّ أو الحرفىّ أو الإضاقيّ إلى المخاطب و إفهامه إيّاه ليتصوّره من دون أن يراد تصديقه بالوقوع نعم يتوقّف ذلك على الإرادة الاستعماليّة فاللفظ الموضوع المستعمل هو الذى استعمله المتكلّم بقصد التفهيم و الإفهام التصوّريّ و لعلّ ذلك هو الفرق بينه و بين اللفظ المسموع من الساهى أو النائم فإنّ اللفظ فى كلا الموردین لفظ موضوع للمعنى المعلوم و لذا انتقل الإنسان من سماعه إلى معناه و لكنّه ليس فى الساهى أو النائم مستعملا لإرادة الإفهام و التفهيم و كيف كان فالإفهام التصوّريّ لا يتوقّف على الإرادة التصديقيّة و إن توقّف على الإرادة الاستعماليّة هذا بخلاف التصديقيّ من الإفهام فإنّه مضافا إلى ذلك يتوقّف على الإرادة التصديقيّة كدلالة هيئة الجملة الفعلية أو الاسميّة على النسبة التامة الخبريّة حيث أنّ المقصود من هذا النوع إلقاء المعنى أى النسبة إلى المخاطب ليصدّق بوقوعها كما يدلّ ظاهر الكلام على تصديق المتكلّم بها ما لم يقترن به ما ينافى ظاهر الكلام و لكنّ الإفهام و التفهيم سواء كان تصوّريّا أو تصديقيّا أجنبيّ عن مرحلة الوضع لتأخّرها عن الوضع بمرتبين و هما الوضع و العلم به و توقّف الإفهام أو التفهيم على الإرادة الاستعماليّة أو على الإرادة الجدّيّة لا ارتباط له بمقام الوضع كما أنّ توقّفهما على الإرادة لا ارتباط له بالدلالة التصوّريّة فإنّها لا تتوقّف إلاّ على العلم بالوضع فإذا سمع اللفظ و لو من الساهى أو النائم يدلّ على معناه بالدلالة التصوّريّة بالمعنى المذكور إذ ليست الدلالة التصوّريّة المذكورة إلاّ الانتقال من اللفظ إلى المعنى و هو حاصل بالسمع، و الإفهام و التفهيم أمر آخر ربما يقرن مع اللفظ الموضوع و ربما لا يقرن كما لا يخفى و عليه فالوضع و العلم به يوجب الدلالة التصوّريّة

بالمعنى المذكور ولا مدخلية لغيرهما في هذه الدلالة فلا مانع من أن يقال كما نسب إلى المعروف والمشهور من أن الدلالة تابعة للوضع لا للإرادة وعليه فحصر الدلالة الوضعية في الدلالة التصديقية غير صحيح بعد ما عرفت من تقدم باب الوضع على باب الإفهام والتفهم بمرتبتين.

نعم ذهب في المحاضرات إلى حصر الدلالة الوضعية في الدلالة التصديقية بما سلكه في باب الوضع من أنه عبارة عن التعهد والالتزام و لكن عرفت ضعف هذا المبنى مرارا فراجع.

فتحصّل أنّ الدلالة الوضعيّة التصوّريّة بمعنى الانتقال من اللفظ الموضوع إلى المعنى الموضوع له لا يتوقّف إلا على العلم بالوضع ولو صدر عن الساهي أو النائب لحصول الانتقال بنفس السماع. نعم الإفهام التصوّريّ يتوقّف مضافا إلى العلم بالوضع على إرادة الاستعمال بنية الإفهام التصوّريّ كما أنّ الإفهام التصديقيّ يتوقّف مضافا إلى ما ذكر على كون الجملة ذا نسبة كاملة قابلة للإذعان والتصديق. ولكنّ الإفهام بأقسامه خارج عن حقيقة الوضع لأنّ الوضع هو تعيين اللفظ بإزاء نفس المعنى والإفهام متأخّر عنه بمرتبتين.

ولقد أفاد وأجاد في بدائع الأفكار حيث قال: أقصى ما يمكن أن يستدلّ به على التقيّد بالإرادة هو أنّ الوضع من الأعمال العقلانيّة الاختياريّة ولا شبهة في أنّ الداعي للوضع إلى الوضع هو تسهيل طريق الإفادة والاستفادة في مقام المحاوراة فلا محالة أنّه يضع الألفاظ بإزاء المعاني التي تقع في طريق الإفادة والاستفادة وهي طبعا متعلّقة بإرادة المتكلّم وعليه يكون الموضوع له هو المعنى الذي تعلّقت إرادة المتكلّم به في مقام المحاوراة ولذا سمّي (معنى) من قولهم (عناه يعنيه) أي قصده، فالوضع للأعمّ

من ذلك أعني به المفهوم من حيث هو لا يمكن (1) أن يتحقق من العاقل المختار لفرض عدم الداعي إليه. ثم قال: وفيه أنه إن أريد من كون الموضوع له هو المعنى الذى تعلقت به إرادة المتكلم على نحو دخول التقييد و خروج القيد فمرحلة الثبوت فى المقام غير تامة فلا تصل النوبة إلى مرحلة الإثبات و ذلك لأن دخول التقييد فى الموضوع له يستلزم محاذير؛ منها: أنه يلزم ذلك أن يتقوم المستعمل فيه بما هو من قوام الاستعمال أعني به الإرادة الاستعمالية و بما أن الاستعمال متأخر بالطبع عن المستعمل فيه و هو متقدم عليه كذلك يستلزم أن يكون الشئ الواحد فى آن واحد متقدما و متأخرا بالطبع بالإضافة إلى شئ واحد و هذا خلف و هكذا الأمر لو كان التقييد بنحو آخر من أنحاء الإرادة التى أشرنا إليها لاتحاد الملاك فيها جميعا. و منها: عدم صحة الحمل فى القضايا الحملية إلا بتجريد المحمول عن التقييد المزبور لعدم صدق القضية معه، مع وجدان صحة الحمل بلا عناية التجريد و ذلك يكشف عن عدم أخذ التقييد فى الموضوع له. إلى أن قال: و إن أريد من كون الموضوع له هو المعنى الذى تعلقت به إرادة المتكلم على نحو خروج القيد و التقييد معا عن الموضوع له و ادعاء أن الموضوع له هو المعنى المقترن بإرادة المتكلم فيكون الموضوع له هى حصّة من طبيعته المعنى فمرحلة الثبوت و إن كانت على هذا لا ضير فيها و لا تستلزم شيئا من تلك المحاذير إلا أن الدليل المزبور (2) غير صحيح فإنا لو سلمنا أن غاية الوضع هى الإفادة و الاستفادة و لم تكن غايته أن يخطر المعنى كلما يخطر اللفظ و لو بسماع من لافظ بلا شعور فتكون الإفادة و الاستفادة من بعض ما يترتب على الوضع لما سلمنا أن غايته وحده

ص: 173

- 
- 1- 1) و فيه منع إذ ترتب الأثر على نوع من المعنى و هو الذى تتعلّق به الإرادة يكفى فى صحة الوضع للمطلق كما يصحّ جعل الحكم على طبيعة المكلفين لترتب الأثر و هو الامتثال على بعض أنواعهم و أفرادهم.
- 2- 2) و هو الذى أشار إليه فى صدر عبارته بقوله أقصى ما يمكن أن يستدلّ به إلخ.

ذلك بل هو إحدى مقدمات الإفادة والاستفادة لأن إفادة المتكلم السامع أنه يريد الأمر الفلاني واستفادة السامع ذلك يتوقف على أمرين؛ أحدهما: تصوّر المعنى المقصود إفادته و ثانيهما: الدلالة على أن المعنى المتصوّر هو مراد المتكلم. أمّا الأمر الأول فيمكن تحصيله بالوضع. و أمّا الأمر الثاني فهو يحصل بالقرائن الحافّة بالمتكلم و أمّا تحصيل الإفادة والاستفادة بالوضع وحده فهو غير ممكن لقصور الوضع بطبعه عن ذلك لأنه لو قيل بوضع اللفظ للحصّة المقترنة بإرادة المتكلم فإن كان التحصّص على نحو النسبة الناقصة لما كان السامع يستفيد من كلام المتكلم مع قطع النظر عن القرائن أكثر من تصوّر ذلك المعنى أعني به الحصّة فهو يتصوّر المعنى المقترن بإرادة المتكلم لما تقدّم أن الدلالة على نحو النسبة الناقصة دلالة تصوّريّة وإن كان على نحو النسبة التامة للكلام وإن كان يحكى عن وجود شخص الإرادة إلا أن كون المتكلم يريد هذا المعنى واقعا فالسامع شاكّ به و معه يكون شاكّا أيضا بكون دلالة الكلام الفعلية المقرونة بالشكّ هي دلالة وضعيّة لاحتمال إرادة المتكلم للمعنى المتصوّر أو هو خطور محض استند إلى استيناس النفس بالانتقال من تصوّر هذا اللفظ إلى هذا المعنى فى المحاورة و حينئذ يفنقر السامع لأجل إحراز كون الدلالة وضعيّة إلى دلالة اخرى على كون المتكلم يريد هذا المعنى المتصوّر و معها لا تبقى حاجة إلى الوضع المزبور نعم على هذا التقدير يمكن أن يكتفى فى إحرازها بأصالة الحقيقة فالوضع أيضا يكون أحد مقدماتها و لم تحصل به وحده كى يقتضى كونها غرضا للواضع لوضعه كذلك بل لا بدّ و أن يلتزم بأنّ غرض الواضع من الوضع تهيئة مقدّمة من مقدماتها و هذا كما يحصل بوضعه للحصّة كذلك يحصل بوضعه لنفس المعنى و بضمّ القرائن و الاصول يتمّ الغرض من غير ضرورة بالتزام الوضع للحصّة و عليه فلا مجال لإثبات الوضع كذلك بالدليل المزبور و ممّا يؤيد كون الموضوع له هو نفس المعنى لا حصّة منه انسباق نفس المعنى من اللفظ الموضوع عند سماعه من ناطق به بلا إرادة لذلك المعنى و إن ادّعى

الخصم أنّ الانسباق المزبور مستند إلى الاستيناس المذكور فلنفرض ذلك في اللفظ الموضوع لمعنى ما قبل أن يتكرّر استعماله فيه فلا محالة أنّ ذلك المعنى ينسب إلى ذهن العالم بوضع ذلك اللفظ له وإن نطق به ناطق بلا شعور فتحصل أنّ الألفاظ موضوعة لنفس المعاني بلا تخصّص ولا تخصّص بالإرادة وتبيّن أنّ الدلالة الوضعيّة مع قطع النظر عن القرائن منحصرة في الدلالة التصرّويّة وإن كان الموضوع له هي الحصّة لما عرفت من عدم الملازمة بين كون الموضوع له هو المعنى المقارن لإرادة المتكلم وبين التصديق بكون المتكلم يريد هذا المعنى في الواقع على خلاف ما ذهب إليه الخصم من انحصارها في الدلالة التصديقيّة. (1)

والحاصل أنّ ما يمكن تحصيله بنفس الوضع هو الدلالة التصرّويّة وأمّا الإرادة التفهيميّة أو الإرادة الجدّيّة فلا تحصلان به بل تتوقّفان على جريان أصالة الحقيقة وأصالة التطابق فلا غناء بالوضع عن غيره من الاصول كما عرفت.

ولذا قال في هداية المسترشدين أنّ الظاهر كون الحاصل من نفس الوضع مجرّد الإحضار و دلالة اللفظ على كون ذلك مراداً للمتكلّم حاصله بعد ذلك بأمر آخر (ومقصوده من أمر آخر هو ما ذكره قبلاً من أنّ التصدّي لاستعمال الألفاظ في مقام البيان مع شعور المتكلّف (2) وعدم شعور غفلته و ذهوله شاهد على إرادة معناه و مدلوله فيكون كدلالة الإشارات على مقصود المشير) فيكون الحكم بكونه مراداً للمتكلّم متفرّعاً على الوضع من غير أن يكون متعلّقاً لوضع الواضع وإن كان الغاية الملحوظة في الألفاظ هو فهم المراد إذ لا يلزم من ذلك أن يكون ترتّبها عليه بلا واسطة. (3)

ص: 175

1-1 (1) بدائع الأفكار 92/1-94.

2-2 (2) المتكلّم ظ

3-3 (3) هداية المسترشدين: 39.

ثم إنه يتّضح الجواب بعد ما ذكر عن هذا السؤال: «إنّ حمل اللفظ على المعنى الحقيقيّ والحكم بكونه مراداً للمتكلّم عند الدوران بينه وبين المعنى المجازيّ هل يكون بالوضع أو بغيره؟» فإنّ في هداية المسترشدين قال: هل يكون ذلك الأصل من القواعد الوضعيّة المقرّرة من الواضع بتعيينه ووضعه سوى وضعه المتعلّق بالألفاظ فيكون مستفاداً من ملاحظة السيرة والطريقة المستمرة حسب غيره من الأوضاع العامّة والقواعد الكلّيّة المتلقّاة منه أو أنّه لا حاجة فيها إلى وضع سوى وضع الألفاظ لمعانيها إذ بعد دلالة الألفاظ على المعاني يكون التصدّي لاستعمالها في مقام البيان مع شعور المكلف (1) وعدم شعور غفلته وذهوله شاهداً على إرادة معناه ومدلوله فيكون كدلالة الإشارات على مقصود المشير فيكون الأصل المذكور متفرّجاً على الوضع من غير أن يكون متعلّقاً لوضع الواضع وإن كان الغاية الملحوظة في الألفاظ هو فهم المراد إذ لا يلزم من ذلك أن يكون ترتّبها عليه بلا واسطة وقد يقال إن يكون الألفاظ موضوعة للدلالة على معانيها من حيث كونها مرادة للمتكلّم مقصودة فالوضع هو تعيّن اللفظ أو تعيينه ليدلّ على كون المعنى مراداً للمتكلّم لا لمجرد الدلالة على المعنى وإحضاره بالبال كما هو الظاهر وكان ذلك مراد القائل بكون الدلالة تابعة للإرادة لانتفاء الدلالة المذكورة في المجاز بعد قيام القرينة الصارفة. إلى أن قال: وعلى هذا الوجه أيضاً تكون دلالة الألفاظ على كون معانيها مقصودة للمتكلّم وضعيّة فيكون الأصل المذكور مستنداً إلى الوضع أيضاً إلا أنّ الوجه المذكور بعيد عن ظاهر الأوضاع فإنّ الظاهر كون الحاصل من نفس الوضع مجرد الإحضار ودلالة اللفظ على كون ذلك مراداً للمتكلّم حاصلة بعد ذلك بأمر آخر. (2)

ص: 176

1-1 المتكلّم ظ

2-2 نفس المصدر 39/.

حاصله أنّ الحمل على المعنى الحقيقي المراد للمتكلم يكون بأحد الأمرين إمّا بسبب وضع قاعدة اخرى أو بسبب الاعتماد على القرائن الحاقّة. وإمّا بحسب بناء العقلاء. وكيف كان فممنشأ البحث عن كون الألفاظ موضوعة لذات المعانى أو المعانى المرادة ذلك كما لا يخفى.

ثمّ ثمره البحث هو ما ذكره فى الفصول حيث قال: إن قلنا بأنّها موضوعة للمعانى من حيث كونها مرادة سواء اعتبرناها شرطاً أو شرطاً اتّجه أنّ لا يكون للألفاظ معانٍ حقيقيّة عند عدم إرادتها ضرورة أنّ الكلّ عدم عند عدم جزئه و المقيّد من حيث كونه مقيّداً عدم عند عدم قيده و هكذا قال فى تحرير الاصول و حينئذ إذا استعمل اللفظ فى المعنى بقصد التفهيم كان ذلك على وفق الوضع و كان حقيقة و إذا استعمل فيه لا بهذا الوجه و من دون هذا القصد كان مجازاً لاستعماله فى غير المعنى الموضوع له. (1)

\*\*\*\*

### الخلاصة

1- و لا- يخفى عليك أنّ الموضوع له للألفاظ هو نفس المعانى الواقعيّة من دون تقييدها أو تقييدها بشيء آخر كالإرادة لما عرفت من أنّ الوضع هو تعيين اللفظ فى مقابل نفس المعنى و اعتبار الاختصاص و الارتباط بينهما ممّن يعتنى بوضعه و اعتباره و يشهد لذلك انسباق نفس المعانى من الألفاظ الموضوعّة عند سماعها من ناطق بها من دون حاجة إلى احراز إرادة تلك المعانى و عليه فلا دخالة لشيء آخر بنحو من الأنحاء كالإرادة و العلم و نحوهما فى الموضوع له فلفظ الماء مثلاً يدلّ على نفس الماء

ص: 177

السِّيَالُ الْخَاصُّ لَا الْمَانِعَ الْمَعْلُومَ أَوْ الْمَانِعَ الْمُرَادَ أَوْ الْمَانِعَ الْمَقْصُودَ وَإِنْ سَلَّمْنَا أَنَّ غَرَضَ الْوَاضِعِ هُوَ قَصْدُ التَّفْهِيمِ وَإِبْرَازَ الْمَقَاصِدِ بِالْأَلْفَافِ لَا- خَطُورِ الْمَعْنَى كُلَّمَا يَخْطُرُ اللَّفْظَ وَلَوْ بِسَمَاعٍ مِنْ لَافِظٍ بَلَا شَعُورٍ فَالْغَرَضُ هُوَ تَهْيِئَةُ مَقَدِّمَاتِ التَّفْهِيمِ وَإِبْرَازَ الْمَقَاصِدِ وَهَذَا الْغَرَضُ بِضَمِيمَةِ أَصَالَةِ الْحَقِيقَةِ وَغَيْرِهَا يَتَمُّ مِنْ دُونِ حَاجَةٍ إِلَى الْإِلْتِمَامِ بِكَوْنِهِ دَخِيلًا فِي قَوَامِ الْوَضْعِ وَحَقِيقَتِهِ.

فَالْإِرَادَةُ سِوَاكَ كَانَتْ بِمَعْنَاهَا الْحَرْفِيُّ أَوْ الْأَسْمَى لَا دَخَلَ لَهَا فِي الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ كَمَا لَا دَخَلَ لِلتَّصَوُّرِ أَوْ الْعِلْمِ فِيهِ وَغَرَضُ الْمُتَكَلِّمِ أَيْضًا مِنَ التَّكَلُّمِ هُوَ إِفَادَةُ ذَوَاتِ الْمُرَادَاتِ لَا بِمَا هِيَ مُرَادَاتٌ بَلْ بِمَا هِيَ نَفْسُ الْحَقَائِقِ وَيَشْهَدُ لَهُ غَفْلَةُ الْمُتَكَلِّمِ وَالسَّمَاعُ عَنْ مُرَادِيَّتِهَا فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَحْيَانِ كَمَا لَا يَخْفَى.

وَحَمَلُ مُرَادِيَّةِ الْمَعْنَى عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ صَاحِبُ الدَّرَرِ فِي حَقِيقَةِ الْوَضْعِ مِنَ التَّزَامِ الْوَاضِعِ وَمِنْ تَبَعِهِ بِأَنَّهُ مَتَى أَرَادَ الْمَعْنَى الْخَاصُّ وَتَعَلَّقَ غَرَضُهُ بِإِفْهَامِ الْغَيْرِ مَا فِي ضَمِيرِهِ تَكَلَّمَ بِاللَّفْظِ الْكَذَائِيِّ مُنْذَفِعٌ بِمَا فِي بَيَانِ حَقِيقَةِ الْوَضْعِ مِنْ أَنَّهُ لَا حَاجَةَ إِلَى الْإِلْتِمَامِ الْمَذْكُورِ بَعْدَ إِمْكَانِ اعْتِبَارِ الْاِخْتِصَاصِ وَالْإِرْتِبَاطِ بِنَفْسِ تَعْيِينِ الْوَاضِعِ لَفْظًا لِمَعْنَى مَعْيَنٍ وَجَرِيَانِ أَصَالَةِ الْحَقِيقَةِ وَأَصَالَةِ تَطَابِقِ الْإِرَادَةِ الْجَدِّيَّةِ مَعَ الْإِرَادَةِ الْاسْتِعْمَالِيَّةِ.

2- إِنَّ الدَّلَالََةَ الْفَعْلِيَّةَ عَلَى قِسْمَيْنِ أَحَدُهُمَا التَّصَوُّرِيَّةَ وَثَانِيَهُمَا التَّصْدِيقِيَّةَ وَالدَّلَالََةُ التَّصَوُّرِيَّةُ لَا تَتَوَقَّفُ إِلَّا عَلَى الْعِلْمِ بِالْوَضْعِ وَلَا دَخَلَ لِلْإِرَادَةِ فِيهَا وَلِذَا إِذَا سَمِعَ اللَّفْظَ الْمَوْضُوعِ مِنَ السَّاهِي أَوْ النَّائِمِ دَلَّ عَلَى مَعْنَاهُ بِالدَّلَالََةِ التَّصَوُّرِيَّةِ إِذِ الدَّلَالََةُ التَّصَوُّرِيَّةُ الْفَعْلِيَّةُ لَيْسَتْ إِلَّا الْإِنْتِقَالَ مِنَ اللَّفْظِ إِلَى الْمَعْنَى وَهُوَ حَاصِلٌ بِالسَّمَاعِ مِنْ دُونِ حَاجَةٍ إِلَى إِرَادَةِ الْمُتَكَلِّمِ الْإِفْهَامِ أَوْ التَّفْهِيمِ مِنْ اسْتِعْمَالِهِ.

وَمِمَّا ذَكَرَ يَظْهَرُ صَحَّةَ مَا نَسَبَ إِلَى الْمَعْرُوفِ وَالْمَشْهُورِ مِنْ أَنَّ الدَّلَالََةَ الْفَعْلِيَّةَ التَّصَوُّرِيَّةَ تَابِعَةٌ لِلْوَضْعِ لَا لِلْإِرَادَةِ وَأَنَّ الدَّلَالََةَ التَّصْدِيقِيَّةَ الْفَعْلِيَّةَ تَتَوَقَّفُ عَلَى الْإِرَادَةِ



التصديقية كدلالة هيئة الجملة الاسمية كقولنا زيد قائم و الفعلية كقولنا قام زيد على النسبة التامة الخبرية إذ المقصود من الجمل التامة إلقاء المعنى أى النسبة إلى المخاطب ليصدق بوقوعها كما يدلّ ظاهرها على تصديق المتكلم بها ما لم يقرن قرينة على الخلاف و لكن الدلالة التصديقية الفعلية متأخرة عن الوضع برتبتين و هى الوضع و العلم به و اشتراط شىء فى المتأخر لا يوجب دخله فى المتقدم.

3- ثم إن الإفهام و التفهيم من أفعال المتكلم و هما على قسمين تصوّرى و تصديقيّ. و التصوّرى متوقّف مضافا إلى العلم بالوضع على إرادة الاستعمال بنية الإفهام التصوّرى فإنّ الإفهام لا يتحقّق إلاّ باللفظ الموضوع المستعمل و من المعلوم أنّ الاستعمال لا يتحقّق بدون قصد المتكلم و التصديقيّ من الإفهام يتوقّف مضافا إلى ذلك على الإرادة التصديقية كما هو ظاهر هيئة الجمل الفعلية و الاسمية التامة إلا أنّ الإفهام و التفهيم أيضا متأخران عن الوضع فتوقّفهما على إرادة الاستعمال فى التصوّرية و على الإرادة الجدّية فى التصديقية لا يستلزم مدخلية الإرادة فى الوضع أو الدلالة التصوّرية الفعلية لأنّ مدخلية شىء فى المتأخر لا يوجب اعتباره فى المتقدم فلا تغفل.

4- فالمحصّل من نفس الوضع هو الدلالة التصوّرية التى توجب إحضار المعانى فى الأذهان و أمّا دلالة اللفظ على كون ذلك مراد المتكلم فهى محتاجة إلى أمر آخر كأصالة الحقيقة و أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية فحمل اللفظ على كونه مرادا للمتكلم يحتاج إلى جريان أصل آخر و لا يستفاد من الوضع حتّى يعدّ من القواعد الوضعيّة.

5- و من ثمرات المبحث المذكور أنّه إن قلنا بأنّ الألفاظ موضوعة للمعانى المرادة فإذا انتفت المرادية بوجه من الوجوه صارت الألفاظ مجازا لانتفاء المركّب بانتفاء أحد أجزائه و لذلك قال فى تحرير الاصول أنّه إذا استعمل اللفظ فى المعنى بقصد التفهيم

كان ذلك على وفق الوضع و كان حقيقة و إذا استعمل فيه لا بهذا الوجه و من دون هذا القصد كان مجازا لاستعماله في غير المعنى  
الموضوع له (1).

\*\*\*\*

ص: 180

---

1-1) تحرير الاصول 51/1.

و لا يخفى عليك أنّ المركبات و إن لم تكن لها مواد غير مفرداتها و لكن تكون لها هيئة زائدة على هيآت مفرداتها تدلّ باعتبارها على معان تصديقيّة و هي غير مداليل المفردات إذ التصديق ممّا يترتب على هيئة القضية المركّبة لا المفردات الدالّة على المعانى التصوريّة فلفظة زيد و قائم فى زيد قائم لا تدلّ إلاّ على المعانى التصوريّة و أمّا الهوهويّة التصديقيّة بأنّ زيدا هو القائم و القائم هو زيد فهو أثر هيئة القضية الحملية و هكذا الأمر فى سائر القضايا كالشرطيّة فإنّها أيضا تدلّ باعتبار اشتغالها على الأدوات الشرطيّة مثلا على النسب التصديقيّة نحو ترتّب وجود النهار على طلوع الشمس فى قولهم: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. فهذا المعنى التصديقيّ أثر هيئة القضية الشرطيّة لا مفرداتها و هلمّ جرّاء. بل التقديم و التأخير فى أجزاء القضية يوجب تفاوتاً فى هيئة المجموع بما هو مجموع مع أنّ هيئة المفردات لا تتفاوت بالتقديم و التأخير و هذا التفاوت الناشئ من التقديم و التأخير فى المركّبات أيضا يكون لإفادة الفوائد الخاصّة كحصر الموضوع فى المحمول أو بالعكس من المعانى التصديقيّة التى لا تدلّ عليه المفردات.

و عليه فدعوى الوضع لهيئة المركّبات بما هى زائدة على مفرداتها مادّة و هيئة

لإفادة المعانى التصديقيّة أمر يشهد له الوجدان السليم و من الممتنع عادة عدم وضع لفظ للمعانى التصديقيّة فى اللغات الرائجة فى أقطار الأرض و لذا يكون النزاع فى ذلك نزاع فى أمر واضح. نعم جعل النزاع فيه كما فى تهذيب الاصول بعد وجود معان تصديقيّة محتاجة إلى دوالّ لفظيّة متسالم عليه بينهم فى أنّ تلك الدوالّ هى الهيئات أو المجموع أولى و أحسن. (1)

ثمّ إنّ هذه الهيئات قائمة على المركّبات و ليست متّحدة مع هيئة المفردات لأنّ هيئة المفردات قائمة بموادّها و الهيئة التركيبيّة قائمة بالمجموع فاختلف المحلّ شاهد على اختلافهما فهى المركّبات لا دخل لها بهيات المفردات و عليه فاختلف الدوالّ يشهد على اختلاف المدليل إذ مدليل المفردات بمادّتها و هيأتها هى مدليل تصوّريّة بخلاف مدليل هيئة المركّبات فإنّها مدليل تصديقيّة فكلّ وضع على حدة لا يكفى وضع كلّ واحد من الآخر.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفاية من أنّه لا وجه لتوهم وضع للمركّبات غير وضع المفردات ضرورة عدم الحاجة إليه بعد وضعها بموادّها فى مثل: زيد قائم و ضرب عمرو بكرًا شخصيًا و بهياتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعيًا و منها خصوص هيأت المركّبات الموضوعة لخصوصيّات النسب و الإضافات بمزاياها الخاصّة من تأكيد و حصر و غيرهما نوعيًا بداهة أنّ وضعها كذلك واف بتمام المقصود منها كما لا يخفى من غير حاجة إلى وضع آخر لها بجملتها مع استلزام الدلالة على المعنى تارة بملاحظة وضع نفسها و اخرى بملاحظة مفرداتها. انتهى. (2)

فإنّ جعل هيأت المركّبات من هيأت المفردات ممنوع لما عرفت أولاً من أنّ هيئة

ص: 182

1-1 (1) تهذيب الاصول 52/1.

2-2 (2) كفاية الاصول 25-24/1.

المفردات قائمة بموادّها و هيئة المركّبات قائمة بالمجموع. و ثانياً أنّ الإشكال المذكور يرد فيما إذا اريد من وضع المركّبات وضعها بمجموعها علاوة على وضع كلّ من الموادّ و الهيئات لا ما إذا اريد من وضع المركّبات وضع خصوص هياتها القائمة على القضية المركّبة دون موادّ المفردات و الهيئات المختصّة بها لكلّ حينئذ مدلول غير مدلول الآخر فلا يكفي كلّ واحد عن الآخر فالحاجة باقية ما لم يذكر الآخر فلا يستلزم التكرار في الدلالة تارة بملاحظة وضع نفسها و اخرى بملاحظة مفرداتها كما لا يخفى.

فالمراد من عبارات من ذهب إلى وضع في المركّبات غير وضع المفردات كما أشار إليه صاحب الكفاية في آخر عبارته (حيث قال: و لعلّ المراد من العبارات الموهمة إلخ) هو ما ذكرناه من وضع الهيئات القائمة على المركّبات على حدة غير وضع الموادّ لا وضع مجموع هيئة المركّبات مع الموادّ و الهيئات العارضة على الموادّ علاوة على وضع كلّ واحد من الموادّ و الهيئات بحيث يكون لفظ زيد بمنزلة جزء الكلمة في ذلك الوضع.

و لذا فصلّ في الدرر بقوله: فإن كان غرض مدعى وضع آخر للمركّبات أنّها بموادّها الشخصية لها وضع آخر غير وضع المفردات بمعنى أنّ لقضيّة زيد قائم وضعاً آخر يكون لفظ زيد بمنزلة جزء الكلمة في ذلك الوضع فهو في غاية الفساد إذ وجدان كلّ أحد يشهد بطلان هذا الكلام مضافاً إلى لغويّته و إن كان الغرض أنّ وضع مفردات القضية لا يفي بصدق القضية التامة التي يصحّ السكوت عليها لأنّ معانى المفردات معان تصوّريّة و تعدّد المعانى التصوّريّة لا يستلزم القضية التامة التي يصحّ السكوت عليها فلا بدّ أن يكون القضية المستفادة من قولنا زيد قائم مسببة من وضع آخر غير وضع المفردات و هو الوضع النوعي لهذه الهيئة، فهو صحيح إلخ. (1)

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ في باب المركّبات ثلاثة أوضاع؛ أحدها: وضع المفردات

ص: 183

بمادّتها وضعا شخصيًّا إن كانت من الجوامد و وضعا نوعيًّا إن كانت من المشتقّات. و ثانيهما: وضع هيآت المفردات وضعا نوعيًّا و ثالثها: وضع هيآت المركّبات علاوة على وضع المفردات بمادّتها و هيآتها المختصّة بالمفردات. و هذه الأوضاع الثلاثة ممّا لا بدّ منه في المركّبات مطلقا سواء كانت اسميّة أو إنشائيّة.

و أمّا ما ذهب إليه في الدرر من التفصيل بين القضايا الخبريّة كزيد قائم و بين القضايا الإنشائيّة كاضرب زيدا بالتزام الوضع الثالث في الأوّل دون الثاني لاشتغال المفردات في الثاني على وضع تتمّ به القضية دون الأوّل.

ففيه أنّ قولنا اضرب مركّب من الفعل و الفاعل و ليس بمفرد و هو بعث المخاطب نحو الضرب و يكون في قوّة أن يقال أبعثك نحو الضرب و هو ممّا يصحّ السكوت عليه.

و هنا تفصيل آخر و هو التفصيل بين الجملة الفعلية و الاسميّة بأنّ الوضع الثالث (أى وضع هيئة مجموع الكلام و الجملة وضعا نوعيًّا) غير محتاج إليه في الجمل الفعلية بعد وضع الفعل بمادّته للحدث الكذائيّ و بهيئته لنسبة ذلك الحدث إلى الفاعل بأحد أنحاء النسب من الوقوعيّ أو الإيقاعيّ أو غيرهما و لكن أورد عليه في منتهى الاصول [تبعاً للمحقّق العراقيّ في بدائع الأفكار] بقوله؛ وفيه أوّلا: أنّ هيئة الفعل لا تدلّ على أزيد من انتساب الفعل إلى فاعل ما و أمّا تعيين الفاعل لهذا الفعل فليس إلّا مفاد نفس هيئة الجملة لا هيئة الفعل، إن قلت: التعيين بواسطة ذكر زيد مثلا بعد ضرب، قلت: إنّ لفظة زيد من الجوامد و ليس له إلّا وضع واحد شخصيّ للهيكل الفلانيّ و أمّا أنّه فاعل لضرب أو غيره من الأفعال فلا يدلّ عليه قطعا و الرفع على تقدير دلّالته لا يدلّ إلّا على أنّه فاعل مع أنّه لازم أعمّ و لا يدلّ على أنّه فاعل لهذا الفعل الخاصّ فانتساب الفعل إلى هذا الفاعل الخاصّ ليس إلّا مفاد هيئة نفس الجملة. و ثانيا: أنّه ما الفرق بين هيئة ضرب و هيئة ضارب و كما أنّ هيئة ضرب موضوعة لاستناد الفعل إلى فاعل ما، غاية الأمر بالنسبة الصدوريّة الوقوعيّة في

الزمان الماضى فكذلك الهيئة فى نحو ضارب موضوعة لاستناد الحدث إلى ذات ما بالنسبة القيامية فإذا كانت هيئة ضرب من جهة وضعها مغنية عن وضع هيئة الجملة فلتكن كذلك هيئة ضارب و أمثالها من الأسماء الجارية مجرى الأفعال (مع أن المفصل اعترف بوضع الهيئة فى الجمل الاسمية). و ثالثا: إن لهيئة الجملة ربما يكون بعض الإفادات التى لا ربط لها بهيئة الفعل أصلا و ذلك كتقديم ما حقه التأخير فإنه يفيد الحصر مع أن هيئة الفعل لا تتغير بالتقديم و التأخير أصلا. (1)

و الأولى هو أن يجب عن المفصل بأن فى مثل ضرب زيد إن لوحظ ضرب مع زيد فهو جملة و له هيئة تدلّ بهيئته على المعنى التصديقى و إن لم يلحظ مع زيد فهو ليس إلا- كالمصدر، و من المعلوم أن المصدر حاك عن فعل منتسب إلى فاعل ما و هو معيار الفرق بين اسم المصدر و نفس المصدر فإنّ حاصل المصدر من دون ملاحظة الفاعل هو اسم المصدر و مع ملاحظته هو المصدر و كيف كان فالمصدر و ما يلحق به لا يفيد المعنى التصديقى و لا يكفى بنفسه للارتباط و لذا يحتاج فى مثل زيد عدل إلى الهيئة للارتباط كما اعترف به المفصل و عليه فلا يكفى المفرد و لو كان مصدرا أو ملحقا به عن وضع الهيئة فلا فرق فى الجمل بين كونها اسمية أو فعلية فى الحاجة إلى الهيئة لإفادة المعانى التصديقية.

ثم إن وضع هيئة المركبات وضع نوعى كما أن المفردات تكون موضوعة بموادها و هيئاتها وضعاً نوعياً إن كانت مشتقات كالأفعال و الأسماء المشتقة كاسم الفاعل و المفعول و صيغ المبالغة و صفات المشبهة و نحوها من دون فرق فى ذلك بين موادها و هيئاتها لأن ملاك الوضع النوعى موجود فى كليهما إذ الهيئة كما لا يمكن أن تلاحظ مستقلة بدون كونها فى ضمن مادة كذلك لا يمكن لحاظ المادة مستقلة بدون كونها فى

ص: 185

ضمن هيئة و كما يمكن أن تلاحظ نفس المادة المتهية بهيئة من دون نظر إلى تلك الهيئة كذلك يمكن أن تلاحظ الهيئة في ضمن مادة من دون نظر إلى تلك المادة. والحاصل:

أن الوضع النوعي لا اختصاص له بالهيئة بل يجرى بالنسبة إلى المواد في المشتقات أيضا.

و مما ذكر يظهر أيضا ما في كلام المحقق الأصفهاني قدس سره من أن التحقيق أن جوهر الكلمة و مادتها أعني الحروف الأصلية المترتبة الممتازة عن غيرها ذاتا أو ترتيبا أمر قابل للحواف الواضع بنفسه فيلاحظ بوحدته الطبيعية و توضع لمعنى بخلاف هيئة الكلمة فإن الزنة لمكان اندماجها في المادة لا يعقل أن تلاحظ بنفسها لاندماجها غاية الاندماج في المادة فلا استقلال لها في الوجود اللحاظي كما في الوجود الخارجي كالمعنى الحرفي لا يمكن تجريدها و لو في الذهن عن المواد فلذا لا جامع ذاتي لها كحقائق النسب فلا محالة يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنواني كقولهم كلما كان على زنة فاعل و هو معنى نوعية الوضع أي الوضع لها بجامع عنواني لا بشخصيتها الذاتية أو المراد أن المادة حيث يمكن لحاظها فقط فالوضع شخصي و الهيئة حيث لا يمكن لحاظها فقط بل في ضمن مادة فالوضع لها يوجب اقتصاره عليها فيجب أن يقال هيئة فاعل و ما يشبهها. وهذا معنى نوعية الوضع أي لا لهيئة شخصية واحدة بوحدته طبيعية بل لها و لما يشبهها. فتدبر (1).

لما عرفت من أن الوضع في المادة و الهيئة كليهما نوعي و لا اختصاص للنوعية بالهيئة أو المادة و حديث الاندماج لا يختص بالهيئة إذ المادة المستعملة أيضا مندمجة في الهيئة فلا وجود لها بدون هيئة من الهيئات و إلا لم تكن مادة مستعملة و القول بأن جوهر الكلمة و مادتها أعني الحروف الأصلية أمر قابل للحواف الواضع بنفسه منظور

ص: 186



فيه لأن ما كان قابلاً للحاظ الواضع فهو حينئذ ليس مادة مستعملة فلا معنى له و ما كانت مستعملة فلا استقلال لها في الوجود اللحاظي حتى يكون قابلة للملاحظة فالترفة بين المادة المستعملة و الهيئة المستعملة لا وجه لها.

ثم انقدح بما ذكرناه أن الدوال على المعاني التصديقية هي الهيئات القائمة على المركبات فقط و لا مدخلة لمواد المركبات و الهيئات العارضة على موادها و عليه فالدال على المعنى التصديقي هو الهيئة القائمة على المركبات فقط دون مجموع هذه الهيئة و مواد المركب المفردة و هيئاتها بحيث يكون زيد في زيد قائم جزء الدال، إذ مواد المركب و الهيئات العارضة على مواد المركب المفردة لا تدل إلا على المعاني التصورية لا المعاني التصديقية فلا دخل لها في المعاني التصديقية فانضمامها كالحجر في جنب الإنسان.

هذا مضافا إلى ما نقل عن ابن مالك في شرح المفصل من أن المركبات لو كان لها وضع لما كان لنا أن نتكلم بكلام لم نسبق إليه إذ المركب الذي أحدثناه لم يسبق إليه أحد و هذا المؤلف لم يكن موجودا عند الواضع فكيف وضعه الواضع انتهى. (1)

قال في تهذيب الاصول هذا الإيراد وارد على الوضع للمجموع من الهيئة القائمة على المركب و مواده و هو كلام متين صدر عن أديب بارع. توضيحه أن الجمل الاسمية و إن كانت تشترك في الهيئة و لكنّها مختلفة بحسب المادة و الوضع النوعي إنما يتصور في الهيئات فقط لوحدتها النوعية لا بالنسبة إلى المجموع منها و من المواد لعدم حصر المواد و تنوعها جدًا مثل قيام زيد و قعود عمرو و هلم جرا و ليس هناك جامع واحد و عنوان نوعي تجتمع المواد تحته كي يشار به إليها كما يوجد في الهيئات فلو كان الموضوع هو المجموع لزم الالتزام بوضع كل جملة جملة وضعًا شخصيًا و هو

ص: 187

مع امتناعه عادة يستلزم القول بأنّ الجمل التي أحدثها المتكلم من المواد المختلفة غير موضوعة. (1)

وعليه فالمردود هو الوضع الرابع و هو وضع الهيئة القائمة على المركبات مع موادّ المركب و الهيئات القائمة على موادّ المركب. و أمّا الوضع الثالث و هو وضع الهيئة القائمة على المركبات فقط فهو أمر يشهد به وجدان كلّ ذى لغة فلا تغفل.

\*\*\*\*

## الخلاصة

1- إنّ المركبات لها هيئة اخرى وراء هيآت مفرداتها تدلّ باعتبارها على معان تصديقيّة و هي غير مداليل المفردات كزيد و قائم في زيد قائم فإنّ المفردات مع قطع النظر عن هيئة القضية المركبة التامة لا تدلّ إلاّ على المعانى التصوريّة و مفاد القضية المركبة التامة هو الهويّة التصديقيّة كزيد هو القائم و القائم هو الزيد أو النسب التصديقيّة في مثل القضايا الشرطيّة كالحكم بترتب وجود النهار على طلوع الشمس في مثل قولهم «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.»

أو الفوائد الخاصّة كحصر الموضوع في المحمول أو بالعكس و مثل قولنا إنّما زيد قائم أو إنّما قائم زيد أو غير ذلك من المعانى التصديقيّة التي لا تدلّ عليه المفردات مع قطع النظر عن الهيئة التركيبيّة و خصوصياتها و هو شاهد على كون هذه الامور مستفادة من هيئة المركبات التامة و عليه فدعوى الوضع الآخر لهيئة المركبات بما هي زائدة على مفرداتها مادّة و هيئة لإفادة المعانى التصديقيّة أمر يشهد له الوجدان السليم و من الممتنع عادة عدم وضع لفظ لتلك المعانى التصديقيّة في اللغات الرائجة في

ص: 188

أقطار الأرض مع كثرة الابتلاء بها.

2- إن الهيئات المفيدة للمعاني التصديقية قائمة على المركبات و ليست متّحدة مع هيئة المفردات لأنّ هيئة المفردات قائمة بموادّها و هيئة المركبات قائمة بالمجموع فاختلف المحلّ شاهد على اختلاف الهيئتين.

فهية المركبات غير هيئة المفردات و اختلافهما يوجب اختلاف المداليل فمداليل المفردات بمادّتها و هيأتها هي مداليل تصوّرية بخلاف مداليل هيئة المركبات فإنّها مداليل تصديقية فكلّ وضع على حدة فلا يكفى وضع كلّ واحد منهما عن الآخر.

3- ممّا ذكر يظهر أنّ المراد من هيئة المركبات هيأتها القائمة على القضية المركبة دون موادّ المفردات و الهيئات المختصة بها و عليه فلا وجه لتفسير هيئة المركبات بهيئة مجموعها من الموادّ و هيآت المفردات و الهيئات القائمة على القضية المركبة بمعنى أنّ لقضية زيد قائم وضعاً آخر يكون لفظ زيد بمنزلة جزء الكلمة في ذلك الوضع إذ وجدان كلّ أحد يشهد ببطلان هذا الكلام مضافاً إلى لزوم اللغوية و التكرار.

فهية المركبات العارضة على القضية المركبة أمر وراء وضع المفرد و هيئته و لا يستغنى عنها إذ وضع المفردات و هيأتها لا يفى بصدق القضية التامة التي يصحّ السكوت عليها لأنّ معاني المفردات معان تصوّرية و تعدّد المعاني التصوّرية لا يستلزم القضية التامة التي يصحّ السكوت عليها.

فتحصّل أنّ في المركبات أوضاعاً متعدّدة أحدها وضع المفردات بمادّتها وضعاً شخصياً إن كانت من الجوامد و وضعاً نوعياً إن كانت من المشتقات و ثانيها وضع هيآت المفردات وضعاً نوعياً و ثالثها وضع هيآت المركبات علاوة على وضع المفردات بمادّتها و هيأتها المختصة بالمفردات و هي التي تقيّد المعاني التصديقية.

4- و لا يخفى عليك أنّ الأوضاع الثلاثة المذكورة في القضايا لا تختصّ بالقضايا الخبرية كزيد قائم بل هي محقّقة في القضايا الإنشائية كقولنا اضرب زيدا إذ لا وجه

له بعد كون اضرب مركباً من الفعل و الفاعل و ليس بمفرد و هو بعث للمخاطب نحو الضرب و يكون فى قوّة أن يقال أبعثك نحو الضرب فالقضيّة مركبة تامة لصحة السكوت عليها كما لا وجه لتخصيصها بالقضايا الاسميّة لأنّ قولنا ضرب زيد إن لوحظ كلّ جزء منه منحازاً عن جزء آخر فهو ليس بجملة تامة و لا يصحّ السكوت عليه و إن لوحظ كلّ جزء منه مرتبطاً مع الآخر فهو جملة تامة كالجملة التامة الاسميّة و لا فرق بينهما فى إفادة المعانى التصديقيّة التى توجب صحّة السكوت عليها.

\*\*\*\*

ص:190

إشارة

و لا يخفى عليك أنّ الاصوليين لما فرغوا من بيان حقيقة الوضع و أقسامه و أنواعه و فروعها و توابعه و حقيقة المجاز شرعوا في بيان أمارات الحقيقة و المجاز عند عدم العلم بالحال و ذكر المتقدمون منهم أمارات كثيرة و لكن اكتفى المتأخرون على تعداد منها كالتبادر و عدمه و صحّة السلب و عدمها و الاطراد و عدمه و تركوا جملة اخرى من الأمارات و الطرق مع أنّ بعضها كان مورد اعتناء بعض الفحول فينبغي أن نذكر ما ذهب إليه بعض الفحول من الأصحاب حتى يتأمل حول كلامهم حق التأمل و لعلّه يوجب ازدياد بصيرة بالنسبة إلى الطرق و العلامات للحقيقة و المجاز.

و إليك هذه الطرق و الأمارات:

الأول: تنصيب الواضع

و هو أن ينصّص الواضع بالوضع أو بلوازمه و بنفيه أو نفى لوازمه، ذهب إليه صاحب هداية المسترشدين و لعلّه لا كلام فيه مع التنصيب المذكور.

لا يقال: إنّ هذا نادر. لأنّ نادر ذلك في أسماء الأشخاص إذ كثيرا ما تعرف بتنصيب الواضعين كالأباء بالنسبة إلى أبنائهم و بناتهم و مسؤولي المدينة بالنسبة إلى أسامي

الشوارع والأزقة والمخترعين بالنسبة إلى ما اخترعوه والمكتشفين بالنسبة إلى ما اكتشفوه بل نمنع ذلك أيضا في أسماء الأجناس لأن المخترعين والمكتشفين والمؤلفين كثيرا ما يسمون ما يسمون بعنوان اسم الجنس لا بعنوان الشخص لعدم اختصاص بشخص دون شخص ولكن هذه العلامة تفيد في المحاورات العرفية وأما بالنسبة إلى ألفاظ الكتاب والسنة فلا مورد لها.

قال في منتهى الاصول: وأما ما ذكره من أن إحدى العلامات للحقيقة والمجاز هو تنصيب الواضع فإن كان فيما إذا حصل من قوله العلم بالوضع فهو وإلا- ليس لنا دليل على حجّية قوله مضافا إلى أن هذا صرف فرض في زماننا بالنسبة إلى الألفاظ التي هي محلّ ابتلائنا في استنباط الأحكام. (1)

وفيه أن الوضع فعل الواضع وهو أعرف به عن غيره فإذا أخبر عنه كان إخباره حجّة عليه عند العقلاء ولو لم يفد العلم وربما اكتفى في الشرع بإخبار من لم يعلم بأمره إلا من طريقه كإخبار المرأة بكونه حائضا أو غير حائض. وأما أنه صرف فرض فهو صحيح بالنسبة إلى نفس الأحكام وأما بالنسبة إلى بعض موضوعات الأحكام كباب الأقارير والمعاملات والوصايا لم يكن كذلك فإذا أقرّ شخص مثلا بأمر شكّ في معناه ونصّ الواضع الموجود بأنّ هذا اللفظ موضوع للمعنى الكذائى ثبت ذلك المعنى بإخباره وتنصيبه فلا تغفل.

### الثاني: النقل المتواتر

الوضع ربما نقل بنحو التواتر أو ما يكون بمنزلته وهو كلّ شيء يوجب العلم بمعناه الحقيقي كالمحفوف بالقرائن القطعية والشياخ المفيد للعلم ولا إشكال في اعتباره وإنّما

ص: 192

المناقشة في وجوده ولكنّه لا وقع لها بعد ملاحظة أنّ كثيرا من الألفاظ تكون كذلك، كلفظة الماء و التراب و البرد و الحرّ و الجنّ و الإنس و غير ذلك و لعلّه لذلك قال في هداية المسترشدين و حجّية ذلك ظاهرة إلاّ أنّه قد يناقش في وجوده و يدفعه بملاحظة الوجدان. انتهى (1)

يمكن أن يقال حيث أنّ الاكتفاء بالنقل المتواتر ليس من باب نقل التبادر عند المستعملين و إلاّ يرجع إلى علامة التبادر بل من جهة نقلهم عن كفيّة وضعه بحيث صارت حدود المعاني واضحة كان ذلك نادرا إذ الكثير هو المعنى الإجمالي لا التفصيلي و لذا يكون لها موارد مشكوكة من جهة الشكّ في حدود المفاهيم نعم في مثل الأعلام و أسامي الأشخاص يتمّ هذه الدعوى و ليس بنادر كما لا يخفى.

### الثالث: تنصيص أهل اللغة

#### إشارة

و هو أن ينصّص اللغويّ في لفظ على أنّ معناه الحقيقيّ كذا أو كذا إذا كان خبرة لذلك مع سلامته عن المعارض.

قال العلامة الحلّيّ قدّس سرّه: و يعلم كون اللفظ حقيقة أو مجازا بالنصّ من أهل اللغة.

انتهى (2)

وقال الشيخ الطوسيّ: و الفصل بين الحقيقة و المجاز يقع من وجوه: منها: أن يوجد نصّ من أهل اللغة أو دلالة على أنّه مجاز (3). قال في الفصول: و هذا ممّا لا يعرف فيه خلاف (4) و لعلّ الدليل عليه هو كونه من أهل الفنّ على الفرض و الرجوع إليه ممّا

ص: 193

1-1 (1) هداية المسترشدين: 41.

2-2 (2) مبادئ الاصول: 74.

3-3 (3) عدّة الاصول: 165.

4-4 (4) الفصول، فصل يعرف كل من الحقيقة و المجاز بعلامات 25/ ط 1286.

عليه بناء العقلاء و عليه فلا حاجة إلى الاستدلال بالانسداد.

قال في هداية المسترشدين: ويدلّ على حجّيته عموم البلوى باستعلام اللغات وعدم حصول الغناء عنها مع انسداد طريق القطع في كثير منها فلا مناص من الأخذ بالظنّ فيها و جريان الطريقة من الأوائل و الأواخر على الاعتماد على نقل اللغة و الرجوع إلى الكتب المعتمدة المعدّة لذلك من غير نكير فكان إجماعا من الكلّ و القول بعدم إفادة كلامهم للظنّ لاحتمال ابتناؤه على بعض الاصول الفاسدة كالمقياس في اللغة أو لعدم التخرّيج عن الكذب لبعض الأغراض الباطلة مع انتفاء العدالة عنهم في الغالب و فساد مذهب أكثرهم فاسد بشهادة الوجدان. و الدواعي على التخرّيج عن الكذب قائمة غالبا سيّما في الكتب المتداولة لو لا قيام الدواعي الإلهيّة نعم لو فرض عدم إفادته للظنّ لقيام بعض الشواهد على خلافه فلا يعوّل عليه و ربما يناقش في حجّية الظنّ في المقام لأصالة عدمها و عدم وضوح شمول أدلّة الخبر الواحد لمثله و ضعفه ظاهر ممّا عرفت مضافا إلى أنّ حجّية الأخبار الآحاد في الأحكام مع ما فيها من وجوه الاختلال و شدّة الاهتمام في معرفتها يشير إلى حجّيتها في الأوضاع بطريق أولى. (1)

### و فيه مواقع للنظر:

منها: أنّ الرجوع إلى اللغويّ من باب كون اللغويّ من أهل الخبرة لا- من باب الانسداد و إلاّ فمع وجود التبادر و غيره من سائر العلائم و الطرق لا انسداد كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ اللغويّ ليس من مهرة فنّ تشخيص الحقيقة عن المجاز بل هو خبرة موارد الاستعمال. (2) لأنّنا نقول: فرض الكلام فيما إذا كان اللغويّ خبيرا بموارد الحقيقة

ص: 194

1-1 (1) هداية المسترشدين: 41.

2-2 (2) منتهى الاصول 85/2.



والمجاز وأخبر عنه ولا ينافى ذلك كونه خيرة موارد الاستعمال أيضا. والذي ينبغي أن يحمل كلام الشيخ والعلامة عليه هو ذلك. اللهم إلا أن يقال إن خبروية اللغوي بموارد الحقيقة والمجاز نادرة.

ومنها: أن الرجوع إلى اللغوي من باب الأخبار الآحاد.

يرد عليه أولا: أن حجية الأخبار الآحاد في الموضوعات مقيدة بالتعدد والعدالة بمثل موثقة مسعدة بن صدقة: الأشياء كلها على ذلك حتى تستبين أو تقوم بها البيّنة، فيشترط في قبوله التعدد والعدالة (1) وبقوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» الآية وغير ذلك. اللهم إلا أن يقال لا وجه لتقييد حجية الأخبار الآحاد في الموضوعات بمثل الموثقة لاحتمال أن يكون المقصود من البيّنة هو معناها اللغوي لا معناها الاصطلاحية. فمقتضى إطلاق الأخبار هو حجية خبر الواحد في الموضوعات إلا ما خرج بالدليل كمورد الشهادة فتأمل كما أنه لا وجه لتقييدها بالعدالة لما قرّر في محله من أن دليل اعتبار الأخبار هو بناء العقلاء وهو يثبت حجية خبر الثقات.

وثانيا: أن إخبار العدل الواحد عن مورد الحقيقة لا يخلو إما أنه إخبار عن تبادره عند نفسه أو عند غيره وكلاهما محلّ نظر لأن الأول لا يكون حجة لغيره والثاني وإن كان حجة لغيره ولكن لا حاجة إليه بعد كون المعنى عند السامع متبادرا. نعم لو كان الغير مستعلما ولم يطلع عن تبادره عند المستعملين فأخبر العادل بذلك كان نافعا في حقه لإثبات التبادر به ولكن العلامة حينئذ ليست هو الإخبار بل هو المخبر عنه وهو التبادر كما لا يخفى. نعم لو كان الإخبار عن وضع الواضع كما إذا كان حاضرا في مجلس الوضع وأخبر فهو مفيد ولكنّه نادر جدا فحجية قول اللغوي من باب خبر العادل في معنى اللفظ تؤول إلى إثبات التبادر تعبدا بإخباره أو إثبات الاستعمال المجرد عن

ص: 195

القرينة لإثبات الحقيقة كما سيأتي إن شاء الله تعالى البحث عنه، فأخبره يرجع إلى إثبات التبادر عند المستعملين أو إثبات الاستعمال المجرد وليس وجهها آخر. هذا بخلاف ما إذا كانت حجّة قول اللغويّ من باب كونه من أهل الخبرة فإنّه بقوله يثبت معناه الحقيقيّ لحجّة قوله عند العقلاء فيما رآه. وكيف كان فقول اللغويّ الماهر فيما إذا أخبر عن الحقيقة حجّة في الجملة كما ذهب إليه الشيخ والعلامة. نعم يمكن المناقشة في وجوده.

## تعارض الأقوال

ثمّ لا يخفى عليك بناء على تماميّة حجّة قول اللغويّ وتصويبه إنّما هي فيما إذا لم يعارض قوله مع غيره وإلاّ ففي الفصول أنّه إن أمكن الجمع تعيّن وإلاّ فإن كان التعارض بين النفيّ والإثبات تعيّن القول بالإثبات ما لم يعتضد الآخر بما يترجّح به عليه لأنّ مرجع الإثبات إلى الاطلاع و مرجع النفيّ إلى عدم الاطلاع غالباً وإلاّ فالتعويل على ما كان الظنّ معه أقوى كالمعتضد بالشهرة أو بأكثرية اطلاع نقلته أو حذاقتهم أو نحو ذلك.

وأما إن تعارض أقوال اللغويين من دون ترجيح فالحكم هو التسايط كما هو مقتضى القاعدة في تعارض الأمارات والطرق مع قطع النظر عن التعبد الخاصّ اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ التسايط فيما إذا كان المقصود من الأمارات هو إدراك الواقع وأما إذا كان المقصود هو الأخذ بالحجّة فالحكم هو التخيير ولذا قلنا في محلّه إنّ مفاد أدلّة اعتبار الفتاوى غير مفاد أدلّة اعتبار الأخبار فإنّ المقصود في الثاني هو الأخذ بجميعها لإدراك الواقع بخلاف المقصود في الأوّل إذ الأخذ بجميع الفتاوى ليس واجبا بل الواجب هو الأخذ بفتوى واحد بالنسبة إلى الأحكام لتحصيل الحجّة وهو حاصل بأخذ البعض فنفس أدلّة اعتبار الفتاوى يدلّ من أوّل الأمر على الحجّة التخييرية

وهكذا نقول في أدلة حجية أهل الخبرة في اللغات فإن المقصود منها هو الأخذ بواحد منهم لا الأخذ بجمعهم فمفاد أدلة حجية أهل الخبرة في اللغات هو الحجية التخيرية فإذا لم يكن ترجيح بين الأقوال المتعارضة بالحكم هو التخيير في الأخذ بأي طرف منها فتدبر جيداً.

هذا كله إذا كان الرجوع إلى اللغوي من باب كونه من أهل الخبرة وأما إذا كان الرجوع إليه من باب الأخبار الآحاد فمقتضى القاعدة فيه بعد عدم شمول أدلة المرجحات لاختصاصها بالأخبار الواردة عنهم في الأحكام هو التساقط في الموارد المتعارضة لما مر من أن المقصود من أدلة حجية الأخبار واعتبارها هو الأخذ بجمعها فلا تغفل.

## كلام صاحب الفصول

ثم لا يخفى عليك أنه قيّد في الفصول حجية قول اللغوي بقيد آخر وهو أنه حجة إذا لم يكن طريق إلى معرفة حقائق الألفاظ و مجازها بخلاف الموارد التي يمكن معرفة حقيقتها و مجازها بالرجوع إلى العرف و تتبّع موارد استعماله حيث يعلم أو يظنّ عدم النقل (أي النقل عن معناه الأصليّ إلى المعنى المجازي) فلا سبيل إلى التعويل فيه على النقل (أي نقل اللغوي) و من هذا الباب أكثر مباحث الألفاظ المقررة في هذا الفنّ كمباحث الأمر و النهي و العامّ و الخاصّ و لهذا ترونهم يستندون في تلك المباحث إلى غير النقل (أي نقل اللغوي) و السرّ في ذلك أنّ التعويل على النقل (أي نقل اللغوي) من قبيل التقليد و هو محظور عند التمكن من الاجتهاد و لأنّ الظنّ الحاصل منه أضعف من الظنّ الحاصل من غيره كالتبادر و عدم صحّة السلب بل الغالب حصول العلم به فالعدول عنه عدول عن أقوى الأمارتين إلى أضعفهما و هو باطل. انتهى.

وفيه أنّ ما ذكر يتمّ فيما إذا فحص و تحققت الأمانة الأقوى و أمّا مع عدم الفحص

وعدم تحقّقها بجهة من الجهات فلا مانع من الرجوع إلى الخبرة في تشخيص الحقيقة عن المجاز و لذا نقول بجواز التقليد لمن تمكّن من الاجتهاد و لكن لم يجتهد بداع من الدواعى بخلاف من اجتهد فإنّه لا يجوز له التقليد كما لا يخفى. هذا مضافا إلى أنّ التقليد فيما إذا كان قول اللغويّ حجة من باب كونه خبرة تشخيص موارد الحقيقة عن المجاز و أمّا إذا كان حجّة ذلك من باب الأخبار الآحاد فلا يكون تقليدا بل قوله حجة على وجود التبادر أو غيره من العلائم كنقل الإجماع المحصّل و لا فرق بين التبادر الذي علمه و التبادر الذي قام الحجّة عليه فلا تغفل و بالجملة لا نسلم التقييد بذلك بل يجوز الرجوع إليه مطلقا سواء كان حجّيته من باب كونه من مهرة الفنّ أو من باب الأخبار الآحاد نعم لو تفحص و أحرز المعنى بالتبادر و نحوه من العلائم فلا مجال للرجوع إلى اللغويّ لعدم الحاجة إليه حينئذ كما لا يخفى.

## الرابع: الاستعمال

### إشارة

و المراد من الاستعمال المذكور هو الاستعمال المجرد عن قرائن المجاز، فإذا رأينا لفظا استعمل في المحاورات العرفيّة في معنى من دون ضمّ قرينة إليه كان ذلك شاهدا على أنّ معناه هو ذلك فإن لم نحتمل النقل فنحكم بكونه موضوعا له و أمّا مع احتمال ذلك فنحكم به بضميمة أصالة عدم النقل الذي هو قد يعبر عنه بالاستصحاب القهقرائيّ.

و لا فرق فيما ذكر بين كون موارد استعماله متّحدا أو متعدّدا فلو كان التجرد المذكور بالنسبة إلى معنيين أو المعانى كما إذا رأينا لفظا استعمل في معنيين أو المعانى من دون قرائن المجاز كالمشابهة كان ذلك علامة كون المعنيين أو المعانى هي معانيه الحقيقيّة بنحو الاشتراك و لا ضمير في احتياج اللفظ حينئذ إلى القرينة المعيّنة لتشخيص المشتركات فإنّها ليست قرينة المجاز كما لا يخفى و العجب من صاحب منتهى الاصول حيث نسب ذلك إلى قول القليل حيث قال: و أمّا صحّة استعمال اللفظ في معنى بلا

عناية و تكلف مراعاة العلاقة و نصب القرينة فقد قيل بأنها أيضا من أمارات الحقيقة. (1) مع أنه ممّا ذهب إليه بعض الفحول و ادعى عليه الإجماع فى الجملة و هو الظاهر من هداية المسترشدين بعد التفصيل بين اتحاد المعنى و تعدده و اختيار ذلك فى الصورة الاولى حيث قال فيه: و لا كلام ظاهرا فى تحقق الدلالة المذكورة فى الجملة و قد حكى الإجماع عليه جماعة من الأجلة منهم العلامة فى النهاية و قد يستفاد من كلام السيد فى الذريعة أيضا و يدلّ عليه بعد ذلك جريان طريقة أئمة اللغة و نقلة المعانى اللغوية على ذلك فعن ابن عباس الاستناد فى معنى «الفاطر» إلى مجرد الاستعمال و كذا عن الأصمعيّ فى معنى «الدهاق» و كذا الحال فىمن عداهم فإنهم لا زالوا يستشهدون فى إثباتها إلى مجرد الاستعمالات الواردة فى الأشعار و كلمات العرب و يثبتون المعانى اللغوية بذلك و لا زالوا ذلك ديدنا لهم من قدمائهم إلى متأخريهم كما لا يخفى على من له أدنى خبرة بطريقتهم و أنّ ظاهر الاستعمال قاض بإرادة الموضوع له بعد تعيينه و الشكّ فى إرادته بغير خلاف فيه كما مرّت الإشارة إليه و ذلك قاض بجريان الظهور المذكور فى المقام إذ لا فرق فى ذلك بين العلم بالموضوع له و الجهل بما وضع لاتحاد المناط فى المقامين و هو استظهار أن يراد من اللفظ ما وضع بإزائه من غير أن يتعدى فى اللفظ عن مقتضى وضعه إلا أن يقوم دليل عليه. مضافا إلى ما فى المجاز من كثرة المؤن لتوقفه على الوضع و العلاقة و القرينة الصارفة و المعينة بل و يتوقف على الحقيقة على ما هو الغالب و إن لا يستلزمه على التحقيق. فإن قلت: إنّ مجرد وجدان اللفظ مستعملا فى معنى كيف يدلّ على كونه حقيقة فيه مع احتمال كونه مستعملا فى معان عديدة غير المعنى المفروض و مجرد أصالة العدم لا يفيد ظنا به و ليس الأمر فى المقام مبنيا على التعبد ليؤاخذ فيه بمجرد الأصل. قلت: فيه بعد ما عرفت من الوجه فى

ص: 199

ظهور الاستعمال فى الحقيقة القاضى بكون المستعمل فى معنى حقيقياً حتى يتبين أنّ هناك معنى آخر استعمال اللفظ فيه أنّه ليس المراد هو الحكم بالحقيقة بمجرد ما يرى فى بادئ الرأى من استعمال اللفظ فى معنى مخصوص من دون خبرة بسائر استعماله بل المقصود هو الحكم بها بعد ملاحظة استعماله المعروفة و انحصار الأمر فيما يحتمل الوضع له من مستعملاته لو فرض استعماله فى غيره أيضاً فى المعنى المفروض لبعده وجود معنى آخر غيره يكون اللفظ موضوعاً بإزائه ممّا لا يوجد فى الاستعمالات المعروفة و لا يكون له عين و لا أثر فى الإطلاقات المتداولة. انتهى (1).

هذا كلّ بالنسبة إلى ما إذا كان المستعمل فيه واحداً.

### تفصيل هداية المسترشدين

و أمّا إذا كان المستعمل فيه متعدداً فقد عرفت أنّ الاستعمال المجرد فيه أيضاً علامة الحقيقة لوحدة الملاك فيهما و لا وجه للتفصيل بينهما و لكنّ الظاهر من كلام صاحب هداية المسترشدين هو التفصيل حيث قال بالنسبة إلى ما إذا كان المعنى متعدداً: الثانى فى بيان الأصل ممّا يتعدّد فيه المعنى مع قيام احتمال كونه حقيقة فى الجميع أو فيما يزيد على المعنى الواحد و المشهور حينئذ كما عرفت عدم دلالة مجرد الاستعمال على كونه حقيقة فيها و هو الأظهر، إذ القدر الثابت حينئذ هو تحقّق الوضع لواحد منها فقضية الأصل حينئذ عدم تحقّق الوضع بالنسبة إلى ما عداه مضافاً إلى أغلبية المجاز بالنسبة إلى الاشتراك و كونه أقلّ مؤثمة منه و ذهاب الجمهور إلى ترجيحه عليه فيغلب فى الظنّ البناء عليه. فإن قلت: أى فرق بين متعدّد المعنى و متحدّه فى استظهار الحمل على الحقيقة مع أنّ عدّة الوجوه المذكورة لرجحان الحمل على الحقيقة فى متحد المعنى جار

ص: 200

فى متعدده أيضا. إلى أن قال المستشكل فى وجه تقديم الاشتراك على المجاز: لعدم احتياج المشترك إلا إلى وضع وقرينة بخلاف المجاز لاحتياجه إلى وضع وعلاقة وملاحظة العلاقة المجوزة للاستعمال وقرينة صارفة وقرينة معينة. قلت: جريان الوجوه المذكورة فى متعدّد المعنى محال ممنوع إذ استظهار كون المستعمل فيه ممّا وضع اللفظ له مع تعدّد ما استعمله (1) اللفظ فيه غير ظاهر بل الاستعمال كما عرفت أعمّ من الحقيقة وإمّا يسلم ذلك مع اتحاد المستعملة (2) فيه وظهور الاستعمال فى إرادة الموضوع له مع العلم بالموضوع له و الجهل بالمراد واحدا كان الموضوع له أو متعدّدا لا يقضى بظهوره فيها مع الجهل بالموضوع له واحدا كان المستعمل فيه أو متعدّدا إذ لا مانع من مرجوحية الاشتراك بالنسبة إلى المجاز فى نفسه ورجحان إرادة أحد المعانى المشتركة بالنسبة إلى المعنى المجازي بعد تحقّق الاشتراك فإنّ ثبوت الوضع المتعدّد إذا كان مرجوحا فى نفسه لا ينافى رجحان إرادة الموضوع له بعد ثبوت ما يخالف الظاهر من التعدّد و لذا اتفقوا على رجحان الأخير مع أنّ المشهور مرجوحية الأول و لا يجرى ذلك فى متحد المعنى ضرورة لزوم تحقّق وضع ذلك اللفظ لمعنى فى الجملة نظرا إلى توقّف كلّ من الحقيقة و المجاز عليه فيستظهر إذن من الاستعمال فيه كون ذلك هو الموضوع (3) فتعيّن الموضوع له بالاستعمال بعد العلم به إجمالا غير إثبات الموضوع له مع عدم العلم بتعدّد الوضع لا إجمالا و لا تفصيلا كما هو المفروض فى المقام فيكون ظاهر الاستعمال هناك شاهدا على تعيين الموضوع له بعد تحقّق حصول الوضع و أين ذلك من إثبات أصل الوضع به مع قضاء الأصل و عدمه (4) إلى أن قال: نعم لو علمنا

ص: 201

1-1 (1) استعمل ظ.

2-2 (2) المستعمل فيه ظ.

3-3 (3) الموضوع له ظ.

4-4 (4) عدمه (بدون الواو قبله) ظ.

تعدّد الموضوع له إجمالاً- في خصوص بعض الألفاظ ووجد أنه مستعمل في معنيين لا- غير أمكن إثبات تعلّق الوضع بهما و اشتراكه بينهما. إلى أن قال: ثم إنّ دعوى قلّة المؤن في الاشتراك ممنوع بل الظاهر العكس لافتقاره إلى وضع ثان و ملاحظة له حال الاستعمال و قرينتين بالنظر إلى استعماله في كلّ من المعنيين بخلاف المجاز إذ لا يفتقر إلّا إلى ملاحظة العلاقة المسوّغة للاستعمال و قرينة مفهومة له إذ الغالب اتّحاد القرينة الصارفة و المعيّنة. إلى أن قال: و ما ذكر من استناد أهل اللغة في إثبات تعدّد الأوضاع إلى مجرد الاستعمالات الواردة عن العرب غير ظاهر و ما يتراءى من استنادهم إلى بعض الإطلاقات لا يفيد تعويلهم على مجرد الاستعمال فقد يكون الملحوظ هناك تبادر ذلك المعنى من كلامهم أو الرجوع إلى غيره من علائم الحقيقة. كيف و البناء على أصالة الحقيقة مطلقا ليس معروفا بين أهل اللغة و لا منقولاً عنهم في الكتب الاصوليّة. (1)

انتهى

حاصله هو التفصيل بين وحدة ما يحتمل أن يكون اللفظ حقيقة فيه و تعدّده لكون الوضع معلوما في صورة الوحدة دون المتعدّد إذ لا علم بوضعه لأزيد من واحد نعم لو علم بتعدّد الوضع إجمالاً و وجد أنه مستعمل في المعنيين دون الزائد أمكن أيضا إثبات الوضع بالاستعمال فيهما ثم إنّ الظاهر من كلامه أيضا هو اشتراط علاميّة الاستعمال بالتفحص و التتبع و لعلّ إليه ينظر ما في الفصول من أن بعض أهل العصر اشترط فيه التفحص و التتبع إلحاقا له بالخطاب الشرعيّ حيث أنّه لا- يكون دليلا- للفقيه إلّا- بعد بذل الجهد و الفحص عن المعارض، وفيه نظر لأنّه إن ادّعى عدم حصول الظنّ بالموضوع له بمجرد الاستعمال فورود المنع عليه ظاهر و إن ادّعى عدم حجّية الظنّ الحاصل منه ما لم يحصل العجز عن تحصيل ما هو أقوى منه بالتتبع و التفحص فمدفوع

ص: 202



بعد مخالفته لظاهر كلمات القوم بأنّ ما دلّ على حجّية مثل هذا الظنّ في مباحث الألفاظ من إجماع أو غيره إن اقتضى حجّية مطلقا فلا وجه لتخصيصه في المقام بهذا الاشتراط وإلا فلا وجه لتخصيص هذا الاشتراط بالمقام ولعله يعمّم الاشتراط وإن تعرّض لذكره في خصوص المقام وهو قوى ويمكن تنزيل كلمات القوم على وجه لا ينافيه. انتهى

### تحقيق التفصيل المذكور

والتحقيق أنّ التفحص والتتبع المذكور يكون في الفقه عن المعارض والمخصّص والمقيّد والشرط وغيره ومن المعلوم أنّ حجّية الدليل متوقّفة على الفحص والتتبع عن هذه الامور وأما في الاستعمال فالفحص يكون عن وجود القرينة في موارد الاستعمالات وهو غير لازم بعد وجداننا استعمال اللفظ الصادر من المتكلّم مجردا عن القرائن في المعنى المفروض ولو في مورد واحد فإنّ المعنى المفروض لو لم يكن معناه لاحتاج إلى القرينة والمفروض عدمها فالتجرّد عن القرينة شاهد كون هذا المعنى معناه ولا حاجة إلى تتبّع سائر الموارد وإن أوجب ازدياد القطع واليقين. وعليه فلا وجه لما اعتبره في الفصول أيضا من اشتراط حجّية الظهور بالتتبع عن سائر موارد استعماله. وقياسه بموارد التخصيص والتقييد في غير محلّه. كما أنّه لا وجه لحصر الاستعمال المذكور في ما إذا كان المعنى الذي يحتمل أن يكون اللفظ فيه حقيقة واحدا أو كان الوضع معلوما إجمالا كما ذهب إليه في هداية المسترشدين. فإنّ نفس تجرّد اللفظ عن القرائن المجازية كاف في الحكم بكون المعنى المستعمل فيه هو معناه سواء كان واحدا أو متعدّدا وسواء كان الوضع معلوما إجمالا أم لم يكن فيحكم بالاشتراك في صورة التعدّد كما نسب إلى السيّد وغيره من المتقدّمين ولعلّ لذلك قال في الفصول:

ومنها ما لو استعمل اللفظ في معنيين لا يكون بينهما علاقة التجوّز فيحتمل الاشتراك

بينهما وأن يكون موضوعا لمعنى ثالث أو لمعنيين آخرين فيستعمل فيهما مجازا و المعتمد الأول لأن ظاهر الاستعمال يعين الوضع للمستعمل فيه و ينفيه عن غيره فيلزم تعدده فيها دفعا للزوم الغلط. (1) انتهى

و أما الوجوه المذكورة في هداية المسترشدين لترجيح احتمال المجازية كأغلبية المجاز أو أخفية المئونة فهي وجوه استحسانية لا اعتبار لها ما لم يوجب ظهور اللفظ هذا مضافا إلى إمكان منع الأخفية بعد احتياج المجاز إلى ملاحظة الوضع بالنسبة إلى المعنى الحقيقي و ملاحظة العلاقة بين العلاقات و إقامة القرينة الصارفة في قبال الاشتراك المحتاج إلى الوضع و إقامة قرينة معينة و لا ترجيح بينهما على أن الأخفية لو كانت ملاكا للتقدم فليكن كذلك في صورة العلم بالوضع إجمالا. هذا كله بناء على تسليم دوران الأمر بين الاشتراك و المجاز و أما إذا قلنا أن الأمر يدور بين الاشتراك و الغلط لخلو الاستعمال عن العلاقة المجازية على المفروض فلا مورد لهذه الامور الاعتبارية كما لا يخفى. و أما احتمال كون القرائن المعينة هي بنفسها قرائن صارفة ففيه أن الصرف فيما إذا كان حقيقة و مجاز و علاقة، و حيث أن المفروض هو خلو المقام عن العلاقة المجازية فلا وجه لاحتمال كونها صارفة عن معانيها الحقيقة إلى المعاني المجازية.

و أما ذهاب المشهور فلا يضرب بعد كون ذهابهم اجتهادية و معلل بالوجوه الاستحسانية و أما الأصل فلا مجال له بعد ظهور الاستعمال المجرد في كون المعاني هي معانيه الحقيقية و حملها على الغلط لخلوها عن العلاقة كما ترى.

### تفصيل في أصالة الحقيقة

و بالجمله فلا إشكال في كون الأصل في الاستعمال المجرد عن العلاقات المجازية في

ص: 204

معنى يقتضى الحقيقة لكونه ظاهراً فى كون المعنى المستعمل فيه هو معناه الحقيقى و اللفظ هو الموضوع لهذا المعنى و لا فرق فيه بين العلم بالوضع إجمالاً أم لا كما لا فرق بين وحدة المعنى أو تعدده لوجود الظهور المذكور فى جميع الصور و التفرقة لا دليل له و الأمر فى هذه الموارد يدور بين الصحيح و الغلط لخلوها عن العلاقات المجازية و لا-مورد فى هذه الموارد لاحتمال المجازية فالأصل فى الاستعمال فى أمثال هذه الموارد هو الحقيقة دون الغلط. «و ما يقال من أن أصالة الحقيقة معتبرة فى تعيين المراد لا فى كون اللفظ حقيقة فى ما يعلم أنه مراد فكلام خال عن التحصيل و طريقة أهل اللغة فى كل لسان على الاستشهاد بكلام البلغاء و أشعارهم فى إثبات معانى الألفاظ» (1) و هذا أحد معانى أصالة الحقيقة كما أنه قد يقال أصالة الحقيقة و يراد بها أن المتكلم أراد المعنى الحقيقى فيما إذا علم المعنى الحقيقى تفصيلاً و جهل المراد فيحمل على المعنى الحقيقى عند التجرد عن القرائن و العلاقات المجازية لظهوره و رجحانه و لأن مبنى المحاورات عليه و لذا قال فى الفصول: و هذا ممّا لا نزاع لأحد فيه و قد حكى الاتفاق عليه غير واحد منهم و لا فرق فى ذلك بين أن يكون السامع مخاطباً باللفظ أو لا. انتهى (2)

و لكنّ المعنى الثانى أجنبى عن المقام لأنّ الكلام فى المقام فى علائم إثبات الحقيقة فى مقابل المجاز لا فى أن المتكلم أراد المعنى الحقيقى أو المجازى بعد معلوميتيهما و كلام صاحب هداية المسترشدين لا-يرجع إليه لأنّ فرض العلم فى كلامه بنحو الإجمالى لا التفصيلى فلا تغفل.

ثمّ إنّ بعد صحّة أصالة الحقيقة بالمعنى الذى ذكرناه فليحمل ما اشتهر من أن الاستعمال أعمّ من الحقيقة و المجاز على موارد اخرى حتى لا يكون بين القاعدتين (أى

ص: 205

1-1) مجمع البيان: 172/7 ذيل الصفحة.

2-2) الفصول: 31.

قاعدة أصالة الحقيقة وقاعدة أنّ الأصل فى الاستعمال هو كونه أعمّ من الحقيقة) تدافع.

ولذلك قال فى الفصول: ومورد القاعدة الثانية أن يتعدّد المستعمل فيه ويجهل الموضوع له أو يعلم الوضع فى البعض ويجهل فى الباقى و يكون بحيث يحتمل الاشتراك أو المجازيّة لوجود العلاقة المعتمدة. إلى أن قال: فالسيد يبنى فى ذلك على الاشتراك ويجعل استعمال اللفظ فى المعانى المتعدّدة كاستعماله فى المعنى الواحد من غير فرق و الأكثر على أنّ المجاز أولى من الاشتراك وأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة و المجاز بمعنى أنّ الاستعمال فى مثل المقام بمجرد لا يقتضى شيئاً منهما وهذا هو الحقّ. انتهى (1)

فمورد أعميّة الاستعمال عن الحقيقة هو ما إذا لم يكن الاستعمال مجرداً عن العلاقة المجازيّة ففى هذه الصورة يكون الاستعمال أعمّ من الحقيقة فلا يحكم بالحقيقة فتحصل أنّ مجرى أصالة الحقيقة غير مجرى قاعدة أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة لتقيّد مجرى أصالة الحقيقة بالتجرّد عن القرينة فلا تغفل.

### المراد من الاستعمال

ثمّ إنّ المراد من الاستعمال هو استعمال العرف فى المحاورات لا استعمال المستعلم فلا يتأتّى هنا إشكال الدور لأنّ حصول العلم بالوضع للمستعلم يتوقّف على استعمال العرف فى محاوراتهم من دون علاقة المجازيّة فى معنى و من المعلوم أنّ الاستعمال المذكور لا يتوقّف على علم المستعلم بالوضع حتّى يدور بل يتوقّف على وضع اللفظ لهذا المعنى.

و ممّا ذكر يظهر التسامح فى عبارة منتهى الاصول حيث قال: فى صحّة استعمال اللفظ فى معنى بلا عناية و تكلف مراعاة العلاقة و نصب القرينة فقد قيل بأنّها أيضاً

ص: 206

من أمارات الحقيقة و الإشكال عليه بلزوم الدور قد عرفت جوابه فى التبادر و حاصله أن المعرفة الارتكازية لما وضع له كافية فى صحة الاستعمال كذلك و يحصل منها العلم التفصيلي بأنه الموضوع له. (1) لأن دفع الإشكال بالإجمال و التفصيل فيما إذا كان توقف فى البين و أما إذا لم يكن توقف كما عرفت فلا دور حتى يحتاج إلى دفعه بذلك فتدبر جيداً.

## الخامس: التبادر:

### إشارة

حقيقة التبادر

يقع الكلام فى المقامين:

### المقام الأول فى حقيقة التبادر:

### إشارة

و هو انسباق المعنى من حاق اللفظ فقط من دون حاجة إلى قرينة حالية أو مقالية و هو دليل الوضع إذ لا سبب لهذا الانسباق إلا الوضع بعد فقد القرينة و الدلالة الذاتية كما قال فى هداية المسترشدين: و التبادر هو سبق المعنى إلى الذهن من نفس اللفظ و الوجه فى كون التبادر على الوجه المذكور أمانة على الحقيقة أن فهم المعنى من اللفظ إما يكون بتوسط الوضع أو القرينة لانحصار وجه الدلالة فيهما لوضوح بطلان القول بالدلالة الذاتية فإذا كان ان فهم المعنى من اللفظ بمجرد سماعه من دون انضمام قرينة إليه دلّ على حصول الوضع له من قبيل دلالة اللازم المساوى على وجود ملزومه. (2) انتهى.

ص: 207

1-1 (1) منتهى الاصول: 43/1-44.

2-2 (2) هداية المسترشدين: 44.

وقال الشيخ في عدّة الاصول: ويجب حمل الحقيقة على ظاهرها ولا يتوقّع في ذلك دليل يدلّ على ذلك و المجاز لا يجوز حمله عليه إلاّ أن يدلّ دليل على كونه مجازاً.

وقال في الفصول: والمراد بالتبادر ظهور اللفظ المجرّد عن القرينة في المعنى و انسباقه منه إلى الفهم. انتهى

وعليه فتبادر شيء من اللفظ بمعونة مقدّمات الحكمة ليس علامة للحقيقة فإنّه مع قطع النظر عن المقدمات لم يتبادر شيء من اللفظ و لذا قال في منتهى الاصول: فتبادر الوجوب النفسى العينىّ التعيينىّ من إطلاق صيغة الأمر ليس علامة للحقيقة فإنّه ليس مفاد نفس اللفظ بل الوجوب المقيّد بهذه القيود مفاد مقدّمات الحكمة. (1)

### الفرق بين المنقول و المجاز المشهور

و لا يخفى عليك أنّ تبادر شيء من اللفظ بمعونة قرينة من القرائن ليس علامة للحقيقة و لذا قال في الفصول فلا يرد النقض بالمجاز المحفوف بالقرينة حيث يتبادر منه المعنى المجازىّ لأنّه إذا تجرّد عنها لم يسبق معناه المجازىّ إلى الفهم و لا فرق في القرينة بين أن تكون شهرة أو غيرها. إلى أن قال: لقائل أن يقول لا فرق حينئذ بين الشهرة في المنقول بالنسبة إلى من حصل النقل عنده بالشهرة و بين الشهرة في المجاز المشهور فإنّ كلّاً من الشهرتين سبب للتبادر و قطع النظر عن كلّ منهما يقتضى عدم حصول التبادر و يمكن دفعه بأنّ الشهرة في المنقول لا يلزم ملاحظتها و إنّما يلزم ملاحظة الاختصاص الناشئ منها كما في سائر الحقائق فإنّ الوضع بكلا نوعيه يوجب اختصاص اللفظ بالمعنى و هو يعرف غالباً بمراجعة الوجدان عند ملاحظة اللفظ و العلم به كاف في الانتقال و لا حاجة إلى العلم بسببه من التعيين أو الغلبة. بخلاف الشهرة في المجاز

ص: 208

1-1) منتهى الاصول: 40/1.

المشهور فإنها قرينة على التجوّز فلا بدّ من ملاحظتها و لو إجمالاً ليتحقّق الصرف إليه نعم يبقى الإشكال فيما إذا استند العلم بالنقل إلى ملاحظة الشهرة و الغلبة و هذا لا مدفع له فالتحقيق أن يقال: التبادر الذي نعتبره علامة للحقيقة هو التبادر الابتدائي و لا ريب أنّ المعنى المنقول إليه يتبادر من المنقول أوّلاً- بخلاف المعنى المجازي في المجاز المشهور فإنّه يتبادر منه من حيث كونه متفرّعا على معنى آخر و لهذا نجد الآثار المقصودة من المجاز كالمبالغة و البلاغة و غيرها ممّا يبتنى على ملاحظة المعنى الحقيقي و لو إجمالاً مترتبة عليه بخلاف المنقول فإنّه بعد النقل يتجرّد عن تلك الآثار كسائر الحقائق و بهذا يتّضح الفرق بين المنقول و المجاز المشهور و يسقط وهم من أنكر الفرق بينهما و ممّا حقّقنا يظهر ضعف ما زعمه الفاضل المعاصر تبعا لبعض المتأخّرين في الفرق بين المنقول و المجاز المشهور من أنّ التبادر في المجاز المشهور بواسطة الشهرة و في المنقول من نفس اللفظ. وجه الضعف أنّ التبادر في المنقول أيضا قد يستند إلى ملاحظة الشهرة كما عرفت فلا يتمّ الفرق. انتهى. (1)

يمكن أن يقال: إنّ الفرق بين المنقول و المجاز المشهور من جهتين: الأولى: أنّ ملاحظة الشهرة في المجاز المشهور لازمة دون المنقول و كفى به الفرق بينهما. الثانية: أنّ التبادر في المنقول حاصل بالفعل من نفس اللفظ بخلاف المجاز المشهور فإنّه حاصل بملاحظة الشهرة فدعوى استناد التبادر في المنقول إلى ملاحظة الشهرة في بعض الأحيان لا تخلو عن الإشكال لأنّ التبادر من نفس اللفظ أيضا لا من غيره و إن لوحظ غير اللفظ، نعم ملاحظة الشهرة في المنقول في بعض الأحيان ترجع إلى ملاحظة علّة صيرورة تبادر المعنى المنقول إليه من نفس اللفظ المنقول كما إذا لوحظ الوضع الذي كان علّة لتبادر المعاني من الألفاظ فإنّ ملاحظة الوضع ملاحظة العلّة

ص: 209

1-1) الفصول: 25.

فالمعنى المنقول إليه متبادر فعلا من نفس اللفظ من دون دخل شىء آخر وإن كان ذلك فى الأصل بواسطة الشهرة وهذا بعكس المجاز المشهور فإنّ التبادر الفعلى منه بواسطة الشهرة ولذا يكون ملاحظتها لازمة. وأمّا الفرق بالتبادر الابتدائى، فإن رجوع إلى ما ذكر فهو وإلا فهو غير موجود فى التبادر المستند إلى ملاحظة الشهرة فى بعض الأحيان ومما ذكر يظهر صحّة الفرق بين المنقول والمجاز المشهور بلزوم ملاحظة الشهرة فى الثّانى دون الأوّل وصحّة ما زعمه الفاضل المعاصر المذكور من أنّ التبادر فى المجاز المشهور بواسطة الشهرة وفى المنقول من نفس اللفظ إذ مقصوده هو التبادر الفعلى كما عرفت وكيف كان فالفرق بينهما واضح.

### تبادر الحقيقة بضميمة أصالة عدم النقل علامة الوضع

ثمّ لا يخفى عليك أنّ التبادر فى المنقول كما فى تهذيب الاصول ليس علامة الوضع بل علامة الحقيقة لما عرفت من أنّ الوضع التعيّن ليس بوضع اصطلاحى إذ الوضع على ما عرفت هو تعيين اللفظ للمعنى ولا- تعيين فى المنقول وتوهم قيام جميع الاستعمالات مقام الوضع الواحد كما ترى.

إن قلت: إنّ الوضع بمعناه المصدرى وإن كان مفقودا هنا ولكن بمعناه الاسم المصدرى ونتيجته موجود. قلت: كما فى تهذيب الاصول، المصدر واسمه واحداً بالحقيقة ومختلفان بالاعتبار بانتسابه إلى الفاعل وعدمه كما فى الإيجاد والوجود فلا يعقل واحد منهما فى نفس الأمر مع فقدان الآخر. انتهى

و لا يخفى عليك أنّ تبادر الحقيقة بضميمة أصالة عدم النقل يكون دليلا على أنّ المعنى المتبادر منه هو معناه فى اللغة وفى أصل الوضع و عليه فالوضع بمعناه المصدرى



أيضا يثبت بذلك كما ذهب إليه في نهاية النهاية. (1) والأصل المذكور هو أصل عقلائيّ وإن اطلق عليه مسامحة عنوان الاستصحاب القهقرائيّ فإنّه ليس باستصحاب لأنّ الاستصحاب هو اليقين السابق والشكّ اللاحق والأصل المذكور هو بالعكس فإنّ مفاده أنّ الحقيقة المعلومة المستفادة بالتبادر هل يكون كذلك في القبل أم لا؟ فالأصل المذكور يدلّ على أنّه كان كذلك بل السيرة قائمة عليه في معاني الألفاظ الصادرة عن الشارع فإنّ مع الشكّ في أنّ هذه المعاني كانت ثابتة عند الشارع تجرى أصالة عدم النقل فلا تغفل.

### **اشتراط العلم باستناد التبادر إلى حاقّ اللفظ**

ثمّ إنّ ظاهر الكلمات أنّ هذا التبادر يكون علامة للحقيقة فيما إذا علم استناده إلى مجرد اللفظ و أمّا إذا احتمل استناده إلى القرينة الموجودة فلا يكون علامة للحقيقة إذ لا أصل في البين حتّى يبيّن أنّه لمجرد اللفظ أو القرينة الموجودة وهكذا لو احتمل استناده إلى وجود القرينة و عدمه، لا يكون التبادر علامة للحقيقة لعدم اعتبار أصل لإحراز كون الاستناد إلى نفس اللفظ دون القرينة.

### **اكتفاء هداية المسترشدين بالظنّ بانتفاء القرينة**

ولكنّ الظاهر من هداية المسترشدين هو التفصيل بين صورة الاحتمال وصورة الظنّ من دون فرق بين ما إذا كان الشكّ في قرينيّة الموجود أو في أصل وجود القرينة حيث قال: لو احتمل وجود القرينة في المقام واستناد الفهم إليها احتمالا مساويا واحتمل عدمها، لم يحكم بالحقيقة على نحو ما لو وجدت القرينة ولم يعلم استناد الفهم

ص: 211

إليها أو إلى اللفظ و مجرد دفع احتمال وجود القرينة بالأصل غير مفيد في المقام إذ المدار إثبات الأوضاع على الظنون. نعم إن حصل منه أو من غيره ظنّ بانتفاء القرينة فالظاهر البناء عليه كما لو ظنّ باستناد الفهم إلى مجرد اللفظ وإن انضم إليه بعض القرائن. (1) انتهى

حاصله هو وجود البناء على الظنّ بانتفاء القرينة كما كان البناء على العمل بالظنّ المستند إلى اللفظ مع احتمال دخل بعض القرائن الموجودة.

### جريان أصالة عدم القرينة لتشخيص الحقيقة

وفيه أنّ البناء لا يكون إلا إذا كانت الظنون حاصلة من حاقّ الألفاظ ولم يكن بوسيلة شيء آخر وأما إذا توسط شيء آخر غير الألفاظ كأصالة عدم القرينة فالبناء غير محرز ولذا قيّدنا التبادر بما يكون من حاقّ اللفظ ولا دخل لغيره من القرائن ومن المعلوم أنّ الظنّ بمدلول اللفظ عند احتمال وجود القرينة أو قرينية الموجود ناش من واسطة وهي أصالة عدم القرينة الموجبة للظنّ بانتفاء القرينة وليس مستندا إلى حاقّ اللفظ حتّى يكون عليه البناء. هذا مضافا إلى أنّ اللازم في البناء هو العلم باستناد الظنّ إلى اللفظ فلا يكفي الظنّ بالاستناد إلى مجرد اللفظ مع احتمال من جهة بعض القرائن المنضمة اللهم إلا أن يقال إنّ الثابت هو بناء آخر من العقلاء فيما إذا احتمل وجود القرينة على عدمها والأخذ بظهور اللفظ وإن احتمل أنّه من ناحية القرينة ولذلك قال الفاضل الإيرواني لا يبعد جريان أصالة عدم القرينة فيما إذا احتمل استناده إلى القرينة وأنّ بناء العرف على حمل لفظ كلّ لغة على المعنى الذي يرى إطلاق لفظه عليه من أهل تلك اللغة ولو دفعة واحدة أو فهمهم ذلك عند إطلاقه ولا يعبتون باحتمال أنّ ذلك

ص: 212

من جهة القرينة و هذا معنى اعتبار أصالة عدم القرينة. (1)

و إليه ذهب سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه و استدلّ بأنّ عرف العقلاء لم يعطّلوا فى تشخيص معانى الألفاظ فيما إذا أخذوها من المستعملين بمجرد احتمال وجود القرينة نعم فيما إذا كانوا أنفسهم مستعملين فلا مورد لأصالة عدم القرينة لأنّهم بعد الرجوع ليسوا شاكّين حتّى تجرى أصالة عدم القرينة إذ بعد الرجوع يصيرون عالمين بوضع اللفظ فلا مورد للأصل و لكن البناء المذكور مختصّ بما إذا كان الشكّ فى أصل وجود القرينة لا إذا شكّ فى قرينته الموجود كما نصّ عليه فى هداية المسترشدين فإنّ البناء المذكور فى الصورة الأخيرة غير محرز فالمحصّل هو أنّ العقلاء بنوا على معاملة اليقين باستناد الظهور إلى حاقّ اللفظ مع الظنّ بالاستناد و جريان أصالة عدم القرينة فيما إذا كان الشكّ فى وجود القرينة فتدبّر جيّدًا.

و ممّا ذكر يظهر ما فى إطلاق الفصول أيضا حيث ذهب إلى أنّ الأصل فى التبادر أن يكون وضعيًّا فيبنى عليه إلى أن يتبيّن كونه إطلاقيًّا أو بمعونة قرينة اخرى و تمسك بندرة احتمال استناده إلى القرينة مضافا إلى أصالة عدم القرينة لأنّها لم تكن قبل الاستعمال فالأصل بقاؤه على العدم. انتهى (2)

لما عرفت من عدم وجود البناء فيما إذا شكّ فى قرينته الموجود فلا وجه للإطلاق المذكور. هذا مضافا إلى أنّ أصالة عدم القرينة من الاصول اللفظيّة و ليست باستصحاب تعبديّ إلاّ فلا تجدى شيئا لعدم ثبوت الأصل المثبت فاستصحاب عدم القرينة لا يثبت استناد التبادر إلى حاقّ اللفظ كما لا يخفى.

كما يظهر ممّا ذكر ما فى الكفاية من إطلاق منع أصالة عدم القرينة حيث قال: ثمّ إنّ

ص: 213

1-1 (1) نهاية النهاية: 25/1.

2-2 (2) الفصول: 26.

هذا فيما إذا علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ و أمّا فيما احتتمل استناده إلى قرينة فلا يجدى أصالة عدم القرينة فى إحراز كون الاستناد إليه لا إليها كما قيل لعدم الدليل على اعتبارها إلا فى إحراز المراد (1) لا الاستناد. (2) انتهى - وهكذا قال فى تهذيب الاصول -

لما عرفت من قوّة وجود بناء العقلاء فيما إذا احتتمل وجود القرينة على عدمها بشهادة عدم توقّفهم فى أخذ معانى اللغات بمجرّد احتمال وجود القرينة فكما أنّ العقلاء حكموا بكون ما يظهر اللفظ فيه مراداً بأصالة عدم القرينة على إرادة غيره من المعانى كذلك حكموا بكونه حقيقة و مستندا إلى اللفظ بنفسه إذا رأوا أنّ المستعملين من أهل اللسان استعملوا اللفظ فيه من دون قرينة ظاهرة و نفوا احتمال وجود القرينة بأصالة عدم القرينة و ألحقوه بما إذا كان الاستناد إلى اللفظ معلوماً فلا تغفل و تؤيّد ما ذكر ندره العلم بالاستناد فى استعمال أهل اللسان إذا احتمال الاستناد إلى القرينة موجود فى كثير من الموارد و لو لم يكن بناء على أصالة عدم القرينة لأشكال الأمر فى تعيين المعانى الحقيقيّة من طريق التبادر.

### المقام الثانى: فى الإشكالات الواردة على التبادر

منها: إشكال الدور: وهو أنّ التبادر و سبق المعنى إلى الذهن من مجرد اللفظ موقوف على العلم بالوضع بداهة كون العلم بالوضع شرطاً فى فهم المعنى و انسباقه من اللفظ إذ لا يتبادر شىء عند الجاهل به فإذا كان العلم بالوضع موقوفاً على التبادر و سبق المعنى إلى الذهن من اللفظ لزم الدور.

ص: 214

1-1) أى بعد معلوميّة الحقيقة و المجاز.

2-2) أى استناد الانسباق إلى اللفظ أو إلى القرينة.

و يمكن الجواب عنه، بوجه:

أحدها: ما في هداية المسترشدين من أنّ المقصود تبادل المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع و توضيحه أنّ الجاهل بلسان قوم إذا أراد معرفة أوضاعهم رجع إلى أرباب ذلك اللسان فإذا وجد انسباق معنى من اللفظ عندهم حال الإطلاق و انتفاء القرائن علم وضع اللفظ بإزائه في لسانهم و جرى ذلك مجرى نصّهم بوضع ذلك اللفظ له بل هو أقوى منه لاحتمال الكذب فيه بخلاف المقام لما عرفت من كون الفهم المذكور من لوازم الوضع المساوية له و الظاهر أنّ ذلك كان طريقة جارية لأرباب اللغة في معرفة الأوضاع اللغوية كما تشهد به ملاحظة طريقتهم و حينئذ فنقول: إنّ العلم بالوضع موقوف على سبق المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع و سبقه عنده موقوف على علمه بالوضع لا على علم ذلك الجاهل المتمسك بالتبادر فلا دور.

ثانيها: ما في هداية المسترشدين أيضا من أنّ تبادل المعنى من اللفظ مسبق بالعلم بالوضع لكن لا يستلزم ذلك علمه بذلك العلم. فقد يحصل الغفلة عنه لطرؤ بعض الشبه للنفس و ارتكازه في خاطر إذ من البين جواز انفكاك العلم بالشىء من العلم بالعلم به فهو حينئذ جاهل بذلك الشىء في معتقده غير عالم به و إن كان عالما به بحسب الواقع فبالرجوع إلى تبادل المعنى عنده حال الإطلاق الذى هو من لوازم علمه بالوضع يرتفع عنه الجهل المذكور و يكون ذلك موجبا لعلمه بالوضع بحسب معتقده فنقول إذن إن علمه بالوضع بحسب معتقده متوقّف على تبادل المعنى من اللفظ و تبادره منه عنده إنّما يتوقّف على علمه بالوضع بحسب الواقع و إن كان غافلا من علمه جاهلا به فباختلاف الطرفين يرتفع الدور و هذا هو المعروف فى الرجوع إلى التبادر فى المسائل المتداولة إذ لا حاجة فيها غالبا إلى الرجوع إلى غير المستدل كما هو

ص: 215

الظاهر من ملاحظة موارد الاحتجاج به. انتهى. (1)

وأشار إلى الجوابين المذكورين في الكفاية بقوله: إنَّ الموقف عليه غير الموقف عليه. فإنَّ العلم التفصيليَّ بكونه موضوعاً له موقف على التبادر وهو موقف على العلم الإجماليَّ الارتكازيَّ به لا التفصيليَّ فلا دور. هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم وأما إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة فالتغاير أوضح من أن يخفى.

ثالثها: ما في بدائع الأفكار من أنَّه لا وجه للإشكال بالدور في المقام فإنَّ العلم المستفاد بالتبادر غير العلم الذي يتوقَّف عليه التبادر حتَّى لو قلنا بتوقُّفه على العلم التفصيليَّ لأنَّه يكفي في ارتفاع الدور تغاير الموقف والموقف عليه بالشخص لا بالنوع ولا بالصنف ولا شبهة في مغايرة العلم الشخصيَّ الحاصل بالتبادر مع العلم الشخصيَّ الذي يتوقَّف عليه التبادر. نعم يمكن الإشكال على التبادر ونحوه بكون جعله طريقاً للعلم بالوضع لغوا لأنَّ العلم بالوضع من مقدّمات التبادر فالتوصُّل به إلى العلم بالوضع ثانياً لغو محض وحينئذ يمكن الجواب بما ذكر. (2)

ولا يخفى عليك أنَّ ظاهر تعبيره باللغويَّة هو إمكان وقوع العلم بعد العلم ولكن المحذور هو اللغويَّة مع أنَّ الإمكان كما في تهذيب الأصول ممنوع لأنَّه لا يتصوَّر الانكشاف بعد الانكشاف إلاَّ بتعدّد متعلِّق العلم خارجاً أو بتخلُّل الذهول والنسيان عند وحدته وكلاهما مفقودان في محلِّ الكلام والحاصل أنَّه لا يعقل الكشف التفصيليَّ في حال واحد عن شيء مرّتين فلو حصل العلم قبل التبادر بكون معنى اللفظ كذا، لا يعقل كون التبادر موجباً لحصول مصداق آخر له مع توحدِّ الحال. نعم لا مانع من تكرّر الصورة الذهنيَّة بما هو معلوم بالذات ولكن لا يعقل الكشف عن المعلوم

ص: 216

1-1) هداية المسترشدين: 45.

2-2) بدائع الأفكار: 97/1.

بالعرض مكرّراً، هذا ولكن الحقّ في دفع الإشكال ما عن الشيخ الرئيس في نظائر المقام من أنّ العلم التفصيليّ بأنّ معنى هذا ذاك على نحو القضية الحملية موقوف على التبادر وهو ليس موقوفاً على هذا العلم التصديقيّ المحتاج إلى تصوّر الموضوع والمحمول بل يحصل بالعلم الارتكازي من مبادئه وعلله كعلم الأطفال بمعاني الألفاظ ومفاد اللغات. (1)

ومنها: ما في نهاية الاصول من أنّه يمكن أن يستشكل على جعل التبادر علامة للوضع هنا بأنّ المراد بالوضع هنا خصوص التعيّنيّ منه أو الأعمّ منه ومن التعيّنيّ فإنّ أريد خصوص التعيّنيّ لم يكن التبادر علامة له إذ لا يحرز به خصوصه وإن أريد الأعمّ قلنا أنّه عين التبادر إذ لا معنى للوضع الجامع لقسميه إلاّ كون اللفظ بحيث إذا سمع فهم منه المعنى وهو بعينه التبادر والدلالة الشائبة (2). انتهى

وفيه: أنّ الوضع التعيّنيّ هو اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى وجعله كما أنّ الوضع التعيّنيّ هو حصول الارتباط بينهما عند المستعملين من جهة كثرة الاستعمال فالارتباط جامع لهما والعلم به سبب لانسباق المعنى من اللفظ إلى الذهن الذي عبّر عنه بالتبادر وعليه فلا اتّحاد بين الوضع والتبادر. إذ التبادر من آثار العلم بذلك الارتباط في نظر السامع وبعبارة أخرى التبادر الذي من آثار العلم بذلك الارتباط هو فعلية الانسباق والارتباط الذي يكون العلم به سبباً هو شائبة الانسباق التي عبّر عنها بكون اللفظ بحيث إذا سمع فهم منه المعنى والمغايرة بين الانسباق الشائبيّ والانسباق الفعليّ واضحة فلا يلزم العينية والاتّحاد بين العلامة وذيها كما لا يخفى.

ومنها: ما في نهاية النهاية من أنّ التبادر معلول للمعاني الارتكازية الحاصلة في

ص: 217

1-1 (1) تهذيب الاصول: 57/1.

2-2 (2) نهاية الاصول: 33/1.

النفس من مداليل الألفاظ و هذا الارتكاز إمّا أن يكون ناشئاً من الاطلاع على موارد استعمال أهل اللغة كالارتكاز الحاصل لنا من معانى الألفاظ التى تداولها أهل العرف و إمّا أن يكون ناشئاً من ممارسة كلمات الناقلين للغة. و من المعلوم أنّ الكاشف عن الوضع هو التبادر الأوّل و أمّا التبادر الأخير فلا يزيد عن منشئه الذى هو قول أهل اللغة و المفروض عدم اعتباره فكيف يعتبر الكاشف عنه. و ممّا ذكر ظهر أنّه ليس كلّ تبادر معلولاً- للعلم بالوضع ليكشف عنه كسفاً إنّياً إذ كثيراً ما يرتكز فى الذهن معانى متلقّاة على جهة التقليد و السماع من النقلة. فلا بدّ فى الاتّكال على التبادر من إحراز منشئه و لولاه لم يعتدّ به و الظاهر أنّ منشأه فى كثير من الموارد هو الاستعمالات العرفيّة فيكشف التبادر عن المعنى العرفيّ و لا بدّ فى إثبات اللغة بذلك من ضميمه أصالة عدم النقل. (1)

وفيه أنّ الناقلين للغة إن كانوا خيرة لتشخيص المعانى الحقيقيّة كان قولهم حجّة أيضاً كما مرّ و لا إشكال فى كونه سبباً و منشأً للتبادر عند المستعلم نعم لو لم يكونوا مهرة فى ذلك فلا يكون قولهم حجّة و لا يرتكز قولهم فى نفس المستعلم حتّى يصير سبباً للتبادر فالمرتكز سواء كان من استعمال أهل اللغة أو من ممارسة مهرة فنّ الحقيقة يكون سبباً للتبادر فالتبادر المسبوق بالارتكاز من علانم الحقيقة.

و منها: أنّه يمكن أن يقال إنّ التبادر مسبوق بالارتكاز و هو مسبوق بالاستعمال و قد مرّ أنّ الاستعمال العرفيّ المجرّد عن القرائن الداخليّة و الخارجيّة شاهد بنفسه على أنّ معنى اللفظ هو الذى استعمل فيه اللفظ مجرّداً عن القرائن و علائق المجازيّة فالاستعمال المذكور يكون علامة الحقيقة قبل التبادر فلا تصل النوبة إلى أن يكون التبادر علامة الحقيقة، نعم يكون التبادر المذكور من لوازم الحقيقة بمعنى أنّ المعنى إذا علم بالاستعمال

ص: 218



المجرّد أنّه حقيقة وارتكز في النفس يتبادر هو من إطلاق اللفظ و يصحّ حمله عليه و لا يصحّ سلبه منه و هكذا فانحصر العلاميّة في الاستعمال المجرّد المذكور. اللهم إلا أن يقال إنّ اللوازم الخاصّة للشيء علامة وجوده أيضا فإذن يكون التبادر و صحّة الحمل و عدم صحّة السلب من علامة وجود الحقيقة و بهذا الاعتبار لا مانع من إطلاق العلامة على مثل هذه الامور أيضا. وإن كان رتبة علاميّة الاستعمال المجرّد متقدّمة عليها. لا يقال يمكن تصوّر تبادر الحقيقة بدون أن يكون مسبوقا بالاستعمال أصلا كما إذا شككنا في لفظ الماء مجرّدا عن الاستعمال هل يكون موضوعا للجسم السيّال المعهود فيكون التبادر طريقا إلى إثباته و لو لم يستعمل في جملة. لأنّنا نقول: إنّ تبادر هذا المعنى منه حين ملاحظته و لو لم يستعمل في جملة في تلك الحال مسبوق بالاستعمالات العرفيّة السابقة أيضا و بهذا الاعتبار يتبادر المعنى منه إذ المفروض هو عدم وجود عامل آخر للعلم بمعناه. فالتبادر معلول الاستعمال المجرّد و هو كاشف عن الحقيقة اذ المجاز هو ما يستعمل بالقرينة فالمعنى الذي استعمل فيه اللفظ مجردا عن القرائن يدور أمره بين كونه هو المعنى الحقيقي للفظ أو بين كون استعمال اللفظ فيه غلطا فحكمة المتكلم لا يقتضى حمله على الغلط كما لا يخفى.

ثمّ إنّ عدم التبادر في الاستعمال المجرّد ليس علامة للمجاز لأنّ المفروض خلوه عن قرائن المجاز بل هو علامة الغلط. نعم فيما إذا علم الحقيقة و المجاز و شكّ في المراد منهما فالتبادر علامة الحقيقة و عدمه علامة المجاز.

و ممّا ذكر ينقدح ما في كلام بعض الأعظم الاصول حيث ذهب إلى أنّ الوضع عمليّة قرن بين تصوّر اللفظ و تصوّر المعنى في ذهن السامع بنحو أكيد يوجب انتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر ثمّ يتفرّع عليه الملازمة و التداعي ثمّ ادّعى أنّ ذلك هو أمر واقعيّ و ليس من مقولة العلم و التصديق و انتج منه أنّ التبادر لا يكون موقوفا على العلم بالوضع ثمّ قال: و دعوى أنّ الانتقال من اللفظ إلى المعنى بسبب الملازمة لا يكون

إلا بعد العلم بها لأنّ الانتقال من أحد المتلازمين إلى الآخر فرع العلم بالملازمة مدفوعة بأنّ هذا إنّما هو فيما إذا كانت الملازمة بين ذات المدركين كالملازمة بين النار والإحراق فإنّ الانتقال التصديقيّ من أحدهما إلى الآخر فرع العلم بالملازمة بين النار والإحراق وأمّا إذا كانت الملازمة بين نفس الإدراكين فيكون ترتّب أحدهما عقيب الآخر ناتجا عن نفس الملازمة ولو لم يكن المدرك عالما بها و مقامنا من هذا القبيل لأنّ القرن الأكيد يوجد كما سبق في بحث الوضع ملازمة بين الإدراك التصوريّ للفظ و الإدراك التصوريّ للمعنى وهذه الملازمة بنفسها سبب للانسباق و التبادر و لهذا يحصل هذا الانسباق لدى الطفل أيضا نتيجة لذلك مع عدم وجود أى علم تصديقيّ لديه بالملازمة. (1) انتهى

وفيه منع واضح فإنّ الملازمة بوجودها الواقعيّ بدون العلم التصديقيّ لا توجب شيئا. نعم لا يلزم أن يكون العلم التصديقيّ علما تفصيليّا بل يكفي العلم الارتكازيّ البسيط كما مرّ عن الشيخ الرئيس من أنّ العلم التفصيليّ بأنّ معنى هذا ذاك على نحو القضية الحملية موقوف على التبادر و هو ليس موقوفا على هذا العلم التصديقيّ المحتاج إلى تصوّر الموضوع و المحمول بل يحصل بالعلم الارتكازيّ من مبادئه و علله كعلم الأطفال بمعاني الألفاظ و مفاد اللغات. (2) انتهى

و عليه ففي الإدراكين أيضا لا ينتقل من أحدهما إلى الآخر إلا من جهة العلم بملازمتها و لو ارتكازا فتدعى أحدهما بالنسبة إلى الآخر لا يكون إلا من جهة العلم بالارتباط و الملازمة بينهما، هذا مضافا إلى أنّ تصوّر الإدراكين يوجب أن يكونا مدركين فكلّ إدراك مدرك بهذا الاعتبار و الانتقال من المدرك إلى مدرك آخر فرع

ص: 220

1-1 (1) بحوث في علم الاصول: 166/1.

2-2 (2) تهذيب الأصول: 57/1.

العلم بالملازمة على ما اعترف، هذا مضافا إلى أنّ القرن المذكور بين تصوّر اللفظ و تصوّر المعنى ليس بالوضع بل متأخّر عنه إذ الوضع هو تعيين الواضع لفظا لمعنى ليحصل الترابط الاعتباريّ بينهما فاستعماله مكرّرا يوجب القرن المذكور فهو متأخّر عن وضع الواضع وليس بوضع و حمل فعل الواضع على مجرد القرن بدون قصد إيجاد اعتبار الارتباط كما ترى. على أنّ الأطفال أيضا يتعلّمون الملازمة بين اللفظ و المعنى في بدوّ الأمر ثمّ ينتقلون من أحدهما إلى الآخر ألا ترى أنّ الأمّ مثلا إذا قالت لطفلها الماء و أشارت في ذاك الوقت إلى المائع السيّال الرافع للعتش، فالطفل يتعلّم الملازمة و الارتباط بين لفظة الماء و المائع السيّال. فإذا سمع لفظة الماء انتقل منها إلى المائع السيّال لأجل تعلّم الملازمة فليس الانسباق عند الأطفال بدون العلم بالملازمة أيضا.

## السادس: عدم صحّة سلب اللفظ أو صحّة حمّله:

### إشارة

يقع الكلام في المقامين:

### المقام الأوّل: في حقيقة عدم صحّة سلب اللفظ:

و المقصود منه هو عدم صحّة سلب اللفظ عن المعنى الذى حمل عليه في نظير «زيد إنسان» أو «الإنسان حيوان ناطق» فإنّ عدم صحّة سلبه عنه حين الحمل عليه يفيد حصول معناه الحقيقيّ المفهوم منه عند إطلاقه إذ لو كان على خلاف ذلك لصحّ سلبه عنه ضرورة صحّة السلب فيما إذا لم يحصل معناه الذى اريد سلبه.

و إليه يؤول ما في هداية المسترشدين (1) و هكذا ما في تعليقة الاصفهانيّ حيث قال: و هو أن يتصوّر المعنى المقصود كشف حاله و يحمل اللفظ بما له من المعنى

ص: 221

الارتكازي عليه وصحة الحمل كاشفة عن أنّ المعنى المتصوّر هو معنى اللفظ وإلاّ لم يصحّ الحمل. (1)

ثمّ إنّ الحمل إن كان حملا- أوليا كقولهم: «الإنسان حيوان ناطق»، كان علامة كون الموضوع نفس المحمول للزوم اتّحاد المفهومين في الحمل الأوّلي الذاتيّ. وإن كان حملا- شائعا صناعيا كقولهم: «زيد إنسان»، كان علامة كون الموضوع من مصاديق المحمول و أفراده الحقيقيّة للزوم الاتّحاد الوجوديّ في الحمل الشائع الصناعيّ فالعلاميّة منحصرة فيما إذا اتّحد المفهومان أو اتّحد المعنى الموجود بوجود الموضوع مع ما لمحموله من المعنى.

ثمّ إنّ عدم صحّة سلب اللفظ أو صحّة حملة ليس بنفسه إلاّ دليلا لاتّحاد المعنيين فإذا انضمّ إليه تجرّد اللفظ عن قرائن المجاز يدلّ على الحقيقة أيضا إذ صحّة الحمل بدون قرينة من قرائن المجاز لا تكون إلاّ من جهة كونه معناه الحقيقيّ.

ولذلك قال المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه في التعليقة: فاعلم أنّه لا بدّ من فرض اللفظ مجردا عن القرينة وإلاّ لما كان الحمل فقط أو عدم صحّة سلب المعنى عنه علامة للحقيقة إذ لا يزيد الحمل على اتّحاد المعنيين ولا يزيد التعبير عنه باللفظ على مجرد الاستعمال و شيء منهما لا يثبت الوضع. (2)

ثمّ إنّ المعروف هو جعل صحّة الحمل وعدمها علامة للحقيقة و المجاز و مقتضاه هو كونها بنفسها علامة من دون رجوعها إلى علامة اخرى و عليه فلتكن صحّة الحمل وعدمها عند نفسه لا عند العرف و الغير و إلاّ لكان راجعا إلى علامة اخرى لأنّ العلم بأنّ اللفظ بماله من المعنى بحيث يصحّ أن يحمل عليه عرفا لا بدّ له من سبب آخر من

ص: 222

1-1 (1) نهاية الدراية: 40/1.

2-2 (2) نفس المصدر.

تنصيب أهل اللسان أو التبادر فافهم.

ولعله لذلك قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه في تهذيب الاصول: و الظاهر أنّ المراد بهما صحّتهما عند نفسه لا عند غيره إذ الثانی يرجع إلى تنصيب أهل اللغة و اللسان لأنّ العلم حينئذ بصحّة الحمل و كونه حملاً أوّلياً أو شائعاً بالذات لا يحصل إلاّ بتصريح الغير فيرجع إلى تنصيبهم. (1)

### المقام الثانی: في الإشکالات الواردة

منها: ما حكاه في هداية المسترشدين و حاصله أنّ المحكوم عليه بعدم صحّة سلبه إنّما هو معنى اللفظ ضرورة صحّة سلب اللفظ بما هو لفظ عن المعاني بأسرها. و حينئذ فإن كان الموضوع في القضية المفروضة نفس معنى المحمول لم يتصوّر هناك حمل بالمعنى المشهور حتّى يتصوّر فيه الإيجاب و السلب ففي هذه الصورة لا حمل إذ الشئ متّحد مع نفسه و لا اثنيّة بينهما حتّى يتصوّر المحمول و المحمول عليه و مع عدم الحمل لا معنى للإيجاب أو السلب. و إن كان الموضوع في القضية المفروضة هو غير معنى المحمول فالحمل موجود و لكن لا- يفيد عدم صحّة السلب كون معنى المحمول معنا حقيقياً للموضوع بعد كون المفروض هو المغايرة بينهما و مجرد الاتّحاد في المصداق و الوجود الخارجيّ لا يستلزم الحكم بكون لفظ المحمول حقيقة في الموضوع. ألا ترى أنّ استعمال الكلّي في خصوص الفرد مجاز مع أنّه لا يصح سلبه عنه و كذا لا يصحّ سلب شئ من المفاهيم المتّحدة في المصداق عن بعض الآخر كالإنسان و الضاحك مع أنّ شيئاً منهما لم توضع بإزاء المفهوم الآخر و لا يكون حقيقة فيه إذ لا ارید عند الإطلاق

ص: 223

ويمكن الجواب عنه: أولاً: بكفاية مغايرة ما في صحّة الحمل مع الاتّحاد من جهة اخرى سواء كان الحمل حملاً- أولياً أو شائعاً صناعياً، فالمغايرة قد تكون بالمفهوم كما في الحمل الشائع وقد تكون بالإجمال والتفصيل كما في الحمل الذاتى كحمل الحدّ على المحدود نحو قولهم: «الإنسان حيوان ناطق». وهذه المغايرة ولو كانت مغايرة اعتبارية و لكنّها موافقة للواقع فإنّ ذات الإنسان والحيوان الناطق مثلا وإن كانت واحدة إلا أنّ هذه الحقيقة الواحدة المركبة من «ما به الاشتراك» و«ما به الامتياز» يمكن اعتبارها بجهة الوحدة و الجمع كما يمكن اعتبارها بجهة الكثرة والفرق فإذا اعتبرها بالاولى عبّر عنها «بالإنسان» وإذا اعتبرها بالثانية عبّر عنها «بالحيوان الناطق». و من المعلوم أنّ جهة الوحدة كجهة الكثرة اعتبار موافق للواقع وهذه المغايرة الواقعية تكفى في صحّة حمل المفصل على المجمل البسيط لاراء أنّ البسيط منحلّ إلى هذا المفصل وهذا المفصل هو تفصيل هذا البسيط وهذه المغايرة ليست مجرد فرض المغايرة و إلاّ لجاز حمل الشىء على نفسه بمجرد فرض أنّه غير نفسه.

ثمّ إنّ المحقّق الأصفهانيّ بعد الإشارة إلى ما ذكر أفاد نكتة اخرى وهى أنّ الغرض فى الحمل الذاتى شرح الماهية لا شرح الحقيقة وإنّما يستفاد المعنى الحقيقيّ بسبب تجرّد اللفظ بضميمة الاتّحاد. إلى أن قال: الغرض هنا مجرد إثبات اتّحاد المعنيين ذاتا لا بما لهما من الحيثيات الاعتبارية فإنّها مصحّحة للموضوعية و المحمولية لا مأخوذة فى المحمول و الموضوع. (2) وقد تكون المغايرة فى الألفاظ كالمترادفات و هذا التغاير التكوينيّ أيضا يوجب صحّة حمل إحداها على الاخرى كقولهم: «الإنسان بشر» و بالعكس.

و هذا الحمل ليس كحمل الشيء على نفسه بلا فائدة إذ ربما يشك في وحدة المعنى في المترادفات فيرتفع الشك بصحة الحمل وعدم صحة السلب. هذا بخلاف حمل الشيء على النفس فإنه ليس فيه هذه الفائدة كما لا يخفى. وعليه فما ذهب إليه المستشكل من نفى الحمل الذاتى في غير محله.

و ثانيا: أن قوله: «مع مغايرة موضوع القضية مع محمولها أن عدم صحة السلب لا يفيد» ممنوع، فإن صحة حمل الكلّى على الفرد كاشفة عن كون اللفظ حقيقة في المعنى الموجود بوجود الفرد فيلاحظ مثلا معنى الحيوان الخاص الموجود بوجود زيد و يحمل عليه لفظ الإنسان بماله من المعنى عرفا و ارتكازا فمع وجدان صحة الحمل و عدم صحة السلب يكشف عن اتحاد المعنى الموجود بوجود زيد مع ما للإنسان من المعنى و إلا فلا. و ليس الغرض في مثل «زيد إنسان» أن معنى زيد بما هو هو عين معنى الإنسان بل الغرض كما عرفت هو اشتغال لفظ زيد على معنى هو متحد مع ما للإنسان من المعنى لتقرر حصته من ماهية الإنسان في مرتبة ذات زيد ففي هذه المرحلة لا يلاحظ إلا ذلك المعنى المتقرر في مرتبة ذات زيد لا تمام معناه.

و لذلك قال المحقق الأصفهاني بعد تبين ما ذكر: و أمّا ملاك صحة الحمل في مثل زيد إنسان فليس قطع النظر عمّا به زيد يكون زيدا بل زيد بما هو زيد إنسان بمعنى أن هذين المعنيين موجودان بوجود واحد و هذا الوجود ينسب إلى كليهما بالذات أمّا إلى زيد فواضح و أمّا إلى الإنسان فلما سمعت من تقرر حصته في مرتبة ذات زيد و ليس ملاك الحمل الشائع إلا كون النظر في الحمل إلى الاتحاد في الوجود.

(1)

فنفى الفائدة في عدم صحة السلب ممنوع فإنه كما عرفت يفيد في حمل الكلّى على الفرد استعمال حال الفرد بل ربما يفيد أيضا استعمال حال الكلّى فيما إذا كان معناه

ص: 225

معلوماً بالإجمال كما في الصّعيد. فإذا قلنا بأنّ ما عدا التراب صعيد ولم يصحّ سلب الصّعيد عن ما عدا التراب يعلم حال ما عدا التراب أنّه صعيد أيضاً كما يعلم معنى الصّعيد أنّه عامّ شامل لغير التراب أيضاً.

ولذلك قال في هداية المسترشدين: ربما يراد من عدم صحّة السلب استعمال حال المصداق وكذا حال نفس الموضوع له من حيث كونه للمعنى الشامل له فيما إذا كان معناه مع قطع النظر عن الحمل المذكور مجملاً. (1)

و ثالثاً: أنّ الاستشهاد بقوله: «ألا ترى أن استعمال الكلّي في خصوص الفرد مجاز مع أنّه لا يصحّ سلبه عنه»، كما ترى. فإنّ عدم صحّة سلب الكلّي عن خصوص الفرد ممنوع إذا لکلّي لا يكون متّحداً مع الخصوصيّات الفرديّة هذا بخلاف ما إذا استعمل الكلّي في الفرد من جهة اشتماله على معنى هو متّحد مع الكلّي فإنّه حينئذ لا يصحّ سلب الكلّي عنه.

ورابعاً: أنّ وجه كون الحمل علامة كما في تعليقة الأصفهانيّ ليس هو مجرد الحمل بل لأنّ الحمل تارة بحسب نفس المفهوم والذات فاتّحادهما دليل قطعيّ على الحقيقة كما أنّ عدمه دليل قطعيّ على المجازيّة إذ الشئ لا يسلب عن نفسه و اخرى بحسب اتّحاد المعنى الموجود بوجود زيد مع ما لمحموله من المعنى و مثل هذين الأمرين لا- يجرى في الكلّيّين المتساويين والأعمّ والأخصّ، ففي قولنا «الناطق ضاحك» و«الناطق حيوان» لا اتّحاد مفهوميّ كي يكون الحمل ذاتياً كما أنّه ليس وجود الناطق بما هو وجود الناطق وجوداً للضحك كزيد وإنسان بل متصادقان في وجود واحد و الفرق أنّ زيدا لا وجود له إلاّ وجود الإنسان متشخصاً بالمشخصات فيعلم منه أنّ المعنى الموجود بوجود زيد معنى الإنسان بخلاف الذاتيات كالناطق والحيوان مثلاً فإنّ مبدأ الفصل

ص: 226



غير مبدأ الجنس. نعم يكون حمل الجنس على نوعه كالكلّي على فرده إذا كان النظر إلى المعنى الموجود في ضمن النوع. (1) انتهى

وعليه فلا يصحّ نقض المستشكل حيث قال: «و كذا لا يصحّ سلب شيء من المفاهيم المتّحدة في المصداق عن بعض آخر كالإنسان و الضاحك مع أنّ شيئاً منهما لم توضع بإزاء المفهوم الآخر» لفقدان ملاك العلامة و هو الاتّحاد المفهوميّ أو اتّحاد المصداق مع الكلّي فلا تغفل. نعم لو رجع الأعمّ والأخصّ إلى حمل الكلّي على فرده حصل الملاك المذكور و هو اتّحاد الكلّي مع فرده فيكون عدم صحّة السلب فيه مفيداً من دون فرق بين الذاتيّ كحمل الجنس على نوعه أو العرضيّ كحمل الأبيض على الجسم باعتبار صفة البياض القائمة بالجسم فتدبر جيّداً.

منها: ما ذكره في محاضرات الاصول من أنّ الحمل الذاتيّ لا يكشف إلّا عن اتّحاد الموضوع و المحمول ذاتاً و مغايرتهما اعتباراً و لا نظر في ذلك إلى حال الاستعمال و أنّه حقيقيّ أو مجازيّ مثلاً حمل الحيوان الناطق على الإنسان لا يدلّ إلّا على اتّحاد معنيهما حقيقة و لا نظر فيه إلى أنّ استعمال لفظ الإنسان فيما أريد به حقيقيّ أو مجازيّ و من الظاهر أنّ مجرد الاستعمال لا يكون دليلاً على الحقيقة و على الجملة فصحّة الحمل الذاتيّ بما هو لا يكشف إلّا عن اتّحاد المعنيين ذاتاً و أمّا أنّ استعمال اللفظ في القضية استعمال حقيقيّ فهو أمر آخر أجنبيّ عن صحّة الحمل و عدمها نعم بناء على أنّ الأصل في كلّ استعمال أن يكون حقيقيّاً كما نسب إلى السيّد المرتضى قدّس سرّه يمكن إثبات الحقيقة إلّا أنّه لم يثبت في نفسه كما ذكرناه غير مرّة على أنّه لو ثبت فهو أجنبيّ عن صحّة الحمل و عدمها و بكلمة اخرى أنّ صحّة الحمل و عدم صحّته يرجعان إلى عالم المعنى و المدلول فمع اتّحاد المفهومين ذاتاً يصحّ الحمل و إلّا فلا و أمّا الحقيقة و المجاز فهما

ص: 227

يرجعان إلى عالم اللفظ والبدالّ وبين الأمرين مسافة بعيدة. نعم لو فرض في القضية الحملية أنّ المعنى قد استفيد من نفس اللفظ من دون قرينة كان ذلك علامة الحقيقة إلاّ أنّه مستند إلى التبادر لا إلى صحّة الحمل. إلى أن قال: وأمّا الحمل الشائع فتفصيل الكلام فيه أنّ ملاك صحّته بجميع أنواعه اتّحاد المعنيين أى الموضوع والمحمول وجودا ومغايرتهما مفهوماً فذلك الوجود الواحد إمّا أن يكون وجوداً لهما بالذات أو يكون لأحدهما بالذات وللآخر بالعرض أو لكليهما بالعرض فهذه أقسام ثلاثة: أمّا القسم الأوّل: فهو فى حمل الطبيعى على أفرادهِ ومصاديقهِ وحمل الجنس على النوع وحمل الفصل عليه (إذا كان النظر إلى المعنى المميّز لهذا النوع من غيره). إلى أن قال: وأمّا القسم الثانى: فهو فى حمل العناوين العرضية على معروضاتها كحمل الضاحك أو الكاتب أو العالم أو الأبيض أو الأسود على زيد مثلاً فإنّ هذه العناوين جميعها عرضية انتزاعية منتزعة من قيام الأعراض بموضوعاتها وليس لها وجود فى الخارج والموجود فيه نفس الأعراض والمقولات التى هى من مبادئ تلك العناوين ومنشأ انتزاعها وعليه فنسبة ما به الاتّحاد وهو وجود زيد المتصف بتلك المبادئ إلى تلك العناوين بالعرض والمجاز وبمقتضى القاعدة السائرة فى الكائنات بأجمعها وهى أنّ كلّ ما بالعرض لا بدّ وأن ينتهى إلى ما بالذات فينتهى هذا الحمل أى (العناوين على معروضاتها) إلى حمل ثانٍ ويدلّ الكلام عليه بالدلالة الالتزامية لا محالة فذلك الحمل من قبيل حمل الطبيعى على أفرادهِ فإنّ فى قولنا زيد ضاحك مثلاً بما أنّ الضاحك عنوان عرضى انتزاعى فلا محالة ينتهى الأمر إلى حمل الصّحك على الصفة القائمة بزيد وهو من حمل الكلّى على فردهِ فبالنتيجة يرجع هذا القسم إلى القسم الأوّل وإن كان مغايراً له بحسب الصّورة. وأمّا القسم الثالث: فهو فى حمل بعض العناوين العرضية على بعضها الآخر كقولهم الكاتب متحرّك الأصابع أو المتعجّب ضاحك. وقد اتّضح لك أنّه ليس لعناوين العرضية وجود فى عالم الخارج بالذات بل يضاف إليها وجود ما

يُتَّصَفُ بِهَا إِضَافَةٌ بِالْعَرَضِ وَبِقَانُونِ أَنَّ مَا بِالْعَرَضِ يَنْتَهِي إِلَى مَا بِالذَّاتِ فَلَا مَحَالَةَ يَنْتَهِي الْأَمْرُ إِلَى حَمَلَيْنِ آخَرَيْنِ: أَحَدُهُمَا: حَمَلُ صِفَةِ الْكِتَابَةِ أَوْ التَّعَجُّبِ عَلَى شَيْءٍ.

وِثَانِيَهُمَا: حَمَلُ الْحَرَكَةِ أَوْ الضَّحْكَ عَلَى شَيْءٍ آخَرَ. فَيَدْخُلُ هَذَا الْقِسْمُ أَيْضًا فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَالْاِخْتِلَافُ بَيْنَهُمَا فِي الصُّورَةِ لَا فِي الْحَقِيقَةِ. فَتَلَخَّصُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ مَرَجِعَ جَمِيعِ هَذِهِ الْأَقْسَامِ إِلَى قِسْمٍ وَاحِدٍ وَهُوَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ وَعَلَى ضَوْءِ أَنَّ الْمَلَكَ فِي صِحَّةِ الْحَمَلِ الشَّائِعِ هُوَ الْاِتِّحَادُ فِي الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ ظَهَرَ أَنَّ صِحَّتَهُ لَا يَكْشِفُ عَنِ الْحَقِيقَةِ ضَرُورَةَ أَنَّهَا لَا تَكُونُ أَمَارَةً إِلَّا عَلَى اِتِّحَادِ الْمَحْمُولِ مَعَ الْمَوْضُوعِ خَارِجًا وَأَمَّا أَنَّ اسْتِعْمَالَ اللَّفْظِ فِي الْمَحْمُولِ عَلَى نَحْوِ الْحَقِيقَةِ فَهِيَ لَا تَدُلُّ عَلَيْهِ. إِلَى أَنْ قَالَ: فَقَدْ أَصْبَحَتِ النَّتِيجَةُ لِحَدِّ الْآنَ كَمَا أَنَّ صِحَّةَ الْحَمَلِ الْأَوَّلِيِّ الذَّاتِيِّ لَا تَكْشِفُ عَنِ الْحَقِيقَةِ كَذَلِكَ صِحَّةُ الْحَمَلِ الشَّائِعِ الصَّنَاعِيِّ وَمِنْ ذَلِكَ يَظْهَرُ حَالُ عَدَمِ صِحَّةِ الْحَمَلِ أَيْضًا حَرْفًا بِحَرْفٍ. (1) وَتَبَعَهُ بَعْضُ الْأَعْظَمِ (2) أَيْضًا.

وَفِيهِ: أَوَّلًا: أَنَّ اسْتِعْمَالَ الْمَجْرَدِ عَنِ الْقَرَائِنِ كَمَا مَرَّ دَلِيلُ الْحَقِيقَةِ وَالِاسْتِعْمَالَ الْمَجْرَدِ غَيْرِ مَجْرَدِ الْاِسْتِعْمَالِ وَالَّذِي لَا يَدُلُّ عَلَى شَيْءٍ هُوَ الثَّانِي دُونَ الْأَوَّلِ وَلَعَلَّ صِحَّةَ الْحَمَلِ مِنْ لَوَازِمِ الْاِسْتِعْمَالِ الْمَجْرَدِ وَتَفَرُّعَاتِهِ إِذِ الْلَفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي مَعْنَاهُ يَصْلُحُ أَنْ يَصَحَّ حَمَلُهُ وَلَا يَصَحَّ سَلْبُهُ عَنْهُ فَالِاسْتِعْمَالُ الْمَجْرَدِ الْكَاشِفُ عَنِ كَوْنِ الْاِسْتِعْمَالِ فِي مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيِّ يَكُونُ مَنشَأً لَصِحَّةِ الْحَمَلِ وَعَدَمِ صِحَّةِ السَّلْبِ كَمَا عَرَفْتَ أَنَّهُ مَنشَأُ التَّبَادُرِ وَظُهُورِ الْمَعْنَى وَانْسِبَاقِهِ إِلَى الذَّهْنِ فَلَا وَجْهَ لِانْكَارِ دَلِيلِيَّةِ الْاِسْتِعْمَالِ الْمَجْرَدِ عَلَى الْحَقِيقَةِ فَلَا تَغْفَلْ.

وَثَانِيًا: أَنَّ الدَّلِيلَ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَالْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ فِي الْحَمَلِ الذَّاتِيِّ وَالشَّائِعِ الصَّنَاعِيِّ

ص: 229

1-1 (1) المحاضرات: 117/1-119.

2-2 (2) بحوث في علم الاصول: 168/1-169.

كما أشار إليه المحقق الأصفهاني قدس سره هو الاتّحاد بين الموضوع والمحمول مع تجرّد اللفظ عن القرينة فإذا رأى المستعمل صحّة الحمل مع تجرّد اللفظ عن القرينة يكفي في الحكم بكون اللفظ حقيقة فيه إذ لو لم يكن كذلك لاحتاج إلى إقامة قرينة المجاز والمفروض عدمه فاتّحاد الموضوع مع المحمول مفهوما مع تجرّده عن قرينة المجاز شاهد على أنّ حملة عليه أيضا حقيقة كما أنّ اتّحاد المعنى المتقرّر في مرتبة ذات الموضوع كزيد مع ما للمحمول من المعنى كالإنسان شاهد على أنّ حمل الإنسان على زيد حقيقة أيضا وعليه فحمل الكلّي على الفرد من دون إقامة قرينة المجاز كاشفة أيضا عن كون اللفظ حقيقة في المعنى الموجود بوجود الفرد فيلاحظ مثلا معنى الحيوان الخاصّ الموجود بوجود زيد ويحمل عليه لفظ الإنسان بماله من المعنى عرفا أو ارتكازا فإن وجد صحّة الحمل كشف عن اتّحاد المعنى الموجود بوجود زيد مع ما للإنسان من المعنى وإلا فلا. (1)

وبالجمله فملاك دليليّة الحمل في الذاتيّ والشائع على الحقيقة هو الاتّحاد مع تجرّد اللفظ عن القرينة وهما حاصلان في الموارد المذكورة فكيف لا يصحّ الحكم بالحقيقة مع وجودهما ولا ضير في كون الاتّحاد من مقولة المفاهيم والحقيقة من مقولة الاستعمال لأنّ ذلك لا يمنع من دليليّة مجموع الحمل والتجرّد على الحقيقة.

لا يقال: إنّ اللفظ في قوله «الإنسان حيوان ناطق»، لم يجعل وجودا تنزيليّا لذلك المعنى التفصيليّ بل العلامة والارتباط جعل بينه وبين الصورة البسيطة من ذلك المعنى لا الصورة التحليليّة العقلية المسماة بالحدّ التامّ مثلا وعليه فجعل الحمل الذاتيّ الذي هو عبارة عن اتّحاد الموضوع والمحمول مفهوما علامة للوضع محلّ نظر إذ لم يجعل اللفظ فيه وجودا تنزيليّا لذلك المعنى التفصيليّ كما أنّ دلالة الحمل الشائع على أنّ

ص: 230

المحمول تمام حقيقة الموضوع و ماهيته فيما إذا كان الموضوع فردا و مصداقا ذاتيا للمحمول كقولنا: «زيد إنسان» شىء يعلم من الخارج لا من ناحية صرف الحمل. (1)

لأننا نقول: تعريف الوضع بجعل اللفظ وجودا تنزيليًا لذلك المعنى التفصيلي منظور فيه كما مرّ في محله إذ لا دليل له بل المحقق في الوضع هو جعل الارتباط بفعل الواضع أو حصوله بكثرة الاستعمال، هذا مضافا إلى أنّ مفاد الحمل ليس أنّ معنى الإنسان هو المفصل بل مفاده أنّ معنى الإنسان (و هو بسيط) متحد مع هذا المفصل أو أنّ هذا المفصل مفاد ذاك البسيط.

ثمّ إنّ محلّ الكلام هو ما إذا كان الحمل المذكور مجردا عن مطلق القرائن سواء كانت داخلية أو خارجية.

و ثالثا: أنّ علامة الحمل لتشخيص الحقيقة فيما إذا لم يكن الموضوع متبادرا و إن ارتكز أصل المعنى. وإلا فلا مجال للحمل كما لا يخفى، هذا مضافا إلى أنّ مع الاستعمال المجرد علم أنّ اللفظ موضوع لذلك المعنى و بعد هذا العلم كان التبادر و صحّة الحمل مترتبين فى عرض واحد فكما أنّ التبادر علامة الحقيقة كذلك يكون صحّة الحمل فتدبر جيّدا.

منها: ما فى تهذيب الاصول من أنّ التحقيق أنّ الاستكشاف و استعمال الحال حاصل من التبادر الحاصل من تصوّر الموضوع السابق على الحمل و سلبه فىكون إسناده إلى الحمل أو سلبه فى غير محله. توضيح ذلك: أنّ الحاكم المستعلم بحمله لا بدّ أن يتصوّر الموضوع أوّلا بماله من المعنى الارتكازيّ حتّى يجده متّحدا مع المعنى المشكوك فيه فى مفهومه. ثمّ يحمل المحمول المتصوّر على الموضوع المعلوم حملا أوّليا و لو لا ذلك لما كان لحكمه وزن و لا قيمة و عندئذ إذا وجدته فى عالم التصوّر متّحدا معه

ص: 231

قبل حملة فقد علم بوضع اللفظ للمعنى ولم يبق لتأثير صحّة الحمل في رفع الستر مجال. وأما الحمل الشائع فلا يكون علامة إلا إذا كان شائعا ذاتيا لكونه كاشفا عن المصداق الحقيقي كما في قولنا «البياض أبيض» لا عرضيا وحينئذ إن كان المستعلم مرددا في كون الحمل ذاتيا أو عرضيا لم يمكن له استكشاف الوضع من مجرد الحمل وإن كان عالما بكونه حملا ذاتيا وأنه من قبيل حمل الكلّي على بعض مصاديقه الحقيقية فقد علم المعنى قبل الحمل إذ العلم بكونه مصداقا حقيقيا ذاتيا مستلزم للعلم بكونه موضوعا للطبيعة المطلقة. والقول بأن التبادر مغفول عنه غير مسموع كالقول بأن صحّة الحمل و السلب الارتكازيين موجبة للحمل التفصيلي كما مرّ نظيره في التبادر وذلك لأنّ الباحث المستعلم للوضع لا يتصوّر له الغفلة عن ضالته المنشودة أبدا و لو قبل الوصول إلى الحمل و سلبه. و ممّا ذكرنا يعلم حال صحّة السلب في جعله دليلا على المجازية لأنّ العلم بصحّته يتوقّف على العلم بتغاير الطرفين مفهوما أو مصداقا في عالم التصوّر و معه لا حاجة إلى سلب الحمل. (1)

يمكن أن يقال إنّ تصوّر الموضوع و المحمول إجمالا- يكفي في صحّة الحمل و لا- يلزم أن يكون التصوّر تفصيليا بل يجوز أن يحصل التفصيل بالحمل و عليه فلا- منافاة بين أن يكون الموضوع أو المحمول قبل الحمل متبادرا في أصل معناه و بين أن لا يعلم التفصيل إلاّ بالحمل و لذلك يمكن أن لا يعلم باتّحادهما قبل الحمل فإذا رأى جواز حملة على الموضوع حدث العلم التفصيلي بحدود المعنى، مثلا إذا شككنا في حدود معنى الصعيد، فإذا رأينا صحّة حملة على ما عدا التراب علمنا بتفصيل معناه و ارتفع الشكّ. هذا مضافا إلى أنّ وجدان الاتّحاد في عالم التصوّر لا يمكن إلاّ بالحمل أيضا كالحمل في القضية الملفوظة إذا القضية الذهنية قبل التلفظ بها كالقضية الملفوظة تفيد حمل

ص: 232

المحمول على الموضوع و عليه فلا مورد لقوله: «و عندئذ إذا وجدته في عالم التصوّر متّحدا معه قبل حمله فقد علم بوضع اللفظ للمعنى و لم يبق لتأثير صحّة الحمل في رفع الستر مجال.» فتدبّر جيّدا.

منها: ما في بدائع الأفكار و مال إليه سيّدنا الاستاذ المحقّق الدّاماد و هو على ما في بدائع الأفكار: أنّه لا يخفى أنّ هذا التقريب إنّما يتمّ في الحمل المتداول على ألسنة اللغويين أعني به حمل أحد اللفظين المترادفين بماله من المعنى على الآخر مثل قولهم:

«الغيث هو المطر» و أمّا الحمل الأوّل المستعمل في الحدود المشتمل على حمل الذاتيات على الذات مثل قولهم: «الإنسان حيوان ناطق» فلا يمكن أن يستكشف بصحّته وضع اللفظ للمعنى المعلوم عند من استعمل هذا الحمل لأنّ مفهوم «حيوان ناطق» مفهوم مركّب مفصّل و بما أنّه كذلك يمتنع أن يكون هو مفهوم «الإنسان» لأنّ مفهوم كلّ لفظ مفرد بسيط مجمل. (1)

و قال استاذنا قدّس سرّه أيضا: و لا يخفى مغايرة مفهوم «حيوان ناطق» مع المفهوم الاندماجيّ للإنسان الذي قد يعبر عنه بلفظة: «آدم»، بداهة الفرق بين المفهوم المركّب المفصّل و المفهوم البسيط و يشهد لذلك عدم تبادر المعنى المركّب من لفظ الإنسان إذا اطلق.

و عليه فليس مفهوم «حيوان ناطق» نفس معنى «الإنسان» حتّى يكون صحّة حمله دليلا للحقيقة و وضع لفظ الإنسان للمعنى المركّب.

و أجاب عنه في تهذيب الاصول بأنّ نقول بأنّ الغرض من الحمل ليس إثبات وضع اللفظ لذلك المفصّل بل لماهيّة بسيطة يكون هذا المفصّل حدّا لها بحيث إذا انحلت رجعت إليه و بالجملة هذا المبيّن حاك عن الذات البسيط المجمل و الشكّ في وضع اللفظ

ص: 233

ويمكن أن يقال إنَّ وضع لفظ الإنسان للمجمل البسيط الذي قد يعبر عنه بلفظة:

«آدم»، لا- شكّ فيه و إنّما الشكّ في أنّه موضوع للمعنى المركّب أي «الحيوان الناطق» أم لا و الحمل الأوّل في المقام مع مغايرة المحمول و الموضوع في البساطة و التركيب لا يفيد الاتّحاد بينهما حتّى يكون مع التجردّ عن القرينة دليلاً لوضعه للمعنى المركّب. اللّهم إلّا أن يقال: أنّ المراد من حمل «الحيوان الناطق» على «الإنسان» ليس هو أنّ معنى «الإنسان» الموضوع له هو «الحيوان الناطق» بل المراد هو وحدة ذات الإنسان مع ذات الحيوان الناطق فهذا الاتّحاد يفيد تفصيل البسيط الذي يكون موضوعاً له فلا تغفل.

ثمّ لو سلّمنا هذا الإشكال فهو مختصّ بالحمل الأوّل و لا يشمل الحمل الشائع الصناعيّ.

ثمّ إنّ صحّة السلب علامة عدم كون المعنى الموضوع له عين نفس معنى المحمول إن كان الحمل حملاً ذاتياً و علامة عدم كونه من مصاديق المحمول و أفراده الحقيقيّة إن كان الحمل حملاً شائعاً و لذا قال في الكفاية: كما أنّ صحّة سلبه كذلك علامة أنّه ليس منهما و إن لم نقل بأنّ إطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة بل من باب الحقيقة و أنّ التصرف فيه في أمر عقليّ كما صار إليه السكّاكيّ.

أورد عليه في نهاية الاصول بأنّ تقسيم الحمل إلى القسمين صحيح و لكنّ السلب ليس على قسمين فإنّ الملاك لصحّة الحمل هو الاتّحاد فإن كان الاتّحاد بحسب المفهوم كان الحمل أولياً ذاتياً و إن كان بحسب الوجود الخارجيّ كان شائعاً صناعياً و أمّا السلب فملاكه عدم الاتّحاد و عدم الطبيعة بعدم جميع أفرادها فما دام يوجد نحو من الاتّحاد بين الموضوع و المحمول لا يصحّ سلبه عنه و بالجملة فملاك السلب عدم الاتّحاد

ص: 234



بين الموضوع والمحمول ولا يتحقق ذلك إلا بعد عدمه مفهومًا ووجودًا فللحمل قسمان وللحمل قسم واحد. (1)

يمكن أن يقال: هو كذلك إن أريد بعدم الاتحاد عدم طبيعة الاتحاد و أمّا إن أريد به عدم الاتحاد الخاصّ فله قسمان أيضًا، فإنّه إمّا في مقام عدم اتحاد المحمول مع الموضوع ذاتًا وإمّا في مقام عدم اتّحاده مصداقًا.

وهنا تفصيل مذكور في تعليقة الأصفهانيّ قدّس سرّه وهو أنّ السلب إن كان في قبال الحمل الشائع بمعنى مجرد اتّحاد الموضوع و المحمول في الوجود بحيث يصحّ حمل الإنسان على البشر أيضًا بهذا الحمل نظرًا إلى أنّ المتغيّرين بالاعتبار كما أنّهما متّحdan ذاتًا متّحdan وجودًا فلا- محالة يكون السلب دليلًا على أنّ المسلوب لا عين ذات المسلوب عنه ولا متقرّر في مرتبة ذاته. وإن كان في قبال الحمل الشائع بمعنى كون الموضوع مطابق مفهوم المحمول و مندرجا تحته فلا محالة لا يكون السلب علامة المجازيّة لصحة سلب الإنسان بهذا الوجه عن الحيوان الناطق مع اتّحادهما ذاتًا وبهذا الاعتبار يقال الجزئيّ ليس بجزئيّ بل كليّ مع أنّ مفهوم الموضوع و المحمول واحد فتدبّر جيّدًا. (2)

## السابع: الاطراد و عدمه

### إشارة

ولا يخفى أنّ الأوّل علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز وهو المشهور على المحكي و مختار الشيخ الطوسيّ قدّس سرّه في العدة.

يقع البحث في مقامات:

الأوّل: في تعريف الاطراد: ربما يقال أنّ المقصود منه هو شيوع الاستعمال من دون

ص: 235

1-1) نهاية الاصول: 34/1.

2-2) نهاية الدراية: 43/1.

اختصاصه بمقام دون مقام و حال دون حال كشيوع استعمال لفظ باعتبار معناه الكلّي على أفراده و مصاديقه أو شيوع استعمال الأعلام كزيد في معناه فإنّه لا يختصّ بمقام دون مقام و حال دون حال. هذا بخلاف المجازات لاختصاصها ببعض المقامات و لذا خصّص في الدرر محاسن الكلام و رعاية الفصاحة و البلاغة بالخطب و الأشعار ممّا يطلب فيها إعمال المحاسن الأدبيّة. (1)

و قال المحقّق الإيروانيّ: إنّ المجاز غير مطّرد مع حفظ جميع الخصوصيّات في جانب المستعمل فيه كاستعمال لفظ «الأسد» في «الرجل الشجاع» فإنّه يصحّ في مثل «جاءني أسد» و لا يصحّ في مثل «نام أسد» و «قام أسد» و «تزوج أسد» إلى غير ذلك من التراكيب المستبشع فيها إطلاق لفظ «الأسد». (2)

و الحاصل أنّ معنى الأطراد هو الشيوخ و هو مختصّ بالاستعمال الحقيقيّ.

أورد عليه في المحاضرات بأنّه لا يمكن أن يكون المراد من الأطراد هو تكرار الاستعمال و شيوعه ضرورة أنّه إذا صحّ الاستعمال فيه مرّة واحدة يصحّ فيه مرّات عديدة من دون فرق في ذلك بين الاستعمال الحقيقيّ و المجازيّ و عليه فالتكرّر و الشيوخ لا يختصّ بالاستعمال الحقيقيّ حتّى يكون علامة للحقيقة. (3)

وفيه. أنّه إن كانت العلاقة في المجاز شخص العلاقة كشخص مشابهة «زيد الشجاع» بالأسد أو صنفها كمشابهة «الرجل الشجاع» بالأسد، فلا اختصاص للأطراد بالحقيقة لصحة استعمال الأسد بالمعنيين من زيد الشجاع أو الرجل الشجاع في جميع المقامات المربوطة و لا اختصاص له بمقام دون مقام و صحّ ما أفاده في المحاضرات.

ولذا نمنع ما في نهاية النهاية من اختصاص حسن استعمال «الأسد» بقولنا «جاءني

ص: 236

1-1 (1) الدرر: 44/1.

2-2 (2) نهاية النهاية: 27/1.

3-3 (3) المحاضرات: 121/1.

كما أنّ مجرد اختصاص المحسّنات الأدبيّة ببعض المقامات كالخطب و الأشعار لا ينافي الأطراد لكفاية كونها مطّردة في مقاماتها كاختصاص حسن توصيف الممدوح ببعض الأوصاف الحقيقيّة بمقام المدح و من المعلوم أنّ مجرد اختصاص التوصيف المذكور بمقام المدح لا يوجب أن تكون الألفاظ المستعملة فيه مجازا كما لا يخفى.

و عليه فلا وجه لمنع الأطراد بلحاظ الصنف من العلاقة باعتبار اختصاصه بمقام إظهار الشجاعة و نحوها كما في نهاية الاصول حيث قال: و الحاصل أنّ الإخبار في قولنا «رأيت رجلا- يرمى» يحتاج إلى محسّن واحد و هو كون المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤية على الرجل و أمّا الإخبار في قولنا «رأيت أسدا يرمى» فيحتاج إلى إحراز امور ثلاث: الأوّل: كون المقام مقام الإخبار بتعلّق الرؤية به. الثاني: حسن ادّعاء كونه أسدا بأن يكون بالغاً أعلى درجات الشجاعة أو الجبن. الثالث: كون المقام مقام إظهار شجاعته أو جبنه. إذا عرفت ما ذكرناه فنقول إنّ جعل عدم الأطراد علامة للمجاز ليس بلحاظ نوع العلاقة بل بلحاظ الصنف منها أعني الموارد التي يوجد فيها بين الموضوع له و المراد الجدّيّ كمال المناسبة بحيث تكون العلاقة من أظهر خواصّ الموضوع له و قولكم فالمجاز أيضا على هذا مطّرد واضح الفساد بعد ما ذكرناه من أنّ صرف تحقّق صنف العلاقة و مصحّح الادّعاء لا يكفي في الاستعمال ما لم يكن المقام مقام إظهار هذا الادّعاء. و الحاصل: أنّه بعد ما كان المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤية على الرجل في المثال المذكور يكون إطلاق الرجل عليه حسنا بنحو الإطلاق و أمّا استعمال الأسد فيه فيتوقّف مضافا إلى تحقّق صنف العلاقة و مصحّح الادّعاء على كون المقام مقام إظهار شجاعته و ذلك يختلف بحسب الموارد فجعل عدم أطراد الاستعمال

وذلك لعدم كون الاستعمال الحأأأأأ حسنا فى بعض المقامات أأأا كآوصأف الأشأاص بالصفات الحأأأأأ الفاضلة لأأأصاص حسنها بمقام المدأ و كآأأأ الكلام بالقسم و أأره لأأأصاصه بمورد التردأ و إلا فلا بلاأة كما لا أأأأ. فأأأأصاص الإأبار الحأأأأأ بالمأسن الواأد كما ترى. بل اللازم هو ملاحظة كون المقام مقام إظهار أوصافه الفاضلة أم لا أو مقام التأكأ أم لا و هكذا. فمن هذه الأة لا فرق بآن الاستعمال الحأأأأأ و المآزأأ فأما أن الثانأ أأأأ مضافا إلى مقام الإأبار إلى كون المقام مقام إظهار الشأاعة فأذلك فى الاستعمال الحأأأأأ فإنه أأأأ إلى كون المقام مقام إظهار الفضائل مثلا مضافا إلى مقام الإأبار و إلا فلا أكون له حسن كما لا أأأأ.

فأأأ الأأراد بملاحظة شأص العلاقة أو صنفها أأر مآزفة فمن هذه الأة لا فرق بآن الاستعمال الحأأأأأ و المآزأأ و أأه فى المأاضرات من عدم الفرق بآن الاستعمال الحأأأأأ و المآزأأ.

و أما إن أأأد بالعلاقة نوعها كنوع المشابهة فى الشأاعة فلا كلام فى أأأأصاص الأأراد بالحأأة لعدم الأأراد بأأب نوع العلاقة أ لا ترى أنه لا أأأق الأسد على مصادأق الشأاع كالبقة الشأاعة أو النملة الشأاعة فلا أأأأ أأأأ منع علامأة الأأراد للحأأة.

و أأه فى أأأأأ علامأة الأأراد بما إذا أأأد بالعلاقة نوعها و لذا قال فى الكفأأة:

و لأله بملاحظة نوع العلاأق المذكورة فى المآزات أأأ لا أأأأر صأة استعمال اللفظ معها و إلا فبملاحظة أأأأص ما أأأأ معه الاستعمال فالمآز مآأأ كالحأأة. أأأأ

فالأمراد بالأأراد أأأأ هو استعمال الكأأ و أأأأه على مصادأقه و أأأه فأكأما

كان المعنى الكلّي كذلك فهو أمانة الحقيقة وإلا فهو مجاز.

وعليه فالأولى هو تعريف الأطراد بما افاده المحقق الأصفهاني قدس سره من أنه هو ما إذا اطلق لفظ باعتبار معنى كلّي على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفردية من المعاني الحقيقية لكنه يشكّ أنّ ذلك الكلّي كذلك أم لا فإذا وجد صحّة الإطلاق مطّردا باعتبار ذلك الكلّي كشف عن كونه من المعاني الحقيقية لأنّ صحّة الاستعمال فيه وإطلاقه على أفراد مطّردا لا بدّ من أن تكون معلولة لأحد الأمرين إمّا الوضع وإمّا العلاقة وحيث لا أطراد لأنواع العلائق المصحّحة للتجوّز ثبت الاستناد إلى الوضع فنفس الأطراد دليل على الحقيقة وإن لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقة. كما أنّ عدم الأطراد في غير مورد يكشف عن عدم الوضع له وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة لأنّ الوضع علة صحّة الاستعمال مطّردا وهذه العلامة علامة قطعياً لو ثبت عدم أطراد علائق المجاز كما هو المعروف والمشاهد في جملة من الموارد. انتهى (1)

وهذا هو الذي جعله في تهذيب الاصول أحسن تقرير حيث قال: وقد قرّر بوجوه: أمتنها أنّه إذا اطرّد استعمال لفظ في أفراد كلّي بحيثية خاصة كرجل باعتبار الرجولية في زيد وعمرو مع القطع بكونه غير موضوع لكل واحد على حدة استكشف منه وجود علاقة الوضع بينها وبين ذلك الكلّي وعلم أنّه موضوع للطبيعيّ من المعنى واحتمال كونها مجازا بالعلاقة مدفوع بعدم الأطراد في علائق المجاز كما أنّ عدم الأطراد يدلّ على عدم الوضع إذ معه يطرّد الاستعمال. (2)

لا- يقال: إنّ الأطراد بمعنى انطباق المعنى على مصاديقه وأفراده غير صحيح وأجنبىّ عن الاستعمال بالكلية لأنّه أمر قهريّ ولا يعقل أن يكون المعنى كلياً ومع ذلك لا ينطبق

ص: 239

1-1) نهاية الدراية: 43/1.

2-2) تهذيب الاصول: 60/1.

على تمام أفرادها و مصاديقه.

لأننا نقول: ليس مفروض الاطراد فيما إذا علم بكون المعنى الكلّي حقيقة للفظ ثم يبحث عن تطبيقه على مصاديقه بأنه هل يكون بواسطة شيء أو يكون بنفسه من دون حاجة إلى الوساطة. بل محلّ الكلام فيما إذا لوحظ لفظ و معنى كلّي و يشكّ في كونه معنا حقيقيًا له أو استعمل فيه بعلاقة من العلائق فيمكن استكشاف كونه حقيقة من اطراد الاستعمال و الاستعمال أمر قصديّ فإذا رأينا أهل لغة أنّهم يطلقون اللفظ المذكور و يريدون به هذا المعنى الكلّي في جميع الموارد حصل لنا العلم بأنه معنى حقيقيّ له لأنّ جواز الاستعمال المطرد لا يكون إلاّ بالوضع إذ المفروض أنّه لا اطراد في نوع العلاقة بما عرفت.

الثاني: في علاميّة الاطراد و عدمه: ذهب بعض إلى أنّ الاطراد هو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقة غالبًا في مقابل من ذهب إلى نفى العلاميّة عن الاطراد مطلقًا و الحقّ هو منع إطلاق الإثبات و إطلاق النفي و القول بكونه علامة بنحو الموجبة الجزئيّة.

و استدللّ للقول الأوّل بأنّ معرفة الحقيقة إمّا بتصريح الواضع و هو نادر جدًّا و إمّا بالتبادر و هو لا يحصل إلاّ بالاطراد. فالسبب الوحيد لمعرفة الحقيقة هو الاطراد غالبًا. (1)

وفيه: منع الانحصار إذ كثيرًا ما يحصل التبادر من ناحية الاستعمال المجردّ أو صحّة الحمل كما مرّ البحث عنهما فلا يحتاج في حصوله إلى اطراد الاستعمال.

و استدللّ للقول الثاني بأنّ تطبيق المعنى الارتكازيّ على الأفراد مطردًا بلا إرادة الخصوصية الفرديّة يوجب التخلف في العلامة إذ العلامة حينئذ هي صحّة الحمل و قد عرفت إرجاعها إلى التبادر أيضًا لما عرفت من أنّ التطبيق فرع العلم بكون المعنى

ص: 240

وفيه: أنه إن أريد بالأطراد أطراد الحمل فهو صحيح ولكنه ليس كذلك بل المراد منه هو الأطراد في الاستعمال و من المعلوم أن استعمال لفظ في ضمن المحاورات العرفية ليس من باب الحمل لا حملا ذاتيا ولا حملا شائعا صناعيا إذ استعمال لفظ الماء في قولهم: شربت الماء ليس حملا اصطلاحيا على الماء الخارجى و لذا كان لفظ الماء مفردا و معربا و تحليل استعمال الماء فى الماء الخارجى بالقضية تحليل شائى و لا تحصل منه القضية الحملية الفعلية.

و قد ذكرنا سابقا أن إرجاع صحة الحمل أيضا إلى التبادر لا وجه له لكفاية العلم الارتكازى فى التطبيق و الحمل و هو حاصل فلا تغفل.

فإذا عرفت عدم استقامة الإثبات المطلق و النفى المطلق فانحصر الأمر فى الإثبات فى الجملة إذ الأطراد علامة فى بعض الموارد التى لم يحصل العلم بالمعنى الحقيقى من طريق تنصيص الواضع أو صحة الحمل أو الاستعمال المجرد. فالقول الثالث هو الظاهر كما اختاره استاذنا (الفريد قدس سره).

الثالث: فى مشخصات هذه العلامة و هى من جهات:

منها: أن علامة الأطراد تختص بالكليات لما عرفت من اختصاص عدم الأطراد بنوع علاقة المجاز و عليه فإذا أردنا أن نعلم أن اللفظ حقيقة فى هذا الكلى أو ذاك الكلى كان أطراد اللفظ فى كل واحد منهما دليلا على كونه حقيقة فيه و عدم أطراده دليلا على كونه مجازا فيه. فلفظ «الأسد» فى الحيوان المفترس «حقيقة لأطراد استعماله فى مصاديقه و مجاز فى «الشجاع» لعدم إطلاقه على «النملة الشجاعة» أو «البقة الشجاعة» و غيرهما من مصاديق الشجاع فهذه العلامة لا ينتفع بها فى تشخيص الحقائق عن المجازات فى غير

ص: 241

الكليات لأن المجازات في شخص العلاقات أو صنفها مطردة دون نوعها أو جنسها كما لا يخفى.

ومنها: ما أفاده في نهاية النهاية من أن الظاهر أن المراد من الأطراد هو الأطراد عند أهل اللسان دون المستعلم فإنه إن صحّ عنده الحمل و أذعن بذلك فمن حمل واحد يستنتج المقصود لدخوله تحت عنوان صحّة الحمل ولا يحتاج إلى تكرّره وإن لم يصحّ أو لم يدرك صحّته فتكرّره لا يجديهِ شيئاً. (1)

يمكن أن يقال: إن الإذعان ربما لا يحصل بالحمل الأول فيحتاج إلى تكرّر الحمل والاستعمال وعليه فالتكرّر يجديهِ في بعض الأحيان كما لا يخفى.

ومنها: ما أفاده الشيخ قدس سرّه في عدّة الاصول من تقييد علاميّة عدم الأطراد للمجاز بما إذا لم يكن مانع عن الأطراد. حيث قال: ومنها أن يعلم أنّها تطرد في موضع ولا تطرد في آخر ولا مانع فيعلم أنّها مجاز في الموضع الذي لا تطرد فيه وإنما شرطنا المانع لأن الحقيقة قد لا تطرد لمانع عرفي أو شرعيّ ألا ترى أنّ لفظة الدابّة وضعت في الأصل لكلّ ما دبّ ثمّ اختصّت في العرف بشيء بعينها فكذلك لفظه الصلاة في الأصل للدعاء ثمّ اختصّت في الشرع بأفعال بعينها وكذلك لفظة النكاح وما جرى مجرى ذلك فيعلم أنّه حقيقة وإن لم يطرد لما بيّناه من العرف والشرع. (2)

يمكن أن يقال إنّ المانع إن أوجب النقل عن المعنى الأصليّ إلى المعنى الشرعيّ أو العرفيّ كان المعنى الأصليّ مهجوراً وليس استعمال اللفظ فيه حقيقة بالفعل وإن كان كذلك قبل. وعليه فلا مورد لتعليل الاشتراط المذكور بقوله: لأنّ الحقيقة قد لا تطرد لمانع عرفيّ أو شرعيّ. وإن لم يوجب المانع النقل، فالحقيقة مطردة ومجرّد استعمال اللفظ

ص: 242

1-1 (1) نهاية النهاية: 27/1.

2-2 (2) عدّة الاصول: 167-168.



فى غير المعنى الحقيقى بقرينة الحال أو المقال لا- ينافى أطراد اللفظ فى معناه الحقيقى من دون حاجة إلى القرينة وإنما المحتاج إلى القرينة هو استعمال اللفظ فى غير معناه الحقيقى ولو صار مجازا مشهورا كما لا يخفى.

و منها: ما أشار إليه المحقق الأصفهاني قدس سره من أن هذه العلامة علامة قطعية لو ثبت عدم أطراد علائق المجاز كما هو المعروف و المشاهد فى جملة من الموارد. (1) انتهى

ظاهرة هو عدم الجزم لعلامة عدم أطراد علائق المجاز بنوعها أو جنسها بل هو مبتن على المعروف و هو لا يكفى للجزم، و المشاهدة ليست إلا فى جملة من الموارد و هو لا يكفى لبقية الموارد إلا إذا اعتمد على المعروف و هو كذلك و لكنّها علامة قطعية فى الموارد التى ثبت عدم أطراد علائقها كما لا يخفى.

و منها: ما فى الفصول من قوله: و الحق أن المجاز أيضا يطرد حيثما توجد علاقة معتبرة و هى المناسبة المصححة لإعارة لفظ أحدهما للآخر فى مصطلح التخاطب فإنّ هذا هو المعيار فى سبك المجاز و عليه المدار فى الاستعمال و أمّا العلاقات التى ذكرها فهى على إطلاقها لا تعتبر قطعا على ما مرّ تحقيق القول فيه فعدم الأطراد باعتبارها غير قاذح فتسقط العلامة المذكورة رأسا.

و قال فى فصل علاقات المجاز: ثمّ اعلم إنّ الأكثر لم يبالغوا فى حصر أنواع العلاقة و ضبطها كما يشهد به تصفّح كتبهم و كان ذلك تبيينها منهم على أنّ المعنى فى العلاقة إنّما هو تحقق المناسبة التى يقبل الطبع إطلاق اللفظ الموضوع لأحدهما على الآخر و أنّ الوجوه المذكورة من مظانها و هذا هو التحقيق الذى ينبغى تنزيل كلماتهم عليه. إلى أن قال: و ان اعتبروها بشرط كونها بحيث يقبل الطبع إطلاق لفظ أحدهما على الآخر فاعتبار قبول الطبع مغن عن اعتبار خصوصية الموارد فيبلغو اعتبارها و إن اعتبروها

ص: 243

فى الجملة لزم القول بتوقفه على النقل وقد أشرنا إلى فساده. فظهر ممّا حَقَّقنا أنّ المعبر فى العلاقة المصحَّحة للتجوّز هى المناسبة التى يقبلها الطبع سواء وجدت فى ضمن إحدى العلاقات المذكورة أو فى غيرها و العلاقات المذكورة إنّما تعتبر إذا تضمّنت هذه المناسبة. (1) انتهى

وفى: أنّ الأطراد مع ذلك لا يخلو عن العلامية إذ أطراد الحقيقة يختلف مع أطراد المجاز لأنّ الأوّل لا يحتاج إلى مئونة بخلاف الثانى فإنّه يتوقّف على ملاحظة الحقيقة و المناسبة المصحَّحة للمجاز فالأطراد بلا مئونة علامة الحقيقة و الأطراد بشرط المئونة علامة المجاز.

و منها: ما فى (مقالات الاصول) من أنّ التبادر علامة لوجود الوضع و صحّة السلب علامة عدمه و الأطراد علامة لاستناد التبادر أو صحّة السلب إلى حاقّ اللفظ و رافع استنادهما إلى قرينة حاقة بالكلام و لو بمثل الانصراف الإلحاقى حيث أنّ الاستقراء فى موارد الاستعمال سلبا أم إيجابا ربما يكشف بحكم ارتكاز الذهن أنّ فهم المعنى سلبا أم إيجابا مستند إلى نفس اللفظ لا قرينة اخرى كما أنّه قد يستفاد هذه الجهة من أمر آخر بحيث لا يحتاج إلى استقراء موارد. (2)

و بهذا البيان يعلم أنّ الأطراد يحتاج إليه لتشخيص العلامة و هو التبادر المستند إلى حاقّ اللفظ.

وفى: أنّ الأطراد لا- ينحصر فى ذلك بل يمكن أن لا يكون للفظ تبادر و كان ذا احتمالين أو احتمالات فإذا رأيناه مطّردا فى أحدها علمنا كونه حقيقة فيه كما لا يخفى فالأطراد ليس علامة العلامة فقط بل ربما يكون بنفسه علامة للحقيقة كما لا يخفى.

ص: 244

1-1 (1) الفصول: 19.

2-2 (2) مقالات الاصول 30/ ط 1358.

ذهب فى مقالات الاصول على ما اوضحه فى منتهى الاصول الى انه على فرض تمامية هذه العلامات لا ثمره لها الا بناء على حجية اصالة الحقيقة تعبداً بيان ذلك انه لو استكشفنا ان لفظاً بواسطة إحدى هذه العلامات حقيقة فى المعنى الفلانى ولكن ليس له ظهور فيه بواسطة احتفافه بما يصلح للقربنية على خلاف ذلك المعنى فلا فائدة فى هذا الاستكشاف الا بناء على لزوم الأخذ بالمعنى الحقيقى عند الشك تعبداً و لو لم يكن ظاهراً فيه. و أما بناء على ما هو التحقيق من أن الأخذ دائر مدار وجود الظهور و هو موضوع الحجية سواء كان مستندا إلى حاقّ اللفظ أو إلى القرينة فكونه حقيقة فيه لا فائدة فيه. و بعبارة اخرى المدار على ظهور اللفظ فى المعنى سواء كان المعنى الظاهر حقيقياً أو مجازياً فإذا أحرزنا الظهور أخذنا به و لا ننظر إلى أنه معنى حقيقى أو مجازى كما أنه لو لم نحرز الظهور لم نأخذ به و لو كان معنى حقيقياً.

(1) انتهى

ثم أجاب عنه فى منتهى الاصول بأن نفس كون اللفظ حقيقة فى معنى موجب لحصول الظهور فى ذلك المعنى عند الشك فى المراد و عدم نصب قرينة على خلاف المعنى الحقيقى. و بعبارة أخرى أصالة الحقيقة عبارة عن أن العقلاء لو شكوا فى أن مراد المتكلم هو المعنى الحقيقى أو المعنى المجازى حكموا بإرادة المعنى الحقيقى ما لم تنصب قرينة على الخلاف فيرون أن اللفظ ظاهر فيه و هذا الظهور لا يسلب عنه إلا بمجىء القرينة على الخلاف و منشأ هذا الظهور بهذه الكيفية هو بناء العقلاء و أهل العرف على ذلك فى محاوراتهم. (2)

وبالجمله هذه العلامات موجبة للظهور فيما لا قرينة فى الكلام فالظهور ناش منها فكيف يستغنى منها.

لا يقال: إن الظهور ناش من أصالة الحقيقة لا من العلامات.

لأننا نقول: إن التبادر أو صحّة الحمل أو الأطراد أو الاستعمال المجرد يوجب ظهور اللفظ فى المتبادر والمستعمل فيه بدون القرينة أو ما يكون قابلا. لأن ينطبق على الموضوع ولكن مع ذلك لاحتمال كونها من غير ناحية اللفظ مجال إذ المفروض هو حصول الظنّ لا العلم و عرف العقلاء لا يعتنون بهذا الاحتمال و يجرون أصالة الحقيقة أى أصالة عدم القرينة و مدخلية شىء آخر. فبعد تحقّق العلامة و جريان الأصل يحكم بكون المراد هو الموضوع له و يكون حقيقة. و عليه فالبحث عن العلامات بحث عن محقّقات الظهور فلا يكون ذلك بلا فائدة كما لا يخفى.

\*\*\*\*

### الخلاصة:

1- علائم الحقيقة و المجاز متعدّدة؛ منها: تنصيب الواضع كالآباء بالنسبة إلى أسامى أولادهم أو الحكومة بالنسبة إلى أسامى الشوارع أو الأزقة أو المخترعين بالنسبة إلى أسامى ما اخترعوه لأنهم هم الواضعون و يكونون أعرف بفعلهم من غيرهم.

و منها: النقل المتواتر لكيفية الوضع فإن التواتر يفيد العلم و هو حجّة بل يلحق به الشيع المفيد للعالم. ربما يقال: إنّه لا مناقشة فيه إلا فى وجوده و لكنّه لا وقع لها بعد ملاحظة كثرة الألفاظ التى تكون كذلك كلفظة الماء و التراب و البرد و الحرّ و الجنّ و الإنس و غيره.

و منها: تنصيب مهرة الفنّ كقول اللغوىّ إذا كان خبرة تشخيص الحقيقة و المجاز

ص: 246

و الدليل عليه هو بناء العقلاء على حجّة قول أهل الخبرة لا الانسداد إذ لا انسداد مع وجود الطرق الأخر ولا الخبر الواحد لتقييده بالعدالة و التعدّد اللّهم إلا أن يقال دليل اعتبار أخبار الآحاد هو بناء العقلاء و البناء ثابت على حجّة أخبار الثقات و لا ملزم لاعتبار العدالة كما أنّ أخبار الآحاد عند العقلاء حجّة و لو في الموضوعات و لا دليل على اعتبار التعدّد إلا في بعض الأبواب كباب الشهادة و التمسك بموثقة مسعدة بن صدقة «الأشياء كلّها على ذلك حتّى تستبين أو تقوم بها البيّنة... الحديث» لاعتبار التعدّد منظور فيه لاحتمال أن يكون المقصود من البيّنة هو معناها اللغويّ لا معناها الاصطلاحيّ فحينئذ لصحّ الاعتماد على أخبار الثقات و لكن الإشكال فيه أنّه ليس بنفسه علامة للحقيقة و المجاز بل يرجع إلى سائر العلام كالتبادر عند المستعملين أو تنصيب الواضع أو غيرهما و عليه فلا يكون أخبار الثقات في عداد سائر العلام هذا بخلاف ما إذا كان حجّيته من باب كون من أهل الخبرة فإنّه حينئذ يكون في عداد سائر الطرق و لا حاجة إلى العدالة و لا إلى التعدّد في الرجوع إلى المتخصّص كما لا يخفى. ثمّ إنّ تنصيب أهل الخبرة حجّة تعيينيّة ما دام لم يعارضه قول مثله و إلا فإنّ أمكن الجمع تعيّن و إلا فإن كان التعارض بين النفي و الإثبات تعيّن القول بالإثبات ما لم ينقضه الآخر بما يترجّح به عليه لأنّ مرجع الإثبات إلى الأطلاق و مرجع النفي إلى عدم الأطلاق غالبا و إلا فالتعويل عند العقلاء على ما كان الظنّ معه أقوى كالمعتضد بالشهرة أو بأكثرية أطلاق نقلته أو حداقتهم أو نحو ذلك.

أمّا و لو تعارض أقوال مهرة الفنّ من دون ترجيح لأحد المتعارضين على الآخر فالحكم هو التساقط كما هو القاعدة في تعارض الأمارات و الطرق مع قطع النظر عن التعبد الخاصّ بالأخذ بأحدهما كما في أخبار الثقات و العدول. اللّهم إلا أن يقال إنّ التساقط مع التعارض و عدم الترجيح فيما إذا كان المقصود من المراجعة إلى الأمارات و الطرق هو إدراك الواقع لا الأخذ بالحجّة و إلا فالحكم هو التخيير كما نقول به في

تعارض أقوال أصحاب الفتاوى وذلك للفرق بين أخبار العدول و الثقات و بين الأخذ بالفتوى فإنّ المقصود فى الأوّل هو الأخذ بجميعها لإدراك الواقع بخلاف الثانى فإنّ الاخذ بجميع الفتاوى ليس بواجب و إنّما الواجب هو الأخذ بفتوى واحد منهم لتحصيل الحجّة.

و هكذا نقول فى المقام: إنّ المقصود من الرجوع إلى أهل الخبرة هو الأخذ بالحجّة و هى حاصلة بالأخذ بقول واحد منهم و ليس المقصود هو الأخذ بأقوال جميع أهل الخبرة كما لا يخفى و عليه فمفاد أدلّة حجّية أقوال أهل الخبرة فى اللغات هو الحجّية التخيريّة عند التعارض و عدم الترجيح.

ثمّ إنّ ظاهر الفصول هو تقييد جواز الرجوع إلى أهل الخبرة بما إذا لم يكن طريق آخر كالتبادر إلى معرفة حقايق الألفاظ و مجازاتها و إلّا فلا سبيل إلى التعويل فيه على النقل لأنّه فى حكم التقليد مع التمكن من الاجتهاد.

و فيه أنّ ذلك صحيح فيما إذا لم يتوقّف الاجتهاد على الفحص و التسبّع و المنونة و إلّا فيجوز الرجوع فى المقام على قول أهل الخبرة كما يجوز لمن تمكّن من الاجتهاد أن يقلّد فيما لم يجتهد بداع من الدواعى.

و منها الاستعمال المجرّد عن قرائن المجاز فإنّه شاهد على أنّ المستعمل فيه هو الحقيقة و إلّا لزم أن يكون الاستعمال المذكور غلطا و هو لا يناسب حكمة المستعمل (بكسر الميم).

و عليه فإذا رأينا لفظا استعمال فى المحاورات العرفيّة فى معنى من دون ضمّ قرينة المجاز إليه كان ذلك شاهدا على أنّ معناه هو ذلك و حينئذ إن لم نحتمل النقل فنحكم بكونه موضوعا له و أمّا مع احتمال النقل فنحكم بذلك بضميمة أصالة عدم النقل.

و لا فرق فيما ذكر بين كون موارد الاستعمال متّحدا أو متعدّدا و نحكم فى صورة التعدّد بالاشتراك اللفظى بين المعانى المتعدّدة.

و لا ضمير في ذلك احتياج كل واحد إلى القرينة المعينة فإنها ليست قرينة المجاز و لعل طريقة أئمة اللغة و نقلة المعاني هي ذلك فعن ابن عباس الاستناد في معنى الفاطر إلى مجرد الاستعمال و كذا عن الأصمعي في معنى «الدهاق» فكذا الحال فيمن عداهم فإنهم لا زالوا يستشهدون في إثباتها إلى مجرد الاستعمالات الواردة في الأشعار و كلمات العرب و يثبتون المعاني اللغوية بذلك و لا زالوا ذلك ديدنا لهم من قدمائهم إلى متأخريهم كما لا يخفى على من له أدنى خبرة بطريقتهم.

و لذلك لا مانع من أن يقال إن الأصل في الاستعمال هو الحقيقة فيما إذا لم يكن مصحوبا بقرينة من القرائن و علائق المجازية و إليه مال العلامة الشعراني قدس سره في حاشية مجمع البيان.

و قد عرفت أن مقتضى الأصل المذكور هو الحقيقة من دون فرق بين كون موارد الاستعمال متحده أو متعددة إذ ملاك الحمل على الحقيقة هو صون الكلام عن الغلطية و هو موجود في كلتا صورتين فلا وجه لدعوى اختصاص الأصل المذكور بما إذا كانت موارد الاستعمال متحده كما في هداية المسترشدين.

و الاستدلال لاختصاص الأصل المذكور بما إذا كانت موارد الاستعمال متحده بترجيح المجاز على الاشتراك خروج عن محل الكلام لأن المفروض فيما إذا لم يكن الاستعمال مصحوبا بقرينة من قرائن المجاز و دار الـمر بين الاشتراك و الغلط لخلو الاستعمال عن العلاقات المجازية فالاستعمال في المتعدد مع خلوه عن قرائن المجاز شاهد الاشتراك صونا لكلام الحكيم عن اللغوية و الغلطية.

ثم إن ذلك الأصل لا يكون مشروطا بالفحص و التبع عن موارد الاستعمال إلحاقا له بالخطاب الشرعي حيث إنه لا يكون دليلا للفقيه إلا بعد بذل الجهد و الفحص عن المعارض.

و ذلك لأن الاستعمال المجرد عن العلاقات المجازية لا يحتاج في شهادته على كون

المستعمل فيه هو الموضوع له للفظ إلى التتبع والتفحص عن سائر موارد استعماله وقياسه بالخطاب الشرعي في غير محله لأن حجية الدليل الاجتهادي متوقفة على الفحص والتتبع عن المخصّص والمقيّد والشرط وغيره فلا يمكن الأخذ بمدلول الدليل الاجتهادي إلا بعد الفحص المذكور ولكن شهادة الاستعمال المجرد في المقام لا يتوقّف على أيّ شيء آخر كما لا يخفى فلا وجه لما في الفصول من اشتراط ذلك الأصل بالتتبع عن سائر موارد استعماله ومّا ذكر يظهر أيضا لزوم حمل ما اشتهر من أن الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز على موارد اخرى التي لا تكون اللفظ مجردا عن العلاقات المجازية لما عرفت من أن المقام لا احتمال فيها للمجازية بعد فرض كونه خاليا عن أيّ علاقة من العلاقات المجازية فلا مورد لكون الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز بعد عدم احتمال المجازية كما لا يخفى.

وعلى ما حقّقناه في المقام يظهر أن الأصل في الاستعمال المجرد عن العلاقات المجازية هو الحقيقة ولا ضير في التعبير عن ذلك بأصالة الحقيقية أيضا لأنه أحد معاني أصالة الحقيقة كما ربما يقال ويراد بها أن المتكلّم أراد المعنى الحقيقي فيما إذا علم المعنى الحقيقي تفصيلا وجهل المراد فيحمل على المعنى الحقيقي عند التجرد عن القرائن والعلاقات المجازية لظهوره فيه ورجحانه ولأنّ مبنى المحاورات عليه فلا تغفل.

ومنها التبادر وهو انسباق المعنى من حاقّ اللفظ فقط من دون حاجة إلى قرينة اخرى حالية كان أو مقالية ومن المعلوم أنه دليل على كون المعنى المذكور هو الموضوع له إذ لا سبب لهذا الانسباق إلاّ الوضع بعد فرض عدم دخل قرينة اخرى على هذا الانسباق.

ولا يذهب عليك أن التبادر المذكور ليس هو التبادر الإطلاقيّ الحاصل بمعونة مقدّمات الحكمة فإنّه ليس من حاقّ اللفظ ولذلك قالوا إنّ تبادر الوجوب النفسى والعينى والتعينيّ من إطلاق صيغة الأمر ليس علامة لكون الصيغة حقيقة فيها فإنّه



تبادر الامور المذكورة ليس من حاقّ اللفظ بل مستفادة من مقدّمات الحكمة فالتبادر المذكور ليس علامة للحقيقة كما أن تبادر المعنى المجازيّ بسبب احتفاف اللفظ بالقرينة لا يكون دليلاً على الحقيقة وهذا هو الفرق بين المعنى الحقيقيّ و المجاز المشهور فإنّ فى الثانى لا بدّ من ملاحظة الشهدة و هى قرينة على التجوّز بخلاف المعنى الحقيقيّ فإنّ التبادر فيه لا يحتاج إلى القرينة و ممّا ذكر يظهر الفرق أيضاً بين المنقول و المجاز المشهور فإنّ فى المنقول يتبادر المعنى من المنقول من دون حاجة إلى ملاحظة قرينة اخرى بخلاف المجاز المشهور فإنّه يحتاج إلى ملاحظة الشهرة كما عرفت.

لا يقال إنّ التبادر المستفاد من حاقّ اللفظ مشترك بين الوضع التعينيّ الذى يدلّ على كون المستعمل فيه هو الموضوع له و الوضع التعينيّ الذى لا يكون وضعاً فى الحقيقة إذا الوضع على ما عرفت هو تعيين اللفظ للمعنى و لا تعيين فى التعينيّ لأنّنا نقول إنّ تبادر المعنى من حاقّ اللفظ بضميمة أصالة عدم النقل يكون دليلاً على أنّ المعنى المتبادر منه هو الموضوع له فى أصل الوضع و هذا الأصل من الاصول العقلانيّة التى تثبت بها المعنى الأصليّ كما أنّ السيرة قائمة على إجراء أصالة عدم النقل فيما إذا شكّ فى أنّ المعنى شرعىّ أم لا.

هذا كلّه فيما إذا علم استناد التبادر إلى حاقّ اللفظ و أمّا مع احتمال وجود القرينة أو قرينيّة الموجود فالظاهر من الكلمات أنّ التبادر لا يكون علامة للحقيقة لعدم إحراز استناده إلى حاقّ اللفظ و عدم بناء على أصل آخر لإحراز استناد المذكور نعم اكتفى فى هداية المسترشدين بالظنّ بانتفاء القرينة كالظنّ بالاستناد و إن انضمّ إليه بعضى القرائن مستدلاً بوجود البناء عليه.

وفيه أنّ مورد البناء هو الظنون الحاصلة من حاقّ الألفاظ و أمّا إذا توسّط شىء آخر غير الألفاظ كأصالة عدم القرينة أو عدم قرينيّة الموجود فهو متفرّع على إحراز جريانه و هو أوّل الكلام.

ولكنّ الانصاف أنّ البناء على عدم وجود القرينة عند الشكّ في وجودها و الأخذ بظهور اللفظ ثابت وإن احتمل استناد الظهور إلى القرينة.

ولذلك لم يعطل عرف العقلاء في تشخيص معانى الألفاظ فيما إذا أخذوها من المستعملين بمجرد احتمال وجود القرينة وليس ذلك إلاّ لجريان أصالة عدم القرينة عند الشكّ فيه كما نصّ عليه في نهاية النهاية و الفصول و استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه و يشهد له ندرة العلم بالاستناد إلى حاقّ اللفظ في استعمال أهل اللسان إذ احتمال الاستناد إلى القرينة موجود في كثير من الموارد فلو لم يكن بناء على أصالة عدم القرينة لاختلّ الأمر في تشخيص المعانى الحقيقيّة من طريق التبادر.

ثمّ إنّ التبادر يقع محلّ شبهة و إشكال من جهات مختلفة أجابوا عنها و لكن يمكن الإيراد عليه بأنّ التبادر مسبوق بالارتكاز و هو حاصل بالاستعمال المجرّد من أهل اللسان أو تنصيب الواضع أو تنصيب مهرة فنّ الحقيقة و من المعلوم أنّ هذه الامور علائم الحقيقة قبل التبادر فلا تصل النوبة إلى أن يكون التبادر علامة للحقيقة مع أنّه لا يحصل إلاّ بتلك الامور.

اللهمّ إلاّ أن يقال إنّ التبادر من اللوازم الخاصّة لوجود الحقيقة فإذا تحقّق التبادر كان ذلك ملازماً لوجود الحقيقة و عليه فلا مانع من جعل التبادر علامة للحقيقة و إن كان رتبة علاميّة الاستعمال المجرّد أو تنصيب الواضع أو تنصيب مهرة فنّ الحقيقة متقدّمة عليه و لا بأس بتعدّد العلامة في عرض واحد أو مع اختلاف الرتبة إذ ربما يفيد بعضها لمن التفت إليه و لم يلتفت إلى غيره من العلائم و إن كان موقوفاً عليه بحسب الواقع فلا تغفل.

و منها صحّة الحمل و عدم صحّة السلب و المراد من صحّة الحمل هو أن يتصوّر المعنى الذي اريد كشف حاله و يحمل اللفظ بماله من المعنى الارتكازيّ عليه فلو كان حملة عليه صحيحاً كشف عن كون المعنى المذكور هو معنى اللفظ و إلاّ لم يصحّ الحمل.

والمقصود من عدم صحّة السلب أنّ حين يكون حمل اللفظ بما له من المعنى الارتكازيّ على المعنى الذى اريد كشف حاله صحيحا لا يصحّ سلب اللفظ عنه فإذا كان حمل إنسان مثلا بما له من المعنى الارتكازيّ على زيد فى قولهم زيد إنسان صحيحا لا يصحّ سلب الإنسان من زيد فيعلم من ذلك أنّ زيدا من مصاديق الإنسان و أفراده الحقيقيّة للزوم الاتّحاد الوجوديّ فى الحمل الشائع الصناعى فصحّة الحمل أو عدم صحّة السلب من دون قرينة من قرائن المجاز علامة الحقيقة إذ لا تكون هذه إلاّ من جهة كون الموضوع من المصاديق الحقيقيّة للمحمول أو متّحدا مع مفهوم المحمول كما فى الحمل الأوّل كقولهم الإنسان حيوان ناطق كما أنّ عدم صحّة الحمل و صحّة السلب علامة المجاز كما لا يخفى. ثمّ إنّ الظاهر أنّ المراد بصحّة الحمل و عدم صحّة السلب أن يكونا كذلك عند نفسه لا عند غيره و إلاّ يرجع هذه العلامة إلى علائم آخر كتخصيص أهل اللغة و اللسان إذا لعلم بهما لا يحصل حينئذ إلاّ بتصريح الغير فيرجع إلى تنصيبهم أو التبادر عندهم أو غير ذلك.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ ملاك العلاميّة هو اتّحاد المصداق مع الكلّيّ فى الوجود أو اتّحاد المفهومين مع عدم قرينة من قرائن المجاز.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا وقع لما اورد عليه بأنّه لا يصحّ سلب شىء من المفاهيم المتّحدة فى المصداق عن بعض آخر كالإنسان و الضاحك مع أنّ شيئا منهما لم توضع بإزاء المفهوم الآخر و لا- يكون حقيقة فيه و ذلك لأنّ الكلّيّين المساويين كالإنسان و الضاحك لا اتّحاد مفهوميّ بينهما كى يكون الحمل ذاتيا و لا اتّحاد وجوديّ بينهما كاتّحاد الكلّيّ مع مصداقه حتّى يكون عدم صحّة السلب دليل الحقيقة إذ ليس وجود الإنسان بما هو وجود و جودا للضاحك كزيد و إنسان بل يتصادقان فى وجود واحد و الفرق أنّ زيدا لا وجود له إلاّ وجود الإنسان متشخصا بالمتشخصات فيعلم منه أنّ المعنى الموجود بوجود زيد هو معنى الإنسان بخلاف المعنى الموجود بوجود الضاحك فإنّه

ليس معنى الإنسان ولا يكون وجود الضاحك بما هو وجودا للإنسان ووجودا للضحك وإن تصادقا على وجود واحد.

عليه فعدم كون صحّة السلب في مثل الكلّيين المساويين دليلا على كون معنى الإنسان هو الضاحك وبالعكس لعدم وجود الملاك وهو اتّحاد وجوديّ كاتّحاد الكلّيّ مع مصداقه فلا تغفل وأيضا يتقدح ممّا ذكر أنّه لا وقع لما قيل من أنّ الحمل الذاتيّ لا يكشف إلاّ عن اتّحاد الموضوع والمحمول ذاتا ومغايرتهما اعتبارا ولا نظر في ذلك إلى حال الاستعمال وأنّه حقيقيّ أو مجازيّ مثلا حمل الحيوان الناطق على الإنسان فيما اريد به حقيقيّ أو مجازيّ وكذلك صحّة الحمل الشائع الصناعيّ لا تكشف إلاّ عن اتّحاد المحمول مع الموضوع خارجا لأنّ الملاك في صحّة الحمل الشائع هو الاتّحاد في الوجود الخارجيّ وأما أنّ استعمال اللفظ في المحمول على نحو الحقيقة أو المجاز فهي لا تدلّ عليه.

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

فاتّحاد الموضوع مع المحمول مفهوما مع تجرّده عن قرينة المجاز في مثلا «الإنسان حيوان ناطق» أو اتّحاد المعنى المتقرر في مرتبة ذات الموضوع كزيد مع ما للمحمول من المعنى كالإنسان في «زيد إنسان» مع تجرّده عن قرينة المجاز شاهد على أنّ الحمل فيه حقيقة فلا تغفل.

وأيضا يظهر ممّا ذكر أنّه لا وجه لما يقال من أنّ التحقيق أن الاستكشاف واستعلام الحال حاصل من التبادر الحاصل من تصوّر الموضوع السابق على الحمل و سلبه

فيكون إسناده إلى الحمل أو سلبه في غير محلّه، توضيح ذلك أنّ الحاكم المستعلم بحمله لا بدّ أن يتصوّر الموضوع أولاً بما له من المعنى الارتكازيّ حتّى يجده متّحداً مع المعنى المشكوك فيه في مفهومه ثمّ يحمل المحمول المتصوّر على الموضوع المعلوم حملاً أوّلياً ولو لا ذلك لما كان لحكمه وزن ولا قيمة وعندئذ إذا وجده في عالم التصوّر متّحداً معه قبل حمله فقد علم بوضع اللفظ للمعنى ولم يبق لتأثير صحّة الحمل في رفع الستر مجال.

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

وذلك لأنّ تصوّر الموضوع والمحمول إجمالاً يكفي في صحّة الحمل ولا يلزم أن يكون تصوّرهما تفصيلاً بل يجوز أن يحصل التفصيل بالحمل وعليه فلا منافاة بين أن يكون الموضوع أو المحمول قبل الحمل متبادراً في أصل معناه وبين أن لا يعلم حدوده بالتفصيل إلاّ بالحمل ولذلك يمكن أن لا يعلم باتّحادهما قبل الحمل فإذا رأى صحّة حمل المحمول على الموضوع حدث له العلم التفصيليّ بحدود المعنى مثلاً إذا شككنا في حدود معنى الصعيد فإذا رأينا صحّة حمله على الحجر وغيره ممّا عدا التراب علمنا بالتفصيل حدود معناه وارتفع الشكّ.

هذا مضافاً إلى أنّ وجدان الاتّحاد في عالم التصوّر لا يمكن إلاّ بالحمل أيضاً كالحمل في القضية الملفوظة إذ القضية الذهنيّة قبل التلفظ بها كالقضية الملفوظة تفيد حمل المحمول على الموضوع وعليه فلا مورد لقوله «و عندئذ إذا وجده في عالم التصوّر

متّحدا معه قبل حملة فقد علم بوضع اللفظ للمعنى ولم يبق لتأثير صحّة الحمل فى رفع الستر مجال.»

ثمّ لا يخفى عليك مغايرة صحّة الحمل وعدم صحّة السلب مع علامة سابقة وهى الاستعمال المجرّد فإنّ الحمل فى المقام حاصل من المستعلم بخلاف الاستعمال المجرّد فإنّه حاصل من أهل المحاورة نعم ربما يتّحد استعمالهم مع حمل الشىء على شىء بصورة القضيّة من دون قرينة المجاز وفى هذه الصورة يتّخذ صحّة الحمل مع استعمال المجرّد فلا تغفل.

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

اجيب عنه بأنّ الغرض من الحمل ليس إثبات وضع اللفظ لذلك المفصّل بل لماهيّة بسيطة يكون هذا المفصّل حدّا لها بحيث إذا انحلت رجعت إليه.

ومنها الأطراد وعدمه والامتن فى تعريفه هو أن يقال إنّه إذا اطّرد استعمال لفظ فى أفراد كلىّ بحيثيّة خاصّة كالإنسان باعتبار الإنسانيّة فى بكر و خالد وغيرهما من أفراد الكلىّ البدلىّ من القطع بكون الكلىّ فى كليهما غير موضوع لكلّ فرد فرد على حدة كان ذلك دليلا على وجود علاقة الوضع بين الافراد وبين ذلك الكلىّ وعلم أنّ الكلىّ موضوع للطبيعى من المعنى أو للبدلىّ منه واستعماله فى الأفراد استعمال حقيقى لا- مجازى إذ علائق المجاز ليست مطّردة و الأطراد دليل علاقة الوضع وهى كليّة مطّردة دون علاقة المجاز ألا ترى أنّ علاقة المجاز فى اطلاق الأسد على الرجل الشجاع هو

الشجاعة و تلك العلاقة ليست بمطرّدة وإلاّ لزم أن يطلق الأسد على مطلق مصاديق الشجاع كالنملة الشجاعة و البقّة الشجاعة مع أنّه ليس كذلك فنوع العلاقة فى المجاز ليس مطّردا بخلاف علاقة الوضع كما عرفت.

ولذلك قال المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه فى تعريف الأطراد هو ما إذا اطلق لفظ باعتبار معنى كلىّ على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفردية من المعانى الحقيقية لكنّه يشكّ أنّ ذلك الكلىّ كذلك أم لا فإذا وجد صحّة الإطلاق مطّردا باعتبار ذلك الكلىّ كشف عن كونه من المعانى الحقيقية لأنّ صحّة الاستعمال فيه وإطلاقه على أفراد مطّردا لا بدّ أن تكون معلولة لأحد الأمرين إمّا الوضع وإمّا العلاقة و حيث لا أطراد لأنواع العلائق المصحّحة للتجوّز ثبت الاستناد إلى الوضع فنفس الأطراد دليل على الحقيقة و إن لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقة كما أنّ عدم الأطراد فى غير مورد يكشف عن عدم الوضع له وإلاّ لزم تخلف المعلول عن العلة لأنّ الوضع علة صحّة الاستعمال مطّردا.

و هذه العلامة علامة قطعية لو ثبت عدم أطراد علائق المجاز كما هو المعروف و المشاهد فى جملة من الموارد.

ربما يقال إنّ التبادر علامة لوجود الوضع و صحّة السلب علامة عدمه و الاطراد علامة لاستناد التبادر أو صحّة السلب إلى حاقّ اللفظ و رافع استنادهما إلى قرينة حاقة بالكلام و لو بمثل الانصراف الإلاقىّ حيث أن الاستقراء فى موارد الاستعمال سلبا أم إيجابا ربما يكشف بحكم ارتكاز الذهن أنّ فهم المعنى سلبا أم إيجابا مستند إلى نفس اللفظ لا قرينة اخرى كما أنّه قد يستفاد هذه الجهة من أمر آخر بحيث لا يحتاج إلى استقراء موارد.

وفيه أنّ ذلك صحيح فيما إذا كان تبادر المعنى محرزا و شكّ فى استناده إلى حاقّ اللفظ أو غيره و أمّا إن لم يكن اللفظ متبادرا فى المعنى و كان اللفظ ذا احتمالين أو

احتمالات فالأطراد في أحدهما أو أحدها دليل كونه حقيقة فيه فحينئذ لا وجه لجعل الأطراد علامة للعلامة بل هو بنفسه يكون علامة الحقيقة فلا تغفل.

ثم إن هذه العلامة تختص بالكليات دون غيرها فإن الأطراد في غير الكليات جار في غير الحقيقة أيضا فأطراد الأعلام منقوض بأطراد شخص مشابهة زيد الشجاع بالأسد أو صنفها كمشابهة الرجل الشجاع فإن كان إطلاق الأعلام مطردا كان إطلاق الأسد على زيد الشجاع أو على الرجل الشجاع أيضا مطردا فالأطراد لا يختص بالأعلام حتى يكون علامة للحقيقة هذا بخلاف الكليات وأنواع العلاقات فإن الأطراد مختص بالكليات مطلقا سواء كانت كليات شمولية أو كليات بدلية و أما نوع العلاقة فقد عرفت أنه لا يطرد إذ لا يصح إطلاق الأسد على النملة الشجاعة أو البقة الشجاعة فأطراد لفظ الأسد في أفراد الحيوان المفترس دليل على كونه حقيقة في الحيوان المفترس بخلاف أفراد الشجاع فإن لفظ الأسد لا يطرد إطلاقه في جميع أفراده و عليه فإطلاقه على بعض أفراده دون بعض آخر دليل على كون إطلاقه على الشجاع مجازا فلا تغفل.

ثم إن الظاهر أن المراد من الأطراد هو الأطراد عند أهل اللسان دون المستعلم فإنه إن صحَّ عنده الحمل و أذعن بذلك فمن حمل واحد يستتج المقصود لدخوله تحت عنوان صحة الحمل و لا يحتاج إلى تكرره و أطراده و إن لم يصحَّ أو لم يدرك صحته فتكرره لا يجديه شيئا.

اللهم إلا أن يقال أن الإذعان ربما لا يحصل بالحمل مرة بل يحتاج إلى تكرر الحمل و عليه فالتكرير قد يجديه في بعض الأحيان و لا يختص الأطراد عند أهل اللسان فافهم.

### ثمرّة العلامات

ربما يقال إن العلامات المذكورة على فرض تماميتها لا ثمره بها إلا بناء على أصالة



الحقيقة تعبدا فحينئذ لو استكشفنا أنّ لفظا بواسطة إحدى هذه العلامات حقيقة فى معنى يمكن الأخذ به إن لم يكن له ظهور فيه بواسطة احتفاه بما يصلح للقرينية على خلافه.

ولكنّ التحقيق هو أنّ الأخذ دائر مدار وجود الظهور وهو موضوع الحجية سواء كان مستندا إلى حاقّ اللفظ أو إلى القرينة وعليه فلا حاجة إلى إثبات كونه حقيقة فيه أو مجازا كما أنّه لو لم يكن ظاهرا فيه لم يجر الأخذ به سواء قامت العلامة على الحقيقة أو لم تقم انتهى.

وفيه أنّ العلامات المذكورة موجبة للظهور فيما لم تكن قرينة فى الكلام فالظهور ناش منها ومعها كيف يستغنى منها وعليه فالبحت عن العلامات بحث عن محققات الظهور ومقوماته وأصالة الحقيقة وأصالة عدم القرينة من الاصول العقلية اللفظية التى تفيد الظهور لأنّها من الأمارات العقلية ولا بناء لهم فيما لا تفيد الظهور وعليه ففرض قيام الاصول اللفظية مع عدم حصول الظهور النوعى كما ترى.

\*\*\*\*

و لا يخفى عليك أنّ الأحوال العارضة على الألفاظ فى مقام الاستعمال مختلفة:

فإنّها باعتبار تعدّد وضعها لمعانيها و عدمه تنقسم إلى مشترك و غير مشترك.

و باعتبار بقائها على الوضع الأوّل و عدمه تنقسم إلى منقول و غير منقول.

و باعتبار استعمالها فيما وضع له و غيره تنقسم إلى حقيقة و مجاز.

و باعتبار احتياج صحّة الكلام إلى تقدير و عدمه تنقسم إلى إضمار و غير إضمار.

و باعتبار اتّحاد ما يراد باللفظ مع ما يراد بالضمير و عدمه تنقسم إلى استخدام و غيره.

و باعتبار اقتران معناها بخصوصيّة زائدة و عدمه تنقسم إلى مطلق و مقيد و عموم و خصوص.

و لا إشكال فى جواز المصير إلى إحدى هذه الأحوال من الاشتراك أو النقل أو غيرها و ترتيب آثارها عند قيام أمانة معتبرة عليها مطلقا سواء كانت قطعا أو ظنا.

و أمّا إذا لم تتم الأمانة المعتبرة على ذلك فالبناء على عدم هذه الأحوال. إذ مقتضى

أصالة عدم وضع آخر فى عرض الوضع الأول هو الحكم بعدم الاشتراك عند الشكّ فى أصل تحقّقه وقد يعبر عن هذا الأصل بأصالة عدم الاشتراك.

و مقتضى أصالة عدم النقل هو الحكم بعدم الوضع الجديد وبقاء اللفظ على الوضع الأول. و هاتان أعنى أصالة عدم الاشتراك و أصالة عدم النقل ترجعان إلى مقام الوضع و لذا عدّهما الفاضل الإيروانى من الاصول الوضعيّة لأنّ بهما يتعيّن حال الوضع من التعدّد و عدمه و من النقل و عدمه. (1)

ثمّ إنّهم بنوا بعد الفحص عند الشكّ فى الحقيقة و المجاز أو الشكّ فى الإضمار و عدمه أو الشكّ فى الاستخدام و عدمه على عدم المجاز بأصالة الحقيقة و على عدم الإضمار بأصالة عدم التقدير و على عدم الاستخدام بأصالة عدم التبويض فى المراد الاستعماليّ.

و هذه الاصول ترجع إلى تعيين المراد الاستعماليّ و لذا عدّت اصولاً مراديةً.

ثمّ إنّهم عند الشكّ فى الإطلاق و التقييد أو العموم و الخصوص بنوا بعد الفحص و التتبّع على الإطلاق و العموم بأصالة عدم التقييد و أصالة عدم التخصيص.

و هاتان ترجعان إلى تعيين المراد الجدّيّ و يمكن عدّهما من الاصول المرادية أيضاً.

ثمّ إنّ كلّ هذه الاصول من الاصول العقلانيّة التى تكون من الأمارات العقلانيّة تجرى فيما إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقيّ و بين إحدى أو الأزيد من هذه الأحوال و لا يرفع اليد عن المعنى الحقيقيّ باحتمال إحدى هذه الأحوال السبعة.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفاية حيث خصّ الأحوال بالخمسة منها مع أنّك عرفت أنّها سبعة حيث قال: الثامن أنّه للفظ أحوال خمسة و هى التجوّز و الاشتراك و التخصيص و النقل و الإضمار لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه و بين المعنى الحقيقيّ إلاّ بقريئة صارفة عنه إليه.

ص: 261

ثم إن الظاهر أن تلك الاصول العقلانية دائرة مدار بناء العقلاء و المتيقن منها هو ما إذا لم يكن في الكلام ما يصلح للقرينية و إلا فلا مجال لواحد منها.

ولذا قال في مقالات الاصول: و أمّا دورانه بين الإطلاق و التقييد أو الحقيقة و المجاز فمع عدم اقتران الكلام بما يصلح للقرينية فلا إشكال في تقديم الإطلاق أو الحقيقة على التقييد و المجاز و مع الاقتران فلا مجال للرجوع إليهما إلا بناء على التعبد بأصالة الحقيقة و أصالة الإطلاق بلا احتياج إلى إحراز ظهور في اللفظ و لو بمعونة مقدمات الحكمة و إتمام هذه الجهة في باب الألفاظ في غاية الإشكال و لو للشك في بنائهم على مثل هذه الأحوال من باب التعبد المحض حتى مع الشك في الظهور فيه. (1)

تبصرة: اشترط جمع من الاصوليين في جريان أصالة عدم النقل أن يكون الشك في أصل النقل و أمّا إذا علم بالنقل و شك في تقدمه على الاستعمال و تأخره فلا مجرى لها.

قال في تهذيب الاصول: و الحق أن اعتمادهم عليها إنما هو فيما إذا شك في أصل النقل لامع العلم به و الشك في تقدمه على الاستعمال و تأخره عنه. (2)

و في قبالتهم جمع آخر ذهبوا إلى التفصيل بين العلم بتاريخ الاستعمال و عدمه فتجرى في الأول دون الثاني.

قال في الدرر: و لو شك في تأخر الاستعمال و تقدمه إماما لجهل التاريخ في أحدهما أو كليهما فالتمسك بأصالة عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع فيثبت بها تأخر الاستعمال مشكل فإنه مبني على القول بالاصول المثبتة إماما مطلقا أو في خصوص المقام مضافا إلى معارضتها بالمثل في القسم الثاني (أي في الجهل بتاريخ كليهما تعارضت

ص: 262

1-1 (1) مقالات الاصول: 33/1.

2-2 (2) تهذيب الاصول: 61/1.

أصالة عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد مع أصالة عدم الوضع الجديد إلى ما بعد زمان الاستعمال). نعم يمكن إجراء أصالة عدم النقل فيما إذا جهل تاريخه و علم تاريخ الاستعمال بناء على أنّ خصوص هذا الأصل من الاصول العقلانية فيثبت به تأخر النقل عن الاستعمال و لا معارض له أمّا على عدم القول بالأصل المثبت في الطرف الآخر فواضح و أمّا على القول به فلأنّ تاريخه معلوم بالفرض و احتمال أن يكون بناء العقلاء على عدم النقل في خصوص ما جهل رأساً لا فيما علم إجمالاً و شكّ في تاريخه بعيد لظهور أنّ بنائهم على هذا من جهة أنّ الوضع السابق عندهم حجّة فلا يرفعون اليد عنها إلاّ بعد العلم بالثاني. (1)

أورد عليه في تهذيب الاصول بأنّ المتّبع لديهم و الحجّة هو الظهور لا الوضع بنفسه و العلم بتعاقب الوضعين مع الشكّ في تقدّم الثاني منهما على الاستعمال و تأخره عنه يمنع عن انعقاده كما هو ظاهر. أضف إلى ذلك أنّه لا معنى للفرق بين الأقسام بعد كون الوضع الأوّل هو المتّبع مع عدم العلم بتقضّ الوضع الثاني الوضع الأوّل حال الاستعمال. (2)

يمكن أن يقال: إنّ وضع الواضع معتبر و متّبع في تعيين اللفظ للمعنى و حصول الارتباط بينهما ما لم يثبت العدول عنه فتعيين الواضع حجّة على الارتباط بينهما و لا يرفع اليد عنها إلاّ بقيام الحجّة على العدول كما هو مقتضى البناء المذكور و من المعلوم أنّ البحث فيما إذا حصل العلم بالوضع الأوّل فكما لا يرفع اليد عنه بمجرد احتمال النقل كذلك لا يرفع عنه اليد بعد العلم الاجماليّ بالنقل و الشكّ في تقدّمه و تأخره بالنسبة إلى الاستعمال لعدم كون العلم الاجماليّ المذكور حجّة على النقل

ص: 263

1-1 (1) الدرر: 46/1.

2-2 (2) تهذيب الاصول: 62/1.

و الوضع الجديد حال الاستعمال فرغ اليد عن الوضع الأوّل الذي عرفت أنّه معتبر و حجّة بالعلم الإجماليّ المذكور مع أنّه ليس بحجّة على النقل و الوضع الجديد حال الاستعمال هو رفع اليد عن الحجّة بلا حجّة و هو خلاف بناء العقلاء على أنّهم لا يرفعون اليد عن الحجّة إلّا بقيام الحجّة على خلافها.

و ممّا ذكر (من أنّ الحجّة هي تعيين الواضع و وضعه و هي باقية ما لم تثبت الحجّة على خلافها) يظهر ما في تهذيب الاصول من نفى الحجّة عن الوضع و حصرها في الظهور. مع أنّ الظهور متأخّر عن الوضع و تعيين الواضع و مترتب عليه فما دام علم بقاء الوضع الأوّل بقيام أمانة على البقاء كالبناء المذكور يبقى هذا الظهور أيضا و منع انعقاد الظهور بتعاقب الوضعين مع الشكّ في تقدّم الوضع الثاني على الاستعمال و تأخّره عنه في غير محلّه فإنّه بدويّ و بعد التأمل حوله و قيام الأمانة على بقاء الوضع الأوّل يظهر أنّه باق على ظهوره و لا وجه لرفعه بمجرد تعاقب الوضعين.

و بما ذكر يظهر أيضا ما في بحوث في علم الاصول (1) حيث ذهب إلى انثلام تطابق الظهور الفعليّ و الظهور النوعيّ بمجرد العلم بالنقل و لم يلتفت إلى أنّ مبنى العقلاء في إجراء أصالة عدم النقل هو عدم رفع اليد عن الحجّة بلا حجّة و وضع الواضع و اعتباره الأوّل حجّة فلا يرفع اليد عنه إلّا بالحجّة و لم يستندوا في أصالة عدم النقل إلى الظهور حتّى يقال: لا ينعقد الظهور بسبب تعاقب الحاليتين أو ينثلم تطابق الظهور الفعليّ و النوعيّ بمجرد العلم بالنقل.

هذا مضافا إلى أنّ عدم الانعقاد أو الانثلام بدويّ و بعد التأمل و بقاء الحجّة انعقد الظهور و لا ينثلم فلا تغفل.

و عليه فلا يرد على صاحب الدّرر إشكال فيما ذكر من أنّ بناء العقلاء على عدم رفع

ص: 264

1-1 (1) بحوث في علم الاصول: 172/1.

اليد عن الحجّة من دون قيام الحجّة على خلافها.

نعم يرد عليه أنّ مقتضى ما ذكر هو عدم الفرق بين الأقسام فتجرى أصالة عدم النقل سواء كان تاريخ الاستعمال معلوماً أو مجهولاً لأنّ رفع اليد عن الوضع الأوّل في جميع الصور رفع اليد عن الحجّة بلا حجّة.

و توهم معارضة أصالة عدم النقل مع استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد فاسد لأنّ استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد غير جارٍ لكونه مثبتاً.

هذا مضافاً إلى أنّه لو سلّم جريانه فهو معارض مع الأصل لامع الأمانة والمفروض أنّ أصالة عدم النقل من الأمارات.

نعم لو أثبتنا بقاء الوضع الأوّل باستصحاب عدم حدوث النقل الجديد إلى ما بعد زمان الاستعمال لكان للمعارضة مجال. وأمّا مع جريان أصالة عدم النقل التي قد عرفت أنّها من البناءات العقلانيّة فلا مجال لها لأنّ الأصل دليل حيث لا دليل. إن قلت:

استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد من البناءات. وعليه يتعارض الأصلان.

قلت: لا دليل ولا قرينة عليه وقياس استصحاب عدم الاستعمال بأصالة عدم النقل كما ترى. وإن ذهب إليه في تهذيب الأصول.

فتحصّل: أنّ أصالة عدم النقل تجرى في موارد العلم بالنقل أيضاً كما تجرى في موارد الشكّ في أصل النقل لوجود ملاك البناء فيها ولعلّه لذا ذهب سيّدنا الاستاذ (المحقّق الداماد قدّس سرّه) إلى جريانها مطلقاً وهو القول الثالث. فكما أنّ أصالة عدم النقل إلى ما بعد الاستعمال فيما إذا كان الاستعمال معلوماً تثبت أنّ الاستعمال وقع في المعنى الأوّل والمنقول عنه كذلك أصالة عدم النقل إلى ما بعد الاستعمال فيما إذا كان وقته مجهولاً تثبت أنّ الاستعمال المعلوم إجمالاً ومجهولاً وقته تحقّق في حال بقاء الوضع

الأول وعدم نقله و كان المراد من المستعمل فيه هو المعنى الأول و المنقول عنه. كل ذلك لكون أصالة عدم النقل من الأمارات فهى حجة حتى فى مثبتاتها.

و قياس تلك الأصالة بالاصول التعبدية و الحكم بأنّها لا تثبت موضوع الأثر كما «لا يمكن إثبات الملاقة باستصحاب عدم الكريّة أو بالعكس فى مورد توارد الملاقة و الكريّة على الاخرى بأن نعلم الملاقة مع النجاسة و حدوث الكريّة و لكن لا نعلم تقدّم الملاقة على الكريّة أو الكريّة على الملاقة مع النجاسة فلا يترتب الأثر المترتب على الموضوع المركّب من عدم الكريّة مع ملاقة النجاسة للانفعال أو عدم الملاقة مع الكريّة لعدم الانفعال لأنّ أحد أجزائه غير ثابت و لا يثبت بالاستصحاب الجارى فى الجزء الآخر» فى غير محلّه لأنّ الاصول التعبدية غير مثبتة بخلاف أصالة عدم النقل فإنّه من الأمارات و عليه كما عرفت أصالة عدم النقل إلى ما بعد الاستعمال سواء كان معلوماً أو مجهولاً تثبت أنّ الاستعمال وقع قبل وقوع النقل و كان المراد من المستعمل فيه هو المعنى الأول و المنقول عنه.

و ممّا ذكر يظهر ما فى تقريرات المحقق العراقى قدّس سرّه حيث فرّق بين صورة العلم بوقت الاستعمال فقال بجريان أصالة عدم النقل مدّعياً بأنّ الموضوع المركّب حينئذ ثابت بالأصل و الوجدان لأنّ الاستعمال معلوم بالوجدان و عدم النقل محرز بالأصل. و بين صورة الجهل بوقت الاستعمال و الجهل بوقت النقل فقال بعدم جريان أصالة عدم النقل مدّعياً بأنّه لا يمكن إحراز موضوع الأثر بالأصل لأنّ الأصل العدميّ مطلقاً سواء كان أصلاً عقليّاً أم أصلاً تعبدياً مفاده جرّ العدم فى جميع أجزاء الزمان لا إثباته بالإضافة إلى أمر آخر و عليه لا يمكن إثبات عدم الوضع فى حال الاستعمال بالأصل و إن كان الأصل عقليّاً لا لعدم إمكان إحراز التقيّد و المقارنة بالأصل كى يجاب عنه بأنّ الأصل العقليّ و إن كان مثبتاً يصحّ التمسك به بل لأنّ نفس القيد أعنى به الاستعمال مشكوك فيه حين إجراء الأصل كالوضع فلا يمكن إحراز موضوع الأثر بالأصل و لذا بنينا على صحّة التمسك بالأصل المزبور فى صورة كون الاستعمال معلوم



و ذلك لما عرفت من كون أصالة عدم النقل من الأمارات و دعوى عدم إثبات الاستعمال حال بقاء الوضع الأول بأصالة عدم النقل لا وجه لها بعد كونه من اللوازم العقلية حيث أن لازم بقاء الوضع الأول إلى ما بعد الاستعمال هو كون الاستعمال واقعا حال بقاء الوضع الأول و القول بأن مفاد الأصل هو جرّ عدم فقط لا جرّ عدم إلى شىء آخر فيه منع بعد كون الشائع من البناء هو ذلك من دون إنكار من العقلاء.

هذا مضافا إلى أنه لو كان كذلك لم ينتج جريان أصالة عدم النقل فيما إذا كان الاستعمال معلوما وقته أيضا لأنها مجرد جرّ عدم النقل لا جرّ عدم النقل إلى زمان الاستعمال المعلوم وقته حتى يستلزم وقوع الاستعمال حال عدم النقل.

ولذا قال فى تهذيب الاصول: ولو قيل إن استصحاب عدم هو جرّه فقط لا إلى كذا و كذا فهو مع فساده يستلزم عدم الإنتاج فى الصورة الأولى أيضا فإذا أمكن جرّه إلى الزمان المعلوم أمكن جرّه إلى الزمان المعين واقعا المجهول عندنا. (2)

و مما قدّمنا يتّجه القول الثالث و هو جريان أصالة عدم النقل مطلقا سواء شكّ فى النقل أو علم بالنقل و شكّ فى التقدّم و التأخّر من دون تفصيل بين العلم بالاستعمال و الجهل به. فيجرى أصالة عدم النقل فى جميع تلك الموارد.

لا يقال: مع العلم بالنقل كيف يجرى أصالة عدم النقل.

لأننا نقول: إن العلم بالنقل إجمالى لا تفصيلي و معه تحقّق الشكّ فى ارتفاع الوضع الأول فلا يرفع اليد عن الوضع الأول و هو الحجّة بلا حجّة على خلافه إذ مع العلم الإجمالى بأصل النقل لا يزول الشكّ فى بقاء الوضع الأول فكما أن العلم بالنقل فى

ص: 267

1-1 (1) بدائع الأفكار: 103/1-104.

2-2 (2) تهذيب الاصول: 63/1.

الآتي لا يضرّ بجريان أصالة عدم النقل قبل حصول النقل لتحقق أركانها من العلم بالحجّة و الشكّ في ارتفاعها كذلك العلم الإجمالي بأصل النقل و الاستعمال و الشكّ في تقدّم أحدهما على الآخر لا يمنع عن جريان أصالة عدم النقل لتحقق أركانها من العلم بالحجّة و الشكّ في ارتفاعها إلى زمان الاستعمال.

هذا كله فيما إذا دار الأمر بين الحقيقة و إحدى أو أزيد من الأحوال المذكورة.

دوران الأمر بين نفس الأحوال: بعد العلم بعدم الاستعمال في الحقيقة

إذا دار الأمر بين نفس الأحوال ففي الكفاية أنّ الاصوليين و إن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوها إلا أنّها استحسانية لا اعتبار بها إلا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك. انتهى

أشار إلى بعض هذه الوجوه الاستحسانية في مبادئ الاصول حيث قال: النقل أولى من الاشتراك لاتّحاد المعنى في النقل دائما فيحصل الفهم بخلاف المشترك. و المجاز أولى من الاشتراك لأنّ اللفظ إن تجرّد عن القرينة حمل على الحقيقة و إلا فعلى المجاز و الإضمار أولى من الاشتراك لأنّ صحّته مشروطة بالعلم بتعيينه بخلاف المشترك.

و التخصيص أولى من الاشتراك لأنّه خير من المجاز و المجاز أولى من النقل لافتقار النقل إلى الاتّفاق عليه بين أهل اللغة و الإضمار أولى منه لما تقدّم و التخصيص أولى من النقل لأنه خير من المجاز و المجاز أولى من الإضمار لكثرتة و التخصيص أولى من المجاز لاستعمال اللفظ مع التخصيص في بعض موارد و من الإضمار لأنّه أدون من المجاز. (1)

و من المعلوم أنّ هذه الوجوه لا- اعتبار لها إلا إذا أوجبت ظهورا للفظ في المعنى بسبب الأقربيّة أو كثرة الاستعمال حتّى صار اللفظ مع القرينة الصارفة عن المعنى

ص: 268

1-1 (1) مبادئ الاصول: 75.

الحقيقيّ ظاهراً فيه فحينئذ لا إشكال في حجّية الظهور و مع عدم إيجابها للظهور يصير اللفظ عند تعارض الأحوال مجملاً إذ المعنى الحقيقيّ غير مراد على المفروض ولا ترجيح لإحدى هذه الأحوال.

نعم يمكن دعوى وجود البناء في بعض موارد تعارض الأحوال:

منها: ما إذا دار الأمر بين النقل وغير الحقيقة السابقة من التخصيص أو التقييد أو الإضمار أو المجاز.

قال في مقالات الاصول: إذا دار الأمر بين النقل وغير الحقيقة السابقة فأصالة عدم النقل تحرز البقيّة. (1)

وفيه: أنّ أصالة عدم النقل معارضة بأصالة عدم التقدير عند دوران الأمر بين النقل والإضمار فتساقطان فيحصل الإجمال لأنّ كلّ أصل من الاصول اللفظيّة من الأمارات ولا يكون بعضها أصلاً تعديدياً حتّى يحكم بارتفاع موضوعها بجريان الأمانة في طرف آخر.

بل تعارض أصالة عدم النقل بأصالة الحقيقة في ما إذا دار الأمر بين النقل والمجاز إذ مقتضى أصالة عدم النقل هو المجاز و مقتضى أصالة الحقيقة في الاستعمالات هو النقل.

اللّهم إلا أن يقال: إنّ أصالة الحقيقة لا تجرى إلا في الحقيقة الأوّلية السابقة و المفروض في المقام هو عدم إرادة الحقيقة السابقة فافهم.

و ممّا ذكر يظهر أيضاً وجه التعارض فيما إذا دار الأمر بين النقل و التخصيص أو التقييد لأنّ المراد من التخصيص و التقييد هو المجاز أيضاً لأنّ التخصيص أو التقييد على مبنى قدماء الاصوليين استعمال الكلمة في بعض مصاديقه و من المعلوم أنّه مجاز.

ص: 269

نعم لو اريد بهما تخصيص الإرادة الجدّية أو تقييدها كما هو مذهب سلطان العلماء والمتأخرين، لا تستعمل الكلمة حينئذ في غير معناها و أمكن أن يقال حينئذ بتقدّم أصالة عدم النقل لأنّ الأمر يدور حينئذ بين النقل و الحقيقة الأولى و من المعلوم أنّه كلّما دار الأمر بين الحقيقة و النقل تجرى فيه أصالة عدم النقل.

قال سيّدنا الاستاذ(المحقّق الداماد قدّس سرّه)إذا شكّ في الصلاة أنّها منقولة عن الدعاء إلى الأركان المخصوصة أو مستعملة في معناها الأصليّ و هو الدعاء و اريد بها الأركان المخصوصة بتعدّد الدالّ و المدلول فالبناء على التخصيص أو التقييد ما دام لم يصل إلى تخصيص الأكثر أو تقييده لجريان أصالة عدم النقل هذا.

و لكنّه يرجع حينئذ إلى المقام الأوّل من دوران الأمر بين الحقيقة و النقل إذ المفروض في المقام الثاني هو دوران الأمر بين نفس الأحوال لا الحقيقة و الأحوال الأخر.

هذا مضافاً إلى إمكان دعوى المعارضة أيضاً بأصالة عدم قرينة التخصيص أو التقييد.

اللهم إلا أن يكون في الكلام ما يصلح للقرينية فلا بناء حينئذ على أصالة عدم القرينة في مثله فلا معارض لأصالة عدم النقل كما لا يخفى.

و منها: ما إذا دار الأمر بين الاشتراك و بقية الأحوال التي لا تساعد إرادة الحقيقة.

قال المحقّق العراقيّ قدّس سرّه: إذا دار الأمر بين الاشتراك و بقية الأحوال المعارضة على خلاف الحقيقة فمقتضى أصالة عدم تعدّد الوضع يثبت سائر الأحوال. (1)

وفيه: أوّلاً: أنّ الاستعمال ان لم يكن مع قرينة سائر الأحوال فهو علامة الحقيقة لما مرّ من أنّ الاستعمال المجرد عن القرائن و علائق المجاز علامة الحقيقة في المتّحد و المتعدّد

ص: 270

1-1) نفس المصدر.

وإلا لزم أن يكون غلطا لأن المفروض عدم وجود علاقة وقرينة للمجاز وعليه فلا مجال لأصالة عدم الاشتراك مع وجود علامة الحقيقة التي مع إثباتها كان اللفظ مشتركا فيها وفي معناه الحقيقي الذي لم يكن طرفا للدوران.

وإن كان الاستعمال مع القرينة والعلاقة للمجاز فهو مجاز ولا مجال لاحتمال الاشتراك والدوران بينه وبين المجاز.

نعم: لو كان الاستعمال مع ما يصلح للقرينية بحيث شك في كونه حقيقة أو مجازا لم يكن اللفظ مجردا حتى يحمل على الحقيقة ولم تعلم القرينية حتى يحمل على المجاز فيمكن إثبات المجاز بأصالة عدم تعدد الوضع.

وثانيا: أن أصالة عدم تعدد الوضع تكون معارضة مع أصالة الحقيقة عند دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز فإن مقتضى أصالة عدم تعدد الوضع أن الاستعمال استعمل مجازي ومقتضى أصالة الحقيقة الجارية في الاستعمالات هو أن اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي فتعارضان فتساقطان فيحصل الإجمال.

ومن هذا الباب إذا دار الأمر بين الاشتراك والتخصيص أو التقييد بناء على مذهب القدماء فإن الكلمة حينئذ على تقدير التخصيص أو التقييد مستعملة في بعض مصاديقها ومن المعلوم أنها مجاز.

بل من هذا الباب أيضا إذا دار الأمر بين الاشتراك والإضمار بناء على أنه من المجازات حيث اسند فيه الفعل إلى غير ما هو له كقوله تعالى: «وَسَمِّلَ الْقَرْيَةَ» . إذ السؤال لا يسند إلى غير ذوى العقول إلا من باب المجاز في الإسناد لإفادة نكتة كوضوح أمر وغيره. فإذا شك في الاشتراك والإضمار في مثله يدور الأمر فيه بين كون لفظ القرية موضوعا لأهل القرية ومشاركة فيه وفي القرية أو مستعملا في الأهل مجازا فتعارض أصالة عدم تعدد الوضع مع أصالة الحقيقة وعدم إرادة المجاز فيحصل الإجمال.

وأما بناء على عدم كون الإضمار من المجازات لتقدير المسند إليه كتقدير الأهل في قوله تعالى: «وَسَدَّ مَثَلُ الْقَرْيَةِ» فتعارض أصالة عدم تعدد الوضع مع أصالة عدم التقدير واستعمال القرية في الأهل من باب الاشتراك فتساقطان فيحصل الإجمال.

ومنها: ما إذا دار الأمر بين التقييد والتخصيص.

قال في منتهى الاصول: نذكر وجه تقديم الأول على الثاني مفصلاً في مبحث التعادل والتراجع. (1)

وقال في مبحث التعادل والتراجع: إذا كان أحد الدليلين عامّاً اصوليّاً والآخر إطلاقاً شموليّاً كقوله: «أكرم العلماء» حيث أنّه عام اصوليّ مقدّم على قوله: «لا تكرم الفاسق» في مادة الاجتماع أى العالم الفاسق. والسرّ في ذلك أنّ شمول العامّ الاصوليّ لمورد الاجتماع بالوضع وشمول الإطلاق الشموليّ له بالإطلاق ومقدّمات الحكمة. ومن تماميّة مقدّمات الحكمة عدم القرينة على التقييد ويكفى في القرينية شمول العموم لمورد الاجتماع بالوضع من دون اشتراطه بشيء. إلى أن قال: وعلى هذا القياس حال الإطلاق البدليّ مع العامّ الاصوليّ فلو قال: «أكرم عالماً» وقال أيضاً: «لا تكرم الفاسق» فشمول الإطلاق البدليّ لمورد الاجتماع أى العالم الفاسق بالإطلاق وشمول العامّ الاصوليّ له بالوضع فيكون مانعاً عن تحقّق الإطلاق.

وزاد عليه دوران الأمر بين تقييد الإطلاق البدليّ وتقييد الإطلاق الشموليّ. وقال:

إذا كان أحد المتعارضين من قبيل الإطلاق الشموليّ والآخر من قبيل الإطلاق البدليّ كما إذا قال: «أكرم عالماً» فإنّه إطلاق بدليّ كما تقدّم. وقال أيضاً: «لا تكرم الفاسق» فإنّه إطلاق شموليّ لما تقدّم من انحلال النهي إلى قضايا متعدّدة حسب تعدّد أفراد موضوعه أى متعلّق متعلّقه كقوله: «لا تشرب الخمر» والمثال المذكور أى «لا تكرم الفاسق». فتقييد

ص: 272

الإطلاق البدليّ مقدّم على تقييد الإطلاق الشموليّ وإن كان كلاهما بمقدّمات الحكمة و ذلك من جهة أنّ جريان مقدّمات الحكمة في الإطلاق الشموليّ يمنع عن جريان مقدّمات الحكمة في الإطلاق البدليّ بخلاف العكس لأنّ الإطلاق البدليّ عبارة عن تعلق التكليف بصرف الوجود و حيث أنّ جميع وجودات الطبيعة في ضمن وجودات جميع الأفراد متساوي الأقدام في انطباق صرف الوجود عليها فالعقل يحكم بالتخير في مقام التطبيق بواسطة إجراء مقدّمات الحكمة. و لكن الإطلاق الشموليّ في طرف المعارض يخرج هذا الفرد الذي هو مورد الاجتماع عن كونه متساوي الأقدام مع سائر الأفراد في انطباق صرف الوجود عليه لابتلائه بالحكم المنافي مع هذا الحكم فجريان مقدّمات الحكمة في الإطلاق البدليّ مشروط بشرط و هو تساوي أقدام الأفراد بخلاف الجريان في الإطلاق الشموليّ فإنّه ليس مشروطا بشرط لأنّ الإطلاق الشموليّ عبارة عن تعلق الحكم بوجود الطبيعة السارية و هذا المقدار مشترك بين العام الاستغراقيّ و الإطلاق الشموليّ. (1)

و فيه أولا: كما أشار إليه في الدرر: (2) أنّ عدم البيان الذي اعتبر في تحقّق الإطلاق هو عدم البيان المتّصل لا الأعمّ منه و من المنفصل. إذ مع الاتّصال لا ينعقد الظهور فيتقيّد انعقاد الظهور بعدم البيان أو القرينة. هذا بخلاف البيان المنفصل فإنّ ظهور كلّ دليل في مفاهيمه ينعقد فيدور الأمر بين الظهورين و يتقدّم أقواهما على الآخر إن كان وإلا فيتعارضان. نعم تتوقّف الإرادة الجديّة على الفحص و ملاحظة التقييد أو التخصيص و لكن ذلك لا ينافي انعقاد الظهور الاستعماليّ من دون توقّف على المقيد أو المخصّص

ص: 273

1-1 (1) نفس المصدر: 56/2-569.

2-2 (2) الدرر: 680/2.

المنفصل كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ التفرقة بين الإطلاق البدليّ و الإطلاق الشموليّ مع تقييد كلّ واحد منهما على جريان مقدّمات الحكمة كما ترى، لمساواتهما في ملاحظة الشرط و عدمه فإنّ المنافي إن لوحظ و قيد المتعلّق بعدم المنافي فهو جار بعينه في متعلّق الإطلاق الشموليّ.

و إن لم يتقيّد المتعلّق بعدم المنافي في طرف الإطلاق الشموليّ فالأمر أيضاً كذلك في الإطلاق البدليّ و لا يزيد أمر الإطلاق الشموليّ عن العامّ الاصوليّ و قد عرفت أنّ الظهور الإطلاقيّ مع العامّ الاصوليّ المنفصل منعقد فكيف لا ينعقد الظهور الإطلاقيّ مع الإطلاق الشموليّ المنفصل.

و مجرّد كون الإطلاق الشموليّ عبارة عن تعلّق الحكم بوجود الطبيعة السارية و هذا المقدار الذي هو مشترك بين العام الاستغراقيّ و الإطلاق الشموليّ لا يمنع عن انعقاد الظهور الإطلاقيّ كما لا يمنع عنه العامّ الاصوليّ.

و ثالثاً: أنّ التقييد أو التخصيص بمعناهما عند المتأخّرين ليسا من أحوال الألفاظ إذ لا يلزم من تقييد المطلق أو تخصيص العامّ مجاز إذ التصرّف في ناحية المراد لا في ناحية المستعمل فيه كما حقّقه سلطان العلماء قدّس سرّه و عليه فعدهما من أحوال الألفاظ مسامحة. و على فرض التسامح لا يختصّ الدوران بالمذكورات لإمكان الدوران أيضاً بين التخصيصين كما إذا كان المتعارضان عامّين من وجه فالتصرّف في كلّ طرف تخصيص فحينئذ لا ترجيح لأحدهما على الآخر إلا إذا كان فيه أمر يوجب قوّة الظهور بالنسبة إلى الآخر كما إذا كان أحدهما وارداً في مورد الاجتماع فلا بدّ و أن يخصّص الآخر لأنّ تخصيص المورد قبيح فإذا سئل عن جواز إكرام العالم الفاسق و قال في الجواب «أكرم العلماء» و صدر منه أيضاً قبلاً أو بعداً «لا تكرم الفسّاق» فلا بدّ و أن يقدّم عموم «أكرم العلماء» و يخصّص عموم «لا تكرم الفسّاق» و إن كان بينهما عموم من وجه.



وإلاّ إذا كان أحد العامّين من وجه له أفراد قليلة بحيث لو خصّص بما عدا مورد الاجتماع يكون إلقاء العامّ قبيحا فاللازم حينئذ هو تخصيص دليل آخر به لا العكس.

وإلاّ إذا كان أحد العامّين في مقام التّحديد فيقدّم على الآخر ويكون قرينة على التصرّف فيه وإن لم يكن أخصّ منه وذلك من جهة صيرورته كالنصّ بواسطة كونه في مقام التّحديد وإلى غير ذلك من الأحوال المذكورة في باب التّعادل و التّراجيح.

بل الأمر كذلك في ما إذا دار الأمر بين التقييدين سواء كان الإطلاق شموليًا أو بدليًا بعد ما عرفت من انعقاد الظهور مع انفصال المقيد فإنّهما يتعارضان ولا ترجيح لأحدهما على الآخر إلاّ بأمثال ما عرفت في التخصيص.

ورابعا: أنّ التخصيص و التقييد بمعناهما عند المتقدّمين مجاز فإنّ التصرّف حينئذ في ناحية المستعمل فيه لا في ناحية المراد وعليه يكون التخصيص و التقييد أو التخصيصين أو التقييدين من الأحوال ولكن لا ترجيح لأحدهما على الآخر إذا دار الأمر بينهما بعد انعقاد الظهور في كلّ واحد منهما في معناه و أصالة عدم التخصيص تكون معارضة بأصالة عدم التقييد في طرف آخر فيما إذا دار الأمر بين التخصيص و التقييد أو بأصالة عدم التخصيص فيما إذا دار الأمر بين التخصيصين كما أنّ أصالة عدم التقييد تكون معارضة بالأصل الجارى في طرف آخر لنفي التخصيص أو التقييد فبعد التعارض و التسايط يحصل الإجمال إلاّ في الموارد التي يترجّح التخصيص أو التقييد في طرف بمثل ما مرّ فلا تغفل.

\*\*\*\*

## الخلاصة:

1-الأحوال العارضة على الألفاظ الموضوعية في مقام الاستعمال مختلفة: وتنقسم إلى مشترك وغير مشترك و منقول وغير منقول و حقيقة و مجاز و إضمار وغير إضمار

ص: 275

و استخدام و غير استخدام و مطلق و مقيد و عام و خاص.

أما الأول فباعتبار تعدد الوضع و عدمه و أما الثاني فباعتبار بقائها على الوضع الأول و عدمه و أما الثالث فباعتبار استعمالها فيما وضع له و عدمه و أما الرابع فباعتبار التقدير و عدمه و أما الخامس فباعتبار اتحاد ما يراد من اللفظ مع ما يراد من اللفظ مع ما يراد من الضمير و عدمه و أما السادس و السابع فباعتبار اقتران معناها بخصوصية زائدة و عدمه.

2- لا- إشكال في جواز المصير إلى إحدى هذه الأحوال و ترتيب آثارها عند قيام أمانة معتبرة عليها و أما إذا لم تقم قرينة على إحداها فمقتضى الأصل هو عدم هذه الأحوال من الاشتراك و النقل و المجاز و الإضمار و الاستخدام و التقييد و التخصيص فيما إذا دار الأمر بين الحقيقة و إحدى أو الأزيد من الأحوال المذكورة و ذلك لأن الأصل هو عدم الاشتراك و عدم النقل و قد يعبر عن الأصل بالأصل الوضعي لأن به يتعين حال الوضع من التعدد و عدمه و من النقل و عدمه. و هكذا مقتضى الأصل عند الشك في إرادة الحقيقة و المجاز هو عدم إرادة المجاز و قد يعبر عن الأصل المذكور بأصالة الحقيقة.

و مقتضى الأصل عند الشك في الإضمار و عدمه أو الاستخدام و عدمه هو عدم الإضمار و عدم الاستخدام.

و مقتضى الأصل عند الشك في التقييد و التخصيص بعد الفحص هو الإطلاق و العموم.

فكل هذه الأحوال منفية بالاصول المذكورة و لا يرفع اليد عن المعنى الحقيقي المطلق باحتمال هذه الأحوال.

3- تلك الاصول من الاصول العقلية التي تدور مدار بناء العقلاء فيها على ما إذا لم يكن في الكلام ما يصلح للقرينية و إلا فلا مجال لإحداها.

4- هل يشترط في جريان أصالة عدم النقل أن يكون الشكّ في أصل النقل أم لا يشترط بل تجرى فيما إذا علم بالنقل و شكّ في تقدّمه على الاستعمال و تأخّره؟

ذهب بعض إلى الاشتراط مطلقا و ذهب آخر إلى عدم الاشتراط مطلقا و ثالث إلى التفصيل بين العلم بتاريخ الاستعمال فلا تجرى و الأوسط هو المختار و ذلك لأنّ بناء العقلاء على أنّهم لا يرفعون اليد عن الحجّة إلاّ بقيام الحجّة على خلافها و من المعلوم أنّ وضع الواضع معتبر و متّبع في تعيين اللفظ للمعنى و حصول الارتباط بينهما ما لم يثبت العدول عنه فتعيين الواضع حجّة على الارتباط بينهما و لا يرفع اليد عن تلك الحجّة إلاّ بقيام الحجّة على العدول كما هو مقتضى البناء المذكور فكما لا يرفع اليد عنها بمجرد احتمال النقل كذلك لا يرفع اليد عنها بالعلم الإجمالي بالنقل و الشكّ في التقدّم و التأخّر بالنسبة إلى الاستعمال و عليه فتحقّق الشكّ في ارتفاع الوضع الأوّل حال الاستعمال و بناء العقلاء على عدم رفع اليد عن الحجّة بلا حجّة و مقتضى هذا البناء هو الحكم ببقاء الوضع الأوّل حال الاستعمال فكما أنّ العلم بالنقل في الآتي لا يضرب جريان أصالة عدم النقل قبل حصول النقل لتحقّق أركانها من العلم بالحجّة و الشكّ في الارتفاع حال الاستعمال فكذلك العلم الإجمالي بأصل النقل و الاستعمال و الشكّ في التقدّم و التأخّر لا يمنع عن جريانها لتحقّق أركانها من العلم بالحجّة و الشكّ في ارتفاعها حال الاستعمال.

و مع جريان أصالة عدم النقل يبقى ظهور اللفظ في معناه الحقيقيّ و لا ينثلم هذا الظهور بالعلم الإجماليّ بوقوع النقل و الشكّ في التقدّم و التأخّر بعد حفظ أركان أصالة عدم النقل من العلم بالحجّة و الشكّ في ارتفاعها حال الاستعمال فدعوى انثلام الظهور لا وجه لها بعد جريان أصالة عدم النقل كما لا يخفى.

و توهم المعارضة بين أصالة عدم النقل مع استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد فاسد لأنّ استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع

الجديد حيث لا أثر شرعي له فهو مثبت هذا مضافا إلى أنه لو سلّم جريانه فهو لا يعارض مع الأمانة و المفروض أن أصالة عدم النقل من الأمارات العقلانية و لا يقاس أصالة عدم النقل بالاصول التبعديّة فتحصل أنه لا فرق في جريان أصالة عدم النقل بين الأقسام فتجرى سواء كان الاستعمال معلوما أو مجهولا لأن رفع اليد عن الوضع الأوّل في جميع الصور رفع اليد عن الحجّة بلا حجّة فلا وجه للقول بعدم الجريان مطلقا كما لا وجه للتفصيل و لا تغفل.

5- إذا دار الأمر بين نفس الأحوال كما إذا دار الأمر بين النقل و الاشتراك و بين المجاز و الاشتراك و بين الإضمار و الاشتراك و بين التخصيص و الاشتراك بناء على أن التخصيص مجاز و بين المجاز و النقل و بين المجاز و الإضمار و بين التقييد و التخصيص بناء على كونهما من المجازات و غير ذلك فقد ذكروا لترجيح بعضها على بعض و جوها من أن النقل أولى من الاشتراك لأن اللفظ إن تجرّد عن القرينة حمل على الحقيقة و إلا فعلى المجاز و الإضمار أولى من الاشتراك لأن صحته مشروطة بالعلم بتعيينه بخلاف المشترك و التخصيص أولى من الاشتراك لأنه خير من المجاز و المجاز أولى من النقل لا فتقار النقل إلى الاتّفاق عليه بين أهل اللغة إلى غير ذلك.

إلا أنّها و جوه استحسانية لا اعتبار بها إلا إذا كانت موجبة لصيرورة اللفظ ظاهرا فيه فمع عدم إيجابها للظهور تعارضت الأحوال و يصير اللفظ مجملا إذ المعنى الحقيقي لم يرد على المفروض و لا ترجيح لاحدى الأحوال المتعارضة على الاخرى اللهم إلا أن يدعى وجود البناء في بعض موارد تعارضها على تعيين إحدى الأطراف كما قال في مقالات الاصول إذا دار الأمر بين النقل و غير الحقيقة السابقة فأصالة عدم النقل يحرز البقّة.

و فيه أن أصالة عدم النقل معارضة مع أصالة عدم التقدير عند دوران الأمر بين النقل و الإضمار لأنّ كلّ واحد منهما من الاصول اللفظية فالإجمال باق على حاله و كما

قال أيضا إذا دار الأمر بين الاشتراك وبقية الأحوال المعارضة على خلاف الحقيقة مقتضى أصالة عدم تعدد الوضع يثبت سائر الأحوال.

وفيه أيضا أنه إن كان الاستعمال غير مقرون بقرينة سائر الأحوال فالمتعين هو الاشتراك لما مرّ من أن الاستعمال المجرد علامة الحقيقة مطلقا سواء كان المستعمل فيه متّحدا أو متعدّدا وإلاّ لزم أن يكون الاستعمال غلطا و هو لا- يصدر عن المتكلم الحكيم وإن كان الاستعمال مقرونا بقرينة سائر الأحوال فهو مجاز ولا مجال لاحتمال الاشتراك والدوران بينه وبين المجاز نعم لو كان مع ما يصلح للقرينة بحيث شكّ في كونه حقيقة أو مجازا لم يكن الاستعمال مجردا حينئذ حتّى يحمل على الحقيقة ولم يعلم قرينة الموجود حتّى يحمل على المجاز فيمكن حينئذ إثبات المجاز بأصالة عدم تعدد الوضع إن كانت أصلا عقلائيّا فافهم.

ثمّ إنّه إذا دار الأمر بين التقييد والتخصيص فقد يقال إن كان أحد الدليلين عامّا اصوليّا والآخر إطلاقا شموليّا كقوله أكرم العلماء حيث إنّه عامّ اصوليّ مقدّم على قوله لا تكرم الفاسق في مادة الاجتماع أى العالم الفاسق والسرّ في ذلك أن شمول العامّ الاصوليّ لمورد الاجتماع بالوضع وشمول الإطلاق الشموليّ بالإطلاق ومقدّمات الحكمة ومن تماميّة مقدّمات الحكمة عدم قرينة على التقييد وكفى في القرينية شمول العموم لمورد الاجتماع بالوضع من دون اشتراطه بشيء.

وهكذا الأمر إن كان أحدهما عامّا اصوليّا والآخر إطلاقا بدليّا فلو قال أكرم عالما وقال أيضا لا تكرم الفاسق فشمول الإطلاق البدليّ لمورد الاجتماع أى العالم الفاسق بالإطلاق وشمول العامّ الاصوليّ له بالوضع فيكون مانعا عن تحقّق الإطلاق.

والحق بذلك أيضا الإطلاق الشموليّ والإطلاق البدليّ كما إذا قال أكرم عالما فإنّه إطلاق بدليّ كما تقدّم وقال أيضا لا تكرم الفاسق فإنّه إطلاق شموليّ لما تقدّم من انحلال النهى إلى قضايا متعدّدة حسب تعدد أفراد موضوعه أى متعلّق متعلّقه كقوله

لا تشرب الخمر و المثل المذكور أى لا تكرم الفاسق و عليه فتقيد الإطلاق البدلىّ مقدّم على تقيّد الشمولىّ و إن كان كلاهما بمقدّمات الحكمة. لأنّ جريان مقدّمات الحكمة فى الإطلاق البدلىّ مشروط بشرط و هو تساوى أقدام الأفراد بخلاف الجريان فى الإطلاق الشمولىّ فإنّه ليس مشروطاً بشرط لأنّ الإطلاق الشمولىّ عبارة عن تعلق الحكم بوجود الطبيعة السارية و هذا المقدار مشترك بين العامّ الاستغراقىّ و الإطلاق الشمولىّ.

فالعامّ الاصولىّ مقدّم فى جميع الصور على الإطلاق سواء كان شمولياً أو بدليّاً كما أنّ الإطلاق الشمولىّ مقدّم على الإطلاق البدلىّ إذا دار الأمر بينهما.

يمكن أن يقال أولاً إنّ المعبر فى تحقّق الإطلاق و الظهور الاستعمالىّ هو عدم البيان المتّصل لا الاعم منه و من المنفصل إذ مع الاتّصال لا ينعدّ الظهور فيتقيّد انعقاد الظهور بعدم البيان أو القرينة هذا بخلاف البيان المنفصل فإنّ ظهور كلّ منعقد فيدور الأمر بين الظهورين و يتقدّم الأقوى منهما إن كان و إلاّ فيتعارضان و لعلّ منشأ ذلك هو توقّف الإرادة الجدّيّة على الفحص و التتبع و ملاحظة القيود و لكن ذلك لا ينافى انعقاد الظهور الاستعمالىّ قبل الفحص و التتبع كما لا يخفى.

و ثانياً إنّ التفرقة بين الإطلاق البدلىّ و الإطلاق الشمولىّ مع تقيّد كلّ واحد منهما بعدم جريان مقدّمات الحكمة كما ترى لمساواتهما فى ملاحظة الشرط المذكور و عدمه.

و ثالثاً أنّ التقيّد و التخصيص ليسا عند المتأخّرين من أحوال الألفاظ إذ لا يلزم من تقيّد المطلق أو تخصيص العامّ مجاز فى الكلمة لأنّ التصرف فى ناحية المراد لا المستعمل فيه كما حقّقه سلطان العلماء قدّس سرّه و عليه فعدهما من أحوال الألفاظ مسامحة.

و على فرض التسامح لا يختصّ الدوران بهما لإمكان الدوران أيضاً بين التخصيصين كما إذا كان المتعارضان عامين من وجه فالتصرف فى كلّ طرف تخصيص فحينئذ لا ترجيح لأحدهما على الآخر إلاّ إذا كان فيه أمر يوجب قوّة الظهور بالنسبة إلى الآخر

كما إذا كان أحدهما وارداً في مورد الاجتماع فلا بدّ وأن يخصّص الآخر لأنّ تخصيص المورد مستهجن فإذا سئل عن جواز إكرام العالم الفاسق وقال في الجواب: «أكرم العلماء» و صدر منه أيضاً قبلاً أو بعداً: لا تكرم الفسّاق» فلا بدّ وأن يقدّم عموم «أكرم العلماء» ويخصّص به عموم «لا تكرم الفسّاق» وإن كان بينهما عموم من وجه.

و إلاّ إذا كان أحد العامّين من وجه له أفراد قليلة بحيث لو خصّص بما عدا مورد الاجتماع يكون إلقاء العامّ قبيحاً فاللزام هو تخصيص دليل آخر به لا العكس.

و إلاّ إذا كان أحد العامّين في مقام التحديد فيقدّم على الآخر ويكون قرينة على التصرّف فيه وإن لم يكن أخصّ منه وذلك من جهة صيرورته كالنصّ بواسطة كونه في مقام التحديد.

و هكذا الأمر فيما إذا دار الأمر بين التقيدين سواء كان الإطلاق شمولياً أو بدلياً بعد ما عرفت من انعقاد الظهور مع انفصال القيد فإنّهما يتعارضان ولا ترجيح بينهما إلاّ بأمثال ما ذكر في دوران الأمر بين التخصيصين فلا تعقل.

\*\*\*\*

**إشارة**

ويقع الكلام فى مقامات:

**المقام الأول:**

**إشارة**

أنّ الوضع التعينيّ على قسمين:

أحدهما: أن يصرّح الوضع بإنشاء العلقه و الارتباط بين لفظ و معنى. و ثانيهما: أن يستعمل الوضع لفظا فى معنى بداعى إنشاء الارتباط و العلقه بينهما من دون أخذ قرينه و علاقة المجاز و إن لم يخل عن قرينه كونه فى مقام الوضع.

و كلاهما واقعان من الوضعين، ألا ترى أنّ الوالد الوضع ربما يصرّح بإنشاء العلقه و الارتباط بين لفظ إبراهيم مثلا و ولده و يقول: «اسم هذا إبراهيم». كما قد يستعمل لفظ إبراهيم فيه بقصد إنشاء العلقه و الارتباط بينهما و يقول مثلا: «جننى يا إبراهيم».

و لا إشكال فى إمكان الأول من الشارع و لكن لم يقع منه لعدم النقل مع أنّه لو كان لبان.

**تحقق الوضع التعينيّ الاستعماليّ:**

و لا مجال للتأمل فى صحّة الثانى من الشارع و إمكان وقوعه منه لأنّ الوضع



التعينيّ في لسان الشّارع كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له بقصد الحكاية عنه من دون أخذ قرينة من قرائن المجاز وعلاقته.

وليس هذا الاستعمال استعمال حقيقيّ لغويّ لأنّه لم يستعمل في الموضوع له لغة كما ليس باستعمال مجازيّ لخلوّه عن ملاحظة القرائن و المناسبات بل هو استعمال حقيقيّ شرعيّ عند استعمال الشّارع إيّاه في معنى شرعيّ من دون أخذ علاقة و قرينة المجاز.

لا يقال: إنّ الاستعمال في الثاني علّة لصيرورة اللفظ حقيقة شرعيّة في المعنى الشرعي فكيف يكون نفس هذا الاستعمال استعمالاً حقيقيّاً مع أنّ الحقيقة تحصل بالاستعمال وعبارة اخرى الحقيقة متأخّرة عن الوضع و الوضع متأخّر عن الاستعمال المذكور لأنّه حصل بسببه. فلا يمكن أن يكون هذا الاستعمال على نحو الحقيقة لتأخّر المعلول عن العلّة رتبة.

لأنّنا نقول: إنّ الوضع و الحقيقة و إن كانا متأخّرين عن الاستعمال رتبة و لكنّهما مقارنان زمانا و عليه فالاستعمال مقارن مع زمان وجود الارتباط و العلاقة بين اللفظ و المعنى و التقارن يكفي في كون الاستعمال حقيقة و لا يلزم أن يكون الارتباط و العلاقة بينهما متقدّما على الاستعمال إذ الاستعمال الحقيقيّ هو أن يستعمل اللفظ في معناه و هو حاصل في الفرض الثاني أيضا كما لا يخفى.

إن قلت: إنّ استعمال اللفظ في معنى شرعيّ لا يكون بدون القرينة و لو كانت قرينة المقام.

قلت: نعم، و لكن هذه القرينة ليست قرينة المجاز و علاقته بل هو قرينة كونه في مقام الوضع و لا إشكال فيه لأنّ المفروض هو ما إذا علم أنّ الشّارع في صدد الوضع الجديد و يستعمل اللفظ في المعنى الشرعيّ كاستعماله في معناه الأصليّ من دون ملاحظة قرينة المجاز و علاقته بين المعنى الجديد و المعنى الأصليّ.

لا- يقال: إنّ الحكاية و الدلالة مقصودة في الاستعمال على الوجه الآلّيّ و المعنى الحرفيّ إذ الالتفات يكون بالمعنى الاسميّ نحو نفس المعنى دون اللفظ و دلالاته و حكايته. هذا

بخلاف الوضع فإنّ الحكاية فيه مقصودة على وجه الاستقلال لأنّ حقيقة الوضع هو جعل اللفظ لمعنى بحيث يحكى به عنه عند الاستعمال وهو متوقّف على ملاحظة اللفظ والمعنى وجعل الارتباط والعلاقة بينهما ومن البين أنّ الجمع بينهما فى لحاظ واحد جمع بين اللحاظين.

لأنّنا نقول: اجيب عنه بوجه:

منها: ما فى تعليقة الأصفهائى قدّس سرّه من أنّ التحقيق أنّ إنشاء الوضع حقيقة بمعنى جعل اللفظ بحيث يحكى بنفسه بجعل لازمه وهو جعله حاكيا فعلا بنفسه معقول فالحكاية وإن كانت مقصودة وملحوظة آليا فى الاستعمال إلا أنّها مقصودة بالاستقلال فى مرحلة التسبّب إليها بإنشاء لازمها وجعله، فتدبّر. انتهى (1)

ولقد أفاد وأجاد فإنّ استعمال اللفظ فى المعنى الشرعىّ بعنوان أنّه معناه على سبيل المعانى الحقيقية من دون ملاحظة علاقة من العلائق والمناسبات المجازية يستلزم بدلالة الاقتضاء على أنّ اللفظ موضوع لذلك إذ بدونه لا يمكن هذا الاستعمال الخاصّ كما لا يخفى.

فإنشاء اللازم يستلزم إنشاء الملزوم وهو وضع اللفظ لهذا المعنى كما أنّ إنشاء بيع المبيع من ذى الخيار يستلزم بدلالة الاقتضاء الفسخ إذ بدونه لا يمكن البيع مجددا لما باعه قبلا فإنّه بالبيع الأوّل انتقل المبيع عنه إلى المشتريّ فكيف يمكن أن يبيعه ثانيا من شخص آخر بدون إنشاء الفسخ قبلا. وعليه فالإنشاء الواحد يكون بيعا وفسخا أمّا الفسخ فالإنشاء لازمه ولا يمكن إنشاء اللازم من دون إنشاء ملزومه وهو الفسخ فهذا الإنشاء بهذا الاعتبار فسخ وأما البيع فهو واضح فإنّ نفس اللازم هو البيع.

وفى المقام يكون الاستعمال فى مرحلة حكايته عن المعانى ملحوظا باللحاظ الآلىّ

ص: 284

وفى مرحلة التسبب به إلى الوضع ملحوظا باللاحظ الاستقلاليّ و لا مانع من اجتماعهما لتعدّد الجهات كما لا يخفى.

ولكن أورد عليه فى منتهى الاصول أولا: بأنّ هذا خروج عن الفرض لأنّ الكلام فى تحقّق الوضع بنفس الاستعمال لا بشيء آخر.

و ثانيا: بأنّ الوضع عبارة عن العلاقة المذكورة و لا يمكن حصول تلك العلاقة جعلاً إلاّ بتصوّر طرفيها مستقلا وبالمعنى الاسميّ ففى هذا المقام إن لم يكن له تصوّر وإنشاء فى البين غير هذا الاستعمال يلزم المحذور المذكور أعنى اجتماع اللحاظين. وإن كان تصوّر وإنشاء و جعل فى البين غير هذا الاستعمال فيحتاج إلى سبب عرفيّ أو شرعيّ للإنشاء كما فى سائر الإنشاءات و المفروض أنّ غير هذا الاستعمال ليس شىء فى البين.

و إن أراد المدعى أنّ تلك العلاقة توجد بنفس هذا الاستعمال من دون إنشاء آخر و جعل ذلك الملزوم فهذا واضح البطلان لأنّه لو فرضنا أنّه جعل اللفظ حاكيا عن المعنى فى نفسه بدون قرينة فى هذا الاستعمال فصرف هذا لا يوجب وجود علاقة و ارتباط بين اللفظ و المعنى فى عالم الاعتبار من دون أن يتعلّق جعل بنفس تلك العلاقة و الارتباط. و هذا واضح جدّا و الإنصاف أنّه لو ساعد البناء العرفيّ و علمنا أنّهم فى مقام تسمية أولادهم مثلا يبنون على وجود مثل هذه العلاقة بمثل هذه الاستعمالات فلا بدّ و أن يحمل على أنّ البناء القلبيّ عندهم سبب لحصول تلك العلاقة إذا كان متعقبا بمثل ذلك الاستعمال. (1)

و يمكن الجواب عنه أولا: بأنّ الوضع حاصل بنفس الاستعمال لا بشيء آخر حتّى يلزم الخروج عن الفرض كما أنّ إنشاء الفسخ حاصل بنفس إنشاء البيع المجدّد من ذى الخيار لا بشيء آخر.

ص: 285

ألا ترى أنّ من قال عند تسمية ولده جئني بإبراهيم استعمل لفظ إبراهيم في ولده على نحو الاستعمال الحقيقيّ بمعنى أنّه لم يلاحظ علاقة من علائق المجاز وأنشأ بنفس الاستعمال الارتباط والعلاقة بين تلك اللفظة وولده ولا مدخليّة لشيء آخر غير الاستعمال فحديث خلف الفرض لا أصل له.

وثانياً: بأنّ اجتماع اللحاظين في شيء واحد مع تعدّد الملحوظين لا أساس له وذلك لأنّ الملحوظ باللحاظ الآليّ هو استعمال اللفظ في معناه بما هو حاك عنه وإنشاء الحكاية به والملحوظ باللحاظ الاستقلاليّ هو مرحلة التّسبب به إلى ملزومه وهو إنشاء الوضع والعلاقة بين اللفظ وهذا المعنى وهذان أمران مختلفان فلا مانع من اجتماع اللحاظين فيهما، فالآليّة والاستقلاليّة ليسا في شيء واحد ومعها لا مناقضة.

وثالثاً: بأنّ الوجه في كون إنشاء الحكاية باستعمال اللفظ في معناه إنشاء الوضع وإيجاد العلقّة بين اللفظ وهذا المعنى الجديد هو ما عرفت من أنّ هذا الاستعمال الكذائيّ من دون ملاحظة علقّة من علائق المجاز لا يمكن إلاّ أن يسبقه رتبة إنشاء الوضع والعلقّة بين اللفظ والمعنى كما أنّه لا يمكن إنشاء البيع المجدّد من ذى الخيار إلاّ أن يسبقه رتبة إنشاء فسخ البيع الأوّل وبما ذكر يظهر كيفيّة دلالة إنشاء اللزوم على إنشاء الملزوم بدلالة الاقتضاء فلا- وجه لقوله: «فصرف الاستعمال لا- يوجب وجود علاقة وارتباط بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار» كما لا يخفى.

ورابعاً: بأنّ الغفلة عن اللفظ حين الاستعمال ليست إلاّ من جهة عدم الداعي إلى الالتفات إليه وإلاّ فيمكن الالتفات إلى اللفظ مع كونه مستعملاً في معناه كما هو واقع في ألفاظ الفصحاء والبلغاء فاللفظ الواحد من جهة حكايته عن المعنى لم يلحظ إلاّ لحاظاً آلياً ومن جهة نفسه يكون ملحوظاً باللحاظ الاستقلاليّ ولعلّ إليه أشار سيّدنا المجاهد الإمام الخمينيّ قدّس سرّه في تهذيب الاصول، حيث منع لزوم الغفلة عن اللفظ حين

ومنها: ما في المحاضرات من أنّ الوضع سواء كان بمعنى التعهّد والالتزام النفسانيّ أو بمعنى اعتبار نفسانيّ على تمام أنحاءه في مرتبة متقدّمة على الاستعمال. أمّا على الأول فواضح ضرورة أنّ التعهّد والتبانيّ بذكر لفظ خاصّ عند إرادة تفهيم معنى ما يكون مقدّما على الاستعمال لا محالة من دون فرق بين أن يكون إبراز هذا التعهّد بمثل كلمة وضعت أو نحوها الدالة على التعهّد بالمطابقة أو يكون المبرز نفس الاستعمال الدالّ على ذلك بالالتزام بمعونة القرينة. وأمّا على الثاني فلأنّ اعتبار الملازمة أو نحوها بين لفظ خاصّ ومعنى ما مقدّم على الاستعمال بالضرورة وإن كان المبرز لذلك الاعتبار نفس الاستعمال مع نصب القرينة على ذلك وكيف كان فالاستعمال متأخر عن الوضع لا محالة ونظير ذلك الهبة فإنّه تارة يبرزها بجملة: وهبتك، الدالة عليها بالمطابقة و أخرى يبرزها بجملة: خذ هذا الثوب، مثلا، الدالة عليها بالالتزام. إلى أن قال: وعليه فالوضع يحصل قبل الاستعمال فإذا كان كذلك فالاستعمال استعمال في الموضوع له. ثمّ لو تنزّلنا عن ذلك وسلمنا أنّ الوضع ليس عبارة عن مجرد أمر نفسانيّ من تعهّد واعتبار ملازمة ونحو ذلك بل للإبراز دخل في حقيقة الوضع جزءا أو قيدا وبدونه لا يتحقّق الوضع. إلى أن قال: فلا يكون هذا الاستعمال استعمالا في غير ما وضع له... (2)

وفيه: أنّ مجرد الأمر النفسانيّ من دون دخالة الألفاظ أو ما يقوم مقامها لا اعتبار به في الإنشاءات والاعتباريات. ومن المعلوم أنّ الوضع الذي هو إيجاد العلاقة والارتباط بين اللفظ والمعنى من الأمور الاعتباريّة كالبيع والإجارة التي ونظائرهما من الأمور لا تتحقّق بدون الألفاظ وما يقوم مقامها وعليه فالوضع ليس نفس التعهّد

ص: 287

1-1 (1) تهذيب الاصول: 65/1.

2-2 (2) المحاضرات: 127/1-129.

والتباني أو نفس اعتبار نفساني حتى يكون متقدماً زماناً على الاستعمال بل للاستعمال في هذا المقام دخل في تحقّقه فحينئذ لا محيص عن إشكال اجتماع اللحاظين إلا بما مرّ من المحقّق الأصفهانيّ فلا تغفل.

ومنها: ما حكى عن المحقّق العراقيّ قدّس سرّه من أنّ الملحوظ باللحاظ الاستقلاليّ هو طبيعة اللفظ وهو الملتفت إليه وما هو ملحوظ بالنظر الآليّ وغير ملتفت إليه هو شخص اللفظ فلم يجتمع اللحاظان في موضوع واحد.

و أورد عليه في منتهى الاصول بأنّه أجنبيّ عن محلّ بحثنا لأنّ كلامنا الآن في استعمال اللفظ في معنى وإلقائه وإرادة ذلك المعنى كقوله «أعطني ولدي محمّداً» مثلاً، إذا أراد التسمية بهذا الاسم بنفس هذا الاستعمال و معلوم أنّ في هذا الاستعمال لا نظر له استقلالياً إلى اللفظ أصلاً لا إلى شخصه ولا إلى نوعه ولا إلى طبيعته كما هو المفروض. انتهى (1)

يمكن أن يقال: بناء على ما مرّ من المحقّق الأصفهانيّ إنّ الملزوم هو إيجاد العلقه و الارتباط بين طبيعة اللفظ و المعنى. و المستعمل أراد باستعمال شخص اللفظ في معناه حصول ذلك الارتباط بين طبيعة اللفظ و المعنى و عليه فالقول بأنّه لا نظر له استقلالياً إلى اللفظ أصلاً لا إلى شخصه و لا إلى نوعه و لا إلى طبيعته صحيح في مرتبة استعمال شخص اللفظ في معناه لا في مرتبة جعل الملزوم فلا تغفل.

\*\*\*\*

## المقام الثاني: في وقوع الوضع الشرعيّ و إثباته:

استدلّ بتبادر المعاني الشرعيّة من المحاورات الصادرة عن الشارع و أيّده في

ص: 288

الكفاية بأنه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعانى الشرعية و اللغوية. أ لا ترى أنه ليس بين الصلاة شرعا و الصلاة بمعنى الدعاء علاقة. و مجرد اشتمال الصلاة شرعا على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء و الكل بينهما. انتهى

وجه تأييد التبادر بذلك هو اشتراط استعمال الجزء فى الكل بأمرين أحدهما: كون المركب مركبا حقيقيا. و ثانيهما: كون الجزء بالنسبة إلى الكل جزءا رئيسيا كالرقبة بالنسبة إلى البدن. و هما ليسا بموجودين فى استعمال الصلاة فى المعنى الشرعى لأنّ جزء المعنى الشرعى هو الدعاء و هو ليس من الأركان بالنسبة إلى أفعالها و أذكارها.

هذا مضافا إلى أنّ المركب مركب اعتبارى لا حقيقى.

و لعلّ وجه التعبير بالتأييد دون الدليل هو امكان الاكتفاء باستحسان الطبع فى صحّة الاستعمالات المجازية فلا حاجة إلى وجود العلاقة كما مرّ أو احتمال أن يكون استعمال الصلاة فى المعنى الشرعى من باب إطلاق الكلّى على الفرد لأنّ الصلوة تجىء بمعنى العطف و الميل أيضا. فإنّ كلّ صلاة محقّق لطبيعى العطف و الميل إذ العبد بتخصّده للرب عطف إلى ربه و مال إليه كما أنّ الرب برحمته و مغفرته للعبد عطف على مربوبه و مال إليه.

و عليه كما فى تعليقة الأصفهانيّ قدّس سرّه فلا تجوّز حتّى يجب ملاحظة العلاقة بل تستعمل فى معناها اللغوى و يراد محقّقه الخاصّ بقرينة حال أو مقال. (1)

و كيف كان فالاستدلال بالتبادر لإثبات الوضع الشرعى محلّ منع.

أولا: بما أفاده سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ مجرد التبادر لا يدلّ على ذلك بل يحتاج إلى انضمام عدم كون التبادر من جهة كثرة الاستعمال و إلاّ يكون التبادر المذكور مفيدا للوضع التعيّن لا الوضع التعيّن الاستعمالىّ.

ص: 289

و ثانيًا: بما أفاده في الكفاية من أنّ احتمال كون التبادر المذكور مسبقًا بالتبادر في العرف السابق مانع عن الوثوق بثبوت الحقيقة الشرعية بمعنى الوضع التعييني بل الوضع التعييني أيضًا.

كما صرح به في نهاية الاصول حيث قال: وبالجملة كان سنخ هذه العبادات متداولًا في أعصار الجاهلية أيضًا وكان يستعمل فيها هذه الألفاظ المخصوصة و على طبقها أيضًا جرى استعمال الشارع غاية الأمر أنّه تصرّف في كفيّتها و أجزاءها و شرائطها كما ثبت ذلك بالدلائل الخاصّة. (1)

و أكّده في تهذيب الاصول حيث قال بعد ذكر الآيات النازلة في أوائل البعثة كقوله تعالى: **وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ**. و قوله تعالى: **قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَ غيرها.**

كلّها شواهد بيّنة على أنّ ألفاظ العبادات كلّها معلوم المفهوم لدى النبي صلى الله عليه و آله و سلم و أصحابه و معاصريه من الكفار. و كانوا يفهمون معانيها بلا معونة قرينة. فإثبات الوضع (الشرعيّ) موقوف على ثبوت كون العبادات من مخترعات شرعنا و أنّها لم تكن عند العرب المتشرّعة في تلك الأزمنة بمعهودة و أتى لنا بإثباته. (2)

نعم يمكن أن يقال أنّ استعمال ألفاظ العبادات في معانيها الشرعية في العرف السابق لا يمنع عن صيرورتها حقيقة شرعية في الأركان المخصوصة المعتمدة في شرع الإسلام بعد استعمال الشارع تلك الألفاظ فيها بداعي وضعها لخصوص هذه الأفراد من الأركان دون الأركان العامّة في العرف السابق و من المعلوم أنّ الأركان المخصوصة المعتمدة في شرعنا تغيّر الأركان المخصوصة في العرف السابق و إن كانتا مشتركتين في أصل اشتمالهما على الأركان.

ص: 290

1-1 (1) نهاية الاصول: 38/1.

2-2 (2) تهذيب الاصول: 64/1-65.



اللهم إلا أن يقال: إن تبادل المعاني الشرعية المعتمدة عند شارعنا لا يثبت الوضع التعيني الاستعمالي بعد احتمال أن يكون منشأ التبادر هو كثرة الاستعمال مع تعدد الدال والمدلول إلى أن يحصل الانس مع المراد فصارت ألفاظ العبادات متعينة فيها ومنصرفة إليها. بل جزم بذلك في نهاية الدراية حيث قال: لا-ريب في أن كثيرا ما إفادة الخاص بدالين في مقام الطلب وبيان الخواص والآثار والحكاية والمحاورات المتعارفة توجب اختصاص اللفظ بالمعنى الخاص في أيام قلائل ومنع بلوغ الكثرة في لسان الشارع ومتابعيه إلى حد يوجب الاختصاص مكابرة واضحة. (1)

وعليه فالقول بالوضع الشرعي سديد وإن لم يعلم أنه بالوضع الاستعمالي أو بالوضع التعيني المظنون وقوعه. ولكن الانصاف هو الحكم بوقوع الوضع التعيني الاستعمالي في الجملة كاستعمال النبي صلى الله عليه وآله وسلم كلمة أهل البيت عليهم السلام في خصوص أهل بيت النبوة وهم الخمسة الطيبة والأئمة الأطهار من ولدهم عليه السلام.

\*\*\*\*

### المقام الثالث: في ذممة البحث:

#### إشارة

قال في الكفاية: وأما الثمرة بين القولين فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت و على معانيها الشرعية على الثبوت فيما إذا علم تأخر الاستعمال. انتهى

فحينئذ إن علمنا تأخر الاستعمال عن الوضع التعيني أو التعيني حملت الألفاظ على المعاني الشرعية بلا كلام. وإنما الكلام فيما إذا لم يعلم تأخر الاستعمال؛ ذهب في الكفاية

ص: 291

فى هذه الصورة إلى أن أصالة عدم الاستعمال ليكون متأخراً عن الوضع الشرعى تكون معارضة مع أصالة عدم الوضع الشرعى ليكون متأخراً عن الاستعمال. هذا مضافاً إلى أنه لا دليل على اعتبارها تعبّداً إلا على القول بالأصل المثلث ولم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشكّ وأصالة عدم النقل إنّما كانت معتبرة فيما إذا شكّ فى أصل النقل لا فى تأخره فتأمل. انتهى

ولعلّ وجه التأمل هو ما مرّ فى الفصل السابق من جريان أصالة عدم النقل مطلقاً سواء علم بأصل النقل أو لم يعلم لوجود ملاك بناء العقلاء من عدم جواز رفع اليد عن الحجّة ما لم يعلم الحجّة الناقضة لها وعليه فمع جريانها حملت ألفاظ العبادات فى صورة عدم العلم بتاريخ استعمالها على معانيها اللغوية دون المعانى الشرعية.

ولكن الثمرة المذكورة فيما إذا شكّ فى إرادة المعانى الشرعية من ألفاظ العبادات أو إرادة المعانى اللغوية وأما إذا كان المراد منها واضحاً فلا ثمرة عملية فى البحث كما لا يخفى ولذا قال فى تهذيب الأصول على كلّ حال الثمرة المعروفة أو الفرضية النادرة الفائدة ممّا لا طائل تحتها عند التأمل حيث أنا نقطع بأنّ الاستعمالات الواردة فى مدارك فقهنّا إنّما يراد منها هذه المعانى التى عندنا. (1)

وقال فى المحاضرات: لا ثمرة للبحث عن هذه المسألة أصلاً فإنّ ألفاظ الكتاب والسنة الواصلتين إلينا يدا بيد معلومتان من حيث المراد فلا شكّ فى المراد الاستعمالىّ منهما ولا يتوقّف فى حملهما على المعانى الشرعية. (2)

\*\*\*\*

ص: 292

1-1 (1) تهذيب الأصول: 65/1.

2-2 (2) المحاضرات: 134/1.

1- إنَّ الوضع التعيّنِيّ يكون على قسمين أحدهما أن يصرّح الواضع بإنشاء العلقة و الارتباط بين لفظ و معنى و ثانيهما أن يستعمل الواضع لفظاً في معنى بداعي إنشاء الارتباط و العلقة بينهما من دون أخذ قرينة و علاقة من القرائن و العلائق المجازيّة و هما أمران واقعان من الواضعين ألا ترى أنّ الوالد الواضع قد يصرّح بجعل العلقة و الارتباط بين لفظ إبراهيم مثلاً و ولده و يقول سمّيته إبراهيم و قد لا يصرّح بذلك و إنّما يستعمل لفظ إبراهيم في ولده بقصد إنشاء العلقة و الارتباط بينهما و يقول مثلاً لخدمه جنّتي بإبراهيم.

و لا- وقع بعد وقوعهما للإشكال في إمكان الثاني باستلزامه الجمع بين اللحاظين في شيء واحد فإنّ الحكاية و الدلالة مقصودة في الاستعمال على الوجه الآليّ و المعنى الحرفيّ إذ الالتفات يكون بالمعنى الاسميّ نحو نفس المعنى دون اللفظ و دلالاته و حكايته هذا بخلاف الوضع فإنّ الحكاية فيه مقصودة على وجه الاستقلال لأنّ حقيقة الوضع هو جعل اللفظ لمعنى بحيث يحكى به عنه عند الاستعمال و هو متوقّف على ملاحظة اللفظ و المعنى و جعل الارتباط و العلقة بينهما و من البيّن أنّ الجمع بينهما في لحاظ واحد جمع بين اللحاظين.

و ذلك لأنّ استعمال اللفظ في المعنى على نحو استعمال اللفظ الموضوع في معناه من دون إقامة قرينة و علاقة من علائق المجاز يدلّ بدلالة الاقتضاء على إنشاء العلقة و الارتباط بين اللفظ و المعنى بالاستعمال إذ بدونه لا يمكن هذا الاستعمال الخاصّ كما أنّه إنشاء بيع المبيع من ذى الخيار على نحو بيع سائر أملاكه يدلّ بدلالة الاقتضاء على إنشاء الفسخ بنفس البيع إذ بدونه لا يمكن البيع مجدداً لما باعه قبلاً.

و عليه فللاستعمال جهتان طوليتان من جهة يدلّ على إنشاء الارتباط و العلقة

و من جهة يدلّ على المعنى و يحكى عنه فلا يلزم اجتماع اللحاظ الآليّ و الاستقلالىّ فى شىء واحد.

و إليه يؤول ما أفاده المحقّق الأصفهانىّ قدّس سرّه من أنّ التحقيق أنّ إنشاء الوضع حقيقة لمعنى جعل اللفظ بحيث يحكى بنفسه بجعل لازمه و هو جعله حاكيا فعلا بنفسه معقول بالحكاية و إن كانت مقصودة و ملحوظة آلياّ فى الاستعمال إلاّ أنّها مقصودة بالاستقلال فى مرحلة التسبّب إليها بإنشاء لازمها و جعله.

2- هل يقع الوضع بقسميه من الشارع أم لا؟ لم يعهد منه عليه الصلاة و السلام أن يصرّح بجعل العلقه و الارتباط بين لفظ و معنى و عليه فالوضع التصريحيّ غير ثابت و أمّا الوضع الاستعمالىّ فلا يبعد دعواه فى مثل استعمال ألفاظ العبادات فى معانيها الشرعيّة من الأركان المخصوصة و الأجزاء المعيّنة المعتبرة فى شرع الإسلام فإنّ استعمال الشارع تلك الألفاظ فيها من دون إقامة قرينة و علاقة من العلائق المجازيّة لا يكون إلاّ لإرادة وضعها لخصوصها و لا ينافى ذلك كون ألفاظ العبادات معلوم المفهوم لدى النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم و أصحابه و معاصريه من الكفّار و الأقوام فإنّهم كانوا يفهمون معانيها بلا معونة قرينة لأنّ إرادة الأركان المخصوصة و الأجزاء المعيّنة المعتبرة فى شرع الإسلام لا تساعد المعانى المعهودة لها فى السابق لأنّها إمّا أركان مخصوصة بالشرع السابق و المعلوم عدم إرادتها و إمّا المعانى الكلّيّة القابلة لانطباقها على غير الأركان و الأجزاء المعتبرة فى شرعنا و هى أيضا غير مرادة باستعمالها.

اللهم إلاّ- أن يقال المقصود من تلك الألفاظ هو معانيها الكلّيّة المعهودة و لكن تدلّ على الأركان و الأجزاء المعتبرة فى شرعنا من جهة تعدّد الدالّ و المدلول فلا يثبت بنفس الاستعمال الوضع التعينيّ الاستعمالىّ نعم لا بأس بأن يقال إنّ كثيرا ما إفادة الخاصّ بدالين فى مقام الطلب و بيان الخواصّ و الآثار و الحكاية و المحاورات المتعارفة توجب اختصاص اللفظ بالمعنى الخاصّ فى أيام قلائل و منع بلوغ الكثرة فى لسان

الشارع ومتابعيه إلى حدّ يوجب الاختصاص مكابرة واضحة.

بل الانصاف هو الحكم بوقوع الوضع التعينيّ الاستعماليّ من الشارع المقدّس كما تشهد له الروايات المتظاهرة و المتواترة الدالّة على استعمال النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كلمة أهل البيت في أهل بيت النبوة وهم الخمسة الطيبة والأئمة الطاهرين عليهم السلام فلا تغفل.

3- إنّ ثمره البحث المذكور تظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغويّة لو لم نقل بالحقيقة الشرعيّة التعينيّة أو التعينيّة كما تظهر في لزوم حملها على معانيها الشرعيّة إن قلنا بثبوت الحقيقة الشرعيّة سواء كان التعينيّة أو التعينيّة إن علم تأخّر الاستعمال عن الوضع الشرعيّ كما لا يخفى ولذا نقول بأنّ المراد من كلمة أهل البيت في لسان النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة الأطهار عليه السلام هو أهل بيت النبوة بعد علمنا بأنّه صلى الله عليه وآله وسلم خصّصها بهم وضعا استعماليا كما هو الظاهر أو صارت منصرفة إليهم بكثرة الاستعمال فيهم في تعدّد الدالّ والمدلول في عهده صلى الله عليه وآله وسلم وهذا لا كلام فيه وإنّما الكلام فيما إذا لم يعلم بتأخّر الاستعمال ذهب في الكفاية في هذه الصورة إلى أنّ أصالة عدم الاستعمال ليكون متأخرا عن الوضع الشرعيّ تكون معارضة مع أصالة عدم الوضع الشرعيّ ليكون متأخرا عن الاستعمال هذا مضافا إلى أنّه لا دليل على اعتبارها تعبدا إلاّ على القول بالأصل المثبت و لم يثبت بناء من العقلاء على التأخّر مع الشكّ و أصالة عدم النقل إنّما كانت معتبره فيما إذا شكّ في أصل النقل لا في تأخّره فتأمل.

و لعلّ وجه التأمّل هو ما مرّ في الفصل السابق من جريان أصالة عدم النقل مطلقا سواء علم بأصل النقل أو لم يعلم لوجود ملاك جريانه و هو بناء العقلاء من عدم جواز رفع اليد عن الحجّة ما لم يعلم بالحجّة الناقضة لها.

و عليه فمع جريان أصالة عدم النقل حملت ألفاظ العبادات وغيرها ممّا ثبتت فيها الحقيقة الشرعيّة في صورة عدم العلم بتاريخ استعمالها على معانيها اللغويّة دون المعاني

الشرعية و الذى يسهل الخطب أنّ تلك الألفاظ ظاهرة فى المعانى الشرعية فى أكثر الموارد و لذلك صرح غير واحد بعدم الثمرة للبحث عن هذه المسألة أصلاً فإنّ ألفاظ الكتاب و السنة الواصلتين إينا يدا بيد معلومتان من حيث المراد فلا شكّ فى المراد الاستعمالى منهما و لا يتوقف فى حملهما على المعانى الشرعية.

\*\*\*\*

ص: 296

إشارة

يقع الكلام فى المقامين:

المقام الأوّل: فى أسامى العبادات

إشارة

و لا يخفى عليك أنه وقع الخلاف هنا فى أنّ ألفاظ العبادات هل هى أسامى لخصوص العبادات الصّحيحة أو الأعمّ منها وقبل أن ندرس أدلّة القولين نذكر جهات:

الجهة الاولى فى تحرير محلّ النزاع:

إشارة

و لا يخفى أنّه لا شبهة فى تأتى الخلاف و إمكان النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة أو المتشرّعة فإنّه يمكن أن يختلف القائلون بهما فى أنّ ألفاظ العبادات الواقعة فى لسان الشّارع أو المتشرّعة هل هى أسامى لخصوص الصّحاح من العبادات أو الأعمّ منها.

و أمّا على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة أو المتشرّعة فربما يناقش فى تأتى الخلاف و إمكانه بعد وضوح استعمالها فى لسان الشّارع أو المتشرّعة فى كلّ من الصّحيحة و الفاسدة كصلاة الحائض و صوم الوصال و صيام العيدين و نحوها إذ

صحّة استعمال ألفاظ العبادات أو وقوعه في كلّ من المعنيين مجازاً على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة أو المتسرّعة ليست ممّا يقبل التشكيك ليكون محلّ الكلام والخلاف والردّ والإيراد لإذعان الطرفين بوقوع الاستعمال في الصحيحة والفاصلة مجازاً بلا كلام.

ولذا صرّح بعض بأنّ القابل للنزاع بناء على ثبوت الحقيقة الشرعيّة هو تعيين ما وضع له اللفظ سواء كان على سبيل التعيين أو التعيّن و مع البناء على نفيها فلا مجال للنزاع فيها إذ موضوع استعمالها في كلّ من الأمرين بمكان لا يحتاج إلى البيان. (1)

هذا مضافاً إلى أنّ التعبير بالأسماء في تعريف عنوان البحث يدلّ تلويحاً أو تصريحاً بأنّ محلّ البحث هو ما إذا كان هناك وضع لأنّ الأسماء لا يكون الأسماء بدون الوضع وعلى تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة بمعنيها فلا وضع بل هو مجرد الاستعمال المجازي ولا كلام فيه.

و يؤكّد ذلك استدلال الطرفين بالتبادر وعدم صحّة السلب وغيرهما من خواصّ الحقيقة التي لا تنفكّ عن الوضع.

### تصوير النزاع باعتبار اختلاف مراتب المجاز

ولكن اجيب عن هذه المناقشات:

أمّا عن الأوّل: فبأنّ مجرد وضوح الاستعمال في كلّ واحد من الصحيحة والفاصلة لا ينافي جريان النزاع على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة لجواز اختلاف مراتب المجازات فيصحّ أن يناع في أنّ المجاز الغالب في لسان الشارع هل هو الصحيح على

ص: 298

(1-1) راجع هداية المسترشدين 99/.



وجه يحمل عليه اللفظ عند وجود الصارف عن المعنى الحقيقي أو الأعم. (1)

وعليه أمكن على تقدير عدم القول بثبوت الحقيقة الشرعية أن يدعى بعض أن غلبة الاستعمال وكثرتها في الأعم وبعض آخر أن تلك الغلبة في الصحيح. وثالث أن غلبة الاستعمال وكثرتها في كليهما بحيث توجب التوقف. فالنزاع بهذا النحو متصور.

بل يصح تصوير النزاع أيضا على تقدير عدم أن يدعى القائل بالصحيح أن الاستعمال في الفاسد ليس مجازا في الكلمة زائدا على المجاز اللازم من استعمال اللفظ في الصحيحة بل إنما الاستعمال في الفاسدة من وجوه الاستعمال في الصحيحة تنزيلا لها منزلتها بوجه من وجوه صحة التنزيل من تنزيل ما هو المعدوم من الأجزاء والشرائط متنزلة الموجود كالمجاز السكّاكّي ويدعى القائل بالأعم مساواتهما في المجازية بحيث يكون اللفظ على التقديرين مجازا في الكلمة. وجعل الشيخ قدس سرّه هذا التصوير أولى من التصوير السابق (2).

ولعل وجه الأولوية هو بعده عن بعض الإشكالات. والله العالم.

ولكنه لا يخلو هذا التصوير الأخير عن إشكال وهو كما في تعليقه الأصفهاني قدس سرّه أن لازم المساواة على القول بالأعم هو التوقف وهو ينافي غرض الأعمي فالصحيح في تقريب مقالة الأعمي أن اللفظ دائما مستعمل في الأعم وإفادة خصوصية الصحيحة والفاسدة بدال آخر. (3)

اللهم إلا- أن يقال: إن المراد من المساواة ليس هو دعوى الغلبة في كليهما حتى توجب التوقف بل لعل المراد أن المجاز في الصحيح والأعم كليهما مجاز في الكلمة على القول الأعمي والقول الصحيح، لا أن المجاز في الصحيح مجاز في الكلمة والمجاز في

ص: 299

1-1) راجع تقريرات الشيخ قدس سرّه 1/.

2-2) نفس المصدر

3-3) نهاية الدراية 49/.

الأعمّ مجاز عقليّ سكاكيّ و عليه فالأعمّيّ يدعى الغلبة في الأعمّ و الصحيحيّ يدعى الغلبة في الصحيح. فدعوى الغلبتين ليست من طرف واحد حتّى توجب التوقّف بل كلّ طرف يدعى غلبة الاستعمال فيما اختاره و لا إشكال في أنّه لا يوجب التوقّف كما لا يخفى.

### إشكال صاحب الكفاية

و استشكل في الكفاية على ما ذهب إليه الشيخ من «جواز اختلاف مراتب المجازات فيصحّ أن ينازع في أنّ المجاز الغالب في لسان الشارع هل هو الصحيح على وجه يحمل اللفظ عليه عند وجود الصارف عن المعنى الحقيقيّ أو الأعمّ» بما حاصله أنّ ذلك لا يصحّ إلاّ إذا علم أنّ العلاقة اعتبرت أولاً بين الصحيح و المعانى اللغويّة حتّى يجعله أصلاً في مقابل الأعمّ أو علم أنّ العلاقة اعتبرت أولاً بين الأعمّ و المعانى اللغويّة حتّى يجعله أصلاً في مقابل الصحيح و هو غير ثابت. و أيضاً لا يصحّ جعل طرف أصلاً بحيث ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعانى اللغويّة و عدم قرينة اخرى معيّنة للآخر إلاّ إذا استقرّ بناء الشارع في محاوراته عند عدم نصب قرينة اخرى على إرادته بحيث كان هذا البناء قرينة على إرادة هذا الطرف من غير حاجة إلى قرينة معيّنة اخرى و أنّي لهم بإثبات ذلك. (1)

### ملاحظات في كلام صاحب الكفاية

وفيه: أولاً: أنّ البحث في مقام الشبوت و إمكان وقوع النزاع لا- في مقام إثبات طرف من أطراف النزاع و عليه فيمكن دعوى كلّ طرف بأنّ الشارع اعتبر علاقة المجاز

ص: 300

أولاً فيما اختاره من الصحيح أو الأعمّ.

و ثانياً: أنّ بناء الشارع على إرادة هذا الطرف لا - حاجة إليه، كما صرّح به استاذنا المحقّق الداماد لإمكان أن يكون النزاع في أنّ أقرب المجازات أو أشيعها هل هو الصحيح أو الأعمّ فإذا أحرزنا أن الأشيع هو استعمالها في الصحيح أو الأعمّ فلا حاجة إلى إحراز بناء الشارع لوجود بناء العقلاء على تقديم الأقرب و الأشيع و هو كاف في التعيين.

و ممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّ الألفاظ بعد قيام القرينة على عدم إرادة المعاني اللغويّة صارت مجتمعة لتردّها بين المجازات منها الصحيح و الأعمّ فيحتاج انحصارها فيهما إلى نصب قرينة أخرى على عدم إرادة غيرهما من المجازات أو إلى إثبات بناء شرعيّ على عدم إرادة غيرهما من المجازات حتّى انحصر أمر الألفاظ فيهما و بدون نصب القرينة أو إثبات بناء شرعيّ صارت الألفاظ مردّدة بين المجازات و لا ترجيح.

و ذلك لأنّ الأشيعيّة و الأقربيّة كافية في تعيين الصّحيح أو الأعمّ فإذا أحرز مثلاً أنّ الصحيح هو الأشيع فبناء العقلاء على تقديم ذلك بملاك الأشيعيّة و لا حاجة إلى نصب قرينة أو بناء شرعيّ فلا يحصل الإجمال بعد البناء المذكور كما لا يخفى.

و ثالثاً: بأنّه لا حاجة مثلاً إلى إثبات أنّ عدم نصب القرينة على إرادة ما عدى الصحيحة دليل على إرادة الصحيحة بعد وجود الظهور اللفظي و الإطلاقيّ و ذلك كما في تعليقه الأصفهانيّ لأنّ المفروض على الصحيحة استعمال اللفظ في الصحيحة بحسب المفهوم و المعنى دائماً و الظهور اللفظيّ حجة على المراد الجدّيّ ما لم تقم حجة أخرى على خلافها و كذا بناء على استعماله في الأعمّ أنّ اللفظ دائماً مستعمل في الأعمّ و إفادة خصوصيّة الصحيحة و الفاسدة بدلاً آخر فمع عدم الدالّ الآخر يحمل اللفظ على

## استظهار عدم جريان النزاع من جهة قصور العناوين و الأدلة

و أمّا استظهار عدم جريان النزاع بناء على العدم من جهة قصور العناوين و الأدلة ففيه كما في تقريرات الشيخ قدس سرّه أنّ الوجه في اختصاص العنوان بعد تسليم دلالة الإسم على الوضع أنّ عنوان النزاع إنّما هو من القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية و إنّما تبعهم في العنوان من لا يقول بها جريا على ما هو المعنون في كلامهم محافظة لما قد يتطرق إليه من الاختلال. و منه يظهر الوجه في اختصاص الأدلة فإنّها تابعة لما هو الواقع في العنوان و لم يظهر من النافي للحقيقة الشرعية مع ذهابه في المقام إلى أحد الوجهين التمسك بما ينافي ما اختاره من العدم. (2)

هذا مضافا إلى ما في تعليقة الأصفهانيّ من أنّه لا شبهة في قصور عنوان البحث و أدلة الطرفين عن الشمول إلاّ أنّ تسرية النزاع لا تدور مدار العنوان و الأدلة بل ربما يجب تسريته مع عموم الثمرة لغيره كما في ما نحن فيه فإنّه لو ثبت أصالة الاستعمال في الصحيحة أو الأعمّ لترتب عليه ثمرة النزاع من التمسك بالإطلاق على الأعمّ و عدمه على الصحيحة. (3)

و الحاصل: أنّ النزاع يجري على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية أو المتشرّعة مع العنوان الموجود في كلماتهم و لا حاجة لجريان النزاع إلى تعويض العنوان بما في تهذيب الاصول من أنّ الأصل في استعمالات الشارع لألفاظ العبادات و المعاملات

ص: 302

1-1 (1) نهاية الدراية 49/1.

2-2 (2) تقريرات الشيخ 1/1.

3-3 (3) نهاية الدراية 48/1.

ما إذا؟ حتى يدخل فيه جميع الأقوال حتى على القول بالمجاز. (1)

## جريان النزاع و عدمه على مذهب الباقلاني

ثم إن النزاع هل يجرى على ما ذهب إليه الباقلاني من أن ألفاظ العبادات مستعملة دائماً في المعاني الحقيقية اللغوية وإنما اعتبر الشارع خصوصية الأجزاء و الشرائط بتعدد الدال و المدلول أم لا يجرى؟

ذهب في الكفاية إلى إمكان جريانه بأن النزاع يكون حينئذ في أن قضية القرينة المضبوطة التي لا يتعدى عنها إلا بالآخرى الدالة على أجزاء الأمور به و شرائطه هو تمام الأجزاء و الشرائط أو هما في الجملة؟ (2)

أورد عليه في بدائع الأفكار و منتهى الاصول بما حاصله: أن هذه الثمرة لا تترتب في هذا المقام على كل واحد من القولين لأن اللفظ حسب الفرض استعمل في المعنى الحقيقي اللغوي و الخصوصيات تستفاد من دال آخر فإطلاق اللفظ قطعاً ليس بمراد لأن المفروض هو إتيان القرائن الدالة على الخصوصيات و أما ذلك البيان العام فإن كان بياناً لجميع ما له دخل في غرضه فلا شيء بالإطلاق تتمسك وإن كان بياناً في الجملة فبأي إطلاق تتمسك؟ (3)

و أجاب عنه في تهذيب الاصول حيث قال: يمكن أن يقال بناء على هذا القول (مذهب الباقلاني) هل الأصل في القرينة الدالة على الأجزاء و الشرائط هو إقامة القرينة المجملة على ما ينطبق على الصحيحة لكي لا يجوز التمسك بالإطلاق أو على ما

ص: 303

1-1 (1) تهذيب الاصول 66/1.

2-2 (2) كفاية الاصول 35/1.

3-3 (3) بدائع الأفكار 110/1، منتهى الاصول 52/1.

ينطبق على الأعمّ حتى يجوز. (1)

اللهم إلا- أن يقال: إنّ البحث في الصحيح والأعمّ هو البحث في المراد الاستعماليّ بمعنى أنّ ألفاظ العبادات هل تكون مستعملة في العبادات الصّحيحة أو في الأعمّ كما يشهد له عنوان الحقيقة و المجاز اللذين من أوصاف الألفاظ بالنسبة إلى المرادات الاستعماليّة و لا بحث عن المراد الجدّيّ و الذي يفيد مذهب الباقلانيّ هو المراد الجدّيّ لأنّ المراد الاستعماليّ الذي دلّت عليه ألفاظ العبادات هو المعنى اللغويّ الواسع و تقيده بالمركب الشرعيّ بضميمة الدوالّ الأخر و القرائن في دائرة الإرادة الجدّيّة كما لا يخفى.

نعم لو أغمضنا عن ذلك و قلنا بكفاية المراد الجدّيّ مكان المراد الاستعماليّ و كفاية أصالة الإطلاق و التقييد في الإرادة الجدّيّة مكان أصالة الإطلاق و التقييد في الإرادة الاستعماليّة فلا مانع من جريان النزاع على مذهبه أيضا لعموم الملاك.

### الجهة الثانية في إمكان اشتمال التعريف لعنوان الصحيح والأعمّ:

و لا يذهب عليك أنّ عنوان البحث (أعني أنّ ألفاظ العبادات هل هي أسام لخصوص الصحيحة أو الأعمّ منها) يشتمل على لفظي الصحيح و مقابله و هو الأعمّ من الفساد و يقع بهذه الملاحظة البحث في معنى الصّحة و الفساد.

ذهب في تهذيب الاصول إلى أنّه من الممكن أن يطرح العنوان بنحو لا يشمل عنوان الصحيح و الفساد، حتى يحتاج إلى البحث عن معنى الصّحة و الفساد هنا. و قال:

الأولى هو إسقاط لفظي الصّحيح و الأعمّ من عنوان البحث إذ لا ملزم لإبقاء العنوان على حاله و التزام تكلفات باردة لتسديده، فيقال في عنوانه: بحث «في تعيين الموضوع له في الألفاظ المتداولة في الشريعة أو في تعيين المسمّى لها أو في تعيين الأصل في الاستعمال فيها»

ص: 304

وفيه: أنه لا يوجب المفرد عن البحث المذكور في معنى الصحيح والأعمّ لأنه حينئذ يقع الكلام في أنّ المراد من الموضوع له أو المسمّى له أو مقتضى الأصل ما هو؟ فإن قيل في الجواب: هو الصحيح أو الأعمّ فعاد الكلام وإن قيل في الجواب: هو الجامع للأجزاء والشرائط فيمكن السؤال حينئذ بما يطرح في فرض الصحيح أو الأعمّ كما سيأتى بأن المراد من الجامع هل هو مفهوم الجامع أو الجامع الخارجيّ وفي الفرض الثاني إن كان الموضوع له بنحو الوجود السعّي يستلزم وجود الجامع في الخارج بنحو الوحدة الحقيقيّة وهو مستحيل.

وإن كان الموضوع له بنحو الفرديّة والمصادقيّة يستلزم أن تكون وضع ألفاظ العبادات لمعانيها من باب الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ وقد مرّ عن صاحب تهذيب الأصول أنه محال كالوضع الخاصّ والموضوع له العامّ لعدم إمكان مرآيّة شيء عن غيره وكيف كان فتغيير العنوان بالمذكورات لا يرفع الإشكال.

والأضعف من هذه المذكورات هو جعل العنوان هكذا: هل الموضوع له هو الماهيّة التي إذا وجدت في الخارج ينطبق عليها عنوان الصحيح أو الأعمّ؟ (2)

فإنّ التعريف المذكور لا يخلو عن عنوان الصحيح والأعمّ ويحتاج إلى تفسيرهما كما لا يخفى.

والأعجب من ذلك هو منع إمكان جعل عنوان الصحيح في التعريف، حيث قال:

والحاصل أنّ أخذ الصحيح في عنوان البحث والقول بأنّه الموضوع له لا يصحّ بأيّ معنى فرض.

ص: 305

---

1-1 (1) نفس المصدر 67/1.

2-2 (2) نفس المصدر 68/1.

وأوضح ذلك بأنه لا وقع للقول بأن المراد من لفظي الصحيح والأعم هو الصحيح بالحمل الأولي حتى تقيّد الصلاة بمفهوم الصحة و ضدّها كما أنّه لا وقع لإرجاعه إلى أنّ المراد به ما هو صحيح بالحمل الشائع إذ الصحيح من الصلاة الخارجيّة إن كان موضوعاً له بنحو الوجود السعيّ فهو يستلزم وجود الجامع في الخارج بنحو الوحدة الحقيقيّة وقد عرفت استحالتها وإن كان بنحو الفرديّة والمصدقيّة فهو مستلزم لكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً، أضف إليه أنّ الصحيح تحقيقاً هو ما حاز جميع ما يعتبر فيه حتى ما يتأتّى من قبل الأمر مع خروج مثلها عن حريم النزاع والتشبيث بكون الصحة أمراً إضافياً فتكون صحيحة مع قطع النظر عن الشرائط التي تأتي من قبل الأمر ممّا لا يساعده العرف واللغة وتوهم اصطلاح خاصّ للاصوليّ كما ترى ولا يقصر عنه التمهّل بأنّ المراد من الصحة هو الصحة التعليقيّة أعني ما إذا انضمّ إليه جميع ما يعتبر فيها صار صحيحاً. (1)

وفيه مواقع للنظر:

أحدها: أنّ من الممكن أن يكون مقصودهم من لفظي الصحيح أو الأعم هو تقييد فرد الصلاة بالفرد الصحيح وقد مرّ أنّ الوضع بنحو العامّ والموضوع له الخاصّ بمكان من الإمكان ولا استحالة فيه لأنّ العامّ وجهة حصصه الخارجيّة ولا حاجة إلى ملاحظة ملازماته من العوارض المشخّصة لأنّ الحصص هي الوجودات الخارجيّة.

هذا مضافاً إلى أنّ الانتقال من العامّ إلى الأفراد الخارجيّة بنحو التداعي ممكن وعليه فلا وجه للمنع عن الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ كما مرّ مفصّلاً ولكن سيأتي إن شاء الله أنّ الأعمّيّ والصحيحيّ كليهما لا يلتزمان بالاشتراك اللفظيّ ونحوه كالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ فتأمل.

ص: 306



و ثانيها: أنا نمنع عدم مساعدة العرف بكون الصحة أمراً إضافياً و سيأتي إن شاء الله منع دخالة الشرائط التي تأتي من قبل الأمر أو الشرائط العقلية المحضنة مثل اشتراط كون المأمور به غير مزاحم بضده الأهم أو كونه غير منهي عنه بالفعل في معنى الصحة بل اللازم في ماهية الصحيح هو جامعية الشيء لأجزائه و شرائطه في نفسه و هو معنى عرفي و لغوي .

ألا ترى أن المركبات التوليدية تتصف بالصحة إذا كانت واجدة لأجزائها و شرائطها في نفسها كالسيارة من دون ملاحظة اجتماع شرائط تأثيرها من وجود البترول أو المحرك أو عدم وجود المزاحم و غير ذلك و هذا ليس إلا لعدم دخالة غير أجزائها و شرائطها في نفسها في معنى الصحة.

معنى الصحة و الفساد و نوع تقابلهما:

لا- يقال: كيف تكون الصحة بمعنى التمامية و الفساد بمعنى عدمها عرفاً و لغة مع أن بين الصحة و الفساد تقابل التضاد و بين النقص و الإتمام تقابل العدم و الملكة لأن الصحة و الفساد كقيمتان وجوديتان عارضتان للشيء في الوجود الخارجي باعتبار اتصافه بكمية ملائمة لطبيعته النوعية فيقال: «بطيخ صحيح» بالملاك المذكور كما أنه إذا اتصف بكمية منافرة أو بأثر لا يترقب من نوعه يقال: إنه فاسد كمرارته أو فساده و هذا بخلاف النقص و التمام، فإن ملاك الإطلاق فيهما إنما هو جامعيته للأجزاء و الشرائط و عدمها، فإطلاق الصحة و الفساد بالمعنى المذكور على الماهيات الاعتبارية كالصلاة و الصوم من باب التوسع في الإطلاق و يحتاج إلى اعتبار تخلف الأثر و ادعاء ترتب كيفية منافرة عليها. (1)

ص: 307

لأننا نقول: إن لفظي الصحيح والفساد لهما إطلاقان: أحدهما: بالنسبة إلى المركبات التكوينية. و ثانيهما: بالنسبة إلى المركبات الاعتبارية كالمعاملات والعبادات. فإذا اطلقا على المركبات التكوينية كان معناهما مشتملين على الوجودين المضادين كما ذكر. وأما إذا اطلقا على المركبات الاعتبارية كان معناهما كمعنى التام والناقص. ألا ترى أنهم يقولون هذه المعاملة صحيحة و تلك فاسدة مع أن المعاملة الفاسدة هي التي لا تجتمع فيها الأجزاء أو الشرائط و لا يزيد عليه بوجود ضدّ و هكذا الإطلاق في العبادات فإنّ إطلاق الفاسد عليها نوعا من جهة فقدان الأجزاء أو الشرائط لا وجود الأضداد كما لا يخفى. و عليه فلفظي الصحيح و الفاسد من الألفاظ المشتركة و الشاهد عليه أنه لا يحتاج استعمالهما في التامّ و الناقص إلى ملاحظة العلاقة أو تحيّل وجود المنافر و ليس ذلك إلا لكونهما من الألفاظ المشتركة.

و ممّا ذكر يظهر ما في تهذيب الاصول أيضا في أخير كلامه. حيث قال: و الطريق الوحيد للتخلّص عمّا تقدّم من الإشكال لمن اشتهد إبقاء البحث على حاله ليس إلا بالقول باستعمال الصّحة و الفساد في التمام و النقص أعني استعمال ذلك المفهوم في هذا المفهوم و لكنّه بعد غير صحيح لعدم وجود العلاقة بينهما و اتّحادهما بحسب المصداق لا يصحّح العلاقة. (1)

لما عرفت من عدم الحاجة إلى وجود العلاقة بعد صيرورة لفظي الصحيح و الفاسد من المشتركات اللفظية. هذا مضافا إلى أنّ استعمال المفهوم في المفهوم لا معنى له بل الاستعمال هو استعمال اللفظ في المفهوم بنحو الحقيقة أو الاستعارة.

إذا عرفت ذلك فالصّحة في المركبات الاعتبارية عرفا و لغة بمعنى التمامية و يقابلها الفساد و هو بمعنى عدم التمامية و تقابلهما تقابل العدم و الملكة فالمراد من الصّحة في

ص: 308

عنوان البحث هو هذا المعنى العرفي.

ولا خلاف بين الفقهاء والمتكلمين وعلماء الأخلاق والنفس في أنّ الصّحة بمعنى التماميّة والفساد بمعنى عدمها وأما تفسير الصّحة بإسقاط القضاء كما عن الفقهاء أو بموافقة الشريعة الموجبة لصدق الطاعة واستحقاق الثواب كما عن المتكلمين أو بالمقرّبية أو المعراجيّة كما عن علماء الأخلاق لا يوجب تعدّد المعنى لأنّ هذه الامور إمّا من المحقّقات لمعنى التماميّة أو من لوازم التماميّة كما أنّ اختلاف مصاديق التماميّة بحسب اختلاف الحالات كالسفر والحضر والاختيار والاضطرار لا يوجب تعدّد المعنى أيضا لأنّ الاختلاف في المصاديق لا في معنى التمام ولذلك يصدق التمام على كلّ واحد منها بلا عناية.

### الجهة الثالثة في تصوير الجامع المركّب على قول الصحيح:

#### إشارة

واعلم أنّه لا بدّ على كلا القولين من قدر جامع لوضوح فساد القول بالاشتراك اللفظي واحتياج كلّ من القول بالاشتراك المعنوي أو القول بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ إلى تصوير الجامع. في أحدهما يكون الجامع بنفسه هو الموضوع له وفي الآخر يكون آلة للحاظ الموضوع له.

### تعريف الشيخ الأعظم عن الجامع المركّب

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا إشكال في وجود الجامع المركّب بين الأفراد الصحيحة على تقدير قول الصحيح وهو على ما استفيد من تقارير (شيخنا الأعظم قدّس سرّه) «الماهية الجامعة للأجزاء والشرائط التي لها دخل في ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها عليها.» (1)

ص: 309

إلا أن الشيخ قدس سره خصص الأجزاء والشرائط بالأجزاء والشرائط الشخصية المعتبرة في صلاة المختارين وذهب إلى أن استعمال لفظ الصلاة في غير صلاة المختارين مجاز و محتاج إلى التوسع.

مع أنه من الممكن أن نجعل الأجزاء والشرائط غير مختصة بالأجزاء والشرائط المعتبرة في صلاة المختارين بأن نقول أن الملحوظ في هذا التعريف هو عنوان الأجزاء والشرائط على إبهام من دون تعيين لنحو الأجزاء والشرائط وعليه فيشار بهذا التعريف إلى جميع الذوات المركبة المختلفة بحسب الأجزاء والشرائط كما يشهد له عدم الحاجة إلى إعمال عناية و ملاحظة علاقة في إطلاق الصلاة على صلاة غير المختارين.

فماهيّة الصلاة بالمعنى المذكور حاكية عن جميع أنواع الصلوات الصحيحة لأنّ كلّ صلاة صحيحة واجدة للأجزاء والشرائط الدخيلة في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها عليها و يصدق عليها عنوان الجامع المذكور.

و يشهد له عموم قوله عليه السلام: «الصلاة لا تترك بحال» الوارد في مورد الصلاة الناقصة العذرية. و توهم كون الإطلاق من باب التوسع لا وجه له بعد مساعدة الارتكاز على كون الإطلاق فيه بنحو الإطلاق في سائر المقامات.

### عدم لزوم الخلط بين الصحيح و الفاسد

و ممّا ذكر يظهر أنه لا وقع لما يقال من أنّ الجامع المركّب يوجب الخلط بين الصحيح و الفاسد لأنّ كلّ ما فرض جامعا يمكن أن يكون صحيحا و فاسدا.

لأنّ ذلك فيما إذا فرض الجامع المذكور مركّبا من الأجزاء والشرائط الشخصية كالمؤلف من أربع ركعات إذ صلاة المسافر في أغلب الأمكنة قصر و تكون أربعة ركعات بالنسبة إلى المسافر فاسدة أو كالمؤلف من ركعتين إذ تكون تلك الصلاة عن الحاضرين فاسدة و هكذا.

وأما إذا فرض الجامع المذكور مركباً من الأجزاء و الشرائط الدخيلة في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها من دون اعتبار نوع خاص أو صنف خاص من الأجزاء و الشرائط فلا يشمل الفاسدة حتى يلزم الخلط لأنّ مصاديق هذا العنوان الجامع ليست إلاّ الأفراد الصحيحة لأنّها هي التي تكون جامعة للأجزاء و الشرائط المذكورة دون الأفراد الفاسدة لأنّها ليست جامعة للأجزاء و الشرائط الدخيلة المذكورة. و من المعلوم أنّ هذا المعنى العامّ مشترك بين جميع أفراد أنواع الصلوات و هو كاف في تصوير الجامع على القول الصحيح.

### تعريف المحقق الأصفهاني عن الجامع المركب

و يقرب إلى ما ذكرناه ما في تعليقه الأصفهاني قدس سرّه من أنّ الوضع بإزاء سنخ عمل مبهم في غاية الإبهام بمعرفة النهي عن الفحشاء فعلا و غيرها من الخواصّ المحقّقة له بمراتب الصحيحة فقط. (1)

و هكذا ما في نهاية النهاية من أنّه إذا فرض الجامع مركباً نوعياً صادقا على جميع المركّبات كأن يقال: الصلاة اسم لعدّة أجزاء ثابت لها الأثر الخاصّ كالنهي عن الفحشاء فلا يتّجه عليه شيء فبهذا الأثر يشار إلى الذوات المركّبة المختلفة بحسب الأجزاء و الشرائط المؤثّرة في هذا الأثر. (2)

### تحليل التعريف المذكور

نعم لا يحتاج إلى القيود المذكورة من معرفة النهي عن الفحشاء أو الأثر الخاصّ

ص: 311

1-1) نهاية الدراية 58/1.

2-2) نهاية النهاية 34/2.

كالنهي عن الفحشاء بعد تقييد الأجزاء و الشرائط بما له الدخول في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها.

هذا مضافا إلى أنّ تفسير الصلاة بسنخ عمل خلاف الظاهر من معناها المرتكز في أذهان عرف المتشرعة بل هي ماهية جامعة للأجزاء و الشرائط الدخيلة في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها.

و الحاصل أنّ الجامع بالمعنى الذي ذكرناه هو المتبادر من لفظ الصلاة الصحيحة لا شيء آخر كالمؤثر و المطلوب و نحوهما.

### **كيفية حكاية الجامع المركب عن مصاديقه**

ثمّ إنّ هذه الماهية الجامعة الجعلية كالماهيات التكوينية كلّى تحكى عن مصاديقها و متّحدة معها و إن لم تكن جامعا مقوليا ذاتيا لأنّ الصلاة بعد كونها مؤلفة من مقولات متباينة كمقولة الكيف و الوضع و نحوهما لا تندرج تحت مقولة واحدة لأنّ المقولات أجناس عالية فلا جنس لها حتّى يمكن اندراجها تحته.

### **كفاية الجامع الاعتباري في الحكاية**

إلاّ أنّ هذه الحكاية كافية في مقام وضع ألفاظ العبادات و المعاملات لأنّ المقصود هو شمول المصاديق بما اعتبر فيها و هو حاصل بالجامع المذكور كما لا يخفى.

و لا حاجة إلى تفسير المركبات الاعتبارية بالجامع المقولّي الذاتيّ حتّى يرد عليه ما ذكر.

### **كفاية الجامع الوجودي في الحكاية**

هذا مضافا إلى إمكان الجواب عمّا ذكر بما في مقالات الاصول من أنّ المقولات

وإن كانت بحسب الذات متباينة بحيث لا يكون فوق كل مقولة جنس جامع بين هذه ومقولة أخرى ولكن من البديهي أن كل مقولة بعد ما كان واجدا لمرتبة من الوجود غير المرتبة الأخرى الحاوي لها غيره فلا جرم كان جميعها مشتركة في الحيثية الوجودية الموجبة لانتزاع عنوان الموجود به والوجود منها وبعد ذلك نقول إن التيام الصلاة من المقولات إن كان بلحاظ دخل كل مقولة بخصوصيته الذاتية في حقيقة الصلاة فالأمر كما نقول من عدم تصوّر معنى واحد جامع بين المقولات المتباينة وأما إن قلنا بأن دخلها في الصلاة بلحاظ دخل حيث وجوده الحاوي للمراتب المحفوظة في لمقولات المختلفة بلا دخل خصوصيته المقولية في حقيقة الصلاة فلا ضير حينئذ في جعل الصلاة عبارة عن مفهوم منتزع عن مرتبة من الوجود الجامع بين الوجودات المحدودة المحفوظة في كل مقولة مع أخذه من حيث الزيادة و النقصان من سنخ التشكيكات القابلة للانطباق على القليل تارة وعلى الكثير أخرى ولا يتوهم حينئذ بأن الجامع بين الوجودات المزبورة ليس إلا مفهوم الوجود ولازمه صدق الصلاة على كل موجود. لأنه يقال: بإمكان تحديد الجامع بكونها في الدائرة المخصصة إذ حينئذ بمثل هذا التحديد يخرج عن سعة دائرة مفهوم الوجود. إلى أن قال: فلا قصور أيضا في تشبيه الصلاة بالكلمة والكلام من حيث الجامع الوجودي لا الذاتى الماهوي. (1)

فالجامع الاعتباري أو مفهوم الجامع الوجودي يكفي في الحكاية عن المصاديق.

### عدم دخالة الشرائط المتأتية من ناحية الأمر

ثم انقدح ممّا ذكر في تعريف الجامع عدم دخالة الشرائط المتأتية من ناحية الأمر فإنّ المعتبر في الجامع هو الأجزاء و الشرائط الدخيلة في ترتّب ما هو الباعث على

ص: 313

الأمر والشرائط المذكورة ليست دخيلة في ترتب ما هو الباعث على الأمر بل متأتية من ناحية الأمر كما لا يخفى.

وعليه فالقول الصحيح في تعريف الجامع هو القول باعتبار تمام الأجزاء وقسم من الشرائط وهي التي تكون دخيلة في ترتب ما هو الباعث على الأمر دون غيرها مما يتأتى من ناحية الأمر.

ومما ذكر يظهر أيضا سخافة القول بأن الجامع هو الماهية الجامعة لنفس الأجزاء دون الشرائط كلها مع أنه إهمال بلا وجه مع دخالة الشرائط المذكورة في صحة الصلاة في نفسها كما لا يخفى.

### **الجهة الرابعة في تصوير الجامع البسيط على قول الصحيح:**

#### **إشارة**

ثم إن هنا وجوها لتصوير الجامع البسيط منها ما ذهب إليه صاحب الكفاية حيث قال في تصوير الجامع البسيط ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة وإمكان الإشارة إليه بخواصه وآثاره فإن الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر الكل فيه بذلك الجامع فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلا بالناحية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما انتهى.

ولعل الوجه في استكشاف المذكور هو القاعدة الفلسفية من أن الواحد لا يصدر إلا عن الواحد.

### **الإشكالات الثبوتية ودفعها حول الوجه المذكور:**

يرد عليه أولا أن القاعدة المذكورة في الواحد الشخصي دون الواحد النوعي إذ يمتنع صدور فعل واحد شخصي عن فواعل متعددة تامة الفاعلية لأن مقتضى تمامية كل فاعل واستقلالها في التأثير هو وجوب صدور الفعل عنه ومقتضى تعدد الفاعل



تعدّد الفعل و عليه ففرض وحدة الفعل مع تعدّد الفاعل يستلزم الخلف فإنّه لا يستقيم إلاّ على فرض كون كلّ واحد منها ناقصة التأثير بحيث يكون المجموع علّة تامّة أو على فرض كون بعضها فاقد التأثير و كلاهما خلف.

هذا بخلاف ما إذا كان الواحد واحد نوعيًا فإنّه يجوز استناده إلى المتعدّد. كما عن المطارحات: و أمّا الأمر الكلّي كالحرارة المطلقة فيجوز أن يقال بوجه ما أنّ لها عللا كثيرة، إلى أن قال: فإنّها يجوز أن تقع جزئيات منها بسبب الحركة و اخرى بحسب الشّمع و اخرى بحسب ملاقاة النار.

و عن الأسفار: و أمّا الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده إلى المتعدّد كالحرارة الواقعة إحدى جزئياتها بالحركة و اخرى بالشّمع و اخرى بالغضب و اخرى بملاقاة النار.

اللّهّم إلاّ أن يقال كما في تعليقة نهاية الحكمة بأنّ الذي يقتضيه البرهان هو امتناع صدور المعلول الواحد النوعي عن الفواعل المفيضة المتكثّرة نوعا أداء لحقّ التسانخ فإنّه إن كان الفاعل ذا كمال واحد كان فعله الصادر عنه مرتبة نازلة من كماله فلا يمكن أن يصدر عمّا هو فاقد لهذا الكمال. و إن كان الفاعل ذات (ذا) كمالات كثيرة متميّزة في الوجود كان الفعل صادرا عنه بما أنّه واجد لكمال المسانخ له فإذا كان الفاعل متعدّدا كانت العلّة للمعاليل المتكثّرة بالشخص و الواحدة بالنوع نفس الكمال المشترك الذي هو واحد بالنوع. (1)

و ثانيا: كما في تعليقة الأصفهاني أنّ جهة النهي عن الفحشاء و المنكر واحدة بالعنوان لا واحدة بالذات و الحقيقة و الواحد بالعنوان لا يكشف إلاّ عن واحد بالعنوان و هو عنوان الناهي عن الفحشاء و المنكر و إن كان ذات المنكر في كلّ مرتبة (مباينة ظ)

ص: 315

للمنكر الذى تنهى عنه مرتبة اخرى و عليه فلا يكشف تأثير الصلاة بمراتبها المختلفة كما و كيفا فى الانتهاء عن الفحشاء عن وحدة حقيقتية ذاتية بين مراتب الصلاة. (1)

يمكن أن يقال: إن كشف الواحد بالعنوان عن الواحد بالعنوان كاف فى مسألة الوضع و لا حاجة إلى كشف الوحدة الحقيقية الذاتية بين مراتب الصلاة مثلا.

هذا مضافا إلى أن النهى و الانتهاء فى جميع المنكرات حقيقة واحدة و إن كانت المنكرات التى انتهى عنها مختلفة الحقائق و المتباينات. و هذه الحقيقة هى حقيقة الوجود لأن المنكرات و إن كانت من مقولات مختلفة و لكنها كلها موجودة و هو كاف فى وحدتها حقيقة.

و ثالثا: كما فى تهذيب الاصول أن أثر الصلاة بناء على ما ذكر كثير إذ كونها ناهية عن الفحشاء غير كونها عمود الدين و هكذا. فلو كان الكل صادرا عنها لزم أن يكون فيها حيثيات متكثرة حسب تكثر تلك الآثار مع بعد التزامهم بجامع هذا حاله.

بل يمكن أن يقال: إنه لا معنى لنهيتها عن الفحشاء إلا كونها مانعة و دافعة عنها و من المعلوم أن الفحشاء له أقسام و أنواع فإذن لا بد أن تكون فيها حيثيات تكون بكل حيثية ناهية عن بعضها و دعوى أن ذكر هذه الآثار فى كلام الشارع من قبيل الثفنن فى العبارة و إلا فالجميع يرجع إلى معنى واحد و هو الكمال الحاصل للمصلى بسبب عمله القريب تخرض على الغيب. (2)

وفيه: أنه لا مانع من أن تكون الصلاة مجمع العناوين و متحيثة بالحيثيات المختلفة فيؤثر الصلاة بكل واحد من الحيثيات فى أثر خاص.

لا يقال: إن لفظ الصلاة حينئذ يكون موضوعا للجامع المركب لا للجامع البسيط.

ص: 316

1-1) نهاية الدراية 52/1-53.

2-2) تهذيب الاصول 72/1.

لأننا نقول: انطباق العناوين المختلفة على الشيء البسيط لا يوجب تركيبه بل هو على بساطته ينطبق عليه العناوين المختلفة ألا ترى إطلاق المعلوم والمعلول على الوجود الذهني مع أنه بسيط وليس ذلك إلا لكون الوجود الذهني متحيثًا بالحيثيات المختلفة و أما استبعاد تصوير الجامع المذكور فليس في محله.

هذا مضافا إلى إمكان أن يقال إن أثر الانتهاء عن الفحشاء والمنكر في طول أثر عمود الدين و من لوازمه إذ مع إقامة عمود الدين يقوم الدين و مع إقامته ترفع الفحشاء والمنكرات بحذافيرها.

رابعا: كما في المحاضرات أنما نعلم بالضرورة أن الأثر في المقام غير مترتب على الجامع بين الأفراد وإنما هو مترتب على أفراد الصلاة بخصوصياتها من الأجزاء والشرائط المعتبرة فيها فإن ترتب النهي عن الفحشاء والمنكر على الصلاة ليس كترتب الإحراق على النار أو كترتب سائر الآثار الخارجية على أسبابها فإن الأثر في جميع هذه الموارد تترتب على الجامع من دون دخل لأية خصوصية من الخصوصيات الفردية وهذا بخلاف المقام فإن النهي عن الفحشاء والمنكر مما يترتب على أفراد الصلاة و حصصها بخصوصياتها الخاصة المعتبرة في صحتها خارجا ولا ريب في أن صحة صلاة الصبح منوطة بخصوصية وقوع التسليمة في الركعة الثانية وهكذا بقية الخصوصيات فالمؤثر في جهة النهي عن الفحشاء حقيقة تلك الخصوصيات و مع هذا كيف يمكن القول بأن المؤثر فيه الجامع بين الأفراد فإن الالتزام بذلك إنما هو فيما إذا لم يكن دخل للخصوصيات في ترتب الأثر وهذا لا يعقل في المقام إذ كيف يمكن وجود جامع بين الشروط بشيء و المشروط بعدمه. (1)

و لا يخفى أن نفى الأثر عن الجامع غير شديد بعد كون كل فرد بما هو فرد للجامع له

ص: 317

التأثير و الخصوصيات الفردية توجب ازدياد الأثر أو تشديده باعتبار كونه فردا من الجامع فالأثر للفرد بما هو فرد للجامع وللجامع أثر باعتبار فرده و وجوده فى الخارج. كما أن النار له التأثير فى الإحراق باعتبار فرده و وجوده الخارجى.

و لا فرق بين الجامع فى الصلاة و الجامع فى غيرها إلا فى دخالة الخصوصيات فى الازدياد و التشديد فتأمل.

و ممّا ذكرناه انقذح أنّ استكشاف الجامع البسيط من آثاره ممكن ثبوتا و لا يمتنع.

و لكّنه يرد عليه من ناحية الإثبات امور:

### الإشكالات الإنباتية حول الوجه المذكور:

أحدها: ما ذكره استاذنا(المحقق الداماد قدّس سرّه) أنّ الأثر لو لم يكن منحصرافى الصلاة لزم أن يكون الجامع المكشوف به جامعا بين الصلاة و غيرها الذى يكون متّحدا مع الصلاة فى الأثر. و عليه فلا يختصّ الجامع بأفراد الصلوات و الجامع المذكور ليس هو حقيقة الصلاة قطعا لتطابقه على غير الصلاة.

و إليه يؤول ما فى (نهاية النهاية) من أنّ ذلك إن صحّ فإنّما يتمّ إذا اختصّ هذا الأثر بأفراد الصلاة و أمّا إذا عمّ سائر أفراد العبادات أو احتتمل عمومها لها أو لبعضها فهو إنّما يصحّ الإشارة به إلى الجامع بين الجميع و ليس ذلك صلاة بالقطع. (1)

و ثانيها: ما ذكره استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه أيضا من أنّ الآثار المذكورة لصحة الصلاة ليست آثارا لصحة الصلاة حتّى تكون كاشفة عنها بل هى آثار لكمال الصلاة الذى قلّمّا يتفق فى الخارج إذ النهى عن جميع أنواع الفحشاء و المنكرات كما هو مقتضى اللام فى الجمع لا يكون أثرا لكلّ صلاة من كلّ أحد كما يشهد به الوجدان و عليه فلو

ص: 318

اتَّخذ المكشوف بهذه الآثار مسمّى للفظ الصلاة صار معنى الصلاة محصوراً في بعض الأفراد النادرة و هو كما ترى.

وفيه: أنه يمكن أن يراد أنّ الصلاة مقتضية للانتهاء عن جميع الفواحش و المنكرات و هذا الاقتضاء ثابت لطبيعة الصلّاة. نعم لو كان المراد من الأثر هو الأثر الفعليّ صحّ ما ذكر.

و ثالثها: أنّ الأثر الذي يشار به إلى الجامع مبيّن في الشرع لا طريق إلى العلم به إن كان الواضع هو غير الشارع حتّى يجعله كاشفاً عن الجامع البسيط و أما إن كان الواضع هو الشّارع فلا حاجة له إلى استكشافه بالأثر إذ الشارع عالم بالمسمّى.

وفيه: أنّ الإشارة بالأثر إلى الجامع ليس للواضع حتّى يرد عليه ما ذكر بل هي طريق استكشاف للمشرّعة بعد عدم تصريح الواضع بمسمّى الصلاة كما هو المفروض.

ورابعها: أنّ المؤثّر في القرب و الانتهاء هو الصلاة مع قصد القربة. فإن قيل بدخول قصد القربة في المسمّى فكيف يتعلّق به الأمر مع أنّ قصد القربة ناش عن الأمر و متأخّر عن الأمر و ما ذكر من التفصّي عن تعلّق الأمر بقصد القربة لا يصحّ ذلك لأنّه جعل قصد القربة خارجاً عن متعلّق الأمر لا داخله فيه و عليه فالصلاة بدون قصد القربة لا تكون مؤثّرة حتّى تكشف بالآثار. غايته أنّها قابلة للتأثير و اللفظ موضوع لذات المؤثّر أو ما قام به الأثر و اشير بالأثر إليهما و إن كان هو خلاف الظاهر لانسباق الأجزاء و الشرائط من لفظ الصلاة مثلاً.

وفيه: أنّ هذا الإشكال وارد على صاحب الكفاية على مختاره و الإفسياتى إن شاء الله تعالى تصوير إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق الأوامر. (1)

ص: 319

و خامسها: أنّ لازم كون الصلاة بمعنى الناهية عن الفحشاء والمنكر هو كون القضية المعروفة: «الصلاة ناهية عن الفحشاء والمنكر» حملاً أولياً وهو كما ترى لأن ارتكاز السامعين خلاف ذلك وهو شاهد على أنّ معنى ليس ذلك ولا عنوان المؤثر ولا عنوان «المطلوب» كما لا يخفى وهكذا الأمر في مثل قوله عليه السلام: «الصلاة قربان كلّ تقى».

وسادسها: ما ذكره المحقق الأصفهاني قدس سرّه من أنّ لازم ذلك هو عدم صحّة استعمال الصلاة مثلاً في نفس المعنون إلاّ بعناية لأنّ العنوان غير المعنون وليس كالجامع الذاتيّ بحيث يتحد مع جميع المراتب مع أنّ استعمال الصلاة في نفس الماهيّة التركيبية بلا عناية صحيح مضافاً إلى سخافة القول بوضع الصلاة لعنوان الناهي عن الفحشاء ما لا يخفى (1).

وسابعها: ما ذكره استاذنا الفريد قدس سرّه من أنّ وحدة الأثر لو دلّت إنّما تدلّ على وجود جهة جامعة لا على أنّها مسمّى لفظ الصلاة وبينهما بون بعيد.

### الجهة الخامسة في تصوير الجامع العرضيّ على قول الصحيحيّ

#### إشارة

وهو على وجوه:

منها: ما ذهب إليه في نهاية الاصول من تصوير الجامع العرضيّ بعد منعه تصوير الجامع المقولّي. حيث قال: إنّ جميع مراتب الصلاة مثلاً بما لها من الاختلاف في الأجزاء والشرائط تشترك في كونها نحو توجّه خاصّ وتخشّع مخصوص من العبد لساحة مولاه يوجد هذا التوجّه الخاصّ بإيجاد أوّل جزء منها ويبقى إلى أن تتمّ فيكون هذا التوجّه بمنزلة الصورة لتلك الأجزاء المتباينة بحسب الذات وتختلف كما لا

ص: 320

و نقصا باختلاف المراتب. (1)

وفيه: أولاً: أنّ المرتكز في أذهان المتشرّعة في معنى الصلاة ليس هو التوجّه المذكور بل هي عبارة عن ماهيّة جامعة للأجزاء و الشرائط الباعثة على الأمر بها التي أولها التكبير و آخرها التسليم أو هيئة اتّصاليّة جامعة للأجزاء و الشرائط المذكورة.

و ثانياً: أنّ التوجّه المذكور لا يختصّ بالصلاة بل هو موجود في الحجّ و الصوم و غيرهما من العبادات فهو ليس جامعاً لأفراد الصلاة اللهم إلا أن يقيده بما لم يشمل غيرها.

و ثالثاً: بأنّ التوجّه المذكور موجود في الصلوات الباطلة أيضاً اللهم إلا أن يقيده بما لم يشمل غير أفراد الصحيحة.

### تصوير الجامع السنخيّ على قول الصحيحيّ

و منها: ما ذهب إليه في منتهى الاصول من أنّ لفظ الصلاة موضوع للسنخيّة التي بين أفراد الصلاة و هكذا لفظ الصوم و الحجّ و غير ذلك و لا شكّ في أنّ السنخيّة التي تكون بين أفراد الصلاة هي غير السنخيّة التي بين أفراد الصوم و هكذا في غيرهما من سائر العبادات و الشاهد على وقوع هذا المعنى بعد فرض إمكانه هو فهم المتشرّعة بل العرف من لفظ كلّ واحد من العبادات ذلك السنخ الخاصّ الجامع بين جميع أفراد ذلك النوع. (2)

وفيه: أنّ المرتكز في أذهان المتشرّعة في معنى الصلاة ليس هو السنخيّة المذكورة بل هي عبارة عن هيئة أو ماهيّة جامعة للأجزاء و الشرائط المعهودة الباعثة على الأمر

ص: 321

1-1) نهاية الاصول 40/1.

2-2) منتهى الاصول 59/1.

بها التي أولها التكبير و آخرها التسليم. و تفسير الصلاة بالسنخية بعيد عن فهم عرف المتشرعة. هذا مضافا إلى أن المراد من السنخية إن كانت ماهية جامعة للأجزاء و الشرائط الدخيلة في ترتب ما هو الباعث على الأمر فليس غير ما قدمناه و إن كان المراد منها وجودا سعيا خارجيا فلا مجال له في الخارج إذ الكلّي بما هو كلّي ليس موجودا في الخارج.

### الجهة السادسة في مقتضى الأصل في المقام:

ثم بعد ما اتضح أمر تصوير الجامع المركّب أو الجامع البسيط بين أفراد الصحيحة يقع الكلام في جريان البراءة و عدمه فيما إذا شكّ في جزئية شيء أو شرطية شيء.

و لا إشكال في جريانها على تقدير تصوير الجامع المركّب لانطباق الجامع بين الأفراد الصحيحة على الأجزاء و الشرائط الموجودة في الخارج أعني المركّب الخارجيّ انطباق الكلّي على أفرادهِ إذ مفهوم الجامع المركّب ليس بمطلوب إلا باعتبار وجوده الخارجيّ اللافراغيّ و عليه فالمركبّ الخارجيّ من حيث اتّحاده مع الكلّي و انطباق الكلّي الجامع عليه يكون متعلّقا للإرادة حقيقة فإذا انحلّ المركّب الخارجيّ إلى متيقّن المراديّة و مشكوك المراديّة فتجرى البراءة في المشكوك فيه لأنّه بالنسبة إليه شكّ في ثبوت الحكم و الإرادة و لذا ذهب أكثر القائلين بالجامع بين أفراد الصحيحة إلى البراءة على المحكيّ.

و أمّا إذا لم نقل بالجامع المركّب و قلنا بالجامع البسيط بين أفراد الصحيحة فهل تجرى البراءة في المشكوك جزئيته أو شرطيته؟ فربما يقال أنّه لا مجال لجريان البراءة لعدم الإجمال حينئذ في المأمور به و إنّما الإجمال في محصّلاته و في مثله لا مجال للبراءة لأنّ الاشتغال بالعنوان المبيّن المعلوم يقينيّ و الشكّ في الفراغ و مقتضاه هو الاحتياط.

أجاب عنه في الكفاية بأنّ العنوان البسيط حيث كان منتزعا عن المركّبات



الخارجية و متّحدا معها نحو اتحاد في مثله يجرى البراءة و إنّما لا يجرى فيما إذا كان المأمور به أمرا واحدا خارجيا مسببا عن المركب المرّد بين الأقلّ و الأكثر كالطهارة المسببة عن الغسل و الوضوء فيما إذا شكّ في أجزائهما.

أورد عليه استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه بأنّ متعلّق التكليف يتصوّر على أنحاء أربعة:

الأول: أن يكون متعلّق الأمر نفس الأجزاء كالركوع و السجود و التكبير و غيرها كأن يقال: اركع و اسجد و كبر إلى غير ذلك فحينئذ إن شكّ في أنّ الشارع بعد هذه الامور أضاف شيئا آخر أم لا فلا إشكال في جريان البراءة عن الزائد إذ دار الأمر بين المعلوم و المشكوك فتجرى البراءة في المشكوك.

و الثاني: أن يكون متعلّق الأمر نفس المفهوم المبيّن فلا يجوز حينئذ أن يكتفى بالمشكوك. مثلا إذا قيل: جنّى بماء و شكّ في مائة شيء فلا يجوز الاتيان به بل يجب الامتثال بالمصاديق المعلومّة لاقتضاء الاشتغال اليقينيّ للفراغ اليقينيّ و لذا اختلف بين الأعلام في وجوب صوم ثلاثين إذا نذر صوم شهر و شكّ في أنّه تسعة و عشرون يوما أو ثلاثون يوما فقد ذهب بعض إلى وجوبه لتعلّق التكليف بالشهر و هو مفهوم مبيّن و الشكّ في تحقّقه بصوم تسعة و عشرين يوما، خلافا لبعض آخر فإنّه ذهب إلى أنّ التكليف تعلّق بالخارج لا بالعنوان و أمر الخارج يدور بين المعلوم و المشكوك فتجرى البراءة في المشكوك و يكتفى بصوم تسعة و عشرين يوما.

و الثالث: أن يكون متعلّق الأمر شيئا مسببا عن الخارج و غير متّحد معه كالطهارة بالنسبة إلى الوضوء ففي هذه الصورة لا إشكال في وجوب الاحتياط فيه لأنّ الاشتغال اليقينيّ بالمسبّب يقتضى الفراغ اليقينيّ فلا يجوز الاكتفاء بشيء شكّ في تحقّق المسبّب مع إتيانه.

و الرابع: أن يكون متعلّق الأمر مفهوما مجملا كعنوان الغروب المرّد بين كونه استتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقية فلا تجرى فيه أصالة عدم وضعه للاستتار

لأنه معارض مع أصالة عدم وضعه لذهاب الحمرة المشرقية. هذا مضافا إلى أن تلك الأصالة ليست أصلا شرعيا.

ثم قال: إذا عرفت ذلك فلا يخفى عليك أن المؤثر المكشوف بالآثار حيث كان أمرا بسيطا غير قابل للتجزية ولا إبهام فيه يكون داخلا في القسم الثانى لوضوحه و بساطته و عليه فيجب الاحتياط فيما إذا أمر المولى به و لا يجوز الاكتفاء بما لم يكن الامثال مع إتيانه معلوما لأنّ المكلف به معلوم و الشكّ فى ناحية الامثال انتهى.

و إليه يؤول ما فى تهذيب الاصول حيث قال: إن حديث الانحلال إلى معلوم و مشكوك إنّما يصحّ إذا لم يتعلّق الأمر بعنوان معلوم و إن كانت معلوميته مستندة إلى أنّه مبدأ لأثر خاصّ أو كان ذلك الأثر عنوانا مشيرا إليه لا قيّدا لأنّ الكلّ مشترك فى تعلّق الأمر بشيء بسيط معلوم بوجه فلا بدّ من تحصيل اليقين بالفراغ منه و الشكّ فى جزء منه يكون راجعا إلى الشكّ فى تحقّق ذلك المعلوم بوجه فلا بدّ من الاتيان به لاحتمال أن لا يكون المأثريّ به بدونه عين ما قامت عليه الحجّة و تعلّق العلم به تفصيلا. (1)

و إليه يقرب أيضا ما فى تعليقة الأصفهانيّ من قوله: و بالجملة كون النسبة اتّحاديّة أو بنحو السببيّة أو المسببيّة لا دخل له بلزوم الاحتياط و عدمه بل الملاك أنّ ما هو مأمور به بالحمل الشائع إذا كان مجملا ينحلّ إلى معلوم و مشكوك فهو محلّ الخلاف من حيث البراءة و الاحتياط و إذا كان مبيّنا كان الاحتياط معيّنا كان الإجمال فى سببه و محقّقه أو فى مطابقه و مصداقه حيث أنّ المأمور به لا ينحلّ إلى معلوم يتنجّز و مشكوك تجرى فيه البراءة. و عليه فإن كان مسمّى لفظ الصلاة عنوان الناهى عن الفحشاء كما هو الظاهر ممّن يأخذ الجامع عنوانا بسيطا منتزعا عن الأفعال الصلّاتيّة فلا مناص

ص: 324

عن الاحتياط لأنّ المسمّى عنوان مبيّن وقع في حيّز الأمر لمكان القدرة على إيجاده بالقدرة على إيجاد معنونه و لا ينحلّ إلى معلوم و مجهول و انحلال مطابقه إلى معلوم و مجهول أجنبيّ عن انحلال متعلّق التكليف. (1)

و هو مختار(الدرر)أيضا حيث قال:وأما إن قلنا بأنّ ما وقع في حيّز التكليف ليس هذا المركّب بهذا العنوان بل هو عنوان بسيط ينطبق على قسم من هذا المركّب في بعض الحالات فلا يتصوّر معلوم و مشكوك حتّى يقال إنّ المعلوم قد اتى به و المشكوك يدفع بالأصل بل فيما نحن فيه معلوم شكّ في وقوعه و لا شبهة في أنّه مورد للاشتغال. (2)

و لكن يمكن الجواب عن ذلك بامور:

أحدها:أنّ الجامع البسيط ليس بنفسه مع قطع النظر عن وجوده في الخارج متعلّقا للأمر و مطلوباً إذ الماهيّة بنفسها ليست إلاّ هي و لا يتعلّق الطلب بها بل الماهيّة بعنوان مرآيتها عن الخارج و مصاديقها و لو بنحو الوجود اللافراغيّ تكون مطلوبة و مأمورا بها و عليه فالخارج المفروض و لو بنحو الوجود اللافراغيّ مأمور به و الجامع متّحد معه و المفروض أنّ الخارج المذكور يدور أمره بين المعلوم و المشكوك فتجرى البراءة في المشكوك.

لا يقال:إنّ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت و عليه فالتكليف متعلّق بالعنوان البسيط.

لأدّا نقول:نعم لا- يكون الخارج المأتمّى به ظرف الثبوت كما لا يكون نفس العنوان البسيط مطلوباً و متعلّقا للأمر بل يكون العنوان بما هو مفروض الوجود بنحو الوجود

ص:325

1-1) نهاية الدراية 62/1.

2-2) الدرر 49/1-50.

اللافراغىّ مطلوباً و متعلّقاً للأمر و من المعلوم أنّ هذا العنوان قابل للانطباق على الأجزاء المفروضة الوجود و ينحلّ إلى معلوم و مشكوك باعتبار المنطبق عليه الذى يكون متّحداً معه و بعد ما عرفت أنّ العنوان باعتبار وجوده يكون مطلوباً لا مجال لدعوى أنّ انحلال مطابقه إلى معلوم و مجهول أجنبىّ عن انحلال متعلّق التكليف كما فى تعليقه الأصفهانيّ.

ثمّ إنّ العنوان البسيط منطبق يقيناً على الأقلّ من الأجزاء المعلومة لأنّ الناهى عن الفحشاء و المنكر لا يخلو منها و إنّما الكلام فى الزائد عليه و هو الأكثر المشكوك و الأقلّ مطلوب على كلّ تقدير لأنّ أجزاء الصلاة إمّا خصوص الأقلّ أو الأكثر المشتمل على الأقلّ، فالأقلّ فى كلتا صورتين يكون مطلوباً و عليه فانطبق العنوان على الأجزاء المفروضة الوجود لا يختصّ ببعض الأحوال حتّى يقال إنّ المكلف به فى المقام معلوم شكّ فى وقوعه لا أنّه معلوم و مشكوك كما يظهر من صاحب الدرر و كلام استاذنا الداماد و الإمام الراحل حشرهم الله مع أوليائهم.

و لا مجال لقياس المقام بالشبهات الموضوعيّة التى لا مجال لامثال التكاليف بها فإنّ مع الإتيان بها شكّ فى وقوع المكلف به و ذلك لأنّ فى الشبهات الموضوعيّة تطبيق الواجب على المأتّى به غير معلوم أصلاً، هذا بخلاف المقام فإنّ تطبيق الواجب على الأقلّ معلوم قطعاً لمدخليّته فى الناهى سواء كان الناهى خصوصه أو الأكثر منه و إنّما المشكوك هو الزائد و عليه فلا مورد لتشبيه المقام بمثل قوله جننى بماء و امثله بشىء شكّ فى كونه ماء كما كان فى كلام الاستاذ أعلى الله مقامه.

ثانيها: ما فى منتهى الاصول من أنّ الجامع ليس هو نفس هذه العناوين الانتزاعيّة بل هو المحكىّ عنه بهذه العناوين المتّحدة مع جميع الأفراد اتحاد الكلّى الطبيعيّ مع مصاديقه و ذلك الكلّى الجامع حيث أنّه متّحد مع هذه الأفراد المركّبة فى الخارج فيرجع الشكّ فى جزئيّة شىء أو شرطيّة أو مانعيّة لذلك المركّب إلى الشكّ فى نفس

ذلك الكليّ باعتبار سعته أو ضيقه وأنه منطبق على الواحد لهذا المشكوك أو هو خارج عن دائرة انطباقه وعبارة أخرى يرجع الشكّ في أحد هذه الأمور إلى الشكّ في الثبوت الذي هو مجرى البراءة لا الشكّ في السقوط الذي هو مجرى الاشتغال. (1)

و الظاهر أنّه تبع صاحب المقالات في ذلك حيث قال: إنّ مجرد كشف العنوان المزبور عن وحدة الحقيقة لا يقتضى خروج الأفعال الخارجيّة عن الحقيقة كى يستلزم كون الشكّ في دخل شىء فيه إلى الشكّ في المحقّق بل الحقيقة الواحدة متّحدة خارجاً مع المتكثّرات بنحو اتّحاد الطبيعىّ مع أفرادها ولازمه عند الشكّ في دخل شىء زائد رجوع الأمر إلى الشكّ في أنّ الواحد المتّحد مع المتكثّرات هل لوجوده سعة يشمل المشكوك أم لا فينتهى الأمر في هذا الواحد أيضاً إلى الأقلّ والأكثر. (2)

حاصلهما أنّ الشكّ في دخل الزائد يرجع إلى الشكّ في أنّ المفهوم المتّحد مع الخارج هل يكون له السعة حتّى يشمل المشكوك أو الضيق حتّى لا يشمل فحيث أنّ السعة هي الأكثر تنفّى بالأصل كما أنّ احتمال دخل الزائد ينتفى به.

لا يقال: إنّ المفاهيم البسيطة لا تجتمع مع السعة والضيق لأنّ المفروض بساطتها.

لأنّ نقول: بساطة المفاهيم لا تجتمع مع تركيبها وأما سعة المفهوم غير مناف للبساطة ألا ترى أنّ مفهوم الوجود بسيط وله وسعة ليس لسائر البسائط.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ السعة والضيق بمعنى الكثرة والقلة لا معنى لهما في المفاهيم من دون اعتبار الصدق إذ الكثرة والقلة وصف أفراد المفهوم كما أنّ التشكيك لا مجال له في المفاهيم والماهيات من حيث هي من دون ملاحظة أفرادها في الخارج فإنّ الوجود ذو مراتب مشكّكة. نعم السعة والضيق بمعنى الإطلاق والتقييد يتصوّران في

ص: 327

1-1) منتهى الاصول 55/1.

2-2) مقالات الاصول 39/1.

المفاهيم فإنّها إن لوحظ معها قيد تضيّقت و إلاّ فمع ورودها في مقام البيان اتّسعت و شملت جميع مواردّها و لكن الأصل في المفاهيم من هذه الجهة هو عدم التقييد و التضييق لا عدم السعة و هو ينتج عكس المقصود كما لا يخفى. هذا مضافا إلى أنّ سعة وجود الكلّي في الخارج لا معنى له إذ الوجود الخارجيّ متشخّص و لا معنى لسعته إلاّ على قول الرجل الهمدانيّ كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر وجه الضعف فيما أفاده في المقالات على تقدير كون المتكثّرات الخارجيّة من محقّقات الأمر البسيط حيث قال: مع أنّه على فرض المتكثّرات الخارجيّة من محقّقات الأمر البسيط نقول: من الممكن ازدياد الأمر البسيط بزيادة محقّقه و قلّته بقلّته و لازمه أيضا عند الشكّ في دخل الزائد لزوم الشكّ في سعة الأمر البسيط أم ضيقه و لا قصور في جريان البراءة في مثله و ما قرع سمعك من جريان الاشتغال عند الشكّ في محقّق الأمر البسيط إنّما هو في صورة تعيين حدود الأمر البسيط بلا إبهام في مثله بنحو تردّد أمره بين الزائد و الناقص أصلا و أين مقامنا من هذا. (1)

لما عرفت من أنّ التوسعة و الضيق بمعنى الكثرة و القلّة لا مجال لهما في المفاهيم و بمعنى الإطلاق و التقييد لا يفيد الأصل إلاّ الإطلاق و هو ينتج عكس المقصود فافهم و اغتتم.

ثالثها: ما ذكره الفقيه الهمدانيّ في مصباح الفقيه حاصله على ما بيالى أنّه إذا فرضنا أنّ الشكّ في محصّل الأمر البسيط فليس الاحتياط واجبا إلاّ فيما إذا كان المحصّل غير شرعيّ و أمّا إذا كان المحصّل شرعيّا كالغسل و الوضوء و الصلاة فللبراءة مجال لأنّ أمر بيانه بيد الشارع فحيث لم يصل البيان إلينا و شككنا في جزئيّة شيء أو شرطيّة فمقتضى القاعدة هو البراءة إذ لو كان المشكوك جزءا أو شرطا لوصل إلينا من ناحية

ص: 328

الشارع بيان و حيث لم يصل ذلك فالأصل هو العدم. انتهى

و عليه فإذا كان المحصل الشرعي موردا للبراءة فجريان البراءة في ما يتحد معه من المركب الشرعي أولى كما لا يخفى.

رابعها: ما في تهذيب الاصول من أن الصلاة و أضرابها موضوعة لنفس الهيئة اللاشروطية الموجودة في الفرائض و النوافل قصرها و تمامها و ما وجب على الصحيح و المريض بأقسامها... إلى أن قال: و الحاصل أنها وضعت لهيئة خاصة مأخوذة على النحو اللاشروط فانية فيها موادها الخاصة من ذكر و قرآن و ركوع و سجود تصدق على الميسور من كل واحد منها و هيأتها صورة اتصالية خاصة حافظة لمادتها أخذت لا بشرط في بعض الجهات... إلى أن قال: و هي متحدة مع المواد اتحاد الصورة مع المادة و ليس هنا من المحصل و المحصل عين و لا أثر فعند ذلك إذا تعلق الأمر بتلك الهيئة التي اتخذت لنفسها حقيقة وحدائية يكون ذلك بعثا إلى الأجزاء و المواد التي تنحل الماهية إليها إذ الأمر بإيجاد صورة البيت أو بناء المسجد عند التحليل أمر و بعث إلى تهيتها أجزائها بهيئة معلومة من دون تعلق الأمر مستقلا بتلك المواد و لا الأمر الضمني و المقدمي على القول بهما. فالأمر الواحد أمر بالكثيرات عند التحليل فإذا شك في نظر الانحلال إلى جزئية شيء أو شرطيته للمأمور به يرجع ذلك إلى أصل تعلق الأمر به في لحاظ الكثرة بعد العلم بتعلقه بسائرهما. (1)

وفيه أن المراد من نفس الهيئة المذكورة هل هو هيئة خارجية أو هيئة ذهنية؟ فإن اريد الأول فلا ريب أن الخارج متشخص و لا يصلح لصدقها على أنواع الصلوات و أقسامها و إن اريد الثاني فإن اخذ بنحو جزئي فهو أيضا لا يصلح للصدق على أقسام الصلوات و إن اخذ بنحو جامع بسيط فليس هو شيء وراء ما أفاده صاحب الكفاية

ص: 329

من الجامع البسيط المتّحد مع الخارج فالأمر متوجّه إلى الجامع و منه يسرى إلى الحصص و الأفراد و إن كان عند التحليل أمر الواحد أمرا بالكثرات مع أنّه استشكل على جريان البراءة على مختار صاحب الكفاية و قال حديث الانحلال إلى معلوم و مشكوك إنّما يصلح إذا لم يتعلّق الأمر بعنوان معلوم، إلّا أن يقال إنّ الهيئة مأخوذة بنحو الصورة مع المادّة لا الجامع و لكن لا يخفى أنّ الصورة ليست صورة جزئية بل هي صورة كليّة فلا محيص عن الجامع البسيط. و يرد عليه ما أورده على صاحب الكفاية فالفرق بين مختاره و مختار صاحب الكفاية غير واضح.

اللّهّم إلّا أن يقال إنّ الفرق أنّ الجامع المذكور في التهذيب هو الجامع المبهم على تقدير القول بالأعمّ بخلاف الجامع في كلام صاحب الكفاية فإنّه جامع معيّن بسيط على تقدير القول بالصحيح و يشهد له قوله سابقا: و على هذا لا مناص عن الاعتراف بكون الموضوع له أمرا ينطبق على مقالة الأعمّى لما علمت من أنّ الماهيّة التي وضعت لها لفظة الصلاة إذا وجدت في الخارج مجرّدة عن تلك الشرائط التي عرفت خروجها عن الموضوع له تتّصف لا محالة بالفساد و لا يمكن اتّصافها بالصحة في هذا الحال فلا تكون الماهيّة الموضوع لها الصلاة متّصفة في الخارج بالصحة دائما و هذا بعينه مقالة الأعمّى. (1) فيصحّ جريان البراءة في المبهم دون المعين.

و فيه أنّ الإبهام و التعيّن مع اتّحاد العنوان في الخارج لا يوجب الفرق فإنّ مع الاتّحاد يدور الأمر بين الأقلّ المعلوم و الأكثر المشكوك كما مرّ مفصّلا. و لا فرق في ذلك بين أن يكون الاتّحاد الكليّ الطبيعيّ مع أفراد أو اتّحاد الصورة مع المادّة فإنّ عند التحليل يدور الأمر بين الأقلّ المعلوم و الأكثر المشكوك في كليهما فإن كان ذلك يكفي في اتّحاد الصورة فليكن كذلك في اتّحاد الكليّ مع أفراد.

ص: 330



مع أنك عرفت أنّ المراد من الجامع على قول الصحيحى هو الصحيح بحمل الشائع الصناعى أعنى ماهية جامعة لأجزاء الصلاة وشرايطها التى لها دخل فى ترتب ما هو الباعث على الأمر من دون دخل لما يترتب عليه بعروض الأوامر وغيرها وهذا المعنى كما مرّ قابل للتصوّر ولذا قلنا بأنّ إطلاق الصحيح الإضافى على ما يكون واجدا للأجزاء والشرايط من حيث نفس المركّب الشرعى قبل تعلّق الأمر به شائع فى العرف واللغة ولا ينحصر إطلاقه على ما يحتوى جميع الأجزاء والشرايط حتّى التى يتأتى من ناحية الأمر.

فلا اضطرار فى الذهاب إلى مقالة الأعمى بحسب مقام الثبوت.

فتحصّل من المباحث الماضية إمكان تصوير الجامع على قول الصحيحى ومقتضى الأصل هو جريان البراءة فى المشكوك من دون فرق بين أن يكون الجامع مركّباً أو بسيطاً فلا تغفل.

### **الجهة السابعة فى تصوير الجامع على القول الأعمى:**

#### **إشارة**

ثمّ إنّ تصوير الجامع على قول الأعمى فبوجه:

#### **الوجه الأوّل: معظم الأجزاء**

وهو أن يقال إنّ لفظ الصلاة موضوع لماهية مركّبة من معظم الأجزاء بنحو الإبهام بمعنى أنّ المسمّى للصلاة هى ماهية مركّبة من موادّ خاصّة من تكبيرة إلى تسليمه من دون ملاحظة لهيئة خاصّة من الهيئات الصلاتية بل تؤخذ الهيئة الصلاتية من معظم الأجزاء المذكورة بعرض عريض لها بنحو اللابشرط بالنسبة إلى الزيادة على معظم الأجزاء كما لا تكون متقيّدة بالصحة أو الجامعية.

و عليه فالماهية الصلاتية التى تكون جامعة لأفرادها الصحيحة والفسادة هى هيئة

مشملة على معظم أجزائها بعرض عريضها من دون تقيّد بعدم الزيادة على معظم الأجزاء و من دون تقيّد بالصحة أو الجامعية و من المعلوم أن المسمّى المذكور يشمل الصحيح و الفاسد و لا يكون صدقه على الأفراد الصحيحة مجازاً لأنّ المفروض أنّ الهيئة المأخوذة فيه مأخوذة بنحو اللابشرط لا بشرط لا فماهية العبادات المخترعة كماهية الصنائع المخترعة فكما أنّ مخترع الطائرة بعد أن أحكمها على ما هي عليها من الموادّ وضع اسماً خاصاً لها على ما هي عليها من معظم الأجزاء بنحو اللابشرط و لذا يصدق عليها اسم الطائرة و لو غيرت مادتها و هيأتها أو نقص بعض أجزائها فكذلك شارع الصلاة بعد أن ركّب الصلاة من أجزاء و شرائط خاصّة وضع اسم الصلاة بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية لمعظم الأجزاء المذكورة بنحو اللابشرط كما عرفت.

قال استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه إنّ الأجزاء في مفهوم الصلاة مأخوذة بنحو الإبهام كأخذها في مفهوم البيت و الدار أو السيّارة و الطائرة فكما يصدق عنوان الدار على ما يبنى من أيّ موادّ و بأيّ هيئة كانت فكذلك يصدق عنوان الصلاة على مصاديق معظم الأجزاء في دائرة التكبير و الركوع و السجود و القراءة و الدعاء و التشهّد و القيام و التسبيح و السلام و لو اختلفت الهيئات التركيبية بالنقص أو الزيادة لكون لفظ الصلاة و لفظ الدار و لفظ السيّارة موضوعاً لهيئة ما و أجزاء ما في دائرة الأجزاء المذكورة مع كونها لا بشرط عن الزيادة و عليه يصدق على كلّ معظم كما يصدق على جامع الأجزاء أيضاً لكونه لا بشرط عن الزيادة.

ولعلّ إلى ما ذكر يؤول ما في الدرر من أنّ الذي وضع له اللفظ هو مقدار من تلك الأشياء الملحوظة على سبيل الإهمال أو تعيين ما، مثل أن لاحظ عدم كونه أقلّ من ثلاثة أجزاء أو أربعة أجزاء وهكذا على اختلاف نظر الواضع فإذا وجد في الخارج غير زائد على مقدار ما وضع له فلا إشكال في صدق معنى اللفظ عليه و إذا وجد زائداً على ذلك المقدار فلكون الزائد جزء و متّحداً مع ما يقوم به المعنى يصدق عليه

المعنى أيضا فالزائد فى الفرض الثانى جزء للفرد لا جزء لمقوم المعنى و لا خارج عنه فافهم و تدبّر. (1)

إشكال الشيخ الأعظم قدّس سرّه

نعم هنا إشكال و هو أنّ الشيخ قدّس سرّه على المحكّيّ عنه أورد عليه بأنّه إن اريد أنّ اللفظ موضوع لمفهوم معظم الأجزاء الذى لا يختلف ذلك المفهوم باختلاف مصاديقه ففساده غنى عن البيان بداهة أنّ لفظ الصلاة لا ترادف لفظ معظم الأجزاء و إن اريد أنّه موضوع لمصداقه فلا ريب فى اختلاف تلك المصاديق بواسطة تبادل الأجزاء وجودا و عدما و حينئذ فإمّا أن يقال بأنّ اللفظ موضوع لمصداق واحد من تلك المصاديق المختلفة بالتبادل و إمّا أن يقال بوضعه للقدر المشترك بين تلك المصاديق و إمّا أن يقال بأنّه موضوع لكلّ واحد منها على وجه الاشتراك اللفظى أو على الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ. و الأوّل بعد الإغماض عن سؤال تعيّنّه يوجب أن لا يكون حقيقة فى غيره صحيحة كانت أو فاسدة و الثانى غير معقول ضرورة بطلان تبادل أجزاء ماهيّة واحدة بذهاب جزء و قيام آخر مقامه و الثالث و الرابع ممّا لا يلتزم به القائل بالأعمّ مضافا إلى استلزامه أن يكون استعمال اللفظ فيما زاد عن معظم الأجزاء مجازا صحيحة كانت أو فاسدة و القول بكونه حقيقة فيما زاد يلازم الاشتراك اللفظى و هو ممّا لا يلتزم به و الاشتراك المعنوى بين معظم و التمام قد عرفت حاله. (2)

و حاصله أنّ مفهوم معظم الأجزاء بما هو مفهوم ليس موضوعا له و إلّا لزم ترادف لفظ معظم الأجزاء مع لفظ الصلاة و هو بديهى الفساد.

و أيضا مصداق مفهوم معظم الأجزاء ليس موضوعا له لأنّ المصداق إن كان

ص: 333

1-1) الدرر 51/1.

2-2) التقريرات/6.

واحدا معينا لزم أن يكون لفظ الصلاة في سائر المصدايق مجازا سواء كانت صحيحة أو فاسدة هذا مضافا إلى أن تعيين أحد المعينات لذلك ترجيح من غير مرجح. وإن كان واحدا غير معين بأن يقصد أحد المصدايق بنحو التردد لزم التبادل في ماهية العبادة وأجزائها مع أن الذاتي لا يختلف ولا يتخلف. هذا مضافا إلى لزوم كون معاني العبادات نكرة.

وإن كان المصدايق كلها موضوعة لها بنحو الاشتراك اللفظي أو بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص فلا يلتزم به القائل بالأعم مضافا إلى أن استعمال لفظ الصلاة في ما زاد عن معظم الأجزاء يكون مجازا سواء كان ما يشتمل على ما زاد صحيحة أو فاسدة لأن المفروض كون الموضوع له هو خصوص معظم الأجزاء والقول بأنه كما حقيقة في معظم الأجزاء كذلك يكون حقيقة فيما زاد عليه يستلزم الاشتراك اللفظي أو الاشتراك المعنوي بين معظم الأجزاء والتام الذي يكون زائدا على معظم الأجزاء مع أنك عرفت أن الاشتراك اللفظي مما لا يلتزم به القائل بالأعم والاشتراك المعنوي مما يستلزم تبادل الأجزاء الذاتية في الماهية وهو محال.

جواب الإشكال المذكور

يمكن أن يقال: إن الموضوع له ليس مفهوم معظم الأجزاء بما هو مفهوم معظم الأجزاء حتى يلزم الترادف كما أنه ليس المصداق بما هو المصداق حتى يلزم المحذورات المذكورة بل المفهوم بما هو مرآة إلى الأجزاء والمصداق يكون موضوعا له. فلفظ الصلاة موضوع لنفس الهيئة الصلاة المركبة من معظم الأجزاء على إبهام بما هي مرآة إلى الأجزاء والمصداق فلا يلزم الترادف ولا المحذورات المذكورة لأنها ناشئة من الوضع للمصداق الخارجية بنحو التعيين أو التردد فحينئذ فلا مجال لإشكال تبادل أجزاء ماهية واحدة بعد كون الأجزاء مأخوذة مبهمة لا معينة في موضوع له لفظ الصلاة. ولذا قال المحقق الأصفهاني قدس سره إشكال تبادل أجزاء ماهية واحدة إنما يرد إذا

لوحظت الأجزاء معيّنة لا مبهمّة و الإبهام غير التردد فلا يرد عليه لزوم كون معاني العبادات نكرة. (1)

فمفهوم الصلاة أعنى الهيئة التركيبية من معظم الأجزاء على إبهام ينطبق على جميع موارد معظم الأجزاء من دون فرق لأنّ كلّ واحد منها مصداق معظم الأجزاء و حيث كان الأجزاء مأخوذة على نحو الإبهام ينطبق على معظم الأجزاء في أيّ مورد تحقّق أو يتحقّق كما لا يخفى.

و أمّا استعمال لفظ الصلاة فيما زاد على معظم الأجزاء فإن كان من باب أنّه أحد مصاديقه فلا مجاز و إن كان من باب استعمال اللفظ الموضوع للمعظم في الكلّ فهو مجاز بلا كلام كما إنّ استعمال الإنسان في زيد و عمرو أن كان من باب أحد المصاديق يكون حقيقة و إن كان من باب استعمال الكلّي في الخاصّ بما هو خاصّ يكون مجازاً و لا ضير فيه كما لا يخفى.

و القول بأنّ لفظ الصلاة موضوع لمصداق معظم الأجزاء و المصداق لا ينطبق على الكلّ إلاّ مجازاً بخلاف الإنسان فإنّه موضوع للجامع القابل الانطباق غير سديد بعد ما مرّ من أنّ الموضوع له للفظ الصلاة هو الماهية المركّبة من أجزاء الصلاة مع الإبهام فحينئذ يكون الصلاة و الإنسان كلاهما موضوعين للجامع القابل للصدق فلا تغفل.

و ممّا ذكر يظهر ما في منتهى الاصول حيث قال: إنّ مفهوم معظم الأجزاء أو ستّة من هذه العشرة ليس معنى الصلاة قطعاً فلو كان لا بدّ و أن يكون مصداقها و ليس مصداقها إلاّ- تلك المختلفات فلا بدّ و أن يكون طرف العلاقة (أي العلاقة المجعولة بين اللفظ و المعنى) تلك المختلفات فيعود المحذور. (2)

ص: 335

1- نهاية الدراية 65/1.

2- منتهى الاصول 63/1.

لما عرفت من أنّ المفهوم بما هو مرآة عن المصاديق يكون معنى الصلاة و عليه فلا تكون العلاقة الوضعية بين اللفظ و نفس المصاديق كما لا تكون بين اللفظ و نفس المفهوم بل بين اللفظ و المفهوم الذى يكون مرآة إلى المصاديق.

### تصوير معظم الأجزاء بنحو الكلّي في المعين

و ممّا ذكر ينقدح ما فى المحكّي عن بعض الأعلام قدّس سرّه من أنّ الموضوع له هو مصداق هذا المفهوم بنحو الكلّي فى المعين. مثلاً الصلاة مركّبة من عشرة أجزاء فالستّة أو السبعة أو الثمانية من هذه الأجزاء العشرة بنحو الكلّي فى المعين بمعنى أنّه ينطبق على أىّ ستّة مثلاً من هذه العشرة مثل أن يبيع صاعاً من هذه الصيعان و له اختيار التطبيق على أىّ صاع أراد من هذه الصيعان الموجود فى الخارج انتهى (1).

نقد التصوير المذكور

و ذلك لأنّ الموضوع له هو المفهوم الكلّي الطبيعيّ الذى يكون مرآة إلى جميع المصاديق لا- مصداق من مصاديق هذا المفهوم بنحو الكلّي فى المعين كما فى باب البيع و الشراء إذ المبيع فى الكلّي فى المعين ليس كلّ الصيعان بل صاع من الصيعان، هذا بخلاف الموضوع له فى الصلاة فإنّ كلّ مصداق ينطبق عليه عنوان الموضوع له لفظ الصلاة و يكون لفظ الصلاة حقيقة فيه و لعلّ منشأ ذلك هو الخلط بين المأمور به و بين المسمّى إذ المأمور به ليس إلّا واحداً من الأفراد بخلاف المسمّى فإنّه طبيعة كليّة كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما فى المحاضرات حيث تصوّر أنّ اللفظ وضع بإزاء المعظم على نحو البدل بمعنى أنّ المقوم للمركّب أحد الأمور من أربعة أجزاء أو خمسة أو ستّة

ص: 336

مع أنّ المسمّى كلّى يشمل جميع المصاديق و يصدق عليها ولا يخرج مصداق من مصاديقها عن حقيقة المسمّى و البدليّة مستلزّمة لعدم شمولها إلاّ واحدا منها على سبيل البدليّة و منشأ ذلك التوهّم هو الخلط بين الماهيّة و المصداق حيث توهم أنّ المسمّى هو المصداق مع أنّ الماهيّة بما هي مرآة عن المصاديق يكون هو المسمّى.

### إشكال المحقّق الأصفهانيّ

استشكل المحقّق الأصفهانيّ على هذا الجامع أعنى معظم الأجزاء بأنّ الصلاة الصحيحة صادقة على فاقدها معظم فضلا عن صدق مطلقها انتهى (2).

توضيحه أنّ الصلاة لو كانت موضوعة لمعظم الأجزاء لزم أن لا تصدق الصلاة على فاقدها معظم مع أنّا نرى صدق الصلاة الصحيحة عليه كما في صلاة الغرقى و صلاة المنسىّ أجزائه غير الأركان فضلا عن صدق صلاة بدون قيد الصحيحة و حيث أنّ الصدق ليس بعناية و مجاز يستكشف أنّ الموضوع له ليس هو معظم الأجزاء.

### جواب الإشكال المذكور

يمكن أن يقال: إنّ معظم أجزاء كلّ صلاة بحسبها و عليه فصلاة الغرقى أيضا مركّبة من أجزاء كالنيّة و التكبير و القراءة و الركوع و السجود الإيمائيّين و غير ذلك فعند وجود معظم أجزائها يصدق عليه الصلاة حقيقة و هكذا صلاة المنسىّ أجزائه غير الأركان لأنّها أيضا مركّبة من النيّة و التكبير و القيام حال التكبير و القيام المتّصل مع الركوع و القيام اللاحق و السجود و رفع الرأس و الجلوس بين السجدين و غير ذلك و لا يخفى أنّ تلك الصلاة لا تخلو عن معظم الأجزاء فعند وجود معظم تصدق الصلاة

عليه ولو سلم عدم وجود معظم الأجزاء في أمثالها فلتتزم بعدم صدق الصلاة عليها فلتكن صحتها بالتعبّد الشرعيّ إلحاقاً حكمياً لأمثالها فلا يكشف الحكم بالصحة عن صدق الصلاة بدون وجود معظم الأجزاء كما لا يخفى وهكذا لا نسلم صدق مطلق الصلاة على الصلوات الباطلة التي لا تشتمل على معظم الأجزاء لأنّ معيار الصدق هو اشتغالها على معظم الأجزاء عرفاً والمفروض عدمه فلا تغفل.

إشكال صاحب الكفاية

استشكل صاحب الكفاية على الجامع المذكور بأنّ عند اجتماع تمام الأجزاء يكون الشيء الواحد من الأجزاء مردداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره وهو كما ترى سيّما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات. انتهى

جواب الإشكال المذكور

يمكن أن يقال: إنّ المفاهيم الإبهامية تكون كالمفاهيم الإشاعية وعليه فمقتضى إبهام الأجزاء هو إمكان صدق معظم الأجزاء على كلّ معظم متصوّر على فرض اجتماع تمام الأجزاء كما أنّ المفاهيم الإشاعية كالنصف مثلا تكون كذلك. ألا ترى أنّ النصف يصدق على كلّ نصف مفروض في العين الخارجي مع أنّ بعض الأطراف خارج على تقدير وداخل على تقدير آخر ولا يضّر ذلك بعد كون الإبهام أو الإشاعة داخلاً في المفهوم هذا مضافاً إلى إمكان تصوير أجزاء معظم من الأجزاء الأولية في المركّب المأتيّ به في الخارج وبالجملة تقييد الجامع بالإبهام يرفع أمثال هذه الإشكالات.

وأما الجواب عنه بما في المحاضرات من أنّ المسمّى عند اجتماع تمام الأجزاء هو تمام الأجزاء لا خصوص بعضها ليقال أنّه مردّد بين هذا وذاك. (1)

ففيه منع بعد ما عرفت من أنّ حقيقة الصلاة هي الهيئة المشتملة على معظم

ص: 338



الأجزاء و عنوان لا يحكى إلا عن حقيقتها فالزائد عليها يكون من مشخّصات الحقيقة لا من نفس الحقيقة كما أنّ الإنسان لا يحكى إلا عن حصصه و أمّا خصوصيات الزيدية و البكرية فهى من مشخّصات الفردية و لوازمها و لا دخل لها بالنسبة إلى حقيقة الانسانية.

و اعتبار اللابشرط مع معظم الأجزاء لا يستلزم كون الزائد من حقيقة الصلاة بل غايته أنّ مع هذا الاعتبار لا مانع من صدق الصلاة على مصداقها من المعظم و لو انضمّ إلى سائر الأجزاء بخلاف ما إذا اعتبر بشرط لا فإنّ وجود الزائد حينئذ يمنع عن صدقها كما لا يخفى.

اللهمّ إلاّ- أن يقال إنّ الموضوع له هو معظم الأجزاء فصاعدا لا مجرد معظم الأجزاء و من المعلوم أنّه مفهوم و سيع جامع لجميع شتاته و متفرقاته و من هنا يصدق على القليل و الكثير و الزائد و الناقص على نسق واحد نظير لفظ «الكلام» فإنّه موضوع فى لغة العرب لما تركّب من حرفين فصاعدا فالحرفان مقومان لصدق عنوان «الكلام» فى لغة العرب و أمّا الزائد عليهما من حرف أو حرفين أو أزيد فعند وجوده داخل فى المسمّى و عند عدمه خارج عنه. و عليه فالزائد على المعظم من أجزاء الصلاة فعند وجوده يدخل فى المسمّى و عند عدمه يخرج عنه و لا إشكال فيه فلا ترديد عند اجتماع جميع أجزاء الصلاة فلا تغفل.

### الوجه الثانى الأركان الأربعة

و هو على ما حكى عن المحقّق القمى أنّ ألفاظ العبادات أسماء لأجزاء معلومة كالأركان الأربعة فى الصلاة من التكبير و الركوع و السجود و الطهارة فجميع أفراد الصلاة أعنى الصحيحة المشتملة على الأركان و الزائدة عليها و الفاسدة المقتصرة عليها و الزائدة عليها من حقيقة الصلاة و يطلق على جميعها لفظ الصلاة على وجه الاشتراك

المعنوي . و يترتب عليه الحكم بصحة الصلاة لو كانت مشتملة على الأركان الأربعة المذكورة وإن لم تشمل على جزء غيرها إذا وقعت نسيانا لصدق الصلاة على المأتي به و شمول حديث «لا تعاد الصلاة».

وزاد بعض من تبعه من الأعلام في الحكم بالصحة، الوقت و القبلة، حيث قال: لو كبر المصلي و نسي جميع الأجزاء و الشرائط غير الأركان و الوقت و القبلة حتى فرغ منها يحكم بصحة صلاته بلا إشكال و لم يستشكل في ذلك أحد من الفقهاء.(1)

ثم إن وجه انحصار الأركان في الأربعة لا أزيد و لا أقل كما في المحاضرات هو دلالة نصوص عديدة على أن التكبير ابتداء الصلاة و بها اختتامها و معنى ذلك أن الصلاة لا تتحقق بدون ذلك فالمصلي لو دخل في القراءة من دون أن يكبر لا يصدق أنه دخل فيها و لعل وجه عدم ذكر التكبير في حديث «لا تعاد» من جهة أن الدخول في حقيقة الصلاة لا يصدق بدونها حتى يصدق على الإتيان بها الاعادة فإنها عرفاً وجود ثان للشئ بعد وجودها أولاً أو فقل أن الاستفادة من هذه الروايات هو أن الصلاة عمل خاص لا يمكن الدخول فيه بدون الافتتاح بالتكبير و لذا ورد في بعض الروايات:

لا صلاة بغير افتتاح و عليه فلو دخل المصلي بدونها نسيانا أو جهلا فلا يكون مشمولاً للحديث.

و أما الركوع و السجود و الطهور فقد دلت صحيحة الحلبي أو حسنته (بابن هاشم) على أن الصلاة ثلاثة أثلاث ثلث منها الطهور و ثلث منها الركوع و ثلث منها السجود ... الحديث.(2)

و أما التسليمة فليست بركن فلائها لم تذكر في حديث «لا تعاد» فلو ترك المصلي

ص:340

1- المحاضرات 163/1.

2- الوسائل الباب 9 من أبواب الركوع و السجود.

التسليمية في الصلاة نسيانا لم تجب عليه الاعادة في الوقت فضلا عن القضاء في خارجه. (1)

### إشكالات الشيخ الأعظم قدس سره

يرد على ما ذهب إليه المحقق القمي ما أفاده الشيخ قدس سره بأن لازم هذا القول هو انتفاء الصدق بانتفاء أحد الأركان وإن اشتملت على بقية الأجزاء والصدق مع وجودها وإن لم يشتمل على شيء من الأجزاء والشرائط وهو مما ينبغي القطع بفساده لأنه منقوض طردا و عكسا. إلى أن قال ما حاصله: مضافا إلى أنه يلزم أن يكون استعمال اللفظ في المأمور به بأجزائه وشرائطه مجازا عند الأعمى لأنه من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل وهو مجاز قطعاً مع أن الظاهر من كلامه أن يكون هذا الاستعمال حقيقة (2).

### جواب الإشكالات المذكورة

اجيب عن الأول بأن انتفاء الصدق بانتفاء أحد الأركان مقتضى صحيحة الحلبي الدالة على أن ثلاثة أثلاث... الخ. إذ مع فقدان أحد الأركان لا مجال لبقاء الصلاة.

وفيه: أن الصحيحة في مقام بيان المأمور به و الصلاة الصحيحة و هو لا ينافي صدق الصلاة بناء على الأعم فيما إذا فقد أحد الأركان مع وجود بقية الأجزاء و المفروض هو صدق الصلاة عرفاً على تلك الصلاة كما ذهب إليه الشيخ قدس سره و تبعه صاحب الكفاية و مع هذا الصدق يكشف عن أن الجامع ليس هو الأركان الخاصة المذكورة و إلا فمع فقدان أحدها لا مجال للصدق كما لا يخفى.

و مما ذكر يظهر ما في المحاضرات حيث ذهب إلى عدم صدق الصلاة على الفاقد

ص: 341

1-1 (1) المحاضرات 1/163-165.

2-2 (2) راجع تقارير الشيخ /5.

لبعض الأركان فيما إذا كان واجدا لسائر الأجزاء والشرائط مستدلاً بأن الروايات الكثيرة قد دلت على أنّ حقيقة الصلاة التي تتقوم بها هي التكبير والركوع والسجود والطهارة من الحدث والمراد منها أعم من المائيّة والترابيّة كما أنّ المراد من الركوع والسجود أعم ممّا هو وظيفة المختار أو المضطرّ. (1)

وذلك لما عرفت من أنّ الصلاة الواجدة لتمام الأجزاء والشرائط دون ركوع واحد صلاة بناء على الأعمّ ونفى الصلاة بناء على الأعمّ منها كما ترى وأعميّة بعض الأركان من جهة المائيّة والترابيّة أو ممّا هو وظيفة المختار أو المضطرّ لا يوجب صحّة سلب الصلاة عن المفروض ترك ركن منها مع اجتماع بقيّة الأجزاء والشرائط.

واجيب عن الثاني بأنّه لا مجال للتشكيك والترديد في صدق الصلاة مع وجود تمام الأركان وإن لم يشتمل على بقيّة الأجزاء بناء على القول بالأعمّ ولذلك يمكن الحكم بالصحة لو أتى بالأركان مع الاختلال بسائر الأجزاء والشرائط عدى الترتيب والموالاتة والوقت والقبلة نسياناً لجريان قاعدة لا تعاد مع صدق الصلاة بخلاف ما إذا أخلّ بالترتيب أو الموالاتة فإنّ الأركان المأتيّ بها مع الإخلال بهما ليست بصلاة عرفاً وبخلاف ما إذا أخلّ بالوقت والقبلة فإنّ القاعدة لا تجري مع الإخلال بهما كما لا يخفى.

واجيب عن الثالث بأنّ استعمال لفظ الصلاة مع وجود مجموع الأجزاء والشرائط مجاز لو كان الوضع بإزاء مصاديق الأركان على نحو الاشتراك اللفظي أو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ إذ اللفظ الموضوع لخصوص الأركان لا يطلق على غيرها إلاّ بالعناية والمجاز وأما إذا كان الموضوع له هو الجامع بما هو مرآة إلى مصاديقه فالجامع صادق بوجود حصصه وحينئذ فلا إشكال مع وجود جميع الأجزاء في صدق الصلاة لأنّ الصلاة الكاملة أيضاً من مصاديق الجامع المشترك وهذا ليس بمجاز كسائر

ص:342

استعمالات الكلّيات الطبيعية. نعم لو استعمل الجامع المشترك في خصوص بعض أفراده كان مجازاً لأنّ الخصوصيات التي غير حصص الجامع ليست داخلية في المسمّى.

و ممّا ذكر يظهر الجواب عمّا حكى عن المحقّق النائيني قدّس سرّه ردّاً على الشيخ الأعظم قدّس سرّه من أنّه إن أراد بعدم دخول بقية الأجزاء و الشرائط في المسمّى عدم دخولها فيه دائماً فيردّه أنّه ينافي الوضع للأعمّ فإنّ لازمه عدم صدق لفظ الصلاة على الفرد الصحيح إلّا بنحو من العناية و المجاز و من باب إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكلّ و إن أراد به دخولها فيه عند وجودها و خروجها عند عدمها فهو غير معقول ضرورة أنّ دخول شيء واحد في ماهية عند وجوده و خروجه عنها عند عدمه أمر مستحيل لاستحالة كون شيء جزء لماهية مرّة و خارجاً عنها مرّة أخرى فإنّ كلّ ماهية متقوّمه بجنس و فصل أو ما يشبههما فلا يعقل أن يكون شيء واحد مقوّمًا لماهية عند وجوده و لا يكون كذلك عند عدمه. انتهى (1).

و ذلك لما عرفت من أنّ استعمال الجامع في الفرد الصحيح بعنوان أنّه فرد من أفراد و حصّة من حصصه حقيقة و ليس بمجاز و الملاك في الصدق هو الأركان و هي داخل في المسمّى و ليست بخارجة عنه و بقية الأجزاء و الشرائط غير داخلية فيه بل هي من المشخصات و العوارض الخارجيّة لأفراد الجامع و لا- ضير في وجودها أو عدمها لأنّ المفروض أنّ الجامع المشترك مأخوذ بنحو اللابشرط. نعم لو استعمل الصلاة في الفرد الصحيح بعنوان أنّ جميع أجزائه و شرائطه داخل في حقيقة الصلاة كان ذلك مجازاً.

اللّهّم إلّا أن يقال إنّ الجامع المشترك هو الأركان فصاعداً كالكلمتين فصاعداً في معنى «الكلام» فكما أنّ الجملة المركّبة من ثلاث أو أربع كلمات أو أزيد منها كلام حقيقة كالكلمتين، فكذلك جميع أجزاء الصلاة مصداق للصلاة حقيقة كالأركان فقط و هذا

ص: 343

الجامع ليس جامعا فلسفياً حتى يقال: لا يعقل التبادل في أجزاء الماهية بل هذا الجامع ونظائره من الجوامع الاعتبارية التي لا إشكال في تبادلها بالنحو المذكور بل هو واقع كما عرفت في الكلام و عنوان الدار ونحوهما و ليس صدق هذا الجامع بالنسبة إلى موارده كصدق الكلّي في المعين أو على سبيل البدل كما يظهر من المحاضرات و غيرها بل صدقه كصدق الكلّي الطبيعي فإنه يشمل جميع مصاديق المسمّى في عرض واحد فلا معنى للبدلية في صدقه مع كونه صادقاً على جميع الموارد عرضاً كما لا معنى لها في مقام الوضع. نعم في مقام الطلب يمكن تصوير البدلية بإرادة أحد المصاديق و لكنّه أجنبيّ عن مقام المسمّى كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ ما ذهب إليه المحقّق القميّ قابل للقبول بالنحو المذكور مع إضافة قيد:

«فصاعداً» و لا يرد عليه شيء من الإشكالات عدا الإشكال الأوّل الذي أورده عليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه من أنّ لازمه هو انتفاء الصدق بانتفاء أحد الأركان و إن اشتملت على بقيّة الأجزاء.

### **الوجه الثالث: الوضع لمعنى لكن لا من حيث انه ذلك المعنى بل من حيث كونه جامعا لملاك التسمية**

و هو أن تكون ألفاظ العبادات موضوعة للمركّب من جميع الأجزاء لكن لا من حيث هو بل من حيث كونه جامعا لجملة أجزاء هي ملاك التسمية و مناطها فإذا فقد بعض الأجزاء و صدق الاسم عرفاً يعلم منه أنّ مناط التسمية باق نظير الأعلام الشخصية التي توضع للأشخاص فإنّ زياداً إذا سمّي بهذا الاسم في حال صغره كان الموضوع له هذه الهيئة الخاصة لكن لا من حيث أنّها تلك الهيئة الخاصة و لذلك لا يفترق في التسمية مع طريان حالات عديدة و هيئة غير متناهية بين الرضاع و الشيخوخة و ليس ذلك بأوضاع جديدة بل تلك الاستعمالات في تلك المراتب من توابع الوضع الأوّل كما هو المحكيّ في تقارير الشيخ الأعظم قدّس سرّه و نسب في هداية

المسترشدين القول بأن ألفاظ العبادات موضوعة بإزاء ما يحصل معه التسمية في عرف المتشرعة إلى جماعة من علمائنا كالعلامة وفخر المحققين والشهيد الثاني والشيخ البهائي وإلى جماعة من علماء العامة كالقاضي أبي بكر وأبي عبد الله البصري وقال:

ينبغي حينئذ أن يقال بكونها أسامي لما يقوم به هيأتها بحسب العرف مما يصدق معها الاسم سواء اعتبر في حصولها تحقق بعض الأجزاء بخصوصها كما قد يقال في بعض العبادات أو لا كما هو الحال في الصلاة وهو ثالث الوجوه في المقام. (1)

### إشكال الشيخ الأعظم قدس سره

و كيف كان فقد أورد عليه في التقريرات بأن القول بالوضع لمعنى لكن لا- من حيث أنه ذلك المعنى بل من حيث كونه جامعا لملاك التسمية راجع في الحقيقة إلى القول بكون المسمى هو القدر المشترك بين الزائد والناقص إذ لا يعقل أن يكون شيء مورد الوضع ولا يكون هو الموضوع له بالخصوص على وجه لا يكون له شريك في ذلك من حيث تعلق الوضع الخاص به اللهم بالقول بأنه من باب الوضع الخاص والموضوع له العام على عكس ما هو المعروف من الوضع في المبهمات إلا أن ذلك أيضا غير خارج عن الاشتراك المعنوي إذا كان الموضوع له هو نفس العام وعن الوضع العام والموضوع له الخاص إذا كان الموضوع له مصاديق ذلك العام. والأول كما مر غير مرة غير معقول والثاني مما لا يلتزم به القائل بالأعم ولا يساعده شيء من كلماتهم في الأدلة والأجوبة كما لا يخفى (2).

### جواب إشكال الشيخ الأعظم قدس سره

وفيه أن القول بكون المسمى هو القدر المشترك بين الزائد والناقص وهو جملة من

ص: 345

1-1 (1) هداية المسترشدين 101/.

2-2 (2) التقريرات 6/.

الأجزاء اللازمة في الصلاة بنحو الإبهام بمقدار يصدق عنوان الصلاة عليه عرفا يكون معقولا كما مرّ في معظم الأجزاء. إذ إشكال تبادل الأجزاء في الماهية يرد فيما إذا لوحظت الأجزاء معيّنة لا مبهمّة فكلّ جملة من الأجزاء تكون حينئذ من مصاديق ماهية الصلاة.

ولعلّ وجه تشبيه ذلك بالأعلام من جهة أنّ الواضع قد يصرّح بأنّ الوضع للجامع وقد لا يصرّح ولكن المعلوم من وضعه هو ذلك. ومن القسم الثاني وضع ألفاظ العبادات والأعلام إذ الواضع وإن وضع اللفظ بإزاء المركّب التامّ والخاصّ ولكن مقصوده في الحقيقة هو الوضع لجملة أجزاء مبهمّة من الأجزاء الصلاةية واستعمل اللفظ في الخاص من باب أنّه أحد مصاديق المعنى فبرؤية المركّب الخاصّ انتقل إلى العامّ ووضع اللفظ بإزائه واستعمل في الخاصّ من باب أحد المصاديق فلا يلزم من ذلك الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ. كما أنّ وضع العلم لمجموعة البدن والروح الذي له مشخصات ثابتة كالأبنية لفلان يكون كذلك إذ الهيئة الموجودة حال الاسم لا دخالة له وإلا لما صدق عليه الاسم بعد تغييره بالحالات المختلفة مع أنّا نرى بالوجدان صدق الاسم عليه في جميع الحالات ومن ذلك يظهر أنّ الموضوع للعلم هو الروح المخصوص وبدن ما بنحو الإبهام وحيث كان الخارجيات متعيّنت فالموضوع للأعلام ليس الوجود الخاصّ المتعيّن الخارجيّ بل هو ماهيته الشخصية التي تكون معلومة وممتازة من سائر الماهيات ومبهمّة من جهة حالاتها ولذا صدق الاسم على الماهية الشخصية ولو تلبّس بالوجود الذهنيّ أو البرزخيّ مع أنّ الخصوصيات الوجودية متغايرة وإنّما الثابت هو الماهية الشخصية مع بدن ما. وهكذا في المقام.

ولذلك قال استاذنا المحقق الداماد قدس سرّه إنّ المقصود من تنظير المقام بالأعلام هو أنّ اللفظ في الأعلام كما وضع للمعنى المبهم من روح متعيّن خاصّ وبدن ما كذلك لفظ العبادة وضع لجملة من الأجزاء المعلومة الخاصة مع الإبهام من جهة عددها وهيأتها.



و لعلّ إليه يؤول ما فى نهاية الدراية من أنّ ظنّي أنّ وضع الأعلام على حدّ ما ذكرناه سابقا من الوضع لهذه الهويةّ الممتازة عن سائر الهويةّات مع الإبهام من سائر الجهات. (1)

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفاية من أنّ الأعلام إنّما تكون موضوعة للأشخاص و التشخصّ إنّما يكون بالوجود الخاصّ و يكون الشخص حقيقة باقيا ما دام وجوده باقيا و إن تعيّرت عوارضه من الزيادة و النقصان و غيرهما من الحالات و الكيفيات فكما لا يضّرّ اختلافها فى التشخصّ (الشخص) لا يضّرّ اختلافها فى التسمية و هذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات ممّا كانت موضوعة للمركّبات و المقيدّات. و لا يكاد يكون موضوعا له إلاّ ما كان جامعا لشتاتها و حاويا لمتفرّقاتها كما عرفت فى الصحيح منها. (2)

وفيه أنّه إن أراد أنّ الوجود الخارجيّ المتعيّن الخاصّ موضوع له للأعلام ففيه أنّ بالتغيير و تبدّل الحال لا بقاء للموضوع له مع أنّا نرى بقاء الموضوع له فى أىّ تقدير و حال و إن أريد أنّ الوجود الخارجيّ المبهم هو الموضوع له ففيه أنّ الخارجيات متعيّبات فلا وجود للمبهم فى الخارج فلا بدّ من أن يقال أنّ الهويةّ المتشخصّة و الماهية المتعيّنة عن سائر الهويةّات مع الإبهام من سائر الجهات هى الموضوع له و هى صادقة فى جميع الحالات و أنحاء الوجودات من الوجود الخارجيّ و الذهنيّ و البرزخيّ و سرّ ذلك هو أنّ أخذ الإبهام فيها و أخذ الإبهام فى الماهيات الذهنية لا محذور فيه و تشبيه ألفاظ العبادات مع صدقها فى جميع الحالات بالأعلام لا بأس به لأخذ الإبهام فى كليهما كما لا يخفى.

ص: 347

1-1) نهاية الدراية 66/1.

2-2) الكفاية 40/1.

فتحصّل أنّه لا إشكال في هذا التصوير إلاّ أن يقال أنّه إحالة إلى المجهول فإنّ أخذ جملة من الأجزاء من دون ذكر أشخاصها أو تقييدها بالأركان أو القلّة أو الكثرة كالمعظم غير معلوم المراد ولذا استشكل عليه في هداية المسترشدين بقوله: ويشكل ذلك أيضا مع بعد الوجه المذكور في نفسه أنّه لا معيار حينئذ لتعيين المعنى المراد والرجوع فيه إلى العرف إنّما يكون بعد حصول الغلبة والاشتهار وأمّا قبله فلا يكاد يتعيّن الموضوع له أو المستعمل فيه بوجه لعدم إمكان الإحالة إلى العرف حينئذ بل لا يكاد يحصل في العرف معنى جامع بينهما بحيث يشمل الصحيح والفساد عندنا. (1)

جواب الإشكال المذكور

يمكن أن يقال أنّ الموضوع له معلوم بحسب المفهوم وهو جملة من الأجزاء التي مع وجودها يصدق لفظ الصّالة عليها عرفا والإحالة في المصداق لا في المفهوم إذ المعنى المذكور معلوم بخلاف المصداق فإنّه يختلف باختلاف الأحوال والمرجع فيه هو العرف.

إشكال الدور

واستشكل عليه بأنّ حوالة تعيينه إلى عرف المتشرّعة مستلزّمة للدور لتوقّف تعيين ما اعتبره الشارع في التسمية على عرف المتشرّعة وتوقّف عرفهم بمعرفته على بيان الشارع لهم إذ لم يكن الأمر موكولا إليهم وبعبارة أخرى أنّ الصّدق العرفيّ تابع لوجود المسمّى في الواقع ومقام الثبوت فلا يعقل أن يكون وجود المسمّى في الواقع ونفس الأمر تابعا للصدق العرفيّ.

جواب الميرزا الشيرازيّ قدّس سرّه

واجيب عنه في تقريرات الميرزا الشيرازيّ قدّس سرّه بأنّ الضابط لتعيينه ما يصدق معه

ص: 348

الاسم عرفا على أن يكون الصدق العرفي كاشفا لا عنوانا حتى يلزم الدور فالحوالة في الحقيقة على الشرع نظير حوالة اللغات على العرف مع توقيفيتها فكما يكون العرف مرآة للغة فكذلك عرف أهل الشرع يكون مرآة للاصطلاح الشارع. (1)

ولقد أفاد وأجاد وحاصله أن الدور المحال هو ما إذا توقّف كل واحد في الثبوت على الآخر وفي المقام ليس كذلك لأن الصدق العرفي تابع لوجود المسمّى في الواقع ومقام الثبوت ولكن وجود المسمّى في الواقع ونفس الأمر لا يتوقّف عليه إذ ثبوته بالوضع لا بشيء آخر نعم يتوقّف إثباته خارجا على الصدق العرفي. فاختلف الطرفان فلا يلزم الدور من أن يكون الفهم العرفي كاشفا عن تحقّق المسمّى.

ثم إن إرجاع هذا الوجه إلى الوجه الأول كما يظهر من المحاضرات خلاف ظاهر كلماتهم فإن جملة من الأجزاء أعم من معظم الأجزاء اللهم إلا أن يقال إنهما وإن كانا مختلفين عنوانا ولكنهما متحدان مصداقا فإن العرف لا يفهم صدق الصلاة في الخارج إلا إذا وجد معظم الأجزاء فافهم.

### الوجه الرابع:

وهو أن حال ألفاظ العبادات كحال أسامي المعاجين

قال في الكفاية في تقريبه أن ما وضعت له الألفاظ ابتداء هو الصحيح التام الواجد لتمام الأجزاء والشرائط إلا أن العرف يتسامحون كما هو ديدنهم ويطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض تنزيلا له منزلة الواجد فلا يكون مجازا في الكلمة على ما ذهب إليه السكاكي في الاستعارة بل يمكن دعوى صيرورته حقيقة فيه بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أو دفعات من دون حاجة إلى الكثرة والشهرة للانس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة أو المشاركة

ص: 349

في التأثير كما في أسامي المعاجين الموضوعة ابتداء لخصوص مركّبات واجدة لأجزاء خاصّة حيث يصحّ إطلاقها على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صورة و المشارك في المهمّ أثرا تنزيلا أو حقيقة.

أورد عليه في الكفاية بأنّه إنّما يتمّ في مثل أسامي المعاجين و سائر المركّبات الخارجيّة ممّا يكون الموضوع له فيها ابتداء مركّبا خاصّا و لا يكاد يتمّ في مثل العبادات التي عرفت أنّ الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات و كون الصحيح بحسب حالة فاسدا بحسب حالة اخرى كما لا يخفى فتدبرّ جيّدا.

و فيه كما قال استاذنا المحقّق الداماد أنّه يمكن تصوير الوضع ابتداء في المركّبات الشرعيّة أيضا بأن يوضع اللفظ ابتداء لفرد من الصحيح التامّ الواجد لتتام الأجزاء و الشرائط كصلاة الحاضر المختار السالم ثمّ يستعمل في الصحاح الباقية و غيرها من الصلوات الباطلة بلحاظ وحدة الأثر أو المشاكلة تنزيلا لها منزلة الكامل و من المعلوم أنّ الفرد المذكور من الصحيح التامّ غير متبدّل و مشخّص كالمركّبات الخارجيّة و يمكن أيضا أن يوضع اللفظ ابتداء لماهيّة تامّ الأجزاء و الشرائط ثمّ يستعمل في الفاسد بعلاقة المشاكلة و المشابهة المذكورة و في كلتا صورتين أيضا لا يرد إشكال صاحب الكفاية حيث أنّ اللفظ وضع ابتداء للمركّب الخاصّ سواء كان هو الفرد من الصحيح أو ماهيّة الصحيح لأن الفرد كالماهيّة معيّن و الفرد ثابت كما أنّ الماهيّة بما هي ماهيّة غير متبدّل و إنّما أفراد الصحيح متبادلة بحسب اختلاف الأحوال إذ في كلّ فرد يصدق عليه أنّه تامّ الأجزاء و الشرائط و هو كاشف عن تشخّص المعنى و ثباته.

نعم الأولى أن يقال في ردّ هذا التصوير بأنّ ذلك مستلزم للاشتراك اللفظي لأنّ اللفظ بعد صيرورته حقيقة في الفاقد كالواجد يكون مشتركا لفظيّا بين الصحيحة و الفاسدة لا- مشتركا معنويّا و هو ممّا لا يلتزم به الأعمّيّ فلا يمكن أن يكون هذا التصوير تصويرا لما ذهب إليه الأعمّيّ كما لا يخفى.

و يقرب منه ما في نهاية الدراية من أن مبنى هذا الوجه على الاكتفاء بجامع الصحيح لا بيان الجامع للأعمى فلا يرد عليه غير ما يرد على الصحيح نعم يمكن أن يورد عليه بمنافاته لغرض الأعمى على أي حال إذ لو لم يصل الاستعمال إلى حدّ التعيّن كان الظهور الاستعمالي في الصحيح حجة فالأعمى كالصحيح ولو وصل إليه لزم الاشتراك اللفظي و الالتزام بمجرد المعنى الصحيح مع أنه أولى بالصدق باطل. (1)

حاصله أن الأعمى في كلتا صورتين من تحقّق الظهور و عدمه لا يصل إلى الجامع بين الصحيح و الفاسد فهذا الوجه لا يفيد بحاله على جميع التقادير.

الوجه الخامس: و هو أن حال ألفاظ العبادات حال أسامي المقادير و الأوزان

و تصويره كما في الكفاية أن تكون ألفاظ العبادات حالها حال أسامي المقادير و الأوزان مثل المثقال و الحقة و الوزنة إلى غير ذلك ممّا لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد و الناقص في الجملة فإنّ الواضع و إن لاحظ مقداراً خاصاً إلاّ أنّه لم يضع له بخصوصه بل للأعمّ منه و من الزائد و الناقص أو أنّه و إن خصّ به أوّلاً إلاّ أنّه بالاستعمال كثيراً فيهما بعناية أنّهما منه قد صار حقيقة في الأعمّ ثانياً.

أورد عليه في الكفاية بأنّ الصحيح كما عرفت في الوجه السابق يختلف زيادة و نقصاناً فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد و الناقص بالقياس عليه كي يوضع اللفظ لما هو الأعمّ فتدبّر جيّداً.

وفيه ما مرّ من أن الفرد الصحيح أو الماهية الصحيحة غير متبدّلين فيمكن أن يلحظ الزائد و الناقص بالقياس عليه. فالأولى هو أن يقال في جواب هذا التصوير أنّه

ص: 351

إن لاحظ الواضع الفرد الصحيح و وضع اللفظ بإزائه ثم استعمل اللفظ في غيره بعناية حتى يتحقق الانس فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع فيرد عليه ما اورد عليه وهكذا إن لاحظ ماهية الصحيح و وضع اللفظ بإزائها ثم استعمل اللفظ في غيرها من الصلوات الباطلة بعناية حتى يتحقق الانس بين اللفظ و المستعمل فيه.

و أما إن اريد بهذا الوجه هو أننا إذا رأينا أن اللفظ حقيقة في الزائد و الناقص في الجملة أيضا ككونه حقيقة في المقدار الخاص نكشف عن كون اللفظ حقيقة في الأعم لا في خصوص المقدار الخاص كما اشير إليه بقوله: فإن الواضع و إن لاحظ مقدارا خاصا إلا أنه لم يضع له بخصوصه بل للأعم منه و من الزائد و الناقص. ففيه: أولا: أن كون اللفظ حقيقة في غير المقدار الخاص من الزائد و الناقص في الجملة ممنوع بل هو مستعمل فيهما مسامحة و يشهد له هو مداقة الناس في المقادير و الأوزان إذا كان الموزون من الذهب و الفضة و غيرها من الأشياء النفيسة و ثانيا: أن استعمال اللفظ فيهما بنحو الحقيقة كاستعماله في المقدار الخاص يمكن أن يكون من باب الاشتراك اللفظي فلا يكون ذلك كاشفا عن وضع اللفظ للأعم . و ثالثا: أن المسلم في أمثال المقادير و الأوزان صدقها على الناقص بيسير لا على الناقص بكثير كما فيما نحن فيه فالدليل على فرض الصحة أخص من المدعى كما صرح به المحقق الأصفهاني قدس سره في تعليقه على الكفاية. (1)

فتحصل من جميع ما تقدم إمكان تصوير الجامع على القول الأعمي بالوجه الأول.

الجهة الثامنة في عمومية الوضع و الموضوع له في أفاظ العبادات:

و لا يخفى أن الظاهر أن يكون الوضع و الموضوع له في أفاظ العبادات عامين

ص: 352

و احتمال كون الموضوع له خاصًا بنحو الاشتراك اللفظي أو بنحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ بعيد من جهات:

أحدها: أنّ الصحيحيّ و الأعميّ لا يلتزمان بالاشتراك اللفظي و لا بنحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ بعد ذهابهم إلى تصوير الجامع.

ثانيها: هو أنّه لو كان كذلك لزم أن يكون استعمال لفظ الصلاة و الصوم في الجامع في مثل «الصَّلَاةُ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ» و «الصَّلَاةُ مَعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ» و «عمود الدين» و «الصوم جنة من النار» مجازًا مع أن استعماله جائز بالوجدان و لا يحتاج إلى عناية حتّى يكون مجازًا.

نعم مقتضى بعض الوجوه المتقدّمة كالوجه الرابع و الخامس المذكورين لتصوير الجامع هو تعدّد الأوضاع غاية الأمر أنّها ملفّقة من أوضاع تعينيّة و تعينيّة.

قال في نهاية النهاية: و احتمال له ليس بذلك البعيد بل قريب جدًا فتكون الاستعمالات التي أشار إليها المصنّف من باب عموم الاشتراك و لا بعد في ذلك.

انتهى (1)

و لكن قد عرفت سابقًا أنّ لازم تعدّد الأوضاع هو الاشتراك اللفظي و الأعميّ لا يلتزم بذلك.

## الجهة التاسعة في ثمرة النزاع:

### إشارة

و لا يذهب عليك أنّ ثمره النزاع على المعروف هو إجمال الخطاب على قول الصحيحيّ و عدم جواز الرجوع إلى إطلاق الخطاب في رفع الشكّ في جزئية شيء أو شرطيته لأنّ مرجع الشكّ في جزئية شيء أو شرطيته إلى الشكّ في وجود ما له

ص: 353

المدخلية في قوام الموضوع له. و مع أول الشك إلى الشك في وجود المقوم لا يجوز التمسك بالإطلاق في مورد المشكوك لأنه تمسك به في الشبهات الموضوعية و التمسك بالعام أو المطلق في الشبهات الموضوعية باطل لأن التمسك بالإطلاق أو العموم فيما إذا انحفظ نفس المتعلق و تعلق الشك بما هو خارج عن قوامه و في المقام كل شيء شك في جزئيته أو شرطيته يؤول إلى الشك في مدخليته في الصحيح و ليس خارجا عن قوامه كما لا يخفى.

هذا بخلاف قول الأعمى فإنه يجوز له التمسك بالإطلاق الذاتي فيما إذا لم يكن الشك فيما له دخل في انحفاظ الذات بعد تامة مقدمات الحكمة لأن مع انحفاظ الذات يكون الشك فيما يكون خارجا عن قوام المتعلق فيرفع الشك بأصالة الإطلاق في ناحية المتعلق.

ثم إن مع جريان أصالة الإطلاق لا مورد لجريان أصالة البراءة لأن أصالة الإطلاق من الاصول اللفظية و الأمارات. و لا مجال للاصول العملية فيما جرت أماره من الأمارات كما هو واضح.

و بالجملة هذه ثمرة هامة تنفع للمستنبط في جميع موارد الشك فيما يكون خارجا عن قوام المتعلقات.

و لذلك قال استاذنا المحقق الداماد قدس سره: لا يذهب عليك أن للقول بالأعم نتيجة مهمة في أبواب الفقه حيث يجوز له التمسك بالإطلاقات و إجراء الحكم في الفاسد كجواز اقتداء أحد المجتهدين أو المقلّدين للمجتهدين المختلفين في الفتوى بالآخر مع العلم ببطان صلواته أخذا بإطلاق أدلة جواز الاقتداء بصلاة الغير و القول بانصراف الإطلاق إلى الصلاة الصحيحة كما ترى في المقام مع القول بالأعم كما لا يخفى.

هنا إشكالات

أحدها: أنه لا ثمرة بين القولين لأن ماهية العبادات مجهولة عند أهل العرف



والمحاورات لأنها من المخترعات الشرعية ولا سبيل للعرف إلى فهم أجزائها وشرائطها ومانعها فقبل بيان حقيقتها بوسيلة الشارع لا معنى للتمسك بإطلاقها لأن المفروض أنها مهملة من حيث المعنى والخصوصيات. هذا مضافا إلى أن الأدلة العامة كلها وردت في مقام أصل التشريع وبعد بيان الشارع لحقيقتها يصح التمسك بالإطلاق المقامي على القولين فإن الصحيح كالأعمى يقول عند الشك في جزئية شيء أو شرطية لو كان المشكوك جزءا أو شرطا لذكره الشارع عند بيان الحقيقة وحيث لم يذكره فلا يكون له مدخلية في الواجب فيجوز حينئذ الأخذ بالإطلاق المقامي على القولين فلا ثمة في النزاع.

وفيه أولا: إننا لا نسلم عدم ورود الإطلاقات في الكتاب والسنة والقول بعدم ورود الإطلاقات في جميع أبواب العبادات رجم بالغيب و لذلك قال سيدنا الإمام قدس سره في تهذيب الأصول: كيف ينكر الفقيه المنتبِع في الأبواب وجود الإطلاق فيها وكيف يرتضي المجيب رمي الأكابر بصرف العمر فيما لا طائل تحته. انتهى. ألا ترى أن كل جزء من أجزاء الصلاة كالتشهد والركوع والسجود ورد فيه إطلاق لفظي كقوله عليه السلام:

يتشهد أو يركع أو يسجد وهكذا. فلو شك في اعتبار أمر زائد على نفس هذه العناوين كالتوالي أو الطمأنينة أو غير ذلك يجوز الأخذ بالإطلاق الذاتي للأعمى وهكذا الأمر في أجزاء غير الصلاة كالحج كما لا يخفى.

قال في منتهى الأصول: وأما إجمالها وعدم فهم شيء منها قبل صدور البيان من قبل الشارع وإن كان صحيحا ولكن بعد ما صدر بيان من قبل الشارع بالنسبة إلى عدّة من الأجزاء والشرائط والموانع بحيث يصدق عليه لفظ الصلاة مثلا بناء على الأعمى ولم نحرز كون دليل المبيّن في مقام بيان تمام ما له مدخلية في الصلاة مثلا حتى يمكن التمسك بإطلاقه المقامي ففي مثل هذا المورد يمكن التمسك بالأدلة العامة أي

وفيه أنّ مع تسليم عدم الإطلاق في الأدلة العامة في المخترعات الشرعية كيف يمكن التمسك بإطلاق الأدلة العامة بعد ورود إطلاقات في ناحية الأجزاء بل الصحيح هو ما ذكرناه من جواز التمسك بإطلاق ما ورد في ناحية الأجزاء كما لا يخفى. نعم لو أراد إمكان ورود أدلة عامة تشتمل على ألفاظ العبادات لبيان أمر كالإقتداء أو حكم آخر بعد بيان حقيقة العبادة لصح ما أفاده، نحو ما ورد في جواز اقتداء أحد المجتهدين على الآخر مع العلم بفساد صلاته فإنه يمكن للأعمى الحكم بصحته قضاء لإطلاق الصلاة على صلاة الإمام ولو مع العلم بفسادها أو نحو ما ورد في جواز صلاة الرجل وعدمه مع تقدم المرأة في الصلاة فإنه على الأعم تكون صلاة الرجل خلف امرأة تصلي منهية عنها بما ورد من أنه لا تصل خلف امرأة تصلي ولو مع العلم بالفساد بخلاف الصحاحي فإن صلاة الرجل ليست بمنهية لو علم بفساد صلاة المرأة.

بل يمكن القول بوجود الإطلاق في الأدلة العامة الأولية في المخترعات الشرعية إذا كانت لها سابقة في الامم السابقة كالصوم فإن العبادة كالصوم حينئذ يكون كالمعاملات الرائجة في الأقوام والملل فكما أنّ للأدلة العامة في المعاملات إطلاقا إمضائيا، فكذلك يكون للأدلة العامة الواردة في هذه العبادات إطلاق إمضائي. وإن زاد أو نقص فيها بحسب الشرع الإسلام. فيجوز التمسك بالإطلاق المذكور الفاقد لما يشك في جزئيه أو شرطيه. ولذلك قال في المحاضرات: فإن من الآيات الكريمة ما ورد في الكتاب وهو في مقام البيان كقوله تعالى: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ. فالمفهوم من كلمة الصيام عرفا كفّ النفس عن الأكل والشرب وهو معناه اللغوي فالصيام بهذا المعنى كان ثابتا في سائر الشرائع والأديان بقرينة قوله تعالى:

ص: 356

كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ. حيث لم يعتبر فيه سوى الكفّ عن الأكل و الشرب عند تبيّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود. نعم إنّ ذلك يختلف كيفيّة باختلاف الشرائع و لكن كلّ ذلك الاختلاف يرجع إلى الخارج عن ماهيّة الصيام بل قد يعتبر فيه كما في شرع الإسلام الكفّ عن عدّة امور آخر أيضا كالجماع و الارتماس في الماء و الكذب على الله تعالى و على رسوله صلى الله عليه و آله و سلم و على الأئمة الأطهار عليهم السّلام و إن لم يكن الكفّ عنها معتبرا في بقيّة الشرائع و الأديان. و على ذلك فلو شككنا في اعتبار شيء في هذه الماهيّة قيدا و عدم اعتباره كذلك فلا مانع من أن يرجع إلى إطلاق قوله تعالى: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ... الآية. و به يثبت عدم اعتباره. فحال الآية المباركة حال قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ . تجارة عن تراض. و ما شاكلهما فكما أنّه لا مانع من التمسك بإطلاقها في باب المعاملات عند الشكّ في اعتبار شيء فيها فكذلك لا مانع من التمسك بإطلاق هذه الآية المباركة في باب الصوم عند الشكّ في دخل شيء في صحّته شرعا. (1)

نعم لو حصل من كثرة استعمال ألفاظ المخترعات الشرعيّة التي لها سابقة في الامم السابقة في المراتب الشرعيّة الإسلاميّة انس اللفظ بحيث يظهر لفظ العبادة في المراتب الشرعيّة عندنا فلا مجال للتمسك بالإطلاق في دفع الشكّ عمّا يحتمل دخله في المراتب الشرعيّة عندنا بناء على قول الصحيحيّ لأول الشكّ المذكور إلى الشكّ في المقوم كما لا مجال للأخذ بالإطلاق بناء على قول الأعميّ لإجمال الأدلة العامّة في المخترعات الشرعيّة عندنا.

و ثانيا: بما في المحاضرات من أنّ الضابط للمسألة الاصوليّة إمكان وقوعها في

ص: 357

طريق الاستنباط لا فعليته و هو موجود فى هذه المسألة كما لا يخفى (1).

و ثالثا: بأن الإطلاق المقامى ربما لا يتحقق فى بعض العبادات كما إذا احرز أجزائها من الأدلة اللبىة كالإجماعات، فلا إطلاق مقامى فى البين حتى يتمسك به على القولين فلا يصح دعوى وجود الإطلاق المقامى فى جميع الموارد.

ورابعا: بأنه لو شك فى جزء من الأجزاء الثابتة أنه واجب أو مستحب ليس للصحيحى أن يتمسك بالإطلاق بخلاف الأعمى كما صرح به استاذنا المحقق الداماد قدس سره.

و ممّا ذكر كله يظهر ما فى المقالات حيث استشكل فى الثمرة المذكورة. وقال: ذلك مبنى على كون الإطلاقات على الأعمى فى مقام البيان و إلا فلا بيان على الأعمى أيضا لأن المهمل بمنزلة المجمل كما لا يخفى و حينئذ لا يبقى ثمرة مهمّة فى مثل هذه المسألة (2).

و ثانيا: كما فى نهاية الاصول: أن التحقيق فى المسألة أن يقال أنّ وضع ألفاظ العبادات (كالصلاة و الصوم و نحوهما لمهياتها) ليس بتعيين الشارع فإنّ نسخ هذه العبادات كان معمولا متداوليا بين جميع أفراد البشر و أرباب الملل حتى فى أعصار الجاهلية أيضا و كان هذه الألفاظ المخصوصة موضوعة بإزائها و مستعملة فيها كما عرفت تفصيل ذلك فى مبحث الحقيقة الشرعية و على طبق استعمالهم جرى استعمال الشارع أيضا غاية الأمر أنّه تصرف فى كفيّتها و ما يكون معتبرا فيها من الأجزاء و الشرائط و بين ذلك بالعمل أو بتصريحات آخر فهذه الألفاظ لم تستعمل فى لسان الشارع إلا فى نفس هذه الماهيات و هذا النسخ من العبادات المتداولة فى جميع الأعصار

ص: 358

1-1) المصدر السابق.

2-2) مقالات الاصول 46/1.

بين جميع أرباب الملل. و اعتبار القيود و الخصوصيات الفرديّة المعتمدة في شرع الإسلام إنّما ثبت بالأدلة الأخر و ليس وضعها بتعيين الشارع حتّى يتوهم كون الموضوع له خصوص ما صحّ عنده و كان واجدا لجميع ما اعتبر فيه من الأجزاء و الشروط فتدبر جيّدا. (1)

و عليه فيمكن الأخذ بإطلاق الخطابات في العبادات فيما إذا شكّ في جزئية شيء و شرطيته ممّا لا مدخلية له في مسماها الصحيح في الأعصار السابقة و إن شكّ في دخالته في المأمور به الشرعيّ في زمان الإسلام فلا فرق حينئذ في الرجوع إلى الإطلاق بين القولين فلا ثمره.

و فيه أولا: أنّه يمكن إن يقال أنّ مع ذلك يكون الفرق بين القولين موجودا فإنّ حيطة الإطلاق بناء على قول الأعمىّ أوسع من قول الصحيحى فإنّ حيطة الإطلاق على قول الصحيحى محدودة بحدود وجود ما اعتبر في العبادة في الأعصار السابقة بخلاف الأعمىّ فإنّه يجرى الإطلاق و لو بالنسبة إلى مثل هذه الامور. نعم لا فرق بينهما بالنسبة إلى ما شكّ في اعتباره بحسب الإسلام كما لا يخفى.

و ثانيا: أنّ الرجوع إلى ما تداول في الأعصار السابقة فيما إذا لم يثبت استعمال الشارع تلك الألفاظ تعيينا أو تعينا في الصلاة الجامعة للأجزاء أو الشروط المعتمدة في شرعنا و إلاّ فبعد ظهور الألفاظ المذكورة في المعاني الشرعية لا مجال للرجوع إلى ما تداول في الأعصار السابقة بأصالة الإطلاق و قد عرفت سابقا في مبحث الحقيقة الشرعية تقوية القول بأنّ للاستعمالات الشرعية ظهورا في الأجزاء و الشروط المعتمدة عندنا فراجع.

و ثالثها: أنّ متعلّق الأوامر الشرعية ليس الحصّة الفاسدة و لا الجامع بينها و بين

ص: 359

الحصّة الصحيحة ضرورة أنّ الشارع لا يأمر بالحصّة الفاسدة أو الأعمّ منها و عليه فالأعمّي أيضا كالصحيحّي فإنّ المسّمّي وإن كان عنده أعمّ و لكن بحسب أمر الشارع و إرادته يكون مقيّدا بالصحة فإذا كان الفاسد خارجا عن دائرة المتعلّق فالمتعلّق معنون بضدّ الخارج و هو الصحيح فلا يجوز التمسك بالإطلاق أو العامّ في الفرد المشكوك لأنّه تمسك بالإطلاق أو العامّ في الشبهة المصدقيّة كما لا يجوز التمسك بدليل الخاصّ المقيّد لإخراج الفاسد فإنّ التمسك به تمسك به في الشبهة الموضوعيّة و لا فرق حينئذ بين القولين في عدم جواز التمسك بالإطلاق أو العامّ في الفاقد لما يشكّ في جزئيّته أو شرطيّته لأنّ صدق المتعلّق على الفاقد مشكوك على القولين كما لا يخفى.

وفيه أنّ الشيخ قدّس سرّه على المحكيّ عنه في التقريرات أجاب عنه: بأنّه ليس الفاسد خارجا عن العموم بل ليس الخارج إلاّ فاسدا. و بعبارة ظاهرة: الفساد ليس عنوانا للأفراد الخارجة و إنّما هو وصف اعتباريّ منتزع من الأفراد بعد اتّصافها بالخروج فكونها فاسدة موقوف على خروجها و العموم حاكم بدخولها فلا يتّصف بالفساد بل يجب اتّصافها بالصحة إذ لا معنى للصحة إلاّ هذا. و قد قرّرنا في محلّه جواز الرجوع بل وجوبه فيما إذا امتنع الوصف جعله عنوانا للعامّ أو للمخصّص كما في وصفي الصحة و الفساد و توهم تقييد المطلوب بالصحة ناش عن عدم الفرق بين كون الصفة مأخوذة في موضوع الحكم و بين أن يكون لازما مساويا للموضوع فعلى الأوّل يجب إحرازه و على الثاني فما هو الموضوع بحكم اللفظ يلازم وجوده و وجود لازمه و ما ذكرنا بمكان من الظهور. (1)

حاصله أنّ تعنون المطلق أو العامّ بضدّ الخاصّ أمر صحيح و لكنّه ليست الأفراد الخارجة عن الصلاة معنونة بالفساد حتّى تعنون المطلق أو العامّ بضدّه و هو الصحة إذ

ص: 360

مثل قوله عليه السّلام: لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب أو قوله عليه السّلام: لا تعاد الصلاة إلاّ من خمس.

أو قوله عليه السّلام: من زاد أو نقص من صلّاته فعلية الإعادة ونحوها، لا تفيد إلاّ خروج هذه الموارد من حقيقة الصلاة و متعلّق الحكم. غايةه أنّ المتعلّق المطلق متعنون بعدم هذه الموارد الخارجة. نعم هذه الموارد متعنونة بالفساد بعد اتّصافها بالخروج فكونها فاسدة موقوف و مترتب على خروجها. و عليه فخروجها لا- يوجب تعنن المطلق لأنّها في حال الإخراج و الخروج لا يعنون بالفساد حتّى يوجب تعنن المتعلّق بالصحة و إن كان بعد اتّصاف الأفراد الخارجة بالفساد بعد الخروج ملازما مساويا للصحة.

و فرق بين كون الصفة مأخوذة في متعلّق الحكم و بين أن يكون لازما مساويا لمتعلّق الحكم إذ على الأوّل يجب إحرازه بخلاف الثاني بل يؤخذ بإطلاقه بعد صدقه على الفاقد لما يشكّ في جزئيته أو شرطيته و يحكم بدخوله في المتعلّق فبعد دخوله بالإطلاق يكون ملازما للصحة.

و لا يخفى عليك أنّ هذا هو الجواب المحكم المتين قد صدر من استاذ الكلّ في الكلّ و هو أولى ممّا في المحاضرات فإنّ فيه قصورا حيث أنّ مجرد تقسيم الصحة بين معنى مطابقة المأتيّ به مع المأمور به و بين معنى تماميّة الأجزاء و الشرائط و القول بعدم معقولية اتّصاف المتعلّق بالأوّل دون الثاني. و الفرق بين صورة اتّصاف المتعلّق بالصحة المذكورة و عدمه على الأعمى (1) لا يوجب رفع الإشكال لأنّ القائل يقول: إنّ متعلّق الخطابات متعنون بضدّ الخاصّ الخارج فإذا كان الخارج معنونا بالفساد و عدم التماميّة فالمتعلّق المطلق متعنون بالصحة و التماميّة و صدق هذا المطلق على الفاقد لما يشكّ في جزئيته أو شرطيته مشكوك فالأعمى أيضا بعد كون متعلّق الخطابات عنده أيضا مقيدا بالصحة و إن كان المسمّى عنده أعمّ لا يتمكّن من الأخذ بإطلاق المتعلّق لأنّه

ص: 361

تمسك بالعام في الشبهات المصدقية فلا يرفع الإشكال إلا بما أفاده الشيخ قدس سره على المحكي من أن الخارج ليس معنونا بالفساد إلا بعد الخروج لا قبله أو مقارنا له.

بل جواب الشيخ أولى وأوضح مما في تهذيب الاصول أيضا حيث قال: ونقده ثالث من جانب آخر بأن المسمى وإن كان أعم على الفرض إلا أن المأمور به هو الصحيح على القولين والأخذ بالإطلاق بعد التقييد أخذ بالشبهة المصدقية. وأجاب عنه بقوله: وكيف اشتبه الأمر على الثالث إذا البعث لم يتعلّق بعنوان الصحيح أو ما يلازمه بل تعلّق بنفس العناوين على الأعم فإذا ثبت كونها في مقام البيان أخذنا بإطلاقها ما لم يرد لها مقيد ووجود قيد منفصل لا يكشف عن بطلان الإطلاق الدائر بين الأدلة كما لا يخفى. (1)

وذلك لأنّ المستشكل ادعى تقييد الأعم بصد ما يخرج منه من الصلوات الباطلة الفاسدة فمجرد كون القيد المنفصل لا يكشف عن بطلان الإطلاق الاستعمالي لا يكفي بعد كون القيد ولو كان منفصلا كاشفا عن تقييد المراد الجدّي و تعنونه بصد عنوان الخاص الخارج عنه ومع تعنون الأعم بصد عنوان الخاص وهو الصحيح فلا يمكن التمسك به في الفاقد لما يشك في جزئيته أو شرطيته. هذا مضافا إلى وجود الفرق بين كون الصفة مأخوذة في المتعلّق وبين كونها لازما مساويا لمتعلّق الحكم كما مرّ تفصيله في كلام الشيخ قدس سره.

وكيف كان فالإشكال المذكور غير وارد بعد كون المتعلّق غير معنونا بالصحة. هذا مضافا إلى أنّ الاستعمالات الشرعية لا تنحصر بما إذا كانت مأمورا بها حتى يقال إنّ المأمور به لا يمكن أن يكون فاسدا لإمكان أن يستعمل ألفاظ العبادات بعنوان الموضوع لحكم آخر ففي هذه الصورة لا يكون مأمورا به وعلى الأعمى استعمال في

ص: 362



المعنى الأعمّ مثلا إذا دلّ الدليل على صحّة الاقتداء بصلاة العادل فعلى الصحيح لا يجوز الاقتداء إلاّ بمن احرزت صحّة صلاته و لو بأصل. و على الأعمّ تصحّ الصلاة و لو خلف من علم فساد صلاته بعد إتيانه بالمسمّى فحينئذ اخذ صلاة العادل موضوعا لجواز الاقتداء به. فعلى الأعمّ استعمل لفظ الصلاة في صلاة العادل في الأعمّ و لا يتعلّق به أمر حتّى يقال إنّ الشارع لا يأمر بصلاة فاسدة. و هكذا إذا ورد دليل على النهي عن صلاة الرجل بحذاء صلاة المرأة فعلى الصحيح استعمل في صلاة الصحيحة و على الأعمّ استعمل في الأعمّ فصلاة الرجل بحذاء صلاة المرأة تكون ممنوعة و لو مع العلم بفساد صلاة المرأة. و عليه فالإشكال المذكور على تقدير صحّته مختصّ بموارد الأمر لا غير كما لا يخفى.

ورابعها: ما في تعليقة الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ ظاهر شيخنا العلامة الأنصاريّ قدّس سرّه في ثمرة النزاع هو إجمال المسمّى على الصحيح و إمكان البيان على الأعمّ... إلى أن قال في الإيراد عليه: بل الذي ينبغي أن يورد عليه هو أنّ إجمال المسمّى مستند إلى عدم الطريق إلى ما وضع له لفظ الصلاة مثلا لا إلى الوضع للصحيح و إلاّ فالموضوع له بنفسه مجمل على الأعمّ أيضا و إن كان مبيّنا من حيث الصدق. فجعل إجمال المسمّى من آثار الوضع للصحيح غير صحيح كما أنّ إمكان البيان سواء اريد منه إمكان قيام المولى مقام البيان أو إمكان إحراز مقام البيان معناه سلب ضرورة الطرفين و هو مستند إلى عدم ما يوجب الاستحالة أو الوجوب لا إلى الوضع للأعمّ و منه ظهر حال جعل الثمرة الإجمال و عدمه. ثمّ قال: فالتحقيق في بيان الثمرة أنّه لا ريب في أنّ إحراز الوضع للأعمّ بضميمة العلم بأنّ ما بأيدينا من أفراد مطلق الصلاة يوجب العلم باتّحاد مفهوم الصلاة حقيقة مع هذا الفرد فيصحّ التمسك بإطلاقها عند اجتماع الشرائط و من الواضح انتفاء العلم بالاتّحاد بانتفاء أحد جزئي العلة و هو إحراز الوضع للأعمّ سواء أحرزنا الوضع للصحيح أو لم نحرز شيئا من الأمرين. فالشكّ في المسألة حاله حال

الصحيحِ فاتّضح أنّ الأثر لإحراز الوضع للأعمّ وليس لإحراز الوضع للصحيح أثر مرغوب وبالجملة فالغرض كلّهُ تأسيس أصل للتمسك بالإطلاق وعدمه وهو مترتب على هذا النهج. (1)

وفيه: أنّنا سلّمنا أنّ مع إحراز الوضع للأعمّ مع العلم بمصدقية الفاعل لما يشكّ في جزئيته أو شرطيته يصحّ التمسك بإطلاق الصلاة و دفع الشكّ عند اجتماع شرائط الإطلاق من إحراز مقدمات الحكمة و لكن من المعلوم أنّ صحّة التمسك بإطلاق الصلاة عند هذا الإحراز و العلم بالمصدقية من تبعات الوضع للأعمّ إذ لو لم يكن الوضع للأعمّ لم يتحقّق العلم باتّحاد هذا المصدق مع مفهوم الصلاة حتّى يصحّ التمسك بإطلاق الصلاة فإذا عرفت ذلك فلا إشكال فيما اعتبره الشيخ قدّس سرّه من تخصيص إمكان البيان بالأعمّ لأنّ بالوضع للأعمّ يتحقّق هذا الإمكان دون الوضع للصحيح نعم فعليّة هذا الإمكان تتوقّف على إحراز هذا الوضع و عليه فللوضع للأعمّ تأثير كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى أنّ حديث الإجمال على التقديرين سواء وضع اللفظ بإزاء الصحيح أو وضع بإزاء الأعمّ لا يصحّ إلاّ على تقدير الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ و هو ممّا لا يلتزم به الأعمّيّ و الصحيحيّ و أمّا إذا قلنا بالوضع للجامع على التقديرين فلا إجمال لأنّ الموضوع له على تقدير الصحيح أو الأعمّ مفهوم جامع مبيّن فلا إجمال له كمفهوم التامّ من جهة الأجزاء و الشرائط على الصحيحيّ أو مفهوم معظم الأجزاء أو الأركان الأربعة على الأعمّ و عليه فلا مورد لقوله: لا إلى الوضع للصحيح و إلاّ فالموضوع له بنفسه مجمل على الأعمّ أيضاً. انتهى. نعم يرد على الشيخ قدّس سرّه ما في نهاية النهاية من منع الإجمال المفهوميّ رأساً كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

و خامسها: ما في نهاية النهاية من منع تحقّق الإجمال رأساً حيث قال: إنّ إجمال

ص: 364

الخطاب فيما إذا كان القائل بالصحيح قائلاً بالوضع لأفراد الصحيح فإذا لم يعلم أنّ الصحيح ما هو لم يعلم أنّ الصلاة ما هي بل لزوم الإجمال على هذا المبنى لا- يختصّ بالقول بالصحيح و يجرى على القول بالأعمّ أيضاً. وأما على مختاره (صاحب الكفاية) من الوضع للجامع العامّ المشار إليه بالناهي عن الفحشاء فيكون الخطاب مبيّناً ويكون معنى صلّ: أت بالناهي عن الفحشاء. ولكن لا يمكن التمسك به عند الشكّ و التردد بين الأقلّ و الأكثر لإثبات وجوب الأقلّ لعدم إحراز الموضوع و عدم العلم بتحقيق مصداق ذلك الخطاب المبيّن. كما إذا قال أكرم العالم و لم يعلم أنّ زيدا عالم أم لا- فإنّه لا يتمسك بما دلّ على حكم عنوان العالم لإثبات وجوب إكرامه حتّى على القول بجواز التمسك بالعامّ فى الشبهات المصدقيّة كما هو واضح و بالجملة عدم التمسك بعموم الحكم لعدم إحراز تحقق الموضوع غير عدم التمسك بالخطاب لإجماله. ثمّ إنّ ما ذكره المصنّف من الثمرة جزئى من جزئيات ثمرة البحث و إلاّ فالثمرة فى المقام على حدّ ثمرة النزاع السابق (الحقيقة الشرعيّة) تظهر فى ألفاظ الواردة فى لسان الشارع فتحمل على الصحيح على القول بالصحيح و على الأعمّ على القول بالأعمّ فإذا دلّ الدليل على صحّة الاقتداء بصلاة العادل فعلى الصحيح لا يجوز الاقتداء إلاّ بمن احرز صحّة صلاته و لو بأصل و على الأعمّ تصحّ الصلاة و لو خلف من علم فساد صلاته بعد إتيانه بالمسمّى. (1)

و لقد أفاد و أجاد حيث أنّ معنى الجامع سواء كان بسيطاً كما ذهب إليه صاحب الكفاية أو مركّباً مبيّن و لا إجمال فيه و مجرد عدم جواز التمسك بعمومه فيما إذا لم يحرز تحقيق الموضوع لا يوجب إجمال ذلك المفهوم و إلاّ فما من عامّ إلاّ و له شبهات موضوعيّة فيصير كلّ عامّ مجملاً بعدم شموله للشبهة الموضوعيّة مع أنّه كما ترى كما أنّ البحث عن

ص: 365

الوضع للصحيح أو الأعمّ يوجب حمل الألفاظ الشرعيّة على خصوص الصحيح إن قلنا بأنّ الموضوع له هو الصحيح أو الأعمّ إن قلنا بالأعمّ وهذه الثمرة كحمل ألفاظ العبادات على المعانى الشرعيّة الذى يكون ثمرة للبحث عن الحقيقة الشرعيّة ولا يختصّ الحمل المذكور بموارد أمر الشارع بالمتعلّقات الشرعيّة حتّى يقال إنّ شمول اللفظ بالنسبة إلى الفاعل للأجزاء المشكوكة أو الشرائط المشكوكة فرع الإطلاق وهو محقق على القول بالأعمّ دون الوضع للصحيح بل الحمل المذكور جار فيما إذا كانت ألفاظ العبادات موضوعة لأحكام آخر كجواز الاقتداء بصلاة الغير أو كالتخيير بين الحلق و التقصير لمن قد كان حجّ في السابق ونحوهما فإنّ لفظ الصلاة أو الحجّ فى المثالين يحملان على الصحيح على القول بالصحيح أو على الأعمّ على القول بالأعمّ وعلى الثانى فلو علم المأموم فساد صلاة الإمام يجوز له الاقتداء به لصدق الصلاة على الفاسدة كما أنّ الحاجّ لو علم بفساد حجّه فى العام الماضى كان له التخيير بين الحلق و التقصير لصدق الحجّ على الحجّ الفاسد وفى هذه الموارد ونظائرها لا مجال للبحث عن الإجمال وإمكان البيان للعلم بالصحيح و الفاسد بحسب الأدلّة فجعل حمل الألفاظ الواردة فى الشريعة على الصحيح بناء على القول بالصحيح أو على الأعمّ بناء على القول بالأعمّ من الثمرة أولى من جعل الإجمال وإمكان البيان من الثمرة لكونه أخصّ.

مضافا إلى ما مرّ من منع الإجمال رأسا.

وجه اندراج المسألة فى المسائل الاصوليّة

لا يقال: إنّ ثمرة هذه المسألة ليست ثمرة مسألة اصوليّة بل هى من مبادئها من جهة أنّ البحث فيها فى الحقيقة عن ثبوت الإطلاق وعدم ثبوته و البحث الاصوليّ هو البحث عن جواز التمسك بالإطلاق وعدمه دون ثبوت الإطلاق وعدمه. (1)

ص: 366

1-1) كما فى المحاضرات 180/1.

فإنّه يقال: إنَّ البحث هنا أيضا في جواز حمل الألفاظ الشرعية أينما وقعت على الأعمّ أو على خصوص الصحيح وحيث أنّ العرف بنفسه لا يعرف الموضوع له في أسامي العبادات بل يحتاج إلى مهارة أهل الفنّ فلا بدّ من أن يبحث عنه في علم الاصول حتّى يظهر بعد البحث جواز حمل ألفاظ العبادات على الأعمّ أو خصوص الصحيح و لذلك قال استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه: يمكن القول بأنّ تشخيص الموضوع له لأسامي في العبادات على عهدة مهرة فنّ الاصول و إلاّ فالعرف لا يصل يده إليه فحينئذ لا مانع من عدّ هذه المسألة من المسائل الاصوليّة.

و لا فرق بين وقوع هذه الألفاظ في كلام الشارع أو في كلام المتشرّعة بل في كلام المتكلّم فيما إذا قصد معناه الشرعيّ و منه يظهر أنّ مسألة نذر إعطاء الدرهم لمن صلّى من إحدى موارد الحمل المذكور فإنّ بعد البحث عن تعيين الموضوع له في ألفاظ العبادة إن قلنا بأنّ الموضوع له هو الصحيح لا يحصل البرّ في النذر أو القسم إلاّ إذا كانت الصلاة صحيحة فإذا أعطى درهما لمن صلّى صلاة صحيحة أوفى بنذره بخلاف ما إذا صلّى صلاة باطلّة و إن قلنا بأنّ الموضوع له هو الأعمّ يحصل البرّ و الوفاء بإعطاء الدرهم لمن صلّى و لو مع العلم بفساد صلاته.

لا يقال: إنّ وجوب الوفاء بالنذر تابع لقصد الناذر في الكيفيّة و الكميّة و أجنبيّ عن الوضع للصحيح أو الأعمّ. (1) لأنّنا نقول: إنّما الفرض فيما إذا نوى المتكلّم النذر بإعطاء درهم لمن أتى بمسمّى لفظ الصلاة شرعا.

لا يقال: لا رجحان في مثل هذا النذر. لأنّنا نقول: ربما يقصد به تمرين الصبي على العبادة و تشويقه و هو راجع كما لا يخفى.

و بالجملة مسألة النذر من موارد الثمرة المذكورة و هو جواز حمل الألفاظ الشرعيّة

ص: 367

ومما ذكر يظهر أنّ نتيجة هذه المسألة كمسألة حقيقة الشرعية تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعية فإذا اخترنا أنّ الموضوع له هو الصحيح أو الأعمّ ووردت ألفاظ العبادات في متعلّق الأوامر أو في موضوع أحكام آخر نقول هذه من ألفاظ العبادات وحيث أنّها موضوعة لخصوص الصحيح فمدلولها خصوص الصحيح أو حيث أنّها موضوعة للأعمّ فمدلولها هو الأعمّ فيجوز حملها على المختار من الصحيح أو الأعمّ فلا تغفل. إذا عرفت الجهات المذكورة حان الوقت لملاحظة أدلّة القولين.

أدلة الصحيحى:

ذهب جماعة على المحكى في هداية المسترشدين من الخاصة و العامة إلى أنّ ألفاظ العبادات موضوعة للصحيحة منها. فمن الخاصة السيد و الشيخ في ظاهر المحكى عنهما و العلامة في ظاهر موضع من النهاية و السيد عميد الدين في موضع من المنية و الشهيدان في القواعد و المسالك. و من العامة أبو الحسين البصرى و عبد الجبار و الأمدى و الحاجب و حكاة الاسنوى عن الأكثرين. (1) و كيف كان فقد استدلل له بوجوه:

الأول: التبادر قال في الهداية: لا ترى أنك إذا قلت: صليت الصبح أو صمت الجمعة أو توضأت أو اغتسلت، لم ينصرف إلا إلى الصحيح و لا يحمل على الفاسدة إلا بالقرينة و ذلك من أقوى الأمارات على كونها حقيقة. و مما يوضح ذلك أنّ المشرعة إنّما يحكمون بكون الصلاة وغيرها من الألفاظ المذكورة عبارة عن الامور الراجحة و العبادات المطلوبة لله تعالى و لا يجعلونها أسامى لما يعمّ الطاعة و المعصية و قد تكون طاعة و قد تكون معصية بل الأغلب فيها معصية، بل لا يمكن عدّها مطلقا من

ص: 368

الطاعات اصلا إذ لا يتعلّق الأمر حينئذ بما هو مفهوم الصلاة مثلا و إنّما يتعلّق ببعض أنواعها خاصّة. (1)

وقال في الكفاية: ولا منافاة بين دعوى التبادر وبين كون الألفاظ الموضوعية للعبادات على قول الصحيحيّ مجملات بحيث لا يمكن الأخذ بإطلاقها في الفاقد لما يشكّ في جزئيّته أو شرطيّته فإنّ المنافاة تكون فيما إذا لم يكن معانيها على هذا القول مبيّنة بوجه من الوجوه مع أنّك عرفت كونها مبيّنة بخواصّها و آثارها ككونها ناهية عن الفحشاء أو وسيلة للمعراج.

وفيه منع:

وذلك لما في تهذيب الاصول من أنّ التبادر هو فهم المعنى من ذات اللفظ و حاقّه و لا معنى لتبادر شيء لم يوضع له اللفظ و الانتقال إلى اللوازم الذهنيّة أو الخارجيّة الدائميّة أو الاتفاقيّة إنّما هو بعد تبادر أصل المعنى لأجل الانس و غيره فإذا كان الموضوع له ماهيّة بسيطة مجهولة إلّا من ناحية بعض العناوين المتأخّرة ككونها ناهية عن المنكر أو قربان كلّ تقىّ، فإنّه أثر وجود الصلاة لا أثر ماهيّتها فلا بدّ لمدعى التبادر أن يدعى تبادر نفس المعنى مقدّما على فهم تلك العناوين و عند ذلك لا يعقل أن تكون تلك العناوين معرّفة للمعنى في ظرف التبادر لتأخّر رتبته عنه أمّا بمرتبتيّن أو بمرتبة واحدة و على هذا يبقى الموضوع له مجهول العنوان و الحقيقة في وعاء التبادر من جميع الجهات و إن كان معروف العنوان و واضح الحقيقة في رتبتيّن بعده. (2)

و مراده من التأخّر بمرتبتيّن أو مرتبة واحدة (كما صرّح به) هو أنّ اللوازم المذكورة للصلاة من لوازم وجود الصلاة و من المعلوم أنّ وجود الصلاة متأخّر عن الصلاة

ص: 369

1-1 (1) نفس المصدر 101/.

2-2 (2) تهذيب الاصول 82/1.

بمرتبة و لوازم وجود الصلاة متأخر عن الصلاة بمرتبتين و أما احتمال تأخرها بمرتبة فهو من جهة فرض كون الآثار من عوارض الماهية أو لوازمها فإنها في ذلك الفرض متأخرة عن الصلاة بمرتبة كما لا يخفى.

و كيف كان حاصله أنّ هويّة الصلاة مجهولة و مع كونها مجهولة لا يمكن دعوى التبادر في تلك المرتبة و تعريف الصلاة بالمعاليل و الآثار لا يوجب تعريفها في مرتبة الذات و من المعلوم أنّ التبادر مربوط بمرحلة الذات و هذا الاشكال ممكن الدفع بما في تهذيب الاصول أيضا من أنّه لا يلزم تصوّر الجامع تفصيلا و العلم بحقيقة بل يكفي تصوّره إجمالا و ارتكازا فعند ذلك يسوق للصحيح أنّ يدعى أنّ الصلاة بحسب ارتكاز أهل الشرع يتبادر منها معنى إجماليّ و هو الجامع الذي لا ينطبق إلاّ على الأفراد الصحيحة فلا يكون معنى الصلاة مبهما و مجهولا في ظرف التبادر (1).

هذا مضافا إلى أنّ الإشكال المذكور يرد على مثل صاحب الكفاية حيث ذهب إلى جامع بسيط يعرف بالآثار و المعاليل و أمّا الجامع المركّب كما هيّة هيئة الصلاة الجامعة للأجزاء و الشرائط فلا يرد عليه هذا الإشكال لإمكان دعوى تبادره في مرحلة الذات و المعنى.

### إشكال صاحب هداية المسترشدين

نعم يرد عليه ما حكاه في هداية المسترشدين و حاصله: أنّه ليس كلّ تبادر أمانة على الحقيقة بل ما لا يكون لغير اللفظ فيه مدخلية فإنّ سبق المعنى من اللفظ بمجرد إطلاقه من غير ملاحظة شيء من الأمور الخارجية معه دلّ ذلك على خصوص الوضع له و أمّا إذا انضم إليه شيء آخر أو احتتمل انضمام شيء آخر إليه احتمالا متساويا لم يكن ذلك دليلا على كونه حقيقة فيه إذ لا ملازمة بين الفهم المذكور

ص: 370



و الوضع. أ لا ترى أنّ المتبادر من سائر العقود كالبيع و الاجارة و المزارعة و المساقات و غيرها إذا اطلقت ليس إلا الصحيحة مع أنّها تكون موضوعة للأعمّ فكذلك الحال في التبادر الحاصل من الفاظ العبادات فإنّ الظاهر أنّ التبادر الحاصل في المقامين من قبيل واحد. و دعوى أنّ الأصل في كلّ تبادر هو ان يكون مستندا إلى نفس اللفظ لا إلى شيء آخر ممنوعة. و القول بجريان أصالة عدم ضميمه شيء آخر إلى اللفظ في حصول التبادر معارض بأصالة عدم استقلال اللفظ في إفادته. على أنّ الأصل المذكور لا حجّية له فيه في أمثال هذه المقامات إلاّ من جهة كونها تقيّد الظنّ دون التعبّد فإنّ أفاد ذلك فلا كلام و لكن الكلام في إفادته ذلك في المقام و هي ممنوعة إن لم نقل بكون المظنون خلافه و يشهد له أيضا أنّه لو كان التبادر هنا ناشئا من الوضع لكان ذلك منساقا إلى الذهن في سائر المقامات و ليس كذلك أ لا ترى أنّك إذا قلت:

رأيت فلانا يصلّي أو جماعة يصلّون لم يدلّ اللفظ على كون ما وقع هو الصلاة الصحيحة و لذا صحّ بعد هذه الحكاية إن تقول إنّ فلانا لا يصلّي صلاة صحيحة و لا يصح ان تقول إنّ فلانا لا يصلّي. فإنّ الثاني محكوم بالكذب فصورة تقيّد الصلاة بالصحة يوجب صدق الخبر فيما إذا كانت أعماله المذكورة فاسدة بخلاف الثاني، هذا دليل على أنّ المراد بالصلاة المطلقة هو الأعمّ من الصحيح و إلاّ فإن كانت تلك الألفاظ منساقة إلى خصوص الصحيحة لم يكن فرق بين الإطلاق و التقيّد بل الاخبار بأنّ فلانا لا يصلّي كذب سواء قيّده بالصحيح ام لم يقيّده فإنّ المراد منه واحد و هو الصلاة الصحيحة فظهر من جميع ما ذكر أنّ التبادر المدعى ليس من جهة الوضع و إنّما هو من جهة قضاء خصوص المقام أو ظهور الإطلاق فيه في بعض المقامات. (1)

ص: 371

دفع الإشكال بالأخذ بظاهر الحال أجاب عنه في الهداية بأن مجرد احتمال كون التبادر المذكور ناشئاً من الخارج غير رافع للاستدلال إذ لو كان انفتاح أبواب الاحتمالات باعثاً على المنع من الأخذ بالظاهر في مباحث الألفاظ لانسد إثبات الأوضاع بالتبادر أو غيره في سائر المقامات.

و ظاهر الحال هنا استناد التبادر إلى نفس اللفظ إذ ليس ذلك من جهة شيوع الصحة إذ الفاسدة أكثر منها أو كثير ولا من جهة شيوع استعمالها فيها إذ قلة استعمالها في الفاسدة على فرضها بحيث يوجب صرف الإطلاق عنها لو كانت حقيقة فيها غير ظاهر لإطلاقها كثيراً على الفاسدة أيضاً ولا من جهة انصراف المطلق إلى الفرد الكامل وإلا لأنصرفت إلى الفرد الكامل الجامع لمعظم الآداب والمندوبات و من البين خلافه. (1)

عدم صحة رفع المذكور

وفيه أولاً: أن انسداد إثبات الأوضاع بالتبادر أو غيره لو كان الاحتمال المذكور باعثاً على المنع، ممنوع لكثرة موارد العلم بكون التبادر أو غيره مستندا إلى حاقّ اللفظ ألا ترى أن ألفاظ أسماء الأجناس كالماء والخبز واللبن والجبن وغيرها متبادرة معناها ولا احتمال لاستناد التبادر فيها إلى غير حاقّ اللفظ كما لا يخفى.

و ثانياً: أن التبادر من نفس اللفظ يمكن أن يكون ناشئاً من جهة القرينة العامة أو الدوالّ الأخرى كتعلق الأوامر بألفاظ العبادة فإنّ مع وجود هذه القرينة لا يتبادر منها إلا الصحيحة منها. إذ الشارع لا يأمر ولا يطلب إلا الصحيحة فهذه القرينة كلّ ما يطلق عليه المتعلّق بسبب كونه واجداً للأجزاء والشرائط المطلوبة فهو صحيح كما أنّ كل ما خرج عن المتعلّق بسبب فقدان بعض الأجزاء والشرائط فهو فاسد بنحو ما مرّ

ص: 372

فى كلام الشىخ قدس سره فى التقرىرات فراجع. وعلیه فلا وجه لحرص منشأ استناد التبادر إلى نفس اللفظ فى الجهات الثلاثة المذكورة فى كلامه لاحتمال أن يكون التبادر ناشئاً من جهة اخرى نظیر التبادر فى العقود والمعاملات كالبيع والإجارة والمزارعة والمساقات مع أنها موضوعة للأعمّ ومن المعلوم أنه ليس إلاّ من جهة تعدّد الدال والمدلول وكم له من نظیر.

و ثالثاً: أنّ الحكم بكون التبادر مستندا إلى حاقّ اللفظ بمجرّد الظنّ بذلك وقيام ظاهر الحال لا دليل علیه، نعم لو كان الشكّ فى وجود القرينة يمكن أن يقال كما مرّ فى بحث التبادر: إنّ بناء العقلاء على نفي الاحتمال المذكور بأصالة عدم القرينة، خلافاً لصاحب الكفاية، لأنّ المستعلمين لا يتوقفون عند تعلّم اللغات من المستعملين من أهل المحاورّة باحتمال كون التبادر ناشئاً من غير اللفظ كما لا يخفى. و الاصل حيث كان من الاصول اللفظيّة يدلّ على أنّ التبادر من حاقّ اللفظ. لا يقال: إنّ أصالة عدم القرينة معارضة مع أصالة عدم استقلال اللفظ فى إفادة المعنى. لأنّنا نقول: لا بناء على أصالة عدم استقلال اللفظ وإنّما البناء على عدم القرينة. وعلیه فلا معارضة ولكن أصالة عدم القرينة مختصّة بما إذا كان الشكّ فى وجود القرينة لا قرينيّة الموجود.

إشكال استاذنا المحقّق الداماد قدس سره

نعم قال استاذنا المحقّق الداماد قدس سره: إنّ التبادر عند المستعلم أو المستعمل وأهل المحاورّة يمكن أن يكون إطلاقياً ومن جهة كثرة الاستعمال ولا طريق لنا لإثبات كونه كذلك فى صدر الإسلام ولعله يكون حادثاً بعده فلا يثبت به وضع اللفظ للصحيح من ناحية الشارع لاحتمال أن يكون الوضع الشرعى للأعمّ ولكن استعمال فى الصحيح بتعدد الدالّ والمدلول فيصير متبادراً فيه بتكرار الاستعمال وأصالة عدم النقل لو كانت جارية تقييد العكس إذ الاصل عدم نقل اللفظ عن معناه اللغوىّ والوضع الشرعىّ للصحيح لم يثبت حتّى تجرى فيه أصالة عدم النقل. انتهى

يمكن أن يقال: إنَّ العبادات حيث كانت توقيفية فاستعمالات المتشرعة تكون تابعة للاستعمالات الشرعية فتكشف تلك عن كون الصحيح هو المعنى الموضوع له عند الشارع المقدس أيضا اللهم إلا أن يقال: إنَّ التابعة في التوقيفية والاستعمالات الشرعية لا تكون ملازمة للموضوع بل غايته هو أن الشارع استعمل في الصحاح ولو بضميمة الدوال الأخرى فلا تغفل.

فتحصّل أن تبادل الصحيح على فرض تحقّقه في المقام لا يدلّ على وضع ألفاظ العبادات للصحيح عند الشارع لاحتمال صيرورته كذلك بتعدّد الدالّ والمدلول و تكرّر الاستعمال فيكون التبادر إطلاقيا لا وضعيا. و لا فرق فيما ذكر بين أن يكون المراد من الصحيح هو تامّ الأجزاء والشرائط أو تامّ الأجزاء والشرائط الراجعة إلى قيود موضوع الأمر لا المعبرة في تحقّقه الخارجى.

استدلال الميرزا الشيرازى قدس سرّه

و ممّا ذكر يظهر ما فى تقريرات الميرزا الشيرازى قدس سرّه حيث قال: فنقول الذى يشهد به المنصف المتأمل بعد تخلية الذهن عن شوائب الأوهام وغواشى الشبهات وإخراجه إلى النور من الظلمات هو أنّه لا يتبادر من تلك الألفاظ مجردة عن القرينة إلاّ ما أمر الله تعالى به اعنى ما يكون موضوعا لأمر الله تعالى و طلبه بحيث لا نقصان فيه و لا حالة منتظرة فيه إلى أمر آخر فى توجّه الأمر اليه من شرط أو جزء و أنه يصحّ سلبها حقيقة عن فاقدة بعض الأجزاء و الشرائط المعبرة فى الفعل قبل تعلّق الأمر به و بعبارة اخرى الشرائط الراجعة إلى قيود موضوع الأمر لا المعبرة فى تحقّقه الخارجى. نجد ذلك من أنفسنا و من الرجوع إلى عرف المتشرعة أيضا، فإنّا نراهم أنّ المتبادر عندهم ما ذكرنا و أنّ أنفسهم لا تمتنع عن نفي تلك الأسامى عن فاقدة بعض الأجزاء أو شرط من الشرائط المذكورة. إلى أن قال: وكيف كان فهذا ما ساعد عليه

ص: 374

الدليل فلا ينبغي التوحّش من الانفراد. (1)

ملاحظة الاستدلال المذكور

وذلك لما عرفت من أنّ تبادر الصحيح بالمعنى المذكور على فرض صحّته يحصل من جهة تعلق الأمر و هو قرينة عامة و لا يرتبط بالوضع الشرعيّ قبل تعلق الأمر و تبادر هذا المعنى عندنا بالوجدان أو عند عرف المشرّعة لا يكشف عن كونه كذلك عند الشارع بعد احتمال استعمال الشارع فيه بتعدّد الدال و المدلول و حصول التبادر فيه بتكرّر الاستعمال و الإطلاق فيه كما لا يخفى.

الثاني: صحّة السلب عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض الأجزاء أو الشرائط.

قال الشيخ قدّس سرّه في التقريرات على ما حكى عنه: يشهد به بعد مساعدة العرف و الاعتبار طائفة من الأخبار كقوله عليه السّلام: «لا صلاة إلاّ بطهور» و «لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب» لما تقرّر في محلّه من ظهور هذه التراكيب في نفي الحقيقة و الماهيّة فالخبر المحذوف هو الوجود. بل ربما نسب إلى المحقّقين أنّ «لا» غير محتاجة إلى الخبر فيكون العدم المستفاد منه عدما محموليا و هو أقرب لتسميته بنفي الجنس حيث أنّ المنفيّ هو نفس الجنس لا وجوده و إن صحّ الثاني أيضا و أولى من حيث الدلالة على المطلوب. (2)

و لا يخفى عليك أنّ الأنسب بمختارهم هو دعوى صحّة السلب عن الأعمّ حتّى ينحصر المفاد في الصحيح و أمّا صحّة السلب عن الفاسد فلا يوجب انحصار اللفظ في الصحيح لبقاء الأعمّ.

قال المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه إنّ الصحيحيّ إنّما لا يدعى صحّة السلب عن الأعمّ مع أنّه أنسب إمّا لعدم تعقّل الجامع على الأعمّ أو لأنّ موارد صحّة السلب منحصرة في

ص: 375

1-1) تقريرات الميرزا 392/1-393.

2-2) تقريرات الشيخ 11/.

ثم إن من ذهب إلى صحّة السلب عن الفاسد حمل إطلاق أسامي العبادات على الفاسد منها على العناية و المجاز.

ولذلك قال في الكفاية ثانيها: صحّة السلب عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالمدافعة و إن صحّ الإطلاق عليه بالعناية.

(2)

إشكال الاستدلال بصحّة السلب

و كيف كان في الاستدلال نظر لمنع مساعدة العرف على صحّة السلب عن مطلق الفاسد. أ لا ترى أنّ العرف لا ينفون أسامي المخترعات عنها مع اختلال بعض أجزائها أو شرائطها. بل يطلقون عليها تلك الأسامي ما لم تكن فاقدة لمعظم الأجزاء أو الأركان من دون أعمال عناية أو ملاحظة علاقة و ليس ذلك إلاّ لكون إطلاقها عليها حقيقة. و المفروض أنّ الشارع لم يسلك طريقة اخرى غير طريقتهم في المخترع الشرعيّ فكما أنّ المخترعين وضعوا أسامي مخترعاتهم لها من دون ملاحظة تماميتها للأجزاء و الشرائط كذلك الشارع وضع أسامي عباداته و مخترعاته للأعمّ من الصحيح. و عليه فمن صلّى صلاة من دون قراءة صحيحة أو بدون الساتر مثلا لا يصحّ عند العرف سلب اسم الصلاة عن صلاته و يشهد له صحّة قول القائل إذا رأى جماعة يصلّون (و كانت صلاة بعضهم فاسدة) رأيت جماعة يصلّون، من دون أعمال عناية أو ملاحظة علاقة.

هذا مضافا إلى أنّه لو سلّمنا مساعدة العرف في صحّة السلب يرد عليه ما أورده استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه على التبادر من أنّه لا طريق لنا لإثبات كونه كذلك في صدر

ص: 376

1-1) نهاية الدراية 69/1.

2-2) مقالات الاصول 45/1.

الإسلام ولعله حادث بعد ذلك فلا يثبت بذلك الوضع الشرعي للصحيح.

اللهم إلا أن يستكشف صحة السلب عند الشارع بصحة السلب عند عرف المتشعبة لكون استعمالات المتشعبة تابعة للاستعمالات الشرعية.

ولكن لا يخفى عليك عدم الملازمة بين صحة السلب عند عرف المتشعبة وصحة السلب عند الشارع لإمكان وضعه شرعا للأعم واستعمل في الصحيح بتعدد الدال والمدلول فيصير بتكرار الاستعمالات حقيقة في الصحيح ولعله لذلك قال في المقالات أن التبادر وصحة السلب إطلاقيان. (1)

إشكال تهذيب الاصول

هذا مع الغمض عما أورد في تهذيب الاصول على الجامع البسيط من أن الماهية مع قطع النظر عن العناوين المتأخرة مجهولة الكنه فكيف يمكن سلب المجهول بما هو مجهول عن شيء و مع ملاحظة العناوين المتأخرة يساوق تقييدها بالصحة الفعلية فيرجع إلى صحة سلب الصلاة الصحيحة عن الفاسدة وهي مما لا يقبل الإنكار. (2)

لإمكان الجواب عنه بما في التهذيب أيضا من أنه لا يلزم تصور الجامع تفصيلا والعلم بحقيقته بل يكفي تصوّره اجمالا وارتكازا فعند ذلك يسوغ للصحيح أن يدعى أن الصلاة بحسب ارتكاز أهل الشرع يتبادر منها معنى إجمالي وهو الجامع الذي لا ينطبق إلا على الأفراد الصحيحة فلا يكون حينئذ معنى الصلاة مبهما ومجهولا في ظرف التبادر وصحة السلب. (3)

كلام الشيخ الأعظم قدس سره و ملاحظته

و أما استشهاد الشيخ قدس سره على المحكي عنه في التقريرات بمثل قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا»

ص: 377

1-1 نفس المصدر.

2-2 تهذيب الاصول 82/1-84.

3-3 نفس المصدر.

بظهور) و«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» لإثبات أن لفظ الصلاة حقيقة في الصحيح والجامع للأجزاء والشرائط وإلا فلا مجال لسلب الحقيقة ونفيها عن الفاقد للظهور أو الفاقد للقراءة مع وجود سائر الأجزاء والشرائط.

ففيه أولاً: كما في نهاية النهاية أن المنتفى بانتفاء بعض الأجزاء أو الشرائط هو خصوص هذا القسم (أى الصحيح) ومع تبين المراد لا معنى للأخذ بأصالة الحقيقة والحكم بأن المستعمل فيه اللفظ هو المعنى الحقيقي فإن أصالة الحقيقة إنما تجرى عند الشك في المراد و دورانه بين المعنى الحقيقي والمجازي لا مع تبين المراد والشك في أنه هو الموضوع له اللفظ أولاً فإن هذا مورد ما قيل من أن الاستعمال أعم من الحقيقة. (1)

حاصله أن استعمال اللفظ في الصحيح أو المأمور به في أمثال هذه الأخبار معلوم عند الطرفين وإنما الشك في كونه موضوعاً له أولاً وأصالة الظهور أو أصالة الحقيقة لا تنفع في نظائر المقام لإثبات كونه هو الموضوع له لعدم بناء العقلاء عليه وإنما البناء فيما إذا كان الشك في المراد و دورانه بين المعنى الحقيقي والمجازي.

ولعل هو المشار إليه في الكفاية بقوله «فافهم» كما يؤيده ما حكى عن صاحب الكفاية في وجهه في تعليقه الكفاية فراجع.

وثانياً: أن الاستشهاد بظهور هذا التركيب في نفي الحقيقة والماهية يصح فيما إذا لم يكن استعمال هذا التركيب في نفي الصحة شائعاً وإلا فلم يبق ظهور في نفي الحقيقة والماهية حتى يتمسك به لإثبات كونه هو الموضوع له.

وإليه يؤول ما في الدرر حيث قال إن استعمال هذا التركيب في نفي الصحة شائع في الشرع بحيث لم يبق له ظهور عرفي في نفي الماهية. (2)

ص: 378

1-1) نهاية الدراية 42/1.

2-2) الدرر 54/1.



و هكذا يؤول إليه ما في نهاية النهاية حيث قال: أنه كذلك إذا لم تكن كثرة الاستعمال في نفي الحقيقة ادعاء بالغة حدًا يزاحم ظهور اللفظ في نفي الحقيقة حقيقة. (1)

و من المعلوم أنّ شيوخ استعمال هذا التركيب في نفي الصحة مجازاً أو في نفي الحقيقة ادعاء بداعي نفي الصحة مانع من ظهور هذا التركيب في نفي الحقيقة حقيقة.

و عليه فالمقصود من هذا التركيب في المقام هو نفي الصحة باختلال بعض الأجزاء أو الشرائط سواء قلنا باستعمال التركيب في نفي الصفة أعني الصحة مجازاً دون نفي الحقيقة أو قلنا باستعمال التركيب في نفي الحقيقة ادعاء باختلال ما يكون دخيلاً في الصحة بأن يدعى أنّ مع اختلال شرط أو جزء لا بقاء لحقيقة الصلاة و ماهيتها ادعاء و الادعاء من جهة أنّ باختلال المذكور لا ينفى ماهية الصلاة على الأعم حقيقة بل المنتفى هو صحة الصلاة فادعاء نفي الماهية لإفادته دخالته في الصحة كما ادعى نفي وجود الماء لإفادته عدم صحة الماء أو كماله في مثل قولهم: «إنّ هذا البلد لا ماء له».

الثالث: الاستشهاد بالأخبار الدالة على إثبات بعض الخواصّ و الآثار للمسميات مثل «الصلاة عمود الدين» أو «الصلاة معراج المؤمن» أو «الصوم جنة من النار» إلى غير ذلك بدعوى أنّ هذه الأخبار بحكم عكس النقيض تدلّ على أنّ ما لا ينفى و ما لا يعرج به ليس بصلاة و هكذا.

لا يقال: إنّنا لا نعلم بعدم معراجية الصلاة الباطلة أو عدم كون الصوم جنة. لأننا نقول: إنّ ذلك معلوم بالضرورة الشرعية إذ لا أثر للباطل من العبادات.

وفيه أولاً: أنّ المراد من هذه الأخبار واضح و هو الصحيح إذ الثابت له تلك الآثار و الخواصّ ليس هو إلاّ الصحيح و لا مجال لتوهم وجود هذه الآثار للباطل من

ص: 379

العبادات كما لا يخفى. فاللفظ مستعمل في الصحيح ولكن شك في كونه موضوعا له أولا. وحينئذ لا معنى للأخذ بأصالة الحقيقة و الحكم بأن المستعمل فيه اللفظ هو المعنى الحقيقي لما عرفت من أن أصالة الحقيقة إنما تجرى عند الشك في المراد و دورانه بين المعنى الحقيقي و المجازي لا مع معلومية المراد و الشك في كونه هو الموضوع له اللفظ أولا.

و ثانيا: كما في نهاية النهاية أن لنا منع استعمال اللفظ في خصوص الصحيح أيضا و إنما يعلم ارادة الصحيح بدال آخر و بقرينة الحكم في القضية. (1)

كما أن في قولنا العالم يقتدى به استعمال لفظ العالم في الأعم من العادل و لكن المراد هو العادل بقرينة المحمول و هو قوله «يقتدى به» إذ الفاسق لا يقتدى به، كذلك يمكن أن يكون اللفظ في موضوعات هذه الأخبار مستعملا في الأعم من الصحيح و لكن المراد مختص بالصحيح لقيام القرينة و هي ترتب الآثار المذكورة عليه.

و ثالثا: كما حكى عن الشيخ قدس سره أنه لا إطلاق لهذه الروايات حتى يمكن الاستدلال بها على أن ما لا ينهي ليس بصلاة حيث قال بعد تقريب استدلالهم بالمذكور أن ذلك مبنى على أن يكون تلك الخطابات واردة في مقام بيان أحكام تلك العبادات على وجه الإطلاق و ذلك غير معلوم بل أنها غير واردة في هذا المقام. (2)

الرابع: الاستشهاد بالأخبار المذكورة أيضا و لكن مع تقريب آخر و هو كما في بدائع الأفكار أنه لا شبهة في خروج الفرد الفاسد عن عموم تلك الأخبار و لكنه يشك بأن خروج الفاسد عن ذلك العموم هل هو بنحو التخصيص أو بنحو التخصيص و بما أن أصالة العموم تقضى بعدم التخصيص في مقام الشك في تخصيص العام يلزم أن يكون

ص: 380

1-1 (1) نفس المصدر.

2-2 (2) تقريرات الشيخ/11.

خروج الفرد الفاسد عن عموم تلك الأخبار بنحو التخصّص ولا يتمّ إلا إذا كان اللفظ موضوعاً لخصوص الصحيح.

وأجاب عنه في بدائع الأفكار بأن أصالة العموم إنّما يتمسك بها في مقام الشكّ بخروج بعض أفراد العامّ عن دائرة حكمه لاحتمال تخصيصه وأما إذا علمنا بخروج بعض أفراد العامّ عن حكم العامّ وشككنا بطور خروج ذلك الفرد هل هو بنحو التخصيص أو بنحو التخصّص فلا موجب للرجوع إلى شيء من هذه الأصول اللفظيّة لرفع الشكّ في كيفية الخروج أو الاستعمال لأنّ جميع الأصول المذكورة قواعد عقليّة يرجع إليها ويؤخذ بها عملاً في مقام الشكّ بالمراد في الخطاب. (1)

ثمّ هذا كلّ بناء على تسليم كون هذه الأخبار ظاهرة في ترتّب تلك الآثار على العبادات على نحو العلّية حتّى يدعى الصحيح وضعها للصحيح من جميع الجهات فيخرج الفاسد من عموم هذه الأخبار.

وأما إذا قلنا بأنّ المستفاد منها ليس إلا الترتّب الاقتضائيّ كما يشهد له خروج بعض الشرائط من محلّ النزاع وأنّ الصحيح يدعى وضعها للصحيح من غير جهة ذلك، فقد ذهب في بدائع الأفكار إلى أنّ الفاسد حينئذ لا يخرج من موضوع تلك الأخبار حتّى يستدلّ بها على الوضع للصحيح ولذا صحّ التمسك بتلك الأخبار لإثبات الجامع حتّى على الأعمى. (2)

ولعلّ وجهه أنّ الفاسد قابل للضميمة فهو بهذه الملاحظة مقتضى للآثار المذكورة فمن اكتفى بالأجزاء والشرائط الداخليّة ولم يأت بنية القربة كانت صلاته باطلة و لكنّها مقتضية للآثار لأنّها لو ضمّت إليها نية القربة لترتّب عليها الآثار.

ص: 381

1-1) بدائع الأفكار 136/1.

2-2) نفس المصدر 137/1.

و مال إليه المحقق الأصفهاني قدس سره حيث قال إن أخبار الخواص تجدى للصحيحى من حيث الأجزاء بل مقتضى النظر الدقيق هو الوضع للأعم لأن المقتضى لتلك الآثار نفس المراتب المتداخلة و حيثية الصدور غير دخيلة فى الاقتضاء فالأخبار المتقدمة بالأخرة دليل للأعمى. (1)

وفيه أنه و إن تم من جهة عدم إفادة مدعى الصحيحى و لكن لا يخلو عن إشكال من جهة أن كل فاسد لا يكون قابلا للضميمة حتى يكون مقتضيا للآثار و داخلا فى موضوع الأخبار كالماتى به رياء، نعم يصح ذلك بالنسبة إلى بعض أفراد الفاسد، كما أن الفاسد لا يختص بما إذا كان فاقدا لشرائط التأثير بل هو أعم مما يكون فاقدا لبعض الأجزاء و الشرائط الداخلية، فالاستدلال بتلك الأخبار للأعمى أخص من مدعى الأعمى.

الخامس: حكمة الوضع و هى على ما فى تقريرات الشيخ قدس سره أننا إذا راجعنا وجداننا بعد تتبع أوضاع المركبات العرفية و العادية و استقراءها و فرضنا أنفسنا واضعين للفظ لمعنى مخترع مركب نجد من أنفسنا فى مقام الوضع عدم التخطى عن الوضع لما هو المركب التام. فإتاه هو الذى يقضى حكمة الوضع و هى مساس الحاجة إلى التعبير عنها كثيرا و الحكم عليها بما هو من لوازمه و آثاره أن يكون موضوعا له. و أمّا استعماله فى الناقص فلا نجده إلا مسامحة تنزيلا للمعدوم منزلة الموجود فإن الحاجة ماسة إلى التعبير عن المراتب الناقصة أيضا و ليس من دأبهم أن يضعوا لها بأجمعها أسماء مخصوصة كما هو المتعارف فى الأوضاع فتوسّعوا فى إطلاق اللفظ الموضوع للتمام على تلك المراتب الناقصة من باب المسامحة و التنزيل فليس هناك إلا مجاز فى أمر عقلى و يرشدك إلى ما ذكرنا ملاحظة استعمال لفظ الإجماع فى الاصطلاح على الكاشف عن قول الحجّة مع

ص: 382

إطباقهم على أنّ المعنى المصطلح عليه عند الخاصّة و العامّة هو اتّفاق جميع الأمتّة من أرباب الحّل و العقد و هو ظاهر. (1)

الحكمة لا تقضى الاختصاص

وفيه أنا نمنع حصر الحكمة الداعية في وضع الألفاظ لخصوص المركّبات التامة دون الناقصة لعدم ندرة الحاجة إلى استعمال ألفاظ المركّبات في الناقص أيضا فكما أنّ الحكمة تقضى الوضع للمركّبات التامة كذلك تقضى الوضع للمركّبات الناقصة التي تحتوى معظم الأجزاء أو الأركان الأربعة فالحكمة دليل الأعمّ.

ولذلك قال في بدائع الأفكار إنّنا لا نسلم أنّ العقلاء لا يسمّون في مقام الاختراع إلاّ الماهية التامة من حيث الأجزاء والقيود بنظر المخترع لأنّ الغرض من التسمية هي سهولة تفهيم المخاطب ما يريد المتكلّم إفهامه إيّاه ولا شبهة في أنّ العاقل المخترع كما يتعلّق له غرض بالحكم على الصحيح التامّ من مخترعاته فكذلك يتعلّق له غرض بالحكم على الناقص وعلى الأعمّ منه و من الصحيح من مخترعاته و لا جامع لهذه الأغراض إلاّ الوضع للقدر الجامع بين الصحيح و الناقص و هو المعنى الأعمّ و الشاهد على ذلك هو الوجدان فإنّنا نجدهم يستعملون أسماء مخترعاتهم في ناقصها كما يستعملونها في تامّها بلا عناية. (2)

وهكذا قال الفاضل الايرواني قدّس سرّه إنّما يكون قضية الحكمة ذلك إذا كانت الحاجة إلى استعمال اللفظ في الناقص نادرة و لكنّها ممنوعة فإنّها إن لم ترد على الحاجة إلى استعمالها في التامّ لم تنقص عنها. (3)

فحكمة الوضع لا تقضى باختصاص الوضع للصحيح كما لا يخفى فحصر الحكمة في

ص: 383

1-1 (1) تقريرات الشيخ/9.

2-2 (2) بدائع الأفكار 137/1.

3-3 (3) نهاية النهاية 43/1.

الوضع للصحيح لا وجه له كما لا وجه لحصر الحكمة بعد تعميمها لغير الصحيح في خصوص الفاقد لشرائط التأثير إذ الحكمة تعمّ مطلق  
الفاقد ممّا يحتوى لما له المدخلية في التسمية من معظم الأجزاء.

هل يختصّ الفاسد بالفاقد لشرائط التأثير

و ممّا ذكر يظهر ما في نهاية الدراية حيث خصّصه بعد التعميم بالفاقد لشرائط التأثير حيث قال في ردّ تقريب اختصاص الحكمة بالوضع  
للسحيح: إنّ الظاهر من الطريقة العرفية خروج ما له دخل في فعليّة التأثير عن المسمّى في أوضاعهم فترتهم يضعون اللفظ بإزاء معجون  
خاصّ مركّب من عدّة أشياء من دون أخذ ماله دخل في فعليّة تأثيرها من المقدمات و الفصول الزمائية وغيرها في المسمّى بل يضعون  
اللفظ لذات ما يقوم به الأثر. و الظاهر أنّ الشارع لم يسلك في أوضاعه مسلكاً آخر كما يشهد له ما ورد في تحديد الوضوء «أنّه غسلتان و  
مسحّتان» من دون أخذ شرائطه في حدّه بل و كذا قوله عليه السّلام: «أولها التكبير و آخرها التسليم» و يشهد له أيضاً جميع الأخبار الواردة في  
بيان الخواصّ و الآثار فإنّ الظاهر من هذه التراكيب الواردة في مقام إفادة الخواصّ سوقها لبيان الاقتضاء لا الفعليّة نظير قولهم «السنا  
مسهل» و «النار محرقة» و «الشمس مضيئة» إلى غير ذلك فإنّ هذه التراكيب ظاهرة في بيان المقتضيات فيعلم منها أنّ موضوع هذه القضايا  
المسمّى بلفظ الصلاة و الصوم نفس ما يقتضى هذه الخواصّ و يؤيده قوله تعالى: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ» فإنّ  
الظاهر اتّحاد المراد من الصلاة عقيب الأمر و الصلاة المؤثرة في النهي عن الفحشاء مع أنّ فعليّة النهي عن الفحشاء موقوفة على قصد  
الامتثال الذي لا يمكن أخذه فيما وقع في حيّز الأمر مع أنّه من الواضح عدم التجوز بالتجريد كما لا يخفى و ممّا ذكرنا ظهر إمكان استظهار  
اتّحاد طريقتي الشارع و العرف في الأوضاع و أنّ لازمه الوضع لذات ما

لما عرفت من أنّ بعد المنع عن حصر الحكمة في الوضع للصحيح تخصيص الوضع بالفاقد لشرايط التأثير لا وجه له لصدق الصلاة على الأعمى على ما يختلّ من ناحية بعض الأجزاء أو الشرايط الداخليّة أيضا كما أنّ أسامي المخترعات تصدق عليها عرفا وإن اختلّ بعض أجزائها أو بعض شرايطها الداخليّة، ألا ترى صدق السيارة على ما اختلّ بعض أجزائها أو بعض شرايطها الداخليّة وسيأتي إن شاء الله بقيّة الكلام.

هل تدلّ الأخبار على وضع ألفاظ العبادات في خصوص المقتضيات

ثمّ إنّ الاستشهاد بالأخبار المذكورة والآية الكريمة لوضع لفظ الصلاة في خصوص المقتضى لهذه الخواص لا يخلو عن إشكال لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة ولا يثبت بذلك وضع اللفظ لخصوصه بل عرفت أنّ حكمة الوضع تقتضى الوضع للأعمّ من ذلك. لا يقال: إنّّه في مقام التحديد في مثل قوله عليه السّلام: «الصلاة أولها التكبير و آخرها التسليم.» أو قوله عليه السّلام «الوضوء هو الغسلتان و المسحّتان» لأنّنا نقول: إنّّه في مقام بيان أجزاء الصلاة المأمور بها و أجزاء الوضوء المأمور به لا في مقام بيان الموضوع له و المسمّى.

و كيف كان فقد عرفت عدم تماميّة هذا الدليل لإثبات وضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيح من العبادات و هذا الدليل يسمّى بحكمة الوضع و لعلّ المقصود من دليل الاعتبار في بعض الكلمات هو ذلك أيضا.

ثمّ إنّ بعد ملاحظة أدلّة الصحيح و عدم تماميّتها تصل النوبة إلى ملاحظة أدلّة الأعمى و إليك جملة منها:

ص: 385

و لا يخفى عليك أنه نسب في هداية المسترشدين القول بالأعم إلى العلامة في غير موضع من النهاية وولده فخر المحققين في الإيضاح و الشهيد الثاني و الشيخ البهائي و جماعة من الفضلاء المعاصرين من الخاصة و إلى القاضي ابي بكر و ابي عبد الله البصري و غيرهم من العامة و استدلوا لذلك بوجوه:

الأول: التبادر بدعوى أنه لا يتبادر من ألفاظ العبادات إلا معظم الأجزاء اورد عليه بأن تصوير الجامع على القول بالأعم مشكل و معه كيف يصح دعوى التبادر لأن التبادر فرع إمكان تصوير الجامع و هو أول الكلام.

وفيه: أن الإشكال في إمكان تصوير الجامع لا وقع له بعد ما مر من صحة تصوير الجامع بمعظم الأجزاء و الشرائط بنحو الإبهام و اللابشرط فراجع.

فالمنساق بعد إمكان تصوير الجامع هو الأعم من الفاسد كما ذهب إليه استاذنا المحقق الداماد قدس سره تبعا لما في الدرر من أن الإنصاف أننا لا نفهم من الصلاة و نظائرها إلا الحقيقة التي تنطبق على الصحيح و الفاسد. (1)

و لكن مع ذلك لا يخلو الاستدلال بالتبادر في المقام عن إشكال و هو كما مر في دعوى تبادر الصحيح احتمال أن يكون التبادر غير مستند إلى حاق اللفظ و على تقدير التسليم يمكن أن يكون اطلاقا و حاصلا من كثرة الاستعمال فلا دليل لنا لإثبات كونه كذلك في صدر الإسلام و في استعمالات الشارع.

و مما ذكر يظهر كيفية الاستدلال بعدم صحة السلب عن الأعم أو الفاسد و الإشكال فيه بما أورد على التبادر فلا حاجة إلى ذكره.

اللهم إلا أن يراد بالتبادر تبادر معظم الأجزاء بعد معلومية اتحاد طريقة الشارع



مع طريقة العرف في عدم اختصاص ألفاظ مخترعاته بالتامة منها لدليل الحكمة كما يلي.

الثاني: حكمة الوضع و هي كما مرّ أنّ الحكمة كما تقتضى الوضع للمركبات التامة كذلك تقتضى الوضع للمركبات الناقصة لأنّ الحاجة إلى الإفادة والاستفادة بالنسبة اليهما محقّقة ولا وجه لاختصاص الوضع بأحدهما مع كثرة الحاجة في كليهما فكما أنّ بناء المخترعين ليس على اختصاص أسماء مخترعاتهم بالكامل منها بل يطلقونها على ما يختلّ بعض أجزائها اليسيرة من دون عناية و ملاحظة علاقة كذلك يكون بناء الشارع لعدم اتّخاذه طريقا آخر لإفادته مراداته. وبهذه الملاحظة نستكشف أنّ الشارع وضع ألفاظ العبادات للأعمّ من الصحيح منها.

قال في المقالات: الأقوى المصير إلى الأعمّ من جهة أنّ بناء العرف عند اختراعهم لشيء من الآلات والمعاجين ليس في مقام التسمية الاقتصار على خصوص المؤثّرة لما يرى بالوجدان في مثل الساعة وأمثالها من الآلات المخترعة والمعاجين والأدوية حيث أنّه ليس ديدنهم على صحّة سلب الاسم عنها بمجرد اختلال جزء يسير منها و من المعلوم أنّ للشارع في مقام تسميته لمخترعاته ليس ديدن مخصوص بل هو من هذه الجهة يمشى مشيهم حسب ارتكاز الذهن في أخذ اللاحق طريقة السابقين في أمثال هذه الجهات النوعيّة و حينئذ لو كان لأحد طريقة مخصوصة لا بدّ و أن يتبّه فمع عدم البيان مقتضى الحكمة اتّحاد الطريقتين. (1)

فبوحدة الطريقة نستكشف عدم اختصاص ألفاظ العبادات بالمركبات التامة بل هي موضوعة للأعمّ منها و المقصود من الأعمّ مع وسعة أطرافه كما يظهر أيضا من ملاحظة ألفاظ المخترعات هو معظم الأجزاء لتبادره منها و صحّة إطلاقها عليه من

ص: 387

الثالث: استكشاف الأعمّ من عدم تبادر الصحيح و الفاسد: قال في نهاية النهاية:

يكفى للمستدلّ أن يستدلّ بعدم تبادر خصوص الصحيح فإنّه أمانة المجاز في خصوص الصحيح و حيث لم يكن خصوص الفاسد أيضا متبادرا بل لا يحتمل الوضع لخصوصه فيستكشف من ذلك أنّ الموضوع له ليس خصوص هذا و لا خصوص ذلك وأنّ هناك جهة جامعة بين القسمين هي الموضوع له فبالطريق المذكور يمكن أن يستدلّ على إثبات أصل وجود الجامع ثمّ إثبات الوضع له. (1)

ولكن أنّى لنا بإثبات وجود ذلك في صدر الإسلام و عهد الشارع و لعلّه صار هكذا بالإطلاق و الاستعمال في مرور الزمان و المفروض أنّه لا أصل لنا فيه.

ومّا ذكر يظهر ما في المحاضرات أيضا حيث قال: إنّ المرتكز في أذهان المتشرّعة هو أنّ إطلاق لفظ الصلاة على جميع أفرادها الصحيحة و الفاسدة على نسق واحد من دون لحاظ عناية في شيء منها فلا فرق بين قولنا: صلّى صلاة صحيحة أو تلك الصلاة صحيحة و بين قولنا: فلان صلّى صلاة فاسدة أو هذه الصلاة فاسدة و هكذا. و حيث أنّ الاستعمالات المتشرّعة تابعة للاستعمالات الشرعيّة فتكشف تلك عن عموم المعنى الموضوع له عند الشارع المقدّس أيضا. (2)

لما عرفت من أنّ التبعية في الاستعمالات لا يلزم وضع الشارع للأعمّ لإمكان أن يكون استعمال الشارع في الأعمّ من جهة القرينة ثمّ صار اللفظ بالتكرّر و الاستعمال حقيقة في الأعمّ و بالجملة لا يتمّ الاستدلال بالتبادر أو صحّة السلب أو بعدم تبادر الصحيح و الفاسد لعدم إمكان إثبات تلك الامور في عهد الشارع فلا تغفل.

ثم إنَّ الفرق بين التبادر و صحّة السلب و بين عدم تبادر الصحيح و الفاسد واضح لأنّ في الامر الثالث لا مدخلية فيه للتبادر في كشف الحقيقة بل نصل من نفي التبادر في خصوص الصحيح و خصوص الفاسد إلى كشف الأعمّ.

الرابع: صحّة التقسيم إلى الصحيح و السقيم: إنّه قد استدلّ للأعمّى بصحّة تقسيم ألفاظ العبادات إلى الصحيحة و السقيمة. و لو لا وضعها للأعمّ لزم تقسيمها إلى أنفسها و إلى غيرها كما في تقريرات الميرزا الشيرازي قدّس سرّه.

و بعبارة اخرى كما في الدرر: نرى أنّ لفظ الصلاة في قولنا الصلاة إمّا صحيحة أو فاسدة ليس فيه تجوّز و ملاحظة علاقة صورية بين ما أردنا من اللفظ و بين المعنى الحقيقيّ له و هذا ظاهر عند من راجع وجدانه و أنصف.

أورد عليه في تقريرات الميرزا الشيرازي قدّس سرّه بأنّ صحّة التقسيم إنّما تكون علامة إذا علم كونها مبتنية على الحقيقة و الواقع لا التجوّز و التأويل و المسلّم إنّما هو وقوع التقسيم و هو أعمّ من صحّته على وجه تكون علامة و لو قيل أنّ الأصل في الاستعمال الحقيقة فيثبت به أنّ التقسيم إنّما هو بالنظر إلى المعنى الحقيقيّ فجوابه قد مرّ أنّه أعمّ و أنّه لا دليل على اعتبار هذا الأصل في مقام العلم بالمراد مع الشكّ في صفته. (1)

و يمكن الجواب عنه بما افاده استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ الاستعمال مع انضمام أصالة عدم القرينة و العلاقة من شواهد الحقيقة فإنّ الظهور حينئذ يكون مستندا إلى حاقّ اللفظ و لا حاجة مع أصالة عدم القرينة إلى أصالة الحقيقة حتّى يقال بأنّها تجري فيما إذا شكّ في المراد بين المعنى الحقيقيّ و المجازيّ لا فيما إذا علم المراد و شكّ في كونه حقيقة أو مجازا.

هذا مضافا إلى ما في نهاية النهاية من إمكان أن يدعى صحّة تقسيم هذا اللفظ

ص: 389

فيعرف بصحة التقسيم أنه أعم من الفاسد. وعليه فلا حاجة إلى أصالة الحقيقة ولا إلى أصالة عدم القرينة.

ولعلّ إليه يؤول ما في بدائع الأفكار حيث قال: بما أنّ التقسيم المزبور إنّما يقصد به المعنى الارتكازيّ من لفظ العبادة لا المعنى المستعمل فيه فقط تكشف صحّته عن كون المقسم هو المعنى الارتكازيّ لهذا اللفظ وبما ذكرنا يندفع ما قيل من أنّ التقسيم إنّما هو من شئون المعنى لا من شئون اللفظ فصحّته تكشف عن عموم المعنى لا عن الوضع لهذا المعنى العامّ ولكن لما كان التقسيم المزبور لمعنى اللفظ الارتكازيّ لا للمعنى من حيث هو كشف صحّته عن عموم معناه الارتكازيّ وهو المطلوب. (2)

هذا غاية ما يمكن في تصحيح هذا الاستدلال.

ولكنّه لا يخلو من إشكال وهو أنّ بعد تسليم كون التقسيم باعتبار حاقّ اللفظ ومدلوله الحقيقي الأولى أو معناه الارتكازيّ أنّي لنا بإثبات ذلك في عهد الشارع ولعلّه من ناحية الإطلاق في العهد المتأخّر عن عهد الشارع.

ولذلك قال المحقّق الأصفهانيّ قدس سرّه صحّة الاستعمال بلا ضمّ ضميمه عندنا لا عبرة بها وعند الشارع ومعاصريه لا طريق إليها. انتهى

وأما ما في الكفاية من أنّه إنّما يشهد على أنّها للأعمّ لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح وقد عرفت فلا بدّ أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية.

فهو كما ترى إذ لا مجال له بعد ما عرفت من عدم دلالة الأدلّة التي استدللّ بها على

ص: 390

1-1) نهاية النهاية 43/1.

2-2) بدائع الأفكار 132/1.

كونها موضوعة للصحيح.

الخامس: صحّة تقييد ألفاظ العبادات بالصحة والبطلان: استدللّ للأعمى بصحة تقييدها بكلّ من القيدتين أعنى الصحة والبطلان و لولا وضع تلك الألفاظ للأعمّ لزم التناقض فيما إذا تقيدت بالفاصلة و التكرار فيما إذا تقيدت بالصحيحة.

و أورد عليه في تقريرات الميرزا الشيرازي قدّس سرّه بما أورد على صحّة تقسيمها إلى الصحيح و السقيم.

و يجرى فيه الجواب و الإشكال حرفا بحرف كما لا يخفى.

السادس: إطلاق ألفاظ العبادات في جملة من الأخبار: استدللّ للأعمّ بإطلاق لفظ الصلاة و غيرها من العبادات في جملة من الأخبار؛

منها: قوله عليه السلام: «بنى الإسلام على الخمس: الصلاة و الزكاة و الحجّ و الصوم و الولاية و لم يناد بشيء كما نودى بالولاية فأخذ الناس بالأربع و تركوا هذه فلو أنّ أحدا صام نهاره و قام ليله و مات بغير ولاية لم يقبل له صوم و لا صلاة.»

فإنّ قوله عليه السلام: «فأخذ الناس بالأربع...» ظاهر في الأربعة المتقدّمة من الصلاة و الزكاة و الحجّ و الصوم و حيث أنّ عبادات هؤلاء فاسدة فلا بدّ أن يراد من الأربع: الفاسدة و لولا ذلك لم يكن تارك الولاية أخذها بالأربع أيضا لأنّ المفروض أنّها كلّها صحيحة و ليست بفاسدة مع أنّ الرواية صريحة في أنّهم أخذوا بها.

و أورد عليه الشيخ في التقريرات بأنّ هذا مجرد استعمال و لا دليل فيه على المطلوب إذ لا وجه لإنكار الاستعمال في الأعمّ كما أنّه لا نفع لإثباته.

هذا مضافا إلى أنّ ما بنى الإسلام عليه ليس بفاسد و الرواية تدلّ على أنّ هؤلاء أخذوا بأربعة ممّا بنى الإسلام عليه فلا بدّ من أن يكون المراد من الأربعة هو خصوص الصحيح منها. و لا ينافي ذلك بطلان عبادة منكري الولاية إذ لعلّ أخذهم بها إنّما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقة و مجرد البطلان لا يقتضى استعمالها في الفاسد أو الأعمّ

وهكذا الأمر في قوله «فلو أنّ أحدا صام نهاره...» أي صام باعتقادهم.

ومما ذكر من أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة يظهر الجواب عن مثل قوله عليه السّلام للذين جهلوا بالقبلة: «صلّوا إلى أربع جهات» مع أنّ المعلوم بطلان ثلاثة منها فالمستعمل فيه.

وقوله عليه السّلام «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس...» إذ المستعمل فيه أعمّ وإلّا لزم أن يكون الاستثناء منقطعاً وهو خلاف الأصل.

ومنها قوله عليه السّلام «دعى الصلاة أيّام أقرانك.»

فإنّه لا بدّ أن يكون المراد بها الفاسدة إذ لو لم يكن كذلك وكان المراد بها الصحيحة لزم عدم صحّة النهي عنها لأنّ مرجعه إلى النهي عمّا لا- يكون مقدوراً لها لعدم تمكّنها من الصلاة مع الطهارة التي يمتنع حصولها بأقسامها في زمان حصول نقيضها أو ضدها وهو حدث الحيض.

واجيب عنه: مضافاً إلى أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة بما في التّقريرات و تبعه في الكفاية من أنّه يمكن أن يكون المستعمل فيه في مثله خصوص الصحيحة ويكون النهي إرشاداً إلى عدم وقوع العبادة المعهودة في أيّام الحيض، وعدم القدرة عليها، وهل هذا إلّا- مثل قولك: «السورة جزء للصلاة» أو «التكفير مانع عنها» ونحو ذلك ولا ريب أنّ المراد بها في هذه العبارة أعنى السورة جزء للصلاة أو التكفير مانع عنها هي الصحيحة فكذا فيما نحن فيه من غير فرق. إلّا أنّ التعبير عن ذلك المطلب إنّما وقع بعبارة النهي المفيد للإرشاد. (1)

لا- يقال: كما عن هداية المسترشدين إنّ الإرشاد كالمولويّ إنشاء بعث و البعث يستدعي محلاً قابلاً كالنهي الشرعيّ و على فرض عدم القدرة فالبعث إلى الصحيح سواء كان إرشادياً أو مولويّاً لغو و قبيح كما أنّ خطاب من لا بصر له بقوله: «لا تنظر»

ص: 392

لأنا نقول: نعم و لكن ذلك فيما إذا لم يترتب على الخطاب فائدة اخرى وفي المقام تكون فائدة الإرشاد هو إفادة شرطية الطهارة عن الحيض و مانعية الحيض فلا يكون الإرشاد لغوا أو قبيحا و لو لم يكن المحل قابلا.

و لذلك قال المحقق الأصفهاني قدس سره إن فائدة الإرشاد هو إفادة شرطية الطهارة عن الحيض فإن المراد من استعمال الصلاة في الصحيحة استعمالها في تام الأجزاء و الشرائط المجعولة حال الاستعمال و من الواضح أن الطهارة عن الحيض إنما جعلت شرطا بمثل هذا الدليل فالصلاة المستعملة في المستجمع للأجزاء و الشرائط غير الطهارة عن الحيض قد استعملت في الصحيحة حال جعل الشرط فصح حينئذ أن ينهى عن الصلاة بذلك المعنى إرشادا إلى عدم ترتب فائدة عليها لفقد شرطها أعني الطهارة عن الحيض فهو جعل لشرطية الطهارة بيان لازمها و هو الفساد حال الحيض. (1) فاللفظ مستعمل في الصحيح و النهي يكون إرشاديا و المقصود من النهي عن الصلاة مع حدث الحيض يكون هو الإرشاد إلى مانعية الحيض و اشتراط الطهارة عن الحيض. هذا كله مع كون النهي إرشادا و أمّا إذا كان النهي مولويا فقد تسلموا عدم صحته إلا على تقدير الأعم.

لكن ذهب استاذنا المحقق الداماد قدس سره إلى إمكان أن يكون النهي مولويا مع إرادة الصحيحة لو لا الحيض من لفظ الصلاة فإن الصلاة الصحيحة بهذا المعنى مقدورة و لا مانع من النهي عنه بالنهي المولوي و لعل هذا هو المستفاد من بعض الروايات لأن الظاهر منها بقربنة كونها في مقام بيان السنن و الأحكام الشرعية التكليفية مضافا إلى وحدة السياق مع سائر الفقرات أيضا هو الحرمة الذاتية المولوية لا الإرشادية كما في

معتبرة يونس بن عبد الرحمن عن غير واحد سألوا أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض و السنة في وقته فقال إن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم سنّ في الحائض ثلاث سنن إلى أن قال: فإذا أقبلت الحيضة فدعى الصلاة و إذا أدبرت فاغسلى عنك الدم و صلّى... الحديث. (1)

و كما في خبر خلف بن حمّاد إن كان من الحيض فليمسك عنها بعلمها و لتمسك عن الصلاة... الحديث. (2)

لا يقال: إن لازم كون النهى عن الصلاة مولويًا هو حرمة الإتيان بما يسمّى صلاة عرفا و لو أخلّ بما لا يضمرّ الإخلال به بالتسمية عرفا و لا أظنّ أن يلتزم به المستدلّ بالرواية المذكورة كما في الكفاية.

لأنّنا نقول: إنّ المنهى عنه هو الصلاة الصحيحة لو لا حدث الحيض فلا يعمّ غيرها و لعلّ اللام في «الصلاة» هو لام العهد و عليه فالقول بالحرمة الذاتية لا يستلزم حرمة مسمّى الصلاة عرفا و لو أخلّ ببعض أجزائها أو شرائطها ما لم يخلّ بالتسمية عرفا بل المحرّم هو الإتيان بالصلاة الكاملة لو لا الحيض التي كانت معهودة قبل الحيض فلا تغفل.

و عليه فالنهي المولويّ عن الصلاة الصحيحة لو لا- الحيض ممكن و مع الإمكان لا- يصار إلى الإرشاد لظهور النهى في المولويّ و لا يلزم من مولويّة النهى عدم القدرة لأنّ المقصود من النهى هو الصلاة الصحيحة لو لا الحيض و المفروض أنّها مقدورة فمع جواز كون المستعمل فيه هو الصلاة الكاملة لو لا الحيض لا يصلح مثل هذه الأخبار للاستدلال للأعمّ كما لا يخفى.

السابع: أنّه لو كانت ألفاظ العبادات أسامى للصحيحة لزم فيما إذا نذر أو حلف أن

ص: 394

1-1 (1) الوسائل 538/2.

2-2 (2) نفس المصدر 536/2.



لا يصلّى في مكان مكروه أو مباح من وجود الشيء عدمه و بطلان التالي قاض ببطلان المقدّم.

بيان الملازمة: أنه على القول بالصحيح يكون متعلّق الحلف في كلام الحالف هو الصحيح فيصير منهياً عنه لحصول الحنث بفعله.

والنهى يقتضى الفساد فيكون متعلّق الحلف فاسداً و ذلك يوجب عدم تعلّق الحلف بها.

فلزم من تعلّق الحلف به عدم تعلّق الحلف به مع أنه لا- شبهة في صحّة تعلّق الحلف و النذر بترك الصلاة في مكان تكره فيه الصلاة و حصول الحنث بفعلها و ليس ذلك إلاّ لكون ألفاظ العبادات موضوعة للأعمّ.

و عليه فالمحذور المذكور يكون من تبعات كون ألفاظ العبادات أسامى للصحيحة بخلاف ما إذا كانت للأعمّ فإنه لا يلزم من تعلّق الحلف به محذور كما لا يخفى.

وفيه: أوّلاً: كما في (التقريرات) أنّ الفساد إنّما يقتضى عدم تعلّق الحلف به إذا كان المتعلّق مع قطع النظر عن الحلف فاسداً لأنّ المقصود هو ترك الصلاة الصحيحة بناء على القول بالصحيح و أمّا الفساد الذي جاء بواسطة تعلّق الحلف بتركه فهو لا يقتضى عدم تعلّق الحلف به بل هو من آثار تعلّق الحلف به فهو لا ينافى تعلّقه به بل يؤكّده. (1)

إذا الأثر دليل وجود المؤثّر فكيف يكون منافياً لوجوده.

و تبعه في الكفاية حيث قال مع أنّ الفساد من قبل النذر لا ينافى صحّة متعلّقه فلا يلزم من فرض وجودها عدمها. (2)

ص: 395

1-1 (1) التقريرات 14/.

2-2 (2) الكفاية 49/1.

و عليه فلا مانع من تعلّق الحلف بترك الصلاة الصحيحة لو لا الحلف أو النذر.

نعم يشكل ذلك على مختار صاحب الكفاية من تخصيص الصحيح بالموثّر الفعليّ إذ حينئذ يلزم من فرض وجود النذر أو الحلف عدمه. لأنّ بتعلّق النذر أو الحلف به يخرج المتعلّق عن الموثّر الفعليّ ولا يصدق عليه عنوان الصحيح بالحمل الشائع مع أنّ المنذور أو المحلوف عليه بناء على مختاره هو الصحيح بالحمل الشائع بالفعل.

و ثانياً: أنّه لو صحّ ذلك أى لزوم المحذور المذكور لا يقتضى إلاّ عدم صحّة تعلّق النذر (أو الحلف) بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعاً و هو مشترك الورود بين القول بالصحيح و القول بالأعمّ.

ولذا قال فى المقالات: إنّ هذا النقض يرد على الأعمّى أيضاً لو كان الناذر قاصداً للصحيح منها كما هو الغالب. (1)

و إليه يؤول ما فى تهذيب الاصول حيث قال إنّ ما وضع تحت النذر هو الصحيح من الصلاة و إن قلنا بمقالة الأعمّى فى أصل الوضع إذ المكروه فى تلك الأمكنة ما هو مكتوب على المكلفين لا الأجزاء الرئيسة و لا الصورة المعهودة فيصير الإشكال مشترك الورود. (2)

فالإشكال ناش من جهة تعلّق النذر أو الحلف بالصحيح سواء كان الموضوع له هو الصحيح أو الأعمّ منه فلا وجه لتخصيص الإشكال بصورة كون اللفظ موضوعاً للصحيح فهذا التالى الفاسد ليس من لوازم القول بالصحيح بل من لوازم إرادة الصحيح.

قال استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه: لو كان نظر المستدلّ إلى أنّ الناذر أو الحالف إذا قصد

ص: 396

1-1 (1) مقالات الاصول 45/1.

2-2 (2) تهذيب الاصول 85/1.

ترك مسمّى عنوان الصلاة بمعناها عند العرف المتشرّعة أفتى العلماء بصحّة النذر و حنثه بفعل الصلاة من دون تفصيل بين كون الموضوع له صحيحاً حتّى يقال بعدم انعقاد النذر لاستلزام وجوده لعدمه و بين كونه الأعمّ حتّى يقال بانعقاده و عدم لزوم المحذور المذكور لتمّ الاستدلال لأنّ فتوى العلماء حينئذ كاشف عن كون المسمّى عند المتشرّعة هو الأعمّ و إلاّ لما أفتوا بالصحّة كما لا يخفى.

وفيه: أولاً: أنّ ما وقع فى الاستدلال هو نذر ترك الصلاة أو الحلف على ترك الصلاة لا ترك مسمّى الصلاة.

و ثانياً: أنّ فتوى من حكم بالصحّة لعلّه من جهة كونهم قائلين بالوضع للصحيح بضميمة ما عرفت من عدم لزوم المحذور المذكور من الفساد العارض بالنذر أو الحلف نعم يلزم ذلك المحذور إذا كان المتعلّق فاسداً مع قطع النظر عن الحلف أو النذر.

و ثالثاً: أنّه لو تمّ الاستدلال بالتقريب المذكور فلا يفيد إلاّ كون الأعمّ هو معناه عند المتشرّعة و أمّا أنّه هو معناه عند عرف الشارع فلا دليل عليه.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ الاستدلال بصحّة النذر أو الحلف على ترك الصلاة للوضع للأعمّ محلّ إشكال من ناحية اخرى أيضاً و هى كما فى بدائع الأفكار: أنّ المسلم عند الفقهاء هو اشتراط صحّة النذر و انعقاده بكون متعلّقه راجحاً و عليه فلا يمكن القول بصحّة نذر ترك الصلاة فى المواضع و الأحوال المكروهة لأنّ فعل الصلاة فى غير الأماكن المحرّم إيقاعها فيها لا ريب برجحانه و لذا أوّل الفقهاء كراهة الصلاة و جملة من العبادات الاخرى بكون ذلك الفرد منها أقلّ ثواباً من غيره. نعم لو تعلّق النذر بترك الخصوصية المتشخّصة للفرد المزبور أو الموجبة لكون الحصّة فرداً للصلاة مثلاً أعنى بها تشخّصها بالوقوع فى الحتمّ مثلاً لكان حينئذ لانعقاد النذر وجه مقبول و سرّ معقول إذ عليه يكون متعلّق النذر غير ترك العبادة و هو أمر لا إشكال برجحانه فى نظر الشرع و قد يكون ذلك هو سرّ فتوى الفقهاء بانعقاد النذر المزبور و بذلك تعرف

أنّ النذر لم يتعلّق بترك نفس الصلاة ليستكشف من صحّته وانعقاده كون المسمّى هو الأعمّ إذ استكشف ذلك ينوط بفساد الصلاة من ناحية النهي الناشئ من النذر وأما النهي المتوجّه إلى ملازمها لا يوجب فسادها كما هو واضح. (1)

والحاصل أنّ نذر ترك الصلاة أو الحلف على تركها لا يصحّ لعدم الرجحان في متعلّق النذر ولعدم الإباحة في متعلّق الحلف ونذر ترك الصلاة أو حلفه مع ملاحظة خصوصيّة مشخّصة كوقوعها في الحّمّام وإن كان صحيحاً ولكن لا يفيد بطلان الصلاة وفسادها على تقدير وضع ألفاظ العبادة لخصوص الصحيح لأنّ النهي عن الملازم لا يوجب الفساد وإتّما المفسد هو النهي المتعلّق بنفس ترك الصلاة و المفروض أنه غير موجود.

بل الظاهر من تهذيب الاصول أنّ النهي العارض على ذات الصلاة من جهة تعلّق النذر بترك ذات الصلاة على فرض تعلّقه و صحّته لا يوجب كون ذات الصلاة محرّمة أيضاً إذا المحرّم هو عنوان تخلّف النذر المنطبق على الفرد بالعرض-فتأمل-كما أنّ الواجب بالذات هو طبيعة الصلاة المنطبقة على الفرد الخارجيّ بالذات. ومن هنا ذكرنا في محلّه أنّ النذر المستحبّات مثل صلاة الليل وغيرها لا يوجب اتّصافها بالوجوب بعنوانينها بل الواجب هو الوفاء و صلاة الليل مثلاً باقية على استحبابها. (2)

وعليه فتكون الصلاة المتعلّق بتركها النذر أو الحلف على فرض تعلّقه و صحّته من موارد اجتماع الأمر و النهي إذ عنوان الصلاة تكون مأموراً بها و عنوان حثّ النذر أو الحلف يكون منهياً عنه و كلا العنوانين منطبق على مصداق واحد و مقتضى القاعدة كما سيأتي إن شاء الله تعالى في باب اجتماع الأمر و النهي هو جواز الاجتماع لأنّ متعلّق

ص: 398

1-1 (1) بدائع الأفكار 1/134-135.

2-2 (2) تهذيب الاصول 1/87-86.

الأحكام هو العنوان و هو فى المقام متعدّد فلا يدلّ النهى عن التخلّف على فساد الصلاة اللّهمّ إلاّ أن يقال مقتضى ما روى من أنّ الله تعالى لا يطاع من حيث يعصى هو بطلان الصلاة و لعلّ أشار إليه بقوله فتأمل - فى تهذيب الاصول -.

و كيف كان فما ذهب إليه المستدلّ من بطلان الصلاة من جهة النهى العارض لها بالنذر أو الحلف على تركها فى الأمكنة المكروهة ممنوع بأنّ النهى لا يكون عن نفس الصلاة بل يكون عن العنوان الملازم أو يكون بعنوان تخلّف النذر و من المعلوم أنّها لا يوجبان البطلان.

فلاستدلال المذكور لا يتمّ من جهات فلا تغفل.

فتحصّل لحدّ الآن أنّ تصوير الجامع على كلا القولين ممكن و أنّ الأقوى هو الأعمّ أخذاً بدليل الحكمة كما مرّ.

\*\*\*\*

## المقام الثانى فى أسامى المعاملات:

### إشارة

و يقع الكلام هنا فى امور:

الأول: فى تحرير محلّ النزاع:

ذهب المشهور إلى عدم جريان النزاع فى كون ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيحة أو الأعمّ بناء على وضعها للمسببات لعدم اتّصافها بهما بل بالوجود تارة و بالعدم اخرى. و تبعهم فى الكفاية و أوضح الأصفهانيّ وجه مختارهم فى تعليقه على الكفاية بقوله: إنّ الإيجاب و القبول المستجمعين للشرائط إذا حصل حصلّت الملكيّة الحقيقيّة و العقد المزبور بلحاظ تأثيره فى وجود الملكيّة و قيام الملكيّة به قيام المعلول بالعلّة محقق للتمليك الحقيقيّ و التملك الحقيقيّ فعل تسبيبيّ و لا يصدق على نفس العقد

إذ التمليك و الملكية من قبيل الإيجاد و الوجود فهما متّحدان بالذات و مختلفان بالاعتبار.

فكما أنّ وجود الملكية ليس متّحدا مع العقد كذلك المتّحد معه ذاتا فافهم جيّدا.

فحينئذ إن قلنا بأنّ البيع موضوع للتمليك الحقيقيّ أى ما هو بالحمل الشائع تمليك أو للتمليك الذى لا يصدق فى الخارج إلا على المتّحد مع وجود الملكية ذاتا كما هو الظاهر فلا محالة لا يجرى فيه النزاع لعدم أثر لمثله كى يتّصف بلحاظ ترتّب الأثر عليه بالصحة و بلحاظ عدم ترتّبه عليه بالفساد. إلى أن قال: و أمّا توهم أنّ نفوذه (أى صحّته) لازم وجوده باعتبار ترتّب الآثار التكليفية و الوضعية على الملكية فلا توجد إلا مترتبة عليها آثارها فيتّصف بالصحة دون الفساد فمدفوع بأنّ نسبة تلك الآثار إلى الملكية نسبة الحكم إلى موضوعه لا نسبة المسبّب إلى سببه فضلا عن نسبة المسبّب إلى الأمر التسبيبيّ فلا يتّصف الملكية مع عدم كونها مؤثّرة فى تلك الأحكام بالصحة.

فإن قلت: سلّمنا أنّ البيع هو إيجاد الملكية الحقيقية إلا أنّ إيجاد الملكية أمر و إمضاء العرف أو الشرع أمر آخر فإن أمضاه الشارع أو العرف اتّصف بالصحة و إلا بالفساد.

قلت: الملكية الشرعية أو العرفية ليست من المقولات الواقعية بل المعقول نفس اعتبار الشرع أو العرف هذا المعنى لمن حصل له السبب. و من الواضح أنّ اعتبار كلّ معتبر لا واقع له وراء نفسه و هو أمر قائم بالمعتبر بالمباشرة و ليس من حقيقة البيع فى شىء حيث أنّه من الامور التسبيبية، بل الشارع و العرف المعتبران للملكية ربما يجعلان سببا ليتوسّل به إلى اعتبارهما فإذا تسبّب الشخص بما جعله الشارع مثلا سببا لاعتباره فقد أوجد الملكية الاعتبارية بالتسبيب و لا حالة منتظرة بعد حصول الملكية الشرعية بعلتها التامة الشرعية كى يقال بأنّ إيجاد الملكية أمر و إمضائه أمر آخر و إن أوجد ما هو سبب لاعتبار العرف فقط فالملكية الشرعية حقيقة لم توجد بعدم سببها و ليس التمليك العرفيّ سببا بالإضافة إلى الملكية الشرعية حتى يكون ترتّبها عليه مناط صحّته و عدمه مناط فساده و على أىّ حال فالقابل للتأثير و عدمه هو السبب دون

حاصله أن البيع المسببي هو التملك المتحد مع الملكية و هو مغاير مع البيع السببي (و هو الإيجاب و القبول) كما أن الملكية مغايرة معه لاتحاد التملك مع الملكية فحيث لا أثر للتملك حتى يتصف باعتبار ترتبه بالصحة و بعدم ترتبه بالفساد فلا مجال للنزاع في كون البيع المسببي موضوعا للصحة أو الأعم (لأن التملك و الملكية متحد بسيط و ليس بمركب حتى يكون باعتبار جامعته للأجزاء صحيحا و ليس سببا و مؤثرا في شيء حتى يكون باعتباره صحيحا و نافذا) و أما ترتب الأحكام التكليفية أو الوضعية على الملكية المتحدة معها التملك فهو من باب ترتب الحكم على موضوعه لا المسبب على سببه و معه فلا تتصف الملكية باعتبار هذه الأحكام بالصحة فضلا عن اتصاف التملك المتحد معها باعتبارها. ثم إنه ليست الملكية الشرعية أو العرفية من الامور الواقعية بل هما من الامور الاعتبارية التي تكون متقومة بالاعتبار من ناحية الشرع أو العرف فحيث أن العرف أو الشرع جعل لهما سببا خاصا ليتوسل به إلى اعتبارهما فلا يتحققان في وعاء الاعتبار إلا إذا تسبب الشخص بما جعله الشارع أو العرف سببا لاعتبارهما فإن تسبب الشخص بالسبب الشرعي فقد أوجد الملكية من دون حالة منتظرة بعد حصول الملكية الشرعية بسببها التامة و إن لم يتسبب به بل تسبب بالسبب العرفي فلا وجود للملكية الشرعية لعدم تحقق سببها الشرعي. و ليس التملك العرفي المتحد مع الملكية العرفية سببا شرعيا للتملك الشرعي المتحد مع الملكية العرفية حتى يكون ترتبها عليه مناط صحة التملك العرفي و عدم ترتبها مناط عدم صحته بل السبب الشرعي هو البيع بمعناه السببي فباعتبار ترتب الملكية و التملك الشرعي يكون صحيحا و باعتبار عدم ترتبها يكون فاسدا فالتملك الشرعي كالتملك العرفي إما

يكون موجودا بوجود سببه و إما لا يكون موجودا بعدم سببه.

فتحصّل أنّ القابل للتأثير و الصّحة و الفساد ليس إلّا البيع بمعناه السببيّ لا البيع بمعناه المسببيّ و هو التملك المتّحد مع الملكيّة و عليه فتمّ ما أفاده المعروف من عدم جريان النزاع بناء على وضع ألفاظ المعاملات للمسبّبات لأنّ أمرها دائر بين الوجود و العدم.

و لعلّه لذلك أفاد و اجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال: المعروف عدم جريان النزاع فيها بناء على وضعها للمسبّبات لأنّ أمرها دائر بين الوجود و العدم إذ الماهيات امور اعتباريّة متقوّمة بالاعتبار فالشرع إن وافق العرف فيها تحقّق المسبّب و إن خالفهم كما في نكاح بعض المحارم و في البيع الربويّ فلا لرجوع مخالفته إلى إعدام الموضوع و نفي الاعتبار و اعتباره مع نفي جميع الآثار لغو لا معنى له و لو سلّم جوازه فمخالف لارتكاز المتشرّعة لأنّ نكاح المحارم و البيع الربويّ غير واقع رأسا عندهم فإذن يدور أمر المسبّبات دائما بين الوجود و العدم.

و هكذا أفاد الميرزا الشيرازيّ قدّس سرّه حيث قال: إنّ جريان النزاع فيها أيضا يتوقّف على جعل معانيها عبارة من الأفعال الخارجيّة (أي الإيجاب و القبول) لا- الأثر حيث أنّه أمر بسيط فلو تحقّق كان صحيحا و لو لم يتحقّق فلا شيء حتّى يتّصف بالفساد فيكون أمره دائرا بين الصّحة أو كونه لا شيء كذلك. (1)

تفصيل المحقّق العراقيّ قدّس سرّه

و ممّا ذكر يظهر ما في بدائع الأفكار حيث قال و التفصيل هو أن يقال إنّ البيع مثلا حيث يراد به المسبّب يتصوّر على وجوه:

أحدها: أنّه أمر حقيقيّ واقعيّ يتحقّق في الواقع عند تحقّق بعض أسبابه و حينئذ

ص: 402

1-1) تقريرات الميرزا 421/1.



يكون نهى الشارع عنه تخطئته للعرف الذى يرى وقوعه بالسبب الذى توصل به إليه.

ثانيها: أن البيع أمر واقعى يتحقق فى الواقع بنحوين من الأسباب إلا- أن الشارع اشترط فى تحقق أحكام البيع من وجوب التسليم وحرمة التصرف فى المبيع أن يكون البيع متحققا بسبب معين مخصوص وإن اشترك السببان أو الأسباب فى إيجادها و تحققه إلا أن الشارع إنما يرتب آثار الملكية وأحكامها على تحققه فى بعضها دون بعض.

و ثالثها: أن يكون مفهوم البيع فى نظر العرف و الشرع شيئا واحدا إلا أن مصاديقه بما أنها امور اعتبارية تختلف باختلاف الاعتبار. لهذا قد يعتبر العرف مصداقا لا يعتبره الشرع بل يعتبر غيره.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه بناء على الوجه الأول لا مجال للنزاع فى أسماء المعاملات (1) وأما على الوجهين الآخرين فللنزاع مجال واسع فالقائل بالصحيح يرى أن أسماء المعاملات قد وضعت للمعاملة التى يرتب عليها الشارع آثار الملكية وأحكامها إما للاشتراط أو للاختلاف فى الاعتبار... إلى أن قال: والقائل بالأعم يرى أن أسماء المعاملات قد وضعت للمسببات التى تتحقق فى الواقع عند تحقق أسبابها سواء اقترنت بالشرط الموجب لترتيب الشارع آثار الملكية عليها أم لم يقترن أو أنها وضعت لنفس مفهوم أثر المعاملة كمفهوم البيع مثلا- مع قطع النظر عن تقييده بمصداق خاص باعتبار مخصوص. ولا يخفى أن الوجه الأول والثالث لا شبهة فى إمكانهما وقبول العقل إياهما فى مرحلة الثبوت ولكن قد يناقش ويشك فى صحة الوجه الثانى بما حاصله أنه لا معنى ولا مسوغ لإلغاء أحكام الملكية من جميع الأنحاء بعد الاعتراف بوجودها وتأثير أسبابها خصوصا إذا قلنا بأن الملكية من الامور الاعتبارية فإنه إذا

ص: 403

1 - 1) ولعل وجهه لأن الشارع عند تخطئته العرف ليس له إلا- حكم واحد وهو الحكم بعدم وقوع المسبب فلا مجال للنزاع فى أن المسبب هو الصحيح أو الأعم كما لا يخفى.

فرض تأثير سببها فيها فلا- واقع لذلك التأثير إلا تحقق اعتبارها عند الشارع فإذا فرض أنه لا يرتب أحكامها عليها كان اعتباره إياها لغوا محضاً. إلا أن هذه المناقشة إذا سلمنا صحتها فيما لو كانت الملكية من الامور الاعتبارية فلا نسلم صحتها فيما لو كانت الملكية من الامور الحقيقية الواقعية فإنه يمكن أن يحكم الشارع على بعض أفراد الحقيقة الواحدة ببعض الأحكام ولا يحكم به على بعض أفرادها الاخرى مع اشتراك تلك الأفراد جميعاً بتلك الحقيقة لمصلحة هو يعلمها وقد وقع ذلك في الشرع ومنه الربا حيث حكم ببطلانه عموماً وصحته خصوصاً حيث يكون ويقع بين الولد والده والرجل وزوجته فاتضح ممّا ذكرنا فساد ما بنى عليه المشهور من أن أسماء المعاملات إذا كانت موضوعة للمسببات فلا مجال للنزاع المذكور لما عرفت من إمكانه على بعض الوجوه. (1)

حاصله أن المسبب الذي يمكن أن يراد من البيع إما له وجود واقعي محقق لسبب واحد ففي كل مورد يخالف الشرع يحكم بعدم وجوده لعدم وجود سببه ويخطئ العرف الذي يحكم بوجوده وإما له وجود واقعي محقق بأسباب متعددة ولكن اشترط الشارع ترتب أحكامه الشرعية بصورة تحققه بسبب خاص معين وإما يكون مفهوماً مشتركاً بين العرف والشرع ولكن مصاديقه بما أنها من الامور الاعتبارية تختلف باختلاف الاعتبار. فالأول والثالث ممكن والثاني يناقش فيه بعدم الصحة لعدم المسوّغ لإلغاء الأحكام بعد فرض وجود الواقعي للمسبب وتأثير السبب أو للزوم اللغوية إن قلنا بأن الملكية من الامور الاعتبارية فإن اعتباره الشيء لا يجمع مع نفي الأحكام والآثار إلا لزم كون اعتباره لغواً محضاً. ولكن يمكن الجواب عنه بأنه لا مانع من أن يحكم الشارع على بعض أفراد الحقيقة الواحدة ببعض الأحكام ولا يحكم

ص: 404

به على بعض آخر بل هذا أمر واقع فى الأحكام.

## جواب التفصيل المذكور

وأنت خير بأن المسببات من الامور الاعتبارية لا الواقعية إذ الامور الواقعية لها واقعية عينية ولا أثر منها فى الاعتباريات كما لا يخفى. و عليه فلا يمكن الوجه الأول والثانى لأنهما مبنيان على واقعية المسبب وقد عرفت أنه لا واقعية له وراء الاعتبار كما لا يمكن الوجه الثالث لعدم كون مفهوم البيع مثلا- بمعناه المسببى المتحد فيه الشرع والعرف سببا لمصداقه الاعتبارى حتى يكون باعتبار تحقق المصداق صحيحا ومؤثرا وباعتبار عدم تحقق المصداق فاسدا وغير مؤثر إذ السبب فى تحقق المصداق شىء آخر وهو البيع بمعناه السببى وأيضا لا يكون صحيحا باعتبار كونه جامعا للأجزاء والشرائط لأن المفروض أن مفهوم البيع بمعناه المسببى بسيط فالمفهوم المذكور لا يصح اتصافه بالصحيح بمعنى المؤثر ولا بالصحيح بمعنى التمامية كما لا يخفى.

وكيف كان فالمسببات من الامور الاعتبارية وأمرها يدور بين الوجود والعدم ففى كل مورد وافق الشرع العرف فى ما جعله سببا للأمر الاعتبارى تحقق المسبب وفى كل مورد خالف العرف فيما جعله سببا لم يتحقق المسبب لا أنه اعتبر المسبب العرفى ونفى عنه الآثار لأنه لغو لا يصدر عن الشارع الحكيم ففى مورد الربا حكم بعدم وقوع النقل والانتقال لا بوقوع النقل والانتقال ونفى الآثار وهكذا فى مورد النكاح حكم بعدم وقوع العلقة الزوجية لا بوقوعها ونفى الآثار.

## توجيه المحاضرات جريان النزاع فى المسببات

ذهب فى المحاضرات إلى أنه يصح اتصاف المسبب بالصحة والفساد حيث قال: إننا لا نعقل للمسبب فى باب المعاملات معنى ما عدا الاعتبار النفسانى القائم بالمعتبر بالمباشرة ومن الظاهر أن المسبب بهذا المعنى يتصف بالصحة والفساد فإن الاعتبار إذا كان من أهله وهو البالغ العاقل فيتصف بالصحة حتى عند العقلاء وإذا كان من غير

أهله و هو المجنون أو الصبى غير المميّز فيتّصف بالفساد كذلك. نعم لو كان صادرا من الصبى المميّز فيتّصف بالصحة عند العقلاء و بالفساد عند الشارع و على الجملة فكما أنّ الصيغة تتّصف بالصحة و الفساد فيقال إنّ الصيغة العربية صحيحة و غير العربية فاسدة أو الصادرة عن البالغ العاقل صحيحة و من غيره فاسدة فكذلك الاعتبار فيقال إنّ الاعتبار الصادر من العاقل صحيح و من غيره فاسد و عليه فلا أصل لما ذكره من أنّ المعاملات لو كانت أسامى للمسيّبات لم تتّصف بالصحة و الفساد بل تتّصف بالوجود و العدم فإنّ هذا إنّما يتمّ لو كان المسبّب عبارة عن الإمضاء الشرعىّ فإنّه غير قابل لأن يتّصف بالصحة و الفساد بل هو إمّا موجود أو معدوم و كذا لو كان عبارة عن إمضاء العقلاء فإنّه لا يقبل الاتّصاف بهما فإمّا أن يكون موجودا أو معدوما إلاّ أن المسبّب هنا ليس هو الإمضاء الشرعىّ أو العقلانيّ ضرورة أنّ المعاملات من العقود و الإيقاعات أسامى للأفعال الصادرة عن آحاد الناس فالبيع مثلا اسم للفعل الصادر عن البالغ و الهبة اسم للفعل الصادر من الواهب... و هكذا و من الواضح أنّها أجنبيّة عن مرحلة الإمضاء رأسا. نعم أنّها قد تقع موردا للإمضاء إذا كانت واجدة للشرائط من حيث الاعتبار أو مبرزة و قد لا تقع موردا له إذا كانت فاقدة لها كذلك. فقد تحصل ممّا ذكرناه أنّه لا مانع من جريان النزاع فى المسبّب بهذا المعنى من هذه الجهة. نعم هو خارج عن محلّ النزاع من جهة اخرى و هى أنّ عنوان البيع و ما شاكلة لا يصدق عليه عرفا بدون إبرازه فى الخارج و لو على القول بالأعمّ فلا محالة يكون البيع أو نحوه موضوعا للمؤلّف من الاعتبار و إبرازه إمّا مطلقا أو فيما أمضاه العقلاء... إلى أن قال:

فلا يصدق على كلّ واحد منهما بالخصوص. (1)

وفيه: أوّلا: بعد تسليم عدم دخالة الألفاظ فى الإنشاءات أنّ الاعتبار النفسانيّ

ص: 406

القائم بالمباشر سواء لوحظ منفردا أو مع لفظ البيع و صيغته فهو من الأسباب لا المسببات فاتّصافه بالصحة أو الفساد لا إشكال فيه ولكن لا ينفع في اتّصاف المسببات بهما فإن كان هذا الاعتبار صحيحا ترتّب عليه الانتقال وإلا فلا. لا يقال: إنّ المراد من الاعتبار النفساني القائم بالمباشر هو ما اعتبره المعبر بسبب اللفظ فالسبب هو اللفظ والمسبب هو ما اعتبره المعبر في نفسه. لأننا نقول: إنّ مختار المحاضرات و من سبقه و لحقه ممّن ذهب إلى أنّ ألفاظ الإنشاءات حاكيات لا آلة للإيجاد و الإنشاء هو أنّ اللفظ مبرز لا سبب و مع عدم كون اللفظ سببا لا مجال لجعل الاعتبار النفسانيّ مسببا بل اللفظ مبرز عن السبب و معه لا مجال لتوهم كون الاعتبار النفسانيّ مسببا فلا تغفل.

و ثانيا: أنّ الاعتبار الشخصيّ ليس سببا للاعتبار العرفيّ أو الشرعيّ حتّى يكون ترتّبهما عليه مناط صحّته و عدمه مناط فساده لعدم وجود رابطة العليّة و السببيّة بينهما فالصحة بمعنى التماميّة لا مورد لها لبطانة الاعتبار كما أنّ الصحة بمعنى التأثير و النفوذ لا مجال لها بعد عدم كونه سببا للاعتبار العرفيّ أو الشرعيّ. و إنّما الشارع أو العرف يجعلان سببا ليتوسّل به إلى المسبب العرفيّ أو الشرعيّ فإذا تسبّب الشخص بما جعله الشارع سببا لاعتباره فقد أوجد الملكيّة الشرعيّة بعلتها التامة و لا حالة منتظرة بعد إيجادها بعلتها التامة و هكذا فيما إذا تسبّب الشخص بما جعله العرف سببا لاعتباره و أيضا كما أنّ الاعتبار الشخصيّ ليس سببا للاعتبار العرفيّ أو الشرعيّ فكذلك لا يكون اعتبار العرفيّ سببا للاعتبار الشرعيّ لعدم وجود رابطة العليّة و السببيّة بينهما أيضا.

و ممّا ذكر يظهر ما في تهذيب الأصول حيث قال: يمكن أن يقال بإطلاق الفاسد على المسببات باعتبار تحقّقها في محيط أهل العرف فيما كان العرف مساعدا لتحقّقها مع عدم ترتّب الآثار عليها في محيط التشريع أمّا مع لحاظ كلّ محيط فالأمر دائر بين

لوضوح أنّ التمليك و الملكية العرفية ليس سببا و مؤثرا بالإضافة إلى الملكية الشرعية حتى يكون ترتبها عليه مناط الصحة و عدمه مناط الفساد فلا وجه لآتصافه بالصحة بمعنى المؤثرية كما أنه لا وجه لآتصافه بالصحة بمعنى التمامية.

و ثالثا: أنّ مقتضى تعليله و هو قوله: ضرورة أنّ المعاملات من العقود و الإيقاعات أسام للأفعال الصادرة عن آحاد الناس فالبيع مثلا اسم للفعل الصادر عن البائع... الخ هو كون أسامى المعاملات أسامى للأسباب و هو خارج عن فرض المشهور فإنّ مفروض كلامهم هو ما إذا كانت أسامى المعاملات أسامى للمسببات فلا تغفل.

الأمر الثاني:

إنّه ذهب في الكفاية إلى أنّه لو كانت أسامى المعاملات موضوعة للأسباب فللنزاع فيه مجال لكنّه لا يبعد دعوى وضع أسامى المعاملات لخصوص الصحيحة منها و أنّ الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعا أو عرفا و الاختلاف بين الشرع و العرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى بل الاختلاف في المحققات و المصاديق و تخطئة الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبر في تأثيره محققا لما هو المؤثر.

و فيه: أولا: كما أفاده استاذنا المحقق الداماد قدس سره أنّ أسامى المعاملات موضوعة عرفا للأعم. أ لا ترى أنّ البيع مثلا يصدق على غير الصحيح من دون عناية و ملاحظة علاقة كبيع الفضوليّ و بيع المرهون و بيع السفية و بيع الصبيّ المميز و ليس ذلك إلا لكونه موضوعا للأعم فاختلال شرائط التأثير لا يضرّ بصدق وجود السبب عرفا

ص: 408

وإن شئت قلت كما أفاده استاذنا الفريد قدس سره أنّ الواضع لم ينظر إلى الفاسد و الصحيح حتّى يأخذ الجامع بينهما بل ينظر إلى الصحيح و وضع اللفظ للطبيعة المتخذة منه التي تتحد عرفا مع الصحيح و الفاسد الذي له أثر تأهليّ و الشاهد له هو صحّة استعمال لفظ المعاملة في الفاسد الذي له أثر تأهليّ كاستعمال اللفظ في الصحيح من دون حاجة إلى إعمال عناية و ملاحظة علاقة و هو بضميمة أصالة عدم النقل التي كانت أصلا عقلائيّا و جاريا في كلّ لغة تبادر منها المعنى فعلا و شكّ في كونه بوضع الواضع أم لا يدلّ على أنّ الواضع وضع ألفاظ المعاملات للأعمّ من الصحيح الفعليّ.

و إليه يؤول ما في تعليقة المحقّق الأصفهانيّ قدس سره من أنّ الطريقة العرفيّة جارية على الوضع لذات المؤثّر و عدم ملاحظة ما له دخل في فعلية التأثير في المسمّى و المفروض عدم تصرف الشارع في المسمّى من حيث التسمية فيتعيّن القول بوضع ألفاظ المعاملات على هذا الوجه لذوات الأسباب لا- للصحيح المؤثّر منها و ليست كألفاظ العبادات حتّى يتوقّف على دعوى اتّحاد طريقتي العرف و الشرع في الأوضاع. (1)

و ثانيا: كما أفاده الاستاذ أنّ التخطئة فيما إذا كان للشئ واقعا محفوظا و لا واقع للاعتباريات وراء الاعتبار حقيقة الأسباب الاعتبارية ليست لها عين و لا أثر وراء اعتبارها حتّى يكون سببا و مؤثرا فالأولى أن يقال مكان التخطئة أنّ الشارع لم يعتبر في بعض الموارد ما اعتبره عرف الناس من الأسباب... لا يقال: لعلّ المراد من التخطئة هي تخطئة المصحّحات من المصالح و المفسدات الباعثة على اعتبار أسباب الملكية أو الزوجية و نحوهما. لأننا نقول: إنّ ذلك خلاف ظاهر كلامه فلا يحمل عليه و ممّا ذكر يظهر ما في تعليقة المحقّق الأصفهانيّ قدس سره حيث قال و لك أن تنزّل عبارة الكتاب على ما هو الصواب من التخطئة في الوجه الباعث على جعل الشئ سببا لا في السبب و لا في

ص: 409

و ثالثاً: إنّ الاختلاف بين العرف و الشرع ليس في جميع الموارد في المحقّقات و المصاديق بل ربما يكون الاختلاف في المصداق كما إذا كانت ذات السبب شرعاً غير ما هو ذات السبب عرفاً كما ربما يكون الاختلاف في التقييد و التصديق لدائرة السبب العرفي كما إذا اتّحد السبب و ضمّ الشرع إليه ضميمة لها دخل في فعليّة تأثيره. نعم يصحّ اختصاص الاختلاف بالمحقّقات فيما إذا كانت ألفاظ المعاملات موضوعة للمؤثر التامّ الفعلي لا لذات المؤثر كما عرفت أنّها موضوعة لها. و لذلك قال المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه: لتصحيح قول صاحب الكفاية: بل الاختلاف في المحقّقات و المصاديق...

الخ هذا إذا كان اللفظ موضوعاً لما يؤثّر في الملكيّة فعلاً و أمّا إذا كان لما يؤثّر فيها اقتضاء فالاختلاف تارة في المصداق... إلى أن قال: و اخرى ليس في المفهوم و لا في المصداق بل تقييد و تصديق... الخ و الاختلاف في المصداق كبيع المنابذة و الاختلاف في التقييد كاشتراط العربيّة و نحوها في العقد.

الأمر الثالث:

الظاهر أنّ ألفاظ المعاملات مستعملة في الأسباب كالمسببات فلا وجه لتخصيصها بالمسببات كقوله بعت داري أو باع فلان داره ممّا لا يريد به إلاّ وقوع المبادلة لاستعمالها في الأسباب من دون حاجة إلى عناية و علاقة ألا ترى صحّة القول بأنّ زيدا باع ملك أخيه فيما إذا باعه من دون إذنه مع أنّ الإذن معتبر و لو عرفاً في تأثير العقد فصدق البيع على إيجاد السبب و لو مع عدم وجود ما اعتبر في تأثيره شاهد على كونه مستعملاً في السبب لا في المسبب إذ لا مسبب في هذا المثال على المفروض و مع ذلك يصدق عليه لفظ البيع من دون عناية و ملاحظة العلاقة و هو دليل كونه حقيقة فيه.

و أيضاً يكون ظاهراً في استعماله في السبب فيما إذا حكى خصوصيات السبب كقوله



باع بالصيغة العربية أو باع منجزاً من دون تعليق على شيء أو باع مع تعيين العوضين أو فيما إذا اعتبر فيه خصوصيات في السبب كقوله صلى الله عليه وآله وسلم نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الغرر أو قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم... الآية، إذ الظاهر منه جواز الأكل والتصرف لسبب صحيح كالتجارة عن تراضٍ والمنع عن الأكل والتصرف لسبب باطل.

ومما ذكر يظهر ما في منتهى الاصول حيث ذهب إلى أنها موضوعة للمسببات لا للأسباب وقال: ولا شك في أن معاني هذه الألفاظ أي البيع أو الإجارة أو الرهن أو القرض أو الصلح أو الطلاق أو النكاح ونحوها عند العرف عبارة عن نفس المسببات فلا يريد العرف من قوله: بعث داري بكذا و باع فلان داره بكذا إلا وقوع المبادلة... إلى أن قال: وهكذا لا يفهم العرف من قوله: صالحت الشيء الفلاني بكذا إلا وقوع المسالمة على مبادلة الشيء الفلاني بكذا وهكذا الحال في سائر العناوين. فبناء على هذا لا يبقى مجال للنزاع في باب المعاملات أصلاً. فالذين بحثوا وتكلموا في أن ألفاظ المعاملات هل هي موضوعة لخصوص الصحيح أو الأعم منه ومن الفاسد لا بد لهم من القول بوضع هذه الألفاظ للأسباب وقد عرفت ما في هذه الدعوى. (1)

لما عرفت من صحة إطلاقها على الأسباب وعليه فالبحث والتكلم عن كون ألفاظ المعاملات هل هي موضوعة لخصوص الصحيح أو الأعم منه ومن الفاسد له مجال بل هو واقع من الأعلام كما عرفت ولا وجه لرميهم بالبحث عن شيء لا أصل له.

ومما ذكر يظهر أيضاً ما في تهذيب الاصول من أن التبادر وارتكاز المشرعة وغيرهما تساعد على كون أسماء المعاملات أسامى للمسببات أعني تبادل المالين في

ص: 411

البيع و ما أشبهه في سائر المعاملات و المراد من المسبب ما يحصل بالأسباب و يوجد بها و تخيل كونها موضوعة لنفس الأسباب المحصّلة أو النتيجة الحاصلة من الأسباب و المسببات من صيرورة العوض ملكا للمشتري و الثمن للبائع مثلا مدفوع بكون الارتكاز على خلاف الأول و أمّا الثاني أعنى كونها موضوعة لنفس النتيجة فيردّه عدم صحّة إطلاق عنوان البيع أو الإجارة أو غيرهما على النتيجة و قد عرفت سابقا أنّه بناء على كونها موضوعة للمسببات يرتفع النزاع من البين لدوران أمرها حينئذ بين أحد الأمرين الوجود و العدم نعم على القول بكونها موضوعة للأسباب فالتبادر يساعد القول بالأعمّ مضافا إلى ما عرفت من كفيّة الوضع. (1)

لأنّ دعوى الارتكاز مع ما عرفت من صحّة صدق ألفاظ المعاملات على خصوص الأسباب من دون حاجة إلى ملاحظة علاقة و أعمال عناية كما ترى.

ثمّ بناء على ما عرفت من صحّة استعمالها في الأسباب كالمسببات تكون ألفاظ المعاملات مشتركة بينهما اشتراكا لفظيا لعدم وجود الجامع بين الأسباب اللفظية و المسببات الاعتبارية فيحتاج كلّ واحد منهما إلى قرينة معيّنة كسائر المشتركات اللفظية كما لا يخفى.

الأمر الرابع:

في جواز الأخذ بإطلاق الخطابات. أمّا بناء على كون ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح و المؤثّر الواقعي، فقد ذهب في الكفاية إلى أنّ مع كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة من الأسباب لا إجمال فيها كي لا يصحّ التمسك بإطلاق الخطابات عند الشكّ في اعتبار شيء في تأثيرها شرعا لأنّ إطلاقها لو كان مسوقا في مقام

ص: 412

البيان ينزل على أنّ المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند العرف و لم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه عندهم كما ينزل عليه إطلاق كلام غيره حيث أنّه منهم و لو اعتبر في تأثيره ما شكّ في اعتباره كان عليه البيان و نصب القرينة عليه و حيث أنّه لم ينصب بان عدم اعتباره عنده أيضا و لذا يتمسك بالإطلاق في أبواب المعاملات مع ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعة للصحيح من الأسباب. نعم لو شكّ في اعتبار شيء فيها عرفا فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتباره بل لا بدّ من اعتباره لأصالة عدم الأثر بدونه فتأمل جيّدا.

حاصله أنّ الإطلاق اللفظي و إن لم يكن موجودا للشكّ في صدق البيع الموضوع للمؤثر الواقعيّ مع الشكّ في اعتبار شيء في تأثير البيع شرعا و لكن مع ذلك يمكن الأخذ بالإطلاق المقاميّ فكلّ ما يراه العرف مؤثرا واقعا هو مؤثر واقعا عند الشارع.

نعم لو كان الشكّ بحيث يشكّ العرف في كونه مؤثرا واقعا فلا مجال للإطلاق المقاميّ أيضا كما أشار إليه بقوله: نعم لو شكّ... الخ.

#### عدم الكليّة في الإطلاق المقاميّ

و كيف كان فقد أورد عليه استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه بأنّ ألفاظ المعاملات إن كانت موضوعة للصحيح بمعنى المؤثر في الملكيّة واقعا و كان نظر العرف و الشرع طريقين إليه (كما ذهب إليه المصنّف تبعا لهداية المسترشدين و يشهد له ما مرّ منه من حديث التخطيطة) فلا إطلاق لفظيّ لها حتّى يمكن التمسك بها في المشكوك دخله في التأثير إذ المراد من الصحيح و المؤثر حينئذ هو الصحيح و المؤثر الواقعيّ و صدقه على المشكوك غير محرز فلا يمكن التمسك بإطلاق مثل قوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**، أو **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**، لإثبات مصداقيّة المشكوك لأنّه تمسك بالعامّ في الشبهات المصدقيّة و إن اطلق عليه البيع عرفا لاحتمال دخل المشكوك في تأثيره واقعا فصدق البيع عرفا لا يكفي مع اعتبار كونه مؤثرا في الواقع بنظر الشرع أيضا.

وأما الأخذ بالإطلاق المقامى بتقريب أن المولى بعد ما كان فى مقام بيان الحكم الشرعى وإنفاذ السبب شرعا ولم يعين محققا ولا مصداقا لما هو الموضوع لحكمه فنفس عدم تعيين المصداق كاشف عن عدم تعيين مصداق خاص لموضوع حكمه وأن ما هو المصداق لما يؤثر فى الملك عرفا مصداق لما يؤثر فى الملك شرعا بأن يكون مرجع الإطلاق المقامى المذكور إلى التلازم بين السبب الجعلى الشرعى والسبب الجعلى العرفى فصدق العرفى فى المشكوك كاف فى كونه مؤثرا واقعا.

ففيه أن تلك المقدمة خارجة عن مقدمات الإطلاق اللفظى ومن المعلوم أنه فرق بين الإطلاق اللفظى والإطلاق المقامى. وهو جواز التمسك بالأول فى المستجدات بعد صدق المفهوم على المستجد كبعض العقود الرائجة فى زماننا كالتأمين فإنه عقد يشمله أوفوا بالعقود، بناء على عدم كون اللام فيه للعهد الخارجى دون الثانى لعدم إطلاق لفظى فيه والإطلاق المقامى جار فيما كان رائجا فى رأى و منظر الشارع حتى يمكن أن يقال: إن ما كان رائجا عند العرف ومؤثرا كان مؤثرا عند الشارع وإلا لزم عليه البيان و حيث لا بيان ينكشف أن المؤثر العرفى مؤثر عنده أيضا فحينئذ لو استحدثت معاملة لم تكن لها سابقة فى عهد الشارع لا يمكن التمسك بإطلاق قوله تعالى أوفوا بالعقود، لأن العقود الصحيحة المؤثرة واقعا لا إطلاق لفظى لها بالنسبة إلى المشكوك كما لا إطلاق مقامى لأن المعاملة مستحدثة فلا تكون مشمولة لقوله أوفوا بالعقود، فى عهد الشارع. فالإطلاق المقامى لا يجدى فى جميع موارد الشك كالمعاملات المستحدثة فلا يصح نفي الإجمال بنحو كلى فيما إذا كانت أسماء المعاملات موضوعة للأسباب الصحيحة الواقعية. ومما ذكر يظهر ما فى تعليقة الأصفهاني و بدائع الأفكار حيث اكتفيا فى رفع الإجمال وصحة الأخذ بالإطلاق فى الخطابات بالإطلاق المقامى بالتقريب المذكور مع أنك عرفت أنه لا يجدى فى المعاملات المستحدثة.

نعم لو ثبت إطلاق لفظى للخطابات كما إذا صرح الشارع بأن العقد المؤثر الواقعى

هو العقد المؤثر بنظر العرف بنحو القضية الحقيقية فكل ما يوجد و يكون مؤثرا عند العرف يكون مشمولاً لأدلة وجوب الوفاء بالعقود و إمضاء العقود بالإطلاق اللفظي كما لا يخفى. و لكن هذا خلف الفرض و لا يوافق ما حكى عن هداية المسترشدين من أن البيع لغة موضوع لما يؤثر في الملكية واقعا و نظر العرف و الشرع طريقان إليه كما لا يخفى.

### إشكال الإجمال في الخطابات

ثم إن الظاهر من تهذيب الاصول هو إجمال الخطاب إذا قلنا بأن الأسامى موضوعة للصحيح الواقعي من الأسباب لأن الاختلاف بين الشرع و العرف راجع إلى مفهوما لا المصاديق فقط بعد ما مرّ من أن الموضوع له لا يكون العقد الصحيح بالحمل الأولي و لا بالحمل الشائع لوضوح بطلانهما (لما مرّ في أسامي العبادات من لزوم تقييد الصلاة بمفهوم الصحة و ضدّها لو اريد من الصحيح الصحيح بالحمل الأولي و من وجود الجامع في الخارج بنحو الوحدة الحقيقية لو اريد من الصحيح الصحيح بالحمل الشائع و كون الموضوع له بنحو الوجود السعي و من كون الوضع عامّا و الموضوع له خاصّا لو كان الموضوع له هو الفرد الواقعي الحقيقي) فإذن لا محيص عن القول بوضعها لماهية إذا وجدت لا تنطبق إلا على الصحيح المؤثر (الواقعي) فعند ذلك لا بدّ من الالتزام بتضييق دائرة المفهوم حتى لا ينطبق إلا عليه و رجوع الاختلاف إلى المصادق مع الاتفاق في المفهوم و على ذلك يلزم الإجمال في الخطابات و عدم جواز التمسك بإطلاقاتها فمع احتمال دخالة شيء فيها يرجع إلى الشكّ في الموضوع و يكون الشبهة مصداقية بخلاف ما إذا كان الوضع للأعمّ أو للصحيح عرفا. انتهى

### تحليل و تفصيل

وقد عرفت سابقا صحّة كون الموضوع له هو الصحيح بالحمل الشائع و عدم استحالة كون الوضع عامّا و الموضوع له خاصّا و مع ذلك لا يفيد في المقام بعد اختلاف

نظر العرف و الشرع في صدق الصحيح الواقعي فتصديق العرف بوجود الصحيح الواقعي مع الشك في وجوده شرعا لا- يخرج الأخذ بالإطلاق عن التمسك بالعام في الشبهات المصدقية اللهم إلا أن يأخذ بالإطلاق المقامي ولكنه كما عرفت غير تام في المستحدثات فلا يصح نفي الإجمال بنحو كلي كما لا يصح إثبات الإجمال بنحو كلي فلا تغفل. هذا كله بناء على كون أسماء المعاملات موضوعة للصحيح الواقعي أو المؤثر الواقعي.

#### الإطلاق اللفظي بناء على موضوعية الصحيح العرفي

و أما بناء على كون أسماء المعاملات موضوعة للصحيح العرفي من الأسباب أو للأعم من الصحيح العرفي كما قويناه فلا إشكال حينئذ في الأخذ بإطلاق الخطابات لصدقها على المشكوك دخله شرعا و المفروض أنه لا واقعية وراء الاعتبار العرفي فمع صدق الصحة العرفية بناء على وضعها للصحيح العرفي أو صدق الأعم و هو ذات المؤثر يتحقق موضوع الإمضاء الشرعي و بإطلاقه اللفظي الصادق على مورد المشكوك يرفع احتمال دخل ما شك في اعتباره شرعا. فالأخذ بإطلاق الخطابات الدالة على نفوذ العقود و الأسباب العرفية لا مانع منه كما لا يخفى.

#### دلالة الاقتضاء

و أما بناء على كون أسماء المعاملات موضوعة للمسببات فحيث أن المسبب يتعدّد بتعدّد الأسباب العرفية كالأسباب التكوينية و يتعلّق الإمضاء الشرعي كالإمضاء العرفي بكل واحد من الموجودات الإنشائية للمسبب لأن الآثار مترتبة على آحاد البيع مثلا لا الطبيعي منه فإذا كان لدليل الإمضاء الشرعي إطلاق دلّ بإطلاقه على نفوذ كل مسبب إنشائي أو كل إمضاء عرفي و حيث أنه لا يعقل وجود المسبب بدون السبب دلّ بدلالة الاقتضاء على إمضاء كل سبب يتسبب به إليه.

#### تفصيل بناء على الوضع للمسببات

و ممّا ذكر يظهر أنه لا وقع لما قيل من أن التمسك بالإطلاق في المعاملات إنّما يتم فيما

إذا كانت أسامي المعاملات أسامي للأسباب دون المسببات فإنَّ الإمضاء الشرعيَّ في الثاني يتوجَّه إلى المسببات و لا يدلُّ على إمضاء أسبابها لعدم الملازمة بين إمضاء المسبب و هو المبادلة في البيع و ما شاكلها و إمضاء السبب و هو المعاطاة أو الصيغة الفارسيَّة مثلا و من الواضح أنَّ أدلَّة الإمضاء جميعا من الآيات و الروايات متَّجهة إلى إمضاء المسببات و لا تنظر إلى إمضاء الأسباب أصلا ضرورة أنَّ الحليَّة في قوله تعالى:

أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ثَابِتَةً لِنَفْسِ الْمُبَادَلَةِ وَ الْمَلَكِيَّةِ فِي مَقَابِلِ تَحْرِيمِهَا وَ لَا مَعْنَى لِحَلِّيَّةِ نَفْسِ الصَّيْغَةِ أَوْ حَرَمَتِهَا وَ وَجُوبِ الْوَفَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ثَابِتٌ لِلْمَلَكِيَّةِ وَ الْمُبَادَلَةِ فَإِنَّ الْوَفَاءَ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ بِمَعْنَى الْإِنْهَاءِ وَ الْإِتْمَامِ وَ مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّهُ لَا يَتَعَلَّقُ بِنَفْسِ الْعَقْدِ فَإِنَّهُ آتَى الْحَصُولَ فَلَا بَقَاءَ لَهُ بَلْ لَا بَدَّ وَ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِمَا لَهُ قَابِلِيَّةُ الْبَقَاءِ وَ الدَّوَامِ وَ هُوَ لَيْسَ فِي الْمَقَامِ إِلَّا نَفْسُ الْمَسْبَبِ وَ النِّكَاحِ فِي قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ «النِّكَاحُ سُنَّتِي» نَفْسُ عِلَاقَةِ الزَّوْجِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ الْمَرْأَةِ لَا نَفْسُ الصَّيْغَةِ وَ كَذَا الصَّلْحِ فِي قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ الصَّلْحُ جَائِزٌ وَ نَحْوَ ذَلِكَ. وَ عَلَيْهِ فَلَوْ شَكَكْنَا فِي حَصُولِ مَسْبَبٍ خَاصٍّ كَالْمِعَاطَاةِ مِثْلًا فَمَقْتَضَى الْأَصْلَ عَدَمَ حَصُولِهِ وَ الْاِقْتِصَارَ عَلَى الْأَخْذِ بِالْقَدْرِ الْمَتَيْقِنِ إِلَّا فِيمَا إِذَا كَانَ لَهُ سَبَبٌ وَاحِدٌ فَإِنَّ إِمْضَاءَ مَسْبَبِهِ يَسْتَلْزِمُ إِمْضَاءَهُ لَا مُحَالَةً وَ إِلَّا لَكَانَ إِمْضَاءُهُ بِدُونِهِ لَغَوًا مُحَضًّا وَ كَذَا فِيمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي الْبَيْنِ قَدْرٌ مَتَيْقِنٌ كَانَ نِسْبَةُ الْمَسْبَبِ حِينئِذٍ إِلَى الْجَمِيعِ عَلَى حَدِّ سَوَاءٍ فَلَا- يُمْكِنُ الْحُكْمُ بِإِمْضَاءِ بَعْضٍ دُونَ بَعْضٍ وَ فِي غَيْرِ هَاتَيْنِ الصُّورَتَيْنِ لَا بَدَّ مِنَ الْاِقْتِصَارِ عَلَى الْقَدْرِ الْمَتَيْقِنِ وَ فِي لَزَائِدِهِ عَلَيْهِ نَرْجِعُ إِلَى أَصَالَةِ الْعَدَمِ. (1) انتهى

ملاحظة التفصيل المذكور

وذلك لما عرفت من أن المسبب يتعدّد بتعدّد أسبابه فلا يتصوّر مسبب واحد شخصيّ و له أسباب متعدّدة حتّى يكون بعضها القدر المتيقّن و بعضها الآخر مشكوكا

ص: 417

1-1) حكاها في المحاضرات 186/1 و الإشكال المذكور في أجود التقريرات أيضا.

فيه و أيضا كون بعض الأسباب هو القدر المتيقن لا ينافي شمول دليل الإمضاء لغير القدر المتيقن بعد كونه مطلقا كما هو المفروض ألا ترى أنه إذا قيل جننى بإنسان يشمل بإطلاقه كل فرد من أفراد الإنسان و لا يوجب كون بعض القدر المتيقن كرجال العلم خلافا في إطلاقه.

و لقد أفاد و أجاد فى المحاضرات حيث قال إن الإيراد المزبور إنما يتم لو كان هناك مسبب واحد و له أسباب عديدة و لا يعقل أن يكون لمسبب واحد أسباب متعددة على الجميع بل لكل سبب مسبب فإمضاؤه بعينه إمضاء لسببه. (1)

و لقد أفاد و أجاد أيضا فى بدائع الأفكار حيث قال: أما كون إمضاء المسبب يستلزم إمضاء السبب فتقريبه من وجوه: الأول: و هو الذى عليه المعول أن الدليل الذى دل على إمضاء المسبب مثل قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ، بما أنه قد دل بإطلاقه على إمضاء كل فرد من أفراد المسبب فى العرف يكون دالا بالملازمة و الاقتضاء على كل سبب يتسبب به فى العرف إليه و إلا كان إطلاق دليل المسبب مقيدا بغير ذلك السبب الذى يدعى عدم إمضائه أو لا يكون له إطلاق فيما لو شك فى إمضاء سبب من أسباب ذلك المسبب و هو على كلا طرفى التردد خلاف الفرض. (2)

عدم اختصاص أدلة النفوذ بالمسببات

هذا مضافا إلى إمكان منع اختصاص أدلة الإمضاء أو الرد بالمسببات. ألا ترى قوله تعالى: لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ ظاهر فى المنع عن الأكل بسبب باطل و جوازه بسبب صحيح كالتجارة و من المعلوم أن المسبب الباطل لا وجود له حتى يمكن المنع عن الأكل بسببه و بقرينة المقابلة يكون المراد من

ص: 418

1-1 (1) المحاضرات 192/1.

2-2 (2) بدائع الأفكار 142/1.



التجارة هو خصوص السبب أو السبب مع المسبب. وهكذا أن قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، ظاهر في القرارات الإنشائية و حمل العقود على المسبب بالقرارات خلاف الظاهر لأن العقد هو الإيجاب والقبول أو هما مع مسببهما.

قال في بدائع الأفكار: إن آية «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» إما أن تكون ناظرة إلى تمامية السبب مع بيان قابلية المحل على النحو المتعارف عند العرف فتكون حينئذ ناظرة إلى إمضاء السبب و المسبب كليهما و إما أن تكون ناظرة إلى تمامية السبب فقط بلا ملاحظة قابلية المحل فتكون إمضاء للسبب فقط و على أى تقدير تكون الآية من أدلة إمضاء السبب و ما توهم من أن لفظ العقود ظاهر في الأسباب إلا أنّها بقرينة تعلق وجوب الوفاء بها تكون ظاهرة في المسببات فإن الأسباب أعنى بها العقود ممّا تحصل أنّا ما و لا تبقى حتى تكون متعلّقا لوجوب الوفاء فاسد. أمّا أوّلا: فلمنع كون العقد غير قابل للبقاء لشهادة اختيار جلّ العلماء كون الفسخ حلاّ للعقد من حين الفسخ و ثانيا: لمنع كون وجوب الوفاء من توابع بقاء العقد كى يلزم من عدم بقائه إرجاع وجوب الوفاء إلى المسبب بل العقد بحدوثه يكون قابلا للوفاء إلى الأبد فيتعلّق الوجوب به.

(1)

لا يقال: إنّ العقد و إن كان ظاهرا في القرار الإنشائي اللفظي الذي يكون سببا و لكن ينافيه تفسيره بالعهد في بعض الروايات.

لأنّ نقول: أوّلا: إنّ العهد أيضا كالعقد قرار إنشائي لفظي. و ثانيا: إنّ العقد لا يخلو من العهد فتفسير العقد بالعهد تفسير ببعض لوازمه فلا ينافي ما ذكر.

و كيف كان فاختصاص أدلة الإمضاء أو الردّ بخصوص المسببات لا وجه له بعد ما عرفت من ظهور بعض الأدلة في إمضاء الأسباب أيضا بل يكفي في إمضاء الأسباب كالمسببات عدم الردع الشرعي لأنّه إذا كان في مرأى و منظر الشارع أسباب

ص: 419

1-1 (1) بدائع الأفكار 143/1.

المعاملات كالبيع و الصلح و الإجارة و لم يردع عنه الشارع و لم يعين أسبابا آخر وراء أسباب عرفية كان ذلك إمضاء شرعا لكل سبب عرفي كما لا يخفى.

#### حدود الإطلاق اللفظي و المقامي

نعم يختصّ الإمضاء المذكور حينئذ بما إذا كان في مرأى و منظر الشارع فلا يشمل ما استحدث في سائر الأعصار بعد عصر الشارع بخلاف مثل قوله: تجارة عن تراض أو أوفوا بالعقود فإنه يشمل المستحدثات أيضا فإنّ الإمضاء تعلق بما تصدق عليه التجارة أو العقد بنحو القضية الحقيقية فلا تغفل. و لذا استغنى مع ثبوت الإطلاق اللفظي عن الإطلاق المقامي بل لعلّه لا مجال للإطلاق المقامي بعد وجود الإطلاق اللفظي لأنّ من مقدّمات الإطلاق المقامي هو عدم تعيين الشارع طريقا و سبيلا و مع الإمضاء للطرق العرفية لا مجال للقول بعدم تعيين الشارع فافهم.

فتحصّل أنّه لا مانع من الرجوع إلى إطلاق إمضاء المسببات لإزالة الشكّ عن الأسباب فيما إذا شكّ في اعتبار شيء شرعا في تأثير بعض الأسباب العرفية كما إذا شكّ في صحّة المعاطاة لاحتمال دخل صيغة الإيجاب و القبول شرعا. نعم لو شكّ في اعتبار شيء عرفا في تأثير بعض الأسباب العرفية لا مجال للرجوع إلى إطلاق إمضاء المسببات كما لا مجال للرجوع إلى إطلاق إمضاء الأسباب العرفية. فالرجوع إلى الإطلاقات عند الشكّ في اعتبار بعض الخصوصيات شرعا لا- مانع منه على جميع التقادير سواء قلنا بأنّ ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح العرفي من الأسباب أو الأعمّ من الصحيح العرفي أو موضوعة للمسببات بل عرفت صحّة الرجوع إلى الإطلاق المقامي إن قلنا بأنّ أسماء المعاملات موضوعة للصحيح الواقعي أو المؤثر الواقعي من الأسباب فلا تغفل.

#### التفصيل بين التخصيص و التخصّص

و اعلم أنّه فصلّ في تهذيب الاصول بين رجوع أدلّة الردع إلى نفي أصل الاعتبار

العرفي وإعدامه وبين رجوعها إلى نفيه شرعا. فذهب في الأول إلى عدم جواز التمسك بالإطلاق عند الشك بناء على كون أسامي المعاملات موضوعة للمسببات بعد رجوع الأدلة الرادعة كقوله تعالى: حَرَّمَ الرِّبَا. إلى نفي الموضوع وإخراجه تخصصا عن أدلة الإمضاء إذ نفي الآثار مع إمضاء أصل الموضوع لغو جدا بل مخالف لارتكاز أهل الشرع. فإن أمضاه شرعا كان موجودا وإن رده فلا شيء. لا أنه موجود وخصص في ناحية الآثار ولذلك اشتهر أن أمر المسبب يدور بين الوجود والعدم وعليه يشكل التمسك بالإطلاق لصيرورة الشبهة مصداقية فإن المشكوك إما داخل تحت الموضوع العرفي أو خارج عنه بالردع الشرعي والمسبب العرفي متعنون بغير المردوع والمنفي وصدق هذا المفهوم على المشكوك غير محرز ويكون الأخذ بالموضوع العرفي أخذا بالإطلاق في الشبهات المصداقية. وذهب في الثاني إلى جواز التمسك بالإطلاق عند الشك فإن مفاد أدلة الردع حينئذ هو التخصيص الحكمي مع بقاء الاعتبار العرفي فإن إعدام الموضوع عن محيط العرف باطل لرجوعه إلى إعدام الاعتبارات العرفية مع أنه خارج عن محدودة قوة التشريع وقدرته بل الموضوع العرفي باق على حاله وإنما يراد بالإخراج إخراجه عن محيط الشرع فإن نفي الآثار ورفع الأحكام مع بقاء الموضوع في محيط الشرع لغو ولكن هذا المعنى لا يوجب إخراجه عن تحت أدلة الإمضاء موضوعا لأن المفروض أن موضوعها عرفي لا شرعي ففي المورد المشكوك يصدق عليه الموضوع العرفي ولا يكون من الشبهات المصداقية للموضوع وعليه فالأخذ بالإطلاق اللفظي لا مانع منه وهو مقدم على الإطلاق المقامي لكشف حال الموضوع للاستغناء عنه بجريان الإطلاق اللفظي.

ملاحظة التفصيل المذكور

وفيه: أن الأدلة الرادعة لا تنفي الموضوع والاعتبار العرفي في الصورة الأولى بنحو

ص: 421

كلّي إجمالاً- حتّى يتعنون بغير المنفّى أو بغير المردوع فيكون صدق الموضوع حينئذ مشكوكاً بل تردع بعض الموارد كالبيع الربويّ وبيع المنابذة وبيع الكالي بكالي وبيع الغررى وغير ذلك من العناوين الخاصّة فيتعنون الموضوع العرفيّ بما يكون غير هذه العناوين الخاصّة و الموضوع العرفيّ المتعنون بغير هذه العناوين الخاصّة صادق على المشكوك كالمعاطاة التي شكّ في اعتبار الصيغة فيها شرعاً أم لا فإنّه بيع وليس ربويّ ولا بمنابذة ولا كالي بكالي ولا بغررى فمع صدقه عليه لا يكون الأخذ بالإطلاق أخذاً به في الشبهات المصدقيّة إذ إخراج المعاطاة عن تحت البيع العرفيّ غير معلوم فصدق البيع عليها وإطلاقه عليها يوجب شمول أدلّة الإمضاء لها فيكون حجّة ولا يرفع اليد عنها من دون إقامة حجّة أخرى تخصّص أدلّة الإمضاء وبالجملة يدور الأمر بين قلّة وكثرة المخصّصات الواردة المخرجة بعض الموارد عن تحت الموضوع العرفيّ ولا إشكال في حجّية الموضوع العرفيّ والإطلاق أو العامّ ما لم يثبت التخصيص الزائد ولذا نجوّز التمسك بالعامّ في الشبهات المفهوميّة كما لا يخفى.فالتفصيل بين الإخراج الموضوعيّ وبين الإخراج الحكميّ أو بين التخصيص والتخصّص لا محصلّ له.

التفصيل بين الأجزاء والشرائط:

تبصرة:ذهب بعض متأخري المتأخّرين على ما في الفصول إلى التفصيل بين الأجزاء والشرائط في اعتبار الأول في صدق الاسم دون الثانى وفي صحّة التمسك بالأصل في نفي الشرط الاحتماليّ دون الجزء الاحتماليّ.و كان منشأ التفصيل المذكور هو تخيل انحصار أجزاء الشيء في المدخليّة في ماهيّته والمقوميّة لحقيقته ولذا صارت متعيّنة للاعتبار في حقيقة الشيء بخلاف الشرائط.فإنّها معتبرة في المطلوبيّة ولا مدخليّة لها في الصدق.

ثمّ أضاف إلى ذلك أنّ أدلّة القول بالصحّة لا تساعد على اعتبار ما زاد على الأجزاء في صدق الاسم وأدلّة القول بالأعمّ لا تنفي اعتبار ما عدا الشرائط.

و أورد عليه في الفصول بقوله: وضعفه ظاهر لأنه إن عوّل في ذلك على التبادر الظاهريّ فلا فرق فيه في الصدق بين فوات جزء أو شرط و إن عوّل على التحقيق الذي أسلفناه فهو يقتضى اعتبار الشرائط كالأجزاء و دعوى أن الأجزاء معتبرة في الماهية إن اريد بها الماهية المطلوبة فالشرائط أيضا كذلك أو مطلق الماهية فممنوعة أو الماهية الموضوع لها فمصادرة. انتهى (1)

حاصله أنه لا فرق بين الجزء و الشرط في اعتبارهما في صدق الاسم و المطلوبة في العبادات بناء على القول بوضع أسامي العبادات للصحيح منها بعد تبادرهما منه و شمول دليل الحكمة لهما أيضا بناء على مختاره من أن مقتضى الحكمة في العبادات هو وضع الألفاظ للصحيحة من العبادات فراجع.

#### بيان المختار

و لا يخفى عليك أن كلام صاحب الفصول متين بناء على مذهبه من تبادر الصحيح و دلالة دليل الحكمة على الصحيح خلافا لما مرّ من مختارنا من الأعمّ إلا أنك عرفت سابقا أن الشرائط على قسمين: أحدهما: ما يكون دخيلا في قوام الشيء و متعلّقا للأمر. و ثانيهما: ما يكون متأتيا من ناحية الأمر أو غيره من العوارض كالخلو عن العناوين المتزاحمة فما له المدخلية في الصدق هو الأول دون الثاني فكلّ ما له دخل في ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها يكون معتبرا في صدق الاسم دون غيره كما هو الظاهر من تعريف الشيخ قدّس سرّه في التقريرات للصحيح حيث قال: هو الماهية الجعلية الجامعة للأجزاء و الشرائط التي لها مدخل في ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها.

ص: 423

عليها انتهى. (1)

و عليه فلا توقّف للصدق على الشرائط المتأتية من قبل الأمر كقصد الامتثال ونحوه و لذلك قال فى المحاضرات: و من هنا يظهر أن الصحّة الفعلية التى هى منتزعة من انطباق المأمور به على المأتى به خارجا خارجة عن محلّ الكلام ضرورة أنّها فى مرتبة متأخرة عن الأمر فكيف يعقل أخذها فى المسمى و فى متعلّق الأمر و من الواضح أنّ المراد من الوضع للصحيح أو الأعمّ الوضع لما هو واقع فى حيّز الأمر... إلى أن قال: و أمّا بقية الحيثيات فهى أجنبية عن معنى التمامية بالكليّة بل هى من الآثار و اللوازم المترتبة عليها فى مرتبة متأخرة. (2)

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفاية أيضا حيث اعتبر الشرائط فى ماهية العبادات من دون تفصيل كما يؤيدّه ما مرّ منه سابقا من أنّ الصحيح هو المؤثر إذ المؤثر الفعلى لا يكون إلاّ جامعا لشرائطه.

المقصود من دخالة الشرائط

ثمّ إنّ المراد من دخالة الشرائط فى المسمى و المأمور به ليس هو دخالة نفس الشرائط الخارجية عن المسمى و المأمور به لأنّها خارجة عن حقيقة الشىء و ماهيته بل المراد منها هو الخصوصية الحاصلة فى الشىء بسبب الشرائط ككون الصلاة مع الطهارة أو مقرونة مع الستر أو ككون صوم المستحاضة ملحوقا بالغسل فى الليلة الآتية. و عليه فالفرق بين الجزء و الشرط بأنّ الأوّل مقوم للشىء و الثانى من مقدّماته كما يظهر من الكفاية لعلّه يكون باعتبار ما يوجب الخصوصية فى الماهية لا نفس الخصوصية و إلاّ فهى داخله فى الماهية و المأمور به لأنّ القيد خارج و التقيّد داخل.

ص: 424

1-1 (1) تقريرات الشيخ/4.

2-2 (2) المحاضرات 137/1-135.

ولعلّه لذلك قال في نهاية النهاية: أمّا مثال الامور الدخيلة في حقيقة المأمور به فهو جميع الأجزاء و الشرائط و عدم الموانع المعتبرة في المأمور به كأجزاء الصلاة و شرائطها و عدم موانعها. (1)

ثمّ إنّ يظهر ممّا ذكر أنّه يصحّ إطلاق الشرط على بعض الخصوصيّات العارضة على الجزء كالجهر و الإخفات أو بعض الخصوصيّات التجويدية و يقال شرط قراءة صلاة الظهر هو الإخفات أو شرط قراءة صلاة المغرب هو الجهر أو شرط صحّة قراءة: و لا الضالّين هو المدّ و هكذا.

و عليه فاختصاص إطلاق الشرط بما له المدخليّة في فعليّة تأثير الأجزاء بالأسر كما يظهر من تعلية المحقّق الأصفهانيّ محلّ إشكال حيث قال: وإنّ الشرط ليس مطلق ما يوجب خصوصيّة في ذات الجزء بل خصوصيّة خاصّة و هي ما له دخل في فعليّة تأثير الأجزاء بالأسر و أمّا الخصوصيّة المقومة للجزء فليست هي من عوارض الجزء بل الجزء أمر خاصّ و تسمية مطلق الخصوصيّة شرطا مع كون بعضها مقومًا للجزء جزاف. انتهى (2)

و ذلك لصحّة إطلاق الشرط على الخصوصيّة المذكورة أيضا كما يصحّ إطلاقه على ما له دخل في فعليّة تأثير الأجزاء بالأسر و بالجملة فكلّ جزء أو خصوصيّة ناشئة من الشرائط غير المتأثّية من ناحية الأمر و عوارضه يكون دخيلا في ماهيّة العبادة التي تعلق بها الأمر أو في ماهيّة المأمور به و أمّا غيرهما ممّا له دخل في تشخّص أفراد الماهيّة كالشرائط و الأوصاف المندوبة أو المكروهة كوقوع الصلاة في المسجد أو في الحمام. فقد ذهب في الكفاية إلى عدم مدخليّته في الماهيّة لا شرطا و لا شطرا و لذلك

ص: 425

1-1) نهاية النهاية 49/1.

2-2) نهاية الدراية 81/1.

لا يكون الإخلال به إخلالا بالماهيّة و موجبا لفسادها حيث لا يكون الإخلال بوقوع الصلاة في المسجد مثلا إلا إخلالا بتلك الخصوصيّة مع تحقّق الماهيّة بخصوصيّة اخرى غير موجب لتلك المزيّة كوقوع الصلاة في غير المسجد أو بخصوصيّة اخرى موجبة لنقصانها كوقوع الصلاة في الحّمّام.

نعم ربما يحصل للمأمور به بسبب ما له دخل في تشخّص الأفراد كالأوصاف المندوبة أو المكروهة مزيّة أو نقيصة سواء كان دخله بنحو الشرطيّة أو الشرطيّة.

أورد عليه استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه بأنّ ما له الدخل في تشخّص أفراد المأمور به لا يوجب مزيّة أو نقصانا في ملاك ماهيّة المأمور به لإمكان القول ببقاء الطبيعة في تلك الموارد كسائر الموارد من دون فرق وإتّما الفرق من ناحية الامتثال أو عدمه لخطاب آخر فمن يصلّى في الحّمّام مثلا لا يأتي بصلاة أقصر ملاكا من الصلاة التي أتى بها في خارج الحّمّام بل هي هي وإتّما الفرق في عدم امتثال خطاب: لا تصلّ في الحّمّام، بسبب إتيانها في الحّمّام. ولذلك لا يجزى أجر من امتثل الأمر بالصلاة في خارج الحّمّام فإنّه امتثل خطاب: صلّ. و خطاب: لا تصلّ في الحّمّام. نعم لو أراد إتيان الصلاة في الحّمّام ولم يتمكّن منه فاضطرّ إلى إتيانها في خارج الحّمّام لا يؤتى أزيد من ثواب من أتى بها في الحّمّام لأنّه لم يأت بالصلاة خارج الحّمّام امتثالا للنهي عن إتيانها في الحّمّام كما لا يخفى.

ألا- ترى أنّ المولى إذا أمر عبده بإتيان الماء ونهى عن الإتيان به في الخزف فأتى العبد بالماء في الخزف امتثل خطاب الإتيان بالماء دون خطاب النهي عن الإتيان به في الخزف لعدم الفرق بين الماء الذي أتى به في الخزف مع غيره فلا يوجب الإتيان به في الخزف نقصانا في ماهيّة الماء كما لا يخفى. والحاصل أنّ المزيّة من جهة الامتثال للخطاب الآخر كما أنّ النقصان من جهة عدم امتثال الخطاب الآخر ولا يوجب الامتثال وعدمه مزيّة أو نقصانا في ماهيّة المأمور به و صرف اتّحاد الطبيعة مع خصوصيّات أفرادها في الخارج لا يوجب المزيّة أو المنقصة في طبيعة المأمور به حقيقة



وإن أمكن إسنادهما إليها من باب: زيد أبوه قائم. فالمأمور به على ما هو عليه من الملاك و الزيادة و النقصان من ناحية أمر آخر أو نهى آخر و لا ارتباط لهما بأصل الطبيعة و عليه فالقول بأن العبادة المكروهة أقل ثواباً، لا يخلو عن إشكال بعد ما عرفت من أن طبيعة المأمور به باقية على ما هو عليها من الملاك و إنما قلة الثواب من ناحية عدم امتثال الخطاب الآخر فإسناد قلة الثواب إلى طبيعة المأمور به ليس على ما هو عليه فلا تغفل.

و ممّا ذكر يظهر ما فى تعليقه الأصفهانيّ قدس سرّه حيث ذهب إلى أنّ اعتبار المشخصيّة من فضيلة الطبيعة و كمالها من شئونها و أطوارها لا- أنّها شىء بحيالها فيكون المشخصات التى لا- تلاحظ فى قبالتها. فالقنوت ليس بعض ما يفى بالعرض الأوفى بل القائم به نفس طبيعة الصلاة لا مطلقاً بل عند تحقّق القنوت فيها حيث أنّ القنوت كمال للصلاة و قد عرفت أنّ كمال الشىء لا يحسب فى قبالة بل كالمشخص له و من شئونه و أطواره فأتضح أنّ اعتبار المشخصيّة على أىّ وجه و هو أنّ الشارع لم يأخذه فى حيّز الطلب الوجوبى و لم يكن ممّا يفى بالعرض بل إنّما ندب إليه لكونه كمالاً للصلاة مثل الصلاة المشتملة عليه أفضل حيث أنّها أكمل. (1)

و ذلك لأنّ إسناد جزء الفرد إلى الطبيعة و جعله كمالاً لها ليس على ما هو عليه لما عرفت من أنّ الطبيعة المأمور بها باقية على ما هى عليها و لا يوجب جزء الفرد مزيّة أو نقصاناً فيها.

هل يرجع ما له دخل فى الفرد إلى الطبيعة

و أضعف ممّا ذهب إليه صاحب الكفاية ما فى نهاية الاصول من أنّ الظاهر رجوع جزء التشخص و الفرد و شرطه إلى نفس الطبيعة أيضاً و لكن بحسب بعض مراتبها

ص: 427

و بهذا التقريب يتصوّر الجزء البدليّ للمأمور به أيضا.

بيان ذلك: أنّه يمكن أن يفرض المأمور به كالصلاة مثلا عنوانا بسيطا ذات مراتب طويلة ينتزع بعض مراتبها عن فاقد هذا الجزء و بعضها عن واجده و يصدق هذا العنوان البسيط بمرتبته الناقصة على الأقلّ و بمرتبته الكاملة على الأكثر فإن كان الشيء دخيلا في جميع المراتب سمّي جزءا وجوبيا و إن كان دخيلا في المرتبة الكاملة فقطّ سمّي جزءا نديبا و ما تعلق به الأمر هو صرف الطبيعة البسيطة المشكّكة. فالصلاة مثلا عنوان بسيط له مراتب متفاوتة بحسب الكمال و النقص فينتزع مرتبتها الكاملة عن جميع الأجزاء الواجبة و المستحبّة كالفنوت و نحوه بحيث يكون المنطبق للعنوان في هذه المرتبة جميع هذه الأجزاء و مرتبة منها تنتزع عن الأجزاء الواجبة بضميمة بعض خاصّ من الأجزاء المندوية و مرتبة منها تنتزع عن الواجبات بضميمة بعض آخر منها و هكذا تتدرّج من الكمال إلى النقص إلى أن تصل إلى مرتبة هي أخسّ المراتب و هي التي يقتصر فيها على الواجبات فقطّ. و على هذا فالفنوت أيضا له دخالة في تحقّق طبيعة الصلاة و انتزاع عنوانها و لكن بمرتبها الكاملة فالمنتزع عنه لهذه المرتبة من الطبيعة هو جميع الأجزاء الواجبة و المستحبّة و نفس الأمر بالطبيعة يدعو إلى الإتيان بالفنوت أيضا من جهة كونه جزءا لما ينطبق عليه عنوان المأمور به ببعض مراتبه و المكلف مخيّر عقلا- في إتيان أيّ مرتبة منها أراد. هذا حال الجزء و منه يعرف حال الشرط أيضا مثل إتيان الصلاة في المسجد مثلا. و بالجملة فما عدّه في الكفاية جزءا أو شرطا للفرد يرجع إلى الجزئية أو الشرطية لمرتبة خاصّة من الطبيعة المشكّكة فتدبّر. (1)

ص: 428

1-1) نهاية الاصول 51/1-50.

وذلك لأنّ العبادات أسام لهيئة مركبة من الأجزاء و الشرائط الدخيلة في الصحة على التفصيل السابق و ليست عناوين بسيطة مشككة و عليه فجعل لفظ الصلاة مثلا اسما للتخصّص من المعانى البسيطة كما ترى. لأنّه خلاف المتبادر منها بل الصلاة هي هيئة تركيبية من الأجزاء و الشرائط الدخيلة في باعثة المولى نحو الأمر بها. و هذه الأجزاء و الشرائط الدخيلة هي التي تقتضى نقصانها فساد المركب و وجودها صحة الصلاة و ليست هي من المعانى المشككة و لذلك لا تكون الطبيعة المأمور بها إلا حاكية عنها دون غيرها ممّا لا يكون مأخوذا فيها و إن انطبق عليه إذا ضمّ إليها كالأجزاء النديّة بتبع أخذ الأجزاء و الشرائط بنحو اللابشرط لا بنحو بشرط لا، إذ مجرد صدق العنوان على واجد الضميمة لا يوجب دخوله في حقيقة المسمى لصدق الصلاة مثلا على فاقدها كما هو شأن كلّ مشخّص فإنّ مشخّصات زيد مثلا خارجة عن حقيقة الإنسان و عن مسماه و مع ذلك ترى أنّ زيدا بما هو زيد إنسان لا أنّه إنسان و زيادة، فالإنسان بما هو إنسان لا يحكى إلا عمّا اخذ في حقيقته و فيه ليس عنوان الزيدية و نحوها فالأجزاء و الشرائط التي تكون زائدة على ما هو دخيل في الصحة غير مأخوذة في حقيقة المسمى بل تكون من خصوصيات بعض أفرادها و مصاديقها و لا تحكى الطبيعة و ماهية المأمور بها عنها و لا تسرى مزيتها أو منقصتها إلى حقيقة المسمى إلا من باب: زيد أبوه قائم، و العناية و المجاز. هذا مضافا إلى ما في دعوى التشكيك في مفهوم الصلاة مع أنّ التشكيك في الوجود لا في الماهيات و المفاهيم بناء على أصالة الوجود أو اختصاصه بمفاهيم الكميات أو أعراض الألوان بناء على أصالة الماهيات كما قرّر في محلّه و كيف كان فلا وجه لقول نهاية الاصول من أنّ الأمر بالطبيعة يدعو إلى الإتيان بالقنوت أيضا من جهة كونه جزءا لما ينطبق عليه عنوان المأمور به ببعض مراتبه، لوضوح أنّ الجزء الاستجابي ليس دخيلا في حقيقة المسمى

بحيث يكون وجوده موجبا للصحة وفقدانه موجبا للفساد.

لا يقال: إن تصوير جزء الفرد وشرطه في الأفراد الخارجية للماهيات الحقيقية واضح بعد كون الفرد الخارجى بهويته الشخصية عين الماهية وعوارضها وجودا لإمكان تحليلها عقلا إلى مقومات الماهية وعوارضها بحسب الوجود أو الماهية فيقال لما كان من علل قوام الماهية والطبيعة وكان أصل الماهية مع قطع النظر عن الوجود مؤتلفة منه فهو جزء الماهية والطبيعة. وما لم يكن من علل القوام وما يتلف منه الطبيعة بل كان من لوازم وجود الطبيعة في الخارج بوجود فردها فهو جزء الفرد. هذا بخلاف تصوير جزء الفرد وشرطه في المركبات الاعتبارية فإنه لا يخلو عن إشكال وغموض فإن الموجود منها خارجا حقيقة ليس إلا هو الأجزاء وأما الهيئة التركيبية التي اعتبرها الشارع واحدا اعتباريا كهيئة أجزاء الصلاة وشرائطها فلا وجود لها إلا في الاعتبار فلا مصداق لهذه الهيئة في الخارج إذ كلما وجد في الخارج فهو نفس الأجزاء وهي موجودة بحيلها وليس هناك شئ آخر يربط بينها فالصلاة مثلا مجموعة وحدانية عند الاعتبار ولكن بحسب الخارج ليس إلا الأجزاء المتفرقة التي لا ارتباط بينها. وعليه فكلما زيد على أجزاء الماهية الاعتبارية فلا محالة يكون داخلا في الماهية الاعتبارية لا في الفرد إذ لا فرد للمركب الاعتباري حتى يكون داخلا فيه ويتحد معه وعليه فلا تصوير لجزء الفرد في المركبات الاعتبارية فكلما زيد فيه يكون جزءا للطبيعة والماهية فيتجه القول بأن كلما عد جزءا أو شرطا للفرد يرجع إلى الجزئية أو الشرطية لأصل الطبيعة والماهية.

لأننا نقول: كما في تهذيب الأصول إن لبعض المركبات غير الحقيقية أيضا هيئة خاصة خارجية يكون المركب غير الحقيقي متقوما بها سواء كان المركب غير الحقيقي كالبيت والقصر فإن حقيقتهما متقومة بهيئة ما لا بشرط ولا تحقق لهما في الخارج إلا بوجود موادهما على وضع خاص ويكون حسن الهيئة المذكورة وتفاضلها باعتبار

التناسب الحاصل بين الأجزاء فالحسن أينما وجد يكون مرهونا للتناسب الموجودة بين الأجزاء فحسن الصوت و الخطّ مثلا عبارة عن تناسب الأجزاء فيهما فلا يقال:

الشعر الفلاني حسن إلا إذا تناسب جملة و لا الدار إلا إذا تناسب مرافقها و غرفاتها فربما تكون غرفة في دار توجب حسنها لإيقاعها التناسب بين الأجزاء. أو كان المركب غير الحقيقي مركبا اعتباريا كالصلاة فإنها ليست نفس الأجزاء بالأسر بل لها هيئة خاصة لدى المتشرعة زائدة على أجزائها فيمكن أن يكون تفاوت أفرادها في الفضيلة لأجل تفاوتها في المناسبة الموجودة بين أجزائها و إن كان درك هذا التناسب غير ممكن لنا. فلا يبعد أن يكون للقنوت و غيره من الأجزاء المستحبة دخالة في حسن الهيئة الصلّاتية الموجودة في الخارج و يكون المصداق الذي وجد فيه الجزء الاستحبابي أو الشرط الاستحبابي أحسن صورة من فاقدتهما مع خروج الجزء أو الشرط الاستحبابي عن الماهية و الطبيعة الكلّية رأسا. و لعل اعتبار التوالى في الأجزاء أو المنع من أفعال ماحية للصلاة من جهة اعتبار هيئة خاصة في الصلاة و يؤيد وجود الهيئة الخارجيّة للصلاة كما لا يخفى و عليه فالجزء الاستحبابي أو الشرط الاستحبابي جزء لمصداق الهيئة المعتمدة لا لماهية الهيئة المعتمدة كما لا يخفى (1).

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّه لا وجه لإنكار جزء الفرد أو شرطه في قبال جزء الطبيعة و شرطها. فلولا شبهة الزيادة في الصلاة لأمكن القول بأنّ الرياء في الأجزاء المستحبة لا يضرب بصحة الصلاة لأنّ الرياء يوجب فساد جزء الفرد لا جزء الطبيعة المأمور بها إذا المفروض أنّ جزء الفرد لا مدخلية له بالنسبة إلى الطبيعة. نعم يوجب البطلان من جهة لزوم الزيادة و المنع عنها في الصلاة و إلا فلو لم يكن الزيادة ممنوعة كما في بعض

ص: 431

### الخلاصة:

قبل أن ندرس أدلة الصحيحى والأعمى تقدم امورا.

1- إنه لا- شبهة فى تاتى الخلاف وإمكان النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية أو المتشريعة فى أن ألفاظ العبادات الواقعة فى لسان الشارع أو المتشريعة هل هى أسام لخصوص الصحاح من العبادات أو الأعم منها وأما بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية والمتشريعة فربما يقال إنه لا مجال للنزاع لأن الطرفين اتفقوا على وقوع الاستعمال فى الصحيحة والفاصلة مجازا بلا كلام كقولهم صلاة الحائض و صوم الوصال و صيام العيدين فى قبال صلاة المختار و صومه لليوم الشرعى.

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

فيمكن أن ينازع فى أن أقرب المجازات أو أشيعها هل هو الصحيح أو الأعم فإذا احرز أن الأشيع هو استعمالها فى الصحيح أو الأعم فلا حاجة إلى إحراز بناء العقلاء على تقديم الأقرب والأشيع لأن ثبوتهما كاف فى التعيين ودعوى الإجمال والتردد لا مجال لها.

ص: 432

2- إن لفظي الصحيح والفساد لهما إطلاقان أحدهما بالنسبة إلى المركبات التكوينية و ثانيهما بالنسبة إلى المركبات الاعتبارية كالمعاملات والعبادات فإذا اطلقا على المركبات التكوينية كان معناهما مشتملين على الوجودين المضادين لأنهما حينئذ كقيتان وجوديتان عارضتان للشئ في الوجود الخارجي باعتبار انصافه بكيفية ملائمة لطبيعة النوعية فيقال بطيخ صحيح بالملاك المذكور كما أنه إذا اتصف بكيفية منافرة أو بأثر لا يرقب من نوعه يقال بطيخ فاسد لمرارته أو فساده فالتقابل بينهما تقابل التضاد.

و إذا اطلقا على المركبات الاعتبارية كان معناهما كمنعنى التام والناقص فالصحيح هو الجامع للأجزاء والشرائط والفساد هو الذى لا يجتمع فيه الأجزاء والشرائط فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ألا ترى أنهم يقولون هذه المعاملة صحيحة و تلك فاسدة مع أن المعاملة الفاسدة هى التى لا تجتمع فيه الأجزاء والشرائط ولا يزيد عليه بوجود ضدّ وهكذا يكون الإطلاق فى العبادات فإن إطلاق الفساد عليها نوعا من جهة فقدان الأجزاء أو الشرائط لا وجود الأضداد و عليه فلفظي الصحيح والفساد من الألفاظ المشتركة و الشاهد عليه أنه لا حاجة فى استعمالهما فى التام والناقص إلى ملاحظة العلاقة أو تخيل وجود المنافر و ليس ذلك إلا لكونهما من الألفاظ المشتركة والمراد من لفظي الصحيح والفساد فى عنوان البحث أعنى أن ألفاظ العبادات هل هى أسام لخصوص الصحيحة أو الأعم منها هو المعنى الثانى.

فالصحة بمعنى التمامية و يقابلها الفساد و هو بمعنى عدم التمامية و تقابلهما تقابل العدم والملكة لا تقابل التضاد و لا خلاف بين الفقهاء و المتكلمين و علماء الأخلاق و النفس فى أن الصحة بمعنى التمامية و الفساد بمعنى عدمها و إنما اختلفوا فى ذكر محققاتها و لوازمها و عليه فتفسير الصحة بإسقاط القضاء كما عن الفقهاء أو بموافقة الشريعة الموجبة لصدق الطاعة و استحقاق الثواب كما عن المتكلمين أو بالمقربية أو المعراجية

كما عن علماء الأخلاق لا يكشف عن تعدّد المعنى بل هذه الامور من لوازم التماميّة أو محققاته. كما لا يوجب اختلاف مصاديق التمامية أو محققاته بحسب اختلاف الحالات كالسفر والحضر والاختيار والاضطرار وغيرها تعدّد المعنى لأنّ الاختلاف في المصاديق لا في معنى التمام إذ كلّ صلاة مشروعة في كلّ حال تامّة وليست بناقصة فصدق التامّة على كلّ يشهد على أنّ المعنى واحد والاختلاف في ناحية المصدق فلا تغفل.

ثمّ إنّ الصحّة والفساد أمران إضافيان لما سيأتى من منع دخالة الشرائط التي تتأتى من قبل الأمر أو الشرائط العقلية المحضنة مثل اشتراط كون المأمور به غير مبتلى بالمزاحم الأهمّ أو غير منهيّ بالفعل فالمراد من الصحيح هو الجامع للأجزاء والشرائط في نفسه ويقابلها الفاسد وهو الذى ليس كذلك وهذا أمر عرفيّ لصدق الصحيح على المركّبات التوليدية فيما إذا كانت واجدة لأجزائها وشرائطها في نفسها كالسيارة من دون لزوم اجتماع شرائط تأثيرها من وجود البترول أو السائق وعدم وجود المزاحم وليس هذا إلّا لما عرفت من عدم دخالة غير أجزائها وشرائطها في نفسها في إطلاق الصحّة.

ثمّ إنّّه ربما يكتفى في عنوان البحث عن ذكر الصحّة والفساد بذكر عنوان آخر فيقال إنّ البحث في تعيين الموضوع له في الألفاظ المتداولة في الشريعة أو في تعيين المسمّى لها أو في تعيين الأصل في الاستعمال فيها ولكنّه لا تستغنى عنهما ولا مفرّ عن البحث عن معناه إذ يقع الكلام حينئذ في أنّ المراد من الموضوع له والمسمّى له ما هو؟ فلا بدّ من ذكر الصحيح والفساد بالحمل الأوّل أو الشائع الصناعيّ كعنوان الجامع للأجزاء والشرائط.

3- يمكن تصوير الجامع المركّب على القول الصحيحيّ بأن يقال إنّ الصحيح هي الماهيّة الجامعة للأجزاء والشرائط التي لها دخل في ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها



عليه.

والملاحظ في هذا التعريف هو عنوان الأجزاء والشرائط على إبهام من دون تعيين لنحو الأجزاء والشرائط وعليه فيشار بهذا التعريف إلى جميع الذوات المركبة المختلفة بحسب الأجزاء والشرائط كما يشهد له عدم الحاجة إلى إعمال عناية و ملاحظة علاقة في إطلاق الصلاة على صلاة غير المختارين.

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

وهذا المعنى العام مشترك بين جميع أفراد أنواع الصلوات الصحيحة وهو كاف في تصوير الجامع على القول الصحيح ولا وقع لما يقال من أن الجامع المركب لا يتصور والإلزام الخلط بين الصحيح والفاسد لأن كل ما فرض جامعا يمكن أن يكون صحيحا و فاسدا.

وذلك لأن الخلط فيما إذا فرض الجامع المذكور مركبا من الأجزاء والشرائط الشخصية كالمؤلف من أربع ركعات إذ صلاة المسافر في أغلب الأمكنة ركعتان فالأربعة بالنسبة إليه فاسدة والمؤلفة من الثنائية بالنسبة إلى المسافر صحيحة ولكن بالنسبة إلى الحاضر فاسدة.

و أمّا إذا فرض الجامع المذكور مركبا من الأجزاء والشرائط الدخيلة في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها من دون اعتبار نوع خاص أو صنف خاص من الأجزاء والشرائط فلا يشمل الفاسدة حتى يلزم الخلط لأن مصاديق هذا العنوان الجامع ليست

إلا الأفراد الصحيحة لأنها هي التي تكون جامعة للأجزاء و الشرائط المذكورة دون الأفراد الفاسدة.

و هذا التعريف أجود ممّا أفاده المحقق الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ الوضع بإزاء سنخ عمل مبهم في غاية الإبهام بمعرفة النهي عن الفحشاء فعلا و غيرها من الخواصّ المحقّقة له بمراتب الصحيحة فقط.

كما أنّه أجود أيضا ممّا أفاده الفاضل الإيروانيّ من أنّه اسم لعدّة أجزاء ثابت لها الأثر الخاصّ كالنهي عن الفحشاء فلا يتّجه عليه شيء فبهذا الأثر يشار إلى الذوات المركّبة المختلفة بحسب الأجزاء و الشرائط المؤثّرة في هذا الأثر.

وجه الأجودية هو أنّ تفسير الصلاة بسنخ عمل خلاف الظاهر من معناها المرتكز في أذهان عرف المتشرّعة إذ الصلاة هي ماهية جامعة للأجزاء و الشرائط الدخيلة في ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها عليه.

كما أنّ الإشارة إلى الأفراد بالأثر كما أفاده في نهاية النهاية لا يناسب تصوير الجامع المركّب فإنّ الجامع يحكى عن الأفراد من دون حاجة إلى أخذ الآثار. و كيف كان فالأجزاء كلّها معتبرة في الجامع المذكور بنحو الإبهام و أمّا الشرائط فما لم تتأتّ من قبل الأمر فهو معتبر و أما المتأتّي من ناحيته فلا مدخلية له في الجامع المذكور إذ ليس دخيلا في الباعثية على الأمر بها لأنّ المفروض هو كونه عارضا على الأمر فلا يكون باعثا إليه كما لا دخل للشرائط العقلية كخلوها عن المزاحمات و عليه فالجامعية و الصحة في المركبات بالإضافة إلى الأجزاء و الشرائط المعتبرة فيها في نفسها كما لا يخفى.

4- ذهب صاحب الكفاية بعد ما لم يتصوّر الجامع المركّب إلى إمكان تصوير الجامع البسيط على القول الصحيح بأن يقال إنّ الاشتراك في الأثر يكشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثّر الكلّ فيه بذلك الجامع و عليه فيصحّ تصوير المسمّى

بلفظ الصلاة مثلا بالناحية عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن ونحوهما انتهى .

لا يقال إن الاستكشاف المذكور يبتنى على القاعدة الفلسفية و هي أن الواحد لا يصدر إلا عن الواحد مع أن القاعدة في الواحد الشخصي دون الواحد النوعي لجواز استناده إلى المتعدد كالحرارة الواقعة إحدى جزئياتها بالحركة و اخرى بالشعاع و اخرى بالغضب و اخرى بملافة النار و عليه فالأفراد الصحيحة مشتركة في النهي عن الفحشاء و هو الواحد النوعي و هو على ما ذكر لا يكشف عن وحدة المؤثر إذ لعل ذلك الواحد النوعي مستند إلى المتعدد فالاشتراك في الأثر النوعي لا يكشف عن الاشتراك في جامع واحد لأننا نقول إن مقتضى السنجية بين العلة و المعلول هو امتناع صدور المعلول الواحد النوعي عن الفواعل المقتضية المتكثرة نوعا و عليه فإذا كانت المعاليل متحدة بالنوع و إن كانت متكثرة بالشخص تكشف عن كون الفواعل المتعددة مشتركة في نفس الكمال الذي يكون واحدا بالنوع و عليه فيصح استكشاف الاشتراك في جامع واحد بالاشتراك في الأثر إن قلت إن جهة النهي عن الفحشاء و المنكر واحدة بالعنوان لا واحدة بالذات و الحقيقة و الواحد بالعنوان لا- يكشف إلا- عن واحد بالعنوان و هو عنوان الناهي عن الفحشاء و المنكر و إن كانت ذات المنكر في كل مرتبة مباينة للمنكر الذي تنهى عنه مرتبة اخرى و عليه فلا يكشف تأثير الصلاة بمراتبها المختلفة كما و كيفا في الانتهاء عن الفحشاء عن وحدة حقيقتية ذاتية بين مراتب الصلاة.

قلت إذا نمنع المباشرة بين أفراد النهي و الانتهاء عن المنكرات فإنها تشترك في جامع النهي و الانتهاء و معه كيف لا يكشف عن اشتراك الصلوات في حقيقة واحدة و لو نوعا هذا مضافا إلى أن كشف الواحد بالعنوان عن الواحد بالعنوان كاف في مسألة الوضع و لا حاجة إلى كشف الوحدة الحقيقية الذاتية بين مراتب الصلاة.

لا يقال إن أثر الصلاة كثير إذ كونها ناهية عن الفحشاء غير كونها عمود الدين و

هكذا فلو كانت الآثار صادرة عن الصلاة لزم أن يكون فيها حيثيات متكررة حسب تكثر تلك الآثار و عليه فلا تكشف تلك الآثار المختلفة عن جامع واحد وإرجاع جميع الآثار إلى معنى واحد وهو الكمال الحاصل للمصلّي بسبب عمله القربىّ تخرّص على الغيب.

لأننا نقول إنّ الآثار المذكورة بعضها يكون من لوازم بعض آخر و في طولها مثلا مع إقامة الدين ترتفع الفحشاء و المنكرات بحذفها و عليه فليست بين الآثار مباينة.

هذا مضافا إلى أنّ تكثير حيثيات في الصلاة لا ينافي بساطة حقيقة الصلاة كما لا ينافي إطلاق المعلوم و المعلول على البسيط مع بساطته و عليه فتكثر حيثيات المستكشفة عن اختلاف الآثار لا ينافي مع بساطة المؤثر فتحصل أنّ دعوى إمكان استكشاف تصوير الجامع البسيط بوحدة الآثار غير مجازفة فتأمل و لكن عرفت أنّه خلاف الظاهر من لفظ الصلاة فان المنسب منها هو الماهية الجامعة للأجزاء و الشرائط و هو مركّب و ليس ببسيط فإرادة المؤثر أو الناهية أو المطلوب أو غير ذلك من لفظ الصلاة خلاف الظاهر.

أضف إلى ذلك أيضا أنّ استكشاف المؤثر البسيط من وحدة الآثار إنّما يصحّ إذا اختصّت الآثار بأفراد الصلاة و أمّا إذا عمّت سائر أفراد العبادات أو احتمل عمومها لها أو لبعضها فلا يستكشف من وحدة الآثار إلاّ الجامع بين جميع العبادات دون خصوص الصلاة.

و أيضا أنّ لازم كون معنى الصلاة أمرا بسيطا كالمؤثر هو عدم صحّة استعمال لفظ الصلاة مثلا في نفس الجامع الذي هو ماهية تركيبية من الأجزاء و الشرائط بلا عناية مع أنّه كما ترى.

على أنّ وحدة الأثر لو دلّت إنّما تدلّ على وجود جهة جامعة لا على أنّها مسمّى

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

5- لا إشكال في جريان البراءة على تقدير تصوير الجامع المركب على القول الصحيح لانطباق الجامع بين الأفراد الصحيحة على الأجزاء الموجودة في الخارج أعنى المركب الخارجى كانطباق الكلّى على أفراده إذ مفهوم الجامع المركب ليس بمطلوب إلا- باعتبار وجوده الخارجى و لو كان بمعنى وجوده الخارجى اللافراغى و عليه فالمركب الخارجى من حيث اتّحاده مع الكلّى و انطباق الكلّى الجامع عليه يكون متعلّقاً للإرادة حقيقة فإذا انحلّ المركب الخارجى إلى متيقّن المراديّة و مشكوك المراديّة تجرى في المشكوك البراءة لأنّه يكون الشكّ بالنسبة إليه شكّاً في ثبوت الحكم و الإرادة و لذا ذهب أكثر من قال بالجامع بين الأفراد الصحيحة إلى البراءة.

6- لو لم نقل بإمكان تصوير الجامع المركب على القول الصحيح و قلنا بتصوير الجامع البسيط فهل تجرى في المشكوك البراءة أم لا؟ ربما يقال إنّ مسمى لفظ الصلاة و هو عنوان الناهى عن الفحشاء مفهوم مبين وقع في حيز الأمر لمكان القدرة على إيجاده بالقدرة على إيجاد معنونه و حيث أنّه مفهوم مبين لا ينحلّ إلى معلوم و مجهول حتّى تجرى البراءة في المشكوك و انحلال مطابقه إلى معلوم و مجهول أجنبى عن انحلال متعلّق التكليف لأنّه ظرف السقوط لا ظرف الثبوت.

يمكن الجواب عنه بأنّ الجامع البسيط ليس بنفسه مع قطع النظر عن وجوده في الخارج متعلّقاً للأمر و مطلوباً إذ الماهيّة بنفسها ليست إلّا هى و لا يتعلّق الطلب بها بل الماهيّة بعنوان مرآتها عن الخارج و مصاديقها و لو بنحو الوجود اللافراغى تكون مطلوبة و مأموراً بها و عليه فالخارج المفروض و هو الوجود اللافراغى يدور أمره بين المعلوم و المشكوك فتجرى البراءة في المشكوك و ليس المراد من الخارج هو

الخارج المأتى به حتى يقال إنه ظرف السقوط لا الثبوت فعنوان الناهى عن المنكر ينطبق يقينا على الأقل من الأجزاء المعلومة المفروضة وجودها بنحو اللافراغى لأن الناهى عن المنكر لا يخلو من تلك الأجزاء وإنما الكلام فى الزائد عليها وهو الأكثر فتجرى البراءة فيها لأنها مشكوكة.

و لا يقاس المقام بموارد الشبهات الموضوعية التى لا يجوز الاكتفاء بها فى الامتثال كما إذا قيل جننى بماء فأتى بمشكوك المائىة لأن مع الإتيان بها شك فى وقوع الامتثال لعدم معلومية تطبيق الواجب على المأتى بها هذا بخلاف المقام فإن تطبيق الواجب البسيط على الأقل معلوم لمدخليته فى تحقق الناهى سواء كان الناهى هو الأقل بالخصوص أو الأكثر وإتما الشك فى الزائد عليه. ولو سلم أن الواجب لا ينطبق على الخارج و الخارج يكون محصلا له فحيث كان المحصل أمرا شرعيا و بيانه بيد الشارع فمع الشك تجرى البراءة فى الأجزاء المشكوكة فإنها لو كانت واجبة بينها الشارع ولو بينها لوصل إلينا و حيث لم يصل البيان إلينا فالأصل هو العدم فالأظهر هو جريان البراءة مطلقا سواء كان الجامع مركبا أو بسيطا و سواء انطبق على الخارج أولا.

7- و أما على القول بالأعم فيمكن تصوير الجامع بوجه: منها أن لفظ الصلاة مثلا موضوع لماهية مركبة من معظم الأجزاء بنحو الإبهام بمعنى أن الأجزاء فى مفهوم الصلاة مأخوذة بنحو الإبهام كأخذها فى مفهوم البيت و الدار أو السيارة أو الطائرة فكما يصدق عنوان «الدار» مثلا على ما يبنى للسكونة من أى مواد و بأية هيئة كانت فكذلك يصدق عنوان «الصلاة» على مصاديق معظم الأجزاء فى دائرة الأجزاء الخاصة من التكبير و الركوع و السجود و القراءة و الدعاء و التشهد و القيام و التسبيح و السلام بأية هيئة تركيبية و إن اختلفت الهيئات التركيبية بالنقص و الزيادة.

و ليس ذلك إلا لكون لفظ الصلاة و لفظ الدار موضوعين لهيئة ما و أجزاء ما فى دائرة الأجزاء الخاصة مع كونها لا بشرط عن الزيادة و لذا يصدق على كل معظم

الأجزاء كما يصدق على جامع الأجزاء أيضا لكونه لا بشرط عن الزيادة.

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

كما ليس الموضوع له هو مصداق مفهوم معظم الأجزاء معينا حتى يلزم أن يكون استعماله فى غيره مجازا أو مصداقه مرددا حتى يلزم التبادل فى ماهية العبادة و أجزائها مع أن الذاتى لا يختلف و لا يتخلف.

بل الموضوع له هو نفس الهيئة الصلاةية المركبة من معظم الأجزاء على نحو الإبهام بما هى مرآة إلى الأجزاء و المصداق فلا يلزم من ذلك الترادف و لا المحذورات الأخر لأن كلها ناشئة من الوضع للمفهوم بما هو مفهوم أو للمصداق الخارجية بنحو التعيين أو الترديد.

و حيث أن الموضوع له مفهوم كلى بما هو مرآة إلى مصداقيه يصدق على جميع مصداقيه كصدق سائر المفاهيم الكلية فالقول بأن الموضوع له هو مصداق هذا المفهوم بنحو الكلى فى المعين أو أن الموضوع له هو أحد الامور من أربعة أجزاء أو خمسة أو ستة على البدل غير سديد لما عرفت من كلية المفهوم و صدقه على جميع مصداقيه نحو صدق سائر المفاهيم الكلية.

و أما صدق الصلاة على فاقد معظم الأجزاء كصلاة الغرقى فإن لم نقل بأن الإشارة تقوم مقام معظم و باعتباره يكون صدق الصلاة عليها صدقا حقيقيا لأن معظم كل شىء بحسبه فهو مجاز لفقدان معظم الأجزاء و صحتها بعنوان الصلاة شرعا إلحاق حكمى كما لا يخفى.

و منها أن ألفاظ العبادات أسماء لأجزاء معلومة كالأركان الأربعة فى الصلاة من التكبير و الركوع و السجود و الطهارة فجميع أفراد الصلاة أعنى الصحيحة المشتملة على الأركان و الزائدة عليها و الفاسدة المقتصرة عليها و الزائدة عليها تكون من

حقيقة الصلاة و يطلق على جميعها لفظ الصلاة على وجه الاشتراك المعنوي.

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

و الإشكال وارد على هذا الجامع من جهة تقييد الأجزاء بالمعلومة و أمّا إذا أخذها مبهمه و لو من بين الأجزاء المعلومة كما مرّ في الوجه الأول فلا يرد عليه الإشكال المذكور كما لا يخفى.

ثمّ إنّنا أغمضنا عن ذكر خلاصة سائر الوجوه لأنّها إمّا راجعة إلى الوجه الأول أو راجعة إلى الاشتراك اللفظي الذي يكون أجنبيًا عن تصوير الجامع المعنوي بين الصحيح و الفاسد فلا تغفل.

8- ثمرة النزاع على المعروف هو إجمال الخطاب على قول الصحيح دون قول الأعمى فلا يجوز الرجوع إلى إطلاق الخطاب في الأول لرفع الشكّ في جزئية شيء أو شرطيته لأنّ مرجع الشكّ فيهما إلى الشكّ في وجود ما له المدخلية في قوام الموضوع له و معه يؤول الشكّ إلى الشكّ في صدق الموضوع و التمسك بالدليل عليه تمسك به في الشبهات الموضوعية و هو باطل هذا بخلاف قول الأعمى فإنّه يجوز له التمسك بالإطلاق الذاتيّ فيما إذا لم يكن الشكّ فيما له دخل في انحفاظ الذات و كانت مقدّمات الإطلاق تامّة لأنّ مع انحفاظ الذات فالشكّ يكون في أمر لا دخالة له في قوام المتعلّق فيرفع الشكّ بأصالة الإطلاق في ناحية المتعلّق.

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

و دعوى أنّ الثمرة المذكور مبتنية على وجود الإطلاقات و هي مفقودة كما ترى



بعد وجود الإطلاقات الواردة في أجزاء الصلاة كالشهاد والركوع والسجود هذا مضافا إلى إطلاقات المخترعات الشرعية الراجعة في الامم السابقة كالمعاملات الراجعة في الأقوام والملل فكما يكون للأدلة الواردة في المعاملات إطلاق إمضائي فكذلك الأمر في الإطلاقات الواردة في العبادات الراجعة في الامم السابقة.

لا يقال: إن متعلق الأوامر الشرعية ليس الحصّة الفاسدة ولا الجامع بينها وبين الحصّة الصحيحة ضرورة أنّ الشارع لا يأمر بالحصّة الفاسدة أو الأعمّ منها وعليه فالأعمى أيضا كالصحيح فإنّ المسمّى وإن كان عنده أعمّ ولكن بحسب أمر الشارع وإرادته يكون مقيدا بالصحة فإذا كان الفاسد خارجا عن دائرة المتعلّق فالمتعلّق معنون بضدّ الخارج وهو الصحيح وعليه فلا يجوز التمسك بالإطلاق في المشكوك الجزئية أو الشرطية لأنّه تمسك بالإطلاق في الشبهات المصدقية كما لا يجوز التمسك بدليل الخاصّ المقيد لإخراج الفاسد فإنّ التمسك به تمسك به في الشبهات الموضوعية.

لأنّنا نقول:- كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سرّه على ما حكى عنه- إنّ تعنون المطلق أو العامّ بضدّ الخاصّ أمر صحيح ولكنه ليست الأفراد الخارجة عن حقيقة الصلاة معنونة بالفساد حتى تعنون المطلق أو العامّ بضدّه وهو الصحة إذ مثل قوله عليه السلام «لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب» لا يفيد إلاّ خروج ذلك من حقيقة الصلاة و متعلّق الحكم غايته أنّ المتعلّق بعد خروجه متعنون بعدم مثل هذا المورد.

نعم مثل هذا المورد معنون بالفساد بعد اتّصافها بالخروج فكونه فاسدا موقوف و مترتب على خروجه ولذلك لا يوجب خروجها عن المتعلّق تعنون المطلق بضدّ الفساد لأنّه في حال الخروج لا يكون معنونا بالفساد وعليه فالمتعلّق لا يكون معنونا بالصحيح حتّى يشكل التمسك به في الموارد المشكوكة.

هذا مضافا إلى أنّ الاستعمالات الشرعية لا تنحصر فيما إذا كانت مأمورا بها حتّى

يقال إنّ المأمور به لا يمكن أن يكون فاسداً لإمكان أن يستعمل ألفاظ العبادات بعنوان الموضوع لحكم آخر ففي هذه الصورة لا يكون لفظ العبادة مأموراً به فيمكن التمسك بإطلاقه مثلاً إذا دلّ الدليل على صحّة الاقتداء لصلاة العادل فعلى الصحيح لا يجوز الاقتداء إلاّ بمن احرزت صحّة صلاته ولو بالأصل وعلى الأعمى تصحّ الصلاة خلف الغير ولو لم يوافق في العمل بعد إتيانه بمسمى الصلاة هذا.

و الحقّ أن يقال: إنّ ما ذهب إليه المعروف من إجمال الخطاب على الصحيحى وعدمه على الأعمى منظور فيه فإنّ إجمال الخطاب فيما إذا كان القائل بالصحيح قائلاً بالوضع لأفراد الصحيح فحيث لم يعلم أنّ الصحيح ما هو لم يعلم أنّ الصلاة ما هى وأما على تصوير الجامع سواء كان بسيطاً أو مركباً فهو مبين ولا إجمال فيه ومجرد عدم جواز التمسك به فى الموارد المشكوكة لا يوجب إجمالاً فى المفهوم وإلاّ فما من عامٍ إلاّ وله شبهات موضوعيّة فيصير كلّ عامٍ مجملاً بعدم شموله للموارد المشكوكة مع أنّه كما ترى. فلا وجه لجعل الإجمال ثمرة الصحيحى وعدمه ثمرة الأعمى بل الثمرة فى المقام هو أن يقال: إنّ البحث عن الوضع للصحيح أو الأعمى يوجب حمل الألفاظ الشرعيّة على خصوص الصحيح على قول الصحيحى وعلى الأعمى على قول الأعمى ولا يختصّ الحمل المذكور بموارد أمر الشارع بالمتعلّقات الشرعيّة بل هو جار فيما إذا كانت ألفاظ العبادات موضوعة للأحكام الأخر كالتخيير بين الحلق والتقصير لمن حجّ فى السابق فلو علم الحاجّ بفساد حجّه فى العام السابق كان التخيير المذكور على الأعمى دون الصحيحى فلا تغفل.

ثمّ إنّ تشخيص الموضوع له فى أسامى العبادات حيث يحتاج إلى مهارة فنّ علم الاصول إذ العرف لا يصل يده إليه بنفسه فلا مانع من عدّ هذه المسألة من المسائل الاصوليّة فنتيجة هذه المسألة كمسألة الحقيقة الشرعيّة تقع فى طريق استنباط الأحكام الشرعيّة مثلاً إذا ورد لفظ من ألفاظ العبادات فى متعلّق الأوامر أو فى

موضوع أحكام آخر نقول هذا من ألفاظ العبادات و حيث ثبت أنّ ألفاظ العبادات موضوعة لخصوص الصحيح فمدلولها خصوص الصحيح أو حيث أنّها موضوعة للأعمّ فمدلولها هو الأعمّ. وإذا عرفت الامور المتقدّمة فقد حان الوقت لملاحظة أدلّة الصحيحيّ و ادلة الأعميّ.

## أدلة الصحيحيّ

ولا يخفى عليك أنّ أدلّة الصحيحيّ فهي متعدّدة؛ منها: التبادر بتقريب أنّه إذا قيل لك صلّيت الصبح أو صمت الجمعة أو توضّأت أو اغتسلت للصلاة لم ينصرف إلّا إلى الصحيحة و لا يحمل على الفاسدة إلّا بالقرينة و ذلك من أقوى الأمارات على كونها حقيقة في ماهيّة هيئة الصلاة الجامعة للأجزاء و الشرائط.

أورد عليه بأنّه ليس كلّ تبادر أمانة على الحقيقة بل ما لا يكون لغير اللفظ فيه مدخليّة فإن انسب المعنى من اللفظ بمجرد إطلاقه من غير ملاحظة شيء من الامور الخارجيّة دلّ ذلك على خصوص الوضع له و أمّا إذا انضمّ إليه شيء آخر لم يكن ذلك دليلاً على كونه حقيقة فيه إذ لا ملازمة بين الفهم المذكور و الوضع.

ألا ترى أنّ المتبادر من سائر العقود كالبيع و الإجارة و المزارعة و المساقات و غيرها إذا اطلقت هو الصحيحة مع أنّها تكون موضوعة للأعمّ.

و الشاهد لذلك صحّة الجمع بين هذين القولين: رأيت فلانا يصلّي، و لا يكون صلاته صلاة صحيحة و عدم صحّة الجمع بين هذين القولين: رأيت فلانا يصلّي و لا يصلّي للمناقضة في الثاني دون الأوّل، هذا دليل على أنّ المراد بالصلاة المطلقة هو الأعمّ من الصحيح و الفاسد و إلّا فلا فرق بين الإطلاق و التقييد في عدم جواز الجمع لوجود المناقضة في الصورتين.

و عليه فتبادر الصحيح من جهة استناد العمل إلى نفسه في مثل قوله صلّيت الصبح

أو صمت الجمعة أو من جهة تعلق الأمر في مثل آيت بالصلاة و الصوم من القرائن الخاصة و العامة لا يرتبط بالوضع الشرعيّ.

هذا مضافا إلى أنّ تبادل هذا المعنى عندنا من إطلاق لفظ العبادات مجردا عن القرائن الخاصة و العامة لا يكشف عن كونه كذلك عند الشارع بعد احتمال استعمال الشارع فيه بتعدد الدالّ و المدلول و حصول التبادل فيه بعد ذلك بتكرّر الاستعمال و الإطلاق فيه إذ لا أصل في البين حتّى يتعيّن حال استعمال الشارع فلا تغفل.

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

و منها أنّه ربما يقال إنّ صحّة السلب عن الأعمّ تدلّ على أنّه موضوع لخصوص الصحيح و استدللّ له بأنّ ذلك ممّا يساعد له العرف و الاعتبار مضافا إلى دلالة طائفة من الأخبار كقوله عليه السّلام: «لا صلاة إلاّ بطهور» و «لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب» لما تقرّر في محلّه من ظهور هذه التراكيب في نفي الحقيقة و الماهيّة فالخبر المحذوف هو الوجود بل ربما نسب إلى بعض المحقّقين أنّ «لا» غير محتاجة إلى الخبر فيكون العدم المستفاد منه عدما محمولياّ و هو أقرب لتسميته بنفي الجنس حيث أنّ المنفيّ هو نفي الجنس لا وجوده.

اورد عليه أولاّ - بمنع مساعدة العرف على صحّة السلب عن مطلق الفاسد ألا - ترى أنّ العرف لا - ينفون أسامي المخترعات عنها بمجرد اختلال بعض أجزائها بل يطلقون عليها تلك الأسامى ما لم تكن فاقدة لمعظم الأجزاء من دون حاجة إلى إعمال عناية أو ملاحظة علاقة و ليس ذلك إلاّ لكون إطلاقها عليها حقيقة.

و المفروض أنّ الشارع لم يسلك طريقة اخرى غير طريقة العقلاء في مخترعاتهم فكما أنّ المخترعين وضعوا أسامي مخترعاتهم لها من دون ملاحظة تماميّتها للأجزاء و الشرائط فكذلك الشارع وضع أسامي عباداته و مخترعاته للأعمّ من الصحيح.

فدعوى صحّة السلب كما ترى. هذا مضافا إلى أنّه لو سلّمنا مساعدة عرف المتشرّعة في صحّة السلب فلا طريق لنا لإثبات كونه كذلك في صدر الإسلام لاحتمال صيرورته كذلك بعد ذلك بتعدّد الدالّ والمدلول و تكرّر الاستعمالات عند المتشرّعة فلا يثبت بذلك الوضع الشرعيّ للصحيح و أمّا الاستشهاد بالأخبار المذكورة ففيه أن مع تبيّن المراد لا معنى للأخذ بأصالة الحقيقة و الحكم بأنّ المستعمل فيه اللفظ هو معناه الحقيقيّ فإنّ مجرى أصالة الحقيقة إنّما هو عند الشكّ في المراد و دوران الأمر بين المعنى الحقيقيّ و المجازيّ لا في ما إذا كان المراد معلوما و شكّ في كونه حقيقة أو مجازا فإنّ في مثله لا بناء من العقلاء على الحمل على الحقيقة هذا مضافا إلى ما قيل من أنّ استعمال هذه التراكيب في نفى الصحّة شائع في الشرع بحيث لم يبق له ظهور عرفيّ في نفى الماهيّة و عليه فشيوع استعمال هذه التراكيب في نفى الصحّة مجازا أو في نفى الحقيقة ادّعاء بداعي نفى الصحّة مانع من ظهورها في نفى الحقيقة حقيقة فالمقصود من هذه التراكيب نفى الصحّة باختلال بعض الشرائط و الأجزاء لا نفى الحقيقة.

و منها الأخبار الدالّة على إثبات بعض الخواصّ و الآثار للمسمّيات كقوله عليه السّلام «الصلاة عمود الدين» أو «معراج المؤمن» بدعوى أن هذه الأخبار تدلّ بحكم عكس النقيض على أنّ ما لا يوجب المعراج ليس بصلاة فيختصّ موضوع له للفظ الصلاة بالصلاة الصحيحة.

و فيه أوّلا أنّ ذلك مبنى أن يكون تلك الخطابات واردة في مقام بيان أحكام تلك العبادات على وجه الإطلاق و هو غير معلوم.

و ثانيا أنّ الصحيح في أمثال تلك الأخبار معلوم بقيام القرينة لا باستعمال اللفظ فيه و هو الحكم المذكور فيها كقولنا العالم يقتدى به فإنّ لفظ «العالم» مستعمل في الأعمّ من العادل و لكنّ المعلوم هو إرادة العادل بقرينة حمل المحمول عليه.

و منها حكمة الوضع بدعوى أنّها تقتضى اختصاص الوضع بالمركب التام لوجود

الحاجة إلى ذلك كثيرا.

وفيه منع حصر الحاجة فيه لعدم ندرة الحاجة إلى استعمال ألفاظ المركبات في غير التام أيضا وهكذا مع وجود الحاجة لا وجه لتخصيص غير التام بالفاقد لشرائط التأثير بل يعمّ الفاقد لبعض الأجزاء أو الشرائط الداخلية أيضا بعين الملاك.

### أدلة الأعمى

وأما أدلة الأعمى فهي أيضا متعددة ذهب العلامة على المحكى في غير موضع من النهاية وولده فخر المحققين في محكى الإيضاح و الشهيد الثانى و الشيخ البهائى إلى القول بالأعم و استدلوا لذلك بوجوه:

الأول: التبادر: بدعوى أنه لا يتبادر من ألفاظ العبادات إلا معظم الأجزاء.

وفيه أن التبادر غير معلوم الاستناد إلى حاقّ اللفظ و لو سلّم أمكن أن يكون إطلاقيا و حاصلًا من كثرة الاستعمال فلا يدلّ التبادر المذكور على كونه كذلك فى صدر الإسلام.

الثانى: حكمة الوضع: فإنها كما تقتضى الوضع للمركبات التامة فكذلك تقتضى الوضع للأعمّ منها لوجود الحاجة إلى الإفادة و الاستفادة بالنسبة إلى كليهما و لا وجه لاختصاص الوضع بأحدهما مع كثرة الحاجة فى كليهما فكما أنّ بناء المخترعين ليس على اختصاص أسامى مخترعاتهم بالكامل منها فكذلك يكون بناء الشارع لعدم اتّخاذه طريقا آخر لإفادة مراداته فألفاظ المركبات موضوعة للأعمّ.

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

الثالث: صحّة سلبه عن خصوص الصحيح تدلّ على أنّه مجاز فى خصوص

الصحيح و حيث لم يكن خصوص الفاسد أيضا متبادرا يستكشف من ذلك أن الموضوع له هو الأعمّ منهما.

وفيه: أتى لنا بإثبات وجود ذلك في صدر الإسلام وعهد الشارع ولعله صار هكذا بالإطلاق والاستعمال في مرور الزمان ولا أصل حتى يثبت ذلك.

الرابع: صحّة تقسيم ألفاظ العبادة إلى الصحيحة والسقيمة بدعوى أنه لو لا وضعها للأعمّ لزم تقسيمها إلى نفسها وإلى غيرها وفيه أنه لو سلّم ذلك فأتى لنا بإثبات ذلك في عهد الشارع.

الخامس: صحّة تقييد أسامي العبادات بالصحة والبطلان بدعوى أنه لو لا وضع تلك الألفاظ للأعمّ لزم التناقض فيما إذا تقيّدت بالفاسدة و التكرار فيما إذا تقيّدت بالصحة.

يرد عليه ما اورد على الوجه الثالث والرابع.

السادس: إطلاق أسامي العبادات على الأعمّ في جملة من الأخبار كقوله عليه السلام «لا تعاد الصلاة إلا من خمس» بدعوى أن المستعمل فيه في قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة» أعمّ وإلا لزم أن يكون الاستثناء منقطعا وهو خلاف الأصل. وفيه أن مجرد الاستعمال لا يدلّ على الحقيقة هذا مضافا إلى إمكان المناقشة في بعض ما استدللّ به لاستعمال أسامي العبادات في الأعمّ كقوله عليه السلام «دعى الصلاة أيام أفرانك».

السابع: أنه لو كانت ألفاظ العبادات أسامي للصحيحة لزم فيما إذا نذر أو حلف أن لا يصلّي في مكان مكروه أو مباح من وجود الشيء عدمه و بطلان التالي قاض ببطلان المقدم (إلخ).

وفيه أن الفساد إنما يقتضى عدم تعلّق الحلف أو النذر به إذا كان المتعلّق مع قطع النظر عن الحلف أو النذر فاسدا لأن المقصود هو ترك الصلاة الصحيحة في الأمكنة المذكورة.

وأما الفساد الذى جاء بواسطة تعلّق الحلف أو النذر بتركه فهو لا يقتضى عدم تعلّق الحلف به بل هو مؤكّد لتعلّقه لأنّ الفساد حاصل بالتعلّق فلا ينافى تعلّقه به.

هذا مضافا إلى أنّ هذا النقض يرد على الأعمى أيضا لو كان الناذر قاصدا للصحيح كما هو الغالب فالمحذور المذكور من لوازم إرادة الصحيح لا القول بالصحيح.

فتحصّل ممّا مرّ إمكان تصوير الجامع على كلا القولين وأنّ الأقوى هو الأعمّ أخذاً بدليل الحكمة فلا تغفل.

### أسامى المعاملات:

هنا أمور: الأولى فى تحرير محلّ النزاع والمشهور هو عدم جريان النزاع فى كون المعاملات موضوعة للصحيح أو الأعمّ بناء على وضع أسامى المعاملات للمسببات لأنّ أمره يدور بين الوجود والعدم فإنّ الشرع إن وافق العرف فى اعتبار شىء تحقّق المسبّب كموافقة الشرع مع العرف فى اعتبار الملكيّة بالبيع الغير الربوى وإن خالفهم ككناح المحارم أو البيع الربوى فلا يتحقّق المسبّب الشرعىّ وعليه فالمسببات الشرعيّة أمرها بين الوجود إذا وافق الشرع العرف فى اعتبار شىء وبين العدم إذا لم يوافق فى الاعتبار ومن الواضح أنّ اعتبار كلّ معتبر لا واقع له وراء نفسه فالاعتبار الشرعىّ قائم بالشارع كما أنّ الاعتبار العرفىّ قائم بالعرف فإذا تسبّب الشخص بما جعله الشارع سببا لاعتباره فقد أوجد الملكيّة الاعتباريّة الشرعيّة بالتسبيب ولا حالة منتظرة بعد حصول الملكيّة الشرعيّة بعلتها التامة الشرعيّة وإن لم يتسبّب بما جعله الشارع سببا فالملكيّة الشرعيّة لم توجد بعدم سببها وإن حصل الملكيّة العرفيّة.

لا يقال: إنّ التملك العرفىّ المسببى سبب بالإضافة إلى الملكيّة الشرعيّة فإذا ترتّب عليه الملكيّة الشرعيّة كان ذلك مناط الصحّة وإلّا فهو مناط فساده.

لأنّ نقول: نحن نمنع ذلك إذ لا سببيّة بين التملك العرفىّ المسببى و التملك الشرعىّ



حتى إذا ترتب الأثر كان صحيحا و إذا لم يترتب عليه كان فاسدا بل التملك العرفي كالتملك الشرعي أمر اعتباري يكون أمره بيد معتبره ففي مورد الربا مثلا حكم الشارع بعدم وقوع النفل و الانتقال أصلا لا بوقوع النقل و الانتقال العرفي و نفي الأثر و إلا لزم اللغوية و هو لا يصدر عن الشارع الحكيم نعم القابل للتأثير و عدمه هو الأسباب دون المسببات عرفية كانت أو شرعية.

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

ففيه أولا: أننا لا نسلم كون الاعتبار المذكور مسببا بعد فرض عدم دخالة شيء وراء الاعتبار النفساني. و ثانيا: أن الاعتبار النفساني ليس سببا لاعتبار العرفي أو الشرعي لعدم وجود رابطة العلية و المعلولية بينهما بل الشارع أو العرف يعتبر ان الملكية الشرعية أو الملكية العرفية عند تسبب الشخص بما جعله العرف أو الشارع سببا لاعتبار الملكية و لا دخالة لاعتبار الشخص في الاعتبار العرفي أو الشرعي كما لا يخفى.

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

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

وفيه: أن صدق أسامي المعاملات على غير الصحيح من دون عناية و ملاحظة

علاقة كبيع المرهون وبيع السفية بضميمة أصالة عدم النقل شاهد على كونها موضوعة للأعم فاختلاف شرائط تأثير السبب لا يضرب بصدق وجود السبب عرفا وعليه فالموضوع له هو ذوات الأسباب لا الصحيح المؤثر للتأمّ والمفروض عدم تصرف الشارع في المسمّى من حيث التسمية. فتأمل.

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

ولا وجه لتخصيص الاستعمال الحقيقي بالمسببات بدعوى الارتكاز على أنّ المراد من «بعت دارى لكذا» ونحوه ليس إلا وقوع المبادلة.

وذلك لاستعمالها أيضا في الأسباب من دون عناية ألا ترى صحّة القول بأن زيدا باع ملك أخيه فيما إذا باعه من دون إذنه فصدق البيع على إيجاد السبب ولو مع عدم وجود ما اعتبره في تأثيره شاهد على كونه مستعملا في السبب دون المسبب إذ لا مسبب في هذا الفرض وهكذا نرى صحّة نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الغرر مع أنّه ليس إلا بيع السببي وهكذا.

الرابع: في الأخذ بإطلاق الخطابات عند الشكّ في اعتبار شيء شرعا ولا يخفى عليك أنّه بناء على المختار من أنّ أسامي المعاملات موضوعة للأعم من الصحيح العرفي لا إشكال في الأخذ بإطلاقها لصدقها عليها عرفا بعد الشكّ في دخل شيء شرعا ومع صدق الصحيح العرفي يتحقق موضوع الإمضاء الشرعي فيؤخذ بإطلاقه اللفظي عند احتمال مدخلية شيء شرعا. وهكذا يكون الأمر إن قلنا بأنّها موضوعة للصحيح العرفي من الأسباب بعين الملاك.

وأما إذا قيل أنّها موضوعة للصحيح والمؤثر الواقعي فلا يجوز التمسك بإطلاقها اللفظي عند الشكّ في اعتبار شيء لأنّه تمسك بالعام في الشبهات

نعم يمكن التمسك بالإطلاق المقامي بأن يقال: إن المولى بعد ما كان في مقام بيان الحكم الشرعي وإنفاذ السبب شرعا ولم يعين محققا ولا مصداقا لما هو الموضوع لحكمه فذلك كاشف عن عدم تعيين مصداق خاص لموضوع حكمه شرعا وعليه فصدق الصحيح العرفي يكفي في إثبات كونه مؤثرا واقعا بالإطلاق المقامي ولكن الإطلاق المقامي لا يجري إلا فيما كان كذلك في عصر الشارع وأما إذا لم يكن كذلك بأن كان مستحدثا ولا سابقة لصدق أسامي المعاملة عليه عرفا كعقد التأمين ونحوه فلا مجال للإطلاق المقامي أيضا هذا بخلاف الإطلاق اللفظي فإنه مأخوذا على نحو القضية الحقيقية كقوله تعالى: «أوفوا بالعقود» وغيره، فلا تغفل.

لا- يقال: إن الأخذ بالإطلاق اللفظي أو المقامي فرع كون أدلة الإمضاء إمضاء للأسباب لا المسببات وهو غير ثابت لوضوح اتجاه أدلة الإمضاء من الآيات والروايات إلى إمضاء المسببات إذ الحلية في قوله تعالى: «أحلّ الله البيع» ثابتة لنفس المبادلة والملكية في مقابل تحريمها ولا معنى لحلية نفس الصيغة أو حرمتها وهكذا وجوب الوفاء في قوله تعالى: «أوفوا بالعقود» ثابت للملكية والمبادلة فإن الوفاء الإنهاء والإتمام ومن المعلوم أنه لا يتعلق بنفس العقد لأنه أنى الحصول فلا بقاء له بل لا بد وأن يتعلق بماله قابلية البقاء والدوام وهو ليس إلا نفس المسبب وعليه فإذا شك في حصول مسبب خاص كالمعاملات فمقتضى الأصل هو عدم حصوله والاقتصار على القدر المتيقن إلا إذا كان له سبب واحد فإن إمضاء مسببه يستلزم إمضاء سببه وإلا لكان إمضاء المسبب لغوا وكذا فيما إذا لم يكن في البين قدر متيقن وكان نسبة المسبب إلى الجميع من الأسباب على حد سواء إذ لا يمكن الحكم بإمضاء بعض دون بعض.

لأننا نقول: أولا: إننا نمنع اختصاص أدلة الإمضاء، بالمسببات، لظهور قوله تعالى:

«لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» في المنع عن الأكل بسبب باطل و جوازه بسبب صحيح و من المعلوم أن المسبب الباطل لا وجود له حتى يمكن المنع عن الأكل بسببه فإذا كان المنع عن الأكل متوجّها إلى السبب كان المراد من «التجارة عن تراض» بقرينة المقابلة هو خصوص السبب أو السبب مع المسبب.

و لظهور قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» في القرارات الإنشائية و الإيجاب و القبول لا المسبب منها و لا أقل أن يكون المراد السبب و المسبب كليهما.

و الاستدلال بتعلّق وجوب الوفاء لكون المراد هو خصوص المسبب في غير محلّه لأنّ وجوب الوفاء من توابع العقد بحدوثه لا من توابع بقاء العقد.

و ثانياً: أنه لو سلّمنا اختصاص أدلّة الإمضاء بامضاء المسببات فلا يذهب عليك أنّ الدليل بإطلاقه على إمضاء كلّ فرد من أفراد المسبب في العرف يدلّ بالملازمة و الاقتضاء على إمضاء كلّ سبب يتسبّب به في العرف إليه و إلاّ كان إطلاق دليل المسبب مقيداً بغير ذلك السبب الذي يدعى عدم إمضائه أو لا يكون له إطلاق و هو خلاف الفرض فالرجوع إلى الإطلاقات اللفظية لا مانع منه على جميع التقادير نعم لو شكّ في اعتبار شيء عرفاً في تأثير بعض الأسباب العرفية لا مجال للرجوع إلى إطلاق إمضاء المسببات أو إطلاق إمضاء الأسباب العرفية لأنّ الشكّ يرجع إلى الشكّ في صدق الموضوع كما لا يخفى.

تبصرة:

1- إنّ الشرائط على قسمين: أحدهما: ما يكون دخيلاً في قوام الشيء و متعلّق الأمر. و ثانيهما ما يكون متأتياً من ناحية الأمر أو غيره من العوارض كالخلوّ عن العناوين المتزاحمة فما له المدخلية في الصدق هو الأوّل دون الثاني فمن ذهب إلى أنّ أسامي العبادات موضوعة لخصوص الصحيح منها جعل القسم الأوّل من الشرائط دخيلاً في صدق الصحيح دون القسم الثاني فما يتأتّى من ناحية الأمر خارج عن ذلك

ص: 454

كما هو الظاهر من الشيخ حيث قال في تعريف الصحيح هو الماهية الجعلية الجامعة للأجزاء والشرائط التي لها مدخل في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها.

فقصد الامتثال ونحوه خارج عما يعتبر في صدق الصحيح ضرورة أنه في مرتبة متأخرة عن الأمر فكيف يعقل أخذها في المسمى وفي متعلق الأمر و من الواضح أن المراد من الوضع للصحيح أو الأعم هو الوضع لما هو واقع في حيز الأمر.

ثم إن المراد من الشرائط في القسم الأول هو الخصوصية الحاصلة في الشيء بسبب الشرائط ككون الصلاة مع الطهارة أو مقرونة مع الستر وهكذا ومن المعلوم أن تلك الخصوصية ليست خارجة عن الشيء والخارج هو ما يوجب الخصوصية كنفس الطهارة أو الستر وعليه فتلك الشرائط أعنى الخصوصية الحاصلة بسبب الشرائط كالأجزاء داخلية في ماهية العبادة ولذا يصح الفرق بين الأجزاء والشرائط بأن الأجزاء من المقومات والشرائط من المقدمات لما عرفت من دخالة الخصوصية الحاصلة في ماهية العبادة دون موجبها.

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

3- إن الصلاة مثلاً من المخترعات الشرعية اسم للهيئة التركيبية من الأجزاء و

الشرائط الدخيلة في باعثة المولى نحو الأمر بها وعليه فالطبيعة لا تحكى إلا عمّا يكون مأخوذاً فيها شطراً أو شرطاً فالأجزاء النديّة كالقنوت خارجة عن حقيقة مسمّى الصلاة لصدقها على فاقدها كما هو الشأن في كلّ مشخّص من المشخّصات الفرديّة فإنّه خارج عن حقيقة المسمّى كالإنسان ولو كانت تلك الأجزاء أو المشخّصات عند الضميمة مورد انطباق المسمّى لكون أجزائه وشرائطه مأخوذة بنحو اللابشرط لا «بشرط لا» فكما يصدق إنسان على زيد بما هو زيد لا مجرداً عن الخصوصيّات الفرديّة فكذلك يصدق عنوان الصلاة على واجد الضميمة النديّة ولكن ذلك لا يكون دليلاً على دخولها في حقيقة مسمّى الصلاة أو الإنسان لصدق عنوان الإنسان أو الصلاة على فاقد المشخّصات الفرديّة.

وعليه فوجود الجزء الاستجابيّ لا يكون دخيلاً في الصحّة كما لا يكون فقدانه موجباً للفساد ومزيّتها أو منقصتها لا تسرى إلى حقيقة المسمّى إلا من باب «زيد أبوه قائم» والعناية والمجاز والقول بأنّ المسمّى في المخترعات الشرعيّة هي معان بسيطة مشكّكة كالتخصّص فينتزع مرتبة كاملة منها عن جميع الأجزاء الواجبة والمستحبة ومرتبة منها تنتزع عن الأجزاء الواجبة بضميمة بعض الأجزاء النديّة ومرتبة منها تنتزع عن الأجزاء الواجبة فقط، مردود بعد ما عرفت من أنّ المسمّى هو الهيئة التركيبيّة من الأجزاء والشرائط الدخيلة في باعثة الأمر لا العناوين البسيطة.

فإذا عرفت خروج الأجزاء النديّة عن حقيقة المسمّى فلولا شبهة الزيادة في الصلاة لأمكن القول بأنّ الرياء في الأجزاء النديّة لا يضرّ بصحّة الصلاة لأنّ الرياء يوجب فساد الجزء الاستجابيّ لا الطبيعة المأمور بها ولكن حيث يصدق عنوان الزيادة في الصلاة فهو يقتضى البطلان في المركّبات الشرعيّة التي منع عن الزيادة فيها فتدبّر جيّداً.

\*\*\*\*

الحقّ هو إمكان تحقّق الاشتراك بل وقوعه لضعف وجوه الامتناع وقوّة أدلّة الإمكان و الوقوع و تفصيل ذلك أنّه يستدلّ للامتناع بوجوه:

منها: أنّ الاشتراك يوجب الإخلال بالتفهم الذى هو المقصود من الوضع لأنّ القرائن الدالّة على تعيين أحد المعانى خفيّة و الإخلال ينافى حكمة الوضع.

واجيب عنه بمنع الإخلال أوّلا لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة و منع كونه مخالفاً بالحكمة ثانيا لتعلّق الغرض بالإجمال أحيانا.

منها: أنّ استعمال المشترك فى القرآن الكريم محال لأنّه إمّا يوجب التطويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن أو الإجمال فى المقال لولا الاتكال عليها و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى الله عن ذلك.

واجيب عنه بمنع لزوم التطويل أوّلا فيما كان الاتكال على حال أو مقال التى اتى به لغرض آخر كقوله تعالى: وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا. و منع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى ثانيا مع كونه ممّا يتعلّق به الغرض وإلا لما وقع المشتبه و المجمل فى كلامه تعالى و قد أخبر فى كتابه الكريم بوجوده فيه. قال الله تعالى: مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ

أمّ الكتاب وَ أَحَرُّ مُتَشَابِهَاتٌ ... الآية (1). هذا مضافا إلى أنّ استحالة الاستعمال في القرآن الكريم لا يدلّ على امتناع الاشتراك مطلقا كما لا يخفى.

منها: أنّ الوضع عبارة عن جعل اللفظ و تعيينه للمعنى و فانيا فيه و فناء اللفظ بتمامه لتمام المعنى لا يقبل التعدّد و لا يعقل أن يكون شىء واحد فانيا دفعة واحدة فناءين فى أمرين متباينين كما لا يعقل أن يكون وجود واحد وجودا للماهيتين.

وفيه: أنّ حقيقة الوضع هو تخصيص اللفظ و تعيينه للمعنى ممّن يصلح لأن يتبع كما مرّ فى محلّه و هذا التخصيص و التعيين يؤول فى الحقيقة إلى اعتبار الواضع الارتباط و الاختصاص و العلقه بين طبيعة لفظ خاصّ و طبيعة معنى خاصّ أو ماهيته فالارتباط و الاختصاص أمر اعتبارىّ يحصل بفعل الواضع و هو تخصيصه و تعيينه للفظ بالنسبة إلى معناه. و من المعلوم أنّ فى مرحلة الوضع لا تنزّل بين اللفظ و المعنى بحيث يجعل اللفظ وجودا لفظيا لمعناه إذ التنزيل يحتاج إلى مؤونة زائدة و لا شاهد عليه و مجرد سرابة القبح و الحسن من المعنى إلى اللفظ لا- يكون شاهدا على التنزيل لأنّ السرابه معقولة أيضا فيما إذا كان اللفظ علامة على المعنى و حاكيا عنه. كما ليس فى تلك المرحلة هو هويّة و فناء اللفظ فى المعنى إذ لا شاهد عليه و مجرد كون إلقاء اللفظ إلقاء المعنى لا يكون دليلا على أنّ بينهما هو هويّة و اتّحاد لإمكان أن يكون ذلك من جهة ارتباط اللفظ بالمعنى ارتباطا أكيدا لا من جهة فناء اللفظ فى المعنى. هذا مضافا إلى أنّ الفناء فى مرحلة الوضع مع الالتفات إلى اللفظ غير معقول و لا مجال لتوهم عدم الالتفات بالنسبة إلى اللفظ فى حال الوضع مع أنّ الواضع فى صدد جعل الارتباط و العلقه بين اللفظ و المعنى بتخصيصه اللفظ للمعنى. و توهم الفناء فى لحاظ المتكلم عند الاستعمال لا يوجب امتناع جعل الواضع إياه مستعدّا للمرآتية بالنسبة إلى المعنيين

ص: 458



أو أزيد كما أفاده في تهذيب الاصول. هذا مضافا إلى أن توهم الفناء في لحاظ المتكلم أيضا ممنوع بعد كونه ملحوظا باللحاظ الآلي في مقابل اللحاظ الاستقلالي بالنسبة إلى المعنى إذ اللحاظ لا يجتمع مع الفناء ولو كان اللحاظ آليا بل ربما يكون اللفظ ملحوظا استقلالا من جهة أخرى في عين كونه ملحوظا آليا بالنسبة إلى معناه كما إذا أراد المتكلم الفصاحة و البلاغة أو التلّفظ بالقراءة الصحيحة أو التلّفظ باللغة الخاصّة مع علمه باللغات المتعدّدة. لا يقال: إنّ اللحاظ الآلي لا يجتمع مع اللحاظ الاستقلالي.

لأنّ نقول: اختلاف الحثّيات يكفي في إمكان الاجتماع لأنّ اللفظ من حيث حكايته عن المعنى يكون ملحوظا آليا و من حيث خصوصيات نفسه يكون ملحوظا استقلاليا.

منها: ما حكى عن تشريح الاصول و أوضحه المحقّق الأصفهاني في تعليقه الكفاية و محصّله بتوضيح منّي أيضا أنّ الوضع عبارة عن جعل الملازمة الذهنيّة بين طبيعة اللفظ و طبيعة المعنى أو عبارة عمّا يستلزمه الملازمة المذكورة من تعيين اللفظ و تخصيصه بالمعنى كما مرّ في باب حقيقة الوضع و هذه الملازمة بعد العلم بها توجب انتقال السامع من اللفظ إلى المعنى و الاشتراك في الوضع بمعنى الوضع لكلّ من المعنيين بالنحو المذكور بحيث لو لم يكن هناك إلاّ معنى واحد و وضع واحد و ليس أحد الوضعين متّما للآخر و لا ناظرا إليه مستحيل لأنّ اللفظ إن كان ملازما للمعنيين دفعة واحدة بانتقال واحد لا بانتقالين لزم الخلف بعد ما عرفت من أنّ مقتضى كلّ وضع هو جعل الملازمة بين اللفظ و كلّ واحد من المعاني المشتركة على سبيل الاستقلال و المفروض في حال الاشتراك هو جعل ملازمتين بالإضافة إلى معنيين و عدم كون أحد الوضعين متّما للآخر و لا ناظرا إليه و جعل الملازمتين يوجب الانتقالين لا الانتقال الواحد ففرض ملازمة اللفظ للمعنيين دفعة واحدة بانتقال واحد خلف في حقيقة الوضع. و إن كان اللفظ ملازما لأحد المعنيين على التريد ففيه

ما ذكر أيضا من لزوم الخلف في حقيقة الوضع لما عرفت من أنّ حقيقة الوضع هو جعل الملازمة بين اللفظ و كلّ واحد من المعاني بشخصه مستقلاً ففرض ملازمة اللفظ لأحد المعنيين على الترديد ينافى الوضع لكلّ واحد منهما مستقلاً. وإن كان اللفظ ملازماً للمعنيين بملازمتين مستقلّتين وانتقالين حقيقيّين كما هو المفروض فلازمه بعد عدم وجود الترتّب بين الانتقالين هو تحقّق الانتقالين دفعة واحدة من غير ترتّب بمجرد سماع اللفظ وهو مستحيل (لأنّه يرجع إلى صدور المعلولين من علّة واحدة وهو خلاف قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد).

وفيه أوّلاً كما في تهذيب الاصول في البحث عن جواز استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد، أنّ القاعدة العقلية لا مورد لها في أمثال المقام لأنّ باب الدلالة ليس من قبيل صدور الشىء عن الشىء مع أنّها لو كانت من هذا القبيل لا يمكن إجراء القاعدة فيها إذ هي مختصة بالسيط من جميع الجهات. (1)

وعليه فلا مانع من حدوث الانتقالين من لفظ واحد كما يصحّ تصوّر الشئيين في عرض واحد وإلاّ لما صحّ التصديق بكون الشىء شيئاً إذ لا بدّ عند الإذعان من تصوّر الطرفين معا.

و ثانياً: كما في تعلية الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ الوضع ليس جعل اللفظ علّة تامّة للانتقال كي يلزم هذا المحال بل جعله مقتضياً له فإن كان هناك اقتضاء واحد لمكان وحدة اللفظ والمعنى ولم يكن هناك مانع كقرينة المجاز تحققت الملازمة الذهنية و خرجت من حدّ الاقتضاء إلى الفعلية وإن كان هناك اقتضاء آت متعدّدة متساوية الأقدام أو كانت هناك قرينة المجاز فلا يتحقّق المقتضى وهو معنى الإجمال إلى أن تقوم قرينة معينة و هي في الحقيقة من قبيل رفع المانع عن تأثير المقتضى في المقتضى. ومما

ص: 460

ذكر تعرف أنّ الوضع الثاني غير ناقض ولا مناقض للوضع الأول فإنّه إنّما يكون كذلك إذا كان الوضع جعل اللفظ علّة تامّة وإلا فاللفظ باق على اقتضائه حتّى مع القرينة المعيّنة لمعنى آخر. انتهى موضع الحاجة من كلامه (1).

منها: أنّ الاشتراك يناقض حقيقة الوضع لأنّ الوضع اختصاص اللفظ بالمعنى ولازم اختصاص الشىء بالشىء هو حصره فيه وعليه يكون استعمال اللفظ الموضوع للمعنى منحصر فيه وينحصر إراءته به وهذا المعنى ينافيه الاشتراك إذا انحصار اللفظ فى المعنى الموضوع له يضادّ إراءته لمعنى آخر واستعماله فيه.

وفيه كما فى المقالات أنّا نمنع اقتضاء الوضع للحصر جدّا إذ لا نعى من الوضع إلا مجرد جعل اللفظ بإزاء معنى وتعيينه له وهذا المعنى قابل للتحقق بالنسبة إلى المعنيين أو أزيد غاية الأمر نتيجته صلاحيته للإراءة بالنسبة إلى كلّ واحد فيحتاج فعليته إلى قرينة شخصيّة وحيث أنّ بنفس هذا الجعل يخرج اللفظ من إطلاق قابليته الإراءة بالنسبة إلى غير المجعول ينتزع نحو اختصاص حاصل بينهما. وهذا المعنى من الاختصاص لا يوجب حصر القالبيّة له بل ومع تعدّد الوضع يتحقّق لفظ أيضا نحو اختصاص بالإضافة إلى غير الموضوع له أولا ولئن شئت قلت هذا المقدار من الاختصاص لا يقتضى أزيد من صلاحية اللفظ للإراءة لا فعليتها. (2)

فمن سمّى ابنه باسم من الأسماء الرائجة لا يقصد منه هجر اللفظ عن أبناء غيره ممّن سمّاه به قبله بل غرضه اشتراك ابنه مع أبناء غيره فى الاسم المذكور كما أنّ من سبقه فى الاسم لا يقصد من وضع الاسم لابنه حصر اللفظ فيه بحيث ينافيه تسمية غيره ابنه بذلك الاسم وليس ذلك إلا لعدم إفادة الوضع للحصر وإلا فلا مجال

ص: 461

1-1 (1) نهاية النهاية 85/1.

2-2 (2) مقالات الاصول 46/1.

للاشتراك إلا بعد هجر اللفظ عن المعنى الذى وضع له أولاً و مع عدم الهجر لا يصح إطلاقه إلا مجازاً و هو كما ترى. و من المعلوم أنّ الأعلام المشتركة كلّها من هذا القبيل و هو شاهد على أنّ الألفاظ المشتركة فى أسامى الأجناس كلفظ العين بالنسبة إلى الباصرة و الجارية و غير ذلك أيضاً تكون كذلك. و لا فرق فى ما ذكر بين أن يكون الواضع متعدداً أو واحداً و بين أن يكون الواضعان فى مرتبة واحدة كما إذا عيّن كلّ واضع لفظاً واحداً لمعنى غير معنى آخر فى زمان واحد و بين أن يكونا مع التقدّم و التأخر لأنّ الواضع فى كلّ من هذه الموارد هو تعيين اللفظ للمعنى و لا يدلّ على حصره فيه و إن انتزع الحصر و الاختصاص منه ما لم يعلم وضع آخر فلا تغفل.

منها: أنّ غرض الواضع هو تفهيم المعنى من دون حاجة إلى القرينة، و الاشتراك ينافى هذا الغرض إذ معه يحتاج إلى نصب القرينة للتفهم و من المعلوم أنّ الواضع الحكيم لا يناقض غرضه بالاشتراك.

أجاب عنه استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه بالمنع أولاً إذ غرض الواضع من الوضع هو عدم الحاجة إلى قرينة المجاز لا قرينة معيّنة للموضوع له. و ثانياً: أنّه لو سلّم ذلك كان لازمه هو عدم إمكان صدور الاشتراك من الواضع الواحد و أمّا إذا كان الواضع متعدداً فلا وجه لمنع الاشتراك لجواز أن يضع كلّ واحد لفظاً لمعنى مع الغرض المذكور من دون علم بوضع هذا اللفظ لمعنى آخر بسبب واضع آخر و من المعلوم أنّ الاشتراك يتحقّق بوضعهما من دون قصدهما حتّى تحصل المناقضة.

منها: كما فى المحاضرات أنّ الاشتراك ينافى الوضع بمعنى التعهّد و التبانى لأنّ حقيقة الوضع على ما نراه التعهّد و الالتزام النفسانيّ فلا يمكن الاشتراك بالمعنى المشهور و هو تعدّد الوضع على نحو الاستقلال فى اللفظ الواحد و الوجه فى ذلك هو أنّ معنى التعهّد كما عرفت عبارة عن تعهّد الواضع فى نفسه بأنّه متى ما تكلم بلفظ مخصوص لا يريد منه إلاّ تفهيم معنى خاصّ و من المعلوم أنّه لا يجتمع مع تعهده ثانياً بأنّه متى ما تكلم

بذلك اللفظ الخاص لا يقصد إلا تفهيم معنى آخر يبين الأول ضرورة أن معنى ذلك ليس إلا النقص لما تعهده أولاً أو فقل أن الوضع على ما ذكرناه عبارة عن ذلك التعهد المجرد عن الإتيان بأية قرينة و عليه فلا يمكن للواضع أن يجمع بين تعهدين كذلك أو أزيد في لفظ واحد فإنّ الثاني مناقض للأول و لا يجمع معه إلا أن يرفع يده عن الأول و يلتزم ثانياً بأنه متى ما تكلم بذلك اللفظ الخاص يقصد منه تفهيم أحد المعنيين الخاصين فالذى يمكن من الاشتراك هو هذا المعنى أعنى به رفع اليد عن التزام الأول و الالتزام من جديد بأنه متى ما تكلم بذلك اللفظ فهو يريد منه تفهيم أحد المعنيين على نحو الوضع العام و الموضوع له الخاص نعم فى مقام الاستعمال لا بدّ من نصب قرينة على إرادة تفهيم أحدهما بالخصوص فإنّ اللفظ غير دالّ إلا على إرادة أحدهما لا بعينه فهذا المعنى نتيجة كالاتسار اللفظي من ناحية تعدد الموضوع له و كون استعمال اللفظ فى كلّ واحد من المعنيين أو المعانى استعمالاً حقيقياً و محتاجاً إلى نصب قرينة معيّنة. نعم الفرق بينهما من ناحية الوضع فقط فإنّه متعدّد فى الاشتراك بالمعنى المشهور و المتنازع فيه و واحد فى الاشتراك على مسلكنا. فالنتيجة أنّ الاشتراك بالمعنى المعروف على مسلكنا غير معقول و على مسلك القوم لا- بأس به نعم يمكن على مسلكنا ما تكون نتيجته نتيجة الاشتراك و هو الوضع العام و الموضوع له الخاص و لا مانع منه فإنّ الوضع فيه واحد و محذور الامتناع إنّما جاء فى تعدد الوضع. (1)

وفيه أولاً: أنّ مفاد الوضع بمعنى التعهد و الالتزام النفسانيّ ليس مفيداً لحصر اللفظ فى معنى واحد حتّى لا يساعد الاشتراك لأنّ التعهد و الالتزام النفسانيّ كما صرح به فى الدرر هو أن يلتزم الواضع بأنه متى أراد معنى و تعقله و أراد إفهام الغير تكلم بلفظ

ص: 463

كذا. (1) ومقتضاه هو حصر المعنى فى اللفظ لا العكس فتفسير التعهد بأنه متى ما تكلم بلفظ مخصوص لا يريد منه إلا تفهيم معنى خاص أجنبى عن معنى التعهد والتباني على ما عرفت من الدرر وصرح به نفسه فى أول الكتاب من المحاضرات (2) حيث قال:

حقيقة الوضع عبارة عن التعهد بإبراز المعنى الذى تعلق قصد المتكلم بتفهيمه بلفظ مخصوص بناء على كون المراد من المخصوص فى قوله: «بلفظ مخصوص» هو لفظ كذا من بين سائر الألفاظ لا اللفظ المختص بهذا المعنى.

و كيف كان فالتعهد والتباني بالمعنى الذى فى الدرر لا ينافى التعدد لأن اللفظ لا يحصر فى المعنى بل المعنى يكون محصورا فى اللفظ فلا مانع من أن يحصر معنى آخر أو أزيد فى ذلك اللفظ أيضا فيصير اللفظ الكذائى مشتركا بين المعانى المتعددة وإنما المناقضة والتباين فيما إذا كان اللفظ محصورا فى معنى خاص وهو ليس مستفادا من التعريف.

و ثانيا: أنه لو سلم الحصر فهو محمول على الحصر الحقيقى ما لم يصدر عن الواضع تعهد آخر بالنسبة إلى ذلك اللفظ وأما مع صدور التعهد الآخر يحمل على الحصر الإضافى من دون مناقضة بينهما كما يجمع مثلا بين قولهم عليه السلام: لا صلاة إلا بطهور. وبين قولهم: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب. وغير ذلك من الموارد التى ورد فيها الحصر متعددا وعلى فرض صحة الجمع بينهما بالحمل على الحصر الإضافى فلا مجال للقول برفع اليد عن الالتزام الأول ولزوم الالتزام ثانيا بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص.

و ثالثا: أن رفع اليد عن الالتزام الأول خلاف الوجدان ألا ترى أن الوضع فى الأعلام الشخصية لا يكون كذلك. مثلا إذا أراد عمرو أن يسمي ابنه باسم ابن صديقه

ص: 464

1-1 (1) الدرر 35/ ط الجديد.

2-2 (2) المحاضرات 45/1.

فهل هو نقض التزام صديقه ثم التزم بنفسه أن يكون الاسم المعهود اسما لأحدهما أو التزم هو أيضا بأن يكون اسم ابنه اسم ابن صديقه و الوجدان يحكم بالثاني من دون حاجة إلى نقض الالتزام السابق وليس ذلك إلا لكون الالتزام الأوّل قابل للجمع مع الالتزامات المتأخّرة. فاتّضح ممّا ذكر أنّ الوضع في الاشتراك متعدّد ويكون الوضع في الأعلام الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ وفي أسماء الأجناس الوضع العامّ والموضوع له العامّ كوضع العين للباصرة والجارية.

فتحصّل أنّه لا وجه لدعوى امتناع الاشتراك لما عرفت من ضعف الوجوه المذكورة وعليه فهو ممكن بل واقع كما يدلّ عليه عدم تبادل أحد المعاني في الأعلام الشخصية وفي مثل القرء والعين وغير ذلك. أو عدم صحّة السلب بالنسبة إلى معنيين أو أكثر أو نقل أهل الخبرة فإنّ قولهم كما يكون حجة في وحدة المعنى كذلك يكون حجة في تعدّد المعنى ووحدة اللفظ. ولعلّ مراد صاحب الكفاية من الاستدلال بالنقل هو ذلك لا نقل أهل اللغة. وممّا ذكر يظهر ما في تعليقه المشكيني قدّس سرّه حيث قال: وأمّا النقل فلا لعدم دليل على حجيّة قول اللغويّ ما لم يحصل منه قطع فالأولى للمصنّف ترك الاستدلال به.

و كيف كان فلا مجال للإنكار كما لا يخفى وإتّما الكلام في وجوب الاشتراك وعدمه فقد ذهب بعض إلى الوجوب:

### دليل وجوب الاشتراك

ربما يستدلّ «للوّجوب» بتناهي الألفاظ وعدم تناهي المعاني مع مسيس الحاجة إلى إبرازها في الروابط الاجتماعية فلا بدّ من الاشتراك.

أورد عليه في الكفاية بأنّ لازم الاشتراك في المعاني الغير المتناهية هو الأوضاع غير المتناهية وهي من الإنسان الممكن المتناهي محال و لو سلّم إمكانه بفرض الواضع

واجبا فهو غير مجد إلا في مقدار متناه. هذا مضافا إلى تناهي المعاني الكليّة وجزئياتها ومصاديقها وإن كانت غير متناهية إلا أن وضع الألفاظ بازاء كليّاتها يغنى عن وضع لفظ بازاء الجزئيات مع أن المجاز باب واسع فافهم.

وفيه: أولا كما أفاده استاذنا المحقق الداماد قدس سرّه أن الممتنع هو الاشتراك الاصطلاحي من الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ وأما الاشتراك في المعاني غير المتناهية بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ فلا يكون ممتنعا إذ بواسطة ملاحظة الجامع الحقيقي أو الانتزاعيّ يمكن الوضع لخصوص الآحاد والأشخاص غير المتناهية والمفروض هو عموميّة موضوع البحث في الاشتراك بحيث يشمل الاشتراك المذكور فإنّ النوع الثاني من الاشتراك وإن كان الوضع فيه واحدا ولكن الموضوع له متعدّد بعدد الآحاد والأفراد فاللفظ الموضوع بالاشتراك المذكور يكون موضوعا للمعاني المتعدّدة بعدد الآحاد والأفراد كاللفظ الموضوع بالاشتراك الاصطلاحيّ من دون فرق بينهما.

وثانيا: أن عدم التناهي المذكور في الاستدلال ليس هو عدم التناهي عقلا بل المراد هو عدم التناهي عرفا والوضع له حينئذ يكون مجديا لاحتمال احتياج الإنسان إليه فلا يصحّ نفي الحاجة إليه بقوله: ولو سلّم لم يكذب يجدى إلا في متناه... إلخ.

وثالثا: كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدس سرّه أن وسعة باب المجاز لا تجدى في رفع الحاجة بعد كون العلاقات المجازية أو المناسبات الطبيعية منحصرة و متناهية فلا وجه لقوله: «مع أن المجاز باب واسع».

ورابعا: أن تناهي المعاني الكليّة كتناهي الأعلام الشخصية ممنوع ولذا قال في المقالات: ولا بعد في عدم التناهي في الأعلام الشخصية بعد جريان الديدن على عدم البناء في تفهيمها على إلقاء الكلّي بنحو الدالّين إذ حينئذ لا محيص من الاشتراك فيها.

نعم إمكان إلقاء الكلّي وإراءة الخصوصية بدالّ آخر يمنع عن وجوب وقوع الاشتراك على الإطلاق مع قطع النظر عن الديدن المذكور كما أن في غير الأعلام الشخصية



أمكن دعوى عدم التناهي بالنسبة إلى الماهيات المخترعة والمركبات الاختراعية الاعتبارية أو الحقيقية المزججة الخارجية. نعم في البسائط الخارجية وإن كانت من المركبات التحليلية العقلية فضلا عن البسائط العقلية أمكن دعوى تهايتها كتناهي الألفاظ لكن المفاهيم الكلية غير مختصة بالبسائط بل يشمل المركبات والاختراعات وحينئذ حالها حال الأعلام الشخصية من لزوم الاشتراك بالنظر إلى الديدن و عدمه على الإطلاق لإمكان تفهيم كل مورد بالدالين. (1)

أورد عليه (على الاستدلال للوجوب) في المحاضرات بمنع تهاهي الألفاظ و لذلك ذهب إلى عدم وجوب الاشتراك مع اعترافه بعدم تهاهي المعاني الكلية. حيث قال:

تناهي الألفاظ غير صحيح وذلك لأنه يمكن لنا تصوير هيئة و تراكيب متعددة من الألفاظ باعتبار كونها مؤلفة من الحروف الهجائية بعضها من بعض إلى عدد غير متناه فاللفظ الواحد يختلف باختلاف حركاته فلو ضمّ أوله أو رفع أو كسر فهو في كل حال لفظ مغاير للفظ في حالة أخرى و كذا لو رفع آخره أو ضمّ أو كسر و إذا أضيف إليه في جميع هذه الأحوال حرفا من الحروف الهجائية صار لفظا و مركبا ثانيا غير الأول... وهكذا... فتصبح الألفاظ بهذه النسبة غير متناهية. مثلا لفظ «بر» إذا ضمّ أوله أو رفع (فتح) أو كسر فهو لفظ غير الأول و لو أضيف إليه الاختلاف بالتقديم أو التأخير أو حرفا من الحروف صار لفظا آخر... وهكذا. وإن شئت فقل إنّ موادّ الألفاظ وإن كانت مضبوطة و محدودة من الواحد إلى الثمانية والعشرين حرفا إلا أنّ الألفاظ المؤلفة منها و الهيئات الحاصلة من ضمّ بعضها إلى بعضها الآخر تبلغ إلى غير النهاية فإنّ اختلاف الألفاظ و تعددها بالهيئات و التقديم و التأخير و الزيادة و النقصان و الحركات و السكنات يوجب تعددها و اختلافها إلى مقدار غير متناه و هذا نظير

ص: 467

الأعداد فإنّ موادّها وإن كانت آحاداً معيّنة من الواحد إلى العشرة إلا أنّ تركيبها منها يوجب تعدّدها إلى عدد غير متناه مع أنّه لم يزد على كلّ مرتبة من مراتبها إلاّ عدد واحد و تفاوت كلّ مرتبة من مرتبة اخرى بذلك الواحد فإذا اضيف إليها ذلك صارت مرتبة اخرى... وهكذا تذهب المراتب إلى غير النهاية فالنتيجة أنّ الألفاظ غير متناهية كالمعاني والأعداد... إلى أن قال: وكيف كان فقد ظهر من جميع ما ذكرناه أنّ الاشتراك ليس بواجب ولو سلّمنا إمكان وضع الألفاظ للمعاني غير المتناهية لعدم تناهي الألفاظ أيضا. (1)

وفيه: منع واضح بعد التزام أهل كلّ لغة بعدم التجاوز عن التراكم الخاصّة المتعيّنة كالثنائيّ والثلاثيّ والرابعيّ والخماسيّ في اللغة العربيّة و بعد الالتزام باصول مقرّرة في كيفيّة انضمام الحروف بعضها مع البعض وغير ذلك من الامور اللازمة في المكالمات و المحاورات العرفيّة. فمقتضى مراعاة هذه الضوابط و الاصول المقرّرة هو تضيق باب الألفاظ و تناهيها و عليه فممنع تناهي الألفاظ لا وجه له. فتحصل أنّ الاستدلال للوجوب بتناهي الألفاظ و عدم تناهي الأعلام الشخصيّة و المعاني الكلّيّة الشاملة للاختراعيّات و الاعتباريّات و الانتزاعيّات تامّ. كما صرّح به المحقّق العراقيّ قدّس سرّه في المقالات. فحينئذ تمسّ الحاجة إلى الاشتراك و حيث لم يكن دأب أهل المحاورّة و يدنهم على إفادة المرادات بنحو الكلّيّ مع تعدّد الدالّ و المدلول فلا بعد في دعوى وجوب الاشتراك و لزومه بل يكفي في دعوى وجوب الاشتراك عدم تناهي الأعلام الشخصيّة و إن لم يكن المعاني الكلّيّة غير متناهية بعد عدم البناء على إفادة المرادات بتعدّد الدالّ و المدلول.

ثمّ إنّ منشأ الاشتراك على ما عرفت من الاستدلال للوجوب و اللزوم واضح و هو

ص: 468

مسيب الحاجة فى إفادة المرادات إلى وضع الألفاظ المتناهية للمعانى غير المتناهية سواء كانت الأعلام الشخصية أو المعانى الكلية. وأما ما نقل عن بعض المورخين من أن المنشأ لحصول الاشتراك فى اللغات هو خلط اللغات بعضها ببعض فإن العرب مثلاً كانوا على طوائف طائفة منهم قد وضعت لفظاً خاصاً لمعنى مخصوص و طائفة ثانية قد وضعت هذا اللفظ لمعنى آخر و طائفة ثالثة قد وضعت نفس ذلك اللفظ لمعنى ثالث... وهكذا و لما جعلت اللغات من جميع هذه الطوائف و جعلت لغة واحدة حدث الاشتراك. ففيه على تقدير صحته و إمكانه فى نفسه أنه لا يكون منشأ أصلياً و كلياً لذلك كما لا يخفى.

\*\*\*\*

## الخلاصة

و الحق أن الاشتراك فى الألفاظ ممكن لضعف الوجوه التى أقاموها للامتناع بل هو واقع لشهادة عدم تبادل معنى بالخصوص من المعانى فى الأعلام الشخصية المشتركة و فى مثل «القرء» و «العين» و هكذا، لدلالة عدم صحّة السلب بالنسبة إلى معنيين أو أكثر فإن عدم التبادل و عدم صحّة السلب ليسا إلا لجهة اشتراك الألفاظ المذكورة لمعان مختلفة. بل لا بعد فى دعوى وجوب الاشتراك بعد تنهى الألفاظ و عدم تنهى الأعلام الشخصية و المعانى الكلية الشاملة للاختراعات و الاعتباريات و الانتزاعات لمسيب الحاجة إليه كما لا يخفى.

\*\*\*\*

من معنى واحد

الحق هو إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد لضعف ما قيل أو يقال في امتناعه ويقع الكلام هنا في مقامات:

### المقام الأول: في محل النزاع

أن محل النزاع هو ما إذا استعمل لفظ واحد في معنيين مستقلين أو المعاني المستقلة بحيث يكون الاستعمال الواحد بمنزلة الاستعمالين أو الاستعمالات و يكون كل واحد من المعنيين أو المعاني مراداً على حiale واستقلاله و أما استعمال اللفظ في مجموع المعنيين كالعام المجموعى. أو أحدهما لا بعينه كالفرد المرّد أو الجامع بينهما أو بين المعاني كالكلى فكل ذلك خارج عن محل النزاع لأن المستعمل فيه فى تلك الصور واحد و ليس متعدداً و كل واحد من المعنيين أو المعاني فرد للجامع و جزء للمجموع و فرد على البدل لمفهوم أحدهما أو أحدها المرّد بين الآحاد كما لا يخفى.

و أما ما قيل فى تعريف محل النزاع من أنه إذا استعمل اللفظ بحيث يكون كل واحد من مناط الإثبات و النفى و متعلقاً للحكم ففيه كما فى تعليقة المحقق الأصفهانيّ قدس سره إشكال

لعدم الملازمة بين الاستقلال فى الإرادة الاستعمالية و الاستقلال فى الحكم و النفى و الإثبات و توضيح ذلك أنّ مفاد لفظ العشرة مثلا و إن كان وحدانيّا ملحوظا بلحاظ واحد و مرادا استعماليا بإرادة واحدة لكنّه مع ذلك ربما يكون الحكم المرتب عليه بلحاظ كلّ واحد على نهج العموم الافرادى كما إذا قيل: هؤلاء العشرة علماء أو واجب الإكرام. و ربما يكون الحكم المرتب عليه بلحاظ المجموع على حدّ العموم المجموعى كما إذا قيل: هؤلاء العشرة يحملون هذا الحجر العظيم... إلى أن قال: و كذلك العامّ الاستغراقى كالعلماء فإنّ الحكم المرتب عليه معقول على الوجهين و كما أنّ الجمع فى اللحاظ لا يقتضى وحدة الحكم كذلك التفريق فى اللحاظ لا يستدعى تعدّد الحكم بالنسبة إلى كلّ ملحوظ كما إذا رتبّ حكما واحدا على زيد و عمرو معا كما عرفت فى العامّ الاستغراقى و استعمال اللفظ فى المعنيين لا يزيد على استعماله فيهما مرتين. انتهى موضع الحاجة منه. (1)

\*\*\*\*

## المقام الثانى: فى وجوه الامتناع

### إشارة

أنّه يستدلّ على الامتناع بوجوه:

فناء اللفظ فى المعنى لا يمكن إلاّ فى معنى واحد

منها: ما ذكره فى الكفاية و حاصله أنّ الاستعمال ليس من باب جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى بل هو من باب جعل اللفظ وجها للمعنى و عنوانا له فكما أنّ الوجه و العنوان فانيان فى ذى الوجه و المعنون كذلك اللفظ يكون فانيا فى المستعمل فيه بل

ص: 471

يكون نفس المعنى كأنه الملقى إلى المخاطب بالاستعمال باعتبار أنّ اللفظ من مراتب وجود المعنى ولذا يسرى إليه قبحه وحسنه ومن المعلوم أنّ استعمال اللفظ بهذا المعنى لا يمكن إلاّ في معنى واحد ضرورة أنّ لحاظ اللفظ هكذا عند إرادة معنى ينافى لحاظه كذلك عند إرادة معنى آخر. وجه المنافاة هو تبعيّة لحاظ اللفظ بالنسبة إلى لحاظ المعنى وفنائه فيه فناء الوجه في ذى الوجه والعنوان في المعنون ومع كون اللفظ هكذا بالنسبة إلى معنى كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال والحاصل أنّه لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظ اللفظ وجهها لمعنيين وفانها في المعنيين أو الأزيد.

وأوضح المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه وجه الاستحالة بقوله: والشاهد عليه عدم صحّة الحكم على اللفظ بما هو في حال الاستعمال فيعلم منه أنّ النظر بالذات إلى المعنى وأنّ اللفظ آلة لحاظه ولا يعقل أن يكون آلة اللحاظ في حال كونه كذلك ملحوظا بلحاظ آخر لا آلياً ولا استقلالياً لا تمتاع تقوّم الواحد بلحاظين حيث أنّه من قبيل اجتماع المثليين أو لامتناع الجمع بين اللحاظين في لحاظ واحد للزوم تعدّد الواحد ووحدة الاثنين. (1)

فاللفظ الواحد يستحيل أن يلاحظ باللحاظين الآليين لأنّ ذلك يؤول إلى اجتماع المثليين في شىء واحد وهو اللفظ والوجود الواحد لا يتحمّل وجود المثليين كما أنّ الجمع بين اللحاظين في لحاظ اللفظ الواحد يلزم تعدّد اللفظ الواحد وهو خلف أو وحدة الاثنين أعنى اللحاظين وهو أيضاً خلف وجمع اللحاظين في اللفظ الواحد مع بقاء اللفظ على وحدته و اللحاظين على تعدّدهما محال.

وفي هذا الوجه نظر لأنّ المراد بالفناء إمّا الفناء الحقيقيّ بحيث لا يبقى إلاّ شَيْئاً

المعنى. وفيه كما في تهذيب الاصول و أفاد استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه منع واضح لأنّ اللفظ له وجود واقعيّ و مع فعلية وجوده لا مجال لدعوى فنائه و هل هو إلا اجتماع الوجود و العدم في اللفظ الواحد و هو محال و خلاف الوجدان لأنّ المتكلم يتوجّه إلى اللفظ كما يتوجّه إلى المعنى و إنّما الفرق بينهما في أنّ التوجّه إلى المعنى كثيرا ما استقلاليّ دون اللفظ فإنّ التوجّه إليه آليّ نعم ربما يتوجّه إلى الألفاظ بنحو الاستقلال أيضا كما إذا اريد التكلم باللغة الفصحاء و القراءة الصحيحة كما لا يخفى.

و أمّا فناء العنوان في المعنوي و الوجه في ذي الوجه كما لعله الظاهر من عبارة الكفاية فهو و إن أمكن إلا أنّ حقيقة الاستعمال ليس هو ذلك و اعتبار اللفظ من مراتب وجود المعنى بحيث يكون همّ المستعمل هو إيجاد المعنى باللفظ و إلقائه إلى المخاطب كما قيل لا دليل عليه.

بل الاستعمال هو التكلم بما جعل دالاً و علامة لمعناه مع القصد و مجرد كون النظر إلى المعنى بالأصالة نوعا دون الألفاظ لا يكون قرينة على جعل اللفظ فانيا في معناه بالنحو المذكور كما أنّ سراية الحسن و القبح إلى اللفظ أيضا لا يكون شاهدا على ذلك لإمكان أن يكون ذلك من جهة الارتباط الأكيد الذي حصل بالوضع بين اللفظ و معناه كما أنّ الاستشهاد بعدم صحّة الحكم على اللفظ بما هو في حال الاستعمال على كون اللفظ فانيا في المعنى غير وجيه لأنّه ملحوظ بالأخرة و تعلّق به الإرادة و لو بنحو الارتكاز و لذا من علم لغات مختلفة و أراد إفهام المعاني بلغة خاصّة كالفارسيّة أو العربيّة أو غيرهما اختار من بينهما ما أراد و تكلم به فاللفظ ملحوظ و مراد عنده و إن كان النظر إلى المعنى بالأصالة غالبا. هذا مضافا إلى كون اللفظ محكوما بالفصاحة و الصحّة في حال الاستعمال و هو ينافي الفناء كما لا يخفى. و مع كون الاستعمال من باب العلامة و الدلالة فلا مانع من أن يستعمل لفظ واحد موضوع للمعاني المختلفة و اريد به تفهيم الأزيد من معنى واحد و لا يلزم من ذلك إفناء اللفظ في معنى حتّى يقال مع

إفناؤه فيه منفردا لا مجال لإفناؤه في غيره من المعانى أو يقال مقتضى الإفناء هو كون لحاظه تبعا للحاظ المفنى فيه فإذا استعمل في المعنيين المفنيين فيهما لزم اجتماع اللحاظين الآليين في اللفظ الواحد بالتبع مع إمكان منع الملازمة بما في تهذيب الاصول من أنّ المنظور من التبعية إن كان أنّ المتكلم يتصور المعنى ويتبعه الانتقال إلى اللفظ فلا يجب من تصور المعنيين عرضا انتقالا إلى اللفظ بل لا ينتقل إليه إلا انتقالا واحدا كما هو كذلك في الانتقال من اللازمين إلى ملزوم واحد... إلى أن قال: وإن كان المراد اجتماع اللحاظين في السماع فلا نسلم لزومه لأنّ السامع ينتقل من اللفظ إلى المعنى وإن كان اللفظ آلة فيكون لحاظ المعنى تبعا للحاظ اللفظ وسماعه كما أنّ الناظر إلى الكتابة يدرك نقش المكتوب أولا فينتقل منه إلى المعنى فحينئذ إذا كان اللفظ دالاً على معنيين انتقل منه إليهما من غير لزوم محذور أبداً وبالجملة لا يلزم من تبعية الانتقال جمع اللحاظين والانتقالين في اللفظ كما لا يلزم اجتماعهما في المعنى إذا سمعنا اللفظ من متكلمين دفعة. (1) وإن لا يخلو منع الملازمة مع تسلّم الإفناء عن كلام ونظر فليتأمل.

إن قلت: إنّ استعمال اللفظ ولو من باب الدلالة والعلامة أيضا لا يخلو عن اللحاظ الآلى فمع استعماله في الأكثر يستلزم اجتماع اللحاظين الآليين في اللفظ الواحد لأنّ الاستعمال متقوم بلحاظ اللفظ والمعنى لا امتناع الاستعمال مع الذهول عن واحد منهما فإذا استعمل اللفظ في المعنيين لزم لحاظ اللفظ مرتين وهكذا واجتماع اللحاظين في اللفظ الواحد يوجب تعدد الواحد أو وحدة الاثنين وكلاهما محال.

قلت: كما في تهذيب الاصول ما يكون لازم الاستعمال هو ملحوظية اللفظ والمعنى وعدم كونهما مغفولا عنهما حاله وأما لزوم لحاظه في كلّ استعمال لحاظا على حدة فلم يقدّم عليه دليل ولا هو لازم الاستعمال ألا ترى أنّ قوى النفس كالباصرة والسامعة

ص: 474



آلات لها فى الإدراك وقد تبصر الشئيين و تسمع الصوتين فى عرض واحد و لا يوجب ذلك أن يكون للآتين حضوران لدى النفس بواسطة استعمالهما فى إدراك الشئيين. (1)

هذا مع إمكان الجواب بالنقض بالوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ كما فى الدرر و أفاده استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه إذ كما يصحّ الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ و يكون اللفظ الواحد موضوعاً لجميع أفراد عنوان العامّ لا مفهوم العامّ فكذلك يصحّ استعمال اللفظ الواحد فى جميع الأفراد التى تكون اللفظ موضوعاً لها و لا حاجة إلى تكرار اللفظ و لا إلى تكرار اللحاظ عند الاستعمال كما لا حاجة إلى تكرار اللفظ و لا إلى لحاظه مكرراً عند الوضع بنحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ.

لا- يقال: إنّ الأفراد حال الوضع لا تكون ملحوظة إلاّ بعنوان عامّ وحدانيّ و لا يكون كلّ فرد من تلك الأفراد ملحوظاً بلحاظ خاصّ فلا يرد النقص.

لأنّ نقول: إنّ العنوان العامّ الإجماليّ و إن كان ملحوظاً و لكنّه وسيلة للحاظ الأفراد إجمالاً و بعد لحاظ الأفراد إجمالاً وضع اللفظ لكلّ فرد من تلك الأفراد بوضع واحد و لم يوضع اللفظ للعنوان الوجدانيّ و إلاّ لما كان فرق بين الوضع العامّ و الموضوع له العامّ و بين الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ و الإفناء لا دليل عليه حتّى يمكن الفرق بين الوضع و الاستعمال بذلك. و عليه يظهر ما فى بدائع الأفكار حيث أورد على النقص المذكور بأنّ الملحوظ فيه هو العنوان العامّ و هو كما ترى فراجع. (2) و إن أبيت عن ذلك كلّّه و ذهبت إلى أنّ الاستعمال فى الأزيد يستلزم تعدّد اللحاظ فيمكن الجواب عنه بما فى تعليقة الأصفهانيّ من أنّ اللفظ بوجوده الخارجيّ لا يقوم للحاظ بل المقوم له صورة شخصيّة فى أفق النفس فأى مانع من تصوّر شخص اللفظ الصادر

ص: 475

1-1) نفس المصدر.

2-2) بدائع الأفكار 151/1 وراجع تعليقة الأصفهانيّ 90/1.

بتصوّرين في آن واحد مقدّمة لاستعمال اللفظ الصادر في معنيين لو لم يكن جهة اخرى في البين. انتهى (1) وعليه فلا يلزم من اجتماع اللحاظين اجتماع المثليين في الواحد لتعدّد التصور كما لا يلزم اجتماع اللحاظين في واحد لأنّ المفروض هو تعدّد صورة شخص اللفظ الصادر فتدبّر.

### التفرد التنزيلي لا يقتضى إلا التفرد الحقيقي

ومنها: ما ذكره المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه في وجه الاستحالة من أنّ حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى في الخارج باللفظ حيث أنّ وجود اللفظ في الخارج وجود لطبيعيّ اللفظ بالذات ووجود لطبيعيّ المعنى بالجعل و المواضعة و التنزيل لا بالذات إذ لا يعقل أن يكون وجود واحد وجودا لماهيّتين بالذات كما هو واضح و حيث أنّ الموجود الخارجيّ بالذات واحد فلا مجال لأن يقال بأنّ وجود اللفظ وجود لهذا المعنى خارجا و وجود آخر لمعنى آخر حيث لا وجود آخر كي ينسب إلى آخر بالتنزيل و ليس الاستعمال إلا إيجاد المعنى بنحو وجوده اللفظيّ خارجا و قد عرفت أنّ الإيجاد و الوجود متّحدا بالذات و حيث أنّ الوجود واحد فكذا الإيجاد و بالجملة الاستقلال في الإيجاد التنزيليّ كما هو معنى الاستعمال الذي هو محلّ الكلام يقتضى الاستقلال في الوجود التنزيليّ و ليس الوجود التنزيليّ إلا وجود اللفظ حقيقة فالتفرد بالوجود التنزيليّ و الاختصاص به يقتضى التفرد بالوجود الحقيقيّ و إلا لكان وجودا تنزيليّا لها (لهما ظ) معا لا لكلّ منفردا فتدبّر جيّدا. انتهى موضع الحاجة. (2)

حاصله أنّ وجود المعنى وجود تنزيليّ يحصل من ناحية اعتبار الوجود الحقيقيّ

ص: 476

1-1) نهاية الدراية 89/1.

2-2) نفس المصدر 88/1.

للفظ وجودا تنزيليًا له و حيث أنّ الوجود الحقيقيّ ليس إلاّ واحدا إذ لا يعقل أن يكون الوجود الواحد وجودا حقيقيًا للماهيتين و المعنيين بعد كون الماهية حدًا للوجود و تبعًا له في الوحدة و التعدّد يكون الوجود التنزيليّ أيضا واحدا فلا مجال لأن يكون وجود اللفظ مع وحدته وجودا لهذا المعنى خارجا و وجودا آخر لمعنى آخر.

و يقرب منه ما في منتهى الاصول حيث قال: إنّ حقيقة الاستعمال هو إلقاء المعنى إلى الطرف بإلقاء اللفظ و هذا لا يمكن إلاّ بأن يكون اتّحاد بين اللفظ و المعنى و حيث أنّ هذا الاتّحاد ليس حقيقيًا لأنّ اللفظ من مقولة و المعنى غالبا من مقولة اخرى فلا بدّ أن يكون اعتباريًا و إن شئت فسّمه بالهوهويّة الاعتباريّة أو بأن اللفظ وجود تنزيليّ للمعنى و لهذا قالوا للشئ أ أربعة أنحاء من الوجودات و عدّوا منها الوجود اللفظيّ فإذا كان حقيقة الاستعمال كذلك فكيف يمكن أن يكون وجود واحد لطبيعيّ اللفظ وجودا لهذه الماهية و وجودا آخر لماهية اخرى.

لا يقال: إنّ الذى لا يمكن هو أن يكون وجود واحد شخصيّ وجودا لماهيتين بالذات لا وجودا تنزيليًا لهما و الفرق واضح لأنّ الماهية بناء على أصالة الوجود عبارة عن حدّ الوجود فهو تابع في الوحدة و التعدّد للوجود و بناء على أصالة الماهية ينعكس الأمر أى الوجود تابع له في الوحدة و التعدّد. و على كلّ تقدير لا يمكن أن يكون وجود واحد وجودا للماهيتين بالذات. و أمّا الوجود التنزيليّ فليس وجودا للشئ حقيقيّة و إنّما هو صرف اعتبار فيمكن أن يعتبر وجود واحد وجودا لشيئين أو أكثر.

لأنّ نقول: نعم لا مانع من أن يكون الوجود الواحد وجودا اعتباريًا لعدّة أشياء مجتمعة و أمّا على سبيل الاستقلال و الانفراد فلا يمكن لأنّ معنى اعتبار الاتّحاد بين اللفظ و هذا المعنى هو أن يكون الاثنان واحدا و حيث أنّ وجود اللفظ وجود شخصيّ فليس هناك وجود آخر حتّى يتّحد مع ذلك المعنى الآخر. و لا يقاس بمقام

الجعل لأنه هناك يعتبر الواضع الاتحاد بين طبيعيّ اللفظ والمعاني المختلفة بالنوع أو بالشخص ففي الحقيقة مرجع ذلك الجعل و الاعتبار إلى أنّ كلّ وجود من وجودات هذه اللفظة متّحد مع معنى من هذه المعاني وهذا غير مقام الاستعمال حيث أنّه يوجد وجودا واحدا من طبيعيّ اللفظ ويجعله وجودا تنزيليًا لهذا المعنى و يفنيه فيه و يلقي المعنى بإلقائه و ليس وجود آخر في البين حتّى يلقي المعنى الآخر بإلقائه. انتهى موضع الحاجة منه. (1)

و فيه أولاً: أنّ الاستعمال ليس إلاّ التكلّم بالدالّ على المعنى بحسب الوضع أو بحسب القرائن لا إيجاد المعنى في الخارج باللفظ و عليه فاعتبار وجود اللفظ وجودا للمعنى أو اعتبار الهوويّة و التنزيل بينهما خارج عن حقيقة الاستعمال و يحتاج إلى مئونة زائدة و لا التفات للمتكلّم إليها و لا شاهد و لا دليل عليه و سرماية الحسن و القبح من المعنى إلى اللفظ لازم أعمّ لإمكان أن يكون ذلك من جهة الارتباط الأكيد الحاصل بالوضع بين اللفظ و المعنى لا من جهة الهوويّة و التنزيل بينهما فلا يكون السرامية من شواهد الاعتبارات المذكورة كما لا يخفى.

و ثانياً: كما في تهذيب الاصول أنّ مبني ما ذكر ما هو عن بعض أهل الذوق من أنّ الوجود اللفظيّ من مراتب وجود الشىء و هو إن صحّ ليس معناه إلاّ كونه موضوعاً للمعنى و مرآة له بالمواضعة الاعتباريّة و عليه لو كان الموضوع له متعدّداً أو المستعمل فيه كذلك لا يلزم منه كونه ذا وجودين أو كونه موجودين إذ المفروض أنّه وجود تنزيليّ و اعتباريّ و هو لا- يوجب التكثر في الوجود الواقعيّ فكون شىء وجوداً تنزيلياً لشيء لا يستنبط منه سوى كونه بالاعتبار كذلك لا بالذات و الحقيقة. (2)

ص: 478

1-1) منتهى الاصول 70/1-71.

2-2) تهذيب الاصول 96/1.

لا يقال: إن اعتبار الوحدة بين اللفظ والمعنى مع كون وجود اللفظ وجوداً شخصياً لا يجمع مع اعتبار آخر بين نفس اللفظ ومعنى آخر مع عدم تصوّر وجود آخر لذلك اللفظ حتّى يتحد مع المعنى الآخر لأنّ الاعتباريّات تابعة للتكوينيّات فكما أنّ الوجود الحقيقيّ لا يمكن أن يكون وجوداً للماهيّتين كذلك الوجود التنزيليّ.

لأدّا نقول: إنّ قياس الوجود التنزيليّ بالوجود الحقيقيّ والقول بأنّ تعدّد الوجود التنزيليّ محال كما يكون تعدّد الوجود الحقيقيّ محالاً في غير محلّه. إذ امتناع صيرورة الوجود الواحد وجوداً بالذات للماهيّتين والمعنيين لا يستلزم امتناع صيرورة وجود واحد بالذات وجودين تنزيليّين للمعنيين والماهيّتين ألا ترى صحّة تنزيل أحد التوائم بالأفراد الأخر منهم ويقال أنّه كأنّه هم أى كأنّه هو وهو مع أنّ أحد التوائم الذى يكون هو المشبّه ليس له إلا وجود واحد ولكن اعتبر له الوجودات التنزيليّة وليس ذلك إلا لكون الاعتبار خفيف المثونة و بنظر المعتر ولذا نمنع تبعيّة الاعتباريّات للتكوينيّات. ألا ترى اعتبار الإشاعة أو الفرد المرّد مع أنّه لا خارجيّة لهما إذ ليس فى الخارج إلاّ المتعيّنات كما لا يخفى.

قال فى بدائع الأفكار فى وجه امتناع صيرورة الوجود الواحد وجوداً بالذات للماهيّتين دون صيرورة وجود واحد بالذات وجودين تنزيليّين للمعنيين أنّ امتناع الأوّل ذاتيّ وهو من القضايا التى قياساتها معها لأنّ فرض الماهيّتين هو فرض الوجودين...

وأما الثانى أعنى به تنزيل شىء منزلة شىء آخر فهو يتبع فى سعته وضيقه وعمومه وخصوصه نظر المعتر فيجوز له أن ينزل أمراً واحداً منزلة أمرين ويترتب عليه أثر التعدّد... إلى أن قال: وعليه فلا يبقى مجال لادّعاء امتناع صيرورة الوجود

## لزوم الجمع بين اللحاظين المستقلّين فى آن واحد

ومنها: ما حكى عن المحقّق النائينىّ قدّس سرّه من أنّ حقيقة الاستعمال ليست إلاّ عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ وإقائه إلى المخاطب خارجا و من هنا لا يرى المخاطب إلاّ المعنى فإنّه ملحوظ أوّلا وبالذات واللفظ ملحوظ بتبعه وفان فيه وعليه فلازم استعمال اللفظ فى المعنيين على نحو الاستقلال تعلق اللحاظ الاستقلالىّ بكلّ واحد منهما فى آن واحد كما لو لم يستعمل اللفظ إلاّ فيه و من الواضح أنّ النفس لا تستطيع على أن تجمع بين اللحاظين المستقلّين فى آن واحد ولا ريب فى أنّ الاستعمال فى أكثر من معنى واحد يستلزم ذلك و المستلزم للمحال محال لا محالة. (2)

وفيه أوّلا: كما مرّ أنّ حقيقة الاستعمال ليست إلاّ عبارة عن التكلّم بالدوال على المعانى لا إيجاد المعانى بالألفاظ وإلاّ فالإيجاد أمر قصىّ و محتاج إلى الالتفات مع أنّه لا التفات ولا قصد للمستعملين و المتكلّمين و لو ارتكازا إلى إيجاد المعانى كما لا يخفى.

و مجرد كون الغرض من الاستعمال هو تفهيم المعانى لا يلزم أن يكون الاستعمال إيجاد المعانى لحصول الغرض بتكلّم الدوالّ و استماعها بعد العلم بعلاقة الوضع بين الدوالّ و المعانى.

و ثانيا: أنّ منع الاستطاعة للجمع بين اللحاظين المستقلّين أو اللحاظات المستقلّة فى آن واحد إن اريد به الجمع بينهما أو بينها بالالتفات التفصيلىّ إلى كلّ واحد منهما أو منها فهو صحيح بالنسبة إلى النفوس العادية و أمّا إن اريد به مطلق الجمع و لو

بالالتفات الإجماليّ كتوسيط عنوان كما في الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ فلا- أ لا- ترى أنّ الواضع يلاحظ معنى عامّا مرآة للخصوصيّات و يضع اللفظ بإزائها بحيث يكون كل واحد من الآحاد الخاصّة موضوعا له وهذا العمل أمر ممكن للمستعمل بأن يلاحظ معنى عامّا مرآة للمعنيين أو المعاني الخاصّة فيستعمل اللفظ فيهما أو فيها بحيث يصير كلّ واحد مستعملا فيه وبالجملة اللحاظ و الجمع الإجماليّ أمر مقدور للنفس بما أنّها جوهر بسيط بواسطة العناوين العامة. كما يشهد له الحكم بثبوت شيء لشيء كزيد جالس. فإنّ النفس لا- يحكم إلّا مع لحاظ طرفي القضية في آن الحكم وإلّا فلا قضية فالموضوع و المحمول ملحوظان باللحاظ الاستقلاليّ في آن واحد. و أيضا يشهد له صدور فعلاّن أو أزيد في آن واحد مع أنّ كلّ فعل ملحوظ باللحاظ الاستقلاليّ فالنفس في آن واحد يلاحظ كلّ واحد منهما و إلّا لم يصدر عنه مع الاختيار و الإرادة. فالتوجه الاستقلاليّ إلى المتعدّد لا مانع منه بل هو واقع كثيرا ما عن كلّ أحد.

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى الوجوه العقليّة لامتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد و قد عرفت عدم تماميّتها و إمكان استعمال اللفظ في الأكثر مطلقا سواء كان بنحو الحقيقة أو المجاز و سواء كان في المفرد و غيره من الثنية و الجمع.

\*\*\*\*

### المقام الثالث: في الوجوه الأدبيّة:

#### إشارة

اعتبار الوحدة في الموضوع له أو الوضع

منها: أنّ اعتبار الوحدة في الموضوع له أو الوضع يمنع عن جواز استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد لا حقيقة و لا مجازا، أمّا الحقيقة فواضح و أمّا المجاز

ص: 481

فلأنه أيضا مثل الحقيقة في أنه لا يجوز التعدّي عمّا حصل الرخصة فيه من العرب بحسب نوعه و لم يثبت الرخصة منهم في هذا النوع من الاستعمال و عليه فالاستعمال في الأكثر غلط.

و فيه أولا: أنه لا وجه لدعوى اعتبار الوحدة في الموضوع له لأن ما وضع له اللفظ هو ذوات المعاني و لا مدخلية لشيء آخر من الأوصاف ذاتية كانت أو غير ذاتية فالإنسان مثلا موضوع للحيوان الناطق و لا مدخلية لكليته و غيرها من الأوصاف الذاتية و غير الذاتية في المعنى. و لذا قال المحقق الأصفهاني قدس سره: المتبادر من مسميات الألفاظ نفس معانيها حتى أن أوصافها الذاتية غير ملحوظة بلحاظها و لا متبادرة بتبادرها. انتهى (1) و عليه فلا يكون المعنى متقيّدا بالوحدة بالمعنى الاسمي بحسب وضع الواضع، كما أن الوحدة بنحو القضية الحينية كوضع الواضع اللفظ للمعنى في حال الانفراد كما عن المحقق القمي في القوانين فهي أيضا لا تقتضى عدم جواز استعمال اللفظ في غير حال الانفراد ما دام لم تكن الوحدة و لو بالنحو المذكور مأخوذة في الموضوع له فإذا تعدد الوضع فلا مانع من أن يستعمل اللفظ في المعنيين بعد كون الوضع متعددا كما إذا وضع أولا لفظ زيد لا بن علي ثم وضعه بوضع آخر لا بن الحسين. فاستعمال لفظ زيد في كل منهما استعمال اللفظ في نفس ما وضع له اللفظ. نعم لو استعمل في مجموع الزيد بنهما هو مجموع استعمال في غير ما وضع له و لذا قال في الدرر: فكون الموضوع له في حال الوحدة لا يقتضى إلا عدم كون المعنى الآخر موضوعا له بهذا الوضع و يتبعه عدم صحة الاستعمال فيه بملاحظة هذا الوضع و لا يوجب ذلك عدم وضع آخر له و لا عدم صحة استعماله بملاحظة ذلك الوضع الآخر. (2)

ص: 482

1-1) نهاية الدراية 90/1.

2-2) الدرر 57/1.



و ثانياً: أنه لا دليل على مراعاة خصوصيات عمل الواضع لأنّ اللازم هو تبعية الواضع في مجعولاته لا في خصوصيات عمله. فلو كان الواضع حال الوضع قائماً لا يجب القيام حال الاستعمال بعد عدم أخذه في المعنى وهكذا. ولذا قال المحقق الأصفهاني قدس سره: وأما خصوصيات الوضع أعني عمل الواضع فغير لازمة المراعاة لوضوح أنّ متابعة كلّ جعل من كلّ جاعل إنّما هي بملاحظة مجعوله لا بملاحظة نفس جعله إذ ليس للجعل جعل آخر. (1)

لا يقال: توقيفية الوضع توجب توقيفية الاستعمال.

لأنّنا نقول: لا حاجة في الاستعمال إلى ترخيص الواضع بعد كون الموضوع له طبيعة المعنى، لا بشرط الوحدة و كون المستعمل فيه أيضاً كذلك.

و أضعف من ذلك توهم منع الواضع عن ذلك. ضرورة أنّ كلّ أحد لو راجع نفسه حين كونه واضعاً للفظ زيد بإزاء ولده يجد أنّه ليس مانعاً من استعمال ذلك اللفظ في غيره و منعه بعد الوضع لو فرض لا عبرة به ما لم يرجع عن وضعه كما لا يخفى.

و ثالثاً: كما في بدائع الأفكار أنّه لا مانع من صحّة الاستعمال بنحو المجاز و لو على القول بالقضية الحينية في اعتبار قيد الوحدة فإنّ استعمال اللفظ في المعنى و لو على خلاف الوضع و إن كان في نفس الموضوع له لا مانع من صحّته كما في صورة استعماله في غير ما وضع له بلحاظ العلاقة فإنّ جميع ذلك ممّا يستحسنه الطبع و لا يفتقر إلى ترخيص الواضع. (2) و عليه فلا مجال لدعوى عدم صحّة الاستعمال في الأزيد لا حقيقة و لا مجازاً.

فتحصّل أنّ الاستعمال في الأزيد استعمال حقيقيّ لعدم مدخلية الوحدة في المعنى لا

ص: 483

1-1) نهاية الدراية 91/1.

2-2) بدائع الأفكار 151/1.

بالمعنى الاسمى ولا بالمعنى الحرفى ولو سلّم دخالة الوحدة فى المعنى بنحو، فلا نسلم عدم جواز الاستعمال بنحو المجاز بعد عدم انحصار مجوّزات الاستعمالات المجازية فى العلاقات المشهورة لكفاية ما يستحسنه الطبع فى جواز الاستعمال.

### التفصيل بين المفرد و التثنية و الجمع

منها: أنّ الاستعمال فى الأكثر فى المفرد مجاز بخلاف التثنية و الجمع فإنّ الاستعمال فى الأكثر فيهما حقيقة.

### استعمال اللفظ فى الأكثر فى المفرد

أمّا الأوّل فلما توهم من أخذ قيد الوحدة فى الموضوع له فإذا استعمل فى الأكثر لزم إلغاء قيد الوحدة فيكون مستعملاً فى جزء المعنى بعلاقة الكلّ و الجزء فيكون مجازاً.

أورد عليه فى الكفاية بأنّ الألفاظ لا تكون موضوعة إلاّ لنفس المعانى من دون ملاحظة قيد الوحدة و إلاّ فمقتضى اعتبار الوحدة فى المعنى هو عدم جواز الاستعمال المجازى فى الأكثر لأنّ الأكثر ليس جزء المقيّد بالوحدة بل يباينه مباينة الشىء بشرط شىء و الشىء بشرط لا، انتهى. و عليه فيكون الاستعمال فى الأكثر غلطاً.

وفيه ما ذكره استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ مراد صاحب المعالم ليس هو استعمال اللفظ فى مجموع المعنيين بما هو مجموع حتّى يكون المستعمل فيه هو الأكثر المباين للأقلّ بل هو استعمال اللفظ فى بعض الموضوع له بالنسبة إلى كلا المعنيين و هو ذات المعنى من دون قيد الوحدة و من المعلوم أنّه جزء المقيّد بالوحدة فدعوى المجازية على تقدير دخالة الوحدة فى المعنى بعلاقة الجزء و الكلّ ليست بمجازفة فإنكار المجاز حينئذ

غير سديد و لعلّ إليه يؤول ما فى تعليقة الأصفهانيّ قدس سرّه فراجع. (1)

## استعمال اللفظ فى الأكثر فى التثنية و الجمع

و أمّا الثانى فلكون التثنية و الجمع فى قوّة التكرير بالعطف و حيث لا يعتبر فيهما أزيد من الاتّفاق فى اللفظ فيجوز استعمالهما فى الأزيد من معنى واحد كما يشهد له صحّة التثنية و الجمع فى الأعلام مع اختلافها و مغايرتها فى المعنى. و عليه فيجوز إرادة عين جارية و عين باكية حقيقة من تثنية العين لكفاية اتّحادهما فى مجرد اللفظ.

أورد عليه فى الكفاية بما حاصله أنّ التثنية و الجمع و إن كانا بمنزلة التكرار فى اللفظ إلا أنّ الظاهر أنّ اللفظ فيهما كأنّه كرّر و اريد من كلّ لفظ فرد من أفراد معناه لا أنّه اريد منه معنى من معانيه فإذا قيل مثلا: جننى بعينين، اريد فردان من العين الجارية لا فردان من المعنيين أعنى العين الجارية و العين الباكية فالتثنية و الجمع لإفادة التعدّد من جنس واحد و لظهور صيغتهما فى ذلك يؤوّل التثنية و الجمع فى الأعلام بتأويل المفرد إلى المعنى الذى يكون قابلا للتعدّد كالمسمّى بلفظ زيد فى مثل زيدين. (2)

و تبعه فى الدرر حيث قال: و أمّا تجويز البعض ذلك فى التثنية و الجمع بملاحظة وضعهما لإفادة التعدّد بخلاف المفرد فمدفوع بأنّ علامة التثنية و الجمع تدلّ على تكرار ما أفاده المفرد لا على حقيقة اخرى فى قبال الحقيقة التى دلّ عليها المفرد كيف و لو كانت كذلك لما دلّت علامة التثنية على التعدّد لأنّ المفرد الذى دخل عليه تلك العلامة أفاد معنى واحدا و العلامة أيضا أفادت معنى واحدا فأين التعدّد المستفاد من علامة التثنية. (3)

ص: 485

1-1 (1) نهاية الدراية 91/1.

2-2 (2) الكفاية 56/1.

3-3 (3) الدرر 57/1.

وفيما ذكر مواقع للنظر: منها: ما أورده استاذنا المحقق الداماد قدس سره من أن تأويل المفرد في الأعلام إلى المسمى تعسف ولذا عدل عنه في المعالم وقال بكفاية الاتحاد في اللفظ في استعمال التثنية والجمع حقيقة. ومنها: ما في المقالات من أن توهم تأويلهما بالمسمى وهو أيضا من الطبائع القابلة للتكرار مدفوع باستلزامه نكارة العلم الشخصي عند تثنيته مع أنهم يرتّبون أيضا آثار المعرفة. (1) ومنها: ما في نهاية النهاية من أن مفهوم المسمى ليس بمسمى ولا ذي علاقة بالمسمى فكيف يسوغ الاستعمال فيه. انتهى (2).

توضيح ذلك أن الأعلام الشخصية موضوعة للأشخاص وسمّاها هي الأشخاص لا مفهوم المسمى فليس مفهوم المسمى بمسمى ولا علاقة بين الشخص ومفهوم المسمى حتى يستعمل اللفظ الموضوع للفرد المعين في المفهوم الكليّ الذي هو مفهوم المسمى.

وعليه فاستعمال اللفظ في المسمى ليس بحقيقة ولا مجاز بل هو غلط ولا يقاس استعمال اللفظ الموضوع للشخص في لمفهوم الكليّ باستعمال اللفظ الموضوع للكليّ في فرد من أفرادها كما لا يخفى.

وأمّا ما ذهب إليه الفاضل الإيروانيّ في توجيه التثنية والجمع في الأعلام من جواز استعمالهما في اللفظ لا في المعنى كما في «ضرب فعل ماضٍ» وبعد الاستعمال في اللفظ ثنى أو جمع. وقد أفادت الأداة تكرّر أفراد الطبيعة المرادة من المدخول أعني بها طبيعة اللفظ. وفيما نحن فيه أيضا يصحّ مثل ذلك فيقال عينان وعيون ويراد به فردان أو أفراد من هذا اللفظ لكنّ المراد حينئذ لا يكون نفس اللفظ بما هو بل بما هو فان في المعنى كما في إرادة المعلوم من العلم فبالمأل يكون المراد هو المعنيان لكن بهذه المثوبة لا باستعمال اللفظ في المعنيين ابتداء كما توهم أو في المسمى بالعين كما في متن الكفاية.

ص: 486

1-1) المقالات 50/1.

2-2) نهاية النهاية 59/1.

انتهى (1).

ففيه أنه أيضا لا يخلو عن التعسف وإن لم يكن منافيا لما استظهر منهما من ظهورهما في إفادة التعدد من جنس واحد. هذا مضافا إلى أنه مستلزم لنكارة العلم الشخصي عند تثنيته أو جمعه مع أنهم يرتبون عليه آثار المعرفة ولعله هو الوجه في تأمل المحقق الأصفهاني في هذا التوجيه على ما في تعليقه على الكفاية. أضف إليه أن التثنية والجمع في الأعلام على ما ذكر يكون من المجازات وكانت العلاقة فيها هي حسن الطبع وهو كما ترى لإبائه العرف عن مجازيتهما لاستعمالهما في معانيهما من دون عناية كما لا يخفى.

ومما ذكر يظهر ما في المقالات أيضا حيث قال بعد منع تأويلهما بالمسمى: وحينئذ الأولى في أمثال المقام أن يقال بأن علامة التثنية فيها دلالة على تكرر طبيعة مدخوله إما بنفسه وبمعناه وهنا بلحاظ تكرر اللفظ في ضمن فردين الحاكي كل منهما عن شخص معناه... إلى أن قال: بل يجري مثل ذلك في تثنية أسماء الإشارة المتوغلّة في التعريف كهذين مثلا بحيث لا معنى فيها للتأويل بالمسمى أصلا. انتهى (2) لما عرفت من أن استعمال اللفظ في اللفظ من المجازات ويحتاج إلى مؤونة وعناية. فاستعماله في طبيعة مدخوله بنفسه مجاز و الوجدان على خلافه واللازم في التثنية هو إفادة تعدد المعنى ولو من جنسين وعليه فاللفظ مستعمل في المعنى مطلقا سواء كان اسم جنس أو علم خاصّ والمصحح للتثنية والجمع هو الاتّفاق اللفظي في الأعلام.

فالتحقيق أنّ التثنية موضوعة للاتثنيّة ولو من المتخالفين وهكذا الجمع وعليه ليس وحدة الجنس دخيلة في معنى التثنية والجمع ولذا يصحّ إطلاقهما على المتخالفين

ص: 487

1-1) نفس المصدر.

2-2) مقالات الاصول 1/50.

جنسا كالمراة و الرجل و الجن و الإنس و نحوهما من دون عناية و مؤونة فهل ترى فى رجوع الضمير فى قوله تعالى: قُلْ لئن اجتمعت الإنس و الجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله و لو كان بعضهم لهم لبعض ظهيرا. (1) إلى الجن و الإنس مع أنّهما من جنسين مؤونة و عناية؟ و ليس ذلك إلا لكون الجمع أو التثنية لإفادة المتعدد و لو من الأجناس المختلفة.

فتحصّل أنّ التعسّف فى الوجوه المذكورة يوجب القول بكفاية الاتحاد اللفظى فى استعمال التثنية و الجمع حقيقة كما ذهب إليه صاحب المعالم فالتثنية لإفادة الاثنيّة و الجمع لإفادة الجماعة سواء كان من جنس واحد أو أجناس مختلفة فلا وجه لدعوى ظهورهما فى إفادة التعدّد من جنس واحد، نعم يرد عليه كما فى الكفاية أنّه مع عدم لزوم التأويل و المجاز و استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى و كفاية الاتحاد فى اللفظ فى استعمالهما حقيقة بحيث جاز إرادة عين جارية و عين باكية من تثنية العين حقيقة لا يكون استعمالهما من باب استعمال اللفظ فى الأكثر لأنّ هيئة التثنية إنّما تدلّ على إرادة المتعدّد ممّا يراد من مفردهما فيكون استعمالهما و إرادة المتعدّد من معانيه استعمالا لهما فى معنى واحد كما إذا استعمالا و اريد المتعدّد عن معنى واحد منهما فلا فرق بين استعمال اللفظ فى التثنية و الجمع و إرادة المتعدّد من معنى واحد و بين استعماله فيهما و إرادة المتعدّد من معانيه لأنّ صيغتهما فى كلتا الصورتين مستعملتان فى معنى واحد و هو إرادة المتعدّد ممّا يراد من مفردهما لأنّ هذا المعنى يصدق على الصورتين. فالتثنية تدلّ على الاثنيّة سواء كانت من جنس واحد أو من جنسين و الجمع تدلّ على الجماعة سواء كانت من جنس واحد أو من جنسين و عليه فصيغة التثنية و الجمع لم يستعملا فى الأكثر من معانها بل مستعملان فى كلتا الصورتين فى معانها. نعم لو اريد مثلا من

ص: 488

«عينين»، فردان من الجارية وفردان من الباكية كان من استعمال العينين فى المعنيين إلا أنّ حديث التكرار لا يكاد يجدى فى ذلك أصلاً فإنّ فيه إلغاء قيد الوحدة المعترية أيضاً ضرورة أنّ التثنية عنده إنّما تكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحدة و الفرق بينها وبين المفرد إنّما يكون فى أنّه موضوع للطبيعة و هى موضوعة لفردين منها أو معنيين.

هذا كلّ بناء على ما ذهب إليه صاحب المعالم من دخالة الوحدة فى المعنى و أمّا مع عدم دخالتها لا فى التثنية و الجمع و لا فى المفرد يجوز استعمال اللفظ فى الأكثر فى المفرد و فى التثنية و الجمع على نحو الحقيقة من دون تفصيل لو ثبت الاشتراك فيهما و إلاّ فيجوز استعمال اللفظ فى الأكثر على نحو المجاز كما لا يخفى.

وهم و دفع:

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

ويمكن الدفع بما فى الكفاية من أنّه أجنبيّ عن المقام إذ لا دلالة لتلك الأخبار على أنّ إرادة البطون المذكورة من باب استعمال اللفظ فيها و إرادتها منه. فلعلّ إرادتها فى أنفسها لا من اللفظ حال استعمال اللفظ فى معنى واحد. و عليه فإرادة البطون و إن كان فى عرض إرادة معنى اللفظ و لكن لم يستعمل اللفظ فيها حتّى يكون من المقام أو لعلّ المراد من البطون لوازم معنى الواحد المستعمل فيه اللفظ و إن كان أهما قاصرة عن إدراكها فإرادة البطون حينئذ كان فى طول إرادة معنى اللفظ و لا يكون البطون مستعملاً فيها حتّى يكون من المقام.

وفيه: كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه أنّ إرادة البطون حال الاستعمال من دون استعمال اللفظ فيها لا ارتباط لها بالقرآن و مفاهيمه و لا تعدّ بطوناً له و لمعناه بل هى معان مرادة مقارنة لإرادة معانى القرآن مع أنّ البطون المتعدّدة القرآنية تكون من محسّنات القرآن و امتيازاته. و لذلك قال فى نهاية الاصول: لا وجه لعدّ الصور

ص: 489

الإدراكية المتحققة في ذهن المخاطب حين استعمال اللفظ في معناه بطونا لهذا المعنى مع عدم الارتباط بينها وبين هذا المعنى. انتهى موضع الحاجة. (1)

بل يمكن منع صدق البطون باعتبار كونها من لوازم المعنى وإن كانت اللوازم المتعددة للمعاني من امتيازاتها ولكن صدق البطون عليها كما في نهاية الاصول بلا وجه (2) اللهم إلا أن يقال إن خفاء بعض اللوازم كخفاء بعض المصاديق يصح صدق البطون عليها. قال في نهاية الدراية: وربما يمكن إصلاح تعدد البطون بتعدد المحققات والمصاديق لمعنى واحد مثلا الطريق والميزان لهما معنى معروف وهما ما يسلك فيه ويوزن به ومحققاتهما كثيرة منها الطريق الخارجى وما له كفتان ومنها الإمام عليه السلام حيث أنه السبيل الأعظم والصراف الأقوم الذى لا يضلّ سالكه وإرادة المصاديق المتعددة فى كلّ مورد بحسبه لا تنافى الاستعمال فى معنى واحد يجمع شتاتها ويحوى متفرقاتها. (3)

وإليه يؤول ما أفاده استاذنا المحقق الداماد قدس سرّه من أنه يمكن أن يكون المراد من البطون أن للمعاني والمداليل الكلية القرآنية مصاديق خفية مستورة عن الأذهان قد اطلقت عليها الألفاظ القرآنية كما اطلقت على مصاديقها الظاهرية مع أن الاستعمال ليس إلا فى مفهوم واحد كلى. ألا ترى أن العقد والعهد اطلق على المعاهدة والميثاق الذى وقعت بين الأرواح وبينه تعالى فى عالم الذرّ وأن الطعام اطلق على العلم فى مثل قوله تعالى: فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ أَوْ اطلق الميزان على ولاية مولانا أمير المؤمنين عليه السلام بعد كونها معيارا لمراتب الإيمان وهكذا. فكلّ مصداق خفى بطن من بطونه التى لا يعلمها إلا الراسخون فى العلم وبعبارة اخرى كما فى نهاية الاصول أن

ص: 490

1-1) نهاية الاصول 56/1.

2-2) نفس المصدر.

3-3) نهاية الدراية 94/1.



البطون عبارة عن المعانى المختلفة و المراتب المتفاوتة التى تستفاد من الآيات بحسب اختلاف مراتب الناس و درجاتهم فإن أرباب النفوس الكاملة يستفيدون من الآيات الشريفة ما لا يخطر ببال المتوسطين فضلا عن العوام و أرباب النفوس الناقصة.

فالبطون السبعة أو السبعون إشارة إلى اصول المراتب الكمالية لنفوس البشر التى باختلافها تختلف مراتب الاستفادة من الآيات القرآنية فافهم. (1)

و أضف إلى ذلك احتمال أن يكون البطون هى المعانى التى أرادها الله تعالى من تركيب خاص من الحروف المهموسة أو تركيب خاص من الحروف الأبجد التى لا يعلمها إلا الراسخون فى العلم لا من استعمال الألفاظ المستعملة فى معانيها الظاهرية و عليه فيتعدّد الدال و المدلول كما لا يخفى و كيف كان فأمر البطون على كل تقدير خارج و أجنبي عن استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد.

\*\*\*\*

## المقام الرابع: فى ثمره البحث:

### إشارة

إذا عرفت ذلك كله و ظهر لك إمكان استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد و أحرزت أن المتكلم فى مقام البيان و أطلق لفظ المشترك و جب حمل المشترك عند الإطلاق على جميع معانيه إذا لم يأت فى الكلام ما يعين بعض المعانى.

قال فى نهاية الاصول: ثم اعلم أنه على فرض القول بجواز استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد عقلا و وضعا و جب حمل المشترك عند الإطلاق على جميع معانيه إذا لم يكن فى البين ما يعين بعضها و ذلك لما عرفت من كون هذا النحو من الاستعمال على فرض جوازه بنحو الحقيقة و المفروض عدم وجود قرينة معينة فلا محالة يكون المراد

ص: 491

هو الجميع نظير العمومات المحمولة على جميع الأفراد عند عدم القرينة على الخصوص. (1)

يشكل ذلك بما أفاده استاذنا المحقق الداماد قدس سره بأن ارتكاز العرف على عدم حمل لفظ المشترك على جميع معانيه فيما إذا لم يتم قرينة على إرادة جميعها إذ لا- بناء للعقلاء على ذلك وإثما البناء فيما إذا دار الأمر بين الاستعمال الحقيقي والمجازي فإنهم بنوا على الاستعمال الحقيقي، انتهى.

ويمكن الجواب عنه بأن دعوى ثبوت البناء على العموم والإطلاق فيما إذا كان المتكلم في مقام البيان وأطلق لفظا تكفي في صحة دعوى وجود البناء على إرادة العموم وجمع المعاني في المقام و لا- حاجة إلى إحراز البناء منهم على خصوص المورد فتأمل. فإذا أحرز أن المتكلم في مقام البيان لا الإجمال وأطلق لفظا مشتركا يصح إرادة الجميع منه بنحو استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد و حيث لم يذكر معه قرينة تقييد تعيين بعض المعاني فهو يفيد العموم كسائر الألفاظ العامة بالذات أو بالعرض كوقوعها في النفي كالنكرة. وعليه فإذا قال المولى لعبده: أحسن زيدا وكان في مقام البيان لا الإجمال ولم يتم قرينة على اختصاص الاسم المذكور بشخص خاص أفاد عموم لفظ زيد المفروض كونه مشتركا بين عدة فيجب على العبد إحسان جميع الأفراد الذين يسمون بزيد ولا عذر له في ترك إحسان بعضهم كما لا يخفى.

و أيضا يمكن الاستغناء باستعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد عن التقدير أو بعض المجازات. ألا ترى أن السجود في قوله تعالى: اللّهُ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ ... إلى قوله: وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ . اسند إلى الإنسان وغيره من

ص: 492

المذكورات. فإن اريد بالسجود: الخضوع المطلق و لو بنحو الخضوع التكوينيّ فلا يستقيم مع قوله: وكثير من الناس، فإنّ مطلق الخضوع لا يختصّ بالكثير بل جميع أفراد الناس و سائر الموجودات يكونون خاضعين بالخضوع التكوينيّ. فالخضوع مختلف باختلاف الموارد، تكوينيّ باعتبار غير ذوى الشعور و تشريعيّ خاصّ باعتبار ذوى الشعور و لذا اضطرّوا إلى تقدير: يسجد، عند قوله: وكثير من الناس، مع أنّه لا حاجة إلى التقدير بعد جواز استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد فالسجود استعمل في المعنيين بدليل إسناده إلى الشجر و الدوابّ و إسناده إلى كثير من الناس.

و هكذا «الصلاة» في قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا، اسندت إلى الله بمعنى الرحمة و إلى غيره بمعنى طلب الرحمة و هي مشتركة بينهما. و لا يصحّ إسنادها إلى الله تعالى بمعنى الثاني كما لا يصحّ إسنادها إلى غيره بمعنى الأوّل و لذا اضطرّوا إلى تقدير: «يصلّي» بعد قوله: «إِنَّ اللَّهَ» مع أنّه لا حاجة إليه بعد جواز استعمال لفظ المشترك في الأكثر من معنى واحد فإسناده إلى الله تعالى و إلى غيره تعالى دليل إرادتهما و استعماله فيهما.

خلافًا لما في الفصول من الالتزام بتقدير الفعل في الآيتين مع أنّ التقدير خلاف الأصل و دعوى شهادة الاستقراء على عدم الاستعمال في الأزيد و كون إرادة الأكثر خلاف المتفاهم العرفيّ كما في المحاضرات (1) ممنوعة إذ المتفاهم المذكور في غير لفظ المشترك و أمّا فيه فهو أوّل الكلام و عليه فدعوى ظهور لفظ المشترك في الأكثر من معنى واحد إذا كان المتكلّم في مقام البيان و أطلق و لم يأت بالقرينة المعينة ليست بمجازفة.

\*\*\*\*

ص: 493

1-1) المحاضرات 209/1.

يقع الكلام في مقامات:

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

المقام الثاني: في وجوه الامتناع وهي على قسمين:

أحدهما: الوجوه العقليّة منها: أنّه لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظ اللفظ وجهاً وفانياً في المعنيين أو الأزيد إذ بعد كون اللفظ آلة ووجهاً لمعنى والنظر بالذات إلى المعنى يستحيل أن يكون آلة لحاظ لمعنى آخر وإلّا لزم اجتماع المثليين في شيء واحد.

وفيه: أنّ الاستعمال من باب العلامة والدلالة لا الفناء وعليه فلا مانع من أن يجعل لفظ واحد موضوعاً للمعاني المختلفة علامة لأزيد من معنى واحد في عرض واحد من دون حاجة إلى تكرار اللفظ أو لحاظه في كلّ استعمال لحاظاً على حدة وحديث فناء اللفظ في معناه لا واقعيّة له ومجرّد كون النظر إلى المعاني بالأصالة نوعاً دون الألفاظ لا يكون قرينة على جعل اللفظ فانياً في معناه كما أنّ سراية الحسن والقبح من المعاني إلى الألفاظ لا يكون شاهداً على الفناء المذكور لإمكان كون ذلك من جهة الارتباط الأكيد الحاصل بين اللفظ والمعنى بالوضع بل اختيار لغة من بين اللغات أو مراعاة فصاحتها حين الاستعمال ينافي دعوى الفناء كما لا يخفى.

ومنها: أنّ حقيقة الاستعمال هو إلقاء المعنى إلى الطرف بإلقاء اللفظ وهذا لا يمكن إلاّ بأن يكون اتّحاد بين اللفظ والمعنى وحيث أنّ هذا الاتّحاد ليس حقيقياً لأنّ اللفظ من مقولة والمعنى غالباً من مقولة اخرى فلا بدّ أن يكون اعتبارياً وإن شئت فسمه بالهوهويّة الاعتباريّة أو الوجود التنزيليّ للمعنى ولهذا قالوا للشئ أربعة أنحاء من الوجودات وعدّوا منها الوجود اللفظيّ فإذا كان حقيقة الاستعمال كذلك فكيف يمكن أن يعتبر وجود واحد لطبيعيّ اللفظ وجوداً لهذه الماهيّة ووجوداً آخر لماهيّة اخرى.

وفيه أولاً- أنّ الاستعمال ليس إلاّ- التكلّم بالدالّ على المعنى بحسب الوضع أو بحسب القرائن لا إيجاد المعنى في الخارج باللفظ وعليه فاعتبار وجود اللفظ وجوداً للمعنى أو اعتبار الهوهويّة والتنزيل بينهما خارج عن حقيقة الاستعمال ويحتاج إلى مئونة زائدة ولا التفات للمتكلّم إليه ولا شاهد ولا دليل عليه.

وثانياً أنّ الوجود التنزيليّ ليس إلاّ بالاعتبار لا بالذات والحقيقة وعليه فتعدّد الموضوع له أو المستعمل فيه وجعل اللفظ الواحد مرآة لتلك المعاني بالمواضعة الاعتباريّة لا يستلزم كون شئ واحد حقيقيّ ذا وجودين أو ذا وجودات إذ الوجود الاعتباريّ لا يوجب التكرّر في الوجود الواقعيّ بل هو يحتاج إلى تكثرّ الاعتبار وهو خفيف المئونة إذ الاعتبار في تكثرّه وسعته وضيقه وعمومه وخصوصه تابع لنظر المعترّ فيجوز له أن ينزل أمراً واحداً منزلة أمرين أو امور و يترتب عليه آثار المتعدّد فلا تغفل.

ومنها: أنّ حقيقة الاستعمال ليست إلاّ عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ وإلقائه إلى المخاطب خارجاً ومن هنا لا يرى المخاطب إلاّ المعنى فإنّه الملحوظ أولاً وبالذات واللفظ ملحوظ بتبعه وفان فيه.

ولازم ذلك أنّ استعمال اللفظ في الأزيد من معنى على نحو الاستقلال يوجب تعلق اللحاظ الاستقلاليّ بكلّ واحد منهما في آن واحد كما لو لم يستعمل اللفظ إلاّ فيه

و النفس لا تستطيع على أن تجمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد و المستلزم للمحال محال لا محالة.

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

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

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

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

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

و ثانياً أنّ الاستعمال بنحو المجاز لا يتوقف على الترخيص لعدم انحصار مجوزات الاستعمالات المجازية في العلاقات المشهورة بل يصحّحه وجود ما يستحسنه الطبع.

ومنها: أنّ الاستعمال في المفرد مجاز دون التثنية والجمع لأنّ المفرد اخذ فيه قيد الوحدة فاستعماله في الأكثر يوجب إلغاء قيد الوحدة فيكون مستعملاً في جزء المعنى بعلاقة الكلّ والجزء وهو مجاز. هذا بخلاف التثنية والجمع فإنهما في قوة التكرير بالعطف وحيث لا يعتبر فيهما أزيد من الاتّفاق في اللفظ يجوز استعمالهما في الأزيد من معنى واحد كما يشهد له صحّة التثنية والجمع في الأعلام مع مغايرتها في المعنى.

وفيه أولاً- ما عرفت من منع اعتبار الوحدة في الموضوع له لا- في المفرد ولا في التثنية والجمع فاستعمال المفرد في الأكثر لا يوجب استعمال اللفظ في جزء المعنى كما لا يكون كذلك في التثنية والجمع.

و ثانياً أنّ التثنية وإن كانت لإفادة الاثنيّة والجمع لإفادة الجماعة مطلقاً سواء كانت من جنس واحد أو أجناس مختلفة ولكن إرادة المعاني المتغايرة منهما لا يوجب استعمالهما في الأكثر أصلاً لأنّ هيئة التثنية والجمع إنّما تدلّ على إرادة المتعدّد ممّا يراد من مفرد هما فيكون استعمالهما وإرادة المتعدّد من معانيهما استعمالاً لهما في معنى واحد كما أنّه كذلك إذا استعملا وإريد المتعدّد من معنى واحد منهما وليس ذلك إلّا لكون التثنية والجمع لإفادة المتعدّد ولو من الأجناس المختلفة وعليه فلا فرق بين استعمال اللفظ في التثنية والجمع وإرادة المتعدّد من معنى واحد وبين استعماله فيهما وإرادة المتعدّد من معانيهما المختلفة لأنّ صيغة الجمع والتثنية مستعملتان في كلتي الصورتين في معنى واحد وهو إرادة المتعدّد ممّا يراد من مفردهما وهذا المعنى يصدق في الصورتين وعليه فلو اريد من العينين فرد من الجارية وفرد من الباكية لم يستعمل لفظ العينين

فى الأزىء من معنى التثنىة كما إذا ارىء من العىننن فردان من الجارىة نعم لوارىء من لفظ العىننن فردان من الجارىة و فردان من الباكىة كان من استعمال العىننن فى الأزىء من المعنى فإن ثبت الاشتراك فهو على نحو الحقىة بعد ما عرفت من عدم دخالة قىء الوحءة لا فى المفرد و لا فى التثنىة و الجمع و إلا فهو استعمال مجازى كما لا ىخفى.

فتحصّل أنه لا مانع عقلا و نقلا عن جواز الاستعمال فى أكثر من معنى واحد.

وهم و دفع:

ربما ىتوهم أنّ الأخبار الدالة على أنّ للقرآن بطونا سبعة أو سبعىن تدلّ على وقوع استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد.

و ىمكن دفعه بأنّ إرادة البطون لىس من باب استعمال اللفظ فىها و إرادتها منه لاحتمال أن ىكون من لوازم المعنى و صدق البطون من جهة خفائها و علىه فاللفظ حتّى ىوجب استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد أو لاحتمال أن ىكون المراد من البطون أنّ للمعانى و المدالئل الكلىة القرآنىة مصادىق خفىة مستورة عن الأذهان قد اطلقت علىها الألفاظ القرآنىة كما اطلقت على مصادىقها الظاهرىة و علىه فاللفظ لا ىستعمل إلاّ فى مفهوم واحد كلىّ أو لاحتمال أن ىكون المراد من البطون هو الإشارات التى استفىءت من الحروف المقطّعة أو حروف الأبجد أو التركىبات الخاصة من الحروف كالمهموسة و غيرها.

المقام الثالث فى ثمرة البحث: و لا ىخفى علىك أنّ بعد فرض إمكان استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد فإن احرز أنّ متكلّما فى مقام البىان لجمع المعانى التى ىكون اللفظ مشركا فىها و جب حمل اللفظ المشرك عند الإطلاق على جمىع معانىة بعد ذلك الإحراز فإذا قال: أحسن زىءا، و نعلم أنه أراد إحسان كلّ زىء من أصدقائه و جب حمل زىء الذى كان مشركا بىن عدّة من أصدقائه على إرادة جمىع معانىة و استعماله فى الأزىء من معنى واحد و هذا الإحراز هل ىحصل بمجرّد إطلاق الكلام و



عدم ما يعين بعض المعانى أم لا يحصل، ذهب بعض إلى الأول بدعوى أنّ هذا الاستعمال على فرض جوازه حيث كان بنحو الحقيقة و المفروض عدم وجود قرينة معيّنة فلا محالة يكون المراد هو الجميع نظير العمومات المحمولة على جميع الأفراد عند عدم القرينة على الخصوص و يشكل ذلك بأن ارتكاز العقلاء على الخلاف عند عدم قيام قرينة فإنهم لا يحملون اللفظ المشترك على جميع معاينة اللّهم إلاّ أن يقال: أنّ الارتكاز المذكور فى غير اللفظ المشترك فإنهم لا يحملون اللفظ الموضوع لمعنى على أزيد من معناه و عليه فقيام البناء على إرادة البعض يكفى فى المقام أيضا فتأمل. و كيف كان فإن حمل اللفظ المشترك عند الإطلاق على جميع معانيه فثمرة البحث واضحة و إلاّ فلا ثمرة عد ما يمكن أن يقال بأن جواز استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد يوجب الاستغناء عن التقدير و مجاز الحذف فى مثل قوله تعالى: «اللّهُ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فى السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فى الْأَرْضِ .../ إلى قوله: وَ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ ... الآية» فإنّ قوله: «وَ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ» شاهد على أنّ المراد من السجود المسند إليه غير السجود المسند إلى غيره إذ الخضوع التكوينيّ و عليه فمعنى السجود مختلف باختلاف الموارد تكوينيّ باعتبار غير ذوى الشعور و تشريعيّ خاصّ باعتبار ذوى الشعور فمن ذهب إلى عدم جواز استعمال لفظ السجود فى الأزيد من معنى واحد اضطرّ إلى تقدير يسجد عنه قوله: «وَ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ» مع أنّه لا حاجة إليه بعد جواز استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد.

\*\*\*\*

و البحث في المشتق يقع في مقامات:

**المقام الأول:**

في تحرير محلّ النزاع

ولا يخفى عليك أنّ الاصوليين اتفقوا على أنّ إطلاق لفظ المشتقّ فعلا على من يتلبّس بالمبدأ في الاستقبال مجاز بعناية الأول و المشاركة كإطلاق المجتهد على من يكون قريب الاجتهاد.

واتفقوا أيضا على أنّ إطلاق المشتقّ حقيقة على المتلبّس بالمبدأ في الحال كصدق المجتهد على من يكون بالفعل مجتهدا.

وأجمعوا أيضا على أنّ إطلاق المشتقّ حقيقة على من كان متلبّسا في الأمس باعتبار تلبّسه في الأمس أو على من يتلبّس في الغد باعتبار تلبّسه في الغد. كقولهم:

كان زيد ضاربا أمس، أو سيكون غدا ضاربا، إذا كان متلبّسا بالضرب في الأمس في المثال الأوّل و متلبّسا به في الغد في المثال الثاني.

ولكن اختلفوا في أنّ المشتقّ حقيقة في خصوص من تلبّس بالمبدأ أو فيما يعمّه و من انقضى عنه المبدأ. فمن ذهب إلى الأوّل جعل إطلاقه على من انقضى عنه المبدأ

مجازاً. و من ذهب إلى التعميم جعل إطلاقه عليه حقيقة كإطلاقه على المتلبس بالمبدأ في الحال (حال تلبسه به). فاتضح أن محل النزاع هو إطلاق المشتق بعنوان الحقيقة على من انقضى عنه المبدأ في حال انقضاء المبدأ فلا تغفل.

\*\*\*\*

### المقام الثاني: في أن المسألة لغوية لا عقلية

إن الظاهر أن المسألة لغوية لا عقلية كما يشهد له أن النزاع في تعيين حدود الوضع وأنه لخصوص المتلبس أو الأعم منه لا في إمكان الإطلاق وعدمه بعد التسالم في حدود المعنى والمفهوم. هذا مضافاً إلى أن الاستدلال للمختار بالتبادر وعدم صحة السلب ونحوهما مما يكون من علائم الحقيقة والمجاز يشهد على أن البحث لغوي وإلا فلا مجال لمثل ذلك كما لا يخفى.

على أن ذكر عنوان الحقيقة والمجاز في عنوان النزاع في كلمات القوم من قديم الزمان إلى يومنا هذا دليل أيضاً على أن البحث لغوي لأن الحقيقة والمجاز من شئون الاستعمال ولا ربط لهما بإمكان صدق المفهوم المتسالم فيه عقلاً وعدمه.

و يؤيد ذلك أيضاً ظاهر بعض الاستدلالات؛ منها: ما استدلل به العلامة قدس سره في التهذيب للأعم بأن معنى الضارب؛ من حصل منه الضرب فيعم من انقضى عنه المبدأ على ما حكى عنه المحقق الأصفهاني في تعليقه على الكفاية. (1) فإن الظاهر منه أن الدليل على كون المشتق حقيقة في الأعم هو نفس المعنى الموضوع له إذ عنوان من حصل منه الضرب عنوان يصدق على من انقضى عنه المبدأ كما يصدق على من تلبس بالمبدأ.

ص: 501

هذا كله مع ما فى تعليقة الأصفهاني أيضا و حاصله: أنه لو لا الاختلاف فى المفهوم و المعنى فما وجه هذا الخلاف العظيم فى هذه السنين المتماضية؟ و ذلك لوضوح أنّ العقل يحكم بعدم صحّة إطلاق المشتقّ على ما زال عنه المبدأ بعد تلبّسه به فإنّ المعنى الانتزاعيّ تابع لمنشأ انتزاعه حدوثا و بقاء و المنشأ مفقود بعد الانتضاء و الانتزاع بدونه على حدّ المعلول بلا علّة كما يحكم العقل بعدم صحّة إطلاق الماء على الهواء بعد ما كان ماء و زالت عنه صورة المائيّة فانقلبت هواء.

و توهم الفرق بين الجوامد و المشتقات بأنّ الحمل فى الجوامد متواط و هو بخلاف المشتقات فإنّ الحمل فيها حمل ذى هو فلا يصحّ أن يقال للهواء أنه ماء و لكن يمكن أن يكتفى فى المشتقّ بمجرد الخروج من العدم إلى الوجود فيصحّ الحمل على ما انقضى عنه المبدأ بمجرد حدوث المبدأ و خروجه عن العدم إلى الوجود فإنّ صاحب المبدأ يصدق بذلك.

فاسد حيث أنّ حمل المشتقّ أيضا متواط لصحّة حمله على شىء من دون واسطة لفظة ذى، نعم نفس الأعراض كالسواد و البياض لا تصلح للحمل إلاّ بواسطة ذى أو الاشتقاق فيقال: الجسم ذو سواد. أو يقال: الجسم أسود. و لذا صرّح العلامة الطوسىّ قدس سرّه بأنّ حمل أبيض على الجسم كما يقال: الجسم أبيض هو حمل مواطة.

فانقدح أنّ حمل الأوصاف المشتقة حمل هو هو و المواطاة لا حمل ذى هو و عليه فالتفرقة بين الجوامد و الأوصاف المشتقة فى سنخ الحمل لا وجه لها فكما أنّ فى الجوامد لا يصحّ الحمل عقلا كذلك فى الأوصاف المشتقة. (1)

و بالجملة فلو كان البحث عقلياً لكان الأمر واضحاً إذ مع زوال المبدأ فلا مجال للنزاع فى الصدق عقلا. فلا يناسب الخلاف الممتدّ بين الأعلام. لأنّ الميزان فى صدق

ص: 502

المفهوم المتسالم فيه وعدمه هو وجود حيثية الصدق و اشتماله على المبدأ وعدمه فمع وجوده يصدق و مع عدمه لا يصدق بالضرورة و لذلك قال في تهذيب الاصول أيضا في صورة كون المسألة عقلية: و لكنك خبير بأن البحث حينئذ يندرج في عداد الحقائق و من الواضح أنه لا معنى للنزاع في أن الفاعل للمبدأ بعد ما كان واجدا له هل يقع مصداقا له بالفعل بحسب متن الأمر أو لا و سخافته غير مخفية إذ ميزان الصدق و عدمه دائر مدار اشتماله على المبدأ و عدمه و لا يعقل صدقه على الفاعل حقيقة حتى يختاره القائل بالأعم و هذا بخلاف ما إذا كان البحث لفظيا لأن الواضع له الخيار في تعيين حدود الموضوع له فله وضع اللفظ للمتلبس أو للأعم منه كما أنه بالخيار في تعيين الألفاظ.

(1)

بل لو كان البحث لغويا لأمكن جريان النزاع في العناوين غير الاشتقاقية أيضا إذ التسمية لا تدور مدار هوية الشيء فلا مانع من دعوى وضع الانسان مثلا للأعم بعد ما كان عنان الوضع بيد الواضع هذا بخلاف ما إذا كان المسألة عقلية فإن فعلية الشيء بصورته لا بمادته فإذا زالت الصورة زالت فعلية الشيء و مع زوالها لا مجال لبقاء الشيء كالإنسان كما لا يخفى.

\*\*\*\*

### المقام الثالث: في ان البحث ليس في مبادئ المشتقات بل في معاني هيئاتها الكلية

إنّ البحث في المقام ليس في مبادئ المشتقات و موادّها بل في معاني هيئاتها الطارئة على مواردّها و لذا قال الميرزا الشيرازي قدس سرّه على المحكيّ عنه في تقريراته المقصود بالبحث في المقام ليس تحقيق معاني مبادئ المشتقات و موادّها فإنّ الكافل

ص: 503

له إنّما هو كتب اللغة ولا معرفة كَيْفِيَّة اشتقاقها فإنّ المرجع فيها إنّما هو التصريف بل الغرض إنّما هو معرفة معانيها من حيث أوضاعها النوعيّة و هي معانى هياتها الكليّة الطارئة على مواردّها الجزئيّة الموضوعة لمعانيها بالأوضاع الشخصية (1) وهذا المعنى وإن كان أيضا بحثا لغويًا ووضعيًا كما عرفت ولكن حيث لم يبحث عنه بحثًا مستوفيا في اللغة بحث في علم الاصول فلا تغفل.

\*\*\*\*

### المقام الرابع: في تقسيمات المشتق من المصطلحة وغيرها و تعيين مورد البحث

إنّ المشتقات المبحوثة عنها في المقام هي التي لها ذات لا- مطلق المشتقات. و تفصيل الكلام فيه: أنّ اللفظ الموضوع لمعنى على قسمين: أحدهما: ما يسمّى بالجامد و هو ما كان لمجموع من مادّته و هيئته وضع واحد ثمّ إنّ الجامد على نوعين: الأوّل ما يكون موضوعا لمعنى منتزع عن حاقّ الذات كالإنسان و الحيوان و الشجر و التراب و غير ذلك. و الثاني: ما يكون موضوعا لمعنى منتزع عن أمر خارج عن مقام الذات و ذلك كعنوان الزوج و الرقّ و الحرّ و نظائرها. و ثانيهما: هو ما يسمّى بالمشتقّ و هو ما كان لكلّ واحدة من مادّته و هيئته وضع خاصّ مستقلّ كالضارب. فإنّ هيئة الفاعل موضوعة لمن صدر عنه الفعل و مادّته وضعت لحدث الضرب.

ثمّ إنّ المشتقّ على قسمين: الأوّل ما يكون محمولا و جاريا على الذات و حاكيا عنه بملاحظة اتّصاف الذات بمبدأ اشتقاقه الذي كان خارجا عن ذاته و لو كان المبدأ من الامور الاعتباريّة كالملكيّة و بملاحظة اتّحاد الذات معه بنحو من الاتّحاد كان بنحو الحلول كالأبيض أو الانتزاع كالمالك أو الصدور كالضارب من الأسماء الفاعلين و

ص: 504

المفعولين و الصفات المشبهات وغيرها. و الثاني: ما لا يكون حاكيا عن الذات و لا يجرى و لا يصدق عليها خارجا و ذلك كالأفعال و المصادر سواء كانت مجردة أو مزيدة بناء على ما هو الظاهر من أنّ المصادر المجردة أيضا من المشتقات كما سيأتي إن شاء الله الإشارة إليه. و هذان القسمان من المشتقات المصطلحة و أمّا النوع الثاني من الجوامد فهو و إن كان منتزعا عن أمر خارج عن مقام الذات و جاريا على الذات كعنوان الزوج و لكّته ليس من المشتقات المصطلحة لعدم تعدّد وضع هيئته و مادّته إلاّ أنّ عنوان المشتقّ في المقام يشمل ذلك أيضا كما صرّح به في الكفاية حيث قال: لا يبعد أن يراد بالمشتقّ في محلّ النزاع مطلق ما كان مفهومه و معناه جاريا على الذات و منتزعا عنها بملاحظة أنّصافها بعرض (من الأعراض المتأصّلة مثل السواد و البياض و غيرهما التي لها حظّ الوجود و لو في ضمن المعروف) أو عرضيّ (كالفوقية و التحتيّة و الزوجيّة و نحوهما من الامور الانتزاعيّة و الاعتباريّة التي لا حظّ لها من الوجود إلاّ لمنشا انتزاعها و مصحّحها) و لو كان جامدا كالزوج و الزوجة و الرقّ و الحرّ. (1)

و لعلّ السرّ في ذلك أنّ هذه الجوامد جارية على الذوات و حاكية عنها أيضا كالمشتقات الجارية على الذوات فللبحث عن كونها موضوعة للذات المتلبّس أو الأعمّ مجال كما لا يخفى. بخلاف النوع الأوّل من الجوامد فإنّ اللفظ فيها موضوع لنفس العناوين الكلّيّة فقطّ لا للذوات المتلبّس بالعناوين الجامدة كالإنسان و التراب.

ثمّ إنّ المشتقات المصطلحة لا- تكون جميعها محلّ البحث بل المبحوث عنه هو ما يكون جاريا على الذات و حاكيا عنه و لذا حكموا بخروج الأفعال و المصادر عن حريم النزاع معلّلا بأنّها غير جارية و حاكية عن الذوات ضرورة أنّ المصادر المزيد فيها كالمجرد في الدلالة على ما يتّصف به الذوات و يقوم بها من دون دلالة عن

ص: 505

الذوات. إذ المصادر تدلّ على الأحداث و لا تدلّ على الذوات بل هي مغايرة مع الذوات خارجا و عينا. و لذا لا يقال: زيد إكرام، فيما إذا كان زيد متّصفا بمبدأ الإكرام.

بل يقال: زيد كريم. و هكذا في المصادر المجرّدة، لا يقال: زيد علم، فيما إذا كان زيد متّصفا بمبدأ العلم. كما أنّ الأفعال بجميع أنواعها لا يجرى فيها النزاع لعدم جريانها على الذوات بل إنّما تدلّ على قيام المبادئ بالذوات قيام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو تركها منها على اختلاف المبادئ فإنّ الأفعال إذا لوحظت منتسبة إلى الذات بالنسبة التحقيقيّة الانتقائيّة تكون مفاد هيئة الفعل الماضى و إذا لوحظت منتسبة إلى الذات بالنسبة التحقيقيّة التلبّسيّة بين الحدث المتصوّر مستقلاً مع الذات أعمّ من الفعل و غيره ممّا لم يتحقّق بعد تكون مفاد هيئة المضارع و إذا لوحظت منتسبة إلى الذات بالنسبة الطلبيّة أى طلب إصدار المادّة و إيجادها عن الذات تكون مفاد هيئة الأمر فى كلّ هذه الموارد من الأفعال ليست الأفعال محمولة على الذات و حاكية عنها بل لوحظت مستقلّة عن الذات و لذا تكون خارجة عن حريم النزاع كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ الأفعال أيضا تكون جارية على الذات. ألا ترى أنّ فى قولنا زيد أحرق الخشب أو يحرقه كان الإحراق جاريا على الذات و لا فرق بين الأفعال و اسم الفاعل.

لأنّنا نقول: إنّ الحكم فى مثل: زيد أحرق الخشب أو يحرقه هو الإذعان بصدور الإحراق منه فى الزمان الماضى أو فى المستقبل و لا حكم باتّحاد الذات مع الإحراق.

هذا بخلاف مثل: زيد محرق الخشب فإنّ الحكم فيه هو الإذعان باتّحاد زيد مع المحرق فى الوجود.

قال فى منتهى الاصول: الفرق هو أنّ تلك النسبة الكذائيّة فى الفعل المضارع تلاحظ بين المتمايزين و فى الأسماء بين المتّحدين و لذلك لا يحمل الفعل المضارع على الذوات بخلاف الأسماء المشتقّة.

\*\*\*\*



## المقام الخامس: فى تعميم البحث بالنسبة الى جميع المشتقات الجارية على الذات كأسماء الفاعلين و المفعولين وغيرهما

فى تعميم محلّ النزاع بالنسبة إلى جميع المشتقات الجارية على الذات و الحاكية عنها:

إذ أسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهة و صيغ المبالغة و اسم الآلة و اسم المكان و اسم الزمان داخله فى البحث كما صرّح به فى الكفاية بل زاد عليها فى تقارير الميرزا الشيرازى بعد استثناء اسم الزمان المشتقات من أسماء الأعيان كالابن و تامر و تمار و عطار و حائض بناء على كونه مشتقاً من الحيض بمعنى الدم لا بمعنى السيلان و إلاّ لدخل فى اسم الفاعل المشتق من الأحداث و استدللّ لذلك بعموم اقتضاء أدلّة الأصحاب و العنوانات، لأنّ كلّ هذه الأوصاف ممّا له زوال فإذا زالت كان إطلاقها على الذوات المتّصّفة بها حقيقة إن وضعت للأعمّ من المتلبّس و مجازاً إن وضعت لخصوص المتلبّس بها(راجع تقارير الميرزا الشيرازى (1)).

و أمّا ذكر بعض هذه المشتقات فى كلمات بعض الأصحاب دون بعض فلا يدلّ على اختصاص البحث به لأنّ ذكره من باب المثال.

و استشكل استاذنا الداماد فى اسم الآلة بدعوى أنّها حقيقة فيما أعدّ للآلية و استعداد الآلة شىء ثبت لكلّ آلة من أوّل وجوده إلى أن يذوب و يعدم هيئتها فلا مجال للبحث فيه عن كون إطلاقه عند انقضاء الاستعداد حقيقة أو مجازاً إذ مع زوال الاستعداد لا يبقى ذات الآلة فإنّ الذات يزول بزوال الاستعداد فلا يدخل فى محلّ النزاع.

و يمكن الجواب عنه بأنّ لا نسلم زوال الذات بزوال الاستعداد بل يمكن أن تكون

ص: 507

باقية كما إذا كسر بعض أسنان المفتاح فإنه مع كسر أسنانه زال عنه الاستعداد للفتح و لم تزل ذات المفتاح.

و استشكل الاستاذ المحقق الداماد قدس سره أيضا في صيغ المبالغة بدعوى أنها موضوعة لمن صدر عنه المبدأ كثيرا أو كثر اتصافه بالمبدأ كما فسرها صاحب الفصول إذ لا يمكن صدقهما على من تلبس بالمادة الكثيرة في حال واحد لأن الأحداث امور تدريجية الوجود و لا يمكن اجتماعهما في آن واحد بل الموجود في حال إطلاق اللفظ ليس إلا حدثا واحدا فالجلاد مثلا لا يمكن صدقه بالفعل على من تلبس بالقتل الكثير إذ القتل تدريجي الوجود فلا يجتمع مع قتل آخر في آن واحد. و عليه فلا بد من أن يكون لفظ المبالغة موضوعا لمن صدر عنه المبدأ كثيرا و هذا المعنى لا يستلزم التلبس الفعلي بالقتل الكثير و من المعلوم أن الاتصاف بكثرة صدور المبدأ عنه أمر ثابت فلا يزول عنه حتى يبحث بعد الزوال في كون إطلاق اللفظ عليه حقيقة أو مجازا.

وفيه: أولا: أن صدور الفعل الكثير في آن واحد ممكن كما إذا قتل جماعة بإدخال السم في غذائهم أو بإعمال الأسباب الحديثة التي تقتل الناس أوجاجا.

و ثانيا: أنا نمنع عدم الزوال لأن دوام الاتصاف بكثرة المبدأ داخل في معنى صيغة المبالغة فالجلاد مثلا هو الذي كثر عنه صدور القتل و يدوم صدوره عنه فباختلال الدوام يقع البحث في أن إطلاق لفظ المبالغة عليه حقيقة أم لا فإن كان موضوعا لخصوص المتصف بصدور المبدأ عنه و دوامه فلا- يصدق على من لم يدم ذلك فيه إلا مجازا كما لا يصدق على من لم يتصف بصدور المبدأ عنه كثيرا و إن كان موضوعا للأعم من المتلبس يصدق عليه و إن لم يدم صدور القتل منه. و عليه فمفاد صيغة المبالغة ليس أمرا ثابتا حتى لا يكون داخلا في البحث.

و استشكل بعض في اسم المكان بدعوى صدقه أحيانا مع عدم تحقق الحدث فيه بالفعل كصدق المسجد قبل أن يصلّى فيه و صدق المدرسة قبل أن يدرس فيها و

يستكشف من ذلك أن اسم المكان موضوع لما يعدّ لتحقق الحدث فيه.

وفيه: أولاً: إنَّ البحث في المقام في الوضع النوعي و هيئة الكليّة من دون التفات إلى خصوصيات الموارد و إلاّ فإن كان الموارد ملحوظة لزم تعدّد الوضع و هذا يناهض نوعيّة الوضع فالبحث في زنة المكان بحث في نوعيّة الزنة من دون نظر إلى بعض الخصوصيات.

و ثانياً: بما في تعليقه الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ المشتقات المذكورة كاسم الآلة و اسم المكان مستعملة في المعاني الحديثيّة كسائر المشتقات و إنّما الاختلاف في الجرى على الذات. فقولنا: هذا مسجد، و هذا مفتاح، كقولنا هذا كاتب بالقوّة، حيث أنّ الكاتب مستعمل في معناه لا في الكاتب بالقوّة و كذا الكلام في أسماء الأزمنة و الأمكنة و الآلات فإنّ الجرى فيها بلحاظ القابليّة و الاستعداد.

و لكن أورد عليه في تهذيب الاصول بأنّ تلك المشتقات مع قطع النظر عن الجرى و الحمل تقيّد معاني غير معاني المشتقات المتعارفة فالمسجد بمفهومه التصوريّ يدلّ على المكان المتهيّئ للعبادة و كذا المفتاح و ليكن البحث في المشتقات في معانيها التصوريّة.

و ثالثاً: بما في تهذيب الاصول من أنّ هذه الاستعمالات في المعاني المذكورة كالمكان المتهيّئ أو ما يعدّ لتحقق الحدث استعمالات مجازيّة في ابتداء الأمر ثمّ صارت حقيقة إلاّ أنّه استبعد ذلك و لعلّ وجه الاستبعاد هو صدق مثل المسجد و المدرسة و المأذنة على المكان بمجرد إحداث المكان و إعداده لذلك من دون حاجة إلى مضيّ زمان بحيث لا يصحّ سلب هذه العناوين عن تلك الأمكنة و هذا يكشف عن كونه حقيقة من أوّل الأمر و ليس إطلاقاً مجازياً.

و رابعاً: بما في تهذيب الاصول أيضاً: من أنّ مثل عنوان المسجد و المحراب و نظائرها انقلب عن عنوان الوصفية إلى الأسماء فكأنّها أسماء أجناس لا يفهم العرف

منها إلا ذات تلك الحقائق ولا ينسب المبادئ رأسا وكذا في أسماء الآلات. (1)

\*\*\*\*

## المقام السادس: في عدم الفرق بين ان يكون الوصف ذاتيا او غيره في دخوله في محل النزاع

أنه لا فرق بين أن يكون الوصف في المشتق ذاتيا أو غيره من لوازم الذات:

فإنّ البحث و النزاع وقع في وضعها النوعية و هيئتها الكليّة و لا نظر فيه إلى الأوصاف و خصوصيات الموارد و عليه فلا يضّر كون بعض المشتقات ذاتيا أو لازما للذات فإنّ الوصف و إن لم يتخلف عن الذات فيما إذا كان ذاتيا لبعض المشتقات و لكنّ البحث في أمثاله من جهة عنوان عامّ أعنى هيئة المشتقّ و وضعه النوعيّ.

و ممّا ذكر يظهر ما في محكيّ كلام المحقّق النائينيّ قدّس سرّه حيث قال: إنّ ما يكون المبدأ فيه منتزعا عن مقام الذات و لا يحاذيه شيء في الخارج و كان من الخارج المحمول كالعدّة و المعلول و الممكن و ما يقابله من الواجب و الممتنع خارج عن محلّ البحث بتقريب أنّ في أمثال هذه العناوين لا يعقل بقاء الذات و زوال التلبس فتكون كالعناوين الذاتية فإنّ الإمكان مثلا منتزع عن مقام ذات الممكن و هو الإنسان لا- عن أمر خارج عن مقام ذاته و إلاّ فلأزمه أن يكون الممكن في مرتبة ذاته خاليا عن الإمكان فلا يكون متصفا به و حينئذ لزم انقلاب الممكن إلى الواجب أو الممتنع لاستحالة خلوّ شيء عن أحد الموادّ الثلاثة، أو فقل: إنّ الموادّ الثلاثة أعنى بها (الوجوب و الإمكان و الامتناع) و إن كانت خارجة عن ذات الشيء و ذاتياته لأنّها نسبة إلى وجود الشيء الخارج عن مقام ذاته إلاّ أنّها منتزعة عن ذلك المقام. فلا يعقل أن تخلو ماهية من الماهيات عن إحدى هذه الموادّ الثلاث في حال من الأحوال و

ص: 510

هكذا العليّة و المعلوليّة فإنّها وإن كانتا خارجتين عن مقام ذات العلّة و ذات المبدأ إلا أنّها منتزعتان عن نفس ذاتهما لا عن خارج مقام الذات. فلا يعقل زوال المادّة مع بقاء الذات و إلاّ لزم اتّصاف ذات العلّة و ذات المعلول بغيرهما و هو كما ترى. انتهى

فإنّ النزاع في مسألة المشتقّ يكون في الوضع النوعي للهيئة من جهة أنّ لها مفهوم وسيع أو مفهوم ضيق من دون اختصاص لها بمادّة دون مادّة و عليه فجميع الهيئات في المشتقات الاسميّة من جهة وضعها الكلّي و النوعي داخله في البحث، سواء كانت مواردّها منتزعة عن نفس الذات كالوجود أم لا و سواء كان المبدأ فيها لازماً للذات كالممكن أو مقوماً للموضوع كالوجود بالنسبة إلى الماهيّة أم لا. فملاحظة الأوصاف و تقسيمها إلى الذاتيّ و غير الذاتيّ أجنبيّ عن المقام لأنّ البحث كما عرفت في هيئة المشتقات لا موادّها و المراد من الهيئات ليس الهيئات الخاصّة بمبدأ خاص بل المراد منها هو الهيئات العامّة التي لا تختصّ وضعها بمادّة.

كما صرّح في تهذيب الاصول حيث قال: إنّ الهيئات في المشتقات الاسميّة جميعها داخله في محلّ البحث و لا يختصّ بما يمكن زواله عن الذات حتّى يتصوّر له الانقضاء و علّله بأنّ ذلك لأنّ النزاع وقع في عنوان عامّ أعني هيئة المشتقّ و وضعها نوعي و حيث أنّ زنة الفاعل وضعت نوعياً لا تصاف خاصّ من غير نظر إلى الموادّ و خصوصيات المصاديق بطل القول بخروج الناطق و الممكن و ما أشبههما ممّا ليس له معنويّ باق بعد انقضاء المبدأ عنها إذ قد عرفت أنّ النزاع عنون بعنوان عامّ و هو كافل لإدخالها تحته و لا يكون وضع الهيئات باعتبار الموادّ أو الموارد متكثرًا.

وقال في المحاضرات أيضاً: إنّ البحث في المشتقّ إنّما هو في وضع الهيئة فقطّ بلا اختصاص لها بمادّة دون مادّة لما تقدّم سابقاً من أنّ وضع الهيئات نوعي لا شخصيّ مثلاً هيئة فاعل وضعت لمعنى و هيئة مفعول وضعت لمعنى وزنة مفعول و هي اسم فاعل من باب الإفعال وضعت لمعنى وهكذا و من الواضح أنّ عدم جريان النزاع في

بعض أفراد الهيئة من جهة عدم إمكان بقاء الذات فيها مع زوال المبدأ لا يوجب عدم جريانه في كلّي الهيئة التي تعمّ ما يعقل فيه بقاء الذات فيها مع زوال المبدأ ولا يكون البحث حينئذ عن سعة مفهوم هذه الهيئة و ضيقه لغوا بعد ما كانت الذات باقية حال الانقضاء في جملة من الموارد و ما نحن فيه من هذا القبيل... إلى أن قال: نعم لو كانت الهيئة في مثل لفظ الممكن و يقابلانه موضوعه بوضع على حدة لكان لما أفاده شيخنا الاستاذ قدّس سرّه مجالا واسعا إلا أن الأمر ليس كذلك فإنّ الهيئة فيها موضوعه في ضمن وضع لفظ جامع بينها وبين غيرها بوضع نوعي و هو هيئة مفعول مثلا فما أفاده شيخنا الاستاذ قدّس سرّه خلط بين جريان النزاع في الهيئات الخاصّة و الهيئات العامّة التي لا يختصّ وضعها بماذّة. (1)

\*\*\*\*

### المقام السابع: في تعميم النزاع بالنسبة الى اسم الزمان

وقد اختلفت فيه كلمات العلماء، ذهب الميرزا الشيرازي قدّس سرّه إلى خروجه عن محلّ النزاع بدليل أنّ الذات المعتر في اسم الزمان هو نفس الزمان و من المعلوم عدم قابليّته للبقاء حتّى يقع النزاع في صدق الاسم عليه حقيقة بعد الانقضاء حسب ما هو الشأن في سائر المشتقات. فإن اريد إطلاق الاسم على الزمان الذي وقع فيه الفعل فهو حقيقة دائما و لو بعد انقضائه و إن اريد إطلاقه على الزمان الآخر فلا شبهة في مغايرته لذلك الزمان فلا معنى لاحتمال كون الإطلاق على وجه الحقيقة و هذا ظاهر إلى ما لا مزيد له. (2)

ص: 512

1-1) المحاضرات 288/1.

2-2) تقريرات الميرزا 252/1.

و اجيب عنه بوجوه: منها: ما أفاده استاذنا المحقق الداماد قدس سره من أن المتصرّم مثل الزمان باق بنظر العرف و لذا حكموا باستصحاب الزمان لو شكّ في بقاءه مع أن الوحدة معتبرة في القضية المتيقّنة و القضية المشكوكة و ليس ذلك إلاّ لكون الزمان باقيا بالدقّة العرفيّة و عليه فيمكن أن يقال: إنّ الموضوع له في اسم الزمان هو نفس الزمان إذا كان بحكم العرف باقيا فلا وجه لخروجه عن محلّ النزاع فإنّ ما انقضى عنه المبدأ و هو الزمان باق بنظر العرف.

و لذلك قال في نهاية الاصول: إنّ الزمان و إن كان من الامور الغير القارّة و لكنّه أمر متّصل و إلاّ لزم تتالي الآت و قد ثبت في محله بطلانه و الاتّصال يساوق الوحدة و التشخص فهو مع امتداده و تدريجه موجود و حدانيّ يمكن أن يتلبّس بالمبدأ ثمّ يزول عنه فيصير من مصاديق المسألة. (1)

لا يقال: كما في نهاية النهاية بأنّ البقاء فيه مبنّى على المسامحة و العناية و إلاّ في الحقيقة لا يكون الزمان المتصرّم بذاته قابلا للبقاء فإذا تطرقت المسامحة كان إطلاق المشتقّ عليه مجازا حتّى على القول بكون المشتقّ حقيقة في الأعمّ فضلا عن القول بأنه حقيقة في خصوص المتلبّس بل بالبيان المذكور يصحّ إطلاقه على الأجزاء السابقة على وقوع المبدأ فيقال: هذا اليوم مقتل زيد مع أن القتل لم يقع بعد فإنّ المسامحة الجارية بعد الانقضاء جارية بعينها قبل التلبّس بالمبدأ أيضا. (2)

لأنّ نقول: إنّ النظر العرفيّ في المقام دقّيّ لا مسامحيّ و إلاّ لم يكن مفيدا في جريان الاستصحاب مع أن المقرّر في باب الاستصحاب هو جريان الاستصحاب في الزمان و الزمان و التغاير العقليّ لا ينافى بقاء العرفيّ بالدقّة العرفيّة كما أنّ وجود المادّة و

ص: 513

1-1) نهاية الاصول 64/1.

2-2) نهاية النهاية 64/1.

المادّيات في كلّ لحظة غير وجود اللحظات الاخرى بناء على الحركة الجوهرية و مع ذلك لا يضرّ ذلك بالوحدة الشخصية بالدقّة العرفية.

قال في منتهى الاصول: إنّ اليوم و الشهر و السنة و القرن و أمثالها و لو كان بالنظر الدقيق ما لم ينعدم جزء منها لا يوجد الجزء اللاحق لذلك الجزء و لكنّه عند العرف توجد هذه الامور تماما و كاملا في آن أول وجودها و فيما بعد ذلك الآن و يرى العرف بقاء وجودها لا حدوث الأجزاء الأخر و سيحيى بيان هذا المطلب في باب استصحاب الزمان و الامور التدريجية غير القارّة مفصّلا إن شاء الله تعالى فبناء على هذا يكون اليوم العاشر من المحرّم الذى قتل فيه الحسين عليه السّلام مثل زيد مثلا له حدوث و بقاء فإذا كان في ساعة منه متلبّسا بالمبدل و في ساعة اخرى غير متلبّس به بل كان منقضيا يصدق في الساعة الثانية أنّ هذه الذات كانت متلبّسة بهذا الحدث و الآن انقضى عنها مع بقاء الذات. نعم إطلاق المقتل على غير تلك السنة التى قتل فيها الحسين يكون مجازا على كلّ حال سواء قلنا بأنّ المشتقّ حقيقة في الأعمّ أم لا و يكون إطلاقه من باب المماثلة و هكذا الحال في سائر الألفاظ التى تكون من هذا القبيل. (1)

و ممّا تقدّم يظهر ما في تعليقة الأصفهانيّ حيث قال: إنّ اتّصال الهويّات المتغايرة لا يصحّ بقاء تلك الهويّة التى وقع فيها الحدث حقيقة و إلّا لصحّ أن يقال: كلّ يوم مقتل الحسين عليه السّلام للوحدة المزبورة مع أنّه لا شبهة في عدم صحّة إطلاق المقتل إلّا على العاشر من محرّم و ما يماثله. (2)

لما عرفت من أنّ تغاير الهويّات في نفس الأمر لا ينافى أن تكون تلك الهويّات

ص: 514

1- (1) منتهى الاصول 80/1.

2- (2) نهاية الدراية 98/1.



بنظر العرف أمرا واحدا متصلا بحيث يوجد بأول وجوده و تكون الساعات المتأخرة بقاء وجوده لا حادثا آخر للوحدة الاتصالية العرفية بين أجزاء اليوم الواحد و عليه فالحادثة كالقتل إذا وقعت في جزء من اليوم وقعت في أمر واحد مستمر في حدّ اليوم.

ولذا اطلق المقتل على اليوم المذكور باعتبار الوحدة المذكورة. فزمان وقوع الحادثة كساعة الثامنة من الصباح يتحد مع بعده و قبله في حدّ اليوم و لذا اطلق المقتل باعتبار الوحدة المذكورة على كلّ اليوم من أول وجوده إلى آخره، ما لم يتجاوز حدّ اليوم و عليه يصير زمان وقوع الحادثة كالיום كمكان وقوع الحادثة أمرا باقيا. نعم بقاء المكان لا يكون محدودا بحدّ بخلاف اليوم فإنه محدود بليل هذا اليوم و بهذا الاعتبار يمكن أن يقع النزاع في أن اسم الزمان كمقتل الحسين عليه السّلام هل يكون موضوعا لخصوص زمان وقوع الحادثة الذي يتّصف بوصف القتل و تلبس به أو للأعمّ منه حتّى يشمل سائر ساعات يوم قتل الحسين عليه السّلام. و أمّا الليل أو سائر الأيام فهي مغايرة عند العرف مع يوم العاشوراء فلا وحدة بينها و بين اليوم الذي يكون زمان وقوع الحادثة و عليه فصدق المقتل على اليوم الواحد لا يستلزم صدقه على سائر الأيام و الليالي كما ذهب إليه المحقق الأصفهانيّ.

و ممّا ذكر يتقدح أيضا ما في تهذيب الاصول حيث قال: إنّ العرف كما يدرك الوحدة الاتصالية للزمان كذلك يدرك تصرّمه و تقصّيه و يرى أول اليوم غير وسطه و آخره فإذا وقعت واقعة في حده الأول لا يرى زمان الوقوع باقيا و قد زال عنه المبدأ بل يرى اليوم باقيا و زمان الوقوع منقضيا و بين الأمرين فرق ظاهر و ما هو معتبر في بقاء الذات في المشتقّ هو بقاء زمان الوقوع أعنى بقاء الشخص الذي تلبس بالمبدأ عينا و ما نحن بصددده ليس كذلك. (1)

ص: 515

حيث أنّ تقسيم اليوم الواحد إلى الأول والوسط والآخر لا يوجب المغايرة بين أجزائه بعد كونها أمرا وحدائيا يحدث بأول ساعته ويزول بآخر ساعته كما أنّ وجود المادّة والمادّيات أمر مستمرّ وقابل لتقسيمه إلى التقسيمات المختلفة كالأول والوسط والآخر أو الشباب والشيخوخة وغير ذلك مع أنّ كلّ لحظة وجودها غير وجود اللحظات الاخرى فإذا لم تكن مغايرة بين أجزاء اليوم الواحد فإذا وقعت حادثة في الساعة الاولى من اليوم وقعت في الأمر الوحداني أيضا وإذا انقضت الحادثة كان اليوم الواحد ما لم يحدث الليل هو الذات الذي وقعت الحادثة فيه وزالت وبهذا الاعتبار يكون قابلا لأن يبحث أنّ المقتل هل يختصّ بذات المتلبّس أو يكون أعمّ من ذلك وبعبارة اخرى زمان وقوع الحادثة المأخوذ في اسم الزمان مأخوذ بنحو كليّ وهو قابل لأن ينطبق على كلّ زمان حتّى مثل اليوم والليل والاسبوع والشهر والسنة والقرن ونحوها من العناوين التي لها بقاء ودوام عرفا فيصحّ أن يقال:

إنّ اسم الزمان موضوع لخصوص حال التلبّس أو الأعمّ فإن كان لخصوص حال التلبّس فإطلاق المقتل على يوم العاشوراء مثلا يكون حقيقة إذا اريد منه وقت حدوث القتل لا بعده وإن كان للأعمّ فإطلاق المقتل على عصر العاشوراء وأواخر ساعاته التي تكون بعد انقضاء المبدأ حقيقة أيضا. نعم لو لم يكن الموصوف بالمقتل إلاّ لحظة الحدوث بما هي اللحظة لا بما هو اليوم فهو لا يقبل البقاء ولكن المصاديق الاخرى كاليوم والليل والاسبوع والشهر مثلا تكفي في صحّة النزاع في كون اسم الزمان موضوعا لخصوص حال التلبّس أو للأعمّ فالموصوف باسم الزمان مختلف وامتداد بعض أقسامه كاف في صحّة النزاع. هذا مضافا إلى أنّ لكلّ من الأول والوسط والآخر امتداد بل للساعة الاولى أيضا امتداد و باعتبار امتدادها يصحّ النزاع المذكور. فتحصل أنّ الموصوف باسم الزمان مختلف ربما كان له امتداد كالمثلة المذكورة وربما لا يكون كذلك كاللحظة العقلية أو العرفية. وحيث أنّ الزمان المأخوذ

فى اسم الزمان اخذ بنحو كلىّ يمكن النزاع فيه باعتبار الأفراد التى لها امتداد كاليوم و الشهر و السنة كما لا يخفى .

و منها: أنّه لو سلّم عدم كون الزمان قارّاً، يمكن أن نقول: إنّ الوضع فى أسماء الزمان و المكان واحد بمعنى أنّ الاسم موضوع لظرف وقوع الفعل فى الخارج سواء كان زماناً أو مكاناً. و عليه فكون المكان قارّاً يكفى فى صحّة النزاع فى أنّه موضوع للمتلبّس أو الأعمّ كما فى نهاية الاصول حيث قال: يمكن أن يقال: إنّ الألفاظ الدالّة على زمن صدور الفعل كالمقتل و المضرب و نحوهما لم توضع لخصوص ظرف الزمان مستقلاً حتّى تكون مشتركة لفظياً بين الزمان و المكان بل وضعت هذه الألفاظ للدلالة على ظرف صدور الفعل زماناً كان أو مكاناً فتكون مشتركة معنوياً بينهما فىمكن النزاع فىهما باعتبار كون بعض الأفراد من معانيها و هو المكان قارّاً بالذات و بالجملة فليس الموضوع له فى هذه الألفاظ أمراً سيّالاً بل الموضوع له فيها طبيعة لها أفراد بعضها سيّال و بعضها غير سيّال فافهم. (1)

و تبعه فى المحاضرات و جزم به حيث قال: إنّ التحقيق أنّ أسماء الأزمنة لم توضع بوضع على حدة فى قبالة أسماء الأمكنة بل الهيئة المشتركة بينهما و هى هيئة مفعول وضعت بوضع واحد لمعنى واحد كلىّ و هو ظرف وقوع الفعل فى الخارج أعمّ من أن يكون زماناً أو مكاناً و قد سبق أنّ النزاع إنّما هو فى وضع الهيئة بلا نظر إلى مادّة دون مادّة فإذا لم يعقل بقاء الذات فى مادّة مع زوالها لم يوجب ذلك عدم جريان النزاع فى الهيئة نفسها التى هى مشتركة بين ما يعقل فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ عنها و ما لا يعقل فيه ذلك و حيث أنّ الهيئة فى محلّ البحث وضعت لوعاء المبدأ الجامع بين الزمان و المكان كان النزاع فى وضعها لخصوص المتلبّس أو الأعمّ نزاعاً معقولاً. غاية

ص: 517

(1-1) نهاية الاصول 65/1.

الأمر أنّ الذات إذا كانت زمانا لم يعقل بقاؤها مع زوال التلبس عن المبدأ وإذا كانت مكانا يعقل فيه ذلك وقد عرفت أنّه لا مانع من وضع اللفظ للجامع بين الفرد الممكن والممتنع إذا تعلقت حاجة بتفهيمه. نعم لو كانت هيئة اسم الزمان موضوعة بوضع على حدة لخصوص الزمان الذى فيه الفعل لم يكن مناص من الالتزام إلاّ بخروج اسم الزمان عن النزاع. (1)

ولكن أورد عليه فى تهذيب الاصول بأنّه بعيد إذ الجامع الحقيقيّ بين الوعاءين غير موجود و وقوع الفعل فى كلّ غير وقوعه فى الآخر و الجامع العرضيّ الانتزاعيّ كمفهوم الوعاء و الظرف و إن كان متصوّرا إلاّ أنّه بالحمل الأوّلّى باطل جدّا لأنّه خلاف التبادر من اسمى الزمان و المكان ضرورة أنّه لا- يفهم من لفظ المقتل مفهوم وعاء القتل الجامع بينهما أو مفهوم ظرفه و أمّا أخذ الوعاء بالحمل الشائع فهو موجب لخصوصيّة الموضوع له مع عدم رفع الإشكال معه. (2)

ويمكن أن يكون بنحو الشائع و لكن يكفى فيه إمكان بعض الأفراد و هو المكان كمفهوم الدور فإنّه متصوّر بإمكان بعض أفرادهِ. هذا مضافا إلى أنّ مجرد كون أخذ المفهوم بنحو الشائع الصناعيّ لا الأوّلّى لا يوجب خصوصيّة الموضوع له لأنّ كلّ مفهوم حاك عن حصصه و منشأ انتزاعه لا خصوصيّات الأفراد و كقولهم: أكرم إنسانا فإنّه مأخوذ بالحمل الشائع و مع ذلك لم يؤخذ فيه خصوصيّة الفردية فتدبّر.

ومنها: ما فى الكفاية من أنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد كما فى المقام لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ و إلاّ لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العامّ مع انحصاره فيه تبارك و تعالى. انتهى

ص: 518

---

1-1 (1) المحاضرات 232/1.

2-2 (2) تهذيب الاصول 104/1.

أوضحه فى منتهى الاصول حيث قال: زمان حدوث كلِّ حادث سواء كان ذلك الحادث من الامور التدريجية غير القارّة مثل نفس الزمان أو من الامور القارّة التى لوجودها بقاء فى دار الوجود أو كان دفعىّ الحادث ثمّ ينعدم دفعة، عبارة عن تلك القطعة التى تكون طرفا لحدوث ذلك الحادث و يكون منحصرًا به و لا يمكن أن يكون لهذا الحادث زمان آخر غير تلك القطعة فزمان وجود كلِّ حادث مطلقًا بأقسامها الثلاثة منحصر فى الفرد و له مصداق واحد و لكن مفهوم زمان ذلك الحادث عامّ، فلو فرضنا محالًا أنّ لذلك الحادث ألف زمان لكان مفهوم زمان ذلك الحادث ينطبق على الكلِّ فبانقضاء ذلك الفرد من الزمان أى تلك القطعة التى هى زمان ذلك الحادث لا ينقضى المفهوم العامّ و ما هو الموصوف للمشتقّ أى اسم الزمان ليس تلك القطعة الخارجيّة من الزمان بل ذلك المفهوم العامّ و هو لا ينقضى بانقضاء الحادث. (1)

وفيه أولاً: كما فى نهاية النهاية و منتهى الاصول أنّه بناء على هذا يكون هذا البحث لغوا لا ثمرة فيه أصلاً لأنّ ذلك المفهوم العامّ ولو كان لا- ينقضى بانقضاء الحادث و لكن حيث أنّه لم يكن له مصداق آخر فلم يبق ثمرة و فائدة لإطلاق المشتقّ عليه حتّى يقع النزاع فى أنّ الاستعمال حقيقىّ أو مجازىّ.

ولذا ضعّفه فى تهذيب الاصول أيضاً بقوله: و أنت خير بضعفه إذ الغاية من الوضع هى إفهام ما يقع فى خاطر المتكلّم ذهنيًا كان أو خارجيًا و أمّا ما لا يحوم الفكر حوله و ليس له مصداق فى كلا الموطنين كما عرفت فى الزمان فالوضع له لغو و عاطل. (2)

ص: 519

---

1-1 (1) منتهى الاصول 79/1.

2-2 (2) تهذيب الاصول 100/1.

و ثانيا كما فى تعليقة المحقق الأصفهانيّ قدّس سرّه أنّ الواجب بما هو لا اختصاص له خارجا به تعالى بل توصف به الأفعال الواجبة أيضا و كذلك واجب الوجود لا يختصّ به تعالى لأنّ كلّ موجود واجب الوجود حيث أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد نعم واجب الوجود بذاته مختصّ به تعالى و هو أيضا مفهوم عامّ لكنّه من المفاهيم المركّبة لا ممّا وضع له لفظ مخصوص كى يكون نظيرا للمقام إلاّ أنّ لفظ الجلالة يكفى فى صحّة الوضع للعامّ مع انحصاره فى فرد بلا كلام. (1) و تبعه فى تهذيب الاصول أيضا. فتحصل أنّ الوضع للمفهوم العامّ لعلّه لغرض الحاجة و المفروض أنّه لا حاجة إلى استعمال اسم الزمان فى المفهوم العامّ مع أنّه ليس فى الخارج إلاّ ما لا يقبل البقاء.

و كيف كان فظهر ممّا قدّمناه من أوّل البحث إلى الآن أنّ المشتقات الاسميّة كلّها تكون محلاّ للنزاع فلا مجال لدعوى خروج بعضها عن محلّ النزاع.

\*\*\*\*

### المقام الثامن: فى وجه خروج العناوين غير الاشتقاقية

وقد عرفت من الأبحاث المتقدّمة أنّ العناوين غير الاشتقاقية الصادقة على الذات بذاته كالماء و الإنسان خارجة عن محلّ النزاع و لا كلام فيه و إنّما الكلام فى وجه خروجها.

ربما علّل وجه خروجها كما فى المحاضرات بأنّ المبادئ فى أمثال ذلك مقوّمه لنفس الحقيقة و الذات و بانثائها تنتفى الذات فلا تكون الذات باقية بعد انقضاء المبدأ و بتعبير آخر أنّ شبيّه الشىء بصورته لا بمادّته فإذا فرضنا تبدّل الإنسان بالتراب أو الكلب بالملح فما هو ملاك الإنسانيّة أو الكليّة و هو الصورة النوعية قد انعدم و زال

ص: 520

و وجدت حقيقة أخرى و صورة نوعيّة ثانية و هي صورة النوعيّة الترابيّة أو الملحّيّة و من الواضح أنّ الإنسان أو الكلب لا يصدق على التراب أو الملح بوجه من الوجوه لأنّ الذات غير باقية و تعدم بانعدام الصورة النوعيّة و هي صورة الإنسانيّة أو الكلبيّة و مع عدم بقاء الذات لا يشملها النزاع و لا معنى لأن يقال: إنّ الإطلاق عليها حقيقة أو مجاز.

و لكن أورد عليه في تهذيب الاصول بأنّ النزاع في المقام لغويّ لا عقليّ حتّى يتشبث بأنّ فعليّة الشيء بصورته لا بمادّته و حينئذ لا مانع من وضع الإنسان مثلا للأعمّ بعد ما كان عنان الوضع بيد الواضع إذ التسمية لا تدور مدار هويّة الشيء.

أضف إليه أنّ انقضاء المبدأ لا- يوجب مطلقا زوال الصورة النوعيّة و لو عرفنا كما في تبدّل الخمر خلا- فإنّهما ليسا حقيقتين مختلفتين بالفصول بل هما متّحدان في الذاتيّات متفارقان في الأوصاف عرفا و مثلها الماء و الثلج فإنّهما ليسا جوهرين متباينين بل الاختلاف بينهما من ناحية الوصف أعنى اتّصال أجزاءهما و عدمه. هذا مع أنّ النزاع لو كان عقليّا لا يعقل صدق المشتقّ عقلا على ما زال عنه المبدأ فلا يصدق العالم على من زال عنه العلم عقلا- بالضرورة. ثمّ اختار قدّس سرّه أنّ الوجه في خروجها هو اتّفاقهم على كونه موضوعة لنفس العناوين فقط لا للذات المتلبّس بها و لو في زمان ما و هذا بخلاف المشتقّات فإنّ دخول الذات فيها أمر مبحوث عنه و مختلف فيه فيقع فيها هذا النزاع. (1)

و فيه: أولا: أنّه ليس كلّ ممكن بواقع عن الحكيم بل ما تقتضيه الحكمة. و حيث أنّ الوضع لحكمة رفع الحاجة فالتسمية تدور مدار هويّة الشيء.

و ثانيا: أنّ انقضاء المبدأ يوجب حكم العرف بعدم بقاء العنوان حتّى في مثل الماء و

ص: 521

الثلج وإن لم يكن كذلك بالدقة العقلية وليس ذلك إلا لكون العناوين المنتزعة من الذات في الجوامد منتزعة من الذات بما هو ذات عرفا فإذا انتفى الذات عرفا بانقضاء المبدأ فلا مجال لبقاء العنوان عرفا. وعليه فلا مانع من أن يقال: إن المبادئ في أمثال ذلك مقومة لنفس الحقيقة و الذات و بانتفائها تنتفى الذات فلا تكون الذات باقية بعد انقضاء المبدأ. لأن المراد من كونها مقومة أنها مقومة عرفية فلا يضر بقائها عقلا. وعليه فإن اريد من هذا القول: «إن شئيت الشيء بصورته لا بمادته»، معناه العرفي فلا إشكال فيه، فتوجيه خروج هذه الأسماء عن محلّ البحث بعدم بقاء ذواتها عرفا بعد انتفاء المبادئ فيها وجيه، فلا حاجة إلى دعوى الاتفاق على كونها موضوعة لنفس العناوين فقط لا للذات المتلبس بها ولو في زمان ما، كما في المشتقات.

\*\*\*\*

## المقام التاسع:

في ملاك دخول المشتقات غير الاصطلاحية في محلّ النزاع

وهي الجوامد الجارية على الذات و المنتزعة عن الذات بملاحظة اتّصاف الذات بعرضي:

وقد عرفت أنّ المراد من المشتقات المبحوثة عنها في المقام هو الأعمّ من المشتقات الاصطلاحية التي هي الألفاظ التي اخذت من لفظ آخر بحيث يتوافقان في الحروف الأصلية و الترتيب و وجه دخولها في النزاع و البحث، هو اشتراكها مع المشتقات في الملاك و الأثر، وإن لم يصدق عليها عنوان المشتق كما أفاده المحقق الأصفهاني، أمّا الملاك: فإنّ بقاء الذات كما كان موهما لصدق الوصف عليها بعد زوال تلبسها بمبدئه، فكذلك يوهم بقاء الذات صدق عنوان الزوج بعد زوال مبدئه و هي العلقة الخاصة. و أمّا الأثر فواضح كما يشهد له ما عن الإيضاح من الاستدلال بذلك لحرمة المرضعة الثانية فيما إذا كانت لشخص زوجتان كبيرتان مدخولتان أرضعتا زوجته الصغيرة.

ص: 522



حيث قال: في تحريم المرضعة الثانية بعد إرضاع الأولى خلاف فاختار والدى المصنّف وابن إدريس تحريمها لأنّ هذه يصدق عليها أمّ زوجته لأنّه لا يشترط في المشتقّ بقاء المشتقّ منه.

ويشهد له أيضا ما عن المسالك في هذه المسألة، حيث ابتنى الحكم بحرمة المرضعة الثانية على الخلاف في المشتقّ.

لا يقال: مقتضى تعميم الملاك هو جريان النزاع في سائر الجوامد أيضا.

لأنّ نقول: فرق بينه وبين سائر الجوامد حيث أنّ الذات في سائر الجوامد منعدمة عرفا بانعدام العناوين بخلاف مثل الزوجيّة والرقيّة والحريّة فإنّ الذات محفوظة فيها مع انعدام العناوين المذكورة فهذه العناوين الجامدة الجارية على الذات مشتركة مع العناوين المشتقة الجارية على الذوات في الملاك والأثر.

ولذا قال في الكفاية: ثمّ إنّه لا يبعد أن يراد بالمشتقّ في محلّ النزاع مطلق ما كان مفهومه ومعناه جاريا على الذات ومنتزعا عنها بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضيّ ولو كان جامدا كالزوج والزوجة والرقّ والحزّ. (1)

ثمّ لا يخفى عليك أنّ الظاهر كما في نهاية الاصول التمثيل بخصوص مسألة: من كانت له زوجتان كبيرتان مدخولتان أرضعتا زوجته الصغيرة، مترتبة في المقام من جهة كونها معركة للآراء باعتبار ما صدر فيها عن ابن شبرمة من الفتوى وإلا فيمكن التمثيل بما لو كانت له زوجة صغيرة فطلّقها وبعد الطلاق أرضعتها زوجته الكبيرة أو كانت له زوجة كبيرة فطلّقها وبعد الطلاق أرضعت زوجته الصغيرة. (2)

ربما نوقش في المثال المذكور أولا بما في تهذيب الاصول من أنّ الموجود في

ص: 523

1-1 (1) الكفاية 59/1.

2-2 (2) نهاية الاصول 63/1.

النصوص هو أمهات النساء لا أم الزوجة، قال الله تعالى: «وَأُمَّهَاتُ نَسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نَسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» (1) و من المعلوم أنّ عنوان النساء ليس من العناوين الجارية على الذات باعتبار أنّصافها بالعرض أو العرضيّ فتحليل هذه المسألة من طريق المشتقّ ساقط من أصله و القول بجريانه في مثل أمهات نسائكم باعتبار كونه بمعنى زوجاتك كما ترى وإن كان يظهر من الجواهر جريانه فيه أيضا. (2)

يمكن أن يقال: إنّ عنوان النساء في الآية الكريمة ليس مذكورا في قبال عنوان الرجال بل المراد منها هو جمع خاص من النساء اللاتي هنّ زوجات بالحمل الشائع الصناعيّ كما يشهد له إضافته إلى المخاطبين.

و ثانيا: بما أفاده استاذنا الداماد قدّس سرّه من قيام النصّ الخاصّ على حرمة الزوجة الكبيرة الاولى يارضع الزوجة الصغيرة و على عدم حرمة الزوجة الكبيرة الثانية، فحرمة الزوجة و عدمها لا تتوقف على مسألة المشتقّ.

روى في الوسائل عن محمّد بن يعقوب عن عليّ بن محمّد عن صالح بن أبي حمّاد عن عليّ بن مهزيار عن أبي جعفر عليه السّلام قال: قيل له إنّ رجلا تزوّج بجارية صغيرة فأرضعتها امرأته ثمّ أرضعتها امرأة له اخرى فقال ابن شبرمة حرمت عليه الجارية و امرأته. فقال أبو جعفر عليه السّلام: أخطأ ابن شبرمة، تحرم عليه الجارية و امرأته التي أرضعتها أوّلا فأما الأخيرة فلم تحرم عليه كأنها أرضعت ابنته. (3)

و لكن أورد عليه ما في تهذيب الاصول من أنّ سند الرواية غير خال عن الإرسال هذا مضافا إلى ضعفه بصالح بن أبي حمّاد و لهذا ابتنى الفخر حرمة الثانية على

ص: 524

1-1 (1) النساء/23.

2-2 (2) الجواهر 101/1.

3-3 (3) الوسائل 305/14، الباب 14 من أبواب ما يحرم بالرضاع، ح 1.

و لا يخفى عليك أنّ صالح بن أبي حمّاد ممّن روى عنه محمّد بن أحمد بن يحيى و لم يستثنه ابن الوليد وفيه إيماء إلى وثاقته. و أمّا الإرسال في الرواية فلعلّه من ناحية كون عليّ بن مهزيار من أصحاب أبي جعفر الثاني لا من أصحاب أبي جعفر المطلق عليهما السّلام فروايته عن أبي جعفر المطلق لا يمكن بدون الوسطة. اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ المقصود من أبي جعفر هو الثاني بظهور الرواية في أنّ عليّ بن مهزيار رواها عن الإمام عليه السّلام بلا واسطة و هذا قرينة على أنّ المراد من أبي جعفر عليه السّلام هو الإمام الجواد دون الإمام الباقر عليهما السّلام حيث أنّه أدرك زمانه و رواه عنه بلا واسطة في غير مورد كما في المحاضرات و لكنّه لا يوجب الاطمينان.

ثمّ إنّ ظاهر عبارة الإيضاح هو اعتبار الدخول في حرمة المرضعة الاولى و الصغيرة حيث قال: تحرم المرضعة الاولى و الصغيرة مع الدخول بالكبيرتين مع أنّه لا دخل للدخول في حرمة المرضعة الاولى لأنّ الحرمة ثابتة لها بسبب صيرورتها أمّ الزوجة بالإرضاع سواء دخل بها أم لم يدخل بها كما لا دخل للدخول في الحرمة الكبيرة الثانية أيضا لتوقّف الحرمة على صدق أمّ الزوجة بالإرضاع عليها. فإن قلنا بأنّ المشتقّ أعمّ من المتلبّس صدق عليها أمّ الزوجة و إلاّ فلا.

نعم للدخول دخل في صيرورة الصغيرة حراما أبديّا إذ مع الدخول بالكبيرة صارت ربيبة الزوجة المدخول بها فتحرم أبدا. هذا بخلاف ما إذا لم يدخل بالكبيرة فإنّ الربيبة محرّمة ما دام كانت المرضعة الكبيرة زوجة له فحرمتها حرمة الجمع بينها و بين مرضعتها.

هذا كلّّه فيما إذا كان اللبن لغير الزوج و أمّا إذا كان اللبن للزوج فلا دخل للدخول

أصلاً حتّى فى حرمة الصغيرة لأنّ الصغيرة صارت بسبب الإرضاع بنتاً و محرّمة أبداً سواء دخل أو لم يدخل بأمّها و جذبت نطفتها، و لكن هذا الفرض خارج عن موضوع كلامه بقريئة اشتراط الدخول بالكبيرتين و إلاّ صار هذا القيد لغوا لعدم تأثيره أصلاً لا فى المرضعة و لا فى الصغيرة كما عرفت.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه قال المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه: تسليم حرمة المرضعة الاولى و الخلاف فى الثانية مشكل لاتّحادهما فى الملاك و ذلك لأنّ امومة المرضعة الاولى و بنتيّة المرتضعة من المتضائفين و هما متكافئان قوّة و فعلاً و بنتيّة المرتضعة و زوجيّة متضادّتان شرعاً ففى مرتبة حصول امومة المرضعة تحصل بنتيّة المرتضعة و تلك المرتبة مرتبة زوال زوجيّة المرتضعة فليست فى مرتبة من المراتب امومة المرضعة مضافة إلى زوجيّة المرتضعة حتّى تحرم بسبب كونها أمّ الزوجة. انتهى موضع الحاجة

و حاصله ابتناء الحرمة فى الاولى و الثانية على وضع المشتقّ للأعمّ و عدمه فإن وضع للأعمّ كان الحكم هو الحرمة فى كليهما و إن لم يوضع للأعمّ فالحكم هو عدم الحرمة فى كليهما فعلى كلّ حال لا تفكيك بينهما.

وفيه أنّ المفروض فى محلّ الكلام بقريئة اشتراط الدخول هو ما إذا لم يكن اللبن للزوج بل لغيره كما عرفت.

و معه لا يكون امومة المرضعة الاولى متضايفة لبنتيّة للرجل حتّى يكون عنوان البنتيّة متضادّة مع الزوجيّة. نعم يكون بين امومة المرضعة و الربيبيّة تضايّف و لكن لا تضادّ بينهما و لو شرعاً لجواز اجتماعهما فى بعض الأحيان كما إذا لم يدخل بأمّها مع أنّه لو كان بينهما تضادّ لما اجتماعاً أصلاً كما لم يجتمع عنوان البنتيّة و عنوان الزوجيّة و عليه ففى مرتبة حصول الربيبيّة لا تزول زوجيّة الصغيرة بالمضادّة بل يكون اجتماع عنوان الامومة و الربيبيّة و تطبيقيها على الزوجة الصغيرة سبباً لارتفاع الزوجيّة لحرمة الربيبة المدخول بأمّها أبداً. و فى مرتبة السبب تصدق الامومة و الزوجيّة و هو

كاف في اندراجه تحت عموم حرمة أم الزوجة لصدق أم الزوجة عليها حقيقة ولا يترتب الصدق المذكور على مسألة المشتق.

اللهم إلا أن يقال كما أشار في تهذيب الاصول والمحاضرات بأن الأحكام الشرعية مترتبة على الموجودات الزمانية ولا أثر للرتبة فيها فحرمة أم الزوجة مترتبة على من هي أم الزوجة بالحمل الشائع في أنظار أهل العرف وصدق أم الزوجة على المرضعة الاولى بنظر العرف متوقف على مقارنتها مع زوجية الصغيرة زمانا و هو رتبة المسبب والمفروض أن الصغيرة فى رتبة مسببها ليست بزوجة فليس أم الزوجة على المرضعة الاولى صادقة حينئذ إلا بناء على أعمية المشتق. فالمسألة مبتنية على بحث المشتق كما أن حرمة المرضعة الثانية مبتنية عليه.

بل يمكن منع عليّة البنتية أو الربيبة بالنسبة إلى ارتفاع الزوجية حيث أن العلية ليست عليّة تكوينية بل عليّة تشريعية و مستفاد من الأدلة الشرعية و المستفاد من الأدلة الشرعية ليس إلا التمانع إذ لا يستفاد من قوله تعالى: وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ سوى أن الزوجية لا تجتمع مع العناوين المحرمة المذكورة و المتمانعين ليس بينهما الرتبة كالعلة و المعلول فهما لا يجتمعان لا فى رتبة و لا فى آن و لا فى زمان.

نعم لقائل أن يمنع استفادة التمانع فى الرتبة من الأدلة بعد كون موضوعاتها موجودات زمانية و المصاديق التى تكون معنونة بالعناوين المحرمة بالحمل الشائع فى أنظار العرف.

و كيف كان فلا فرق بين المرضعة الاولى و الثانية فى كون حرمتها متوقفة على صدق عنوان الامومة للزوجة و هو غير متحقق إلا بناء على أعمية المشتق ممن تلبس بالمبدل و الفرق بين المرضعة الاولى و الثانية بالنصوص كما فى تهذيب الاصول غير سديد بعد عدم دليل واضح الدلالة فى جانب المرضعة الاولى، لأن الظاهر من قوله:فسد النكاح فى صحيحة الحلبي: لو أن رجلا تزوج بجارية رضية فأرضعتها

امراته فسد النكاح، هو فساد نكاح المرتضعة و حمله على فساد نكاح المرتضعة و المرضعة كليهما غير واضح. و خبر علي بن مهزيار لا يكون تامًا بعد احتمال إرساله و الفرق بالإجماع كما في تهذيب الاصول لقيامه في المرضعة الاولى دون الثانية تام لو لم يحتمل أن مدركه هو الروايات و النصوص في المقام و إلا فالمسألة في كليهما مبتنية على مسألة المشتق كما أفاده المحقق الأصفهاني فلا تغفل.

\*\*\*\*

## المقام العاشر:

في المراد من الحال في عنوان المسألة

، وقد مرّ عنوان المسألة في صدر بحث المشتقّ و هو أنّ المشتقّ حقيقة في خصوص ما تلبّس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمّه و ما انقضى عنه؟

و المراد من الحال هو حال التلبّس لا حال النطق و إلاّ لزم أن لا يكون مثل: كان زيد ضاربا أمس أو سيكون غدا ضاربا، حقيقة إذا كان التلبّس بالضرب في أمس في المثال الأوّل و التلبّس به في الغد في المثال الثاني مع أنّهما حقيقة بالضرورة. و عليه فالمراد من قولنا: إنّ المشتقّ هل يكون حقيقة في خصوص ما تلبّس بالمبدأ في الحال هو حال التلبّس لا حال النطق.

ثمّ إنّ المراد من حال التلبّس هو فعلية قيام المبدأ بالذات و انضمامه إليها و اتّصاف الذات به لا زمان التلبّس لخروجه عن مفهوم المشتقّ و إن كان فعلية الاتّصاف و التلبّس أمرا زمانيا و لا بدّ من وقوعه في الزمان، و لا زمان الجرى و الانتساب أي حال النسبة الإيقاعية و ظرفها لأنّ البحث في المشتقّ راجع إلى البحث عن المعاني التصورية للمشتقات و هو سابق على زمان الجرى و الحمل كما لا يخفى.

و لذلك قال في تهذيب الاصول: بعد ما أشرنا إلى أنّ الكلام في المشتقّ إنّما هو في

ص: 528

المفهوم اللغويّ التصوّريّ يتّضح لك أنّ المراد بالحال في العنوان ليس زمان الجرى و الإطلاق و لا زمان النطق و لا النسبة الحكميّة لأنّ كلّ ذلك متأخّر عن محلّ البحث و دخالتها في الوضع غير ممكنة و بما أنّ الزمان خارج عن مفهوم المشتقّ لا يكون المراد زمان التلبّس بل المراد أنّ المشتقّ هل وضع لمفهوم لا ينطبق إلّا على المتّصف بالمبدأ أو لمفهوم أعمّ منه. (1)

و يمكن تأييد خروج الزمان عن مفهوم المشتقّ سواء كان زمان النطق أو زمان التلبّس أو زمان الجرى و الحمل باتّفاق أهل العربيّة على عدم دلالة الاسم على الزمان و منه الصفات الجارية على الذوات و المراد أنّه لو كان المراد من الحال في عنوان المسألة هو حال النطق أو زمان التلبّس أو زمان الجرى و الحمل كان النزاع لا محالة في دلالة المشتقّ على زمان النطق و عدمه و زمان التلبّس و عدمه و زمان الجرى و عدمه فلا ينعقد اتّفاق من أهل العربيّة على عدم دلالة الاسم على الزمان.

و اشتراط العمل في اسمى الفاعل و المفعول بالدلالة على زمان الحال أو الاستقبال بالقرينة لا ينافي عدم دلالة الاسم على الزمان بالوضع كما يشهد له اتّفاقهم على كون استعماله في خصوص زمان الاستقبال مجازاً مع أنّه لو كان موضوعاً لهما لكان حقيقة في أحدهما لأنّه استعمال فيما وضع له و يشهد له أيضاً اتّفاقهم على كونه حقيقة في مثل زيد كان قائماً بالأمس أو زيد سيكون ضارباً و نحو ذلك مع أنّه لو كان زمان النطق داخلاً في مفهوم المشتقّ لزم التجوّز في هذه الأمثلة و نظائرها لحاجته إلى تجريده حينئذ عمّا يكون دخيلاً في معناه من زمان النطق.

و عليه فالأوصاف المشتقّة لا تدلّ على الزمان أصلاً لا بنحو الجزئيّة و لا بنحو القيدية لا على زمان النطق و لا على زمان التلبّس و لا على زمان الجرى و الحمل بل

ص:529

يكون حالها من هذه الجهة كحال سائر أسماء الأجناس فالمراد من حال التلبس هو اتصاف الذات بالمبدأ فيؤول قولهم: إن المشتق هل يكون حقيقة فيما تلبس بالمبدأ في الحال أو يعتمه، إلى أن المشتق هل وضع لخصوص المتصّف بالمبدأ أو للأعمّ من المتصّف به، هذا بخلاف الأفعال كهيئة الماضي و المضارع فإنّ الظاهر منهما هو مأخوذة السبق و اللحق الزمانيين بنحو فيهما بشهادة غلطية: زيد ضرب غدا و زيد يضرب أمس. فهية ضرب يدل على الحدث السابق و هية يضرب تدلّ على الحدث اللاحق خلافا للجمل الاسمية فإنّها خالية عن الزمان بشهادة صحّة انطباق الجمل الاسمية على جميع الأزمنة و ليس ذلك إلاّ من جهة عدم اشتغالها على خصوص زمن من الأزمنة و لذا صرّح جماعة كالمرزا الشيرازي قدس سرّه و الإمام المجاهد قدس سرّه بدلالة الأفعال على الزمان، نعم قال في الوقاية: لا يدلّ الفعل على الزمان بالتضمّن كما ذهب إليه جمهور علماء العربية لخروج الزمان بداهة عن مدلوله و إنّما هو بالالتزام البين بالمعنى الأخصّ لأنّ مدلوله لمّا كان الحدث المقيد بالزمان فتصوّره يتوقّف على تصوّر الزمان كما في العمى و البصر إذ العمى لمّا كان موضوعا لعدم البصر ممّا هو شأنه فتصوّر العمى موقوف على تصوّر البصر و بهذا تمتاز دلالة الفعل على الزمان عن دلالته على المكان و نحوه مع اشتراك الكلّ في اللزوم العقليّ إذ دلالته على الزمان دلالة لفظية من القسم الثالث من أقسامها بخلاف المكان فإنّ دلالته عليه عقلية صرفة. انتهى (1)

\*\*\*\*

## المقام الحادي عشر:

في أنّ المبادئ في المشتقات مختلفة

؛ منها: ما يكون من قبيل الأفعال الخارجية

ص: 530



كالقيام ويكون الانقضاء فيها برفع اليد عن تلك الأفعال ولو آنأ ما.

ومنها: ما يكون من قبيل الملكة والقوة والاستعداد كما في المجتهد والمفتاح والانقضاء فيها لا يكون إلا بزوال القوة والملكة والاستعداد فما دامت قوة الاستنباط موجودة في المجتهد واستعداد الفتح موجودا في المفتاح فالتلبس فعلي وغير زائل.

ومنها: ما يكون من قبيل الحرفة كما في الخياط والنجار ويكون التلبس بها بأخذ تلك المبادئ حرفة أو صنعة والانقضاء فيها إنما يكون بترك هذه الحرف فما دام لم يتركها ولم يعرض عنها فالتلبس فعلي وإن لم يشتغل بها فعلا بجهة من الجهات.

ثم إن اختلاف المذكور في المبادئ محقق مع قطع النظر عن الجرى والحمل فإن ألفاظ المشتقات بمفهومها التصورية تقيده هذه المعاني فلا وجه لاستناد هذا الاختلاف إلى الجرى والحمل كما يظهر من تعليقة الأصفهاني حيث قال: إن معاني هذه المشتقات كسائر المشتقات في استعمالها في المعاني الحديثة وإنما الاختلاف في الجرى والحمل على الذوات فإن هذه المشتقات في مثل قولنا: هذا مسلخ أو هذا مسجد أو هذا مفتاح، تجرى بلحاظ القابلية والاستعداد كما أن الكاتب يجرى على الإنسان في مثل قولهم: الإنسان كاتب بالقوة بغرض بيان اقتضاء الإنسان لهذا المعنى بالقوة لا بالفعل وأما مفهوم المشتق مستعمل في معناه لا فيما له الكتابة بالقوة في المثال الثاني ولا فيما له قابلية الفتح أو الكنس أو فيما له استعدادهما في الأول. (1)

وذلك لتبادر الاختلاف المذكور من نفس الألفاظ المشتقات بمفهومها التصورية قبل أن تحمل وتجرى في القضايا فلا وجه لاستنادها إلى غير نفس المشتقات كما لا يخفى. بل ليس ذلك إلا لإشراب هذه المعاني في ناحية المبادئ فالتلبس والانقضاء في كل واحد بحسبه.

ص: 531

وأما ما فى تعليقة الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ التصرّف فى المادّة غير ممكن فلأنّ الآلة مثلا فاعل ما به الفتح فى المفتاح و فاعل ما به الكس فى المكس و لا معنى لكون الشىء فاعلا لقابليّة الفتح أو الكس أو لاستعدادهما، فلا معنى لإشراب القابليّة و الإعداد و الاستعداد فى المادّة.

ففيه أنّ الظاهر من المفتاح و المكس هو ما يعدّ للفاعل أن يكس أو يفتح و ليس المفتاح أو المكس بنفسهما فاعلا و هذا المعنى أمر ممكن و معقول.

ثمّ لا فرق فى أن يكون الإشراب المذكور من ابتداء الوضع أو من ناحية استعمال الموادّ أو مجموع المادّة و الهيئة فيه مجازا فشاع حتّى صارت حقيقة فيها و كيف كان فالمتبادر فعلا من المشتقات هو اختلافها فى المبادئ فالمبادئ مختلفة و إن لم تكن موضوعة لها فى الابتداء و لكن تكون متعيّنة لها بالوضع التعيّن و من المعلوم أنّ التلبّس بها و الانقضاء عنها يختلف باختلاف مبادئها.

و لذلك قال فى الكفاية: إنّ اختلاف المشتقات فى المبادئ و كون المبدأ فى بعضها حرفة و صناعة و فى بعضها قوّة و ملكة و فى بعضها فعليّا لا- يوجب اختلافها فى دلالتها بحسب الهيئة و لا تفاوتها فى الجهة المبحوث عنها كما لا يخفى، غاية الأمر أنّه يختلف التلبّس به فى المضىّ أو الحال فيكون التلبّس به فعلا لو اخذ حرفة أو ملكة و لو لم يتلبّس به إلى الحال أو انقضى عنه و يكون ممّا مضى أو يأتى لو اخذ فعليّا فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبّسات و أنواع التعلّقات كما أشرنا إليه. انتهى

ثمّ لا- يخفى عليك أنّه حكى عن بعض المحقّقين إنكار اختلاف المبادئ من حيث القوّة و الفعليّة قائلا- بأنّ الأفعال المشتقة من تلك المبادئ سواء كان فعل ماض أو مضارع أو أمر لا تستعمل إلّا فى المعنى الحدّثى بالوجدان مثلا: لا يستعمل اجتهد أو مجتهد أو اجتهد إلّا فى الاستنباط الفعلىّ الذى هو معنى حدّثى أو فى الجدّ و الجهد و مطلق السعى و هو أيضا كذلك معنى حدّثى و هكذا الحال فى سائر الأفعال المشتقة من سائر الموادّ

ولم نشاهد بالوجدان استعمال فعل من الأفعال فى المعنى غير الحدثى. فلا يقال: أتجر بمعنى أنه أخذ التجارة حرفة له، أو صاغ أى أخذ الصياغة صنعة له أو اجتهد أى صار ذا ملكة الاجتهاد وهكذا. وبعيد كلّ البعد أن يكون المبدأ فى الأفعال والأسماء مختلفا وبناء على هذا فالمبدأ فى الأسماء أيضا ذلك المعنى الحدثى لا الملكة أو الحرفة أو الصنعة وأمثالها. وحينئذ السرّ فى إطلاق المشتقّ إذا كان من الأسماء على الذات المنقضى عنها التلبس إطلاقا حقيقيا هو أنّ العرف يرى أنّ من يزاول هذه الأعمال ويجعلها شغلا و حرفة لنفسه متلبسا بها دائما ويرون فترات الانقضاء بحكم العدم ولا يرونها موجبة لانقطاع هذه الأعمال لينفى التلبس بها حتى يكون داخلا فى محلّ الخلاف.

ولكن يمكن الجواب عنه بما فى منتهى الاصول من أنّ فى مثل العدالة المنتسبة إلى الذات عند قولك: زيد عادل لا يمكن أن يكون المبدأ فيها معنى حدثيا لأنه ليس معنى حدثى فى البين بل المراد من العادل هو الذات المتلبسة بالملكة وهكذا فى المجتهد بمعنى كونه ذا ملكة الاجتهاد وعبارة اخرى هذا المعنى أى اختلاف المبادئ وكونها على أنحاء ممّا لا يمكن أن ينكر، هذا مضافا إلى صحّة إطلاق المجتهد إطلاقا حقيقيا مع عدم استتباطه الفعلى أصلا وعدم مزاولته له و لو فى مسائل قليلة حتى تقول بأنّ العرف يرى الفترات بحكم العدم و أمّا السرّ فى عدم كون المبادئ فى الأفعال من قبيل الملكة و الحرفة وأمثالها لو سلّمنا ذلك فهو أنّ هيئة الأفعال موضوعة لانتساب الحدث و الفعل بالمعنى الحدثى إلى الذات انتسابا صدوريا أو وقوعيا أو غير ذلك فلا معنى لأن يكون المبدأ فيها الملكة أو الحرفة أو ما يشبههما من الصفات و النعوت التى ليست من الأحداث و الأفعال. (1)

\*\*\*\*

ص: 533

1-1) منتهى الاصول 84/1.

إشارة

ذهب في الكفاية إلى أنه لا أصل أى الأصل اللفظي في نفس هذه المسألة يعول عليه عند الشكّ وأصالة عدم ملاحظة الخصوصية مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له.

أورد عليه استاذنا المحقق الداماد قدس سرّه بأنّ هذا صحيح لو كان العموم والإطلاق لحاظيًا لا ذاتيًا، إذ العموم والإطلاق يحتاج حينئذ إلى لحاظ السريان والإرسال في مدلوله فأصالة عدم ملاحظة الخصوصية معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم والإطلاق والسريان والإرسال. أمّا إذا كان العموم والإطلاق ذاتيًا فلا مجال لدعوى المعارضة لأنّ الماهية اللابشرط في جانب الإطلاق والعموم خالية عن تمام الحدود والقيود وتكون بنفسها كافية للسريان والإطلاق من دون حاجة إلى ملاحظة قيد الإطلاق والسريان. هذا بخلاف الخاصّ فإنّه يحتاج إلى ملاحظة الخصوصية فيه. وعليه فتجرى أصالة عدم الخصوصية من دون معارضتها مع أصالة عدم ملاحظة الإطلاق والعموم. ولذا قيل إنّ العموم والإطلاق أخفّ مئونة من الخاصّ والمقيّد.

ويؤيد ذلك ما عن سلطان العلماء من أنّ أسماء الأجناس موضوعة للماهيات المهملة دون المرسلة المطلقة. فحينئذ بعد العلم بالوضع فاعتبار الماهية اللابشرط المقسمي الخالية عن تمام الحدود بحيث لم يلحظ في جانبها سوى نفس الماهية في مدلول اللفظ متيقّن إذ ملاحظة اتّصاف الذات بالمبدئ بالنحو المذكور أمر لا بدّ منه عند وضع الواضع وإنّما الشكّ في اعتبار الخصوصية الزائدة وهو حال التلبّس وبقاء اتّصاف الذات والأصل هو عدم اعتبارها. هذا بخلاف ما إذا اخترنا ما نسب إلى المشهور في وضع أسماء الأجناس من اعتبار حدّ الإرسال والسريان في مدلولها فإنّ العموم والخصوص حينئذ يكونان متباينين ولا مجال للأصل في طرف بعد معارضته بالأصل

لا يقال: إنَّ المهمل غير قابل لأن يحكم عليه و الوضع ضرب من الحكم. هذا مضافا إلى أن الماهية المهملة في حكم الجزئية و الوضع لها كالحكم عليها فكما أن الحكم عليها لا يسرى إلى جميع المصاديق كذلك الوضع لها لا يسرى إلى جميع المصاديق و لازمه عدم صحة إطلاق اللفظ الموضوع للطبيعة على جميع مصاديقها مع أنه لا إشكال في صحة إطلاق اسم الجنس على كل واحد من مصاديق معناه. (1)

لأننا نقول: إنَّ الواضع إذا كان في مقام بيان خصوصيات لها دخل في الموضوع له و لم يأخذ شيئا سوى الماهية اللا بشرط الخالية عن الحدود و القيود كان السريان و الإطلاق ذاتيا للموضوع له كموارد الذي جعل الشارع موضوع حكمه الماهية اللا بشرط من دون أخذ قيد و شرط فيها فإنه إن لم يكن في مقام البيان صار ذلك سببا لإهمال الماهية و أمّا إذا كان في مقام البيان و لم يأخذ قيدا صار ذلك سببا للسريان و الإطلاق الذاتي.

نعم يمكن منع جريان أصالة الإطلاق كما أفاد الاستاذ فيما إذا كان المفهوم مندمجا كمفهوم الحيوان و الإنسان، فإذا شك في كون متعلق حكم هل هو المطلق كالحيوان أو المقيّد كالإنسان فلا بناء من العقلاء في إجراء أصالة الإطلاق فيه بعد كون مفهوم الإنسان مندمجا، إذ مع الاندماج لا يعدّ الحيوان بالنسبة إليه مطلقا بل يعدّان من المتباينين بخلاف ما إذا شك في كون متعلق الحكم هل هو الرقبة او الرقبة المؤمنة فإن أصالة الإطلاق جارية فيه بلا كلام.

و حيث أن مفهوم المشتق مرّد بين كونه هو المتّصف بعنوان بعض صفاته من دون قيد و شرط أو مع اشتراط حال التلبس و بقاء الاتّصاف، يمكن جريان أصالة

وأما ما في الكفاية من أنه لا دليل على اعتبار أصالة عدم ملاحظة الخصوصية في تعيين الموضوع له ففيه منع لجريان أصالة الإطلاق وعدم الخصوصية لتشخيص المرادات و مع جريان ذلك الأصل في كلام الواضع أو فعله، تعيّن مراد الواضع في كيفية وضعه فيتعيّن حينئذ حدود الموضوع له بجريان أصالة الإطلاق.

و ممّا ذكر يظهر ما في كلام المحقّق الأصفهانيّ حيث قال في توضيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية من معارضة أصالة عدم الخصوصية بأصالة عدم ملاحظة العموم، توضيحه: أنّ المفاهيم في حدّ مفهوميّتها متباينات فالعموم والخصوص في مرحلة الصدق و مع دوران الأمر بين الوضع لمفهوم أو لمفهوم آخر ليس أحدهما متيقّناً بالنسبة إلى الآخر، فإنّ التيقّن في مرحلة الصدق لمكان العموم والخصوص لا دخل له بمرحلة المفهوم الذي هو الموضوع له فتدبّر جيّداً. (1)

حاصله: أنّه لا مجال للإطلاق و التقييد و العموم و الخصوص في ناحية المفاهيم لكون الماهيات و المفاهيم في حدّ مفهوميّتها متباينات و المفروض أنّ الواضع ناظر إلى المفاهيم لا مرحلة الصدق.

و ذلك لما عرفت من إمكان جريان أصالة الإطلاق في كلام الواضع أو فعله فإنّ ملاحظة اتّصاف الذات بعنوان بعض صفاته في الوضع معلوم و إنّما الشكّ في لحاظ خصوصيّة حال التلبّس و اشتراط بقائه و عدمه، و هو مجرى الأصل. هذا مضافاً إلى أنّ ملاحظة المفهوم ليس بما هو مفهوم مع قطع النظر عن مرحلة صدقه، بل الملحوظ هو المفهوم بما له أفراد و مصاديق فإرادة المفهوم الآخر كمفهوم القيد يوجب التقيّد في دائرة مصاديق المفهوم الأوّل فتدبّر.

لا يقال: إن أصالة عدم الخصوصية لا تثبت الوضع للأعمّ إلا على القول باعتبار الأصل المثبت.

لأننا نقول: إن أصالة الاطلاق من الأصول اللفظية العقلية لا الأصول العملية.

هذا مضافا إلى أن الوضع للماهية معلوم ولا حاجة إلى الإثبات وإنما الشك في ملاحظة الخصوصية وهو مندفع بأصالة عدم الخصوصية كاندفاع احتمال إرادة خلاف الظاهر بإقامة القرينة على الخلاف بأصالة عدم القرينة.

ولو سلمنا المعارضة والسقوط فلا مجال لترجيح الأعمّ بترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز لأجل الغلبة فيما إذا دار الأمر بين الاشتراك المعنوي والمجاز لعدم ثبوت الغلبة أولا ومنع نهوض حجة على الترجيح بالغلبة ثانيا كما في الكفاية.

### مقتضى الأصل العملي

و أما الأصل العملي ففي الكفاية أنه يختلف بحسب الموارد فأصالة البراءة في مثل «أكرم كلّ عالم» يقتضى عدم وجوب إكرام ما انتضى عنه المبدأ قبل الإيجاب كما أن قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانتضاء.

أوضحه في المحاضرات بقوله: وهو أن الموارد التي يشكّ فيها في حدوث الحكم بعد زوال العنوان الذي اخذ في الموضوع يرجع فيها إلى أصالة البراءة كما إذا فرضنا أن زيدا كان عالما ثم زال عنه العلم وبعد ذلك ورد في الدليل: «أكرم كلّ عالم» فشككنا في وجوب إكرام زيد لاحتمال كون المشتقّ موضوعا للأعمّ. وأن الموارد التي يشكّ فيها في بقاء الحكم بعد حدوثه وثبوته فالمرجع فيها هو الاستصحاب وذلك كما لو كان زيد عالما وأمر المولى بوجوب إكرام كلّ عالم ثم بعد ذلك زال عنه العلم وأصبح جاهلا فلا محالة نشكّ في بقاء الحكم لاحتمال كون المشتقّ موضوعا للأعمّ إذا

أورد على جريان الاستصحاب فى الموارد المذكورة فى نهاية النهاية بأنّ الموضوع فى الاستصحاب المذكور لم يحرز بقائه لتردده بين ما هو باق جزماً أعنى به الأعمّ من المتلبّس والمنقضى و ما هو مرتفع جزماً أعنى به خصوص المتلبّس و معه لا يجرى الاستصحاب على ما بين فى محلّه. (1)

حاصله أنّ الاستصحاب غير جار فى الشبهات المفهومية لتعيين المفهوم المرّد بين ما هو باق جزماً و بين ما هو مرتفع جزماً كما إذا دار مفهوم الغروب بين استتار القرص و ذهاب الحمرة فإنّ فى حال الاستتار إن كان مفهوم الغروب هو الاستتار فهو حاصل قطعاً و إن كان هو ذهاب الحمرة فهو معلوم العدم فلا يجرى الاستصحاب لأنّ الأمر يدور بين معلوم الحصول و معلوم الارتفاع فلا يتحقّق أركان الاستصحاب من العلم السابق و الشكّ فى البقاء.

وفيه أنّ الاستصحاب الموضوعى و إن لم يجر لدورانه بين معلوم البقاء و معلوم الارتفاع و عدم تحقّق الأركان فيه و لكن يمكن جريان الاستصحاب الحكمى فكما أنّ استصحاب وجوب صلاة الظهر و العصر على الشخص أو استصحاب حرمة الإفطار على الشخص جار فيما إذا شكّ فى بقاء اليوم من ناحية الشكّ فى مفهوم الغروب فكذلك فى المقام يجرى استصحاب الحكم المعلوم السابق المتعلّق بالشخص بعد تلبّسه بالمبدأ و إن كان لم يجر الاستصحاب فى الشبهة المفهومية فى ناحية موضوع الحكم لما ذكر فإنّ أركان الاستصحاب فى ناحية الحكم تامّ فى الاستصحاب الحكمى للشكّ فى بقاء الحكم المتعلّق بالشخص المتلبّس بالمبدأ فإنّ انقضاء المبدأ لا يوجب تبدّل الموضوع عرفاً حتّى لا يجرى الاستصحاب الحكمى لكون الأوصاف عند العرف من



الأحوال فأركان الاستصحاب الحكمي باقية بخلاف الاستصحاب في ناحية مفهوم المشتق.

فما ذهب إليه صاحب الكفاية من أن قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء صحيح تام فلا تغفل.

### الكلام في المختار في معنى المشتق

وإذا عرفت المقدمات المذكورة فاعلم:

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

### تبادر المتلبس

منها: التبادر: فإن المنسب إلى أذهان أهل كل لغة بالقياس إلى لغاتهم هو ذلك فإنهم يفهمون من المشتقات عند إطلاقها واستعمالاتها المتلبس بالمبدأ لا الأعم، مثلاً:

يتبادر من هيئة (عالم) في لغة العرب و هيئة (دانشمند) في لغة الفرس، خصوص المتلبس بالعلم فمن كان عالماً ولم يكن بالفعل عالماً لا يصدق عليه في حال الانقضاء بلحاظ حال الانقضاء لا حال التلبس عنوان العالم أو عنوان (دانشمند) ولو كان موضوعاً للأعم لصدق عليه و لو بعد الانقضاء و لتبادر منه الجامع بينهما والمعلوم خلافه.

### صحّة سلب المشتق

ومنها: صحّة سلب عنوان المشتق عمّن انقضى عنه المبدأ وهو شاهد على اختصاص معناه بالمتلبس مثلاً إذا رأينا صحّة القول بأن زيدا ليس بعالم عند انقضاء المبدأ عنه كان ذلك دليلاً على اختصاص معنى العالم بالمتلبس بمبدأ العلم وإلا فليس لصحّة السلب عنه مجال.

أورد عليه في تهذيب الاصول بأنّ صحّة السلب لا تصلح لأن تكون علامة الحقيقة لما تقدّم منه في بحث علائم الحقيقة من أنّ التحقيق أنّ الاستكشاف و استعمال الحال حاصل من التبادر الحاصل من تصوّر الموضوع السابق على الحمل و سلبه فيكون إسناده إلى الحمل أو سلبه في غير محلّه.

وقد ذكرنا سابقا ما فيه من أنّ تصوّر الموضوع و المحمول إجمالا يكفي في صحّة الحمل و لا يلزم أن يكون تفصيليا بل يجوز أن يحصل التفصيل بالحمل و عليه فلا منافاة بين أن يكون الموضوع أو المحمول قبل الحمل متبادرا في أصل معناه و بين أن لا يعلم التفصيل إلاّ بالحمل و لذلك يمكن أن لا يعلم باتّحادهما قبل الحمل فإذا رأى جواز حمله على الموضوع في المحاورات العرفيّة حدث له العلم التفصيلي بحدود المعنى مثلا إذا شككنا في حدود المعنى في (الصعيد) فإذا رأينا صحّة حمله على ما عدا التراب في المحاورات العرفيّة و عدم صحّة سلبه عنه علمنا بتفصيل حدوده فارتفع الشكّ عتّا بالنسبة إلى حدودها.

و عليه فإسناد التفصيل إلى الحمل أو صحّة السلب في محلّه.

هذا مضافا إلى ما مرّ من أنّ التبادر و صحّة الحمل أو عدم صحّة السلب من علائم الحقيقة مترتبات على الاستعمال المجرد الكاشف عن كون اللفظ موضوعا للمعنى و إلاّ فلا يستعمله الحكيم فيه بدون القرينة لكونه غلطا بعد فرض تجرّده عن جميع علاقات المجاز و رتبة الاستعمال متقدّمة على رتبة هذه العلائم المذكورة فالتبادر و صحّة الحمل أو عدم صحّة السلب في عرض واحد فكما أنّ التبادر الذي يكون من لوازم كون اللفظ موضوعا للمعنى الذي استعمل فيه مجردا عن القرائن علامة الحقيقة فكذلك تكون صحّة الحمل أو عدم صحّة السلب.

لا يقال: إنّ لازم ما ذكر هو انحصار العلاميّة في الاستعمال المجرد المذكور.

لأنّنا نقول: إنّ اللوازم الخاصّة للشيء علامة وجوده أيضا فإذا يكون التبادر و

صحّة الحمل أو عدم صحّة السلب أيضا من علائم وجود الحقيقة و بهذا الاعتبار لا مانع من إطلاق العلامة على مثل هذه اللوازم و إن كانت رتبة علامية الاستعمال المجرد مقدّمة عليها.

ثمّ إنّ ربما اورد على الاستدلال لصحّة السلب بما حاصله: أنّه إن اريد بصحّة السلب صحّته مطلقا سواء في حال التلبس أو في حال الانتضاء فلا إشكال في كونه كذبا لصحّة حملة عليه في حال التلبس و إن اريد بصحّة السلب صحّته مقيدا بحال الانتضاء فهو غير مفيد لأنّ سلب المقيد لا يكون دليلا على سلب المطلق فكما أنّ مع سلب الإنسان الأبيض عن زيد لا يصحّ سلب الإنسان المطلق عنه فكذلك سلب المشتقّ المقيد لا يكون علامة لكون المطلق فيه مجازا فإذا قيل مثلا زيد ليس بالضارب المقيد بحال الانتضاء لا يدلّ على عدم اتّصاف زيد في حال انتضاء المبدأ بمطلق الضارب بعد احتمال أن يكون المشتقّ موضوعا للأعمّ.

و أجاب عنه في الكفاية بأنّ المقصود هو تقييد السلب أو المسلوب عنه لا تقييد المسلوب حتّى لا يكون علامة و لذلك قال في منتهى الاصول تبعا للكفاية: يصحّ أن يقال: الرجل الذي كان عادلا و الآن هو فاسق أنّه الآن ليس بعادل بحيث يكون (الآن) قيدا للموضوع أو للسلب لا للمسلوب... إلى أن قال: و بناء على ما ذكرنا لا يرد على هذا الدليل أنّه إن أراد المستدلّ صحّة السلب مطلقا فغير سديد و إن أراد صحّته مقيدا فغير مفيد لأنّنا أخذنا التقييد في ناحية الموضوع أو السلب و مثل هذا التقييد لا يضرّ بالاستدلال. (1)

و توضيح ذلك أنّ تقييد السلب أو الموضوع الذي يحمل عليه المشتقّ غير ضائر بكون صحّة السلب علامة للمجاز بخلاف تقييد المسلوب الذي هو المشتقّ بحال

ص: 541

الانقضاء فإنّ سلبه أعمّ من سلب المطلق لإمكان اجتماعه مع ذات المقيّد فلا يكون سلبه علامة على كون المطلق فيه مجازاً. هذا بخلاف سلب المشتقّ المطلق في حال الانقضاء فإنّه علامة المجاز ضرورة صدق المطلق على أفراده على كلّ حال فإذا سلب المشتقّ المطلق في حال الانقضاء يكون ذلك علامة على كون المطلق مجازاً في تلك الحال و حيث كان سلب المطلق مقيّداً بحال الانقضاء لا يشمل حال التلبّس حتّى يكون كذباً.

ذهب المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه إلى أن تقييد السلب غير سديد حيث قال ما حاصله: وأمّا تقييد السلب فغير سديد لأنّ العدم غير واقع في الزمان و لو كان مضافاً إلى شيء.. إلى أن قال: بل القابل هي النسبة الاتّحاديّة بتبع مبدئها و هو التلبّس الواقع في الزمان أصالة... إلى أن قال: فنقول حينئذ مفاد زيد ليس بضارب الآن، سلب النسبة المتقيّدة بالآن و لو كان الوصف موضوعاً للأعمّ كان زيد مصداقاً له الآن و لم يصحّ سلب مصداقيّته و مطابقته المزبورة. (1)

و كيف كان يمكن أن يقال إنّ تقييد المسلوب بحال الانقضاء على قسمين: تارة بسلب المسلوب المقيّد مادّته فهو ليس بأمانة كما إذا قيل: ليس زيد بضارب اليوم فإنّه لا ينافي كونه فعلاً ضارباً بضرب الأمس. و تارة أخرى بسلب المسلوب المقيّد هيئته و هو أمانة كما إذا قيل: زيد ليس بضارب اليوم و لو بضرب الأمس فإنّه ينافي الوضع للأعمّ من المتلبّس.

## ارتكاز التضادّ

و منها: ما ربما يقال من أنّه لا ريب في مضادّة الصفات المتقابلة التي اخذت من

ص: 542

المبادئ المتضادة فلو كان المشتق حقيقة في الأعم لارتفع التضاد بينهما لتصادقهما فيما انقضى عنه المبدأ كتصادق العناوين المتخالفة في آن واحد على شيء واحد كالأحمر والشجاع على شخص مع أن المفروض أنه ليس كذلك لارتكاز التضاد بين عنوان العالم والجاهل والأسود والأبيض والمتحرك والساكن عرفا وهو بنفسه يدل على أن المشتق موضوع للمتلبس دون الأعم وإلا لم يكن بينها تضاد بما لها من المعاني بل كان بين العناوين تخالف وأمكن صدقهما معا على الذات في زمن واحد إذا اريد من واحد منهما الفعلية والآخر ما انقضى عنه.

أورد عليه في تهذيب الاصول بأنه لو لا التبادر لما كان بينها تضاد ارتكازا إذ حكم العقل بأن الشيء لا يتصف بالمبدء المتضادين صحيح لكن الاستنتاج من هذا الحكم بعد تعيين معنى الأبيض والأسود ببركة التبادر وأن معنى كل واحد بحكمه هو المتلبس بالمبدأ عند التحليل ومع التبادر لا يحتاج إلى هذا الوجه العقلي بل لا مجال له فتدبر.

يمكن أن يقال: إن التضاد المذكور من لوازم التبادر ولا إشكال في علامية اللازم كعلامية الملزوم.

لا يقال: لا حاجة مع قيام الملزوم إلى اللازم.

لأننا نقول: ربما لا يكون التبادر منكشفاً إلا من ناحية التضاد فبعد ارتكاز التضاد يعلم تبادر خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال. وبعد رجوع التضاد إلى التبادر وهو راجع إلى الوضع لا يكون الوجه وجها عقلياً صرفاً حتى لا يكون له مجال في مسألة المشتق لما مر من أن البحث فيه لغوي.

لا يقال: إن ارتكاز التضاد بين الصفات يكون لأجل الانسباق والانصراف من الإطلاق لا الوضع.

لأننا نقول كما في الكفاية: الانصراف من ناحية الإطلاق مدفوع بكثرة استعمال

المشتقّ في موارد الانقضاء، فإنّه تمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبّس من الإطلاق، إذ مع عموم المعنى على ما ذهب إليه القائل و قابليّة كونه حقيقة في مورد حال الانقضاء لا وجه لانصرافه إلى خصوص المتلبّس فالانصراف إلى المتلبّس مع كثرة استعمال المشتقّ في موارد الانقضاء لا يكون إلاّ من جهة كون الانسباق من جهة حاقّ اللفظ و الوضع و اختصاص الوضع بحال التلبّس فلا تغفل.

## أدلة الأعمى

ثمّ ينقدح ممّا ذكرنا عدم الوقع لما ادّعى المخالف من تبادل اللفظ في الأعمّ أو عدم صحّة السلب لما عرفت من تبادل خصوص المتلبّس و صحّة السلب عمّن انقضى عنه.

و أمّا دعوى عدم صحّة السلب في مثل المضروب و المقتول، فإن اريد بالقتل أو الضرب نفس ما وقع على الذات ممّا صدر عن الفاعل ففيها منع إن كان السلب بلحاظ حال الانقضاء لوضوح صحّة أن يقال: أنّه ليس بمضروب أو مقتول الآن بل كان، إذ الضرب لم يدم و القتل لم يقبل التكرار. و إن اريد بهما معنى يكون التلبّس به باقيا حتّى في حال الانقضاء و النطق و لو مجازا كإرادة عدم الروح من المقتول أو الجراحة و الإيلام من المضروب فعدم صحّة السلب صحيح و لكنّه خلاف مفروض البحث لأنّ البحث في إطلاق المشتقّ على من انقضى عنه المبدأ و في أمثال ذلك لا ينقضى المبدأ بل يكون المبدأ بعد إرادته و لو مجازا باقيا.

و هكذا يكون خارجا عن مفروض البحث إن اريد بهما معناه و لكن بلحاظ حال التلبّس فإنّ إطلاق اللفظ حينئذ يكون حقيقة لاستعماله في معناه و لا يصحّ سلبهما و الكلام في صحّة السلب بعد انقضاء المبدأ بلحاظ حال الانقضاء لا بلحاظ حال التلبّس و لو سلّمنا استعماله فيمن انقضى عنه بلحاظ حال الانقضاء لا يكون

دليلاً على كونه حقيقة. قال استاذنا الداماد قدس سره: لا إشكال في استعمال المشتق أحياناً فيمن انقضى عنه المبدأ مع قيام القرينة عليه كما إذا كان المبدأ أتى الحصول كالقتل أو كان المبدأ غير متعدّد وغير متكرّر كقولهم: يا قالع باب الخير، أو كان الحكم المعلق على المشتق غير مختصّ بالمتلبس كقوله تعالى: السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا آيَةً.

ولكن لا أصل في البين حتّى يثبت أنّ استعماله فيه بعد معلومية المراد حقيقة أو مجاز بعد اختصاص جريان أصالة الحقيقة بما إذا لم يعلم المراد لا ما إذا علم المراد وشكّ في الاستناد إلى الحقيقة أو المعنى المجازي.

هذا مضافاً إلى ما في الوقاية من أنّ المشتق كثيراً ما يلاحظ عنواناً للذات و معرفاً لها كالقاتل و السارق و المحدود و نحو ذلك حتّى أنّه قد يقوم مقام النعت و الصفة إذا كان من الأفعال العظيمة كقالع الباب و فاتح البلد و حينئذ يكفى في صدق اللفظ اتّصافها به و لو في غير زمان التلبس و من الخلط بين هذين القسمين نشأ كثير من الأقوال التي تجدها مفصّلة في الفصول و غيره حيث أنّ صاحب كلّ قول نظر إلى عدّة استعمالات المعتر في المشتق عنواناً للذات فقاده إلى القول بعدم اشتراط التلبس في الحال فيما هو من قبيلها. (1)

ولكن يمكن أن يقال: إنّ حمل الأوصاف على كونها عنواناً للذات خلاف الأصل.

ثمّ إنّ الأعمى ربما يستدلّ بقوله تعالى: « لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ » حيث استدلّ الإمام الصادق عليه السلام به على عدم لياقة من سبق منهم الظلم لمنصب الإمامة مستدلاً بكونهم مشركين قبل إسلامهم و لا يستقيم هذا الاستدلال إلاّ من جهة كون المشتق حقيقة في الأعم حتّى يكون إطلاق الظالم بمعنى المشرك عليهم حين تصديهم لمنصب

ص: 545

الخلافة على نحو الحقيقة و إلا فلقائل أن يقول: إنهم لم يكونوا مشركين حين تصدّيتهم للخلافة و لما صحّ التعريض بمن تصدّى لها ممّن عبد الصنم مدّة مديدة كما عن الكافي عن الصادق عليه السّلام: أنّه قال: من عبد صنما أو وثنا لا يكون إماما. و عن العيون عن مولانا الرضا عليه السّلام في ذيل الآية فأبطلت هذه الآية إمامة كلّ ظالم إلى يوم القيامة و صارت في الصنفة.

و اجيب عنه بوجه:

منها: أنّ القرينة في المقام قائمة على أنّ المراد من عنوان الظالم هو معناه المجازيّ و هو من انقضى عنه المبدأ و لا وجه للتحاشي عن الأخذ بالمعنى المجازيّ إذا قامت القرينة عليه بعد كون اللفظ ظاهرا فيه بمعونة القرينة. أ لا ترى أنّه لا يستوحش أحد عن الأخذ بظهور مثل رأيت أسدا يرمى مع أنّه معنى مجازيّ. و عليه فلا- وجه للتحاشي صاحب الكفاية من استعمال المشتقّ في الآية الكريمة في المعنى المجازيّ، فمعنى الآية الكريمة بمعونة القرينة في المقام أنّ من حدث منه الظلم و زال عنه لا يقبل للخلافة فضلا عمّن كان متلبسا بالظلم دائما فالمراد من الظالمين هم الذين انقضى عنهم المبدأ.

و القرينة هي فخامة أمر الخلافة كما يشهد لذلك امتحان إبراهيم- على نبينا و آله و عليه السّلام- و اختباره بعد كونه نائلا لمنصب النبوة و الخلة قبل إفاضة الإمامة و الخلافة له لأنّ مقدّمات الإفاضة تدلّ على أنّ الإمامة في نظر الشارع ليست كإمامة الصلاة بل تمتاز عنها بكونها لا تنال من صدر عنه الظلم و لا يليق لها فمحصل الآية أنّ من انقضى عنه الظلم لا يناله عهدى و إمامتى فضلا عمّن أدام الظلم و هذا المعنى يناسب الاستدلالات المرويّة عن أئمّتنا عليهم السّلام كما عرفت و يساعد مع ظهور الكلام في اتّحاد زمان الحكم أعنى عدم النيل مع زمان تحقّق الموضوع أعنى جرى عنوان الظلم و إطلاقه كاتّحاد زمان و جوب الإكرام مع زمان جرى العلم و حملة في مثل قولنا:

ص: 546



«أكرم العلماء» فهذه الآية المستعملة فيمن انقضى عنه المبدأ مجازاً بمعونة القرينة المذكورة لا تصلح للاستدلال للأعمى، هذا هو مختار استاذنا الداماد قدس سره و لكن الأولوية مع الوجه الذي لا يستلزم كون اللفظ مجازاً.

ومنها: ما حكاه استاذنا الداماد من استاذ الحائري قدس سره وأشار إليه في الدرر من أن مادة الظلم في قوله تعالى: لا ينال عهدى الظالمين ، أعم من الظلم الآتي و حيث أن الحكم أعنى عدم النيل بالخلافة والإمامة أمر له استمرار، إذ لا معنى لذلك في الآن العقلي كان ذلك قرينة على أن المراد من عنوان الظالمين ليس إلا من صدر عنه الظلم أنا ما فالموضوع ليس إلا نفس ذلك الوجود الآتي و ليس لبقائه دخل إذ لا بقاء له بمقتضى الفرض فمقتضى الآية و الله أعلم: أن من تصدى للظلم في زمن لا يليق لمنصب الإمامة و ان انقضى عنه الظلم و لا يتفاوت في حمل الآية الشريفة على المعنى الذي ذكرنا بين أن نقول بأن المشتق حقيقة في الأخص أو في الأعم إذ الحكم المذكور في القضية ليس قابلاً لأن يترتب إلا على من انقضى عنه المبدأ باختلاف المبني لا يوجب اختلاف معنى الآية فلا يصير احتجاج الإمام عليه السلام بها دليل لإحدى الطائفتين.

قال الاستاذ: أوردت عليه في الدرس بأن ظهور المادة معارض مع ظهور وحدة زمان الحكم مع زمان الجرى و الإطلاق إذ مقتضى ذلك هو اتحاد حال عدم النيل مع حال الجرى و لازم ذلك هو أن يكون الظلم مستمراً فبملاحظة ذلك يمكن أن يكون مادة الظلم منحصرة في الظلم المستمر فلا يشمل الظلم الآتي.

أجاب الاستاذ الحائري قدس سره بأن ظهور الإطلاق و الجرى ظهور مقامى و سكوتى تقتضيه مقدمات الحكمة بعد كون المتكلم حكيماً و من المعلوم أنه لا يمكن أن يعارض ظهور الإطلاق و الجرى مع ظهور المادة الذى لا يكون ظهورها إلا ظهوراً لفظياً و من حاق اللفظ بناء على مختارنا فى مبحث المطلق و المقيد من أن المطلق

لا- يحتاج في إفادته الإطلاق إلى جريان مقدّمات الحكمة بل نفس إنشاء الحكم على المطلق يقتضى التعميم وعبارة اخرى لا مجال لتعارض المقامى مع الظهور اللفظى لا بتناء الظهور المقامى على مقدّمات الحكمة و هى غير جارية مع الظهور اللفظى على الخلاف كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى أنّ إخراج الظلم الآتى من مادّة الظلم مع شيوع الظلم الآتى و كثرته يوجب حمل المطلق على النادر و هو كما ترى.

و يؤيد ما ذكر ما فى مجمع البيان من أنّ الظلم إمّا ظلم على النفس و إمّا ظلم على الغير فإنّ هذا الكلام يدلّ على أنّ عنوان الظلم بمعناه الإطلاقى صار موضوعا للحكم.

انتهى

حاصله أنّ عنوان الظالم مستعمل فى المتلبّس بالظلم الذى انقضى عنه المبدأ بالقرينة المذكورة. و من المعلوم أنّه لا يدلّ على كونه حقيقة فى الأعمّ لصحة الاستعمال المذكور بالقرينة مع كونه حقيقة فى المتلبّس و لا يخفى عليك أنّ هذا الوجه لا بأس به و لكن الأولوية مع وجه لا يستلزم المجاز.

و منها: ما فى المحاضرات من أنّ المشتقّ استعمل فى المتلبّس و هو تمام الموضوع للحكم المؤبّد لا فيمن انقضى عنه المبدأ بل ليس للموضوع إلاّ حالة واحدة و هو حالة التلبّس لأنّ الموضوع فى القضايا الحقيقية لا بدّ من أخذه مفروض الوجود فى الخارج و من هنا ترجع كلّ قضية حقيقية إلى قضية شرطية مقدّمها: وجود الموضوع و تاليها: ثبوت الحكم له. و عليه ففعليّة الحكم تابعة لفعليّة موضوعه و لا يعقل تخلف الحكم عنه فإنّه كتخلف المعلول عن علته التامة و لذلك لا يجرى النزاع فى القضايا الحقيقية بخلاف القضايا الخارجية التى يكون الموضوع فيها أمرا موجودا خارجيا فإنّه يمكن أن يؤخذ الحكم فيها باعتبار خصوص المتلبّس أو الأعمّ منه و من المنقضى عنه المبدأ فالترديد فى استعمال المشتقّ فى المتلبّس أو الأعمّ إنّما يتأتّى فى القضايا

ص: 548

الخارجية دون القضايا الحقيقية مثلا عنوان (العالم) في قولنا: يجب إكرام العالم، يستعمل فيمن تلبس بالمبدأ أبدا سواء تحقق التلبس في الخارج أم لم يتحقق فإنه قد فرض فيه وجود شخص متلبس بالعلم وحكم بوجوب إكرامه لا نعقل الانقضاء فيه ليتنازع في عموم الوضع له. و على هذا الضوء يظهر أن استدلال الإمام عليه السلام بالآية المباركة على عدم لياقة عبدة الأصنام للخلافة غير مبتن على كون المشتق موضوعا للأعم ليصدق على من انقضى عنه المبدأ حقيقة، بل هو مبتن على نزاع آخر أجنبى عن نزاع المشتق وهو أن العناوين التي تؤخذ في موضوعات الأحكام ومتعلقاتها في القضايا الحقيقية هل تدور الأحكام مدارها حدوثا وبقاء أم تدور مدار حدوثها فقط، والصحيح أنها تختلف بحسب اختلاف الموارد ففي غالب الموارد تدور مدارها حدوثا وبقاء وهذا هو المتفاهم عرفا وفي بعض الموارد لا يدور بقاء الحكم مدار بقاء موضوعه بل يبقى بعد زوال العنوان أيضا. وعلى ضوء معرفة هذا، يقع الكلام في أن عنوان الظالم المأخوذ في موضوع الآية المباركة هل لوحظ دخيلا في الحكم على النحو الأول أو على النحو الثاني فالاستدلال بها مبتن على أن يكون دخله على النحو الثاني دون الأول ولا يخفى أن الارتكاز الناشئ من مناسبة الحكم والموضوع يستدعي أن المتلبس بهذا العنوان أنا ما كاف لعدم نيل العهد والخلافة أبدا، ويؤكد نفس إطلاق الحكم في الآية المباركة فإن الإتيان بصيغه المضارع وهي كلمة (لا ينال) بلا تقييدها بوقت خاص يدل على عدم اختصاص الحكم بزمن دون زمن وأنه ثابت أبدا لمن تلبس بالظلم ولو أنا ما.

هذا مضافا إلى أن النهي عن الصلاة خلف المحدود والمجزوم والأبرص وولد الزنا والأعرابي يدل بالأولية القطعية على أن المتلبس بالظلم وعبادة الوثن أولى بعدم

ومنها: أن يقال إن إبراهيم خليل الرحمن عليه السلام أجل شأننا من أن يسأل عن الله تعالى لذريته بقوله و من ذريتي بعد قوله تعالى: إني جاعلك للناس إماماً: أن يجعل ذريته الذين كانوا من أول حياتهم إلى آخرها من الظالمين أو كانوا في أواخر عمرهم من الظالمين وعليه فالمناسب هو أن يسأل للذين كانوا من أول حياتهم إلى آخرها عادلين أو كانوا في أواخر عمرهم و في زمن نيل الإمامة عادلين، فأجاب الله تعالى إياه (لا- ينال عهدى الظالمين ) و من المعلوم أن المنفى هو نيل الذين كانوا في أواخر عمرهم عادلين إلى مقام الإمامة فانحصر الإجابة للذين كانوا من أول عمرهم إلى آخره عادلين، فهذه قرينة على اختصاص الظالمين بمن صدر منهم الظلم أنا ما فعنوان الظالمين مستعمل بلحاظ حال التلبس ولو أنا ما لا بلحاظ حال الانقضاء.

قال في الميزان: إن هذا المعنى أعنى الإمامة على شرافته وعظمته لا يقوم إلا بمن كان سعيد الذات بنفسه إذ الذى ربما تلبس ذاته بالظلم و الشقاء فإنما سعاده بهداية من غيره و قد قال الله تعالى: أَمَّنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى . (2)

وقد قوبل في الآية بين الهادى إلى الحق و بين غير المهتدى إلا بغيره أعنى المهتدى بغيره و هذه المقابلة تقتضى أن يكون الهادى إلى الحق مهتدياً بنفسه و أن المهتدى بغيره لا يكون هادياً إلى الحق البتة... إلى أن قال: و بهذا البيان يظهر أن المراد بالظالمين فى قوله تعالى: قال و من ذريتي قال لا ينال عهدى الظالمين ، أن مطلق من صدر عنه ظلم ما من شرك أو معصية و إن كان فى برهة من عمره ثم تاب و صلح، و

ص: 550

قد سئل بعض أساتيدنا رحمه الله عن تقريب دلالة الآية على عصمة الإمام فأجاب: أن الناس بحسب القسمة العقلية على أربعة أقسام: من كان ظالماً في جميع عمره و من لم يكن ظالماً في جميع عمره و من هو ظالم في أول عمره دون آخره و من هو بالعكس.

و إبراهيم عليه السلام أجلّ شأناً من أن يسأل الإمامة للطائفة الاولى و الرابعة من ذريته فبقي قسمان آخران و قد نفى الله أحدهما و هو الذى يكون ظالماً في أول عمره دون آخره فبقي الآخر و هو الذى يكون غير ظالم في جميع عمره. (1)

و عليه فالمراد من عنوان الظالمين من صدر منهم الظلم و لو أنا ما و استعمل لفظ الظالم بلحاظ حال التلبس و لم يستعمل فى المنقضى عنه المبدأ و لو سلم لا يفيد ذلك لأن الاستعمال مع القرينة لا يصلح شاهداً للبحث لا له و لا عليه.

و منها: ما فى نهاية الاصول من أن أكثر أفراد الظلم كفعل أكثر المحرّمات ممّا يحدث و ينصرم فلا معنى لدوران المحرومية من الإمامة مداره حدوثاً و بقاءً و بعض أفرادها و إن كان ممّا لا ينصرم كالشرك مثلاً و لكن كلمة (الظالمين) جمع محلى باللام فيدلّ الآية الشريفة على محرومية كلّ من صدق عليه هذا العنوان بأى جهة كان فيشمل كلّ من ارتكب مظلمة من المظالم الثابتة أو المتصرّمة و حيث أن المتصرّمة منها علّة لحدوث المحرومية من دون أن تكون فى بقائها دائرة مدارها كما عرفت و وجهه فالثابتة منها أيضاً كذلك بطريق أولى و ممّا يدلّ على كون اللام فى المقام للاستغراق لا للعهد أن للعهد أن يتمشى احتمالاً فيما إذا كان الاخبار بما وقع فى الحال أو المضى و فيما نحن فيه ليس كذلك فإنّ المخاطب بهذا الكلام هو إبراهيم الخليل عليه السلام و قد خوطب به قبل أن يوجد الظالمون من ذريته و يرتكبوا المظالم فيكون ظاهر الآية محرومية كلّ من يوجد و يصدق عليه هذا العنوان و يؤيد ذلك عظم قدر الإمامة و جلالته بحيث

ص: 551

لا يناسب أن تبذل لمن صدر عنه الظلم ولو قبل تقمّمه بها. (1)

فحصّل أنّ الآية الكريمة لا تكون دليلاً عن أنّ معنى المشتقّ هو الأعمّ ممّن انقضى عنه المبدأ لأنّ الاستعمال إمّا من باب استعماله بلحاظ حال التلبّس كما صرّح به فى الكفاية أو من باب استعماله فى المنقضى عنه المبدأ مجازاً، فلا ينافى كون المشتقّ حقيقة فى المتلبّس ولا دليل لدعوى كونه مستعملاً فى من انقضى عنه المبدأ من باب الحقيقة ولا أقلّ من الشكّ و معه لا يتمّ الاستدلال بأمثال هذه الآية الكريمة كما لا يخفى.

هذا كلّ مع إمكان الإشكال الثبوتى بدعوى امتناع تصوير الجامع بين المتلبّس و من انقضى عنه المبدأ و مع الامتناع لا تصل النوبة إلى مقام الإثبات و الامتناع كما قيل.

أمّا على البساطة التى ذهب إليها المحقّق الدوانى من اتّحاد المبدأ و المشتقّ ذاتا و اختلافهما اعتباراً فلاّنّ مع زوال المبدأ و انقضاء التلبّس به لا شىء هناك حتّى يعقل لحاظه من أطوار موضوعه و شؤنه فكيف يعقل الحكم باتّحاد المبدأ مع الذات فى مرحلة الحمل مع عدم قيامه به.

و أمّا على البساطة التى ذهب إليه المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه من كون مفهوم المشتقّ صورة مبهمّة متلبّسة بالقيام على نهج الوحدانيّة كما هو كذلك فى الخارج فلاّنّ مطابق هذا المعنى الوحدانىّ ليس إلّا الشخص على ما هو عليه من القيام مثلاً ولا يعقل معنى بسيط يكون له الانتساب حقيقة إلى الصورة المبهمّة المقومّة لعنوانيّة العنوان و مع ذلك يصدق على فاقد التلبّس.

و أمّا على التركيب فلما حكى عن المحقّق النائينى قدّس سرّه من أنّ الذات المأخوذة فى المفاهيم الاشتقاقية لا تكون مطلق الذات بل خصوص ذات متلبّسة بالمبدأ و متّصّفة بصفة ما على أنحاء المختلفة من الجواهر و الأعراض و غيرهما و من الواضح أنّه لا

ص: 552

فعلى كلّ تقدير ليس جامع ذاتيّ بين الواجد و الفاقد و الموجود و المعدوم، نعم لو كان الزمان مأخوذاً في مدلول المشتقّ، بأن يقال: أنه وضع للدلالة على المتلبّس في زمن ما و هو صادق على المتلبّس في الحال و في الماضي و جامع بينهما لأمكن أن يدعى بأنّه موضوع للجامع بين الفردين و لكن قد تقدّم أنّ الزمان خارج عن مفهومه و غير مأخوذ فيه لا جزء و لا قيّداً و لا خاصّاً و لا عامّاً.

يمكن أن يقال كما في المحاضرات: إنّ الجامع بين المتلبّس و المنقضى عنه المبدأ هو اتّصاف الذات بالمبدأ في الجملة في مقابل الذات التي لم تتّصف به بعد فإنّ الذات في الخارج على قسمين: قسم منها: لم يتلبّس بالمبدأ بعد و هو خارج عن المقسم. و قسم منها: متّصف به و لكنّه أعمّ من أن يكون الاتّصاف باقياً حين الجرى و النسبة أم لم يكن باقياً و هو جامع بين المتلبّس و المنقضى و صادق عليهما صدق الطبيعيّ على أفراده فالموضوع له على القول بالأعمّ هو صرف وجود الاتّصاف العارى عن أيّة خصوصيّة كما هو شأن الجامع و المقسم في كلّ مورد و هو كما ينطبق على الفرد المتلبّس حقيقةً فكذلك ينطبق على الفرد المنقضى فإنّ هذا المعنى موجود في كلا الفردين، هذا و لو سلّمنا أنّ الجامع الحقيقيّ بين الفردين غير ممكن إلاّ أنّه يمكننا تصوير جامع انتزاعيّ بينهما و هو عنوان أحدهما نظير ما ذكرناه في بحث الصحيح و الأعمّ من تصوير الجامع الانتزاعيّ بين الأركان و لا ملزم هنا لأن يكون الجامع ذاتياً لعدم مقتض له إذ في مقام الوضع يكفي الجامع الانتزاعيّ لأنّ الحاجة التي دعت إلى تصوير جامع هنا هي الوضع بإزائه و هو لا يستدعى أزيد من تصوير معنى ما. (1)

و القول بأنّ الجامع الانتزاعيّ لا بدّ أن ينتزع من الواقع و الانتزاع عنه فرع

صلاحيّة الواقع له كما ترى لأنّه خروج عن المباحث اللغويّة إلى المباحث العقليّة مع أنّ البحث في المشتقات يكون لغويّاً ويكفي فيه ما تصوّره العرف ولا يلزم فيه الجامع العقليّ الانتزاعيّ كما لا يخفى.

وعليه فالإشكال الثبوتيّ في تصوير الجامع على مذهب الأعمّ غير سديد بل الحقّ أنّ أدلّة الإثبات من التبادر وصحّة السلب وغيرهما لا تساعدهم فلا تغفل.

\*\*\*\*

## تنبيهات:

### الأول: في بساطة المشتقّ و تركّبه:

#### إشارة

ولا يخفى عليك أنّ الحقّ هو البساطة والمراد منها هي البساطة الإدراكيّة و اللحاظيّة لأنّ الموضوع له في المشتقّ هو أمر وحدانيّ وإن كان العقل يحلّلها إلى أمرين وهذه البساطة بساطة لحاظيّة إذ لا ينطبع في مرآة الذهن إلّا صورة علميّة واحدة سواء كان ذو الصورة بسيطاً في الخارج كالأعراض نحو قولنا: «البياض أبيض» أو مركّباً حقيقيّاً كالإنسان ونحوه من الأنواع المركّبة أو مركّباً اعتباريّاً نحو قولنا:

«تلك دار أو بيت».

فمناط البساطة في البساطة اللحاظيّة هو وحدة الصورة الإدراكيّة سواء أمكن تحليلها عند العقل إلى معان متعدّدة أو لم يمكن. وعليه فالتحليل العقليّ لا ينافي البساطة الإدراكيّة و اللحاظيّة وذلك لأنّ مفهوم النوع كالإنسان مثلاً بسيط قطعاً مع أنّ العقل يحلّله إلى جنس و فصل و التركّب في قبال هذه البساطة بأن تكون الصورة التي تأتي من الشئ إلى الذهن صورة مركّبة من صورتين لا صورة وحدائيّة كما أنّه ربما يكون الأمر كذلك في مثل مفهوم المخلوطة من الحبوبات و أمثالها إذ الصورة التي

ص: 554



تأتي منها إلى الذهن مركبة من حنطة وشعير مثلاً و أمّا مثل غلام زيد فهو جملة و خارجة عن محلّ البحث إذ الكلام في المفاهيم الإفرادية لا- في مفاهيم الجملات كما أنّ مثل ألفاظ الأعداد و التثنية و الجمع خارج عن محلّ البحث لأنّها لا تدلّ على المركبات و إن دلّ على المتعدّد و المتكثّر بدلالة واحدة أو دلالات متعدّدة.

و لقد أفاد و أجاد في الوقاية حيث قال: إنّ مفهوم المشتقّ مطابق لأوّل ما ينطبع في مرآة الذهن من ملاحظة المبدأ المعنون بأحد العناوين و تلتفت إليه النفس و لا- شكّ أنّه معنى بسيط فمن نظر إلى النجم لا يرى في بدء النظر جسماً و نورا مرتبطين و لا شيئاً ثالثاً مركّباً بل يرى جسماً معنوياً بعنوان النورانيّة و كذلك من رأى فرساً راكضاً لا يرى إلّا الفرس المعنون بعنوان الركض لا فرساً و ركضاً و لا ثالثاً مركّباً منها و قس عليها الضارب و المضروب و سائر المشتقات و إذا فعلت ذلك و أنصفت عرفت أنّ مفاد المشتقّ ليس إلّا الذات محدودة بتلك الحدود و معنوياً بتلك العناوين و لا- فرق بين هذه المفاهيم و بين مفهوم الحجر و سائر مفاهيم الذوات إلّا أنّك تفهم من لفظ الحجر العنوان المنتزع من الذات بما هو ذات و من المشتقات بما هو متّصف بصفة معيّنة و محدودة بحدود معلومة و مجرد ذلك لا يوجب بساطة مفهوم الأوّل و تركّب الثاني إذ لا فرق بينهما في ناحية المعنى أصلاً و إنّما هو في اللفظ فقطّ و إذا عرفت ذلك ظهر لك الفرق بين المشتقّ و مبدئه إذ هذا المعنى الأوّل البسيط هو معنى المشتقّ و للعقل بعد ذلك أن يجرد المبدأ عن الذات و يفكّكه كما تجرّد الصور عن موادّها و الأجناس عن فصولها و ينسبه إلى الذات و هذا الملحوظ بالنظر التحليليّ الثانويّ هو معنى المبدأ (1).

و إليه ذهب في الدرر حيث قال: و هل يكون هذا المفهوم مركّباً من الذات و

ص: 555

غيرها كما اشتهر في ألسنتهم من أن معنى الضارب مثلا «ذات ثبت له الضرب» وكذا باقى المشتقات أو لا يكون كذلك بل هو مفهوم واحد من دون اعتبار تركيب فيه وإن جاز التحليل فى مقام شرح المفهوم كما يصح أن يقال فى مقام شرح مفهوم الحجر «أنه شىء أو ذات ثبت له الحجرية»، الحق هو الثانى لأنّما بعد المراجعة إلى أنفسنا لا نفهم من لفظ (ضارب) مثلا إلا معنى يعبر عنه بالفارسية (زننده) وبعبارة اخرى (دارى ضرب) ولا إشكال فى وحدة هذا المفهوم الذى ذكرنا وإن جاز فى مقام الشرح أن يقال أى (شىء أو ذات ثبت له الضرب) وليس فى باب فهم معانى الألفاظ شىء أمتن من الرجوع إلى الوجدان (1).

وإليه يؤول ما فى الكفاية حيث قال: لا يخفى أن معنى البساطة بحسب المفهوم وحدته إدراكا و تصوّرا بحيث لا يتصوّر عند تصوّره إلا شىء واحد لا شيان وإن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين كانهلال مفهوم الحجر والشجر إلى (شىء له الحجرية أو الشجرية) مع وضوح بساطة مفهومهما وبالجملة لا ينثلم بالانهلال إلى الاثنيّة بالتعمّل العقليّ وحدة المعنى وبساطة المفهوم كما لا يخفى وإلى ذلك يرجع الإجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحدّ مع ما هما عليه من الاتّحاد ذاتا فالعقل بالتعمّل يحلّل النوع ويفصّله إلى جنس وفصل بعد ما كان أمرا واحدا إدراكا وشيئا فاردا تصوّرا فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع والرتق (2).

### اعتبار البساطة الحقيقية

ذهب المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه إلى أنّ البساطة اللحاظيّة والإدراكيّة بعيدة عن الكلمات بل المراد منها هى البساطة الحقيقية بمعنى أنّ المفهوم البسيط إدراكا هل يكون

ص: 556

1-1) الدرر 66/1.

2-2) الكفاية 82/1.

بحسب حاقّ الواقع عند العقل بسيطاً وغير قابلٍ للتحليل أو لا يكون كذلك وعلل ذلك بقوله: لأنّ البساطة اللحاظيّة في كلّ مدلول و مفهوم للفظ واحد ممّا لا يكاد يشكّ فيها ذو مسكة إذ البداهة قاضية بأنّ اللفظ وجود لفظيّ بتمامه لمفهومه و معناه لا أنّه وجود لفظيّ لكلّ جزء من أجزاء معناه بتمامه و كون اللفظ وجوداً لفظيّاً لمعنى تركيبيّ لا يكون إلّا مع جهة وحدة فلا محالة لا ينتقل إلى المعنى التركيبيّ إلّا بانتقال واحد كما هو المحسوس بالوجدان في الانتقال إلى معنى الدار المؤلّفة من البيوت و السقف و الجدران فاتّضح أنّ البساطة اللحاظيّة ممّا لم يقع لأحد فيها شكّ و ريب و إنّما الكلام في البساطة الحقيقيّة من وجهين: أحدهما: ما هو المعروف الذي استدللّ له الشريف و هي البساطة من حيث خروج الذات عن المشتقّات و تمحصّها في مبدأ و النسبة.

ثانيهما: ما ادّعه المحقّق الدواني من خروج النسبة كالذات عن المشتقّات و تمحصّها في المبدأ فقط و أنّ الفرق بين مدلول لفظ المشتقّ و مدلول لفظ المبدأ بالاعتبار و الكلام في الثاني سيجىء. إن شاء الله تعالى (1).

و إليه ذهب في تهذيب الاصول أيضاً حيث خصّص محلّ النزاع بالوجهين الأخيرين من الوجوه المذكورة هناك.

وفيه أنّ البساطة الحقيقيّة و العقلية لا ربط لها بالمفهوم بما هو مفهوم بل هو من المباحث الفلسفيّة التي يبحث فيه عن حقائق الأشياء و المفروض في المقام هو البحث عن مفاهيم المشتقّات لغة و عرفاً و دعوى بداهة الانتقال إلى المعنى التركيبيّ بالانتقال من البسيط غير واضحة و قابلة للبحث. و أمّا القول بأنّ الوحدة الإدراكية بعيدة عن كلمات القوم و استدلالهم كاستدلال المحقّق الشريف وغيره.

ففيه أولاً: نمنع بعدها عن جميع الكلمات. و ثانياً: أنّ كلام السيّد الشريف ليس إلّا

ص: 557

فى مقام تعريف الفصل الحقيقى حيث أنه أورد على شارح المطالع بأن المشتق عند المنطقيين خال عن الذات فلا يصح تعريف الفكر بأنه ترتيب أمور معلومة لتحصيل أمر مجهول لصحة تعريف الشيء بالفصل وحده مع كونه مجردا عن الشيء مفهوما ومصداقا ومن المعلوم أن السيد الشريف كان فى مقام تبين المشتق بحسب الاصطلاح عند المنطقيين لا فى مقام تعيين معناه لغة وعرفا.

هذا مضافا إلى ما فى الاستدلال لبداهة البساطة اللحاظية بما هو منظور فيه من أن اللفظ وجود لفظي بتمامه لمفهومه مع أنك عرفت سابقا أنه لا دليل على أمثال هذه التنظيرات.

ثم إن شهادة الوجدان على البساطة اللحاظية والمفهومية لا تخرجها عن محل النزاع والبحث إذ كثير من المباحث يقوم فيها الوجدان و مع ذلك صارت محل البحث والنزاع لمكابرة بعض بالنسبة إليها ومما ذكر يظهر ما فى بدائع الأفكار أيضا حيث ذهب إلى أن البساطة فى التصور بمعنى أن اللفظ إذا سمعه العاقل تصور منه معنى واحدا خارجة عن محل النزاع إذ بالوجدان أن المشتق غير مركب من عدة معان كلفظ «غلام زيد» و«زيد رجل» فلا بد من القول بالبساطة المقابلة له (1). هذا مضافا إلى إمكان تصوير النزاع فى البساطة اللحاظية باعتبار آخر وهو أنه لما كان لفظ المشتق مركبا من مادة وهيئة يدل كل منهما على معنى مندمج فى صاحبه و ممتزج به. أمكن النزاع فى كون مدلول لفظ المشتق هل هو عبارة عن ثلاثة أمور أعنى بها الحدث والذات ونسبة الحدث إليها أو عبارة عن الحدث ونسبته إلى ذات ما أو عبارة عن الحدث الملحوظ لا- بشرط أو عبارة عن الأمر الوجداني مفهوما القابل للانحلال إلى معنون مبهم محدود بعنوان أو حدث خاص، فباعتبار هذه

ص: 558

1-1) بدائع الأفكار 168/1-169.

الاحتمالات أمكن النزاع بل وقع في كون مفهوم المشتق مركباً أو بسيطاً فمن أخذ بالاحتمال الأول فقد ذهب إلى كون مفهوم المشتق مركباً وهو المشهور عند القدماء و من أخذ بالاحتمال الثاني فقد ذهب إلى كونه بسيطاً من ناحية الذات و مركباً من ناحية النسبة و من أخذ بالاحتمال الثالث و الرابع فقد ذهب إلى كونه بسيطاً كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما في تهذيب الاصول أيضا حيث جعل محلّ النزاع بعد الفراغ عن البساطة اللحظيّة في أنّ مفهوم المشتق هل يكون قابلاً للتحليل العقليّ أم لا يكون و كيف كان فتحصل أنّ البساطة المبحوث عنها في المشتقات هي البساطة اللحظيّة و الإدراكيّة لا البساطة الحقيقيّة و الانحلاليّة و المراد منها كما ذكرناه هو النزاع في أنّ لفظ المشتق موضوع لأمر وحدانيّ يكون قابلاً أو غير قابل للانحلال إلى معنويين مبهم محدود بعنوان خاصّ أو موضوع للمركّب من الذات و الحدث.

أدلة المختار:

و الدليل على البساطة الإدراكيّة هو الوجدان إذ لا نفهم من المشتقات إلاّ ما ينطبق على ما ينطبع في مرآة الذهن من ملاحظة مصداق المشتقات فمن رأى «ضارياً» لا ينطبع في ذهنه إلاّ أمراً وحدانيّاً معنوياً بعنوان صدور الضرب منه لا الشخص و صدور الضرب منه و إن أمكن التحليل إليهما و هو أمر ظاهر و لا سترة فيه و لا حاجة إلى إقامة البرهان كسائر معاني الألفاظ.

هذا مضافاً إلى تأييد الوجدان بصحّة أخذ المشتقات موضوعاً في القضية الحملية أو موضوعاً للحكم في القضية الإنشائية كما في قولنا: «الضاحك إنسان» و قولنا: «صلّ خلف العادل». و بصحّة جعلها محمولاً في القضية الحملية كما في قولك: «الإنسان ضاحك» و «زيد عادل» و من المعلوم أنّ الموضوع في القضية و الحكم في المثاليين الأولين ليس هو الضحك و العدالة الملحوظين لا بشرط أو المنتسبين إلى ذات ما بل

ص: 559

الموضوع فى القضيتين هو المتّصف بالضحك أو العدالة وكذا الشأن فيما لو جعل محمولا كما فى المثالين الأخيرين. لأن ملاك صحّة الحمل فى الحمل الشائع هو الاتّحاد فى الوجود والاختلاف فى المفهوم ولا شكّ فى عدم اتّحاد الضحك مع الإنسان وعدم اتّحاد العدالة مع زيد وجودا وإنّما المتّحد معهما هو المبهم المعنون بعنوان كالضحك و العدالة.

لا يقال: إنّ المشتقّ بناء على خلوه عن الذات وإن لم يدلّ على الذات بالدلالة اللفظية إلاّ أنّه يدلّ عليها بالملازمة العقلية فيما أنّ دلالة على معناه مستلزمة للدلالة على الذات يصحّ أن يؤخذ موضوعا فى القضية الحملية و موضوعا للحكم فى القضية الإنشائية لاستلزامه الدلالة على ما هو موضوع القضية و الحكم أعنى به الذات بإشارة العنوان الاشتقاقى إليها أو مع دخله فى الموضوعية كما فى قولك: «صلّ خلف العادل» وكذلك الشأن فى جعله محمولا فإنّ المحمول فى القضية الحملية حقيقة هى الذات المبهمة المتجلية بمبدأ الوصف العنوائى المتّحدة مع ذات الموضوع المشخّصة إلاّ أنّ دلالة على الذات بالملازمة العقلية فيما لو اخذ موضوعا للقضية الحلمية أو للحكم أجلى منها فيما لو جعل محمولا للقضية الحملية لظهوره فيها فى كون المحمول هو الوصف العنوائى (1).

لأنّنا نقول: ظاهر القضايا هو كون الموضوع هو نفس المذكور كما أنّ ظاهرها هو أنّ المحمول هو نفس المذكور و المفروض هو خلوّ الموضوع و المحمول عمّا يصلح لذلك و جعل الموضوع و المحمول غير المذكور المدلول عليه بالدلالة العقلية خلاف ظاهر القضايا و يحتاج إلى إعمال العناية كما لا يخفى.

لا يقال: ليس فى نظير حمل موجود على الوجود أو مضىء على الضوء أو مضاف

ص: 560

على الإضافة وغير ذلك من الموارد التي يكون المشتقّ محمولا على نفس المبدأ ذات غير المبدأ حتّى تكون معنون هذا العنوان و هذه الأمثلة تدلّ على أنّ مفاد المشتقّ ومعناه هو نفس المبدأ وليست الذات و النسبة داخلتين في مفهومه أصلا و إنّما الفرق بين المبدأ و المشتقّ هو بأنّ المبدأ لوحظ «بشرط لا» و المشتقّ لوحظ «لا بشرط» و حمل مثل موجود على الوجود على الغلط و المجاز كما ترى (1).

لأدّا نقول: إنّ الموضوع له هو الأمر الواحد مفهوما القابل للانحلال إلى معنون مبهم و الإبهام فيه حيث كان من جميع الجهات حتّى من حيث كونه عين المبدأ في الخارج يوجب صحّة حمل الموجود على الوجود و نحوه حيث لم يعتبر في العنوان المبهم المذكور أن لا يكون عين المبدأ خارجا كما في تعليقة الأصفهانيّ قدّس سرّه (2).

فيفيد حمل الموجود على الوجود بنحو الحمل الشائع الصناعيّ أنّ الوجود بنفسه عين الموجوديّة و الواقعيّة العينيّة و لم يكن موجودا بوجود آخر.

هذا مضافا إلى ما ذكره سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه أنّ في مثل «البياض أبيض» و «الوجود موجود» أو أنّ السمن دسمة و نحوها ممّا لا تكون بين الموضوع و المحمول مغايرة يتخيّل المغايرة حتّى يصحّ الحمل و لكنّه لا يخلو من تأمل لأنّ بعد عدم اعتبار أن لا يكون عين المبدأ لا حاجة إلى تخيّل المغايرة بل تكفي المغايرة المفهوميّة كما صرّح به المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه (3) حيث قال في مثل حمل (الموجود على الوجود) و (الأسود على سواد) لا مغايرة بين الموضوع و مبدأ المحمول و لكنّه لا يضّرّ مع ثبوت المغايرة المفهوميّة بين المحمول و الموضوع إذ المعيار في جواز الحمل و عدمه في الحمل الشائع الصناعيّ هو المغايرة المفهوميّة بين الموضوع و المحمول لا المغايرة بين الموضوع و مبدأ

ص: 561

1-1) راجع منتهى الاصول 98/1.

2-2) نهاية الدراية 129/1.

3-3) نفس المصدر 139/1.

المحمول (1).و المغايرة المفهوميّة بين الوجود و الموجود متحقّقة فلا إشكال في حمله عليه لإفادة أنّ الوجود بنفسه عين الموجوديّة من دون دخل لوجود آخر أو لإفادة أنّ الواقعيّة للوجود لا للماهيّة و غير ذلك من الأغراض و لا يخفى عليك أنّ اعتبار المغايرة لإفادة الحمل لا لصحّة الحمل إذ المعيار في صحّته في الحمل الشائع الصناعيّ هو الاتّحاد المصدقيّ فلا تغفل.

ربّما استدلّ على عدم تركّب المشتقّ عقلا و انحلالا بضرورة عدم تكرّر الموصوف في مثل (زيد الكاتب) و لزومه من التركّب و أخذ الشيء مصداقا أو مفهوما في مفهومه و يمكن أن يقال إنّ الدليل المذكور ينفي تركيب الابتدائيّ لا التركيب الانحلاليّ إذ عدم التكرّر من شواهد عدم أخذ الذات مفهوما أو مصداقا بنحو التفصيل من ابتداء الأمر و هو يؤيد ما ذكرناه من أنّ المشتقّ موضوع للأمر الوجدانيّ الذي يكون قابلا للتحليل عقلا و من المعلوم أنّه لا يلزم من توصيف الموصوف به أو الإخبار به تكرّر إذ ليس معنى (زيد كاتب) مثلا أنّ زيدا هو زيد له الكتابة بل معناه أنّ زيدا مصداق لأمر وجدانيّ مبهم معنون بأنّ له الكتابة كقولنا في اللغة الفارسيّة (زيد نويسنده است). و هذا لا يفيد التكرار كما لا يخفى.

و الحاصل أنّ المشتقّ موضوع لمعنى بسيط إدراكا و تصوّرا و لكنه قابل للتحليل إلى الذات و المبدأ عقلا فالقول بوضعه للمركّب ممنوع كالقول بأنّه موضوع للبسيط و ليس بقابل للتحليل إلى الذات و المبدأ ضرورة انحلال الأمر المبهم إلى معنون و عنوان فلا تغفل.

### استدلال السيّد الشريف على البساطة

ثمّ لا يخفى عليك أنّ استدلال السيّد الشريف على بساطة المشتقّ بالدليل العقليّ

ص: 562



أجنبي عن إثبات بساطة معنى المشتق لغة و عرفا. لأن المعيار في إثبات معاني الألفاظ هو التبادر و نحوه فلعل وجه استدلاله بالدليل العقلى أنه كان في صدد تبين معنى المشتق كالناطق بحسب اصطلاح المنطقيين حيث جعلوه وحده فصلا حقيقيا و كيف كان فقد استدلل على بساطة المشتق و تجرده عن الشئ، مفهوما و مصداقا بأنه لو اعتبر فيه مفهوم الشئ لزم المحذور من دخول العرض العام في الفصل و لو اعتبر الشئ مصداقا لزم انقلاب مادة قضية الإنسان ضاحك أو كاتب.

أورد عليه أولا كما في الكفاية بأن مثل الناطق ليس بفصل حقيقى إذ النطق إما بمعنى التكلم أو بمعنى الإدراك و كلاهما إما فعل أو انفعال و هما لا يكونان من مقومات الذات و عليه فالنطق لازم الفصل الحقيقى و أظهر خواصه و إنما يكون فصلا مشهوريا منطقيًا يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه و عليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشئ في مثل الناطق فإنه و إن كان عرضا عامًا لا فصلا مقومًا للإنسان إلا أنه بعد تقييده بالنطق و اتصافه به كان من أظهر خواصه و لا يلزم من أخذ مفهوم الشئ في معنى المشتق إلا دخول العرض في الأعراض و اللوازم الخاصة لا في الفصل الحقيقى الذى هو من الذاتى. انتهى

و يمكن أن يقال بأن المراد من الناطق كما في تعليقة الأصفهائى قدس سره ما له نفس ناطقة و النفس الناطقة بما هي مبدأ لهذا الوصف فصل حقيقى للإنسان و لا دخل للشئ أو الذات في فصلية هذا المبدأ و إنما هو لتصحيح الحمل فلا يلزم من التركيب دخول العرض العام في الفصل. اللهم إلا أن يقال إن الناطق بهذا المعنى غير معروف عند العرف و اللغة.

و ثانياً بأن المحمول في قضية الإنسان ضاحك أو «كاتب» على تقدير اعتبار الشئ مصداقا، ليس مصداق الشئ و الذات مطلقا بل مقيدا بالوصف إلا مكانى و من المعلوم أن ثبوته للموضوع حينئذ ليس بالضرورة. و ما في الكفاية من أن عدم ثبوت

القيّد ضروريًا لا يضرّ بدعوى الانقلاب فيما إذا كان ذات المقيّد محمولًا و كان القيّد خارجًا و إن كان التقيّد داخلًا بما هو معنى حرفيًّا فالقضيّة لا محالة تكون ضروريّة.

ضرورة ضروريّة ثبوت الإنسان الذي يكون ملحوظًا في حال التقيّد بالنطق للإنسان و إن كان المقيّد بما هو مقيّد محمولًا على أن يكون القيّد داخلًا فقضيّة:

الإنسان ناطق تنحلّ في الحقيقة إلى قضيتين: إحداهما: قضيّة الإنسان إنسان و هي ضروريّة و الأخرى قضيّة الإنسان له النطق و هي ممكنة غير سديد:

أولاً: لأنّ التقيّد إن كان داخلًا لا يكون المحمول ضروريًا إلاّ إذا كان التقيّد عبارة إلى الذات بما هي ذات و هو كما ترى إذ لا داعي للتوصيف. و ثانياً لأنّ القائل بأنّ زيداً شيء له القيام لا يخبر إلاّ عن قيامه لا عن شيءية و عن قيامه كما في نهاية الاصول (1) و بعبارة أخرى كما أفادها سيّدنا الاستاذ: الملاك في جهات القضايا هو النسب التامة لا الناقصة و قضيّة زيد كاتب ليس لها إلاّ نسبة تامة واحدة و هي ممكنة ألا ترى في غير المشتقّ إذا قيل: زيد إنسان له الكتابة لا يكون إلاّ قضيّة ممكنة مع أنّ المحمول إنسان مقيّد بالكتابة و هل يكون ذلك إلاّ من جهة أنّ الملاك في جهات القضايا هو النسب التامة لا الناقصة و إلاّ فالمحمول في مثل زيد إنسان له الكتابة مركّب من الضروريّة و هي ثبوت الإنسان للإنسان الذي هو زيد و الممكنة و هي ثبوت الكتابة لزيد. فالانحلال إلى القضيتين ممنوع هذا مضافاً إلى أنّه لو فرض أنّ ذلك إخباران و قضيتان إحداهما ضروريّة و الأخرى ممكنة فأين الانقلاب كما في تهذيب الاصول. (2)

ثمّ لا يخفى ما في الكفاية من الخلط فإنّ مقتضى قوله: «إرشاد؛ لا يخفى أنّ معنى البساطة

ص: 564

1-1 (1) نهاية الاصول 68/1.

2-2 (2) تهذيب الاصول 122/1.

بحسب المفهوم وحدته إدراكا و تصوّرا بحيث لا- يتصوّر عند تصوّره إلاّ شىء، واحد لا- شيئان وإن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين... الخ».

هو أنّ مورد الكلام هو البساطة اللحاظيّة و المفهوميّة لا البساطة الحقيقيّة و الماهويّة و يؤيّده الاستدلال على البساطة بضرورة عدم تكرّر الموصوف في مثل (زيد الكاتب) و لزومه من التركّب و أخذ الشىء مصداقا أو مفهوما في مفهومه. و لكن مقتضى نقل استدلال المحقّق السيّد الشريف و النقض و الإبرام حول كلامه هو أنّ محطّ المبحث هو البساطة الحقيقيّة و الماهويّة. اللّهمّ إلاّ أن يكون نقل كلام المحقّق من باب المماشاة ثمّ اعترض عليه بقوله: إرشاد بأنّ محلّ الكلام هو البساطة اللحاظيّة و الإدراكيّة لا البساطة الحقيقيّة في مفهوم المشتقّ. و كيف كان فقد عرفت أنّ البساطة الماهويّة و الحقيقيّة خارجة عن محلّ البحث فإنّ البحث في المفاهيم العرفيّة و اللغويّة للمشتقات و البحث عن حقيقة الشىء و ماهيّته يناسب الفلسفة لا مباحث الألفاظ المبتنية على الظهورات العرفيّة فلا تغفل.

### الثاني: في الفرق بين المبدأ و المشتقّ

و لا يخفى عليك وضح الفرق بين المشتقّ و المبدأ بعد ما مرّ في التنبيه الأوّل إذ المشتقّ هو أمر وحدانيّ قابل للتحليل إلى معنون مبهم و عنوان بخلاف المبدأ فإنّه ليس إلاّ نفس العنوان و لذا لا يكون قابلا للحمل بدون إعمال العناية إذ لا اتّحاد بين ذات الموضوع و المبدأ الصادر منه أو الواقع عليه أو غير ذلك و أمّا المعنون المبهم فهو بنفسه أمر قابل للاتّحاد مع أىّ موضوع كان كما لا يخفى و هذا الفرق فرق جوهرىّ بين المشتقّ و المبدأ لا فرق اعتبارىّ بينهما و مع هذا الفرق الجوهرىّ لا حاجة إلى الفرق الاعتبارىّ مع ما فيه من الضعف كما سيأتى الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

نعم من ذهب إلى عدم دلالة المشتقّ إلاّ على نفس حيثيّة المبدأ لزم عليه بيان

ربما ذكروا في مقام الفرق بينهما أنّ مفهوم المشتق وإن كان متّحداً مع مفهوم المبدأ بحسب الحقيقة ولكن يفترقان بحسب الاعتبار فمفهوم المشتق قد اخذ لا بشرط و مفهوم المبدأ مأخوذ بشرط لا وصرّحوا بأن المراد من اللابشرطيّة والبشرطائيّة هنا إنّما يكون بحسب الحمل اورد عليهم بأنّ هذا الفرق غير صحيح وذلك لأنّ صحّة الحمل وعدمها لا تختلف من حيث اعتبار شيء لا بشرط أو بشرط لا لأنّ مثل العلم والحركة والضرب ونحوهما ممّا يمتنع حملها على الذوات من دون عناية وإن اعتبر لا بشرط ألف مرّة إذ هذه الماهيات بنفسها غير قابلة للحمل على الذوات إذ لا يقال زيد علم أو حركة و مجرد اعتبار اللابشرطيّة لا يوجب انقلابها عمّا عليه فما ذكروه في مقام الفرق بين المبدأ والمشتق بناء على وحدتهما في إفادة نفس المبدأ لا يرجع إلى معنى صحيح.

وربما يجاب عنه كما في نهاية الاصول بأن المراد منهما هاهنا ليس ما ذكروه في باب اعتبارات الماهيّة من أنّها قد تؤخذ بشرط لا وقد تؤخذ بشرط شيء وقد تؤخذ لا- بشرط. بل المقصود هنا ما ذكروه في بيان الفرق بين الجنس والفصل وبين المادّة والصورة من أخذ الأولين لا بشرط والأخيرتين بشرط لا. إلى أن قال: إنّ الموجود الواحد المركّب بالتركيب الاتّحاديّ مثل «الإنسان» يكون لحاظ أجزائه على نحوين:

فإنّ الحيوانيّة وكذا الناطقيّة تارة تلحظان بنحو الإبهام من جهة التحصّل بحيث لا يرى اللاحظ في لحاظه كلّ واحد منهما مانعا من أن يكون تحصّله بعين تحصّل الجزء الآخر وإذا رأى كونه متحصّلا بعين تحصّل الآخر حكم بأنّه هو لا أنّه غيره وانضمّ إليه وفي هذا الاعتبار يسمّيان بالجنس والفصل ويجوز حمل كلّ واحد منهما على الآخر وحمله على الإنسان وحمل الإنسان على كلّ واحد منهما وأخرى يلحظ كلّ واحد منهما على نحو يكون تامّ التحصّل بحيث يكون تمام تحصّله ما هو الملحوظ فعلا

بحدوده و أطرافه حتّى أنّه إذا لحظ معه الجزء الآخر كان بهذا النظر تحصّله مغايرا لتحصّله و كان من ضمائمه و مقترناته. و بهذا الاعتبار يسمّيان بالهيوولى و الصورة و لا يجوز فى هذا اللحاظ حمل أحدهما على الآخر و لا حملة على النوع و لا حمل النوع عليه لأنّ المناط فى الحمل هو الهوهويّة و الاتّحاد و لم يحصل فى هذا اللحاظ و بالجملة فالجزء قد يلحظ بحدّ جزئّته و بما أنّه شىء بحياله و أنّه بانضمام شىء آخر إليه يحصل الكلّ و قد يلحظ لا بحدّ الجزئّية بل بنحو الإبهام فى التحصّل و بما أنّه متحصّل بعين تحصّل الكلّ هذا هو مراد القوم ممّا ذكروه فى بيان الفرق بين الهيوولى و الصورة و بين الجنس و الفصل من أخذ المفهوم فى الأوّلين بشرط لا و فى الآخرين لا بشرط. إلى أن قال: المراد من البشرطلا مثلا فى باب اعتبارات الماهيّة هو أن يتصوّر الماهيّة بالقياس إلى عوارضها الطارئة عليها و تلحظ مجردة منها بحيث لا تتحد معها و لا تنضمّ إليها. و المراد من البشرطلا فى المقام هو أن يلحظ الجزء بحدّ الجزئّية و تامّ التحصّل بحيث إن قارنه شىء كان من منضمّاته و ملحقاته لا من متمّات تحصّله.

فالبشرط لا- فى المقام لا- يأتى انضمام أمر آخر إليه و إنّما يأتى كونه داخلا فى الملحوظ و متمّما له فى مقام التحصّل و بهذا البيان يظهر الفرق بين اللابشرطين فى المقامين أيضا فتدبّر (1).

و من المعلوم أنّ هاتين الحثييتين أعنى حثيية اتّحاد المادّة مع الصورة و حثيية مغايرتها معها حثييتان واقعيّتان لها مطابق فى الخارج و ليستا بمجرد اعتبار لا بشرط و بشرط لا كما فى اعتبارات الماهيات ليقال كما أنّ اعتبار لا بشرط لا يجدى مع المغايرة و لا ينقلب الشىء به عمّا كان عليه فكذلك اعتبار بشرط لا لا يجدى مع الاتّحاد حقيقة. لأنّ الاتّحاد ليس بالاعتبار لينتفى باعتبار آخر بل المراد هنا هو أنّ اعتبار

ص: 567

(لا بشرط) اعتبار موافق لحيثية لها مطابق في الواقع و اعتبار (بشرط لا) اعتبار موافق لحيثية اخرى لها مطابق فيه أيضا لا أن الواقع يتقلب عمّا هو عليه بالاعتبار.

هذا غاية توضيح ذلك كما في المحاضرات (1). وعليه فمرجع التوجيه المذكور كما في تهذيب الاصول إلى التركيب الانحلالي فإن اعتبار اللابشرطية و بشرط اللاتية ليس من الاعبارات الجزائية بحيث يكون زمامهما بيد المعبر فإن شاء اعتبر جهة لا بشرط فصارت قابلة للحمل و إن لم تكن في نفسها كذلك و بالعكس بل التحقيق في جلّ المعقولات الثانوية و الأولية أنّها نقشة لنفس الأمر و الواقع فالمفاهيم في كونها قابلة للحمل و عدمه تابعة لما في نفس الأمر و ألفاظ الموضوعة للمفاهيم تابعة لها و لنفس الأمر إلى أن قال: فحينئذ نقول لا يمكن أن تكون الهيئة لإخراج المادة إلى اللابشرطية إلا أن تكون حاكية لحيثية بها صار المشتق قابلا للحمل فإنّ نفس الحدث غير قابل له و لم يكن متّحدا في نفس الأمر مع الذات فقابلية الحمل تابعة لحيثية زائدة على الحدث المدلول عليه بالمادة فظهر أنّ لمادة المشتقات معنى و لهيئتها معنى آخر به صار مستحقا للحمل و هذا عين التركيب الانحلالي (2) فالقول بالبساطة المحضنة يرجع في النهاية إلى التركيب الانحلالي و إن غفل قائله عنه و إليه أشار في الكفاية حيث قال بعد بيان أنّ مفهوم المشتق بنفسه مفهوم لا يأبى عن الحمل بخلاف المبدأ و إلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما من أنّ المشتق يكون لا بشرط و المبدأ يكون بشرط لا أي يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل و مفهوم المبدأ يكون آبيا.

و لكن أورد على فرق أهل المعقول من اعتبار اللابشرط و بشرط لا بما في تهذيب

ص: 568

1-1) المحاضرات 287/1.

2-2) تهذيب الاصول 118/1-119.

الاصول من أنه مستلزم لاجتماع أمرين متنافيين فى المشتقات إذ المادة التى اخذت بشرط لا لا بدّ و أن تكون موجودة فى فروعها بما لها من الحيثيات بلا حذف واحدة منها و حينئذ هيئة المشتق لا تأبى عن الحمل بل تقتضيه و مادته يتعصى عنه و إلا لم تكن ما فرض مادة مادة و لو قيل إن الهيئة تقلب المادة إلى اللابشرط ففيه أنّ ذلك لا يرجع إلى محصل إلا أن يراد به استعمال المادة فى ضمن هيئة المشتق فى الماهية اللابشرط و هو مع استلزامه المجازية يهدم دعوى الفرق بين المادة و المشتق بما ذكر و احتمال أن المراد من المادة هنا هو المصدر يوجب وهنا على و هن على أن أخذ المبدأ بشرط لا يستلزم له نحواً من التحصل و المتحصل بما هو متحصل لا يعقل أن يصير مبدأ لشيء آخر فتدبر (1).

و لا يخفى عليك أنّ عدم معقولية صيرورة المتحصل مبدأ لشيء آخر وارد إذا قلنا بأنّ مبدأ المشتق هو المصدر و أمّا إذا قلنا بأنّ المصدر و المشتق و غيرهما كلّها مأخوذة من مادة خالية عن التحصل و موضوعة لنفس الحدث كما أشار إليه (فى الصفحة 106) فلا يرد الإشكال المذكور فراجع و تأمل. ثمّ إنّه لا يلزم هدم دعوى الفرق لو كان طرف الفرق هو المصدر كما هو كذلك و أمّا المادة التى تتخذ مع كلّ هيئة فهى لا بشرط لا بشرط لا.

و هنا إشكال آخر و هو أنّ الاعتبار لا- يجعل المتغايرين فى الوجود متّحداً فيه واقعا و الحمل هو الاتّحاد فى الوجود بحيث ينسب ذلك الوجود إلى كلّ منهما إمّا بالذات أو بالعرض فى الطرفين أو فى طرف واحد و ملاحظة العرض بما هو ظهور موضوعه و مرتبة من وجوده و شأناً من شئونه لا يصحّ دعوى أنّ وجوده و وجود موضوعه و إن كان وجوده فى نفسه وجوده لموضوعه فالعرض و موضوعه متعدّدان

ص: 569

و لا يتّحدان بالاعتبار وقياسه بالجنس و الفصل لا مورد له لأنّ اتّحاد الجنس و الفصل حقيقيّ نعم لوقلنا باتّحاد الأعراض مع موضوعاتها فى الوجود كما حكاها المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه عن الحكيم المؤسس الآقا علىّ المدرّس و من صدر المتألّهيّن فى مسألة إثبات الحركة الجوهرية حيث ذهب إلى أنّ تبدّل الأعراض تبدّل موضوعاتها مع أنّه لو لا الاتّحاد لما صحّ ذلك كان باب الأعراض و موضوعاتها باب الأجناس و الفصول و كيف كان فسّر الفرق على مختارنا من بساطة المشتقّ أنّ الواضع إمّا يلاحظ نفس ذات الشىء و وضع له اسما من دون نظر إلى شىء آخر فالاسم الموضوع هو اسم الذات نحو زيد و بكر و غيرهما أو اسم المعنى نحو ضرب و أكل و غيرهما إمّا يلاحظ الذات مع اعتبار أمر خارج عنه و هو على قسمين: أحدهما هو أن يلاحظ الذات مع الأمر الخارجيّ و لكن لا ينظر إلى كيفية نسبة الذات إلى هذا الأمر الخارجيّ فالاسم الموضوع هو متضايّف كالأب و الابن و العبد و المملوك و نحوها.

و ثانيهما: هو أن يلاحظ الذات مع الأمر الخارجيّ و اتّحاده معه مع النظر إلى كيفية نسبة الذات إلى هذا الأمر الخارجيّ فالاسم الموضوع مشتقّ و موضوع لإفادة معنوية شىء ما المنتزعة عن الذات باعتبار نسبتها إلى أمر خارج عنها مع مراعاة كيفية النسبة بالصدور أو الوقوع كالضارب و المضروب و المضرب و غير ذلك.

و لكن هذا المفهوم من المفاهيم المندمجة البسيطة و المبهمّة التى يمكن تحليلها بالتعمّل العقليّ و عليه فالفرق بين المبدأ و المشتقّ واضح فإنّ المشتقات موضوعة لإفادة معنوية شىء ما بالمبدأ مع ملاحظة كيفية النسبة بين الذات و المبدأ بنحو البساطة الإدراكية و اللحاظيّ و إن أمكن تحليلها عقلا إلى ذات و مبدأ و نسبة و بذلك يصلح للحمل لحصول مناط الحمل و هو الاتّحاد الخارجيّ الحاكى عنه بالمفهوم المدلول عليه بلفظ المشتقات هذا بخلاف الاسم الموضوع لذات المبدأ فإنّه لا يصلح للحمل لعدم حصول مناط الحمل و هو الاتّحاد كما لا يخفى.



و دعوى أنّ المشتقّ و المبدأ متّحداً في الحقيقة و مختلفان بالاعتبار حيث اعتبر المبدأ (بشرط لا) و المشتقّ (لا بشرط) فاسدة لما مرّ من أنّ المنساق و المتبادر من المشتقّ هو الأمر الوجدانيّ المعنون بعنوان دون المبدأ فإنّه لا يتبادر منه إلاّ العنوان هذا مضافاً إلى ما أيّدنا بأنّ الحمل لا يصحّ إلاّ إذا كان مناط الحمل و هو الاتّحاد موجوداً و لا اتّحاد بين الذات و نفس المبدأ فحمل المشتقّ على الذات يكشف عن كون معناه هو الأمر الوجدانيّ المعنون بعنوان و هذا الأمر الوجدانيّ يكون قابلاً للتّحليل إلى الذات و المبدأ و كقيّة النسبة بينهما و لا يكون معناه العنوان المجرد و إلاّ لما أمكن الحمل و لو مع ملاحظة اعتبار اللابشرط كما لا يخفى.

## الثالث في ملاك الحمل

### إشارة

و لا إشكال في اعتبار الاتّحاد و الهوويّة في صحّة الحمل و لو كان الاتّحاد المذكور من وجهه. و أمّا إذا لم يكن بين الموضوع و المحمول اتّحاد لا يصحّ الحمل فيه لوجود المباينة المطلقة بين الموضوع و المحمول.

ثمّ إنّ الاتّحاد قد يكون بحسب المفهوم كالإنسان إنسان و هو حمل الشئ على نفسه و لا فائدة فيه إلاّ دفع توهم إمكان سلب الشئ عن نفسه و قد يكون الاتّحاد بحسب الهوويّة بالذات و الحقيقة و هو ملاك الحمل الذاتيّ الأوّل و المغايرة حينئذ تكون بالاعتبار الموافق للواقع لا بالفرض كمغايرة حيوان ناطق مع الإنسان بالإجمال و التفصيل و هذا النوع من الحمل يسمّى حملاً ذاتياً أوّلياً.

و اخرى يكون الاتّحاد بحسب الوجود و المصداق و إن كانا متغايرين بحسب المفهوم و هذا هو ملاك الحمل الشائع الصناعيّ و الحمل فيه يرجع إلى كون الموضوع من أفراد المحمول و مصاديقه كقولنا: الإنسان ضاحك أم كاتب فإنّ مفهوم (الإنسان) مغاير لمفهوم الضاحك أو الكاتب و لكن كلّ ما صدق عليه الإنسان صدق عليه مفهوم

الضاحك أو الكاتب و عليه فلا بدّ في الحمل الشائع الصناعى من وجود واحد ينسب إلى الموضوع و المحمول و لا يعقل بدونه حمل أحد المتغيرين في الوجود على الآخر و عليه فلو كان بين الموضوع و المحمول مغايرة في الوجود كقولنا زيد ضارب بناء على كون المشتقّ عين المبدأ أعنى الضرب فلا يصحّ حمله على زيد و اعتبار لا بشرطيهما لا يصحّ الحمل المذكور لأنّ الاعتبار لا يوجب تغييرا في المتغيرين كما أنّ اعتبار المجموع واحدا و ملاحظة الحمل بالإضافة إلى المجموع لا يجدى في رفع المغايرة الحقيقية الخارجيّة و عليه فلو كان المشتقّ عبارة عن نفس المبدأ لا يجدى في صحّة حمله على الذات اعتبار لا بشرط أو اعتبار المبدأ و الذات شيئا واحدا و ملاحظة الحمل بالإضافة إلى المجموع لأنّ الاعتبارات لا توجب الاتّحاد الحقيقيّ في ظرف الحمل و هو الخارج في مثل زيد ضارب و نحوه فاللازم هو أن يقال إنّ المشتقّ موضوع لأمر وحدانيّ قابل للانحلال كما مرّ و هذا الأمر الوحدانيّ أمر مبهم يحمل على الذات و هو أمر ينتزع عن مثل زيد بلحاظ قيام الضرب به قيام الفعل بفاعله أو العرض بموضوعه و منشأ الانتزاع أمر واقعيّ لا اعتباريّ.

### كلام صاحب الفصول

و ممّا ذكر يظهر ما في الفصول حيث ذهب فيه إلى إمكان حمل أحد المتغيرين في الوجود على الآخر بالملاحظات الاعتباريّة من ملاحظة كلّ من الجزئين المتغيرين (لا- بشرط) حتّى لا يتأبّيان عن اعتبار الوحدة بينهما و ملاحظتهما من حيث المجموع واحدا كى يتحقّق هناك وحدة مصحّحة للحمل و ملاحظة الحمل بالإضافة إلى المجموع من حيث الهيئة الاجتماعية حتّى يكون الحمل بالإضافة إلى المتّحدين في الوجود بنحو من الاعتبار.

و إليك عبارته قال بعد نقل كلمات القوم في اعتبار المبدأ و المشتقّ باعتبار لا بشرط و بشرط لا و ملاحظتهما و تحقيق المقام أنّ حمل الشئ على الشئ يستدعى أن

يكون بينهما مغايرة باعتبار الذهن في لحاظ الحمل و اتّحاد باعتبار الظرف الذي يعتبر الحمل بالقياس إليه من ذهن أو خارج ثمّ التغيّر قد يكون اعتباريّاً و الاتّحاد حقيقيّاً كقولك: هذا زيد، و الناطق حسّاس. وقد يكون التغيّر حقيقيّاً و الاتّحاد اعتباريّاً و ذلك بتنزيل الأشياء المتغيرة منزلة شيء واحد و ملاحظتهما من حيث المجموع و الجملة فيلحقه بذلك الاعتبار وحدة اعتباريّة فيصحّ حمل كلّ جزء من أجزائه المأخوذة (لا- بشرط) عليه و حمل كلّ واحد منها على الآخر بالقياس إليه نظراً إلى اتّحادهما فيه كقولك: (الإنسان جسم) أو (ناطق) (1).

فإنّ الإنسان مرّكب في الخارج حقيقية من بدن و نفس لكنّ اللفظ إنّما وضع بإزاء المجموع من حيث كونه شيئاً واحداً و لو بالاعتبار فإن أخذ الجزء ان بشرط لا كما هو مفاد لفظ البدن و النفس امتنع حمل أحدهما على الآخر و حملهما على الإنسان لانتفاء الاتّحاد بينهما و إن أخذنا اللابشرط كما هو مفاد الجسم و الناطق صحّ حمل أحدهما على الآخر و حملهما على الإنسان لتحقق الاتّحاد المصحّح للحمل فقد تحقّق ممّا قرّرنا أنّ حمل أحد المتغيّرين بالوجود على الآخر بالقياس إلى ظرف التغيّر لا يصحّ إلاّ بشروط ثلاثة: أخذ المجموع من حيث المجموع و أخذ الأجزاء لا بشرط و اعتبار الحمل بالنسبة إلى المجموع من حيث المجموع إذا تبين عندك هذا فنقول: أخذ العرض (لا بشرط) لا- يصحّ حمله على موضوعه ما لم يعتبر المجموع المرّكب منهما شيئاً واحداً و يعتبر الحمل بالقياس إليه و لا خفاء في أنّا إذا قلنا: زيد عالم أو متحرّك لم نرد بزيد المرّكب من الذات و صفة العلم أو الحركة و إنّما نريد به الذات وحدها فيمتنع حمل العلم و الحركة عليه و إن اعتبرنا لا بشرط بل التحقيق أنّ مفاد المشتقّ

ص: 573

---

1-1) لعلّ المراد من الناطق النفس و إلاّ فالإنسان مع الناطق متّحد في الوجود و لا يكون متغيّراً.

باعتبار الهيئة مفاد ذو ولا- فرق بين قولنا ذو بياض وقولنا ذو مال فكما أنّ المال إن اعتبر لا بشرط لا يصحّ حمله على صاحبه فكذلك البياض و مجرد استقلال أحدهما بالوجود لا يجدي فرقا في المقام فالحق أنّ الفرق بين المشتقّ ومبدئه هو الفرق بين الشيء و ذى الشيء فمدلول المشتقّ أمر اعتباريّ منتزع من الذات بملاحظة قيام المبدأ به (انتهى موضع الحاجة منه فراجع). (1)

### ملاحظة حول كلامه

أورد عليه المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه بأنّه كما أنّ اللابشرطيّة لا- يصحّ حمل أحد المتغيّرين في الوجود على الآخر فكذلك ملاحظتهما من حيث المجموع واحدا و اعتبار الحمل بالنسبة إليه، إذ بناء على هذا لا اتّحاد لأحد الجزئين مع الآخر في الوجود كما لا اتّحاد لأحدهما مع الكلّ بل الوحدة في الحقيقية وصف اللحاظ و الاعتبار فلا يصحّ أن يقال (هذا ذاك) بل (هذا ذاك) في اللحاظ و الاعتبار الذي مرجعه إلى أنّه يجمعهما لحاظ واحد لا وجود واحد و الحمل هو اتّحاد الموضوع و المحمول في الوجود لا الجمع في لحاظ واحد. (2)

وقال أيضا: و محصّ له (أى الإيراد) أنّ اتّحاد بلحاظ وعاء و الحمل بلحاظ وعاء آخر غير مفيد بداهة أنّ مفاد قولنا الإنسان حيوان أو ناطق أنّه هذا ذاك في الخارج مع أنّه لا- اتّحاد بينهما فيه بل في غير موطن الحمل (3) و اتّضح من ذلك أنّ اللازم في الحمل الشائع الصناعيّ هو الاتّحاد بحسب الوجود و المصداق في الخارج و ظرف الحمل و مجرد اعتبار الوحدة بينهما في الذهن لا يكفي في صحّة الحمل الشائع الصناعيّ بحسب الخارج فلا يصحّ تصحيح صاحب الفصول بالنسبة إلى حمل المتغيّرين في

ص: 574

1-1 (1) الفصول بحث المشتقّ التنبيه الثانی.

2-2 (2) نهاية الدراية 137/1.

3-3 (3) نفس المصدر 139/1.

الوجود كما لا يخفى. هذا مضافاً إلى أنّ مختاره في النهاية في معنى المشتقّ حيث قال فمدلول المشتقّ الخ أمر اعتباريّ منتزَع من الذات مع أنّك عرفت أنّ معنى المشتقّ كسائر الألفاظ الحاكية عن الحقيقية والواقعية الخارجية إذ هو موضوع لأمر مبهم ينحلّ إلى معنويين بعنوان لكون منشأ انتزاعه في الخارج هو كذلك لأنّه الذات بملاحظة قيام المبدأ به لا أنّه أمر اعتباريّ.

### كلام صاحب الكفاية

و ممّا ذكر ينقدح ما في إيراد صاحب الكفاية على صاحب الفصول حيث قال:

ملاك الحمل كما أشرنا إليه هو الهويةيّة والاتّحاد من وجه و المغايرة من وجه كما يكون بين المشتقات و الذوات و لا يعتبر معه ملاحظة التركيب بين المتغايرين و اعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحداً بل يكون لحاظ ذلك مخلاً لاستلزامه المغايرة بالجزئية و الكلية و من الواضح أنّ ملاك الحمل لحاظ بنحو الاتّحاد بين الموضوع و المحمول مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات و سائر القضايا في طرف الموضوعات بل لا يلحظ في طرفها إلاّ نفس معانيها كما هو الحال في طرف المحمولات و لا يكون حملها عليها إلاّ بملاحظة ما هما عليه من نحو الاتّحاد مع ما هما عليه من المغايرة و لو بنحو من الاعتبار.

### ملاحظات

و ذلك لوجوه منها: أنّ تنزيل الأشياء المتغايرة بمنزلة شيء واحد و اعتبار الوحدة في خصوص المتغايرين في الوجود لا في مطلق القضايا الحملية فلا يشمل كلامه ما إذا كان التغير بين المفهومين و الاتّحاد في الوجود، فقول صاحب الكفاية بعد ذكر اعتبار ملاك الحمل: و لا يعتبر معه ملاحظة التركيب: الخ الظاهر في أنّ صاحب الفصول زاد ذلك في مطلق الحمل كما ترى و لعلّ منشأ ذلك قول صاحب الفصول بعد ذكر مقدّمات إذا تبين عندك هذا فنقول أخذ العرض لا بشرط لا يصحّ حمله على

موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركب منهما شيئا واحداً ويعتبر الحمل بالقياس إليه ولكن مقتضى الإمعان في عباراته هو أن كلامه في خصوص المتغايرين في الوجود حيث قال: وقد يكون التغير حقيقياً والاتحاد اعتبارياً وذلك بتنزيل الأشياء المتغايرة منزلة شىء واحد و ملاحظتها من حيث المجموع إلخ.

و منها: أن دعوى استلزام ذلك المتغايرة بالجزئية والكليّة يرد عليها كما في تعليقة المحقق الأصفهانيّ أنّ هذا (صحيح) لو اريد حمل أحد الجزئين على الآخر الملحوظ معه غيره وأما إذا كان الموضوع نفس الجزء والغرض دعوى اتحادهما في الكلّ الملحوظ شيئا واحداً نظير ما يقال: زيد وعمر واحد في الإنسانية فلا متغايرة بالجزئية والكليّة بل الكلّ ما به الاتحاد وملاكه لا أنّه المحمول عليه دائماً وهو المراد من لحاظ الحمل بالقياس إلى المجموع والإلّا قال على المجموع. بل الأمر كذلك إذا حمل الجزء على المجموع أيضاً كما صرح بصحّته صاحب الفصول وذلك لأنّ حمل الجزء على الكلّ إنّما لا يصحّ بلحاظ الوعاء الذي يكون كلّ جزء متغيراً للآخر وجوداً وأما بلحاظ الوعاء الذي فرض اتّحادهما في ذلك النحو من الوجود الاعتباريّ فلا مانع من صحّة الحمل لمكان الاتحاد في الوجود الاعتباريّ فلا يرد عليه إلا ما أوردناه سابقاً.

و منها: أنّ نقض صاحب الكفاية عليه بقوله: مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات و سائر القضايا منظور فيه بما في تعليقة الأصفهانيّ: من أنّ الكلام في حمل أحد المتغايرين في الوجود على الآخر أو على المجموع بالحمل الشائع والحمل في التحديدات حمل أوّلّيّ ذاتيّ يصحّ اعتباره في المركب من أمرين فمرجع قضية (الإنسان حيوان ناطق) إلى أنّ معنى ذلك اللفظ و حقيقته عين معنى هذين اللفظين و حقيقتهما كما إذا صرح بذلك وقال: حقيقة الإنسان مركبة من النفس والبدن مثلاً وأما سائر القضايا فليس فيها حمل أحد المتغايرين في الوجود الخارجيّ على الآخر لما عرفت غير مرّة أنّ الضارب مثلاً عنوان منتزع عن زيد بلحاظ قيام الضرب به قيام الفعل

بفاعله أو العرض بموضوعه وانطباقه على زيد وكون وجود زيد وجوداً له بالعرض بملاحظة أنّ معنى الضارب هو الصورة المبهمة المتلبّسة بالضرب ومن الواضح انطباقها على زيد لانطباق الأمر المبهم على ذات زيد والربط المأخوذ في العنوان على تلبس زيد والمادّة على الضرب القائم به بخلاف الناطق بالإضافة إلى الحيوان أو إلى الإنسان كما عرفت في الحاشية السابقة آنفاً فلا نقض لا بالتحديدات ولا بسائر القضايا الجارية على غير الذاتيات فافهم جيّداً (1).

ومنها: أنّ انضمام تغاير الموضوع والمحصول في ملاك صحّة الحمل منظور فيه بما في نهاية الاصول حيث قال: ولا يلزم في صحّة الحمل تغاير الموضوع والمحصول بل التغاير إنّما يعتبر لإفادة الحمل فحمل الشيء على نفسه صحيح ولو لم يعتبر المغايرة بوجهه ولكنّه غير مفيد إن لم يكن في البين مغايرة وبعبارة أخرى ليست المغايرة من شرائط صحّة الحمل بل من شرائط إفادته (2).

وممّا ذكر يظهر ما في تهذيب الاصول حيث قال ما قاله صاحب الفصول في معنى المشتقّ يرجع إلى ما حقّقناه مع فرق غير جوهرى مع أنّك عرفت أنّ صاحب الفصول جعل معنى المشتقّ أمراً اعتبارياً وما حقّقه صاحب تهذيب الاصول وغيره هو أنّ معنى المشتقّ أمر انتزاعي عن الواقعيّة الخارجيّة فلا تغفل.

#### الرابع: في المعيار

في صحّة الحمل الشائع الصناعى أو في صدق المشتقّ ولا يخفى أنّ المعيار فيه ليس إلاّ مجرد تحقّق حيثيّة المبدأ في الخارج فحمل (العالم) على (زيد) مثلاً لا يصحّ إلاّ إذا

ص: 577

1-1 (1) نهاية الدراية 139/1-140.

2-2 (2) نهاية الاصول 73/1.

كانت حيثية العلم موجودة فيه وإلا فلا يصح إطلاق (العالم) عليه لخلوه عن حيثية المبدأ. نعم لا دخل لخصوصيات المبدأ من كونه قائما به بقيام انضمامي كما في صدق الأسود على الجسم أو من كونه قائما بقيام انتزاعي كما في صدق الفوق على شيء فإن مبدأه وهو الفوقية لا صورة لها في الأعيان كي تقوم بشيء على نحو الانضمام بل هي من حيثيات وجود شيء في الخارج تنتزع عنه عند ملاحظته أو من كونه متقرا في ذات الموضوع على نحو الجزئية كما في تقرر الإنسانية في ذات زيد المتشخص بالوجود أو من كونه متحدا مع الموضوع في الوجود كما في حمل الجنس على الفصل وبالعكس لاتحاد مبادئ الذات في الوجود أو من كونه عين تمام ذات الموضوع كما في صدق الأسود على السواد و الموجود على الوجود أو من كونه حدثا قائما بالموضوع بالقيام الصدوري كما في زيد ضارب أو غير ذلك فلا يدل المشتق أو المحمول إلا على تحقق حيثية المبدأ و عليه فلا يدل على زيادة العنوان على المعنون وإن كان بحسب الغالب هو كذلك.

و عليه يصدق المحمول أو المشتق في جميع الصور صدقا حقيقيا. فكما يصح (زيد عالم) كذلك يصح (الله تعالى عالم) مع أن العلم في الله تعالى عين الذات على مذهب الإمامية الاثني عشرية من دون حاجة إلى النقل أو القول بالمجاز.

ولذلك قال في نهاية الاصول: والحق عندنا كما مر أن صفاته عين ذاته و أن صدق المشتقات عليه تعالى بنحو الحقيقية إذ المناط في صدق المشتق ليس إلا تحقق حيثية المبدأ و لا يشترط زائدا على ذلك كونه زائدا على الذات فليس معنى عالميته مثلا إلا وجود ما هو حقيقة العلم له و هي انكشاف الأشياء له و حضورها لديه و ليس العلم سوى الانكشاف التام و كذلك لا معنى لقدرته إلا كونه بذاته بحيث يصدق عليه أنه إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و ليس شرطا في صدق القادر كون القدرة موجودة بحيالها في قبال وجود الذات و كذلك معنى القديم ليس إلا أن الذات لا مبدأ



لوجودها و ليس شرطاً في صدقه كون القدم شيئاً موجوداً بحياله و كذلك الحياة فإنّ معناها كون الذات بحيث يترتب عليها آثارها المطلوبة منها من العلم و القدرة و سائر الصفات و الأفعال و قس عليها سائر الصفات. إلخ (1).

و ممّا ذكر يظهر الجواب عمّا يقال في الصفات الجارية على ذاته تعالى من أنّ هيئة المشتقّ تقتضى مغايرة المبدأ لما يجرى عليه مع أنّ المذهب الحقّ هو عينيّة الذات مع الصفات كما أنّ المادّة تقتضى كون المبدأ حدثاً في المشتقات مع أنّه تعالى فوق الجواهر و الأعراض فضلاً عن الأحداث.

فاللازم هو القول بتجريد المشتقّ عمّا لا يناسب ساحة قدسه تعالى و هو ليس إلاّ المجاز.

و ذلك لما عرفت من عدم دلالة المشتقّ إلاّ على تحقّق حيثيّة المبدأ و أمّا كونه مغايراً و زائداً على الذات أو حدثاً و غير ذلك فلا يستفاد من المشتقّ. و لذلك قال في تهذيب الاصول: و التحقيق في دفع الإشكال الأوّل أن يقال إنّ المشتقّ لا يدلّ إلاّ على المعنونة بعنوان المبدأ بما أنّه معنونة فلا- يفهم من لفظ (العالم) إلاّ المعنونة به من حيث هو كذلك و أمّا زيادة العنوان على المعنونة و قيامه به فهو خارج عن مفهومه لكنّ لما كان الغالب فيها هو الزيادة تنسبق المغايرة و الزيادة إلى الذهن لأجل التعارف الخارجيّ لا لدلالة المفهوم عليها فالمشتقّ يدلّ على المعنونة و العينيّة و الزيادة من خصوصيات المصاديق. إلى أن قال: و أمّا الإشكال الثانی فيندفع بأنّه لا دليل على لزوم كون المبدأ حدثاً أو عرضاً بالمعنى المنافي لذاته سبحانه. إلى أن قال: فتلخص أنّ المشتقّ يدلّ على المعنونة بعنوان من غير دلالة على الحدّية و العرضيّة. فإذا قلنا (أنّه سبحانه عالم) ليس معناه إلاّ كون ذاته تعالى كاشف أو كشف تامّ عن الأشياء و العلم حقيقة

ص: 579

الانكشاف من غير دخالة العرضية و الجوهرية فيه فليس حقيقته إلا ذلك و هو ذو مراتب و ذو تعلّق بغيره لا نحو تعلّق الحالّ بالمحلّ و هو تعالى باعتبار كونه في مرتبة ذاته كشف تفصيلي في عين البساطة و الوحدة عن كلّ شيء أزلا و أبدا يطلق عليه (عالم) و باعتبار كون ذاته منكشفا لدى ذاته يكون (معلوما). فصدق المشتقات الجارية على ذاته تعالى حقيقة من غير شوب إشكال و الحمد لله تعالى (1).

و عليه فإطلاق المشتقات الجارية على ذاته المقدّسة كإطلاقها في سائر الموارد إذ خصوصيات المصاديق ليست داخلية في معانيها فالقول بمجازية تلك الإطلاقات غير سديد.

ثم إنّ اللازم في إفادة الحمل الشائع الصناعي أن يكون المحمول مغايرا للموضوع مفهومًا و هذا أيضا لا يمنع عن صدق المشتقات عليه تعالى لأنّ مفاهيمها بما هي المشتقات متغايرة مع ذاته تعالى. قال في الكفاية:

لا ريب في كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري عليه المشتقّ مفهومًا و إن اتّحدا عينا و خارجا فصدق الصفات مثل العالم و القادر و الرحيم و الكريم إلى غير ذلك من صفات الكمال و الجلال عليه تعالى على ما ذهب إليه أهل الحقّ من عينية صفاته يكون على الحقيقة فإنّ المبدأ فيها و إن كان عين ذاته تعالى خارجا إلا أنّه غير ذاته تعالى مفهومًا.

و منه قد انقذ ما في الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوّز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى بناء على الحقّ من العينية لعدم المغايرة المعتمدة بالاتّفاق.

و ذلك لما عرفت من كفاية المغايرة مفهومًا و لا اتّفاق على اعتبار غيرها إن لم نقل بحصول الاتّفاق على عدم اعتباره كما لا يخفى و قد عرفت ثبوت المغايرة كذلك بين

ص: 580

و الظاهر أنّ هذا الجواب ناظر بالنسبة إلى ما فى الفصول كما صرّح به المصنّف لا بالنسبة إلى الإشكال السابق الذى نقلناه من جهة اقتضاء المشتقّ زيادة الصفات و حدّثتها. و لكن زعم فى تهذيب الاصول أنّ صاحب الكفاية فى مقام الجواب عن لزوم زيادة الصفات على الذات و أورد عليه بأنّه مضافاً إلى عدم كفايته لرفع الإشكال الثانى أنّ الإشكال هاهنا فى أنّ مفاد المشتقّ هو زيادة العنوان على ذات المعنون و إجرائه على الواجب يستلزم خلاف ما عليه أهل الحقّ و ما ذكر من اختلافهما مفهوماً كأنّه أجنبيّ عن الإشكال (2).

نعم یرد عليه مضافاً إلى أنّ اشتراط المغايرة لإفادة الحمل لا لصحّة الحمل أنّ المغايرة اللازمة تكون بين الذات و المشتقّ لا بين الذات و المبدأ. لأنّ المحمول هو المشتقّ لا المبدأ كما فى منتهى الاصول (3).

### الخامس: فى تطبيق مفاهيم الصفات الجارية عليه تعالى

#### إشارة

و لا يخفى عليك أنّ التطبيق عرفيّ كمفهومها لما عرفت من أنّ المناط فى صدق المشتقّ ليس إلّا تعنون الذات بمعنويّة تحقّق المبدأ فيه من دون دخل لكيفيّة تحقّقه من الزيادة أو العينيّة و هذا التحقّق ليس أمراً عقلياً حتّى يحتاج إلى التعمّل و التأمل الخاصّ لأنّ كلّ فرد من آحاد الناس إذا اطلق عليه تعالى أنّه عالم علم بمفهوم عالم و تحقّقه فيه فالعرف يفهم مفاهيم الصفات و تطبيقها. و إن قصر عن فهم كيفيّة التطبيق من العينيّة أو الزيادة.

ص: 581

1- (1) الكفاية 85/1.

2- (2) تهذيب الاصول 128/1.

3- (3) راجع منتهى الاصول 107/1.

و عليه فما ذهب إليه في الكفاية (من عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الامور الخفية لا يضرّ بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة و لو بتأمل و تعمّل من العقل) منظور فيه لأنّ مفهوم الصفات و تطبيقها ممّا يعرفه العرف و إنّما الذى يحتاج إلى تعمّل و تأمل هو كيفة التطبيق لا أصل التطبيق.

ثمّ إنّ الظاهر من الكفاية أنّ منشأ ذهابه إلى أنّ تطبيق صفاته تعالى عليه تعالى عقلي لا عرفي هو كبرى أخرى و هى أنّ العرف إنّما يكون مرجعا في تعيين المفاهيم لا- في تطبيقها على مصاديقها مع إمكان منع ذلك لأنّ العرف مرجع في كليهما بملاك واحد فلا وجه لاختصاص مرجعيته بالمفاهيم كما قرّر في محلّه نعم لو سامح العرف في ذلك فلا وقع لتعيينهم.

ثمّ إنّ التحقيق كما مرّ سابقا هو ظهور المشتقّ في المتلبّس بالمبدأ و التلبّس بالمبدأ تختلف باختلاف الموادّ و الهيئات كقيام المبدأ به صدورا أو حلولا أو وقوعا عليه أو وقوعا فيه أو بنحو العينية كتلبّس ذات البارئ تعالى بأوصافه قال في الكفاية: إنّ الصفات الإلهية قائمة بذاته تعالى بنحو من القيام لا بأن يكون هناك اثنيّة و كان ما بحذائه غير الذات بل بنحو الاتّحاد و العينية و كان ما بحذائه عين الذات.

و هذا الكلام منه لا إشكال فيه و إن كان قوله: (قائمة بذاته تعالى بنحو من القيام) مشعرا للزيادة و لكن تقييده بقوله: (لا بأن يكون هناك اثنيّة) يكفى في شرح مراده و هو تحقّق الصفات في ذاته بنحو العينية.

و عليه فلا يرد عليه ما أورده في تهذيب الاصول من أنّ القول بعينية الصفات مع الذات غير القول بكونها قائمة بذاتها إذ لو قلنا بالقيام لتوجّه الإشكال و لا يندفع بما قال إلاّ أنّ يراد بالقيام عدم القيام حقيقة، لما عرفت من أنّ مراده بعد تقييد القيام بما لا يكون موجبا للاثنيّة هو العينية و إنّما عبّر عن ذلك بالقيام من باب ضيق الخناق.

ثمّ انقدح ممّا ذكر لحدّ الآن أنّ إطلاق الصفات كالعالم و القادر عليه تعالى من باب الحقيقة لتحقق هذه المفاهيم فى ذاته تعالى ولو كان بنحو العينية لا من باب النقل و المجاز.

و عليه فما ذهب إليه فى الفصول بعد الالتزام بالإشكال «و هو أنّ هذه الصفات فيه تعالى لا تدلّ على المبدأ المغاير للذات مع أنّ اللازم فى صدق المشتقات هو وجود المبدأ المغاير للذات» من النقل أو المجاز فاسد لما عرفت من تحقّق معانى هذه الصفات فى ذاته تعالى و كفاية المغايرة المفهومية فى إفادة الحمل. هذا مضافا إلى ما فى الكفاية من أنّ الصفات الإلهية لو كانت منقولة عن معانيها العامة الجارية لزم إمّا لقلقة اللسان لو لم يكن لها معنى و إمّا اتّصاف الذات بمقابلها فتعالى عن ذلك علوّا كبيرا.

و ممّا ذكر يظهر ما فى كلام استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه حيث قال أنّ المعقول فى مثل (الله تعالى عالم وقادر)، و(البياض أبيض) و(الوجود موجود) و نحوها ممّا لا- مغايرة بين الموضوع و المحمول هو تخيّل المغايرة حتّى يصحّ الحمل، لما عرفت من كفاية المغايرة المفهومية فى صحّة الحمل أو إفادته و هى موجودة بين الموضوع و المحمول و لا حاجة إلى تخيّلها نعم المغايرة الخارجيّة ليست بموجودة إلّا أنّها ليست شرطا لصدق الحمل أو إفادته بل اعتبارها يضرّ بالحمل كما لا يخفى.

ثمّ إنّ البحث عن كيفية انتزاع المفاهيم المتغايرة عن ذات المبدأ المتعال مع بساطته و عدم كثرته موكول إلى محلّه.

\*\*\*\*

## الخلاصة

يقع الكلام فى مقامات:

المقام الأول: فى تحرير محلّ النزاع: و هو أنّ إطلاق المشتقّ على من انقضى عنه

ص: 583

المبدأ فى حال انقضاء المبدأ هل يكون حقيقة أم لا؟

المقام الثانى: أن المسألة لغوية لا عقلية لأن النزاع فى تعيين حدود الوضع وأنه لخصوص المتلبس أو الأعم منه معقول وأما النزاع عقلا فى عدم صحّة إطلاق المشتقّ على من زال عنه المبدأ بعد تلبسه به فلا مورد له لوضوح أن المعنى الانتزاعى تابع لمنشأ انتزاعه حدوثا وبقاء و المنشأ مفقود بعد الانقضاء فالانتزاع بدون منشأ الانتزاع غير معقول كما أن وجود المعلول بدون العلّة غير معقول. هذا مضافا إلى أن الاستدلال للمختار بالتبادر وعدم صحّة السلب ونحوهما ممّا يكون من علائم الحقيقة والمجاز ممّا يشهد على أن البحث لغوى لا عقلى.

المقام الثالث: أن البحث ليس فى مبادئ المشتقات و موادّها فإنّ المرجع فيها كتب اللغة و لا فى كيفية اشتقاق المشتقات فإنّ المرجع فيها هو علم التصريف، بل البحث فى معرفة معانيها من حيث أوضاعها النوعية و هى معانى هيأتها الكلية الطارئة على مواردّها.

المقام الرابع: أن المشتقات المبحوثة عنها فى المقام هى التى لها ذوات و تحمل عليها و يحكم باتّحادها معها لا مطلق المشتقات حتّى التى لا تحكى عن الذوات و لا يجرى عليها كالأفعال و المصادر مزيدة كانت أو مجردة إذ النزاع فى أن إطلاق المشتقّ على من انقضى عنه المبدأ فى حال الانقضاء حقيقة أم لا فرع وجود الذات و حمل المشتقّ عليها و لا ذوات و لا حمل و لا اتّحاد فى المصادر و الأفعال. ثمّ إنّ المشتقات المحمولة على الذوات على قسمين: أحدهما ما كان لكل واحدة من مادّته و هيئته وضع خاصّ مستقلّ كأسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهات و هى التى تسمى بالمشتقات المصطلحة و ثانيهما ما ليس لذلك كالجوامد التى كانت منتزعة باعتبار أمر خارج عن مقام الذات و جارية عليه كعنوان الزوج فعنوان المشتقّ فى المقام يعمّ كلاهما لعموم الملاك من الجريان و الحمل على الذات فللبحث عن كونها موضوعة للذات المتلبس

ص: 584

أو الأعمّ مجال كما لا يخفى.

المقام الخامس: إنّ المشتقات البحوث عنها في المقام لا يختصّ بأسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهة بل تعمّ غيرها من المشتقات لصيغ المبالغة و اسم المكان و اسم الزمان بل تشمل المشتقات من أسماء الأعيان كلابن و تامر و تمار و عطار و نحوها لعموم اقتضاء الأدلة إذ كلّ هذه الأوصاف ممّا له زوال فإذا زالت كان إطلاقها على الذوات المتّصّفة بها حقيقة إن وضعت للأعمّ من المتلبّس بها و مجازا إن وضعت لخصوص المتلبّس بها و القول بأنّ اسم الآلة حقيقة فيما أعدّ و استعدّ للاكيّة و الاستعداد لا يكون ممّا يزول عن الآلة بل هو ثابت من أوّل وجودها إلى أن يهدم هيئتها رأسا فلا مجال حينئذ للبحث في كون إطلاق اسم الآلة عند انقضاء الاستعداد حقيقة أو مجازا إذ مع زوال الاستعداد لا يبقى ذات الآلة حتى يبحث عن إطلاق اسمها منه منع بمنع زوال الذات بزوال الاستعداد ألا ترى أنّ مع كسر بعض أسنان المفتاح زال عنه استعداد الفتح و لم يزل ذات المفتاح فيصحّ البحث عن كون إطلاق اسم المفتاح عليه حينئذ حقيقة أو مجازا كما أنّه لا وقع للقول بخروج صيغ المبالغة عن محلّ النزاع بدعوى أنّها موضوعة للاتّصاف بما يكثر صدور المبدأ عنه و هذا المعنى في صيغ المبالغة كالجلاد أمر ثابت لا يزول عنه حتّى يبحث بعد الزوال عن كون إطلاقه عليه حقيقة أو مجازا و ذلك لا اعتبار دوام اتّصافه بكثرة صدور المبدأ عنه في إطلاق صيغ المبالغة فمع عدم دوام ذلك يجرى البحث المذكور فيها أيضا.

ثمّ لا يخفى أنّ محلّ البحث هو العناوين التي لم تنقلب عن الوصفية إلى الاسمية و إلا فلا ينسب منها إلا ذات تلك الحقائق لا المبادئ رأسا و عليه فإذا اطلق بعض العناوين من باب الاسمية لا الوصفية كالمسجد سليمان على بلد من بلاد الفارس فهو خارج عن محلّ البحث.

المقام السادس: إنّ النزاع في مسألة المشتقّ يكون في الوضع النوعي للهيئة أنّه يعمّ

أو يخصّ من دون اختصاص بمادّة دون مادّة كما هو تقتضى بأمر سابق من أنّ وضع الهيئات نوعي لا شخصي مثلاً هيئة فاعل وضعت لمعنى و هيئة مفعول وضعت لمعنى وهكذا.

وعليه فحيث أنّ زنة الفاعل وضعت نوعيّا لا تصاف خاصّ من غير نظر إلى المواد و خصوصيات المصاديق بطل القول بخروج الناطق و الممكن و ما اشبههما ممّا ليس له معنون و ذات باق بعد انقضاء المبدأ عنها إذ قد عرفت أنّ النزاع عنون بعنوان عامّ و هو كافل لإدخالها تحته و لا يكون وضع الهيئات باعتبار المواد متكرّراً و متعدّداً.

و عدم جريان النزاع في الموارد المذكورة من جهة عدم إمكان بقاء الذات فيها مع زوال المبدأ لا يوجب عدم جريانه في كلّى الهيئة التي تعمّ ما يعقل فيه بقاء الذات فيها مع زوال المبدأ فلا يكون البحث حينئذ عن سعة مفهوم الهيئة و ضيقه لغوا بعد ما كانت الذات باقية حال الانقضاء في جملة من الموارد و ما نحن فيه من هذا القبيل.

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

و اجيب عنه بأن المتصرّم مثل الزمان باق بنظر العرف و لذا حكموا ببقاء الموضوع في استصحاب الزمان لو شكّ في بقائه مع أنّ وحدة الموضوع في القضية المتيقّنة و القضية المشكوكة معتبرة.

و ليس حكمهم ببقاء المتصرّم مسامحيّ بل هو دقّي و إلاّ لم يجر الاستصحاب كما لا يخفى و عليه يكون اليوم العاشر من المحرم الذي قتل فيه سيّد الشهداء الحسين بن عليّ عليهما السّلام له حدوث و بقاء كسائر الأشياء القارّة فإذا كان اليوم في ساعة منه متلبّساً بالمبدأ و هو القتل و في ساعة اخرى غير متلبّس به بل كان منقضيّاً يصدق عليه في



الساعة الثانية أنّ ذات اليوم كانت متلبّسا بهذا الحدث و الآن انقضى عنها المبدأ مع بقاء الذات نعم إطلاق المقتل على غير اليوم العاشوراء من تلك السنة التي قتل فيها الحسين عليه السّلام يكون مجازا على كلّ حال سواء قلنا بأنّ المشتقّ حقيقة في الأعمّ أولا لأنّ إطلاق المقتل على اليوم العاشوراء في سائر السنوات من باب المماثلة كما أنّ صدق المقتل على يوم العاشوراء لا يستلزم صدقه على سائر الأيام و الليالي من تلك السنة لأنّ لليوم حدّا ينتهى بمجىء ليله و العرف كما يدرك الوحدة الاتّصاليّة لليوم فكذلك يدرك تصرّمه و تقضّيه بمجىء الليل فإذا وقعت واقعة في اليوم لا يرى زمان الوقوع عند مجىء الليل أو سائر الأيام باقيا.

فبهذا الاعتبار يمكن أن يقع النزاع في اسم الزمان كمقتل الحسين عليه السّلام هل يكون موضوعا لخصوص زمان وقوع الحادثة الذي يتّصف بوصف القتل و تلبّس به أو للأعمّ منه حتّى يشمل سائر ساعات يوم قتل الحسين عليه السّلام.

المقام الثامن: إنّ خروج العناوين الغير الاشتقاقية كعنوان الماء و الإنسان عن محلّ النزاع لعلّه من جهة أنّ تلك العناوين منتزعة عن الذات بما هو ذات عرفا فإذا انتفى الذات عرفا فلا مجال لبقاء العنوان عرفا حتّى يبحث عن كون إطلاقه حقيقة أو مجازا و عليه فمع تبدّل الماء بشيء آخر أو الإنسان بالتراب لا يصحّ النزاع في أنّ صدق الماء على ذلك الشيء الآخر أو صدق الإنسان على التراب هل هو حقيقة أو مجاز لعدم بقاء الذات بحكم العرف كما لا يخفى و المعيار هو الحكم العرفي لا حكم العقليّ بأنّ فعليّة الشيء بصورته لا بمادّته حتّى يرد عليه أنّ النزاع في المقام لغويّ لا عقليّ فلا تغفل.

المقام التاسع: إنّ وجه دخول المشتقات الغير الاصطلاحية في محلّ النزاع هو اشتراكها مع المشتقات الاصطلاحية في الملاك فإنّ بقاء الذات في المشتقات الاصطلاحية كما يكون موهما لصدق الوصف عليها بعد زوال تلبّسها بمبدئه فكذلك

يكون بقاء الذات في المشتقات الغير الاصطلاحية موهما لذلك و هذا الملاك ليس في سائر الجوامد لأن الذات فيها منعدمة عرفا بانعدام عناوينها فلا يبقى الذات حتى يكون موهما لصدق الوصف عليها و عليه فالفرق بين الماء و الإنسان و بين الزوجة و الرق و الحرّ واضح إذ الذات في مثل الزوجة و نحوها محفوظة بعد زوال تلبسها بالزوجية بخلاف الماء و الإنسان فإنّ الذات منعدمة بانعدام الماء و الانسانية عرفا.

و ممّا ذكر يظهر أنّ المراد من المشتقّ في موضوع البحث هو كما في الكفاية مطلق ما كان مفهومه و معناه جاريا على الذات و منتزعا عنها بملاحظة اتّصافها بعرض أو عرضي و لو كان جامدا كالزوج و الزوجة و الرق و الحرّ.

المقام العاشر: إنّ الأوصاف المشتقة كاسامي الأجناس في عدم دلالتها على الزمان لا بنحو الجزئية و لا بنحو القيدية سواء كان المراد من الزمان زمان النطق أو زمان التلبس أو زمان الجرى و الحمل.

و عليه فالمراد من الحال في عنوان المسألة و هو أنّ المشتقّ حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدإ في الحال أو فيما يعمّه و ما انقضى عنه هو الفعلية و الاتّصاف أي أنّ المشتقّ حقيقة في خصوص المتّصف بالمبدإ أو الأعمّ منه.

و ذلك لأنّ البحث في المشتقّ إنّما هو في المفهوم اللغويّ التصوريّ و من المعلوم أنّ زمان الجرى و الحمل و زمان النطق و النسبة الحكمية متأخّر عن زمان الوضع فلا يحتمل دخالة تلك الأزمنة في الوضع المتقدم.

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

و حيث لا تدلّ الأوصاف المشتقة على الزمان يكون مثل زيد كان قائما بالأمس أو سيكون ضاربا حقيقة مع أنّه لو كان زمان النطق مأخوذا فيها لكان مجازا لاحتياجه

فالمشتقات التصورية كالجمل الحملية لا تدلّ على الأزمنة بنفسها هذا بخلاف الأفعال فإنّ هيئة الماضي و المضارع تكونان ظاهرتين في السبق و اللحوق الزمانين و لذا يكون مثل زيد ضرب غدا أو يضرب أمس غلطا و عليه فهينة ضرب تدلّ على الحدث السابق و هيئة يضرب تدلّ على الحدث اللاحق.

المقام الحادى عشر: إنّ مبادئ المشتقات مختلفة منها ما يكون من قبيل الأفعال الخارجيّة التي يكون انقضائها برفع اليد عنها كالقيام و نحوه و منها ما يكون من قبيل الاستعداد أو القوّة أو الملكة التي لا يكون انقضائها إلاّ بزوال الاستعداد أو القوّة أو الملكة كالاتجاه و منها ما يكون من قبيل الحرفة التي يكون انقضائها بالإعراض عنها كحرفة الخياطة و التجارة و إن لم يشتغل بها فعلا.

هذا الاختلاف يستفاد من ألفاظ المشتقات بخصوصها التصورية مع قطع النظر عن الجرى و الحمل فإذا عرفت اختلاف المبادئ فالتلبس و الانقضاء في كلّ واحد منها بحسبه ففي الأوّل يكون التلبس بالحدوث و الانقضاء يرفع اليد و في الثانى يكون التلبس بحصول الاستعداد أو القوّة أو الملكة و لم يزل هذا التلبس إلاّ بزوال هذه الامور و في الثالث يكون التلبس بأخذ تلك المبادئ حرفة أو صنعة و الانقضاء بتركها و الإعراض عنها فالتلبس فعلى ما دام لم يعرض عنها و إن لم يشتغل بها فعلا بجهة من الجهات و كيف ما كان فلا يوجب اختلاف المبادئ اختلافا في دلالة المشتقات بحسب الهيئة و لا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها فإن كان المشتق حقيقة في من تلبس بالمبدأ فهو كذلك في جميع الأنحاء المذكورة كلّ بحسبه.

المقام الثانى عشر: أنّه إذا شكّ في أنّ الموضوع له في المشتقات هو المتّصف بعنوان بعض صفاته من دون شرط و قيد حتّى يكون أعمّ أو مع اشتراط بقاء الاتّصاف حتّى يختصّ بالمتلبس بالمبدأ فمقتضى الأصل اللفظى هو الأوّل إن كان الإطلاق ذاتياً

لا لحاظيًا كما هو الحقّ فإنّ مجرد ملاحظة الماهيّة اللابشرط التي تكون خالية عن القيود و الشروط كاف للسريان و الإطلاق بعد كون المتكلم في مقام بيان موضوع حكمه سواء كان الحكم شرعيًا أو وضعيًا و لا حاجة إلى ملاحظة السريان و الإطلاق هذا بخلاف الخاصّ فإنّه يحتاج إلى ملاحظة الخصوصية فتجرى فيه أصالة عدم الخصوصية و لا تكون معارضة مع أصالة عدم ملاحظة الإطلاق بعد ما عرفت من أنّ الإطلاق ذاتي لا لحاظي و معنى الإطلاق و السريان في المقام هو أنّ المشتقات كانت موضوعة للأعمّ لا لخصوص المتلبّس بالمبدإ هذا كلّ بالنسبة إلى الأصل اللفظي.

و أمّا الأصل العمليّ ففيه تفصيل لأنّ الشكّ إن كان في حدوث الحكم بعد زوال العنوان الذي اخذ في الموضوع فالمرجع هو أصالة البراءة كما إذا فرضنا أنّ زيدا كان عالماً ثمّ زال عنه العلم و بعد ذلك يرد دليل على وجوب إكرام كلّ عالم فشككنا في وجوب إكرام زيد لاحتمال كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ.

و إن كان الشكّ في بقاء الحكم بعد حدوثه و ثبوته فالمرجع هو استصحاب البقاء كما لو كان زيد عالماً و أمر المولى بوجوب إكرام كلّ عالم ثمّ بعد ذلك زال عند العلم و أصبح جاهلاً فلا محالة نشك في بقاء الحكم لاحتمال كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ فيجرى استصحاب بقائه بعد حكم العرف بأنّ الأوصاف من قبيل الأحوال فيقال إنّ زيدا كان إكرامه واجباً و الآن كما كان. هذا بناء على عدم وجود دليل على أنّ المشتقّ حقيقة في المتلبّس بالمبدإ و أمّا مع إقامة الدليل فلا مجال للأصل مطلقاً و سيأتي أنّ الدليل موجود في المقام.

## المختار

الحقّ أنّ المشتقّ حقيقة في المتلبّس بالمبدإ لا للأعمّ يدلّ عليه امور:

منها تبادر المتلبّس من لفظ العالم و منها صحّة سلب عنوان المشتقّ عمّن انقضى

ومنها تضادّ الصفات المتقابلة كضادّ العالم مع الجاهل مع أنّ المشتقّ لو كان موضوعاً للأعمّ لما كان بين الصفات المذكورة تضادّاً لإمكان صدقهما معا على الذات في زمان واحد كالصفات المتخالفة لجواز إرادة الفعلّي من العالم و من انقضى عنه المبدأ من الجاهل أو بالعكس إذ المفروض أنّهما موضوعان للأعمّ فإذا اجتمعا اريد منهما ما يمكن الجمع بينهما بالنحو المذكور.

ومنها جواز الاستعمال المجردّ عن القرينة في خصوص المتلبّس فإنّه يكشف عن كون اللفظ موضوعاً له وإلا فلا يستعمله الحكيم فيه من دون إقامة القرينة لكون الاستعمال المذكور غلطاً بناء على وضعه للأعمّ بعد فرض تجرّده عن جميع علاقات المجاز.

ثمّ إنّ تقدّم رتبة بعض هذه العلام بالنسبة إلى البعض لا يضرب بإطلاق العلامة على جميعها باعتبار التلازم الموجود بينها لا سيّما إذا أمكن أن لا يلتفت المستمع أو المخاطب إلى الملزوم فهو بالتفاتته إلى اللازم أحرز الحقيقة كما لا يخفى.

لا يقال إنّ في مثل المضروب و المقتول لا يدوم الضرب و القتل و مع ذلك لا يصحّ سلبهما فعدم صحّة السلب لا يكون شاهداً على أنّه حقيقة في المتلبّس بالمبدأ لأنّنا نقول إن اريد بالقتل أو الضرب نفس ما وقع على الذات ممّا صدر عن الفاعل ففيه أنّه نمنع عدم صحّة السلب في حال انقضائهما لوضوح صحّة أن يقال أنّه ليس بمضروب أو مقتول في الآن و صحّة السلب دليل على كونهما حقيقة في المتلبّس بهما دون من انقضى عنه المبدأ. وإن اريد بهما معنى آخر و لو مجازاً كإرادة عدم الروح من القتل و الجراحة أو الإيلام من الضرب فالتلبّس بهما يكون باقياً حتّى حال انقضاء حدث الضرب و القتل و باعتبار بقاء التلبّس بعدم الروح أو الجراحة و الإيلام لا يصحّ سلبهما.

ولكن ذلك يكون خارجاً عن محلّ الكلام إذ محلّ البحث هو إطلاق المشتقّ على

من انقضى عنه المبدأ و في مثل المذكور لا ينقضى عنه المبدأ.

## استدلالات الأعمى

و استدلل الأعمى بقوله تعالى « لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ » تبعاً للاستدلال به في الروايات على عدم لياقة من سبق منه الظلم لمنصب الإمامة و إن تاب و صار عادلاً- و من المعلوم أن ذلك لا- يكون موجهاً إلا بأن كان المشتق موضوعاً للأعم من المتلبس بالمبدأ و إلا فلا مجال للاستدلال به في من انقضى عنه المبدأ.

و فيه أولاً أن الاستعمال في الأعم بقيام القرينة لا يكون دليلاً لكون المشتق حقيقة في الأعم و القرينة هي فخامة أمر الإمامة و الخلافة بحيث لا تنالها يد من تلوث بلوث الظلم و المعصية و لو أنما و تشهد على هذه الفخامة الامتحانات المقدّماتية لإفاضتها مع كون إبراهيم عليه السلام نائلاً لمنصب النبوة و الخلة.

و ثانياً أن عنوان «الظالمين» مستعمل بلحاظ حال التلبس و لو أنما ما لا بلحاظ حال الانقضاء كقولهم كان زيد ضارياً أمس لأن إبراهيم عليه السلام أجل شأناً من أن يسأل عن الله تعالى تلك الإمامة الشامخة بقوله و من ذرّيتي بعد قوله عزّ و جلّ «إني جاعلك للناس إماماً» لذريته الذين يكونون في جميع عمرهم من الظالمين أو الذين يكونون كذلك في حال إعطاء الإمامة و بعده فالمناسب له هو أن كان يسألها للعادلين في جميع العمر أو في حال إعطاء الإمامة و بعده. فأجابه سبحانه و تعالى بنيل الذين لم يظلموا أصلاً لتلك الرتبة دون من صدر منهم الظلم في برهة من الزمن و عليه فلفظ الظالمين بالقرينة المذكورة مستعمل في حال التلبس لا بلحاظ حال الانقضاء فليس هذا الاستعمال دليلاً على كونه موضوعاً للأعم كما لا يخفى.

فلا وجه للاستدلال بالآية الكريمة لإثبات أن لفظ المشتق حقيقة في الأعم مع ما عرفت من تبادل لفظ المشتق في المتلبس بالمبدأ و احتمال استعماله في الآية على وجه

لا ينافى ذلك فلا تغفل.

## تنبيهات:

### التنبيه الأول فى بساطة المشتق و المراد منها

الحق أنّ المشتقّ موضوع لأمر وحدانيّ وإن كان عند التحليل العقليّ مركّباً من أمرين ذات و نعت و ذلك لعدم انطباع شىء فى مرآة الزمن عند إدراك المشتقّ إلاّ صورة علميّة واحدة سواء كان بسيطاً فى الخارج كالأعراض كقولنا البياض أبيض أو مركّباً حقيقيّاً كالإنسان و نحوه من الأنواع المركّبة أو مركّباً اعتباريّاً كالدار و البيت و غيرهما.

وهذه البساطة بساطة إدراكيّة و لحاظيّة و ملاكها وحدة الصورة الإدراكيّة سواء أمكن تحليلها إلى معان متعدّدة أم لا و عليه فالتحليل العقليّ لا ينافى البساطة الإدراكيّة و اللحاظيّة فكما أنّ من نظر إلى النجم لا يرى فى بدو النظر جسيماً و نوراً مرتبطين بل يرى معنونا بعنوان النورانيّة كذلك من رأى ضارباً لا يرى فى بدو النظر ذاتاً و ضرباً مرتبطين بل يرى معنونا بعنوان الضاربيّة الذى يعبر عنه فى الفارسيّة ب«زننده» و إن جاز تحليله فى مقام الشرح إلى ذات ثبت له الضرب و هذا أمر لا- غبار عليه و هو المناسب للمقام لأنّ البحث هنا عن مفاهيم المشتقات لغة و عرفاً.

و دعوى أنّ البحث لزم أن يكون فى البساطة الحقيقيّة و العقليّة لا الإدراكيّة لأنّ البساطة الإدراكيّة ممّا لا يكاد يشكّ فيها ذو مسكة بخلاف البساطة الحقيقيّة فإنّها قابلة للبحث من حيث خروج الذات عن المشتقات و تمحصّها فى المبدأ و النسبة أو من حيث خروج الذات و النسبة عن المشتقات و تمحصّها فى المبدأ فقط و كون الفرق بين مدلول لفظ المشتقّ و مدلول لفظ المبدأ فرق اعتباريّاً مندفعاً بأنّ المباحث الفلسفيّة التى يبحث فيها عن حقائق الأشياء لا تساعد المفاهيم العرفيّة و اللغويّة

ص:593

المبحوثة عنها في مباحث الألفاظ فما ذكره السيّد الشريف في مقام تعريف الفصل الحقيقيّ بحسب اصطلاح المنطقيّين لا يرتبط بمقامنا من تعيين معاني المشتقات لغة و عرفا في الكتاب و السنّة.

و كيف كان فالدليل على البساطة الإدراكيّة هو التبادر المشهود بالوجدان عند إدراك المشتقات فإنّنا لا نفهم من مثل الضارب إلاّ أمرا وحدانيّا قابل للتّحليل إلى معنويّ و عنوان صدور الضرب منه لا مركّبا من الشخص و صدور الضرب و لا نفس المبدأ و العنوان من دون المعنويّ كما يشهد له صحّة أخذ المشتقات موضوعا في القضايا الحملية أو متعلّقا للحكم في القضايا الإنشائية كقولنا الضاحك إنسان أو صلّ خلف العادل أو صحّة جعل المشتقات محمولة في القضايا الحملية كقولك زيد عالم.

لأنّ ملاك صحّة الحمل في الحمل الشائع هو الاتّحاد في الوجود و الاختلاف في المفهوم و لا ريب في وجود الملاك مع كون الموضوع له في المشتقّ هو المعنويّ دون نفس العنوان إذ لا اتّحاد بين الضحك و الإنسان و العلم و الزيد.

لا يقال صحّة حمل الوجود على الوجود أو المضيء على الضوء و نحوهما يدلّ على أنّ مفاد المشتقّ و معناه هو نفس المبدأ فقطّ و الذات و النسبة ليستا داخلتين في مفهومه أصلا و الفرق بين المبدأ و المشتقّ هو باعتبار المبدأ بشرط لا و المشتقّ لا بشرط.

لأنّنا نقول إنّ الإبهام المأخوذ في مفهوم المشتقّ حيث كان من جميع الجهات حتّى من حيث كونه عين المبدأ في الخارج يصحّ حمل الموجود على الوجود و نحوه حيث لم يعتبر في العنوان المذكور أن لا يكون عين المبدأ خارجا فالأمر الوحدانيّ المتبادر من المشتقّ كاف لصحّة الحمل هذا مضافا إلى جواز تخيل المغايرة بينهما و إن لم يكن بينهما مغايرة حقيقة على أنّ المغايرة المفهومية تكفي في صحّة الحمل.



و بالجمله أنّ المشتقّ موضوع لمعنى بسيط إدراكا و تصوّرا و لكنّه قابل للتحليل إلى الذات و المبدأ عقلا فالقول بوضعه للمركّب ممنوع كالقول بأنّه موضوع للبسيط الذى لا يكون قابلا للتحليل إلى الذات و المبدأ و الدليل عليه هو التبادر و صحّة الإسناد و الحمل و أما الاستدلالات العقلية للبساطة العقلية فهي أجنبية عن إثبات معانى المشتقات لغة و عرفا بل هي مناسبة تبين معانى الفصول الحقيقية بحسب اصطلاح المنطقيين هي ما فيه من النقص و الإبرام.

### **التنبيه الثانى فى الفرق بين المبدأ و المشتقّ**

و لا يخفى عليك الفرق بينهما بعد ما عرفت من أنّ المشتقّ موضوع لأمر و حدانئى قابل للتحليل العقليّ إلى معنون مبهم و عنوان بخلاف المبدأ فإنّه موضوع لنفس العنوان و لذا يجوز حمل المشتقّ دون المبدأ بلا إعمال العناية إذ المعنون المبهم قابل للاتّحاد مع الموضوع بعكس المبدأ فإنّه غير الموضوع و لا اتّحاد بينهما و عليه فالفرق بين المشتقّ و المبدأ فرق جوهرىّ ناش من كيفية الوضع و لا حاجة مع وجود الفرق الجوهرىّ إلى الفرق الاعتبارىّ مع ما فيه من الضعف هذا مضافا إلى أنّ اعتبار المبدأ بشرط لا و المشتقّ لا بشرط بحسب الحمل لا يصحّ الحمل فى المشتقّ بناء على عدم وجود الفرق الجوهرىّ و عينيّة المشتقّ مع المبدأ أو مثل العلم و الحركة و الضرب و نحوها ممّا يمتنع حملها على الذوات لا تصير قابلة للحمل باعتبارها لا بشرط كما لا يخفى.

و كيف ما كان فمن صحّة حمل المشتقّ يعلم أنّ لمادّة المشتقات معنى و لهيئتها معنى آخر به صار قابلا للحمل و هذا هو معنى التركيب الانحلاليّ.

### **التنبيه الثالث فى ملاك الحمل**

و لا يذهب عليك لزوم اعتبار الاتّحاد فى صحّة حمل شىء على شىء و لو كان الاتّحاد من وجه إذ بدونه لا يصحّ الحمل لوجود المباينة المطلقة بين الموضوع

ثم إنَّ الاتِّحاد على أنحاء منها أن يكون بحسب المفهوم كقولنا الإنسان إنسان بالضرورة وهو الذى يعبّر عنه بحمل الشىء على نفسه ولا فائدة فيه إلاّ دفع توهم إمكان سلب الشىء عن نفسه.

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

ومنها أن يكون الاتِّحاد بحسب المصداق والوجود وإن كانا متغايرين بحسب المفهوم والحمل فيه يرجع إلى كون الموضوع من أفراد المحمول ومصاديقه كقولنا الإنسان قائم وهو الذى يعبّر عنه بالحمل الشائع الصناعى ولا بدّ فيه من وجود واحد ينسب إلى الموضوع والمحمول ولا يعقل بدونه حمل أحد المتغايرين فى الوجود على الآخر وعليه فلو كان بين الموضوع والمحمول مغايرة فى الوجود كقولنا زيد ضارب بناء على كون المشتقّ عين المبدأ أعنى الضرب فلا يصحّ حمله على زيد واعتبار لا بشرط فى المتغايرين فى الوجود لا يصحّ الحمل لعدم إيجابه تغييرا فى المتغايرين كما أنّ اعتبار المجموع واحدا وملاحظة الحمل بالإضافة إلى المجموع من حيث الهيئة الاجتماعية حتّى يكون الحمل بالإضافة إلى المتحدّين فى الوجود بنحو من الاعتبار لا يجدى فى رفع المغايرة الحقيقية الخارجيّة وحصول الاتِّحاد فى الوجود الخارجىّ وعليه فلو كان المشتقّ عبارة عن نفس المبدأ فاعتباره لا بشرط أو اعتبار المبدأ والذات شيئا واحدا وملاحظة الحمل بالإضافة إلى المجموع لا- يجدى فى صحّة الحمل لأنّ الاعتبارات لا توجب الاتِّحاد الحقيقىّ فى ظرف الحمل وهو الخارج فاللازم هو ما عرفت فى معنى المشتقّ من أنّه موضوع لأمر وحدانىّ قابل للانحلال وهذا الأمر الوحدانىّ أمر مبهم يقبل الحمل على الذات وهو أمر ينتزع عن مثل زيد بلحاظ قيام

الضرب به قيام الفعل بفاعله أو العرض بموضوعه و منشأ الانتزاع أمر واقعي لا اعتباري كما لا يخفى.

## التنبيه الرابع

إنّ المعيار في صحّة الحمل الشائع الصناعيّ كحمل المشتقّ على موضوع ليس إلّا مجرد تحقّق حيثيّة المبدأ في الخارج سواء كان قائماً بالموضوع بقيام الانضماميّ كما في صدق الأسود على الجسم أو كان قائماً بقيام انتزاعيّ كما في صدق الفوق على شيء أو كان منفرداً في ذات الموضوع بنحو الجزئيّة كما في تقرّر الإنسانيّة في ذات الزيد المتشخّص بالوجود أو كان متّحداً مع الموضوع في الوجود كما في حمل الجنس على الفصل و بالعكس أو كان عين تمام ذات الموضوع كما في صدق الأسود على السواد و الموجود على الوجود أو كان زائداً عليه أو غير ذلك من الخصوصيّات المصدقيّة فالمعتبر في صحّة الحمل هو إفادة المشتقّ مجرد تحقّق هيئة المبدأ و عليه فزيادة العنوان على المعنون ليس من مدلول المشتقّ وإن كان من خصوصيّات المصاديق غالباً و ممّا ذكر يظهر أنّ صدق المشتقّ فيما إذا كان عين الذات لصفاته تعالى ليس بمجاز بل هو حقيقة بعد عدم دلالة نفس المشتقّ على زيادة العنوان على المعنون فكما أنّ صدق عالم على زيد حقيقة فكذلك يكون صدقه على الله تعالى مع أنّ العلم فيه سبحانه عين ذاته على مذهب الإماميّة من دون حاجة إلى النقل أو القول بالمجاز و التغير المفهوميّ في صفات المبدأ المتعال مع الذات و إن كانا متّحدين في الوجود و المصداق كاف في صحّة الحمل و إفادته.

## التنبيه الخامس

إنّ مفهوم صفات الله سبحانه و تعالى و تطبيقها عليه ممّا يعرفه العرف لما عرفت من أنّ المناط في صدق المشتقات ليس إلّا تعنون الذات بمعنويّة تحقّق المبدأ فيه من دون دخل للخصوصيّات المصدقيّة و هذا التحقّق لا يحتاج إلى التعمّل و التأمل الخاصّ وإنّما

الذى يحتاج إلى التأمل و التعمّل هو كيفة التطبيق لا أصل التطبيق فإنّ تطبيق المفاهيم على مصاديقه و تبين معانى الألفاظ و معانيها بيد العرف و عليه فدعوى عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس كما ترى.

و الحمد لله أوّلا و آخرا و قد تمّ البحث عن المقدمات فى اليوم الثانى من المحرّم الحرام من سنة 1414 بعد الهجرة النبوية صلى الله عليه و آله و سلم و يليه المقصد الأوّل فى الأوامر إن شاء الله تعالى \*\*\*\*

ص: 598

فهرس «المقّمة الكتاب عمدة الاصول»

مقّمة المقّمة 9

الفصل الأوّل: إطلالة عابرة على ذكرى عمدة الاصوليين و مصنّفاتهم 12

الأمر الأوّل: فى معرفة الاصوليين من أصحاب الأئمة عليهم السلام فى زمن الحضور 12

1-القرن الثانى 12

أ: هشام بن الحكم 12

ب: يونس بن عبد الرحمن 13

2-القرن الثالث 13

أ: محمّد بن أبى عمير 13

ب: دارم بن قبيضة 14

ج: يعقوب بن إسحاق السكّيت 14

د: الفضل بن شاذان 14

الأمر الثانى: فى معرفة الاصوليين من الشيعة فى زمن الغيبة الصغرى 15

1-القرن الثالث 15

أ: إسماعيل بن علىّ، أبو سهل النوبختى 15

ص: 599

## 2- القرن الرابع 16

أ: الحسن بن موسى، أبو محمد النوبختي 16

ب: علي بن إبراهيم الهاشمي القمي 16

ج: عبد الله بن جعفر الحميري 16

الأمر الثالث: في معرفة الأصوليين من الشيعة في زمن الغيبة الكبرى 17

## 1- القرن الرابع 17

أ: محمد بن العباس (ابن الحجاج) 17

ب: أبو منصور الصرام 17

ج: علي بن أحمد (أبو القاسم الكوفي) 18

د: يحيى بن محمد بن أحمد 18

ه: ابن داود القمي 18

و: أبو علي الكاتب الإسكافي (ابن الجنيد) 19

ز: أحمد بن فارس اللغوي 19

## 2- القرن الخامس 20

أ: أحمد بن عبد الواحد البرزاز 20

ب: أحمد بن علي السيرافي 20

ج: محمد بن محمد (الشيخ المفيد) 20

د: علي بن الحسين (السيد المرتضى) 21

ه: سالار (سالار) بن عبد العزيز الديلمي 22

و: محمد بن علي الكراچكي 22

ز: محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي) 23

ح: حسن بن محمد (ابن الشيخ الطوسي، المفيد الثاني) 23

ص: 600

3- القرن السادس 24

أ:سيد الدين الحمصي الرازي 24

ب:حمزة بن عليّ (ابن زهرة) 24

ج:محمد بن إدريس الحلّيّ (حفيد الشيخ الطوسي) 24

4- القرن السابع 25

أ:السيد جمال الدين أحمد (ابن طاوس الحلّيّ) 25

ب:جعفر بن الحسن (المحقق الحلّيّ) 25

ج:يحيى بن سعيد، أبو زكريا الهذليّ 26

5- القرن الثامن 26

أ:الحسن بن يوسف (العلامة الحلّيّ) 26

ب:السيد مجد الدين الحسينيّ (معاصر العلامة الحلّيّ) 27

ج:عميد الدين الحسينيّ الأعرجيّ (ابن اخت العلامة) 27

د:ضياء الدين الحسينيّ الأعرجيّ (ابن اخت العلامة) 28

ه:محمد بن الحسن (فخر المحققين، ابن العلامة الحلّيّ) 28

و:محمد بن مكّيّ (الشهيد الأوّل) 29

6- القرن التاسع 29

أ:المير سيد عليّ الأسترآباديّ (الشريف الجرجانيّ) 29

ب:المقداد السيوريّ 30

7- القرن العاشر 30

أ:محمد بن عليّ (ابن أبي جمهور الأحسائيّ) 30

ب:السيد جمال الدين الحسينيّ الجرجانيّ 30



ج:علی بن الحسین (المحقق الكركی) 31

ص: 601

د: السيّد صفىّ الدين الأسترآبادىّ (تلميذ المحقّق الكركىّ) 31

ه: السيّد بدر الدين العاملىّ الكركىّ 31

و: كمال الدين الأردبيلىّ الإلهىّ (صاحب التفسير) 31

ز: زين الدين بن نور الدين علىّ (الشهيد الثانى) 32

ح: السيّد أبى الفتح الشرىّ الحسينىّ 32

ط: تاج الدين حسين الساعدىّ 33

ى: الحسين بن عبد الصمد (والد الشيخ البهائىّ) 33

ك: عبد العالىّ الكركىّ (ابن المحقّق الكركىّ) 33

ل: أحمد بن محمّد (المقدّس الأردبيلىّ) 34

8- القرن الحادى عشر 34

أ: جمال الدين حسن (ابن الشهيد الثانى، المعروف بصاحب المعالم) 34

ب: محمّد علىّ البلاغىّ 35

ج: عبد النبىّ بن سعد الجزائرىّ 35

د: السيّد ماجد بن هاشم البحرانىّ 35

ه: فخر الدين محمّد بن الحسن (ابن صاحب المعالم) 35

و: محمّد بن الحسين (الشيخ البهائىّ) 36

الأمر الرابع: ظهور الأخباريين و الصراع الفكرىّ بينهم و بين الاصوليين 36

الأمر الخامس: دور الاصول من زمن الوحيد البهبهانىّ إلى زماننا هذا 40

الفصل الثانى: ترجمة المؤلّف 46

اسمه و نسبه و مولده 46

والده 46

نشأته 47

ص: 602

علاقته بأية الله السيّد أحمد الخوانساريّ 47

علاقته بأية الله الشيخ عبد العليّ الطهرانيّ 48

هجرته إلى قم المقدّسة 48

ملاحم من شخصيّة الاستاذ 49

بعض مناصبه 51

تأليفاته 51

في التفسير وعلوم القرآن 51

في الدعاء و الزيارة 52

في الأخلاق 52

في الكلام 53

في الفقه 59

في الاصول 68

في الاقتصاد 71

في مسائل الحوزة 72

في المتفرّقات 73

الفصل الثالث: في رحاب الكتاب 73

ص: 603

## فهرس متن «عمدة الاصول»

الأمر الأول فى تعريف علم الاصول و موضوعه

الجهة الاولى فى تعريف علم الاصول 80

أحدها تعريف المشهور و الإشكال الأول 80

تعريف الشهيد الصدر و نقده 81

تأييد السيد الخوئيّ تعريف المشهور و نقده 81

الإشكال الثانى 85

الإشكال الثالث عدم جامعية تعريف المشهور 85

تعريف الدرر و نقضه و إبرامه 86

تعريف الكفاية و إشكالاته 87

التعريف المختار 89

مقايسة التعريف المختار مع سائر التعاريف 89

الخلاصة 91

الجهة الثانية تعريف موضوع كل علم 92

العوارض الذاتية 95

ص:604

العوارض المقصودة و التعريف المختار 95

الخلاصة 96

الجهة الثالثة فى تمايز العلوم 97

تمايز العلوم بالموضوع الجامع الذى لا يندرج تحت جامع آخر 98

تقديم الموضوع على الغرض رتبة فى التمييز 98

تمايز العلوم بنفس القضايا و المسائل و نقده 98

الخلاصة 101

الجهة الرابعة فى موضوع علم الاصول 102

موضوع علم الاصول هو ما يصلح للحجبة فى تحصيل الأحكام الكلية الفقهية 103

أعمية موضوع علم الاصول عن الأدلة الأربعة 103

كلام نهاية الاصول فى موضوع علم الاصول 104

نقد كلام نهاية الاصول 106

توضيح الموضوع أعنى ما يصلح للحجبة 107

الخلاصة 108

الأمر الثانى فى الوضع

المقام الأول: حقيقة الوضع 111

اتحاد حيثية الدلالة الشائبة مع الانتقال الشائبي 113

عدم الحاجة إلى الالتزام و التعهد 115

تحليل الوضع و الدلالة 117

ملاحظة فى كلام السيد الشهيد الصدر قدس سره 117

التنزيل و الهووية 120



فى صحّة تقسيم الوضع إلى التعيينيّ و التعيينيّ و عدمها 121

المقام الثاني: أقسام الوضع 122

أقسام الوضع باعتبار اللفظ 122

انحصار الأقسام فى الأربعة و بيان حالها 123

أقسام الوضع باعتبار المعنى و بيان حالها 124

ملاحظة فى ما اورد على إمكان القسم الثالث 125

عدم الحاجة إلى تقييد العنوان العامّ بمفهوم الفرد و الشخص 127

ملاحظة فى ما ذهب إليه فى المحاضرات 127

صحّة جعل العلاقة بين اللفظ و الخارج بتوسيط العامّ 128

امتناع الرابع 130

ملاحظات فى كلام صاحب الدرر 130

هل تكون المعانى الحرفيّة من القسم الأوّل أو الثالث 132

الوضع فى الحروف عامّ و الموضوع له فيها خاصّ 134

عدم تصوّر الجامع الذاتيّ فى الحروف 134

حقيقة الإشارات و الضمائر 138

إلحاق الإشارات و الضمائر بالحروف من جهة عدم استقلال معانيها 138

النقض و الإبرام فى كونها من المعانى الحرفيّة 138

ترجيح كون معانيها من المعانى الاسميّة 139

فى كون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً فى الإشارات و الضمائر 140

فى عدم الفرق بين ضمائر الخطاب و التكلمّ و بين ضمائر الغيبة فى إفادة الإشارة 142

حقيقة الموصولات و أنّها كأسامى الإشارات 142



فى عدم الفرق بين أسامى الموصولات 143

ص:606

فى تقسيم الحروف إلى حاكياء و موجدات 143

المقام الثالث: مفاد الإنشاء و الإخبار 144

كلام المحقق الخراسانى فى وحدة الإنشاء مع الإخبار فى طبيعى المعنى 144

ملاحظة فى كلام المحقق الخراسانى 144

إثبات أن الجملة الخبرية موضوعة للإخبار و الحكاية 144

ملاحظة فى كلام المحقق الأصفهاني 145

اختصاص الحكاية بالجملة الخبرية 146

كلام المحقق العراقى قدس سره من اشتراك الجملة الإنشائية مع الإخبارية فى الحكاية 147

ملاحظة فى كلام المحقق العراقى 148

الجملة الإنشائية علة اعتبارية لا علة تكوينية 149

الخلاصة 150

الأمر الثالث مصحح الاستعمالات المجازية

حسن الاستعمال تابع للطبع لا للوضع 155

فى اختصاص ما ذهب إليه السكاكى بالاستعارة لا عموم المجازات 156

فى إثبات مجازية الاستعارة 156

فى ما أفاده صاحب الوقاية فى عامة المجازات من استعمالها فيما وضع له 156

فى عدم عمومية ما أفاده صاحب الوقاية 157

فى عدم خلو المجازات من التصرفات المجازية 158

فى مجازية المركب الذى اريد به المعنى المجازى 159

فى أن المراد من الطبع هو طبع نوع المستعملين 160

فى عدم الحاجة إلى ترخيص الواضع لا بحسب الموارد و لا بحسب نوع العلاقة 160



الأمر الرابع استعمال اللفظ في اللفظ

حسن استعمال اللفظ في نوعه 164

حسن استعمال اللفظ في صنفه 164

حسن استعمال اللفظ في مثله 164

القراءة تكون من قسم استعمال اللفظ في مثله 164

في دعوى استحالة استعمال اللفظ في نفسه 164

في الأجوبة عن استحالة استعمال اللفظ في نفسه 165

الخلاصة 167

الأمر الخامس في أنّ الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي

بطلان قول من ذهب إلى تقييد المعاني بالإرادة 169

تفضيل الدرر بين الإرادة بالمعنى الحرفي والإرادة بالمعنى الاسمي 169

ملاحظة التفصيل المذكور و الجواب عنه 170

بيان تقدّم مرتبة الوضع على مرتبة الإفهام و خروجه عن حقيقة الوضع 170

تقسيم الإفهام إلى التصوريّ و التصديقيّ 170

تأخّر الإفهام التصوريّ و التصديقيّ عن الوضع بمرتين 171

بيان تبعيّة الدلالة التصوريّة عن الوضع لا للإرادة سواء كانت استعمالية أو جدية 171

عدم صحّة حصر الدلالة الوضعيّة في الدلالة التصديقيّة 171

توقّف الدلالة الوضعيّة التصوريّة على العلم بالوضع لا غير 172

توقّف الإفهام التصديقيّ على العلم بالوضع و الإرادة الاستعمالية و الإرادة الجدية 172

بيان الإشكالات الثبوتية على تقييد المعاني بالإرادة 172

المرادية تتوقّف على أصالة الحقيقة و أصالة التطابق 175

قاعدة حمل اللفظ على معناه الحقيقي ما لم يقترن قرينة المجاز هل تكون من المفردات

ص:608

ثمرة البحث عن كون الألفاظ موضوعة بإزاء نفس المعانى 177

الخلاصة 177

الأمر السادس وضع الهيئة القائمة على المركّبات

هيئة المركّبات زائدة على مادّة المفردات و هيأتها 181

المعانى التصديقيّة مداليل هيآت المركّبات 181

كما أنّ المفردات و هيأتها موضوعة كذلك هيئة المركّبات 182

هيئة المفردات قائمة بموادّها 182

هيئة المركّبات قائمة بالمجموع 182

ليست الهيئات القائمة على المركّبات متّحدة مع هيئة المفردات 182

نقل كلام صاحب الكفاية فى عدم الحاجة إلى وضع آخر فى المركّبات و نقده 182

عدم تفاوت الجمل الخبرية و الإنشائية فى الحاجة إلى الوضع الثالث أعنى وضع هيئة مجموع الكلام 183

عدم صحّة تفصيل صاحب الدرر بين الجمل الخبريّة و الإنشائيّة 183

عدم صحّة التفصيل بين الجملة الفعلية و الاسميّة 184

عدم اختصاص الوضع النوعيّ بهيئة المركّبات بل يجرى فى المفردات بموادّها و هيأتها 185

تفصيل المحقّق الاصفهانى بين المادّة و الهيئة فى الوضع النوعيّ 186

الإشكال الوارد على التفصيل المذكور 186

لا يدلّ على المعانى التصديقيّة إلاّ الهيئة القائمة على المركّبات دون الموادّ و هيأتها 187

الخلاصة 188

الأمر السابع: علائم الحقيقة و المجاز

الأول تنصيب الواضع 191

الثاني نقل المتواتر 192

الثالث تنصيب أهل اللغة و حجّية قول اللغويّ 193

قول اللغويّ من باب كونه من أهل الخبرة لا من باب الأخبار في الموضوعات 194

تعارض الأقوال 196

كلام صاحب الفصول حول تقييد قول اللغويّ بعدم وجود طريق آخر إلى معرفة الحقيقة و المجاز 197

الرابع الاستعمال و المراد به هو الاستعمال المجرّد عن قرائن المجاز 198

تفصيل هداية المسترشدين 200

تحقيق التفصيل المذكور 203

تفصيل في أصالة الحقيقة 204

المراد من الاستعمال هو استعمال العرف لا المستعلم 206

الخامس التبادر و حقيقته و بيان الفرق بينه و بين تبادر شيء من اللفظ بمعونة مقدّمات الحكمة 207

لزوم خلوّ التبادر عن القرينة بالفعل 207

الفرق بين المنقول و المجاز المشهور 208

تبادر الحقيقة بضميمة أصالة عدم النقل علامة الوضع 210

اشتراط العلم باستناد التبادر إلى حاقّ اللفظ 211

اكتفاء هداية المسترشدين بالظنّ بانتفاء القرينة 211

جريان أصالة عدم القرينة لتشخيص الحقيقة 212

كلام صاحب الفصول في دعوى أنّ الأصل في التبادر أن يكون وضعياً و ملاحظة الكلام المذكور 213

كلام صاحب الكفاية فى دعوى منع أصالة عدم القرينة و ملاحظة الكلام المذكور 213

المقام الثانى: فى الإشكالات الواردة على التبادر 214

منها إشكال الدور و الأجوبة عنه 214

كلام صاحب بدائع الأفكار و ملاحظته 216

منها لزوم الاتّحاد بين العلامة و ذبيها و الجواب عنه 217

منها تفصيل الفاضل الإيروانى فى الارتكاز المسبوق به التبادر و الجواب عنه 217

منها انحصار العلامة فى الاستعمال المجرد و الجواب عنه 218

كلام السيّد الشهيد الصدر و ملاحظته 219

السادس عدم صحّة سلب اللفظ أو صحّة حملة 221

المقام الأوّل فى حقيقة عدم صحّة سلب اللفظ 221

اشتراط علامة ذلك بتجرّد اللفظ عن القرينة 222

المعروف هو جعل صحّة الحمل و عدمها بنفسهما علامة للحقيقة و المجاز 222

المقام الثانى فى الإشكالات الواردة 223

منها أنّ المحكوم عليه بعدم صحّة سلبه إن كان معنى اللفظ فلا حمل حتّى يكون عدم صحّة سلبه دليلاً على الحقيقة إذ الشىء متّحد مع

نفسه 223

الجواب عنه بكفاية مغايرة ما فى صحّة الحمل 224

منها أنّ صحّة الحمل و عدمها يرجعان إلى عالم المعنى و الحقيقة و المجاز يرجعان إلى عالم اللفظ و بينهما مسافة بعيدة 227

الجواب عن الإشكال المذكور 229

منها أنّ استعمال حال اللفظ و المعنى حاصل بالتبادر الحاصل من تصوّر الموضوع السابق على الحمل و سلبه 231



الجواب عنه بكفاية الإجمال و التفصيل 232

منها ما فى بدائع الأفكار من تخصيص العلامة المذكورة بغير الحمل الأوّل كما أنّ عدم صحّة السلب ينقسم إلى قسمين كذلك صحّة السلب 233

السابع: الأطراد و عدمه 235

المقام الأوّل فى تعريف الأطراد و المناقشات الواردة فيه 235

المقام الثانى فى كون الأطراد علامة بنحو الموجبة الجزئية 240

المقام الثالث فى مشخّصات هذه العلامة 241

هل تختصّ علاميّة الأطراد بالكليات أو لا؟ 241

هل يختصّ الأطراد بالأطراد عند أهل اللسان؟ 242

هل تنقيد علاميّة عدم الأطراد للمجاز بعدم وجود المانع أو لا؟ 242

قطعيّة علاميّة الأطراد 243

اعتبار المناسبة التى يقبلها الطبع فى العلاقة المصحّحة للتجوّز 243

هل يكون الأطراد علامة للتبادر أو علامة بنفسه؟ 244

ثمرة العلامات 245

فى أنّ البحث عن العلامات بحث عن محقّقات الظهور 245

الخلاصة 246

الأمر الثامن: فى تعارض الأحوال

أنواع الأحوال العارضة على الألفاظ 260

مقتضى الاصول عند الشكّ فى الأحوال 260

مجرى أصالة عدم النقل 262

هل تجرى أصالة عدم النقل مع العلم بالنقل و الشكّ فى تقدّمه على الاستعمال و تأخّره عنه أو لا؟ 262



ذهب في الدرر إلى جريانها 262

إيراد تهذيب الاصول و الجواب عنه 263

بيان أن أصالة عدم النقل تكون من الأمارات لا من الاصول التعبدية 265

كلام المحقق العراقي و الجواب عنه 266

تبين جريان أصالة عدم النقل مع العلم الإجمالي بالنقل و عدمه 267

دوران الأمر بين نفس الأحوال بعد العلم بعدم استعماله في الحقيقة 268

الوجه الاستحسانية لتقدم بعض الأحوال على بعض 268

دوران الأمر بين النقل و غير الحقيقة السابقة من التخصيص أو التقييد أو الإضمار أو المجاز 269

دعوى إحراز التقييد بأصالة عدم النقل 269

و الجواب عنها بمعارضة أصالة عدم النقل بأصالة عدم التقدير فيما إذا دار الأمر بين النقل و الإضمار 269

دوران الأمر بين الاشتراك و بقية الأحوال 270

دعوى تقدم سائر الأحوال بأصالة عدم تعدد الوضع 270

و الجواب عنها بالتفصيل 270

دوران الأمر بين الاشتراك و التخصيص أو التقييد بناء على مذهب القدماء في كونهما مجازا 271

دوران الأمر بين الاشتراك و الإضمار بناء على أن الإضمار من المجازات 271

دوران الأمر بين التقييد و التخصيص 272

دعوى تقديم التقييد على التخصيص لشمول العام الاصولي لمورد الاجتماع 272

و الجواب عنه بأن العام المنفصل لا يمنع عن تحقق الإطلاق فيتعارضان و يقدم أقواهما إن كان دالا فيتساقطان 273

عدم التفرقة بين الإطلاق البدليّ و الإطلاق الشموليّ 274

دوران الأمر بين التخصيص و عدم ترجيح أحدهما على الآخر إلا إذا كان أحدهما أقوى ظهوراً كما إذا كان أحدهما وارداً مورد الاجتماع أو كان أفراد أحدهما قليلة 274

دوران الأمر بين التقيدين و تعارضهما و تساقطهما إلا إذا كان لظهور أحدهما أقوى كما عرفت 275

الخلاصة 275

الأمر التاسع: الحقيقة الشرعيّة

المقام الأول: إنّ الوضع التعينيّ على قسمين تصريحيّ و استعماليّ 282

الوضع التعينيّ الشرعيّ الاستعماليّ 282

إمكان الاستعمال الحقيقيّ في المعنى الشرعيّ 283

إشكال اجتماع اللحاظين من الآليّ و الاستقلاليّ في شيء واحد 283

جواب المحقّق الأصفهانيّ عن اجتماع اللحاظين 284

إيراد صاحب منتهى الاصول على المحقّق الأصفهانيّ 285

جواب الإيراد 286

جواب صاحب المحاضرات عن اجتماع اللحاظين 287

إيراد هذا الجواب 287

جواب المحقّق العراقيّ 288

إيراد صاحب منتهى الاصول على المحقّق العراقيّ 288

جواب الإيراد 288

المقام الثاني في وقوع الوضع الشرعيّ 288

الاستدلال بالتبادر لإثبات الوضع الشرعيّ 288

الإيرادات على هذا الاستدلال 289



ثبوت الوضع الشرعيّ في الجملة وإن لم يعلم أنّه بالوضع الاستعماليّ أو بالوضع التعينيّ 291

المقام الثالث: ثمرة البحث 291

الخلاصة 293

الأمر العاشر: في الصحيح والأعمّ

المقام الأوّل: في أسامي العبادات 297

الجهة الأولى في تحرير محلّ النزاع في أنّ ألفاظ العبادات هي أسام للصحيحة منها أو الأعمّ منها 297

جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة 297

جريان النزاع و عدمه على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة 297

المناقشات الواردة حول جريان النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة 297

تصوير النزاع باعتبار اختلاف مراتب المجاز 298

و الجواب عن المناقشات المذكورة 298

إشكال صاحب الكفاية في جواز النزاع عند اختلاف مراتب المجاز 300

ملاحظات في كلام صاحب الكفاية 300

استظهار عدم جريان النزاع من جهة قصور العناوين والأدلة 302

جريان النزاع و عدمه على مذهب الباقلانيّ 303

الجهة الثانية في اشتمال التعريف لعنوان الصحيح والأعمّ 304

معنى الصّحة و الفساد و نوع تقابلهما 307

الجهة الثالثة في تصوير الجامع المركّب على قول الصحيحيّ 309

تعريف الشيخ الأعظم عن الجامع المركّب 309

ص: 615

عدم لزوم الخلط بين الصحيح و الفاسد 310

تعريف المحقق الأصفهاني عن الجامع المركب 311

تحليل التعريف المذكور 311

كيفية حكاية الجامع المركب عن مصاديقه 312

كفاية الجامع الاعتباري في الحكاية 312

كفاية الجامع الوجودي في الحكاية 312

عدم دخالة الشرائط المتأبئة من ناحية الأمر في التعريف 313

الجهة الرابعة في تصوير الجامع البسيط على قول الصحيحى والاستدلال عليه بقاعدة الواحد لا يصدر إلا عن الواحد 314

الإشكالات الثبوتية و دفعها 314

منها أن القاعدة المذكورة في الواحد الشخصى لا النوعى فلا تدل على الجامع البسيط 314

و منها أن جهة النهى عن الفحشاء والمنكر لا تكشف إلا عن واحد بالعنوان و لا تكشف عن الوحدة الحقيقية الذاتية 315

و منها أن أثر الصلاة كثير و ليس بواحد 316

و منها أن الأثر في المقام غير مرتب على الجامع بين الأفراد بل مترتب على أفراد الصلاة 317

الإشكالات الإثباتية و توضيحها أو دفعها 318

منها أن الأثر لو لم يختص بالصلاة لزم أن يكون الجامع المكشوف جامعا بين الصلاة وغيرها 318

و منها أن الآثار المذكورة لصحة الصلاة ليست آثارا لصحة الصلاة بل هي آثار لكمال الصلاة 318

و منها أنّ الشارع عالم بالمسمّى و لا حاجة له باستكشاف الجامع بالأثر 319

و منها أنّ الأثر لا يترتّب بدون قصد القرية مع أنّ قصد القرية خارج عن متعلّق الأمر فالصلاة لا تكون بنفسها مؤثرة 319

و منها أنّ لازم كون الصلاة بمعنى الناهية عن الفحشاء و المنكر هو أنّ قولهم عليهم السّلام الصلاة ناهية عن الفحشاء و المنكر حمل أوّلَى و هو كما ترى 320

و منها أنّ لازم كون الصلاة بمعنى الناهية هو عدم صحّة استعمال الصلاة فى المعنون بلا عناية و هو كما ترى 320

و منها أنّ وحدة الأثر لو دلّت إنّما تدلّ على وجود جهة جامعة لا على أنّها مسمّى لفظ الصلاة 320

الجهة الخامسة فى تصوير الجامع العرضىّ على قول الصحيحىّ و الملاحظات المذكورة حوله 320

تصوير الجامع السنخىّ على قول الصحيحىّ و تحليله 321

الجهة السادسة فى مقتضى الأصل فى المقام 322

جريان البراءة فى مشكوك الجزئية أو الشرطية بناء على تصوير الجامع المركّب 322

اختيار صاحب الكفاية جريان البراءة بناء على تصوير الجامع البسيط أيضا 322

المناقشات الواردة عن السيّد المحقّق الداماد و الإمام المجاهد و المحقّق الأصفهانىّ و صاحب الدرر رضوان الله عليهم 323

الأجوبة عن المناقشات المذكورة 325

الجواب الأوّل 325

الجواب الثانى كما عن منتهى الاصول و صاحب المقالات 326

ص: 617



الجواب الثالث كما عن الفقيه الهمدانيّ 328

الجواب الرابع كما عن سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه 329

بيان المختار 331

الجهة السابعة في تصوير الجامع على القول الأعمّى 331

الوجه الأوّل: معظم الأجزاء 331

إشكال الشيخ الأعظم قدّس سرّه 333

جواب الإشكال المذكور 334

تصوير معظم الأجزاء بنحو الكلّي في المعين 336

نقد التصوير المذكور 336

إشكال المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه 337

تقريب الإشكال 337

جواب الإشكال المذكور 337

إشكال صاحب الكفاية قدّس سرّه 338

جواب الإشكال المذكور 338

الوجه الثاني: الأركان الأربعة 339

إشكالات الشيخ الأعظم قدّس سرّه 341

جواب الإشكالات المذكورة 341

الوجه الثالث: الوضع لمعنى لكن لا من حيث أنّه ذلك المعنى بل من حيث كونه جامعا لملاك التسمية 344

إشكال الشيخ الأعظم قدّس سرّه 345

جواب إشكال الشيخ الأعظم قدّس سرّه 345

إشكال الإحالة إلى المجهول 348



جواب الميرزا الشيرازي قدس سره 348

الوجه الرابع: أنّ حال ألفاظ العبادات كحال أسامي المعاجين 349

تقريب صاحب الكفاية وإيراده 349

ملاحظة إيراد صاحب الكفاية 350

الوجه الخامس: أنّ حال ألفاظ العبادات حال أسامي المقادير والأوزان 351

تصوير صاحب الكفاية وإيراده 351

ملاحظة إيراد صاحب الكفاية 351

الجهة الثامنة في عموميّة الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات 352

الجهة التاسعة في ثمرة النزاع من إجمال الخطاب على قول الصحيحيّ و عدمه على قول الأعميّ 353

أهميّة هذه الثمرة 354

إشكالات هذه الثمرة 354

أحدها أنّ ماهيّات العبادات مجهولة مهملة فلا يصحّ الأخذ بإطلاقها 354

اجيب بمنع الإهمال و المجهوليّة و تقريب الإطلاق فيها 355

و ثانيها أنّ ماهيّات العبادات كانت متداولة من قبل و ليس وضعها بتعيين الشارع فيمكن الأخذ بإطلاقها 358

اجيب بمنع ذلك بسبب ظهور الاستعمالات الشرعيّة في استعمال ألفاظ العبادات في المعاني الشرعيّة 359

و ثالثها أنّ متعلّق الأوامر متعنون بضدّ الفاسد و هو الصحيح فلا يجوز التمسك حينئذ بالإطلاق 359

اجيب بمنع ذلك من جهة أنّ الخارج من المطلقات ليس متعنونا بالفاسد حال الخروج هذا مضافا إلى اختصاص الإشكال بما إذا كانت الاستعمالات الشرعيّة مورد الأمر 360

ورابعها ما أفاده المحقّق الأصفهانيّ من أنّه لا وجه لتخصيص إمكان البيان بالأعمّ 363

اجيب بأنّ صحّة التمسك بالإطلاق فرع الوضع للأعمّ على ما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه 364

و خامسها منع تحقّق الإجمال بناء على الوضع للجامع مطلقا سواء كان بسيطا أو مركّبا 364

وجه اندراج المسألة في المسائل الاصوليّة 366

أدلة الصحيحيّ 368

الأول: التبادر 368

إشكال صاحب الكفاية بأنّه لا منافاة بين التبادر بملاحظة بعض الآثار و الإجمال بحسب الوضع 369

جواب تهذيب الاصول عنه بأنّ التبادر من حاقّ اللفظ فكيف يمكن فرضه مع الإجمال في مرتبة اللفظ 369

دعوى إمكان تبادر المعنى الإجماليّ البسيط 370

إشكال صاحب هداية المسترشدين 370

دفع الإشكال بالأخذ بظاهر الحال 372

عدم صحّة الدفع المذكور 372

إشكال المحقّق الداماد قدّس سرّه في التبادر من أنّ تبادر الصحيح على فرض تحقّقه لا يدلّ على أنّه كذلك عند الشارع لاحتمال صيرورته كذلك بتعدّد الدالّ و

ص: 620

استدلال الميرزا الشيرازي لإثبات التبادر الوضعي 374

ملاحظة الاستدلال المذكور 375

الثاني: صحة السلب 375

إشكال الاستدلال بصحة السلب 376

إشكال تهذيب الاصول 377

كلام الشيخ الأعظم و ملاحظته 377

الثالث: الاستشهاد بالأخبار الدالة على إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات على استعمال ألفاظ العبادات في خصوص الصحيح و الجواب عنه بأن المراد معلوم في هذه الموارد و أصالة الحقيقة لا تجرى إلا في الشك في المراد 379

المنع من استعمالها في خصوص الصحيح بل يفهم الصحيح بتعدد الدال و المدلول 380

المنع من إطلاق تلك الأخبار 380

الرابع: الاستشهاد بالأخبار المذكورة بتقريب آخر و هو أنه لو دار الأمر بين التخصيص أو التخصيص فأصالة العموم تحكم بالثاني 380

الجواب عنه بمنع جريان أصالة العموم في الموارد التي علم بخروج الفرد 381

الخامس: حكمة الوضع 382

الحكمة لا تقضى الاختصاص بالصحيح 383

هل يختص الفاسد بالفاقد لشروط التأثير 384

هل تدلّ الأخبار على وضع ألفاظ العبادات في خصوص المقتضيات 385

أدلة الأعمى 386

الأول:التبادر و ما يمكن أن يقال فيه 386

الثاني:حكمة الوضع 387

الثالث:استكشاف الأعمّ من عدم تبادر الصحيح و الفاسد و ما يمكن أن يقال فيه 388

الرابع:صحّة التقسيم إلى الصحيح و السقيم و ما يمكن أن يقال فيه 389

الخامس:صحّة تقييد ألفاظ العبادات بالصحّة و البطلان و ما يمكن أن يقال فيه 391

السادس:إطلاق ألفاظ العبادات في جملة من الأخبار على الفاسدة إذ لو لم تكن المراد الفاسدة لزم عدم صحّة النهي لعدم القدرة على الصححة 391

اجيب عنه كما عن الشيخ قدّس سرّه بأنّ هذا مجرّد استعمال و لا- دليل فيه على المطلوب أو أنّ غير المقذور هو النهي التكليفي لا الإرشاديّ 391

أو منع غير مقدوريّة النهي المولويّ لو لا المانع كما عن سيّدنا الاستاذ 393

السابع:أنّه لو كانت ألفاظ العبادات أسامى للصحّة لزم فيها إذا نذر أو حلف أن لا يصلّى في مكان مكروه من وجود الشىء عدمه 394  
اجيب عنه بمنع الملازمة 395

مع اشتراط صحّة النذر بكون متعلّقه راجحا لا يمكن القول بصحّة نذر ترك الصلاة في مكان مكروه 397

و أيضا النهي العارض من جهة تعلّق النذر بترك الصلاة لا يوجب كون ذات الصلاة محرّمة 398

المقام الثاني في أسامى المعاملات 399

الأمر الأوّل في تحرير محلّ النزاع 399

عدم جريان النزاع في المسبّبات لأنّ أمرها دائر بين الوجود و العدم لا الصحّة و

ص:622

توضيح المحقق الأصفهاني و كلام الإمام المجاهد و الميرزا الشيرازي قدس سره 399

تفصيل المحقق العراقي قدس سره 402

جواب التفصيل المذكور 405

توجيه المحاضرات جريان النزاع في المسببات 405

جواب التوجيه المذكور 406

الأمر الثاني أن صاحب الكفاية ذهب إلى أن أسامي المعاملات موضوعة للأسباب الصحيحة 408

اختيار وضع الألفاظ في المعاملات للأعم 408

الأمر الثالث: في صحة استعمال ألفاظ المعاملات في الأسباب كالمسببات 410

الأمر الرابع: في جواز الأخذ بالإطلاق المقامي بناء على كون الألفاظ موضوعة للمؤثر الواقعي الشرعي 412

عدم الكليّة في الإطلاق المقامي 413

إشكال الإجمال في الخطابات 415

تحليل و تفصيل 415

الإطلاق اللفظي بناء على موضوعيّة الصحيح العرفي 416

دلالة الاقتضاء (بناء على كون الألفاظ موضوعة للمسببات) 416

تفصيل (في الأخذ بالإطلاق) بناء على الوضع للمسببات 416

ملاحظة التفصيل المذكور 417

عدم اختصاص أدلة النفوذ بالمسببات 418

حدود الإطلاق اللفظي و المقامي 420

التفصيل بين التخصيص و التخصّص 420

ملاحظة التفصيل المذكور 421

التفصيل بين الأجزاء و الشرائط 422

إشكال صاحب الفصول 423

بيان المختار 423

المقصود من دخالة الشرائط 424

مدخلية المشخصات الفردية و عدمها في ازدياد المطلوبة 426

هل يرجع ما له دخل في الفرد إلى الطبيعة 427

خصوصيات الفرد لا تسرى إلى حقيقة المسمى 429

حكم الرياء في الأجزاء المستحبة 431

الخلاصة 432

الأمر الحادي عشر: الاشتراك

وجوه الامتناع 457

منها الإخلال بالتفهم 457

اجيب عنه بالمنع 457

منها لزوم التطويل بلا طائل أو الإجمال في المقال 457

اجيب عنه بالمنع 457

منها أن فناء اللفظ في المعنى لا يقبل التعدد 458

اجيب عنه بأن حقيقة الوضع ليس جعل اللفظ فانيا في المعنى 458

منها ما أورده تشريح الاصول 459

اجيب عنه بوجوه 460

منها أن الاشتراك يناقض حقيقة الوضع 461



اجيب عنه بالمنع 461

ص: 624

منها أن غرض الواضع هو تفهيم المعنى من دون الحاجة إلى القرينة 462

اجيب عنه بالمنع 462

منها أن الاشتراك ينافى الوضع بمعنى التعهد 462

اجيب عنه بالمنع 463

دليل وجوب الاشتراك 465

ربما يستدل بتناهي الألفاظ وعدم تناهي المعاني 465

إيراد صاحب الكفاية على عدم تناهي المعاني 465

مناقشات استاذنا المحقق الداماد و صاحب المقالات 466

إيراد المحاضرات على تناهي الألفاظ 467

اجيب بالمنع 468

الخلاصة 469

الأمر الثاني عشر في استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

المقام الأول في محلّ النزاع 470

المقام الثاني في وجوه الامتناع 471

فناء اللفظ في المعنى لا يمكن إلا في معنى واحد 471

اجيب بعدم الدليل على كون اللفظ فانياً في المعنى 472

التفرد التنزيلي لا يقتضى إلا التفرد الحقيقي 476

اجيب عنه بمنع الاقتضاء المذكور 478

لزوم الجمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد 480

المقام الثالث في الوجوه الأدبية 481

اعتبار الوحدة في الموضوع له أو الوضع 481



استعمال اللفظ فى الأكثر فى المفرد 484

استعمال اللفظ فى الأكثر فى التثنية و الجمع 485

وهم و دفع 489

المقام الرابع فى ثمرة البحث 491

الخلاصة 494

الأمر الثالث عشر البحث فى المشتق

المقام الأول فى تحرير محلّ النزاع 500

المقام الثانى فى أنّ المسألة لغوية لا عقلية 501

المقام الثالث فى أنّ البحث ليس فى مبادئ المشتقات بل فى معانى هياتها الكلية 503

المقام الرابع فى تقسيمات المشتق من المصطلحة و غيرها و تعيين مورد البحث 504

المقام الخامس فى تعميم البحث بالنسبة إلى جميع المشتقات الجارية على الذات كأسماء الفاعلين و المفعولين و غيرها 507

المقام السادس فى عدم الفرق بين أن يكون الوصف ذاتياً أو غيره فى دخوله فى محلّ النزاع 510

المقام السابع فى تعميم النزاع بالنسبة إلى اسم الزمان 512

التزام الميرزا الشيرازى بخروج اسم الزمان لعدم بقاء الزمان 512

اجيب عنه بوجوه منها أنّ الزمان باق بنظر العرف 513

و منها أنّ أسماء الأزمنة مشتركة فى الوضع مع أسماء الأمكنة 517

و منها أنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ 518

المقام الثامن فى وجه خروج العناوين غير الاشتقاقية 520

توجيه المحاضرات 520

إشكال تهذيب الاصول 521

جواب الإشكال المذكور 521

المقام التاسع فى ملاك دخول المشتقات غير الاصطلاحية فى النزاع 522

مسألة من له زوجتان كبيرتان مدخولتان أرضعتا زوجته الصغيرة 522

المقام العاشر فى المراد من الحال فى عنوان المسألة 528

المقصود من الحال هو حال التلبس لا حال النطق 528

المراد من حال التلبس هو فعلية قيام المبدأ بالذات 528

مؤيدات خروج الزمان عن مفهوم المشتق 529

الفرق بين المشتقات والأفعال الماضية والمستقبلية فى الدلالة على الزمان 529

المقام الحادى عشر فى أنواع مبادئ المشتقات من الأفعال والملكات والحرف 530

ألفاظ المشتقات تدل على المبادئ المختلفة بمفهومها التصورية من دون حاجة إلى الجرى والحمل 531

حكاية إنكار اختلاف المبادئ من حيث القوة والفعلية عن بعض والجواب عنه 532

المقام الثانى عشر فى مقتضى الأصل اللفظى والعملية فى المسألة فيما إذا شك أن الواضع اعتبر حال التلبس وبقاء الصفات أو لم يعتبر

534

ربما يقال بتعارض الاصول اللفظية فى المقام لتعارض أصالة عدم ملاحظة الخصوصية مع أصالة عدم ملاحظة العموم 534

جواب استاذنا المحقق الداماد قدس سره عن ذلك بأن التعارض فيما إذا كان الإطلاق لحاظيا لا ذاتيا 534

تأييد المحقق الأصفهاني لصاحب الكفاية من جهة مباينة المفاهيم واختصاص العموم والخصوص بمرحلة الصدق والجواب عنه 536

ص: 627

الإشكال فى أصالة الإطلاق بأنه لا تثبت الوضع للأعمّ و الجواب عنه بأنّ أصالة الإطلاق من الاصول اللفظية 537

مقتضى الأصل العمليّ 537

تفصيل صاحب الكفاية فى جريان أصالة البراءة فيما إذا كان الانقضاء قبل الإيجاب و جريان استصحاب الوجوب فيما إذا كان الانقضاء بعد الإيجاب 537

توضيح المحاضرات 537

إشكال نهاية النهاية فى جريان الاستصحاب 538

ملاحظة الإشكال المذكور و التفصيل بين الاستصحاب الموضوعيّ و الاستصحاب الحكميّ 538

الكلام فى المختار فى معنى المشتقّ 539

تبادر المتلبّس دليل على كون المشتقّ حقيقة فيه 539

صحّة سلب المشتقّ دليل اختصاصه بالتلبّس 539

إيراد تهذيب الاصول على علاميّة صحّة السلب و الجواب عنه بالإجمال و التفصيل 540

بيان رتبة العلامات 540

اورد على صحّة السلب بأنّ سلب المشتقّ المقيد لا يكون علامة لكون استعمال المطلق فيه مجازا 541

اجيب عنه بأنّ المقصود هو تقييد السلب أو الموضوع المسلوب عنه لا المسلوب 541

إيراد المحقّق الأصفهانيّ على تقييد السلب و تخصيص التقييد بالنسبة 542

إمكان أن يكون تقييد المسلوب فى بعض الفروض علامة المجاز أيضا 542

ارتكاز التضادّ بين عنوان العالم و الجاهل دليل على كون المشتقّ موضوعا للمتلبّس دون الأعمّ 542

ص: 628

أدلة الأعمى و المناقشات التي فيها 544

الاستدلال بالمشتقات التي تكون عناوين للذات و الجواب عنه 545

كلام صاحب الوقاية 545

الاستدلال بقوله تعالى « لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ » 545

اجيب عنه بوجوه منها قيام القرينة على كون الاستعمال مجازياً 546

منها أن مادة الظلم استعملت في الأعم من الظلم الآتي و لكن بقرينة الحكم يرفع اليد عن إطلاقها 547

و منها أن استدلال الإمام عليه السلام يبتنى على نزاع آخر 548

و منها أن مناسبة شأن السائل عليه السلام تقتضى اختصاص السؤال ببعض الفروض إلى غير ذلك 550

بيان امتناع تصوير الجامع بين المتلبس و من انقضى عنه فمع عدم إمكان تصوير الجامع لا تصل النوبة إلى مقام الإثبات 552

جواب المحاضرات عن ذلك 553

تنبيهات 554

التنبيه الأول في بساطة المشتق و تركبه 554

المراد من البساطة هي البساطة الإدراكية و اللحاظية دون التحليلية 554

و المناطق في البساطة التحليلية هو وحدة الصورة الإدراكية الحاصلة من المفاهيم الافراضية دون مفاهيم الجملات 554

كلام المحقق الأصفهاني في اعتبار البساطة الحقيقية 556

ملاحظة كلام المحقق الأصفهاني 557

بيان إمكان البحث عن البساطة اللحاظية 558

أدلة المختار من البساطة اللحاظية 559

ص: 629

الوجدان و بعض المؤيّدات يشهد على خلوّ المشتقّ من الذات 559

ربما يستدلّ بالملازمة العقلية على إثبات الذات 560

اجيب بالمنع 560

ربما يقال بأنّ في نظير حمل موجود على الوجود ليس ذات غير المبدأ حتّى يحمل عليه العنوان فالحمل لبيان العينية بعد كونهما أمرا واحدا  
560

اجيب عنه بأنّ المشتقّ قابل للانحلال عقلا- إلى معنون و ذات مبهم و الإبهام يصحّ الحمل هذا مضافا إلى كفاية تخيّل المغايرة في  
الحمل أو كفاية المغايرة المفهومية 561

استدلال السيّد الشريف على البساطة و محطّ كلامه 562

التنقض و الإبرام في استدلاله 563

التهاافت في كلام صاحب الكفاية و دفعه 564

التنبيه الثاني في الفرق بين المبدأ و المشتقّ 565

التنبيه الثالث في ملاك الحمل 571

كلام صاحب الفصول 572

ملاحظة حول كلامه 574

كلام صاحب الكفاية 575

ملاحظات 575

الرابع في معيار صحّة الحمل في الحمل الشائع الصناعي 577

المعيار هو مجرد تحقّق حيثيّة المبدأ 577

إطلاق الصفات على الله تعالى حقيقة 578

عدم منافاة إطلاق الصفات عليه تعالى مع عينيتها مع الذات 579

الخامس في تطبيق مفاهيم الصفات الجارية عليه تعالى 581





- 1- القرآن الكريم.
- 2- أمل الآمل: للشيخ الحرّ العامليّ (1104 ق)- تحقيق: السيّد أحمد الحسينيّ- مكتبة الاندلس- بغداد.
- 3- الذريعة: لأقابرگ الطهرانيّ- دار الأضواء- بيروت- الطبعة الثالثة- 1403 ق.
- 4- الرافد في علم الاصول للقطيفيّ- مطبعة مهر- قم- 1414 ق.
- 5- رجال النجاشيّ لأبي العباس أحمد بن عليّ النجاشيّ (450 ق)- جماعة المدرّسين- قم.
- 6- الرسائل: للإمام الخمينيّ قدّس سرّه (1409 ق)- مؤسّسة إسماعيليان- قم.
- 7- روضات الجنّات: لمحمّد باقر الموسويّ الخوانساريّ- مكتبة إسماعيليان- قم- 1390 ق.
- 8- رياض العلماء للميرزا عبد الله أفنديّ (من أعلام القرن الثاني عشر)- مطبعة الخيّام- قم.
- 9- السرائر: لابن إدريس (598 ق)- جماعة المدرّسين- قم.
- 10- عدّة الاصول: للشيخ الطوسيّ (460 ق)- مؤسّسة آل البيت عليهم السّلام- قم.
- 11- الفهرست: لمحمّد بن إسحاق النديم (بعد 377 ق)- دار المعرفة- بيروت.
- 12- الفهرست: للشيخ الطوسيّ (460 ق)- منشورات الشريف الرضيّ- قم.
- 13- الكنى و الألقاب: للشيخ عبّاس القمّيّ (1359 ق)- مكتبة الصدر- طهران- الطبعة الخامسة- 1409 ق.
- 14- لؤلؤة البحرين: للشيخ يوسف البحرانيّ (1186 ق)- تحقيق: السيّد محمّد صادق

بحر العلوم مؤسّسة آل البيت عليهم السّلام-قم.

15-المستدرک: للميرزا حسين النوريّ الطبرسيّ (1320 ق)-المكتبة الإسلاميّة-طهران-1382 ق.

16-مسند ابن حنبل: (241 ق)-دار صادر-بيروت.

17-معجم الرجال: للسّيّد أبو القاسم الخوئيّ (1410 ق)-مركز نشر آثار شيعة-قم- الطبعة الرابعة-1410 ق.

\*\*\*\*

ص: 632

سرشناسه: خرازی، سید محسن، 1315 -

عنوان و نام پدیدآور: عمده الاصول / تالیف محسن الخرازی؛ تصحیح علی رضا الجعفری

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، 1415ق. = 1376

مشخصات ظاهری: 7ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. 2 (چاپ اول: 1422ق. = 1380).

یادداشت: ج. 5 (چاپ اول: 1427ق. = 1385).

یادداشت: ج. 6 (چاپ اول: 1430ق. = 1388).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: 8/BP159/8 خ 4ع 8 1376

رده بندی دیویی: 297/312

شماره کتابشناسی ملی: م 78-2994

ص: 1



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ص: 3

عمده الاصول

تالیف محسن الخرازی

تصحیح علی رضا الجعفری

ص:4

## المقصد الأول: فى الأوامر

### إشارة

فى الأوامر

ص:5





إشارة

فيما يتعلّق بمادّة الأمر:

وفيه جهات من البحث:

**الجهة الأولى: في أنّ المعروف بين الأصوليين أنّ لفظ الأمر مشترك لفظيّ**

في أنّ المعروف بين الأصوليين أنّ لفظ الأمر مشترك لفظيّ

بين المعاني العديدة المذكورة لكلمة الأمر «كالشيء» و«الشان» و«الشغل» و«الغرض» و«الحادثة» و«الفعل العجيب» و«الفعل» و«الطلب» كما يقال رأيت أمرا- و شغله أمر كذا- و جاء زيد لأمر كذا- و إذا وقع الأمر فارجع إلينا- و رأيت امرا عجيبا- و أمر فلان مستقيم- و أمركم مطاع.

أورد عليهم بأنّ ذكر بعض هذه المعاني للفظ الأمر من باب اشتباه المصداق بالمفهوم كالحادثة و الشان و الفعل أو الفعل العجيب و الشغل و الغرض فإنّها مصاديق الشيء الذي هو مفهوم الأمر و ليست هي بنفسها من معاني الأمر بل يكون بعض هذه المعاني غير مرتبط بلفظ الأمر و إنّما يفهم من غير لفظ الأمر كالغرض فإنّه مستفاد من لفظة اللام في مثل «جاء زيد لأمر كذا» و مدخول اللام تارة يكون مصداقا للغرض و تارة ليس هو بنفسه مصداقا له و إنّما يكون سببا له.

و لذلك عدل في الكفاية عن مختار المعروف و ذهب إلى أنّ لفظ الأمر مشترك لفظيّ بين الطلب في الجملة أي حصّة خاصّة من الطلب و هي الحصّة المتعلّقة بفعل

الغير دون الطلب النفساني الغير المتعلق بفعل الغير و بين الشيء. (1)

كما أنّ صاحب الفصول ذهب إلى ما ذكر قبل صاحب الكفاية إلا أنّه جعل لفظ الأمر مشتركا لفظيًا بين الطلب في الجملة و الشأن (2) مع أنّ الشأن من جملة مصاديق مفهوم الشيء و ليس هو بنفسه معنا لفظ الأمر و لذا أورد عليه في الكفاية بمنع كونه حقيقة في الشأن. (3)

أورد المحقّق الأصفهانيّ على صاحب الكفاية بأنّ استعمال الأمر في الشيء مطلقا لا يخلو عن شيء، إذ الشيء يطلق على الأعيان و الأفعال مع أنّ الأمر لا يحسن إطلاقه على العين الخارجيّة فلا يقال: رأيت أمرا عجيبا إذا رأى فرسا عجيبا و لكن يحسن ذلك إذا رأى فعلا عجيبا من الأفعال. انتهى (4)

و تبعه في نهاية الاصول حيث قال: الظاهر فساد القول بكونه بمعناه الجموديّ مرادفا للشيء إذ الشئيّة من الأمور العامّة المطلقة على الجواهر و الأعراض بأسرها و إطلاق الأمر على الجواهر بل على بعض الأعراض فاسد جدًا فلا يقال مثلا زيد أمر من الأمور. انتهى (5)

و يمكن اندفاع الإشكال بتقييد الشيء بقيد «في الجملة» كما أنّ الطلب متقيّد به و المراد من الحصّة الخاصّة من مفهوم الشيء هو ما يتقوّم بالشخص في قبال الجواهر و بعض أقسام الأعراض.

ص: 8

1-1 (1) الكفاية 89/1.

2-2 (2) الفصول 49/ الطبع القديم.

3-3 (3) الكفاية 90/1.

4-4 (4) نهاية الدراية 146/1.

5-5 (5) نهاية الأصول 85/1.

وَأَمَّا الْقَوْلُ بِأَنَّ مَعْنَاهُ الْجُمُودَىَّ هُوَ الْفِعْلُ كَمَا فِي نَهَايَةِ الْأَصُولِ (1) فَفِيهِ أَنَّهُ إِنْ أُرِيدَ بِهِ أَنَّ الْأَمْرَ مُرَادِفٌ لِمَفْهُومِ الْفِعْلِ فَلَا نَسَلَمُ لِأَنَّهُ خِلَافُ الْمَتَبَادِرِ مِنْ لَفْظِ الْأَمْرِ وَعَلَيْهِ فَلَفْظُ الْأَمْرِ مَوْضُوعٌ لِحَصَّةٍ خَاصَّةٍ مِنْ مَفْهُومِ الشَّيْءِ. نَعَمْ "أَمْرُ فُلَانٍ مُسْتَقِيمٌ" ظَاهِرٌ فِي أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْأَمْرِ فِيهِ هُوَ الْفِعْلُ أَوْ الشَّأْنُ وَ لَكِنْ لَوْ لَمْ نَقُلْ إِنَّهُ مُسْتَفَادٌ بِالْقَرِينَةِ لَزِمَ اشْتِرَاكُ لَفْظِ الْأَمْرِ بِالْإشْتِرَاكِ اللَّفْظِيِّ بَيْنَ ثَلَاثَةٍ مِنَ الْمَعْنَى مِنَ الْمَعْنِيَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ وَالْفِعْلِ أَوْ الشَّأْنِ.

أورد في تهذيب الاصول على صاحب الكفاية بأن مادة الأمر موضوعة لجامع اسمي بين هيئات الصيغ الخاصة بما لها من المعنى لا الطلب ولا الإرادة المظهرة ولا البعث و أمثالها فالمعنى مفهوم اسمي مشترك بين الهيئات التي هي الحروف الإيجادية.

ثم استشكل على نفسه بأن البحث في لفظ الأمر الذي له معنى اشتقاقي و ما ذكرت من الجامع يستلزم كونه غير قابل للتصريف.

و أجاب عنه بأن ما ذكرنا من الجامع الاسمي بما أنه قابل للانتساب و التصرف يصح منه الاشتقاق كما أن الكلام و اللفظ و القول مشتقات باعتبار ذلك فلا إشكال من هذه الجهة بوجه إذ الاشتقاق باعتبار كونه حدثا صادرا عن الأمر. (2)

يمكن أن يقال أولاً: إن الأمر بمعناه المصدرى ليس حاكيا عن هيئات الصيغ الخاصة بالجامع الاسمي بل معناه هو ما يساوق في اللغة الفارسية ب«فرمان دادن».

و ثانياً: إن ملاحظة الجامع الاسمي بما أنه قابل للانتساب يبين ملاحظته بما هو جامع اسمي مبينة بشرط الشيء و اللابشرط فإن في الجامع الاسمي لا يلاحظ إلا نفس المعنى دون المعنى المصدرى فإن المعنى ملحوظ بشرط انتسابه إلى الفاعل و

ص:9

---

1-1) المصدر السابق.

2-2) تهذيب الاصول 131/1-132.

صدوره عن الأمر فالجمع بين الملاحظتين جمع بين المتنافيين.

و ثالثاً: إنَّ الحقَّ أنَّ الاشتقاق ليس من لفظ الأمر على زنة الفعل المتحصّل بهيئة خاصّة لأنَّ المتحصّل كما أفاد لا يكون مقوّماً لمتحصّل بل آخر بل الاشتقاق من المادّة السارية كالهپولى فى جميع الهيئات المعبّر عنه فى المقام بالألف و الميم و الراء («أ-م-ر») فلا تغفل.

و أورد فى تهذيب الاصول على أصل الاشتراك بأنّه غير صحيح لأنَّ الموضوع للحدث غير الموضوع للمعنى الجامدىّ و مع المغايرة لا يكون لفظ واحد موضوعاً للمعنيين حتّى يكون اشتراكاً لفظياً حيث قال:

إنَّ القول باشتراك لفظاً غير صحيح إذ الموضوع للحدث فهى المادّة السارية فى فروعها التى لم تتحصّل بهيئة خاصّة بل خالية عن جميع الفعليات و التحصّلات و الموضوع لمعان آخر هو لفظ الأمر جامداً المتحصّل بهيئة خاصّة كلفظ الانسان و الحيوان و على ذلك فالوضعان لم ينحدرا على شىء واحد حتّى يجعل من الاشتراك اللفظىّ بل على مادّة غير متحصّلة تارة و على اللفظ الجامد اخرى و لعلّ القائل بالاشتراك يرى مادّة المشتقات هو المصدر و تبعه غيره فى ذلك من غير توجّه إلى تاليه. (1)

وفيه أنّ الأمر على زنة الفعل كالفلس موضوع للمعنيين:

أحدهما: الأمر بمعناه الحدىّ الذى يعبّر عنه فى اللغة الفارسيّة ب«فرمان دادن».

و ثانيهما: غير المعنى الحدىّ كالشىء أو الشأن أو الفعل كما يشهد له تبادرهما من لفظة الأمر.

و عليه فلفظ الأمر على زنة الفعل مشترك لفظىّ بين المعنيين و لا ينافى ذلك أنّ

ص: 10

1-1) المصدر السابق.

مبدأ الاشتقاق هو المادة السارية (أ-م-ر) والعجب منه قدس سره حيث خصّص لفظ الأمر المتحصّل بهيئة الفعل كالفلس بغير المعاني الحديثية مع أنّ الأمر على زنة الفعل يأتي بمعنيين أحدهما المعنى الحديثي وهو الطلب على سبيل الإلزام المعبر عنه في اللغة الفارسية بـ«فرمان دادن» فلا وجه لتخصيصه بغير المعنى الحديثي.

هذا مضافاً إلى ما في جعل لفظ الأمر جامداً مع أنّه مشتقّ أيضاً من مادة (أ-م-ر) بناءً على أنّ مبدأ الاشتقاق هو المادة السارية ويشهد على تعدّد معنى الأمر على زنة الفعل اختلاف جمعه بالأوامر والأمر مع أنّه لو كان مختصّاً بغير المعنى الحديثي لزم أن يأتي جمعه على الأمور خاصّة مع أنّه ليس كذلك.

فانقدح ممّا ذكر قوّة القول بالاشتراك اللفظي فلا وجه لمنع الاشتراك اللفظي بعد تعدّد المعاني لمادة الأمر على زنة الفعل.

نعم يرد على صاحب الكفاية أنّ مفاد لفظ الأمر ليس الطلب للفرق الظاهر بين الأمر والطلب حيث أنّ الإلزام داخل في حاقّ الأمر دون الطلب والأمر مساوق لما يقال في اللغة الفارسية من «فرمان دادن». نعم الأمر بمعناه المذكور يحتوي الطلب ولكن ليس مجرد الطلب.

ثمّ لا يخفى عليك عدم صحّة القول بالاشتراك المعنوي كما عن المحقّق النائيني قدس سره من أنّ معنى الجامع الذي يحتوي أيضاً الأمر بمعنى الطلب هو الواقعة التي لها أهميّة في الجملة فهذا المعنى كما يشمل الحادثة والغرض ونحوهما فكذلك يشمل الأمر بمعنى الطلب فإنّه أيضاً من الأمور التي لها أهميّة فلا يكون لفظ الأمر إلّا معنى واحد تدرج فيه كلّ المعاني المذكورة وتصور الجامع القريب بين الجميع وإن كان صعباً إلّا أنّه نرى وجدانا أنّ الاستعمال في جميع الموارد بمعنى واحد ومعها ينتفى الاشتراك

وذلك واضح بعد اختلاف المعنى الجامدي مع المعنى الحدثي في الجمع حيث أن جمع الأول على امور و جمع الثاني على أوامر لأن الاختلاف المذكور حاك عن اختلاف المفردات فلا وجه لدعوى اشتراكهما في معنى واحد.

هذا مضافا إلى ما في تهذيب الاصول من امتناع وجود جامع حقيقي بين الحدث وغيره وعلى فرض وجوده لا يكون حدثيا حتى يقبل الاشتقاق إلا بنحو من التجوز. (2)

ومضافا إلى ما في المحاضرات من أنه لا دليل على أخذ الأهميّة في معنى الأمر بحيث يكون استعماله فيما لا أهميّة له مجازا وذلك لوضوح أن استعماله فيه كاستعماله فيما له أهميّة في الجملة من دون فرق بينهما من هذه الناحية أصلا. (3)

ولقد أفادا وأجادا إلا أن الاشتقاق كما عرفت وذهب إليه في تهذيب الاصول ليس من المصدر بل من المادّة السارية فلا وجه للإشكال عليه بأن المعنى الجامع بين الحدث والجامد لا يقبل الاشتقاق نعم يرد على من ذهب إلى إمكان الجامع بأنه لا جامع بين الحدث وغيره.

هذا مضافا إلى إمكان أن يقال إن الاشتقاق باعتبار بعض مصاديق الجامع لا إشكال منه بناء على أن الاشتقاق من المصدر.

ومما ذكر يظهر ما في نهاية النهاية حيث قال: لا يبعد أن يكون إطلاق لفظ الأمر بالمعنى الثاني [أى الشىء] مأخوذا من الأول -بمعنى الحدثي- وبمناسبة أن

1-1) أجود التقريرات 86/1.

2-2) تهذيب الاصول 131/1.

3-3) المحاضرات 7-6/2.

الشيء يكون متعلقًا للطلب و موردا له اطلق عليه لفظ الأمر كما أنه بمناسبة أنه تعلق به المشيئة اطلق عليه لفظ الشيء ثم توسع و اطلق اللفظان على المحالات غير القابلة لتعلق الطلب و المشيئة بها. (1)

و ذلك لأن هذه المناسبات مناسبة فلسفية و لا ربط لها بباب الوضع و على فرض تسليم كونها موجودة في نظر الواضع تكون متروكة و مهجورة إذ المتفاهم العرفي في مثل «شغله أمر كذا» أو «جاء زيد لأمر كذا» هو ما يصدق عليه عنوان الشيء من دون التفات إلى كونه متعلقًا للطلب و موردا له أو متعلقًا للمشيئة.

فدعوى الاشتراك المعنوي في لفظة الأمر بالنسبة إلى معانيها لا شاهد له.

هذا مضافا إلى أن الطلب بمعناه المصدرى غير الطلب بمعناه المفعولى. و الأشياء تكون متعلقًا للطلب بالمعنى الثانى لا بالمعنى الأول.

فتحصّل أن الأقوى هو القول بالاشتراك اللفظي في لفظ الأمر بالنسبة إلى معانيها من الطلب الإلزامي و الشيء و الفعل.

### الجهة الثانية: في اعتبار العلوّ في مفهوم الأمر

و لا يخفى عليك أن الحقّ هو اعتبار العلوّ في مفهوم الأمر من دون فرق بين كون العلوّ معنويًا أو ظاهريًا و ذلك للتبادر و صحّة سلب الأمر عن الطلب من المساوى أو السافل و لذا نرى بالوجدان ذمّ العقلاء بالنسبة إلى خطاب المساوى أو السافل لغيره بلفظ الأمر.

و ممّا ذكر يظهر ما في تهذيب الاصول حيث خصّص العلوّ بالظاهري (2) مع أنّ

ص:13

1-1) نهاية النهاية 87/1.

2-2) تهذيب الاصول 133/1.



العلو الواقعي كاف في صدق الأمر على طلبه الإلزامي ولذا يكون طلب الإمام المعصوم غير مبسوط اليد أمرا وإن لم يكن قادرا على إجراء أوامره و تكاليفه وهكذا غيره ممن يكون عاليا في الواقع.

و صدق الأمر على الطلب الإلزامي من ناحية الإمام و من يكون عاليا في الواقع لا يكون موقوفا على نفوذ الكلمة إذ لا دخل لنفوذ الكلمة في العلو الواقعي نعم هو من مقومات العلو الظاهري فإن العلو الظاهري بدون نفوذ الكلمة لا معنى له غاية ما يلزم هو اعتقاد جماعة من الناس بعلو من يكون عاليا في الواقع و لزوم إطاعته و أما النفوذ الظاهري و السلطة و القدرة الإجرائية فلا كما لا يخفى.

ثم لا يخفى عليك أن الظاهر كما في الكفاية عدم اعتبار الاستعلاء في حقيقة الأمر لصدق الأمر على طلب العالی مع الغفلة عن علوه (1) و القول بأن الظاهر أن الاستعلاء أيضا مأخوذ في حقيقة الأمر فلا يعدّ مكالمة المولى مع عبده على طريق الاستدعاء و الالتماس أمرا فمفهوم الأمر مضيّق لا ينطبق إلا على الأمر العالی المستعلى عند التحليل محلّ تأمل و إشكال لأن اعتبار الاستعلاء أمر و اعتبار عدم اقترانه بما يدخله في الاستدعاء و الالتماس أمر آخر.

و عليه فيمكن أن يقال بعدم اعتبار الاستعلاء في صدق الأمر و لذا لو صدر عن العالی طلب مع الغفلة من علوه لصدق عليه الأمر مع أنه خال عن الاستعلاء.

قال في الوقاية نقلا عن جدّه صاحب الهداية يصدق الأمر حقيقة على الأوامر الصادرة من الأمير إلى الرعيّة و السيّد إلى العبيد و إن كان المتكلم غافلا عن علوه حين الخطاب (2).

ص: 14

1-1 (1) الكفاية 91/1.

2-2 (2) الوقاية 177/1.

مع أنه لو كان الاستعلاء دخيلاً في الصدق لما كان طلب الغافل عن علوه أمراً.

نعم لو اقترن الطلب بما يدخله في حقيقة الاستدعاء أو الالتماس لا يصدق عليه الأمر لفقدان ما اعتبر في صدقه من صدوره عن العالی بما هو العالی وإن كان غافلاً عن علوه إذ مع الاقتران المذكور نزل نفسه عن علوه ويدرجها في المساوى والأدون كما أن المولى الشرعى إذا نزل عن مقام المولوية وجعل نفسه بمنزلة أحد من العقلاء وأمر كان أمره إرشادياً ولم يترتب عليه ما يترتب على أوامره المولوية من عصيان المخالفة.

ومما ذكر يظهر أنه لا وجه لاعتبار الجمع بين العلو والاستعلاء لما عرفت من عدم دخالة الاستعلاء بالمعنى المذكور إذ اللازم في صدق الأمر هو صدور الخطاب عن العالی وإن لم يكن مستعلياً به.

كما اتضح مما مر أيضاً عدم صحّة اعتبار أحدهما إذ الاستعلاء بدون العلو الواقعى أو الظاهرى لا يوجب صدق الأمر على طلب السافل المستعلى بل يصحّ سلب الأمر عنه. نعم يكفى العلو البنائى وهو يقوم مقام العلو الواقعى والظاهرى كالمجاز السكّانى ولذا نرى صدق الأمر على طلب من يفرض أنه سلطان بالنسبة إلى غيره من الوزراء الفرضية ونحوهم كما هو المشاهد فى لعب السلطان والوزير. فكما أن ادعاء كون زيد أسداً يصحّ إطلاق الأسد عليه حقيقة والمجاز فى الادعاء كذلك يصدق الأمر على طلبه حقيقة بعد ارتكاب المجاز والعناية فى جعل السافل عالياً.

لا يقال: والشاهد على صدق الأمر على طلب السافل المستعلى هو تقبيح الطالب السافل من العالی المستعلى عليه وتوبيخه بمثل أنك لم تأمره فإن الظاهر منه أن التوبيخ على أمره لا على استعلائه وهو كاشف عن كفاية الاستعلاء فى صدق الأمر.

لأننا نقول: إن التوبيخ وإن كان فى بدو الأمر بالنسبة إلى أمره ولكنه يرجع فى

الحقيقة إلى استعلانه و الدليل عليه هو صحّة سلب الأمر عن طلبه إذا لم يكن عاليا عند العرف و لا عاليا في الواقع و لا بناء على كونه عاليا.

فتحصّل أنّ مفهوم الأمر متضيق و لا يصدق إلاّ على طلب العالى على سبيل الإلزام.

ذهب في نهاية الاصول إلى منع اعتبار العلوّ بنحو القيدية في معنى الأمر حيث قسّم الطلب على قسمين:

أحدهما: الطلب الذى قصد فيه الطالب انبعث المطلوب منه من نفس هذا الطلب بحيث يكون داعيه و محرّكه إلى الامتثال صرف هذا الطلب و هذا القسم من الطلب يسمّى أمرا.

ثانيهما: هو الطلب الذى لم يقصد الطالب فيه انبعث المطلوب منه من نفس طلبه بل كان قصده انبعث المطلوب منه من هذا الطلب منضمّا إلى بعض المقارنات التى توجب وجود الداعى فى نفسه كطلب المسكين من الغنى فإنّ المسكين لا يقصد انبعث الغنى من نفس طلبه و تحريكه لعلمه بعدم كفاية بعثه فى تحرك الغنى و لذا يقارنه ببعض ما له دخل فى انبعث الغنى كالتضرّع و الدعاء لنفس الغنى و والديه مثلا و هذا القسم من الطلب يسمّى التماسا أو دعاء.

فعلى هذا حقيقة الطلب على قسمين غاية الأمر أنّ القسم الأوّل منه (أى الذى يسمّى بالأمر) حقّ من كان عاليا و مع ذلك لو صدر عن السافل بالنسبة إلى العالى كان أمرا أيضا و لكن يذمّه العقلاء على طلبه بالطلب الذى ليس شأننا له فيقولون أ تأمره؟ كما أنّ القسم الثانى يناسب شأن السافل و لو صدر عن العالى أيضا لم يكن أمرا فيقولون لم يأمره بل التمس منه و يرون هذا تواضعا منه. انتهى (1)

ص: 16

حاصله هو منع اعتبار الصدور من العالى فى صدق مفهوم الأمر و لذا حكم بالصدق فيما إذا كان الطالب سافلا و طلب على سبيل الإلزام و بعدم صدقه فيما إذا كان الطالب عاليا و لكن استدعى و التمس من غيره مع أنه صدر عن العالى فالمعتبر هو قصد الطالب فإن كان قصده من الطلب هو الامتثال بنفس طلبه فهو أمر و إلا فهو استدعاء و التماس.

يمكن أن يقال:فيه:

أولا: إنَّ قصد الطالب انبعاث المخاطب بنفس الطلب لا ينافى اعتبار العلوّ فى صدق الأمر عليه و مدخليته فيه كما هو الظاهر و تدلّ عليه صحّة سلب الأمر عن طلبه و لو مع القصد المزبور فمنه يعلم أنّ مجرد القصد المذكور لا يكفى فى صدق الأمر و إلا لما صحّ سلب الأمر عنه.

و لذلك قال فى تهذيب الاصول: إنَّ عدم صدقه على غير العالى المستعلى كاشف عن تضيق مفهومه إذ لو ابقى على سعته كان عدم صدقه على غيرهما بلا ملاك.

انتهى (1)

و ثانيا: إنَّ عدم صدق الأمر على طلب العالى المستدعى أو الملتمس من جهة تنزيل نفسه عن مرتبة العلوّ و جعلها فى مرتبة المخاطب و من المعلوم أنّ الطلب مع هذا البناء لا يكون صادرا عن العالى بما هو العالى فلا يصدق على طلبه أمر، كما لا يصدق الأوامر المولوية على أوامر المولى الذى نزل نفسه عن مرتبة المولوية و أمر بعنوان كونه أحدا من العقلاء و لذا لا يترتب عليها آثار الأوامر المولوية من عصيان المخالفة و غيره.

فانقدح ممّا ذكر أنّ مفهوم الأمر متضيق و إلاّ يصدق على غير العالى مع أنّك

ص:17

1-1 (1) تهذيب الاصول 133/1.

عرفت صحّة السلب و عدم صدقه على طلب العالى المستدعى لتنزيل نفسه عن مقامه و مع التنزيل المذكور لا يبقى قيد المفهوم و لذا لا يصدق على طلبه حينئذ عنوان الأمر فلا تغفل.

### الجهة الثالثة: فى اعتبار الإلزام و الإيجاب فى مادّة الأمر و عدمه

و لا يخفى أنّ مقتضى التبادر هو الأوّل. إذ لا ينسب من مادّة الأمر التى تكون فى اللغة الفارسيّة بمعنى «فرمان دادن» إلاّ الطلب الإلزاميّ و الإيجابيّ و لذا ذهب إليه صاحب الفصول حيث قال (بعد اختيار كون لفظ الأمر مشتركا بين الطلب المخصوص و بين الشأن):

ثمّ المراد بالطلب المخصوص طلب العالى من الدانى حصول الفعل على سبيل الإلزام.

و استدللّ عليه بالتبادر (1). و تبعه صاحب الكفاية، و قال: لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة فى الوجوب لانسباقه عنه عند إطلاقه. إلى أن قال: و صحّة الاحتجاج على العبد و مؤاخذته بمجرّد مخالفة أمره و توبيخه على مجرّد مخالفته. كما فى قوله تعالى: (ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك). (2).

قال فى الوقاية: لفظ الأمر له ظهور قويّ فى الوجوب حتّى أنّ كثيرا من القائلين باشتراك الصيغة بين الوجوب و الندب يقولون باختصاص لفظ الأمر بالوجوب و الدليل عليه الفهم العرفيّ. (انتهى ملخصا) (3).

ص: 18

1-1 (1) الفصول 49/ ط قديم.

2-2 (2) الكفاية 92/1.

3-3 (3) الوقاية 178/.

ربّما استدللّ لذلك بالاستعمالات الواردة في الكتاب و السنة. كقوله تعالى:

«فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ» (1). حيث أنّ الحذر عن المخالفة لا- يناسب إلاّ مع الوجوب و الإلزام. وقوله صلّى الله عليه وآله و سلم «لو لا- أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك مع كلّ صلاة» (2) حيث نفى الأمر مع ثبوت الاستحباب و هو لا يكون إلاّ لدلالة الأمر على الوجوب و الإلزام.

وقوله صلّى الله عليه وآله و سلم في قصّة بريّة حيث كانت أمة لعائشة و زوجها كان عبدا ثمّ اعتقتها عائشة فلما علمت بريّة بخيارها في نكاحها بعد العتق أرادت مفارقة زوجها فاشتكى الزوج إلى النبيّ صلّى الله عليه وآله و سلم فقال صلّى الله عليه وآله و سلم لبريرة: ارجعي إلى زوجك فإنّه أبو ولدك و له عليك منّة. فقالت يا رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلم: أ تأمرني بذلك؟ فقال: لا إنّما أنا شافع. بتقريب الاستدلال به أنّ نفيه صلّى الله عليه وآله و سلم للأمر دليل على كونه للوجوب. و لذا قالت بريّة له صلّى الله عليه وآله و سلم أ تأمرني يا رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلم بذلك. إذ لو لم تكن دلالة الأمر على الوجوب مركوزة في الأذهان لم يكن وجه لسؤالها منه. هذا.

و لكن أورد عليه في الفصول بأنّ استعمال الأمر في هذه الموارد في الإيجاب لا يوجب أن يكون موضوعا له بخصوصه بل يكفي ظهوره فيه عند الإطلاق مع أنّ مجرّد الاستعمال لا يقتضى الحقيقة. (3)

و تبعه في الكفاية و لذا عبّر عن تلك الموارد بالمؤيّدات. (4)

قال استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه بعد قبول الإيراد في بعض الموارد المذكورة معلّلا

ص: 19

1-1 (1) سورة النور/63.

2-2 (2) علل الشرائع 293/1.

3-3 (3) الفصول 53/ الطبع القديم.

4-4 (4) الكفاية 92/1.

بأنّ المراد معلوم ولا أصل لتعيين كيفية الاستعمال بعد معلومية المراد أنّها هل تكون على سبيل الحقيقة أو بمعونة القرينة. يمكن دفع المناقشة في مثل قول بريرة: أ تأمرني؟ إذ لا يبعد دعوى أنّ المنسبق من مادة الأمر عند بريرة والنبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله وسلم هو الوجوب. وعليه فهو ممّا يشهد على تبادر الوجوب من مادة الأمر كما أنّ صحّة الاحتجاج على العبد تكون مثبتة على التبادر. اللهمّ إلا أن يقال: إنّ غايته هو ظهور اللفظ في الوجوب ولعله من جهة الانصراف بسبب كثرة الاستعمال فلا يدلّ على التبادر من حاقّ اللفظ فافهم.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ بعد كون معنى التبادر هو ظهور المعنى من حاقّ اللفظ لا مجال لدعوى الظهور الانصرافيّ كما لا مجال لظهور الاطلاقيّ ومقدّمات الحكمة أو الظهور العقليّ بمعنى أنّ الوجوب هو إدراك العقل لابدئية الخروج عن عهدة الخطاب فيما إذا لم يحرز من الداخل أو من الخارج ما يدلّ على جواز تركه.

وذلك لأنّ الانصراف من جهة كثرة الاستعمال لا من جهة اللفظ فقطّ و الظهور الإطلاقيّ من جهة المقدمات لا من جهة اللفظ فقطّ و إدراك اللابدية العقلية لا حاجة إليه بعد دلالة اللفظ بنفسه فللمولى أن يحتجّ بنفس اللفظ لا بمقتضى قضية العبودية والرقية وهو لزوم الخروج عن عهدة الخطاب ما لم ينصب قرينة على الترخيص في تركه.

ففي المقام مع ظهور مادة الأمر التي تكون في اللغة الفارسية بمعنى «فرمان دادن» في الطلب الإلزامي لا مجال لتلك الدعاوى إذ الإلزام يكون مستفاداً من حاقّ اللفظ لا من جهة كون لفظ الأمر موضوعاً لأصل الطلب ولكن لكثرة استعماله في الطلب الإلزامي صار ظاهراً في الإلزامي ولا من جهة أنّ الطلب النديّ يحتاج إلى بيان زائد من الترخيص في الترك وحيث لم يبيّن كان مقتضى مقدمات الإطلاق هو إرادة الطلب الإلزامي ولا من جهة حكم العقل بالتقريب المذكور.

و ممّا ذكر يظهر ما فى بدائع الأفكار و منتهى الاصول حيث ذهب إلى الظهور الإطلاقي (1) و ما فى المحاضرات و نهاية النهاية حيث ذهب إلى الظهور العقليّ فراجع. (2)

و لعلّ منشأ الاشتباه هو الخلط بين صيغة الأمر و مادّة الأمر أو جعل معنى الأمر هو الطلب مع أنّ الأمر بمعنى (فرمان) فى اللغة الفارسيّة هو الطلب مع الإلزام لا صرف الطلب.

و كيف كان فمع دلالة اللفظ بوضعه على الإلزام لا حاجة إلى مقدّمات الحكمة أو الدليل العقليّ لإثبات الإلزام كما لا يخفى.

و يستبين ممّا تقدم أنّ لفظ الأمر ظاهر بنفسه فى طلب الفعل على سبيل الإلزام و الوجوب.

و عليه فكلمّا ورد خطاب فى الكتاب و السنته بلفظ الأمر فهو يفيد الوجوب إلّا إذا قامت قرينة على الخلاف فإذا قيل «هذا ممّا أمر الله به» يعلم منه أنّه من الواجبات كما أنّ مادّة النهى بقرينة المقابلة ظاهرة فى طلب ترك الشىء على سبيل الإلزام و الإيجاب فإذا ورد «أنّ ذلك من النواهي» يعلم منه أنّه من المحرّمات إلّا إذا قامت قرينة على الخلاف و يتفرّع على ذلك أنّ الواجب فى الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر هو طلب فعل المعروف و طلب ترك المنكر على سبيل الإلزام و الإيجاب إذ المأمور به هو الأمر و النهى فى مثل قوله تعالى: وَ أْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ (3) و قول الرضا عليه السّلام: «لتأمرنّ بالمعروف و لتنهينّ عن المنكر أو ليستعملنّ عليكم شراركم

ص: 21

1-1 (1) بدائع الأفكار 197/1 و منتهى الاصول 112/1.

2-2 (2) المحاضرات 13/2 و نهاية النهاية 91/1.

3-3 (3) لقمان 16/.



فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم» (1).

و مقتضى الأمر والنهي هو طلب الفعل أو الترك على سبيل الإلزام والإيجاب و عليه فلا يكفي في إطاعة هذين الواجبين مجرد الطلب من دون إلزام وإيجاب كالاستدعاء أو الالتماس إذا لم يوجبا إتيان المعروف و ترك المنكر بل اللازم فيما إذا احتتمل التأثير هو الأمر أى طلب الفعل على سبيل الإلزام أو النهى أى طلب ترك الفعل على سبيل الإيجاب.

## الجهة الرابعة: فى اتحاد الطلب و الإرادة و عدمه

### اشارة

و يقع البحث فى المقامين:

### المقام الأول: فى مفهومهما بحسب اللغة

ذهب جماعة منهم صاحب الكفاية إلى أنّ الطلب المستفاد من مادة الأمر أو صيغة الأمر متّحد مع الإرادة مفهومًا و مصداقًا و إنشاء بحسب الوضع و إن اختلفا بحسب الانصراف و كثرة الاستعمال و ذلك أنّ لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد و يكون ما بإزاء أحدهما فى الخارج عين ما بإزاء الآخر و الطلب المنشأ بلفظ الأمر أو بصيغته عين الإرادة الإنشائيّة و لكنّ المنصرف إليه فى الطلب المطلق هو الطلب الإنشائيّ و المنصرف إليه فى الإرادة المطلقة هى الصفة النفسائيّة و ليس منشأ الانصراف فيهما إلاّ كثرة الاستعمال فيهما. (2)

و فيه أولاً: أنّ المتبادر من لفظ «الإرادة» هى الصفة النفسائيّة، و المتبادر من

ص: 22

1-1) الوسائل: الباب «1» من أبواب الأمر و النهى، ح 4.

2-2) الكفاية 95/1.

لفظ «الطلب» هو الفعل و هو التصدّي نحو تحصيل شىء.

و الأوّل من مقولة الكيف النفسانيّ على المشهور.

و الثاني من مقولة الفعل فلا يمكن اتّحادهما.

قال فى المحاضرات: إنّ الإرادة بواقعها الموضوعيّ من الصفات النفسانيّة و من مقولة الكيف القائم بالنفس و أمّا الطلب فقد سبق أنّه من الأفعال الاختياريّة الصادرة عن الإنسان بالإرادة و الاختيار، حيث أنّه عبارة عن التصدّي نحو تحصيل شىء فى الخارج و من هنا لا يقال: طالب الضالّة أو طالب العلم إلاّ لمن تصدّي خارجا لتحصيلهما. و أمّا من اشتاق إليهما فحسب و أراد فلا يصدق عليه ذلك و لذا لا يقال:

طالب المال أو طالب الدنيا لمن اشتاق و أرادهما فى افق النفس ما لم يظهر فى الخارج بقول أو فعل.

إلى أن قال: و لا- فرق فى ذلك بين أن يكون الطلب متعلّقا بفعل نفس الإنسان و عنوانا له كطالب الضالّة و طالب العلم و ما شاكلها، و أن يكون متعلّقا بفعل غيره. و على كلا- التقديرين فلا- يصدق على مجرّد الإرادة و قد تحصّل من ذلك أنّ الطلب مبين للإرادة مفهوما و مصداقا. انتهى. (1)

و لا فرق فيما ذكر بين المشتقات الاسميّة و الفعلية فى التبادر المذكور لوحدة معنى الإرادة فى: أراد أو يريد أو يريد و معنى الطلب فى طلب و يطلب و طالب.

و ممّا ذكر يظهر ما فى نهاية النهاية حيث قال: الصحيح أن يقال: إنّّه يختلف ذلك حسب المتفاهم العرفيّ باختلاف مشتقاته فمثل طالب و مطلوب ظاهر فى معنى الإرادة و مثل طلب و يطلب ظاهر فى معنى الأمر و البعث الخارجيّ و ذلك يكشف عن أنّ معنى المادّة هو تلك الصفة النفسانيّة و ظهورها فى خلافها فى بعض الهيئات

ص: 23

يكون بالعرض وبالانصراف وإلا فلا يعقل اختلاف معنى المادة في ضمن الهيئات.

انتهى (1)

و ثانيا: أنّ الإرادة ليست قابلة للإنشاء لأنّها أمر تكوينيّ و الإنشاء قاصر عن إيجاد التكوينيّات، هذا بخلاف الطلب فإنّه مفهوم قابل للانطباق على الفعل الخارجيّ و الإنشائيّ و الإنسان إمّا أن يتصدّى بنفسه تحصيل شيء و يصدق عليه الطالب بسبب تصدّيه لتحصيل الشيء، و إمّا أن يتصدّى لإتيان الغير إيّاه و هو على نوعين:

أحدهما: هو أن يأخذ الطالب يد غيره و يجرّه نحو العمل.

و ثانيهما: أن يقول لغيره اضرب أو أمرك بكذا و كلاهما بعث و تحريك نحو العمل و يصدق عليهما عنوان الطلب كما لا يخفى.

قال في نهاية الاصول: إنّ ما ذكره (أى صاحب الكفاية) من اتّحاد الطلب و الإرادة مفهوما و خارجا و إنشاء فاسد أصله فإنّ لفظ الإرادة موضوع لصفة خاصّة من صفات النفس و الصفات النفسانيّة من الامور الحقيقيّة التي تكون بحدّائها شيء في الخارج فلا تقبل الوجود الإنشائيّ لإبء الامور الحقيقيّة هذا النحو من الوجود بخلاف الطلب فإنّ له معنى قابلا لأن يوجد بالإنشاء و هو البعث و التحريك إذ ليس معناه سوى البعث و التحريك نحو العمل و كما أنّهما يحصلان بالتحريك الفعليّ بأن يأخذ الطالب بيد المطلوب منه و يجرّه نحو العمل المقصود فكذلك يحصلان بالتحريك القوليّ بأن يقول الطالب (اضرب) أو (أطلب منك الضرب) أو (أمرك بكذا مثلا).

فقول الطالب: (افعل كذا) بمنزلة أخذه بيد المطلوب منه و جرّه نحو العمل المقصود و الحاصل أنّ حقيقة الطلب مغايرة لحقيقة الإرادة. إلى أن قال: نعم الطلب بكلا معنييه مظهر للإرادة و مبرز لها فمن أراد من عبده تحقّق فعل خاصّ أو وجود مقدّماته بقصد

ص: 24

التوصّل بها إلى الفعل قد يحركه نحو الفعل تحريكاً عملياً وقد يقول له: (افعل كذا) مريدا بهذا القول تحقّق ذلك التحريك فمفاد (افعل) تحريك تنزيليّ يعبر عنه بالطلب الإنشائيّ. انتهى (1)

ثمّ إنّ الطلب عنوان عامّ يصدق على الطلب الخارجيّ وعلى الطلب الإنشائيّ وهو البعث والتحريك الإنشائيّ إذ كلاهما مصداقان للطلب ولا وجه لتخصيص الطلب بأحدهما.

وممّا ذكر يظهر ما في المحاضرات حيث قال: إنّ الطلب عنوان للفعل الخارجيّ أو الذهنيّ وليس منشأ بمادّة الأمر أو بصيغتها أو ما شاكلها (2) لما عرفت من عدم اختصاص الطلب بتصدّي النفس بل يشمل البعث والتحريك الإنشائيّ لأنّه أيضا من الأفعال التي ينطبق عليه عنوان الطلب فتخصيصه بغير الإنشائيّ تخصيص بلا وجه.

ثمّ إنّ إنشاء الطلب ليس بمعنى إنشاء الطلب بالحمل الأوليّ بل المراد منه هو إنشائه بالحمل الشائع الصناعيّ بمعنى الذي عرفته من إنشاء البعث والتحريك الذي يكون معنون الطلب الإنشائيّ والإيقاعيّ.

وعليه فلا وجه لما في تهذيب الاصول من كون صيغة الأوامر موضوعة لإنشاء الطلب غير واضح المراد إذ المقصود من الطلب إن كان هو الطلب الحقيقيّ الذي هو عين الإرادة على مسلكه (أي مسلك صاحب الكفاية) فيصير مآله إلى إنشاء الإرادة التكوينيّة وهو واضح الفساد إذ لا معنى لإنشاء الإرادة التي هي أمر تكوينيّ أوّلا.

ويلزم أن يكون معنى «اضرب» هو اريد منك الضرب مع أنّ التبادر على خلافه ثانيا.

ص: 25

---

1-1) نهاية الاصول 92/1.

2-2) المحاضرات 16/2.

وإن كان المراد هو الطلب الإيقاعي كما هو غير بعيد من سوق كلامه، إنّنا لا نتصوّر هنا غير البعث والإغراء شيئاً آخر حتّى نسّميه طلباً إغرائياً. ولو فرض له معنى محصّل فيردّ بحكم التبادر إذ هو غير متبادر من الهيئة. انتهى (1)

لما عرفت من أنّ المراد من إنشاء الطلب هو إنشاء ما يصدق عليه عنوان الطلب بالحمل الشائع الصناعيّ وهو ليس شيئاً آخر غير البعث والإغراء حتّى يستبعد ويحكم بكونه خلاف التبادر من الهيئة فلا تغفل.

ثمّ إنّ القول بتغاير الطلب والإرادة لا يؤول إلى ما ذهب إليه الأشاعرة من الاعتقاد بالطلب النفساني لأنّ ما ذهبوا إليه من الطلب النفساني يكون من الصفات النفسانيّة هذا بخلاف ما نختاره فإنّ الطلب عنوان الفعل وهو مغاير مع الإرادة التي هي تكون من الصفات النفسانيّة فالقول بالتغاير كما ذهبنا إليه لا يستلزم الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة.

ثمّ إنّ الدليل في البحث عن مفاد الإرادة والطلب هو التبادر وصحّة السلب لا الوجدان لأنّ اللغة تثبت بتلك العلامات فإثبات اللغة بالوجدان كما يظهر من صاحب الكفاية حيث قال: إنّنا لا نجد غير الإرادة صفة أخرى قائمة بالنفس يكون هو الطلب فلا محيص إلاّ عن اتّحاد الإرادة والطلب وأن يكون ذاك الشوق المؤكّد المستتبع لتحريك العضلات مسمّى بالطلب والإرادة، (2) كما ترى.

هذا مضافاً إلى إمكان منع عدم وجدان شيء آخر وراء الإرادة كما أفاد الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه لوجدان الفرق بين الإرادة والعزم فإنّ الإرادة لا تكون إلاّ في مورد فيه المصلحة حتّى يصير التصديق بها حبّاً وشوقاً مؤكّداً. هذا بخلاف العزم فإنّه

ص: 26

---

1-1) تهذيب الاصول 135/1.

2-2) الكفاية 95/1-96.

أعمّ منها فإنه قد يكون و يتحقّق فيما لا مصلحة فيه كقصد الإقامة فيما إذا لم تكن في الإقامة مصلحة، فقصد الإقامة يمكن تحقّقه و يصير موضوعاً لإتمام الصلاة للمسافر و ليست الإرادة بمعنى الشوق المؤكّد موجودة و تسمية قصد الإقامة في المثال بالإرادة أحياناً ليس إلاّ من باب المسامحة إذ ليس في نفس الإقامة مصلحة حتّى توجب الحبّ و الشوق المؤكّد إليها.

و عليه فنجد في أنفسنا صفة أخرى غير الإرادة التي تسمّى بالعزم و القصد و الطلب و لعلّ ذلك هو مقصود من ذهب إلى مغايرة الإرادة و الطلب و لا- ضير في التزامه في المبدأ المتعال لأنّه أمر نفسىّ مثابته مثابة سائر صفاته في اتّحادها مع الذات و ليس ذلك قولاً بتوصيفه بالحادث. لأنّنا لا نقول بتوصيفه بالكلام اللفظيّ الحادث.

بل نقول بتوصيفه بالكلام النفسىّ القديم كسائر الصفات النفسية القديمة فتأمل.

يمكن أن يقال: إنّ تسمية العزم بالطلب ممنوعة بعد ما مرّ من أنّه عنوان للفعل بحكم التبادر فما ذكره الاستاذ على فرض التسليم لا يفيد لإثبات كون الطلب صفة نفسانية وراء الإرادة.

هذا مع إمكان أن يقال: إنّ الإقامة و لو ليس فيها بنفسها مصلحة و لكن بعد العلم بأنّ الإقامة القصدية موضوعة للحكم الشرعىّ بإتمام الصلاة تصير ذا مصلحة و موردة للحبّ و الشوق المؤكّد.

نعم لا يكون الحكم الشرعىّ مترتباً على نفس الإقامة بل مترتب على قصد المضاف إلى الإقامة إلاّ أنّ القصد المذكور لا يتحقّق إلاّ بالإقامة القصدية و ذلك يوجب الحبّ و الشوق نحوها حتّى يتحقّق موضوع الحكم و هو قصد الإقامة فلا يكون المورد خالياً عن الحبّ و الشوق حتّى يسمّى بالعزم و عليه فلا ينفكّ العزم عن الإرادة كما لا يخفى و ستأتى بقيّة الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

الأشاعرة و أدلتها

و المحكى عن شرح الموافق: إن الذى قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقوله و نسميه كلاماً لفظياً و نعترف بحدوثة و عدم قيامه بذاته تعالى و لكننا نثبت أمراً وراء ذلك و هو المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالألفاظ و نقول هو الكلام حقيقة و هو قديم قائم بذاته تعالى و نزع أنه غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة و الأمكنة و لا يختلف ذلك المعنى النفسى بل نقول ليس تنحصر الدلالة عليه فى الألفاظ إذ قد يدل عليه بالإشارة و الكتابة كما يدل عليه بالعبارة و الطلب الذى هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات و لا يختلف باختلاف الدلالات و غير المتغير أى ما ليس متغيراً و هو المعنى مغاير للمتغير الذى هو العبارات.

و نزع أنه أى المعنى النفسى الذى هو الخبر غير العلم إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه و أن المعنى النفسى الذى هو الأمر غير الإرادة لأنه يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا فإن مقصوده مجرد الاختبار دون الإتيان بالمأمور به و كالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فإنه قد يأمره و هو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه. انتهى موضع الحاجة. (1)

و لا يخفى عليك أن الأشاعرة على ما فى هذا الكلام المحكى عن بعض أعلامهم ذهبوا إلى امور:

1- إنهم ذهبوا إلى ما ذهبوا إليه من الكلام النفسى مضافاً إلى ما اعتقدوه من الكلام اللفظى الذى لم يكن قائماً بذاته تعالى و كان حادثاً.

2- إن الكلام النفسى فى ذاته تعالى قديم و لا يعتريه ما يعتري الحادث و لذا

ص: 28

لا يختلف باختلاف الألفاظ و اللغات و لكن يعبر عنه بالألفاظ و يكون مدلولاً للكلام اللفظي و غيره.

3- إن الدال على الكلام النفسى لا يكون منحصر باللفظ إذ قد يدل عليه بالإشارة و الكتابة كما يدل عليه بالعبارة.

4- إن الخبر هو الكلام النفسى لا العلم و الدليل عليه أن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه.

5- إن المعنى النفسى الذى هو الأمر و الطلب غير الإرادة لأنه يأمر الرجل بما لا يريد كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا فإن مقصوده مجرد الاختبار دون الإتيان بالمأمور به و كالمتعذر من ضرب عبده بعصيانه فإنه قد يأمره و هو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه.

و بعد اتضح حقيقة ما ذهبوا إليه فليعلم أنه استدلل لمختارهم بأمر:

الأول: إن الكلام النفسى أمر وراء العلم و الدليل عليه أن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه.

فمنه يظهر أن الخبر هو النسبة الحكمية بين الموضوع و المحمول و المراد منها هو حكم النفس و إذعانها بها و هو غير انكشاف ثبوت شىء لشىء و الإذعان بالوقوع المأخوذ فى الجمل الخبرية ليس هو العلم الواقعى بوقوع النسبة ضرورة أنه قد يخبر المتكلم و هو شاك بل قد يخبر و هو عالم بعدم الوقوع بل المراد منه هو عقد القلب على الوقوع جعلاً على نحو ما يكون القاطع معتقداً و هو الذى يعبر عنه بالتجزم.

و الحاصل أنه كما أن العلم قد يتحقق فى النفس بوجود أسبابه فكذلك قد يخلق النفس حالة و صفة على نحو العلم حاكية عن الخارج فإذا تحققت هذا المعنى فى الكلام يصير جملة و يصح السكوت عليها لأن تلك الصفة الموجودة تحكى جزماً عن تحقق النسبة فى الخارج و يتصف الكلام بالقابلية للصدق و الكذب بالمطابقة و المخالفة.



و عليه فيمكن القول بوجود الكلام النفسى فإنه إيجاد نسبة بين الموضوع و المحمول سواء كان فى الخارج أم لا كما مال اليه بعض الأشاعرة و هو الخبر .

يمكن أن يقال كما أفاد المحقق الأصفهاني: إن النسبة التي دلت الجملة عليها ليست شيئا آخر وراء العلم إذ النسبة المتصورة بين المحمول و الموضوع أعنى «هذا ذاك» فى الخارج تقوم بالنفس لا بنفسها بل بصورتها فهي كالمعلومات الأخر من حيث أن قيامها قيام علمى لا كقيام العلم و الذى يجب على الأشعرى إثباته قيام شىء بالنفس بنفسه على حد قيام العلم و الإرادة لا على حد قيام المعلوم و المراد فإن هذا القيام لا يوجب صفة اخرى بالنفس حتى ينفع فى إثبات الكلام القائم بذاته تعالى وراء علمه و سائر صفاته العليا.

نعم هنا امر آخر له قيام بالنفس بنفسه و هو نحو من الوجود النورى القائم بالنفس قيام المعلول بعلمته لا قيام العرض بموضوعه و قد اشرنا اليه سابقا و هذا المعنى و ان لم يبلغ اليه نظر الأشعرى إلا أنه مجرد فى تعقل أمر غير العلم و الارادة و ارتباطه بالكلام ايضا ظاهر كما عرفت سابقا إلا أنه لا يجدى للأشعرى لأنه يجعله مدلولاً للكلام اللفظى و حقيقة الوجود كما عرفت لا يقبل المدلولية للكلام بنفسه لأن المدلولية ليست إلا بحصوله فى المدارك الإدراكية و الوجود لا يقبل وجودا آخر سواء كان العارض من سنخ المعروف ام لا، فتدبر (1).

فتحصّل أنّ الخبر هو الكلام اللفظى و أنّ مدلوله هو النسبة و أمّا التصوّر و التصديق و الجزم و التجزّم و الإقرار و الإذعان كلّها خارجة عن مدلول الكلام لا يقال:

إنّ النسبة المتصورة نسبة ناقصة لا يصحّ السكوت عليها و أنّ مدلول الجملة

ص:30

الخبرية هو الجزم بالنسبة أو التجزم بها فيما إذا كان المخبر شاكاً أو معتقداً لخلافها فتوجد النفس صفة علم و جزم بالنسبة و يخبر عنها. لأننا نقول كما في تعليقة المحقق الأصفهاني قدس سره بأن ثبوت القيام لزيد الذي هو مدلول الجملة ليس هو هذا المفهوم الاسمي فإنه عنوان النسبة لا نفسها بل هو النسبة الحرفية التي هي معنون هذا المفهوم و هو معنى يصح السكوت عليه في حد ذاته و هذا المعنى الذي يصح السكوت عليه ربما يتصور بتصور طرفيه و ربما يجزم به فتمامية النسبة و نقصها و إن لم تكن بلحاظ الخارج لأنها نحو واحد بل بحسب مدلوليتها للكلام فقد يكون مدلولاً بمقدار لا حالة منتظرة للسامع و قد لا يكون كذلك. نعم إذا كان بمقدار لا يصح السكوت عليه لا يقبل التصديق لا أن ما يصح السكوت عليه يتقوم بالتصديق و منه يعلم أنه لا حاجة إلى التجزم الذي هو بظاهرة غير معقول إلا بالحمل على البناء على وقوع النسبة و هو فعل قلبي مر الكلام فيه و في امثاله. انتهى (1)

هذا مضافاً إلى أن التجزم مسبق بتخييل النسبة في الخارج و البناء عليه و كيف كان فالتجزم ليس بمدلول للكلام اللفظي.

الثاني: إن الطلب النفساني أمر وراء الإرادة حيث أن الأوامر الامتحائية و الاعتذارية محتاجة إلى وجود سبب في نفس المتكلم و بدونه لا وجه لتحقيقها و حيث لا إرادة و لا الجدل لها في نفس المتكلم عند تلك الأوامر فلا بد من وجود صفة أخرى لتكون هي الباعثة للأوامر المذكورة و هذه الصفة تسمى بالطلب النفسي فإذا ثبت ذلك في الأوامر الامتحائية ثبت وجوده في جميع الأوامر، لعدم القول بالفصل.

و فيه كما في نهاية الاصول: أن المنشأ للأوامر مطلقاً هو الإرادة غاية الأمر أن المنشأ للأوامر الجدوية إرادة نفس المأمور به و المنشأ للأوامر الامتحائية إرادة إتيان

ص: 31

مقدماته بقصد التوصل بها إلى المأمور به.

وعليه فلا حاجة إلى الطلب النفسى فى تحقق الأوامر الامتحانية والاعتذارية ووجودها. (1)

لا يقال: إنَّ اللازم فى الأوامر والبعث نحو الأفعال هو وجود إرادة نفس الأفعال التى تكون مأمورا بها لا مقدماتها فإنَّ الأوامر متعلّقة بنفسها لا بمقدماتها وعليه فالحاجة إلى حقيقة اخرى دون الإرادة باقية حتى يصحَّ تلك الأوامر.

لأنَّ نقول: إنَّ الأوامر والبعث نحو الأفعال فى الأوامر الامتحانية والاعتذارية إنشاءات بعث إليها وهذه الإنشاءات تصدر بداع الامتحان أو الاعتذار والداعى للامتحان أو الاعتذار ليس إلاَّ الإرادة، فالإرادة تعلق بإنشاء البعث نحو الأفعال امتحانا أو اعتذارا فلا يكون البعث إليها خاليا عن الإرادة حتى يحتاج إلى الطلب النفسانى وهذه الإرادة الامتحانية والاعتذارية ليست فى الحقيقة إلاَّ إرادة المقدمات حقيقة كما أفاده المحقق السيد البروجردى قدس سره. (2)

وقد أجاب صاحب الكفاية عنهم بعد ذهابه إلى وحدة الإرادة والطلب بأنَّه كما لا إرادة حقيقة فى صورة الامتحان والاعتذار لا طلب كذلك فيهما والذى فيهما إنما هو الطلب الإنشائى الإيقاعى الذى هو مدلول الصيغة أو المادة. (3)

وهذا الجواب لا يقبله الأشعرى لأنَّ مبناه هو مغايرة الطلب مع الإرادة كما أنَّ لا نقبل ذلك بعد ما مرَّ من اختيار أنَّ الإرادة من مقولة الكيف النفسانى والطلب من مقولة الفعل وعليه فهو جواب مبنائى على مختاره.

ص: 32

1-1) نهاية الاصول 94/1.

2-2) نفس المصدر.

3-3) الكفاية 96/1-97.

و ممّا ذكر يظهر ما فى بدائع الأفكار حيث قال: إنّ الأمر فى مثل هذه الموارد ليس أمراً فى الحقيقة بل هو إنشاء كلام لصورة الأمر إذ هو كما أنّه خال عن الإرادة كذلك خال عن الطلب. انتهى (1)

لما عرفت من أنّ هذا الجواب مبنائى هذا مضافاً إلى ما فيه من أنّ الطلب أعمّ من الطلب الانشائى فصدق الطلب على الإنشائى بالحقيقة كصدق الأمر عليه لأنّه إنشاء الطلب الإلزامى ولا فرق بين الطلب الانشائى أو الأمر الامتحانى والاعتذارى وبين الطلب الانشائى والأمر الحقيقى إلاّ فى الدواعى فإنّ الداعى فى الثانى هو الإرادة الحقيقىّة دون الأوّل فإنّ الداعى فيه هو الاختبار والامتحان لا إرادة الفعل بالحقيقة وأمّا الطلب والأمر الإنشائى فيهما واحد من دون فرق بينهما كما لا يخفى.

وأجاب فى الدرر عن الأشعرى بأنّ تحقّق صفة الإرادة أو التمنى أو الترجّى فى النفس قد يكون لتحقّق مبادئها فى متعلّقاتها كمن اعتقد المنفعة فى ضرب زيد فتحقّقت فى نفسه إرادته أو اعتقد المنفعة فى شىء مع الاعتقاد بعدم وقوعه فتحقّقت فى نفسه حالة تسمى بالتمنى أو اعتقد النفع فى شىء مع احتمال وقوعه فتحقّقت فى نفسه حالة تسمى بالترجّى.

وقد يكون تحقّق تلك الصفات فى النفس لا من جهة متعلّقاتها بل توجد النفس تلك الصفات من جهة مصلحة فى نفسها كما نشاهد ذلك وجدانا فى الإرادة التكوينيّة قد توجد النفس لمنفعة فيها مع القطع بعدم منفعة فى متعلّقاتها و يترتّب عليها الأثر.

مثال ذلك أنّ إتمام الصلاة من المسافر يتوقّف على قصد الإقامة عشرة أيام فى بلد من دون مدخليّة لبقائه فى ذلك البلد بذلك المقدار وجوداً وعدمًا ولذا لوبقى فى

ص:33

بلد بالمقدار المذكور من دون القصد لا يتمّ وكذا لو لم يبق بذلك المقدار ولكن قصد من أول الأمر بقائه بذلك المقدار يتمّ و مع ذلك يتمشى منه قصد البقاء من المكلف مع علمه بأنّ ما هو المقصود ليس منشأ للأثر المهمّ وإنّما يترتب الأثر على نفس القصد.

و منع تمشى القصد منه مع هذا الحال خلاف ما نشاهد من الوجدان كما هو الواضح.

فتعيّن أنّ الإرادة قد توجهها النفس لمنفعة فيها لا في المراد فإذا صحّ ذلك في الإرادة التكوينية صحّ في التشريعية أيضا لأنها ليست بأزيد مثونة منها. وكذا الحال في باقى الصفات من قبيل التمنى والترجى. انتهى (1)

أورد عليه بوجوه:

منها: ما في رسالة الطلب و الإرادة لسيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من امتناع تعلّق الإرادة بالبقاء من غير مصلحة فيه وفي المثال لا محيص إلاّ من تعلّق رجحان ولو بالعرض والواسطة بالبقاء وإلاّ فتعلّق الإرادة به بلا ترجيح واصطفاء ممّا لا يعقل.

انتهى (2)

وفيه أنّ المصلحة مترتبة على المتقيّد وهو القصد المضاف إلى الإقامة لا على القيد وهو الإقامة كما في مثل: أكرم (غلام زيد)، فإنّ مصلحة وجوب الإكرام مترتبة على الغلام المضاف إلى زيد ولا مصلحة في زيد إذ غلام زيد هو عالم أو مؤمن ويكون بذلك مستحقّا للإكرام وزيد ليس بعالم أو مؤمن ولا دخل له في وجوب الإكرام ولكن مع ذلك يكون الإقامة من المقدمات الوجودية للموضوع ولذا تعلّق

ص: 34

---

1-1) الدرر 71/1-72 الطبع الجديد.

2-2) رسالة الطلب و الإرادة 101/.

القصد إليها من جهة كونها دخيلاً في تحقّق الموضوع فلا يلزم من تعلق الإرادة بالإقامة مع عدم ترتّب مصلحة وجوب الإتمام عليها ترجيح بلا مرجّح كما لا يخفى.

ومنها: ما في تعليقه المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ الإقامة القصدية أى المقومة للقصد فى نحو وجوده لها دخل فى وجوب الإتمام فيقصدّها لأجل أن يتمّ بسبب تحقّق وجودها القصدى فتعلّق القصد إليها أيضاً لفائدة فيما يتعلّق بها بحيث لولاها لما وجب الإتمام وفناء المقصود فى الإقامة الخارجيّة أيضاً لازم وإلاّ أمكن إيجاد القصد مع العلم بعدم الإقامة خارجاً. انتهى (1)

وفيه المنع من دخالة الإقامة فى وجوب الإتمام إذ المفروض أنّ المصلحة مترتبة على المتقيّد بالإقامة التى تكون مرآة للإقامة الخارجيّة فالتقيّد داخل والقيد خارج والمتقيّد هو قصد الإقامة نعم الإقامة تكون من المقدمات الوجوديّة لتحقّق المقيّد بها كما عرفت.

ومنها: ما فى بدائع الأفكار من أنّ الأثر الشرعىّ وإن رتب على قصد إقامة العشرة وإن لم يتمّها لكن نمنع تحقّق هذا القصد من ناحية هذا الأثر بل هو ناش من جهة مصلحة المتعلّق وإن التفت إلى ترتّب ذاك الأثر على نفس هذا القصد. هذا واضح لمن راجع وجدانه ولو أغمض عن ذلك نقول: إنّ الأثر المزبور أيضاً مرتّب على المراد غايته لا بوجوده المطلق بل قد رتب على حصّة من وجوده وهو المتحقّق من ناحية إحدى مقدّماته وهو القصد. انتهى (2)

وفيه أولاً: أنّ المفروض هو خلوّ المتعلّق عن المصلحة ومعّه كيف يكون القصد ناشئاً عنه والوجدان لا يرى فى المتعلّق شيئاً يقتضى القصد المذكور وعليه

ص: 35

1-1) نهاية الدراية 163/1.

2-2) بدائع الأفكار للمحقّق العراقيّ 208/1.

فالمنشأ هو الآثار المترتبة على الموضوع و هو قصد الإقامة فبعد العلم بأن قصد الإقامة له مصلحة لوجوب الإتمام يقصد الإقامة كما أنّ العلم بترتب الآثار الاخرية يوجب الإتيان بالموضوعات كالإنفاق و نحوه.

و ثانيا: أنّ إرجاع الآثار إلى المراد و المقصود و هو الإقامة و تخصيص الإقامة بحصّة منها و هي التي تكون متحققة بالقصد تبعيد المسافة مع ما فيه من التكلّف فإنّ الموضوع للآثار في النهاية هو قصد الإقامة لا الإقامة كما لا يخفى.

لا يقال: تكفى تخيّل الفائدة و تصوّرها في الإقامة لكونها منشأ لقصد الإقامة.

لأنّ نقول: كما أفاد استاذنا الأراكيّ «مدّ ظلّه العالی» إنّ لازم منشيّة الإقامة بالتخيّل المذكور هو أن يقال: إنّ ذلك موجب للعلم بالمصلحة و تعلّق الشوق المؤكّد إليها مع أنّه مستحيل لخلوّ الإقامة عن الملاءمة و الصلاح كما هو المفروض.

ألا ترى هل يمكن امتثال الأمر بالعلم بكون زيد شاعرا مع أنّه ليس بشاعر و من المعلوم أنّه ليس بممكن و إن جعل الأمر للعلم المذكور جوائز نفيسة.

و هل يمكن امتثال الأمر بحبّ ما يتنّفّر الطبع منه كالخبائث و من الواضح أنّه غير ممكن و إن جعل الأمر للحبّ المذكور جعائل كثيرة.

و عليه فلا أثر لتخيّل الفائدة في الإقامة لتكون منشأ للإرادة و القصد. هذا مضافا إلى أنّ الإقامة المتصورة كسائر المتصورات فانية في الإقامة الخارجيّة و المفروض هو أنّها لا مصلحة فيها فكيف يتخيّل الفائدة فيها.

و عليه فلا مدخلة للإقامة إلاّ من جهة عدم إمكان تحقّق العرض من دون معروضه.

فأتضح من ذلك أن ليس للإقامة المتصورة دخالة في صيرورة قصد الإقامة ذا فائدة كما لا يخفى.

فما ذهب إليه صاحب الدرر في جواب الأشعريّ الذي يقول بعدم وجود

الإرادة فى الأوامر الامتحنائفة و الاعتراففة من وجود الإرادة لمصلحة فى نفسها تام و كاف فى الجواب.

اللهم إلا أن يقال كما افاده أستاذنا المحقق الداماد قدس سره بمنع كلفة ذلك فى جميع الموارد، إذ ربما يسند الترجى أو الإرادة مثلا إلى ما لا يمكن أن يكون مترجيا أو مريدا بالنسبة اليه كالجمادات، ففى مثل هذه الموارد لا إرادة و لا ترجى فى الحقيقة فاللازم هو الالتزام بالمجاز فى تلك الموارد إذ إمكان إرادة الإرادة فى الموارد الأخر لا ينفع فى إمكان سائر الموارد فلا تغفل.

فتحصّل عدم تمامفة استدلالهم على وجود الطلب النفسانى وراء الإرادة النفسائفة.

الثالث: إن أمر الكفار بالإسلام و الإيمان و الطاعة ليس مع إرادة جدفة من قبل المولى و إلاّ لزم تخلف الإرادة عن المراد ففى مثل هذه الموارد لزم أن يكون صفة نفسائفة اخرى غير الإرادة موجودة فى النفس حتّى يكون متمكنا من الأمر و تسمى هذه الصفة بالطلب النفسانى و الحقيقى.

و اجيب عنه بالفرق بين الإرادة التكوينية و الإرادة التشريعية و ما لا يتخلف عن المراد هى الإرادة التكوينية دون التشريعية.

قال فى الكفاية: إن استحالة التخلف إنّما تكون فى الإرادة التكوينية و هو العلم بالمصلحة فى فعل المكلف و ما لا محيص عنه فى التكليف إنّما هو هذه الإرادة التشريعية لا التكوينية. (1)

وقال فى بدائع الأفكار إن الاستدلال على مغايرة الإرادة للطلب بتحقيقه دونها فى موارد تكليف العصاة و إلاّ لزم امتناع العصيان لاستحالة تخلف مراده تعالى عن

ص: 37



إنّما نشأ من عدم تشخيص الإرادة التشريعيّة عن الإرادة التكوينيّة في موارد الإرادة التشريعيّة التي هي عبارة عن إرادة الإنسان صدور بعض الأفعال عن غيره باختياره فيتسبّب إلى ذلك بجعل الداعي له إليه أعنى به أمره إيّاه بذلك الفعل فالإرادة التي نلتزم بوجودها في موارد الأمر بشيء هو هذا السنخ من الإرادة و مثلها لا يعقل أن يستتبع وجوده وجود المراد قهرا و إلّا لزم من فرض تحقّقه كذلك عدم تحقّقه بما هو مراد بتلك الإرادة. لأنّ متعلّقتها هو صدور الفعل من الغير باختياره فصدوره قهرا بسبب الإرادة يلزم منه عدم كون الصادر متعلّقا للإرادة التشريعيّة. هذا خلف.

انتهى (1)

و الحاصل أنّ الإرادة التشريعيّة تعلّقت على إتيان الفعل مع الاختيار وهذه الإرادة جديّة من قبل المولى ولكن ليس مقتضاها هو إتيان الفعل قهرا بدون الاختيار و إلّا لزم الخلف في تعلّق الإرادة بإتيان الفعل مع الاختيار و عليه فمقتضى الاختيار هو وقوع الفعل بالاختيار و معه لا حاجة إلى وجود صفة اخرى نفسانيّة وراء الإرادة كما لا يخفى.

تبصرة:

و لا- يخفى عليك أنّ أصحابنا الاصوليين خرجوا في المقام عن دائرة المباحث الاصوليّة و ذهبوا إلى المباحث العقليّة التي لا دخل لها بالنسبة إلى القواعد المقرّرة لاستنباط الأحكام الشرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة.

و ذلك أنّهم بعد إتمام مسألة اتّحاد الطلب و الإرادة بحثوا عن مسألة كلاميّة و

ص: 38

هى الجبر و التفويض و اختيارية الأفعال و ملاكها و سلوكها فى إثبات الاختيار مسالك صعبة.

مع أنّ الوجدان أدلّ دليل على اختيارية الأفعال حيث أنّا نجد فى أنفسنا أنّا متمكّنون من طرفى الفعل و الترك فى الامور و هو دليل الاختيار.

قال استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه: إنّ الميزان فى اختيارية الأفعال و التروك هو التمكن من خلافهما و التمكن المذكور أمر وجدانيّ يدركه الإنسان فى حال إرادة الفعل أو الترك و هو المعيار فى استحقاقه للمثوبة و العقاب عند الموالى و العبيد و المجتمع البشرىّ.

فنحن فى عين كوننا مخلوقين نكون متمكّنين من الفعل و الترك و هذا التمكن و القدرة ممّا أعطانا الله تعالى فلا نكون مجبوراً كما لا نكون مستقلاً بل أمر بينهما كما اشير إليه فى الأخبار بالأمر بين الأمرين.

و أمّا تعريف الاختيارىّ بما كان نفس الفعل أو الترك مسبقاً بالإرادة ففيه:

أولاً: أنّ ما يصدر من العشاق الذين لم يتمكّنوا من الخلاف يكون مسبقاً بالإرادة و مع ذلك لا يعدّ اختيارياً لعدم تمكّنهم من الخلاف.

و ثانياً: أنّ مقتضى التعريف المذكور هو عدم صدق الاختيارىّ على الترك إذا أراد الفعل و لا على الفعل إذا أراد الترك لعدم كون الترك فى الأوّل و الفعل فى الثانى مسبقاً بالإرادة مع أنّهما ممّا يصدق عليهما الاختيارىّ لتمكّنه منهما. و ليس ذلك إلاّ لكون الميزان فى صدق الاختيارىّ هو التمكن من الخلاف لا الاستناد إلى الإرادة.

قال فى نهاية الاصول: و الفعل الاختيارىّ هو ما كان مسبقاً بشعور طرفى الفعل و الترك و القدرة على كليهما و اختيار أحدهما على الآخر. لا ما كان مسبقاً بالإرادة مطلقاً.

نعم اختيار أحد الطرفين مستتبع لإرادته و لكنّ المناط فى الثواب و العقاب هو

وفيه: أنّ التمكّن من طرفى الفعل و الترك و القدرة عليهما يكفى فى صدق الاختيارىّ عليهما كما عرفت و لا حاجة إلى تحقّق اختيار أحدهما على الآخر بل لو كان ذلك دخيلاً، لما يصدق الاختيارىّ على خلافه مع أنّ المعلوم هو صدق الاختيارىّ على الفعل و الترك معاً فمنه يعلم أنّ الميزان هو التمكّن من الخلاف لا الاستناد إلى الإرادة أو اختيار أحدهما على الآخر.

و لا يضّرّ بصدق الاختيارىّ على الفعل و الترك كون التمكّن المذكور مفاضاً من ناحية المبدأ المتعال كما هو مقتضى الأمر بين الأمرين.

و ممّا ذكر يظهر وجه صدق الاختيارىّ على أفعاله تعالى مع كونها مستندة إلى صفاته و أسمائه الذاتية الواجبة لوجود ملاك الصدق و هو التمكّن و القدرة على الخلاف فوجوب القدرة بالذات فيه تعالى أو بالغير فينا لا ينافى صدق الاختيارىّ كما لا يخفى.

فإذا عرفت أنّ الملاك فى اختيارية الأفعال أو التروك ليس هو مسبقيتيهما بالإرادة، فالمباحث التى أوردها فى الكفاية حول الإرادة ساقطة و لا مجال لها مع ما فيها من النقد و الإيراد إذ الإنسان فى أىّ حال قادر على إصلاح أو إفساد حاله و إلاّ فلا مورد للتوبيخ و الترغيب و لا للإنذار و التبشير و لا الإرشاد و الهداية مع أنّ الضرورة من الدين و العقلاء على استحقاق الإنسان لتلك الامور فلو كان الصلاح و الفساد ذاتيين للمصلحين و المفسدين فلا مجال لها كما لا يخفى.

و عليه فما ورد عن النبىّ صلّى الله عليه و آله و سلم من أنّه قال: الشقىّ من شقى فى بطن أمّه و السعيد

من سعد فى بطن أمه.. الحديث. (1)

أو عن الصادق عليه السلام أنه قال: الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة فمن كان له فى الجاهلية أصل فله فى الاسلام أصل. (2)

وغير ذلك من أخبار الطينة محمول على ما لا ينافى الاختيار كالحمل على بيان اختلاف الاستعدادات و القابليات التى تكون لكل فرد من جهة الآباء و الأمهات و محيط قومه و عشيرته فإن أمثال هذه الاختلافات لا توجب سلب التمكن و القدرة منه لتحصيل الكمالات و إلا فلا يساعد مع اصول المذهب من عدله سبحانه و تعالى كما يشير إليه ما فى التوحيد للشيخ الصدوق قدس سره بسنده عن محمد بن أبى عمير سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم الشقى من شقى فى بطن أمه و السعيد من سعد فى بطن أمه، فقال: الشقى من علم الله و هو فى بطن أمه أنه سيعمل أعمال الأشقياء و السعيد من علم الله و هو فى بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء.

قلت له: فما معنى قوله صلى الله عليه و آله و سلم اعملوا فكل ميسر لما خلق له. فقال: إن الله (عزّ و جلّ) خلق الجنّ و الإنس ليعبدوه و لم يخلقهم ليعصوه و ذلك قوله (عزّ و جلّ) و ما خلقت الجنّ و الإنس إلا ليعبدون فيسرّ كلا لما خلق له فالويل لمن استحَبّ العمى على الهدى. (3)

قال المحقق الشعرانى فى ذيل أخبار الطينة المروية فى اصول الكافي: مضامينها مخالفة لاصول المذهب و للروايات الآتية فى الباب الرابع أعنى باب «فطرة الخلق على التوحيد»، و ذلك لأنّ من اصول مذهبنا العدل و اللطف و أن لم يخلق بعض الناس

ص: 41

1-1 (1) توحيد الصدوق 356/.

2-2 (2) الروضة من الكافي 177/.

3-3 (3) توحيد الصدوق 356/.

أقرب إلى قبول الطاعة و بعضهم أبعد و التبعض في خلق المكلفين مخالف لمقتضى العدل لأنه تعالى سوى التوفيق بين الوضع و الشريف  
مكن أداء الأمور و سهل سبيل اجتناب المحذور و خلق بعض الناس من طينة خبيثة إما أن يكون ملزماً باختيار المعصية جبراً و هو باطل  
و إما أن يكون أقرب إلى قبول المعصية ممن خلق من طينة طيبة و هو تبعض و ظلم. و قلنا أنه مخالف للروايات الآتية في الباب الرابع لأنها  
صريحة في أن الله تعالى خلق جميع الناس على فطرة التوحيد و ليس في أصل خلقهم تشويه و عيب و إنما العيب عارض و هكذا ما نرى  
من خلق الله تعالى فإنه خلق الماء صافياً و إنما يكدره الأرض التربة و كذلك الإنسان خلق سالماً من الخبائث و أبواه يهودانه و ينصرّـه و يمجّـسانه  
و أيضاً القرآن يدلّ على أن جميع الناس قالوا: «بلى» في جواب (أ لست بربكم؟) فالأصل الذي عليه اعتقادنا أن جميع أفراد الناس  
متساوية في الخلقة بالنسبة إلى قبول الخير و الشرّ و إنما اختلافهم في غير ذلك. فإن دلت رواية على غير هذا الأصل فهو مطروح أو مأول  
بوجه سواء علمنا وجهه أو لم نعلم. (1)

و فيه أن الاختلافات الناشئة عن الآباء و الأمهات و نحوهما ما لم يوجب الجبر لا تكون منافية لاصول المذهب من عدله تعالى، خصوصاً  
مع تضاعف الثواب لأحمريّة الأعمال فإنه تعالى سوى لطفه بالنسبة إلى العباد و لكن يمنع عنه الظالمون فالوالد الذي يبعد ولده عن  
الإسلام و التعليمات الإلهية هو المقصّر كما أن الوالد الذي يزني و يسرق هو المقصّر في تكوين الولد من الحرام الذي يقتضى فيه بعض  
الاعتصاءات و لا- تكون منافية أيضاً مع الأخبار الدالة على أن الله تعالى خلق جميع الناس على فطرة التوحيد فإن فطرة كلّ أحد على  
التوحيد و لا تسلبها الاختلافات

ص: 42

الناشئة المذكورة وإن أوجبت خفائها في بعض الأحيان.

وبالجملة تلك الأخبار لا تنافي أصول المذهب إلا إذا كان مدلولها أنّ الطينة علّة تامّة بحيث لم يتمكن من التغيير والتبديل.

فالاختلافات سواء كانت ناشئة عن الآباء والامهات أو المحيط أو اكتساب نفس الإنسان لا تنافي الاختيار. هذا مضافا إلى احتمالات اخرى في معنى بعض هذه الروايات:

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه: إنّ من ينتهي أمره إلى الراحة الدائمة الغير المتناهية واللذات الغير المنقطعة والعطاء الغير المجذوذ فهو سعيد من أول أمره وإن كان في أيام قلائل لا نسبة بينها وبين الغير المتناهي في تعب وشدة وكذا في جانب الشقاوة. (1)

فتحصّل أنّ الإنسان متمكّن من الصلاح والفساد في جميع الأحوال فمع تمكّنه لا مجال للجبر. لا يقال إنّ السعادة والشقاوة من الذاتيات والذاتية لا يعلّل.

لأنّنا نقول: ليس كذلك لأنّهما أمران يحصلان للإنسان بحسب عمله وكسبه ولا يقاس عنوان السعيد أو الشقيّ بالعناوين الذاتية التي لا دخل للعمل فيه كإنسانية الإنسان أو حيوانية الحيوان.

ولقد أفاد وأجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال: إنّ السعادة والشقاوة ليستا ذاتيتين غير معلّتين لعدم كونهما جزء ذات الإنسان ولا لازم ماهيته بل هما من الامور الوجودية التي تكون معلّلة بل مكسوبة باختيار العبد وإرادته فمبدأ السعادة هو العقائد الحقّة والأخلاق الفاضلة والأعمال الصالحة ومبدأ الشقاوة مقابلاتها ممّا يكون لها في النفس آثار وصور ويرى جزائها وصورها الغيبية في عالم الآخرة على ما هو المقرّر في لسان الشرع والكتب العقلية المعدّة لتفاصيل ذلك.

ص: 43

فتحصل ممّا ذكرنا أنّ السعادة و الشقاوة لمّا كانتا منتزعتين من الحيثيات الوجودية و هي كما عرفت معلّلة كلّها لا سبيل إلى القول بأنّها من الذاتيات الغير معلّلة و المحقّق الخراسانيّ قد أخذ هذه القضية من محالّها و استعملها في غير محلّها فصار غرضاً للإشكال. (1)

ص:44

---

1-1) نفس المصدر 139-140.

و البحث في جهات:

الجهة الاولى: إنّ الأمر على زنة الفلاس مشترك لفظي بين معانيها من الطلب الالزامي و الشيء و الشأن و الفعل و عليه فمعنى الأمر متعدّد و الشاهد على تعدّد معنى الأمر المذكور هو اختلاف صيغ جمعه بالأوامر و الامور إذ جمع الأمر بالمعنى الجامدي هو الامور و الأمر بالمعنى الحدثي هو الأوامر فدعوى الاشتراك المعنوي في لفظة الأمر ينافيه الاختلاف المذكور لأنّه حاك عن اختلاف المفردات في المعاني.

الجهة الثانية: إنّ الحق هو اعتبار العلو في مفهوم الأمر من دون فرق بين كون العلو معنويًا أو ظاهريًا و الدليل عليه هو التبادر و صحّة السلب عن الطلب من المساوي أو السافل و أمّا الاستعلاء فهو غير معتبر في حقيقة الأمر و الشاهد له هو صدق الأمر على طلب العالي مع الغفلة عن علوه مع أنّ الاستعلاء لو كان دخيلا لما صدق الأمر بدونه.

الجهة الثالثة: الإلزام و الإيجاب معتبر في مادّة الأمر و الدليل عليه هو التبادر و هو انسباق الإلزام من حاقة مادّة الأمر كما أنّه متبادر من مرادفها في لغة الفارسيّة و هو «فرمان» و لذا يصحّ به الاحتجاج و المؤاخذه على المخالفة مع الأمر.

ثمّ إنّ التعبير بالظهور الانصرافي أو الظهور الإطلاقي أو الظهور العقليّ مكان تبادر المعنى من حاق اللفظ غير صحيح أو مسامحة. لأنّ الأول من جهة كثرة الاستعمال لا من جهة حاق اللفظ و الثاني من جهة مقدّمات الحكمة لا من جهة حاق



اللفظ فقط و الثالث من جهة اللابديّة العقلية لا من جهة دلالة اللفظ بنفسه و لعلّ منشأ هذه التعبيرات هو الخلط بين مادّة الأمر و بين صيغة الأمر أو جعل معنى مادّة الأمر هو مجرد الطلب مع ما عرفت من أنّ معناه هو الطلب مع الإلزام لا صرف الطلب و إذا اتّضح ذلك فى مادّة الأمر كانت مادّة النهى أيضا كذلك بقرينة المقابلة فإنّ المتبادر منها هو الزجر عن الشىء على سبيل الإلزام و الإيجاب.

و يتفرّع على ذلك أنّ الواجب فى الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر هو البعث نحو المعروف و الزجر عن المنكر على سبيل الإلزام و الإيجاب إذ المأمور به فى مثل قوله تعالى «و أمر بالمعروف و انه عن المنكر» هو الأمر و النهى و هما البعث أو الزجر على سبيل الإلزام و الإيجاب و عليه فلا يكفى فى الامتثال مجرد الطلب كالاستدعاء أو الالتماس إذا احتيج إلى الأمر و النهى فلا تغفل.

الجهة الرابعة: إنّه يقع البحث فى المقامين:

المقام الأول فى مفهوم الطلب و الإرادة:

و لا- يخفى عليك أنّ المتبادر من لفظة الإرادة هى الصفة النفسانية و من لفظة الطلب هو الفعل و هو التصدّى نحو تحصيل شىء فى الخارج و الأول من مقولة كيف النفسانيّ و الثانى من مقولة الفعل و دعوى اتّحادهما كما عن جماعة منهم صاحب الكفاية غير صحيحة لما عرفت من أنّهما مقولتان لا مقولة واحدة ثمّ إنّ الطلب و هو التصدّى إمّا يكون بنفسه بأن يأخذ الطالب يد غيره و يسوقه نحو العمل أو بالواسطة بأن يقول لغيره «اضرب» أو «أمرك بالضرب» و كلاهما بعث و تحريك نحو العمل و يصدق عليهما عنوان الطلب فالطلب عنوان عامّ يصدق على الطلب الخارجيّ و على الطلب الإنشائيّ فلا وجه لتخصيص الطلب بأحدهما.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ القول بتغاير الطلب و الإرادة لا يؤول إلى ما ذهب إليه الأشاعرة من الاعتقاد بالطلب النفسى لأنّ الطلب عندهم من الصفات النفسائيّة بخلاف ما قلناه فإنّ الطلب عنوان الفعل و هو مغاير مع الإرادة التى تكون هى من الصفات النفسائيّة.

المقام الثانى فى حقيقة الكلام النفسى و الطلب النفسى بناء على ما ذهب إليه الأشاعرة وأدلتها:

و لا يخفى عليك أنّهم ذهبوا إلى أنّ الكلام النفسى فى الأخبار أمر وراء الكلام اللفظى و هو المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالألفاظ و يقال هو الكلام حقيقة و هو قديم قائم بذاته تعالى و هو غير العبارات التى نعترف بحدوثها و عدم قيامها بذاته تعالى و الكلام النفسى لا يختلف دون الكلام اللفظى فإنّه يختلف عباراته باختلاف الأزمنة و الأمكنة و الأقوام و أيضا الكلام النفسى أمر يغير مع العلم إذ قد يخبر الرجل عمّا لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشكّ فيه و يغير مع الإرادة أيضا إذ قد يأمر الرجل بما لا يريد كالمختبر لعبده هل يطيعه أو لا؟

ثمّ إنّ الدالّ على الكلام النفسى لا ينحصر بالألفاظ إذ ربما يدلّ عليه بالإشارة و الكتابة و أيضا ذهبوا إلى أنّ الطلب النفسى غير الإرادة فى الأوامر و استدلّوا عليهما بأمور:

الأوّل: إنّ الدليل على أنّ الكلام النفسى مغاير مع العلم أنّ الرجل قد يخبر عمّا لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشكّ فيه فالخبر هو النسبة الحكميّة بين الموضوع و المحمول و المراد منها هو حكم النفس و إذعانها بها و هو غير انكشاف ثبوت شىء لشىء فالإذعان بالوقوع المأخوذ فى الجمل الخبريّة غير العلم الواقعى بوقوع النسبة ضرورة أنّه قد يخبر المتكلّم و هو شاكّ بل قد يخبر و هو عالم بعدم الوقوع فالمراد من

الإذعان حينئذ هو عقد القلب على الوقوع جعلاً على نحو ما يكون القاطع معتقداً وهو الذى يعبر عنه بالتجزّم.

اجيب عنه بأنّ النسبة التى دلّت الجملة عليها ليست شيئاً آخر وراء العلم إذ النسبة المتصوّرة بين المحمول والموضوع أعنى هذا ذاك فى الخارج تقوّم بالنفس لا بنفسها بل بصورتها فهى كالمعلومات الأخرى من حيث أنّ قيامها قيام علميّ لا كقيام العلم.

والذى يجب على الأشعريّ هو إثبات قيام شىء بالنفس بنفسه على حدّ قيام العلم والإرادة لا على حدّ قيام المعلوم والمراد، فإنّ هذا القيام لا يوجب صفة أخرى بالنفس حتّى ينفع فى إثبات الكلام القائم بذاته تعالى وراء علمه وسائر صفاته العليا.

فالخبر هو الكلام اللفظيّ ومدلوله هو النسبة أعنى «هذا ذاك» وهى كما عرفت هو العلم الانفعاليّ وثبوت شىء لشىء والنسبة المذكورة غير شئونها من الإقرار والإذعان فإنّ شئونها من باب علم فعليّ قائم بالنفس قياماً صدوريّاً والنسبة من باب ثبوت شىء لشىء والانكشاف والعلم الانفعاليّ ومدلول الكلام هو النسبة التى تكون متعلّقة للإقرار والإذعان والجزم والتجزّم لا نفس الإقرار والإذعان والجزم والتجزّم إذ مدلوليّة الوجود الحقيقيّ من دون وساطة وجه وعنوان أمر غير معقول ودعوى إمكان التخلّص عنه بدلالة الكلام اللفظيّ على نفس المفهوم وذاته لا- بما أنّه موجود خروج عن فرض الأشعريّ فإنّه قائل بدلالة الكلام اللفظيّ على نفس الحكم والإقرار والإذعان بوجودها التكوينيّ من دون وساطة مفهوم وهو أمر غير معقول.

الثانى: إنّه ممّا يدلّ على أنّ الطلب النفسىّ أمر وراء الإرادة هى نفس الأوامر الامتحتائيّة لأنّها لا توجد بدون السبب والمفروض عدم الإرادة فيها فلا بدّ من وجود صفة أخرى لتكون هى الباعثة إليها وهذه الصفة تسمى بالطلب النفسىّ فإذا ثبت ذلك فى الأوامر الامتحتائيّة ثبت فى غيرها بعدم القول بالفصل.

وَأَجِيبْ عَنْهُ بِأَنَّ السَّبَبَ فِي الْأَوْامِرِ مَطْلَقًا هُوَ الْإِرَادَةُ غَايَةُ الْأَمْرِ أَنَّ الْمُنْشَأَ لِلْأَوْامِرِ الْجَدِيَّةِ إِرَادَةُ نَفْسِ الْمَأْمُورِ بِهِ وَفِي الْأَوْامِرِ الْأَمْتَحَانِيَّةِ إِرَادَةُ إِيْتِيَانِ مَقْدَمَاتِهِ بِقَصْدِ التَّوَصُّلِ بِهَا إِلَى الْمَأْمُورِ بِهِ.

وَعَلَيْهِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى الطَّلَبِ النَّفْسِيِّ فِي تَحَقُّقِ الْأَوْامِرِ الْأَمْتَحَانِيَّةِ وَنَحْوِهَا. هَذَا مِضَافًا إِلَى أَنَّ تَحَقُّقَ صِفَةِ الْإِرَادَةِ أَوْ التَّمَنَّى أَوْ التَّرَجَّى فِي النَّفْسِ قَدْ يَكُونُ لِتَحَقُّقِ مَبَادِنِهَا فِي مَتَعَلِّقَاتِهَا كَمَنْ اعْتَقَدَ الْمَنْفَعَةَ فِي ضَرْبِ زَيْدٍ وَقَدْ يَكُونُ تَحَقُّقُ تِلْكَ الصِّفَاتِ فِي النَّفْسِ لَا مِنْ جِهَةِ مَتَعَلِّقَاتِهَا بَلْ تَوْجُدِ النَّفْسِ تِلْكَ الصِّفَاتِ مِنْ جِهَةِ مَصْلَحَةٍ فِي نَفْسِهَا كِاتِمَامِ الصَّلَاةِ مِنَ الْمَسَافِرِ فَإِنَّهُ يَتَوَقَّفُ عَلَى قَصْدِ الْإِقَامَةِ عَشْرَةَ أَيَّامًا فِي بَلَدٍ مِنْ دُونِ مَدْخَلِيَّةِ لِبْقَائِهِ فِي ذَلِكَ الْبَلَدِ بِذَلِكَ الْمَقْدَارِ وَجُودًا وَعَدْمًا وَمَعَ ذَلِكَ يَتَمَشَّى قِصْدَ الْبَقَاءِ مِنَ الْمَكْلَفِ مَعَ عِلْمِهِ بِأَنَّ مَا هُوَ الْمَقْصُودُ لَيْسَ مَنْشَأً لِلْأَثَرِ الْمَهْمِّ.

فَإِذَا صَحَّ تَحَقُّقُ الْإِرَادَةِ لِمَنْفَعَةٍ فِيهَا لَا فِي الْمَرَادِ فِي الْإِرَادَةِ التَّكْوِينِيَّةِ صَحَّ ذَلِكَ فِي الْإِرَادَةِ التَّشْرِيعِيَّةِ وَدَعْوَى امْتِنَاعِ تَعَلُّقِ الْإِرَادَةِ بِالْبَقَاءِ مِنْ غَيْرِ مَصْلَحَةٍ فِي الْبَقَاءِ مَنْدَفَعَةٍ بِكَفَايَةِ تَرْتِّبِ الْمَصْلَحَةِ عَلَى الْقَصْدِ الْمِضَافِ إِلَى الْإِقَامَةِ وَلَا حَاجَةَ إِلَى وَجُودِ الْمَصْلَحَةِ فِي نَفْسِ الْبَقَاءِ.

الثَّالِثُ: إِيْتِمَامُ اسْتِدْلَالِهَا عَلَى مَغَايِرَةِ الطَّلَبِ النَّفْسِيِّ مَعَ الْإِرَادَةِ بِأَوْامِرِ الْكُفَّارِ بِالْإِسْلَامِ وَالْإِيْمَانِ وَالْعِصَاةِ بِالطَّاعَةِ وَالْأَمْتَحَالِ فَإِنَّ هَذِهِ الْأَوْامِرَ خَالِيَةً عَنِ الْإِرَادَةِ الْجَدِيَّةِ وَالْإِلْزَامِ تَخَلَّفَ الْمَرَادُ عَنِ الْإِرَادَةِ وَهُوَ مُحَالٌ وَلَكِنْ مَعَ ذَلِكَ تَوْجُدُ صِفَةِ نَفْسَانِيَّةٍ أُخْرَى غَيْرَ الْإِرَادَةِ فِي هَذِهِ الْأَوْامِرِ وَهَذِهِ الصِّفَةُ تَسْمَى بِالطَّلَبِ النَّفْسِيِّ.

وَأَجِيبْ عَنْهُ: بِأَنَّ الْمَحَالَّ هُوَ تَخَلُّفُ الْمَرَادِ عَنِ الْإِرَادَةِ التَّكْوِينِيَّةِ لَا الْإِرَادَةَ التَّشْرِيعِيَّةِ وَالْإِرَادَةَ فِي الْأَوْامِرِ الْمَذْكُورَةِ هِيَ الْإِرَادَةُ التَّشْرِيعِيَّةُ وَهِيَ تَعَلَّقَتْ بِإِيْتِيَانِ الْفِعْلِ مَعَ وَسَاطَةِ اخْتِيَارِهِمْ وَهَذِهِ الْإِرَادَةُ جَدِيَّةٌ مِنْ قَبْلِ الْمَوْلَى وَلَيْسَ مَقْتَضَاهَا هُوَ صُدُورُ الْفِعْلِ عَنْهُمْ قَهْرًا وَالْإِلْزَامُ الْخَلْفُ كَمَا لَا يَخْفَى.

وقد انقذ مّا ذكر عدم تمامية استدلالهم على وجود الكلام النفسى فى الأخبار ووجود الطلب النفسى فى الأوامر.

تبصرة: ولا- يخفى أنّ البحث عن الجبر والاختيار بحث كلامى لا- يناسبه المقام ومع ذلك خرج أصحابنا الأصوليون عن المباحث الاصولية وبحثوا عنه.

ومجمل الكلام فيه أنّ الوجدان أدلّ دليل على اختيارية الأفعال إذ معيار الاختيارية هو التمكن من طرفى الفعل والترك وهو موجود فى أنفسنا بالوجدان.

وهذا التمكن من مواهب الله سبحانه تعالى وهو الذى يخرجنا عن المجبورية وعن التفويض والاستقلال كما اشير إليه فى الأخبار بأنّه لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين.

وأما تعريف الاختيارى بالمسبوقية بالإرادة ففيه أنّه منقوض بما يصدر من العشاق الذين لم يتمكنوا من الخلاف فإنهم لا يعدّون مختارين مع أنّ ما يصدر عنهم مسبوق بالإرادة فالصحيح أن يعرف الاختيارى بما يصدر عنه مع التمكن من الخلاف وهو صادق على أفعاله سبحانه وتعالى مع كونها مستندة إلى صفاته وأسماؤه الذاتية الواجبة لوجود ملاك الصدق وهو التمكن والقدرة على خلاف ما صدر عنه عزّ وجلّ.

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

ثمّ إنّ السعادة والشقاوة ليستا ذاتيتين بل هما مكسوبتان باختيار العبد وإرادته فما يترأى فى الأخبار من خلاف ذلك مأول أو مطروح لمنافاته مع اصول المذهب كما لا يخفى.

إشارة

ففيه مباحث:

المبحث الأول: فى تحقيق معنى صيغة الأمر:

إشارة

وقد تقدّم بيان الفرق بين الإنشاء والإخبار فى المفاد إذ الجمل الإخباريّة للحكاية و الإنشائيّة للإيجاد و صيغة الأمر من الإنشاءات وهى كما مرّ لإنشاء البعث.

و البعث هو تحريك المطلوب منه نحو العمل المقصود و هو تارة يحصل بالتحريك العمليّ مثل أن يأخذ الطالب يد المطلوب منه و يجرّه نحو المطلوب و المقصود و اخرى يحصل بالتحريك الإنشائيّ مثل أن يقول الطالب للمطلوب منه: افعل كذا أو آمرك بكذا.

فالفرق بين «اضرب» و «تضرب» فى أنّ الأوّل إيجاديّ دون الثانى فإنّه حكائيّ و ذلك بحكم التبادر فإنّ «اضرب» لإيجاد البعث و التحريك نحو المطلوب و «تضرب» للإخبار عن وقوع الضرب و صدوره كما يكون فى اللغة الفارسيّة فرق واضح بين قولنا: «بزن» و قولنا «مى زنى».

و لو كانت الأوامر مستعملة فى الحكاية لما كان فرق بين «اضرب» و «تضرب» و بين «اضرب» و «أنا اريد منك الضرب» و كانا مترادفين مع أنّ المعلوم خلافه.

فمفاد صيغة الأمر كسائر الإنشاءات إيجادى لا حكاىى. و لذلك لا يتّصف بالصدق و الكذب بخلاف الخبر لأنّ الصدق و الكذب من كىفيات الحكاية فإنّها إن كانت مطابقة لما ثبت فى موطنه من ذهن أو خارج فهى صدق و إلاّ فهى كذب و أمّا الإنشاءات فلا موطن لها إلاّ نفس الإنشاء كما لا يخفى.

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه فى تهذيب الاصول: التحقيق أنّ مفاد هيئة الأمر إيجادى لا حكاىى فهى موضوعة بحكم التبادر لنفس البعث و الإغراء نحو المأمور به فهى كالإشارة البعثية و الإغرائية و كإغراء جوارح الطير و الكلاب المعلمة. و إن شئت ففرق بينهما بأنّ انبعاث الحيوانات يكون بكيفية الصوت و الحركات و الإشارات المورثة لتشجيعها أو تحريكها نحو المقصود لكن انبعاث الإنسان بعد فهم بعث مولاه و إحراز موضوع الإطاعة لأجل مبادئ موجودة فى نفسه كالخوف من عقابه و عذابه و الرجاء لرحمته و غفرانه و رضوانه. (1)

أورد فى الدرر على كون صيغة «افعل» إنشائيا بأنّ كون الألفاظ عدّة لتحقّق معانيها ممّا لم أفهم له معنى محصّلا ضرورة عدم كون تلك العلية من ذاتيات الألفاظ و ما ليس عدّة ذاتا لا يمكن جعله عدّة لما تقرّر فى محلّه من عدم قابلية العلية و أمثالها للجعل. و الذى أتعلّق من الإنشائيات أنّها موضوعة لأن تحكى عن حقائق موجودة فى النفس مثلا هيئة «افعل» موضوعة لأن تحكى عن حقيقة الإرادة الموجودة فى النفس فإذا قال المتكلّم: اضرب زيدا، و كان فى النفس مريدا لذلك فقد أعطت الهيئة المذكورة معناها فإذا قال ذلك و لم يكن مريدا واقعا فالهيئة المذكورة ما استعملت فى معناها.

ثمّ استشكل على نفسه بأنّه قد يؤتى بالألفاظ الدالة على المعانى الإنشائية

ص: 52

وليس في نفس المرید معانيها مثلاً قد يصدر من المتكلم صيغة «افعل» كذا في مقام امتحان العبد وفي مقام التعجيز وأمثال ذلك وقد يتكلم بلفظة «ليت» و«لعل» و«لا» معنى في النفس يطلق عليه التمني أو الترجي فيلزم ممّا ذكر أن تكون الألفاظ في الموارد المذكورة غير مستعملة أصلاً أو مستعملة في غير ما وضعت له و الالتزام بكلّ منهما لا سيّما الأول خلاف الوجدان.

فأجاب عنه بأنّ تحقّق صفة الإرادة أو التمني أو الترجي في النفس قد يكون لتحقّق مبادئها في متعلقاتها... إلى أن قال: وقد يكون تحقّق تلك الصفات في النفس لا من جهة متعلقاتها بل توجد النفس تلك الصفات من جهة مصلحة في نفسها كما نشاهد ذلك وجدانا في الإرادة التكوينية قد توجد النفس لمنفعة فيها مع القطع بعدم منفعة في متعلقاتها و يترتب عليها الأثر. مثال ذلك أنّ إتمام الصلاة من المسافر يتوقّف على قصد الإقامة عشرة أيّام في بلد من دون مدخلية لبقائه في ذلك البلد بذلك المقدار وجوداً و عدماً. (1)

وفيه كما مرّ في مباحث الوضع أنّ ما لا معنى له هو جعل شيء علةً لشيء آخر تكويناً لعدم قابلية العلية التكوينية وأمثالها من الامور الواقعية للجعل إذ العلية متوقفة على واجدية الشيء لمراتب المعلول واقعا حتّى يكون علة لها فإذا لم يكن شيء واجدا لمراتب المعلول لا يمكن أن يجعل له العلية لأنّ فاقد الشيء لا يكون معطياً له و الواقع لا ينقلب عمّا هو عليه و الواجدية المذكورة اللازمة في العلية أمر واقعي و ليست بجعلية و هذا أمر صحيح في الامور الواقعية و الانتزاعية التابعة للتحوّلات الواقعية الخارجية.

و أمّا في الامور الاعتبارية فلا مانع من جعل شيء علةً اعتباريةً لشيء آخر بل

ص: 53



هو بمكان من الإمكان إذا اعتبره العقلاء كألفاظ العقود و الإيقاعات و حروف القسم و التحضيض و النداء و نحوها فإنّ الامور الاعتبارية لا تتوقف على الواقعات الخارجية بل تكون متوقفة على الاعتبار العقلانية.

ولذا لا مجال لتقسيمها إلى الصدق والكذب لأنها إجماديّ وأمرها دائر بين الوجود والعدم لا الصدق والكذب ولذلك قال في تهذيب الاصول: وليس المراد من الإيجاد إيجاد شيء في عالم التكوين حتى يقال إنّنا لا نتصوّر له معنى بل المراد هو إيجاد بعث اعتباري في دائرة المولوية والعبودية مكان البعث بالجوارح من يده ورجله وقد عرفت نظائره في حروف القسم والنداء فإنّها موجدات بنحو من الإيجاد لمعانيها وفي ألفاظ العقود والإيقاعات فإنّها عند العقلاء موضوعة لإيجاد الأمر الاعتباري من معاني البيع والإجارة والطلاق وقس عليه المقام. (1)

فإذا عرفت إمكان اعتبار العلية لشيء في الامور الاعتبارية يثبت ذلك في هيئة «افعل» بحكم التبادر فإنّ المنساق من قولنا: «اضرب» في اللغة العربية و«بزن» في اللغة الفارسية ليس إلاّ- إيجاد البعث لا الحكاية عن الإرادة و دليل ذلك هو الفرق الواضح بين قولنا: «أنا اريد منك الضرب» و«اضرب» في اللغة العربية وبين قولنا في اللغة الفارسية: «من از توزدن را می خواهم» و«بزن».

ولذا لا يتفحص العقلاء في معاملاتهم وإنشاءاتهم وإيقاعاتهم عن كونها صادقة أو كاذبة إذ بنفس الإنشاء يرون ما أنشأه العاقد موجوداً. ألا ترى أنّ المقصود من الأحكام الصادرة في المناصب من القضاة والوزارة والولاية والوكالة حاصلها بنفس إنشائها ولا- يتوقف على حكايتها عن إرادتها وصدقها في حكايتها.

هذا كلّه مضافاً إلى ما في دعوى إمكان إيجاد الصفات المذكورة كالإرادة أو

ص: 54

التمنى أو الترجى فى النفس لمصلحة فى نفسها فيما لا يكون المصلحة فى متعلقها من عدم كلفتها لاستحالة الإرادة أو الترجى بالنسبة إلى ما لا- يمكن صدور العمل عنه كالجملات فإيجاد الترجى فى النفس بالنسبة إلى الجماد ولو كان المصلحة فى نفسه لا فى متعلقه غير معقول.

لا يقال: لا وظيفة للألفاظ إلا الدلالة على المعنى بالوضع و مرتبة المعنى مقدّمة على اللفظ فكيف يعقل إيجاده به. (1)

لأننا نقول: هذا صحيح لو لم نتصور الإيجاد للألفاظ و أما مع تصور إيجاديّة الألفاظ فمرتبة المعنى الموجد بها متأخرة عن الألفاظ كما أنّ شأن الألفاظ لا ينحصر فى الدلالة على المعنى و الحكاية عنه.

لوقيل كما فى الوقاية: إنّ الهيئة موضوعة للدلالة على الإرادة بضميمة معنى حرفى يعبر عنه بالاعتناء و البعث فإن كانت الإرادة موجودة فى النفس فهى مستعملة فى معناها بالإرادة الجدّية و الاستعمالية معا و إلا فهى مستعملة فيه بالثانية فقط و لكنّ الظاهر منها عند الشكّ هو انبعائها عن الإرادة الجدّية و وجودها فى النفس على حدّ ما سبق فى مبحث المجاز.

و عليه فمفاد هيئة «افعل» هو مفاد: «إنى مرید منك الفعل» و لا تخالفه إلا فى أمرين: أحدهما: إنّ دلالة الهيئة بسيطة و دلالة الجملة الخبرية حاصلة من عدّة دوال و مدلولات. و الثانى: اشتغالها على المعنى الحرفى المتقدّم و بمثله نقول فى التمنى و الترجى و نحوهما. (2)

قلت: إنّ صاحب الوقاية و إن أصاب فى قوله: إنّ الهيئة موضوعة للمعنى

ص: 55

---

1-1) كما فى الوقاية 192/.

2-2) الوقاية 193/.

الحرفي الذي يعبر عنه بالاختصاص والبعث ولكنه لم يصب في دعوى كونها موضوعة للدلالة على الإرادة لأن دلالة الإنشاءات على أن المتكلم بها مریدا لها تكون بدلالة الاختصاص لا بالدلالة اللفظية فإنها بما أنها فعل من الأفعال وصادرا من المتكلم الحكيم تدل على صدورها بالإرادة ولذا يقال إن الأصل في الأفعال حملها على الجد حتى يظهر خلافه وكثرة الصدور لا عن جد لا يوجب سد باب الأصل المزبور.

و من المعلوم أن هذه الدلالة ليست دلالة لفظية وضعية بل هي مستندة إلى بناء العقلاء على أن الأصل في الأفعال هو حملها على الجد.

بقي هنا شيء: وهو أن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره قال بعد رد ما قاله صاحب الدرر من امتناع كون الصيغ الإنشائية إيجابيا: نعم يمكن أن يقال إن ما ذهب إليه صاحب الكفاية من كون الإنشاءات إيجابيا لا حكائيا من متفرداته لعدم سابقة لذلك في كلمات الأصحاب لأن ظاهر المتنازعين في وجود الطلب النفساني وراء الإرادة هو تسليم كون الصيغة حاكية وإنما النزاع في أنها حاكية عن الإرادة الحقيقية أو الطلب النفساني فالحكاية مفروغ عنها عندهم. وأيضا ظاهر من قال بأن قولنا:

«اضرب» مساوق لقولنا: «أريد منك الضرب» هو دلالة الصيغة على الإرادة الواقعية لا الإنشائية وأيضا ذهب الأصحاب إلى انسلاخ صيغ التمني والترجي ونحوهما عن معانيها في القرآن الكريم فيما إذا استند إلى الله سبحانه وتعالى قرينة على أن المقصود من صيغ التمني والترجي ونحوها هي حقيقة الترجي والتمني التي كانت الصيغ حاكية عنها لا المعاني الإنشائية التي توجد بنفس الصيغ وإلا لما احتاج إلى انسلاخها. انتهى

ويمكن أن يقال: إن عدم سابقة في الكلمات لا يلزم بطلان ما حققه صاحب الكفاية. ألا ترى أن السابقين ذهبوا إلى أن العام المخصص مستعمل في المعاني المجازية قبل سلطان العلماء ومع ذلك كان الحق مع سلطان العلماء حيث قال إن التخصيص في الإرادة الجدوية و معه لا يلزم استعمال العام في غير معناه حتى يكون مجازا.

فتحصّل ممّا تقدّم أنّ إرادة البعث و الطلب كسائر الدواعى من التهديد و الإنذار و الاستهزاء خارجة عن مدلول الصيغة و مفادها لعدم الحكاية فى الإنشاءات. و الصيغة موضوعة لإيجاد البعث و الإغراء نحو المأمور به نعم كان مقتضى الأصل فى الإيجاد كسائر الأفعال هو إرادته بالجدّ ما لم ينصب قرينة على الخلاف.

### وحدة المعانى الإنشائية:

و لا يخفى عليك أنّ مقتضى خروج الإرادة الحقيقية كسائر الدواعى عن مفاد الإنشاء هو انحصار معنى صيغة «افعل» فى إنشاء البعث فلا تعدّد لمعناها حتّى يكون اللفظ مشتركاً لفظياً بينها و حيث لا استعمال لها إلاّ فى إنشاء البعث حتّى مع سائر الدواعى فلا يستلزم استعماله مع سائر الدواعى مجازاً فى الكلمة لأنّ صيغة «افعل» فى جميع التقادير تكون مستعملة فى إنشاء البعث الذى كانت موضوعة له.

و لقد أفاد و أجاد صاحب الكفاية حيث قال: ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها و قد عدّ منها الترجّى و التمتّى و التهديد و الإنذار و الإهانة و الاحتقار و التعجيز إلى غير ذلك و هذا كما ترى. ضرورة أنّ الصيغة ما استعملت فى واحد منها بل لم تستعمل إلاّ فى إنشاء الطلب إلاّ أنّ الداعى إلى ذلك كما يكون تارة هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعى اخرى أحد هذه الامور كما لا يخفى. انتهى

و لا يخفى عليك أنّ المنشأ هو البعث و التحريك و الداعى هو إرادة ذلك جدّاً فى العبارة مسامحة و لكنّ الأمر سهل بعد معلومية المراد.

نعم لو قلنا بأنّ صيغة «افعل» كسائر الإنشاءات عبارة عن اعتبار الأمر النفسانى و إبرازه فى الخارج بمرز من قول أو فعل أو ما شاكل ذلك لكان للالتزام بتعدّد المعنى لصيغة الأمر مجال فإنّ الصيغة حينئذ كما فى المحاضرات موضوعة للدلالة على إبراز الاعتبارى النفسانى فى الخارج و من الطبيعى أنّ ذلك يختلف باختلاف الموارد و يتعدّد بتعدّد المعانى فى كلّ مورد تستعمل الصيغة فى معنى يختلف عن

استعمالها في معنى آخر في المورد الثاني و يغيره وهكذا. فإن المتكلم تارة يقصد بها إبراز ما في نفسه من اعتبار المادة على ذمة المخاطب و اخرى إبراز ما في نفسه من التهديد و ثالثة إبراز ما في نفسه من السخرية أو التعجيز أو ما شاكل ذلك فالصيغة على الأول مصداق للطلب و البعث الاعتباريين و على الثاني مصداق للتهديد كذلك و على الثالث مصداق للسخرية و هكذا و من الواضح أنّها في كلّ مورد من تلك الموارد تبرز معنى يباين لما تبرز في المورد الثاني و يغيره. (1)

و لكن عرفت ضعف هذا المبنى فلا مجال للتعدّد و جميع المعاني المذكورة من قبيل الدواعي لإيجاد البعث و لم تستعمل الصيغة في واحد منها فضلا عن أن يكون هو الموضوع له.

و ممّا ذكر يظهر ما في تهذيب الاصول حيث قال قد تقدّم ممّا تحقيق القول في الحقيقة و المجاز و مرّ أنّ اللفظ فيهما مستعمل في الموضوع له و لكن ليثبت الذهن فيه و لا- يتجاوز إلى غيره أو يتجاوز إلى شيء آخر بادّعاء أنّ الثاني أيضا عينه فحينئذ يتّضح أنّ الترجي و التمتي و التهديد و إن كانت ربّما تتراد من الأ-مر لكن لا- في عرض البعث و الإ-غراء بل المستعمل فيه مطلقا هو البعث و إنّما يجعل عبرة لغيره أحيانا. انتهى موضع الحاجة منه.

لما عرفت من أنّ الدواعي بأجمعها خارجة عن حريم معنى هيئة «افعل» و عليه فلا- يكون داعي البعث الحقيقيّ داخلا- في معنى هيئة «افعل» حتّى يحتاج في سائر الاستعمالات إلى ادّعاء كونها عين الداعي الحقيقيّ و يكون الداعي الحقيقيّ عبرة لها و مقدّمة عليها.

هذا مضافا إلى ما مرّ في مبحث الحقيقة و المجاز من منع لزوم استعمال اللفظ في

ص: 58

الموضوع له في جميع موارد المعاني المجازية بل عدم إمكانه في بعض المجازات كاستعمال اللفظ في اللفظ فراجع.

### اختصاص الصيغة بالداعى الحقيقي:

بعد ما عرفت من خروج جميع الدواعى عن حقيقة معنى هيئة «افعل» يقع البحث عن كيفية اختصاص هيئة «افعل» بالداعى الحقيقي.

ربما يقال كما في الكفاية بأنه يمكن أن يدعى أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان داعى البعث و التحريك لابداع آخر منها فيكون إنشاء الطلب بها بعثا حقيقة و إنشائه بها تهديدا مجازا و هذا غير كونها مستعملة في التهديد و غيره من سائر الدواعى لأن استعمالها في البعث بسائر الدواعى خلاف الوضع لا الموضوع.

وبعبارة اخرى لا يلزم من سائر الاستعمالات خلاف الموضوع له و المجاز في الكلمة و إنما اللازم هو خلاف الوضع.

و ربما يوجه اختصاص الوضع بالداعى الحقيقي بأنّ الواضع في صدد رفع الحاجة عن المستعملين فحيث إنّ غلبة استعمالاتهم بداعى الجدد صار تلك الغلبة من القرائن الحافّة الدالّة على اختصاص الوضع بالداعى الحقيقي.

يمكن أن يقال: إنّ رفع الحاجة المذكورة من قبيل دواعى الوضع. و من المعلوم ان الدواعى و الأغراض في الأفعال لا توجب تقييدا فيها و لذلك لم يذهب أحد إلى خيار تخلف الوصف و القيد فيما إذا اشترى شيئا بداعى خاصّ و تخلف عنه و ليس ذلك إلا لعدم تقييد الشراء بالداعى منه. و عليه فلا وجه لاختصاص الوضع بالداعى الحقيقي.

لا يقال: إنّ وجه اختصاص الوضع بالداعى الحقيقي هو اشتراط الواضع على المستعملين في استعمالاتهم أن لا يستعملوا إلا فيما إذا كان الداعى حقيقيا.

لأنّ نقول: لا دليل على الاشتراط المذكور و لو سلّم ذلك فلا دليل على لزوم

العمل به كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدس سره في المعاني الحرفية.

ذهب استاذنا إلى أنّ الاختصاص المذكور من جهة أنّ لصيغة «افعل» وضعين:

أحدهما: وضع اللفظ لإنشاء البعث.

و ثانيهما: أنّ لفظ «افعل» بما هو فعل من الأفعال يكون موضوعا للدلالة على الإرادة الجدّية كما أنّ البعث الفعليّ الخارجيّ كالضرب على قفا أحد موضوع للدلالة على إرادة الانطلاق نحو عمل مثلا.

ولذا يقال: ظاهر الأفعال يكون علامة الإرادة الحقيقيّة وهو وضع آخر غير الوضع الأوّل وهكذا يكون الأمر في سائر الصيغ الإنشائيّة.

يمكن أن يقال: إنّ دعوى الوضع الثاني غير الوضع الأوّل غير ثابتة. ولعلّ وجه حمل الأفعال على الإرادة الحقيقيّة هو بناء العقلاء على أنّ الأصل في الأفعال سواء كانت لفظا أو غير لفظ حملها على الجدّ حتّى يظهر خلافها وكثرة الصدور عن غير الجدّ لا يوجب سدّ باب الأصل المذكور.

وعليه فإذا قامت قرينة على خلاف الإرادة الجدّية لا يلزم منه استعمال الكلمة في خلاف الموضوع له ولا في خلاف الوضع كما لا يلزم من تخصيص العامّ فإنّ التصرف في الإرادة الجدّية دون الإرادة الاستعماليّة.

و ممّا ذكر ينقدح ما في دعوى صاحب الكفاية من مجازيّة استعمال الصيغة مع سائر الدواعي.

و أمّا ما في تعليقه الأصفهانيّ قدس سره من توجيه اختصاص الوضع بالداعي الحقيقيّ بأمور:

منها: انصراف صيغة «افعل» إلى ما كان بداعي الجدّ فإنّ غلبة الاستعمال على داعي الجدّ.

و منها: اقتضاء مقدّمات الحكمة فإنّ المستعمل فيه وإن كان مهملا من حيث

الدواعى و كان التقييد بداعى الجدد تقييدا للمهمل بالدقة إلا أنه عرفا ليس فى عرض غيره من الدواعى إذ لو كان الداعى جذا لمنشا فكان المنشئى لم يزد على ما أنشا.

و منها: الأصل العقلائى إذ كما أن الطريقة العقلائية فى الإرادة الاستعمالية على مطابقة المستعمل فيه للموضوع له مع شيوخ المجازات فى الغاية كذلك سيرتهم و بنائهم على مطابقة الإرادة الاستعمالية للإرادة الجدئية و بالجملة الأصل فى الأفعال حملها على الجدد حتى يظهر خلافه. (1)

ففيه ما لا يخفى فإن الأمور المذكورة و إن كان بعضها صحيحا و لكنّها لا يثبت اختصاص الوضع بالداعى الحقيقى لأنّ الظهور الانصرافى كالظهور الإطلاقى لا يكشفان عن الوضع و إنما الكاشف عنه هو التبادر الذى يكون مستندا إلى حاقّ اللفظ كما مرّ مرارا.

هذا مع الغمض عمّا فيه كما التفت إليه من منع الانصراف مع غلبة الاستعمال فى سائر الدواعى أيضا. و من منع الإطلاق مع أنّ الداعى الحقيقى خارجا عن مفاد هيئة «افعل» كسائر الدواعى.

نعم يصحّ دعوى بناء العقلاء على أصالة الإرادة الجدئية و لكنّه لا يثبت اختصاص الوضع المذكور لأنّه جار فى كلّ فعل سواء كان لفظا أو غير لفظ و لا يرتبط بالوضع فلا تغفل.

إيقاظ:

إذا عرفت أنّ صيغة «افعل» موضوعة لنفس إنشاء البعث و الدواعى كلّها خارجة عن مفادها كان ذلك بعينه جار فى سائر الصيغ الإنشائية و عليه فالدواعى خارجة عن حقيقتها فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عن معانيها إذا وقعت فى كلامه

ص: 61



تعالى بدعوى استحالة مثل هذه المعانى فى حقه تعالى ممّا لازمه العجز أو الجهل.

فإنّ المستحيل هو الحقيقى من الترجى أو التمنى ونحوهما لا الإنشائى الاعتبارى منها الذى يوجد بسبب الصيغة.

وعليه فمثل قوله تعالى: «و ما تُلْكُ بِيَمِينِكَ يا مُوسى» (1) ليس مستعملا بداعى الاستفهام الحقيقى بل الاستفهام المذكور مستعمل بداعى إظهار المحبّة و من المعلوم أنّ الاستفهام الإنشائى لا يكون مستحيلا فى حقه تعالى لأنّه لا يلزم عجزاً أو جهلاً و قدس عليه البواقى.

ص: 62

---

(1-1) طه 17.

أنّ التحقيق أنّ مفاد هيئة الأمر إيجاديّ لا- حكائيّ فهي موضوعة لإنشاء البعث و الإغراء نحو المأمور به و البعث و الإغراء هو تحريك المطلوب منه نحو العمل المقصود و هو يوجد تارة بالتحريك الفعليّ الخارجيّ كأن يأخذ الطالب يد المطلوب منه و يسوقه نحو المطلوب و يوجد اخرى بالتحريك الإنشائيّ كقولك «افعل كذا» أو «أمرك بكذا».

و الدليل على أنّ مفادها هو ذلك تبادر الفرق بين «اضرب و تضرب» إذ الأوّل لإيجاد البعث و الثاني للحكاية و لذلك يتّصف الثاني بالصدق و الكذب دون الأوّل لأنّهما من أوصاف الحكاية لا الإنشاء و الإيجاد.

ثمّ لا- يخفى عليك أنّه ليس المراد من الإيجاد إيجاد شيء في عالم التكوينيّ حتّى يقال إنّنا لا نتصوّر له معنى بل المراد هو إيجاد بعث اعتباريّ في دائرة المولويّة و العبوديّة و هو بمكان من الإمكان فإنّه يقوم مكان البعث الخارجيّ بالجوارح من اليد أو الرجل و له نظائر في مثل حروف النداء و التحضيض و التوبيخ و إنشاء العقود و المناصب و نحوها فإنّها موجبات بنحو من الإيجاد لا حكائيات و لذلك لا يتفحص العقلاء في مثل هذه الامور عن الصدق و الكذب بل يتفحصون عن الإرادة الجدّيّة ثمّ إنّ دلالة الإنشاءات على الإرادة الجدّيّة تكون بدلالة الاقتضاء من باب أنّ هذه الأفعال لا تصدر عن الحكيم من دون إرادة جدّيّة لا بالدلالة اللفظيّة حتّى تكون بالنسبة إليها حاكية و لذا يقال إنّ الأصل في الأفعال الصادرة عن الحكيم هو حملها على الجدّ حتّى يظهر خلافه فالإرادة خارجة عن مدلول الصيغة و مفادها و إنّما تستفاد من بناء العقلاء على حمل أفعال الحكيم على الجدّ.

و ينقدح ممّا ذكر أنّ إرادة البعث كسائر الدواعي من التهديد و الإنذار و الاستهزاء تكون خارجة عن مدلول الصيغة و مفادها لأنّها موضوعة لإيجاد البعث

و الإغراء نحو المأمور به و الإرادة الجدّية مستفادة من الأصل العقلانيّ ما دام لم تقم قرينة على الخلاف و مع قيام القرينة فلا إرادة جدّية و لكنّ الصيغة استعملت في معناها من دون لزوم مجاز في الكلمة أو اشتراك لفظيّ فيها لأنّ صيغة أفعال تستعمل في جميع التقادير في إنشاء البعث الذي وضعت له و إنّما اختلف الداعي لأنّه تارة هو الإرادة الجدّية للبعث و التحريك نحو المطلوب الواقعيّ و اخرى التهديد و الإنذار و غيرهما بقيام القرينة، نعم لو قلنا بأنّ الصيغة موضوعة للحكاية عن الإرادة النفسية الجدّية لكان المعنى مختلفا بحسب اختلاف الموارد و لزوم المجاز فيما إذا لم تكن حاكية عن الإرادة النفسية الجدّية و لكن هذا المبني ضعيف ربما يقال نعم لا مجاز في الكلمة لعدم استعمال الصيغة في غير الموضوع له و لكن يلزم خلاف الوضع إذ الواضع جعل الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب بداعيّ البعث و التحريك جدّا لابتداع آخر.

و فيه أنّ الدواعي و الأغراض لا-توجب تقييدا في الوضع كما لا توجب ذلك في المعاملات و عليه فدعوى اختصاص الوضع بالداعي الحقيقيّ كما ترى.

و بالجملة فكما أنّ تخصيص العمومات لا يوجب المجاز فيها مع أنّ الخاصّ قرينة لرفع اليد عن أصالة الإرادة الجدّية في العموم لعدم التصرف في الإرادة الاستعمالية فكذلك في المقام فإنّ التصرف في الإرادة الجدّية لا في الإرادة الاستعمالية.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا وجه لدعوى انسلاخ الصيغ الإنشائية كالترجيّ و التمنيّ عن معانيها إذا استعملت في كلامه سبحانه و تعالى بدعوى استحالة مثل هذه المعاني في حقّه عزّ و جلّ و ذلك لأنّ المستحيل هو الحقيقيّ من الترجيّ و التمنيّ و نحوهما للزوم الجهل و العجز لا الإنشائيّ الاعتباريّ منها الذي يوجد بالصيغ المذكورة بدواع معقولة و المفروض أنّ الصيغ لا تدلّ إلاّ على الإنشائيّ منها و عليه فمثل قوله تعالى «و ما تلك يمينك يا موسى» ليس مستعملا في الاستفهام الحقيقيّ حتّى ينافي علمه تعالى بل هو استفهام إنشائيّ استعمل بداعيّ إظهار المحبّة.

اشارة

انتزاعية الوجوب والاستحباب:

ولا يخفى عليك أن مقتضى التبادر كما مرّ هو وضع صيغة «افعل» لإيجاد البعث و البعث من ناحية المولى بأى دالّ تحقّق مع أصالة التطابق بين الإنشاء والإرادة الجدّية هو تمام الموضوع لحكم العقلاء بكونه حجة على لزوم الإتيان بالفعل ما لم يتم قرينة على الترخيص و جواز الترك كما حكموا بتمامية الحجّة على لزوم الإتيان بالمبعوث إليه فيما إذا تحقّق البعث الخارجىّ باليد و نحوها من ناحية الموالى و لا يتوجّهون إلى الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب مع الاعتراف بعدم دلالة عليه بالحال أو المقال و لعلّ بنائهم على ذلك للزوم الخروج عن زىّ العبدية لو كان بعث المولى بغير جواب.

و كيف كان فالوجوب ينتزع من البعث المذكور مع حكم العقلاء بتمامية الحجّة على لزوم الإتيان.

و عليه فالوجوب ليس داخلا فى مفاد الصيغة و حاقّ اللفظ بل هو أمر ينتزع بعد تحقّق البعث بالصيغة و جريان أصالة التطابق بين الإنشاء بما هو فعل من الأفعال و الإرادة الجدّية و حكم العقلاء بتمامية الحجّة على لزوم الإتيان به كما لا يخفى.

كما أنّ الندب أمر منتزع عن البعث بالصيغة مع قيام قرينة على الترخيص فى تركه.

و يشهد لذلك كما فى الوقاية أنّ العقلاء لا يسندون الذمّ على المخالفة إلى ظهور اللفظ فى الوجوب فضلا عن كونه معناه بل يسندونه إلى مخالفة الطلب و لو لم يكن بصيغة الأمر و يرون الطلب بنفسه مقتضيا للامثال و لا يكثرثون باعتذار المأمور بأنّ

الطلب له فردان ولم أعلم بأن المراد من الطلب هو الفرد الإلزامي. (1)

ومما ذكر يظهر ما في الكفاية من الأخذ بتبادر الوجوب لإثبات كون الصيغة حقيقة في الوجوب مع أن التبادر ليس من حاقّ اللفظ بل الصيغة كما عرفت هي جزء الموضوع لانتزاع الوجوب.

قال في تهذيب الاصول: لكن بعد اللتبّاء التي لا إشكال في حكم العقلاء كافة على تمامية الحجّة على العبد مع صدور البعث من المولى بأيّ دالّ كان وقطع عذره وعدم قبوله باحتمال نقض الإرادة وعدم حتمية البعث وغير ذلك ولا ريب في حكمهم بلزوم إطاعة الأوامر الصادرة من المولى من غير توجّه إلى التشكيك العلميّ من احتمال كونه صادرا عن الإرادة غير الحتمية أو ناشئا عن المصلحة غير الملزمة و ليس ذلك لدلالة لفظية أو لجهة الانصراف أو لاقتضاء مقدمات الحكمة أو لكشفه عن الإرادة الحتمية. بل لبنائهم على أنّ بعث المولى لا يترك بغير جواب كما لا يترك باحتمال الندب فتمام الموضوع لحكمهم بوجوب الطاعة هو نفس البعث ما لم يرد فيه الترخيص.

هذا من غير فرق بين ما دلّ على الإغراء والبعث سواء كانت الدلالة بألة الهيئة أو بإشارة من يده أو رأسه فالإغراء بأيّ دالّ كان هو تمام الموضوع لحكم العقلاء بتمامية الحجّة إلا أن يدلّ دليل على الترخيص. (2)

ولعلّ عدم ذكر أصالة التطابق بين الإنشاء والإرادة الجدّية في كلامه من جهة وضوحه.

ثمّ بعد ما عرفت من موضوع انتزاع الوجوب ينقدح لك عدم الحاجة في انتزاع الوجوب إلى افتتان البعث بالمقارنات الشديدة كضرب الرجل على الأرض

ص: 66

1-1 (1) الوقاية 180/.

2-2 (2) تهذيب الاصول 145/1.

و تحريك الرأس و اليد إذ البعث الصادر عن المولى موضوع لحكم العقلاء بلزوم إتيانه وإن لم يكن مقارنا له و يكشف عن ذلك عدم تقييح العقلاء عتاب المولى لعبده عند تركه الامتثال للبعث الإنشائي الغير المقترن بالمقارنات الشديدة كما في نهاية الاصول. (1)

و يشهد له خلوّ كثير من الأوامر في الكتاب و السنّة و المحاورات العرفيّة عن الاقتران المذكور و مع ذلك لا وجه للتوقّف في الحكم بتماميّة الحجة على لزوم الإتيان بها.

ثم إن استعمال الصيغة لإفادة الاستحباب يكون على نحو استعمالها لإفادة الوجوب و إنّما الاختلاف في الدواعي فإنّ الداعي في الوجوب هو الإرادة الحتميّة لإتيان المأمور به بخلاف الداعي في المستحبات فإنّ الإرادة فيها ليست بحتميّة فإذا لم يقترن بالبعث ما يدلّ على عدم حتميّة الإرادة يكون بعث المولى عند العقلاء حجة على الإرادة الحتميّة و هو الموضوع لحكمهم بالوجوب فالمستعمل فيه في الوجوب و الندب واحد و هو إنشاء البعث و إنّما يكون الاختلاف في الدواعي و يشهد لذلك جمع الواجبات و المندوبات بصيغة واحدة في الأحاديث و الأخبار مع أنّه لو كانت الصيغة في الوجوب و الندب مختلفة المعنى لزم استعمال اللفظ الواحد في الأكثر من معناه أو احتاج إلى تأويل الصيغة إلى معنى يصحّ أن يكون جامعا لهما و كلاهما كما ترى لعدم الاختلاف في معنى الصيغة في الوجوب و الندب كما لا حاجة إلى تأويلها إلى معنى يكون جامعا بينهما.

و ممّا ذكر يظهر ما في نهاية الاصول حيث ذهب إلى أنّ الصيغ المستعملة في الاستحباب لا تكون مستعملة في الطلب البعثي و لا تتضمن البعث و التحريك و إنّما

ص:67

تستعمل بداعى الإرشاد إلى وجود المصلحة الراجحة فى الفعل ثم استجود كلام صاحب القوانين حيث قال: إن الأوامر الندبيّة كلّها للإرشاد وقال هو كلام جيّد وقال: إنّ الطلب البعثى معنى لا- يلائمه الإذن فى الترك بل ينافيه لوضوح عدم إمكان اجتماع البعث و التحريك نحو العمل مع الإذن فى الترك المساوق لعدم البعث. (1)

وذلك لما عرفت من أنّ الاختلاف فى الدواعى لا فى مفاد هيئة «افعل» إذ الهيئة لإنشاء البعث فى الواجب و المستحبّ و معنى البعث فى الوجوب و الاستحباب واحد.

و لا إشكال فى التحريك نحو العمل مع الإذن فى الترك كما ربما يتفق فى التحريك الخارجى نحو المطلوب كذلك.

و عليه فلو قيل: «اغسل للجمعة و الجنابة» كان الأمر بهما بعثا إليهما و مقتضاه هو لزوم الإتيان بهما و مع قيام القرينة على الترخيص فى ترك الجمعة يرفع اليد عن حملته على الإرادة الحتميّة فى خصوصها و ذلك لا ينافى اقتضاء البعث للزوم الإتيان فى الجنابة.

و لذلك قال استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه: لا وقع لوحدة السياق المدّعاة فى أمثال:

اغسل للجمعة و الجنابة لأنّ المستعمل فيه هو البعث و هو واحد و الندبيّة مستفادّة من الخارج فيما إذا قامت قرينة عليها و لعلّه لذلك لم يستند القدماء قدّس سرّه إلى وحدة السياق فحينئذ لو اختلطت المستحبات مع الواجبات فى الأخبار لا يوجب ذلك إبهاما فيما لم يعلم وجوبه إذ مقتضى البعث هو وجوبه بخلاف ما إذا قلنا إنّه لإنشاء الطلب بما هو الطلب فمع عطف المستحبات يعلم استعمال الأمر فى الجهة الجامعة أعنى مطلق الطلب و الرجحان فيصير الدليل فيما لا يعلم وجوبه من الخارج مجملا و مبهما فلا تغفل.

ص: 68

وأيضا مقتضى ما ذكرناه من أنه للبعث و هو بسيط أنّ الصيغة لا يستعمل في الندب أصلا إذ المستعمل فيه في جميع الموارد واحد و هو البعث و إنّما الاختلاف في الدواعى نعم بناء على كون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب الوجوبى كان استعمالها في الندب مجازا و هكذا لو كانت موضوعة للإرادة الشديدة أو الحتمية كان استعمالها في غير الشديدة و الحتمية مجازا. و لكن عرفت أنّ مقتضى التبادر هو أنّ الصيغة موضوعة للبعث لا غير.

### في أنّ الوجوب ليس مستفادا من مقدمات الحكمة:

ربّما يقال إنّ الوجوب من مقتضيات مقدمات الحكمة فإنّ الندب كأنه يحتاج إلى مئونة بيان التحديد و التقييد بعدم المنع من الترك بخلاف الوجوب فإنّه لا تحديد فيه للطلب و لا تقييد. فإطلاق اللفظ و عدم تقييده مع كون المتكلم في مقام البيان يكفى في بيان الوجوب كما ذهب إليه في الكفاية بعد التنازل عن كون الصيغة حقيقة في الوجوب في المبحث الرابع.

أورد عليه سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه أولا: بأنّ إجراء المقدمات لتعيين الوجوب لا يصحّ إلا إذا كان المراد من الوجوب هو الإرادة فإنّها ذو مراتب فيمكن دعوى إجراء المقدمات لتعيين شدّتها و لكن مدلول الصيغة عند صاحب الكفاية و من تبعه ليس إلا أمرا إنشائيا و الأمر الإنشائى ليس ذا مراتب و الإرادة النفسانية من الدواعى.

و ثانيا: أنّ المفاهيم المشكّكة نحو مفهوم الأسود أو الأبيض لا يحمل على شديد مرتبتها و إلا لزم حمل كلّ مطلق على أكمل أفرادها فلو سلّمنا أنّ المستعمل فيه لصيغة الأمر مفهوم ذو مراتب فلا- نسلّم أنّ مقتضى المقدمات هو الوجوب و إلا لزم حمله على أعلى مراتب الوجوب في الشدّة و التأكّد فيكون الثابت بإطلاق الصيغة أهمّ ما يتصوّر من الوجوب و هو كما ترى و عليه فبناء على مختار صاحب الكفاية من كون الصيغة



موضوعة لجامع الطلب يحتاج إرادة الوجوب منه إلى قرينة كإرادة النذب منه ألا ترى أنّ الرقبة موضوعة لأصل الرقبة وإرادة المؤمنة منها كالكافرة يحتاج إلى القرينة ومقدّمات الإطلاق لا يثبت إلاّ الجامع دون إحدى الخصوصيّات والوجوب والنذب من خصوصيّات الطلب كما لا يخفى.

ولقد أفاد وأجاد إلاّ أنّه لو سلّمنا أنّ المراد من الوجوب هو الإرادة النفسانيّة فهي كما في تهذيب الاصول تكون في الوجوب والنذب مختلفة مرتبة ولا يمكن أن تكون الإرادة فيهما واحدة ويكون الاختلاف بأمر خارج فحينئذ فالإرادة الحتميّة نحو اقتضاء لها ليس لغير الحتميّة وعليه فكلّ واحدة منهما يحتاج إلى قيد زائد فلا معنى لتخصيص الحاجة إلى قيد زائد بالنذب دون الوجوب.

لا يقال: إنّ الطلب الوجوبيّ هو الطلب التامّ الذي لا حدّ له من جهة النقص والضعف بخلاف الاستجابيّ فإنّه مرتبة من الطلب محدودة بحدّ النقص والضعف ولا ريب أنّ الوجود غير المحدود لا يفتقر في بيانه إلى أكثر ممّا يدلّ عليه بخلاف المحدود فإنّه يفتقر بعد بيان أصله إلى بيان حدوده وعليه يلزم حمل الكلام الذي يدلّ على الطلب بلا ذكر حدّ له على المرتبة التامة وهو الوجوب كما هو الشأن في كلّ مطلق.

لأنّما نقول: إنّ المقدّمات المعروفة لو جرت فيما نحن فيه لا تثبت إلاّ نفس الطلب الذي هو القدر المشترك بين الفردين لأنّ مصبّ المقدّمات هو الجامع إذ البيان والدلالة لم يتوجّه إلاّ إلى الجامع دون الوجوب ومجرّد كون ما به الاشتراك في الحقائق الوجوديّة عين ما به الامتياز لا يوجب عدم الاحتياج في صرف الجامع إلى أحد القسمين إلى بيان زائد عن بيان نفس الطبيعة ضرورة أنّ الأقسام تمتاز عن المقسم بقيد زائد في المفهوم وإلاّ لم يكن زائدا في الوجود فالوجود المشترك مفهوم ما بين مراتب الوجود لا يمكن أن يكون معرّفا لمرتبة منها بل لا بدّ في بيانها من قيد زائد فنفس مفهوم الوجود لا يكون حاكيا إلاّ عن نفس الحقيقة الجامعة بينها ولا بدّ لبيان وجود

الواجب مثلاً إلى زيادة قيد كالتامّ والمطلق والواجب بالذات ونحوها فإذن الإرادة القويّة كالضعيفة تحتاج إلى بيان زائد وكذا نظائرها.

هذا بناء على المماثلة في أنّ الصيغة موضوعة لجامع الطلب وإلّا فقد مرّ أنّها موضوعة بحكم التبادر لنفس البعث والإغراء نحو المأمور به كالإشارة البعثيّة والإغرائيّة وكإغراء جوارح الطير والكلاب المعلّمة والبعث بالمعنى المذكور يكون من الأمور المشخصّة التي لا تقبل الجامعيّة كالمعاني الحرفيّة ولذا لا يمكن أن يتصوّر له جامع حقيقيّ بين أفراد البعث الناشئة عن الإرادة الجديّة لأنّها كالمعاني الحرفيّة من المعاني الربطيّة ولا استقلال لها وإلّا لزم الخلف في حقيقتها ولا يمكن إدراجها تحت جامع حقيقيّ إذ كلّ ما يتصوّر لذلك كان مستقلاً وليس عين البعث الذي يكون من المعاني الربطيّة غير المستقلّة نعم يمكن الإشارة إليها بالجامع العرضيّ كالإشارة إلى المعاني الحرفيّة بالجامع العرضيّ كالأبتداء الاسمّي.

وعليه فلا يكون مفاد الصيغة معنى جامعاً بل مفادها جزئيّات ربطيّة كما لا يخفى. (1)

فلا مجال لدعوى أنّ الوجوب ممّا يدلّ عليه مقدّمات الإطلاق لأنّ الوجوب كالندب في الحاجة إلى البيان هذا بخلاف ما اخترناه من أنّ البعث عن ناحية المولى حجة عقلائيّة على لزوم الإتيان ما لم ينصب قرينة على الندب.

### ليس الوجوب مستعملاً فيه لهيئة «افعل»:

مقتضى ما مرّ من أنّ الوجوب والندب أمران منتزعان من البعث أنّ الوجوب خارج عن مفاد صيغة الأمر كما يشهد له تبادر البعث من دون التقييد بالإلزام أو الإرادة الحتميّة خلافاً لمادّة الأمر التي عبّر عنها في اللغة الفارسيّة ب«فرمان» فإنّ

ص:71

المتبادر منه هو البعث على سبيل الإلزام والحتم ولذا اخترنا هناك أن لفظ الأمر حقيقة في الوجوب.

قال في تهذيب الاصول: المتفاهم من الهيئة لدى العرف هو البعث و الإغراء كإشارة المشير لإغراء لا البعث الخاص الناشئ عن الإرادة الحتمية. انتهى

وعليه فلا وجه لدعوى أن الوجوب يستفاد من حاق هيئة «افعل».

### ليست الصيغة منصرفة إلى الوجوب:

وذلك لما عرفت من أن المتبادر من الهيئة ليس إلا البعث و الإغراء من دون تقييد بالإلزام أو الإرادة الحتمية فمع التبادر المذكور لا مجال لدعوى الانصراف.

هذا مضافا إلى أن دعوى الانصراف تصح فيما إذا كان مفاد الصيغة مطلقا بحيث يكون له أفراد فيدعى انصرافه إلى بعض أفرادها لا فيما إذا كان المفاد من الامور المشخصة الجزئية كالمعاني الحرفية فافهم.

قال في تهذيب الاصول: وأما القول بكون الوجوب مستفادا من انصرافه إلى البعث المنشأ من الإرادة الحتمية فمما لا ينبغي الإصغاء إليه إذ المنشأ الوحيد لذلك هو كثرة استعماله فيه بحيث يوجب استيناس الذهن و يندك الطرف الآخر لديه و يحسب من النوادر التي لا يعتنى به العقلاء إلا أن وجدانك شاهد صدق على أن الاستعمال في خلاف الوجوب لا يقصر عنه لو لم يكن أكثر. (1)

ويمكن أن يقال: إن الاستعمال في خلاف الوجوب مع القرينة لا ينافي انصرافه إلى الوجوب بكثرة استعماله في الوجوب فالأولى أن يستدل لنفي الانصراف بما ذكرناه.

فتحصّل أن الوجوب أمر انتزاعي من البعث من المولى بعد كونه موضوعا تاما

ص: 72

لحكم العقلاء بتمامية الحجّة على لزوم الإتيان كما أنّ الندب أيضا أمر انتزاعيّ من البعث المذكور بعد نصب القرينة على عدم لزوم الإتيان و الترخيص في تركه.

فدعوى كون الصيغة موضوعة للوجوب أو أنّ الصيغة منصرفة إليه أو أنّ الوجوب ممّا اقتضته مقدّمات الحكمة كلّها كما ترى لما عرفت.

ص:73

وقد عرفت أنّ مقتضى التبادر هو وضع صيغة افعل لإيجاد البعث وإنشائه.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ البعث من ناحية المولى مع أنّ الاصل فى الأفعال هو حملها على الجذّ يكون تمام الموضوع لحكم العقلاء بكون البعث المذكور حجّة على لزوم الإتيان ما لم تقم قرينة على الترخيص و جواز الترك.

كما أنّ البعث الخارجى باليد ونحوها من ناحية المولى يكون موضوعا لحكمهم بذلك.

ولذلك لا يتوجّه العقلاء إلى الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب مع الاعتراف بعدم قيام القرينة على الخلاف.

وعليه فالوجوب أمر ينتزع من البعث المذكور و حكم العقلاء بكونه حجّة على لزوم الإتيان به ما لم تقم قرينة على الترخيص فى تركه.

كما أنّ الاستحباب أمر ينتزع من البعث المذكور مع قيام قرينة على الترخيص فى تركه فالوجوب و الندب أمران انتزاعيّان لا مدلولان لصيغ الأمر.

وعليه فدعوى تبادر الوجوب من حاقّ صيغة افعل كما ترى لما عرفت من أنّها جزء الموضوع لانتزاع الوجوب و جزء الآخر هو حكم العقلاء بكونه حجّة على لزوم الإتيان كما أنّ القول بأنّ الوجوب مستفاد من مقدّمات الحكمة غير سديد إذ ليس المراد من الوجوب هو الإرادة حتّى يقال إنّها ذات مراتب فيمكن جريان المقدّمات لتعيين شديدها لما عرفت من أنّ مفاد الصيغة هو الأمر الإنشائيّ و هو ليس ذا مراتب بل أمر بسيط لا يختلف فى الوجوب و الندب كما لا وجه لدعوى انصراف الصيغة إلى الوجوب لما عرفت من أنّ مدلولها ليس إلّا إنشاء البعث. هذا مضافا إلى أنّه لا إطلاق فى مفاد الإنشائيّات لأنّها كالمعانى الحرفيّة من الامور المشخّصة الجزئيّة

فلا مجال لدعوى الانصراف لأنه متفرّعة على كون مفادها مطلقا.

ثمّ ينقدح ممّا ذكر أنّه لا حاجة في انتزاع الوجوب بعد بناء العقلاء على أنّ بعث المولى لا يترك بغير جواب إلى اقتران البعث بالمقارنات الشديدة كضرب الرجل على الأرض و تحريك الرأس و اليد و لذا لو لم يقترن بهذه الامور انتزع الوجوب منه كما لا يخفى.

ثمّ إنّ البعث لا- يختلف في الوجوب و الندب لأنّه تحريك نحو العمل و إنّما الاختلاف في الترك الكاشف عن عدم الإرادة الحتمية فالمستعمل فيه في الوجوب و الندب واحد و هو إنشاء البعث و إنّما الاختلاف في الدواعى إذ الداعى في الوجوب هو الإرادة الحتمية للإتيان بخلاف الداعى في الندب.

و الشاهد له هو إمكان جمع الواجبات و المندوبات في عبارة واحدة كقولهم اغسل للجمعة و الجنابة من دون لزوم استعمال اللفظ الواحد في الأ-كثر من معناه أو تأويل الصيغة إلى معنى يصحّ أن يكون جامعا و ذلك لأنّ معنى الصيغة و هو إنشاء البعث واحد في الوجوب و الندب و الاختلاف في الدواعى لا في مفاد الهيئة فمع قيام القرينة على الترخيص في ترك غسل الجمعة يرفع اليد عن ظهور الصيغة في الوجوب بالنسبة إليه دون غسل الجنابة.

ص:75

إشارة

و لا يخفى عليك أنّ بعض الأعلام كصاحب الكفاية ذهبوا إلى أنّ تلك الجملة مستعملة فى معناها و هو ثبوت شىء لشىء و إنّما الفرق بينها و بين الجملة الخبرية المستعملة فى مقام الإخبار فى الدواعى إذ الداعى فى الأخيرة هو الإخبار و الإعلام بوقوع الشىء لشىء بخلاف الأولى فإنّ الداعى فيها هو البعث الحقيقى و التوصل بها إلى وقوعها فى الخارج.

و استشكل فيه بأنّ لازم استعمال الجملة الخبرية المستعملة فى مقام الطلب فى معناها من ثبوت شىء لشىء هو الكذب كثيرا لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك فى الخارج تعالى الله و أولياؤه عن ذلك علوا كبيرا.

و اجيب عنه كما فى الكفاية بأنّه إنّما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعى الإخبار و الإعلام فيتخلّف لداعى البعث و إنّما يلزم الكذب فى غالب الكنايات فمثل زيد كثير الرماد أو مهزول الفصيل لا يكون كذبا إذا قيل كناية عن جوده و لو لم يكن له رماد أو فصيل أصلا و إنّما يكون كذبا إذا لم يكن بجواد.

و استشكل فيه كما أفاد الاستاذ بمنع قياسه بالكنايات لوجود الفارق بينهما إذ لا ملازمة بين الوقوع و نفس إرادة المولى بخلاف الجود و كثرة الرماد. نعم وقوع الفعل فى الخارج عن العبد المنقاد يكشف عن علمه بإرادة المولى فلا ملازمة بين الوقوع و الإرادة متفرّعة على العلم بالإرادة لا نفس الإرادة بخلاف الملازمة التى تكون بين

الجود وكثرة الرماد فإنّها موجودة قبل العلم وسابقة عليه.

وعليه فإن كان الملازمة متحقّقة بين الوقوع وإرادة المولى لأمكن قياسه بالكنايات فإنّه أخبر عن الوقوع لينتقل إلى إرادة المولى كما أخبر عن كثرة الرماد لينتقل منها إلى الجود وكثرة العطاء ولكنّ الأمر ليس كذلك لما عرفت من أنّ الملازمة بين الوقوع عن العبد المنقاد و العلم بإرادة المولى لا نفس الإرادة حتّى يجوز الانتقال من الإخبار على الوقوع إلى إرادة المولى.

اللّهمّ إلاّ- أن يقال إنّ المقصود من تنظير المقام بباب الكنايات هو أنّ المقصود الأصليّ ليس هو الإخبار كما أنّ المقصود الأصليّ في قولنا: زيد كثير الرماد ليس هو الإخبار بل المقصود هو وجود إرادة المولى لا من جهة دعوى الملازمة بين الوقوع والإرادة و كون المقام من الكنايات بل من جهة حكم العقل من جهة أنّ الإخبار بقوله: «يعيد» عن وقوع الإعادة عن العبد المنقاد مع عدم كونه في مقام الإخبار عن الغيب يدلّ على أنّ مقصود المولى من ذلك الإخبار هو بيان أنّه مرید لهذا الوقوع كما يحكم أيضا بذلك إذا جعل المولى شيئا من الثواب على شيء فإنّه شاهد على إرادته لذلك.

وعليه فإذا لم يكن المقصود الأصليّ هو الإخبار فلا مجال لملاحظة الصدق والكذب بالنسبة إلى النسبة الحكميّة في «يعيد» أو في قولنا: «زيد كثير الرماد» لأنّ النسب المذكورة جيء بها توطئة لإفادة أمر آخر فلا وجه لإيراد استلزام الكذب لو ارید من قولهم: «يعيد» ونحوه الجمل المستعملة في معناها لأنّ النسبة في قولهم «يعيد» جيء بها توطئة لإفادة إرادة البعث.

ولذا قال في الدرر: إنّ الصدق والكذب يلاحظان بالنسبة إلى النسبة الحكميّة المقصودة بالأصالة دون النسبة التي جيء بها توطئة لإفادة أمر آخر ولذا لا يسند الكذب إلى القائل بأنّ زيدا كثير الرماد توطئة لإفادة جوده وإن لم يكن له رماد أو



كان ولم يكن كثيرا وإنما يسند إليه الكذب لو لم يكن زيد جوادا. (1)

هذا مضافا إلى أنّ الإخبار عن الوقوع من العبد المنقاد لا يتخلف لأنه يفعل ولا يترك والتخلف فيما إذا كان الإخبار عن العبد ولو لم يكن منقادا فدعوى لزوم الكذب لو استعملت الجمل المذكورة في معناها كما ترى.

لا يقال: إن كان كذلك فليس غير المنقاد مكلفا.

لأننا نقول: إن غير المنقاد يعلم بكونه مكلفا بقاعدة الاشتراك بينه وبين المنقاد الذي كان مخاطبا بالخطاب.

فتحصّل أنّ الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب مستعملة في معناها من الإخبار وإنما التفاوت بينها وبين الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإخبار بالدواعي.

ثم يقع الكلام في وجه دلالة الجملة المستعملة في الإخبار في مقام الطلب على الوجوب:

ربما يقال كما في تعليقة الكفاية للمحقق الأصفهاني قدس سره إنّ الملازمة بين الإخبار وإظهار إرادة الوقوع لا بدّ من أن تكون للملازمة بين الوقوع وطلب الوقوع ومن البين أنّ الوقوع من المنقاد لازم لطلبه منه فالبعث نحو المنقاد ملزوم لوقوع المبعوث منه في الخارج فلذا أخبر عن اللازم إظهارا لتحقق ملزومه ومن الواضح أنّ البعث الذي لا ينفك عن الوقوع من المنقاد هو البعث الحتمي وإلا فالبعث الندبي ولو إلى المنقاد لا يلزم الوقوع بل ربما يكون وربما لا يكون. (2)

ولعلّ إليه يؤول ما أفاده استاذنا المحقق الداماد قدس سره من أنّه لا بناء للعباد المنقادين إلا على إتيان الواجبات وعدم تركها فالتعبير بقوله عليه السّلام: «يعيد» تدلّ على

ص: 78

1-1) الدرر 76/1.

2-2) نهاية الدراية 186/1.

وفيه إنّ الإتيان بالعمل والإخبار عنه وإن كان كاشفاً عن إرادة المولى ولكنّه لازم أعمّ من جهة كونها إرادة حتمية أو غير حتمية لا سيّما إذا كان العبد منقاداً فلا يكشف عن خصوص إرادة حتمية حتّى يدلّ على الوجوب فالأولى هو أن يقال إنّ مع إحراز تعلق إرادة المولى بوقوع شيء تتمّ الحجّة على لزوم الإتيان به ما لم تقم قرينة على خلافه.

ثمّ إنّ صاحب الكفاية ذهب إلى أنّ الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب تكون أظهر من الصيغة لإفادة الوجوب مستدلاً بأنّه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا يرضى إلاّ بوقوعه فيكون أكد في البعث من الصيغة مع أنّ عنوان «لا يرضى إلاّ بوقوعه» يساوق الإرادة الحتمية فلا يدلّ على الأزيد ممّا تدلّ عليه الصيغة فإنّها أيضاً تدلّ على البعث الذي يكون حجّة عقلية على لزوم الإتيان بالعمل فلم يعلم وجه الأكديّة والأظهرية.

اللهمّ إلاّ- أن يقال إنّ الإخبار عن كون وقوعه مفروغاً عنه في الخارج في مقام طلبه مع أنّ الوقوع متفرّع على المبادئ منها هو الطلب والأمر كان البعث أكد فافهم.

قال استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه إن ثبتت شدّة الإرادة في الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب فثمرتها هو وجوب تقديمها على صيغة «افعل» فيما إذا تتعارضان.

ثمّ أنّه يقع الكلام في استعمال الجمل الخبرية الواردة في مقام الترخيص من جهة أنّ الإخبار بالوقوع لا يساعده تلك الجمل إذ مع الترخيص لا بناء للعباد ولو كانوا منقادين على الإتيان حتّى يمكن الإخبار عنه بداعي إرادة الترخيص وإنشائه.

ففي مثل قوله: «إذا سلّم المصلّى عن صلّاته يتكلم» لا بناء للعباد على التكلم حتّى يصحّ الإخبار عن وقوع التكلم بداعي إرادة الترخيص.

يمكن الجواب عنه كما أفاده سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه بأنّ مقتضى طبع

المصلى حيث كان هو التكلم بعد الفراغ عن صلاته لولا المنع فيصح التعبير عنه بقوله: «يتكلم» إذا أراد الترخيص فالجمل الخبرية مستعملة في معناها حتى في أمثال هذه الموارد فافهم.

هذا كله بناء على ما ذهب إليه جماعة من استعمال تلك الجمل في معناها من ثبوت شيء لشيء.

ولكن الإنصاف أن هذا القول لا يخلو عن تكلف.

والأولى أن يقال: إن الظاهر من الجمل الإنشائية عرفا في مثل قولنا: «بعث» و«أنكحت» و«يعيد» و«يغتسل» و«تشتري» و«تبيع» وغير ذلك هو الإنشاء لا الإخبار بداعي الإنشاء.

وبعبارة أخرى هذه الجمل تكون من الموجدات لا الحاكيات فقولنا: «بعث» يدل على إيجاد البيع لا الإخبار عن وقوع البيع فيما مضى بداعي إرادة الإنشاء كما أن قول المولى لعبده: «تذهب إلى السوق وتشتري اللحم وكذا وكذا وتجيء بها إلى المطبخ» كلها إنشاءات لا إخبارات كما يشهد به التفاهم العرفي و حملها على الإخبارات بعيد عن أذهان العرف وإن أمكن.

هذا مضافا إلى أن لازم كونها إخبارات هو أن يكون هذه الجمل أعني «بعث» و«أنكحت» حاكية عن إرادة المعاملة نظير ما ذهب إليه صاحب الدرر في مطلق الإنشاءات مع أنك عرفت ضعف ذلك.

فالأظهر أن الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب إيجابية لا حاكية لما مر من أن الإنشائيات إيجابية لا حاكية.

ولقد أفاد وأجاد في المحاضرات حيث قال: إن المتفاهم العرفي من الجملة الفعلية التي تستعمل في مقام الإنشاء غير ما هو المتفاهم العرفي منها إذا استعملت في مقام الإخبار مثلا المستفاد عرفا من مثل قوله عليه السلام: يعيد الصلاة أو يتوضأ أو يغتسل

للجمعة و الجنبابة أو ما شاكل ذلك على الأول ليس إلا الطلب و الوجوب كما أنّ المستفاد منها على الثانى ليس إلا ثبوت النسبة فى الواقع أو نفيها فإذن كيف يمكن القول بأنّها تستعمل فى كلا المقامين فى معنى واحد. (1)

و ممّا ذكر يظهر ما فى نهاية الأفكار حيث ادّعى الوجدان على أنّه لا عناية فى استعمال الجملة الخبريّة حين دلالتها على الطلب و أنّه لا فرق بين نحو استعمالها حين الإخبار بها و نحو استعمالها حين إفادة الطلب. (2)

لما عرفت من أنّ المتفاهم العرفىّ هو كونها مستعملة للإيجاد و الإنشاء و دعوى الوجدان على عدم العناية لا يصدقها الوجدان فالجمل الخبريّة المستعملة فى مقام الطلب محتاجة إلى عناية و تكون مجازاً.

و على ما ذكرنا من إنشاء الترخيص و التجويز بالجملة الخبريّة لا حاجة إلى تكلف و مؤونة زائدة. فقوله عليه السّلام «يتكلّم» فى مقام توهم الحذر لإنشاء تجويز التكلّم لا للإخبار عن التكلّم.

ثمّ إنّ نفس البعث بالجملة الخبريّة كالبعث بالصيغة حجّة عقلايّة على لزوم الإتيان بالعمل فينتزع عنه الوجوب من دون فرق بينهما فالوجوب فى الجملة الخبريّة كالوجوب فى صيغة «افعل» أمر انتزاعىّ بعد تحقّق البعث و حكم العقلاء بكونه حجّة على لزوم الإتيان فلا تصل النوبة بكونه مدلولاً للجملة كما لا حاجة أيضاً إلى مقدّمات الحكمة و لا إلى دعوى الانصراف كما مرّ فى صيغة «افعل» حرفاً بحرف.

ثمّ ينقدح ممّا مرّ سابقاً من أنّه لا دليل على لزوم استعمال كلّ مجاز فى ما وضع له و جعله عبارة إلى المقصود المجازىّ بل ربما لا يمكن كما فى استعمال اللفظ فى اللفظ- ما

ص: 81

1-1 (1) المحاضرات 136/2.

2-2 (2) نهاية الأفكار 215/1.

فى تهذيب الأصول من أنّ ما ذكرنا سابقا فى تحقيق معنى المجاز و أنّه استعمال فىما وضع له بجعله عبرة إلى المقصود يوضّح كيفة دلالتها على البعث فالجمل الخبرية مستعملة فى معانيها الإخبارية بدوى تحقّقها من المخاطب و أنّه يقوم به من غير احتياج إلى الأمر بل فطرته السليمة ورشده فى حيازة المصالح تبعثه إليه بلا دعوة داع. انتهى

و ذلك لما عرفت من أنّ استعمالها فى معانيها الإخبارية لا ملزم له مع ما فيه من التكلّف بل الجمل الخبرية مستعملة للإيجاد لا للحكاية. فتحصل أنّ الجمل الخبرية المستعملة فى مقام الطلب كصيغة الأمر فى إفادة إنشاء البعث و الوجوب من دون فرق بينهما و دعوى الآكديّة غير ثابتة إلّا فى بعض المقامات الأدبية الخاصة دون المحاورات العرفية فلا تغفل.

أن جماعة ذهبوا إلى أن الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب مستعملة في معناها من الإخبار وإنما التفاوت بينها وبين الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإخبار بالدواعى إذ الداعى فى الخبرية هو الإخبار والإعلام بوقوع الشيء لشيء بخلاف المستعملة في مقام الطلب فإنّ الداعى فيها هو البعث الحقيقى.

و استشكل فيه بأنّ لازم استعمال الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب في معناها من ثبوت الشيء لشيء هو الكذب كثيرا لكثرة عدم وقوع المطلوب كثيرا ما فى الخارج.

واجيب عنه بأنه إنّما يلزم ذلك إذا أتى بها بداعى الإخبار لا بداعى البعث فإذا جىء بالنسب الخبرية توطئة لإفادة أمر آخر لا يكون المقصود الأصلى هو الإخبار فلا يرد على ذلك باستلزام الكذب لو اريد من قوله عليه السلام «يعيد» ونحوه الجمل المستعملة في معناها لأنّ النسبة فى قولهم يعيد جىء بها توطئة لإفادة إرادة البعث، والصدق والكذب يلاحظان بالنسبة إلى النسبة الحكيمية المقصودة بالأصالة دون النسب التى جىء بها توطئة لإفادة أمر آخر ولذا لا يسند الكذب إلى القائل بأنّ زيدا كثير الرماد توطئة لإفادة جوده وإن لم يكن له رماد أو كان و لم يكن كثيرا و إنّما يسند إليه الكذب لو لم يكن زيد جوادا.

والإنصاف أنّ هذا القول لا يخلو عن تكلف والأولى أن يقال إنّ الظاهر من الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب عرفا فى مثل قولنا بعث و انكحت و يعيد هو الإنشاء لا الإخبار بداعى الإنشاء و البعث فهذه الجمل من الموجدات لا الحاكيات و حملها على الإخبارات بعيد عن أذهان العرف وإن كان ممكنا كما عرفت.

ثمّ إنّ كيفية استفادة الوجوب منها كاستفادة الوجوب من صيغ الأمر و عليه

ففس البعث بالجملة الخبرية كالبعث بالصيغة موضوع لحكم العقلاء بكونه حجّة على لزوم الإتيان فينتزع منه الوجوب فلا تكون الجملة الخبرية مستعملة في الوجوب كما لا يكون الوجوب مستفادا منها بمقدمات الحكمة أو بالانصراف كما مرّ تفصيل ذلك في صبيغ الأمر.

اشارة

و البحث فيه يقع فى مقامات:

المقام الأول: فى مفهوم التبعدي و التوصلى:

ذكر لهما تعريفات مختلفة منها ما حكى عن الشيخ الأعظم قدس سره فى تقريراته من أنّ التبعدي هو ما يشترط فيه القربة و التوصلى ما لا يشترط فيه القربة سواء فى ذلك فى كون الواجب من الماهيات المخترعة كالصلاة و الحجّ و نحوهما أو لا كالذبح و النحر و الحلق و التقصير. انتهى

و من المعلوم أنّ لازم اشتراط القربة فى التبعدي هو أنّ أمر الواجب فيه لا يسقط و لا يحصل الامتثال به فى حاقّ الواقع إلاّ بإتيانه بقصد القربة بخلاف التوصلى فإنّه يسقط أمره بنفس الإتيان كيفما اتفق من دون حاجة إلى قصد القربة و يصحّ لذلك تعريف التبعدي بما لا يسقط أمره و لا يحصل الامتثال به فى حاقّ الواقع إلاّ بإتيانه بقصد القربة و التوصلى بما يسقط أمره بنفس الإتيان كيفما اتفق.

لا يقال: إنّ تعريف التبعدي ليس بجامع لأنّ العبادات الذاتية كالسجود لله تعالى لم يشترط فيها قصد القربة لفرض ذاتية العبادة لها من دون حاجة إلى قصد القربة فيها فلا يشمل تعريف التبعدي لأمثالها مع أنّها من العبادات فالتعريف ليس بجامع كما أنّ تعريف التوصلى ليس بمانع فإنّه يشمل العبادات الذاتية مع أنّها ليست



بالتوصليّ إذ العبادات الذاتية يسقط أمرها بنفس الإتيان من دون حاجة إلى قصد القربة.

لأنّ نقول أنّ العبادات الذاتية خارجة عن محلّ كلامنا إذ لا يمكن احتمال التوصليّة فيها قال في منتهى الاصول و أمّا ما يكون عبادة ذاتا و إن لم يكن لها أمر بل كان منهيا عنها فأجيب عن محلّ كلامنا و ما نحن بصدده من التمسك بالإطلاق لإثبات التوصليّة في مورد الشك. (1)

ولعلّ ذلك من جهة أنّ فرض التوصليّ في العبادة الذاتية مستحيل و مع كون ثبوت التوصليّ فيها محالا كيف يمكن إثباته بالإطلاق.

و منها: ما في الكفاية من أنّ الوجوب التوصليّ هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب و يسقط بمجرد وجوده بخلاف التعبديّ فإنّ الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك بل لا بدّ في سقوطه و حصول غرضه من الإتيان به متقرّبا به منه تعالى.

أورد عليه في منتهى الاصول بأنّ وظيفة العبد هو إتيان المأمور به و أمّا تحصيل الغرض فليس من وظيفته و لا طريق إلى تحصيله إلاّ إتيان المأمور به و الكيفيّة التي يعتبرها العقل في مقام الإطاعة لأنّه هو الحاكم في باب الإطاعة و العصيان. (2)

وفيه أنّ المفاد من التعريف المذكور ليس هو وجوب تحصيل الغرض حتّى يرد عليه بأنّ تحصيل الغرض ليس من وظائف المكلفين بل المراد منه أنّ كلّ واجب يكون بحسب الواقع و نفس الأمر ممّا يكون الغرض منه حاصلًا بمجرد وجوده هو التوصليّ بخلاف التعبديّ فإنّ الغرض منه لا يحصل بدون الإتيان به متقرّبا و لا إشكال

ص: 86

1-1 (1) منتهى الاصول 128/1.

2-2 (2) نفس المصدر 127/1.

فى التعريف المذكور عدى ما مرّ من الإشكال السابق و الجواب الجواب.

و منها: أنّ التعبدىّ ما يعتبر فيه المباشرة و التوصلّى ما لا يعتبر فيه المباشرة لسقوط الذمّة بفعل الغير تبرّعا أو استنابة.

وفيه أنّه منقوض بوجوب ردّ السلام و المضاجعة و غيرها من التوصلّيّات التى لا يجوز فيها الاستنابة و التبرّع.

و منها: أنّ التعبدىّ هو ما لا يدرك العقل ملاكه بخلاف التوصلّى أو ما لا يكون الغرض منه معلوما للمكلّف بخلاف التوصلّى.

وفيه منع واضح لأنّ الملاك و الغرض فى كثير من التوصلّيّات ليسا بمعلومين كما أنّهما فى كثير من العبادات كانا معلومين فالتعريف ليس بجامع و لا بمانع.

### **المقام الثانى: فى إمكان أخذ قصد القربة فى متعلّق التكليف شرعا:**

#### **إشارة**

و لا يخفى عليك أنّ القدماء من علمائنا إلى زمان الشيخ الأنصارى (قدّس الله أسرارهم) على ما فى نهاية الاصول كانوا يعدّون قصد القربة فى العبادات فى عداد سائر شرائط المأمور به و أجزاءه من غير تعرّض لورود إشكال فى المقام.

ثمّ استشكل الشيخ الأعظم قدّس سرّه فى إمكان أخذ قصد القربة و قد أرسل تلامذة الشيخ و من بعدهم عدم جواز أخذ القربة فى المأمور به إرسال المسلمّات و تصدّى كلّ واحد منهم للاستدلال على هذا الأمر بوجوده عديدة و نحن نرجّح ما ذهب إليه القدماء من إمكان أخذ قصد القربة فى العبادات كسائر الشرائط و الأجزاء و لا بدّ لنا من ذكر الوجوه التى استدللّ بها على عدم الإمكان حتّى يتبيّن أنّه لا مانع من الأخذ بقصد القربة كسائر شرائط المأمور به و الوجوه ترجع إمّا إلى الامتناع فى مقام الأمر و التكليف و إمّا إلى الامتناع فى مقام الامتثال.

وجوه الامتناع فى مقام الأمر و التكليف:

منها: أن الأمر يتوقف على تحقق موضوعه بتمام أجزائه توقف العرض على معروضه فلو كان قصد الأمر مأخوذاً فى الموضوع لزم الدور لعدم تحقق الموضوع بتمام أجزائه التى منها قصد الأمر إلا بعد ثبوت الأمر فالأمر يتوقف على الموضوع و الموضوع على الأمر.

قال الشيخ الأعظم قدس سره على ما فى تقريراته: إن القربة عبارة عن الإتيان بالفعل المأمور به على وجه يكون الداعى إليه هو الأمر فهذه من الاعترافات اللاحقة للفعل بعد ملاحظة كونه مأموراً به و أمّا قبل أن يجعل الفعل مأموراً به لا وجه لأن يلاحظ مقيداً بالقربة أو مطلقاً كما يصح أن يلاحظ مقيداً بوقوعه فى زمان كذا أو مكان كذا أو عن آلة كذا و نحوها و أن يلاحظ مطلقاً.

و إذا كان القيد من القيود التى لا يتحقق إلا بعد اعتبار الأمر فى المطلق فلا يصح الاستناد إلى إطلاق اللفظ فى رفع الشك فى مثل التقييد المذكور لأن المفروض أنه ليس من قيوده مع قطع النظر عن الأمر.

لا يقال: إن التمسك بإطلاق المادة فى محله إذ يصح أن يقيد الفعل بعدم الدواعى المنتقشة فى النفس باعتبار قواها الشهوانية و غيرها ممّا لا يرجع إلى الأمر و حيث أنّ المفروض استحالة صدور الفعل الاختيارى من الفاعل من دون ما يدعوه إلى الفعل فلا مناص للمكلف إلا إتيانه بداعى الأمر ففيمّا إذا شك فى التبعديّة و التوصلية يمكن الأخذ بإطلاق الفعل المحتمل تقييده بعدم الدواعى النفسانية.

لأننا نقول: ذلك وهم فاسد إذ لا فرق فيما يمتنع تقييده بشيء بين أن يكون القيد هو ذلك الشيء أو عدم أضداده على وجه يفضى بالأخيرة إليه و على تقدير عدم الإفضاء لا يجدى شيئاً إذ لعله يكتفى بغيره كما هو ظاهر و بالجملة فالفعل الملحوظ فيه لحوق الأمر موضوعاً للامثال و لا يعقل اعتبار شيء فى نفس الفعل فيما إذا كان

عروضه عليه بواسطة الأمر المتأخر عنه رتبة.

و من ذلك يعرف أنّ التفصيل بين ما إذا كان الكاشف عن الطلب هو اللفظ و ما إذا كان الطلب مدلولاً عليه بوجه من الوجوه اللبّية ممّا لا وجه له إذ الدالّ على التقييد المذكور على تقدير وجوده ممّا لا يفرق فيه الأدلّة اللفظية و اللبّية على نحو اختلاف فيهما و على تقدير عدمه فلا فرق فيهما أيضاً.

و تبعه في الكفاية حيث قال: إنّ التقربّ المعتمد في التعبدىّ إن كان بمعنى قصد الامتثال و الإتيان بالواجب بداعى أمره كان ممّا يعتبر في الطاعة عقلاً لا ممّا اخذ في نفس العبادة شرعاً و ذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتّى إلّا من قبل الأمر بشيء في متعلّق ذلك الأمر مطلقاً شرطاً أو شرطاً.

و يمكن الجواب عنه بما حكى عن سيّد الأساتيد السيّد محمّد الفشاركيّ قدّس سرّه في الوقاية: و أمّا توقّف الأمر على الموضوع فإن اريد توقّفه عليه في الخارج فهو باطل ضرورة أنّ الأمر لا يتعلّق بالموضوع إلّا قبل وجوده و أمّا بعده فهو مستحيل لامتناع طلب الحاصل و إن اريد توقّفه تصوّراً فمسلّم و لكن لا يلزم منه الدور لأنّ قصارى ما فيه توقّف الموضوع على الأمر بحسب وجوده الخارجىّ و توقّف الأمر على الوجود الذهنىّ للموضوع فلا دور. (1)

و إليه يؤول ما في نهاية الاصول من أنّ الموضوع أعنى المتعلّق بوجوده الذهنىّ متقدّم على الأمر و لا ينافى ذلك كونه بوجوده الخارجىّ متأخراً عن الأمر و متوقفاً عليه و لا- يعقل أن يكون المتعلّق بوجوده الخارجىّ متقدّماً عليه و إلّا لكان الأمر به طلباً للحاصل و بالجملة المتوقّف على الأمر غير ما يتوقّف الأمر عليه. انتهى

و زاد على ذلك في تعليقة الأصفهانيّ بمنع لزوم تقدّم الموضوع و المتعلّق

ص: 89

بالوجود الذهني أيضا حيث قال: إنَّ الحكم بالإضافة إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهية لا من قبيل عوارض الوجود كي يتوقف عروضه على وجود المعروض وعارض الماهية لا يتوقف ثبوته على ثبوتها بل ثبوتها بثبوته كثبوت الجنس بفصله و النوع بالتشخص إذ من الواضح أنَّ الحكم لا يتوقف على وجود موضوعه خارجا كيف و وجوده خارجا يسقط الحكم فكيف يعرضه كما لا يتوقف على وجوده ذهنا بداهة أنَّ الفعل بذاته مطلوب لا بوجوده الذهني بل الفعل يكون معروضا للشوق النفساني في مرتبة ثبوت الشوق حيث أنه لا يتشخص إلا بمتعلقه كما في المعلوم بالذات بالنسبة إلى العلم فما هو لازم توقف العارض على معروضه هذا النحو من الثبوت. (1)

ويمكن أن يقال إنَّ قياس الأحكام بعوارض الماهية كما ترى لأنَّ متعلق الأحكام وإن كان من جهة كونه معروضا للشوق النفساني في مرتبة ثبوت الشوق ويكون مثل عوارض الماهية و لكنّه غير الحكم ذاتا إذ إرادة الصلاة غير الصلاة المتصورة و المتعلق بما هو هو مقدّم على الحكم تصوّرا و لا يقاس أيضا بباب العلم و المعلوم بالذات لأنَّهما متّحدا بالذات بخلاف الحكم و المتعلق فإنَّهما ليسا بمتّحدين و إن كانا من حيث الإرادة و المرادية متّحدين إلا أنَّ اتّحادهما من هذه الحيثية لا يستلزم اتّحادهما من حيث ذاتهما لوضوح اختلاف الحكم مع متعلقه إذ ليس الإرادة و الشوق عين الصلاة كما أنَّ الصلاة ليست عين الإرادة و عليه فموضوع الحكم محقق بالتصوّر لا بالإرادة و مقدّم على الحكم و إن كان مرادية الموضوع محققه بالإرادة و مجرد عدم دخالة الوجود الذهني كالخارجي لا يوجب أن ننكر تقدّم المتعلق بوجوده الفرضي اللافراغي التصوريّ.

و ممّا ذكر يظهر أيضا ما في تهذيب الاصول حيث قال: إنَّ المراد من الحكم إن

ص: 90

كان هو الإرادة باعتبار كونها مبدأ للبعث ففيه أنّها قائمة بالنفس قيام المعلول بعلمته و لها إضافتان إضافة إلى علمته أي النفس وإضافة إلى المتصوّر أعنى الصورة العلميّة للمراد فهي كإضافة العلم إلى المعلوم بالذات في كلتا الإضافتين. وإن كان المراد هو الوجوب والندب و غيرهما فهي امور اعتباريّة لا خارج لها وراء الاعتبار حتّى تكون قائمة بالموضوعات أو المتعلّقات. (1)

لمّا عرفت من أنّ قياس الحكم بالعلم ليس في محلّه فإنّ العلم عين المعلوم والمعلوم عين العلم هذا بخلاف الحكم والموضوع فإنّهما متغايران ذاتا لأنّ الموضوع أمر ذهنيّ وراء الإرادة المتعلّقة به وتعلّق الإرادة بالموضوع متأخّر عن تصوّر الموضوع.

هذا مضافا إلى أنّ الوجوب والندب و غيرهما من الامور الانتزاعيّة التي تفتقر عن الاعتباريّة بلزوم وجود منشأ الانتزاع في الخارج ولو كان هو الوجود الذهنيّ.

و عليه فاللازم في تعلّق الحكم هو تقدّم الموضوع ذهنا بناء على أنّ المراد من الحكم هو الإرادة والشوق كما أنّ انتزاع الوجوب أو الندب متوقّف على تقدّم البعث من المولى مع عدم اقترانه بالقرينة الدالّة على الندب في الوجوب و اقترانه بالقرينة المذكورة في الندب. نعم يكفي فيه التقدّم الذهنيّ كما لا يخفى.

فالاولى في الجواب هو ما ذهب إليه السيّد الاستاذ من أنّ تقدّم الموضوع ذهنا لا- يوجب الدور لأنّ المتوقّف عليه الأمر هو الموضوع الذهنيّ و المتوقّف على الأمر هو الموضوع الخارجيّ فالمتوقّف عليه الأمر و المتوقّف على الأمر متغايران فلا يلزم الدور.

و منها: ما ذهب إليه صاحب الوقاية من استحالة أخذ الأمر و كلّ ما ينشأ من

ص: 91

قبله أو يضاف إليه في موضوع المأمور به، وقال: استحالة ذلك أوضح من أن يحتاج إلى البرهان وقال: وجه الاستحالة هو تأخر الحكم من الموضوع رتبة مع أن اللازم في القيد والمقيّد هو أن يكونا في مرتبة واحدة بحيث يتمكّن الأمر من النظر إليهما معا بلحاظ واحد و طلب أحدهما مقيّدا بالآخر و الحكم لتأخره الرتبى لا يتصوّره الذهن إلا بعد تصوّر موضوعه و لهذا امتنع تعليق الأمر على كلّ من الإطاعة و العصيان و امتنع الحكم بقيد الشكّ فى ذلك الحكم بعينه أو بقيد الظنّ به كما يأتى بيانه فى الترتّب و بالجملة لا بدّ للحكم من موضوع مستقلّ بنفسه متصوّر قبل الحكم لكى يعرضه الحكم و أمّا صياغة الموضوع من الحكم فإن لم يكن دورا اصطلاحيا فهو (أخوه غذته أمّه بلبانها) بل هو أوضح فسادا من الدور و لا يمكن إصلاحه بما ذكره فى الجواب عن الدور. (1)

و أنت خبير بأنّ تأخر الحكم رتبة من الموضوع لا يمنع عن إمكان لحاظهما معا.

ألا ترى أنّ السبب و المسبّب يمكن ملاحظتهما معا و التقدّم و التأخر الوجودى بينهما لا يمنع عن ملاحظتهما معا و عليه فيمكن تصوّر الحكم بشخصه قبل وجوده و تصوّر الموضوع كالصلاة ثمّ يتقيّد الموضوع كالصلاة بتصوّر الحكم إذ تصوّرهما فى مرتبة واحدة و لا تقدّم و تأخر فى تصوّرهما و إن كانا بحسب الوجود متقدّما و متأخرا فلا تغفل.

و منها: أنّ التكليف بذلك المقيّد يوجب الجمع بين اللحاظين (اللحاظ الآلىّ و اللحاظ الاستقلالىّ) لأنّ الموضوع بقيوده لا بدّ و أن يكون ملحوظا استقلالا و الأمر بما أنّه طرف لإضافة القيد المأخوذ فى الموضوع لا بدّ من لحاظه أيضا استقلالا و الأمر بما أنّه آلة البعث إلى المطلوب لا يلحظ إلا آلة إليه فيجمع فيه بين اللحاظين المتنافيين.

ص: 92

وفيه كما في تهذيب الاصول أنّ اللحاظين المتنافيين لم يجتمعا في وقت واحد إذ اللحاظ الاستقلاليّ مقدّم على الآليّ منهما لما عرفت من أنّ الموضوع بتمام قيوده و منها قصد الأمر على المفروض مقدّم تصوّرا على الأمر و البعث فاللحاظ الاستقلاليّ المتعلّق بالموضوع في ظرف التصوّر و قيوده متقدّم على الإنشاء و على الاستعمال الآليّ. (1)

و منها: أنّ فعلية الحكم متوقّفة على فعلية موضوعه فإذا كان الحكم نفس موضوعه أو جزء منه لزم توقّف فعلية الشيء على فعلية نفسه.

وفيه كما في بدائع الأفكار أنّ لا نسلم أنّ فعلية الحكم متوقّفة على فعلية وجود موضوعه خارجا بل فعلية متوقّفة على فعلية فرض وجود موضوعه و تقديره في الذهن فالحكم يكون فعليا بنفس إنشائه و جعله لموضوعه المفروض في مقام التشريع و إن لم يكن وجوده خارجا فعليا. (2)

هذا مضافا إلى ما في تهذيب الاصول من أنّ فعلية التكليف لا تتوقّف على فعلية الموضوع توقّف المعلول على علته بل لا بدّ في حال فعلية الحكم من فعلية الموضوع و لو صار فعليا بنفس فعلية الحكم لأنّ الممتنع هو التكليف الفعليّ بشيء لم يكن متحقّقا بالفعل و أمّا التكليف الفعليّ بشيء يصير فعليا بنفس فعلية الحكم لم يقدّم دليل على امتناعه بل الضرورة قاضية بجوازه. (3)

و حاصله: أنّ مع عدم كون التوقّف توقّفا عليّا و معلوليا لا يلزم الدور و إن لم يتحقّق فعلية الحكم بدون فعلية الموضوع بل لا بدّ من المقارنة بينهما و لا محذور في

ص: 93

1-1) تهذيب الاصول 150/1.

2-2) بدائع الأفكار 224/1.

3-3) تهذيب الاصول 152/1.



ذلك.

ويمكن أن يقال: إنَّ عدم كون التوقُّف علِّيًّا و معلوليًّا فيما إذا لم يكن الحكم مأخوذاً في ناحية الموضوع و إلاَّ فإن كان اللازم هو فعليَّة وجود الموضوع خارجاً لزم محذور الدور لأنَّ فعليَّة الحكم متوقِّفة على فعليَّة الموضوع خارجاً و فعليَّة الموضوع خارجاً متوقِّفة على فعليَّة أجزائه و المفروض أنَّ من أجزائه نفس الحكم فيتوقَّف فعليَّة الحكم على فعليَّة الحكم و عليه فالمحذور لا- يرفع إلا- بما في بدائع الأفكار من أنَّ المتوقَّف عليه فعليَّة الحكم هو فرض وجود الموضوع و تقديره في الذهن.

و منها: أنَّ الإنشاء حيث أنَّه بداعى جعل الداعى فجعل الأمر داعياً إلى جعل الأمر داعياً يوجب علِّيَّة الشئ لعلِّيَّة نفسه و كون الأمر محرِّكاً إلى محرِّكيَّة نفسه و هو كعلِّيَّة الشئ لنفسه محال لاستلزامه تقدُّم الشئ على نفسه.

توضيح ذلك أنَّ الأمر لا يدعو إلاَّ إلى متعلِّقه و المتعلِّق هنا على المفروض هو الشئ المقيد بقصد الأمر و عليه فنفس الصلاة ليست مأموراً بها حتَّى يقصد المكلف امتثال أمرها و الدعوة إلى امتثال المقيد بقصد الامتثال محال لاستلزامه كون الأمر داعياً إلى داعويَّة نفسه و محرِّكاً لمحرِّكيَّة نفسه و هو عين علِّيَّته لعلِّيَّة نفسه و لا فرق بين علِّيَّة الشئ لنفسه و علِّيَّته لعلِّته في الاستحالة للزوم تقدُّم الشئ على نفسه في كلتا صورتين.

وفيه أوَّلاً كما في تعليقة الأصفهانيِّ قدس سرّه أنَّ المحذور إنَّما يرد إذا أخذ الإثنين بداعى الأمر بنحو الشرطيَّة أو بنحو الجزئيَّة و أمَّا إذا لوحظ ذات المأتمنِّ و بداعى الأمر أى هذا الصنف من نوع الصلاة و أمر به فلا يرد هذا المحذور. (1)

اللهمَّ إلاَّ أن يقال: إنَّ الجواب المذكور التزام بالإشكال في صورة أخذ القرية في

ص: 94

المتعلّق شطرا أو شرطا و هو كما ترى.

و ثانيا كما فى المحاضرات: أنّ الإشكال المذكور يقوم على أساس أن يكون ما اخذ داعويّته فى متعلّق الأمر كالصلاة مثلا عين ما يدعو إليه فعندئذ بطبيعة الحال يلزم داعويّة الأمر لداعويّة نفسه و لكنّ الأمر ليس كذلك فإنّ المأخوذ فى المتعلّق إنّما هو داعويّة الأمر الضمنيّ و ما يدعو إلى داعويّته إنّما هو أمر ضمنيّ آخر. و من الطبيعىّ أنّه لا مانع من أن يكون أحد الأمرين متعلّقا لأمر آخر و يدعو إلى داعويّته بدهاءه أنّه لا يلزم من ذلك داعويّة الأمر لداعويّة نفسه.

بيان ذلك أنّ الأمر المتعلّق بالصلاة مثلا مع داعويّة أمرها الضمنيّ بطبيعة الحال ينحلّ ذلك الأمر إلى أمرين ضمنيّين: أحدهما متعلّق بذات الصلاة و الآخر متعلّق بداعويّة هذا الأمر يعنى الأمر المتعلّق بذات الصلاة و لا محذور فى أن يكون الأمر الضمنيّ يدعو إلى داعويّة الأمر الضمنيّ الآخر كما أنّه لا مانع من أن يكون الأمر النفسىّ الاستقلالىّ يدعو إلى داعويّة الأمر النفسىّ الآخر كذلك. نعم لو كان المأخوذ فيه الأمر النفسىّ الاستقلالىّ لزم داعويّة الأمر لداعويّة نفسه. (1)

و لا يخفى أنّ الجواب المذكور يكون مبتنيا على تصوّر قصد الأمر فى المتعلّق بنحو الأمر الكلىّ المتعلّق بالصلاة لا تصوّر قصد شخص الأمر الموجود بعده و إلّا لزم المحذور المذكور و توضيح المقصود أنّ الأمر تعلق بالصلاة مثلا مع قصد الأمر الكلىّ المتعلّق بالصلاة و هذا الأمر المتعلّق بالصلاة مع قصد الأمر الكلىّ المتعلّق بالصلاة ينحلّ إلى أمرين ضمنيّين لأنّ الأمر بالمركبّ أمر بأجزائه و الأجزاء فى المقام هى الصلاة و قصد الأمر الكلىّ المتعلّق بالصلاة فهنا أمر ضمنيّ متعلّق بنفس الصلاة و أمر ضمنيّ متعلّق بالأمر الكلىّ المتعلّق بالصلاة و حيث أنّ الأمر الكلىّ المتعلّق بالصلاة

ص:95

ليس مصداقه إلا الأمر الضمني المتعلق بها الناشئ عن الأمر بالمركب فيرجع الأمر الضمني المتعلق بالأمر الكلي المتعلق بالصلاة إلى الأمر الضمني المتعلق بالصلاة ولا إشكال في مغايرتهما ومع المغايرة لا يرد المحذور من داعوية الأمر لداعوية نفسه.

أورد عليه بأن دعوة الأمر إلى إيجاد القيود والأجزاء بعين الدعوة إلى إيجاد المركب والمقيّد ولذا يكون إيجاد القيد أو الجزء امتثالا للأمر المتعلق بالمقيّد والمركب لا- امتثالا- لأمرهما الضمني أو الانحلالى كما اشتهر بين القوم لأنّ العقل حاكم على أنّ كيفية امتثال الأمر المتعلق بالمركب والمقيّد إنّما هو بالإتيان بالأجزاء وإيجاد القيود فحينئذ فالجزء أو القيد ليس غير مدعو إليهما رأسا ولا مدعو إليهما بدعوة خاصّة منحلّة بل مدعو إليهما بعين دعوته إلى المركب أو المقيّد إذ الأمر واحد والمتعلق فارد وعليه فلا مجال للأمر الضمني حتى يجاب عن الإشكال بأنّ تعلق الأمر الضمني بالأمر الضمني لا يلزم المحذور. (1)

يمكن أن يقال كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه: إنّ حكم العقل بأنّ كيفية امتثال الأمر المتعلق بالمركب والمقيّد إنّما هو بالإتيان بالأجزاء وإيجاد القيود لا يستلزم عدم وجود الأوامر الضمنية بل يدلّ على وجودها وجود الثواب والأجر إذا أتى بأحد أجزاء المركب التوصلّي بقصد الأمر بالمركب مع وجود سائر الأجزاء بنفسها من دون قصد إذ بقاء الأمر المتعلق بالمركب مع وجود سائر الأجزاء بنفسه لا معنى له فوجود الثواب مع قصد الأمر فى بعض أجزائه ليس إلاّ من جهة انحلال الأمر المتعلق بالمركب إلى أوامر ضمنية بحسب تعدّد الأجزاء ومن المعلوم أنّ كلّ واحد منها يصلح للتقرّب كما أنّ الأمر المتعلق بالمركب يصلح لذلك.

وهكذا لو اجلس شخص تجاه القبلة بحيث لم يتمكّن من الاستدبار أو

ص: 96

الانحراف عن القبلة ثم حضر وقت الصلاة فلا إشكال في كونه مكلفاً بإتيان سائر أجزاء و شرائط الصلاة مع قصد القربة مع أن بقاء الأمر المتعلق بالمركب مع وجود بعضها كالأستقبال المذكور لا معنى له فالتكليف بالأجزاء و الشرائط الباقية ليس إلا من جهة وجود الأوامر الضمنية و كفايتها لقصد القربة فافهم.

و ثالثاً كما في تهذيب الاصول أن الجواب عنه يظهر بتوضيح أمرين:

الأول: أن متعلقات الأوامر ليست إلا الماهيات المعقولة لا أقول إن المأمور به إنما هي الصلاة في الذهن حتى يصير امتثاله محالاً بل طبيعة الصلاة بما أنها ماهية كلية قابلة للانطباق على كثيرين و الوجود الذهني آلة تصوورها فالبعث إليها في الحقيقة أمر بإيجادها و تحصيلها فهي بما أنها مفهوم مأمور به و معروض للوجوب و متعلق للحكم على تسامح في إطلاق العرض عليه و الوجود الخارجى مصداق للمأمور به لا نفس الواجب و لذلك يكون الخارج ظرف السقوط دون الثبوت و عليه فالموضوع في المقام ليس إلا الصلاة المتصورة مع قصد أمرها و الإنشاء و الأمر إنشاء على ذلك المقيّد.

الثاني: أن الأمر ليس إلا المحرك و الباعث الإيقاعي لا المحرك الحقيقي و الباعث التكويني و لهذا ليس شأنه إلا تعيين موضوع الطاعة من غير أن يكون له تأثير في بعث المكلف تكويناً و إلا لوجب اتفاق الأفراد في الإطاعة بل المحرك و الداعي حقيقة ليست إلا بعض المبادئ الموجودة في نفس المكلف ك معرفته لمقام ربه و درك عظمته و جلاله و كبريائه أو الخوف من سلاسله و ناره أو الطمع في رضوانه و جنّته فحينئذ نقول:

إن أراد القائل من كون الأمر محركاً إلى محرّكية نفسه أن الأمر الإنشائي المتعلق بالعنوان المقيّد موجب لذلك المحال فقد عرفت أن الإنشاء و الإيقاع لا يحتاج إلى مؤونة أزيد من تصوّر الطرفين مع أنه قد أقرّ بصحة ذلك الإيقاع و إن أراد أن الأمر المحرك للمكلف تكويناً محركاً إلى محرّكية نفسه فهو باطل بحكم الأمر الثاني و إن نسبة

التحريك إليه بضرب من التشبيه إذ العبد إذا أدرك استحقاق المولى للإطاعة أو خاف من ناره و غضبه ورأى أن الإطاعة لا يحقق إلا بالإتيان بالصلاة المقيّدة فلا محالة يقوم بامثاله كيف ما أمر. (1)

### وجه الامتناع فى مقام الامثال:

و هو أنّ صاحب الكفاية بعد اعترافه بإمكان تعلق التكليف على الصلاة مع تصوّر الأمر بها استشكل فيه من جهة عدم التمكن من الإتيان بالصلاة بداعى الأمر المتوجّه إليها لأنّ المفروض أنّ متعلّق التكليف هو المقيّد وهو الصلاة بداعى الأمر إليها و ليست الصلاة بنفسها متعلّقة للأمر حتّى يمكن الإتيان بها بداعى أمرها و حيث إنّ ذات المقيّد لا تكون مأمورا بها لأنّ الجزء التحليلي لا يتّصف بالوجوب أصلا إذ المأمور به ليس إلا وجودا واحدا و هو المقيّد و هو يكون واجبا بالوجوب النفسى فلا مجال لدعوى أنّ نفس الصلاة تكون مأمورا بها بالأمر بالصلاة مقيّدة بداعى الأمر بها..

ثمّ قال: إن قلت: نعم لكنّه إذا اخذ قصد الامثال شرطا و أمّا إذا اخذ شرطا فلا محالة نفس الفعل الذى تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلّقا للوجوب إذ المركّب ليس إلاّ نفس الأجزاء بالأسر و يكون تعلقه بكلّ بعين تعلقه بالكلّ و يصحّ أن يؤتى به بداعى ذلك الوجوب ضرورة صحّة الإتيان بأجزاء الواجب بداعى وجوبه.

قلت: مع امتناع اعتباره كذلك فإنّه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياريّ فإنّ الفعل و إن كان بالإرادة اختياريّا إلاّ أنّ إرادته حيث لا تكون بإرادة اخرى و إلاّ لتسلسلت، ليست اختياريّة كما لا يخفى، إنّما يصحّ الإتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه

ص: 98

فى ضمن إتيانه بهذا الداعى ولا يكاد يمكن الإتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعى امتثال أمره. انتهى

وفيه أولاً: كما فى نهاية الاصول إننا لا نحتاج فى إيجاد الصلاة بداعى الأمر إلى تعلق الأمر بذات الصلاة بل نفس الأمر بالمقيد أو المركب يدعو إليها أيضا و يكفى أيضا فى مقربيتها و عباديتها إتيانها بداعى هذا الأمر و ذلك لما عرفت من أنه يكفى فى عبادية الأجزاء التحليلية و الخارجية و المقدمات الوجودية و العلمية إتيانها بداعى الأمر المتعلق بالكل و بذى المقدمة.

إلى أن قال: فإن الأمر كما يكون داعيا إلى نفس متعلقه كذلك يكون داعيا إلى كل ما له دخل فى تحققه من غير احتياج فى مدعويتها للأمر إلى تعلق أمر بها على حدة. (1)

و تبعه فى تهذيب الاصول حيث قال: و لكن دعوة الأمر إلى إيجاد القيود و الأجزاء بعين الدعوة إلى إيجاد المركب و المقيد و إيجاد القيد أو الجزء امتثال للأمر المتعلق بالمقيد و المركب لا امتثال لأمرهما الضمنى أو الانحلالى كما اشتهر بين القوم لأن العقل حاكم على أن كيفية امتثال الأمر المتعلق بالمركب و المقيد إنما هو بالإتيان بالأجزاء و إيجاد القيود فحينئذ فالجزء أو القيد ليس غير مدعو إليهما رأسا و لا مدعو إليهما بدعوة خاصة منحلّة بل مدعو إليها بعين دعوته إلى المركب أو المقيد إذ الأمر واحد و المتعلق فارد.

إذا عرفت ذلك تقدر على حلّ العويصة إذ المأمور به و إن كان هو المقيد بقصد الأمر و هو قد تعلق بنعت التقيد إلا أن نفس الصلاة المأتى بها تكون مدعوة بنفس

ص: 99

دعوة الأمر المتعلق بالمقيّد لا بأمرها الخاصّ و هذا يكفي في مقام اطاعة. (1)

هذا كلّ مع عدم القول بوجود الأمر الضمنيّ و إلاّ فهو كاف أيضا لقصد الامتثال كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

و ثانيا: أنّه لا وجه للتفرقة بين التقييد و التركيب فإن كانت الإرادة غير اختيارية و كان هذا مانعا من جعلها جزءا و شطرا كان ذلك أيضا مانعا من شرطيتها فلم خصّ الإشكال بصورة جزئيتها؟ هذا مع ما عرفت من أنّ الملاك في اختيارية الإرادة هو الذي أفاده سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من التمكن من الخلاف و هو موجود في الإرادة فلا حاجة في اختيارية الإرادة إلى كون الإرادة بالإرادة حتّى يستلزم اختيارية الإرادة التسلسل في الإرادة و تكون محالا.

و ممّا ذكر يظهر ما في نهاية الاصول حيث ذهب إلى أنّ اختيارية الإرادة بنفسها مع أنّه خلف في إمكانها.

و ثالثا: أنّه قد مضى إمكان داعوية الأمر إلى المتعلّق المقيّد بداعي الأمر أو المركّب منه فإنّ داعوية الأمر و تحريكه ليس كالتحريكات التكوينية التي تكون من العلل و قياس الأمر بالتحريك الخارجيّ ضرب من التشبيه فشأن الأمر ليس إلاّ تعيين موضوع الطاعة من غير أن يكون له تأثير في بعث المكلف تكويننا و إلاّ لوجب اتّفاق الأفراد في الإطاعة و عليه فلا يلزم من تعلق الأمر بداعي الأمر داعوية الشئ و تحريكه إلى نفسه من دون فرق في ذلك بين أن يكون قصد الامتثال مأخوذا بنحو الشرطية او الشرطية.

هذا مضافا إلى أنّ الممتنع هو داعوية الأمر إلى داعوية نفسه و قد مرّ أنّ في المقام لا يلزم ذلك بل اللازم هو داعوية أمر ضمنّي إلى أمر ضمنّي آخر بناء على القول

ص: 100

بوجود الأمر الضمني.

ورابعا أنه لو سلمنا امتناع الإتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعي امتثال أمره يؤول تعلق الخطاب بالمركب من قصد الامتثال إلى الاكتفاء بالإتيان بالصلاة مع قصد الأمر المتعلق بالمركب.

و من المعلوم أن بمجرد الإتيان بهذا القصد يحصل الجزء الآخر أعني قصد الامتثال قهرا و لا ضمير في عدم قصد الامتثال في حصوله لعدم لزوم إتيانه بداعي القرية إذ لم يقل أحد من العلماء بلزوم إتيان داعي الأمر بقصد داعي الأمر و لا دليل عليه.

لا يقال: إن اللازم من ذلك هو تركب المأمور به من التعبدى و التوصلى إذ قصد القرية ليس منوطا بقصد القرية.

لأننا نقول: لا ضمير في ذلك ألا ترى أن الصلاة مركبة من الأجزاء و الشرائط التي بعضها ليس تعبدية كالتطهارة الخبيثة.

فتحصل من جميع ما ذكرناه إمكان قصد القرية في متعلق التكليف شرعا و لا يلزم من ذلك المحذورات المذكورة في ناحية تعلق التكليف و لا في ناحية الامتثال.

وبعبارة أخرى كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره أنّ تعلق إرادة الشارع بالصلاة بداعي الإرادة أمر ممكن و أدلّ شيء على إمكانه هو وجود العبادات المشروعة و الأصل في وجوب الإطاعة هو إرادات المولى المكشوفة بالأوامر إذ الأوامر بما هو إنشاء أمر اعتباري لا أثر لها في وجوب الإطاعة بدون كشفها عن إرادات المولى و لذا إذا علم فقد الأوامر عن الإرادات كموارد التقيّة لا تجب الإطاعة كما إذا علم وجود الإرادات مع عدم تمكّن المولى من الأمر و جبت الإطاعة.

فإذا علم المكلف بإرادة المولى للصلاة بداعي الإرادة أمكن له الإتيان بها بداعي الإرادة المتعلقة بالمركب و بمجرد هذا القصد يحصل الجزء الآخر قهرا و هو كون



إتيان الصلاة بداعى الإرادة كما لا يخفى.

ويتبين مما ذكر أنّ أخذ قصد القربة فى متعلّق الأمر مع وحدة الأمر لا محذور فيه و يكون ممكنا سواء قلنا بوجود الإرادة الضمنيّة أو لم نقل لكفاية الأمر المتعلّق بالمركب فى تحقّق الامتثال.

### تصحيح أخذ قصد القربة بتعدّد الأمرين:

و لا يخفى عليك بعد ما تقدّم من المباحث إمكان أخذ قصد القربة فى متعلّق الأمر بالأمر الواحد و لو سلّم امتناع ذلك فقد وقع الكلام فى أنّه هل يمكن ذلك بتعلّق الأمرين:

أحدهما: بذات المتعلّق.

و ثانيهما: بالإتيان به بداعى أمره المتعلّق به.

و اشتهر نقل إمكان ذلك من الشيخ الأعظم قدّس سرّه و إن كان كلام مقررّ درسه غير ظاهر فى ذلك كما حقّقه صاحب الوقاية. (1)

و كيف كان فلا مانع من ذلك بل لا حيلة للمولى فى بيان كون مطلوبه عباديًّا إلّا بذلك بعد فرض امتناع أخذ قصد القربة فى المتعلّق بالأمر الواحد و عدم طريق عقليّ أو عقلائيّ لإفادة شرطية قصد القربة و أصل الاشتغال أيضا لا يفيد بعد اختصاص جريانه بما إذا لم يتمكّن المولى من البيان فإنّ مع التمكن من بيان الشارع بتعدّد الأمرين فإذا لم يبيّن جرت أصالة البراءة عند الشكّ فى أخذ قصد القربة و عدمه كما لا يخفى.

فأخذ قصد القربة فى المتعلّق بتعدّد الأمرين ممكن و يدلّ على وقوعه وجود العبادات التى قامت الضرورة و الإجماع على اشتراطها بقصد القربة إذ لا طريق إلى اشتراط القربة إلّا بتعدّد الأمرين بعد فرض امتناع أخذه فى المتعلّق بأمر واحد.

ص: 102

أورد عليه في الكفاية أولاً: بالقطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد كغيرها من الواجبات والمستحبات.

والجواب عنه واضح بعد ما عرفت من حصر الطريق إلى اعتبار قصد القربة في تعدد الأمرين والإحالة إلى العقل لا تفيد بعد اختصاص حكمه بالاشتغال فيما إذا لم يتمكن الشارع من البيان ولو عند بعض العقول فالغرض مع تجويز ذلك عند بعض العقول لا يحصل بالإحالة بل لا بد من البيان بتعدد الأمرين.

قال في تهذيب الاصول: إن الشرائط الآتية من قبل الأمر خارجة عن حريم الموضوع له في العبادات لكون ألفاظ العبادات موضوعة لمعنى غير مقيّد بشرائط آتية من قبل الأمر سواء قلنا بكونها موضوعة للصحيح أم الأعمّ فإذن نفس الأوامر المتعلقة بالطبائع غير متكفّلة لإفادة شرطيتها لخروجها عن الموضوع له فلا بدّ من إتيان بيان منفصل لإفادتها بعد امتناع أخذها في المتعلّق بل مع جوازه أيضا يكون البيان لا محالة منفصلا لعدم عين و أثر منها في الأوامر المتعلقة بالطبائع. والإجماع و الضرورة القائمتان على لزوم قصد الأمر أو التقرب في العبادات يكشفان عن وجود أمر آخر فلا وجه لقوله: ليس في العبادات إلا أمر واحد كغيرها.. إلى أن قال:

إنّ ما ذكره في آخر كلامه من استقلال العقل بوجوب الموافقة بما يحصل به الغرض غير صحيح لأنّ مرجعه إلى أنّ العقل يستقلّ بالاشتغال و معه لا مجال لأمر مولويّ وفيه مضافا إلى جريان البراءة في المورد كما سيأتي بيانه أنّ حكم العقل بالاشتغال ليس ضرورياً بل أمر نظريّ تضاربت فيه الأفكار و اكتفاء الشارع بحكم العقل إنّما يصحّ فيما لو كان الحكم العقليّ مقتضى جميع العقول و أمّا مع الاختلاف فالإعمال المولويّة مجال و لو لأجل ردّ القائلين بالبراءة. (1)

ص: 103

ولقد أفاد وأجاد إلا أنّ مع حصر الطريق فالأولى أن يقال: فلا بدّ من إعمال المولويّة ولو لأجل ردّ القائلين بالبراءة مكان قوله: فلا إعمال المولويّة مجال.

وأورد عليه في الكفاية أيضا بأنّ الأمر الأوّل إن كان يسقط بمجرد الموافقة ولو لم يقصد به الامتثال كما هو قضية الأمر الثاني فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الأوّل بدون قصد امتثاله فلا يتوسّل الأمر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة.

وإن لم يكد يسقط بذلك فلا يكاد له وجه إلاّ عدم حصول غرضه بذلك من أمره لاستحالة سقوطه مع عدم حصول الغرض وإلاّ لما كان موجبا لحدوث الأمر وعليه فلا حاجة في الوصول إلى الغرض إلى تعدّد الأمر والأمر الثاني لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقة الأمر بوجود الموافقة على نحو يحصل به غرضه.

وفيه:

أولا: كما في تهذيب الاصول أنّ السقوط لا مجال له بعد قيام الإجماع والضرورة على اعتبار قصد القرية في صحة العبادات الكاشفين عن ورود تقييد لمتعلّق الطباع بوجود أمر آخر بدليل منفصل بعد امتناع تقييده بالأمر الأوّل كما هو المفروض.

هذا مضافا إلى ما في نهاية الدراية من أنّ لنا الالتزام بهذا الشقّ أي السقوط بمجرد موافقته ولكن نقول بأنّ موافقة الأوّل ليست علّة تامّة لحصول الغرض بل يمكن إعادة المأتيّ به لتحصيل الغرض المترتب على الفعل بداعي الأمر. توضيحه أنّ ذات الصلاة مثلا لها مصلحة ملزمة والصلاة المأتيّ بها بداعي أمرها لها مصلحة ملزمة أخرى.. إلى أن قال: فتجب الإعادة فموافقة الأمر الأوّل قابلة لإسقاط الأمر لو اقتصر عليه لكن حيث إنّ المصلحة القائمة بالمأتيّ به بداعي الامتثال لازمة الاستيفاء وكانت قابلة للاستيفاء لبقاء الأوّل على حاله حيث لم يكن موافقته علّة تامّة لسقوطه

فلذا يجب إعادة المأْتى به بداعى الأمر الأوّل فيحصل الغرضان. (1)

ظاهر أوّله وإن كان هو الالتزام بالسقوط و لكن الذى ينتهى إليه فى آخر العبارة هو أنّ الموافقة فى أمثاله لا يكون علّة تامّة للسقوط و عليه فالأمر باق و مع بقاءه كانت المصلحة القائمة بالمأْتى به بداعى الامتثال قابلة للاستيفاء فحيث إنّ تلك المصلحة لازمة الاستيفاء تجب إعادة المأْتى به بداعى الأمر الأوّل الباقي حتّى يحصل الغرضان.

و ممّا ذكر يظهر ما فى منتهى الاصول حيث أورد على المحقّق الأصفهانيّ بأنّ الأمر الأوّل بعد سقوطه و انعدامه- كما هو المفروض- لا يمكن أن يكون محرّكا نحو إتيان المأمور به فليس شىء فى البين حتّى يؤتى المأمور به بذلك القصد و لو كان المراد من قصد الأمر المأخوذ فى المتعلّق هو الأمر الثانى فيعود جميع المحاذير. (2)

و ثانيا: أنّ مع عدم السقوط لا يرفع الحاجة عن الأمر الثانى بدعوى كفاية استقلال العقل مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقة الأمر بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرضه فيسقط أمره. فإنّ استقلال العقل بذلك مختصّ بما إذا لم يتمكّن الشارع من البيان و لو بالأمر به ثانيا و إلّا فالعقل مع تمكّن الشارع من البيان و عدم بيانه يحكم بقبح العقاب بلا بيان و لذا نقول بجريان البراءة فى الشكّ فى المحصّل فيما إذا كان المحصّل شرعيّا مع تمكّن الشارع من بيانه فلو قلنا بأنّ الوضوء أمر معنويّ و هو الطهارة و محصّله هو الغسلتان و المسحّتان فإذا شكّ فى شرطية شىء أو جزئية فالحكم هو البراءة لأنّ المحصّل شرعيّ و مع عدم البيان تجرى فيه البراءة و أخذ اشتراط القربة فى المقام أيضا أمر بيد الشارع فإذا لم يأخذه مع تمكّنه من أخذه و لو

ص: 105

1-1 (1) نهاية الدراية 200/1.

2-2 (2) منتهى الاصول 139/1.

بالأمر الثاني تجرى فيه البراءة.

وعليه فالحاجة إلى الأمر الثاني لإفادة شرطية قصد القربة باقية.

وإلى ما ذكر أشار المحقق الأصفهاني قدس سره حيث قال: بعد مقدمات: فتحصّل من جميع ما حرّراه أنّ الأمر الأوّل لا يسقط بموافقته لبقاء ما له دخل في تأثيره على حاله ولا يلزم لغوية الأمر الثاني فإنه إنّما يلزم ذلك لو حكم العقل بإيجاده بعنوانه و الفرض عدمه و حكم العقل بإتيان ما يحتمل دخله في الغرض مقيّد بعدم تمكّن المولى من البيان كى لا تجرى فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان و المفروض تمكّنه بالأمر الثاني و تخصيص التمكّن بالتمكّن من بيانه بالأمر الأوّل بلا مخصّص. (1)

هذا مضافا إلى ما فى تهذيب الاصول من أنّ حكم العقل بالاشتغال ليس ضروريا بل أمر نظريّ تضاربت فيه الأفكار و اكتفاء الشارع بحكمه إنّما يصحّ لو كان الحكم بالاشتغال مقتضى جميع العقول و مع هذا الاختلاف يبقى مجال لإعمال المولوية و لو لأجل ردّ القائلين بالبراءة.

أورد فى الوقاية على تعدّد الأمرين بأنّه يترتّب عليه اللوازم البعيدة بل الفاسدة من تعدّد الثواب على تقدير الإطاعة و تعدّد العقاب على تقدير الترك أصلا و اجتماعهما على تقدير الإتيان بذات الفعل بغير قصد الأمر و سقوط الأمر بهما معا. أمّا الأمر الأوّل فبالإطاعة: و أمّا الثاني فبارتفاع موضوعه فيلزم سقوط الأمر بالصلاة مثلا مع بقاء الوقت إذا أتى بها بغير قصد القربة و هو خلاف الضرورة إلّا أن يقال بحدوث أمرين آخرين على طبق الأوّلين لبقاء الغرض و قيل ذلك و لا يخفى أنّ ذلك رجوع إلى حديث الغرض الذى عرفت أنّها ضعفه و معه لا يبقى احتياج إلى هذا الوجه و لا تبقى

ص: 106

وفيه أنّ الغرض إذا كان قائما بوجود المركّب أو المقيّد فالمأمور به هو المركّب أو المقيّد وهو واحد من دون فرق بين أن يأمر بالأجزاء أو المقيّد دفعة أو يأمر بكلّ واحد واحد من الأجزاء و الشرائط خصوصا إذا لم يمكن إفهام بعض الأجزاء أو الشرائط إلا بتعدّد الأمر ومع وحدة المأمور به في الحقيقة فلا وجه لتعدّد الثواب أو العقاب أو اجتماعهما فلا تغفل.

### تصحيح القربة بالإتيان بداعي المصلحة و نحوها:

وقد عرفت إمكان أخذ التقرب بمعنى قصد الامتثال في العبادة بأمر واحد أو متعدّد و الجواب عن الإشكالات التي أوردت فيه.

و أمّا إمكان أخذ دواعي القربة في المتعلّق بمعنى الإتيان بالفعل بداعي حسنه أو بداعي كونه ذا مصلحة أو بداعي محبوبيته لله تعالى فقد أورد عليه في الكفاية بأنّ اعتباره في متعلّق الأمر و إن كان بمكان من الإمكان إلاّ أنّه غير معتبر فيه قطعاً لكفاية الاختصار على قصد الامتثال بالمعنى الذي مضى عدم إمكان أخذه فيه.

و أوضحه المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه بأنّ جواز الاختصار على الإتيان بداعي الأمر يكشف عن تعلّق الأمر بنفس الفعل لا الفعل بداعي حسنه أو غيره من الدواعي إذ لا يمكن إتيانه بداعي الأمر إلاّ مع تعلّقه بذات الشئ و إلاّ يلزم اجتماع داعيين على فعل واحد أو كون داعي الأمر من قبيل داعي الداعي و هو خلف لفرض كفاية إتيانه بداعي الأمر بنفسه. (2)

يمكن أن يقال: إنّ اجتماع داعيين على فعل واحد لا مانع منه بعد ما مرّ من أنّ

الأمر ليس إلا المحرّك و الباعث الإيقاعي لا المحرّك الحقيقي و التكويني إذ المحرّك و الداعي حقيقة ليس إلا بعض المبادئ الموجودة في نفس المكلف كمعرفته لمقام ربّه و درك عظّمته و كبريائه أو الخوف من عذابه أو الطمع في جنّته و رضوانه فشأن الأمر بنفس الفعل أو بالفعل بداعي حسنه أو غيره من الدواعي ليس إلا تعيين موضوع الطاعة و لا يكون له تأثير تكويني في بعث المكلف و إلا لزّم اتّفاق افراد الإنسان في الإطاعة مع أنّ الضرورة على الخلاف. و عليه فلا يلزم اجتماع داعيين تكوينيين على فعل واحد نظير توارد العلل المتعدّدة على معلول واحد إذا أتى بالفعل بداعي الأمر مع قصد حسنه أو مصلحته أو غيرهما من الدواعي إذ المحرّك و الداعي الحقيقي هو شيء آخر و هو ما اشير إليه من بعض المبادئ الموجودة في نفس المكلف كمعرفته لمقام ربّه و درك عظّمته و كبريائه أو الخوف من عذابه أو الطمع في جنّته و رضوانه. هذا مضافا إلى أنّ اعتبار قصد حسن الفعل أو مصلحته أو محبوبيته في المتعلّق لتصحيح قصد القرّبة فيما اذا لم يأت بقصد الأمر و الأفع قصد الأمر فلا حاجة في التقرب به إلى قصد حسن الفعل أو مصلحته أو محبوبيته حتّى يجتمع فيه الدواعي المتعدّدة على فعل واحد.

و لعلّ مقصود صاحب الكفاية من قوله: إلا أنّه غير معتبر قطعاً لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال أنّ ذلك أي جواز الاكتفاء بقصد الامتثال ينافي أخذ شيء من القصد الثلاثة في متعلّق الأمر إذ معنى الاكتفاء بقصد الامتثال في تحقّق التقرب من دون قصد حسنه أو غيره من الدواعي هو عدم أخذ قصد حسنه أو مصلحته أو محبوبيته في المتعلّق.

و أجاب عنه في نهاية النهاية بأنّ كفاية الإتيان بداعي الأمر لأجل أنّه يؤول إلى الإتيان بداعي المحبوبيّة أو الحسن أو المصلحة فالمدار على حصول أحد هذه الأمور و لو كان ذلك يتبع قصد الامتثال فإنّ كلّ ذلك كامن و مندرج تحت قصد الأمر فكفاية قصد الامتثال إنّما هي لحصول القصد الضمني لا لأجل قصد الامتثال بنفسه

ليكون ذلك منافيا لأخذ شيء من القصود الثلاثة في متعلق الأمر. (1)

وفيه: أنّ المفروض هو كفاية قصد الامتثال بنفسه من دون حاجة إلى إرجاعه إلى قصد المحبوبيّة أو الحسن أو المصلحة.

فالأولى هو أن يقال: كما أشرنا إليه آنفا من: أنّ اعتبار قصد حسن الفعل أو مصلحته أو محبوبيّته لتصحيح قصد القربة. ولا خصوصيّة فيه، فإذا أتى بنفس الفعل مع قصد الأمر حصل القربة أيضا ولا حاجة إلى انضمام سائر الدواعي، فكفاية قصد الامتثال لا ينافي أخذ سائر الدواعي في المتعلق تصحيحا لقصد القربة.

فتحصّل أنّه لا خصوصيّة للدواعي المذكورة في تحصيل القربة والمناط هو الإتيان بالفعل مع القربة سواء حصل بقصد الدواعي المذكورة الممكنة أخذها في المتعلق أو بقصد الأمر الذي توهم عدم إمكان أخذه في متعلق الأمر وعليه كفاية قصد الامتثال لا ينافي أخذ الدواعي الثلاثة في متعلق الأمر.

ولا يلزم من ذلك محذور لأنّ قصد الأمر على المفروض ليس مأخوذا في المتعلق ولو بنحو التخيير، بل المأخوذ هو الدواعي الثلاثة.

ومما ذكر يظهر ما في المحكيّ في تعليقه المشكينيّ قدّس سرّه من أنّ كلّ واحد من الأمور المذكورة إمّا أن يعتبر تعيينا فهو باطل للعلم بكفاية الاختصار على قصد الامتثال أو يعتبر تخييرا بينه وبين قصد الامتثال فيعود المحذوران من الدور و سلب القدرة لعدم الفرق بين كونه مأخوذا تعيينا أو تخييرا.

وذلك لما عرفت من أنّ المفروض هو عدم أخذ قصد الأمر أصلا ولا خصوصيّة للامور المذكورة في تحصيل القربة بل الملاك هو الإتيان بالفعل مع القربة بها أو بقصد الأمر فلا تغفل.

ص: 109



ثم إنه أورد على إمكان أخذ الدواعي الثلاثة في متعلق الأوامر بما أورد على إمكان أخذ قصد الأمر في المتعلق من الدور أو لزوم عليّة الشيء لنفسه و نظائرهما.

قال في تهذيب الاصول: الظاهر أنّ بعض الإشكالات المتقدمة واردة على المفروض فيقال في تقريره (1): إنّ داعويّة المصلحة مثلا لما كانت مأخوذة في المأمور به تصير الداعويّة متوقّفة على نفسها أو داعويّة إلى داعويّة نفسها لأنّ الفعل لا يكون بنفسه ذا مصلحة حتّى يكون بنفسه داعيا إلى الإتيان بل بقيد داعويّتها، فلا بدّ أن يكون الفعل مع هذا القيد القائم بهما المصلحة داعيا إلى الإتيان وهذا عين الإشكال المتقدّم. وأيضا لما كانت المصلحة قائمة بالمقيّد يكون الفعل غير ذي المصلحة فلا يمكن قصدها إلاّ على وجه دائر لأنّ قصد المصلحة يتوقّف عليها وهي تتوقّف على قصدها بالفرض.

ويرد أيضا ما قرّر هناك من أنّ الداعي مطلقا في سلسلة علل الإرادة التكوينيّة فلو أخذ في العمل الذي هو في سلسلة المعاليل يلزم أن يكون الشيء علّة لعلّة نفسه فإذا امتنع تعلّق الإرادة التكوينيّة امتنع تعلّق التشريعيّة لأنّها فرع إمكان الأوّل. (2)

ص: 110

1-1) وفي بدائع الأفكار: فتقريبه أنّ دعوة المصلحة إلى الإتيان بالفعل تتوقّف على كون الفعل مشتملا عليها في حدّ ذاتها قبل تحقّق الدعوة في نفس الفاعل ليكون تصوّره إيّاها داعيا له إلى الفعل المشتمل عليها فإذا كان المأمور مقيّدا بالدعوة المزبورة لزم أن تكون المصلحة الموجبة للأمر به قائمة بالفعل المقيّد بما هو مقيّد فيتوقّف تحقّقها في الفعل على تحقّق القيد أعني: الدعوة إليه. وقد فرض أنّ تحقّق الدعوة إلى الفعل متوقّف على تحقّق المصلحة فيه وهو دور واضح. (235/1).

2-2) وفي بدائع الأفكار: فتقريبه أنّ الداعي إلى الفعل تكوينيا لا يمكن أن يكون في عرض الفعل لتتعلّق به الإرادة التكوينيّة لأنّه في مرتبة سابقة عليها والفعل في مرتبة متأخّرة عنها لأنّه متولّد

ثم قال: و لك أن تدب عن الأول ببعض ما قدّمناه في قصد الأمر، أضف إليه أنه يمكن أن يقال: إن للصلاة مصلحة بنحو الجزء الموضوعي و لما رأى المكلف أنّ قصدها تتمّ للمصلحة فحينئذ لا محالة تصير داعية إلى إتيانها بداعي المصلحة من غير لزوم كون الداعي داعيا. (1)

وبذلك يتضح قطع الدور فإن قصد المصلحة التي هي جزء الموضوع يتوقف عليها و هي لا تتوقف على القصد.

وبما أنّ المكلف شاعر بأنّ هذا القصد موجب لتمامية الموضوع و حصول الغرض فلا محالة تصير داعيا إلى إتيان الفعل قاصدا.

نعم لا يمكن قصد تلك المصلحة مجردة و منفكة عن الجزء المتمم و فيما نحن فيه لا يمكن التفكيك بينهما.

و أمّا الجواب عن الثالث (2) فبمثل ما سبق من أنّ الداعي و المحرّك إلى إتيان

ص: 111

1-1) و نظير هذا الجواب في بدائع الأفكار؛ حيث قال: و يمكن دفع الإشكال المزبور بأنّ موضوع المصلحة و إن كان الفعل المقيّد بالدعوة إلاّ أنّ الفعل نفسه مقوم لموضوع المصلحة و فيه استعداد لحصولها به حيث ينضمّ إليه القيد المزبور فالعقل إذا تصوّر أنّ الصلاة مثلا مستعدة لحصول القرب بها من الله تعالى أو النهي عن الفحشاء إذا انضمّ إليها دعوة المصلحة المذكورة كان ذلك التصوّر كافيا في دعوة العبد إلى فعل الصلاة كما هو الشأن في المصالح القائمة بالأفعال القصدية كالتعظيم مثلا القيام في وجه القادم مستعدّ ليكون تعظيما له حيث يكون فاعله قاصدا به التعظيم مع أنّ الدور المزبور جار فيه لأنّ قصد التعظيم متوقف على كونه تعظيما و كونه تعظيما متوقف على قصد التعظيم و لكن هذا الدور كسابقه مندفع بما أشرنا إليه. (235/1)

2-2) هذا مضافا إلى ما في بدائع الأفكار من: أنّ دعوة الداعي التي نقول بإمكان أخذها قيدا في

المأمور به بعض المبادئ الموجودة في نفس المكلف كالحبّ والخوف و الطمع و تصير تلك المبادئ داعية إلى طاعة المولى بأيّ نحو أمر و شاء. فإذا أمر بإتيان الصلاة بداعي المصلحة تصير تلك المبادئ المتقدّمة داعية إلى إتيانها بداعي المصلحة من غير لزوم تأثير الشيء في علته. (1)

بقي هنا إشكال آخر وهو كما في تعليقة الأصفهانيّ قدّس سرّه: أنّ هذه الدواعي بين ما لا يوجب العباديّة و القربيّة و ما يتوقّف على عباديّة الفعل و قربيّته. أمّا الإتيان بداعي كونه ذا مصلحة فقد عرفت سابقاً أنّه بمجرد لا يوجب الارتباط إلى المولى و لا انطباق عنوان حسن عليه و أمّا الإتيان بداعي كونه ذا مصلحة موافقة للغرض و داعية للمولى إلى إرادة ذبيها فهو و إن كان يوجب الارتباط و انطباق الوجه الحسن لكنّه لا يعقل تعلق الإرادة بما فيه مصلحة داعية إلى شخص هذه الإرادة و كما لا يمكن إرادة فعل بداعي شخص هذه الإرادة كذلك إرادة فعل بداعي ما يدعو إلى شخص هذه الإرادة بما هو داع إليها لا بذاته.

و أمّا الإتيان بداعي الحسن الذاتيّ أو بداعي أهليّته تعالى أوله تعالى بطور لام الصلة لا لام الغاية فكلّ ذلك مبنيّ على عباديّة المورد مع قطع النظر عن تلك الدواعي أمّا الأوّل فواضح و أمّا الأخيران فلاّته تعالى أهل لما كان حسناً و عبادة لا لما

ص: 112

لا حسن فيه و العمل لله ليس إلا العمل الإلهي من غير أن تكون إلهية من قبل الداعي وقد عرفت بعض الكلام فيما تقدم (1).

ويمكن الجواب عن قوله: «لا يعقل تعلق الإرادة بما فيه مصلحة داعية إلى شخص هذه الإرادة» بما مرّ من أنّ غير المعقول هو ما إذا كان المأخوذ هو وجوده الخارجي و أمّا إذا كان المأخوذ وجوده العلمي فلا إشكال لأنّ الوجود العلمي لا يكون متقومًا بالوجود الخارجي بما هو بل بصورة شخصه لا بنفسه.

كما يمكن الجواب عن قوله: «فكلّ ذلك مبني على عباديّة المورد» بمنعه في الأخيرين لأنّ ما لا حسن فيه لا يكون ممّا أهل له تعالى و أمّا ما فيه حسن فلم لا يكون أهلا له تعالى.

و دعوى «أنّ العمل لله ليس إلا العمل الإلهي من غير أن تكون إلهية من قبل الداعي» مجازفة و مصادرة و لا دليل عليها لعدم لزوم تقدّم العباديّة و عليه يكفي تحقّقها من قبل الداعي فإذا أتى بشيء حسن أو ذى مصلحة له تعالى تحقّقت العبادة مقرونة بالداعي المذكور و لا حاجة إلى تقدّمها و لعلّ إليه أشار بقوله: «و قد عرفت بعض الكلام فيما تقدم» فافهم.

فتحصّل أنّه لا وجه لاستحالة أخذ دواعي القربة في متعلّق الأوامر كما لا وجه لأخذ قصد الامتثال بأمر واحد أو بأمرين في متعلّق الأمر.

### تصحيح العبادة من دون قصد القربة:

و لا يذهب عليك أنّ صاحب الدرر تفصّي عن الإشكالات الواردة على أخذ قصد الامتثال أو دواعي القربة بالوجهين الآخرين:

الوجه الأول: أنّ المعبر في العبادات ليس إلا وقوع الفعل على وجه يوجب

ص: 113

القرب عند المولى و هذا لا يتوقف على الأمر.

و بيان ذلك أنّ الفعل الواقع فى الخارج على قسمين:

أحدهما: ما ليس للقصد دخل فى تحقّقه بل لو صدر من الغافل لصدق عليه عنوان.

و الثانى: ما يكون قوامه فى الخارج بالقصد كالتعظيم و الإهانة و أمثالهما و أيضا لا إشكال فى أنّ تعظيم من له أهليّة ذلك بما هو أهل له و كذا شكره و مدحه بما يليق به حسن عقلا و مقرب بالذات و لا يحتاج فى تحقّق القرب إلى وجود أمر بهذه العناوين.

نعم قد يشكّ فى أنّ التعظيم المناسب له أو المدح اللائق بشأنه ما ذا؟

و قد يتخيّل كون عمل خاصّ تعظيما له أو أنّ القول الكذائى مدح له و الواقع ليس كذلك بل هذا الذى يعتقده تعظيما له توهين له. و هذا الذى اعتقده مدحا ذمّ بالنسبة إلى مقامه.

إذا تمهّد هذا؛ فنقول:

لا إشكال فى أنّ ذوات الأفعال و الأفعال الصلاتية مثلا من دون إضافة قصد إليها ليست محبوبة و لا مجزية قطعا و لكن من الممكن كون صدور هذه الهيئة المركّبة من الحمد و الثناء و التسييح و التهليل و الدعاء و الخضوع و الخشوع مثلا مقرونة بقصد نفس هذه العناوين محبوبا للأمر. غاية الأمر أنّ الإنسان لقصور إدراكه لا يدرك أنّ صدور هذه الهيئة منه بهذه العناوين مناسب بمقام البارئ عزّ شأنه و يكون التفاته موقوفا على إعلام الله سبحانه. فلو فرض تماميّة العقل و احتوائه بجميع الخصوصيات و الجهات لم يحتج إلى إعلام الشرع أصلا.

و الحاصل أنّ العبادة عبارة عن إظهار عظمة المولى و الشكر على نعمائه و ثنائه بما يستحقّ و يليق به و من الواضح أنّ محقّقات هذه العناوين مختلفة بالنسبة إلى الموارد.

فقد يكون تعظيم شخص بأن يسلم عليه وقد يكون بتقبيل يده وقد يكون بالحضور في مجلسه وقد يكون بمجرد إذنه بأن يحضر من مجلسك أو يجلس عندك إلى غير ذلك من الاختلافات الناشئة من خصوصيات المعظم بالكسر والمعظم بالفتح ولما كان المكلف لا طريق له إلى استكشاف أن المناسب بمقام هذا المولى تبارك وتعالى ما هو إلا بإعلامه تعالى لا بد أن يعلمه أولاً ما يتحقق به تعظيمه ثم يأمر به وليس هذا المعنى مما يتوقف تحققه على قصد الأمر حتى يلزم محذور الدور. (1)

وتبعه في الوقاية وقال بعد مقدمات: وبعد هذا نقول: إن العبادات أفعال قصدية وهي ما يقصد بها الخضوع لله تعالى كما يدل عليه لفظ العبادة، إذ العبادة لغة هي غاية الخضوع وأداء الشكر لله تعالى ومدحه بما هو أهل له وكان سيّد أساتيدنا (طاب ثراه) يعبر عنها ب«ستائش كردن» وهي عبارة فارسية ذكرناها توضيحاً للمقصود وتأسيا به طاب ثراه.

وهذه العبادات منها: ما هو من قبيل الأول كالسجود.

ومنها: ما يتوقف العلم بكونه تعظيماً وعبادة على تعريف الشارع كالصوم ويشترك القسمان في المعنى المتقدم ولا معنى لتعديتهما إلا ما عرفت من حصول العبادة بها ولا معنى للعبادة إلا ما عرفت من الخضوع ونحوه من المعاني القريبة منه ولا فرق بينها وبين التوصلات إلا أن المقصود بها العبادة ومن التوصلات أغراض أخرى.

وإذا اتضح هذا لديك - ولا أخاله يخفى بعد هذا البيان عليك - عرفت أن العبادة لا تتوقف معناها على وجود الأمر أصلاً فضلاً عن توقفها على قصده بل تتحقق مع النهي عنها كالسجود للأصنام إذ ليس المحرّم مجرد الانحناء لها قطعاً بل المحرّم الانحناء بقصد التعظيم والخضوع ومتى وقع الفعل بهذا القصد كان محرّماً لكونه

ص: 115

عبادة لغير الله تعالى و إذا وقع بقصد الخضوع له تعالى كان عبادة له سبحانه و لو كان قصد الأمر مقوّمًا لمعنى العبادة لزم أن لا تتحقّق عبادة غير الله أصلا و ممّا حقّقناه ظهر لك معنى قول كاشف الغطاء قدّس سرّه أنّ قصد القربة ليس بجزء و لا شرط بل هو روح العبادة. و ظهر أيضا أنّ المراد من قصد القربة و أنّه ليس المراد منه حصول القرب و أنّ العبادات تنقسم إلى الأحكام الخمسة فقد يكون محرّمة كصلاة الحائض فإنّها عبادة حقيقة و لكنّها مبغوضة منها فى حال الحيض و لو كان قصد الأمر مقوّمًا لها لزم جواز الصلاة لها لأنّها إن كانت مأمورة بها فقد أتت بالواجب و إلاّ فلم تتحقّق العبادة المنهيّة عنها و قد تكون مكروهة كالصلاة فى الأوقات و الأمكنة المنصوصة عليها و لا داعى إلى تكلف أقلّيّة الثواب لما عرفت من عدم كون الأمر المستلزم للثواب من مقوّمات العبادة أصلا.

و بالجملة ليست عبادة الله سبحانه إلاّ تعظيمه و الخضوع لديه بأفعال و أقوال مخصوصة يؤدّى بها التعظيم و الخضوع. و يمكن اختلاف المصلحة و المفسدة فيها باختلاف الحالات كسائر الأفعال و يزداد هذا وضوحا بملاحظة تعظيم الملوك و غيرهم إذ ربما يكون الملك فى حال يترتب على تعظيمه مفسدة عظيمة كما لو كان مختفيا من عدوّ يريد قتله فإذا عظّمه أحد بحضور عدوّه عرفه العدو و قتلته فيكون تعظيمه مبغوضا فى هذا الحال و ربما يكون المعظّم بالكسر فى حال لا ينبغى له تعظيمه. (1)

أورد عليه فى نهاية الاصول: بأنّ قصد عنوان الفعل إن كان كافيا بلا احتياج إلى قصد حصول القربة كان حاصل ذلك عدم اشتراط قصد القربة فى حصول العبادة

ص: 116

و هذا مخالف لضرورة الدين و إجماع المسلمين و إن لم يكن كافيا عاد محذور الدور. (1)

يمكن أن يقال: إنَّ قصد التعظيم الذاتيّ كالسجدة له تعالى لا يخلو عن القربة لأنّه مقرب بالذات و لا يلزم في قصد القربة قصدها بالمفهوم الاسميّ بل يكفي عنها قصد ما يقصد عليه القربة و أمّا قصد التعظيم غير الذاتيّ ممّا لا يكشف كونه تعظيما إلاّ بالأمر الشرعيّ فهو يرجع إلى قصد التعظيم التبعديّ و معناه هو قصد ما جعله الشارع تعظيما إذ بعد ورود الأمر بمركبّ صلاتيّ مثلا لا نصير عالمين و قاطعين إلاّ بالتعظيم التبعديّ و هو أيضا لا يخلو عن القربة لأنّ قصد ما جعله الشارع تعظيما له قربة و عليه فلا يكون مخالفا لضرورة الدين و الإجماع.

نعم يرد عليهم بأنّ قصد التعظيم التبعديّ بالمعنى المذكور قصد إلى ما أمر به تعبدا فلا يصحّ دعوى خلوّ العبادة عن قصد الأمر.

هذا مضافا إلى أنّ تفسير العبادة بإظهار العظمة و الشكر كما ترى. لأنّ العبادة المصطلحة التي عبّر عنها في اللغة العربيّة بالتألّه و في اللغة الفارسيّة ب«پرسش» لا تتحقّق بمطلق التعظيم و الخضوع و لذا لا يكون تعظيم النبيّ الأكرم صلّى الله عليه و آله و سلم و الائمة الأطهار عليهم السّلام في زمن حياتهم و مماتهم عبادة مع أنّ التعظيم بالنسبة إليهم حصل في نهايته و أعلاه.

و عليه فالعبادة هي التعظيم في مقابل الغير بعنوان أنّه ربّ أو خالق يستحقّ العبادة سواء كان بمثل السجدة التي تكون تعظيما و خضوعا ذاتا أو غيرها التي تحتاج الاطّلاع إلى كونه تعظيما إلى نصّ شرعيّ كالصلاة و الصوم و نحوهما من العبادات الشرعيّة.

و عليه فمجرد الخضوع و التعظيم له تعالى من دون اعتبار قصد التألّه ليس

ص: 117

(1-1) نهاية الاصول 104/1.



بعبادة و لذلك قلنا:

إنَّ السجدة لآدم على نبيِّنا وآله وعليه السلام لا تكون عبادة له لخلوّها عن قصد التألّه. نعم تكون السجدة له عبادة لله تعالى إذا أتى بها إطاعة لله تعالى و تسليمًا لرَبوبيّته تعالى.

و ممّا ذكر يظهر أنّ السجدة لغيره تعالى من دون قصد التألّه لا تكون شركًا و إن كانت منهيّة عنها بملاحظة بعض العوارض و اللوازم و إنّما تكون السجدة للشمس و القمر و نظائرها شركًا من جهة تألّهم بها كما لا يخفى.

فتحصّل من جميع ما ذكر صحّة ما ذهب إليه صاحب الدرر و صاحب الوقاية فى الجملة بالنسبة إلى ما يكون تعظيمًا ذاتيًا كالسجدة و الركوع فإنّ قصد القربة لا يكون جزء و لا شرطًا فيهما و مع ذلك يصدق عليهما العبادة إذا أتى بهما مع التألّه و أمّا بالنسبة إلى التعظيم التبعديّ فقد عرفت أنّه لا يخلو عن قصد الأمر.

الوجه الثانى: أنّ ذوات الأفعال مقيدة بعدم صدورها عن الدواعى النفسانيّة محبوبة عند المولى.

و توضيح ذلك يتوقّف على مقدّمات ثلاث:

احدها: أنّ المعبر فى العبادة يمكن أن يكون إتيان الفعل بداعى أمر المولى بحيث يكون الفعل مستندًا إلى خصوص أمره و هذا معنى بسيط يتحقّق فى الخارج بأمرين:

أحدهما: جعل الأمر داعيًا لنفسه.

و الثانى: صرف الدواعى النفسانيّة عن نفسه و يمكن أن يكون المعبر إتيان الفعل خاليًا عن سائر الدواعى و مستندًا إلى داعى الأمر بحيث يكون المطلوب المركّب منهما و الظاهر هو الثانى لأنّه أنسب بالإخلاص المعبر فى العبادات.

الثانية: أنّ الأمر الملحوظ فيه حال الغير تارة يكون للغير و اخرى يكون

غيريًّا مثال الأول: الأمر بالغسل قبل الفجر على احتمال. فإنَّ الأمر متعلِّق بالغسل قبل الأمر بالصوم فليس هذا الأمر معلولاً لأمر آخر إلا أنَّ الأمر به إنَّما يكون لمراعاة حصول الغير في زمانه. والثاني: الأوامر الغيريَّة المسبَّبة من الأوامر المتعلِّقة بالعناوين المطلوبة نفساً.

الثالثة: أنَّه لا إشكال في أنَّ القدرة شرط في تعلُّق الأمر بالمكلف ولكن هل يشترط ثبوت القدرة سابقاً على الأمر ولورتبة أو يكفي حصول القدرة ولو بنفس الأمر؟

الأقوى الأخير لعدم وجود مانع عقلاً في أن يكلف العبد بفعل يعلم بأنَّه يقدر عليه بنفس الأمر.

إذا عرفت هذا، فنقول:

الفعل المقيّد بعدم الدواعي النفسانيَّة وثبوت الداعي الإلهيِّ الذي يكون مورداً للمصلحة الواقعيَّة وإن لم يكن قابلاً لتعلُّق الأمر به بملاحظة الجزء الأخير للزوم الدور أمَّا من دون ضمِّ القيد الأخير فلا مانع فيه.

ولا يرد أنَّ هذا الفعل من دون ملاحظة تمام قيوده التي منها الأخير لا يكاد يتَّصف بالمطلوبيَّة فكيف يمكن تعلُّق الطلب بالفعل من دون ملاحظة تمام القيود التي يكون بها قوام المصلحة.

لأنَّنا نقول: عرفت أنَّه قد يتعلَّق الطلب بما هو لا يكون مطلوباً في حدِّ ذاته بل يكون تعلُّق الطلب لأجل ملاحظة حصول الغير و الفعل المقيّد بعدم الدواعي النفسانيَّة وإن لم يكن تمام المطلوب النفسى مفهوماً لكن لما لم يوجد في الخارج إلا بداعي الأمر لعدم إمكان خلوّ الفاعل المختار عن كلِّ داعٍ يصحُّ تعلُّق الطلب به لأنَّه يتَّحد في الخارج مع ما هو مطلوب حقيقة كما لو كان المطلوب الأصليِّ إكرام الإنسان فإنَّه لا شبهة في جواز الأمر بإكرام الناطق لأنَّه لا يوجد في الخارج إلا متَّحداً مع

الإنسان الذى إكرامه مطلوب أصليّ و كيف كان فهذا الأمر ليس أمراً صورياً بل هو أمر حقيقىّ و طلب واقعىّ لكون متعلّقه متّحداً فى الخارج مع المطلوب الأصليّ.

نعم يبقى الإشكال فى أنّ هذا الفعل أعنى الفعل المقيّد بعدم الدواعى النفسانيّة ممّا لا يقدر المكلف على إيجاده فى مرتبة الأمر فكيف يتعلّق الأمر به وقد عرفت جوابه فى المقدّمة الثالثة. هذا. (1)

أورد عليه فى نهاية الاصول أنّ ما ذكره صرف تصوير فى مقام الثبوت ضرورة أنّه ليس لنا فى واحد من العبادات ما يستفاد منه اعتبار قيدين بحسب الواقع بنحو التركيب و تعلّق الطلب ظاهراً بالمقيّد بعدم الدواعى النفسانيّة بل الذى دلّ عليه الأدلّة الشرعيّة هو لزوم صدور الفعل عن داعٍ إلهيّ. (2)

و لقائل أن يقول: إنّ ما ذكره صاحب الدرر يكفى لرفع الإشكالات الواردة فى مقام الثبوت لأخذ قصد الامتثال أو سائر دواعى القربة فى متعلّق التكليف.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ صاحب الدرر استظهر فى المقدّمة الاولى أنّ الأنسب بالإخلاص المعتبر فى العبادات هو اعتبار قيدين بحسب الواقع بنحو التركيب فلا يكون كلامه ناظراً إلى خصوص مقام الثبوت.

و لكن مع ذلك لا يرد عليه ما ذكر من «أنّ الذى دلّ عليه الأدلّة الشرعيّة هو لزوم صدور الفعل عن داعٍ إلهيّ» على نحو البساطة. لأنّ الإخلاص المعتبر فى الأعمال العباديّة بمثل قوله تعالى: «مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» هو مركّب من ترك سائر الدواعى النفسانيّة مع الإتيان بداعٍ إلهيّ إذ إخلاص الإطاعة لا يتحقّق بدون ترك سائر الدواعى النفسانيّة.

ص: 120

1-1 (1) الدرر 98/ ط. جديد.

2-2 (2) نهاية الاصول 104/1.

أورد عليه في منتهى الاصول أيضا أولا: بأن أخذ شيء في متعلق الأمر بدون أن يكون له دخل في المصلحة و الملاك لا يمكن لأن البعث إلى شيء لا مصلحة فيه جزاف.

إن قلت: بأن أخذه في المتعلق من باب أنه عنوان مشير إلى ما هو المراد الحقيقي فتعود المحاذير لأن معنى هذا الكلام هو أن الإرادة- حقيقة- تعلقت بإتيان الذات بقصد الأمر وقد ذكرنا عدم إمكان ذلك.. إلى أن قال:

و ثانيا: بأن هذا الفرض أي العنوان الملازم وجودا و عندما صرف فرض لا واقع له و الأثر للوجود الواقعي المفروض لا لصرف الفرض. و الحاصل أنه لا يوجد عنوان ملازم لخصوص قصد الأمر أو مطلق قصد القرية. (1)

وفيه: أولا: أن مراد صاحب الدرر كما صرح به في المقدمة الثانية هو أن الشيء المأخوذ في متعلق الأمر يكون كالواجب للغير (مثل الغسل للطهارة قبل طلوع الفجر في شهر رمضان المبارك) و عليه فهو مطلوب و مورد البعث بنفسه و إن كان البعث إليه و الأمر به بملاحظة حال الغير فلا. وجه للحكم بالجزاف في مثل البعث إليه و ليس العنوان المذكور عنوانا مشيرا حتى يعود المحاذير بل هو بنفسه مورد البعث و الأمر.

و ثانيا: أن عدم الدواعي النفسانية عنوان ملازم لقصد الأمر و داع إلهي إذ لا يمكن الإتيان بالفعل مع عدم الدواعي النفسانية و عدم وجود داع إلهي و عليه فلا وجه لقول منتهى الاصول بأن العنوان الملازم وجودا و عندما صرف فرض لا واقع له فلا تغفل.

فتحصّل أنه لا مانع في الوجه المذكور لتصحيح أخذ قصد القرية في متعلق العبادات فلا تغفل.

ص: 121

قال المحقق العراقي قدس سره في المقالات: لو اريد من إنشاء الأمر سنخ من الوجوب الموجود في ضمن الفردين الطوليّين بملاحظة دخل قيام أحد الفردين بموضوعه وهو الذات في تحقّق موضوع الآخر وهو دعوة الأمر به فلا ضير حينئذ في أخذ مثل هذا القيد في حيّز شخص هذا الخطاب المشتمل على شخص هذا الإنشاء وإتّما المحذور كلّ المحذور في المقام وفي باب الإخبار مع الوساطة في صورة إرادة شخص الوجوب أو الإرادة من مثل هذا الإنشاء أو السنخ المتحقّق في ضمن أفراد عرفيّة وهذا الذي أوقعهم في المقام وفي الإخبار مع الوساطة في حيص وبيص وإلّا فلو دقّقوا النظر وفتحوا البصر في المقامين وجعلوهما من وادى إنشاء سنخ الحكم الموجود في ضمن أفراد طوليّة لما يرد عليهم محذور ولا محتاجين في المقام بناء على شرعيّة قيد دعوة الأمر إلى تعدّد خطاب و تكرار إنشاء وجوب بل للمولى أن ينشأ وجوبا متعلّقا بالذات عن دعوة مفاد أمره من الوجوب. (1)

و توضيح ذلك كما في بدائع الأفكار: أنّ الإرادات التشريعيّة عرضيّة كانت أم طوليّة كما يمكن إظهارها وإبرازها بإنشاءات متعدّدة مثل أن يقول أكرم زيدا وأكرم عمروا وأدخل السوق واشتر اللحم كذلك يمكن إظهارها بإنشاء واحد مثل أن يقول في الأحكام العرضيّة أكرم العلماء وأكرم العالم وأحلّ الله البيع وفي الأحكام الطوليّة صلّ مع الطهارة والإرادات الطوليّة تارة تكون طوليّة باعتبار كون متعلّقاتها طوليّة كما في المثال المتقدّم وأخرى باعتبار كونها بأنفسها طوليّة كما في مثل قوله: صدق العادل.

حيث إنّ هذا الخطاب لا يتوجّه إلى المكلف إلّا عند تحقّق موضوعه الذي له

أثر شرعيّ ولا ريب في أنّ موضوعه هو قول العادل ولكن باعتبار ما له من الآثار الشرعية فإذا لم يكن لقول العادل أثر شرعيّ لا معنى للأمر بتصديقه و باعتبار هذه الخصوصية في فعلية خطاب صدق العادل أشكال الأمر بشمول هذه القضية للخبر الذي يحكى عن السنة بواسطة أو وسائط كخبر الشيخ قدس سرّه عن الصفار عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام فإنّ خبر الشيخ مثلاً خبر عادل بالوجدان ولكن لا أثر له في الشرع و خبر زرارة له أثر في الشرع ولكن لا وجود له في الوجدان و خبر الصفار لا وجود له في الوجدان ولا أثر له في الشرع.

و عليه يشكل الأمر في شمول قضية صدق العادل للأخبار التي بأيدينا التي هي محور الشرع الحاضر ولكن إذا عممنا الأثر الشرعيّ الذي باعتباره يجب تصديق العادل لكلّ حكم شرعيّ ولو حكماً طريقياً مثل صدق العادل، أمكن حلّ هذا الإشكال بما أشرنا إليه من أنّ قضية صدق العادل وإن كانت قضية واحدة مشتملة على إنشاء واحد إلاّ أنّه بها ينشأ طبيعيّ وجوب تصديق العادل بجامع بين الأفراد الطولية بحيث يكون أحد الأفراد محققاً لموضوع الفرد الآخر فموضوعها خبر العادل المتحقّق وجدانا أو تعبداً و حينئذ يتحقّق بانطباق هذه القضية على خبر الشيخ مثلاً- الذي هو خبر عادل بالوجدان خبر الصفار تعبداً و خبر زرارة كذلك باعتبار ما لهما من الآثار الشرعية. فأما خبر الصفار فأثره الشرعيّ هو وجوب تصديقه إذا تحقّق و أمّا خبر زرارة فأثره الشرعيّ هو وجوب غسل الجمعة مثلاً إذا تحقّق فانطباق قضية صدق العادل على خبر الشيخ الذي هو خبر عادل بالوجدان صار سبباً لحدوث أخبار عدول بالتعبّد والحكومة في آن واحد بلا تقدّم ولا تأخّر في الزمان و ذلك يوجب انطباق القضية المزبورة على تلك الأخبار في آن واحد وإن كان صدقها على بعض في طول صدقها على الآخر.. إلى أن قال:

إذا عرفت هذه المقدّمة فاعلم أنّه يمكن أن ينشأ المولى وجوبين طوليين

أحدهما يحقّق موضوع الآخر بإنشاء واحد.. إلى أن قال: وليس المراد من إنشاء وجوب استعمال اللفظ فيهما بل يستعمل في طبيعيّ الوجوب وبيّن الخصوصيّات بدوالٍ آخر وبالجملة كما يمكن جمع طلبات عرضيّة في حاك واحد كذلك يمكن طلبات طوليّة في حاك واحد كما في المقام بحيث يكون بعضها محقّقاً لموضوع الآخر كالطلب المتعلّق بحصّة من الصلاة وبعضه الآخر يكون ناظراً إلى الآخر كالطلب المتعلّق إلى الدعوة وبذلك ترتفع المحاذير المزبورة طرّاً لأنّ حال مثل هذا الإنشاء الواحد حال الإنشاءين المتعلّقين بوجوبين.. إلخ. (1)

ويمكن أن يقال: إنّ قياس المقام بباب الإخبار مع الوساطة في غير محلّه لأنّ المشكل هناك هو عدم شمول صدق العادل لما يحكى منه العادل من الأخبار ويرفع المشكل المذكور بتعميم الآثار المأمور بها بقوله: صدق العادل، لنفس تصديق العادل بالتقريب المذكور ولكن المشكل في المقام هو فرض تقدّم المتأخّر إذا اخذ داعي الأمر في المتعلّق مع أنّه لا أمر قبل تعلّق الأمر بالمتعلّق يستلزم فرض تقدّم الأمر المتأخّر حتّى يصحّ تعلّق الأمر به ولا فرق في هذا المشكل بين أن يكون المتأخّر هو شخص الحكم أو سنخ الحكم إذ على كلّ تقدير يكون الحكم متأخراً ومع تأخّره لا يمكن فرض تقدّمه فلا يجوز أخذه في متعلّق الحكم فهذا الوجه لا يرفع الإشكال فاللازم هو الاكتفاء بما مرّ من بعض الوجوه السابقة في رفع الإشكال فلا تغفل.

### المقام الثالث: في الأخذ بالإطلاق:

ولا يخفى عليك أنّه لا إشكال في الأخذ بالإطلاق اللفظيّ في متعلّق الأمر لعدم اعتبار قصد الامتثال أو قصد القرينة فيه بعد ما عرفت من إمكان أخذ قصد الامتثال

ص: 124

أو قصد القربة فيه بأمر واحد أو أوامر متعدّدة أو غيرهما من الوجوه فإنّ بعد الإمكان المذكور لا فرق بين هذا القيد و سائر القيود فكما إذا شككنا في أخذ قيد الإيمان في قولهم: أعتق رقبة، أخذنا بإطلاق الرقبة و قلنا بعدم اعتباره، كذلك إذا شككنا في واجب كرمى الجمرات أنّه تعبديّ أو توصليّ فيمكن الأخذ بإطلاق قوله عليه السّلام: فارم الجمرات، و قلنا بعدم اعتبار قصد القربة فيه و كفاية الرمي بدون قصد القربة.

بل لو قلنا بعدم إمكان أخذ قصد الامتثال أو قصد القربة في المتعلّق بنحو من الوجوه المذكورة أمكن الأخذ بالإطلاق لأنّ التقييد المتّصل غير ممكن و أمّا التقييد المنفصل فهو ممكن لأنّ التصرف مع الانفصال في الإرادة الجدّيّة لا المستعمل فيه فإذا لم يقيد بتقييد المنفصل يحكم العقل بإطلاقه بعد كون المتكلّم في مقام البيان.

قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه: يمكن الأخذ بالإطلاق من جهة أنّه لا ملازمة بين استحالة التقييد و استحالة الإطلاق كما ذهب الأصحاب إلى التمسك بإطلاق الأدلّة في الأحكام لتسوية العالم و الجاهل فيها مع استحالة أخذ العلم فيها و ليس ذلك إلّا من جهة عدم الملازمة بين استحالة التقييد و استحالة الإطلاق. انتهى

و لعلّ ذلك كما في تعليقه المحقّق الاصفهانيّ قدّس سرّه من جهة أنّ الإطلاق في جميع الموارد بمعنى اللابشرطيّة القسميّة لا المقسميّة و من الواضح أنّ اللابشرط القسميّ في قبال بشرط شيء و بشرط لا لا أنّه مقسم لهما حتّى يجب قبوله لهما و ليس الإطلاق بهذا المعنى متقومًا بالقيد الوجوديّ و العدميّ بل متقوم بعدم كون الماهيّة مقترنة بهما..

إلى أن قال:

و عليه فالإطلاق المقابل للتقييد تارة من قبيل العدم و الملكة كما فيما كان ممكنا و اخرى من قبيل السلب و الإيجاب كما فيما كان ضروريًا فالصحيح أنّ الإطلاق مع



و ممّا ذكر يظهر ما فى المحاضرات حيث قال: إنّ التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة بحسب مقام الإثبات لأنّ الإطلاق فى هذا المقام عبارة عن عدم التقييد بالإضافة إلى ما هو قابل له و بحسب مقام الثبوت يكون التقابل تقابل التضادّ لا العدم و الملكة و ذلك لأنّ الإطلاق فى هذا المقام عبارة عن رفض القيود و الخصوصيّات و لحاظ عدم دخل شىء منها فى الموضوع أو المتعلّق و التقييد عبارة عن لحاظ دخل خصوصيّة من الخصوصيّات فى الموضوع أو المتعلّق و من الطبيعى أنّ كلّ من الإطلاق و التقييد بهذا المعنى أمر وجودى.. إلى أن قال: و من الطبيعى إنّ النسبة بين اللحاظ الأوّل و اللحاظ الثانى نسبة التضادّ فلا يمكن اجتماعهما فى شىء واحد من جهة واحدة. (2)

و ذلك لما عرفت من أنّ الإطلاق فى جميع الموارد بمعنى اللابشرطيّة القسميّة و لا يجب فيها قبول القيود و عليه فىشمل اللابشرط القسميّة الموارد التى لا يمكن قبول القيود و بذلك يكون التقابل بين اللابشرط و بشرط الشىء أو بشرط لا تقابل العدم و الملكة فيما إذا أمكن القبول و تقابل السلب و الإيجاب فيما إذا لم يمكن القبول من دون فرق بين مقام الإثبات و مقام الثبوت و تفسير الإطلاق بحسب مقام الثبوت بلحاظ عدم دخل شىء من القيود فى الموضوع أو المتعلّق غير سديد لأنّ حقيقة الإطلاق هو جعل طبيعة شىء موضوعا أو متعلّقا من غير تقييدها بشىء حتّى لحاظ عدم دخل شىء من القيود.

و لذا قال فى تهذيب الاصول فى مبحث الترتّب: إنّ الإطلاق فى الاصطلاح

جعل طبيعة مثلا متعلّقا أو موضوعا للحكم من غير تقييدها بقيد و هو لا يتقوّم باللحاظ أو بإرسال الطبيعة سارية في المصاديق بل يتقوّم بجعلها موضوعا للحكم بلا قيد... إلى أن قال:

إنّ اللحاظ أو إمكانه أمر زائد على الإطلاق لأنّ محور الاحتجاج بين الموالى و العبيد هو جعل الشىء موضوعا للحكم بلا قيد من غير توجه إلى أنّ المقنّن أو الحاكم أرسل الموضوع في المصاديق و لاحظته بالنسبة إلى جميع التقادير المتصورة في المتعلّق مع قطع النظر عن الخطاب أوّلا بل لحاظ الإرسال و التقادير على فرض إمكانه مضرّ بالإطلاق فالحكم بالإطلاق ليس إلّا على نفس الطبيعة بلا قيد و لا يكون الحاكم ناظرا إلّا إلى موضوع حكمه.. إلى أن قال: فملاك الاحتجاج هو أخذ شىء سببا أو متعلّقا أو موضوعا بلا قيد و به يظهر أنّ الاحتجاج به ليس لأجل أنّه من الدلالات اللفظيّة بل لأجل أنّ المتكلّم بما أنّ بيده زمام البيان و هو عاقل مختار في وضع ما يطلبه و رفع ما لا يطلبه لا بدّ أن يكشف عن مقصوده و يصرّح به و يجمع ما له دخل من قيوده فلو كان قيد دخيلا في غرضه لأتى به و بيّنه إمّا في ضمن هذا الدليل أو بدليل منفصل و حيث لم يأت به لا في ضمن هذا الدليل و لا بدليل آخر يحكم العقل بأنّ ما وقع موضوعا تمام المطلوب لا بعضه فيصير من الدلالات العقلية.. إلى أن قال: بل لو سلّم عدم إمكان التقييد بما يتأخّر من الحكم في هذا الحكم لا يضرّ ذلك بجواز التمسك بالإطلاق بعد إمكان بيان القيد بدليل آخر فلا نحتاج في تسوية العالم و الجاهل في الأحكام إلى التمسك بالإجماع بل التمسك بإطلاق الأدلّة كاف في إثبات المطلوب و ليس الشرط إمكان بيانه في الخطاب الأوّل بل تمكّن المولى من بيانه بأيّ خطاب شاء. (1)

ص: 127

لا يقال: إنَّ الغرض لا يخلو من أن يقوم بالطبيعيّ الجامع بين كافة خصوصيّاته أو يقوم بحصّة خاصّة منه ولا ثالث بينهما.

فعلى الأوّل لا بدّ من لحاظه على نحو الإطلاق و السريان رافضاً عنه جميع القيود و الخصوصيّات الطارئة عليه أثناء وجوده و تخصّصه.

وعلى الثاني لا بدّ من لحاظ تلك الحصّة الخاصّة و لا يعقل لهما ثالث فإنّ مردّ الثالث و هو لحاظه بلا رفض الخصوصيّات و بلا لحاظ خصوصيّة خاصّة إلى الإهمال في الواقعيّات و من الطبيعيّ أنّ الإهمال فيها من المولى الملتفت مستحيل و عليه فالموضوع أو المتعلّق في الواقع إمّا مطلق أو مقيد. (1)

لأنّ نقول: إنّنا ننكر الملازمة بين كون الغرض قائماً على الطبيعيّ الجامع و بين لحاظ الإطلاق و السريان لجواز الاكتفاء كما عرفت بالطبيعيّ مع جريان حكم العقل بأنّ ما وقع موضوعاً أو متعلّقاً لحكم يكون تمام المطلوب لا بعضه لأنّ زمام أمر البيان بيد المتكلّم فلو كان لغير الطبيعة دخل في الغرض لأتى به في ضمن دليل الحكم أو بدليل منفصل و حيث لم يأت به يكشف ذلك عن كونه تمام المطلوب فوصف الإطلاق و الإرسال عارض في الحقيقة على جعل الطبيعيّ موضوعاً أو متعلّقاً لحكم بدون ذكر قيد مع الاكتفاء بالدلالة العقليّة على النحو المذكور و لا يكون وصف الإطلاق و الإرسال ملحوظاً و إلّا لزم عدم التسرية بالنسبة إلى الأفراد المأتى بها لأنّ كلّ فرد منها إذا اتى به لم يكن مصداق لحاظ الإطلاق و الإرسال.

و ممّا ذكر يظهر عدم لزوم الإهمال في الواقعيّات مع عدم لحاظ الإطلاق و الإرسال فإنّ متعلّق الحكم أو موضوعه مع جريان مقدّمات الإطلاق لا يكون مهملاً.

ص: 128

ولكن استشكل الشيخ الأعظم قدس سره على ما حكى عنه على الأخذ بالإطلاق في صورة عدم إمكان أخذ قصد الامتثال أو دواعي القرية في المتعلق بأن رفع القيد بأصالة الإطلاق إنما يكون فيما لو احتمالنا دخول القيد في المطلوب والمفروض عدم هذا الاحتمال والقطع بعدم اعتباره فيه أصلاً وإثماً الشك في أن الغرض هل هو مساو للمطلوب أو أخص منه و حدود المطلوب معلومة لا شك فيها على أي حال.

وأجاب عنه المحقق الحائري قدس سره في الدرر بأن القيد المذكور وإن لم يحتمل دخله في المطلوب لعدم الإمكان ولكن لو فرضنا وجود مقدمات الأخذ بالإطلاق التي من جملتها كون المتكلم في مقام بيان تمام المقصود وما يحصل به الغرض يحكم بعدم مدخلية شيء آخر في تحقق غرضه إذ لولاه لبيّن ولو ببيان مستقلّ و حيث ما بين يكشف عن كون متعلق الطلب تمام ما يحصل به غرضه.

نعم الفرق بين المورد وسائر الموارد أن فيها يحكم بعد تمامية مقدمات الحكمة بإطلاق متعلق الطلب وفيه بإطلاق الغرض والأمر سهل.

ويمكن أن يستظهر من الأمر التوصّلية من دون الاحتياج إلى مقدمات الحكمة بوجه آخر اعتمد عليه سيّدنا الاستاذ «طاب ثراه» وهو أن الهيئة عرفاً تدلّ على أن متعلقها تمام المقصود إذ لو لا ذلك لكان الأمر توطئة و تمهيداً لغرض آخر وهو خلاف ظاهر الأمر. (1)

وأورد المحقق الأصفهاني قدس سره على الأخير من كلامه بأنّه مبنّى على تخيّل أخصّية الغرض و حيث عرفت أنّ ذات الفعل واف بالغرض وأن الشرائط دخيلة في ترتّب الغرض على ما يقوم به تعرف عدم أخصّية الغرض وعدم كون الأمر تمهيداً

ص: 129

توضيحه أنّ مثل قصد القربة و الطهارة و التسرّر و الاستقبال من الشرائط جزما و هي ذات دخل في تأثير المركّب من الأجزاء في الغرض القائم به و من الواضح أنّ الغرض إنّما يدعو بالأصالة إلى إرادة ذات ما يفى بالغرض و يقوم به في الخارج و أمّا ما له دخل في تأثير السبب فلا يدعو إليه الغرض في عرض ذات السبب بل الداعي إلى إيجاد شرائط التأثير و إيجابها أغراض تبعية منتهية إلى الغرض الأصلي و عليه فالمتعلّق هو تمام المقصود و لو فيما إذا توقّف تأثيره على قصد القربة و مع كونه تمام المقصود لا مجال لصيرورة الأمر توطئة و تمهيدا لغرض آخر و لكن هذا فيما إذا كان قصد القربة مأخوذا على نحو الاشتراط و أمّا إذا كان مأخوذا على نحو الجزئية فلا يرد عليه ذلك لأنّ قصد القربة حينئذ يكون في عرض سائر الأجزاء و لا يكون سائر الأجزاء بدونها تمام المطلوب فظهور الهيئة عرفا في كون المتعلّق تمام المطلوب يكفي في إثبات التوصلية في هذه الصورة.

هذا مضافا إلى أنّ الشرط إن كان من مقومات المشروط فهو في عرضه و لم يكن الداعي إليه تبعيا و إن ذكر بنحو الشرطية.

و كيف كان فما ذهب إليه الشيخ قدّس سرّه من منع أصالة الإطلاق بناء على عدم إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق الحكم لا مجال له بعد ما عرفت من جواز الأخذ بمقدمات الحكمة و الحكم بعدم مدخلية شيء آخر في المتعلّق لما مرّ من أن تقييد المتعلّق متصلا غير ممكن لا منفصلا إذ التصرّف مع الانفصال في الإرادة الجدّية لا المستعمل فيه و مع احتمال التقييد بالمنفصل لا يصحّ القول بعدم جريان أصالة الإطلاق و مع إمكان جريان أصالة الإطلاق بالنسبة إلى المتعلّق بالتقريب المذكور لا حاجة إلى

ما ذهب إليه صاحب الكفاية وصاحب الدرر من الإطلاق المقامى والقول بأنّ مقدّمات الحكمة توجب الحكم فى المقام بإطلاق الغرض كما توجب الحكم فى سائر الموارد بإطلاق متعلّق الطلب.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه لحدّ الآن أنّ الأخذ بالإطلاق اللفظى ممكن سواء أمكن أخذ قصد القرية فى متعلّق التكليف متّصلاً أو لم يمكن ويحكم بمقدّمات الإطلاق على إطلاق متعلّق التكليف وعدم تقييده بقصد القرية فلا تغفل.

### المقام الرابع: مقتضى الأصل العملى:

و لا يخفى عليك أنّ الأصل العملى فى المقام ينقسم إلى البراءة العقلية والبراءة الشرعية.

أمّا الاولى فقد ذهب الشيخ الأعظم قدّس سرّه على ما حكى عنه إلى منع جريانها حيث قال: المقام ممّا يحكم العقل فيه بالاشتغال وإن قلنا بالبراءة فى دوران الأمر بين المطلق والمقيّد لأنّه بعد العلم بتمام المطلوب فى مرحلة الثبوت لو شكّ فى سقوطه بإتيان ذاته وعدم سقوطه بواسطة بقاء الغرض المحدث للأمر لا مجال إلاّ للاحتياط لأنّ اشتغال الذمّة بالأمر الثابت المعلوم متعلّقه يقتضى القطع بالبراءة عنه ولا يكون ذلك إلاّ بإتيان جميع ما يحتمل دخله فى الغرض وممّا ذكر نعرف الفرق بين المقام وسائر الموارد وملخص الفرق أنّ الشكّ فيها راجع إلى مرحلة الثبوت وفى المقام إلى السقوط.

وتبعه فى الكفاية وقال: لا بدّ عند الشكّ وعدم إحراز كون الأمر فى مقام بيان تمام ما له دخل فى حصول غرضه وإن لم يكن له دخل فى متعلّق أمره من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل ويستقلّ به العقل وهو ليس إلاّ أصالة الاشتغال ولوقيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

وذلك لأنّ الشكّ هاهنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها فلا يكون العقاب مع الشكّ وعدم إحراز الخروج عقابا بلا بيان و المؤاخذه عليه بلا برهان ضرورة أنّه بالعلم بالتكليف تصحّ المؤاخذه على المخالفة وعدم الخروج عن العهدة لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القرية وهكذا الحال في كلّ ما شكّ دخله في العهدة ممّا لا يمكن اعتباره في المأمور به كالوجه و التمييز.

نعم يمكن أن يقال: إنّ كلّ ما يحتمل بدوا دخله في امثال أمر و كان ممّا يغفل عنه غالبا للعامة كان على الأمر بيانه و نصب قرينة على دخله واقعا و إلاّ لأخلّ بما هو همّه و غرضه و أمّا إذا لم ينصب دلالة على دخله كشف عن عدم دخله و بذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه و التمييز في الطاعة بالعبادة حيث ليس منهما عين و لا أثر في الأخبار و الآثار و كانا ممّا يغفل عنه العامة و إن احتمل اعتباره بعض الخاصّة فتدبّر جيّدا.

و لا يخفى عليك مع إمكان أخذ قصد الامثال أو دواعى القرية في المتعلّق متّصلا أو منفصلا ببيان مستقلّ يكون قصد الامثال أو دواعى القرية كسائر القيود فكما أنّ سائر القيود فيما إذا لم تجر مقدّمات الإطلاق تكون مجرى البراءة العقلية فيما إذا شكّ في اعتبارها كذلك تجرى البراءة العقلية بالنسبة إلى قصد الامثال أو دواعى القرية فلا فرق بين المقام و بين المطلق و المقيد أو الأقلّ و الأكثر الارتباطيين في جريان البراءة العقلية كما لا يخفى.

و مجرد عدم إمكان تقييد المأمور به متّصلا بناء على امتناعه لا يوجب الفرق مع إمكان البيان مستقلاّ.

هذا مضافا إلى ما أفاده استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه من أنّ أخذ القيد شطرا أو شرطا في الأقلّ و الأكثر لا يكون ممكنا في جميع الموارد إذ ربما يكون المورد من

موارد التقيّة و المتكلّم فيها لا- يتمكّن من ذكر القيود و الشرائط متّصلا و مع ذلك تجرى البراءة فى القيد المشكوك. فلو كان اللازم فى جريان البراءة العقلية هو التمكن من ذكر القيد متّصلا فلا تجرى فى القيد المشكوك فى الأقلّ و الأكثر أيضا مع أنّ المفروض هو جريانها فى مثله لعدم قيام الحجّة عليه و ما لم تقم الحجّة عليه ليس بواجب كما لا يخفى.

و دعوى أنّ أصل الغرض معلوم و الشكّ فى حصوله للشكّ من كون المأتمّى به مسقطا للغرض وحده بلا قصد القربة و العقل يحكم فى مثله بالفراغ اليقينيّ بإتيان جميع ما له دخل فى ذلك و لو احتمالا مندفعة أوّلا: بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه فى تهذيب الاصول من أنّ ما ذكر من البرهان لإثبات الاشتغال جار فى الأقلّ و الأكثر أيضا إذ القائل بالاشتغال هناك يدعى أنّ الأمر بالأقلّ معلوم و شكّ فى سقوطه لأجل ارتباطيّة الأجزاء و أنّ الغرض المستكشف من الأمر معلوم و شكّ فى سقوطه بإتيان الأقلّ فيجب الإتيان بكلّ ما احتمال دخله فى الغرض.

و ثانيا: بأنّ ما اشتهر من وجوب تحصيل العلم بحصول أغراض المولى و مقاصده لا يرجع إلى محصّل إذ الأغراض إن كانت حاصلة بنفس ما وقع تحت دائرة البيان فما هو واجب تحصيله حينئذ فى محيط العبوديّة هو ما تعلق به البيان من الأجزاء و الشرائط و يتبعه الغرض فى الحصول و إن كانت غير حاصلة إلاّ بضمّ ما لم تقم عليه الحجّة فلا نسلم و وجوب تحصيله. (1)

و ثالثا: بأنّ الغرض لو كان مركّبا أو أمكن انبساطه على المتعلّق فعلى تقدير تسليم و وجوب تحصيل الغرض يمكن أن يقال إنّ الغرض يدور أمره بين المعلوم و المشكوك فتجرى البراءة بالنسبة إلى ما زاد على المعلوم و لا فرق فيه بين أن يكون القيد المشكوك ممكّن الأخذ و بين أن لا يكون كذلك فلا تغفل.

ص: 133



ورابعا: كما في تهذيب الاصول بأن إحالة الناس إلى حكم العقل صحيحة فيما إذا كان العقل من الواضحات عند عامة المكلفين بحيث يصح الاتكال عليه لا في مثل المقام الذي صار مطرحا للأنظار المختلفة والآراء المتشعبة. (1)

ثم لا يخفى عليك كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدس سره أن دعوى صاحب الكفاية بأن قصد الوجه والتمييز ليس منهما عين ولا أثر في الأخبار محل منع لما ورد في استحباب تلفظ الوجه والتمييز أو إضماره في باب الحج عند التلبية فراجع.

فتحصّل أن قصد الامتثال أو دواعي القرية كسائر القيود يكون مجرى البراءة العقلية إن شك في اعتبارها ولم تكن مقدمات الإطلاق جارية فيها فلا تغفل.

وأما الثانية: أعني البراءة الشرعية فالأقوى جريانها فيما إذا لم يتم مقدمات الإطلاق وإلّا فمع جريان مقدمات الإطلاق لا يصل النوبة إلى البراءة الشرعية لأن الأصل دليل حيث لا دليل.

ثم لا فرق فيما ذكر بين أن يكون أنه قصد للامتثال أو دواعي القرية في المتعلق ممكنا بالقيود المتصل أو المنفصل أم لا يكون ممكنا للإطلاق أدلة البراءة.

ذهب في الكفاية إلى عدم جواز التمسك مستدلا بأنه لا بد في عموم أدلة البراءة الشرعية من شيء قابل للرفع والوضع شرعا وليس هاهنا فان دخل قصد القرية ونحوها في الغرض ليس بشرعي بل واقعي (مع فرض عدم التمكّن من أخذه في المتعلق) ودخل الجزء والشرط فيه وان كان كذلك إلا أنّهما قابلان للوضع والرفع شرعا فبديل الرفع ولو كان أصلا يكشف أنه ليس هناك أمر فعلي بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلا بخلاف المقام فإنه علم بثبوت الأمر الفعلي كما عرفت فافهم.

ص: 134

وفيه أولاً أن لا نسلم عدم إمكان أخذ قصد القربة أو دواعى القربة فى المتعلق لما عرفت من إمكانه متصلاً أو منفصلاً.

ولذا قال فى تهذيب الاصول إنّنا لا نتصوّر للمفروض مصداقاً إذ كيف يمكن دخالة شىء فى الغرض و لا يمكن للمولى بيانه وإظهاره وعليه لا محيص عن جريان أدلة الرفع بعد إمكان وضعه فى نظائر المقام (1).

واليه يرجع ما فى ذيل تعليقة الأصفهانيّ من أنّه غاية الأمر أنّ قصد القربة لا شرطية له و أمّا إيجابه للغير استقلالاً فهو معقول و شمول حديث الرفع للتكليف المجهول المجمعول (بقوله و ليكن الصلاة عن داعى امرها) الموافق للامتنان لا مانع منه أصلاً (2).

و ثانياً: كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه إنّنا لا نسلم انحصار أدلة البراءة الشرعية فيما ذكر فيه كلمة الرفع إذ من جملتها قوله عليه السّلام الناس فى سعة ما لا يعلمون وقوله عليه السّلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فلا يرد عليهما ما اورد على حديث الرفع.

لا- يقال ان معنى الموضوع عنهم هو المرفوع عنهم فلا يفيد غير معنى الرفع لأنّنا نقول معناه هو سلب المسؤولية و المؤاخذه عنهم لا رفع الموجود فلا يرد عليه ما اورد على حديث الرفع.

هذا مضافاً إلى قوله عليه السّلام كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى و من المعلوم أنّه يفيد الترخيص فى الشىء ما لم يرد فيه نهى أو امر فلا يرد عليه ما اورد على حديث الرفع.

ص: 135

1-1) ج 1 ص 166.

2-2) راجع نهاية الدراية: ج 1 ص 214.

يمكن أن يقال أنّ الأخير منصرف عما لم يتمكن المولى عن ذكره وأحيل فيه الى العقل الحاكم بالاشتغال فيما إذا احتتمل دخالة شىء فى سقوط الغرض المعلوم اذ الغاية وهى قوله حتّى يرد فيه نهى يشعر بأنّ الموضوع هو ما تمكّن المولى من بيان نهى أو أمر فيه و المفروض فى المقام عدم تمكّن الشارع من تقيّد المتعلّق بقصد الامتثال أو دواعى القرية.

و ثالثاً: كما أفاد استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه أنّ معنى الرفع ليس هو رفع الحكم الإنشائيّ فى الواقع وإلّا لزم التصويب الباطل لأنّ مرجّحه الى حكّ الحكم عن الواقع إذا شكّ فيه وهو كما ترى وليس أيضاً بمعنى رفع الإرادة الفعلية للحكم الواقعيّ إذ الإرادات من التكوينات و التكوينات لا- يمكن رفعها إلاّ بأسبابها و حديث الرفع من الامور التشريعية فلا يصلح لرفع الأمر التكوينيّ الواقعيّ بل الصحيح إنّ الإرادة الواقعية إذا كانت مقرونة بالموانع لم تتحقّق قبل الاخبار بها بحديث الرفع فيرجع حديث الرفع الى الاخبار عن عدم الإرادة الفعلية بالأحكام أو القيود و الأجزاء المشكوكة و الاخبار عن عدم الإرادة الفعلية أمر ممكن و لوفى القيود التى لا تمكين من أخذها فى المتعلق.

أو يرجع حديث الرفع الى دفع المؤاخذة وهو أمر ممكن و لو بالنسبة الى القيود التى لا تمكين من أخذها فلا تغفل.

و البحث يقع في مقامات:

المقام الأول: في تعريف التعبدى و التوصلى و اعلم أنه يمكن تعريفهما بأنّ التعبدى ما لا يسقط أمره و لا يحصل الامتثال به في حاقّ الواقع إلاّ بإتيانه بقصد القربة و التوصلى ما يسقط أمره بنفس الإتيان كيفما اتفق من دون حاجة إلى حصول قصد القربة.

و يمكن أيضا تعريفهما بأنّ التوصلى هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب و يسقط بمجرد وجوده و التعبدى هو ما لا يكاد يحصل الغرض بذلك بل لا بدّ في حصوله و سقوطه من الإتيان به متقربا به منه تعالى.

المقام الثانى: في إمكان أخذ قصد القربة في متعلق التكليف و عدمه ذهب القدماء إلى الأول و المتأخرون إلى الثانى و الحقّ مع القدماء لعدم تمامية أدلة المانعين المتأخرين.

منها: أنّ الأمر يتوقّف على تحقّق موضوعه بتمام أجزائه توقّف العرض على معروضه فلو كان قصد الأمر مأخوذا في الموضوع لزم الدور لعدم تحقّق الموضوع بتمام أجزائه التى منها قصد الأمر إلاّ بعد ثبوت الأمر فالأمر يتوقّف على الموضوع و الموضوع على الأمر و هو دور.

اجيب عنه: بأنّ المراد من التوقّف إن كان توقّفه عليه في الخارج فهو باطل ضرورة أنّ الأمر لا يتعلّق بالموضوع إلاّ قبل وجوده الخارجى و أمّا بعد وجوده الخارجى فيستحيل تعلّق الطلب به لأنّه تحصيل الحاصل و إن كان المراد توقّفه تصوّرا

فهو مسلّم ولكن لا يلزم منه الدور لأنّ الموضوع بوجوده الذهنيّ متقدّم على الأمر ولا ينافي ذلك كونه بوجوده الخارجيّ متأخراً عن الأمر و متوقفاً عليه وبالجملة المتوقّف على الأمر غير ما يتوقّف الأمر عليه و عليه فتوهم الدور ناشئ من خلط الذهن بالخارج.

و منها: أنّه يستحيل أخذ الأمر و كلّ ما ينشأ من قبله أو يضاف إليه في موضوع المأمور به، وجه الاستحالة هو تأخّر الحكم من الموضوع رتبة مع أنّ اللازم في القيد و المقيّد هو أن يكونا في مرتبة واحدة بحيث يتمكّن الأمر من النظر إليهما معا بلحاظ واحد و طلب أحدهما مقيّدا بالآخر و الحكم لتأخّره الرتبيّ لا يتصوّره الذهن إلّا بعد تصوّر موضوعه.

اجيب عنه: بأنّ تأخّر الحكم رتبة عن الموضوع لا يمنع عن إمكان لحاظهما معا ألا ترى أنّ السبب و المسبّب يمكن ملاحظتهما معا و لا يمنع عن ذلك التقدّم و التأخّر الوجوديّ بينهما و عليه فيمكن تصوّر الحكم بشخصه قبل وجوده و تصوّر الموضوع كالصلاة ثمّ يتقيّد الموضوع كالصلاة بتصوّر الحكم إذ تصوّرهما في مرتبة واحدة و لا تقدّم و تأخّر في تصوّرهما و إن كانا بحسب الوجود متقدّما و متأخرا.

و منها: أنّ تعلّق التكليف بذلك المقيّد يوجب الجمع بين اللحاظ الآليّ و الاستقلاليّ لأنّ الموضوع بقيوده لا بدّ و أن يكون ملحوظا استقلالاً و الأمر بما أنّه طرف لإضافة القيد المأخوذ في الموضوع لا- بدّ من لحاظه أيضا استقلالاً مع أنّ الأمر بما أنّه آلة البعث إلى المطلوب لا يمكن لحاظه إلّا آلة إليه.

اجيب عنه: بأنّ اللحاظين المتنافيين لم يجتمعا في وقت واحد إذ اللحاظ الاستقلاليّ مقدّم على اللحاظ الآليّ منها لأنّ الموضوع بتمام قيوده مقدّم تصوّرا على تعلّق الأمر و البعث.

و منها: أنّ فعليّة الحكم متوقّفة على فعليّة موضوعه فإذا كان الحكم نفس

موضوعه أو جزءاً منه لزم توقّف فعلية الشيء على فعلية نفسه.

اجيب عنه: بأنّ فعلية الحكم متوقّفة على فعلية فرض وجود موضوعه وتقديره في الذهن وهو لا يتوقّف على فعلية الحكم خارجاً كما لا يخفى.

ومنها: أنّ الإنشاء حيث كان بداعى جعل الداعى فجعل الأمر داعياً إلى جعل الأمر داعياً يوجب علية الشيء لعلية نفسه وهو محال للزوم تقدّم الشيء على نفسه.

واجيب عنه: بعد مقدّمتين:

الاولى: أنّ الموضوع في المقام ليس إلا الصلاة المتصوّرة مع قصد أمرها والأمر إنشاء على ذلك المقيد.

والثانية أنّ الأمر ليس إلا المحرّك والباعث الإيقاعي لا المحرّك الحقيقيّ والباعث التكوينيّ ولهذا ليس شأنه إلا تعيين موضوع الطاعة من غير أن يكون له تأثير في بعث المكلف تكويناً وإلاّ لوجب اتّفاق الأفراد في الإطاعة بل المحرّك حقيقة ليس إلاّ بعض المبادئ الموجودة في نفس المكلف فنسبة التحريك إلى الأمر يكون بضرب من التشبيه.

بأنّه إن أراد القائل من كون الأمر محرّكاً إلى محرّكية نفسه أنّ الأمر الإنشائيّ المتعلّق بالعنوان المقيد موجب لذلك المحال ففيه أنّ الإنشاء لا يحتاج إلى مئونة زائدة من تصوّر الطرفين.

وإن أراد أنّ الأمر المحرّك للمكلف تكويناً محرّك حقيقة إلى محرّكية نفسه فهو خلاف ما عرفت من أنّ نسبة التحريك إليه بضرب من التشبيه والمحرّك الأصليّ هو بعض المبادئ الموجودة في النفس كإدراك استحقاق المولى للإطاعة أو الخوف من ناره و غضبه و معرفة أنّ الإطاعة لا تحقّق لها إلاّ بإتيان الصلاة المقيدة فلا محالة يقوم بامثاله على نحو ما أمر.

ومنها: أنّ متعلّق التكليف هو المقيد وهو الصلاة بداعى الأمر إليها وليست

الصلاة بنفسها متعلّقة للأمر حتّى يمكن الإتيان بها بداعى أمرها و حيث إنّ ذات المقيّد لا تكون مأمورا بها لأنّ الجزء التحليليّ لا يتّصف بالوجوب أصلا إذ المأمور به ليس إلّا وجودا واحدا و هو المقيّد و هو يكون واجبا بالوجوب النفسى فلا مجال لدعوى أنّ نفس الصلاة تكون مأمورا بها بالأمر بالصلاة مقيّدة بداعى الأمر بها.

و اجيب عنه بوجهه:

أحسنها أن تقول: أنا لا نحتاج فى إيجاد الصلاة بداعى الأمر إلى تعلق الأمر بذات الصلاة بل نفس الأمر بالمقيّد أو المركّب يدعو إليها أيضا و يكفى أيضا فى مقربيتها و عباديتها إتيانها بداعى هذا الأمر و ذلك لأنّه يكفى فى عباديّة الأجزاء التحليليّة و الخارجيّة و المقدمات الوجوديّة و العلميّة إتيانها بداعى الأمر المتعلّق بالكلّ و بذى المقدمة فإنّ الأمر كما يكون داعيا إلى نفس متعلّقة فكذلك يكون داعيا إلى كلّ ما له دخل فى تحقّقه من غير احتياج فى مدعويتها للأمر إلى تعلق أمر بها على حدة.

فانقدح من جميع ما ذكر أنّ أخذ قصد القربة فى متعلّق التكليف شرعا ممكن و لا يلزم منه المحذورات المذكورة لا فى ناحية التكليف و لا فى ناحية الامثال.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه ذهب المانعون إلى تصحيح اعتبار أخذ قصد القربة فى متعلّق التكليف بوجه اخرى بعد فرض امتناع أخذه فى المتعلّق بأمر واحد:

أحدها: أنّه يمكن أخذ قصد القربة بتعدّد الأمرين أحدهما بذات المتعلّق و ثانيهما بالإتيان به بداعى أمره المتعلّق به.

و لا مانع منه إذ لا حيلة للمولى فى بيان كون مطلوبه عبادياّ إلّا بذلك بعد فرض امتناع قصد القربة فى المتعلّق بالأمر الواحد و يدلّ على وقوع ذلك وجود العبادات التى قامت الضرورة و الإجماع على اشتراطها بقصد القربة و لا مجال للتمسك باصل الاشتغال عند الشكّ فى عباديّة أمر لاختصاص جريانه بما إذا لم يتمكّن المولى من البيان و المفروض أنّه متمكّن بتعدّد الأمرين فإذا لم يبيّن و شكّ فى عباديّة أمر تجرى

ص: 140

ولا وقع لبعض الإشكالات في هذا المقام.

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

أورد عليه بأن اعتبارها في متعلق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان إلا أنه غير معتبر فيه قطعاً لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال فإنه يكشف عن تعلق الأمر بنفس الفعل وإلا يلزم اجتماع داعيين على فعل واحد أو كون داعي الأمر من قبيل داعي الداعي وهو خلف لفرض كفاية إتيانه بداعي الأمر بنفسه.

واجيب عنه: بأن كفاية قصد الامتثال لا ينافي أخذ سائر الدواعي في المتعلق تصحيحاً لقصد القرية فإن اعتبار سائر الدواعي يكون فيما إذا لم يأت بقصد الأمر وإلا فمع إمكان قصد الأمر والإتيان به فلا حاجة في التقرب إلى الإتيان بسائر الدواعي حتى يلزم الاجتماع المذكور أو الداعي على الداعي.

نعم يرد على أخذ الدواعي الثلاثة في متعلق الأوامر ما اورد على أخذ قصد الأمر في المتعلق ولكن يمكن الجواب عنه بالجواب كما في تهذيب الاصول.

ثالثها: أن العبادة عبارة عن إظهار عظمة المولى والشكر على نعمائه بما يستحق ويلىق به وإظهار العظمة والشكر المذكور بما يستحق ويلىق به مقرب بالذات وعبادة من دون توقف على وجود الأمر أو قصد الأمر نعم لما كان المكلف لا طريق له إلى استكشاف أن المناسب بمقام هذا المولى تبارك وتعالى ما هو إلا بإعلامه تعالى لا بد أن يعلمه أولاً ما يتحقق به تعظيمه ثم يأمر به وعليه فالعبادة بهذا المعنى ليست مما يتوقف تحققه على قصد الأمر حتى يلزم محذور الدور.

اورد عليه بأن قصد التعظيم التعبدي بالمعنى المذكور يؤول إلى قصد ما أمر به تعبدًا ومعه لا يصح دعوى خلو العبادة عن قصد الأمر.



هذا مضافا إلى ما فيه من عدم صحّة تفسير العبادة بمطلق إظهار العظمة والشكر فإنّ العبادة هي التألّيه وهو التعظيم في مقابل الغير بعنوان أنّه ربّ وخالق سواء كان التعظيم بما يكون تعظيما ذاتا كالسجدة أو بما لا نطلع بكونه تعظيما إلاّ بالنصّ الشرعيّ كالصوم ونحوه من العبادات الشرعيّة.

رابعها: أنّ الفعل المقيّد بعدم الدواعي النفسانيّة وثبوت الداعي الالهيّ الذي يكون موردا للمصلحة الواقعيّة وإن لم يكن قابلا لتعلّق الأمر به بملاحظة الجزء الأخير للزوم الدور إمّا من دون ضمّ القيد الأخير فلا مانع منه ويكون ملازما مع القربة وعليه فيقع الطلب به من دون ضمّ القيد الأخير.

ولا يرد عليه أنّ هذا الفعل من دون ملاحظة تمام قيوده التي منها القيد الأخير لا يكاد يتصف بالمطلوبيّة فكيف يمكن تعلّق الطلب بالفعل من دون ملاحظة تمام القيود التي يكون بها قوام المصلحة.

لأنّ نقول: الفعل المقيّد بعدم الدواعي النفسانيّة وإن لم يكن تمام المطلوب النفسيّ مفهوما لكنّ لما لم يوجد في الخارج إلاّ بداعي الأمر لعدم إمكان خلوّ الفاعل المختار عن كلّ داعٍ يصحّ تعلّق الطلب به لأنّه يتّحد في الخارج مع ما هو مطلوب حقيقة فهذا الوجه يرجع إلى إمكان اعتبار قصد القربة بالعنوان اللازم كما لا يخفى.

المقام الثالث: في الأخذ بالإطلاق عند الشكّ في اعتبار قصد القربة في واجب وعدمه ولا يخفى أنّه لا إشكال في جواز الأخذ بالإطلاق اللفظيّ سواء قلنا بإمكان أخذ قصد القربة في المتعلّق أو لم نقل.

أمّا إذا قلنا بالإمكان فواضح وأمّا إذا لم نقل فإنّ التقييد المتّصل غير ممكن وأمّا المنفصل أو العنوان الملازم فهو ممكن فيجوز الحكم بإطلاق متعلّق التكليف وعدم

تقييده بقصد القربة بمقدمات الحكمة.

المقام الرابع: فى الأصل العملى عند فرض عدم جريان مقدمات الإطلاق ولا يخفى عليك أن المراد من الأصل العملى إما هو البراءة العقلية أو البراءة الشرعية.

أما الأولى فقد يمنع جريانها بدعوى أنه لا بدّ عند الشكّ وعدم إحراز كون الأمر فى مقام بيان تمام ما له دخل فى حصول غرضه من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل ويستقلّ به العقل وهو ليس إلا أصالة الاشتغال لأنّ الشكّ هاهنا فى الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها.

وفيه أنّ مع إمكان أخذ قصد الامتثال أو دواعى القربة فى المتعلّق متّصلاً أو منفصلاً فلا فرق بين قصد الامتثال أو دواعى القربة وبين سائر القيود فكما أنّ مع الشكّ فى سائر القيود عند عدم جريان مقدمات الإطلاق تجرى البراءة العقلية فكذلك مع الشكّ فى اعتبار قصد الامتثال ودواعى القربة تجرى البراءة العقلية ومجرّد عدم إمكان تقييد المأمور به متّصلاً بناء على امتناعه لا يوجب الفرق مع إمكان البيان مستقلاً.

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

وأما الثانية أعنى البراءة الشرعية فهى جارية كالبراءة العقلية بعد عدم جريان

ودعوى أنه لا بدّ في عموم أدلّة البراءة الشرعيّة من شيء قابل للرفع و الوضع شرعا و ليس هاهنا كذلك فإنّ دخل قصد القرية و نحوها في الغرض ليس بشرعيّ بل واقعيّ و دخل الجزء و الشرط فيه و إن كان كذلك إلاّ أنّهما قابلان للوضع و الرفع شرعا فبدليل الرفع و لو كان أصلا يكشف أنّه ليس هناك أمر فعليّ بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلا بخلاف المقام فإنّه علم بثبوت الأمر الفعليّ مندفعة بأنّ لا نسلم عدم إمكان أخذ قصد الأمر أو دواعي القرية في المتعلّق و لو منفصلا.

هذا مضافا إلى أنّه كيف يمكن دخالة شيء في الغرض و لا يمكن للمولى بيانه و إظهاره.

و عليه فلا محيص عن جريان أدلّة الرفع بعد إمكان وضعه في نظائر المقام.

ذهب فى الكفاية إلى أنّ مقتضى مقدمات الإطلاق و الحكمة هو الوجوب النفسى لا غيرى و التعينى لا التخييرى و العينى لا الكفائى.

و استدلل لذلك بأنّ مقابلاتها تحتاج إلى تقييد الوجوب و تضيق دائرته لعلّه لما قيل من أنّ الوجوب فى الواجب الغيرى تنضيق بوجوب ذلك الغير فلا يجب إلاّ فيما إذا وجب ذاك الغير و الوجوب فى الواجب التخييرى تنضيق بعدم الإتيان بالآخر الذى هو طرف التخيير و الوجوب فى الكفائى تنضيق بعدم إتيان الآخرين ممّن يحتمل أن يكون مكلفا بالمتعلق.

و عليه فإذا كان المتكلم فى مقام البيان و لم ينصب قرينة على الغيرية أو التخيير أو الكفائية فالحكمة تقتضى الإطلاق فى الوجوب، و جب هناك شىء آخر أو لا فهو النفسى أتى بشىء آخر أو لا فهو التعينى أتى به آخر أو لا فهو العينى.

أورد عليه استاذنا المحقق الداماد قدس سره أولا: بأنّ قوله فى الواجب النفسى بأنّ الحكمة تقتضى وجوبه مطلقا و جب هناك شىء آخر أو لا منظور فيه، حيث يمكن أن يكون الواجب النفسى متلازما مع واجب نفسى آخر كوجوب القصر و الإتمام مع إبطار الصوم إلاّ ما استثنى و عليه فلا يتمّ القول بأنّ الحكمة تقتضى وجوب القصر سواء و جب شىء آخر أو لا.

يمكن أن يقال: إنّ الإطلاق يتصور من جهات مختلفة ربما تتمّ المقدمات من حيث دون حيث آخر و فى مثل المقام تتمّ المقدمات من حيث عدم مدخلية شىء

آخر في وجوب الشيء الذي تعلق به الخطاب فإذا أفادت المقدمات إطلاق الوجوب من هذا الحيث فلا ملازمة بين هذا الإطلاق وإطلاقه من جهة اخرى و هي عدم وجوب شيء آخر مقارنا و متلازما معه مع عدم تمامية المقدمات بالنسبة إليه.

و ثانيا: بأن تعريف التعييني بأن مقتضى مقدمات الحكمة هو إطلاق وجوبه سواء أتى بشيء آخر أو لا يصح فيما إذا كان الوجوب في الواجب التخييري متقيدا بترك الآخر فمقدمات الإطلاق تفيد عدم تضيق وجوب الشيء بترك الآخر فيصح أن يقال إن مقدمات الحكمة تقتضى إطلاق الوجوب التعييني سواء أتى بشيء آخر أو لا. ولكن ليس التخييري كذلك و إلا- يكون العقاب متعددا إذا ترك المكلف الواجبين التخييريين إذ بتركهما يترك الواجبين حينئذ و مع ترك الواجبين يتعدّد العقاب مع أنه كما ترى.

و القول بأن في التخييري يكون الجامع واجبا فالإتيان بفرد منه يوجب سقوطه فيصح أن يقال إن وجوب كل فرد منه متقيّد بترك الآخر هذا بخلاف الواجب التعييني فإن كل فرد منه لم يتقيّد بترك الآخر فمقدمات الإطلاق تفيد عدم تضيق وجوب كل فرد بترك الآخر مردود بأن مقتضى المذكور في تعريف التخييري هو كون التخيير عقليا في أفراد الجامع و كون التكليف تعيينيا لتعلقه بالجامع المعين مع أنه خلاف المفروض.

و القول بأن الوجوب التخييري سنج آخر من الوجوب في قبال الوجوب التعييني غير سديد لأن مقتضاه هو المباينة و المغايرة بين الوجوب التعييني و الوجوب التخييري و مع المباينة لا مجال لتعيين أحدهما بمقدمات الحكمة إذ المقدمات جارية فيما إذا احتاج أحدهما إلى مئونة زائدة و المفروض مع المباينة هو حاجة كل واحد منهما إلى المئونة.

و يمكن الجواب عن تعدّد العقاب بما في منتهى الاصول من أنه أولا: لا مانع من

الالتزام بتعدّد العقاب لأجل مخالفته وعدم امثاله للإرادات المتعدّدة.

و ثانياً: أنّ العقاب تابع لفوت المصلحة الملزمة أى المصلحة التى يجب و يلزم تحصيلها ففيما نحن فيه إن قلنا بأنّ مصلحة جميع الأطراف واحدة فلم تفت إلاّ مصلحة واحدة فلا يكون إلاّ عقاب واحد و إن قلنا بتعدّدها.. إلى أن قال:

و إمكان اجتماعها فعلى الفرض و إن فاتت مصالح متعدّدة لكن حيث إنّ كلّها غير لازمة التحصيل بل إيجاد أحدها كان كافياً عند المولى بحيث ما كان يطالب بالبقية لو كان يأتى بأحدها فلا يستتبع إلاّ عقاباً واحداً و ذلك لأنّ فوت المصلحة التى يجب تحصيلها يكون مستتبعا للعقاب لا فوت كلّ مصلحة (1).

و لا يخفى أنّه لا وجه للالتزام بتعدّد العقاب لأجل مخالفة الإرادات المتعدّدة بعد كون الإرادات تابعة للمصالح التى تكون الملزمة منها واحدة فالإرادة الحتمية أيضاً واحدة فلا تتحقّق مخالفة الإرادة الحتمية إلاّ فى واحدة منها فالأولى هو الجواب بالثانى.

و ثالثاً: بأنّ تعريف العينى بأنّ مقدّمات الحكمة تقتضى إطلاق وجوبه سواء أتى به آخر أو لا محلّ إشكال لإمكان أن يقال:

إنّ وجوب الكفائى أخفّ مئونة من الوجوب العينى لكفاية لحاظ صدور صرف الوجود مطلقاً من أىّ مكلف كان فى الوجوب الكفائى دون الواجب العينى فإنّه لحاظ صدور صرف الوجود من كلّ واحد من المكلفين بخصوصه.

يمكن أن يقال: إنّ تخصيص الخطاب بكلّ واحد من المكلفين لا يستلزم اعتبار خصوصية كلّ واحد فى نفس خطابه و إن استفيدت الخصوصية من خطابه إلى الجميع بعد كونه منحلّاً و متوجّهاً إلى كلّ واحد. و عليه فلا فرق بين خطابه إلى جميع المكلفين

ص: 147

بنحو الاستغراق أو بين خطابه إلى واحد منهم، فلا وجه لدعوى كون الثاني أخفّ مؤونة بعد عدم اعتبار الخصوصية في نفس الخطاب وإن استفيدت الخصوصية من الاستغراق كما أنّ الإجمال لم يعتبر في الخطاب وإن استفيد من أخذ عنوان واحد من المكلفين.

هذا مضافاً إلى أنّ المستفاد من التعريف المذكور أنّ الكفائي هو ما يكون واجبا عند عدم إتيان الغير به مع أنّ الوجوب في الواجب الكفائي متعلّق بجميع آحاد الناس.

نعم يسقط ذلك الوجوب عن كلّ فرد بفعل الآخر ولا يؤول السقوط بفعل فرد إلى كون الوجوب مشروطاً بترك الآخر كما يظهر من المحاضرات. (1)

لأنّ المفروض هو توجّه التكليف إلى عموم المكلفين بنحو العموم الاستغراقيّ.

لا يقال: إنّ تخصيص الجميع بذلك على نحو العموم الاستغراقيّ بلا مقتضى وسبب بعد افتراض أنّ الغرض واحد يحصل بفعل بعض منهم.

لأنّنا نقول: لعلّ الغرض من تخصيص الجميع بالخطاب على نحو العموم الاستغراقيّ من جهة إفادة أهميّة الغرض بحيث يجعل كلّ واحد من المكلفين مأموراً بإتيانه بحيث لو لم يأت به أحد منهم لكان كلّ واحد منهم عاصياً وليس ذلك إلاّ من جهة كون الخطاب متوجّهاً إلى جميعهم وإلاّ فلا يكون العاصي إلاّ واحداً منهم.

وعليه فإذا شكّ في واجب أنّه عينيّ أو كفائيّ يرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في بقاء الخطاب بعد إتيان فرد من المكلفين لاحتمال كونه كفائياً و اكتفى بفعل واحد من فعل الجميع بحيث لم يجب إتيان غيره من الآحاد و عدمه فمقتضى إطلاق الخطاب من جهة أنّه أتى به آخر أم لا هو بقاء الخطاب و هو ليس إلاّ الوجوب العينيّ إذ لو كان

ص: 148

كفائياً لزم تقييد بقاء الخطاب بما إذا لم يأت به أحد من المكلفين و حيث لم يتقيد بقاء بذلك فهو واجب عيني لا كفائي.

وبالجمله فما ذهب إليه صاحب الكفاية من تعيين الوجوب النفسى والتعيينى والعينى بمقدمات الإطلاق ممكن التصور ولا وجه للإشكال فيه عدى ما فى تهذيب الاصول من أن لازم القول بكونه موضوعاً لمطلق البعث والطلب أن يكون نتيجة الإطلاق مطلق البعث المشترك بين النفسى والغيرى مثلاً- لأن ميزان الإطلاق كون ما وقع تحت البيان تمام الموضوع للحكم وما ورد به البيان ليس غير البعث المطلق.

ولكنه مع كونه خلاف المقصود ممتنع لعدم إمكان تصور الجامع الحقيقى بين المعانى الحرفية كما تقدم توضيحه مستوفى.

والحاصل أن تقسيم مفهوم إلى قسمين يلازم اشتغال كل فرد بخصوصية بها يتميز عن المقسم ويغير قسمه وإلا صار عين المقسم و كان من باب تقسيم الشىء إلى نفسه وغيره وهذا بعد التدبر واضح فإذن لا بد وأن يكون كل من النفسى والغيرى متخصّصاً بقيد وجودى أو عدمى به يمتاز كل واحد من مقسمه وقسيمه ويقال النفسى ما يكون إليه البعث لذاته لا لغيره والغيرى بخلافه ويكون كل واحد منهما فى مقام التحديد مشتملاً على قيد زائد على نفس البعث ولو من باب زيادة الحدّ على المحدود وتصير النفسى متباينة عن الغيرى لا تتعين إلاّ بدال آخر.

ثم نقل توضيح المحقق الأصفهانى قدس سرّه وهو أن المراد من النفسى ليست إلاّ عدم كون الوجوب للغير وكذا البواقى وعدم القرينة على القيود الوجودية دليل على عدمها وإلاّ لزم النقص بالعرض لا أن النفسى والغيرى قيدان وجوديان بل أحد القيدى عدمى يكفى فيه عدم نصب القرينة على الوجودى المقابل له فمقتضى الحكمة تعيين المقيّد بالقيد العدمى.

وأورد عليه بأن القول بأن النفسى ليست إلاّ عدم الوجوب للغير بين البطلان



إذ عدم كون الوجوب للغير إن كان بنحو السلب التحصيلي كما هو ظاهر كلامه فلازمه كون الوجوب النفسي نفس العدم الصادق مع عدم الوجوب رأسا و هو كما ترى.

وإن كان بنحو الإيجاب العدولي أو الموجبة السالبة المحمول فيستلزم كونهما مقيدين بقيد فيحتاج الوجوب لا لغيره إلى بيان زائد على أصل الوجوب كما يحتاج إليه الوجوب لغيره. (1)

يمكن أن يقال:

أولا: أن نتيجة الإطلاق في المقام ليس مطلق البعث حتى يكون مشتركا بين النفسي والغيري مثلا و يكون خلاف المقصود أو ممتنعا لعدم إمكان تصوّر الجامع الحقيقي بين المعاني الحرفية بل يكون نتيجة الإطلاق هو عدم اقتران المعنى بشيء آخر من دون فرق بين كونه معنى اسميا أو حرفيا إذ الإطلاق في جميع الموارد بمعنى اللابشرط القسمية واللابشرط القسمي في قبال بشرط شيء و بشرط لا لا أنه مقسم لهما حتى يجب قبوله لهما فالإطلاق بهذا المعنى ليس جامعا و مقسما حتى يكون خلاف المقصود أو ممتنعا.

و ثانيا: أن الإطلاق بهذا المعنى ليس متقوما بقيد الوجودي أو العدمي بل يكون غير مقترن بقيد الوجودي أو العدمي و القول بأن تقسيم المفهوم إلى القسمين يلزم اشتغال كل فرد بخصوصية بها يتميز عن المقسم و يغير قسيمه و إلا صار عين المقسم و كان من باب تقسيم الشيء إلى نفسه و غيره، كما ترى بعد ما أفاد المحقق الأصفهاني قدس سره في محله من أن المقسم يلاحظ مقيسة إلى ما عداها و هي بهذه الملاحظة لها تعيينات ثلاثة و اللابشرطية في الماهية بهذا الاعتبار هي اللابشرطية من حيث

ص: 150

التعيّنات الثلاثة لا اللاشروطية بالقياس إلى أى شىء كان و حيث إنّ الماهية المقيسة إلى ما عداها لا بشرط مقسمي فلا تعين لها إلاّ التعيّنات الثلاثة لأنّ المقسم لا ينحاز عن أقسامه وإلاّ لزم الخلف و التعيّنات الثلاثة هي تعيّن الماهية من حيث كونها بشرط شىء أو بشرط لا أو لا بشرط بالإضافة إلى ما كانت الماهية بالنسبة إليه بشرط شىء و بشرط لا مثلا إذا قيست ماهية الإنسان إلى الكتابة فتارة يلاحظ الإنسان مقترنا بالكتابة و اخرى يلاحظ مقترنا بعدم الكتابة و ثالثة يلاحظ غير مقترن بالكتابة و لا بعدمها و هذا تعنى اعتبارى لا مطابق له فى الخارج لأنّه إمّا يوجد فى الخارج مقترنا بوجود الكتابة أو بعدمها و هذا اللاشروط القسّمى غير المقسمي لأنّه لا بشرط بالإضافة إلى ما كانت الماهية بالإضافة إليه بشرط شىء و بشرط لا و المقسمي ما كان لا بشرط بالإضافة إلى هذه الاعتبارات الثلاثة التي هي فعلية القياس إلى ما عداها. (1)

و عليه فتقسيم المفهوم إلى القسمين مطلق و مقيد لا يلازم اشتغال كلّ فرد على خصوصية بل المقيد مشتمل على الخصوصية دون المطلق و لا يوجب ذلك عينية اللاشروط القسّمى مع اللاشروط المقسمي. فالقول بإطلاق المعنى لا يرجع إلى مطلق البعث حتّى يكون خلاف المقصود أو ممتعا.

بل يؤول إلى النفسى فإنّه بعث من دون اقتران ما يدلّ على أنّه مقدّمة لواجب آخر.

ثمّ إنّ عدم الاقتران ليس قيذا للمعنى حتّى يحتاج إلى اللحاظ بل المعنى من دون اقترانه بشىء آخر موضوع للإطلاق و لا يلزم من ذلك أن يكون الوجود النفسى نفس العدم لأنّ عدم الاقتران لا يساعد مع العينية كما لا يلزم من ذلك أن

ص:151

يؤخذ عدم الاقتران بنحو الإيجاب العدوليّ أو الموجبة السالبة المحمول لأنّ ذلك كلّ فرع الأخذ و المفروض أنّ عدم الاقتران ليس بقيد لأنّ عدم الاقتران غير لحاظ عدم الاقتران.

و ممّا ذكر يظهر أنّ مراد المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه من قوله: إنّ النفسيّة ليست إلّا عدم كون الوجوب للغير هو عدم اقتران الوجوب بقربنة تدلّ على أنّ الوجوب للغير لا- أنّ الوجوب النفسيّ عين العدم حتّى يكون بين البطلان إذ من المعلوم أنّ بين البطلان لم يصدر من مثل المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه و كيف كان فما ذهب إليه صاحب الكفاية في إثبات النفسيّة و التعينيّة و العينيّة بمقدّمات الحكمة لا دليل على امتناعه و إن كان الأظهر هو أنّه لا حاجة إلى مقدّمات الحكمة كما مرّ في استفادة الوجوب من الصيغة إذ صدور الأمر عن المولى و تعلّقه بشيء كما يكون حجة عقلانيّة على أصل الوجوب كذلك يكون حجة على لزوم إتيان بشيء الذي تعلّق به الأمر و لا يجوز له تركه بمجرد احتمال كونه واجبا للغير مع سقوط الوجوب عن الغير كما لا يجوز له العدول عنه إلى غيره باحتمال التخيير و كذلك يكون حجة على لزوم إتيانه بنفسه و لا يجوز له تركه مع إتيان الغير به بمجرد احتمال كونه كفايّا كلّ ذلك لقيام بناء العقلاء عليه و لذلك قال في تهذيب الاصول:

الأمر المطلق يحمل على النفسيّ العينيّ التعينيّ ما لم يتم دليل على مقابلاتها و ليس ذلك لأجل دلالة اللفظ أو انصرافه أو كشفه عنها لدى العقلاء بل لما مرّ في حمله على الوجوب و الندب من أنّ بعث المولى تمام الموضوع لاحتجاجه على العبد في باب الإطاعة و لا يجوز له التقاعد باحتمال إرادة الندب و يجرى ذلك في مطلق بعثه و إغرائه سواء صدر باللفظ أم بالإشارة و ما ذكر من أنّ صدور الأمر عن المولى تمام الموضوع للطاعة جار في المقام بعينه فإذا تعلّق أمر بشيء يصير حجة عليه لا يسوغ له العدول إلى غيره باحتمال التخيير في متعلّق الأمر كما لا يجوز له الترك مع إتيان الغير

باحتمال الكفائية و لا التقاعد عن إتيانه باحتمال الغيرية مع سقوط الوجوب عن غيره الذي يحتمل كون الأمر المفروض مقدّمة له كلّ ذلك  
لا لأجل دلالة بل لبناء منهم على ذلك وإن لم نعثر على عدّة البناء و ملاكه لكننا نشاهده مع فقدان الدلالة اللفظية كإفادة البعث بنحو  
الإشارة. (1)

ص:153

---

1-1) تهذيب الاصول 166/1.

و لا يخفى عليك أنّ بعث المولى إلى شىء عند العقلاء يكون تمام الموضوع لاحتجاجة على العبد فى باب الإطاعة و لذا حكموا بأنّه لا يجوز له التقاعد عن المبعوث إليه باحتمال إرادة الندب و هذا البيان بعينه جار فى المقام فإذا تعلّق أمر المولى بشىء يصير حجّة عليه بحيث لا يجوز للعبد أن يعدل عنه إلى غيره باحتمال إرادة تخير فى متعلّق الأمر كما لا يجوز له الترك مع إتيان الغير باحتمال الكفائيّة و لا التقاعد عن الإتيان باحتمال الغيريّة مع سقوط الوجوب عن غيره الذى يحتمل كون الأمر المفروض مقدّمة له.

كلّ ذلك لما عرفت من بناء العقلاء فإنّهم يحكمون بأنّ البعث المذكور حجّة على لزوم الإتيان به بنفسه سواء أتى به الغير أو لم يأت و سواء سقط الوجوب عن الغير المحتمل كون ذلك مقدّمة له أو لم يسقط و سواء أتى بشىء آخر يحتمل أن يكون عدلا لذلك أو لم يأت و مع قيام بناء العقلاء لا حاجة إلى الاستدلال بمقدّمات الحكمة حتّى يرد عليه الإشكالات و إن أمكن الجواب عنها.

الأقوال:

اختلف القائلون باستفادة الوجوب من صيغة الأمر وضعاً أو إطلاقاً أو من جهة حكم العقل أو الحجّة العقلانيّة ما دام لم تقم قرينة على الخلاف فى أنّ وقوع الأمر عقيب الحظر أو توهمه هل يصلح لأن يكون قرينة صارفة له عن الوجوب إلى غيره أو لا؟

ذهب إلى الثانى جماعة منهم على ما حكى؛ الشيخ الطوسىّ و العلامة و الشهيد الثانى و جماعة من العائمة منهم الرازىّ و البيضاوىّ.

و الأكثر ذهبوا إلى الأوّل و لكن اختلفوا على أقوال:

أحدها: أنّ الأمر حينئذ يفيد الإباحة و المراد بها هو رفع الحجر الذى يجامع مع غير الحرام دون الإباحة الخاصّة.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفاية حيث إنّ ظاهرها هو نسبة الإباحة الخاصّة إلى المشهور مع أنّه ليس كذلك لعدم معاملة الأصحاب بين الإباحة المستفادة من الأمر الوارد عقيب الحظر و بين ما يدلّ على الاستحباب أو الكراهة معاملة المعارضة، مثلاً لو ورد فى قبال قوله:

و إذا حللتهم فاصطادوا، إنّ الاصطياد مكروه، لا- يعاملون معه معاملة المعارضة، و هو دليل على أنّهم لم يقولوا بالإباحة الخاصّة كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى ما سيأتى من دليل الإباحة فإنّه لا يقتضى إلاّ الإباحة بمعنى

الأعمّ فإنّ كون الأمر في مقام رفع الحظر السابق ظاهر في أنّ غرضه هو مجرد رفع النهي السابق الحاصل بأحد الأحكام الأربعة غير الحرمة فلو كان غرضه أحد الأربعة بالخصوص لما كان غرضه مجرد ارتفاع النهي السابق بل يكون غرضه بيان الحكم المقابل للحرام وهو خلاف ظاهر مقامه فلا تغفل.

و ثانيها: التفصيل بين ما إذا علّق الأمر بارتفاع عدّة عروض النهي وما لم يعلّق عليه فيفيد الإباحة في الأوّل دون الثاني بمعنى أنّ وقوعه عقيب الحظر حينئذ لا يصلح للصرف بل محمول على الوجوب.

ثالثها: أنّ وقوعه عقيبه صارف عن ظاهره إذا لم يكن حكم ما قبل النهي هو الوجوب وإلّا فهو ظاهر في الوجوب أيضا كسائر الموارد. هذا القول وإن ذكر في تقارير الميرزا الشيرازي قدّس سرّه ولكن بعد ما سيأتي من تنقيح محلّ النزاع يظهر أنّه خارج عن محلّ النزاع إن استفيد الوجوب من دليل عامّ يعمّ قبل النهي وبعده.

رابعها: أنّ وقوعه عقيبه صارف مطلقا ويدلّ على الندب.

و خامسها: الوقف بمعنى إجمال اللفظ كما حكى نسبه إلى الاحكام في اصول الأحكام على ما في تقارير الميرزا الشيرازي قدّس سرّه.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث نسب الوجوب إلى بعض العامة مع ما عرفت من حكايته عن جماعة من الخاصة أيضا كما في تقارير الميرزا الشيرازي قدّس سرّه.

هذا مضافا إلى أنّه اكتفى على حكاية ثلاثة أقوال مع أنّ الأقوال كما حكاها في تقارير الميرزا الشيرازي قدّس سرّه خمسة.

### تقرير محلّ النزاع:

و كيف كان فمحلّ النزاع كما عن الميرزا الشيرازي قدّس سرّه هو الأمر الحادث عقيب الحظر لا الأمر الحاصل قبله الشامل بعمومه أو إطلاقه لما بعد الحظر بأن يكون النهي من قبيل المخصّص أو المقيد له بالنسبة إلى زمان النهي فعليه يخرج أمر الحائض

بالصلاة بعد كونها منهية عنها حال الحيض عن محلّ النزاع فإنّها تكون مأمورة بها بعد القرء بالأمر السابق على النهي لإطلاقه بالنسبة إلى جميع حالاتها و إنّما ورد التقيّد بسبب النهي بالنسبة إلى حال قرئها فقط فتبقى جميع حالاتها الآخر داخلة في إطلاق الأمر السابق فالحكم بوجوب الصلاة عليها بعد القرء لذلك لا لأنّ هذا المورد من موارد وقوع الأمر عقيب الحظر و مع ذلك حكم بوجوب الصلاة عليها من ناحية عدم صلاحية وقوع الأمر بعد الحظر للصرف. (1)

و ينبغي تقييد محلّ البحث كما في نهاية النهاية بما إذا كان الأمر المتكلّم ملتفتا إلى النهي حال الأمر و كان الغرض قطعاً أو احتمالاً من الأمر رفع الحظر أو توهمه و شكّ في أنّ تمام غرضه هو ذلك أو أنّه أراد مع ذلك ما هو مدلول صيغة الأمر. (2)

و عليه فلو لم يلتفت إلى النهي حال الأمر لم يكن غرضه رفع الحظر أو توهمه لا قطعاً و لا احتمالاً فلا وجه لرفع اليد عن ظهور صيغة الأمر في الوجوب كما لا يخفى.

بل الظاهر من تقارير الميرزا الشيرازي قدس سرّه لزوم التفات المخاطب أيضاً إلى النهي السابق حال الأمر. وقال: و لا بدّ أن يكون كلاهما عالمين به و ملتفتين إليه حينئذ. (3)

و لكنّه محلّ تأمل و إشكال إذ المخاطب لو لم يعلم بالنهي السابق حال الأمر و لكن علم به بعد الأمر و أنّ المتكلّم الأمر أراد بالأمر رفع الحظر أو توهمه عند بعض كفى في كونه مورد النزاع و محلّ الخلاف.

نعم يشترط علم المخاطب و التفاته إلى النهي السابق في الجملة سواء كان حال

ص: 157

1-1) راجع تقارير الميرزا 44/2.

2-2) راجع نهاية النهاية 111/1.

3-3) تقارير الميرزا الشيرازي قدس سرّه 44/2.



الأمر أو بعده حتّى يكون الأمر وارداً مورد الحظر أو توهمه وإلا فلا يكون الأمر عنده كذلك حتّى يبحث عن ظهور الصيغة فى الوجوب و عدمه.

ثمّ إنّ المراد من التوهم ما يعمّ التوهم النوعى و التوهم الناشئ من شخص المخاطب. و عليه فيندرج فى البحث الأمر الشخصى الصادر من المولى بالنسبة إلى عبده بعد الحظر أو توهمه و الأمر النوعى الصادر من الشارع بالنسبة إلى المكلفين بعد الحظر أو توهمه.

ثمّ إنّ المراد من النهى هو النهى التحريمى لا التنزيهى لأنّه ليس بحظر. هذا مضافاً إلى أنّه لا معنى لإيراد الأمر عقيب النهى التنزيهى لإفادة الرخصة فإنّها كانت حاصلة من قبل. و عليه كما فى تقريرات الميرزا لو كان شىء مكروهاً و ورد أمر به فلا وجه للخروج عن ظاهر الأمر بمجرد وقوعه عقيب النهى التنزيهى اللهم إلاّ أن يقال كما أشار إليه فى أواخر عباراته: إنّ التقابل قرينة على ظهور الأمر فى رفع النهى التنزيهى و الكراهة فإنّ المكلف و إن لم يكن له حالة منتظرة إلى الرخصة إلاّ أنّ له حالة انتظار رفع الكراهة فتدبر جيّداً. (1)

أدلة الأقوال:

و الظاهر هو القول الأوّل كما فى تقريرات الميرزا.

و الدليل عليه هو أنّ وقوع الأمر عقيب الحظر بنفسه موجب لظهور الأمر فى توجيهه إلى ارتفاع النهى السابق و أنّ المراد منه الرخصة فى الفعل ظهوراً نوعياً غير مختصّ بمقام دون آخر أو بمتكلم دون آخر بحيث يكون بمثابة الوضع فى أنّه لو كان المراد به حينئذ غير ما ذكر لكان خلاف ظاهر اللفظ و محتاجاً إلى قرينة صارفة عن هذا الظهور النوعى العرفى.

ص: 158

وكان السرّ في كون الوقوع المذكور موجبا لذلك أنّه لمّا كان المفروض في المقام التفات كلّ من الأمر و المأمور إلى النهي السابق و علم الأمر و التفاته إلى التفات المأمور إلى النهي السابق و أنّ حالته حالة انتظار الرخصة فحينئذ لو كان المراد بالأمر غير الرخصة لبعد وروده في تلك الحال.

و هذا نظير ما إذا استأذن الشخص المنهى من الناهي ارتكاب ما نهى عنه بقوله: أفعله؟ فقال: افعل. فإنّه يمكن إعراضه عن جوابه و إرادة حكم آخر إلاّ أنّه بعيد عن ظاهر المقام فكما أنّ ذلك يوجب ظهور الأمر في مجرد الرخصة و صرفه عن الوجوب إليه بلا خلاف أجده فكذلك حالة انتظاره للإذن و الرخصة مع علم الأمر و التفاته إليها توجب ذلك من غير فرق أصلا فيكون دلالة الأمر على الرخصة من قبيل دلالة التنبيه و الإيماء.

و منشأ ظهور المقام في ذلك ليس هو الغلبة بل إنّما هو ظهور حال الأمر فإنّ الظاهر من حاله حينئذ أنّ غرضه إنّما هو رفع الحظر السابق.

و إنّما قلنا بإفادة الأمر حينئذ مجرد الرخصة أعني الرخصة النوعيّة التي هي جنس للأحكام الأربعة غير الحرمة مع أنّ ارتفاع النهي يمكن بإرادة أحد الأربعة بالخصوص من الوجوب و الندب و الكراهة و الإباحة الخاصّة لظهور المقام في أنّ المراد بهذا إنّما هو مجرد رفع النهي السابق فحينئذ لو كان المراد منه أحد الأربعة بالخصوص فليس النظر فيه أصالة إلى رفع النهي السابق و إن كان يرتفع حينئذ تبعا بل النظر إنّما هو إلى إثبات حكم جديد مستقلّ مقابل للحرمة يلزمه تبعا ارتفاع الحظر السابق. (1)

و هذا هو المراد من الإباحة المنسوبة إلى المشهور لا الإباحة الخاصّة و حينئذ

ص: 159

يكون مفاد الأمر الوارد عقيب الحظر رفع الحظر السابق وفرضه كالعدم.

وبالجمله فمع قرينة ظهور المقام لا مجال للأخذ بالظهور الوضعي أو الإطلاقي أو بناء العقلاء لأنّ الظهور الوضعي متبع ما لم تقم قرينة على الخلاف و الظهور الإطلاقي منعقد مع تمامية المقدمات و مع قيام القرينة على الخلاف لا تتم المقدمات و هكذا بناء العقلاء فيما إذا لم تقم قرينة على عدم إرادة الحتمية.

و ممّا ذكر يظهر ضعف ما ذهب إليه جماعة من الوجوب مستدلاً بعدم صلاحية المقام المذكور لصرف ظهور الصيغة عن الوجوب لما عرفت من الصلاحية.

و هكذا يظهر ضعف ما ذهب إليه بعض آخر من دلالة على الندب بعد تسليم كون المقام صالحاً لصرف الصيغة عن الوجوب لما عرفت من أنّ الأمر الوارد في ذلك المقام لا يفيد إلاّ رفع النهي السابق و هو يجتمع مع الأحكام الأربعة الأخر فلا وجه لإفادة الندب.

و ممّا ذكر يتقدح أنّه لا مجال للتوقف و الإجمال كما ذهب إليه صاحب الكفاية، لما عرفت من أنّ قرينة المقام تصلح لرفع اليد عن ظهور الصيغة في الوجوب و معه لا إجمال بالنسبة إلى إفادة الإباحة و رفع الحظر لأنّ المتكلم في مقام بيان أمد الحظر و عليه فلا يكون المأمور به بالأمر المذكور حراماً.

و إن اريد من الإجمال أنّه لا يعلم أنّه واجب أو مندوب أو مكروه أو مباح ففيه أنّه يعلم حاله بالاصول الجارية في مورده. فإن كان حاله قبل النهي معلوماً من الوجوب أو الاستحباب و قلنا بجواز الاستصحاب فهو محكوم بالوجوب أو الاستحباب و إلاّ فهو مجرى البراءة بالنسبة إلى احتمال الوجوب، و اما إذا كان قبل النهي مشمولاً للدليل عامّ يدلّ على الوجوب أو الاستحباب و إنّما خصّصه النهي في مدّة من الزمن فهو خارج عن محلّ النزاع كما عرفت فإنّه بعد رفع النهي و حصول أمدّه يرجع إلى عموم الدليل من دون توقّف كما عرفت في الحائض و نحوها.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الوقاية حيث أورد على المشهور فى قولهم:

إنّ الأمر الوارد عقيب النهى للإباحة بأنّ لازم رفع الحظر السابق وفرضه كالعدم هو رجوع الحكم السابق غالباً فيجب إن كان قبل واجباً، كقوله تعالى: فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ . ويجوز إن كان جائزاً مثل: وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا . فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ . و بهذا يظهر لك ما فى القول المشهور من المسامحة و هو كونه للإباحة. (1)

لما عرفت من أنّ مراد المشهور من الإباحة هى الإباحة العامّة لا الإباحة الخاصّة و هم لا يعنون بها الأرفع الحجر و الحظر.

هذا مضافاً إلى أنّ مثل قوله تعالى: فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ، من أمثلة المقام محلّ منع بعد ما عرفت من تقرير محلّ النزاع فإنّ النزاع فى الأمر الحادث عقيب النهى لا الأمر الحاصل قبله الشامل بعمومه أو إطلاقه لما بعد الحظر بأن يكون النهى من قبيل المخصّص أو المقيّد له بالنسبة إلى زمان النهى كالحائض و عليه فالأمر بالمقاتلة مع المشركين و الكفّار أمر عامّ يشمل قبل النهى و بعده و هو خارج عن محلّ النزاع فلا تغفل.

و عليه فلا وجه لما فى الكفاية من «إنكار ظهور الصيغة فى غير ما تكون ظاهرة فيه. غاية الأمر يكون موجبا لإجمالها و غير ظاهرة فى الوجوب و غيره» لما عرفت من أنّ ظهور حال الأمر الملتفت إلى النهى فى كونه فى مقام بيان أمد النهى و رفع الحظر موجب لرفع اليد عمّا تكون الصيغة ظاهرة فيه و مع الظهور المذكور لا وجه للإجمال و الوقف.

و حيث عرفت أنّ الظهور المذكور ظهور نوعيّ لا موردىّ يظهر أنّه ليس من

ص: 161

ناحية بعض موارد الاستعمال حتّى يحتمل أن يكون من ناحية القرينة و عليه فلا وجه لما فى الكفاية أيضا حيث قال: و التحقيق أنه لا مجال للشبّث بموارد الاستعمال فإنّه قلّ مورد منها يكون خاليا عن قرينة على الوجوب أو الإباحة أو التبعيّة. و هكذا يظهر من كون الظهور ظهورا نوعيا أنه لا وجه للتفصيل بين الموارد مثل القول الثانى و الثالث إذ لا وجه لتخصيص الظهور النوعى ببعض الموارد.

و ممّا ذكر ينقدح ما فى المحاضرات حيث قال: لا وجه لدعوى حمل الصيغة على الإباحة أو تبعيتها لما قبل النهى إن علّق الأمر بزوال علّة النهى و ذلك لأنّ هذه الدعوى تقوم على أساس أن يكون وقوعها عقيب الحظر أو توهمه قرينة عامّة على إرادة أحدهما حيث تحتاج إرادة غيره إلى قرينة خاصّة إلا أنّ الأمر ليس كذلك لاختلاف موارد استعمالها فلا ظهور لها فى شىء من المعانى المزبورة فالنتيجة أنّها مجتمعة لإرادة كلّ واحد من تلك المعانى تحتاج إلى القرينة. (1)

لما عرفت من أنّ ظهور حال الأمر الملتفت إلى النهى فى كونه فى مقام بيان أمر النهى و رفع الحظر نوعى و لا يختصّ بمورد دون مورد و هو كاف فى رفع اليد عن ظهور الصيغة فى الوجوب فلا تغفل.

تنبيه:

و هو أنّه هل الحال فى النهى الواقع عقيب الأمر كحال الأمر الواقع عقيبه أو لا؟

ظاهر نهاية النهاية هو الأوّل حيث قال: و مثل الأمر عقيب الحظر أو توهمه النهى عقيب الأمر أو توهمه. (2)

و لكن ذهب الميرزا الشيرازى قدس سرّه إلى الثانى و استدللّ عليه بأنّ الرخصة فى ترك

ص: 162

1-1 (1) المحاضرات 206/2.

2-2 (2) نهاية النهاية 111/1.

المأمور به إنّما يقع بغير صيغة النهى من لفظ: لا بأس و لا حرج، وأمثالهما و وقوعهما بها نادر جدًا فهذا يوهن إرادة الرخصة من النهى.

ألا- ترى أنّه إذا استأذنتك أحد في ترك شىء فأردت ترخيصه فإنّما ترخصه غالبًا بقولك: لا بأس و لا حرج و ليس عليك و أمثالها و قلّ أن تقول: لا- تفعل. بل الإنصاف أنّا لم نظفر باستعمال النهى فيها و النواهي التنزيهية إنّما استعملت في المنع و دلّ معها على الرخصة من الخارج كما في الأوامر الندبية حيث أنّها مستعملة في الطلب و دلّ معها على الرخصة من الخارج. هذا بخلاف الرخصة في فعل النهى عنه فإنّ الغالب مجيئها بلفظ الأمر فأنصف و تأمل. (1)

يمكن أن يقال: إنّ ظهور حال الناهى في كونه بصدد بيان أمد الوجوب ظهور نوعي أقوى من ظهور النهى فهو يقوى إرادة الرخصة من النهى و إن لم يتعارف ذكر النهى لإفادة الترخيص.

هذا مضافا إلى شيوع النهى عن الطبيب بعد أمره بشىء. كما لو أمر الطبيب بملازمة شرب دواء أو تزريق كلّ يوم. ثمّ قال بعد مدّة:

لا تشربه أو لا تزرقه. و لا فرق بين النهى المولويّ. و النهى الإرشاديّ في الاستظهار المذكور.

و لقد أفاد و أجاد في الوقاية حيث قال: و لا يخفى أنّ هذا لا يختصّ بالأمر بل يشاركه فيه النهى الوارد بعد الأمر فإنّه لا يدلّ غالبا إلاّ على رفع الأمر السابق كما لو أمر الطبيب بملازمة شرب الدواء كلّ يوم. ثمّ قال بعد مدّة: لا تشربه. فإنّه لا يدلّ على مزيد من عدم لزوم شربه فتأمل جيّدا. (2)

ص: 163

1-1 (1) تقريرات الميرزا 54/2.

2-2 (2) الوقاية 195/.

و عليه فالنهى الوارد عقيب الأمر أو توهمه مع التفات الناهى إلى الأمر يفيد رفع الإلزام وهو يجتمع مع الأربعة الأحكام الأخر ويتعين بالاصول الجارية فى موردہ بعين ما مرّ فى الأمر عقيب الحظر أو توهمه.

هذا بالنسبة إلى الأمر الإلزامى و أمّا الأمر الندبى فالنهى الوارد عقيبه لا معنى لإيراده لإفادة عدم اللزوم فإنّها كانت حاصله من قبل و عليه فلا وجه للخروج عند ظاهر النهى بمجرد وقوعه عقيب الأمر الندبى. اللهم إلا أن يقال بما مرّ فى الأمر الوارد عقيب النهى التنزيهى من أنّ التقابل قرينة على ظهور النهى فى رفع الأمر الندبى و الاستحباب فإنّ المكلف و إن لم يكن له حالة منتظرة بالنسبة إلى عدم اللزوم إلا أنّ له حالة الانتظار بالنسبة إلى أمد الندب فتدبر جيّدا.

و لا- يخفى عليك إنّ وقوع الأمر عقيب الحظر أو توهمه ظاهر فى ارتفاع النهى السابق و سرّ ذلك أنّه لما كان المفروض فى المقام التفات كلّ من الأمر و المأمور إلى النهى السابق و التفات الأمر بالتفات المأمور إلى النهى السابق و إنّ حالته حالة انتظار الرخصة كان الأمر الوارد عقيب النهى ظاهر ظهوراً نوعياً فى الرخصة فى الفعل و رفع النهى السابق.

نظير ما إذا استأذن الشخص الذى نهى عن شىء من النهى فى ارتكاب ما نهى عنه بقوله أفعله؟ فقال النهى أفعال.

فكما إنّ الاستيذان يوجب ظهور الأمر فى مجرد الرخصة و صرفه عن الوجوب إليه بلا خلاف فكذلك حالة انتظاره للإذن و الرخصة مع علم الأمر و التفاتة إليها توجب ذلك من غير فرق.

و حيث إنّ الأمر حينئذ يفيد مجرد ارتفاع النهى فهو يجتمع مع الأحكام الأربعة الأخرى من الوجوب و الندب و الكراهة و الإباحة الخاصّة.

فإن كان حال النهى قبل النهى معلوماً من الوجوب أو الاستحباب أو غيرهما و قلنا بجواز الاستصحاب فهو محكوم به بعد ارتفاع النهى.

و إلاّ فأصالة البراءة تقتضى نفى احتمال الوجوب و تردّد الأمر بين البواقى. ثمّ إنّ هذا لا يختصّ بالأمر بل يشاركه فيه النهى الوارد بعد الأمر أو توهمه فإنّه أيضاً لا يدلّ إلاّ على رفع الأمر السابق كما لو أمر الطبيب بملازمة شرب دواء فى كلّ يوم ثمّ قال بعد مدّة مع حالة انتظار المأمور للإذن فى الترك: لا تشربه فإنّه يدلّ على رفع الإلزام و الوجوب فالنهي الوارد عقيب الأمر يفيد رفع الإلزام و الوجوب و هو يجتمع مع إمكان الأربعة الأخرى و يتعيّن الحكم بالاصول الجارية فى مورده فلا تغفل.



و البحث فيه يقع في مقامات:

المقام الأول: في تحرير محلّ النزاع:

ذهب في الفصول إلى أنّ محلّ النزاع هو هيئة الأمر دون مادّة الأمر و دون مجموعهما. حيث قال: و الحقّ أنّ هيئة الأمر لا دلالة لها على مرّة و لا تكرار.

ثمّ قال: و الظاهر أنّ نزاعهم في الدلالة الوضعيّة و استشهد له بأدلتهم و حججهم و هو نصّ القول بالاشتراك (1) و في الأوامر التي لا تكون في معنى النهي كاترك و اجتنب، فإنّ الكلام فيهما كالكلام في النهي.

ثمّ قال: و إنّما حرّروا النزاع في الهيئة لنصّ جماعة عليه و لأنّ الأكثر حرّروا النزاع في الصيغة و هي ظاهرة بل صريحة فيها.

و لأنّه لا - كلام في أنّ المادّة و هي المصدر المجرّد عن اللام و التنوين لا تدلّ إلاّ على الماهيّة من حيث هي على ما حكى السكّاكيّ و فاقهم عليه و خصّ نزاعهم في أنّ اسم

ص: 166

---

1-1) و لذا قال في تقريرات الميرزا الشيرازي قدّس سرّه: الظاهر أنّ النزاع هنا كما في مسألة إفادة الصيغة للوجوب إنّما هو من جهة الوضع كما يشهد به كلماتهم في عنوان المسألة فإنّ قولهم: إنّ صيغة الأمر للمرة أو للتكرار ظاهر في أنّها موضوعة لما ذا، و يدلّ عليه أيضا جعل بعضهم من أقوال المسألة الاشتراك فإنّه لا يكون إلاّ بالنسبة إلى الوضع... الخ (ج 2 ص 106).

الجنس هل يدلّ على الجنس من حيث هو أو على الفرد المنتشر بغير المصدر.

أورد عليه في الكفاية بأنّ الاتّفاق المذكور إنّما يجدى لو كان المصدر مادّة للمشتقّات التي من جملتها الأمر وليس الأمر كذلك إذ ثبت أنّ المصدر من بعض المشتقّات.

وأجاب عنه في بدائع الأفكار: بأنّه لا يخفى ما في هذا الإيراد فإنّه إذا ثبت بالاتّفاق المزبور أنّ المصدر لا يدلّ على المرّة و التكرار ثبت أنّ مادّة المصدر لا- تدلّ على شيء منهما وذلك يدلّ على أنّ مادّة الأمر أيضا لا تدلّ على شيء من المرّة و التكرار لا تتحد مادّة الأمر و المصدر. (1)

و تبعه في تهذيب الاصول حيث قال:

ويمكن دفعه بأنّ مادّة المصدر عين مادّة المشتقّات و إن لم يكن المصدر أصلا لها و لكن استشكل فيه بأنّه لا يتمّ إلا إذا ضمّ إليه الإجماع بأنّ مادّته عين مادّة المشتقّات أو أنّ المصدر أصل المشتقّات و كلاهما ممنوعان لعدم الإجماع على الوحدة في المادّة إذ وحدة المادّة في المشتقّات و إن صارت مسلّمة عند المتأخّرين لكن عند القدماء من أهل الأدب محلّ خلاف و تشاجر على نحو مرّ في المشتقّ لبّ الأقوال كما أنّ كون المصدر أصلا مطلقا ممّا لم يسلم عند كثير منهم. (2)

و فيه أنّه لا حاجة إلى الإجماع في مثل المقام بعد بدهاه أنّ المشتقّات جميعها حتّى المصدر و اسم المصدر مشتركة في المادّة التي في جميعها كمادّة الضاد و الراء و الباء في مشتقّات حقيقة الضرب فوحدة مادّة المصدر مع مادّة سائر المشتقّات أمر لا محيص عنه بعد اشتراك المشتقّات في المادّة الأصليّة و حيث إنّ الوضع الشخصي لكلّ مادّة

ص: 167

1-1) بدائع الأفكار 254/1.

2-2) تهذيب الاصول 169/1.

مشتق لا حاجة إليه ولا دليل عليه فالمادة الأصلية كمادة الضاد والراء والباء مثلا لها وضع مستقل من دون أخذ هيئة خاصة فيها حتى هيئة المصدر واسمه وهذه المادة تكون كالهولى لجميع المشتقات المشتركة فيها ومنها المصدر واسم المصدر وهذا المعنى أمر لا محيص عنه بعد اشتراك المشتقات فيها وعدم معقولية عروض الهيئة على الهيئة. والإجماع لو كان فى مثل المقام لا يكشف إلا عن الواقعية الخارجية فإذا كانت الواقعية الخارجية معلومة عندنا فلا حاجة إلى الإجماع بل لا يضر الاختلاف فيها لو أمكن.

هذا مضافا إلى أنه لم نجد خلافا فى وحدة المشتقات فى المادة الأصلية بل لا يمكن الخلاف فيها وإلا لزم الخلف فى اشتراكها وهو بديهى البطلان.

وإنما الاختلاف فى كون المصدر بما له هيئة ومادة متحدا مع مادة سائر المشتقات أم لا؟ كما نسب ذلك إلى الكوفيين خلافا للبصريين ومن المعلوم أنه فاسد لعدم عروض الهيئة على الهيئة والنسبة على النسبة ولعل المراد مما اشتهر من كون المصدر أصلا فى الكلام هو تقدم الوضع بهذا وذاك لا فى الأصلية والفرعية كما حكى عن نجم الائمة أنه قال: إن النزاع بين الكوفيين الذين ذهبوا إلى أن الأصل هو المصدر والبصريين الذين ذهبوا إلى أن الأصل هو الفعل ليس إلا فى تقدم تعلق الوضع بهذا أو ذاك لا فى الأصلية والفرعية.

وأما القول بأن الغاية من وضع المصدر أو اسمه إنما هو التنطق بالمادة من دون أن يكون لهيئتهما معنى وراء ما تفيد مادتها والمادة وضعت لنفس الحدث بلا نسبة ناقصة أو تامة من دون فرق بين المصدر واسم المصدر وبذلك يصح قول الكوفيين من أن المصدر أصلا لسائر المشتقات وقول بعض الأعلام بكون الأصل هو اسم

المصدر لأنهما بعد ما عرفت كالمادة بلا زيادة بالنسبة إلى سائر المشتقات. (1)

ففيه أولاً: أنّ الفرق بين المصدر واسمه واضح ودعوى عدم الفرق بينهما كما ترى والفارق هو وجود النسبة الناقصة في المصدر دون اسم المصدر فإنه حاك عن نتيجة الفعل. ألا ترى الفرق بين التسليم والسلام والتكليم والكلام.

وعليه فلا وجه لإنكار إفادة الهيئة فيهما معنى دواء ما تفيد المادة لما عرفت من أنّ الهيئة في المصدر واسمه تكون كسائر الهيئات في إفادة المعانى ومن المعلوم أنّ المصدر بماله مادة وهيئة لا يصلح لأن يكون مادة لسائر المشتقات وإلا لزم عروض الهيئة على الهيئة بل النسبة على النسبة كما لا يخفى.

ولا ملازمة بين كون الوضع في مادة المشتقات مستقلاً وكون هيئة المصدر واسمه لا معنى لها لإمكان أن نقول بأنّ مادة جميع المشتقات هي التي لا تتلبس بهيئة حتى هيئة المصدر واسمه وهي التي تشير إليها بعنوان الضاد والراء والباء في مشتقات حقيقة الضرب وهذه المادة من دون أخذ هيئة فيها موضوعاً مستقلاً لحقيقة الضرب واعتبرت مادة لجميع الهيئات الواردة على تلك الحقيقة ومّتحدة معها فهي كالهولي بالنسبة إلى التكوينيّات كما لا يخفى.

وعليه فمادة المصادر وأسمائها كسائر المشتقات تؤخذ من تلك المادة ومّتحدة معها فإذا صحّ ما استدللّ به صاحب الفصول من أنّ النزاع في الهيئة، كما قال في نهاية النهاية:

إنّ المادة بلفظها ومعناها يجب أن تكون محفوظة في طيّ تمام مشتقاتها فإذا لم تكن خصوصيّة من خصوصيّات المعانى سيّالة بل مختصّة ببعض المشتقات دون بعض لا جرم تكون الخصوصيّة مستفادة من هيئة ذلك البعض إذ لو كانت مستفادة من

ص: 169

المادّة لزم أن تكون تلك الخصوصية سيّالة و موجودة في طيّ تمام المشتقّات و على ذلك فالبحث عن دلالة الصيغة على المرّة و التكرار مع الاتّفاق على عدم دلالة المصدر على شيء منهما يكون كاشفا عن أنّ هيئة الصيغة هي المتنازع في دلالتها على أحد الأمرين مع عدم دلالة مادّتها على شيء منهما. (1)

و أيضا كما قال استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه: لا معنى للهيئة في المادّة المهملة كما لا معنى للمادّة في الهيئة المهملة و عليه فنظر الواضع إلى المادّة مثل الضاد و الراء و الباء و وضعها لحقيقة الضرب المسمّى في الفارسيّة ب«زدن» بشرط أن تكون تلك المادّة في ضمن الهيئات المستعملة من دون لحاظ خصوصيّاتها كالنسبة الصدوريّة أو الوقوعيّة أو غيرهما كما أنّ نظره يكون إلى الهيئة مثل صيغة أفعل و وضعها للبعث بشرط أن تكون المادّة فيها مستعملة لا مهملة.

و ممّا ذكر يظهر أنّ المرّة لو كانت مأخوذة في المادّة لكان كلّ صيغة دالّة عليها باعتبار مادّتها كما أنّها لو لم تكن كذلك أو حصل الاتّفاق في مادّة هيئة أنّها لا تدلّ على المرّة ظهر أنّ المرّة لا تكون مأخوذة في مادّة كلّ صيغة و هيئة.

فتحصّل ممّا تقدّم أنّ النزاع لا يكون إلّا في الهيئة.

و أمّا ما في تهذيب الاصول من استبعاد كون الهيئة محلاً للنزاع من جهة أنّ الهيئة وضعت لنفس البعث و الإغراء كإشارة المشير و مقتضى البعث على الماهيّة المجرّدة هو إيجادها في الخارج لا جعل الإيجاد جزء مدلوله اللفظيّ إلى أن قال:

فالشىء الواحد من جهة واحدة لا يعقل أن يتعلّق به البعث متعدّدا على نحو التأسيس... إلخ ففيه:

اولا: أنّ تضعيف دليل من يدعى دلالة الهيئة على المرّة و التكرار بما ذكر

ص: 170

لا يلازم عدم كون الهيئة محلاً للنزاع كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ المتعلّق المبعوث إليه يمكن أن يكون هو الطبيعة المفروضة الوجود التي تكون مرآة إلى الوجود الخارجيّ كما سيأتى بيانه فى متعلّق الأوامر لأنّ الطبيعة بما هي هي لا تكون مطلوبة ولا مرادة.

و ثالثاً: أنّ المتعلّق المبعوث اليه يكون بمنزلة الموضوع للهيئة بحسب اللحاظ فحينئذ يكون مفاد الهيئة من تبعاتها ولا مجال للتعدّد و التكرّر و لكن بحسب الوجود الخارجيّ يكون بمنزلة المعلول للهيئة و من تبعاتها فالبعث المتعدّد يمكن تعلّقه بالمتعلّق بحسب الإيجاد الخارجيّ لأنّه قابل للتكرّر فلا تغفل.

اللّهّم إلا أن يقال بأنّ الوجود و الإيجاد من اللوازم العقليّة لتعلّق البعث على الطبيعة لا مدلولاً للهيئة و المادة و حينئذ يصحّ النزاع بناء على تعلّق الأمر بالطبيعة بأنّه يفيد المرّة أو التكرار و لكن يكون النزاع عقلياً لا لغويّاً و هو خلاف ظاهرهم من كونه لغويّاً فافهم.

### **المقام الثانى: فى دلالة الأمر على المرّة و التكرار و عدمها**

و التحقيق هو عدم دلالة الأمر على المرّة و التكرار لا - بمادّتها و لا بهيئتها فإنّ البعث الذى هو مدلول الأمر يتعلّق بوجود الطبيعة بنحو الوجود اللافراغى من دون دلالة على المرّة و التكرار و لكن يمكن امتثاله بفعل واحد و لو قلنا بأنّ البعث تعلّق بنفس الطبيعة المهملة التي تكون مقسماً لاعتبارات الماهية التي يعبر عنها بالابشرط المقسمى التي يجتمع مع اعتبارات الماهية فلا دلالة للأمر على المرّة و التكرار ايضاً فإنّ المتعلّق من أسماء الأجناس و هي موضوعة للطبيعة المهملة التي تكون مقسماً لاعتبارات الماهية.

إلا أنّ الطبيعة المهملة حيث لا يمكن إرادتها لإهمالها و خلوّها من جميع

الحيثيات حتّى من حيث الوجود و العدم يحكم العقل بأنّ البعث إلى الماهية المذكورة يرجع إلى البعث إلى إيجاد ما يكون مدلولاً لذلك اللفظ فالإيجاد مستفاد من حكم العقل و ليس داخلاً في مدلول الهيئة كما نسب إلى صاحب الفصول فإنّ مدلول الأمر هو البعث كما لا يكون داخلاً في نفس الماهية و الطبيعة لأنّ أسماء الأجناس كما عرفت موضوعة للطبائع المهملة التي تكون مقسماً لاعتبارات الماهية فالإيجاد مقدّر بحكم العقل من جهة عدم إمكان إرادة الماهية بما هي الماهية.

ثمّ إنّ إيجادها الذي يجب تقديره بحكم العقل يتحقّق كما حكى عن سيّد الاستاذ المحقّق الفشاركيّ على أنحاء:

الأول: الوجود السارى في كلّ فرد كما في قوله تعالى: أحلّ الله البيع.

الثاني: الوجود المقيّد بقيد خاصّ و من القيود المرّة و التكرار و نحوهما.

الثالث: صرف الوجود في مقابل العدم الأزليّ من دون أمر آخر وراء ذلك و لا يصار إلى أحدهما إلّا بقيام القرينة أو بالأخذ بمقدّمات الحكمة.

و لذلك قال في الدرر: و حيثما لا يدلّ الدليل على أحد الاعتبارات يتعيّن الثالث لأنّه المتيقّن من بينها و غيره يشتمل على هذا المعنى و أمر زائد فيحتاج إلى مئونة اخرى زائدة مدفوعة بمقتضى الإطلاق.

لا يقال: إنّ اعتبار صرف الوجود أيضاً قيد زائد و يحتاج إلى مئونة زائدة.

لأنّنا نقول- كما أفاد المحقّق الحائريّ قدّس سرّه في تعليقه الدرر- إنّ القدر المتيقّن هو مطلق الوجود المعرّي حتّى من هذا القيد و لا يلزم من ذلك، القول بالتكرار لأنّ العلة الواحدة لا تقتضى إلّا معلولاً واحداً و المفروض أنّ البعث واحد و لا يكون متعدّداً.

انتهى

و إليه يؤوّل ما في بدائع الأفكار حيث قال بعد عدم إمكان إرادة الماهية المهملة و حكم العقل بتقدير إيجاد أقسامها و اللابشرط القسيميّ أي الطبيعة المرسلّة ذاتا

يكون أقلّ مؤونة من سائر الأقسام و ذلك يكشف عن أنّ المراد هو الطبيعة المرسله ذاتا و بما أنّ الطبيعة المرسله على ما تقدّم تكون قابله لتعلّق الحكم بها بنحو الشيوخ البدليّ و بنحو الشيوخ السارى يتوقّف تعيين أحدهما على معيّن و حيث أنّ الشيوخ البدليّ أقلّ مؤونة من السارى يتعيّن الحمل عليه و هو مساوق لكون صرف الوجود مرادا. (1)

و كيف كان فلا يدلّ الأمر لا بمادّتها و لا بهيئتها على المرّة و التكرار.

نعم يتحقّق الامتثال للأمر بوجود الطبيعة أو بإيجاد الطبيعة إذ بعد الإتيان بها فى المرّة الاولى سقط الأمر بالطبيعة و يتحقّق الامتثال. و لا مجال للامتثال الآخر بعد سقوط الأمر كما لا يخفى و إن شكّ فى أنّ المطلوب هو المرّة أو التكرار فمقتضى أصالة الإطلاق و العموم هو الاكتفاء بالمرّة لصدق الإتيان بالطبيعة مع الإتيان بها مرّة و إن لم يكن إطلاق و عموم فمقتضى أصالة البراءة عن الزائد هو عدم اعتبار الأمر الزائد.

### المقام الثالث: فى المراد من المرّة و التكرار:

ربما يقع الكلام فى أنّ المراد منهما هل هو الدفعة و الدفعات أو الفرد و الأفراد:

و الفرق بين الدفعات و الأفراد بأنّ الاولى تحتاج إلى تعدّد الأزمنة و تعاقبها دون الثانية. ذهب صاحب الفصول على ما حكى عنه إلى أنّ النزاع فى الدفعة و الدفعات و استدللّ له بالتبادر و بأنّه لو اريد بالمرّة الفرد لكان الأنسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تنمّة للمبحث الآتى من أنّ الأمر هل يتعلّق بالطبيعة أو بالفرد فيقال عند ذلك و على تقدير تعلّقه بالفرد هل يقتضى التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد أو لا يقتضى شيئا منهما و لم يحتج إلى إفراد كلّ منهما بالمبحث كما فعلوه و أمّا لو اريد بها

ص: 173



حاصله كما فى بدائع الأفكار أنّ النزاع على فرض إرادة الفرد والأفراد من العنوان مبنى على المسألة الاخرى وهى كون الأمر متعلقاً بالطبيعة أو الفرد فمن اختار أنّ الأمر متعلق بالفرد يصحّ له أن يبحث فى أنّ المطلوب بالأمر هل هو الفرد الواحد أو الأفراد وأمّا من يختار أنّ الأمر متعلق بالطبيعة فلا يتأتى منه البحث المزبور كما هو الواضح.

نعم على تقدير إرادة الدفعة و الدفعات يجرى النزاع حتّى على القول بتعلّق الأمر بالطبيعة. (1)

وأجاب عنه فى الكفاية و البدائع بما حاصله: أنّ الطبيعة لا- يمكن وجودها إلاّ- فى ضمن فرد ما و حينئذ يصحّ أن يقال بتعلّق الأمر بالطبيعة. ثمّ يبحث عن أنّ المطلوب بالأمر هل هى الطبيعة بإيجادها فى ضمن فرد أو أفراد. فالبحث عن الفرد أو الأفراد يتأتى حتّى فى صورة تعلّق الأمر بالطبيعة أيضاً.

أورد عليه فى تهذيب الاصول بناء على أن يكون إيجاد الطبيعة جزء مدلول الهيئة كما هو مختار صاحب الفصول بأنّ المتعلّق حينئذ يكون نفس الطبيعة و إلاّ يصير معنى الأمر بالصلاة: «أوجد الطبيعة» وهو كما ترى، فإذا كانت الطبيعة خالية عن الوجود فلا مجرى للنزاع بعد اختيار كون متعلّق الأوامر هو الطبيعة للنزاع للمرة و التكرار. سواء اريد منه الفرد أو الأفراد أو الدفعة أو الدفعات ضرورة أنّها خارجة عن الطبيعة بخلاف ما إذا كان المختار فى متعلّق الأوامر هو الفرد فإنّ للنزاع المذكور فيه مجالاً كما لا يخفى.

نعم بناء على المختار من كون إيجاد الطبيعة من اللوازم العقلية لتعلّق البحث على

الطبيعة لا مدلولاً للهيئة ولا للمادة يصحّ النزاع بناء على تعلّق الأمر بالطبيعة أيضاً في أنّ المراد هو الفرد أو الأفراد أو الدفعة أو الدفعات و لكنّه يكون عقلياً لا لغويّاً وهو خلاف ظاهرهم من كون النزاع لغويّاً ولكن مع ذلك لا يصير هذا البحث من تنمّة البحث الآتى لكون الجهات المبسوّ عنها مختلفة. انتهى بتلخيص و تغيير. (1)

و لعلّ إليه يؤول ما ذكره المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ مجرد ترتّب موضوع مسألة على موضوع مسألة اخرى أو محمولها على محمولها لا يستدعى جعله تنمّة لتلك المسألة بل ميزان الوحدة و التعدّد وحدة جهة البحث و تعدّدها و تعدّد جهة البحث هنا و هناك واضح فإنّ جهتي الوحدة و التعدّد في الوجود و إن كانتا عارضيتين له و مترتبتين عليه لكنّهما مغايرتان له قطعاً فالبحث عن أحدهما غير البحث عن الآخر و إن كانت رتبة أحدهما متأخرة عن الآخر. (2)

و بعبارة اخرى كما في تقريرات الميرزا الشيرازيّ قدّس سرّه أنّ النزاع في دلالة الصيغة على كمّيّة ما تعلّقت به و عدمها مع قطع النظر عن كون متعلّقها الطبيعة أو الفرد، فإذن لا- منافاة بين القول بالمرّة أو التكرار و بين القول بتعلّق الأوامر بالطبائع فإنّ النزاع هناك في تعيين نفس المأمور به من أنّه هو الفرد أو الطبيعة و هنا في دلالة الصيغة على كمّيّته فإذن يجتمع كلّ من القولين هناك مع كلّ من الأقوال هنا فالقائل بالمرّة أو التكرار بناء على كون متعلّق الأوامر هو الأفراد يقولان بدلالة الصيغة على إيجاد فرد من الطبيعة مرّة أو مكرّراً فإنّه كما يتّصف الطبيعة بالمرّة و التكرار كذلك يتّصف الفرد بهما و هذا واضح لا غبار عليه. (3)

ص: 175

1-1 (1) تهذيب الاصول 171/1-172.

2-2 (2) نهاية الدراية 218/1.

3-3 (3) تقريرات الميرزا 66/2.

وفى قبال صاحب الفصول المحقق القمّي حيث ذهب إلى أنّ النزاع فى الفرد و الأفراد و أيده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بأنّه ليس فى الأحكام ما يكون الدفعة و الدفعات. (1)

وفيه: أوّلاً: أنّ المباحث الاصوليّة لا تبتنى على الأحكام الشرعيّة لإمكان حصول النزاع فى مفاد الأوامر العرفيّة بكلا المعنيين أى الفرد و الأفراد و الدفعة و الدفعات.

ولذا إذا قال المولى لعبده: زر زيدا، يقع الكلام فى أنّه هل تدلّ صيغة الأمر على لزوم الزيارة دفعة واحدة أو على لزومها بدفعات.

و من المعلوم أنّ تكرّر الزيارة يحتاج إلى تعدّد الأزمنة و تعاقبها كما إذا قال:

أكرم زيدا، يقع الكلام فى أنّه هل تدلّ الصيغة على وجوب إيجاد إكرام واحد أو إيجاد إكرامين أو أزيد و لو كان ذلك فى دفعة واحدة و ذلك كالقيام و السلام فى آن واحد أو أنّها لا تدلّ على شىء من ذلك و إنّما تدلّ على مجرد طلب المادّة.

و ثانياً أنّ حصر أدلّة الأحكام فى الفرد و الأفراد لا وجه له بعد وجود كلا المعنيين فيها، ألا ترى أنّ قوله تعالى: أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل، أو قوله تعالى: فمن شهد منكم الشهر فليصمه، و نحوهما يدلّ على وجوب الصلاة أو الصوم عند تعدّد الدلوك أو الرؤية مع أنّهما ممّا يحتاج إلى تعدّد الأزمنة و تعاقبها.

وليس هو إلاّ الدفعات.

اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ الأزمنة بالنسبة إلى كلّ صلاة أو صوم من المقومات فكّل واحد فرد غير فرد آخر فافهم.

ألا ترى أنّ قوله تعالى: و اعلموا أنّما غنمتم من شىء فإنّ لله خمسّه...

ص: 176

الآية، لا يدلّ إلا على الفرد و لا مجال فيه للدفعات و لعلّ البحث عن إمكان الامتثال عقيب الامتثال كما سيأتي إن شاء الله تعالى يناسب  
الدفعه و الدفعات بمعنى أنّ الإتيان بالفرد أو الأفراد هل يكون مطلوباً مرّة و دفعه أو يكون مطلوباً مرّات و دفعات فتدبرّ.

و عليه فبعد وجود كلّ واحد منهما فى الأحكام يمكن النزاع و الشكّ فى إرادة الدفعه أو الدفعات فى بعض الأحكام الشرعيّة أيضاً لو لم تتم  
قرينة خاصّة على إرادة أحدهما.

و ممّا ذكر يظهر قوّة ما فى الكفاية من قوله: و التحقيق أن يقعا بكلا المعنيين محلّ النزاع و إن كان لفظهما ظاهراً فى المعنى الأوّل أى الدفعه  
و الدفعات. انتهى.

و كيف كان فكلّ مورد تقوم فيه قرينة على إرادة الفرد أو الدفعه أو الأفراد أو الدفعات فلا كلام و أمّا مع الشكّ فالمرجع هو الأصل العمليّ  
فى المقام و هو ليس إلا أصالة البراءة عن اعتبار الأمر الزائد لأنّ الشكّ فى التكليف الزائد كما لا يخفى.

هذا إذا لم يكن إطلاق و إلا فالمرجع هو الإطلاق و هو يقتضى جواز الاكتفاء بالمرّة أو الدفعه إلا أنّ الاكتفاء بالمرّة أو الدفعه ليس من جهة  
كون المرّة أو الدفعه مأخوذة فى الهيئة أو المادّة لما عرفت من عدم أخذهما فيهما بل من جهة صدق الامتثال بإتيان الطبيعة مرّة أو دفعه و مع  
الصدق المذكور لا يبقى الأمر كما لا يخفى.

### **المقام الرابع: فى تبديل الامتثال بالامتثال:**

و لا- يخفى عليك أنّه لا- إشكال فى أنّه لا مجال للإتيان بالمأمور به ثانياً على أن يكون أيضاً امتثالاً بالأمر الأوّل، بناء على القول بالمرّة لأنّ  
بالامتثال الأوّل يسقط الأمر و مع سقوطه لا يعقل الامتثال الثانى فالامتثال الزائد أو الامتثال بعد الامتثال لا معنى له.

وَأَمَّا بِنَاءِ عَلَى عَدَمِ دَلَالَةِ الْأَمْرِ عَلَى الْمَرَّةِ وَالتَّكَرُّارِ وَضَعًا وَتَقْدِيرِ الْإِيجَادِ أَوْ الوجودِ بِحَكْمِ الْعَقْلِ فَإِنَّهُ أَتَى بِفَرْدٍ فَلَا مَجَالَ مَعَهُ لِلْإِمْتِثَالِ الثَّانِي أَيْضًا لِتَحَقُّقِ الطَّبِيعَةِ بِإِتْيَانِ الْفَرْدِ الْأَوَّلِ وَمَعَهُ يَسْقُطُ الْأَمْرُ بِالطَّبِيعَةِ وَمَعَهُ لَا يَعْقِلُ الْإِمْتِثَالِ الثَّانِي مِنْ دُونَ فَرْقٍ بَيْنَ كَوْنِ الْإِمْتِثَالِ عَدَّةً تَامَّةً لِحَصُولِ الْغَرَضِ الْأَقْصَى وَبَيْنَ عَدَمِهِ كَمَا إِذَا أَمَرَ بِالمَاءِ لِيَشْرَبَ أَوْ يَتَوَضَّأَ فَأَتَى بِهِ وَ لَمْ يَشْرَبْ أَوْ لَمْ يَتَوَضَّأَ فَعَلًا.

فَإِنَّ الْمَلَكَ فِي سَقُوطِ الْأَمْرِ هُوَ حَصُولُ الطَّبِيعَةِ وَبِإِتْيَانِ الْفَرْدِ حَصَلَتِ الطَّبِيعَةُ وَعَدَمُ سَقُوطِ الْغَرَضِ الْأَقْصَى لَا يَضُرُّ بَعْدَ سَقُوطِ الْغَرَضِ الْأَدْنَى الَّذِي كَانَ دَاعِيًا لِلْأَمْرِ بِالطَّبِيعَةِ وَ الْمَفْرُوضِ أَنَّ الْغَرَضَ الْأَدْنَى وَهُوَ التَّمَكُّنُ مِنَ الشَّرْبِ أَوْ التَّوَضُّؤِ حَاصِلِ بِإِتْيَانِهَا.

وَلِذَلِكَ أُورِدَ سَيِّدُنَا الْإِسْتِاذُ الْمُحَقِّقُ الدَّامَادُ قَدَّسَ سِرَّهُ عَلَى صَاحِبِ الْكِفَايَةِ «حَيْثُ ذَهَبَ إِلَى الْفَرْقِ بَيْنَ مَا إِذَا كَانَ امْتِثَالُ الْأَمْرِ عَدَّةً تَامَّةً لِحَصُولِ الْغَرَضِ الْأَقْصَى بِحَيْثُ يَحْصُلُ بِمَجْرَدِهِ فَلَا يَبْقَى مَعَهُ مَجَالٌ لِإِتْيَانِهِ ثَانِيًا بِدَاعِيِ امْتِثَالِ آخَرَ أَوْ بِدَاعِيِ أَنْ يَكُونَ الْإِتْيَانَانِ امْتِثَالًا وَاحِدًا لِمَا عَرَفْتَ مِنْ حَصُولِ الْمَوْافَقَةِ بِإِتْيَانِهَا وَسَقُوطِ الْغَرَضِ مَعَهَا وَسَقُوطِ الْأَمْرِ بِسَقُوطِهِ فَلَا يَبْقَى مَجَالٌ لِامْتِثَالِهِ أَصْلًا وَبَيْنَ مَا إِذَا لَمْ يَكُنِ الْإِمْتِثَالُ عَدَّةً تَامَّةً لِحَصُولِ الْغَرَضِ كَمَا إِذَا أَمَرَ بِالمَاءِ لِيَشْرَبَ أَوْ يَتَوَضَّأَ فَأَتَى بِهِ وَ لَمْ يَشْرَبْ أَوْ لَمْ يَتَوَضَّأَ فَعَلًا فَلَا يَبْعَدُ صِحَّةُ تَبْدِيلِ الْإِمْتِثَالِ بِإِتْيَانِ فَرْدٍ آخَرَ أَحْسَنَ مِنْهُ بَلْ مُطْلَقًا كَمَا كَانَ لَهُ ذَلِكَ قَبْلَهُ.» بِأَنَّ الْغَرَضَ مِنَ الْأَمْرِ فِي نَظِيرِ الْمَثَلِ هُوَ التَّمَكُّنُ مِنَ الشَّرْبِ وَهُوَ حَاصِلٌ مَعَ الْإِتْيَانِ بِالمَاءِ فَلَا مَعْنَى لِبَقَاءِ الْأَمْرِ مَعَ حَصُولِهِ نَعَمْ لَوْ أَرِيقَ المَاءِ تَجَدَّدَ الْإِرَادَةُ الْمُلْزِمَةُ بِإِتْيَانِ المَاءِ ثَانِيًا لِزَوَالِ التَّمَكُّنِ مِنَ الشَّرْبِ أَوْ التَّوَضُّؤِ وَ مَعَ الْعِلْمِ بِالْإِرَادَةِ الْمَذْكُورَةِ وَ زَوَالِ التَّمَكُّنِ سِوَاهُ أَمْرٍ أَوْ لَمْ يَأْمُرْ بِهَا يَحْكُمُ الْعَقْلُ بِوُجُوبِ الْإِتْيَانِ بِالطَّبِيعَةِ ثَانِيًا وَ لَكِنَّهُ لَيْسَ امْتِثَالًا لِلْأَمْرِ الْأَوَّلِ بَلْ هُوَ امْتِثَالٌ لِلْأَمْرِ الثَّانِي.

وَهَكَذَا لَوْ عَلِمَ بَعْدَ الْإِتْيَانِ بِالْفَرْدِ وَسَقُوطِ الْأَمْرِ أَنَّ لِلْمَوْلَى إِرَادَةَ اسْتِحْبَابِيَّةً

بإتيان فرد أحسن ممّا أتى به يجوز له أن يأتي بالفرد الآخر ولكنه ليس إلا امتثالا للأمر الثاني وليس من باب تبديل امتثال الأمر الأول بالامتثال الثاني من الأمر الأول.

وإليه يحمل ما ورد في صلاة الآيات من جواز إعادتها ما دامت الكسوف أو الخسوف باقية أو في صلاة المعادة بالجماعة من جواز إعادة الفريضة المأتى بها منفردا بالجماعة. لأنّ الإعادة ليست بالأمر الأوّل حتّى ينافى ما ذكرناه بل تكون بالأمر الندبيّ ثانيا كما لا يخفى.

هذا كلّه بالنسبة إلى الامتثال بالزائد في الدفعيّات و الأفراد الطوليّة.

### **المقام الخامس: في جواز الامتثال بالأزيد:**

و أمّا الامتثال بالزائد في الأفراد العرضيّة فلا إشكال فيه بعد كون إيجاد الطبيعة المأمور بها في ضمنها نحو من الامتثال كإيجادها في ضمن الفرد و مقتضى إطلاق الطبيعة هو جواز الإتيان بها على نحوين و لا كلام فيه.

و إنّما الكلام في أنّه إذا أتى بعدّة أفراد عرضيّة في دفعة واحدة هل يكون الإتيان المذكور امتثالا واحدا لوحدة الأمر المقتضى للامتثال الواحد أو امتثالات متعدّدة بتعدّد الآحاد التي أتى بها.

ذهب في نهاية الاصول إلى الثاني حيث قال: إنّ الطبيعة الموجودة في الخارج تتكثّر بتكثّر أفرادها لكونها أمرا لا يأتى الوحدة و لا الكثرة و القول بكون الطبيعة الموجودة في الخارج موجودة بوجود وحدانيّ و إن كثرت أفرادها ضعيف في الغاية. (1)

ص: 179

وفيه كما في تهذيب الاصول: أنّ وحدة الامتثال وكثرته بوحدة الطلب وكثرته لا بوحدة الطبيعة وكثرتها ضرورة أنّه لو لا البعث لم يكن معنى لصدق الامتثال وإن اوجد آلاف من أفراد الطبيعة.

وبالجمله فرق بين تعلّق الأمر بإكرام كلّ فرد من العلماء وبين تعلّقه بنفس الطبيعة متوجّها إلى مكلف واحد فعلى الأول يكون كلّ فرد واجبا برأسه ولو بالانحلال في جانب الوجوب على وجه معقول فيتعدّد امتثاله ولذا يعاقب بعدد الأفراد.

وعلى الثاني يكون مركز الحكم نفس الطبيعة فهنا حكم واحد ومتعلّق فارد وتكثّرها في الوجود لا يوجب تكثّر الوجوب ولو انحلالا كما لا يوجب تكثّر الامتثال ولذا لو ترك الإكرام المتعلّق بالطبيعة مطلقا لم يكن له إلا عقاب واحد.. إلى أن قال:

ولا يقاس المقام بالواجب الكفائي أيضا لأنّ البعث في الواجب الكفائي يتوجّه إلى عامّة المكلفين بحيث يصير كلّ مكلف مخاطبا بالحكم فهناك طلبات كثيرة وامتثالات عديدة لكن لو أتى واحد منهم سقط البعث عن الباقي لحصول الغرض وارتفاع الموضوع ولو تركوها رأسا لعوقبوا جميعا ولو أتاها الجميع دفعة قد امتثلوا كافّة لكون كلّ فرد منهم محكوم بحكمه ومخاطب ببعثه المختصّ بخلاف المقام. (1)

### المقام السادس: في عدم اختصاص ما ذكر بالأمر الوجوبي:

قال الميرزا الشيرازي قدّس سرّه إنّ النزاع في دلالة الأمر على المرّة والتكرار لا يختصّ بما إذا كان للوجوب بل يجري فيه على تقدير إرادة الندب أو ظهوره فيه أيضا كما لا يخفى.

ص: 180

## المقام السابع: فى الفرق بين النواهى و الأوامر:

و لا يخفى عليك أنّ المادّة فى كليهما واحدة و هى الماهيّة المبهمة إذ النهى منحلّ إلى مادّة و هيئة و المادّة تدلّ على نفس الماهيّة و الهيئة تدلّ على الزجر عن الماهيّة و حيث إنّ الزجر عن نفس الماهيّة لا معنى له كالبعث نحو نفس الماهيّة يقدر بحكم العقل الوجود أو إيجاد الماهية فينجزر الناهى عن إيجادها.

و مع ذلك يختلف مفادهما بحكم العرف و العقلاء إذ مقتضى مقدّمات الحكمة فى الأوامر كما عرفت هو الشيوخ البدليّ بخلاف مقتضاها فى النواهى فإنّ العرف يحكم فيها بالشيوخ السارى و لزوم ترك جميع الأفراد عرضيّة كانت أو طوليّة بنحو الاستغراق إذ من البديهيّ عدم إرادة ترك ما او الزجر عن مجموع الأفراد و إلّا لزم أن يكون للنهى امتثال واحد و معصية واحدة لعدم انحلاله إلى النواهى و العرف لا يساعده إذ مع المخالفة فى مورد لا يحكم العرف بسقوط النهى بل يحكم بأنّ النهى بحاله و ليس ذلك إلّا من جهة كون المراد من النهى هو الشيوخ السارى.

قال فى تهذيب الاصول-عند بيان وجه الفرق بين النواهى و الأوامر مع وحدة المادّة فيهما-إنّ الأولى التشبّث فى جانب النهى بذيل فهم العرف المتّبع فى تلك المقامات فى كلتا المرحلتين:

أى مرحلة أنّ الطبيعيّ ينعدم بعدم جميع الأفراد.

و مرحلة أنّ النهى إذا تعلّق بالطبيعة ينحلّ إلى النواهى من غير أن تستعمل الطبيعة فى الأفراد و من غير فرق بين كون النهى زجراً أو طلب ترك فتأمل. (1)

و أوضح ذلك فى بدائع الأفكار بأنّ أسماء الأجناس موضوعة للطبيعة المهملة

ص:181



التي تكون مقسما لاعتبارات الماهية ووظيفة المقدمات رفض القيود و بيان أن ما هو مدلول اللفظ يكون تمام الموضوع للحكم ضرورة أن المتكلم إذا ألقى كلاما لمخاطبه و لم يذكر قيودا فلا محالة يكون مدلول اللفظ مرادا و يضاف إلى المقدمات حكم العقل بعدم إمكان إرادة المقسم لإهماله.

و حينئذ إذا تعلق الأمر بلفظ فهو يقتضى إيجاد ما يكون مدلولاً لذلك اللفظ و من المعلوم أن إيجاد الطبيعة المهملة يتحقق بإيجاد أحد أقسامها و اللابشرط القسمى أى الطبيعة المرسله ذاتا يكون أقلّ مئونة من سائر الأقسام و ذلك يكشف عن أن المراد هو الطبيعة المرسله ذاتا. و بما أن الطبيعة المرسله على ما تقدّم تكون قابلة لتعلق الحكم بها بنحو الشيوخ البدليّ و بنحو الشيوخ السارى يتوقف تعيين أحدهما على معيّن. و حيث أن الشيوخ البدليّ أقلّ مئونة من السارى يتعيّن الحمل عليه و هو مساوق لكون صرف الوجود مرادا.

و أما إذا صار مدلول اللفظ متعلقاً للنهي فهو يقتضى الزجر عن الطبيعة المهملة أعنى تركها و من المعلوم أن ترك الطبيعة المهملة أعنى المقسم يتحقق بترك جميع أقسامها و نتيجة ذلك مطلوبية ترك الطبيعة على نحو السريان و قد تحصّل من بيان هذا الوجه أن الفرق بين الأوامر و النواهي يكون من جهة اختلاف مقتضى البعث إلى المهملة و الزجر عنها. (1)

و لا يخفى عليك أن إفادة السريان و الاستغراق فى طرف النهي لا يحتاج إلى مقدمات الحكمة حتى يقال:

يختلف مقتضى المقدمات فى الأمر و النهي فإنها تقتضى فى الأوّل الشيوخ البدليّ و فى الثانى الشيوخ السارى إذ وقوع المادّة المهملة فى حيّز النفي أو النهي المستفاد من

ص: 182

الهيئة يفيد العموم و السريان و الاستغراق من دون حاجة إلى مقدّمات الحكمة و لعلّ إليه يرجع ما ذكره المحقّق العراقي فتدبّر جيّدا.

قال الميرزا الشيرازي قدّس سرّه: لكنّ التحقيق أنّ تعليق النفي الذي منه النهي على الطبيعة من حيث هي بمعنى عدم ملاحظة شيء معها يدلّ التزاما عقلا على نفي جميع أفرادها و لا حاجة إلى ملاحظة إطلاق الطبيعة و وحدتها بل يكفي ملاحظة نفس الطبيعة مع قطع النظر عن كلّ القيود الطارئة عليها كما أنّ تعليق الإيجاب على النحو المذكور لا يستلزم إلّا إيجاب فرد واحد بمعنى أنّ الذي يتوقّف عليه صدق وجود الطبيعة عقلا ليس أزيد من ذلك. (1)

.. إلى أن قال: إنّ المصحّح لصدق انتفائها و تركها عقلا حينئذ إنّما هو انتفاء و ترك جميع الأفراد كما أنّ المصحّح لصدق وجودها حينئذ عقلا وجود فرد منها فيدلّ اللفظ بالالتزام العقليّ من جهة إطلاق معنى المادّة الذي هي الطبيعة في صورة النفي على انتفاء و ترك جميع الأفراد بحيث يكون ظاهرا في عموم النفي على وجه لو جاء دليل من الخارج على خروج بعض الأفراد لعارض ظهوره ذلك الدليل فيلاحظ قاعدة التعارض بينهما من التعادل و الترجيح و في صورة الإثبات على إرادة وجود أحد الأفراد على البدل دون الأزيد فالظاهر منه حينئذ ليس أزيد من فرد واحد على البدل لا غير فلذا يحتاج عموم الحكم لجميع الأفراد إلى ملاحظة شاهد خارجيّ من دليل لفظيّ أو إجماع إن وجد أحدهما و إلّا فيرجع إلى دليل الحكمة لو جرى في المورد فيتوقّف الحكم بالعموم حينئذ على إحراز مقدّمتي دليل الحكمة.. إلخ. (2)

ظاهرة هو عدم الحاجة إلى المقدّمات حتّى في الأمر مع أنّك عرفت أنّه لو لا

ص: 183

1-1 (1) تقريرات الميرزا 105/2.

2-2 (2) نفس المصدر 110/2.

المقدمات ترددت المادة المبهمة في الأمر بين اللابشرط وبشرط لا وبشرط شيء و مقتضى الحكم العقلي هو كفاية أحدها فلا يفيد المقصود وعليه فالحاجة إلى المقدمات في تعيين اللابشرط من بين سائر الاعتبارات وهكذا في تعيين البدلي من اللابشرط من السارى واضحة فلا يكفي فيه تعلق الهيئة بالمادة المبهمة.

نعم لا حاجة كما أفاد وأجاد إلى المقدمات في جانب النهي ولكن ليس بين العموم المستفاد من وقوع الماهية في حيز النفي وبين دليل خارجي يدل على خروج بعض الأفراد تعارض حتى يحتاج فيه إلى التعادل والتراجع لأن مع الجمع الدلالي لا مجال للتعارض والأخبار العلاجية جارية في المتعارضين فلا تغفل.

نعم يمكن أن يقال إن وجه اختلاف الأمر والنهي في كيفية الامتثال هو كثرة الاستعمال فإن صيغة الأمر تكون ظاهرة في مطلوبة الطبيعة بصرف وجودها بسبب كثرة استعمالها فيها بخلاف صيغة النهي فإنها ظاهرة في مبعوضة الطبيعة بجميع أفرادها لا حكم العقل أو مقدمات الحكمة وسيأتي تنمة الكلام في المقصد الثاني.

وكيف كان فتحصل ممّا ذكر أن إفادة النواهي للاستغراق والسريان مع كون المادة فيها ماهية مهمة من جهة كثرة الاستعمال أو من جهة وقوع الماهية المهمة في حيز النفي وعلى كل تقدير لا حاجة فيه إلى إجراء مقدمات الحكمة.

ثم لا فرق فيما ذكر بين كون النواهي للتحريم أو للتنزيه كما لا فرق في ذلك بين كون الجملة إنشائية أو خبرية أو كون المنفي هو الجملة أو المصدر كقوله تعالى:

فَلَا زَفَتْ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ (1). فلا تغفل.

ص: 184

الكلام يقع فى مقامات:

المقام الأول:

أن محل النزاع فيه هو هيئة الأمر دون مادة الأمر و دون مجموعهما لنص جماعة من الاصوليين عليه.

هذا مضافا إلى تحرير أكثرهم النزاع فى الصيغة و هى ظاهرة فى الهيئة لو لم نقل بأنها صريحة فيها، على أنه لا كلام فى أن المادة كالضاد و الرأ و الباء فى مثل المصدر و هو الضرب لا تدل إلا على الماهية من حيث هى إذ لو كانت دالة على المرّة و التكرار لزم أن تدل عليه كل صيغة تحتوى تلك المادة باعتبار دلالة مادتها مع أنه ليس كذلك فالبحث عن دلالة صيغة الأمر ترجع إلى البحث عن دلالة هيئة الأمر.

المقام الثانى:

أن الحق هو عدم دلالة الأمر على المرّة و التكرار لأن هيئة الأمر موضوعة للبعث نحو وجود الطبيعة بنحو الوجود اللافراغى من دون دلالة على المرّة و التكرار هذا بناء على ما قرّر فى محله من أن الطبيعة بما هى الطبيعة لا تكون مطلوبة و لا مرادة فاللازم هو تعلق البعث إلى وجود الطبيعة بالنحو المذكور و أمّا إذا قلنا بأن البعث متعلق بنفس الطبيعة المهملة التى تكون مقسما لاعتبارات الماهية التى يعبر عنها بالابشر المقسمى فالعقل يحكم بأن البعث يرجع إلى إيجاد ما يكون مدلولاً لذلك اللفظ لأن الطبيعة بالمعنى المذكور لا يمكن إرادتها لإهمالها و خلوها من جميع الحثيات و عليه فالإيجاد مستفاد من حكم العقل و ليس داخلا فى الماهية و الطبيعة.

فلا دلالة للهينة أيضا على المرّة و التكرار نعم يتحقّق الامتثال بوجود الطبيعة أو بإيجادها في المرّة الاولى إذ بعد الإتيان بالطبيعة سقط الأمر و تحقّق الامتثال و لا مجال للامتثال الثاني كما لا يخفى.

المقام الثالث: في المراد من المرّة و التكرار هل هو الدفعة و الدفعات أو الفرد و الأفراد و الفرق بينهما واضح لاحتياج الدفعة و الدفعات إلى تعدّد الأزمنة و تعاقبها بخلاف الفرد و الأفراد.

ذهب في الفصول إلى أنّ المراد هو الدفعة و الدفعات مستدلاً بالتبادر و بأنّ المراد لو كان هو الفرد و الأفراد لكان الأنسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمّة للمبحث الآتي من أنّ الأمر هل يتعلّق بالطبيعة أو بالفرد فيقال عند ذلك و على تقدير تعلّقه بالفرد هل يقتضى التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد أو لا يقتضى شيئا منهما و لم يحتج إلى إفراد كلّ منهما بالمبحث كما فعلوه و أمّا لو اريد بها الدفعة فلا علة بين المسألتين.

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

و دعوى الفرق بين أن يكون المطلوب هو وجود الطبيعة كما هو الظاهر أو نفس الطبيعة و تقدير الإيجاد بحكم العقل بأنّ البحث في الأوّل لغويّ و في الثاني عقليّ.

لا يوجب أن يكون البحث تتمّة للمبحث الآتي بعد جريانه في الصورتين و لو كان البحث على تقدير لغويّا و على تقدير عقليّا. فالتحقيق أن يقع النزاع بكلا المعنيين.

فكلّ مورد تقوم فيه القرينة على إرادة الفرد أو الدفعة أو الأفراد أو الدفعات

فلا كلام و مع عدم قيام القرينة فإن كان إطلاق فالمرجع هو الإطلاق و هو يقتضى جواز الاكتفاء بالمرّة و الدفعة إلا أنّ الاكتفاء بهما ليس من جهة كونهما مأخوذتين فى الهيئة أو المادّة لما عرفت من عدم أخذهما فيها بل من جهة صدق الامتثال بإتيان الطبيعة مرّة أو دفعة و مع صدق الامتثال لا يبقى الأمر حتّى تحتاج إلى امتثال آخر.

و إن لم يكن إطلاق و شكّ فى أنّ المطلوب هو الفرد أو الأفراد أو الدفعة أو الدفعات فالمرجع هو الأصل العمليّ و هو ليس إلاّ أصالة البراءة عن تكليف الزائد فلا تغفل.

المقام الرابع: فى تبديل الامتثال بالامتثال و لا يخفى عليك أنّ بعد الإتيان بالمأمور به و سقوط الأمر لا مجال للامتثال الثانى بالنسبة إلى الأمر الأوّل الساقط لأنّ الامتثال متوقّف على الأمر و المفروض هو سقوطه بالامتثال الأوّل.

و لا فرق فى ذلك بين أن نقول بدلالة الأمر على المرّة وضعا أو بعدمها و تقدير الوجود أو الإيجاد فى جانب المتعلّق بحكم العقل لسقوط الأمر المتعلّق بالطبيعة أيضا بإتيان الفرد الأوّل فكما أنّ الأمر المتعلّق بالفرد يسقط بإتيان الفرد الأوّل فكذلك يسقط الأمر المتعلّق بالطبيعة إذ يتحقّق الطبيعة بالفرد الأوّل.

نعم لو علم بعد الإتيان بالفرد أو تحقّق الطبيعة أنّ للمولى أمر استحبابيّ بإتيان فرد أحسن ممّا أتى به لجاز أن يأتى بفرد آخر و لكنّه ليس إلاّ الامتثال للأمر الثانى و ليس من باب تبديل امتثال الأمر الأوّل بالامتثال الثانى بالنسبة إلى الأمر الأوّل و عليه يحمل جواز إعادة الفريضة المأتمّى بها منفردا أو بالجماعة.

و أمّا الفرق بين ما إذا كان امتثال الأمر عدّة تامّة لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجردّه فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانيا بداعى امتثال آخر أو بداعى أن

يكون الإتيانان امثالاً واحداً وبين ما إذا لم يكن الامتثال علّة تامّة لحصول الغرض الأقصى كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضّأ فأتى به ولم يشرب أو لم يتوضّأ فعلاً- فلا- يبعد صحّة تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقاً كما كان له ذلك قبله ففيه ما لا يخفى لأنّ الغرض من الأمر في نظير المثل هو التمكنّ من الشرب وهو حاصل بإتيان الماء فلا معنى لبقاء الأمر مع حصول الغرض فلا تغفل.

المقام الخامس: في الامتثال بالأزيد ولا إشكال في جوازه بعد كون إيجاد الطبيعة المأمور بها في ضمنها نحواً من الامتثال كإيجادها في ضمن فرد واحد إذ مقتضى إطلاق الطبيعة هو جواز الإتيان بها على نحوين.

ثم إنّ وحدة الامتثال وكثرته بوحدة الطلب وكثرته لا بوحدة الطبيعة وكثرتها وعليه فالإتيان بعدة أفراد عرضيّة دفعة واحدة لا يكون إلاّ امثالاً واحداً لا امثالات متعدّدة كما لا يخفى.

المقام السادس: في عدم اختصاص النزاع بالأمر الوجوبيّ وذلك لوحدة الملاك.

المقام السابع في الفرق بين النواهي والأوامر ولا يخفى أنّ كميّة الامتثال بين النواهي والأوامر مع وحدة متعلّقيهما وهي الطبيعة بتقدير الوجود أو الإيجاد إذ الأمر هو البعث نحو وجود الفعل والنهي هو الزجر عن وجود الفعل متفاوتة وهي ناشئة إمّا من جهة اختلاف حكم العقلاء بالنسبة إليهما إذ يحكمون بأنّ وجود الطبيعيّ يعدم بعدم جميع الأفراد في النواهيّ

و يتحقّق بوجود ما فى الأوامر فامثال الأمر بصرف وجود الطبيعة و امتثال النهى بترك جميع الأفراد على نحو الاستغراق.

أو ناش من جهة كثرة الاستعمال فإنّ الأمر استعمل كثيرا ما فى مطلوبيّة صرف وجود الطبيعة بخلاف النهى فإنّه مستعمل كثيرا ما فى مبغوضيّة الطبيعة بجميع أفرادها على نحو الاستغراق و لعلّه أقرب كما سيأتى تفصيله إن شاء الله فى المباحث الآتية و على كلّ تقدير لا يحتاج إفادة النواهى للشروع و الاستغراق إلى مقدّمات الحكمة.



اشارة

ربما يتوهم أنّ مقتضى تعلق البعث الذى هو مدلول الأمر بنفس الطبيعة المهملة هو عدم إفادة صيغة الأمر للفور أو التراخى بنفسها كما لا تفيد المرّة و التكرار و غيرهما من سائر القيود و لذلك صرّح جماعة بأنّ ما قدّمناه فى نفي دلالة الأمر على المرّة و التكرار هو بعينه جار فى عدم دلالة على الفور و التراخى إذ بعد إخراج كلّ قيد من زمان و مكان و غيرهما عن مدلوله لا محيص عن القول بعدم دلالة عليه لا بهيئته و لا بمادّته.

و لكن الحقّ هو ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ البعث الإنشائيّ كالبعث الخارجيّ فكما أنّ البعث الخارجيّ يفيد الفوريّة و لا يساعد مع التراخى فكذلك البعث الإنشائيّ فالأصل فى الأوامر هو الفوريّة إلّا أن تدلّ على خلافها قرينة فالفوريّة من مقتضى البعث. انتهى

و عليه فالفوريّة كالوجوب و الندب المنتزعين من البعث بحكم العقلاء فهى و إن لم تؤخذ فى الهيئته و لا فى مادّة الأمر إلّا أنّ البعث من المولى كما هو موضوع لحكم العقلاء بتماميّة الحجّة على لزوم الإتيان و انتزاع الوجوب عنه كذلك موضوع لحكمهم بالفوريّة و عدم جواز التراخى فيه ما لم تقترن معه قرينة على الخلاف.

و ممّا ذكر يظهر ما فى تهذيب الاصول حيث قال: إنّ مقتضى الملازمة بين الوجوب و الإيجاب أنّ الإيجاب إذا تعلق بأى موضوع على أى نحو كان يتعلّق الوجوب به لا يغيره فإذا تعلق الأمر بنفس الطبيعة لا يمكن أن يدعو إلى أمر زائد عنها

من زمان خاصّ أو غيره فوزان الزمان وزان المكان وكلاهما كسائر القيود العرضيّة لا يمكن أن يتكفّل الأمر المتعلّق بنفس الطبيعة إثبات واحد منهما لفقد الوضع والدلالة وانتفاء التشابه بين التكوين والتشريع فتدبّر. (1)

وذلك لما عرفت من أنّ الوجوب أيضا ليس داخلا في مفاد الهيئة ولا في مادّتها وإّما هو أمر منتزع من البعث بعد حكم العقلاء بلزوم الإتيان وهكذا الفوريّة فكما أنّ تعلق الأمر والبعث بنفس الطبيعة لا ينافي الحكم بلزوم الإتيان وانتزاع الوجوب فكذلك لا ينافي حكم العقلاء بفوريّة الإتيان لأنّ البعث الإنشائيّ عندهم كالبعث الخارجيّ وهذا الحكم ليس حادثا بمرور الزمان بل هو مقارن مع البعث من أوّل الأمر.

قال في نهاية النهاية في مقام الاستدلال على إفادة الفوريّة: إنّ عدم دلالة الأمر على الفور والتراخي بحسب الوضع الأوّلّيّ وأما بحسب الاستعمالات الشائعة العرفيّة فلا يبعد دعوى الظهور الثانويّ في إرادة الفور العرفيّ المختلف ذلك بحسب اختلاف الأفعال المأمور بها ولذا لا يتأمل أحد في ذمّ من يسوّف في امثال أمر مولاه ويؤخّره من حين إلى حين ولا يسمع منه الاعتذار بأنّ الأمر لطلب الطبيعة لا للفور وهذا واضح لمن راجع الأوامر العرفيّة ولو لم تكن مقرونة بقريظة شخصيّة تدلّ على إرادة الفور ولعلّ هذا الظهور الثانويّ ناش من اقتران أوامر المولى غالبا بالحاجة الفعلية. (2)

وفيه أنّه وإن أفاد وأجاد في حكم العقلاء بالفوريّة عند صدور البعث من الموالى ومذمتهم من يسوّف في امثال أوامرهم وعدم استماعهم للاعتذار ولكنّه لا

ص: 191

1-1 (1) تهذيب الاصول 1/174.

2-2 (2) نهاية النهاية 1/116.

وجه لدعوى حدوث إفادة الفورية بالوضع فضلا عن الوضع الثانوي بعد عدم كون الوجوب و الفورية داخلين في الهيئة و لا في المادة لما عرفت من أن الوجوب و الفورية من مقتضيات البعث عند العقلاء من أول الأمر كالبعث الخارجى. و عليه فلا يكون الفورية مستعملا فيها حتى يدعى ظهور الأمر بهيئته أو بمادته فيها بسبب كثرة الاستعمال فيها الناشئة من اقتران أوامر الموالى غالبا بالحاجة الفعلية.

ربما يستدل على إفادة الفورية بوجه اخرى منها: أن البعث المستفاد من الصيغة منزل فى نظر العقلاء تشريعا بالإضافة إلى متعلقه منزلة العلة التكوينية فكما أن العلة التكوينية لا ينفك عنها معلولها فى أول أزمنة الأفعال كذلك ما هو منزل منزلتها.

أورد عليه فى بدائع الأفكار بأننا لو سلمنا صحة التنزيل المذكور لما كان ذلك مستلزما لتنزيل البعث منزلة العلة التكوينية فى جميع خصوصياتها و آثارها بل المسلم إنما هو تنزيل البعث منزلة العلة التكوينية فى الجملة لأننا قد قلنا أن الأمر هو البعث بداعى جعل الداعى و ذلك لا يستدعى أكثر من التوصل بذلك البعث إلى وقوع المطلوب فى الخارج لذا نجد العقلاء يعدون العبد مطيعا إذا أمره بفعل لم تدل القرينة على الفورية فيه فأتى به بعد مضى زمان من حين صدور الأمر. (1)

وفيه و إن أفاد و أجاد فى نفي عمومية تنزيل البعث عند العقلاء بمنزلة العلة التكوينية فإنه لا دليل لها و لكن لا وجه لقوله من أن الأمر لا يستدعى أكثر من التوصل بذلك البعث إلى وقوع المطلوب فى الخارج و لذا نجد العقلاء يعدون العبد مطيعا... إلخ، لما عرفت من أن البعث الإنشائي عند العقلاء بمنزلة البعث الخارجى فكما أن البعث الخارجى يفيد الفورية و استحقاق المذمة فى التأخير فى الإتيان فكذلك

ص: 192

فى البعث الإنشائى وعلفه فحكم العقلاء بعد الإتيان بالمأمور به مع التراخى بكون العبد مطيعا من جهة الإتيان بالمأمور به لا ينافى حكمهم باستحقاقه المذمة من جهة إهماله بالفورية و التراخى فى الإتيان مع أنها من مقتضيات البعث.

أورد فى تهذيب الاصول على تنزيل البعث على العلل التكوينية بأنهما فى العلية و التأثير مختلفان متعاكسان حيث إن المعلول فى التكوين متعلق بتمام حيثيته بنفس وجود علته بخلاف التشريع على أن عدم الانفكاك فى التكوين لأجل الضرورة و البرهان القائم فى محله و أما الأوامر فنجد الضرورة على خلافه حيث أن الأمر قد يتعلق بنفس الطبيعة مجردة عن الفور و التراخى و اخرى متقيدة بواحد منهما و لا نجد فى ذلك استحالة أصلا. (1)

وفيه أن التنزيل بالعلل التكوينية و إن كان لا شاهد له و لكن دعوى الاختلاف فى العلية و التأثير صحيح إن لوحظت المادة بحسب الذهن فإنها متقدمة بحسب الوجود الذهني على الأمر المتعلق بها بخلاف المعلول فإنه متأخر عن وجود العلة و أما إذا لوحظت المادة بحسب وجودها فى الخارج فهي متأخرة كالمعلول بالنسبة إلى العلة و مترتبة على الأمر فى الوجود و دعوى الاختلاف فى التأثير و العلية لا مورد لها كما أن عدم الانفكاك فى التكوين لأجل الضرورة و البرهان لا ينافى انفكاك الأمر عن الفور بإقامة القرينة لأن علية الأمر للفور فيما إذا كان خاليا عن القرينة و أما مع القرينة فليس علة لإفادة الفور كما لا يخفى.

و منها: ما أشار إليه فى نهاية النهاية من أنه لا يبعد دعوى حكم العقل بوجوب المبادرة مع احتمال طرؤ الاضطرار فى الآن الثانى فيكون تركه للمبادرة تركا للامثال

ص: 193

وفيه أنّ مع الغمض عمّا ذكرنا من أنّ الفوريّة من مقتضيات البعث عند العقلاء لا وجه لدعوى حكم العقل بوجوب المبادرة مع إطلاق الهيئة و المادة من دون تقييد بالفور أو التراخي إذ إطلاقهما يكفي في جواز التراخي و لو مع احتمال طرّو الاضطرار كالواجبات الموسّعة فلا تغفل.

و منها: أنّ قوله تعالى: فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ... الآية. (2) يدلّ على الفوريّة لأنّ المأمور به من الخيرات فالآية دالّة على وجوب الاستباق إليه و ليس هو إلاّ الفوريّة.

وهكذا قوله تعالى: سابقوا إلى مغفرة من ربكم و جنّة عرضها كعرض السماء و الأرض... الآية. (3) و قوله تعالى: و سارعوا إلى مغفرة من ربكم و جنّة عرضها السماوات و الأرض... الآية (4).

يدلّان على الفوريّة فإنّ المراد من المغفرة ليس نفسها لكونها فعل الله تعالى بل المراد منها هي الأسباب المعدّة لحصولها و هي الواجبات. و عليه فالمستفاد من الآيتين أنّ الاستباق و المسارعة نحو إتيان المأمور به واجبان في أوّل أزمنة الإمكان.

وفيه أوّلا كما أفاد سيّدنا الاستاذ أنّ صدق المغفرة على الواجبات باعتبار كونها مكفّرة للسيئات محلّ تأمل و مع الشكّ في صدقها لا وجه للتمسك بالآية المباركة لأنّه تمسك بالعامّ في الشبهات الموضوعيّة.

1-1 (1) نهاية النهاية 1/116.

2-2 (2) البقرة 148/.

3-3 (3) الحديد 21/.

4-4 (4) آل عمران 133/.

نعم لا إشكال فى صدق المغفرة على التوبة لأنها مكفّرة للذنوب إلا أنّ الآية حينئذ تكون اجنبية عن المقام.

و ثانيا: كما أفاد فى تهذيب الاصول و سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد (قدّس سرّهما) أنّ الظاهر من مادّة الاستباق و هيئة المسارعة هو أنّ الأمر متوجّه إلى تسابق المكلفين بعضهم على بعض إلى فعل الخيرات و إلى مغفرة من ربّهم أى فى تقدّم شخص على شخص آخر فى أمر مع معرضيته لهما كما فى قوله تعالى: وَ اسْتَبَقَا الْبَابَ.

لا فى مبادرة شخص على عمل مع قطع النظر عن كونه مورد المسابقة بين أقرانه و عليه فلا بدّ من حمل الخيرات و أسباب المغفرة على ما لو لم يسبق المكلف إليه لفات منه بإتيان غيره مثل الواجبات الكفائية... إلخ.

هذا و لكنّه محلّ تأمل لأنّه لا وجه لاختصاص مورد استعمال المسابقة و الاستباق بالواجبات الكفائية لصحّة استعمالها فى غيرها أيضا و المراد هو التوصية فى الجّد و الجهد فى الإتيان بالعبادات و الواجبات مطلقا حتّى ينالوا السبقة فى مضمار العبادات و الإطاعات فلا تغفل.

و ثالثا: كما فى الكفاية و غيرها أنّ الأمر بالاستباق أو المسابقة لو كانا للوجوب لزم تخصيص الأكثر لكثرة تخصيصه فى المستحبات و كثير من الواجبات بل أكثرها كالواجبات الموسّعة و الموقّنة و تخصيص الأكثر مستهجن فلا بدّ من حمل الصيغة فيهما على خصوص الندب أو مطلق الطلب.

و رابعا: كما فى الكفاية و تهذيب الاصول و المحاضرات:

أنّ الآيات المذكورة إرشاد إلى ما استقلّ به العقل من حسن المسارعة و الاستباق نحو الإتيان بالمأمور به و تفرغ الذمّة منه و عليه فلا موضوعيّة للآيات فى إفادة الوجوب و اللزوم بل تابعة للعقل فى الإلزام و عدمه و من الواضح أنّ حكم العقل

بذلك يختلف في اللزوم و عدمه باختلاف الموارد. (1)

وقاسه بالإطاعة في الكفاية حيث قال: لا يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق و كان ما ورد من الآيات و الروايات في مقام البعث نحوه إرشادا إلى ذلك كآيات و الروايات الواردة في الحثّ على أصل الإطاعة فيكون الأمر فيها لما يترتب على المادّة بنفسها و لو لم يكن هناك أمر بها كما هو الشأن في الأوامر الإرشادية فافهم.

أورد عليه سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه بأنّ قياسه على الإطاعة قياس مع الفارق لإمكان تصوير المصلحة في نفس المسارعة دون الإطاعة من جهة لزوم التسلسل كما قرّر في محلّه و عليه فمع هذا الإمكان لا مجال لحمله على الإرشاد إذ مقتضى القاعدة هو الحمل على المولويّة و لو شكّ في كونه مولويّا أو إرشاديا.

و ربما يستشهد لكون الأمر في الآية الكريمة للإرشاد بقوله تعالى في ذيله: وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ... (2)

و لعلّ وجه الاستشهاد أنّ التوصية إلى المسابقة إلى الجنّة التي لها ذلك العرض العريض تكون أنسب بالموعظة و الإرشاد فتأمل.

و خامسا: أنّ الخيرات جمع محلّي باللام تفيد العموم و لكن مغفرة من ربّكم، لا يفيد العموم لأنّ النكرة في سياق الإثبات لا دلالة لها على العموم و ما قيل من أنّ توصيف النكرة بقوله: من ربّكم، يفيد العموم، لا محصّل له.

و أيّده في تهذيب الاصول باختلاف المفسّرين و ترديدهم في معنى المغفرة من أنّها التوبة أو أداء الفرائض أو كلمة الشهادة أو التكبير الأوّل من الجماعة أو الصفّ

ص: 196

1-1) راجع المحاضرات 2/215.

2-2) الحديد 21/.

الأول أو غير ذلك.

و هذا التردد و الاختلاف شاهدان على عدم استفادة العموم و إلاّ لم يجعلوا البعض قبال بعض فتأمل.

### في إفادة الفور فالفور:

تتمّة: و هي أنّ بناء على القول بالفور فهل قضيّة الأمر الإتيان فورا ففورا بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فورا أيضا في الزمان الثاني أو لا؟

و الذي ينبغي أن يقال: كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه هو أنّ مقتضى ما اخترناه من كون مفاد صيغ الأمر هو البعث هو لزوم الإتيان بمتعلّقها فورا ففورا كما هو مقتضى البعث الخارجيّ فكما أنّ البعث الخارجيّ ما دام باقيا يقتضى الفور فالفور كذلك البعث الإنشائيّ القائم مقامه ما لم تقم قرينة على الخلاف.

ألا ترى أنّ المولى لو بعث خارجا عبده نحو عمل فتوانى فيه و لم يذهب فورا لا يوجب ذلك رفع الفوريّة عنه في الذهاب بعد أوّل أزمّة الإمكان فلو لم يعجل بعد استحقّ المذمّة و العقوبة أيضا و هكذا.

و ليس ذلك إلاّ لكون البعث الخارجيّ مقتضيا للفور فالفور بنظر العقلاء فإذا كان البعث الخارجيّ كذلك يكون البعث الإنشائيّ مقتضيا لذلك واردا مورد البعث الخارجيّ كما لا يخفى.

ثمّ إنّ إفادة الفور و هكذا الفور فالفور كالوجوب و الندب ليسا داخليين في الهيئة و لا في المادّة بنحو من الأنحاء بالوضع أو التقييد بل هما من الامور الانتزاعيّة تبعا لانتزاعيّة الوجوب و الندب.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا مجال لما في بدائع الأفكار و الكفاية و غيرهما من أنّ الفوريّة دخيلة في الواجب و أنّها قيد من قيوده فكانّ المادّة المبعوثة إليها مقيدة بأول



الأزمة الممكنة فيكون حال هذا القيد حال سائر القيود الداخلة في حيّز الوجوب فكما أنّ سقوط الخطاب بها يكون بأحد الأمرين:

إمّا بالامتنال وإمّا بفواتها كذلك قيد الفوريّة.

وأمّا إذا تنزّلنا عن ذلك وقلنا بكون الفوريّة واجبة في واجب بنحو تعدّد المطلوب فغاية ما يستفاد من دليل ذلك هو كون الفوريّة واجبة حيث تمكن.

وأمّا أنّ الفوريّة إذا لم تحصل في الزمان الأوّل فيلزم تحصيلها في الزمان الثاني والثالث إلى آخر أزمنا الإمكان فلا دلالة في الكلام عليها. انتهى.

لما عرفت من أنّ قيد الفور فالفور ليس داخلا في المادّة حتّى يقال بأنّ المطلوب إن كان واحدا و متقيّدا بقيد الفوريّة فلا يبقى مطلوب بعد أوّل أزمنا الإمكان وفوت الفوريّة وإن كان متعدّدا بحيث يبقى المطلوب بعد فوت الفوريّة فلا دلالة للكلام على الفور فالفور وهكذا.

إذ على ما ذكرنا يكون الحكم بالفوريّة كالحكم بلزوم الإتيان من أحكام العقلاء عند بعث الموالى من دون أن يكون داخلا في المادّة فإذا لم تكن الفوريّة داخلة في المادّة فليس لدلالة الكلام مدخل في إفادتها أو عدمها ولا يقاس هذا القيد بسائر القيود في سقوط الخطاب إذ سائر القيود إذا تعدّرت لا مجال لبقاء المطلوبة بعد كونها متقيّدة بها بخلاف الفوريّة فإنّ مع تعدّر الإتيان في أوّل أزمنا الإمكان لا وجه لسقوط الخطاب لعدم تقييده بالفوريّة كما لا مجال لدعوى عدم دليل على الفور فالفور بعد حكم العقلاء بذلك في الأزمنا المتأخّرة لكفاية بقاء المطلوبة وعدم سقوط الخطاب بعد عدم تقييده بالفورية في حكم العقلاء بالفوريّة في الأزمنا المتأخّرة فتعدّد مطلوبيّة المادّة يكفي في كونه فورا ففورا.

و العجب من تهذيب الاصول حيث أنّه مع اختياره فيما سبق أنّ مفاد صيغة

الأمر هو البعث والإغراء نحو المأمور به كالإشارة البعثية والإغرائية ذهب في المقام إلى أنّ مقتضى الإطلاق هو عدم وجوب الفور بعد الفور واستدلّ عليه بقوله ضرورة احتياجه إلى البيان لو كان مراداً للقائل ومع عدمه يتمّ الحجّة للبعد. (1)

لما علمت من أنّ الفور فالفور ليس من قيود المادة حتّى يحكم بعدمه عند إطلاق المادة بل هو كالوجوب من الأحكام العقلانية عند البعث فإذا لم يقترن بالكلام ما يدلّ على جواز التراخي فمقتضى الإطلاق هو حكم العقلاء بلزوم الإتيان فوراً ففوراً.

ومما ذكر في المقام ينقدح ما في المحكيّ عن الميرزا الشيرازيّ قدس سرّه من أنّ الظاهر أنّ الفور والتراخي من قيود الطلب ومن كفيّاته فيكون الأوّل نظير تأكّد الطلب والثاني نظير رخصة الترك في الأمر الندبيّ بمعنى أنّ الطلب الفوريّ هو مرتبة من الطلب وهو ما لا يرضى الأمر معه بتأخير الفعل عن اول وقته وكذلك الطلب مع التراخي مرتبة منه وهو ما يكون الأمر معه راضياً بالتأخير كما أنّ الوجوب والندب مرتبتان منه فيكون للطلب مرتبتان من حيث الرضا بالترك وعدمه ومرتبتان من حيث الرضا بالتأخير وعدمه.

فيعبّر عنه من الجهة الاولى بالوجوب والندب ومن الجهة الثانية بالفور والتراخي (لا من قيود المادة المعروضة للطلب ومن كفيّتها).. إلى أنّ قال:

ويظهر الثمرة بين الاحتمالين في الفور في جواز الاحتياط واستصحاب الوجوب في الآن الثاني على تقدير الترك في الآن الأوّل فعلى الأوّل منهما يجوز كلّ منهما فإنّ المطلوب حينئذ مطلق وبقاء الطلب والوجوب محتمل فيجوز الاحتياط

ص: 199

والاستصحاب في الآن الثاني على تقدير الترك في الآن الأول. وعلى الثاني منهما لا مجرى لشيء منهما فإن المطلوب حينئذ هو الفعل مقيداً بإيقاعه في أول الأزمدة و المفروض انتفاء القيد فيرتفع الطلب عن المقيد يقينا فلا يجرى شيء منهما في المقام حينئذ. (1)

وذلك لأن مفاد الصيغة كما مر سابقا هو البعث لا الإرادة أو الطلب و البعث من الامور الإنشائية و هي لا تكون ذا مراتب فلا مجال لدعوى كون الفور من قيوده نظير تأكيد الطلب أو أن الطلب الفوري هو مرتبة من الطلب و الطلب مع التراخي مرتبة اخرى منه كما أن الوجوب و الندب مرتبتان منه.

فكما أن الإشارة البعثية الخارجية و الإغراء الخارجي لا تكون ذا مراتب فكذلك إنشاء البعث القولي.

وعليه فالفرق بين البعث الوجوبي و بين البعث الندبي من جهة حكم العقلاء بتمامية الحجّة على لزوم الإتيان في الأول دون الثاني إذ البعث و عدم ذكر الترخيص و كون الداعي من البعث المذكور هو الإرادة الحتمية موضوع لحكمهم بتمامية الحجّة على لزوم الإتيان بخلاف ما إذا دلّ الدليل و القرينة على أن دأبيه منه ليس بإرادة حتمية كالمستحبات فإنّ العقلاء لم يحكموا حينئذ بلزوم الإتيان كما لا يخفى.

فاستعمال صيغة الأمر في الندب كاستعماله في الوجوب و إنّما الاختلاف بينهما في الدواعي فإنّ الداعي في الوجوب هو الإرادة الحتمية دون الندب و هكذا استعمال صيغة الأمر في الفور كاستعماله في التراخي و إنّما الاختلاف في ناحية الإرادة و الدواعي فالمستعمل فيه في الوجوب و الندب و الفور و التراخي واحد فلا مجال لدعوى التقييد

ص: 200

فى ناحية هيئة الأمر أيضا كما لا يخفى بل الحكم بالفورية وعدمها كالحكم بالوجوب وعدمه خارجان عن مفاد الصيغة وإنما يستفاد من أحكام العقلاء فلا تغفل.

فتحصل أن الأظهر أن مقتضى صيغة الأمر بحكم العقلاء هو الإتيان فورا ففورا من دون أن يكون قيد الفورية داخلا فى المادة أو الهيئة.

بقى شىء:

وهو أن النزاع هل يعم الأمر الندبى أو لا؟

والحق أن يقال: إن النزاع وإن كان فى الأمر اللزومى ولكنه لا فرق فيما ذكر بين كون الأمر لزوميا أو غيره فإن مقتضى كون البعث الإنشائى كالبعث الخارجى هو الفور فإذا أمر ندبا كان مقتضاه أيضا هو الفور بل لو لم يأت به فى أول الأزمنة فمقتضى عدم كون قيد الفور قيدا للمادة ولا للهيئة هو بقاء البعث ومقتضى بقاءه هو الفورية أيضا وهكذا، هذا إذا لم تقم قرينة على الخلاف وأما معها كما هو كثير فلا يكون مقتضيا للفور كما لا يخفى.

قال الميرزا الشيرازى قدس سره: ثم إن اتصاف الطلب الإيجابى بكل من صنفى الفور والتراخى واضح فهل يتصف بهما الطلب الندبى أيضا؟

الظاهر نعم فإن معنى الطلب الندبى إنما هو إظهار الشوق إلى الفعل مع الرخصة فى تركه ويمكن أن يكون ذلك الشوق مشتملا على الشوق إلى وقوعه فى أول الأزمنة أيضا.. إلى أن قال:

فثبت جواز اتصاف الطلب الندبى بالفور فإذا ثبت ذلك ثبت جواز اتصافه بالتراخى أيضا فإنه مقابل له.

فعلى هذا فيمكن تعميم النزاع بالنسبة إلى الأمر الندبى لكن كلماتهم فى المقام لا تساعد عليه بل ظاهرة فى اختصاص النزاع بالإيجابى منه لكن بعد ظهور الحال فى

الإيجابي يظهر الحال في الندبي أيضا لفقء ما يوجب الفرق بينهما فإن جهة الوجب و الندب غير جهة الفور و التراخي فلا ملازمة بينهما فافهم. (1)

ولقد أفاد و أجاد في تعميم البحث، هذا مع الغمض عمّا فيه من كون الفوريّة من قيود الطلب و أوصافه كما عرفت التحقيق فيه.

ص: 202

---

1-1) تقريرات الميرزا 124/2.

و الحق أنّ البعث الإنشائيّ كالبعث الخارجيّ فكما أنّ البعث الخارجيّ يفيد الفوريّة فكذلك البعث الإنشائيّ و الفوريّة المذكورة كالوجوب و الندب من الأمور المنتزعة من البعث بحكم العقلاء من دون أن تكون مأخوذة في الهيئة أو المادّة.

إذ البعث من المولى كما يكون موضوعا لحكم العقلاء بتماميّة الحجّة على لزوم الإتيان فانتزع من هذا الحكم عنوان الوجوب فكذلك يكون موضوعا لحكمهم بالفوريّة و عدم جواز التراخي فيه ما لم تكن قرينة على الخلاف.

ثمّ إنّ مقتضى ما ذكر لزوم الإتيان بمتعلّق الأوامر فورا ففورا بحيث لو عصى في الآن الأوّل لوجب عليه الإتيان به فورا في الزمان الثاني و هكذا.

و ذلك لما عرفت من أنّ البعث الإنشائيّ كالبعث الخارجيّ فكما أنّ البعث الخارجيّ ما دام باقيا يكون موضوعا عند العقلاء للفور فالفور فكذلك البعث الإنشائيّ القائم مقامه يكون موضوعا لحكمهم بالفور فالفور.

و ينقدح ممّا ذكر من أنّ الفور و هكذا الفور فالفور كالوجوب و الندب أنّهما ليسا داخلين في الهيئة و لا في المادّة لا بالوضع و لا بنحو آخر بل يكونان من الامور الانتزاعيّة تبعا لانتزاعيّة الوجوب و الندب.

ثمّ إنّ النزاع في الفور و التراخي و إن اختصّ بحسب كلماتهم بالأوامر الوجوبيّة و لكن بعد ما ذكرناه في الأوامر الوجوبيّة يظهر الحال في الأوامر النديّة أيضا لعدم الفرق بينهما في عدم كونهما من قيود الطلب أو المادّة و إنّما يستفادان من حكم العقلاء بعد تحقّق موضوع حكمهم بإنشاء البعث فلا تغفل.

إشارة

وقبل الخوض فى تفصيله لا بد أن نلاحظ امورا:

«أحدها:» أن أصحابنا الاصوليين اختلفوا فى تحرير محلّ النزاع فعنونه جمع منهم بأنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا؟

وعنونه صاحب الفصول تبعا عن الأكثرين على المحكى بأنّ الأمر بالشىء إذا اتى به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أو لا؟

واختار الأول صاحب الكفاية حيث قال: الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء فى الجملة بلا شبهة.

واستوجهه المحقق الأصفهانيّ بأنّ الإجزاء من مقتضيات إتيان المأمور به وشئونه لا من مقتضيات الأمر و لواحقه بداهة أنّ مصلحة المأمور به المقتضية للأمر إنّما تقوم بالمأتى به فتوجب سقوط الأمر إمّا نفسا أو بدلا فاقضاء سقوط الأمر قائم بالمأتى به لا بالأمر و مجرد دخالة الأمر كى يكون المأتى به على طبق المأمور به لا يوجب جعل الأمر موضوعا للبحث بعد ما عرفت من أنّ الاقتضاء من شئون المأتى به لا الأمر فجعل الأمر موضوعا وإرجاع الاقتضاء إليه بلا وجه. (1)

هذا مضافا إلى ما فى تهذيب الاصول من أنّ جعل النزاع فى دلالة لفظ الأمر

ص: 204

بعيد عن الصواب جدًّا، أمّا عدم المطابقة و التضمّن فظاهران إذ لا أظنّ أن يتوهم أحد أنّ الأمر بمادّته أو هيئته يدلّ على الأجزاء إذا أتى المكلف بالمأمور به على وجهه بحيث يكون هذا المعنى بطوله عين مدلوله أو جزئه.

و أمّا الالتزام فبمثل ما تقدّم و ما يقال في تقريبه من أنّ الأمر يدلّ على أنّ المأمور به مشتمل على غرض للأمر و لا محالة أنّ ذلك الغرض يتحقّق في الخارج بتحقّق المأمور به و حينئذ يسقط الأمر لحصول ذلك الغاية مدفوع بأن عدّ تلك القضايا الكثيرة العقلية من دلالة الأمر عليها التزامًا لا مجال للالتزام به إذ جعلها من المداليل الالتزامية يتوقّف على كونها من اللوازم البيّنة حتّى يجعل من المداليل الالتزامية بالمعنى المصطلح مع أنّ المقدمتين المذكورتين في كلامه قد تشاجرت في صحّتهما الأشاعرة و المعتزلة فكيف يكون أمرًا بين الثبوت.

(1)

و عليه فيكون البحث عن علّة الإتيان للأجزاء عقليًا و يناسب المباحث العقلية الاصولية و لا يرتبط بمباحث الألفاظ كما لا يخفى.

و يمكن أن يقال: إن كان البحث في أجزاء إتيان المأمور به بالنسبة إلى أمر نفسه سواء كان واقعيًا أو اضطراريًا أو ظاهريًا فهو كذلك لأنّ البحث حينئذ راجع إلى علّة الإتيان للأجزاء و يكون بحثًا عقليًا و لا يرتبط بمباحث الألفاظ و لكن حيث كان اقتضاء الإتيان للأجزاء بالنسبة إلى أمر نفسه من البديهيات فلا يصلح ذلك أن يكون محلّ النزاع كما قال في الوقاية:

إنّ أجزاء كلّ أمر عن نفسه إذا أتى به على وجهه أى مستجمعًا لجميع الشرائط و الأجزاء المأخوذة في موضوعه ينبغي أن يعدّ من البديهيات ضرورة حصول متعلّقه

ص: 205



فطلبه مع ذلك طلب الحاصل ولا يشك في امتناعه العاقل. (1)

فإذا لم يكن ذلك محلّ النزاع فلا بدّ أن يكون النزاع في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ أو الأمر الظاهريّ هل يكون مجزياً عن الأوامر الواقعيّة أم لا؟

وهذا النزاع كما صرّح به سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه في بعض كلماته يرجع لا محالة إلى النزاع في دلالة الأوامر الاضطراريّة و الظاهريّة على الإجزاء بتفكيح موضوع الأوامر الاختياريّة و الواقعيّة بنحو الحكومة فيلاحظ لسان أدلّتها بأنّه هل تدلّ على التوسعة في المأمور به أو لا؟ (2)

وهذا النزاع أمر معقول وليس من المباحث العقليّة إذ البحث حينئذ في أنّ إطلاق أدلّة اعتبار الأوامر الاضطراريّة أو الظاهريّة هل يكون في مقام بيان إجزاء الأوامر الاضطراريّة أو الظاهريّة عن الأوامر الواقعيّة أم لا؟

و من المعلوم أنّ هذا البحث يكون من مباحث الألفاظ ولا ارتباط له بدلالة نفس الأمر على الإجزاء بالمطابقة أو التضمّن أو الالتزام حتّى يقال أنّه خلاف الوجدان بل البحث في مفاد أدلّة اعتبار الأوامر.

اللّهّم إنّ يقال كما في تهذيب الاصول: إنّ جعل البحث في الأمر الظاهريّ أو الواقعيّ الثانويّ في الدلالات اللفظيّة من التوسعة و تفكيح الموضوع بالحكومة ممّا أحدثه المتأخرون من الاصوليين فلا يجوز حمل كلام القوم عليه. (3)

هذا مضافاً إلى ما في الكفاية من قوله: نعم لكنّه لا- ينافي كون النزاع فيهما (أي الأمر الاضطراريّ و الظاهريّ) كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدّم (أي الاقتضاء بنحو

ص: 206

1-1 (1) الوقاية 196/1.

2-2 (2) تهذيب الاصول 178/1.

3-3 (3) تهذيب الاصول 178/1.

العَلِيَّة و التَّأثير) غايته أن العمدة في سبب الاختلاف فيهما إنّما هو الخلاف في دلالة دليلهما هل أنّه على نحو يستقلّ العقل بأنّ الإتيان به موجب للإجزاء و يؤثّر فيه و عدم دلالته. انتهى

و عليه فالنزاع في اقتضاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ أو الظاهريّ للإجزاء بالنسبة إلى الأوامر الواقعيّة جائز و هذا النزاع أمر معقول و لا يكون بديهيّاً و يجوز حمل كلام القوم عليه و لازم ذلك هو الاختلاف في سببه أيضاً و هو كفيّة دلالة دليلهما و نسبة الغفلة إليهم من هذه الجهة كما ترى.

و عليه فالتحقيق أن يقال: إنّ للمسألة حيثّيتين:

إحدهما: حيثّية دلالة أدلّة اعتبار الأوامر الظاهريّة أو الاضطراريّة على تنقيح الموضوع بالحكومة و بهذا الاعتبار يكون النزاع في الدلالة و من مباحث الألفاظ.

و ثانيتهما: حيثّية اقتضاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ أو الظاهريّ للإجزاء عن الأوامر الواقعيّة و حيث كان اقتضاء الإتيان المذكور بنحو العليّة و التأثير على ما قيل يكون البحث بهذا الاعتبار في الاقتضاء العقليّ و من المباحث العقليّة فلا تغفل.

و ممّا ذكر يظهر ما في المحاضرات حيث قال: إنّ هذه المسألة من المسائل العقليّة كمسألة مقدّمة الواجب و مسألة الضدّ و ما شاكلهما و السبب في ذلك هو أنّ الإجزاء الذي هو الجهة المبحوث عنها في تلك المسألة إنّما هو معلول للإتيان بالمأمور به خارجاً و امثاله و لا صلة له بعالم اللفظ أصلاً. (1)

و ذلك لما عرفت من أنّ للمسألة حيثّيتين، فيصحّ جعل المسألة من المسائل العقليّة باعتبار إحدهما و من المسائل اللفظيّة باعتبار الأخرى.

ص: 207

و مما ذكر يتقدح أن ذكر المسألة في المباحث اللفظية ليس غير مناسب و لا بأجنبي فافهم.

«ثانيها»: أن نتيجة المسألة الاصولية لا بد أن تكون كلية و ذلك واضح.

قال المحقق الأصفهاني قدس سره في تعليقه: إن مباني المسألة الاصولية أيضا لا بد أن تكون كلية و لذا استشكل في الأمر الاضطراري بأن مبناه جزئي و ليس بكلّي لابتناؤه على دلالة قوله عليه السلام «التراب أحد الطهورين»، من حيث الإطلاق الملازم للإجزاء و عدمه.

هذا بخلاف الأوامر الظاهرية فإن إجزائها و عدمه مبنيان على السببية و الطريقية فيمكن تحرير النزاع في الإجزاء و عدمه للسببية على الأول و للطريقية على الآخر و يمكن النزاع في السببية و الطريقية و تفريع الإجزاء و عدمه عليهما و أمّا المأمور به بالأمر الاضطراري فليس له دليل كليّ ليعمّ كلّ بدل اضطراري حتّى يمكن النزاع تارة في الإجزاء و عدمه و اخرى في الإطلاق و عدمه و عليه فالبحت عن إجزاء الأوامر الاضطرارية و عدمه لا يناسب المباحث الاصولية.

ثمّ قال: فالصحيح تحرير النزاع في الإجزاء و عدمه كليّا حتّى يعمّ جميع الأقسام حتّى المأتى به بالإضافة إلى أمره فتدبر. (1)

وفيه: أولا: أن مبني الأوامر الاضطرارية لا يختصّ بقوله عليه السلام: «التراب أحد الطهورين» إذ التقيّة ديني و نفى الضرر و نفى الحرج و قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» و غير ذلك كلّها من مباني تلك الأوامر الاضطرارية و هي كلية و عليه فلا وجه لجعل مبني الأوامر الاضطرارية جزئيا.

و ثانيا: أن كلية نفس المسألة من أن الأوامر الاضطرارية مجزية أو ليست

ص: 208

بمجزية تكفى فى إدراجها فى المسائل الاصولية الكلية لمناسبتها لها مع كليتها.

و ثالثا: أن تصحيح تحرير النزاع فى الأجزاء وعدمه كلياً بتعميمه حتى يعم جميع الأقسام حتى المأتى به بالإضافة إلى أمره كما ترى إذ أجزاء المأتى به عن أمره من البديهيات ولا ينبغى النزاع فيه من قبل الأصحاب (قدس الله أسرارهم).

«ثالثها:» فى المراد من قولهم فى عنوان البحث: «على وجهه».

ذهب فى الكفاية إلى أن المراد من «وجهه» فى العنوان هو النهج الذى ينبغى أن يؤتى به على ذلك النهج شرعا وعقلا مثل أن يؤتى به بقصد التقرب فى العبادة لا خصوص الكيفية المعتبرة فى المأمور به شرعا وإلا يكون قوله: على وجهه، قيذا توضيحياً وهو بعيد مع أنه يلزم خروج التعبدات عن حريم النزاع بناء على المختار كما تقدم من أن قصد القرية من كفيات الإطاعة عقلا لا من قيود المأمور به شرعا.

وفيه: منع خروج التعبدات بناء على المختار من إمكان اعتبار قصد القرية فى المأمور به شرعا لأن عنوان المأمور به يعم كل ما له دخل فى المأمور به شرعا وعقلا فلا يكون التعبدات خارجة إن كان قوله: على وجهه، مخصوصا بالكفيات المعتبرة الشرعية و كان قيذا توضيحياً.

هذا مضافا إلى إمكان منع كون: على وجهه، قيذا توضيحياً لاحتمال أن يكون المقصود به فى كلمات السابقين كما أفاد فى نهاية الاصول هو ردّ عبد الجبار (قاضى القضاة فى الرى من قبل الديالمة) حيث استشكل على الأجزاء بما إذا صلى مع الطهارة المستصحبة ثم انكشف كونه محدثا فإنّ صلاته باطلة غير مجزية مع امثاله الأمر الاستصحابى. و وجه ردّه بذلك أن المأمور به فى هذا المثال لم يؤت به على وجهه من جهة أن الطهارة الحدتية بوجودها الواقعى شرط. (1)

ص: 209

1-1) نهاية الاصول 112/1.

وعليه فبالقيد المذكور يخرج ما ليس على وجهه واقعا فالقيد لا يكون توضيحياً.

اللَّهْمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ فِي الْعَنْوَانِ إِنْ كَانَ وَقَعِيًّا فَصَحَّ أَنْ يُقَالَ:

إِنَّهُ لَمْ يَأْتِ بِهِ عَلَى وَجْهِهِ وَإِنْ كَانَ ظَاهِرِيًّا كَمَا فِي الْمَثَلِ فَهُوَ أَتَى بِهِ عَلَى وَجْهِهِ فِي الْفَرْضِ وَالْمَعْيَارِ فِي إِجْزَاءِ الْأَمْرِ الظَّاهِرِيَّةِ هُوَ الْإِتْيَانُ بِالْمَأْمُورِ بِهِ بِالْأَمْرِ الظَّاهِرِيِّ عَلَى وَجْهِهِ وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ هَذَا مَوْجُودٌ وَعَلَيْهِ فَلَا- إِخْرَاجٌ حَتَّى يَكُونَ الْقَيْدُ احْتِرَازِيًّا فَبِنَاءِ عَلَى الْمُخْتَارِ مِنْ إِمْكَانِ اعْتِبَارِ قَصْدِ الْقُرْبَةِ فِي الْمَأْمُورِ بِهِ فَالْقَيْدُ أَعْنَى «عَلَى وَجْهِهِ» يَكُونُ تَوْضِيحِيًّا وَلَكِنْ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ خُرُوجُ التَّعْبُدِيَّاتِ، فَتَأَمَّلْ.

وَأَمَّا مَا فِي تَهْذِيبِ الْأَصُولِ مِنْ أَنَّ صَاحِبَ الْكِفَايَةِ أَرَادَ مِنَ الْقَيْدِ مَا يَعْتَبَرُ فِيهِ عَقْلًا بِالْخُصُوصِ فَفِيهِ أَنَّهُ خِلَافُ ظَاهِرِ كَلَامِهِ حَيْثُ قَالَ:

الظَّاهِرُ أَنَّ الْمُرَادَ «مِنْ وَجْهِهِ» فِي الْعَنْوَانِ هُوَ النَّهْجُ الَّذِي يَنْبَغِي أَنْ يَأْتِيَ بِهِ عَلَى ذَلِكَ النَّهْجِ شَرْعًا وَعَقْلًا.

اللَّهْمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ تَخْصِيصَ التَّوْضِيحِ بِمَا إِذَا أُرِيدَ بِالْقَيْدِ خُصُوصَ الْكَيْفِيَّةِ الشَّرْعِيَّةِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْقَيْدَ لَمْ يَكُنْ تَوْضِيحِيًّا عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ فَالْإِجْزَاءُ حِينَئِذٍ هُوَ إِرَادَةُ خُصُوصِ مَا يَعْتَبَرُ بِهِ عَقْلًا مِنْ قَوْلِهِ «عَلَى وَجْهِهِ» فَيُرْفَعُ الْيَدُ بِهِ عَنْ ظَهْوَرِ أَوَّلِ كَلَامِهِ وَكَتَبَهُ لَا يَخْلُو عَنْ بَعْدِ وَتَكَلَّفَ.

«رَابِعُهَا:» فِي مَعْنَى الْاِقْتِضَاءِ فِي قَوْلِهِمْ: الْإِتْيَانُ بِالْمَأْمُورِ بِهِ عَلَى وَجْهِهِ هَلْ يَقْتَضِي الْإِجْزَاءَ أَوْ لَا؟

وَفِي قَوْلِهِمْ: إِنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ إِذَا أَتَى بِهِ عَلَى وَجْهِهِ هَلْ يَقْتَضِي الْإِجْزَاءَ أَمْ لَا؟

وَلَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّ النِّزَاعَ إِنْ كَانَ فِي دَلَالَةِ أَدَلَّةِ الْأَمْرِ الْاضْطِرَارِيَّةِ وَالظَّاهِرِيَّةِ فَالْمُرَادُ مِنَ الْاِقْتِضَاءِ هُوَ الْاِقْتِضَاءُ الْإِثْبَاتِيَّ وَهُوَ لَيْسَ إِلَّا الدَّلَالَةُ فَيُرْجَعُ الْبَحْثُ إِلَى أَنَّ الْأَدَلَّةَ الْمَذْكُورَةَ هَلْ تَدُلُّ عَلَى اعْتِبَارِ الْمَأْمُورِ بِهِ بِالْأَمْرِ الظَّاهِرِيِّ أَوْ الْاضْطِرَارِيِّ

على نحو يفيد الإجزاء أو لا يدلّ؟

وإن كان النزاع في أنّ الإتيان بالمأمور به في الخارج هل يقتضى الإجزاء فقد ذهب صاحب الكفاية إلى أنّ المراد من الاقتضاء حينئذ هو العليّة والتأثير ولعله من جهة أنّ المأمور به خارجاً هو الذى يتحقّق به الغرض ومع تحقّق الغرض حصل علة سقوط الأمر ورفعته فالإتيان مؤثّر في رفع الأمر وسقوطه ويشكل ذلك كما في تعليقة الأصفهانيّ قدس سرّه بأنّ المعلوم أنّ المعلول ينعقد بانعدام علته لا أنّ القائم به الغرض علة لسقوط الأمر لأنّ الأمر علة لوجود الفعل في الخارج فلو كان الفعل علة لسقوط الأمر لزم عليّة الشيء لعدم نفسه فسقوط الأمر لتماميّة اقتضائه وانتهاء أمدّه. (1)

وتبعه في تهذيب الاصول حيث قال: وأقصى ما يتصوّر لسقوط الإرادة من معنى صحيح عند حصول المراد هو انتهاء أمدّها بمعنى أنّ الإرادة كانت من بدأ الأمر مغيّاة ومحدودة بحدّ خاصّ فعند وصولها إليه لا اقتضاء لها في البقاء لا أنّ لها بقاء والإتيان بالمأمور به قد رفعها وأعدمها كما هو قضيّة العليّة كما أنّ الأمر لمّا صدر لأجل غرض وهو حصول المأمور به فبعد حصوله ينفذ اقتضاء بقائه فيسقط لذلك كما هو الحال في إرادة الفاعل المتعلقة بإتيان شيء لأجل غرض فإذا حصل الغرض سقطت الإرادة لانتهاء أمدّها لا لعلية الفعل الخارجيّ لسقوطها والأولى دفعا للتوهم أن يقال: إنّ الإتيان بالمأمور به هل هو مجزّأ أو لا فتدبّر. (2)

يمكن أن يقال إنّ انتهاء الأمد وانعدام المعلول بانعدام علته صحيح في إتيان المأمور به بالنسبة إلى أمر نفسه كإتيان المأمور به بالأمر الواقعيّ بالنسبة إلى أمره الواقعيّ وإتيان المأمور به بالأمر الاضطراريّ بالنسبة إلى أمره الاضطراريّ وإتيان

ص: 211

1-1) نهاية الدراية 223/1.

2-2) تهذيب الاصول 179/1.

المأمور به بالأمر الظاهري بالنسبة الى امره الظاهري. فإنّ كلّ واحد من هذه الأوامر ينتهي أمدّه بوجود الغرض و هو وجوده في الخارج و أمّا بالنسبة إلى غير أمره من الأمر الواقعي فليس كذلك إذ مع الإتيان بالمأمور به الاضطراريّ أو الظاهريّ لا ينعدم أمد الأمر الواقعيّ مع عدم وجوده في الخارج.

ففي مثله يصحّ أن يقال: أنّ الإتيان بالأمر الاضطراريّ أو الظاهريّ هل يؤثر في رفع الأمر الواقعيّ أو لا؟

فالاعتضاء عليه يكون بمعنى العدة و التأثير كما أفاده صاحب الكفاية، وإن كان منشأ ذلك في الحقيقة هو كيفية اعتبار الأمر الظاهريّ أو الاضطراريّ بأدلة اعتبارهما و يرجع البحث إلى دلالة دليل الحكم الظاهريّ أو الاضطراريّ سواء كان أصلاً أو أمانة على اشتمال ذلك الحكم على مصلحة تقي بمصلحة الحكم الواقعيّ أو لا يبقى مجالاً لاستيفاء ما بقي من مصلحة الحكم الواقعيّ لو لم تف بها فلا تغفل.

«خامسها»: في معنى الإجزاء؛ و لا يخفى عليك أنّ الإجزاء لغة بمعنى الكفاية، و في الاصطلاح بمعنى إسقاط التعبد بالفعل ثانياً إعادة كان أو قضاء و ربما يتوهم أنّ الإجزاء في عنوان البحث أعني قولهم «يقترضى الإجزاء» بمعنى الاصطلاح مع أنّه لا وجه لرفع اليد عن معناه اللغويّ من دون قرينة كما أفاد الشيخ في محكيّ كلامه و تبعه صاحب الكفاية، إذ غاية الأمر أنّ متعلّق الإجزاء و الكفاية مختلف باختلاف الموارد إذ قد يكون مجزياً و كافياً عن الإعادة كما قد يكون كذلك عن القضاء و مجرد اختلاف المتعلّق أو المكفّى عنه لا يوجب اختلافاً في حقيقة الإجزاء و عليه فلازم الكفاية عن الإعادة و القضاء هو كون الإتيان مسقطاً لهما فتفسير الإجزاء بإسقاط التعبد بالفعل ثانياً بالإعادة أو القضاء تفسير الملزوم بلازمه كما لا يخفى.

«سادسها»: في الفرق بين هذه المسألة و مسألة المرّة و التكرار و مسألة تبعيّة القضاء للأداء:

ربما يتوهّم وحدتهما بدعوى أنّ القول بالإجزاء موافق للقول بالمرّة والقول بعدم الإجزاء موافق للتكرار كما أنّ دعوى القول بتبعيّة القضاء للأداء مستلزّمة لبقاء الأمر خارج الوقت عند عدم امتثاله فى الوقت وهو متّحد فى النتيجة مع القول بعدم الإجزاء والقول بعدم التبعيّة للأداء مستلزم لعدم بقاء الأمر خارج الوقت عند عدم امتثاله فى الوقت وهو متّحد فى النتيجة مع القول بالإجزاء لعدم كونه مكلفاً بعد مضى الوقت.

ولكنّ الفرق واضح، أمّا فى المرّة والتكرار فلأنّ البحث فىهما فى تعيين مقدار المأمور به وكمّيّته والبحث فى المقام بعد الفراغ عن تعيين كمّيّة المأمور به فى أنّ الإتيان به مجزّ وكاف أو لا؟

وعليه فمسألتنا فى طول مسألة المرّة والتكرار. هذا مضافاً إلى أنّ المأمور به الواقعيّ لم يؤت به عند الإتيان بالأمر الظاهريّ أو الاضطراريّ وكشف الخلاف فيبحث عن كفايتهما عن المأمور به الواقعيّ بخلاف مسألة المرّة والتكرار فإنّ المأمور به أتى به فى الخارج وإنّما يبحث عن لزوم إعادته وتكراره وعدمه.

وأمّا فى مسألة القضاء فالفرق فيها أيضاً واضح، فإنّ فى المقام يقع النزاع فى الكفاية عن الأداء أو القضاء بعد الإتيان بالمأمور به بخلاف مسألة القضاء فإنّ البحث فيها بعد الفوت وعدم الإتيان بالمأمور به إذ النزاع فى كون الأمر بالطبيعة المضروب لها الوقت يكفى فى إيجاب القضاء بعد الوقت أو يحتاج إلى أمر جديد وبعبارة أخرى يقع البحث فى المقام فى السقوط وعدمه بخلاف مسألة القضاء فإنّ البحث فى ثبوت القضاء وعدمه فلا تشابه بين المسألتين وبالجملة اختلاف الموضوع وجهة البحث يكفیان للفرق بين المسألتين.

وممّا ذكر يظهر ما فى الكفاية وغيرها حيث ذهبوا إلى أنّ الفرق بين المسألتين باختلاف ملاك المسألتين. وقال ان المدرك فى دلالة العقل فى أنّ الإتيان بالمأمور به



يجزى عقلا عن إتيانه ثانيا أداء أو قضاء أو لا يجزى؟

بخلاف مسألة تبعية القضاء للأداء فإنّ البحث فيها في دلالة الصيغة على التبعيّة وعدمها وذلك لما مرّ من أنّ البحث في أجزاء الأوامر الظاهرية أو الاضطرارية يعود إلى دلالة دليلهما على ذلك أم لا؟

فلا فرق بينهما من هذه الجهة هذا مضافا إلى أنّ الاختلاف في المدارك لا يلازم الفرق في المسألتين لأنّه كثيرا ما يكون مدرك المسألة الواحدة متعددا وعقليّا وشرعيّا فلا تغفل.

إذا عرفت هذه المقدمات؛

فتحقيق المقام في الإجزاء وعدمه يستدعي البحث و الكلام في الموضوعين:

### الموضع الأوّل:

إنّ من البديهيّ أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعيّ يجزى عن أمره وهكذا في الأمر الظاهريّ والاضطراريّ، إذ مع موافقة الأمر بإتيان المأمور به بما له من القيود والشروط يسقط الإرادة والأمر إذ الغرض من كلّ واحد من الأوامر المذكورة ليس إلّا هو إتيان المأمور به بما له من القيود والحدود ومع حصول الغرض المذكور ينتهي أمد الإرادة والبعث ولا وجه لبقائهما لعدم مقتض لهما وإلّا لزم الخلف أو بقاء المعلول بدون علّة كما أفاد المحقّق الأصفهانيّ قدس سرّه حيث قال:

إنّ بقاء الأمر: إمّا لأنّ مقتضاه تعدّد المطلوب فهو خلف لأنّ المفروض وحدة المطلوب.

وإمّا لأنّ المأتمّ به ليس على نحو يؤثّر في حصول الغرض فهو خلف أيضا.

وإمّا لا شيء من ذلك بل الأمر باق ولازمه عدم الإجزاء فيلزم بقاء المعلول

و مما ذكر يظهر أنه لا مجال لتبديل الامتثال بامتثال آخر إذ الامتثال فرع بقاء الأمر و المفروض أن مع الإتيان بالمأمور به لا مجال لبقاء أمره و امتثال و ما ورد في المقام مما يتوهم أن المراد منه هو الامتثال عقيب الامتثال محمول على أمر لا ينافي ما يقتضيه حكم العقل بأنه لا مجال لتبديل الامتثال بامتثال آخر و سيجيء تفصيل الكلام فيه «إن شاء الله تعالى».

هذا و لكن فصل في الكفاية بين ما إذا كان مجرد الامتثال علة تامة لحصول الغرض فلا مجال لتبديل الامتثال و بين ما إذا لم يكن كذلك و إن كان و افيا بالغرض لو اكتفى به كما إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه بعد فإن الأمر بحقيقته و ملاكه لم يسقط بعد و لذا لو أهرق الماء و أطلع عليه العبد و جب عليه إتيانه ثانيا كما إذا لم يأت به أولا ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه و إلا لما أوجب حدوثه فحينئذ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأول بدلا عنه نعم فيما كان الإتيان علة تامة لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه بل لو لم يعلم أنه من أي القبيل فله التبديل باحتمال أن لا يكون علة فله إليه سبيل و يؤيد ذلك بل يدل عليه ما ورد من الروايات في باب إعادة من صلى فرادى جماعة و أن الله تعالى يختار أحبهما إليه. انتهى.

و فيه كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره: أولا: أنه ليس الملاك في الامتثال صرف الشيء، في الغرض الأقصى و النهائي و إلا لم يصدق الامتثال بإتيان الماء قبل صرفه في الغرض الأقصى و هو الشرب مع أنه خلاف المفروض من تبديل الامتثال بالامتثال. و يشهد له أن المولى ليس له بعد إتيان العبد بالماء أن يقول: لم لا تمتثل

وهذا يكشف عن تحقّق الامتثال بإتيان الماء والغرض الأدنى وهو التمكنّ من الشرب فمنه يعلم أنّ الملاك في الامتثال هو الإتيان بالمأمور به على وجهه وهو متحقّق ومع تحقّق الامتثال لا يبقى أمر ولا إرادة ومع عدم بقائهما لا مجال للامتثال الآخر وعليه فليس الغرض الباعث على الأمر بإتيان الماء هو الغرض الأقصى بل الغرض هو التمكنّ من الشرب وهو حاصل بنفس الإتيان كما لا يخفى.

وثانياً: أنّ المقام لا يقاس بما إذا هرق الماء لوجود الفارق بينهما فإنّ مع الإهراق تجددت الإرادة الملزمة فمع العلم بها يجب تحصيل الماء ثانياً ولكنه ليس امتثالاً للأمر السابق والإرادة السابقة الساقطة بإتيان الماء أولاً بل هو امتثال آخر للإرادة الجديدة والأمر الجديد وبالجملة فلا يتعقّل تبديل الامتثال بالامتثال مع الإتيان بالمأمور به على حدوده وشروطه سواء كان الأمر واقعياً أو ظاهرياً أو اضطرارياً فإنّ مع الإتيان بالمأمور به على وجهه لا يبقى إرادة ولا أمر ومع عدم بقائهما لا مجال للامتثال الآخر حتى يتبدّل الامتثال الأوّل بالامتثال الثاني والملاك في تحقّق الامتثال هو الإتيان بالمأمور به على وجهه وهو يتحقّق بإتيان الماء ومع إتيان الماء لا يبقى إرادة ولا أمر كما لا يحدث الإرادة ولا يوجد أمر لو كان الماء من أوّل الأمر موجوداً عنده للشرب فلا تغفل.

وثالثاً: أنّ بعد ما عرفت من حكم العقل بامتناع تبديل الامتثال بالامتثال فاللازم هو توجيه الروايات المذكورة لو سلّمنا ظهورها في ذلك لمنافاتها مع حكم العقل كسائر الظواهر التي لا توافق البديهيات العقلية ولذلك ذكر الاستاذ المحقّق الداماد وغيره (قدس الله ارواحهم) حول الروايات الآتية وجوهاً كما تلى وإليك عمدة الروايات وجوهاً؛

منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن هشام بن سالم أنّه قال في الرجل يصلّي

الصلاة وحده ثم يجد جماعة، قال: يصلى معهم ويجعلها الفريضة إن شاء (1)

بدعوى أنها تدلّ على جواز إعادة الصلاة المأتمّ بها ناويا بها الوجوب و من المعلوم أنّ قصد الوجوب بها ثانيا لا يتمّ إلا ببقاء الأمر بعد الامتثال الأوّل.

واجيب عنه المراد هو نيّة الوجه و قصد الوجوب ثانيا بل المقصود من الفريضة هو الإشارة إلى الصلاة المأتمّ بها كالظهر أو الفاتنة التي لم يأت بها من الفرائض.

وفى تهذيب الاصول: أنّ المراد من قوله عليه السّلام: «(و يجعلها فريضة)» أنّه يأتى الصلاة ناويا بها الظهر أو العصر مثلا لا إتيانه امتثالا للأمر الواجب ضرورة سقوطه بإتيان الصلاة الجامعة للشرائط و لهذا حكى عن ظاهر الفقهاء إلا من شدّد من المتأخّرين تعيين قصد الاستحباب فى المعادة للأمر الاستحبابيّ المتعلّق بها. (2)

وقال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه أيضا إنّ قوله: «(إن شاء)»، إن كان قيّدا لقوله: يصلى معهم، يكون مفاده هو جواز الصلاة مع الجماعة و لكن الواجب عليه أن يأتى عند الاقتداء بصلاة الفريضة دون النافلة و المراد بالفريضة هى الصلاة التي أتى بها أو صلاة فريضة اخرى ممّا فاتت منه و ليس المراد هو أن يقصد الوجه و أتى بها ناويا للوجوب، و إن كان قوله: «(إن شاء)» قيّدا لقوله: «(و يجعلها الفريضة)»، يكون مفاد قوله: «(و يجعلها الفريضة)» هو استحباب الإعادة و جواز جعلها الصلاة التي أتى بها كما يجوز جعلها الفاتنة و بالجملة المقصود من قوله: «(و يجعلها الفريضة)» هو الإشارة إلى الصلاة المأتمّ بها أو الفاتنة لا إتيان المأتمّ به بقصد الوجوب و عليه فلا يدلّ إلا على جواز الإتيان بالمأتمّ به ثانيا و لا يدلّ على أنّه امتثال ثان للأمر الأوّل كما أنّه لو أتى بها

ص: 217

1-1 (1) الوسائل 455/5.

2-2 (2) تهذيب الاصول 184/1.

بعنوان الفائتة يكون أجنبياً عن المقام من جواز الامتثال بعد الامتثال للأمر الواحد كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى أنه لو سلم أن المراد من الفريضة هو الإتيان بالمأتمّ به أولاً بقصد الوجوب ثانياً لزم حملها على أن مفاد الخبر يرجع إلى أن صحّة الامتثال الأول موقوفة على عدم تعقّبه بوجدان الجماعة فإذا صلّى وامتثل ثم وجد الجماعة صار الامتثال الأول باطلاً كبطلان العمل بالعجب المتأخّر بناء على كونه مفسداً للعمل أو يرجع مفاد الخبر إلى أن الامتثال الأول يكون صحيحاً ما دام لم يقصد الإتيان بها جماعة و إلاً فقد أفسده و عليه فإذا أتى بالصلاة ثانياً بقصد الوجوب لا يتحقّق إلاً امتثال واحد و لا مورد للامتثال عقيب الامتثال.

و منها: ما رواه الشيخ قدّس سرّه في التهذيب عن أحمد بن الحسن بن عمرو بن سعيد عن مصدّق عن عمّار: قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّى الفريضة ثم يجد قوماً يصلّون جماعة أيجوز له أن يعيد الصلاة معهم؟

قال: نعم و هو أفضل. قلت: فإن لم يفعل؟ قال: ليس به بأس. (1)

بدعوى أنه يدلّ على استحباب الإعادة و أفضليّتها و ليس ذلك إلاً لبقاء الأمر و إمكان الامتثال عقيب الامتثال.

وفيه: أن الأفضليّة لعلّ وجهها هو وجود الإرادة الاستحبابيّة و الأمر الاستحبابيّ بالإعادة كما أفاد سيّدنا الاستاذ أو كونه من باب تبديل مصداق المأمور به الذي تحقّق به الامتثال بمصداق آخر غير محقّق للامتثال لكن محصّل للغرض اقتضاء مثل المصداق الأول أو بنحو أوفى فهو لا يتوقّف على بقاء الأمر بل من قبيل تبديل مصداق المأمور به بمصداق آخر لا بصفة كونه مأموراً به كما أفاد سيّدنا الإمام

ص: 218

و منها: ما رواه الشيخ قدس سره في التهذيب بإسناده عن سهل بن زياد عن محمد بن الوليد عن يعقوب عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلي ثم أدخل المسجد فتقام الصلاة فقد صليت فقال: صلّ معهم يختار الله أحبهما إليه. (1)

بدعوى أنه يدل على أن الامتثال يقع بكل واحد منهما وإنما يختار الله تعالى أحبهما.

وفيه أولاً كما أفاد سيّدنا الاستاذ قدس سره أنّ المقصود من السؤال هو إقامة الصلاة مع جماعة العامّة في المسجد لا مع جماعة الشيعة لبعدها إقامة جماعة الشيعة في المساجد في تلك الأعصار و عليه فيمكن أن يكون المراد من قوله «يختار الله أحبهما إليه» هو اختيار الصلاة التي أتى بها منفرداً فلا يدل على التبديل أصلاً.

يمكن أن يقال: إنّ هذا التوجيه لا يناسب ما ورد في فضيلة إقامة الصلاة مع جماعتهم كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: من صلّى معهم في الصفّ الأوّل كان كمن صلّى خلف رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم. (2)

و ثانياً: كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: أنّ اختيار الأوفى بالغرض بين الأفراد المأتى بها لا يدل على تبديل الامتثال بالامتثال إذ يمكن أن يكون من باب تبديل مصداق المأمور به الذي تحقّق به الامتثال بمصداق آخر غير محقّق للامتثال لكونه محصّلاً للغرض اقتضاء بنحو أوفى مما أتى و امتثل به أولاً و من المعلوم أنّه لا يتوقّف على بقاء الأمر بل من قبيل تبديل مصداق المأمور به بمصداق آخر لا بصفة كونه

ص: 219

1-1 (1) الوسائل 456/5.

2-2 (2) نفس المصدر 381/5.

و ثالثا: كما في المحاضرات؛ أنّ معناه و الله العالم «أنّ الله تعالى يعطى ثواب الجماعة فإنّها أحبّ عنده تعالى من الصلاة فرادى و هذا تفضّل منه تعالى». (2)

ولعلّه يرجع إلى الوجه الثاني بالتأمل و إمعان النظر.

و منها: ما رواه في الفقيه بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام في حديث قال:

لا ينبغي للرجل أن يدخل معهم في صلاتهم و هو لا ينويها صلاة بل ينبغي له أن ينويها و إن كان قد صلّى فإنّ له صلاة اخرى. (3)

بدعوى أنّ قوله: «بل ينبغي له أن ينويها و إن كان قد صلّى» يدلّ على صحّة الامثال عقيب الامثال.

و فيه كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق قدّس سرّه أنّ صدر الرواية هكذا: رجل دخل مع قوم في صلاتهم و هو لا ينويها و أحدث إمامهم فأخذ بيد ذلك الرجل فقدمه فصلّى بهم أجزئهم صلاتهم بصلاته و هو لا ينويها صلاة؟ فقال: لا ينبغي للرجل أن يدخل... الحديث.

و هو يشهد على أنّ المطلوب عند الإقامة معهم هو أن ينوي الصلاة و إن كان قد صلّى و لا يأتي بصورة الصلاة و لكن المراد من الصلاة الاخرى مردّد بين أن يكون الفائتة أو المأتمّ به أولا (أو مصداقا آخر من دون اتّصافه بكونه مأمورا به أو مأمورا به بالأمر الاستجابي) أو غير ذلك.

و مع الاحتمالات المذكورة لا ترجيح لواحد منها على الآخر فلا يدلّ على إمكان

1-1 (1) تهذيب الاصول 1/184.

2-2 (2) المحاضرات 2/227.

3-3 (3) الوسائل 5/455.

تبدیل الامثال بالامثال.

ومنها: الأخبار الدالة على إعادة صلاة الآيات في الكسوف حتى يحصل الانجلاء مثل ما رواه الشيخ قدس سره في التهذيب بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن معاوية بن عمّار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: صلاة الكسوف إذا فرغت قبل أن ينجلي فأعد. (1)

بدعوى أن مطلوبية الإعادة تدلّ على بقاء الأمر.

وفيه: أن الأمر بالإعادة و مطلوبيتها أعمّ من بقاء الأمر السابق لاحتمال كونه من جهة الأمر الجديد الاستحبابي ولا أقلّ من احتمال ذلك فلا يكون منافيا لما استقلّ العقل عليه من سقوط الأمر بالامثال الأوّل فلا تغفل.

وبالجملة يكفي ما ذكر في توجيه ما ورد في إعادة ما امثل بعد ما عرفت من استحالة الامثال عقيب الامثال فافهم و اغتتم.

## الموضع الثاني:

### اشارة

وفيه مقامان:

## المقام الأول: في أجزاء الأوامر الاضطرارية:

### اشارة

قال في الكفاية: إن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري هل يجزى عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعيّ ثانيا بعد رفع الاضطرار في الوقت إعادة وفي خارجه قضاء أو لا يجزى؟

ثمّ بحث عن مقام الثبوت و مقام الإثبات.

ص: 221



## وجود الأوامر الواقعية مع الأوامر الاضطرارية:

و لا يخفى أنّ ظاهر كلامه هو الفراغ عن وجود الأوامر الواقعية و كون الأوامر الاضطرارية في طولها.

أورد عليه في نهاية الاصول بأنّ مراجعة التكاليف الاضطرارية الثابتة في شريعتنا ترشدك إلى أنّ ما ذكره (طاب ثراه) لا يرتبط أصلا بما هو الثابت من التكاليف الاضطرارية لكون ما ذكره مبتنيا على أن يكون لنا أمران مستقلاً.

أحدهما واقعيّ أوّليّ و الآخر اضطراريّ ثانويّ.

فينازع حينئذ في كفاية امتثال أحدهما عن امتثال الآخر مع أنّ الأمر في التكاليف الاضطرارية ليس كذلك على أنّه لو كان الأمر كذلك لم يكن معنى لكفاية امتثال أمر عن أمر آخر إذ كلّ أمر و تكليف يقتضى امتثالا على حدة.

وإنّما المتحقّق في التكاليف الاضطرارية الثابتة في شرعنا أن يتوجّه أمر واحد من الشارع متعلّقا بطبيعة واحدة مثل الصلاة متوجّها إلى جميع المكلفين غاية الأمر أنّ الأدلّة الشرعية الأخر دلت على اختلاف أفراد هذه الطبيعة باختلاف الحالات الطارئة على المكلفين و أنّ كلّ واحد منهم قد وجب عليه إيجاد هذه الطبيعة في ضمن ما هو فرد لها بحسب حاله مثلا الأدلّة الشرعية دلت على أنّ الناس كلّهم من القادر و العاجز و الصحيح و السقيم و واجد الماء و فاقده مكلفون بإتيان الصلوات الخمس في أوقاتها و مندرجون تحت قوله تعالى: «أقيّموا الصلّاة». و ما وجب على كل واحد منهم في هذا المقام هو إيجاد طبيعة الصلاة لا غير.

غاية الأمر إنّّه دلت الأدلّة الأخر على أنّ الصلاة في حقّ واجد الماء مثلا عبارة من الأفعال المنصوصة مقرونة بالطهارة المائية و أنّ الصلاة في حقّ فاقده عبارة عن هذه الأفعال مقرونة بالطهارة الترابية و كذلك الصلاة في حقّ القادر على القيام مشروطة بالقيام و في حقّ العاجز عنه مشروطة بالعود مثلا.

وبالجملة: المستفاد من الأدلة أن فاقد الماء أيضا مثل واجده في أن المتوجه إليه أمر واحد و هو قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ولم يتوجه إليه أمران: (واقعيّ أوّلّي و واقعيّ ثانويّ) حتّى يَنازع في كفاية امتثال أحدهما عن الآخر و لم يكلف أيضا بإيجاد فردين من طبيعة واحدة حتّى نبحت في كفاية الفرد الاضطراريّ عن الفرد الاختياريّ بل الذي وجب عليه هو إيجاد طبيعة الصلاة بإيجاد فرد منها.

غاية ما في الباب أن فرد الصلاة بالنسبة إلى الفاقد هو الصلاة مع التيمّم كما أن الصلاة في حال القعود أو الاضطجاع أو المشي أو الركوب أيضا فرد الطبيعة المأمور بها بقوله: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ولكن بالنسبة إلى العاجز عن القيام أو عنه و عن القعود أو عن الاستقرار.

و على هذا فإذا أتى كلّ واحد من المكلفين ما هو مقتضى وظيفته فقد أوجد الطبيعة المأمور بها و امتثل قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ».

و لازم ذلك هو الإجزاء و سقوط الأمر قهرا إذ لا يعقل بقاء الأمر بعد إتيان متعلّقه. انتهى (1)

و تبعه في تهذيب الاصول أيضا حيث قال: و لعمري أن هذا هو الحقّ الصراح حفظا لظواهر الأدلة. إلى أن قال:

فإذن ليس هنا إلا أمر واحد تعلق بطبيعة الصلاة و إنّما القيود من خصوصيات المصاديق إذ قوله تعالى:

«أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» يدلّ على وجوب الطبيعة في هذا الوقت المضروب لها ثمّ دلّ دليل على اشتراطها بالطهارة المائية في حال الاختيار، و اشتراطها بالترايبية عند فقدانها بحيث يكون المأتي بالشرط الاضطراريّ نفس

ص: 223

1-1) نهاية الاصول 115/1.

الطبيعة التي يأتيها المكلف بالشرط الاختياريّ بلا اختلاف في المتعلّق والطبيعة والأمر كما هو ظاهر قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ إِلَى أَنْ قَال سُبْحَانَهُ: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» فَإِنَّ ظَاهِرَهَا أَنَّ الصَّلَاةَ الَّتِي سَبَقَ ذِكْرُهَا وَشَرْطِيَّتُهَا بِالطَّهَارَةِ الْمَائِيَّةِ يُؤْتَى بِهَا عِنْدَ فَقْدِ الْمَاءِ مَتَيَّمًا بِالصَّعِيدِ وَأَنَّهَا فِي هَذِهِ الْحَالَةِ عَيْنَ مَا تَقَدَّمَ أَمْرًا وَطَبِيعَةً. (1)

وفيه أولاً: إنَّ ما ذهب إليه في نهاية الاصول يبتنى على مختاره من أنَّ لفظ الصلاة اسم للتخصُّع أو التوجُّه من المعاني البسيطة و عليه فالمأمور به للجميع هو التخصُّع أو التوجُّه وهو ينطبق بحسب الأحوال على كلِّ ما يقتضيه حال الفرد وأما بناء على المختار كما مرَّ في محلّه من أنَّ المتبادر من الصلاة هي «الهيئة التركيبية الجامعة للأجزاء والشرائط الدخيلة في باعثة المولى نحو الأمر بها» فالمأمور بها في الصلاة هي الهيئة التركيبية وحينئذ يدور الأمر بين أن يكون المبعوث إليه مهملاً أو مجملاً أو ما يكون واجداً لشرائط المختار كما يؤيدّه قوله صلّى الله عليه وآله وسلم: صلّوا كما رأيتموني أصلي، فلا مجال للأوليين بعد البعث والأمر بها فانحصر الأمر في كون المبعوث إليه للجميع هو الصلاة الكاملة وهي صلاة المختار و عليه فالأدلة الأخرى الدالة على أنّ فاقد الماء يتيمّم أو العاجز عن القيام يجلس و هكذا، تدلّ على الإبدال و ما يقوم مقام الصلاة الكاملة في الأوامر الواقعية التي كانت متوجّهة إلى جميع المكلفين.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّه لا تكون صلاة المضطرّ و المعذور في عرض صلاة المختار بل في طولهما كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ لسان أدلّة الاضطرار كنفى الحرج و الضرر و رفع الاضطرار و التقية هو لسان الحكومة و معناها هو كونها ناظرة إلى الأدلّة الأولى و مقتضى ذلك هو

ص: 224

وجود الأحكام الأوليّة في مواردّها وإلاّ لزم الخلف في كونها ناظرة إليها.

وعليه فليس مفاد أدلّة الاضطرار كمفاد أدلّة التخصيص التي تخرج الأفراد عن تحت مادّة العموم بحيث لا يبقى للعموم بالنسبة إليها اقتضاء بل مفادها هو التصرّف في هيئة الأوامر الأوليّة لسقوطها عن الفعلية من باب حكمة الامتنان ولذا أفتوا بصحّة الوضوء والغسل مع الجهل والغفلة بكونهما ضرريين في الواقع.

قال في العروة: الشرط السابع: أن لا يكون مانع من استعمال الماء من مرض أو خوف أو عطش أو نحو ذلك وإلاّ فهو مأمور بالتيّم ولو توضّأ والحال هذه بطل ولو كان جاهلا بالضرر صحّ وإن كان متحقّقا في الواقع والأحوط الإعادة أو التيمّم. وقال أيضا بمثله في الغسل فراجع.

فلو كان مقتضى أدلّة الاضطرار هو التنويع وإخراج مورد الاضطرار فلا وجه للصحّة مع الجهل والغفلة وليس ذلك إلاّ لكون مفاد أدلّة الاضطرار هو التصرّف في ناحية هيئة الأوامر الأوليّة لا في مادّتها كأدلّة التخصيص.

ويؤيد ذلك أيضا ما ذهبوا إليه في باب ترك التقيّة في المعاملات حيث قالوا لو ترك المكلف التقيّة وأتى بالعمل على طبق الوظيفة الواقعية فيما تقتضى التقيّة إظهار الموافقة معهم فإن كان ذلك في المعاملات كما إذا فرضنا أنّ التقيّة اقتضت الطلاق من غير شهادة العدلين والمكلف قد ترك التقيّة وطلّق زوجته عند العدلين وشهادتهما فلا إشكال إذا كان جاهلا بل لا إشكال فيما إذا كان عالما أيضا لأنّ ترك التقيّة وإن كان محرّما إلاّ أنّ النهي في المعاملات لا بعنوانها بل بعنوان آخر لا دلالة له على الفساد وحيث أنّ المعاملة مشتملة على جميع القيود والشروط فلا محالة تقع المعاملة صحيحة وإن كان المكلف قد ارتكب معصية بل الأمر كذلك في العبادات فيما إذا لم يكن العمل المأتمنّ به على خلاف التقيّة من أجزاء العبادة وشرائطها فلو خالف التقيّة وترك التأمين أو التكتّف فالظاهر صحّة عمله لموافقته للوظيفة الواقعية غاية الأمر أنّه

ارتكب الحرام بترك التقيّة إلا أنّ ارتكاب المحرّم فى الصلاة غير مضرّ بصحّتها بعد ما فرضنا كونها مطابقة للمأمور به الواقعيّ هذا بخلاف ما إذا خالف التقيّة وسجد على التربة لأنّ السجدة على التربة لأجل كونها على خلاف التقيّة محرّمة على الفرض و المحرّم لا يعقل أن يكون مصداقا للواجب العباديّ. (1)

و كيف كان فالأوامر الاضطراريّة فى طول الأوامر الواقعيّة و لا ترفع إلا إلزامها كموارد التزاحم فكما أنّ الإتيان بالمهمّ مع الجهل بالأهمّ محكوم بالصحة بل مع العلم أيضا بناء على الترتّب كذلك فى المقام بعد ما عرفت من بقاء المادّة فى موارد الاضطرار.

و إليه يؤول ما فى الوقاية حيث قال: ولا شكّ فى أنّ الأحكام الاضطراريّة جعلت بدلا عن الأحكام الأوّليّة لاشتمالها على مصلحة المبدل منها و لو على مرتبة ضعيفة و لا يحتمل أن يكون فقد الماء مثلا سببا لوجوب مستقل غير مرتبط بالتكليف الأوّليّ كسبيّة كسوف الشمس لصلاة الآيات مثلا فتكون نسبة الصلاة مع التيمّم إلى الصلاة مع الوضوء كنسبة صلاة الآيات إليها. فبدليّة هذه الأحكام عن تلك ينبغى أن تعدّ من الواضحات التى يستدلّ بها لا عليها. (2)

نعم يمكن تقييد موضوع الحكم الواقعيّ بعدم الاضطرار بنحو التخصيص فى بعض الموارد بحيث لا يبقى الملاك فى الموضوع مع وجود الاضطرار و لعلّ من هذه الجهة استشكل فى صحّة صوم من زعم عدم الضرر ثمّ بان الخلاف بعد الفراغ من الصوم مستدلاّ بأنّ قرينة المقابلة بين المريض وغيره فى الآية المباركة تقتضى أنّ الصوم مختصّ بالصحيح الحاضر دون المريض أو المسافر فيكون من باب تبدّل

ص: 226

1-1) راجع التنقيح 322-324/4.

2-2) الوقاية 220/.

الموضوع فلا مصلحة للصوم حين وجود الضرر فلا وجه للصحة. (1)

وإن أمكن الجواب عنه كما في المستمسك بأن الظاهر من استثناء المريض في الآية و الرواية بقريظة مناسبة الحكم و الموضوع كونه من باب التزاحم بين وجوب الصوم و حفظ النفس و أهميّة الثاني لا لعدم الملاك في صوم المريض ليكون استثناءه من باب التخصيص و حينئذ فلو صام كان صومه واجدا لملاك الأمر فيصح. (2) فافهم.

و كيف كان فالموضوع لو كان متقيّدا بعدم الاضطرار فلا مجال لدعوى التزاحم أو الصحة فاللازم هو الرجوع إلى الأدلة هل تكون بنحو التقييد أو بنحو الحكومة فإن كان بنحو التقييد فلا ملاك في غير المتقيّد.

هذا بخلاف الحكومة فإنها من باب حكمة الامتنان رافعة للتكليف لا اقتضاء المادة و قد عرفت أنّ أدلة الاضطرار كنفى الحرج أو الضرر أو قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور و أدلة التقييد لسانها لسان الحكومة فدعوى أنّ الأمر واحد في الأوامر الاضطرارية كالأوامر الواقعية الأولى كما ترى.

ثمّ بعد ما عرفت من تعدّد الأمر في الأوامر الاضطرارية يصحّ البحث عن أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري هل يجزى عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعيّ ثانيا بعد رفع الاضطرار في الوقت إعادة و في خارجه قضاء أو لا يجزى؟

### ابتناء النزاع على إطلاق الأدلة الأولى:

و لا يخفى أنّ النزاع المذكور يبتنى كما في بدائع الأفكار على شمول أدلة العمل الاختياريّ لحالة طرّو الاختيار بعد الاضطرار و إلا فلا مجال للنزاع المذكور إذ يكفي لنفى وجوب الإعادة عدم إطلاق الدليل بالنسبة إلى حالة طرّو الاختيار بعد

ص: 227

1-1) راجع مستند العروة 465/1.

2-2) المستمسك 421/8.

الاضطرار و ذلك أنّ لمتعلّق الخطاب المطلق أفراد عرضيّة و أفراد طوليّة فكما أنّ تعذّر بعض الأفراد العرضيّة لا يوجب سقوط الخطاب إلّا من جهته و يبقى الخطاب فعليًا من جهة باقى الأفراد الممكنة كذلك تعذّر جميع الأفراد العرضيّة لا يوجب إلّا سقوط الخطاب من جهتها و يبقى إطلاق الخطاب فعليًا من جهة الأفراد الطوليّة و كذا تعذّر بعض الأفراد الطوليّة لا يوجب سقوط إطلاق الخطاب من جهة الأفراد الطوليّة الاخرى بطريق أولى و الشاهد على ذلك أمران:

أحدهما: أنّ المكلف لو اضطرّ إلى ترك المبدل و لم يأت بالبديل ثم ارتفع العذر فى الوقت لا يرتاب أحد فى وجوب الإتيان بالمبدل فى باقى الوقت و ما ذاك إلّا لتمسّكهم بالإطلاق الشامل لمحلّ الفرض إذ لا دليل لهم على عموم الحكم المزبور إلّا ذلك.

و ثانيهما: أنّه لو لم يكن الإطلاق شاملًا لأفراد المبدل الطوليّة كما ذكرنا لما كان وجه لبحث الأعلام (قدس الله اسرارهم) عن كون مصلحة البديل وافية بتمام مصلحة المبدل أو ليست بوافية و على فرض كونها ليست بوافية فهل يمكن استيفاء الباقي من مصلحة المبدل بالإعادة أو القضاء أو لا يمكن إذ بناء على عدم شمول الإطلاق لأفراد المبدل الطوليّة لا يمكن إحراز كونها ذات مصلحة ليتنازع فى وفاء مصلحة البديل بمصلحتها و عدمه و لكان التمسّك لنفى وجوب الإعادة بعدم الدليل أولى. (1)

و عليه فمع إطلاق الأدلّة الأولى يصحّ البحث بعد الإتيان بالعمل الاضطرارىّ و عروض حالة الاختيار فى الوقت عن أنّه هل يجزى العمل الاضطرارىّ عن العمل الاختيارىّ أو لا يجزى؟

بل يلزم العمل الاختيارىّ بعد شمول إطلاق دليله لحالة طرّو الاختيار بعد الاضطرار؟

ص: 228

لا- يقال: مع إطلاق الأدلة الأولية لا مجال للنزاع ضرورة أنّ مقتضى الإطلاق هو عدم إجزاء العمل الاضطراريّ وعدم وفائه بمصلحة المبدل.

لأنّنا نقول: كما في بدائع الأفكار إنّ إطلاق الأدلة الأولية في حالتها الاختيار والاضطرار إنّما يكون من غير جهة العمل الاضطراريّ وأما من جهته فيكون مجملاً وإلا فلا وجه للنزاع ضرورة أنّ إطلاقه دليل على عدم الإجزاء وبه يستكشف عدم وفاء العمل الاضطراريّ بمصلحة المبدل مع أنّ النزاع متحقّق كما لا يخفى.

### في ابتناء المسألة على الجهات الواقعية و عدمه:

ثمّ إنّ صاحب الكفاية جعل المسألة مبتنية على ملاحظة الجهات الواقعية من المصالح والمفاسد وأفاد حصر الجهات الواقعية في الأقسام الأربعة وقال:

إنّ المأتمّي به إمّا يكون وافياً بتمام المصلحة أو لا وعلى الثاني إمّا يكون الفائت قابلاً للتدارك أو لا وعلى الأول إمّا يكون بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار يستحبّ تداركه.

ثمّ قال: إن كان المأتمّي به وافياً بتمام المصلحة فيجزى عنه ولا يبقى مجال أصلاً للتدارك لا قضاء ولا إعادة وكذا لو لم يكن وافياً ولكن لا يمكن تداركه.

وإن لم يكن وافياً وأمكن تدارك الباقي في الوقت أو مطلقاً ولو بالقضاء خارج الوقت فإن كان ممّا يجب تداركه فلا يجزى فلا بدّ من إيجاب الإعادة أو القضاء وإن لم يكن الباقي ممّا يجب تداركه فيجزى. انتهى حاصل ما اختاره.

وفيه أولاً: كما أفاد استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه منع حصر الجهات الواقعية في الأقسام الأربعة لأنّ البحث في الإجزاء لا يختصّ بمثل الصلاة التي يمكن دعوى سنخية اضطراريّتها مع اختياريّتها بل يعتمّ ما يكون مصلحته مباينة مع مصلحة الاختياريّ وعليه فالأجود هو أن يقال:

إنّ التكليف الاضطراريّ: إمّا تكون مصلحته مباينة مع مصلحة التكليف



وإما لا تكون فإن كان الأوّل فاللازم هو الإتيان بالاختياريّ بعد رفع الاضطرار لوجود التباين و المغايرة بينهما ولذا يقع الكلام في كفاية الصيام أو الإطعام عن تحرير الرقبة عند العجز عن التحرير في كفارة الطهار مع أنّ الكفارة مترتبة لاحتمال أن يكون مصلحة الإطعام أو الصيام متباينة مع مصلحة التحرير وهكذا يقع الكلام في كفاية الاستغفار عن العتق أو الإطعام فيمن أفرط متعمداً ولم يجد ما لا حتى يطعم أو عبداً حتى يعتق ولم يتمكّن من الصيام فاستغفر مكان تلك النخصال ثم وجد المال وليس ذلك إلا لاحتمال المباينة ومنه يعلم أنّ مع المباينة لا مجال للإجزاء والكفاية للمغايرة والمباينة التي تقتضى عدم الإجزاء ما لم يرد فيه تعبد خاصّ وعليه فلا وجه لحصر الجهات الواقعيّة في الأقسام الأربعة.

هذا مضافاً إلى ما في نهاية النهاية من أنّ هناك قسم آخر وهو أن يكون الأمر الاضطراريّ وافياً بمصلحة الأمر الاختياريّ بحيث لا يفوت مقدار ملزم لكن بشرط عدم ارتفاع الاضطرار أمّا إذا ارتفع فلا. وحكم هذه الصورة حكم عدم الوفاء مطلقاً.

و ثانياً: كما في نهاية النهاية أنّ التحقيق هو منع ابتناء مسألة الإجزاء على تبعيّة الأحكام للمصالح و المفاسد في المتعلّق بل يجرى البحث و لو لم نقل بالتبعيّة كذلك كما هو مذهب صاحب الكفاية. (1)

فتحصّل أنّ البحث عن الإجزاء لا يبتنى على ملاحظة الجهات الواقعيّة بل يبتنى على كفيّة اعتبار الأوامر الاضطراريّة في أدلتها.

هذا مضافاً إلى عدم إمكان الاطلاع نوعاً عن الجهات الواقعيّة فإلا حالة في مثلها إحالة إلى أمر مجهول.

وعليه فليبحث في مقام الإثبات وكيفية أدلة اعتبار الأوامر الاضطرارية نعم بعد إحراز مقام الإثبات يمكن الاستكشاف عن الجهات الواقعية ولكنه لا حاجة إليه بعد تمامية مقام الإثبات للدلالة على الأجزاء.

### أدلة الأوامر الاضطرارية:

ذهب سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره إلى أن المعتبر هو ملاحظة كيفية لسان أدلة الأوامر الاضطرارية فإن كانت كيفية لسانها كيفية لسان الحكومة فلا إشكال في كونها تدل على الأجزاء كما لا يبعد هذه الدعوى في مثل قوله: «التراب أحد الطهورين» لأن هذا اللسان يفيد التوسعة في الطهارة التي كانت الصلاة مشروطة بها.

انتهى

ويعضده ما في نهاية النهاية حيث قال: واضح أن دليل تشريع التيمم لا سيما الرواية المذكورة لسانه لسان الشرح للأدلة الأولية وموسعة لدائرة الشرط وأنه ليس هو خصوص الطهارة المائية بل ما يعمها والطهارة الترابية.

نعم لا في عرضها بل تلك مع التمكّن من الماء وهذه مع التعذّر فلا وجه بعد ذلك لعدم الأجزاء فإنه قد أتى بما هو تكليفه واقعا وليس احتمال عدم الأجزاء ولزوم الإعادة بعد رفع الاضطرار إلا كاحتمال عدم إجراء الصلاة مع الطهارة المائية ولزوم الإعادة مع التيمم عند طرؤ الاضطرار وأحد الأمرين ليس بأولى من الآخر.. إلى أن قال: والعجب من المصنّف (أى صاحب الكفاية) حيث سلك هذا المسلك في قسم الاصول الموضوعية من المقام الثاني من غير تعرّض لمقام ثبوته مع أن المقام أوضح حكومة وأولى بسلوك هذا المسلك منه. (1)

وأيضا لا تبعد دعوى الحكومة في أدلة التقيّة أيضا فإنّها في كثير من موارد

ص: 231

التقيّة تكون بلسان الأمر بما عدا المضطرّ إلى تركه أو كان بلسان الأمر بما هو مضطرّ إلى فعله من الموانع والقواطع ومن المعلوم أنّ الأمر بتلك الامور يدلّ على عدم دخالة المتروك جزء كان أو شرطاً وعدم مانعيّة ما أتى به وليس ذلك إلاّ معنى الحكومة ولعلّه لذلك قال فى الوقاية:

و أمّا الحكم بحسب الأدلّة فهو يختلف باختلاف الموارد وضوحاً وخفاءً بل وجوداً وعدمًا والظاهر منها الإجزاء فى الصلاة مع التيمّم و فى حال التقيّة. (1)

فالأدلّة العامّة فى التقيّة كالأدلّة الخاصّة فى التيمّم تدلّ على الإجزاء من دون حاجة إلى دليل من الخارج على عدم وجوب أمرين وعدم وجود تكليفين ولو كان أحدهما اضطراريًا والآخر اختياريًا لا فى الوقت وحده ولا فيه وفى خارجه.

و ممّا ذكر يظهر ما فى منتهى الاصول حيث قال: ما كان منها بلسان الأمر بما عدا المضطرّ إلى تركه أو كان بلسان الأمر بما هو مضطرّ إلى فعله من الموانع والقواطع وذلك ككثير من موارد التقيّة وغيرها فلا يدلّ إلاّ على اشتمال المأمور به على المصلحة الملزمة.

و أمّا أنّ هذه المصلحة هى تمام الملاك وتمام ما هو الفرض فلا يدلّ على ذلك أصلاً إلاّ أنّ يدلّ دليل من الخارج على عدم وجوب أمرين وعدم وجود تكليفين ولو كان أحدهما اضطراريًا والآخر اختياريًا لا فى الوقت وحده ولا فيه وفى خارجه نعم بالنسبة إلى القضاء بناء على أنّه بأمر جديد و تابع لفوت المصلحة التى يلزم استيفاؤها ويمكن استيفاؤها يأتى ما ذكرنا آنفاً من عدم إحراز موضوعه. (2)

وذلك لما عرفت من أنّ الأمر بتلك الامور مع ترك ما اضطرّ إلى تركه أو فعل

ص: 232

1-1 (1) الوقاية 200/.

2-2 (2) منتهى الاصول 248/1.

ما اضطرّ إلى فعله يدلّ عرفاً على عدم مدخليّة المتروك و عدم مانعيّة المأتى به و ليس ذلك إلاّ معنى الحكومة و عليه فالأمر بها يكون توسعة في المأمور به و ظاهر هذه التوسعة أنّ المأتى به تقيّة واف بتمام غرضه مثل المأتى به بشرائطه و عدم موانعه من دون حاجة إلى دليل من الخارج يدلّ على عدم وجوب أمرين و عدم وجود تكليفين.

هذا مضافاً إلى أنّنا لا نكلّف بالمصالح بل نكلّف بمتعلّقات التكاليف فلا تغفل.

و ممّا ذكر يظهر أيضاً ما في تهذيب الاصول حيث أناط الإجزاء على قيام الإجماع على عدم وجوب الزائد من صلاة واحدة في الوقت المضروب لها مع أنّك عرفت أنّ لسان أدلّة الاضطرار لسان الشرح و الحكومة و هو كاف في إفادة الإجزاء من دون حاجة إلى الإجماع على عدم وجوب الزائد و هكذا لا وجه لإناطة الدلالة على الإجزاء بما إذا امتنع جعل الشرطيّة و الجزئيّة استقلالاً و غير ذلك. (1)

إذ المعيار هو كون لسان الأدلّة لسان الحكومة سواء كان جعل الشرطيّة أو الجزئيّة ممكناً أو ليس بممكن.

و لا يبعد أيضاً دعوى الإجزاء في مثل صلاة المضطجع و الغريق عن صلاة المختار كما نسب إلى إطلاق عبارة الشيخ الأعظم قدّس سرّه و لعلّ وجهه هو ظهورها في بيان بدليّتهما عن صلاة المختار و ليس معنى البدليّة إلاّ الحكومة إذ معنى الأمر للعاجز عن القيام بالعود مكانه هو كون القعود بدلاً عن القيام و معه يوسّع دائرة الشرط فإذا أتى بالطبيعة مع القعود أتى بالطبيعة المأمور بها بالأوامر الأوّليّة و مع الإتيان بها يسقط الأمر كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما في الوقاية حيث قال: إنّ ذلك لا يخلو عن خفاء بل منع. (2)

ص: 233

1-1) راجع تهذيب الاصول 186/1.

2-2) راجع الوقاية 200/.

وأما أدلة نفي الحرج والضرر أو نفي الاضطرار فقد يستشكل في استفادة الأجزاء منها من جهة أنّ غايتها هو عدم وجوب ما فيه حرج أو ضرر وأما الأمر بالباقي فلا يستفاد منها فيكون خارجاً عن محطّ البحث إذ ليس هنا أمر اضطراريّ حتّى يبحث عن إجزائه عن الأمر الواقعيّ وعدمه.

قال في منتهى الاصول: وما كان منها بلسان رفع الاضطرار أو عدم جعل الأحكام الحرجيّة والضروريّة فلا يستفاد منها إلاّ عدم وجوب ما هو مضطرّ إلى تركه أو فيه ضرر أو حرج بناء على حكومة هذه القواعد على أدلّة الأحكام الواقعيّة الأولى حكومة واقعيّة وأما أنّه هناك أمر بباقي الأجزاء ما عدا هذا الذي اضطرّ إلى تركه بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط أو إلى فعله بالنسبة إلى الموانع أو في فعله حرج أو ضرر أو في تركه كذلك فلا تدلّ تلك الأدلّة عليه فضلاً عن دلالتها على الإجزاء فلا بدّ في إثبات الإجزاء من التماس دليل آخر نعم بالنسبة إلى القضاء يمكن أن يقال:

بعد وفاء المأمور به بالأمر الاضطراريّ بمرتبة من الملاك والمصلحة لا نعلم بفوت المصلحة اللازمة الاستيفاء مع كونها ممّا يمكن استيفاؤه فما احرز موضوع القضاء الذي هو عبارة عمّا ذكر. (1)

ولكن يمكن الذبّ عنه بأنّ وجوب الباقي مستفاد من الأدلّة الواقعيّة الدالّة على الأجزاء والشرائط لا من حديث الرفع أو نفي الحرج أو نفي الضرر ولذا لم يلتفتوا إلى ما استشكل في جريان البراءة وحديث الرفع في نفي جزئيّة شيء مشكوك أو شرطيته بأنّ الجزئيّة والشرطيّة وإن ارتفعتا بحديث الرفع ولكن لا دليل آخر على الأمر الآخر بالخالي عنهما وليس وجه ذلك إلاّ ما أشرنا إليه من أنّ وجوب الباقي مستفاد من الأدلّة الأولى الدالّة على الأجزاء والشرائط فلا حاجة إلى اثباتها بأدلة حديث الرفع

ص: 234

حتى يقال أنه متكفل للرفع لا للإثبات كما صرح به في الكفاية. (1)

نعم يرد عليه أن استفادة وجوب الباقي من الأدلة الأولية ليست بأمر مغاير مع الأمر الأولي حتى يجرى فيه النزاع في إجزائه عن الواقع.

اللهم إلا أن يقال: أن المتفاهم العرفي من بقاء الأمر بالنسبة إلى العمل مع نفي الوجوب عن الضرري والهرجي هو وجوب الباقي وكفاية المأتي به عن الجامع للشرائط والأجزاء وهو كاف في الأجزاء ولا حاجة إلى دلالة دليل نفي الهرج أو الضرر على وجوب الباقي.

إلا أن الإنصاف أن موارد نفي الهرج والضرر ورفع الاضطرار خارجة عن محط البحث لأن الأمر بباقي الأجزاء هو الأمر الواقعي لا الاضطراري حتى يبحث عن إجزائه عن الأمر الواقعي وعدمه نعم يتحد تلك الموارد مع المقام في إفادة كفاية الإتيان بما عدا الهرج والضرر والاضطرار.

فتحصل أن لسان غالب أدلة الأوامر الاضطرارية لسان الحكومة وعليه فلا إشكال في دلالتها على الأجزاء.

هذا كله بناء على تعدد الأمر وكون لسان الأدلة في الأجزاء والشرائط لسان الأدلة الأولية وأدلة الأوامر الاضطرارية متقدمة عليها بالحكومة. وأما إذا لم نقل بالتعدد بل كان الأمر الأولي يشمل المضطر وغير المضطر في عرض واحد يكون الأجزاء في غاية الوضوح كما أفاد في تهذيب الأصول:

إذ العبد يكون مخيراً عقلاً أو شرعاً بين الإتيان بمصداقه الاضطراري في الحال وبداراً وبين انتظار آخر الوقت والإتيان بالفرد الاختياري ولا إشكال في أن امتثال كل واحد مسقط لأمره والمفروض أن المأمور به في حال الاضطرار مصداق للطبيعة

ص: 235

(1-1) راجع الكفاية 238/2-237.

المأمور بها و مشتمل لجميع الخصوصيات المعتبرة فيها فلا معنى للبقاء بعد الإتيان. (1)

كما إذا لم يكن الأمر بالطهارة المائية متوجّها إلى الجميع حتى تعدّ من الأدلة الأوتية بل الأمر كان متوجّها إلى الصلاة مع الطهارة و هي مهملة و إنّما دلّ الدليل على أنّ وظيفة المختار هو الطهارة المائية و وظيفة المضطرّ هو الطهارة الترابية و من المعلوم حينئذ أنّه لا يكون أحد الطهورين مقدّماً على الآخر لأنّهما تكونان في عرض واحد كعنوان المسافر و الحاضر و مقتضاه هو كفاية كلّ واحد منهما في تحقّق الامتثال.

نعم يرد عليه كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه: أنّه خلاف ظواهر الأدلة و يشهد له أنّه لا يجوز عند الأصحاب إهراق الماء في وقت وجوب الصلاة و إقامة الصلاة مع التيمّم و ليس ذلك إلّا لعدم كونهما كعنوان المسافر و الحاضر فلا تغفل.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ الموضوع في الأوامر الاضطرارية هو العذر و الاضطرار في بعض الوقت فإنّ في هذا الفرض يتحقّق الأوامر الاضطرارية في مقابل الأوامر الواقعية.

و أمّا إذا كان الموضوع هو استيعاب الاضطرار فمع عدم الاستيعاب لا أمر اضطراريّ حتى يبحث عن إجزائه عن الأمر الواقعيّ و عدم الحاجة إلى الإعادة.

و لذلك قال في تهذيب الاصول: و لا يخفى أنّ البحث من هذه الجهة إنّما هو فيما إذا كان المكلف مضطراً في جزء من الوقت فأتى بوظيفته ثمّ طرأ الاختيار و فيما إذا كان الأمر بإتيان الفرد الاضطراريّ محرزا و يكون العذر غير المستوعب موضوعاً للتكليف لأنّ الكلام في أنّ الإتيان بالمأمور به الاضطراريّ مجزّأ أولاً و هو فرع وجود الأمر و بالجملة البحث فيما إذا كان الاضطرار في بعض الوقت موضوعاً للتكليف بالإتيان.

ص: 236

وأما إذا دلت الأدلة على أن استيعاب الاضطرار موضوع للإتيان فهو خارج عن محطّ البحث لأنه مع عدم الاستيعاب لا أمر هنا ولا مصداق للمأمور به حتى نبحت عن إجزائه كما أن من مقتضى البحث أيضا هو طرؤ الاختيار في الوقت مع إتيان المأمور به فلو استوعب العذر ولم يظهر الاختيار فهو خارج عن موضوع الإعادة. (1)

ثم لا يذهب عليك أن بعد ما مرّ من تقريب الحكومة في الأدلة الاضطرارية لا حاجة في إثبات الإجزاء إلى التمسك بالإطلاق المقامي كما يظهر من صاحب الكفاية لوضوح أن دليل تشريع موارد الاضطرار كدليل تشريع التيمّم لا سيّما الرواية المعروفة:

التراب أحد الطهورين، لسانه لسان الشرح للأدلة الأوّلية المشترطة للطهارة و موسّعة لدائرتها.

نعم لا يكون الأفراد الاضطرارية في عرض الأفراد الاختيارية فالطهارة وإن وسعت بسبب أدلة التيمّم وعمت الترابية ولكنّ المائية مع التمكن من الماء و الترابية مع التعذّر و عليه فلا وجه بعد حكومة أدلة الاضطرار لعدم الإجزاء فإنه قد أتى بما هو تكليفه واقعا. (2)

ثم إنّ مع دلالة الأدلة الاضطرارية على الإجزاء وعدم الحاجة إلى الإعادة فلا- موضوع لاحتمال القضاء لأنّ القضاء فيما إذا لم يأت بالواجب و الفريضة و أمّا مع الإتيان به كما هو مفاد أدلة الاضطرار فلا مجال لاحتمال القضاء كما لا يخفى.

ص: 237

---

1-1) تهذيب الاصول 1/185.

2-2) راجع نهاية النهاية 1/125.



ربما يقال: إنَّ مع إهمال أدلّة الاجزاء فالأصل يقتضى البراءة من إيجاب الإعادة لكونه شكّا فى أصل التكليف و كذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى، كما فى الكفاية.

وفيه: كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه: أنّ مع إطلاق الأدلّة الأوّليّة لا تصل النوبة إلى الرجوع إلى الأصل المذكور.

وقد عرفت أنّ الأدلّة الأوّليّة كقوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ.. الآية.

تعمّ الأفراد العرضيّة و الطوليّة و عليه فمع إهمال أدلّة الاضطرار فاللازم هو التمسك بعموم أو إطلاق الأدلّة الأوّليّة فتجب عليه حينئذ الإعادة فى الوقت أو القضاء فى خارج الوقت بناء على تعدّد المطلوب و وحدة حقيقة القضاء مع الأداء و إليه يؤول ما فى نهاية النهاية حيث قال: لو لم يكن لدليل البدل إطلاق أو عموم يرجع إلى عموم الدليل الأوّل الدالّ على شرطية الطهارة المائية أو إطلاقه و لا يكون مجال للأصل إلا إذا لم يكن لذلك الدليل أيضا عموم أو إطلاق. (1)

لا يقال: إنّ العامّ المذكور بعد ورود دليل الاضطرار يصير كالعالم المخصّص الذى يقع الكلام بين الأعلام فى أنّ مورد الشكّ هل يؤخذ بعموم العامّ أو باستصحاب حكم المخصّص.

لأنّ نقول: كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه: إنّ قياس المقام بالعامّ المخصّص ليس فى محلّه لأنّ الأدلّة الأوّليّة لا تتخصّص بشيء بحدوث الاضطرار و إنّما المضطرّ صار بعروض الاضطرار و عدم القدرة معذورا عنه بحكم العقل لعدم تمكّنه من الامتثال و ليس خارجا عنها بحدوث الاضطرار كموارد تخصيص العامّ فإذا زال

الاضطرار و تجددت القدرة فلا مانع من تنجز الخطاب و لا رافع للزوم الامتثال مع عدم حكومة دليل الاضطرار كما هو المفروض عند الإهمال.

بل مقتضى الأدلة الأولية هو لزوم الامتثال عند الشك في زوال الاضطرار لأن العقل حاكم بالوجوب عند الشك في القدرة الفعلية.

و الحاصل أن الأدلة الأولية لا تخصص بشيء حتى تقاس بالعام المخصص و يأتي فيها ما يأتي فيه بل الاضطرار يوجب عذرا للمضطر ما دام الاضطرار ثابتا كالمتراحمين فإذا زال الاضطرار و التزاحم لزم الامتثال بلا مجال كما لو لم يكن بدل شرعي و صار المكلف في أول الوقت فاقدا للماء ثم زال الاضطرار و وجد الماء فإن العقل يحكم فيه بوجوب الصلاة مع الطهارة المائية بعد وجدان الماء من دون كلام.

لا يقال: إن مع سقوط الأمر الواقعي عن الفعلية حال الاضطرار لا نعلم بحدوثه بعد رفع الاضطرار.

لأننا نقول: إن التكليف من أول الأمر معلوم في حال الاضطرار و حال رفعه و إنما أسقطه الاضطرار في حال الاضطرار عن الفعلية و إسقاطه في غيره يتوقف على حكومة الأمر الاضطراري على الأمر الواقعي و المفروض عدم الحكومة أو يتوقف على الإطلاق المقامي في أدلة الاضطرار و المفروض أن دليل الأمر الاضطراري مهمل و لا إطلاق فيه و عليه فإذا زال الاضطرار و العذر فلا وجه لرفع اليد عن التكليف المتوجه إليه المعلوم من أول الأمر و عدم دليل على خروج المضطر عن تحت إطلاق الأدلة الأولية التي تشمل الأفراد العرضية و الطولية هذا كله مع ملاحظة إطلاق الأدلة الأولية و أما مع الإغماض عن ذلك و وجود الإهمال من الطرفين فالحكم بأن الأصل يقتضي البراءة منظور فيه أيضا كما أفاده استاذنا المحقق الداماد قدس سره من رجوع المسألة حينئذ إلى الدوران بين التعيين و التخيير لاحتمال وفاء الاضطراري في أول الوقت بمصالح الاختياري فيكون مختارا بين الاضطراري في أول الوقت و الاختياري في

آخره واحتمال أن لا- يكون كذلك فيتعين الاختيارى عليه فى آخر الوقت فالأمر مع الاحتمالين المذكورين يدور بين كون التكليف بالاختيارى فى آخر الوقت تخبيرياً أو تعيينياً فمن ذهب فى مسألة الدوران بين التعيين والتخبير إلى الاشتغال حكم بلزوم الإعادة فى المقام بعد الإتيان بالاضطرارى فى أول الوقت كما لا يخفى.

و عليه فلا وجه للقول بأن مقتضى الأصل فى المقام هو البراءة فلا تغفل.

لا يقال: إن المكلف لا يعلم بتوجه تكليف واحد إليه وشك عند الإتيان فى أن المطلوب هل هو هذا الفرد متعيناً أو مع عدله حتى لا يجوز العدول إلى المشكوك بحكم العقل بل المكلف الفاقد يعلم حين فقدان بأنه ليس مكلفاً بتكليف الواحد ويحتمل أن يكون مرخصاً فى إتيان الصلاة مع الطهارة الترابية كما يحتمل كونه غير مكلف بالصلاة حال فقدان أصلاً بل يتعلق به التكليف بالصلاة مع الطهارة المائية حال وجدانه فيما بعد.

و الحاصل أنه قاطع لعدم التكليف بالعنوان الاختيارى حالة الاضطرار ويحتمل توجه التكليف إليه بالعنوان الاضطرارى إذا كان الشرط هو فقدان ولو فى بعض الحالات فحينئذ إذا أتى الاضطرارى رجاء ثم ارتفع العذر فهو قاطع بارتقاع الأمر الاضطرارى وسقوطه على فرض وجوده بالامثال أو بعدم وجوده من رأس ويشك عند تبدل الحالة فى حدوث أمر جديد وتكليف حديث فالمحكم هو البراءة كما فى تهذيب الاصول. (1)

لأننا نقول: بأن مع حلول الوقت الموسع يعلم المكلف بكونه مكلفاً إما بالتكليف الاضطرارى حال الاضطرار أو التكليف الاختيارى بعد رفع الاضطرار.

فنفى العلم بالتكليف مع حلول الوقت الموسع الذى عدّ وقتاً واحداً كما ترى و عليه

ص: 240

فمطلوبية الاختيارى محرزة وإنما الكلام فى أنه متعين أو هو مطلوب مع عدله و هو الاضطرارى فيدور الشك بين التعيين و التخيير فيحكم العقل بعدم جواز العدول إلى المشكوك بعد العلم بأصل التكليف كما لا يخفى.

و حيث كان الوقت الموسع أمرا واحدا فلا وجه لابتناء المسألة على القول بتنجز العلم الإجمالى فى التدريجيات لأن الوقت الموسع عدّ وقتا واحدا لا أوقات متعدّدة متدرّجة.

هذا مضافا إلى أن التحقيق فى التدريجيات هو تنجز التكليف و حرمة مخالفته بالعلم به فيها. إذ لا فرق لدى العقل بين حرمة مخالفة المولى قطعا أو احتمالا فى ارتكاب الأطراف المحقّقة فعلا أو فى ارتكاب الأطراف التدريجية فلو علم بوجود شىء أو بحرمة شىء عليه إمّا فى الحال أو فى زمان مستقبل يحكم العقل بوجود إتيانها أو تركها فى كلا الحالين لتنجز التكليف الواقعى عليه بالعلم به. (1)

لا- يقال: إنّ المقام يلحق بالأقلّ و الأ-كثر لأنّ تعلق التكليف بالجامع بين الاضطرارى و الاختيارى معلوم و إنّما الشكّ فى خصوصية الاختيارى فتجرى فيها البراءة كما تجرى فى الأكثر البراءة. (2)

لأنّما نقول: إنّ المعلوم أصل التكليف و أمّا متعلّقه فهو مردّد بين كونه هو الجامع حتّى يفيد التخيير و بين خصوص الاختيارى حتّى يفيد التعيين و عليه فالجامع طرف التردد و لا- يكون تعلق التكليف به معلوما فلا- يقاس بالأقلّ و الأ-كثر حتّى تجرى البراءة فى خصوصية الاختيارى فالأمر يدور بين التعيين و التخيير و الحكم فيه كما عرفت هو عدم جواز الاقتصار على الاضطرارى فلا تغفل.

ص: 241

1-1) راجع تهذيب الاصول 271/2.

2-2) راجع المحاضرات 248/2.

ثم إن حكم القضاء في خارج الوقت بناء على وحدة حقيقة القضاء مع الأداء و تعدد المطلوب واضح فإن مقتضى العلم بمطلوبية الإتيان بالعمل مطلقاً من دون دخالة للوقت فيه هو وجوب القضاء في خارج الوقت ولو بالاستصحاب فيما إذا لم تدل أدلة الاضطرار على الإجزاء بالإتيان بالاضطرار كما هو المفروض.

ولذا قال استاذنا المحقق الداماد قدس سره: والارتكاز يشهد بكون القضاء هو الإتيان بنفس العمل في خارج الوقت لا الإتيان بحقيقة اخرى للتدارك عن العمل في الوقت و عليه فنستكشف من أدلة تشريع القضاء في مثل الصلوات اليومية.

أن مطلوب المولى من مثل قوله: صل في الوقت، متعدد:

أحدهما: هو الإتيان بالعمل ولو في خارج الوقت.

و ثانيهما: هو وقوعه في الوقت.

و عليه فإذا لم يأت أو لم يتمكن من الإتيان في الوقت كان مقتضى العلم بمطلوبية الإتيان بالعمل مطلقاً هو وجوب القضاء في خارج الوقت من دون حاجة إلى أمر جديد.

فالإتيان بالاضطرار مع عدم العلم بكونه وافيًا بمصالح الاختيارى و عدم دلالة أدلة الاضطرار على الإجزاء كما هو المفروض لا يكفى في رفع التكليف بعد العلم بالمطلوبية المطلقة المستكشفة بالارتكاز المذكور فدعوى عدم وجوب القضاء بطريق أولى فيما إذا لم يكن إطلاق لفظى أو مقامى على الإجزاء كما فى الكفاية غير سديد بناء على وحدة حقيقة القضاء مع الأداء و تعدد المطلوب كما لا يخفى.

و عليه فلا مجال لما يقال من أن موضوع وجوب القضاء هو الفوت و هو غير محقق الصدق بعد إتيان المشكوك و توهم إثباته باستصحاب عدم إتيان الفريضة مبنى على حجية الاصول المثبتة لأن الفوت غير عدم الإتيان مفهومًا و إن كانا متلازمين فى الخارج إذ الموضوع هو الفوت و إثباته باستصحاب عدم الإتيان كإثبات أحد

لأنّ بناء على وحدة حقيقة القضاء مع الأداء و تعدّد المطلوب بالاستكشاف المذكور يكفي في وجوبه العلم بمطلوبيّة الإتيان بالعمل مطلقا سواء كان في الوقت أو خارجه فلا يكون وجوب القضاء مبتنيا على صدق الفوت. نعم لو لم يعلم تعدّد المطلوب و وحدة حقيقة القضاء مع الأداء فلا دليل على وجوب القضاء في خارج الوقت لأنّ المطلوب متقيّد بالوقت و حال تقييد المأمور به بالوقت كما في المحاضرات كحال تقييده بغيره من القيود فكما أنّ المتفاهم العرفي من تقييده بأمر زمني هو وحدة المطلوب لا تعدّده و أنّ المأمور به هو الطبيعيّ المقيد بهذا القيد فكذلك المتفاهم العرفي من تقييده بوقت خاصّ فلا فرق بينهما من هذه الناحية. (2)

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ الوقت و إن كان قيدا بحسب لسان الدليل و لكن بحسب المتفاهم العرفي قيد الزمان كسائر القيود الزمانيّة لا يكون من مقوّمات الموضوع إذ مع انتفائها يكون الموضوع عند العرف باقيا و حيث كان الموضوع في الاستصحاب أمرا عرفيا فالوحدة المعتمدة في القضية المشكوكة مع القضية المتيقّنة محفوظة فيمكن إجراء الاستصحاب لإبقاء الوجوب كما في المستمسك.

و عليه فلا حاجة في وجوب القضاء إلى صدق الفوت و لو مع عدم ثبوت وحدة حقيقة القضاء مع الأداء إلّا أن يقال إنّ القيود في المتعلّقات الكلّيّة توجب المباينة فمع انتفائها لا تبقى الوحدة المعتمدة نعم لو جرى استصحاب في المكلف كانت الوحدة محفوظة و سيأتي تفصيلها إن شاء الله تعالى في الموسّع و المضيّق فانتظر.

إشارة

و يقع الكلام هنا فى امور:

الأمر الأول: فى تحرير محل النزاع:

و لا يخفى عليك أنه خصص فى تهذيب الاصول محل النزاع فى الأمارات و الاصول بما إذا كانتا قائمتين على متعلقات الأحكام دون نفس الأحكام حيث قال:

و ليعلم أنّ محلّ النزاع فى كلا المقامين ما إذا كان المأمور به مركّباً ذا شروط و موانع و قام دليل اجتهادىّ أو أصل عمليّ على تحقّق الجزء و الشرط أو عدم تحقّق المانع ثمّ انكشف خلافه أو قام واحد منهما على نفى جزئية شىء أو شرطية أو مانعية.

ثمّ بان أنّ الأمر بخلافه يقال: إنّ الإتيان بمصداق الصلاة مثلاً مع ترك ما يعتبر فيها استناداً إلى أمانة أو أصل هل يوجب الإجزاء أو لا؟

و أمّا ما يجرى فى إثبات أصل التكليف و نفيه كما إذا دلّ دليل على وجوب صلاة الجمعة ثمّ انكشف خلافه فهو خارج عمّا نحن فيه و لا معنى للإجزاء فيه. (1)

و إليه ذهب المحقّق الخراسانىّ حيث قال: هذا كلّه فيما يجرى فى متعلّق التكليف من الأمارات الشرعية و الاصول العملية.

و أمّا ما يجرى فى إثبات أصل التكليف كما إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة يومها فى زمان الغيبة فانكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر فى زمانها فلا وجه لإجزائها مطلقاً غاية الأمر أن تصير صلاة الجمعة فيها أيضاً ذات

ص: 244

مصلحة لذلك ولا ينافى هذا بقاء صلاة الظهر على ما هي عليه من المصلحة كما لا يخفى إلا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد. (1)

وجه ذلك كما أشار إليه المحقق الخراساني «بقوله: غاية الأمر.. الخ»: أن الأمارات على السببية والاصول فيما إذا كانت قائمة على متعلقات التكليف تكون ناظرة إلى الواقعيّات و مبيّنة لها في هذا الحال بوضع جزء أو شرط أو رفعهما فضمّ الأصل مثلا إلى الدليل الواقعيّ مبيّن لاختصاص فعليّة جزئية السورة بحال العلم بالواقع وأنّ الأمر بما عداها وهكذا فلا بدّ أن يكون مصالح الأمارات والاصول مسانحة لمصالح الواقعيّات ومع مسانحة مصالحها معها يمكن البحث حينئذ عن كونها وافية حتّى تجزى عنها أو غير وافية حتّى لا تكون مجزية في بعض صورها دون ما إذا كانت الأمارات والاصول قائمة على نفس التكليف إذ ليست الأمارات والاصول حينئذ ناظرة إلى الواقعيّات ولم تكن مبيّنة لكيفيّة الواقعيّات المعلومة إجمالاً فلا تكون مصالحها مسانحة لمصالح الواقعيّات ومع عدم المسانحة لا مجال للوفاء حتّى يبحث عن إجزائها أو عدمه مثلا، كما أفاد في نهاية النهاية أنّ لسان «صدّق العادل» في الأمانة القائمة على الحكم على السببية تكليف تعبديّ مستقلّ في عرض الواقع فيكون قول العادل كأمر الأب والمولى وسائر العناوين المورثة للتكليف موجبا لتكاليف مستقلة فمصلحتها مصالح اخرى في عرض المصالح الواقعيّة ولا يغني إدراكها عن إدراك المصالح الواقعيّة كما لا يغني إدراك بعض المصالح الواقعيّة عن إدراك بعض آخر و امثال تكليف عن امثال آخر. (2)

ولكنّ الإنصاف أنّه لا فرق بين كون الأمارات والاصول قائمة على متعلقات

ص: 245

1-1 (1) الكفاية 135/1-136.

2-2 (2) نهاية النهاية 130/1.



التكاليف و بين كونها قائمة على نفس التكاليف بعد كونها مشروعة لتسهيل النيل إلى التكاليف المعلومة بالإجمال فإنّ كلّها حينئذ في مقام بيان أنّ الواقعيّات تكون في كذا و كذا فلا بدّ من أن تكون مصالحها مسانحة لمصالح الواقعيّات من دون فرق بين مواردّها.

ولقد أفاد و أجاد في نهاية النهاية حيث قال: إنّ البصير يعلم أنّ لسان «صدّق العادل» ليس كلسان «أطع والدك».

فإنّ مفاد «صدّق العادل» هو أنّ الواقع المعلوم على سبيل الإجمال هو في قول العادل فقد اعتبر قوله بعنوان أنّه هو الواقع فلا بدّ أن تكون مصلحته هي مصلحة الواقع لا نسخ آخر من المصلحة كي لا يغني إحرازه عن إحرازه.

فإذا ظهر أنّ الواقع على خلاف قول العادل فقد احرز مصلحته باتّباع قوله فيما إذا كان وافيا بتمام مصلحة الواقع و إلاّ جاء باقي الاحتمالات الأربع المتقدّمة التي حكم أحدها فقط عدم الإجزاء.

و أيضا لو كان إخبار العادل محدثا لمصلحة اخرى في عرض الواقع لم يكن وجه لترك مراعات الواقع المعلوم بالإجمال بالإتيان بمحتملاته بمجرد إخبار العادل ببعض المحتملات فإنّه يكون من قبيل ما لو نذر الإتيان ببعض المحتملات أو أمر الأب ببعضها في عدم انحلال العلم الإجمالي بالتكليف الواقعيّ بذلك فيؤتى بالذى وجب بالعنوان الثانويّ و يؤتى بسائر المحتملات تحصيلًا للبراءة اليقينيّة عن التكليف الواقعيّ (1) و إليه يؤول ما في المحاضرات حيث قال و لناخذ بالمناقشة إلخ... (2)

و دعوى لزوم التصويب كما ترى بعد كون الواقع محفوظا و إنّما الإجزاء يفيد التقبّل

ص: 246

1-1) نهاية النهاية 130/1.

2-2) راجع المحاضرات 281/1.

و عليه فلا وجه للتخصيص المذكور كما لا يخفى نعم ربما يدعى خروج موارد عن محلّ النزاع لا بأس بذكر بعضها كما يلي:

منها: ما إذا كان سبب الأمر الظاهريّ مجرد الوهم و الخيال كأن يقطع بوجود أمر واقعيّ ثم يكشف أنّه لا أمر أو يقطع بأمر ظاهريّ ثم يظهر الخطأ، كأن يقطع بإخبار العدل أو عدالة المخبر ثم يكشف أنّه ليس بعدل أو لم يخبر أصلاً أو يعتقد أنّ الرواية مسندة ثم ظهر أنّها مرسلّة ففي أمثال هذه الموارد ليس أمر شرعيّ ظاهريّ و توهم الأمر من جهة الاشتباه في التطبيق بتخيّل إخبار العادل أو الرواية مسندة أو غير ذلك لا- يستلزم وجود الأمر الظاهريّ حتّى يبحث عن إجزائه و عدمه بخلاف ما إذا فحص عن الأدلّة و لم يطلع على شيء و أخذ بأصل من الاصول ثم انكشف الخلاف و اطلع على الدليل الاجتهاديّ على خلافه فإنّ مع الفحص يجرى الأصل و تكون حجّة فعليّة عليه و يتحقّق الأمر الظاهريّ فيصحّ البحث عن إجزائه و عدمه و ممّا ذكر يظهر ما في كتاب بحوث في علم الاصول حيث عطف بعد ذهابه إلى عدم إجزاء الأوامر الظاهريّة عدم إجزاء الأوامر التخيّليّة بالأولويّة فراجع. (1)

لما عرفت من أنّ تخيّل الأمر لا- يستلزم وجود الأمر الظاهريّ من ناحية الشرع و البحث عن إجزاء الأوامر الشرعيّة أجنبيّ عن الأوامر التخيّليّة و لذلك تسالموا على خروج الموارد المذكورة عن محلّ النزاع كما صرّح به في المحاضرات حيث قال:

قد تسالموا على خروج موارد انكشف عدم الحكم الظاهريّ فيها رأساً عن محلّ الكلام كما لو استظهر المجتهد معنى من لفظ و أفتى على طبقه استناداً إلى حجّة الظهور ثم بعد ذلك انكشف أنّه لا ظهور له في هذا المعنى المعين بل هو مجرد وهم

ص: 247

و خيال فلا واقع موضوعي له فعندئذ لا ريب في عدم حجّة هذا المعنى لعدم اندراجه تحت أدلة حجّة الظهورات، إلخ.. (1)

و إليه يؤول ما في الكفاية حيث قال:

تذنيبان: الأول: لا ينبغي توهم الإجزاء في القطع بالأمر في صورة الخطأ فإنه لا يكون موافقة للأمر فيها وبقى الأمر بلا موافقة أصلا و هو أوضح من أن يخفى إلى أن قال: وهكذا الحال في الطرق الخ. (2)

و منها: ما إذا انكشف الخلاف بالقطع واليقين، حكى المحقق النائيني دعوى الإجماع على عدم الإجزاء فيه عن جماعة. (3)

ذهب في المحاضرات إلى أنه لا- إشكال ولا- خلاف بين الأصحاب في عدم الإجزاء في موارد انكشاف الخلاف في الأحكام الظاهرية بالعلم الوجداني بأن يعلم المجتهد مثلا بمخالفة فتواه السابقة للواقع. (4)

وفيه أنّ إطلاق عبارة الأصحاب كالكفاية تشمل هذا الفرض أيضا إذ ملاك الإجزاء المذكور في ما إذا انكشف الخلاف بغير العلم الوجداني و هو قيام الحجّة الشرعية الظاهرية على خلاف الواقع موجود في المقام و مقتضاه هو تحكيمها على الأدلة الأولية الدالة على اشتراط الشروط أو على جزئية الأجزاء و لازم التحكيم هو سقوط الشرط أو الجزء في هذا الحال أيضا و من المعلوم أنّ هذا المعنى لا فرق فيه بين أن يكون كشف الخلاف باليقين أو غيره من الحجج فمن ذهب إلى الإجزاء فيما إذا

ص: 248

---

1-1) راجع المحاضرات 259/2-282.

2-2) الكفاية 136/1.

3-3) التقريرات 197/1.

4-4) المحاضرات 259/2.

انكشف الخلاف بغير العلم الوجدانيّ ذهب إليه فيما إذا انكشف بالعلم واليقين أيضا و من لم يذهب إلى الإجزاء فيه لم يذهب إلى الإجزاء فيه أيضا.

ولذا صرّح شيخنا الأستاذ الأراكيّ (مدّ ظلّه العالی) بعدم الفرق بينهما حيث قال:

لا فرق فيما ذكرنا من عدم الإجزاء عند انكشف خطأ الحكم الظاهريّ بين الانكشاف بطريق القطع أو بطريق الظنّ المعتمد شرعا. (1)

والإجماع في المقام غير ثابت مضافا إلى أنّه محتمل المدرك كما لا يخفى.

ومنها: ما في المحاضرات من التفصيل بين الأمارات والاصول القائمة على الشبهات الموضوعيّة كالبيّنة واليد وما شاكلهما ممّا يجرى في تنقيح الموضوع وإثباته والأمارات والاصول القائمة على الشبهات الحكميّة.

وذهب إلى أنّ الأولى خارجة عن محلّ البحث بدعوى أنّ السبب في ذلك أنّ قيام تلك الأمارات على شيء لا يوجب قلب الواقع عما هو عليه والقائلون بالتصويب في الأحكام الشرعيّة لا يقولون به في الموضوعات الخارجيّة وسيأتي إن شاء الله تعالى في ضمن البحوث الآتية أنّ الإجزاء في موارد الاصول والأمارات غير معقول إلاّ بالالتزام بالتصويب فيها والتصويب في الأمارات الجارية في الشبهات الموضوعيّة غير معقول بداهة أنّ البيّنة الشرعيّة إذا قامت على أنّ المانع الفلانيّ خمر مثلا لا توجب انقلاب الواقع عمّا هو عليه من هذه الناحية فلو كان في الواقع ماء لم تجعله خمرا وبالعكس كما إذا قامت على أنّه ماء وكان في الواقع خمرا لم تجعله ماء، أو إذا قامت على أنّ المال الذي هو لزيد قد نقل منه بناقل شرعيّ إلى غيره ثمّ بعد ذلك انكشف الخلاف و بان أنّه لم ينتقل إلى غيره لم توجب انقلاب الواقع عمّا هو عليه و تغيّره يعنى

ص: 249

قلب ملكية زيد إلى غيره، أو إذا افترضنا أنها قامت على أن المانع الفلاني ماء فتوضأ به ثم انكشف خلافه لم يكن مجزياً، لما عرفت من أنها لا توجب انقلاب الواقع ولا تجعل غير الماء ماء، ليكون الضوء المذكور مجزياً عن الواقع. (1)

وفيه: أن المقصود من جريان الأمارات والاصول في الموضوعات هو ترتيب الآثار الواقعية عليها في الظاهر لا تغيير الموضوعات وقلبها عمّا هو عليها في الواقع بحسب الوجود وتغير الآثار والأحكام الخاصة الجزئية كتغير الآثار والأحكام الكلية فإن كان التغير في الأحكام الكلية جائزاً ففي الأحكام الخاصة الجزئية أيضاً يكون جائزاً وإن لم يكن فيها ممكناً ففي الخاصة أيضاً لم يكن ممكناً.

فلا وجه للفرق بينهما إلا من جهة أن التصويب في بعض صورته مجمع على بطلانه في الأحكام دون الموضوعات فأمر التصويب في الآثار والأحكام في الموضوعات أهون من التصويب في الأحكام الكلية.

وقد صرح في منتهى الاصول بإمكان القول بالسببية والموضوعية في الأمارات القائمة على الموضوعات ولكن ذهب إلى خلافه من جهة عدم مساعدة ظواهر الأدلة فراجع. (2)

ومنها: ما في التنقيح من أن موارد قاعدة لا تعاد خارجة عن محلّ البحث فإنّها مع العلم بالمخالفة محكومة بالدليل الخاص على الإجزاء كما إذا صلّى من دون سورة معتقداً أن فتوى مجتهد ذلك ثم علم فتواه وجوب السورة في الصلاة فإنّه لا تجب عليه إعادة صلاته أو قضائها لحديث لا تعاد بناء على شمول «لا تعاد» للجاهل القاصر. (3)

ص: 250

1-1 (1) المحاضرات 258/2-259.

2-2 (2) منتهى الاصول 1/254.

3-3 (3) التنقيح 1/48.

وفيه أولاً: أن الأوامر الظاهرية التي تجرى فيها قاعدة «لا تعاد» لا تكون مستثناة عما يبحث عنه في الأوامر الظاهرية من حيث نفسها لو لا قاعدة «لا تعاد» كما لا يخفى.

وثانياً: أن المثل المذكور ليس محلّ النزاع لأنه من موارد توهم الأمر بل اللازم هو تبديل المثل بما إذا صلّى المجتهد من دون سورة من جهة استنباطه عدم جزئيتها ثم كشف الخلاف و علم أنها جزء الصلاة.

ومنها: ما فى التنقيح أيضاً من أن بطلان العمل إذا كان مستندا إلى استكشاف المجتهد أو استنباط المجتهد الثانى من الأدلة يكون محلّ النزاع أمّا إذا كان مستندا إلى الاحتياط وأصالة الاشتغال فلا مورد للكلام بالنسبة إلى عدم وجوب القضاء فى خارج الوقت بناء على أنه بأمر جديد إذ موضوعه هو الفوت ومع الإتيان به فى الوقت على طبق الحجّة الشرعية لا يمكن إحراز الفوت بوجه لاحتمال أن يكون ما أتى به مطابقاً للواقع ومع عدم إحراز الفوت يرجع إلى أصالة البراءة عن وجوب القضاء فهذه الصورة أيضاً ينبغى أن تكون خارجة عن محلّ النزاع. (1)

وهو كذلك بناء على عدم وجوب القضاء فى خارج الوقت إلا بأمر جديد ووحدة المطلوب و أمّا إذا كان المطلوب متعدداً فبعد انقضاء الوقت بقى مطلوبية أصل العمل ولو بالاستصحاب فمن ذهب إلى الاشتغال فى الوقت فعليه أن يذهب إليه فى خارج الوقت كما لا يخفى.

### الأمر الثانى: فى أجزاء الاصول الظاهرية:

ذهب جماعة إلى أن الاصول الظاهرية كقاعدة الطهارة والحلّة والاستصحاب

ص: 251

بناء على كونه بناء عملياً على ترتيب آثار المتيقن لا أصلاً محرزا وغيرها حاكمة بالنسبة إلى أدلة الشرائط والأجزاء كقوله عليه السلام: لا صلاة إلا بطهور، فإذا نوى عليه السلام كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر يكون حاكما على قوله عليه السلام لا صلاة إلا بطهور، ومبينا لدائرته وأنه أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية.

وجه ذلك أن الحكم بالطهارة مثلا حكم بترتيب آثارها ومنها الشرطية فإذا ضم هذا الحكم إلى أدلة الأجزاء والشرائط يستفاد منه عرفاً أن المقصود هو التوسعة في الشرطية ومن المعلوم أن ضم غير الواقع إلى الواقع ليس له كشف الخلاف فإذا أتى بالعمل مع هذا الشرط التعبدي أتى به مع شرطه إذ الشرط أعم من الواقعي والظاهري وانكشف عدم الطهارة الواقعية لا يوجب لانكشاف فقدان العمل لشرطه إذ المفروض أن العمل أتى به مع الطهارة الظاهرية التي جعلت لها الشرطية أيضا بالأدلة الحاكمة نعم إذا انكشف عدم الطهارة الواقعية ارتفع موضوع الطهارة الظاهرية من ذلك الحين فلا تبقى الطهارة الظاهرية مع ارتفاع الجهل وأما العمل فقد أتى به مع شرطه في حال الجهل وهو الطهارة الظاهرية.

وبعبارة موجزة أن الطهارة الواقعية كما أنها شرط في جميع الأحوال بالنسبة إلى العمل كذلك تكون الطهارة الظاهرية في حال الجهل ما لم ينكشف خلاف الطهارة واقعا شرطا للعمل، فدائرة شرطية الطهارة الظاهرية محدودة بحدود وجود الجهل بالواقع بخلاف دائرة الطهارة الواقعية فلا كشف الخلاف بالنسبة إلى الطهارة الظاهرية في موضوعها. فالصلاة المأتى بها في المشكوك المحكوم بالطهارة واجدة لما هو الشرط واقعا وحقيقة لا ظاهرا بحيث يمكن كشف الخلاف فيه لأن بعد حكومة قاعدة الطهارة صار الشرط أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية ولا يقبل ما فرض فيه الشرط أعم من الخطأ لأن الطهارة الظاهرية معتبرة واقعا من حيث نفسها لا من حيث كونها طريقة إلى الطهارة الواقعية.

منها: أن لازم ذلك هو القول بطهارة الملاقي للمشكوك طهارته بعد العلم بالنجاسة أو القول بنجاسة الملاقي للمشكوك نجاسته بعد العلم بالطهارة فيما إذا استصحبت النجاسة.

واجيب عن ذلك بأن القائل بالإجزاء لا يدعى أن أصالة الطهارة مثلاً حاكمة على أدلة النجاسات وأنها في زمان الشك طاهرة بل يقول أنها محفوظة في واقعيتها وأن ملاقيها نجس حتى في زمان الشك لكن يدعى حكومتها على دليل شرطية طهارة ثوب المصلي واعتبار أنه لا بد أن يكون طاهراً و خلاصة حكومتها أن ما هو نجس واقعا يجوز ترتيب آثار الطهارة عليه في ظرف الشك و من تلك الآثار إتيان الصلاة المشروطة بها لكن بلسان تحقق الطهارة و لازمه تحقق مصداق المأمور به لأجل حكومتها على أدلة الشرائط و الموانع و عليه فالخلط بين المقامين أوقع المستشكل فيما أوقعه و قد عرفت أن الحكومة بين القاعدة و دليل شرطية طهارة لباس المصلي و بدنه لا بينها و بين أدلة النجاسات إذ الحكومة عليها باطلة بضرورة الفقه. (1)

بل يمكن الجواب أيضا كما في نهاية الاصول بأن الحكم الظاهري إنما يثبت مع انحفاظ الشك و أما بعد زواله فينقلب الموضوع فالملاقي أيضا يحكم بطهارته ما دام الشك و اما بعد زواله فيحكم بنجاسة كل من الملاقي و الملاقي. (2)

و بعبارة أخرى أن الحكم بالطهارة مع انحفاظ الشك و أما بعد زواله فينقلب الموضوع و يتغير حكمه من دون حاجة إلى تجدد الملافة فالحكم الواقعي و هو النجاسة يسقط عن الفعلية بوجود الحكم الظاهري فيكون الحكم الفعلي حال جريان



الحكم الظاهريّ هو الحكم الظاهريّ فإذا زال موضوع الحكم الظاهريّ صار الواقع فعليّاً فالنجس حال جريان قاعدة الطهارة ليس بنجس فعليّاً فإذا ارتفع موضوع قاعدة الطهارة صار فعليّاً فالحكومة بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة تؤثر في سقوط الواقع عن الفعليّة ولا ضير في القول بذلك ولا يكون باطلاً بضرورة الفقه لأنّ ذلك هو المقول في الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ ولا يلزم منه التصويب المحال أو المجمع على بطلانه لأنّ الحكم غير الفعليّ موجود في الواقع.

ولكن مقتضى هذا الكلام هو القول بتغيير الحكم في مثل الصلاة التي تؤتى بها مع الطهارة الظاهريّة أيضاً بعد كشف الخلاف والعلم بأنّ الثوب نجس إذ موضوع الحكم الظاهريّ وهو الجهل بالواقع يرتفع بكشف الخلاف ومع ارتفاع الجهل ينقلب الموضوع ويتغيّر حكمه وتصير الصلاة محكومة بالبطلان كما أنّ الملاقي بمجرد كشف الخلاف يصير محكوماً بالنجاسة أو بالطهارة عند ظهور الخلاف مع عدم تجدد الملاقة.

إلا أن يقال أن ذلك صحيح لو لا حكومة الاصول الظاهريّة على أدلّة الشروط والأجزاء فمع حكومتها عليها فلا تصير الصلاة محكومة بالبطلان بل هي مجزية لأنها اتيت بها مع شرطها حال كون موضوع الحكم الظاهريّ موجوداً والمفروض بعد الحكومة هو شرطية الطهارة الظاهريّة أيضاً.

فلا حاجة في الجواب عن النقض المذكور بنفي الحكومة بالنسبة إلى الواقعيّات وتخصيصها بأدلّة الشروط والأجزاء.

ربما يقال: لا مجال لحكومة الاصول الظاهريّة بالنسبة إلى الواقعيّات لأنها متأخرة عنها بسبب أخذ الشكّ في موضوعها فمع اختلاف الرتبة يستحيل أن تكون الاصول الظاهريّة معمّمة أو مخصّصة بالنسبة إلى الواقعيّات. هذا بخلاف ما إذا كانت الاصول الظاهريّة حاكمة بالنسبة إلى أدلّة الشروط والأجزاء فإنّها معها في رتبة

واجيب عن ذلك بأنه لا مجال لدعوى الاستحالة بعد كون الأحكام مطلقاً سواء كانت ظاهريّة أو واقعيّة من الامور الاعتباريّة التي لا تضادّ بينها إلاّ باعتبار مبادئها من الإرادة أو الكراهة أو باعتبار مقام امثالها فرفع اليد عن فعليّة الأحكام الواقعيّة بسبب حكومة الاصول الظاهريّة لا استحالة فيه إذ تتعلّق الإرادة بها كذلك ويتمكّن المكلف من الامثال للأحكام الظاهريّة بعد سقوط الواقعيّات عن الفعليّة بقيام الاصول الظاهريّة كما يتمكّن من الامثال للأحكام الواقعيّة بعد سقوط الظاهريّة بارتفاع موضوعها وفعليّة الواقعيّات وبالجملة فالواقعيّات و الظاهريّات لا- تجتمعان في الفعليّة فلا استحالة لا من جهة نفس الأحكام ولا من جهة مبادئها ولا من جهة الامثال و عليه فمعنى الحكومة هو توسعة المأمور به وإسقاط الشرطيّة الواقعيّة وجعل فرد طوليّ لما هو المأمور به.

ومنها: أنّ لازم الإجزاء والحكومة هو أنّه لو توضّأ بماء قد حكم بطهارته من جهة قاعدة الطهارة أو استصحابها ثمّ انكشف نجاسته هو الحكم بصحّة الوضوء وعدم وجوب إعادته لأنّ الوضوء مشروط بأن يكون بماء طاهر ومقتضى جريان قاعدة الطهارة أو استصحابها على الحكومة هو التوسعة في الطهارة المشروطة في الماء فمع حكومتها بالنسبة إلى اشتراط الطهارة في الماء وأعمّيتها من الطهارة الظاهريّة أتى الوضوء بماء طاهر مع وجود شرطه فلا وجه لبطلانه مع أنّ أحداً من الفقهاء لم يلتزم بذلك بل ذهب إلى لزوم إعادة الوضوء.

ويمكن الجواب عنه بما مرّ عن نهاية الاصول من أنّ حكومة الاصول الظاهريّة موقوفة على وجود الموضوع وهو الشكّ فإذا انكشف الخلاف وعلم بنجاسة الماء ارتفع حكومتها ومع ارتفاع الحكومة لا يحكم بطهارة من توضّأ بالماء المذكور، ومع عدم طهارة من توضّأ بذلك الماء لا يصحّ إتيان العبادة مع الوضوء المذكور فتجب

إعادة الوضوء. نعم كلّ عبادة أتى بها في حال الشكّ بالوضوء المذكور يحكم بصحّتها لحكومة الاصول الظاهريّة بالنسبة إلى أدلّة اشتراط العبادة بالطهارة المائيّة.

و ممّا ذكر يظهر الجواب أيضا عن النقض بأمثاله كما إذا غسل ثوبه أو بدنه بماء قد حكم بطهارته من جهة قاعدة الطهارة أو استصحابها ثمّ انكشف نجاسة الماء فإنّ حكومة الاصول الظاهريّة على أدلّة اشتراط طهارة الماء في حصول طهارة المغسول تقتضى الحكم بحصول الطهارة للثوب النجس فيما إذا غسل بالماء المشكوك طهارته و لكنّه ثابت مع انحفاظ الشكّ فإذا زال الشكّ انقلب الموضوع و مع انقلاب الموضوع لا مجال للحكومة فيحكم بنجاسة الثوب الموجود المغسول بالماء الذى كشف نجاسته نعم لو أتى بعمل مشروط بالطهارة مع الثوب المذكور في حال بقاء الموضوع و الشكّ حكم بصحّته لوجود الشرط حال الشكّ حكومة.

و هكذا يمكن الجواب عن النقض بما «إذا افترضنا أنّ زيدا كان يملك دارا مثلا ثمّ حصل لنا الشكّ في بقاء ملكيّته فأخذنا باستصحاب بقائها ثمّ اشتريناها منه و بعد ذلك انكشف الخلاف و بان أنّ زيدا لم يكن مالكا لها فمقتضى الحكومة هو الحكم بصحّة هذا الشراء لفرض أنّ الاستصحاب حاكم على الدليل الواقعيّ و أفاد التوسعة في الشرط و جعله أعمّ من الملكيّة الواقعيّة و الظاهريّة مع أنّه لا يلتزم بذلك أحد حتّى القائل بالحكومة».

و ذلك لأنّ موضوع الحكومة هو الشكّ فمع انقلاب الموضوع و العلم بعدم مالكيّة البائع لا حكومة نعم لو أتى بعمل عباديّ مشروط بالملكيّة كملكيّة الثوب و إباحته في حال الشكّ لكان صحيحا لأنّ الملكيّة بعد فرض وجود الحاكم أعمّ من الملكيّة الواقعيّة فالعمل اتى به مع وجود شرطه.

لا يقال: مقتضى ما ذكر هو الحكم بصحّة المعاملات المتعاقبة في حال الشكّ أيضا لأنّها كانت واقعة في حال الشكّ و حكومة الاصول الظاهريّة.

لأننا نقول: أن الأعيان المتبادلة بعد ارتفاع موضوع الحكومة حيث تكون موجودة بخلاف الأعمال العبادية الماضية فلا حاكم على كونها متبادلة بالملكية بل مقتضى كشف الخلاف هو بقائها على ملكية مالكيها الأصلي كما لا يخفى.

فتحصّل أن الحكومة ليست مختصة بأدلة الشروط بل تجرى في الأدلة الأولية الدالة على نجاسة الأشياء و طهارتها و حليتها و حرمتها و نحوها و لكنّها تدور مدار بقاء الموضوع و هو الشكّ في الحكم الواقعيّ.

و هكذا يمكن الجواب عن النقص بأنّ لازم الإجزاء هو أنّه لو توضّأ بماء نجس ظاهراً بالاستصحاب مثلاً و لو رجاء ثمّ انكشف الخلاف كان وضوؤه باطلاً إذ كما يفرض توسيع الشرطية الواقعية للطهارة كذلك ينبغي أن يفرض توسيع المانع الواقعية للنجاسة. (1)

مع أنّه لم يقل به أحد.

و ذلك لأنّ الحكم بالمانعية ما دام يكون الموضوع محفوظاً و هو الشكّ و أمّا مع ارتفاع الشكّ و ظهور كون الماء طاهراً في الواقع لا يبقى حكم و حيث أنّ الوضوء اتى بالماء المذكور مع قصد القربة و وجود الملاك و المفروض ارتفاع الحكم بالبطلان بارتفاع الموضوع و هو الشكّ يحكم بصحة الوضوء و بعبارة اخرى لا يخرج بالاستصحاب المذكور الماء الذى يكون طاهراً في الواقع عن الملاك بل هو حال جريان الاستصحاب صار محكوماً و غير فعليّ و مع عدم خروجه عن الملاك و تحقّق الوضوء فى هذا الحال و ارتفاع موضوع الحكم لا يبقى مانع من فعليّة صحّة الوضوء كما لا يخفى.

نعم لو أتى بعمل مشروط بالطهارة فى حال جريان الاستصحاب المذكور كان

ص: 257

مقتضى حكومة الاصول الظاهريّة على الأحكام الواقعيّة هو البطلان لأنّ العمل فى هذا الحال محكوم بعدم إتيانه مع شرطه كما إذا أتى بعمل مشروط بالطهارة فى حال جريان استصحاب الطهارة كان مقتضى الاصول الظاهريّة هو الصحّة لأنّ العمل فى هذا الحال محكوم بإتيانه مع وجود شرطه وهذا هو مقتضى الحكومة فلا تغفل.

وهنا اشكال

وهو كما فى المحاضرات أنّ الأحكام الظاهريّة لا- تنافى الأحكام الواقعيّة إذ الحكم لم ينشأ عن المصلحة فى متعلّقه و إنّما نشأ عن المصلحة فى نفسه و لا- يجتمعان أيضا فى مرحلة الامتثال لكى لا يقدر المكلف من الامتثال إذ الحكم الظاهريّ إنّما هو وظيفة من لم يصل إليه الحكم الواقعيّ لا بعلم وجدانيّ و لا بعلم تعبديّ و أمّا من وصل إليه الحكم الواقعيّ فلا موضوع عندئذ للحكم الظاهريّ فى مادّته فلا يجتمعان فى مرحلة الامتثال لكى تقع المنافاة بينهما فى هذه المرحلة.

وعلى ضوء هذا الأساس فلو صلّى المكلف مع طهارة البدن أو الثياب ظاهرا بمقتضى قاعدة الطهارة أو استصحابها و كان فى الواقع نجسا فصلاّته و إن كانت فى الظاهر محكومة بالصحّة و يترتب عليها آثارها إلّا أنّها باطلة فى الواقع لوقوعها فى النجس و عليه فإذا انكشف الخلاف انكشف أنّها فاقدة للشرط من الأوّل و أنّه لم يأت بالصلاة المأمور بها واقعا و أنّ ما أتى به ليس مطابقا لها فإذن بطبيعة الحال تجب الإعادة أو القضاء و الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهريّ إنّما يكون عذرا له فى تركها ما دام بقاء الجهل و الشكّ و أمّا إذا ارتفع و انكشف الحال لم يكن معذورا فى تركها فالأحكام الظاهريّة فى الحقيقة أحكام عذريّة فحسب.

و ليست أحكاما فى الحقيقة فى قبال الأحكام الواقعيّة و المكلف مأمور بترتيب آثار الواقع عليها ما دام الجهل و إذا ارتفع ارتفع عذره و بعده لا يكون معذورا فى ترك الواقع و ترتيب آثاره عليه من الأوّل.

ص:258

وأما حديث حكومة تلك القواعد على الأدلة الواقعية كما تقدّم ذكره فلا يجدى و السبب في ذلك هو أنّ هذه الحكومة حكومة ظاهرية مؤقتة بزمن الجهل بالواقع و الشكّ فيه و ليست بحكومة واقعية لكي توجب توسعة الواقع أو تضيقه و نتيجة هذه الحكومة بطبيعة الحال ترتيب آثار الواقع ما لم ينكشف الخلاف فإذا انكشف فلا بدّ من العمل على طبق الواقع.. إلى أن قال:

بداهة أنّ لسانها ليس إثبات أنّ الشرط أعمّ منها بل لسانها إثبات آثار الشرط ظاهراً في ظرف الشكّ و الجهل، وعند ارتفاعه و انكشاف الخلاف ظهر أنّ الشرط غير موجود.

و من هنا يظهر أنّ هذه الحكومة إنّما هي حكومة في طول الواقع و في ظرف الشكّ بالإضافة إلى ترتيب آثار الشرط الواقعيّ عليها في مرحلة الظاهر فحسب و ليست بحكومة واقعية بالإضافة إلى توسعة دائرة الشرط و جعله الأعمّ من الواقع و الظاهر حقيقة. (1)

يمكن الجواب عنه:

أولاً: كما في نهاية الاصول بأنّه لا ريب في أنّ المستفاد من الأدلة الواردة في الاصول الظاهرية كون الصلاة أو الحجّ أو نحوهما بالنسبة إلى هذا المكلف عبارة عن نفس ما يقتضيه وظيفته الظاهرية فقله مثلاً كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر ظاهر في أنّه يجوز للمكلف ترتيب جميع آثار الطهارة على الشيء المشكوك فيه و من جملتها شرطيتها للصلاة فيكون مفاده جواز إتيان الصلاة في الثوب المشكوك في طهارته و بعبارة اخرى ليس هذا الكلام إخباراً بالواقع المشكوك فيه و إلّا لزم الكذب في بعض مصاديقه فيكون المراد منه وجوب ترتيب آثار الظاهر الواقعيّ على الشيء

ص: 259

و لأجل ذلك ترى أنه يتوقف صحّة هذا الكلام على كون الطهارة ذات آثار بحسب الواقع و من جملة آثارها توقّف الصلاة عليها و حينئذ فهل يكون المتبادر من هذا الكلام أنّ المكلف يعدّ إتيانه الصلاة في الثوب المشكوك فيه قد أدّى وظيفته الصلاة و امتثل قوله تعالى: أقيموا الصلوة، أو أنه عمل عملاً يمكن أن يكون صلاة و أن يكون لغوا و يكون الصلاة باقية في ذمته؟

لا إشكال في أنّ المتبادر هو أنّ الصلاة في حقّ هذا الشخص عبارة عمّا أتى به و أنه قد عمل وظيفته الصلاة و أوجد الفرد المأمور به فقوله عليه السلام: لا ابالي أبول أصابني أم ماء، لا يتبادر منه أنّي لا ابالي وقع الصلاة منّي أم لا، بل المتبادر منه كون المشكوك فيه طاهراً بالنسبة إلى الشاكّ و أنّ العمل المشروط إذا فعله مع هذه الطهارة الظاهرية يكون منطبقاً للعنوان المأمور به و أنّ المصلّي فيه يكون من المصلّين لا أنه يمكن أن لا يكون مصلّياً غاية الأمر كونه معذوراً في المخالفة. (1)

و إليه يؤول ما في مناهج الوصول حيث قال في توضيح مفاد قاعدة الطهارة و الحليّة مفاده جواز ترتيب آثار الطهارة على المشكوك فيه بلسان تحقّقه فيفهم منه عرفاً أنّ الصلاة المشروطة بالطهارة يجوز الإتيان بها في حال الشكّ بهذه الكيفية و يكون المأتيّ به مع هذه الكيفية مصداقاً للصلاة المأمور بها و واجداً لما هو شرطها و هو معنى الإجزاء.

لا يقال: هذا إذا لم ينكشف الواقع.

فإنّه يقال: لا معنى لانكشاف الخلاف هاهنا لأنّ الأصل ليس طريقاً للواقع

يطابقه تارة ويخالفه اخرى مثل الأمانة حتى انكشف الخلاف. (1)

و ثانيا: بأن الحكومة لا تنقسم إلى قسمين ظاهري و واقعي بل هي منحصرة في الواقعي فإذا كان المستفاد من الدليل هو التصرف في الأدلة الأولية ولو بالانفهام العرفي جمعا بين الأدلة و التوسعة في الشروط و نحوها فالحكومة واقعية إذ بعد الحكومة يصير الشرط أعم من الواقع فإذا أتى بالعمل مع الشرط التعبدى أتى بالواجب مع شرطه واقعا في حال الشك فلذا لا تخلف له كما لا يخفى.

و ثالثا: أن تأخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لا يوجب استحالة التصرف في الحكم الواقعي لأن الأحكام الاعتبارية لا يجرى فيها ما يجرى في التكوينية لأن الأحكام الاعتبارية خفيف المئونة و أمرها بيد معتبرها فيجوز أن يرفع اليد عن فعليتها أو يوسع فيها فيما إذا قامت الأحكام الظاهرية فلا تغفل.

و مما ذكر يظهر ما في دعوى أنه يكون في مقايسة قاعدة الطهارة مع دليل اشتراط الصلاة بالطهارة احتمالا ان:

الأول: أن يكون تنزيلا لمشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعي بلحاظ عالم الأحكام المجعولة من قبل الشارع و التي منها الشرطية فتفيد الحكومة الواقعية و التوسعة الحقيقية للشرطية.

الثاني: أن يكون تنزيلا للمشكوك منزلة الطاهر بلحاظ الجرى العملي و الوظيفة في حالات الشك و الالتباس و التحير و بناء عليه لا يثبت الإجزاء لأنها لا تفيد أكثر من تحديد الوظيفة العملية أي التأمين في حالة الشك و لا تقتضى سقوط الواقع.

و الظاهر الأولى لألسنة التنزيل كقوله عليه السلام: الطواف بالبيت صلاة، و إن كان هو

ص: 261



الاحتمال الأوّل أى الحكومة و التوسعة الواقعيّة للأحكام بل لا يعقل فى أكثر الموارد إلاّ المعنى الأوّل إلاّ أنّه فى موارد أخذ الشكّ فى موضوع التنزيل كما يحتمل المعنى الأوّل يعقل المعنى الثانى أيضا و حينئذ إن لم نستظهر من نفس أخذ الشكّ و التحير فى لسان التنزيل إرادة المعنى الثانى و لو بحسب مناسبات الحكم و الموضوع العرفيّة الارتكازيّة فلا أقلّ من الإجمال المنافى لإمكان إثبات الأجزاء بملاك التوسعة الواقعيّة.

و يؤيد إرادة الاحتمال الثانى فى القاعدة ذيل موثقة عمّار حيث تقول: فإذا علمت فقد قدر، الذى يعنى أنّ مجرد العلم بالقذارة يوجب نفوذ آثار القذارة و مقتضى إطلاقها إنفاذ جميع آثار القذارة حتّى الثابتة قبل العلم بها و التى منها بطلان العمل السابق و لزوم الإعادة و احتمال هذا الإطلاق كاف أيضا لسريان الإجمال إلى صدر الحديث. (1)

و ذلك لما عرفت من أنّ المتبادر من الاصول الظاهريّة المجعولة فى حال الشكّ لمن أراد امتثال التكليف الواقعيّة أنّ امتثال التكليف المشروطة بالطهارة يتحقّق باتيان المشكوك المحكوم بالطهارة و لا ينسب إلى الأذهان أنّ ما أتى به فى هذا الحال يمكن أن يكون لغوا و يبقى الواجب على الذمّة.

و ليس ذلك إلاّ معنى الحكومة و لكنّ الحكومة المذكورة تختصّ بطرف الشكّ فلا ينافيها ذيل موثقة عمّار بعد ما عرفت من أنّ الأحكام الواقعيّة لا تزول بقيام الاصول الظاهريّة الحاكمة عليها و إنّما تزول فعليّتها فى هذا الحال و مقتضى ذلك هو نفوذ آثار القذارة بمجرد العلم من حين ارتفاع الأدلة الحاكمة بالنسبة إلى ما لم يتحقّق الامتثال فى حقّه من دون حاجة إلى جعل القذارة و أمّا ما تحقّق الامتثال فى حقّه و سقط أمره فلا تأثير للعلم بالقذارة بالنسبة إليه و عليه فلا ينافى ذيل موثقة عمّار مع

ص: 262

تبادر الصدر في الحكومة بالتقريب المذكور فلا تغفل.

لا- يقال: إن الحكومة المذكورة تتوقف على كون مفاد الاصول هو جعل المماثل للأحكام ولكن جعل المماثل ممنوع بعد عدم إمكان تصوير جعل المماثل في العدميات كاستصحاب عدم الحرمة إذ لا معنى للجعل فيها إذ العدم عدم من دون حاجة إلى جعل و سبب و بعد عدم إمكانه أيضا فيما إذا لم يكن للموضوع سابقا أثر شرعي كاستصحاب بقاء زيد لجواز التقليد عنه فإن جواز التقليد أثر شرعي ولكنه مترتب على بقاءه في الأزمنة المتأخرة و من المعلوم أن في الفرض المذكور لا حكم قبلا حتى يمكن جعل مماثله بالاصول الظاهرية فمفاد قاعدة الطهارة و نحوها من الاصول الظاهرية ليس إلا الأمر بالمعاملة مع المشكوك معاملة الطاهر الواقعي مثلا في الآثار التي يترتب عليها ما دام الشك باقيا فإذا زال الشك رتب آثار الواقع و عليه فلا مورد للجعل المماثل للأحكام حتى يكون حاكما بالنسبة إلى مماثلها.

لأننا نقول: لا فرق في دعوى التبادر المذكور بين كون مفاد الاصول هو جعل المماثل أو ترتيب الآثار لما عرفت من أن أمر المكلف الذي يكون بصدد امثال تكاليفه الواقعية بترتيب آثار الطهارة الواقعية على المشكوك فيه بلسان تحقق الطاهر يوجب الانفهام العرفي بأن الصلاة المشروطة بالطهارة يجوز الإتيان بها في حال الشك بهذه الكيفية بحيث يكون المأتي به مع هذه الكيفية مصداقا للصلاة المأمور بها و واجدا لما هو شرطها و هذا هو معنى الإجزاء و لا يتوقف ذلك على جعل المماثل كما لا يخفى.

فتحصّل أن الأظهر هو حكومة الاصول الظاهرية على الأحكام الأولية و أدلة الشروط و الجزئية و المانعية و قد عرفت تقريب الحكومة بالنسبة إلى قاعدة الطهارة و قاعدة الحلّة.

ثم إن تقريب الحكومة في الاستصحاب بناء على كونه أصلا غير محرز كتقريب القاعدتين لأن مفاد الاستصحاب كما في تهذيب الاصول متحد مع ما مرّ من قاعدتي

الحلّ و الطهارة من حكومتها على أدلة الشرائط و الموانع قائلًا بأنّ الشاكّ بعد اليقين يبني عليه فهو متطهّر في هذا الحال و ليس له أن يرفع اليد عن يقينه أبداً و بعبارة اخرى أنّ الظاهر من دليله هو البناء العمليّ على بقاء المتيقّن في زمان الشكّ أو البناء العمليّ و جوب ترتيب آثاره و إن كانت الآثار ثابتة بالأدلة الاجتهاديّة و الاستصحاب محرز موضوعها تعبداً لأنّ استصحاب عدالة زيد لا يثبت عدا بقاء عدالته و أمّا جواز الطلاق عنده و إقامة الصلاة خلفه فلا يثبت بدليل الاستصحاب بل بالكبريات الكلّيّة الأوّليّة التي هي المجعولات الأوّليّة فيكون دليله حاكماً على الأدلة فيفيد الإجزاء كما مرّ. (1)

إذ أمر من أراد الامتثال للتكاليف الواقعيّة بترتيب آثار المتيقّن يوجب الانفهام العرفيّ بأنّ التكليف يمكن امتثاله بهذه الكيفيّة بحيث يكون المأتيّ به مع هذه الكيفيّة مصداقاً للمأمور به و واجداً لما هو شرطه و من المعلوم أنّه ليس إلاّ معنى الإجزاء كما لا يخفى.

و هكذا يكون تقريب الحكومة في قاعدة التجاوز و الفراغ بناء على كونهما من الاصول الظاهريّة لا من الأمارات فإنّ حكم الشارع كما في نهاية الاصول لمن شكّ في إتيان جزء من الصلاة بوجوب المضىّ و عدم الاعتناء، ظاهر في أنّ المكلف الذي كان بصدد امتثال أمره تعالى بالصلاة التي أمر بها جميع المسلمين و شكّ في أثناء عمله أو بعده في إتيان جزء منها، صلاته عبارة عن الأجزاء التي أتى بها و إن كانت فاقدة للجزء المشكوك في إتيانه فهذا العمل الفاقد لجزء من الأجزاء صلاة في حقّ هذا المكلف لا أنّه عمل لغو.

ص: 264

و هذا المكلف تارك للصلاة بحيث إن استمر شكّه إلى حين وفاته كان تاركا لهذه الصلاة الخاصة أداء وقضاء فكما يستبعد جدا الحكم بكونه تاركا لهذه الصلاة الخاصة إن استمر شكّه إلى الأبد فكذلك يستبعد الحكم بعدم كون هذا العمل صلاة إن زال شكّه و لو فى الوقت... إلخ (1).

و بالجملة ضميمة قاعدة التجاوز و الفراغ مع أدلة الأجزاء و الشرائط و نحوهما توجب تبادر الحكومة بالمعنى المذكور حيث استفاد المكلف القاصد للامتنال أنّ صلاته عبارة عن الأجزاء التى أتى بها و بها يتحقّق الامتنال.

و أمّا حديث الرفع فهو أيضا من الأحكام الظاهريّة و مفاده يدلّ كما فى نهاية الاصول على رفع كلّ ما لا يعلم حتّى الأحكام الوضعيّة من الجزئيّة و الشرطيّة و المانعيّة فمن شكّ فى جزئيّة السورة مثلا كان مقتضى حديث الرفع عدم جزئيّتها و حينئذ فإنّ شكّ أحد فى جزئيّتها و تركها بمقتضى الحديث و صلّى مدّة عمره من غير سورة و كانت بحسب الواقع جزءا فهل يلتزم أحد بكونه تاركا للصلاة مدّة عمره أو يقال إنّ ظاهر حكم الشارع هو أنّ الصلاة فى حقّ هذا الشاكّ عبارة عن سائر الأجزاء غير السورة و إن كان هذا الشاكّ مجتهدا و قدّده كافّة المسلمين فهل لأحد أن يلتزم بكونهم بأجمعهم تاركين مدّة عمرهم للصلاة التى هى عمود الدين (2).

و يظهر هذا أيضا من الشيخ قدّس سرّه فى رسالة التقيّة حيث استدللّ بحديث الرفع فراجع.

و أمّا ما ذهب إليه شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه من أنّ القاعدة فى الجمع بين الدليلين حفظ ظهور مدلول الكلام فيما أمكن.

و إذا فرضنا أنّ الدليل الثانوى بالنسبة إلى دليل الأثر غير متعرّض له و يكون

ص: 265

1-1 ج 128/1.

2-2 ج 128/1.

مجرد بيان وظيفة عملية لئلا يبقى المكلف معطلا فلا يحمل على الحكومة حفظا للظهور (1).

ففيه إن القرينة الدالة على الحكومة هي التي أشار إليه في نهاية الاصول بقوله فهل يلتزم أحد بكونه تاركا للصلاة مدة عمره... إلخ. ومع الحكومة لا مجال لبقاء ظهور المحكوم كي يؤخذ بهما حفظا لهما.

وعليه فالمتبادر عند العرف من ضميمه حديث رفع الأحكام المذكورة من الجزئية والشرطية والمانعية مع أدلة الأجزاء والشرائط والموانع هو كون الفاقد صلاة حقيقة حكومة فمع الحكومة المذكورة إذا اكتفى المكلف بالفاقد أتى بالصلاة التي كانت مأمورا بها حكومة ومع إتيانها لا مجال لبقاء أمرها وليس هذا إلا معنى الأجزاء كما لا يخفى.

فالأقوى هو القول بالإجزاء في الاصول الظاهرية وإليه ذهب السيد المحقق البروجردى وسيدنا الإمام المجاهد (قدس سرهما) تبعا لصاحب الكفاية رحمه الله تعالى.

### الأمر الثالث: في أجزاء الأمارات عند كشف الخلاف يقينا

و يقع الكلام في جهات متعددة:

### الجهة الأولى: في أجزاء الأمارات بناء على الطبقية ووجوب ترتيب آثار الواقع

وهنا تقريبات:

التقريب الأول: كما في نهاية الاصول هو أن الأمارات كخبر الواحد والبيئة

ص: 266

---

1-1) رسالة الاجتهاد لشيخنا الأراكيّ قدس سرّه المطبوعة في آخر كتاب البيع: 445/2.

و أمثالهما و إن كانت بلسان حكاية الواقع و لكنّها بأنفسها ليست أحكاما ظاهريّة بل الحكم الظاهريّ عبارة عن مفاد دليل حجّيّة الأمانة الحاكمة بوجوب البناء عليها و لسان أدلّتها هي بعينها لسان أدلّة الاصول.

و بعبارة أخرى فرّق بين ما تؤدّي عنه الأمانة و تحكيه و بين ما هو المستفاد من دليل حجّيّتها فإنّ البيّنة مثلا إذا قامت على طهارة شيء كانت هذه البيّنة بنفسها حاكية للواقع جعلها الشارع حجّة أم لا .

و لكنّ الحكم الظاهريّ في المقام ليس هو ما يحكيه البيّنة (من الطهارة) بل الحكم الظاهريّ و عبارة عن حكم الشارع بوجوب العمل على طبقها و ترتيب آثار الواقع على مؤدّاها.

و ظاهر ما دلّ على هذا الحكم هو قناعة الشارع في امثال أمره الصلّاتيّ مثلا بإتيانها فيما قامت البيّنة على طهارته و لازم ذلك سقوط الطهارة الواقعيّة من الشرطيّة في هذه الصورة و كذلك إذا دلّ خبر زرارة مثلا على عدم وجوب السورة كان قول زرارة حاكيا للواقع جعله الشارع حجّة أم لا .

و لكنّ الحكم الظاهريّ ليس عبارة عن مقول زرارة بل هو عبارة عن مفاد أدلّة حجّيّة الخبر أعني حكم الشارع و لو إمضاء بوجوب ترتيب الآثار على ما أخبر به الثقة.

فلو انحلّ قوله صدّق العادل مثلا بعدد الموضوعات كان معناه فيما قام خبر على عدم وجوب السورة (يا أيّها المكلف الذي صرت بصدد امثال الأمر الصلّاتيّ ابن على عدم وجوب السورة).

و ظاهر هذا هو أنّك إذا صلّيت بغير سورة فقد امتثلت الأمر بالصلاة و كان

و لا فرق فيما ذكر بين إن قلنا بجعل المماثل للواقع أو لم نقل لأن مرجع الأول أيضا إلى وجوب ترتيب آثار الواقع فلا تغفل.

وبالجملة فالحكم بترتيب آثار الواقع في موارد الأمارات و الطرق يكفي في الحكومة و الأجزاء لظهور الحكم المذكور لمن كان بصدد الامتثال في تحقق الامتثال بها و الحكم بترتيب آثار الواقع متحقق في موارد الأمارات و الطرق بقيام أدلة حجيتها إذ لا معنى لاعتبارها إلا الحكم بترتيب آثار الواقع عليها و لا فرق في ذلك بين أن يكون الاعتبار تأسيسيا أو امضائيا فإن العقلاء يحكمون بتبعية الأمارات و ترتيب آثار الواقعيات بقيامها فإذا أخبر الثقة بحدوث أمر يحكمون بلزوم الاعتماد عليه و ترتيب آثار الواقع عليه و الشارع أمضى ذلك منهم فيؤول إضائه إلى الحكم بترتب الآثار كالتأسيس فلا فرق بينهما في ذلك و لا يتفاوت في إفادة أدلة الحجية لترتيب آثار الواقع بين أن يكون الحجة أصلا ظاهريا أو أمانة ظاهرية.

و عليه فالاختلاف بين الاصول و الأمارات ليس إلا من جهة أنفسهما فإن الأمانة حاكية دون الاصول و أما من حيث دليل الحجية فلا اختلاف بينهما و المعيار في الأجزاء هو دليل حجيتها لا أنفسهما فحكاية الأمارات عن الواقعيات دون الاصول لا تضرر بالانفهام العرفي الحاصل من اعتبار الأمارات لمن أراد الامتثال في قناعة الشارع في امتثال أمره الواقعي بإتيان الأمارات.

و لذلك قال في نهاية النهاية: نعم لسان الأمارات هو الكشف و الحكاية عن تحقق الشرط الواقعي لكن لسان صدق الأمانة لا يختلف عن لسان دليل الاصول فإن كل منهما موسع لدليل الواقع أو مضيق له و مجرد أن أحدهما بلسان الأخذ بأحد

الاحتمالين معيّنًا تعبّداً و الآخر بلسان الأخذ بالاحتمال الموافق للأمانة مراعاة لكشفها لا يصلح فارقا فيما هو المهم (1).

الإشكال الأوّل اورد عليه أوّلا بما فى مناهج الوصول من أنّ الأمانة تارة تكون عقلائيّة و لم يرد من الشرع أمر باتّباعها و لكن استكشفتنا إمضائها من عدم الردع و أخرى هذا الفرض مع ورود أمر إرشادىّ منه باتّباعها و ثالثة تكون تأسيسية شرعية.

و ظاهر عنوان القوم خروج الفرض الأوّل عن محطّ البحث بل الثّانى أيضا لأنّ الأمر الإرشادىّ لم يكن أمرا حقيقة.

و التحقيق عدم الإجزاء فى الأمارات مطلقا أمّا فى الفرضين الأوّلين فلأنّ المتّبع فيهما هو طريقة العقلاء لعدم تأسيس للشارع و لا إشكال فى أنّهم إنّما يعملون على طبق الأمارات لمحض الكشف عن الواقع مع حفظه على ما هو عليه من غير تصرّف فيه و انقلاب عمّا هو عليه و مع تبيّن الخلاف لا معنى للإجزاء بالضرورة.

و أمّا إذا كانت الأمانة تأسيسية فلأنّ معنى الأمانة هو الكاشف عن الواقع و إيجاب العمل على طبقها إنّما هو لمحض الكاشفية عن الواقع المحفوظ من غير تصرّف فيه و انقلاب و إلّا لخرجت الأمانة عن الأمانة.

و ما قد يقال إنّ لسان دليل الحجية فى الأمارات و الاصول سواء- و هو وجوب ترتيب الأثر عملا على قول العادل فمقتضى قوله صدق العادل هو التصديق العملى و إتيان المأمور به على طبق قوله و هو يقتضى الإجزاء كما يأتى فى الاصول- غير تامّ لأنّ إيجاب تصديق العادل لأجل ثقته و عدم كذبه و إيصال المكلف إلى الواقع المحفوظ كما هو كذلك عند العقلاء فى الأمارات العقلائية و لا يفهم العرف و العقلاء من مثل هذا

ص: 269



الدليل إلا ما هو المركز في أذهانهم من الأمارات لا انقلاب الواقع عمّا هو عليه بخلاف أدلة الاصول...

وبالجملة إنّ الإجزاء مع جعل الأمانة وإيجاب العمل على طبقها لأجل الكشف عن الواقع كما هو شأن الأمارات متنافيان لدى العرف و العقلاء هذا من غير فرق فيما ذكرنا بين الأمارات القائمة على الأحكام أو الموضوعات (1).

يمكن أن يقال: إنّ دعوى المنافاة بين الإجزاء وبين إيجاب العمل على طبقها غير مسموعة بعد ما عرفت من أنّ الحكم بترتيب آثار الواقع على ما قامت عليه الأمانة ظاهر في تحقّق الامتثال بإتيان المؤدّى فإذا قال الشارع صدّق العادل لمن كان في صدد امتثال الأحكام المعلومة بالإجمال ولم يحصل له بقيام خبر العادل علم أو اطمئنان شخصى بالواقع تبادر إلى الأذهان أنّ التصديق العمليّ والإتيان بمؤدّى قول زرارة يكفى في امتثال الأحكام المعلومة بالإجمال كما تبادر ذلك إلى أذهانهم فيما إذا قال له عند قيام أصل من الاصول الظاهريّة رتب آثار الواقع على ما قام الأصل عليه.

ولعلّ الوجه في ذلك هو أنّ المكلف الذى كان بصدد الامتثال بالتكاليف الواقعيّة لم يصل في كلا الموردين إلى الواقعيّات إذ كما لا تحكى الاصول الظاهريّة عن الواقع كذلك لا تحصل بقيام الأمارات علم و اطمئنان بالواقعيّات فالمكلف متحرّج في مقام الامتثال في كلا الموردين فالشارع بإيجاب العمل بهما في المقامين سهّل الأمر عليه وأخرجه من التحير و الانفهام العرفيّ من إيجاب العمل بهما في المقامين هو قناعة الشارع في امتثال الواقعيّات بإتيان ما قامت عليه البيّنات و الأمارات و الاصول.

و مجرد كون الأمارات كاشفة بنحو ناقص عن الواقعيّات دون الاصول

ص: 270

1-1 ج 315-316/1.

الظاهرية لا يوجب تفاوتاً في التبادر المذكور و الانفهام العرفي لأنّ في كليهما يحتاج المكلف إلى إعداد الشارع و إمداده فمن الممكن أن يرشده الشارع إلى الإتيان بالأمانة و الإعادة عند كشف الخلاف و أن يأمره بإتيانها مع الاكتفاء بها و الحكم بتحقيق الامتثال بما قام عليه كشف ناقص فلا وجه لدعوى المنافاة و الاستحالة.

فإذا أمكن الأمر بإتيانها مع الاكتفاء بها فلا تكون دعوى تبادر ذلك و انفهامه العرفي فيما إذا أمر المكلف المتحير في مقام الامتثال مجازفة.

و الشاهد على عدم المنافاة و إمكان الإجزاء هو صحّة تصريح الشارع عند جعل الاعتبار للأمارات بأن يقول:

اعملوا بها فإن كانت مخالفة للواقع قبلها مكانها و لا حاجة إلى الإعادة في الوقت أو القضاء في خارجه كما يصحّ تصريحه بذلك عند جعل الاصول الظاهرية.

ثمّ لا فرق فيما ذكر من إمكان الإجزاء و عدم منافاته مع جعل الأمانة و إيجاب العمل على طبق الأمانة بين أن يكون الأمارات تأسيسية أو إضائية.

فإنّ الإمضاء إمّا يكون من باب الإرشاد إلى الطريق العقلائيّ و في هذه الصورة ليست دائرة الإمضاء أزيد من دائرة الممضى فإذا ظهر التخلف لا مجال للإجزاء.

و إمّا يكون من باب قبول ما قامت عليه الأمارات العقلائية مكان تكاليفه الواقعية فهو يفيد أمراً زائداً على ما اعتبره العقلاء فإذا ظهر التخلف كان مقتضى قبوله هو الإجزاء.

و بالجملة الطرق و الأمارات العقلائية قابلة لإمضاء الشارع إياها موسّعة أو مضيقّة فإذا ضمّ الإمضاء المذكور لتسهيل الأمر على المكلف الذي كان بصدد امتثال الواقعيّات. أفاد الإمضاء المذكور إجزاء الإتيان بما أمضاه الشارع و لو لم يكن للعقلاء حكم بعد كشف الخلاف، هذا غير ما إذا ورد من الشارع أمر بعنوان الإرشاد المحض فإنّه تابع لحكم العقلاء كما لا يخفى و عليه فالإمضاء لا ينافي الإجزاء.

الاشكال الثاني و اورد عليه ثانيا بما في نهاية الدراية من أنّ لسان الدليل حيث إنّ مختلف فلا محالة يختلف مقدار استكشاف الحكم المماثل المنشأ بقاعدة الطهارة أو بدليل الأمانة و من الواضح أنّ مفاد قوله عليه السلام كلّ شيء طاهر أو حلال هو الحكم بالطهارة أو الحليّة ابتداء من غير نظر إلى واقع ما يحكى عنه و الحكم بالطهارة حكم بترتيب آثارها وإنشاء لأحكامها التكليفية و الوضعية و منها الشرطية فلا محالة يوجب ضمّه إلى الأدلة الواقعية التوسعة في الشرطية و مثله ليس له كشف الخلاف لأنّ ضمّ غير الواقع إلى الواقع لم ينكشف خلافه.

بخلاف دليل الأمانة إذا قامت على الطهارة فإنّ معنى تصديقها و سماعها البناء على وجود ما هو شرط واقعا فيناسبه إنشاء أحكام الشرط الموجود كجواز الدخول في الصلاة لا إنشاء الشرطية إذ المفروض دلالة العبارة على البناء على وجود الطهارة الثابتة شرطيتها واقعا بدليلها المحكي عنها لا الحكم بالطهارة ابتداء فإذا انكشف عدم الطهارة واقعا فقد انكشف وقوع الصلاة بلا شرط.

فإن قلت: بناء على ذلك يكون حال الاستصحاب حال الأمانة فإنّ مفاد دليله البناء على بقاء الطهارة الواقعية المتيقنة سابقا مع أنّه حكم الإمام عليه السلام بعدم الإعادة في صحيحة زرارة تعليلا بحرمة نقض اليقين بالطهارة بالشكّ فيها فيعلم منه إنّ التعمّد ببقاء الطهارة تعبد بشرطيتها.

قلت: الفرض قصور التعمّد بوجود ما هو شرط واقعا عن الدلالة على التعمّد بالشرطية لا منافاته له مضافا إلى أنّ مجرد التعمّد بالوجود و البقاء لا قصور له عن إفادة الإجزاء بل التعمّد في الأمانة حيث كان على طبق لسان الأمانة الحاكية عن وجود الشرط و كان عنوانه التصديق بوجود ما هو الشرط فلذا كان قاصرا عن إفادة أزيد من التعمّد بآثار الشرط الموجود واقعا كجواز الدخول معه في الصلاة المتفرّع

على وجوده خارجا لا الشرطية الغير المتفرعة على وجود خارجا لمكان وجوب الصلاة عن طهارة وجدت أم لا كما لا يخفى و من الواضح أنه ليس في مورد الاستصحاب حسبما هو المفروض شيء حتى يتبعه لسان دليله وإنما الموجود في ثانی الحال مجرد الشك في الطهارة كما في مورد قاعدة الطهارة (1).

و لا يخفى عليك أن بعد الاعتراف بعدم منافية التعبد بوجود ما هو شرط واقعا مع الدلالة على التعبد بالشرطية وإفادة الإجزاء لا وجه لدعوى قصوره عن إفادة أزيد من التعبد بآثار الشرط الموجود واقعا كجواز الدخول معه في الصلاة المتفرع على وجوده خارجا لما عرفت من أن الحكم الظاهري في المقام هو أدلة اعتبار الأمارات الحاكمة بوجوب العمل على طبقها و ترتيب آثار الواقع على مؤديها لا نفس الأمانة و ظاهر ما دل على هذا الحكم في كلا المقامين هو البناء على الوجود و التعبد به و مقتضى البناء عليه و التعبد به مع عدم حصول العلم أو الاطمئنان بوجوده هو ترتيب جميع آثار الواقع عليه و من جملتها الشرطية و المتبادر من ذلك هو قناعة الشارع في امتثال أمره الصلاتي مثلا بإتيانها فيما قامت البيئنة على طهارته و لازم ذلك هو تعميم الشرطية و كفاية الطهارة الظاهرية.

و قناعة الشارع في امتثال أمره الصلاتي بإتيانها بلا سورة فيما قام خبر عدل على عدم وجوب السورة و لازم ذلك سقوط السورة عن الجزئية و هكذا.

و مجرد كون التعبد في الأمانة على طبق لسان الأمانة الحاكية عن وجود الشرط أو عدم الجزء و كون التعبد في الاصول على طبق أحد الاحتمالين لا يوجب الفرق في مفاد أدلة اعتبارهما فإن لسان دليل الأمانة كلسان دليل الأصل هو التعبد بالوجود لا التعبد بالموجود لعدم الفراغ عنه مع قطع النظر عن أدلة الاعتبار.

ص: 273

فلا يختص الآثار بمثل جواز الدخول في الصلاة و عليه فلسان دليل الأمانة و الأصل كلاهما موسّعان و مضيّقان بالنسبة إلى الشروط و الأجزاء و غيرهما لظهور الحكم بوجوب ترتيب آثار الواقع على وجود الشرط و عدم جزئية السورة لمن كان بصدد امثال الواقعيّات في تحقّق الامتثال بها و قناعة الشارع بها و مقتضاه هو التوسعة و التضيّق في الشروط و الأجزاء و المانع كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى أنّه لو كان مفاد الدليل في الأمارات مناسبا لإنشاء أحكام الشرط الموجود من جهة لسان الأمانة ففي الاستصحاب الذي هو التعلّب بوجود ما كان قاطعا به من وجود ما هو شرط واقعا أيضا كذلك لأنّ لسان الاستصحاب إبقاء ما قطع به و هو مشابه لسان الأمانة فتدبر جيّدا.

ففي المقامين تؤول أدلّة الاعتبار إلى التعلّب بترتيب آثار الواقع على ما لم يحرز أنّه بواقعيّ و من المعلوم أنّ آثار الواقع لا تختصّ بغير الشرطيّة فتشمل الشرطيّة أيضا و مقتضى الشمول هو التوسعة و التضيّق كما مرّ في الاصول الظاهريّة.

لا يقال إنّ دلالة أدلّة الاعتبار على التعلّب بترتيب آثار الواقع على ما لم يحرز أنّه بواقعيّ و الالتزام بالأجزاء صحيحة إذا قلنا بحجّية الأمارات شرعا و بثبوت جعل في الأمارات تعلّبا حتى يمكن أن تكون أدلّتها ناظرة إلى الأدلّة الواقعيّة الواردة في تحديد الأجزاء و الشرائط و الموانع و موجبة لتوسعتها أو تضيّقها.

و أمّا إذا لم نقل بذلك و قلنا بأنّ حجّيتها إمضائية و معناها ليس إلّا عدم ردع الشارع عن بناء العقلاء فأثبت الإجزاء على هذا المبني مشكل و السرّ في ذلك هو عدم كون دليل حجّيتها ذا لسان بالنسبة إلى الواقع إذ لا لسان للعمل و البناء.

لأنّ نقول: أنّ السيرة و البناءات و إن لم يكن بابها باب الألفاظ و لكن مبنيّة على إلقاء احتمال الخلاف عند قيام الطرق و الأمارات بحيث لو فرض التعبير عنها في مقام اللفظ و البيان لكان كذلك:

خذ الطرق و الأمارات و ألق احتمال خلافها و رتب آثار الواقع على ما قامت عليه الطرق و الأمارات و من المعلوم أن البناء الذي يؤول إلى ذلك لسانه لسان الحكومة على أدلة الأجزاء و الشرائط و الموانع بالتوسعة و التضييق و لذلك نرى تقدم الأمارات على الاصول و ليس ذلك إلا لحكومتها عليها و مقتضى إمضاء الشارع إياها في مقام امتثال تكاليفه الواقعية هو الأجزاء كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى ما أفاده بعض الأكابر دام ظلّه من أن تعليل عدم الإعادة عند تخلف الطهارة في صحيحة زرارة بوجود الحجّة حال العمل و هي الاستصحاب هو جواز الاكتفاء بالأمارات بطريقة أولى و مخالفة الحجّة للواقع بالانكشاف المتأخر عن العمل غير ضائرة و لذا علل بعدم النقض بالشكّ مع أن الإعادة بعد الانكشاف نقض باليقين فيعلم منه كفاية كونه نقضا بالشكّ حال العمل في عدم الإعادة بعد الانكشاف فالتعليل بالاستناد إلى الحجّة حال العمل و كفايته عن العمل بعد كشف الخلاف يعمّم مورد هذا التعبد المحتمل و أنه آت في كلّ عمل بحجّة شرعية و لا يختصّ بالاستصحاب، لأنّ حاصل التعليل أنك حيث كان لك طريق إلى الواقع تعبد حال العمل فلا إعادة عليك بعد كشف الخلاف إلى أن قال تامة استدلال الإمام عليه السلام للحكم بعدم الإعادة بالاستصحاب تبيته على ارتكاز ذلك في العمل بالظنّ المعبر فإنه لا ارتكاز إلا في الحالة لو لم يكن أعمّ من ذلك أعني العمل بحجّة شرعية كما قدّمناه و على أيّ فلا اختصاص له بغير الأمارات (1).

التقريب الثاني لأجزاء الأمارات و الاصول كما هو المحكيّ عن الميرزا الشيرازي قدّس سرّه هو أن يقال لمّا كان من الضروريّ حينئذ أن يقيح على الشارع الترخيص في العمل بمقتضاها و الأمر بذلك لمجرد مصلحة الطريقة و الإيصال مع تمكّن

ص: 275

المكلف من تحصيل الواقع علما ضرورة وقوع التخلف فيها و معه يكون ترخيص العمل بها فى مقام الامتثال و جعلها طريقا له مع التمكن من تحصيل الواقع نقضا للغرض و تقويتا للمصلحة الواقعية على المكلف و هذا مناف للطف و الحكمة بالضرورة فلا بد من أن يكون أمره بالعمل بها مع التمكن من تحصيل الواقع على أحد الوجهين.

أحدهما: أن يكون ذلك لقيام مصلحة قائمة بنفس العمل بها و السلوك على مقتضاها بحيث لا يكون لمن قامت هى عنده واقع سوى العمل بها و ذلك و إن كان فى نفسه أمرا ممكنا و على تقديره يكون العمل بها مقتضيا للإجزاء جدا لكونه واقعا أولا (أوليا) لمن قامت هى عنده إلا أنه قد علم بالضرورة عندنا عدم وقوعه فإنه عين التصويب الباطل عندنا هذا مضافا إلى ظهور أدلة اعتبارها فى أن اعتبارها إنما هو من باب الطريقة لا الموضوعية.

و ثانيهما: أن يكون لأجل مصلحة فى العمل بها لا تنافى اعتبارها على وجه الطريقة و لا تؤثر فى مصلحة ذى الطريق أصلا و لا فى ارتفاع الخطاب عنه بل تكون بحيث تكافؤ مصلحته على تقدير فوته على المكلف بسبب العمل بتلك الطرق على وجه تجبرها حينئذ بمعنى أن كل ما فات على المكلف من مصلحته بسبب العمل بتلك الطرق لا بد أن تكون هى جابرة لذلك المقدار الفائت من تلك المصلحة و متدركة إياه فإن هذا المقدار من المصلحة فى العمل بتلك الطرق مصحح لتجوز العمل بها مع التمكن عن إدراك الواقع جدا و لا يجب أزيد منه قطعا و هذا هو المتعين فى كيفية نصب هذه الطرق لكونه هو الموافق لاعتبارها على وجه الطريقة.

و هذا هو المتعين فى كيفية نصب الأمارات أيضا إذ اعتبارها إنما هو من باب الطريقة لا غير و قس عليهما الحال فى الاصول العملية الشرعية المجعولة من الشارع فى مقام الشك مطلقا من غير اعتبار عدم التمكن من تحصيل الواقع كالاتصاحب بناء

على اعتباره من باب التعبد فإن الأمر بمقتضى الحالة السابقة مع التمكن من تحصيل الواقع نظير الأمر بالطرق أو الأمارات مع التمكن من تحصيله فلا بدّ فيه أيضا من اعتبار مصلحة مصحّحة للأمر به حينئذ لا تنافى هي طريقيّة مؤداه و مرآتيته للواقع فإن أمره بالعمل بمقتضى الحالة السابقة إنّما هو لأجل أنّه حكم بكون المشكوك هو الذى كان فى السابق فإن أمره بالصلاة مع الطهارة المستصحبة إنّما هو لأجل حكم بأنّها هي الصلاة مع الطهارة الواقعيّة الحاصلة سابقا (1).

حاصله أنّ ترخيص الشارع لسلوك الأمارات و الاصول فى حال التمكن من العلم و لزوم تفويت المصالح الواقعيّة فى بعض الموارد من دون تداركها قبيح و خلاف الحكمة.

و مجرد المصلحة الطريقيّة و الإيصال مع السهولة لا يكفى لرفع القبح بل يحتاج رفع القبح إلى جعل المصلحة فى المتعلّق و هو على قسمين:

أحدهما أن يجعل المصلحة فى المؤدى بحيث ينقلب الواقع إلى المؤدى و لا يبقى لمن قامت هي عنده واقع سوى العمل بها و هو و إن أمكن إلاّ أنّه تصويب باطل عندنا.

و ثانيهما: أن تجعل المصلحة فى العمل بالطريق الذى لم يصب على وجه تجبر المصلحة الفائتة فلا يكون الترخيص حينئذ قبيحا.

فهو ينتهى من ناحية هذه المقدمات إلى جبران المصالح الواقعيّة فيما إذا خالفت الطرق و الأمارات و الاصول و مع جبرانها سقط أمر الخطابات الواقعيّة و مع سقوط أمرها تحقّق الإجزاء كما لا يخفى.

و يمكن أن يقال: أنّ مصلحة الجعل و إن لا تكف لجبران المصالح الفائتة بل

ص: 277



يحتاج في رفع القبيح إلى جعل المصالح في العمل بالمؤدى و لكنّه فيما إذا كان تقويت المصالح ثابتا و محققا كما إذا تخلّفت الأمارات و الاصول و لم يلتفت إليها أصلا إلى آخر عمره.

و أمّا إذا التفت في الوقت أو خارجه فلم تفت المصالح الواقعيّة لتمكّنه من الإتيان بها بالإعادة في الوقت أو القضاء في خارجه ففي هذه الصورة لا يكون الاكتفاء بمصلحة الجعل خلاف الحكمة.

اللّهم إلا أن يقال بأنّه: لا تفصيل في الأمارات و الاصول فإن كان اعتبارها موجبا لجعل المصلحة في المتعلّق فيما إذا لم يكشف الخلاف ففي غير هذه الصورة أيضا كذلك و إن لم يكن كذلك في صورة انكشاف الخلاف ففي صورة عدم الانكشاف أيضا كذلك فلا تفصيل فتأمل.

هذا مضافا إلى أن اعتبار الاصول في الشبهات الحكميّة يكون بعد الفحص و التّبّع و عدم الظّفر بالبيان فمع التمكّن من العلم و العلمى لا مجال لها لأنّ الأصل دليل حيث لا دليل و مع التمكّن من العلم فلا مجال لها كما لا يخفى.

و أمّا ما يقال من أنّ الإجزاء بملاك الوفاء غير معقول إذ لا يتصوّر ذلك إلاّ بإحداث المصلحة المتسانخة مع مصلحة الواقع في المتعلّق و لازم المتسانخة انقلاب الإرادة الواقعيّة إلى إرادة أخرى متوجّهة إلى مؤدى الأمانة و هو من أنحاء التصويب الباطل عقلا و نقلا ففيه أنّ ذلك فيما إذا لم يكن اعتبار الأمارات على وجه الطريقيّة و أمّا إذا كان اعتبارها على الوجه المذكور فالواقع محفوظ و إنّما المصلحة للمخالفة معه، فلا تغفل.

و أيضا لا مجال للإيراد عليه بأنّ الدليل المذكور على الإجزاء يتمّ لو لا احتمال المصلحة في الجعل لما مرّ من أنّ مصلحة التسهيل في الجعل مع التمكّن من العلم و تقويت المصالح الواقعيّة لا ترفع قبح الترخيص و لعلّ لذلك تأمّل فيه المورد كما يظهر

من تعليقه السيّد الفقيه الكلبيگانی قدّس سرّه على الدرر (1).

التقريب الثالث: وهو أنّ دليل الأمانة وإن لم يفد الإجزاء إلا أنّ موردها دائما من موارد حديث الرفع حيث أنّ الواقع الذي أخطأت عنه الأمانة مجهول فيأتي الإجزاء من حيث انطباق مورد حديث الرفع الحاكم على الأدلة الواقعية على موارد الأمانات.

لا يقال: لا مجال لحديث الرفع مع وجود الحجّة فكيف يمكن التمسك بالأصل مع قيام الحجّة على العدم حال عدم كشف الخلاف؟

لأنّ نقول- كما اشير إليه في تعليقه المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه-: ليس الغرض جريان حديث الرفع مع وجود الحجّة على العدم بل الغرض أنّ المجهول وهو الحكم الواقعيّ حيث أنّ الغرض منه أو دخله في الغرض ليس بفعليّ فلذا رفع حكمه وإن كان الدليل على رفعه محكوماً بدليل الأمانة.

أورد عليه المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه بأنّ الظاهر من المجهول و ممّا لا يعلمون هو ما جهل حاله رأساً و ما هو غير المعلوم بنفسه فلا يعمّ ما قامت الحجّة على عدمه فلا يتّحد مع مورد الأمانة مصداقاً (2).

وعليه فلا يكون مورد الأمانة مشمولاً لحديث الرفع و لا دليل على رفع حكم المجهول واقعا و لو بعدم فعليّة موجب، لأنّ دليل الأمانة علم تعبديّ بعدمه.

فالواقع مع قيام الأمانة معلوم العدم لا غير معلوم بنفسه أو مجهول حاله رأساً حتّى يكون من موارد حديث الرفع و عليه فلا مجال لدعوى أنّ الفرض منه ليس بفعليّ و بسببه يكون الحكم مرفوعاً و إن كان الدليل على رفعه محكوماً بدليل الأمانة لما عرفت من عدم مورد الأمانة شمولاً لحديث الرفع أصلاً.

ص: 279

1-1 ج 125/1.

2-2 ج 242/1.

اللهم إلا أن يقال: إنَّ عنوان ما لا يعلمون في قوله صَلَّى اللهُ عليه وآله: «رفع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا إليه».

الحديث ناظر إلى الواقع وكأنَّ الشارع قال: ما لا يصل إليه الناس بالعلم الحقيقي مرفوع عنهم وهو يجتمع مع علمهم بالخلاف أو جهلهم كما أنَّ الخطأ عنوان لوحظ بالنظر إلى الواقع فيجتمع مع العلم بعدم وجوب فعل فتركه فإنَّ الحديث يشمل.

وبالجملية فرق بين أن يقال: ما جهلتم به وشككتم فيه فهو مرفوع وبين أن يقال: ما لا يعلمون مرفوع فالأول ظاهر فيما جهلتم به رأسا ويكون مفاده منحصر في الأصل ولا مجال له مع الأمانة كما عرفت ولكنَّ الثاني أعم من الأول ويكون مورد الجهل رأسا أحد موارد لأنه فيه لم يعلم بالواقع كما أنَّه كذلك فيما إذا كان جاهلا مركبا فإنه مع تخيُّله عالما بالواقع لم يعلم بالواقع حقيقة ولم يصل إليه فيشملة عنوان ما لا يعلمون.

وهكذا فيما إذا قامت أمانة على العدم لم يصل أيضا إلى الواقع ولم يعلم به وإن حكم في حقَّه بقيام الأمانة على العدم أنَّه عالم بالواقع وواصل إليه تعبداً فإنه مع ذلك يشمل عنوان ما لا يعلمون بعد اختصاصه بما إذا لم يعلم به حقيقة.

وبعبارة أخرى: حديث الرفع لم يكن لسانه مقيّدا بصورة الشكِّ حتى لا يشمل الجاهل المركب ومن قامت عنده أمانة على العدم بل هو مطلق ويشمل الموارد الثلاثة.

ألا ترى أنَّنا إذا رأينا جمعا ذهبوا للتفحص عن شيء وبعد الرجوع ادَّعى أحدهما أنا أعلم بأنَّه ليس في الدار الشيء الفلاني وادَّعى الثاني أنا أسمع من العدول أنَّه ليس في الدار شيء وقال الثالث: أنا أشكُّ في كونه هناك وعدمه ونحن علمنا

بوجوده هناك وقلنا إنهم لا يعلمون بوجوده هل يجوز حينئذ أن يقال: إن قولنا لا يعلمون لا يشمل الأول أو لا مورد له في الثاني.

و من المعلوم أنه لا مجال لإنكار الشمول بعد معلومية وجوده وحكم وجداننا بشموله إذ كلهم لا يعلمون بوجود الشيء المذكور ودعوى ظهوره في الثالث لا مجال لها وهكذا نقول في المقام أن قول الشارع من باب الامتنان على الأمة الذين يختلفون في إدراك الواقع إذ يشك بعضهم ويجهل به ويعلم بعضهم بعدم شيء في الواقع وتقوم الأمانة أو الطرق على عدمه في الواقع لبعض آخر في قبال بعض يدرك الواقع ويصل إليه رفع عن أمته ما لا يعلمون يشمل جميع الأصناف عدا من أدرك الواقع ووصل إليه كما هو مقتضى تعميم الامتنان ولا وجه لتخصيصه ببعض دون بعض مع إطلاق الكلام كما لا وجه لدعوى الظهور والانصراف لأنه بدوي.

ولكن التحقيق أن لازم ما ذكر هو جريان حديث الرفع مع الأمارات سواء خالفت الواقع أو وافقته لأن قيام الأمارات لا يحصل العلم الحقيقي بالواقع فالواقع غير معلوم وهو يجتمع مع قيام الأمارات.

ومقتضاه هو رفع الأحكام الواقعية بعدم فعلية موجهها وهو أغراضها وهو يناقض مع الأمارات الدالة على وجود الأحكام الواقعية وهو ضروري البطلان ولم يقل به أحد وخلاف ما التزم به الأصحاب من عدم جريان الأصل عند قيام الأمارات ولو بملاكه وذلك ناشئ من جعل الموضوع في حديث الرفع هو عدم العلم حقيقة مع أن الموافق للتحقيق هو أن المراد من عدم العلم المأخوذ موضوعا في لسان أدلة البراءة هو عدم الحجّة وعليه فيكون مفاد قوله رفع ما لا يعلمون رفع ما لا حجّة عليه سواء كانت موافقة أو مخالفة فلا يشمل مورد قيام الأمارات مطلقا سواء كانت موافقة للواقع أو مخالفة له لأن قيامها قامت الحجّة فلا يبقى موضوع له وعليه فيختص مورد البراءة بما إذا كان المشكوك غير معلوم بنفسه أو مجهولا حاله برأسه

كما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سره و القول إنّ حديث الرفع جار بحسب الواقع و نفس الأمر مع عدم مطابقة الأمانة للواقع لمكان انخفاض موضوعه كما عرفت لكنّ المكلف عند قيام الأمانة و عدم انكشاف الخلاف يرى نفسه عالماً بالواقع حقيقة أو حكماً فيرى نفسه خارجاً عن عموم الحديث غير مشمول له فلا يجري الحديث في حق نفسه و هذا معنى الحكومة و بعد انكشاف الخلاف و ارتفاع الحجاب يعلم بأنّ اعتقاده السابق كان خطأً و كان هو داخلياً في عمومه كالشاكّ فالحكومة ظاهرة غير سديد بعد ما عرفت من أنّ لازمه هو جريان حديث الرفع مع الإمارات سواء خالفت الواقع أو وافقته إذ مع قيام الإمارات لا يحصل العلم الحقيقي بالواقع و يحصل المناقضة بين مفاد حديث الرفع و الإمارات.

نعم لو قامت الأمانة على دخالة شيء و لم يكن في الواقع كذلك بل الدخالة لشيء آخر لكان لحديث رفع حينئذ مجال لأنّ الواقع مجهول برأسه و الأمانة لا تدلّ على نفيه أو إثباته فيما إذا لم يعلم الملازمة بين دخالة الشيء الذي قامت الأمانة عليها و عدم دخالة شيء آخر و لكنّ بعد كون المفروض عدم تعرّض الأمانة للشيء الآخر و لو بالملازمة المذكورة فحديث الرفع جار لأنّه موردّه إذ لم تقم حجة في موردّه على النفي و الإثبات بالنسبة إلى المجهول.

و بعبارة أخرى: هو من موارد الاصول الظاهرية لا- من موارد الإمارات فانكشاف الخلاف في الأمانة في هذا المورد لا يوجب الحكم بالإعادة أو القضاء لجريان الأصل في المجهول الذي لم يقم فيه حجة معتبرة على نفيه أو إثباته فلا تغفل.

لا يقال لا مجرى للأصل لأنّ قبل الانكشاف لا شكّ له و بعد الانكشاف لزم الإتيان به.

لأنّنا نقول لو أتى بالعمل قبل الانكشاف فالجزء أو الشرط المتروك يكون ممّا لا يعلم به فيشمله عموم حديث الرفع إذ حديث الرفع لا يختصّ بمورد الذي يكون

فيه الشكّ الفعليّ فلا تغفل.

## الجهة الثانية في أجزاء الأمارات بناء على المنجزية و المعذرية

و لا يخفى عليك أنه ذهب في نهاية النهاية إلى أنه لو قيل في الأمارات بجعل الحجّة و مجرد المعذرية و المنجزية كما هو مختار صاحب الكفاية لم يكن وجه للإجزاء (1).

وقال المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه: وأمّا على الطريقيّة بمعنى آخر و هو عدم إنشاء الحكم المماثل حقيقة بل جعل الأمانة منجزّة للواقع عند الإصابة فالأمر في عدم اقتضاء الإجزاء في غاية الوضوح و هذا هو الصحيح و إن كان منافياً للمشهور و استدللّ له بقوله إن دليل الحجية أمّا لا يتكفّل إنشاء طلبياً أصلاً بل يكون مفاده اعتبار الحجية و المنجزية كقوله عليه السلام «لا عذر لأحد من موالينا (خ-ظ)» التشكيك فيما يرويه عدّة ثقاتنا فإنّ ظاهره نفي المعذورية بالمطابقة و إثبات المنجزية بالالتزام و لا يتكفّل إنشاء طلبياً و هو على قسمين بناء على الطريقيّة: أحدهما:

الإنشاء بداعي تنجيز الواقع و ثانيهما:

الإنشاء بداعي جعل الداعي لكنّه بعنوان إيصال الواقع بعنوان واصل حيث أنّ الإنشاء الواقعيّ بداعي جعل الداعي بعنوان ذات العمل لم يصل.

و كما أنّ تنجيز الواقع لا يكون إلّا عند مصادفة الواقع كذلك الإنشاء بداعي تنجيز الواقع أو بداعي إيصال الواقع فإنّ الكلّ مقصور على صورة مصادفة الواقع.

و حيث أنّه ليس جعل الداعي إلّا عند إيصال الواقع بعنوان آخر فلا محالة يكون منبعثاً عن نفس مصلحة الواقع لا عن مصلحة أخرى و إلّا لكان جعلاً للداعي

ص: 283

1-1 ج 127/1.

على أىّ تقدير لا بعنوان إيصال الواقع.

نعم جعل المنجزية أو الإنشاء بداعى تنجيز الواقع بخصوص الخبر أو الإنشاء بداعى إيصال الواقع بعنوان تصديق العادل مثلا لا بدّ من أن يكون ذا مصلحة فى نفسه لا أن يكون المؤدى ذا مصلحة (1).

حاصله: أن بناء على جعل المنجزية و المعذرية لا مصلحة فى المتعلق حتى تكون موجبة لإنشاء الحكم على أىّ تقدير و يقتضى الإجزاء بل الإنشاء بداعى تنجيز الواقع أو بداعى إيصال الواقع منبعث عن نفس مصلحة الواقع لا عن مصلحة أخرى و عليه فلا مقتضى للإجزاء بناء على جعل الأمانة لتنجيز الواقع عند الإصابة و للمعذرية عند المخالفة.

وفيه أولا- كما أفاد فى تهذيب الاصول أن مفاد الأخبار المستدلّ بها لاعتبار الآحاد من الأخبار هو وجوب العمل على طبق الآحاد من الأخبار تعبدا على إنها هو الواقع و ترتيب آثار الواقع على مؤداهما و ليس فيها أىّ أثر من حديث جعل الوسطية و الطريقية بل لا تكون الوسطية و الطريقية قابلة للجعل فإنها لا تنالها يد الجعل إذ الشىء لو كان واجدا لهذه الصفة تكويننا فلا مورد لإعطائها إياه و إن كان فاقد لإياه فلا يمكن اعطاؤها إياه لأنه لا يعقل أن يصير ما ليس بكاشف كاشفا و ما ليس بطريق طريقا إذ الطريقية ليست أمرا اعتباريا كالملكية حتى يصح جعلها.

و هكذا إكمال الطريقية و تتميم الكشف لا يمكن جعلهما فكما أن الاكاشفية ذاتية للشكّ و لا يصحّ سلبه فكذلك النقصان فى مقام الكشف ذاتي للأمارات لا يمكن سلبها.

فما يناله يد الجعل فى أمثال ما ذكر هو إيجاب العمل بمفاد الآحاد من الأخبار

ص: 284

و العمل على طبقها و ترتيب آثار الواقع عليه لا الوسطية و الطريقة و لا تتميم الكشف و إكمال الطريقة.

نعم بعد التعبد بلسان تحقق الواقع و إلقاء احتمال الخلاف تعبدا يصح انتزاع الوسطية و الكاشفية.

و هكذا نقول في الحجية أن المستفاد من الأخبار الدالة على حجية الأحاد من الأخبار هو وجوب التصديق العملي تعبدا على أنها هو الواقع و لا تدل على جعل المعذرية و المنجزية نعم هما متأخرتان عن وجوب التصديق العملي إذ معنى الحجية كون الشيء قاطعا للعدر في ترك ما أمر بفعله و فعل ما أمر بتركه و معلوم أنه متأخر عن أي جعل تكليفا أو وضعافلو لم يأمر الشارع بوجوب العمل بالشيء تأسيسا أو إمضاء فلا يتحقق الحجية و لا يقطع به العذر (1).

و قال في نهاية الاصول أيضا و أمّا الحجية فالظاهر أنها غير قابلة للجعل و إن أصرّ على ذلك المحقق الخراساني و جعل من آثارها تنجيز الواقع في صورة الإصابة و المعذورية في صورة الخطأ بداهة أن ما جعله من آثارها هي عينها و تنجيز الواقع و المعذورية لا تنالهما يد الجعل بل المجعول لا بدّ و أن يكون أمرا يترتب عليه.

هذان الأمران كالبعث الطريقي مثلا و قياسه حجية الأمارات على الحجية الثابتة للقطع في غير محلّه إذ القطع عبارة أخرى عن رؤية الواقع و تنجيزه و صحة العقوبة على مخالفته بعد رؤيته أمرا لا ريب فيه و هذا بخلاف الأمارات لعدم انكشاف الواقع فيها- إلى أن قال:-

و أمّا الطريقة و نحوها فوزانها أيضا وزان الحجية في عدم قابليتها بنفسها لجعلها بداهة عدم كونها من الأمور الاعتبارية و الذي تناله يد الجعل عبارة عن أمور

ص: 285

1-1) تهذيب الاصول: ج 142/2.



عقلانيّة متحقّقة في عالم الاعتبار بحسب اعتبارات العقلاء-إلى أن قال:-والذي يسهّل الخطب أن النزاع في بيان المجعول وإتباع النفس في تعيّنه إنّما يصحّ فيما إذا كان هناك جعل في البين مع أنّه ليس في باب الأمارات جعل من قبل الشارع أصلاً و إنّما هي طرق عقلانيّة دائرة بينهم في مقام الاحتجاج واللجاج غاية الأمر عدم ردع الشارع عنها بحيث يكشف عن إرضائه ورضايته وليس للعقلاء أيضاً في هذا الباب جعل لأحد هذه الأمور من الطريقيّة ونظائرها (1) وسيأتي إن شاء الله إنّ المعذريّة ليست أثراً للأمارّة فيما إذا خالفت للواقع بل هي أثر عدم وصول الواقع والجهل به سواء علم بخلافه أم لا و سواء قامت الأمارّة على خلافه أم لا.

فتحصّل أنّه لا جعل في البين بالطريقيّة أو الحجّية ليستا بمجعولتين بل المستفاد من الأمارات و الطرق هو ما عليه العقلاء من الاكتفاء بها في مقام الاحتجاج واللجاج و ترتيب آثار الواقع عليها فيترتب على اعتبارها ووجوب ترتيب آثار الواقع على مؤدّاهما الطريقيّة أو الحجّية و عليه فإذا استظهر منها أنّ الأمارات أو الطرق ناظرة إلى الواقع بلسان تبين ما هو وظيفة الشاكّ في أجزاء التكليف الواقعيّ المعلوم و شرائطها فهي حاکمة بالنسبة إلى التكليف الواقعيّ و موجبة لسقوط الواقعيّ عن الفعلية و كون العمل بها مجزياً عن الواقع.

و ثانياً: إنّ قوله عليه السّلام فإنّه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما روى عنّا ثقافتنا قد عرفوا بأننا نفاوضهم بسرّنا و نحمله إياهم و عرفنا ما يكون من ذلك (2).

بناء على تماميّة سنده لا تتمّ دلالته لاحتمال أن يكون المراد من قوله عليه السّلام لا عذر هو وجوب التصديق حيث أسند العذر المنفيّ إلى التشكيك و لم يجعل الطريق معذراً حتّى يدلّ بالالتزام على المنجزية.

ص: 286

1-1 ج 458/2.

2-2 جامع الاحاديث: 1/222.

هذا مضافا إلى ظهور أخبار آخر في خلافه كقوله عليه السّلام في جواب سؤال الراوى (عمّن أخذ معالم ديني) من زكريّا بن آدم القميّ المامون على الدين و الدنيا (1).

خذ عن يونس بن عبد الرحمن (2) وغير ذلك من الأخبار فإنّها تدلّ على أنّه عليه السّلام أطلق على ما رواه ثقة الأئمّة عليهم السّلام معالم الدين فهو تنزيل لمؤدّي رواياتهم منزلة معالم الدين واقعا في وجوب التصديق و ترتيب الآثار.

كقوله عليه السّلام بعد رؤية ما كتبه بعض الثقات هذا صحيح ينبغي أن يعمل به (3).

أو كقوله عليه السّلام صحيح فاعملوا به (4).

أو كقوله عليه السّلام حدّثوا بها فإنّها حقّ (5).

وغير ذلك من الأخبار الدالّة على إطلاق الصحيح و الحقّ على المؤدّي و على أنّ الواجب هو ترتيب العمل بها و ترتيب آثار الواقع عليها و عليه فالقول بأنّ مفاد الأخبار هو جعل المنجزية و المعذرية كما ترى لعدم مساعدة الأدلّة معه و لو سلّم إمكان جعلهما ثبوتا كسائر الأحكام الوضعية فلا تغفل.

و ثالثا: كما أفاد في نهاية الاصول من أنّا لو سلّمنا جواز جعل المنجزية و المعذرية فلا يمكن القول به في الأمارات و الطرق الحاكمة على أدلّة الشروط و الأجزاء و الموانع بدهة أنّ التنجيز إنّما يعقل فيما إذا لم يكن الواقع منجزا لو لا هذا الجعل و المفروض فيما نحن فيه تنجز الواقع مع قطع النظر عن الحكم الظاهريّ لعلم المكلف بوجوب الصلاة المشروطة عليه.

و أمّا المعذورية فهي أيضا لا مجال لها في المقام إذ المكلف الآتى بصلاته في

ص: 287

1-1 (1) جامع الاحاديث: 226/1.

2-2 (2) نفس المصدر.

3-3 (3) جامع الاحاديث: 228/1.

4-4 (4) نفس المصدر: 229/.

5-5 (5) نفس المصدر.

الثوب الذى شكّ فى طهارته إن انكشفت له النجاسة فى الوقت فلا معنى لجعل المعذّر بالنسبة إليه إذ لم يصدر عنه بعد ما هو خلاف الواقع من جهة بقاء وقت الواجب و تمكّنه من إتيانه و لم يتعيّن عليه إتيانه فى أوّل الوقت حتى يحتاج إلى معذّر فى تركه وإن فرض عدم انكشاف النجاسة إلى أن خرج الوقت فتقويت الواقع جاء من قبل ترخيص الشارع و إلا كان المكلف يأتي به لعلمه به و تنجزه عليه.

و بعبارة أخرى: إذنه فى إتيان الصلاة فى المشكوك فيه أوجب تقويت الواقع فلا مجال للقول بكون الغرض من هذا الإذن هو المعذريّة بعد ما كان المكلف يأتي الواقع على ما هو عليه لو لا ترخيص الشارع.

و بالجمله أثر الحكم الظاهريّ و إن كان فى سائر المقامات عبارة عن تنجيز الواقع فى صورة الموافقة و كونه معذرا بالنسبة إليه فى صورة المخالفة.

و لكن هذا فيما إذا لم يكن الواقع منجزا لو لا الجعل الظاهريّ.

و أمّا فى هذه الصورة فأثر الجعل الظاهريّ توسعة المأمور به و إسقاط الشرطيّة الواقعيّة و جعل فرد طولى لما هو المأمور به و لازم ذلك حمل الواقع على الإنشائيّة المحضّة (1).

و لا يخفى عليك أنّ ما أفاده من عدم معقوليّة التنجيز فى الأمارات و الطرق بالنسبة إلى أدلّة الشروط و الأجزاء و الموانع صحيح بالنسبة إلى الشبهات الموضوعيّة فإنّ قيام البيّنة مثلا على طهارة الماء مع العلم باشتراط الصلاة بالطهارة و تنجيز شرطيّة الطهارة لا يعقل أن يؤثّر فى التنجيز لأنّه تحصيل الحاصل بل يؤثّر فى التوسعة فى الشرطيّة الواقعيّة هذا بخلاف الشبهات الحكميّة فإنّ اشتراط ما شكّ فيه لم يعلم قبل الأمارات و الطرق حتّى يتنجز و لا يبقى للتنجيز مجالا و عليه فالإشكال من ناحية

ص: 288

التنجز يتم في الإمارات و الطرق القائمة في الشبهات الموضوعية دون الشبهات الحكمية.

نعم يمكن الإشكال في جميع الموارد سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية من جهة المعدرية فإنه لا مجال لجعلها بعد حصولها من ناحية عدم وصول الواقع و الجهل به قبل قيام الأمانة أو الطرق كما صرح به في مبحث إمكان التعبد بالظنون حيث قال: إن جعل المعدرية أثر للأمانة في صورة المخالفة كما يترأى في بعض الكلمات فاسد جدًا لأن العذر يستند دائما إلى عدم وصول الواقع و الجهل به سواء علم بخلافه أم لا و سواء قامت على خلافه أمانة أم لا فأثر الأمانة هو التنجز فقط في صورة الإصابة مثل القطع بنفسه (1).

و عليه فالمعدرية ليست بمجعولة و المنجزية ليست بمجعولة إلا فيما لا يكون منجزا و حينئذ فلا يبقى إلا التبادر و الاستظهار الذي ذكرناه في الإمارات و الطرق المعتمدة شرعا لمن كان في صدد الامتثال من أن الشارع قنع بإتيان مؤدى الإمارات و الطرق في مقام الامتثال و مقتضاه هو حكومة الإمارات و الطرق كالاصول بالنسبة إلى الأدلة الواقعية سواء قامت الإمارات و الطرق في الشبهات الموضوعية أو الشبهات الحكمية و لازم الحكومة هو الإجزاء في صورة المخالفة كما لا يخفى.

### **الجهة الثالثة: في إجزاء الإمارات و عدمه بناء على السببية**

#### **أنحاء السببية و موارد كشف الخلاف**

ولا- يخفى عليك أنه لا- يعقل كشف الخلاف بناء على السببية إذا كان المراد منها أن الله تعالى لم يجعل حكما من الأحكام قبل قيام الإمارات و تأديتها إلى شيء بل لا

ص: 289

1- (1) ج 459/2.

يكون لها مقتضى من المصالح أو المفاسد قبل قيامها و تأديتها ليكون منشأً لجعل الحكم فيه و إنما تحدث المصلحة أو المفسدة في الفعل بسبب قيامها على الوجوب أو على الحرمة.

و ذلك لخلوّ صفحة الواقع حينئذ عن الحكم قبل تأديتها و عليه فلا مجال لكشف الخلاف كما لا مورد للبحث عن أجزاء الأمارات بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة إذ الأحكام الواقعيّة حينئذ نفس مفاد الأمارات و المفروض هو الإتيان بها.

و في هذه الصورة تختصّ الأحكام الواقعيّة بالعالمين بالأمارات و لا حكم بالنسبة إلى غيرهم و هو خلاف الضرورة و المتسالم عليه بين الأصحاب من أنّ الأحكام مشتركة بين العالم و الجاهل.

و أيضا لا يعقل كشف الخلاف بناء على السببيّة إذا كان المراد منها هو انقلاب الأحكام الواقعيّة بنفس قيام الأمارات إلى مؤدّى الأمارات بحيث لا تبقى في الواقع الأحكام الواقعيّة لا فعلا و لا شأنًا غير مؤدّى الأمارات و بعبارة أخرى كانت الأحكام الواقعيّة مغيّاة بالأمارات فمع قيام الأمارات لا تنتهى أمد الواقعيّات و من المعلوم أنّ بعد عدم وجود الأحكام الواقعيّة لا مجال لكشف الخلاف حتّى يبيح عن أجزاء الأمارات بالنسبة إليها إذ الأحكام الواقعيّة حينئذ هي نفس مفاد الأمارات و المفروض هو الإتيان بها.

و في هذه الصورة أيضا يختصّ الأحكام الواقعيّة بالعالمين بالأمارات و لا حكم بالنسبة إلى غيرهم و هذه الصورة كالسابقة في كونها خلاف الضرورة و المتسالم عليه بين الأصحاب.

و أمّا إذا كان المراد من السببيّة أنّ بقيام الأمارة تحدث في المؤدّى مصلحة غالبية على مصلحة الواقع الموجبة لعدم فعليّة الواقع مثلا إذا قامت على طهارة ماء نجس بعينه فتوضّأ به المكلف و صلّى فإنّه بقيام الأمارة على طهارته تحدث في الموضوع به

مصلحة غالبية على مصلحة الوضوء بماء ظاهر فهذا المعنى من السببية يرجع إلى أن قيام الأمارات تكون سببا لصيرورة الأحكام الواقعية الفعلية هي مؤديات الأمارات و من المعلوم أن في هذه الصورة ثبتت الأحكام الواقعية المشتركة فيها العالم والجاهل في الشريعة المقدسة.

و إنما انحصر الأحكام الواقعية الفعلية في مؤديات الحجج والأمارات ولا حكم في غيرها إلا شأنًا واقتضاء وعليه فيكون لكشف الخلاف في هذه الصورة مجال.

و بعد تصوّر كشف الخلاف يمكن تصوّر الإجزاء أيضا بمعنى أن الإتيان بمؤديات الأمارات بناء على السببية ووجود المصلحة في متعلقاتها يكفي عن الأحكام الإنشائية الواقعية فبعد العلم بها لا حاجة إلى إعادتها في الوقت ولا إلى قضائها بعد الوقت.

ولذا ذهب في بدائع الأفكار إلى أن هذا المعنى من السببية وإن كان خلاف ظاهر أدلة اعتبار الأمارات على ما حققناه في محله من أن ظاهر أدلتها هو اعتبارها بنحو الطريقة إلا أنه يمكن توجيه السببية بهذا المعنى بنحو لا يتوجه عليه إشكال عقلا والظاهر عدم قيام الإجماع على بطلان هذا النحو من السببية وكيف كان فالظاهر أن محل النزاع في الإجزاء على السببية هو هذا النحو منها (1).

نعم لو صار عروض الملاكات الطارئة سببا لاندكاك الملاكات الذاتية بحيث لا يبقى عدّة للأحكام الواقعية فلا يكون مع قيام الأمارات حكم في الواقع لا شأنًا ولا فعلا فهذه الصورة ملحقه بالصورة الثانية.

ولعلّ كلام الشيخ ناظر إلى ما إذا صارت ملاكات الطارئة سببا لاندكاك الملاكات الذاتية حيث قال:

ص: 291

الثانى أن تكون العناوين الواقعية بما هي مستحقة على المصالح والمفاسد ومحكومة بأحكام واقعية ولكن صار أداء الأمارات سببا لوجود ملاكات أقوى فى نفس العناوين الذاتية الواقعية فصار هذا سببا لانقلاب الأحكام الواقعية إلى مؤديات الأمارات بعد حصول الكسر والانكسار بين الملاكات الذاتية والملاكات الطارئة وذلك مثل أن تكون صلاة الجمعة بما هي صلاة الجمعة مشتملة على مفسدة واقعية مستتعة للحرمة ولكن صار أداء الأمارة إلى وجوبها سببا لوجود مصلحة فى نفس صلاة الجمعة بعنوانها بحيث تزيد المصلحة على المفسدة الواقعية بنحو تستتبع الوجوب بعد الكسر والانكسار وهذا أيضا تصويب انقلابي باطل على أصول المخطئة (1).

والأفمق بقاء الملاكات الذاتية فى الواقع مع غلبة الملاكات الطارئة فالأحكام الواقعية الإنشائية المشتركة فيها العالم والجاهل باقية وذلك يكفى فى خروج هذه الصورة عن التصويب المجمع على بطلانه هذا مضافا إلى أن الإجماع فى المسائل العقلية لا حجّة له وإنما المعتبر هو البرهان والاستدلال.

قال السيد المحقق البروجردى قدس سره فى نهاية الاصول إن مسألة التخطئة والتصويب مسألة عقلية لا شرعية تعبدية يستند فيها إلى الإجماع وإن الإجماع المدعى فيها هو إجماع المتكلمين من الإمامية بما هم متكلمون لا إجماع الفقهاء والمحدثين الذى هو حجّة من الحجج الفقهيّة.

إلى أن قال: قال شيخنا أبو جعفر الطوسى فى كتاب العدة ما حاصله أن المتكلمين من الفرقة الحقة من المتقدمين والمتأخرين كلهم أجمعوا على أن أصحاب الصواب فرقة واحدة والباقون مخطئون وهذا الكلام منه قدس سره شاهد على ما قلناه من أن

ص: 292

الإجماع على بطلان التصويب ليس هو إجماع الفقهاء والمحدثين بل إجماع المتكلمين بما هم متكلمون لكون المسألة من المسائل العقلية التي يبحث فيها المتكلم بما هو متكلم وليست من المسائل الشرعية المتلقاة من المعصومين عليهم السلام يدا بيد حتى يكون الإجماع فيها إجماع أهل الحديث فيكون حجة (1).

فالتحقيق إن الملاكات الواقعية إن كانت باقية مع ملاكات طارئة وإنما كان التزاحم بينهما في التأثير فلا مزاحمة بحسب مقام الإنشاء و مقتضى ذلك هو وجود الأحكام الإنشائية الواقعية وإن صارت الملاكات الواقعية مندكة عند عرض الملاكات العارضة فالواقعة التي قامت الأمانة عليها على خلاف الواقع محكومة بمؤدى الأمانة لاندكاك الملاكات الواقعية و مقتضى ذلك هو عدم وجود الأحكام الواقعية ولو إنشاء لانعدام المعلول بانعدام علته و اندكاكه (2).

وهكذا يمكن تصوّر كشف الخلاف إذا كان المراد من السببية أنّ العناوين الواقعية بما هي مشتملة على المصالح والمفاسد ومحكومة بأحكام واقعية و لم يكن أداء الأمانة على خلافها موجبا لانقلاب الواقع مصلحة أو حكما بل المصلحة الحادثة إنما تكون فى سلوك الأمانة و تطبيق العمل على طبقها و الحكم الظاهريّ يثبت لهذا العنوان أعنى سلوك الأمانة بما هو سلوك فلو أدت الأمانة إلى وجوب الجمعة مثلا و كان الواجب بحسب الواقع هو الظهر فقيام الأمانة لا يصير سببا لاشتمال صلاة الجمعة على المصلحة و لا لمحكوميّتها بالوجوب بل هى بعد باقية على ما كانت عليه و الظهر أيضا باق على وجوبه الواقعيّ و المصلحة إنما تكون فى سلوك الأمانة بما هو سلوك و بهذه المصلحة يتدارك فوت مصلحة الواقع بقدر فوتها.

وفى هذه الصورة الأحكام الواقعية محفوظة و مع محفوظيّيّتها لكشف الخلاف

ص: 293

1-1 ج 141/1.

2-2 راجع تعليقة الأصفهاني: 254/1-255.



مجال كما أنّ للبحث عن أجزاء سلوك الإمارات عن الأحكام الواقعيّة مجال و لا إجماع على خلاف هذه الصورة و لكن اورد عليه في نهاية الاصول بأنّ السلوك ليس أمرا وراء العمل الذي يوجد المكلّف و يكون محكوما بالحكم الواقعيّ كصلاة الجمعة مثلا و في مقام التحقّق لا ينفكّ عنه فصلاة الجمعة التي يوجد المكلّف هي بعينها محقّقة للسلوك و مصداق له و ليس تحقّق السلوك إلاّ بنفس هذا العمل الخ (1).

و عليه فهذه الصورة ترجع إلى الصورة الثالثة بناء على تزامن الملاكات الواقعيّة و الظاهريّة في التأثير.

فلا توجب الصورة المذكورة رفع الحكم عن الواقع و لو إنشاء و حينئذ فلكشف الخلاف مجال كما أنّ بعد كشف الخلاف و سقوط الأمانة فللبحث عن أجزائها عن الأحكام الواقعيّة الشائيّة مجال بحيث لا يحتاج إلى الإعادة في الوقت و القضاء في خارجه و لا يرد عليه شيء عدا ما أورده السيّد المحقّق البروجرديّ قدّس سرّه في ناحية مقام الإثبات حيث قال:

إنّ الالتزام بذلك يخرج هذا الحكم عن كونه حكما ظاهريّا و يجعله حكما واقعيّا في عرض سائر الأحكام الواقعيّة فإنّ الحكم الظاهريّ كما عرفت ما يكون تشريعه لحفظ الأحكام الواقعيّة و تنجيزها في صورة الجهل حيث إنّ الحكم الواقعيّ كما عرفت و إن لم يكن مقيدا بالعلم و الجهل و لكن داعويّته في نفس العبد إنّما يكون في صورة العلم به فقط فلو أراد المولى انبعث العبد في صورة الجهل أيضا لزمه جعل حكم ظاهريّ طريقيّ لغرض حفظ الواقع دون أن يكون متعلّقة بنفسه مشتملا على المصلحة فلو كان غرضه حفظ الواقع في صورة الجهل مطلقا لزمه إيجاب الاحتياط و لو لم يكن الغرض حفظه مطلقا من جهة اشتمال الاحتياط على مفسدة شديدة كان

ص: 294

عليه جعل طرق موجبة لتنفيذ الواقع على فرض الإصابة الخ (1).

وكيف كان فالمصلحة السلوكية في الفرض المذكور لا تنافي مع وجود الأحكام الواقعية فلكشف الخلاف فيها مجال كما أنّ للبحث عن أجزاء سلوك الأمارات عن الأحكام الواقعية مجال أيضا.

ويمكن أيضا تصوير كشف الخلاف فيما إذا كانت المصلحة في نفس الأمر بالسلوك دون المتعلق فإنّ الواقعيّات حينئذ على حالها ومع بقائها على ما عليها فللاجزاء حينئذ أيضا مجال وإن لم يخل هذا عن إشكال من جهة رجوع المصلحة في نفس الأمر إلى المصلحة في السلوك التي عرفت أنّها أيضا راجعة إلى المصلحة في المتعلق كما أفاد السيّد المحقّق البروجردى قدس سرّه حيث قال:

إنّ الأمر في الأوامر الحقيقية ليس مقصودا بالذات بل القصد إليه إنّما يكون للتسبب به إلى متعلّقه فهو فان في المتعلّق و مندكّ فيه حيث أنّ مطلوب المولى أولا وبالذات هو صدور الفعل من العبد ولكن لما كان صدوره منه بحركة نفسه و أعمال اختياره فلا محالة تتولّد من إرادة الفعل من العبد إرادة تبعية متعلّقة بالأمر حتى تصير داعيا له إلى إيجاد الفعل و محرّكا لعضلاته نحوه بعد كون العبد بالذات من العبيد الذين هم بصدد إيجاد مرادات المولى.

وبالجملة فإنّ إرادة الأمر إرادة تبعية متولّدة من إرادة المتعلّق ونظر المولى في الأمر إلى جود المتعلّق حقيقة فيجب أن يكون هو متعلّقا لشوقه و مشتتلا على المصلحة.

واشتمال الأمر على المصلحة و كونه بنفسه متعلّقا لشوق المولى يخرج عن كونه أمرا و آلة يتسبّب به إلى وجود المتعلّق.

فوزان الأمر وزان الإرادة فكما أنّ الإرادة التكوينية لا يعقل تحقّقها خارجا إلّا

ص: 295

بعد اشتغال متعلقها على المصلحة و كونه مشتاقا إليه إما بالذات أو بالعرض و لا يعقل تحقّق الإرادة إذا كانت المصلحة مترتبة على نفسها فكذلك لا يعقل أن يتحقّق الشوق متعلقا بذاتها من دون أن يكون المتعلق مشتاقا إليه و لو بالعرض، و السرّ في ذلك أنّ الإرادة أمر فإنّ في المراد و تعلق الشوق بمتعلقها من مبادئ تحقّقها فإذا كان هذا حال الإرادة التكوينية فكذلك حال الإرادة التشريعية أعنى الأمر و النهي فتشتركان في أنّ تحقّقهما خارجا يتوقّف على مطلوبيّتهما تبعا لمطلوبيّة المتعلق و في طولها (1).

و عليه ففرض المصلحة في نفس الأمر بالسلوك لا يزيد على ما إذا فرض وجود المصلحة في سلوك الأمانة و تطبيق العمل على طبقها و قد عرفت أنّ لكشف الخلاف و الإجزاء مجال في ذلك الفرض فلا تغفل.

فتحصّل أنّ صور السببى خمسة و لا مجال لكشف الخلاف و الإجزاء عن الأوامر الواقعية في الأول و الثانى دون الثلاثة الباقية سواء كان مرجعها إلى الواحد أو إلى الثلاثة.

نعم لو كانت الملاكات الطارئة موجبة لاندكاك الملاكات الواقعية بحيث لا يبقى لوجود الأحكام الواقعية لا شأننا و لا فعلا علة فلا مجال لكشف الخلاف و الإجزاء عن الأوامر الواقعية في جميع الصور و لكنّه كما ترى لإمكان أن تكون الملاكات متزاحمة في مقام التأثير من دون اندكاك الملاكات الواقعية و عليه فالتفصيل بين الصورتين الأوليين و الثلاثة الباقية في محلّه.

و ممّا ذكر يظهر أنّ التصويب لا يلزم إلّا في الأول و الثانى الملازمين لخلو الواقعة عن الحكم الواقعى رأسا.

و أمّا في غيرهما من الفروض الثلاثة فلا مورد للتصويب لوجود الأحكام

ص: 296

الواقعية الإنشائية في الواقعة التي يشترك فيها العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل.

كما أنّ القول بالإجزاء في الإمارات بناء على الطريقة لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه لمحفوظية الأحكام الواقعية فيها كما لا يخفى.

### الإجزاء بناء على السببية

ثمّ بعد ما عرفت من تصوّر كشف الخلاف و إمكان الإجزاء في بعض أنحاء السببية لا يخفى عليك أنّه ذهب في الكفاية بناء على السببية إلى الإجزاء فيما إذا كان الفاقد كالواجد و افياء بتمام الغرض أو بمعظمه بحيث لم يبق إلا ما لا يجب تداركه حيث قال:

و أمّا بناء عليها أى على السببية و أنّ العمل بسبب أداء أمانة إلى وجدان شرطه أو شرطه يصير حقيقة صحيحا كأنه واجد له مع كونه فاقده فيجزى لو كان الفاقد معه في هذا الحال كالواجد في كونه و افياء بتمام الغرض و لا يجزى لو لم يكن كذلك و يجب الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقي إن وجب و إلا لاستحبّ هذا مع إمكان استيفائه و إلا فلا مجال لإتيانه كما عرفت في الأمر الاضطراريّ.

و استدللّ لمقام الإثبات بإطلاق أدلّة حجّية الإمارات حيث قال:

و لا يخفى أنّ قضية إطلاق دليل الحجّية على هذا هو الاجتزاء بموافقته و محصّل كلامه إنّ قيام الأمانة يوجب مصلحة في مؤدّاهما لظهور الإنشاء في جعل الداعى لا سائر الدواعى كداعى تنجيز الواقع و لظهور المتعلّق في أنّه بنفسه مطلوب و ذو مصلحة ثمّ بإطلاق دليل اعتبار الأمانة و حجّيتها يثبت كون تلك المصلحة وافية بمصلحة الواقع أو بمقدار منها بنحو لا يمكن مع استيفائه استيفاء الباقي و عليه فلا محالة يتحقّق الإجزاء.

أورد عليه المحقّق الأصفهانى بأنّ هذا إذا قلنا بكشف الدليل على الحجّية عن المصلحة البدليّة.

و أمّا إذا قلنا بكشفه عن مجرد المصلحة في صورة المخالفة في قبال الطريقيّة فلا يفيد الإجزاء عن المصلحة الواقعيّة.

ثمّ أوضح ذلك بما حاصله أنّ الالتزام بالموضوعيّة و السببيّة تارة بملاحظة ظهور الإنشاء في كونه بداعي جعل الداعي لا بسائر الدواعي و ظهور متعلّقه في كونه عنوانا لا معرّفا للواقع إذ بالظهور الأوّل في كونه بداعي جعل الداعي لا بسائر الدواعي يندفع احتمال كونه بداعي تنجيز الواقع كما أنّ بالظهور الثاني يندفع احتمال كونه بداعي إيصال الواقع بعنوان تصديق العادل.

وفيه أنّ مقتضى كلا الظهورين جعل الداعي على أيّ تقدير و انبعائه عن مصلحة زائدة على مصلحة الواقع.

أمّا أنّها مصلحة بدليّة عن مصلحة الواقع حتّى يسقط التكليف الواقعيّ بحصول ملاكه أو مصلحة غير بدليّة حتّى يكون التكليف الواقعيّ باقيا ببقاء ملاكه فلا محالة تتوقّف على ضميمة معيّنة لبديّة المصلحة.

و تارة يكون الالتزام بالموضوعيّة و السببيّة بملاحظة قبح تقويت المصلحة فلا بدّ من الالتزام بمصلحة في المؤدّي بحيث يتدارك بها مصلحة الواقع.

وفيه أنّ إثبات المصلحة البدليّة رأسا أو إثبات بدليّة المصلحة بعد استظهار أصلها بالبيان الذي تفرّدنا به من طريق قبح تقويت المصلحة الواقعيّة فقد دفعناه في مسألة جعل الطريق بأنّ إيكال العبد إلى طرقة العلميّة ربّما يوجب تقويت الواقعيّات أكثر من جعله متعبدا بالأمانة فالزائد فائت لا مفوّت حتّى يقبح مع أنّ تقويت مصلحة بإيصال مصلحة يساويها أو أقوى منها و لو لم يكن من سنخها لا قبح فيه (1)

يمكن أن يقال أولا أنّ المراد من إطلاق أدلّة حجّية الأمارات هو الإطلاق

ص: 298

1-1) نهاية الدراية: ج 243/1.

اللفظي أو الإطلاق المقامي لا ظهور الإنشاء في كونه بداعي جعل الداعي لا بسائر الدواعي ولا ظهور المتعلق في كونه مقصودا بالأصالة لا معرفا للواقع وعليه فالبدلية لو كانت لازمة في الإجزاء يدل عليها إطلاق أدلة حجية الإمارات إذ لا معنى للإجزاء من دون البدلية كما هو المفروض وإن لم تكن البدلية لازمة في الإجزاء كما هو الحق وسيأتي بيان ذلك فلا حاجة إلى إفادتها بل يكفي إطلاق أدلة الحجية في عدم لزوم الإعادة والقضاء وليس هذا إلا الإجزاء كما لا يخفى.

وثانيا: إننا نمنع استلزام إيكال العبد إلى الاحتياط والقطع واليقين لتفويت الواقع أكثر من جعله متعبدا بالأمانة لأن مع قطع النظر عما يلزم من الاحتياط من العسر والحرج أو اختلال النظام كان الاحتياط سببا لإحراز الواقع وقلما كان موجبا للخطأ نعم ربما يكون القطع واليقين جهلا مركبا وخاطئا ولكنه نادر جدا وعليه فلا تكون موارد الاحتياط أكثر خطأ من موارد الإمارات.

وثالثا: إننا لا نسلم لزوم البدلية في الإجزاء بل اللازم هو وجود المصلحة بمقدار لا يكون تفويت الواقع معها موجبا للقبح سواء كانت المصلحة من سنخ المصلحة الواقعية وبدلا عنها أو لم تكن كذلك وسواء كانت مساوية مع المصلحة الواقعية أو لم تكن كذلك.

وعليه فإذا كانت أدلة حجية الإمارات مطلقة من حيث الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه تدل على سقوط الأوامر الواقعية بإتيان مؤدى الإمارات وليس معنى الإجزاء إلا ذلك وعليه فلو تم إطلاق أدلة حجية الإمارات لما كان لهذه المناقشات مجال.

والتحقيق هو أن يقال: إن برهان السببية إن كان هو إطلاق أدلة حجية الإمارات بالتقريب المذكور ففيه منع لأن الأدلة ظاهرة في كونها لتحفظ الواقعيات وعدم موضوعية مؤديات الإمارات وعليه فالمحكم هو الطريقة لا السببية وقد مرّ

سابقاً أنّ لحن أدلّة حجّية الإمارات هو جواز الاكتفاء بها في مقام امتثال الطبائع المأمور بها و من المعلوم أنّ هذا يصحّ مع الطريقيّة لا السببيّة هذا مضافاً إلى أنّ المراد لو كان هو الإطلاق الكلامي.

فقد اورد عليه في بدائع الأفكار بأنّه لا يتصوّر في المقام لأنّه لا يتحقّق إلاّ بملاحظة عدم تقييد الكلام بذكر عدل للتخيير أو بالجمع بين العمل على طبق الأمانة و العمل على طبق الواقع كما لوقال في الأوّل اعمل على طبق الأمانة أو اعمل على طبق الأمانة و الواقع معاً، و هذا النحو من التقييد غير معقول، لعدم إمكان الأخذ به في حال الجهل بالواقع و إذا كان تقييد الكلام ب قيد غير معقول فإطلاقه اللحاظي من ناحية ذلك القيد غير تام (1).

و إن أريد بالإطلاق الإطلاق المقاميّ فهو معقول لأنّه يمكن للمولى إذا كان في مقامه البيان أن يقول اعمل على طبق الأمانة و إذا انكشف لك خطأها فاعمل على طبق الواقع فإذا سكت و هو في مقام البيان عن ذكر حكم العمل على طبق الواقع بعد انكشاف الخلاف كشف سكوته على أجزاء العمل على طبق الأمانة و لا يرد عليه ما اورده في بدائع الأفكار من أنّ هذا النحو من الإطلاق غير ثابت لكفاية إطلاقات الأحكام الواقعيّة بيانا لحكم العمل على طبق الواقع بعد انكشاف الخلاف (2). لأنّ بعد حكومة الإمارات على الأحكام الواقعيّة و تقبّل الأحكام الظاهريّة مكان الأحكام الواقعيّة تحقّق امتثال الطبيعة المأمور بها و مع تحقّق الامتثال لا مجال للتمسك بإطلاقات الأحكام الواقعيّة.

نعم قد ذكرنا أنّ أدلّة حجّية الإمارات ظاهرة في أنّها في مقام تحقّق الواقعيّات فالإطلاق المقامي يفيد للإجزاء بناء على الطريقيّة لا السببيّة و أمّا دعوى أنّ الإطلاق

ص: 300

1-1) بدائع الأفكار 297/1.

2-2) بدائع الأفكار 298/1.

المقامي لا يفيد إلا فيما إذا لم يكن مرجع آخر تبين التكليف وفي المقام يمكن الرجوع إلى أصالة الاشتغال ففيها أن المرجع الذي يصلح للإجابة لزم أن يكون بيّنا وواضحا بحيث لم يتحير المكلف في تشخيص وظيفته و الأصل المذكور في مثل المقام و الأجزاء ليس كذلك.

إن كان برهان السببية هو تقويت المصالح الواقعية ففيه كما أفاد أستاذنا المحقق الداماد قدس سره إن غاية ما يقتضيه هذا البرهان هو واجدية قول العادل للمصلحة فيما إذا خالفت الأمارات للواقع و لم ينكشف الخلاف رأسا و أمّا مع موافقة الأمارات أو مخالفتها و انكشاف الخلاف في الوقت و إمكان تدارك المصالح الواقعية فلا تقويت بالنسبة إلى المصالح الواقعية لإمكان الإعادة كما لا يخفى.

فتحصّل أنه لا دليل على الأجزاء في الفروض التي تصوّرنا فيها السببية لعدم مساعدة إطلاقات أدلة حجّية الأمارات مع السببية لظهورها في الطريقيّة و تحفّظ الواقعيّات و لو أغمضنا عن ذلك فالإطلاق المقاميّ في تلك الإطلاقات يكفي لإثبات الأجزاء على السببية و لا حاجة إلى إثبات الأجزاء من ناحية قبح تقويت المصلحة الواقعية حتّى يشكل بأنّ مع كشف الخلاف في الوقت لا تقويت لإمكان الإعادة كما لا حاجة إلى الأخذ بظهور الإنشاء في كونه بداعي جعل الداعي لا بسائر الدواعي أو الأخذ بظهور متعلّقه في كونه عنوانا لا معرّفا للواقع حتّى يشكل بأنّهما لا يفيدان إلا أصل المصلحة و أمّا بدليتهما عن الواقع فلا.

و كيف كان فالإلى حد الآن يظهر قوّة أجزاء الأمارات على الطريقيّة كالاصول من دون تفاوت بينهما فيما إذا كشف الخلاف يقينا و أمّا إذا كشف الخلاف بالحجّة الظنيّة فسيأتي حكمه إن شاء الله تعالى فيما يلي.



## الأمر الرابع: في أجزاء الأمارات بعد كشف خلافها بغير اليقين

و يقع الكلام في جهات:

### الجهة الأولى: إنّه لو تبدل الاجتهاد السابق إلى اجتهاد آخر يخالفه فهل

يجزى الاجتهاد السابق أم لا؟

ولا يخفى عليك أنّ مقتضى ما مرّ في الأمر الثالث من أجزاء الأمارات و الاصول هو الإجزاء في المقام أيضا لأنّ مقتضى حكومة أدلّة اعتبار الاصول و الأمارات بالنسبة إلى الأوامر الواقعيّة قبل حدوث الاجتهاد اللاحق هو تحقّق الامتثال بالنسبة إلى الطبيعة المأمور بها و مع تحقّق الامتثال و تقبّل ما قامت عليه الاصول و الأمارات مكان الأوامر الواقعيّة فلا يبقى أمر واقعيّ حتّى يبحث عن سقوطه أو عدمه و الاجتهاد اللاحق لا يدلّ على عدم حجّيّة الأمارات و الاصول في ظرفها بل تدلّ على انتهاء أمرها إذ مفروض البحث ليس فيما إذا كشف بطلان الاجتهاد السابق في ظرفه كما إذا توهم الظهور مع أنّه لا ظهور أو توهم صحّة الرواية مع أنّه لا صحّة لها و غير ذلك لأنّه خارج عن محلّ النزاع كما عرفت في الأمر الأوّل إذ معه لا أمر ظاهريّ حتّى يبحث عن أجزائه و عدمه بل الكلام فيما إذا تمّ الاجتهاد السابق في ظرفه كما إذا أفتى على طبق العموم بعد الفحص اللازم عن مخصّصه و عدم الظفر به ثمّ ظهر بعد العمل بما أفتى به مخصّص أو أفتى بطهارة شيء من جهة قاعدة الطهارة و عدم معلوميّة الحالة السابقة ثمّ وجد ما يدلّ على نجاسته كالاستصحاب مثلا كما إذا علم أنّ حالته السابقة هي النجاسة.

و من المعلوم أنّ الاجتهاد السابق في ظرفه كان حجّة و أدلّة حجّيّة الأمارات

والاصول دلّت بحكومتها على تحقّق الامتثال و سقوط الأمر المتعلّق بالواقعيّات و على تقبّل الشارع موارد الأمارات و الاصول مقام الواقعيّات و عليه فلا مجال لدعوى عدم الإجزاء مع قبول بقاء حجّيتها إلى حدوث الاجتهاد اللاحق كبقاء الأمارات و الاصول على حجّيتها إلى حدوث اليقين بالخلاف.

و ممّا ذكر يظهر ما فى المحاضرات حيث إنّه ذهب إلى عدم الإجزاء بعد تسليم أنّ حجّية الأمارات و الاصول متقوّمة بالوصول و لا يوجب المخصّص أو الأصل الجارى على خلاف الاجتهاد السابق بوجودهما الواقعيّ قبل الوصول سقوط الاجتهاد السابق عن الحجّية بل إنّما يوجب سقوطها من حين قيامه عليها فالتبدّل فى الحجّة إنّما هو من التبدل فى الموضوع.

و استدللّ له بأنّ مدلول الحجّة اللاحقة يعمّ السابق حيث أنّها تحكى عن ثبوت مدلولها فى الشريعة المقدّسة من دون اختصاصه بزمن دون آخر و بعصر دون عصر و لذا وجب ترتيب الأثر عليه من السابق و لازم هذا هو أنّ العمل المأتى به على طبق الحجّة السابقة حيث كان مخالفاً لمدلولها باطل لعدم كونه مطابق لما هو المأمور به فى الواقع و هو مدلولها و كون الحجّتين تشتركان فى احتمال مخالفة مدلولهما للواقع لا يضرّ بذلك بعد إلقاء هذا الاحتمال بحكم الشارع فى الحجّة الثانية حسب أدلّة اعتبارها و عدم إلغائها فى الأولى لفرض سقوطها عن الاعتبار بقاء.

و من الطبيعىّ أنّ صرف هذا الاحتمال يكفى فى الحكم بوجوب الإعادة أو القضاء بدهاء أنّه لا مؤمن معه من العقاب فإنّ الحجّة السابقة و إن كانت مؤمّنة فى ظرف حدوثها إلاّ أنّها ليست بمؤمّنة فى ظرف بقائها لفرض سقوطها عن الحجّية و الاعتبار بقاء بعد الظفر بالحجّة الثانية و تقديمها عليها بأحد أشكال التقديم من الحكومة أو الورد أو التخصيص أو التقييد أو غير ذلك و عليه فلا مؤمن من العقاب على ترك الواقع و لأجل ذلك وجب بحكم العقل العمل على طبق الحجّة الثانية و إعادة

الأعمال الماضية حتى يحصل الأمن.

وأما القضاء فلاجل أن ما أتى به المكلف على طبق الحجّة الأولى غير مطابق للواقع بمقتضى الحجّة الثانية و عليه فلا بدّ من الحكم بطلانه و معه حيث يصدق عنوان فوت الفريضة فبطبيعة الحال يجب القضاء بمقتضى ما دلّ على أنّ موضوعه هو فوت الفريضة فمتى تحقّق تحقّق وجوب القضاء (1).

و ذلك لما عرفت من أنّ مقتضى صحّة الحجّة في ظرفها و كون لسان أدلّة اعتبارها هو الحكومة هو وقوع امتثال الطبيعة المأمور بها في ظرفها كسائر موارد التقبّل المصدقاتي و مع تحقّق الامتثال بها لا يبقى للواقع أمر حتى تدلّ الحجّة اللاحقة بالإعادة في الوقت و القضاء في خارجه و تعميم مفاد الحجّة اللاحقة بالنسبة إلى ما سبق يجدى فيما لم يمتثل لا فيما امتثل.

و أدلّة اعتبار حجّيتها في ظرفها يكفى في التأمين و المفروض أن أدلّة الاعتبار باقية فالمؤمن موجود كما لا يخفى.

و بالجملة فلا- فرق بين صورة كشف الخلاف يقينا و بين المقام فكما أنّ بعد العلم بالخلاف كانت أدلّة اعتبار الأمارات و الاصول مؤمنة فكذلك في المقام.

فالأقوى هو الإجزاء عند تبدّل الرأى بالنسبة إلى ما أتى به سابقا من دون تفصيل بين الأمارات و الاصول خلافا لما في تهذيب الاصول من التفصيل بين الأمارات و الاصول و قد عرفت ما فيه سابقا و لا نعيد.

و من دون فرق بين كون الحجّة اللاحقة راجحة بالنسبة إلى الحجّة السابقة أو متساوية فإنّ مقتضى أدلّة الاعتبار هو حجّية السابقة مطلقا سواء كانت مرجوحة أو متساوية في ظرفها و حكومتها بالنسبة إلى الأدلّة الأولى و تحقّق الامتثال بالنسبة إلى

ص:304

الطبيعة المأمور بها واقعا وإنما الفرق في الأعمال اللاحقة فإنّ الحجّة اللاحقة إن كانت راجحة بالنسبة إلى السابقة فاللازم هو تطبيق العمل على الحجّة اللاحقة إذ مع ترجيحها وتقديمها على السابقة لا مجال للسابقة في الأعمال الآتية وإن كانت الحجّة اللاحقة متساوية و متعارضة مع السابقة، فمقتضى القاعدة في تعارض الأخبار هو التخيير بينهما.

فإن قلنا بالتخيير البدويّ لزم العمل على طبق الحجّة السابقة بعد الأخذ بالسابقة كما هو المفروض.

وإن قلنا بالتخيير الاستمراريّ فله العمل بالسابقة كما له العمل باللاحقة و مقتضى أدلة الاعتبار و حكومتها على الأحكام الواقعيّة هو الحكم بكفاية ما أتى به طبقاً لأى منها فلا يجب عليه الإعادة و القضاء بعد عدوله عمّا سبق و أخذه بما لحق أو عدوله عمّا لحق و أخذه بما سبق كما هو مقتضى التخيير الاستمراريّ لكفاية كلّ منهما بالنسبة إلى الأوامر الواقعيّة بعد ما عرفت من حكومة أدلة الاعتبار.

و ممّا ذكر يظهر ما في بدائع الأفكار حيث، قال: نعم لو عثر المكلف على حجّة على خلاف الرأى الأوّل تساوى الحجّة عليه في الخصوصيّات المعتبرة في الحجّة وقع التعارض بينهما و حينئذ يلزم الرجوع إلى القواعد المقرّرة عند تعارض الحجّتين المتساويتين من التخيير أو السقوط و الرجوع إلى الاصول ففي مورد التخيير إن قلنا بالتخيير البدويّ لزم العمل على طبق الحجّة الأولى و الأخذ بالرأى الأوّل.

وإن قلنا باستمرار التخيير فإن اختار المكلف البقاء على الأخذ بالرأى الأوّل صح عمله سابقا و لاحقا و إن عدل عنه آخذا بالحجّة الثانية صح عمله الجارى على طبقها و كشف صيرورتها حجّة عليه باختيارها عن فساد أعماله السابقة الجارية على

طبق الحجّة الأولى فيلزم تدارك ما يمكن تداركه منها (1).

لما عرفت من أنّ مقتضى أدلّة الاعتبار و حجّية السابقة في ظرفها هو تحقّق الامتثال بالنسبة إلى الطبيعة المأمور بها من دون فرق بين كون السابقة مرجوحة بالنسبة إلى الحجّة اللاحقة أو متساوية كما أنّ مقتضى تلك الأدلّة أيضا هو كفاية كلّ واحد من السابقة و اللاحقة في الأعمال الآتية في تحقّق الامتثال و الأجزاء و عدم لزوم الإعادة و القضاء و إن عدل عن كلّ واحد إلى الآخر مستمرا.

هذا مضافا إلى إمكان الاستدلال للأجزاء بالإطلاق المقامى في أدلّة التخيير الاستمرارى بين الحجّتين المتساويتين فلا تغفل.

هذا تمام الكلام في تبدل الرأى بناء على الطريقيّة و أمّا بناء على السببيّة فالكلام فيه تارة يكون بحسب القواعد و تارة يكون بحسب الأدلّة.

و أمّا بحسب الاولى فقد ذهب المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه إلى عدم الأجزاء من دون فرق بين العبادات و المعاملات أمّا العبادات فلاستصحاب بقاء التكليف الواقعيّ إلى زمان كشف الخلاف بالقطع أو ما يقوم مقامه و لقاعدة الاشتغال فإنّ العلم بالتكليف في حال الجهل و إن لم يبلغه إلى مرتبة الفعلية حال حدوثه لكنّه يبلغه إلى مرتبة الفعلية و التنجّز بقاء على تقدير ثبوته واقعا فعلا و لقاعدة لزوم تحصيل الغرض المنكشف ثبوته في الواقع من الأوّل المشكوك سقوطه بفعل المأمور به الظاهريّ فإنّ المناط في نظر العقل و إن كان فعلية الغرض. إلا أنّ فعلية دعوته للمولى إلى البحث على طبقه و المفروض حصوله واقعا.

نعم حيث إنّ القضاء مترتب على الفوت المساوق لذهاب شيء من المكلف مع ترتّب حصوله منه لكونه فرضا فعليّا أو ذا ملاك لزوميّ فهو عنوان ثبوتىّ فلا ينتزع

ص:306

من عدم الفعل فى الوقت لأن المفاهيم الثبوتية يستحيل انتزاعها من العدم والعدمى فاستصحاب عدمه فى الوقت له يلزم الفوت لا أنه عينه فىكون الأصل مثبتا إليه.

وأما العقود والإيقاعات وشبهها فمقتضى القاعدة فيها عدم الأثر لأن بعد انكشاف الخلاف لا يقين فعلا بالأثر قبلا ومعه لا مجال لاستصحاب الملكية أو الزوجية وآثارهما لسرية الشك فيها من الأول بل مقتضى الاستصحاب هو عدم حدوث الملكية أو الزوجية وآثارهما (1).

ولا يخفى عليك أن مقتضى ما مر سابقا هو اتحاد القضاء مع الأداء فى الحقيقة وما أتى به قضاء هو الإتيان بنفس العمل فى خارج الوقت لا الإتيان بحقيقة أخرى وعليه فى كفى الأدلة الأولية لإثبات وجوب القضاء لو لم يأت به فى الوقت ولا حاجة إلى صدق عنوان الفوت فكما تجرى القواعد المذكورة لإثبات إعادة فى الوقت فكذلك تجرى تلك القواعد لإثبات وجوب القضاء فى خارج الوقت فلا تغفل.

وأما بحسب أدلة اعتبار الأمارات بناء على أن مفاد دليل حجيتها جعل الحكم المماثل على طبق مؤدياتها كما يقتضيه ظاهر الأمر باتباعها فقد ذهب صاحب الكفاية إلى أن مقتضاها الموضوعية وصحة العبادة والمعاملة لأن المفروض أن مؤداها حكم حقيقى فىنتهى أمدته بقيام حجة أخرى لا أنه ينكشف خلافه.

أورد عليه المحقق الأصفهانى قدس سره بأن غاية ما يقتضيه ظهور الأمر هو البعث الحقيقى المنبعث عن مصلحة فى متعلقه وحيث إن المفروض تخلف الأمانة وخلو الواقع من المصلحة فىجب الالتزام بأن المصلحة فى المؤدى بعنوان آخر غير عنوان متعلقه الذاتى.

أما أن تلك المصلحة مصلحة بدلية عن مصلحة الواقع فلا موجب له والإجزاء

ص: 307

وعدم الإعادة و القضاء يدور مدار بدليّة المصلحة لتوجب سقوط الأمر الواقعيّ بملاكه فالموضوعيّة بمعنى كون المؤدّي بما هو مؤدّي ذا مصلحة مقتضية للحكم الحقيقيّ على أيّ حال لا يقتضى الإجزاء هذا كلّه في الواجبات مطلقا على هذا المسلك.

و أمّا في العقود و الإيقاعات فيمكن أن يقال إنّ الوضعيات الشرعيّة و العرفيّة من الملكيّة و الزوجيّة و شبههما حيث إنّها على ما حقّقناه في الاصول اعتبارات خاصّة من الشرع و العرف لمصالح قائمة بما يسمّى بالأسباب دعت الشارع مثلا إلى اعتبار الملكيّة و الزوجيّة فلا كشف خلاف لها إذ حقيقة الاعتبار بسبب كون العقد الفارسيّ الذي قامت الحجّة على سببته ذو مصلحة و ليست المصلحة المزبورة استيفائيّة حتّى يقال إنّ مصلحة الواقع باقية على حالها و أنّ مصلحة المؤدّي غير بدليّة (1).

و لا يخفى عليك أنّ البدليّة و إن لم يدلّ عليها ظهور إنشاء الأمر في كونه لجعل الداعيّ دون سائر الدواعي كداعيّ تنجيز الواقع أو ظهور تعلّق الأمر بالشئ في أنّ المتعلّق هو واجد للمصلحة بعنوانه دون عنوان آخر كعنوان إيصال الواقع و لكنّ الإطلاق المقاميّ في أدلّة اعتبار الأمارات يكفي في إثبات البدليّة و حكومتها بالنسبة إلى الأدلّة الواقعيّة كما مرّ مفصّلا و عليه فلا فرق على الموضوعيّة و السببيّة بين العبادات و المعاملات بحسب القاعدة أو بحسب أدلّة اعتبار الأمارات فمقتضى القاعدة و الاصول المذكورة من الاستصحاب و قاعدة الاشتغال و لزوم الإتيان بالعرض الفعليّ هو عدم الإجزاء و لزوم الإعادة من دون فرق بين العبادات و المعاملات كما أنّ مقتضى إطلاق أدلّة اعتبار الأمارات هو الإجزاء و عدم لزوم الإعادة من دون فرق بين المعاملات و العبادات فلا تغفل.

فالحاصل من المباحث المتقدّمة إنّ تبدّل الرأى لا يوجب الإعادة و القضاء

ص: 308

سواء قلنا بالطريقة أو السببية وذلك لإطلاق أدلة اعتبار الأمارات و الاصول و حكومتها بالنسبة إلى الأدلة الأولية و مقتضاه هو تقبل المصدق الظاهري مكان الواقعي في حصول الامتثال و سقوط الأمر و معه لا مجال للأخذ بالقواعد كالأستصحاب و قاعدة الاشتغال و قاعدة لزوم الإتيان بالأغراض الفعلية و غير ذلك لإثبات عدم الأجزاء.

نعم لو استكشف عدم وجود الأمارات و الاصول و كان ذلك موجبا لتبدل الرأي فلا كلام حينئذ في عدم الأجزاء بعد عدم وجود الأوامر الظاهرية كما لا يخفى.

### **الجهة الثانية: في أجزاء عمل المقلد و عدمه عند تبدل رأي المجتهد**

و لا يخفى عليك أنّ مقتضى القول بعدم الأجزاء في الأمارات و الاصول هو القول بعدم الأجزاء في المقام سواء كان المعيار هو مدرک المفتي من الأمارات و الاصول أو المعيار هو مدرک رجوع المقلد إلى العالم و هو بناء العقلاء و الارتكاز الفطري على رجوع الجاهل إلى العالم لأنه على كل تقدير لا يخرج عن الأمارات و الاصول و المفروض هو عدم إفادتها للأجزاء.

كما أنّ مقتضى القول بالأجزاء فيهما هو الأجزاء في المقام سواء كان مدرک المفتي هو الأصل أو الأمانة و سواء كان المعيار في الأجزاء هو مدارک المفتي أو مدرک المقلد لأنه على كل تقدير لا يخرج عن دائرة الأمارات و الاصول و المفروض أنّ أدلة اعتبارهما تدلّ على الأجزاء كما مرّ سابقا.

و هل يكون مقتضى التفصيل في الأجزاء بين الأمارات و الاصول هو التفصيل في المقام أم لا؟

و الظاهر من تهذيب الاصول هو عدم التفصيل و القول بعدم الأجزاء مطلقا حيث قال فيه:



أنّ الأفوى عدم الإجزاء فى حقّ المقلّد سواء استند مقلّده (بالفتح) إلى الاصول أم إلى الأمارات فإنّ مدرک العامى فى الحكم الذى طبق عمله على وفقه إنّما هو رأى مرجعه و حكمه و هو أمانة إلى تكاليفه الشرعية و قد أوضحنا فى مسألة الإجزاء أنّ قيام الحجّة على تخلف الأمانة لا يوجب الإجزاء.

و إن شئت قلت: إنّ مدرک حكمه ليست الاصول الحكيمية من البراءة و الاستصحاب و الأمارات و الروايات الواردة فى حكم المسألة إذ هى متوجهة إلى الشاكّ و العامى ليس بشاكّ و لا بمتيقّن فلا معنى لتوجه تلك الخطابات إليه إذ هى تقصد من تفحص عن موارد البيان و يس عن وروده و العامى ليس كذلك و معه كيف يشمل أدلة الاصول فلا يجرى فى حقّه الاصول حتّى تحرز مصداق المأمور به.

و كون الدليل عند المجتهد فى موارد الشكّ هى الاصول الجارية لا يوجب ركون المقلّد إليها بل إنّما هى يركن إلى رأى المجتهد للبناء العملى و الارتكاز الفطرى من غير توجه إلى مدرکه (1).

وفيه أولاً- أنّ الشاكّ و المتيقّن و القادر على التفحص عن موارد البيان لا- يختصّ بالمفتى إذ كثير ممّن لم يبلغ الاجتهاد من الطلاب و الفضلاء يكونون كذلك و مع كونهم كذلك كيف لا يكونون مجرى الاصول و الأمارات مع تحقّق موضوعها.

و ثانياً إنّ المجتهد نائب عن المقلّد و الخطاب إليه بملاحظة المنوب عنه إذ ربّما لا ابتلاء له بالعمل بها فالخطاب بترتيب الأثر باعتبار المقلّدين الذين يكون نائبا عنهم.

و عليه فما استدللّ به فى المسألة لا يختصّ به بل جار فى حقّ المنوب عنه أيضا فلا وجه لعدم جريان التفصيل فى المقام على هذا القول فتأمل.

و كيف كان فقد عرفت أنّ مقتضى القول بالإجزاء فى الأمارات و الاصول هو

ص:310

الحكم بالإجزاء مطلقاً في المقام.

لا- يقال: إنَّ البناء العمليّ و الارتكاز الفطريّ يكون من الأدلّة اللبّيّة فلا إطلاق لها حتّى يتمسّك بإطلاقها أو لحنها و ظهورها على الإجزاء هذا بخلاف أدلّة اعتبار الأمارات و الاصول فإنّه يمكن فيها استظهار أنّ الشارع اكتفى بها في مقام الامتثال و اقتنع بها كما يمكن الاستدلال بالإطلاق المقاميّ على الإجزاء كما مرّ تقريبه.

لأنّنا نقول: ظاهر أدلّة اعتبار الفتاوى كقوله عليه السّلام لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة و أفّت الناس فإنّي أحبّ أن يرى في شيعتي مثلك».

أو قوله في جواب من سئل عمّن أخذ معالم الدين: (خذ) من زكريّا بن آدم القميّ المأمون على الدين و الدنيا.

أو قوله: نعم في جواب من سئل أنّ شقّتي بعيدة فلست اصل إليك في كلّ وقت فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ و غير ذلك من الأخبار الكثيرة هو الاكتفاء بها في مقام الامتثال للتكاليف الواقعيّة بالتقريب الذي عرفت في الأمارات و الاصول الظاهريّة هذا مضافاً إلى جواز الاستدلال بالإطلاق المقاميّ في مثل تلك الأدلّة فإنّ مع وقوع كثرة الاختلاف و تبدّل الرأى في فتاواهم لم يرد شىء في وجوب الإعادة و القضاء على أنّ السيرة المتشرّعة من لدن صدر الإسلام على عدم الإعادة عند تبدّل الرأى أو الرجوع من الميّت إلى الحيّ أو العدول من الحيّ إلى الحيّ و لا فرق فيما ذكر بين كون الأمارات معتبرة على الطريقيّة أو السببيّة فإنّ الميزان هو الاستظهار المذكور من أدلّة اعتبارها و الإطلاق المقاميّ و السيرة و هذه الأمور جارية على كلّ التقادير فتدبّر جيّداً فللمفتي أن يفتى بالإجزاء بعد استنباطه تاميّة أدلّته و للمقلّد أن يقلّده في ذلك.

ص: 311

## الجهة الثالثة: في إجراء عمل المقلد عند الرجوع عن الميِّت إلى الحيّ أو عند

عدوله من الحيّ إلى الحيّ.

و لا يخفى عليك أنّ مقتضى ظهور أدلّة اعتبار الفتاوى كأدلة اعتبار الأخبار و الأمارات في الاكتفاء بها في مقام الامتثال للتكاليف الواقعيّة هو سقوط الأمر الواقعيّ المتوجّه إلى الطبيعة بالإتيان بما أفتى به الميِّت في حال حياته و مع سقوط الأمر الواقعيّ المتوجّه إلى الطبيعة لا مجال للإعادة في الوقت و لا للقضاء في خارجه و إن كان متعلّق الرأى المجتهد الثاني كمتعلّق الخبر مطلقاً فإنّ الرأى المجتهد الثاني يفيد فيما لم يمثل لا في ما امثل و المفروض هو حجّية الرأى الأوّل في ظرفها و مقتضى حجّيتها في ظرفها هو حكومتها بأدلة اعتبارها بالنسبة إلى الأدلّة الأوّليّة و مقتضى الحكومة هو سقوط الأمر الواقعيّ بإتيان العمل طبقاً لها فلا يبقى الأمر الواقعيّ حتّى تدلّ الحجّة الثانية على الإتيان في الوقت أو القضاء في خارجه.

هذا مضافاً إلى الإطلاق المقاميّ في مطلقات أدلّة اعتبار الفتاوى مع شيوع العدول عن الميِّت إلى الحيّ أو من الحيّ إلى الحيّ فإنّ مقتضى الإطلاق المذكور مع شيوع مخالفة الفتاوى بعضها مع بعض أحيانا هو اعتبارها كاعتبار الأخبار المتعارضة فكما أنّ مقتضى إطلاق أدلّة اعتبار الخبرين المتعارضين و الحكم بالتخيير هو الحكم بالاجتزاء إذا عمل بكلّ واحد منهما فكذلك مقتضى إطلاق أدلّة اعتبار الفتاوى المختلفة هو الاجتزاء بكلّ واحد منهما إذا عمل به.

لا يقال كما في المحاضرات إذا عدل عن مجتهد لأحد موجبات العدول إلى مجتهد آخر و كان مخالفاً له في الفتوى و جبت عليه إعادة الأعمال الماضية فإنّ عمدة الدليل على حجّيتها إنّما هي السيرة العقلانيّة الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم و قد تقدّم أنّ القول بالسببية يقوم على أساس جعل المؤدّي و من الطبيعيّ أنّه ليس في السيرة

لأننا نقول: إن العبرة بأدلة اعتبار السيرة العقلانية لا بنفس السيرة العقلانية وقد عرفت أن المتبادر من إمضاء الشارع لارتكاز العقلاء في الرجوع إلى العالم لمن كان في صدد الامتثال للتكاليف الواقعية هو قناعة الشارع في امتثال الواقعيات بالطريق الارتكازي العقلاني كما هو كذلك في اعتبار الأخبار الأحاد مع أن الركون والاعتماد على الثقات أيضا مما ارتكز عليه العقلاء و لا فرق في ذلك بين الطريقة أو السببية كما مرّ مبسوطا في أجزاء الإمارات، فراجع.

ربما نسب إلى الشيخ الأعظم قدس سره أنه ذهب إلى وجوب الإعادة و القضاء مستدلا بأن الفتوى كالخبر فكما أن الخبر مثلا حجة في مضمونه و هو لا يختص بزمان دون زمان كذلك حكم المفتي الثاني لا يختص بزمان دون زمان و الحكم المطلق و إن كان يتنجز فعلا لا قبلا إلا أن أثر تنجزه فعلا تدارك ما فات منه قبلا فلا موجب لتخصيص تأثيره بالوقائع المتجددة.

و لكن يرد عليه أولا أنه لا مجال لتأثير الثاني بعد ما عرفت من أن الرأي الأول حجة في زمانه و مقتضى أدلة اعتباره هو حكومته بالنسبة إلى الأدلة الأولية و سقوط الأوامر الواقعية بإتيان الأعمال طبقا للرأي الأول فإن مع الرأي الأول و العمل به لا يبقى الطبيعة المأمور بها حتى يؤثر فيها الرأي الثاني و إن كان مطلقا فإن إطلاق الرأي الثاني يفيد فيما لم يمثل لا فيما امتثل كالحكومة التي عرفت في الاصول الظاهرية بالنسبة إلى الأحكام الواقعية.

و بالجملة إن تم تقريب الحكومة في الاصول الظاهرية تم ذلك التقريب في الإمارات أيضا و منها الفتاوى و آراء المجتهدين فكما أن ظهور الخلاف في الاصول

الظاهرية لا- يضّر بحكومة الاصول في موقعها فكذلك الرجوع أو العدول لا يوجب سقوط رأى المجتهد الأول في ظرفه عن حجّيته و حكمته بالنسبة إلى الأحكام الواقعية خصوصا في العدول من الحى إلى الحى المساوى مع بقاء الأول على ما عليه من الحجّية.

و ثانيا: كما أورد المحقّق الأصفهاني أنّ متعلّق الرأى وان كان كمتعلّق الخبر مطلقا إلاّ أنّه لا يلازم تعلّق الرأى بشيء حجّيته على الغير رأسا كأصل وجوب التقليد و نحوه (لكون التقليد أمرا ارتكازيا لا يحتاج إلى التقليد وإلاّ لزم الدور أو التسلسل) كما أنّه لا تلازم حجّيته على الغير حجّيته عليه من الأول كما إذا كان تكليف العامّ الرجوع إلى من هو أعلم منه فرجع إلى المفضول لخروج الأفضل عن مرتبة صحّة التقليد لموت أو غيره.

و بالجملة ليس إطلاق المضمون مناطا للنقض بل هو مع حجّيته من الأول وإن كان تنجزه بعد الظفر به وليس الفتوى كذلك بل هي حجّة على المقلّد فى المورد القابل من حين صحّة الرجوع إلى صاحبها فلا يؤثّر إلاّ فى الوقائع المتجدّدة إلى أن ذهب فى النهاية إلى أنّ حال الفتويين المتعارضين كحال الخبرين المتعادلين اللذين أخذ المجتهد بأحدهما تارة و بالآخر أخرى فى أنّه لا موجب لتوهم نقض الآثار السابقة عند الأخذ بالثاني حيث قال إنّ حجّية فتوى الثاني لا لاضمحلال الحجّة الأولى بقيام الثانية بل لانتفاء أحد حجّيتها مثلا فتكون الفتويان المتعاقبتان على حد الخبرين المتعادلين اللذين أخذ بأحدهما تارة و بالآخر أخرى حيث لا موجب لتوهم النقض عند الأخذ بالثاني (1).

و لكن لا يخفى عليك أنّ القول بعدم حجّية الرأى الثاني من الأول يتمّ لو كان

ص: 314

دليل جواز العدول أو وجوبه بعد موت المجتهد الأول قاصرا بالنسبة إلى الوقائع السابقة كما إذا كان الدليل هو الإجماع أو أصالة التعيين في الحجية عند الدوران بينه وبين التخيير إذ كلاهما كما في المستمسك لا يثبتان الحجية بالإضافة إلى الوقائع السابقة لإهمال الأول فيقتصر فيه على القدر المتيقن ولا سيما مع تصريح جماعة من الأعظم بالرجوع في الوقائع السابقة إلى فتوى الأول وعدم وجوب التدارك بالإعادة أو القضاء ولورود استصحاب الأحكام الظاهرية الثابتة بمقتضى فتوى الأول في الوقائع السابقة على أصالة التعيين لأنها أصل عقلي لا يجرى مع جريان الأصل الشرعي وبالجملة استصحاب الحجية لفتوى الميت بالإضافة إلى الوقائع السابقة لا يظهر له دافع انتهى (1).

وأما إذا لم يكن دليل حجية الرأي الثاني قاصرا عن إفادة الحجية من الأول فلا وجه لتخصيص الحجية بالوقائع اللاحقة.

كما إذا قلنا بأن تقييد حجية الرأي الثاني بخروج الأول عن الحجية فيما إذا كان الأول أعلم بالنسبة إلى الثاني لا يلزم تقييد الرأي الثاني بعد إطلاقه وشموله للأعمال السابقة واللاحقة ومع الإطلاق وشمول الفتوى بعد الأخذ به كان حجة على الأخذ ومع حجيتها في الأعمال السابقة لا يجرى فيه استصحاب حجية فتوى الميت لأن الأصل دليل حيث لا دليل والمفروض هو شمول الرأي الثاني بالنسبة إلى ما سبق.

هذا مضافا إلى أن البيان المذكور من قصور الأدلة لتصحيح العدول من الميت إلى الحي لا يجرى في العدول من الحي إلى الحي لإمكان الاستدلال فيه بالإطلاقات الأولية الدالة على حجية الفتاوى التي تكون مفادها بعد عدم لزوم التقليد عن جميع المجتهدين هو الحجية التخييرية.

ص: 315

و مع دلالة الإطلاقات الأولية على حجّية التخييرية يمكن الأخذ بإطلاقها لجواز العدول إلى فتوى المجتهد الثاني إن تمّ الإطلاق المذكور والإفصاح بالتخيير بعد الأخذ برأى المجتهد الأوّل و عليه فيصير المقام نظير الخبرين المتعادلين في دلالتهما على الإجزاء بالإطلاق المقامى كما أشار إليه المحقّق الأصفهانيّ في آخر عبارته و بقيّة الكلام في محلّه هذا فالأولى في الإيراد على الشيخ قدّس سرّه هو الاقتصار على ما ذكرناه من أنّ بعد حجّية الرأى الأوّل في ظرفها و دلالة أدلّة اعتباره على حكومة رأيه على الواقعيّات و سقوط الأوامر الواقعيّة تعبداً لا مجال للامثال بعد الامثال حتّى يؤخذ بإطلاق الرأى الثاني فتحصّل أنّ الأقوى هو الإجزاء و عدم النقص فيما إذا رجع عن الميّت إلى الحيّ أو عدل عن الحيّ إلى الحيّ بناء على جوازه كما هو الأقوى.

و قد نصّ السيّد المحقّق اليزدى في العروة على الإجزاء في الرجوع عن الميّت إلى الحيّ حيث قال:

مسألة (53) إذا قلّد من يكتفى بالمرة مثلاً في التسيّحات الأربع و اكتفى بها أو قلّد من يكتفى في التيمّم بضربة واحدة ثمّ مات ذلك المجتهد قلّد من يقول بوجوب التعدّد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة و كذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثمّ مات و قلّد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني.

و أمّا إذا قلّد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثمّ مات و قلّد من يقول بنجاسته فالصلوات و الأعمال السابقة محكومة بالصحة و إن كانت مع استعمال ذلك الشيء و أمّا نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته.

و كذا في الحليّة و الحرمة فإذا أفتى المجتهد الأوّل بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد و قلّد من يقول بحرّمته فإنّ باعه أو أكله حكم بصحة البيع و إباحة الأكل و أمّا إذا كان الحيوان المذبح موجوداً فلا يجوز بيعه و لا أكله

وهكذا، انتهى.

ومن المعلوم أنّ وجه المسألة عنده هو كفاية أدلّة الإجزاء لا قاعدة لا- تعاد لأنّ القاعدة أخصّ ممّا أفاد إذ لا تجرى إلاّ في الصلاة و المفروض في المسألة أعمّ من الصلاة كما لا يخفى.

ولقد أفاد و أجاد وإن لا يخلو كلامه عن النظر من جهة بعض الأمثلة المذكورة حيث لا فرق بين حلّية الزوجة المعقود عليها بالفارسيّة سابقا وبين اللحم المذبوح حيوانه بغير الحديد أو الثوب الذي طهره سابقا بالماء مرّة أو الماء الملاقى للنجس في مقام التطهير أعنى الغسالة التي تكون محكومة بعدم انفعالها بملاقاة النجاسة في مقام التطهير فإنّ الجميع يرجع فيها إلى الفتوى الأولى لاستنادها كما في المستمسك إلى أمر سابق صحيح في نظر الأولى وقد قلّده فيه فلا وجه للتفرقة بينها بالحكم بجواز البناء على الصحة في الزوجة المعقود عليها بالعقد الفارسيّ دون غيرها مع كونها من باب واحد.

نعم في مثل المسكر إذا أفتى الأولى بطهارته ورتّب عليه أحكام الطهارة ثمّ مات فقلّد من يقول بنجاسته وجب عليه الاجتناب فيما سيأتي لأنّ الحكم المذكور من آثار ذاته الحاضرة فالمعيار في الفرق بين الأخير و ما سبق هو ما أشار إليه في المستمسك من أنّ الأثر الثابت حال تقليد الثاني إن كان من آثار السبب الواقع في حال تقليد الأولى فالعمل فيه على تقليد الأولى وإن كان من آثار نفس الشيء الذي هو حاصل حين تقليد الثاني فالعمل فيه عليه لا على تقليد الأولى.

ثمّ أنّه يظهر ممّا ذكر أنّه لا- وجه للاقتصار للإجزاء في الرجوع عن الميّت إلى الحيّ بل يجرى ذلك في العدول من الحيّ إلى الحيّ وفي عدول المجتهد عن فتواه إلى ما يخالفها بالنسبة إلى مقلّده بل بالإضافة إلى نفسه كلّ ذلك لما عرفت من مقتضى أدلّة اعتبار الأمارات و الاصول.



ولعل وجه اقتصار السيّد في الحكم بالإجزاء في الرجوع عن الميّت إلى الحيّ دون العدول من الحيّ إلى الحيّ هو عدم تماميّة الدليل عنده لجواز العدول من الحيّ إلى الحيّ.

ولكن قلنا في ذيل مسألة 11 من العروة: أنّ الأقوى جواز العدول إلى الأعم بل وجوبه بناء على لزوم الرجوع إلى الأعم وهكذا يجوز العدول من المساوي إلى المساوي بناء على إفادة الأدلّة اللفظيّة الحجّية التخييريّة في الفتاوى واستصحاب الصفة المجعولة بقاء كما دلّت عليه الأدلّة اللفظيّة حدوثاً وعدم منافاة استصحاب الحجّية الفعلية مع استصحاب الحجّية التخييرية كما هو الظاهر.

### **الأمر الخامس: في مقتضى الأصل عند عدم إحرار أنّ الحجّية بنحو**

الكشف والطريقيّة أو بنحو الموضوعيّة والسببيّة

و يقع الكلام في المقامين:

### **المقام الأوّل في مقتضى الأصل بالنسبة إلى وجوب الإعادة و عدمه**

ولا يخفى عليك أنّ مقتضى ما قلناه من حكومة أدلّة الاعتبار في الأمارات والاصول الظاهريّة على الأدلّة الأوّليّة هو عدم الشكّ في الإجزاء سواء كانت الحجّية بنحو الكشف أو بنحو الموضوعيّة والسببيّة لأنّ أدلّة الاعتبار على كلا التقديرين تدلّ على الإجزاء ولا مورد للأصل بالنسبة إلى الإجزاء مع دلالة أدلّة الاعتبار.

هذا بخلاف ما إذا لم تقل بذلك الإطلاق بل قلنا بالإجزاء على السببيّة دون الكشف فاللزام عند الشكّ في الطريقيّة أو السببيّة هو الرجوع إلى مقتضى الأصل.

ذهب في الكفاية إلى ما محصله هو أنّ أصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للإعادة في الوقت.

و أجاب عن معارضتها بأصالة عدم كون التكليف بالواقع فعليًا في الوقت فيثبت أنّ ما أتى به يكون مسقطاً بأنّ أصالة عدم فعليّة التكليف الواقعيّ لا- تجدى ولا- تثبت كون ما أتى به مسقطاً إلاّ على القول بالأصل المثبت و تمسّك في نهاية الأمر بقاعدة الاشتغال حيث إنّ المفروض بعد كشف الخلاف هو حصول العلم بالتكليف الواقعيّ و الشكّ في الفراغ عنه بإتيان العمل على طبق الأمانة و مقتضى قاعدة الاشتغال هو الحكم بالإعادة في الوقت و القضاء في خارجه بناء على وحدة حقيقة القضاء مع الأداء و عدم الحاجة في وجوب القضاء إلى أمر جديد بخلاف ما إذا كان القضاء مبنياً على فرض جديد فإنّ القضاء حينئذ معلق على عنوان الفوت و هذا العنوان أمر ثبوتيّ (لأنّه مساوق لذهاب شيء من يده).

و عليه فلا ينتزع من العناوين العدميّة فأصالة عدم الإتيان لا يكفي لانتزاعه و أيضاً لا يثبت بها إلاّ على القول بالأصل المثبت فالأصل هو البراءة عن وجوب القضاء.

هذا أورد عليه أولاً: بما أفاده المحقّق الأصفهانيّ و أستاذنا المحقّق الداماد (قدّس سرّهما) من عدم الإتيان بالمسقط ليس هو أثراً شرعيّاً ولا موضوعاً للأثر الشرعيّ مع أنّ اللازم في جريان الاستصحاب أن يكون مجراه أمّا هو الحكم الشرعيّ أو موضوعه و عليه فلا تجرى أصالة عدم الإتيان بالمسقط.

و ثانياً: بأنّ قاعدة الاشتغال تكفي في إثبات وجوب الإعادة في الوقت و القضاء في خارجه بناء على وحدة حقيقة القضاء مع الأداء و عدم الحاجة إلى أمر جديد فإنّ بعد العلم بالتكليف يكفي في الحكم بالإعادة أو القضاء على البناء المذكور نفس الشكّ في الفراغ و لا حاجة إلى أصالة عدم الإتيان بالمسقط.

و ثالثاً: بما أفاده أستاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ استصحاب عدم الإتيان بالمسقط في المقام مع معلوميّة المأتيّ به كالجمعة و معلوميّة ما لم يأت به كالظهر

كاستصحاب بقاء اليوم عند دوران نهايته بين الغروب و المغرب.

فكما أنّ الاستصحاب في اليوم لا مجرى له لأنّ الخارج أمّا معلوم الوجود و أمّا معلوم العدم و لا شكّ فيه و ما شكّ فيه من الوضع لا يجرى فيه الأصل لأنّ أصالة عدم وضعه لما ينتهي إلى الاستتار معارضة مع أصالة عدم وضعه لما ينتهي إلى ذهاب الحمرة المشرقية كذلك في المقام فإنّ الخارج يدور بين معلومين فإنّ الجمعة معلومة الإتيان و الظهر معلوم العدم في الفرض المذكور و مسقطيّتهما يبتنى على أنّ اعتبار الأمارات يكون بنحو الكشفيّة و الطريقيّة حتّى لا يكون المأتّى به مسقطاً أو بنحو الموضوعيّة و السببيّة حتى يكون المأتّى به مسقطاً و أصالة عدم كون الاعتبار على نحو الكشفيّة معارضة مع أصالة عدم كون الاعتبار على نحو الموضوعيّة و عليه فلا يجرى استصحاب عدم الإتيان بالمسقط كما لا يجرى استصحاب بقاء اليوم في الفرض المذكور.

فانحصر دليل المسألة في قاعدة الاشتغال و هي تقتضى الفراغ اليقينيّ مع الشكّ في إتيان المسقط و عدمه أورد شرط على تلك القاعدة المحقّق الأصفهانيّ إشكالا حاصله أنّ بعد العلم بالخلاف تعلق العلم بحكم لم يكن حال ثبوته و عدم العلم به فعليّاً لأنّ المفروض في هذا الحال هو قيام الأمانة على خلاف الواقع و حيث إنّ العلم بالخلاف بعد العمل بالأمانة لم يعلم ببقاء ما علم بثبوته حال قيام الأمانة لاحتمال اجترأ ما أتى به عنه و عليه فلا أثر لتعلق العلم بالحكم بعد العمل بالأمانة.

ولذا قال: إنّ الحكم الذي تعلق العلم به لم يكن فعليّاً حال ثبوته على الفرض و لم يعلم بقاءه حال تعلق العلم به ليصير فعليّاً به فلا أثر لتعلق العلم به.

و لقد أفاد و أجاد في جوابه بوجهين:

أحدهما: أن يكفي استصحاب بقاء التكليف الواقعيّ الذي هو عبارة عن الإنشاء بداعي جعل الداعي الذي علم به بعد كشف الخلاف إذ الحكم الاستصحابيّ

حكم مماثل و حيث أنه و أصل فيصير فعليًا و تنسب الفعلية بالعرض إلى الحكم الواقعي كما هو كذلك عند قيام الأمانة عليه أيضا فإنّ  
الواصل الحكم المماثل المجعول على طبق المؤدى.

و ثانيهما: إنّ حال العلم هنا حال الحجّة الشرعية بمعنى المنجز فكما أنّ قيامها يوجب تنجزه على تقدير ثبوته فكذلك العلم هنا تعلق  
بتكليف لو كان باقيا لكان فعليًا منجزًا.

و بعبارة أوضح أنّ المنجز العقلي كالمنجز الشرعي فكما أنّ الخبر منجز شرعا مع تعلقه بما لم يعلم ثبوته فعلا لا عقلا و لا شرعا و مع  
ذلك ينجزه على تقدير ثبوته و هو الحامل للبعد على امتثاله لأنه يقطع بوقوعه في تبعة مخالفته على تقدير موافقته كذلك العلم هنا تعلق  
بتكليف سابقا بحيث لو كان باقيا لكان فعليًا منجزًا لأنه المعلوم بعينه دون غيره فتقدير البقاء كتقدير أصل الثبوت هناك (1).

اورد على قاعدة الاشتغال في المحاضرات بأنّ المقام ليس من موارد قاعدة الاشتغال بل من موارد أصالة البراءة لأنّ مقتضى القاعدة على  
القول بالسببية مطلقا هو الإجزاء حيث لا واقع بناء على السببية بالمعنى الأول لأنّ عليه لم يجعل الله تعالى حكما من الأحكام في الشريعة  
المقدّسة قبل قيام الأمانة أو تأدية نظر المجتهد إلى شيء و إنّما يدور جعل الواقع مدار قيام الأمانة أو رأى المجتهد و لا بالمعنى الثاني لأنّ  
عليه ينقلب الحكم الواقعي إلى مؤدى الأمانة أو نظر المجتهد فلا واقع على ضوء هذين القولين ما عدى مؤدى الأمانة أو نظر المجتهد.

و على هذا الضوء فإذا شككنا في أنّ حجّة الأمانة على نحو السببية أو على نحو الطريقة فبطبيعة الحال إذا عملنا بها و أتينا بما أدت إليه ثم  
انكشف لنا بطلانها

ص: 321

وعدم مطابقتها للواقع وإن كنا نشكّ في الإجزاء وعدمه إلا أنّ المورد ليس من موارد التمسك بقاعدة البراءة.

و الوجه فيه هو أنّ حجّية الأمانة إن كانت من باب السببية و الموضوعية لم تكن ذمة المكلف مشغولة بالواقع أصلا وإنّما تكون مشغولة بمؤدّاتها فحسب حيث إنّ الواقع فعلا و حقيقة فلا واقع غيره و إن كانت من باب الطريقيّة و الكاشفيّة اشتغلت ذمته به.

و بما أنّه لا يدري أنّ حجّيتها كانت على الشكل الأوّل أو كانت على الشكل الثاني فبطبيعة الحال لا يعلم باشتغال ذمته بالواقع ليكون المقام من موارد قاعدة الاشتغال فإذن لا مناص من الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب الإعادة حيث إنّ شكّ في التكليف من دون العلم بالاشتغال به و بكلمة أخرى أنّ الشكّ فيما نحن فيه و إن أوجب حدوث العلم الإجمالي بوجود تكليف مردّد بين تعلّقه بالفعل الذي جرى به على طبق الأمانة السابقة و بين تعلّقه بالواقع الذي لم يؤت به على طبق الأمانة الثانية إلاّ أنّه لا أثر لهذا العلم الإجمالي و لا يوجب الاحتياط و الإتيان بالواقع على طبق الأمانة الثانية و ذلك لأنّ هذا العلم حيث قد حدث بعد الإتيان بالعمل على طبق الأمانة الأولى كما هو المفروض فلا أثر له بالإضافة إلى هذا الطرف و عليه فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة من الطرف الآخر.

و من هنا ذكرنا في محلّه أنّ أحد طرفي العلم الإجمالي أو أطرافه إذا كان فاقدا للأثر فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في الطرف الآخر كما إذا افترضنا أنّ المكلف علم بوجود الصوم عليه في يوم الخميس مثلا من ناحية النذر أو نحوه فأتى به ذلك اليوم ثمّ في يوم الجمعة تردّد بين كون الصوم المزبور واجبا عليه في يوم الخميس أو في هذا اليوم و حيث لا أثر لأحد طرفي هذا العلم الإجمالي و هو كونه واجبا عليه في يوم الخميس لفرض أنّه أتى به فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوبه في

هذا اليوم.

و ما نحن فيه من هذا القبيل بعينه فإنّ المكلف إذا أتى بصلاة القصر مثلا على طبق الأمانة الأولى ثمّ انكشف الخلاف في الوقت و علم بأنّ الواجب في الواقع هو الصلاة تماما فعندئذ و إن حدث للمكلف العلم الإجماليّ بوجود صلاة مرّدة بين القصر و التمام فإنّ الأمانة و إن كانت حجّيتها من باب السببية فالواجب هو الصلاة قصرا و إن كانت من باب الطريقيّة فالواجب هو الصلاة تماما و لكن حيث لا أثر لهذا العلم الإجماليّ بالإضافة إلى أحد طرفيه و هو وجوب الصلاة قصرا فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب الصلاة تماما.

نعم لو حدث هذا العلم الإجماليّ قبل الإتيان بالقصر لكان المقام من موارد قاعدة الاشتغال و وجوب الاحتياط بالجمع بين الصلاتين إلا أنّ هذا الفرض خارج عن مورد الكلام (1).

هذا كله بناء على السببية بالمعنى الأوّل و الثاني.

و أمّا السببية بالمعنى الثالث الذي ذهب إليه بعض الإماميّة فقد ألحقها بهما حيث قال: و كذا الحال على القول بالسببية بالمعنى الثالث (2).

و لعلّ الوجه فيه كما صرّح به نفسه في ص 272 هو أننا إذا افترضنا قيام مصلحة في سلوك الأمانة التي توجب تدارك مصلحة الواقع فالإيجاب الواقعيّ عندئذ تعيينا غير معقول كما إذا افترضنا أنّ القائم بمصلحة إيقاع صلاة الظهر مثلا في وقتها أمران:

أحدهما الإتيان في الوقت.

الثاني: سلوك الأمانة الدالّة على وجوب صلاة الجمعة في تمام الوقت من دون

ص: 323

1-1 ج 279/2-278.

2-2 ج 278/2.

فعندئذ امتنع للشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعي بخصوص صلاة الظهر لقبح الترجيح من دون مرجح من ناحية وعدم الموجب له من ناحية أخرى بعد ما كان كل من الأمرين وافيا بغرض المولى فعندئذ لا مناص من الالتزام بكون الواجب الواقعي في حق من قامت عنده أمانة معتبرة على وجوب صلاة الجمعة مثلا- هو الجامع بينهما على نحو التخيير إنما الإتيان بصلاة الظهر في وقتها أو سلوك الأمانة المذكورة إلى أن قال:

فالنسبة أن مردّ هذه السببية إلى السببية بالمعنى الثاني في انقلاب الواقع و تبدّله فلا فرق بينهما من هذه الناحية (1).

مقصوده من ان السببية بالمعنى الثالث من المصلحة السلوكية ترجع إلى السببية بالمعنى الثاني في انقلاب الواقع و تبدّله.

إن السببية بالمعنى الثالث ترجع إلى انقلاب التعيين إلى التخيير و مقتضى كون الواجب واجبا تخييريا هو عدم تأثير العلم الإجمالي الحادث بعد الإتيان بالأمانة الأولى لأنّ المكلف إذا أتى مثلا بصلاة القصر على طبق الأمانة الأولى ثمّ انكشف الخلاف في الوقت و علم بأنّ الواجب في الواقع هو الصلاة تماما فعندئذ و إن حدث للمكلف العلم الإجمالي بوجود صلاة مردّدة بين القصر و التمام و لكن لا أثر له بالنسبة إلى طرف أتى به لأنّ مقتضى الأمانة الأولى هو التخيير بين القصر و الإتمام و المفروض أنّه أتى به و عليه فبعد عدم تأثير العلم الإجمالي في الطرف المذكور.

فلا- مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة من وجوب التمام في الطرف الآخر عند الشكّ في أنّ اعتبار الأمانة بنحو السببية بالمعنى الثالث أو بنحو الطريقة فإنّه على

تقدير السببية لا يكن مكلفاً إلا بالتخيير و المفروض أنه أتى به و حينئذ لا يعلم بثبوت تكليف فى الطرف الآخر هذا غاية تقريب مختاره.

و لا يخفى ما فيه فإن الأمانة و لو بناء على السببية فى طول الواقع لا فى عرضها لأن مفاد أدلة اعتبار الأمانة بناء على المصلحة السلوكية هو اعتبارها و التعبد بها بعنوان أنها وصول الواقع و عليه فلا وجه لدعوى انقلاب الواقع من التعيين إلى التخيير بين الأمانة و بين الواقعيات و مجرد كون المصلحة السلوكية موجبة للتدارك لا يتقلب الواقع من التعيين إلى التخيير بين الواقع و مؤدى الأمانة إذ المصلحة السلوكية موجبة للتدارك و ما يوجب التدارك ليس فى عرض المتدارك.

و عليه فبعد كشف الخلاف و العلم بأن الواجب عليه من أول الأمر هو التمام دون القصر يشك فى كفاية القصر عن التمام و عدمه من جهة الشك فى مفاد أدلة الاعتبار أنه هل هو الطريقة أو السببية بمعنى المصلحة السلوكية فمقتضى القاعدة هو لزوم الإعادة فى الوقت لأن بعد العلم بأن الواجب الواقعي من أول الأمر هو التمام اشتغل ذمته بالتمام و لم يعلم الفراغ عنه بإتيان للقصر قبلا و مقتضى قاعدة الاشتغال هو لزوم الاحتياط لأن الشك فى السقوط بعد الثبوت و قياس المقام بموارد العلم الإجمالي الذى لا أثر لها كالحديث العلم الإجمالي بوجود تكليف مردد بين يوم الخميس الذى وجب عليه صومه بالنذر و أتى به و يوم الجمعة فى غير محله بعد ما عرفت من أن التكليف بالواقع معلوم سواء كان مفاد أدلة الاعتبار هو الطريقة أو السببية بمعنى المصلحة السلوكية و إنما الشك فى السقوط هذا بخلاف الموارد المذكورة فإنه لا علم بالتكليف مع الإتيان بأحد الأطراف.

كما أن على السببية بالمعنى الأول و الثانى لا واقع غيرهما على تقدير السببية فلا يكون العلم الإجمالى مؤثراً إذا شك فى كون الأمانة على السببية بمعنى الأولين أو الطريقة فإن حجية الأمانة إن كانت من باب السببية و الموضوعية لم تكن ذمّة



المكلف مشغولة بالواقع أصلا و إنما تكون مشغولة بمؤدّي الأمارات فحسب حيث أنّه الواقع حقيقة و فعلا فلا واقع غيره و إن كانت الحجية من باب الطريقيّة اشتغلت ذمته بالواقع و لكنّه حيث لا يدري أنّ حجتها كانت على السببية أو على الطريقيّة لا يعلم باشتغال الذمة بالواقع و لذا يرجع إلى البراءة.

و بالجملة لا يقاس المقام بناء على السببية بالمعنى الثالث لا بموارد العلم الإجماليّ و لا بالسببية بالمعنى الأوّل الذى نسب إلى الأشاعرة و لا بالمعنى الثانى الذى نسب إلى المعتزلة للفرق فإنّ فى المقام حصل بعد كشف الخلاف العلم بالتكليف الواقعيّ و شكّ فى كفاية ما أتى به دون سائر الموارد فإنّه لا يحصل له علم بأمر واقعيّ غير مؤدّي الأمارات و غير ما أتى به.

و لو سلّمنا إمكان انقلاب التعيين إلى التخيير كان الشكّ فى المقام أيضا شكّا فى السقوط لا الثبوت لأنّ الانقلاب عارض على الحكم الأوّلّيّ فبعد كشف الخلاف و حصول العلم بالحكم الأوّلّيّ يرجع الشكّ فى كون أدلّة اعتبار الأمارات مفيدة للسببية بالمعنى الثالث أو الطريقيّة إلى الشكّ فى انقلاب الحكم الأوّلّيّ التعيّن إلى الحكم التخييريّ إذ حجّية الأمانة إن كانت من باب السببية انقلب الحكم التعيّن إلى الحكم التخييريّ و إن كانت حجتها من باب الطريقيّة فبقى الحكم التعيّن على ما هو عليه من التعيّن و حيث لم يعلم أنّها من باب السببية أو الطريقيّة فالشكّ ينتهى إلى الشكّ فى السقوط و مقتضى القاعدة فيه أيضا هو وجوب الاحتياط آخذا بقاعدة الاشتغال فإنّ الاشتغال اليقينيّ يقتضى الفراغ اليقينيّ.

هذا مضافا إلى أنّ لازم انقلاب التعيّن إلى التخيير هو أنّ الأمر فى المقام يدور بين التعيّن و التخيير فمن ذهب إلى لزوم الاحتياط فى الدوران بينهما لزم عليه أن يحتاط فى المقام أيضا.

و ذلك كما أفاد أستاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه لأجل أنّ الأمانة لو كانت على وجه

السببىة كان المكلف مخيراً بين الإتيان بمفاد الأمانة وبين الإتيان بالواقع ولذا لو لم يعمل بمفاد الأمانة و أتى بالواقع رجاء ثم كشف الخلاف صح عمله و لو كانت الأمانة على وجه الطريقة كان الواقع متعيّناً عليه فالأمر فيما إذا شك في أنّ الأمانة حجة من باب السببىة أو الطريقة يدور بين التعيين والتخيير و مقتضى القاعدة لمن ذهب إلى لزوم الاحتياط في الدوران بين التعيين والتخيير هو الإتيان بالواقع لكفايته على التقديرين لكونه قدراً متيقّناً، فلا تغفل.

### **المقام الثانى: فى مقتضى الأصل بالنسبة إلى وجوب القضاء و عدمه**

و لا يذهب عليك أنّ مقتضى القاعدة عند الشكّ فى أنّ اعتبار الأمانة من باب الطريقة أو السببىة بالمعنى الثالث أى المصلحة السلوكية هو وجوب القضاء إن قلنا بوحدة حقيقة القضاء مع حقيقة الأداء فإنّ مع الوحدة تكفى قاعدة الاشتغال لوجوبه لأنّ المفروض بعد كشف الخطأ هو العلم بمطلوبية الواقع مطلقاً سواء كان فى الوقت أو فى خارجه و إنّما الشكّ فى كون ما أتى به طبقاً للأمانة كافياً عن الواقع أم لا.

نعم لو شكّ فى أنّ اعتبار الأمانة من باب الطريقة أو السببىة بالمعنى الأوّل أو الثانى كان مقتضى القاعدة هو البراءة لعدم العلم بغير مؤدى الأمانة و المفروض أنّه أتى بما أدت إليه الأمانة.

كما أنّ مقتضى القاعدة هو البراءة عن وجوب القضاء.

ان قلنا: بأنّ القضاء فرض جديد و يحتاج إلى صدق الفوت المعلق عليه و وجوب القضاء بأمر جديد فإنّ عنوان الفوت غير محرز بعد احتمال اعتبار الأمانة التى عمل بها من باب السببىة بالمعنى الأوّل أو الثانى دون المعنى الثالث و لا طريق لإحراز عنوان الفوت إذ أصالة عدم الإتيان بالواقع لا تكفى بنفسها لأنّ عنوان الفوت كما أفاد المحقّق الأصفهاني قدس سرّه ليس عنواناً للترك و لعدم الفعل مطلقاً بل فيما إذا كان للشىء

استعداد الوجود من حيث كونه ذا مصلحة فعلية أو مأمورا به واقعا أو مبعوثا إليه فعلا فإن هذه الجهات مقربة له إلى الوجود والظاهر أنّ الفوت ليس مجرد عدم ما كان له الإمكان الاستعدادى للوجود من إحدى الجهات المزبورة بل هو عنوان ثبوتى ملازم لترك ما كان كذلك فى تمام الوقت المضروب له و هو مساوق لذهاب شىء من يده تقريبا كما يساعده الوجدان.

و عليه فعدمه المستصحب فى تمام الوقت ليس مصداقا للفوت كى يترتب عليه وجوب القضاء بل ملازم له بداهة أنّ العناوين الثبوتية لا تكون منتزعة عن العدم والعدمى كما هو واضح وإثبات الملازم بالأصل التبعدي لا دليل له كما لا يخفى.

فاختلاف المباني فى حقيقة القضاء يوجب الاختلاف فى مقتضى القاعدة فإنّ مع اتحاد حقيقة القضاء فقاعدة الاشتغال فيما إذا كان الشكّ فى اعتبار الأمانة من باب الطريقية أو السببية بالمعنى الثالث تدلّ على وجوب القضاء ومع اختلاف حقيقته مع الأداء فقاعدة البراءة تدلّ على عدم وجوبه.

و تقيح المباني لا يرتبط بالمقام بل هو موكول إلى الفقه ولكن لا بأس بالإشارة إلى المختار كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه من أنّ الارتكاز يشهد على أنّ كون القضاء هو الإتيان بنفس العمل فى خارج الوقت لا الإتيان بحقيقة أخرى للتدارك عن العمل فى الوقت و عليه فيمكن الاستكشاف من أدلة تشريع القضاء فى مثل الصلوات اليومية أنّ مطلوب المولى فى مثل قوله صلّ فى الوقت متعدّد:

أحدهما: هو الإتيان بالعمل ولو فى خارج الوقت.

و ثانيهما: هو وقوعه فى الوقت و عليه فإذا لم يأت به أو لم يتمكّن من الإتيان به فى الوقت كان مقتضى العلم بمطلوبية الإتيان بالعمل مطلقا سواء كان فى الوقت و عدمه هو وجوب القضاء فى خارج الوقت من دون حاجة إلى أمر جديد فالإتيان بالأمر الظاهريّ مع عدم العلم بكونه على وجه السببية بالمعنى الأوّل أو الثانى لا يكفى

فى رفع التكليف بعد العلم بالمطلوبية المطلقة المستكشفة بالارتكاز المذكور.

ثم لا يخفى عليك كما أفاد فى نهاية النهاية أنّ لازم كون القضاء محتاجاً إلى الأمر الجديد هو عدم وجوب القضاء إذا تبين خطأ الأمانة فى الوقت ثم تجزى ولم يعد حتى خرج الوقت لأن لزوم الإتيان بالعمل فى الوقت كان لمجرد حكم العقل بالاستتغال ولا يثبت الفوت بمجرد ذلك.

نعم لو كان ذلك للتعبد الشرعى ولو بحكم استصحاب بقاء التكليف الواقعى أمكن أن يقال أن المكلف به بهذا التكليف الظاهرى قد فات وجدانا فيجب قضائه وحيث أنه لا أمر كذلك فى الوقت إذا كان انكشاف خطأ الأمانة بعد خروج الوقت فلا يجب القضاء فى ذلك الفرض إلا أن يدعى الإجماع على عدم الفصل (1).

فتحصّل أنّ مقتضى القاعدة هو وجوب القضاء بناء على وحدة حقيقة القضاء مع الأداء.

ودوران اعتبار الأمانة بين الطريقيّة أو السببيّة بالمعنى الثالث أو عدم وجوب القضاء فيما إذا دار أمر اعتبار الأمانة بين الطريقيّة أو السببيّة بالمعنى الأوّل أو الثانى ولو مع وحدة حقيقة القضاء مع الأداء أو عدم وجوب القضاء بناء على عدم وحدة حقيقة القضاء مع الأداء والحاجة إلى صدق عنوان الفوت.

لا يقال: أنّ استصحاب بقاء التكليف الواقعى الإنشائى يكفى فى تنقيح موضوع دليل الجديد وهو الفوت. لأننا نقول إنّ مع كشف الخطأ بعد الوقت لا مجال لجريانه بعد مضى وقته إذ بناء على عدم وحدة حقيقة القضاء انتهى أمل التكليف الواقعى الإنشائى فلا يجرى الاستصحاب مع العلم بارتقاع الحكم هذا بخلاف ما إذا كشف الخطأ فى الوقت وتجزى ولم يعد فإنه حين كشف الخطأ كان متيقنا بالتكليف وشاكاً فى

ص: 329

1-1) راجع نهاية النهاية: ج 129/1.

البقاء فاستصحب التكليف الواقعي في مثله جار. فإن لم يأت بالفريضة كما يقضيها الاستصحاب حتى مضى الوقت فالفوت وجداني و يترتب عليه حكم الفوت بعد الوقت من وجوب القضاء.

## الأمر السادس:

في أن ثبوت الحكم الظاهري عند شخص بواسطة قيام الأمارات أو الاصول

### الظاهريّة

واقضائه الإجزاء عند ظهور الخلاف هل يختصّ بذلك الشخص أو يعمّ غيره فيجوز له أن يترتب آثار الواقع على ما أتى به باجتهاد أو تقليد مع العلم أو الظنّ المعتبر بمخالفته للواقع كجواز الأكل من الدبس المشتري بالبيع معاطاة لمن لا يجوز المعاطاة و كجواز الاقتداء بمن لا يعتقد وجوب السورة و لم يأت بها لمن يعتقد بوجوبها و كعدم جواز العقد على المعقودة بالفارسيّة لمن لم يجوز العقد الفارسيّ و كجواز الأكل من ذبيحة التي ذبحت بغير الحديد لمن لم يجوز الذبح إلاّ بالحديد و كجواز الأكل من ذبيحات اكتفى بتسمية واحدة عليها لمن اعتقد بلزوم التسمية لكلّ واحدة على حدة و غير ذلك.

قال الشيخ قدس سرّه في مطارح الأنظار أنّ قضية ما قرّناه في الهداية السابقة من أنّ الطرق الشرعيّة إنّما هي طرق إلى الواقع من دون تصرف لها فيه هو عدم ترتيب آثار الواقع على فعل الغير المخالف في الاعتقاد له إلى أن قال:

بل يظهر ممّا في تمهيد القواعد كونها مفروغا عنها بعد القول بالتخطئة حيث ذكر في ثمرات التخطئة لزوم إعادة الصلاة إلى القبلة الاجتهاديّة إذا انكشف كونها خطأ و عدم جواز الاقتداء عند مخالفة الإمام و المأموم في الأجزاء و الشرائط بل المحكيّ عن العلامة في التذكرة و التحرير و نهاية الأحكام و عن الشهيد في الدروس و الذكرى و البيان و عن الصيمريّ و أبي العباس أنّ المخالف في الفروع لا يجوز الاقتداء إذا فعل ما

يقتضى فساد الصلاة عند المأموم كترك السورة و الصلاة في المغسول مرّة و لبس السنجاب و نحوها (1).

يمكن أن يقال: إن مقتضى - ما مرّ من أنّ المتبادر من أدلّة اعتبار الأمارات و الاصول الظاهرية هو الأجزاء - هو جواز ترتيب آثار الواقع على عمل من أتى بظن اجتهادى أو تقليد لغير العامل و إن علم بخطائه فإنّه بعد تمامية أدلّة الأجزاء علم أيضا بصحّة ما أتى به بأمانة أو أصل تعبداً و حكومة و عليه فأعمال من أتى بظنّ اجتهادى أو تقليد محكومة بالصحّة تعبداً و حكومة فكما يترتب على الصحّة الواقعية آثارها كذلك يترتب على الصحّة التعبديّة تلك الآثار بعد كون لسان الدليل هو الحكومة و إدراجها في المصاديق الواقعية.

فإذا كان لسان الدليل هو تقبّل ما أتى به مكان الواقع و حصول الامتثال به فما أتى به هو كالواقع حكومة و تعبداً.

لا يقال أنّ نفوذ الحكم الظاهريّ الثابت لشخص في حقّ غيره الذى يرى خلافه يحتاج إلى دليل و لا دليل عليه إلاّ فى مثل النكاح و الطلاق لوجوب ترتيب آثار النكاح الصّحيح على نكاح كلّ قوم و إن كان فاسداً فى مذهبه و هكذا فى الطلاق لقيام السيرة القطعية الجارية بين المسلمين من لدن زمن النبيّ صلّى الله عليه و آله إلى زماننا هذا حيث إنّ كلّ طائفة منهم يرتّبون آثار النكاح الصحيح على نكاح طائفة أخرى منهم و كذا الحال بالإضافة إلى الطلاق (2).

لأنّ نقول: أنّ أدلّة الأجزاء كافية فى إثبات المراد و لا حاجة إلى أدلّة أخرى.

لا يقال إنّ من يقول بكون قيام الأمانة على أمر سبباً لحدوث مصلحة فيه على فرض خطأها للواقع لا نحسب أنّه يقول بكونها سبباً لحدوث مصلحة فى مؤدّاها حتّى

ص: 331

1- (1) مطروح الانظار: 33-34.

2- (2) المحاضرات: 288/2.

بالنسبة إلى من لم تقم عنده بل الظاهر أنه يقول بكونها سببا لحدوث المصلحة في مؤدّاهما في حقّ من فوّت عليه مصلحة الواقع جبرا لما فات (1).

لأنّنا نقول إنّ أدلّة اعتبار الأمارات و الاصول لمن كان في صدد الامتثال للتكاليف المعلومة بالإجمال ظاهرة في الاكتفاء بها في مقام الامتثال مكان الواقع حكومة و تعبّدا من دون فرق بين أن نقول بحدوث المصلحة في المؤدّي أو لا نقول.

و عليه فإذا كان ما أتى به قائما مقام الواقع فلا وجه لاختصاصه بمن فوّت عليه مصلحة الواقع كما أنّ الواقع لا يختصّ به و لعلّ ذلك هو وجه التقاء صاحب العروة و بعض المحشّين كالسيّد المحقّق البروجردى (قدس الله أرواحهم) في صحّة الاقتداء بصحّة الصلاة عند الإمام في أحكام الجماعة فافهم.

لا يقال إنّ مفاد أدلّة الإجزاء هو سقوط الإعادة و القضاء لا الوفاء بالمصلحة و عليه فلا يجوز للعالم بالخلاف أن يرتّب آثار الصحّة.

لأنّنا نقول: الظاهر من أدلّة اعتبار الأمارات و الاصول هو تقبّل مؤدّيها لمكان الواقع لا رفع اليد عن أمره حتّى لا يحتاج إلى الإعادة أو القضاء و مقتضى التقبّل المصدّق و وفاء ما يتعلّق به الأمر الظاهريّ عن الواقع تعبّدا و حكومة هو جواز ترتيب آثار الصحّة الواقعيّة عليه.

لا يقال كيف اجتمع العلم بالخلاف مع التعبّد بالصحّة لأنّنا نقول لا منافاة بين علم الغير بخلاف ظنّ العامل و لكنّ مع ذلك تعبّد الشارع بتقبّل ما أتى به بالظنّ المعتمد مكان الواقع و جعله مصدقا تعبديّا للواقع كموارد تخلف الاصول الظاهريّة فإنّه بعد كشف الخلاف علم بفقْدان العمل المشروط بالطهارة لشرطه و مع ذلك كان مقتضى أدلّة الإجزاء هو إدراج الطهارة الظاهريّة في الطهارة الواقعيّة تعبّدا و حكومة.

ص: 332

وأما مفروغية عدم النفوذ المحكيّة عن تمهيد القواعد فهي مختصة بباب الجماعة ولعلّ منشأ الشبهة فيها عدم وجود دليل مطلق في باب الجماعة يدلّ على ترتّب صحّة الاقتداء على صحّة صلاة الإمام عند الإمام ولذا بنوا عند الشكّ في اعتبار شيء في صحّة الجماعة كاتّفاق الإمام والمأموم في العمل على أصالة الفساد وعدم تحقّق الجماعة كما صرّح به في المستمسك (1).

وقد يظهر من صلاة شيخنا الأنصاريّ قدّس سرّه التفصيل بين ما إذا كانت الآثار مترتبة على شيء مضاف إلى شخص خاصّ كملك زيد و زوجة عمرو فمجرد تحقّق السبب في اعتقاد زيد وعمرو يتحقّق إضافة الملك والزوجة إليهما و يترتّب عليهما آثارهما ولو لغيرهما وبين ما إذا كانت الآثار مترتبة على أمر واقعيّ لم يلاحظ فيه إضافته إلى خصوص شخص كالطاهر والمذكيّ فلا بدّ من أن يترتّب كلّ أحد الآثار على طبق ما يعتقده من تحقّق ذي الأثر واقعا وعدم تحقّقه.

ثمّ اورد على نفسه بقوله فإن قلت إنّ تحقّق سبب الملكيّة والزوجيّة في اعتقاد زيد وعمرو إنّما يوجب صيرورة الملك والزوجيّة ملكا و زوجة لزيد وعمرو في حقّهما لا ملكا و زوجة لهما في الواقع و من البيّن أنّ الشارع أباح النظر للأب إلى زوجة ابنه الواقعيّة لا زوجة ابنه في اعتقاد ابنه و كذا الكلام في الملكيّة فلم يحصل الفرق و بعبارة تحقّق سبب المضاف بالنسبة إلى المضاف إليه إنّما يوجب تحقّق الإضافة بالنسبة لا الإضافة الواقعيّة التي تترتّب الآثار عليها دون غيرها فهنا أمران:

أحدهما زوجة زيد في الواقع والثاني زوجة زيد بالنسبة إلى زيد والذي يترتّب عليه الآثار هو الأوّل و لم يتحقّق بالنسبة إلى أب الزوج.

ثمّ أجاب عنه بنفسه قلت نعم ولكنّ الظاهر من ترتيب الآثار على هذه

ص: 333



المضافات الاكتفاء بتحقيق الإضافة ولو في اعتقاد المضاف إليه و هو في العرف كثير ألا ترى أنه لو قيل نهبوا أموال فلان لا يستفاد منه إلا ما هو مال له في اعتقاده و بنى على تملكه و كذا الأحكام التي رتب الشارع على أملاك الكفار و المخالفين و أزواجهم فإن المتبادر من ذلك ما هو ملك أو زوجة لهم في مذهبهم و إن لم يتحقق سبب الزوجية و الملكية في اعتقادنا و الحاصل أن الظاهر من قوله عليه السلام الناس مسلطون على أموالهم تسلطهم على ما هو مال لهم في اعتقادهم و لهذا يحكم بعموم هذا الخبر للمؤمن و الكافر و المخالف و كذا الظاهر من قوله تعالى: (وَ حَالُلٌ أَبْنَائِكُمُ) .

و إن شئت فقل إن الشارع اكتفى في تحقق هذه الإضافات و ترتب الآثار عليها عند كل أحد بتحقيق الإضافة في مذهب الشخص المضاف. ألا ترى أنه أمضى نكاح الكافر بعد إسلام الزوجين فإن إقرار المجتهد على مذهبه في عمله بالنسبة إلى جميع المكلفين ليس بأدون من إقرار المخالف و الكافر على دينه.

و أما مسألة جواز الايتمام فهو ليس من هذا القبيل لعدم الدليل على ترتيب صحة الاقتداء على صحة صلاة الإمام عند الإمام إلى أن قال: اللهم إلا أن يدعى أن هذا أيضا من قبيل المضافات إلى الأشخاص الخاصة فإن الشارع أمر بالاقتداء بالإمام العادل في صلاته فيكفي كونها صلاة و لو في طريقته فتأمل (1).

و لا يخفى عليك أن التفصيل المذكور جار بناء على عدم إفادة أدلة اعتبار الأمارات و الاصول للأجزاء عند كشف الخلاف و إلا فلا مجال له. ثم إن هذا كله فيما إذا كان الاختلاف ناشئ عن الاستنباط من الأدلة و الحجج الشرعية التي تكون

ص:334

مشمولة لأدلة الاعتبار و عليه فلا يشمل أدلة الإجزاء لما إذا كان مذهب الغير باطلا كالفرق الباطلة من المسلمين أو الكفار فإن اعتقادهم لشيء ليس مبنياً على الحجج حتى يشمل أدلة اعتبارها و تقييد الإجزاء نعم يمكن الأخذ بقاعدة أزموم بما التزموا في مثل النكاح و الطلاق بالنسبة إلى أقوام آخر من طوائف المسلمين و الكافرين كما لا يبعد دعوى قيام السيرة عليه في الجملة و لا وقع لدعوى الندره في أمثاله و التشكيك في ثبوت السيرة كما لا يخفى بل يلحق بهما المعاملات و أمّا موارد اختلاف الشيعة اجتهادا و تقليدا فيجرب فيه أدلة الإجزاء و دعوى السيرة غير ثابتة في موارد اختلافهم و المسألة محتاجة إلى تأمل زائد و الاحتياط طريق النجاة.

هنا ملاحظات قبل الخوض في تفصيله.

أحدها: إنَّ هذه المسألة هل تكون من المسائل العقلية أو من المباحث اللفظية.

والتحقيق هو جواز كليهما لأنَّ المسألة ذو حيثيتين:

الحيثية الأولى: أنَّ أدلة اعتبار الأوامر الظاهرية أو الاضطرارية هل تدلّ على توسعة موضوع الأوامر الاختيارية والواقعية بنحو الحكومة أو لا تدلّ وعليه فاللازم هو ملاحظة لسان أدلة الاعتبار فالنزاع حينئذ يكون لفظيًا ومن هذه الجهة تكون المسألة من مباحث الألفاظ.

والحيثية الثانية: إنَّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري هل يقتضى سقوط الأوامر الواقعية لاشتمال المأمور به على المصلحة المقتضية للأمر أو لا يقتضى فاللازم حينئذ هو ملاحظة تأثير الإتيان في سقوط الأوامر الواقعية وعدمه ومن المعلوم أنَّ هذا البحث حينئذ يكون عقليًا ويناسب المباحث العقلية وعليه فذكر المسألة في مقامنا هذا ليس استطراديًا فلا تغفل.

ثانيها: نتيجة المسألة الاصولية كلية و هل يلزم أن يكون مبانيها أيضا كلية أم لا. والحق هو عدم لزوم ذلك إذ يكفي كلية نفس المسألة في إدراجها في المسائل الاصولية التي لا بد أن تكون كلية وإن استفيدت المسألة من الدليل الخاص الجزئي وعليه فلا وقع للإشكال في الأوامر الاضطرارية بأنَّ مبناها جزئي لا بتنائها على قوله التراب أحد الطهورين من حيث الإطلاق الملازم للإجزاء وعدمه بخلاف الأوامر الظاهرية فإنَّ إجزائها وعدمه مبنيان على السببية والطريقة.

هذا مضافا إلى عدم اختصاص مبنى الأوامر الاضطرارية بقوله التراب أحد الطهورين بل قوله عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور أو أنَّ التقيّة ديني ودين آبائي

ونحوهما من مباني الأوامر الاضطرارية كلية.

ثالثها: إن صاحب الكفاية ذهب إلى أن المراد من وجهه في عنوان البحث هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذلك النهج شرعا وعقلا لا خصوص الكيفية المعتبرة شرعا وإلا لزم أن يكون القيد توضيحيًا هذا مع لزوم خروج التعدييات عن حريم النزاع لأن قصد القربة يكون من كفيات الإطاعة عقلا.

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

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

رابعها: إن معنى الاقتضاء في عنوان البحث «هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء أو لا» هو الاقتضاء الإثباتي إن كان النزاع في دلالة الأوامر الاضطرارية والظاهرية أو الاقتضاء الثبوتي بمعنى العلية والتأثير إن كان النزاع في أن الإتيان بالمأمور به في الخارج هل يقتضى الإجزاء أو لا لأن المأمور به خارجا هو الذي يتحقق به الغرض ومع تحققه حصلت علة سقوط الأمر الواقعي فالإتيان بالمأمور به الظاهري أو الاضطراري مؤثر في رفع الأمر الواقعي.

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

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

بل يحتاج رفعه إلى تأثير الإتيان بالمأمور به الظاهريّ أو الاضطراريّ فيه فالحقّ مع صاحب الكفاية حيث ذهب إلى أنّ معنى الاقتضاء هو العليّة والتأثير بناء على النزاع في أنّ الإتيان بالمأمور به يقتضى الإجزاء أو لا يقتضى وعليه فلا حاجة إلى تغيير عنوان البحث بأنّ الإتيان بالمأمور به هل هو مجزأ أو لا كما في تهذيب الاصول.

خامسها: إنّ الإجزاء بحسب اللغة يكون بمعنى الكفاية وبحسب الاصطلاح يكون بمعنى إسقاط التبعّد بالإتيان إعادة كان أو قضاء و المعنى الثاني لا يزم الكفاية ولا وجه لرفع اليد عن معناه اللغويّ ما لم تقم قرينة وعليه فالإجزاء في عنوان البحث محمول على معناه اللغويّ.

سادسها: إنّ الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرّة والتكرار واضح فإنّ البحث في المقام بعد معلوميّة مقدار المأمور به في الواقع وعدم الإتيان به في أنّ الإتيان بالأمر الظاهريّ أو الاضطراريّ مع كشف الخلاف يكفي عن الواقعيّ الذي لم يأت به أو لا يكفي والبحث في مسألة المرّة والتكرار في تعيين مقدار المأمور به وكميّته وأنّ بعد الإتيان بالمأمور به الواقعيّ هل يلزم التكرار أو لا يلزم.

كما أنّ الفرق بين هذه المسألة ومسألة تبعيّة القضاء للأداء واضح فإنّ البحث في المقام في كفاية المأتيّ به عن الواقع بعد الإتيان بالمأمور به الظاهريّ أو الاضطراريّ والبحث في مسألة القضاء والأداء بعد فوت المأمور به وعدم الإتيان به في الوقت في ثبوت القضاء وعدمه فلا تشابه بين المسألتين.

تحقيق المقام في الأجزاء وعدمه.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ بعد ما عرفت من المقدمات فتحقيق المقام في الإجزاء وعدمه يستدعيّ البحث في الموضوعين:

الموضع الأول إنّه لا كلام فى أجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمره إذ الغرض من الأمر ليس إلاّ هو إتيان المأمور به بما له من القيود والشروط و مع الإتيان حصل الغرض و مع حصول الغرض ينتهى أمد البعث و الإرادة و لا موجب لبقائهما و إلاّ لزم الخلف أو بقاء المعلول بدون علته.

و أنت خبير بأنّ المقصود من الإجزاء فى هذا الموضع أنّ الإتيان بالمأمور به الواقعى يجزى عن أمره الواقعى و هكذا الإتيان بالمأمور به الاضطرارىّ يجزى عن أمره الاضطرارىّ أو الإتيان بالمأمور به الظاهرىّ يجزى عن أمره الظاهرىّ لا أنّ الإتيان بكلّ واحد منها يجزى عن الآخر فأنّه سيأتى الكلام فيه فى الموضع الثانى إن شاء الله تعالى.

و ممّا ذكر ينقدح أنّ مع سقوط الأمر لحصول الغرض لا مجال لتبديل الامتثال بامتثال آخر إذ الامتثال فرع بقاء الأمر و المفروض أنّ مع حصول الغرض يسقط الأمر و لا مجال للامتثال الثانى بالنسبة إلى الأمر الساقط.

ولذلك يحمل ما ورد فى المقام ممّا يتوهم أنّ المراد منه هو الامتثال عقيب الامتثال و مطلوبية الإعادة على أمر لا ينافى ما يقتضيه حكم العقل فإنّ مطلوبية الإعادة أعمّ من بقاء الأمر السابق لاحتمال أن يكون ذلك من جهة الأمر الجديد الاستحبابىّ و لا أقلّ من احتمال ذلك فلا يكون منافيا لما استقلّ العقل به من سقوط الأمر بالامتثال الأوّل و عدم معقولية الامتثال عقيب الامتثال فلا تغفل.

المقام الأوّل: في أجزاء الأوامر الاضطرارية ولا يخفى عليك أنّه إن قلنا بأنّ الأمر الأوّل عامّ يشمل المضطرّ وغيره في عرض واحد و الأوامر الاضطرارية تدلّ على تنويع العامّ المذكور في حال الاضطرار وإخراج الاضطرار عن تحت العامّ فالإجزاء في غاية الوضوح إذ ليس في حال الاضطرار إلا أمر واحد ولا إشكال في أنّ الإتيان بالمأمور به بهذا الأمر يوجب سقوط الأمر المذكور و المفروض أنّه لا أمر آخر حتّى يبحث عن إجزائه عنه و عدمه.

و إن لم نقل بذلك فالأمر في حال الاضطرار غير الأمر الواقعيّ.

فيمكن البحث حينئذ عن إجزاء الاضطراريّ عن الواقعيّ و عدمه.

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

و ممّا ذكر يظهر أنّ المبعوث إليه في الأمر الأوّل هي الصلاة الكاملة و هي صلاة المختار و حينئذ تدلّ الأدلّة الاضطرارية على ما يقوم مقام الصلاة الكاملة في حال الاضطرار و مقتضى ذلك هو تعدّد الأمر من الأمر الواقعيّ و الأمر الاضطراريّ هذا مضافا إلى أنّ ذلك هو مقتضى لسان أدلّة الاضطرار كنفى الحرج و الضرر و رفع الاضطرار و التقية لأنّ لسانها هو لسان الحكومة و معنى الحكومة هو النظارة إلى الأدلّة الأوّلية و مقتضاها هو وجود الأحكام الأوّلية و إلّا لزم الخلف في كون أدلّة

و يشهد له أيضا فتوى الأصحاب بصحة الوضوء أو الغسل الضرريين إذا أتى بهما جهلا و غفلة مع أنه لو كان مقتضى أدلة الاضطرار هو التنويع و إخراج مورد الاضطرار فلا وجه للصحة في صورة الجهل و الغفلة إذ لا أمر و لا مصلحة فيما إذا كانا ضرريين فالحكم بصحةهما في حال الجهل و الغفلة يدل على أنّ مفاد أدلة الاضطرار ليس كمفاد أدلة التخصيص التي تخرج الأفراد عن تحت مادة العموم بحيث لا يبقى للعموم بالنسبة إليها اقتضاء بل مفادها هو التصرف في هيئة الأوامر الأوليّة بسقوطها عن الفعلية من باب الامتنان ففي حال الجهل و الغفلة حيث يكون الوضوء أو الغسل مشتملين على المصلحة و لهما الأمر الأوليّ فالإتيان بهما إتيان بالمطلوب الواقعي فللحكم بالصحة مجال كما أنّ في صورة الإتيان بالتيّم و رفع الاضطرار في الوقت يمكن النزاع في كفاية التيمّم عن الوضوء أو الغسل في صحة ما أتى به من العبادات و عدمها هذا بخلاف ما إذا لم نقل بالتعدّد فإنّ الإتيان بالتيّم مع أنه لا أمر إلاّ به يوجب الإجزاء قطعا و لا مجال للنزاع في الإجزاء و عدمه.

ثمّ إنّ النزاع يبتنى على شمول إطلاق أدلة العمل الاختياريّ لحالة طرؤ الاختيار بعد رفع الاضطرار و إلاّ فيكفي في عدم وجوب الإعادة و القضاء عدم إطلاق الأدلة الأوليّة بالنسبة إلى حالة طرؤ الاختيار بعد رفع الاضطرار.

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

و أمّا ابتناء النزاع على ملاحظة الجهات الواقعيّة من المصالح و المفاسد في المتعلّقات و حصر الجهات الواقعيّة في الأقسام الأربعة ففيه منع لا مكان البحث



و النزاع و لو لم تقل بتبعيّة الأحكام للمصالح و المفاد في المتعلّق.

هذا مضافا إلى عدم إمكان الاطلاع نوعا بالنسبة إلى الجهات الواقعيّة فالإحالة إليها إحالة على المجهول.

كيفية دلالة الأوامر الاضطراريّة على الأوامر الاضطراريّة على الإجزاء بعد كون لسانها لسان التوسعة.

إمّا بالحق شيء بشيء كالحاق التراب بالماء في مثل قوله عليه السلام التراب أحد الطهورين فإنه يفيد التوسعة في الطهارة المشروطة بها العبادات فلا وجه بعد ذلك لعدم الإجزاء فإنه قد أتى بما هو تكليفه واقعا كما سلك صاحب الكفاية هذا المسلك في الاصول الموضوعيّة.

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

أو بالأمر بإتيان ما هو مضطرّ إلى فعله من الموانع أو القواطع كالأدلة الواردة في مقام التقيّة.

إذ من المعلوم أنّ الأمر بما عدا المضطرّ إلى تركه يدلّ على عدم دخالة المتروك جزءا كان أو شرطا كما أنّ الأمر على الإتيان بما هو مضطرّ إليه من الموانع و القواطع يدلّ على عدم منعيّة ما أتى به ممّا اضطرّ إليه وليس ذلك إلّا معنى الحكومة لأنّ المتفاهم العرفيّ من الأمر بالباقي أو الأمر بإتيان المانع و القاطع هو عدم مدخليّة المتروك أو عدم منعيّة المأتى به من المانع و القاطع أو الأمر بتبديل كيفية صلاة المختار بكيفية أخرى كما ورد في صلاة المضطرّ و الغريق فإنّ الظاهر ممّا ورد هنا أنّه في مقام بيان بدليّة الكيفية المذكورة عن صلاة المختار وليس هذا إلّا معنى الحكومة.

بل يمكن أن يقال إنّ لسان أدلّة نفى الحرج و الضرر أيضا لسان الحكومة بالنسبة إلى الإجزاء التي تكون ضروريّة أو الحرجيّة فإنّ مفادها هو سقوط ما تجرى

فيه تلك الأدلة عن الفعلية فمقتضى إطلاق جواز البدار وإتيان العمل هو كفاية ما أتى به عن الجامع للشرائط و الأجزاء ويشكل ذلك بأن أدلة نفي الحرج و الضرر لا- تدل على الأمر بالباقي حتى يكون أمرا مغايرا مع الأمر الأولي و يقتضى الأجزاء بل غاية دلالتها هو نفي الضرر و الحرجي.

فاستفادة وجوب الباقي من الأدلة الأولية ليست بأمر مغاير مع الأمر الأولي حتى يجرى النزاع في إجزائه عن الواقع و عدمه.

اللهم إلا- أن يقال: إن المتفاهم العرفي من بقاء الأمر بالنسبة إلى العمل مع نفي الوجوب عن الضرر أو الحرجي هو كفاية المأتي به عن الجامع للشرائط و الأجزاء و هو كاف في الأجزاء و عدم وجوب الإعادة و القضاء و لا حاجة إلى دلالة دليل نفي الحرج أو الضرر على وجوب الباقي فتدبر.

ثم لا يخفى عليك أن الموضوع في الأوامر الاضطرارية هو العذر و الاضطرار في بعض الوقت لا العذر و الاضطرار المستوعب إذ الأمر الاضطراري في مقابل الأمر الواقعي لا- يمكن إلا إذا أمكن منه في بعض الوقت و إلا فلا أمر اضطراري في المستوعب حتى نبحت عن إجزائه عن الواقع.

ثم إن مع تمامية دلالة الأدلة الاضطرارية عن أجزاء ما أتى به عند الاضطرار في بعض الوقت عن الواقع لا مجال لاحتمال القضاء حينئذ إذ القضاء فيما إذا لم يأت بالواجب مطلقا في الوقت و المفروض هو أن ما أتى به عوض عن الواقع في الوقت فلا تغفل.

مقتضى الأصل ثم مع إهمال أدلة الاضطرار تجب الإعادة في الوقت و القضاء في خارجه إن قلنا بوحدة حقيقة القضاء مع الأداء و إلا فلا يجب القضاء في خارج الوقت.

أما الإعادة في الوقت بعد رفع الاضطرار فهي واجبة مع إهمال أدلة الاضطرار

بالنسبة إلى الإجزاء قضاء لإطلاق الأدلة الأولية.

ودعوى أنّ الأمر الأولي ساقط عن الفعلية حال الاضطراب ولا علم بحدوثه بعد رفع الاضطراب فلا وجه لدعوى وجوب الاعادة بالأمر الأولي في الوقت بعد رفع الاضطراب.

مندفعة بأنّ التكليف معلوم من أول الأمر في الأفراد العرضية والطولية حال الاضطراب و حال رفعه وإنّما أسقطه الاضطراب في خصوص حال الاضطراب وسقوطه في غير حال الاضطراب متفرع على حكومة الأمر الاضطرابي على الأمر الواقعي والمفروض أنّ أدلة الأوامر الاضطرابية مهملة ولا إطلاق لها وعليه فمع رفع الاضطراب لا وجه لرفع اليد عن إطلاق التكليف الأولي المعلوم من أول الأمر.

نعم لو كانت الأدلة الأولية أيضا مهملة فقد يقال بأنّ الأصل يقتضى البراءة ولكنه أيضا منظور فيه لأنّ الأمر يدور حينئذ بين احتمال وفاء الاضطرابي في أول الوقت بمصالح الاختياري فيكون مخيرا بين الاضطرابي في أول الوقت والاختياري في آخره واحتمال أن لا يكون كذلك فيتعيّن الاختياري و مرجع ذلك إلى دوران الأمر بين التعيين والتخييري فمقتضى القاعدة فيه هو الاشتغال فاللازم حينئذ هو وجوب الإتيان بالاختياري في آخر الوقت وعدم الاكتفاء بالاضطرابي.

وأما القضاء في خارج الوقت فإن قلنا بوحدة حقيقة القضاء مع الأداء وتعدّد المطلوب من الواجب والوقت فهو واجب فأنته مقتضى العلم بمطلوبية الإتيان بالعمل مطلقا من دون دخالة للوقت فيه وحصول الشك في الامتثال فيستصحب حينئذ وجوب الإتيان به في خارج الوقت إذ المفروض أنّه لم تدل أدلة الاضطراب على كفاية الإتيان بالاضطرابي عنه.

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

جديد بوجوب القضاء فى خارج الوقت فلا تغفل.

المقام الثانى: فى أجزاء الأوامر الظاهرية والكلام فيه يقع فى امور:

الأمر الأول: فى تحرير محل النزاع:

و الإنصاف أنه لا فرق بين كون الأمارات و الاصول قائمة على متعلقات التكليف و بين كونها قائمة على نفس التكليف فإنّ كلّها فى مقام بيان أنّ الواقعيّات تمثل بكذا و كذا و مقتضاه هو أن تكون مصالحها مسانحة لمصالح الواقعيّات من دون فرق بين مواردّها.

و القول بأنّ الأمارات و الاصول إذا كانت قائمة على نفس التكليف ليست ناظرة إلى الواقعيّات فلا تكون مصالحها مسانحة لمصالح الواقعيّات و مع عدم المسانحة لا مجال للوفاء حتّى يبحث عن إجزائها أو عدمه.

غير سديد بعد كون لسانها على ما عرفت أنّ الواقع المعلوم على سبيل الإجمال يمثل بالأمارة أو الاصول فلا بدّ أن تكون مصلحة الأمارة أو الاصول هو مصلحة الواقع لا نسخ آخر من المصلحة كى لا يغنى إحرازه عن إحرازه و عليه فلا وجه لتخصيص محلّ النزاع بما إذا كانت الأمارات و الاصول قائمة على متعلقات التكليف.

نعم ربما يدعى خروج بعض الموارد عن محلّ النزاع و لا بأس بالإشارة إلى ذلك.

منها ما إذا كان سبب الأمر الظاهريّ مجرد الوهم و الخيال كأن يقطع بوجود أمر واقعيّ ثمّ يكشف خلافه ففى مثله لا أمر فى ظاهر الشرع و مجرد التوهم لا يستلزم وجود الأمر الظاهريّ حتّى يبحث عن إجزائه و عدمه و عليه فإذا استظهر المجتهد معنى

من اللفظ و أفتى على طبقه استنادا إلى حجّية الظهور ثمّ انكشف أنّه لا- ظهور للفظ في هذا المعنى بل هو مجرد وهم و خيال فلا واقع موضوعيّ له حتّى يندرج في المقام.

و منها موارد التي تقوم الأمانة أو الاصول في الشبهات الموضوعيّة كالبيّنة أو اليد و ما شاكلهما ممّا يجرى في تنقيح الموضوع بدعوى أنّ هذه الموارد خارجة عن محلّ البحث لأنّ قيام الأمانة أو الاصول لا يوجب قلب الواقع عمّا هو عليه و القائلون بالتصويب في الأحكام الشرعيّة لا يقولون به في الموضوعات الخارجيّة.

مع أنّ الإ-جزء في موارد الاصول و الأمانات غير معقول إلا- بالالتزام بالتصويب فيها و من المعلوم أنّه التصويب في الأمانات و الاصول الجارية في الشبهات الموضوعيّة غير معقول بداهة. أنّ البيّنة الشرعيّة إذا قامت على أنّ المانع الفلانيّ خمر مثلا لا توجب انقلاب الواقع عمّا هو عليه.

يمكن أن يقال: إنّ المقصود من جريان الأمانات و الاصول في الموضوعات هو ترتيب الآثار الواقعيّة عليها في الظاهر لا تغيير الموضوعات و قلبها عمّا هو عليها في الواقع بحسب الوجود و غير خفيّ. إنّ تغيير الآثار و الأحكام الجزئيّة كتغيير الآثار و الأحكام الكلّيّة فإن كان تغيير الأحكام الكلّيّة جائزا فكذلك الجزئيّة و إن لم يكن ممكنا في الكلّيّة فكذلك في الجزئيّة فلا وجه للفرق بينهما إلاّ من جهة أنّ التصويب في بعض صورته مجمع على بطلانه في الأحكام الكلّيّة دون الموضوعات.

الأمر الثاني: في أجزاء الاصول الظاهريّة.

ذهب جماعة إلى أنّ الاصول الظاهريّة كقاعدة الطهارة و الحليّة و الاستصحاب بناء على كونه أصلا عمليّا حاکمة بالنسبة إلى أدلّة الشرائط و الأجزاء كقوله عليه السّلام لا صلاة إلاّ بطهور فقوله كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر يكون حاکما على قوله لا صلاة إلاّ بطهور و معتمما له من جهة توسعة الطهارة و جعلها عمّم من الواقعيّة

و ذلك لأنّ الحكم بالطهارة مثلاً في قاعدة الطهارة حكم بترتيب آثارها و منها الشرطيّة للعبادات فإذا ضمّ هذا الحكم إلى أدلّة الأجزاء و الشرائط يستفاد منه عرفاً أنّ المقصود هو التوسعة في الشرطيّة و من المعلوم أنّ ضمّ غير الواقع في حال الشكّ إلى الواقع ليس له كشف الخلاف فإذا أتى بالعمل مع هذا الشرط التعبديّ أتى به مع شرطه إذ المفروض أنّ الشرط أعمّ من الواقعيّ و الظاهريّ و عليه فانكشف عدم الطهارة الواقعيّة لا- يوجب انكشاف فقدان العمل لشرطه نعم يوجب ارتفاع موضوع الطهارة الظاهريّة من ذلك الحين فلا تبقى الطهارة الظاهريّة مع ارتفاع الجهل. و أمّا العمل فقد أتى به مع شرطه في حال الجهل و هو الطهارة الظاهريّة و لا يقبل ما فرض فيه الشرط أعمّ الخطأ لأنّ الطهارة الظاهريّة معتبرة واقعا من حيث نفسها لا من حيث كونها طريقة إلى الطهارة الواقعيّة.

ثمّ إنّ القائل بالإجزاء و حكومة الاصول الظاهريّة على أدلّة الشرائط و الأجزاء يدّعي أنّ ما هو نجس واقعا يجوز ترتيب آثار الطهارة عليه في ظرف الشكّ و من تلك الآثار إتيان الصلاة المشروطة بها لكن بلسان تحقّق الطهارة و لازمه تحقّق مصداق المأمور به لأجل حكومتها على أدلّة الشرائط و الموانع.

و ممّا ذكر يظهر الجواب عن النقوض الواردة في المقام من أنّ لازم ترتّب جميع الأحكام الثابتة للظاهر الواقعيّ على المشكوك هو الحكم بطهارة الملاقي للمشكوك طهارته بعد العلم بالنجاسة أو الحكم بنجاسة الملاقي للمشكوك بنجاسته بعد العلم بالطهارة عند استصحاب النجاسة أو الحكم بصحّة الوضوء أو الغسل بماء قد حكم بطهارته و لو مع انكشاف النجاسة مع أنّ أحدا من الفقهاء لم يلتزم بذلك.

و ذلك لأنّ حكومة الاصول الظاهريّة على أدلّة اشتراط طهارة الماء في حصول طهارة المغسول أو نجاسة المغسول أو صحّة الوضوء أو الغسل و إن تقتضى الأحكام

المذكورة و لكنّها ثابتة مع انحفاظ الشكّ.

فإذا زال الشكّ انقلب الموضوع و مع انقلاب الموضوع لا مجال للحكومة و عليه فيحكم بنجاسة الثوب الموجود المغسول بالماء الذى كشف نجاسته و بطهارة الثوب الموجود المغسول بالماء الذى يكون محكوماً بالنجاسة ثمّ انكشف طهارته.

و يحكم بإعادة الوضوء أو الغسل مع انكشاف نجاسة الماء المشكوك.

نعم كلّ عبادة أتى بها فى حال الشكّ بالوضوء المذكور يحكم بصحّتها لحكومة الاصول الظاهرية على أدلّة اشتراط العبادة بالطهارة فالعمل العبادي بعد الحكومة المذكورة أتى به مع شرطه لأنّ المفروض أنّ الطهارة المشروطة أعمّ من الطهارة الظاهرية و العمل حين الإتيان مقرون بشرطه و هو كاف كما لا يخفى.

و ينقدح ممّا ذكر أيضا الجواب عن نقض آخر و هو أنّ لازم الإجزاء هو أنّه لو توضأ رجاء بماء محكوم بالنجاسة ظاهرا بالاستصحاب مثلا ثمّ انكشف الخلاف كان وضوؤه باطلا إذ كما يفرض توسيع الشرطية الواقعية للطهارة كذلك ينبغى أن يفرض توسيع المانعية للنجاسة.

و ذلك لأنّ الحكم بالمانعية ما دام كان الموضوع محفوظا و أمّا مع ارتفاع الشكّ و ظهور كون الماء ظاهرا فى الواقع لا يبقى هذا الحكم و مع ارتفاعه يرتفع موضوعه يمكن الحكم بصحّة الوضوء من هذا الحين لوجود الملاك فيه مع فرض تمشى قصد القربة فيه نعم لو أتى بعمل مشروط بالطهارة قبل ارتفاع الموضوع كان مقتضى حكومة الاصول الظاهرية على أدلّة الاشتراط هو الحكم بالبطلان لعدم كون العمل واجدا للشرائط تعبّدا بسبب الحكومة المذكورة فلا تغفل.

و أمّا الإشكال فى الإجزاء بأنّ هذه الحكومة هى حكومة ظاهرية مؤقتة بزمن الجهل بالواقع و الشكّ فيه و ليست بحكومة واقعية لكى توجب توسعة الواقع أو تضييقه و نتيجة هذه الحكومة بطبيعة الحال ترتيب آثار الواقع ما لم ينكشف الخلاف

فإذا انكشف فلا بدّ من العمل على طبق الواقع ففيه أنّ الحكومة في موضوعها واقعية لا ظاهرية فإنّ مثل قوله عليه السّلام كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر ظاهر في أنّه يجوز للمكلّف ترتيب جميع آثار الطهارة على الشيء المشكوك فيه و من جملتها شرطيتها للصلاة فيكون مفاده جواز إتيان الصلاة في الثوب المشكوك في طهارته و ترتيب آثار الطاهر الواقعيّ على الشيء المشكوك فيه و حينئذ فالمتبادر من هذا الكلام و نحوه أنّ الصلاة في حقّ هذا الشخص عبارة عمّا أتى به و أنّه قد عمل بوظيفته الصلّائيّة و أوجد الفرد المأمور به لا أنّه عمل عملاً مردّداً بين أن يكون صلاة و بين أن يكون لغوا بحيث تكون الصلاة باقية في ذمّته.

و بعبارة أخرى مفاده هو ترتيب آثار الطهارة على المشكوك فيه بلسان تحقّقها فيفهم منه عرفاً أنّ الصلاة المشروطة بالطهارة يجوز الإتيان بها في حال الشكّ بهذه الكيفيّة و يكون المأتمّيّ به مع هذه الكيفيّة مصداقاً للصلاة المأمور بها و واجداً لما هو شرطها و حصل به الامتثال و هو معنى الإجزاء.

لا- يقال إنّ هذا إذا لم ينكشف الواقع فأثمة يقال لا معنى لانكشاف الخلاف هاهنا لأنّ الأصل ليس طريقاً للواقع يطابقه تارة و يخالفه أخرى مثل الأمانة حتّى يفرض فيه انكشاف الخلاف و هذا التقريب المذكور في قاعدة الطهارة يأتي في الاستصحاب و قاعدة التجاوز و الفراغ و حديث الرفع أيضاً فإنّ المكلّف في جميع الموارد في صدد امتثال أمره تعالى بالصلاة التي أمر بها جميع المسلمين فالمتبادر من القواعد المذكورة عرفاً هو كون الفاعل صلاة حقيقة حكومة لا أنّه محتمل الصلّائيّة بحيث لو استمرّ شكّه إلى حين موته و كان في الواقع جزءاً أو شرطاً كان تاركاً للصلاة أداء و قضاء و إن لم يستمرّ لم يكن صلاة و عمل عملاً لغوا.

فالأقوى هو القول بالإجزاء في الاصول الظاهرية كما ذهب إليه سيّدنا المحقق البروجرديّ و سيّدنا الإمام المجاهد (قدّس الله سرهما) تبعاً لصاحب الكفاية.



الأمر الثالث: في أجزاء الأمارات عند كشف الخلاف باليقين هنا جهات:

الجهة الأولى: في أجزاء الأمارات بناء على الطريقيّة التقريب الأول: أنّ الأمارات كخبر الواحد و البيّنة و أمثالهما و إن كانت بلسان حكاية الواقع و لكنّها بانفسها ليست أحكاما ظاهريّة بل الحكم الظاهريّ عبارة عن مفاد دليل حجّيّة الأمانة الحاكمة بوجوب البناء عليها و لسان أدلّتها هي بعينها لسان أدلّة الاصول إذ ظاهر ما دلّ على اعتبار الأمارات هو قناعة الشارع في امتثال أوامره الصلائيّة مثلا بإتيانها فيما قامت البيّنة على طهارته و لازم ذلك سقوط الطهارة الواقعيّة من الشرطيّة المنحصرة في هذه الصورة و كفاية الطهارة التي قامت البيّنة عليها.

و عليه فالاختلاف بين الاصول و الأمارات ليس إلّا من جهة أنفسهما لا من جهة دليل اعتبارهما و المعيار في الأجزاء هو دليل حجّيتهما لا أنفسهما و القول بأنّ الأمانة تارة تكون عقلائيّة و لم يرد من الشرع أمر باتّباعها و لكن استكشفتنا إمضائها من عدم الردع و أخرى هذا الفرض مع ورود أمر إرشاديّ منه باتّباعها و ثالثة تكون تأسيسيّة شرعيّة.

و الظاهر خروج الفرض الأول عن محطّ البحث بل الثاني أيضا لأنّ الأمر الإرشاديّ لم يكن أمرا حقيقيّة.

و المتّبع فيهما هو طريقة العقلاء لعدم تأسيس للشارع و لا إشكال في أنّهم إنّما يعلمون على طبق الأمارات لمحض الكشف عن الواقع.

بل التحقيق عدم الإجزاء فيما إذا كانت الأمانة تأسيسيّة لأنّ معنى الأمانة هو الكاشف عن الواقع و إيجاب العمل على طبقها إنّما هو لمحض الكاشفيّة عن الواقع

المحفوظ من غير تصرّف فيه و انقلاب و إلاّ لخرجت الأمانة عن الأماريّة و لا يفهم العرف و العقلاء من دليل إيجاب تصديق العادل إلاّ ما هو المركز في أذهانهم من الأمارات لا انقلاب الواقع عمّا هو عليه بخلاف أدلّة الاصول.

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

غير سديد لما عرفت من أنّ المكلف الذي كان بصدد الامتثال بالنسبة إلى التكاليف الواقعيّة و كان متحيراً في هذا المقام إذا سهّل الشارع الأمر عليه بإيجاب العمل بالأصل و الأمانة يفهم من إيجاب العمل بهما أنّه قنع في مقام الامتثال بالواقعيّات بالإتيان بما قامت عليه الاصول و الأمارات و ليس معنى ذلك إلاّ-الإجزاء كما لا يخفى و مجرد كون الأمارات كاشفة بنحو كشف ناقص عن الواقعيّات دون الاصول الظاهريّة لا يوجب تفاوتاً في التبادر المذكور و الانفهام العرفيّ من أدلّة الاعتبار.

و لا منافاة بين كونها كاشفة و الاكتفاء بها عند المخالفة و يشهد له صحّة تصريح الشارع عند جعل الاعتبار للأمارات بأن اعملوا بها و إن كانت مخالفة للواقع فلا إعادة في الوقت و لا قضاء في خارجه.

ثمّ لا- وجه للفرق بين ما إذا كانت الأمانة تأسيسيّة أو إمضائيّة فإنّ إمضاء الأمانة في مقام قبول ما قامت عليه الأمارات العقلائيّة مكان تكاليفه الواقعيّة يفيد أمراً زائداً على ما اعتبره العقلاء.

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

و بالجملة فالحكم الظاهريّ في المقام هو الذي استفيد من أدلّة اعتبار الأمارات

الحاكمة بوجوب العمل على طبقها و ترتيب آثار الواقع على مؤديها لا نفس الأمانة و من المعلوم أنّ ظاهر أدلة الاعتبار في الإمارات و الاصول هو البناء على الوجود و التعبّد به و مقتضى ذلك مع عدم حصول العلم و الاطمئنان بوجود الواقع هو ترتيب جميع آثار الواقع على ما أدت إليه الأمانة و من جملتها الشرطيّة و المتبادر من ذلك هو فناعة الشارع في مقام الامتثال بإتيان ما أدت إليه الإمارات و الاصول و هذا هو معنى الإجزاء.

و التقريب المذكور أصحّ من التقريب الثاني المحكيّ عن الميرزا الشيرازيّ قدس سرّه لوجود بعض المناقشات فيه كما عرفت.

و أيضا لا يصلح التقريب الثالث لأنّ حديث الرفع لا موضوع له بعد وجود الإمارات إذ المراد منه هو رفع ما لا تقوم الحجّة عليه و مع وجود الإمارات تقوم الحجّة و القول بأنّ المراد هو رفع ما لا يحصل العلم الحقيقيّ به غير سديد لأنّ لازمه هو جريان حديث الرفع مع الإمارات و حصلت بينهما المناقضة لأنّ مفاد الإمارات هو وجود الأحكام الواقعيّة و فعليّتها و مفاد حديث الرفع هو عدم فعليّة الواقعيّات و دعوى المناقضة بين حديث الرفع و الإمارات كما ترى إذ لم يلتزم به أحد.

الجهة الثانية: في إجزاء الإمارات بناء على المنجزية و المعدّرية.

ربما يقال إنّه لو قيل في الإمارات بجعل الحجّة و مجرد المعدّرية و المنجزية لم يكن وجه للإجزاء.

و المراد منه أنّ بناء على جعل المنجزية و المعدّرية لا مصلحة في المتعلّق حتّى تكون موجبة لإنشاء الحكم على أىّ تقدير و يقتضى ذلك الإجزاء بل الإنشاء بداعيّ تنجيز الواقع أو بداعيّ إيصال الواقع منبعث عن نفس مصلحة الواقع لا عن مصلحة أخرى و عليه فلا مقتضى للإجزاء.

و أجب عنه أولاً: بأن مفاد الأخبار المستدلّ بها لاعتبار الآحاد من الأخبار تعبّداً على أنّها هو الواقع و ترتيب آثار الواقع على مؤدّاهما و ليس فيها أى أثر من حديث جعل الوسطيّة و الطريقيّة بل لا تكون الوسطيّة و الطريقيّة قابلة للجعل فإنّها لا تنالها يد الجعل إذ الشىء لو كان واجدا لهذه الصفة تكويننا فلا مورد لإعطائها إياه و إن كان فاقدا لها فلا يمكن إعطائها إياه لأنّه لا يعقل أن يصير ما ليس بكاشف كاشفاً و ما ليس بطريق طريقاً إذ الطريقيّة ليست أمراً اعتبارياً كالملكيّة حتّى يصحّ جعلها وهكذا إكمال الطريقيّة و تتميم الكشف لا يمكن جعلهما فكما أنّ اللاكاشفيّة ذاتيّة للشكّ و لا يصحّ سلبه فكذلك النقصان فى مقام الكشف ذاتيّ للأمارات لا يمكن سلبها.

فما يناله يد الجعل فى أمثال ما ذكر هو إيجاب العمل بمفاد الآحاد من الأخبار و العمل على طبقها و ترتيب آثار الواقع عليه نعم بعد التعبّد بلسان تحقّق الواقع و إلقاء احتمال الخلاف تعبّداً يصحّ انتزاع الوسطيّة و الكاشفيّة.

و ثانياً: إنّ المعدّريّة ليست أثراً للأمانة فيما إذا خالفت للواقع بل هى أثر عدم وصول الواقع و الجهل به سواء علم بخلافه أم لا و سواء قامت الأمانة على خلافه أم لا.

فتحصّل أنّه لا جعل فى البين فالطريقيّة أو الحجّية ليستا بمجعولتين بل المستفاد من الأمارات و الطرق هو ما عليه العقلاء من الاكتفاء بها فى مقام الاحتجاج و اللجاج و ترتيب آثار الواقع عليها.

و عليه فإذا استظهر منها كما مرّ أنّ الأمارات أو الطرق تكون ناظرة إلى الواقع بلسان تبين ما هو وظيفة الشاكّ فى الأجزاء و الشرائط فهى حاكمة بالنسبة إلى الأدلّة الدالّة على الأجزاء و الشرائط و موجبة لسقوط الواقعيّ عن الفعلية و كون ما أتى به مجزياً عن الواقع.

الجهة الثالثة: في أجزاء الإمارات و عدمه بناء على السببية.

ولا- مجال للإجزاء إذا كان المراد من السببية أنه تعالى لم يجعل حكما من الأحكام قبل قيام الإمارات و تأديتها لعدم مقتض له من المصالح و المفاسد قبل قيام الإمارات ليكون منشأ لجعل الحكم بل المصلحة و المفسدة تحدث بقيام الإمارات على الوجوب أو على الحرمة و الحكم مجعول بقيامها.

و عليه فالأحكام الواقعية هي نفس مفاد الإمارات و لا شيء غيرها حتى يقال بإجزاء مفاد الإمارات عنه عند تخالفها و المفروض هو الإتيان بمفاد الإمارات.

ولكنّ هذا المعنى للسببية ممّا يكون خلاف الضرورة المتسالم عليه عند الأصحاب من أنّ الأحكام مشتركة بين العالم و الجاهل.

و هكذا لا يعقل الإجزاء فيما إذا كان المراد من السببية هو انقلاب الأحكام الواقعية بنفس قيام الإمارات إلى مؤدى الإمارات بحيث لا يبقى فى الواقع شيء لا فعلا و لا شأنًا غير مؤدى الإمارات.

فإنّه بعد عدم وجود الأحكام الواقعية لا مجال لكشف الخلاف إذ الأحكام الواقعية حينئذ أيضا هي نفس مفاد الإمارات و المفروض هو الإتيان بها و حيث إنّ الأحكام الواقعية تختصّ بالعالمين بالإمارات فلا حكم بالنسبة إلى غيرهم و هو أيضا خلاف الضرورة و المتسالم عليه بين الأصحاب من اشتراك العالم و الجاهل فى الأحكام.

و أمّا إذا اريد من السببية أنّ سبب قيام الإمارات تحدث فى المؤدى مصلحة غالبية على مصالح الواقعية و موجبة لسقوط الواقعية عن الفعلية فلا يكون مخالفا للضرورة المتسالم عليها لثبوت الأحكام الواقعية فى هذه الصورة و إنّما انحصر الأحكام الفعلية فى مؤديات الإمارات و يكون الكشف للخلاف فى هذه الصورة مجال فبعد

وجود الأحكام الواقعية وإمكان كشف الخلاف يمكن أن يبحث فيها عن أجزاء الأمارات عن الأحكام الواقعية وعدمه.

وهكذا يمكن تصوّر كشف الخلاف وإمكان الأجزاء فيما إذا أريد من السببية أنّ العناوين الواقعية بما هي مشتملة على المصالح والمفاسد ومحكومة بأحكام واقعية ولم يكن أداء الأمانة على خلافها موجبا لانقلاب الواقع مصلحة أو حكما بل المصلحة الحادثة إنّما تكون في سلوك الأمانة وتطبيق العمل على طبقها والحكم الظاهريّ يثبت لهذا العنوان أعنى سلوك الأمانة بما هو سلوك والمصلحة إنّما تكون في سلوك الأمانة بما هو سلوك وبهذه المصلحة يتدارك فوت مصلحة الواقع بقدر فوتها.

ففي هذه الصورة تكون الأحكام الواقعية محفوظة ومع كونها محفوظة فلكشف الخلاف مجال وعليه فيجربى فيه بحث الأجزاء.

اللّهمّ إلا أن يقال: إنّ السلوك ليس أمرا وراء العمل الذي يوجد المكلّف فهذه الصورة ترجع إلى الصورة السابقة.

ويلحق بها أيضا ما قيل من أنّ المصلحة تكون في نفس الأمر بالسلوك دون نفس السلوك ودون نفس المتعلّق فإنّ الواقعيّات حينئذ باقية ومع بقائها على ما عليها يجري فيه بحث الأجزاء.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه لا دليل على الأجزاء في الفروض المذكورة في السببية لعدم مساعدة إطلاقات أدلّة حجّية الأمارات مع السببية لظهورها في الطريقيّة وتحفظ الواقعيّات ولو أغمضنا عن ذلك فالإطلاق المقاميّ فيها يكفي أيضا لإثبات الأجزاء على السببية من دون حاجة إلى إثبات الأجزاء من ناحية قبح تفويت المصلحة الواقعية مع عدم تمامية عمومها وشموله فراجع.

فتحصّل أنّ الأمارات بناء على الطريقيّة كما هو الحقّ تكون كالأصول الظاهريّة في كونها مجزية عن الواقع عند كشف الخلاف باليقين.

الأمر الرابع: فى أجزاء الأمارات بعد كشف الخلاف بغير اليقين و يقع الكلام فى جهات:

الجهة الأولى: فى أجزاء الاجتهاد السابق بالنسبة إلى نفس المجتهد:

بمعنى أنه لو تبدل الاجتهاد السابق إلى اجتهاد آخر يخالفه فهل يجزى الاجتهاد السابق أم لا؟ فالأقوى هو الإجزاء لما عرفت من أن مقتضى حكومة أدلة اعتبار الاصول و الأمارات بالنسبة إلى الأوامر الواقعية قبل حدوث الاجتهاد اللاحق هو تحقق الامتثال بالنسبة إلى الطبيعة المأمور بها و معه لا يبقى أمر واقعى حتى يبحث عن سقوطه أو عدمه و الاجتهاد اللاحق لا يدل على عدم حجية الأمارات و الاصول فى ظرفها بل تدل على انتهاء أمدها إذ المفروض فيما إذا لم يظهر بطلان الاجتهاد السابق كما توهم المجتهد الظهور مع أنه لا ظهور أو توهم صحة الرواية مع أنه لا صحة لها لأن فرض ظهور بطلان الاجتهاد السابق خارج عن محل الكلام لأن فى هذه الصورة لا أمر ظاهرى حتى يبحث عن إجزائه و عدمه.

فالكلام فيما إذا تم الاجتهاد السابق فى ظرفه كما إذا أفتى على طبق العموم بعد الفحص اللازم عن مخصّصه و عدم الظفر به ثم ظفر به اتفاقاً.

و القول بأن مدلول الحجة اللاحقة يعم السابق حيث إنّها تحكى عن ثبوت مدلولها فى الشريعة المقدسة من دون اختصاصه بزمن دون زمن آخر و بعضر دون عصر و لذا وجب ترتيب الأثر عليه من السابق و لازم هذا هو أن العمل المأتى به على طبق الحجة السابقة حيث كان مخالفاً لمدلولها باطل لعدم كونه مطابقاً لما هو المأمور به فى الواقع و هو مدلولها.

و كون الحجّتين تشتركان فى احتمال مخالفة مدلولهما للواقع لا يضّرّ بذلك بعد

إلغاء هذا الاحتمال بحكم الشارع في الحجّة الثانية حسب أدلّة اعتبارها وعدم إلغائها في الأولى لفرض سقوطها عن الاعتبار بقاء و من الطبيعي أنّ صرف هذا الاحتمال يكفي في الحكم بوجوب الإعادة أو القضاء بدهاءة أنّه لا مؤمن معه من العقاب فإنّ الحجّة السابقة وإن كانت مؤمنة في ظرف حدوثها إلا أنّها ليست بمؤمنة في ظرف بقائها لفرض سقوطها عن الحجّة بعد الظفر بالحجّة الثانية.

غير سديد لما عرفت من أنّ مقتضى صحّة الحجّة في ظرفها و كون لسان أدلّتها هو الحكومة هو وقوع امثال الطبيعة المأمور به في ظرفها كسائر موارد التقبّل المصدقيّ و مع تحقّق الامثال لا يبقى أمر في الواقع حتّى تدلّ الحجّة اللاحقة بالإعادة في الوقت و القضاء في خارجه و تعميم مفاد الحجّة اللاحقة بالنسبة إلى ما سبق إنّما يجدى بالنسبة إلى ما لم يمثّل و لم يتقبّل لا بالنسبة إلى ما امثله و تقبّله الشارع و عليه فادلّة اعتبار الأمارات و الاصول مؤمنة في المقام كما لا يخفى.

و لا فرق فيما ذكر بين كون الحجّة اللاحقة راجحة بالنسبة إلى الحجّة السابقة أو متساوية أو مرجوحة لأنّ مقتضى إطلاق أدلّة اعتبار الحجّة السابقة في ظرفها و حكومتها بالنسبة إلى الأدلّة الأوّلية هو تحقّق الامثال في جميع الصور و إنّما الفرق بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة فلا تغفل.

و أيضا لا فرق فيما ذكر بين أن نقول بالطريقة أو السببية و ذلك لإطلاق أدلّة اعتبار الأمارات و الاصول و حكومتها بالنسبة إلى الأدلّة الأوّلية و مقتضاه هو تقبّل المصدق الظاهريّ مكان المصدق الواقعيّ في حصول الامثال و سقوط الأمر نعم لو كشف عدم وجود الأمارات و الاصول و كان هذا موجبا لتبدّل الرأى فلا كلام حينئذ في عدم الإجزاء بعد عدم وجود الأوامر الظاهرية فلا تغفل.



الجهة الثانية: في أجزاء عمل المقلد و عدمه عند تبدل رأى مجتهده:

و لا يخفى عليك أنّ ظاهر أدلة اعتبار الفتاوى كقوله عليه السلام لأبان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة و أفت للناس فإنّي أحبّ أن يرى في شيعتي مثلك.

أو كقوله في جواب من سئل عمّن أخذ معالم الدين (خذ) من زكريّا بن آدم القميّ المأمون على الدين و الدنيا و غير ذلك من الأخبار الكثيرة هو الاكتفاء بفتوى المفتين من علماء الشيعة في مقام الامتثال للتكاليف الواقعيّة بالتقريب الذي عرفت في الأمارات و الاصول الظاهريّة.

هذا مضافا إلى إمكان الاستدلال هنا بالاطلاق المقاميّ في مثل تلك الأدلة إذ مع وقوع الاختلاف و تبدل الرأى بين المفتين لم يرد شىء في الأخبار يدلّ على وجوب الإعادة و القضاء فهو يدلّ على عدم وجوبهما و إلاّ لأشير إليه في الأخبار على أنّ السيرة المتشرّعة من لدن صدر الإسلام تكون على عدم الإعادة و القضاء عنه تبدل الرأى.

و لا فرق في ما ذكر بين أن تكون الأمارات معتبرة على الطريقيّة أو السببيّة فإنّ المعيار هو الاستظهار المذكور من أدلة الاعتبار و الإطلاق المقاميّ و قيام السيرة المتشرّعة و هذه الأمور جارية على كلّ التقادير.

الجهة الثالثة: في أجزاء عمل المقلد عند الرجوع عن الميّت إلى الحيّ أو عند عدوله من الحيّ إلى الحيّ بناء على جواز ذلك.

و الظاهر أنّ حكم المقام هو الذي عرفته في المسائل المتقدّمة إذ بعد حجّية رأى المجتهد الأوّل في ظرف التقليد عنه و دلالة أدلة اعتباره على حكومة رأيه على الواقعيّات كسائر الأمارات و سقوط الأوامر الواقعيّة تعبداً ياتيانها طبقاً لرأى المجتهد

فلا مجال للامثال بعد الامتثال حتى يمكن الأخذ بإطلاق حجّية رأى المجتهد الثانى.

هذا مضافا إلى الإطلاق المقامى مع شيوع العدول عن الميّت إلى الحيّ أو من الحيّ إلى الحيّ.

وأيضا تقوم السيرة على عدم الإعادة و القضاء و بالجملة فكما أنّ مقتضى إطلاق أدلّة اعتبار الخبرين المتعارضين و الحكم بالتخيير الاستمرارى بينهما هو الحكم بالا-جترأ إذا عمل بكلّ واحد منهما عند عدوله إلى الآخر فكذلك مقتضى إطلاق أدلّة اعتبار الفتاوى المختلفة التى تدلّ على الحجّية التخييرية هو الحكم بالا-جترأ بكلّ واحد منهما إذا عمل به.

الأمر الخامس: فى مقتضى الأصل عند عدم إحراز كيفية حجّية الأمارات من أنّها هل تكون بنحو الكشف و الطريقية أو الموضوعية و السببية.

و يقع الكلام فى المقامين:

المقام الأوّل: فى مقتضى الأصل بالنسبة إلى وجوب الإعادة فى الوقت و عدمه:

و أعلم أنّ مقتضى ما قلنا من حكومة أدلّة اعتبار الأمارات و الاصول على الأدلّة الأولية مطلقا سواء على الطريقية أو السببية هو عدم الشكّ فى الإجزاء و مع عدم الشكّ لا مجال للبحث عن مقتضى الأصل كما لا يخفى.

نعم لو لم نقل بذلك و فصّلنا فى الإجزاء بين السببية و الكشف فاللازم حينئذ عند الشكّ فى الطريقية أو السببية هو الرجوع إلى مقتضى الأصل.

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

أورد عليه بأنّ بعد العلم بالخلاف تعلق العلم بحكم لم يكن حال ثبوته و عدم

العلم به فعليًا لأنَّ المفروض في هذا الحال هو قيام الأمانة على خلاف الواقع.

و حيث إنّ العلم بالخلاف بعد العمل بالأمانة لم يعلم ببقاء ما علم ثبوته حال قيام الأمانة لاحتمال اجتزاء ما أتى به عنه و عليه فلا أثر لتعلّق العلم بالحكم بعد العمل بالأمانة.

اجيب عنه بأنّه يكفي استصحاب بقاء التكليف الواقعيّ الذي هو عبارة عن الإنشاء بداعي جعل الداعي الذي علم به بعد كشف الخلاف و حيث إنّ الحكم الاستصحابيّ و أصل فيصير فعليًا فينسب الفعلية بالعرض إلى الحكم الواقعيّ.

هذا مضافا إلى أنّ حال العلم هنا حال الحجّة الشرعيّة بمعنى المنجز فكما أنّ قيامها يوجب تنجزه على تقدير ثبوته فكذلك العلم هنا تعلق بتكليف لو كان باقيا لكان فعليًا منجزا.

اورد عليه أيضا بأنّ المقام ليس من مورد قاعدة الاشتغال بل من موارد أصالة البراءة حيث لا واقع بناء على السببية بالمعنى الأوّل إذ الواقع يدور مدار الأمانة و لا- بالمعنى الثاني لأنّ الواقع يتقلب طبقا لمؤدّي الأمانة و عليه فإذا شكّ في أنّ حجّة الأمانة على نحو السببية أو الطريقيّة فبطبيعة الحال لا يعلم باشتغال ذمته بالواقع إذا عمل بما أدّت إليه الأمانة ثم انكشف بطلانها و عدم مطابقتها للواقع.

و بعبارة أخرى أنّ الشكّ فيما نحن فيه و إن أوجب حدوث العلم الإجماليّ بوجود تكليف مردّد بين تعلّقه بالفعل الذي جىء به على طبق الأمانة السابقة و بين تعلّقه بالواقع الذي لم يؤت به على طبق الأمانة الثانية إلّا أنّه لا أثر لهذا العلم الإجماليّ و لا يوجب الاحتياط.

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

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

و لا يخفى أنّ ما ذكر جيد بالنسبة إلى السببية بالمعنى الأوّل و المعنى الثاني و أمّا بالنسبة إلى السببية بالمعنى الثالث أي المصلحة السلوكية منظور فيه لأنّ الأمانة بناء على السببية بالمعنى المذكور في طول الواقع لا في عرضها إذ مفاد أدلة اعتبار الأمارات بناء على المصلحة السلوكية هو اعتبار التعبد بها بعنوان أنّها وصول الواقع و عليه فلا- وجه لدعوى انقلاب الواقع عن التعيين إلى التخيير إذ مجرد كون المصلحة السلوكية للتدارك لا ينقلب الواقع عمّا هو عليه بعد كون ما يوجب التدارك ليس في عرض المتدارك و عليه فالواقع باق على ما هو عليه.

فعند كشف الخلاف و العلم بالواقع و الإتيان بما أدت إليه الأمانة و الشك في الطريقتين و السببية بمعنى المصلحة السلوكية يكون مقتضى القاعدة هو لزوم إعادة في الوقت لأنّ مقتضى العلم بالواجب الواقعي و اشتغال الذمّة به هو الفراغ اليقيني و المفروض أنّ الشك في السقوط بعد الثبوت لاحتمال السببية و التدارك فلا وجه لرفع اليد عن الواقع بمجرد احتمال السقوط و التدارك.

المقام الثاني: في مقتضى الأصل بالنسبة إلى وجوب القضاء و عدمه:

و حكمه ظاهر ممّا تقدّم في المقام الأوّل لأنّ مقتضى الأصل هو وجوب القضاء عند الشك في أنّ اعتبار الأمانة من باب الطريقتين أو السببية بالمعنى الثالث أي

المصلحة السلوكية بناء على وحدة حقيقة القضاء مع حقيقة الأداء كما هو المختار فإن قاعدة الاشتغال حينئذ تكفي لوجوبه إذ المفروض هو حصول العلم بمطلوبية الواقع مطلقا سواء كان في الوقت أو في خارجه سواء قلنا بالطريقة أو السببية بالمعنى المذكور وإنما الشك في السقوط بسبب الإتيان بمؤدى الأمانة لاحتمال التدارك و مقتضى القاعدة هو وجوب القضاء.

نعم لو كانت السببية بالمعنى الأول والثاني و دار أمر اعتبار الأمانة بين الطريقتين و السببية ليس من موارد قاعدة الاشتغال بل من موارد أصالة البراءة حيث لا واقع بناء على السببية بالمعنى الأول إذ الواقع يدور مدار الأمانة و لا بالمعنى الثاني لأنّ الواقع ينقلب طبقا لمؤدى الأمانة و أيضا تكون مقتضى القاعدة هو البراءة عن وجوب القضاء لو لم نقل بوحدة حقيقة القضاء مع الأداء و قلنا بأنّ القضاء فرض جديد و يحتاج إلى صدق عنوان الفوت فإنّ هذا العنوان غير محرز بعد احتمال اعتبار الأمانة التي أتى بها من باب السببية بالمعنى الأول أو الثاني دون المعنى الثالث إذ على السببية المذكورة أتى بالعمل و لم يصدق عنوان الفوت.

و لا طريق آخر لإحراز عنوان الفوت و أصالة عدم الإتيان بالعمل لا يثبت عنوان الفوت لأنّه ليس عنوان للترك و لعدم الفعل مطلقا بل فيما إذا كان للشئ استعداد الوجود من حيث كونه ذا مصلحة فعلية أو مأمور به واقعا أو مبعوثا إليه فعلا. و الظاهر أنّ الفوت ليس مجرد عدم ما كان له الإمكان الاستعدادى للوجود من إحدى الجهات المزبورة بل هو عنوان ثبوتى ملازم لترك ما كان كذلك فى تمام الوقت المضروب له و إثبات الملازم بالأصل التعبدى لا دليل له.

الأمر السادس: إنَّ مقتضى ما مرَّ من المتبادر من أدلّة اعتبار الأمارات و الاصول الظاهريّة هو الإجزاء و ترتيب آثار الواقع على كلّ عمل أتى به بالظنّ الاجتهادىّ تقليداً أو اجتهاداً هو عدم اختصاص ذلك بالشخص العامل بل يعمّ غيره فيجوز له أن يترتّب آثار الواقع على ما أتى به الغير باجتهاد أو تقليد و لو مع العلم أو الظنّ المعتر بمخالفته للواقع.

إذ بعد تماميّة أدلّة الإجزاء علم بحكم الشارع تعبداً و حكومة بصحّة ما أتى به بأمانة أو أصل من الاصول الظاهريّة.

فكما أنّ الآثار مترتبة على الصحّة الواقعيّة فكذلك تترتّب على الصحّة التعبدية بعد كون لسان أدلّة اعتبار الأمارات و الاصول هو لسان الحكومة و ادراجها فى الواقعيّات و لكن لا- يخلو ذلك عن التأمّل فلا- يترك الاحتياط فيما لم يرد فيه نصّ بالخصوص على الاكتفاء و الاجترأ.



وقبل الخوض في المقصود يقع الكلام في مقامات:

**المقام الأول: في أنّ المقدّمة لا تختصّ بالواجب بل تعمّ الحرام أيضا:**

وذلك لعموميّة ملاك البحث إذ الملازمة إن كانت تكون بين مطلق الطلب و مقدّماته و لا وجه لتخصيصها بطلب الفعل و لعلّ وجه التخصيص هو أهميّة المقدّمات الواجبة من جهة كثرتها دون المقدّمات المحرّمة ليتحقّق ترك الحرام بترك واحد منها.

ولذلك قال في الوقاية تخصيص العنوان بالواجب لأنّه أهمّ قسمي طلب الفعل لا لاختصاص البحث به ضرورة إنّ الملازمة إن ثبتت تكون بين مطلق الطلب و مقدّماته و ذلك ظاهر بل نقول تثبت بين النهي عن الشيء و بين النهي عن مقدّماته فتكون مقدّمة الحرام محرّمة و لكنّها تخالف مقدّمة الواجب في أمر و هو أنّ الواجب يجب جميع مقدّماته من المعدّة و المقتضية و الشرط و غيرها فتكون هناك عدّة واجبات بعدد المقدّمات أو وجوب واحد تنحلّ إليها كما يمرّ عليك تفصيله إن شاء الله بخلاف طلب الترك فإنّه لا يجب إلّا ترك إحدى المقدّمات لا- بعينها و السرّ فيه أنّ الفعل في طرف الوجود يحتاج إلى جميع المقدّمات إذ لا يوجد إلّا بوجودها اجمع بخلافه في طلب الترك فإنّه يتحقّق بترك أحدها و لا يحتاج إلى ترك جميعها.



## المقام الثاني: في أنّ المراد من المقدّمة هو ما يتقدّم على ذي المقدّمة:

وله مدخليّة في وجوده في مقدمات الواجب أدلّة مدخلية في تركه في مقدمات الحرام ومقتضى ذلك توقّف ذي المقدّمة عليه في الوجود أو الترك وعليه فلا تشمل المقارنات وربما يقال ويقتضى أيضا أن يكون وجود المقدّمة مستقلاّ عن وجود ذي المقدّمة.

ولذلك قال في بدائع الافكار ملاك البحث في وجود المقدّمة هو توقّف أحد الوجودين المستقلّين على الآخر.

فيعتبر في محلّ النزاع امران: التوقّف واستقلال كلّ من المقدّمة وذيها في الوجود.

وعليه يخرج عن محلّ النزاع موادّ عديدة:

منها المتلازمان في الوجود لعدم توقّف احدهما على الآخر.

ومنها الطبيعيّ ومصدقه لعدم استقلال كلّ منهما في الوجود.

ومنها اجزاء الماهية المركّبة فإنّها وإن كانت متقدّمة عليها بالتجويز إلاّ أنّه لا امتياز بينهما في الوجود.

ومنها تقدّم الواحد على الاثنين لعدم الامتياز في الوجود أيضا وان كان بينهما تقدّم وتأخر طبعيّ.

ومنها الحدوث والبقاء فإنّه وإن صحّ التعبير بأنّ البقاء متوقّف على الحدوث إلاّ أنّ الباقي عين الحادث وجودا والبقاء والحدوث عنوانان منتزعان من كون الوجود مسبوqa بالعدم ومن استمرار الوجود (1).

ص: 366

وفيه كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه لا دليل على اعتبار الاستقلال مع أنّ بعض المقدمات ليس له وجود منحاز كان يحال في مثل أعتق رقبة مؤمنة فإنّه متّحد مع الرقبة ولا يكون له وجود منحاز فلو لم يكن العبد مؤمنا يجب إيجاد الإيمان فيه ليحصل القبض الرقبة بالإيمان.

نعم يخرج بالتوقّف والتقدّم عدم الأضداد عن البحث وذلك لأنّها من المقارنات إذ عدم كلّ ضدّ مقارن مع الضدّ الآخر فلا يتوقّف وجود الضدّ على تقدّمه حتّى يكون مقدّمة بالنسبة اليه هذا بخلاف عدم المانع فإنّه مقدّم على كلّ معلول كما لا يخفى.

### المقام الثالث: محلّ النزاع

في بيان أنّ محلّ النزاع هو ثبوت الوجوب الشرعيّ أو الحرمة الشرعيّة عند ثبوت الوجوب الشرعيّ أو الحرمة الشرعيّة لدى المقدّمة وعدمه إذ ليس المراد من وجوب المقدّمة أو حرمتها هو اللابديّة العقلية لأنّه ممّا لا سبيل إلى إنكارها بدهاهة.

أنّ العقل إذا أدرك توقّف الواجب أو الحرام على مقدّماته ورأى أنّ تركها في مقدّمة الواجب يوجب ترك الواجب الذي فيه استحقاق العقوبة استقلّ بلزوم إتيانها امثالاً لأمره تعالى و تحصيلاً للأمن من العقوبة أو رأى أنّ فعلها في مقدمات الحرام يوجب ارتكاب الحرام استقلّ العقل بترك المقدّمة امثالاً لنهيّه تعالى.

ثمّ إنّ المراد من الوجوب أو الحرام الشرعيّ ليس نفسياً إذ ليست في جميع المقدمات مصالح أو مفاصد نفسية تقتضى هذا النحو من الحرمة أو الوجوب بل المزداد منه هو الوجوب أو الحرام الشرعيّ الغيرىّ التبعيّ الذي تحقّق بتبع وجوب ذى المقدّمة أو حرمتها.

## المقام الرابع: فى تبعية وجوب المقدمه عن وجوب ذبيها

ولا-ريب فى أنّ وجوب المقدمه بناء على الملازمة تابع فى الخصوصيات من الإطلاق والاشتراط لوجوب ذبيها فلو كان وجوب ذى المقدمه مطلقا لكان وجوب مقدمته كذلك وإن كان مشروطا لكان وجوب المقدمه كذلك وهذا فى غاية الوضوح.

لأنّ الحاكم فى الملازمة هو العقل وهو يرى وجوب المقدمه من رشحات وجوب ذبيها فمع كون وجوبها من رشحات ذبيها لا مجال للاختلاف بين وجوبها ووجوب ذبيها.

وربما نسب الخلاف إلى صاحب المعالم بأنّه ذهب إلى أنّ وجوب المقدمه مشروط بإرادة ذبيها بحيث لا وجوب لها عند عدم إرادة ذبيها و عليه فوجوب المقدمه عنده مشروط بإرادة ذى المقدمه مع أنّ وجوب ذى المقدمه يكون مطلقا وهو مناف لتبعية وجوب المقدمه عن وجوب ذبيها فى الخصوصيات.

ولكنّ التأمل التام فى كلماته يشهد على أنّه ليس مخالفا للتبعية المذكورة وإنما اعتبر إرادة ذى المقدمه فى تحقّق الملازمة ومع تحقّق الملازمة فالتبعية ثابتة كما أنّ صاحب الفصول اعتبر الإيصال فى تحقّق الملازمة.

وعليه فكلام صاحب المعالم ككلام صاحب الفصول وإن كان محل تأمل ونظر عند بعض العلماء ولكنهما لا يكونان مخالفين لمسألة التبعية بعد ثبوت الملازمة كما لا يخفى.

## المقام الخامس: فى أنّ المسألة من المسائل الاصولية لا الكلامية و لا

الفقهية و لا من المبادئ الأحكامية الفقهية و لا من المبادئ التصديقية

الاصولية

أمّا الأول: فلأنّ البحث فى المقام عن ثبوت الملازمة عقلا بين إرادة ذى المقدّمة و الأمر بها و إرادة مقدّماتها و الأمر بها و عدم ثبوتها أو عن ثبوت دلالة وجوب ذى المقدّمة على وجوب مقدّماتها أو عدم دلالتها و من المعلوم أنّه أجنبيّ عن البحث الكلامى موضوعا لأنّ البحث فيه عن أحوال المبدأ و المعاد و عليه فالمناسب للكلام أن تقع البحث فى أنّ المقدّمة هل تكون مستتبعة فعلا و تركا للثواب و العقاب أم لا و المفروض أنّه لا يقع البحث فى المقام عن الاستتباع المذكور بل لا مورد له لأنّ وجوب المقدّمة على القول به كما أفاد فى بدائع الأفكار لا يستلزم امتثاله بنفسه ثوابا و لا- عصيانه عقابا غير ما يترتب على امتثال وجوب ذىها و عصيانه لأنّ وجوب الغير لا ينشأ عن المصلحة النفسية فى متعلّقه و إلاّ كان وجوب المقدّمة نفسيا لا غيريا (1).

و أمّا الثانى: فلأنّ المسألة الاصولية هى ما يمكن أن تقع نتيجتها فى طريق الاستنباط أو تصير نتيجتها مرجعا للمجتهد عند اليأس عن الدليل الاجتهادى و المسألة الفقهية ليست كذلك و إن كانت من القواعد الكلية كقاعدة الطهارة و بعبارة اخرى أنّ المسألة الاصولية ما به ينظر و المسألة الفقهية ما فيه ينظر و مع ملاحظة خصوصيات المسألتين يظهر أنّ البحث عن وجود الملازمة بين إيجاب ذى المقدّمة و إيجاب المقدّمة و عدمها ممّا يقع فى طريق الاستنباط و الحكم بالوجوب الشرعى

ص: 369

للمقدمات أو بعدم وجوبها ولا صلة للبحث عن وجود الملازمة وعدمها بالبحث عن أحوال المكلف وعوارضه حتى يكون المسألة مسألة فقهية هذا مضافا إلى أن البحث الفقهي لا يناسب الاصولي والاستطراد لا وجه له بعد إمكان أن يكون البحث على وجه تكون من المسائل الاصولية كما افاد صاحب الكفاية.

نعم لو كان البحث من ابتداء الأمر في وجوب المقدمات شرعا كانت من المسائل الفقهية اللهم إلا أن يقال كما في بدائع الأفكار أن مبحث مقدمة الواجب حتى إذا كانت نتيجة البحث هو وجوب المقدمة لا تحقق الملازمة يخرج عن المباحث الفقهية والسر في ذلك هو أن وجوب المقدمة ليس حكما وحدائيا ناشئا من ملاك واحد بل هو واحد عنوانا ومتعدد بتعدد الملاكات الواجبات النفسية.

و القاعدة الفقهية تحكى عن ملاك واحد كقاعدة ما يضمن وما لا يضمن الناشئة عن قاعدة اليد وهكذا (1).

ولكن لقاتل أن يقول: إن وحدة الملاك وتعددتها أجنبي عن معيار الدخول في المسائل الاصولية والفقهية والمعياري في المسائل الاصولية هو إمكان أن تقع المسألة في طريق الاستنباط بخلاف المسائل الفقهية فإنها نفس الحكم ولا تقع في طريق الاستنباط فتدبر جيدا.

و أما الثالث: فهو كما في نهاية الاصول معانداً الأحكام وملازماتها التي بحثوا عنها قدماء الأصحاب وكانوا يسمونها بالمبادئ الأحكامية ومنها هذه المسألة (2).

قال في بدائع الأفكار والمبادئ الأحكامية على ما هو المعروف عند الاصوليين هي المسائل التي تكون محمولاتها من عوارض الاحكام التكليفية أو الوضعية كتضاد

ص: 370

1-1 (1) ج 312/1.

2-2 (2) 142/1.

الأحكام و ملازمة بعضها لبعض ونحوها و البحث عن الملازمة في باب المقدمة من هذا القبيل (1).

إلا أنه كما أفاد المحقق العراقي لا يضرّ بكونها من المسائل الاصولية أيضا بعد كونها معنونة بجهتين اللتين توجب كلّ واحد منهما تعنونها بعنوان مستقلّ فجهة كون الملازمة من عوارض وجوب ذى المقدمة توجب صحّة إدراجها في مبادئ الأحكام كما أنّ جهة كون نتيجة البحث عنها يمكن أن تقع في طريق الاستنباط يصلح لأن يبحث عنها في المسائل الاصولية (2).

وأما الرابع: فهو كما قيل إنّ موضوع علم الاصول هو الأدلّة الأربعة و منها حكم العقل و المراد به كلّ حكم عقليّ يتوصّل به إلى حكم شرعيّ فلا محالة يجب أن يبحث في الاصول عن لواحق القضايا العقلية المثبتة للأحكام الشرعية لا عن ثبوت نفسها و نفيها و البحث في مسألة المقدمة إذا كان عن تحقّق الملازمة بين الوجوبين كان بحثا عن نفس الحكم العقليّ لا عن عوارضه و عليه يصير البحث من المبادئ التصديقية لوجود موضوع علم الاصول.

و يقرب منه ما في نهاية الاصول حيث قال: إن قلت:

إذا كان موضوع علم الاصول عبارة عن عنوان الحجّة في الفقه و كان البحث في العلم عن تعييناتها و تشخيصاتها كما مرّ شرح ذلك في مبحث الموضوع فلم لا يكون المسألة اصولية مع أنّ البحث فيها عن تعيين من تعييناتها إذ يبحث فيها عن أنّ وجوب الشّيء حجّة على وجوب مقدّماته أم لا.

قلت: ليس البحث في المسألة عن الحجّة بل عن الملازمة بين الوجوبين إذ مع عدم الملازمة لا معنى لحجّة وجوب شّيء على وجوب شّيء آخر و بعد ثبوت

ص: 371

1-1 (1) 311/1.

2-2 (2) راجع بدائع الافكار: 311/1.

الملازمة لا مورد للبحث عن الحجية فإن وجود أحد المتلازمين حجة على الآخر بالضرورة و لا مجال للبحث عنها وبالجملة محط النظر في المسألة هو إثبات الملازمة لا الحجية (1).

وفيه أن موضوع علم الاصول ليس الأدلة الأربعة بما هي أدلة بل ذواتها بل لا يختص بالأدلة الأربعة و ذواتها لأن موضوع علم الاصول كما مر في البحث عن الموضوع أعم منها و هو ما يصلح للحجية على الحكم الكليّ الفقهيّ و هو يشمل غير الأدلة الأربعة فوجب ذى المقدمة ممّا يصلح و يمكن أن يكون حجة على وجوب المقدمة بدعوى الملازمة العقلية بينهما أو بدعوى الدلالة اللفظية عليه.

و عليه فكل قاعدة يمكن على فرض ثبوتها أن تقع كبرى لاستنتاج الحكم الفرعيّ الإلهيّ فهي داخله في موضوع علم الاصول و لو كان ثبوتها بالبحث عنها كسائر العلوم مثل المسائل المنطقية فإنها ربما تكون مكتشفة بالبحث عنها و مع ذلك لم تكن من المبادئ و لعلّه لذا كان البحث عن المفاهيم من المسائل الاصولية و لو كان ثبوتها موقوفا بالبحث عنها في الاصول فالمعيار هو صدق الموضوع عليه و لو بعد البحث عنه بنحو القضية الحقيقية و من المعلوم صدق قاعدة يمكن أن تقع كبرى للاستنباط على مثل الملازمة بين إيجاب ذى المقدمة و إيجاب المقدمات و القول بأنّ البحث عن حجية المفاهيم ليس في أصل ثبوت المفاهيم بل في حجيتها حيث أنّ لذكر القيد الزائد مثل الشرط و الوصف و أمثالهما ظهورا ما في الدخالة بلا إشكال و إنّما يقع البحث عن حجيتها كما في نهاية الاصول مندفع بأنّ ظهورا ما ليس هو المفهوم فإن كان مثله كاف في إدراج مباحث المفاهيم في المسائل الاصولية فإرادة ذى المقدمة و وجوبها أيضا لهما ظهور ما في إرادة المقدمات فالبحث عن وجود الملازمة بينهما

ص:372

و حجّيتها يكون داخلا بهذا الاعتبار فى المسائل الاصولية و لعلّ إليه يؤول ما فى بدائع الأفكار حيث قال إنّ موضوع علم الاصول ليس هو الأدلة الأربعة بل هو ما يمكن أن يكون نتيجة البحث عن عوارضه واقعة فى طريق الاستنباط و بما أنّ نتيجة بحث المقدمة يمكن أن تقع فى طريق الاستنباط يكون البحث المزبور من مسائل العلم (1).

هذا مضافا إلى ما فى تهذيب الاصول من أنّه لو سلّمنا لزوم وجود الموضوع فى العلوم و أنّ موضوع علم الاصول هو الحجّة فى الفقه يمكن أن يقال أنّ البحث عن وجوب المقدمة بحث عن عوارض ذلك الموضوع لا بما أنّه عرض خارجيّ بل بما أنّه عرض تحليليّ و بذلك ينسلك أكثر ما يبحث عنه فى هذا العلم فى عداد مسائله و أوضحنه بما لا مزيد عليه فى مبحث حجّية الأخبار.

و أوضحه فى التعليقة بأنّ موضوع علم الاصول هو الحجّة فى الفقه فإنّ الفقيه لمّا رأى احتياجه فى الفقه إلى الحجّة توجه إليها و جعلها و جهة نفسه و تفحص عن تعييناتها التى هى الأعراض الذاتية التحليلية... فالحجّة بما هى حجّة موضوع بحثه و علمه و تعييناتها التى هى الخبر الواحد و الظواهر و الاستصحاب و سائر المسائل الاصولية من العوارض الذاتية لها بالمعنى الذى ذكرنا إلى أن قال:

إنّ المسائل الاصولية إما أن تكون من القواعد الشرعية التى تقع فى طريق الاستنباط كمسألة حجّية الاستصحاب...

و إما من القواعد العقلية لحجّية الظواهر و الخبر الواحد... و إما من القواعد العقلية التى تثبت بها الأحكام الشرعية كمسائل اجتماع الأمر و النهى و مقدّمة الواجب و حرمة الضدّ من العقليات.

و إما من القواعد العقلية لإثبات العذر و قطعه كمسائل البراءة و الاشتغال و كلّ

ص: 373

1-1 ج 311/1.



ذلك ما يحتجّ به الفقيه.

أمّا لإثبات الحكم ونفيه عقلا أو تعبّدا أو لفهم التكليف الظاهريّ و ليس مسألة من المسائل الاصوليّة إلاّ و يحتجّ بها في الفقه بنحو من الاحتجاج فيصدق عليها أنّها هي الحجّة في الفقه (1).

اللّهمّ إلاّ أن يقال بأنّه لا يكفي للجواب بعد ما صرّح به في نهاية الاصول من أنّ البحث عن الملازمة لا الحجّية و تعيّناتها بل لا معنى لها لو لم يكن ملازمة و لا مورد لها أن ثبتت الملازمة فإنّ وجود أحد المتلازمين حجّة على الآخر بالضرورة و لا حاجة إلى البحث عنها.

هذا بخلاف ما أشرنا إليه من أنّ الموضوع هو ما يصلح للحجّية إذ هو صادق على المقام فإنّ وجوب ذي المقدّمة ممّا يصلح للحجّية بدعوى الملازمة بينه و بين وجوب المقدّمات أو بدعوى الدلالة اللفظيّة و لا ملزم لجعل الموضوع هو الحجّة الفعلية و حصر البحث في تعيّناتها كما عرفت في مبحث الموضوع.

إنّ أبيت إلاّ عن قصور الموضوع لا يضّرّ ذلك بعد وضوح كون المسألة ممّا تقع في طريق الاستنباط و لذلك قال المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه أنّ إدراج هذه المباحث التي تنفع نتائجها في إثبات الحكم الشرعيّ كسائر المسائل الاصوليّة في المبادئ وإخراجها عن المقاصد بلا وجه و مجرد كون الشئ من المبادئ التصديقيّة لمسألة لا- يقتضى أن يكون منها بقول مطلق مع كون نتيجتها في نفسها كنتيجة تلك المسألة و عدم شمول ما عدّ موضوعا للعلم لموضوع هذه المسألة من مفاصد ما جعل موضوعا للعلم و قصوره عن شمول ما هو كسائر المسائل في الفرض المهمّ لا من قصور المسألة عن كونها من مقاصد الفنّ و مطالبه (2).

ص: 374

1-1 (1) تهذيب الاصول: 1/203-202.

2-2 (2) التعليقة: 1/358.

في أنّ المسألة عقلية لا لفظية:

نسب إلى صاحب المعالم أنّه ذهب إلى أنّ المسألة لفظية حيث استدلّ على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث مضافاً إلى أنّه ذكرها في مباحث الألفاظ وأورد عليه في الكفاية بأنّه لا مجال لتحرير النزاع في مقام الإثبات والدلالة عليها بإحدى الدلالات الثلاث بعد كون نفس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته ثبوتاً محلّ إشكال.

وفيه أولاً: إنّ النسبة المذكورة غير ثابتة لأنّه قدس سرّه لم يكتف بها بل استدلّ على نفي الملازمة العقلية بعدم المنع العقليّ من تصريح الأمر بذى المقدّمة بعدم وجوب المقدّمة ولذلك قال في الوقاية يظهر من ذلك أنّ مختاره ملفّق من أمرين هما نفي الدلالة والملازمة فاستدلّ على كلّ منهما بدليل (1) وعليه فصاحب المعالم اختار نفي الملازمة مطلقاً عقلية كانت أو لفظية واستدلّ على نفي كلّ واحد منهما بدليل.

وثنانياً: إنّ الدلالة اللفظية لا تتوقّف على ثبوت الملازمة العقلية لا مكان أن يكون الكلام في ثبوت الدلالة اللفظية مثل الكلام في دلالة الأمر على الفور دون التراخيّ والمرّة دون التكرار فكما أنّ الدلالة اللفظية فيهما لا تتوقّف على الملازمة العقلية كذلك في وجوب المقدّمة وعدمه ولذلك قال في الوقاية ويمكن أن يكون الكلام في ثبوت الدلالة اللفظية للهيئة على وجوب المقدّمة وعدمه فيدعى القائل بالوجوب دلالة اللفظ عليه كما ادّعى غيره دلالته على الفور والتكرار فالبحت إذن يناسب مباحث الألفاظ إلى أن قال وقد عرفت إنّ الدلالة اللفظية لا تتوقّف على الملازمة العقلية فلا موقع هنا للفظي الثبوت والإثبات (2).

ص: 375

ولكنّ البحث عن ظهور الأمر في كذا وكذا بحث صغرويّ بالنسبة إلى حجّية الظهورات ويكون من مبادئها ولا يناسب المسائل الاصوليّة وكيف كان فالأولى أن يقال أنّ المسألة عقلية لا لفظية لما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّه يشترط في الدلالة الالتزامية أن يكون اللازم لازماً للمعنى المطابقىّ أوله و للتضمنىّ فإذا دلّ اللفظ على المعنى ويكون له لازم ذهنيّ يدلّ عليه ولو بوسط تكون الدلالة التزامية و ما نحن فيه ليس كذلك لأنّ دلالة الأمر على كون متعلّقه مراداً للأمر ليس من قبيل دلالة اللفظ بل من قبيل كشف الفعل الاختيارىّ عن كون فاعله مريداً له فالبعث المتعلّق بشيء إنّما هو كاشف عن كون فاعله مريداً له لأجل كونه فعلاً اختيارياً له لا لأجل كونه دالاً عليه مطابقة حتّى يكون لازماً للمعنى المطابقىّ وتكون الدلالة من الدلالات اللفظية إلى أن قال:

مع أنّ محلّ الكلام أعمّ من المدلول عليه بالآلة اللفظية (1).

فالمتمّجه أنّ البحث عقلية لا لفظية لأنّ البحث يقع في أنّ البعث القولىّ نحو شيء كما يكون كالبعث الخارجىّ في كشفه عن إرادة فاعله لأنّه فعل اختيارىّ صادر عن ذى شعور حكيم هل يكون كذلك بالنسبة إلى إرادة مقدّماته أم لا.

وبعبارة اخرى هل تلازم إرادة المتعلّق لإرادة مقدّماته من ناحية كشف الفعل الاختيارىّ أم لا و من المعلوم أنّه لا دخالة للفظ في تلك الملازمة.

ولكن مع ذلك لا مانع من ذكرها في مباحث الألفاظ لكفاية توهم لفظية الملازمة عند بعض وإن قوينا كون الملازمة عقلية لا لفظية فلا تغفل.

ص: 376

فى مقدّمة الواجب و الحرام و يقع الكلام فى مقامات

المقام الأول إنّه لا تختصّ المقدّمة المبحوث عنها بمقدّمة الواجب بل تعمّ مقدّمة الحرام أيضا لعموميّة ملاك البحث ضرورة أنّ الملازمة إن كان ثابتة تكون بين مطلق الطلب و مقدّماته سواء كان الطلب طلبا للفعل أو للترك.

المقام الثانى إنّ المراد من المقدّمة هو ما يتوقّف ذو المقدّمة عليه فى الوجود أو الترك و عليه فلا تشمل المقارنات و المتلازمات لعدم توقّف المقارن و المتلازم على المقارن و المتلازم الآخر.

و أمّا اعتبار الاستقلال فى الوجود فى المقدّمة كما يظهر من بعض الأعلام فهو منظور فيه إذ لا دليل على ذلك مع ما نراه بالوجدان من دخول القيود كالإيمان فى مثل أعتق رقبة فى البحث مع عدم استقلال وجودها كما لا يخفى.

المقام الثالث إنّ محلّ النزاع و الاختلاف هو الوجوب أو الحرمة الشرعيّة لا العقليّة إذ اللابديّة العقليّة لا مجال لانكارها بداهة.

أنّ العقل إذ أدرك توقّف الواجب أو الحرام على مقدّماته استقلّ من دون تأمّل بوجوبها كما لا يخفى و لا مجال للنزاع فيها.

المقام الرابع إنّ المقصود من تبعيّة إرادة المقدّمة لإرادة ذبيها إنّ إرادة ذبيها صارت منشأ لإرادة المقدّمة بمادتها بعد الالتفات إلى أنّ ذا المقدّمة لا يحصل بدون المقدّمات الواقعيّة وحيث إنّ الالتفات المذكور حاصل في جميع الموارد إجمالاً تحصل إرادة المقدّمة بالفعل بتبع إرادة ذبيها وأنّ توقّف تفصيل الإرادة بالنسبة إلى آحاد المقدّمات على التشخيص أنّ كلّ واحد منها ممّا توقّف عليه ذوها.

المقام الخامس إنّ المسألة من المسائل الاصوليّة الكلاميّة لأنّ البحث فيها عن ثبوت الملازمة بين إرادة ذى المقدّمة وإرادة المقدّمة أو عن ثبوت دلالة وجوب ذى المقدّمة على وجوب المقدّمة وهذا أجنبيّ عن البحث الكلاميّ إذ البحث فيه عن أحوال المبدأ والمعاد وأنّ المقدّمة هل تكون مستتبعة فعلاً وتركاً للثواب والعقاب أم لا.

و من المعلوم أنّ البحث في المقام ليس من هذه الناحية بل لا مورد له لأنّ وجوب المقدّمة على القول به لا يستلزم امتثاله بنفسه ثواباً ولا عصيانه عقاباً غير ما يترتّب على امتثال ذبيها وعصيانه.

وهكذا لا تكون المسألة فقهية فإنّ الاصوليّة ما به ينظر والمسألة الفقهية ما فيه ينظر وهذه المسألة ما تقع نتيجتها في طريق الاستنباط وتكون ممّا به ينظر والمسألة الفقهية لا تقع كذلك بل هي ممّا فيه ينظر فإنّها هي نفس الحكم ولا تقع في طريق الاستنباط.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ المسألة الاصوليّة هي ما يصلح للحجّة على الحكم الكلّيّ الفقهيّ وهو عنوان ينطبق على وجوب ذى المقدّمة فإنّه ممّا يصلح لأن يكون حجّة على وجوب المقدّمة بدعوى الملازمة العقلية بين وجوبهما أو بدعوى الدلالة اللفظيّة

عليه ولا يضرب بذلك تعنون المسألة بعناوين أخرى من قبيل أنّ الملازمة من عوارض وجوب ذى المقدّمة وبهذا الاعتبار يمكن إدراجها في مبادئ الأحكام الفقهيّة لأنّ ملازمات الأحكام ومعانداتها تسمّى بالمبادئ الأحكاميّة.

إذا لا منافاة بين كون المسألة باعتبار من المبادئ وباعتبار كون نتيجة المسألة ممّا يصلح لأن تقع في طريق الاستنباط يكون من المسائل الاصوليّة.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا وقع لما يقال من أنّ موضوع علم الاصول هو الأدلّة الأربعة ومنها حكم العقل والمراد به كلّ حكم عقليّ يتوصّل به إلى حكم شرعيّ فلا محالة يجب أن يبحث في الاصول عن لواحق القضايا العقلية المثبتة للأحكام الشرعية لا عن ثبوت نفسها ونفيها والبحث في مسألة المقدّمة إذا كان عن تحقّق الملازمة بين الوجوبين كان بحثا عن نفس الحكم العقليّ الحكم العقليّ لا عن عوارضه وعليه يصير البحث من المبادئ التصديقيّة لوجود موضوع علم الاصول.

وذلك لأنّ إدراج أمثال هذه المسألة التي تنفع نتائجها في إثبات الحكم الشرعيّ كسائر المسائل الاصوليّة في المبادئ التصديقيّة كما ترى لأنّ هذه المسائل كنفس المسائل الاصوليّة في النتيجة فإنّ نتيجتها تقع في طريق الاستنباط وعنوان ما يصلح لأن يقع في طريق الاستنباط يشملها وإن لم يشملها ما عدّه بعض موضوعا لعلم الاصول فلا تغفل.

المقام السادس:

إنّ الظاهر أنّ المسألة عقلية لا لفظية إذ اللازم في الدلالة الالتزامية هو أن يكون اللازم لازما للمعنى المطابقيّ و ما نحن فيه ليس كذلك لأنّ دلالة الأمر على كون متعلّقه مرادا للأمر ليس من قبيل دلالة اللفظ بل من قبيل كشف الفعل الاختياريّ عن كون فاعله مريدا له هذا مضافا إلى أنّ محلّ الكلام أعمّ من المدلول عليه بالدلالة اللفظية.

ص: 379

إشارة

يقع الكلام في أمور:

أحدها: إنَّ المراد من المقدمة الداخلية هي ما كانت متَّحدة مع المركَّبات كالأجزاء ومقوَّمات المركَّبات الاعتبارية كالصلاة والفوج والقوم أو المركَّبات الصناعية كالبيت والدار ونحوهما ممَّا يتوقَّف حصول المركَّبات على وجودها والمراد من المقدمة الخارجية ما كانت مغايرة وجودا و ماهية للمأمور به أو المركَّبات الاعتبارية ممَّا يتوقَّف حصول المركَّبات أو المأمور به عليها كطىَّ الطريق بالنسبة إلى الحجِّ.

ثمَّ إنَّ حقيقة ما ينتزع منه عنوان الكلِّ أو المجموع أو الفوج أو القوم وهو مجموع الأ-جزاء والأفراد لا- تتحقَّق في الواقع ونفس الأمر إلاَّ بتحَقِّق كلِّ واحد من الأجزاء والأفراد في الواقع ونفس الأمر.

فالمجموع وهو ما يترتَّب عليه الغرض كفتح المصّر وغيره هو منشأ انتزاع عنوان المركَّب كالفوج أو القوم وكلِّ واحد من الأفراد والأجزاء منشأ انتزاع المقدمة

التي هي ما يتوقف عليه وجود ذى المقدّمة ولا يمكن وجوده بدونه وعليه فالكلّ و الجزء لهما ملاكان في نفس الأمر ربما يتوهم خروج المقدّمات الداخليّة من حريم النزاع بتقريب أنّ الأجزاء بالأسر أي مجموعها عين المركّب في الخارج فلا معنى للتوقف حتّى يترسّدح الوجوب منه إليه و المغايرة الاعتباريّة لا توجب مغايرة وجود أحدهما لوجود الآخر.

وفيه أنّ مجموع الأجزاء الذي كان منشأً لانتزاع عنوان المركّب عين المركّب لا من مقدماته إذ المقدّمة هو كلّ واحد واحد من الأجزاء و الأفراد. ألا ترى عدم صدق العنوان إلّا على المجموع دون الأفراد أو الأجزاء، مثلاً عنوان الفوج أو القوم صادق على مجموع آحاد العسكر أو القوم لا على كلّ واحد واحد كما أنّ عنوان البيت أو الدار صادق على مجموع أجزاء البيت أو الدار لا على كلّ واحد واحد من الأجزاء كما لا يخفى و عليه فإذا كانت حقيقة ذى المقدّمة و المقدّمة و ملاكهما متحقّقة في الواقع و نفس الأمر فكيف يكون المقدّمات الداخليّة خارجة عن محلّ النزاع.

ثمّ أنّ المراد من التعبير بلا بشرط في الكفاية أو بشرط لا كما عن الشيخ الأعظم إن كان هو يرجع إلى حقيقة المقدّمة في نفس الأمر كما أنّ تعبير بشرط الشّيء كما في الكفاية أو لا بشرط كما عن الشيخ الأعظم يؤول إلى حقيقة المركّب فلا مانع و أمّا إذا كان المقصود إنّ الجزء و الكلّ أمران اعتباريّان من دون تحقّق منشأ انتزاعهما في نفس الأمر و الواقع ففيه منع لما عرفت من أنّ ملاك الجزئيّة و الكلّيّة متحقّق في نفس الأمر و يكون توقّف المركّب على الجزء حقيقيّاً و ضروريّاً و ملاك تعلق الإرادة الغيريّة كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد الخمينيّ هو التوقف الواقعيّ للمركّب على كلّ جزء من أجزائه (1).

ص: 381



فالمغايرة ليست اعتبارية محضة كما لا يخفى.

و ثانيها: إنَّ محطَّ الإرادة و الطلب هو الوجود الذهني باعتبار حكايته عن الخارج لا الوجود الخارجي لأنَّ الفعل بما هو وجود خارجي بعد تحقُّقه في الخارج موجب لسقوط الوجوب و الثبوت و عليه فالمطلوب و المراد هو الفعل الذهني سواء كان بسيطاً أو مركباً بما هو وجود عنواني مطابقه و معنونه هو الوجود الخارجي.

فحينئذ إذا لاحظ الأمر عنواناً مركباً يكون الغرض مترتباً عليه كالفوج المترتب عليه فتح البلد كأنَّ كلَّ واحد من الآحاد مندكَّ فان في العنوان المركب كالفوج و لا يكون كلَّ واحد في حال إرادة المركب مورداً للتصوّر أو الاشتياق و لا يمكن أن تتعلّق بكلَّ واحد واحد من الآحاد إرادة نفسية لعدم صدق العنوان عليه و عدم ترتب الغرض عليه فالأمر إنّما أراد عند تصوّر العنوان المركب كالفوج و القوم و الصلاة نفس المتصوّر و اشتاق إليه و أراد إحضاره بإرادته النفسية متعلّقة بنفس العنوان المركب لا غير ثمَّ أنَّ إرادة العنوان و الدعوة إليه إرادة مجموع الأجزاء و الآحاد الذي هو معنون هذا العنوان لا تتحد العنوان مع معنونه.

و لذا أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بأنَّ دعوة الأمر إلى إيجاد الأجزاء إنما هو بعين دعوتها إلى الطبيعة (1).

وقد عرفت أنّ مجموع الأجزاء عين المركب و ليس هو بالمقدمة إذ المقدّمة هي كلَّ واحد واحد من الأجزاء فالأمر بعد تصوّر أنّ المركب لا يتأتّى به إلاّ بكلَّ واحد واحد من الأجزاء و الأفراد أراد كلَّ مقدّمة لأجل إرادة المركب و يكفي في تعلّق الإرادة الغيرية لحاظ كلَّ فرد أو كلَّ جزء إجمالاً بعنوان ما يتوقّف عليه العنوان المركب الواجب فتتعلّق الإرادة بها تبعاً لإرادة ذي المقدّمة و هو ممّا يشهد به الوجدان

ص: 382

فإنّ قراءة الحمد من أجزاء الصلاة مثلاً تقع بالإرادة الغيريّة عند الالتفات إلى أنّها من أجزاء الصلاة وهكذا.

فإرادة العنوان المركّب إرادة نفسية وإرادة كلّ جزء جزء إرادة غيريّة.

ثالثها: إنّ المقدّمة ليست بمرادة وواجبة بما لها من العناوين الذاتية بل بما له من حيثية المقدّمية وهي كما أفاد المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه من حيثيات الواقعية التي ربما لا توجد في غيرها (1).

فالمعتبر في الإرادة الغيريّة هو المقدّمية.

وعليه فلا- وجه لجعل عنوان المقدّمة من حيثيات التعليلية لتعلّق الإرادة أو الوجوب بنفس المقدّمة بما لها من العناوين الذاتية لعدم مطلوبيّتها بعنوانها الذاتية بل لكونها معنونة بعنوان المقدّمة كانت مطلوبة.

وعليه فمركّب الإرادة والأمر والبعث في الإرادة النفسية والأمر النفسيّ غير مركّب الإرادة الغيريّة والأمر الغيريّ فإنّ المركّب في الأوّل هو العنوان الذهنيّ الذي مطابقه عين مجموع الأجزاء الذي يترتّب عليه الغرض والمركّب في الثاني هو أيضاً عنوان ذهنيّ وهو المقدّمة الحاكية عن حقيقة خارجيّة وهو كلّ ما لولاه لما كان المركّب المقصود فارتفع المحاذير كلّها فالمقدّمة مركّب الإرادة الغيريّة وعنوان المركّب المنطبق على مجموع الأجزاء مع كيفيّتها وترتّبها الخاصّ مركّب الإرادة النفسية.

رابعها: إنّ لا يلزم من وجوب المقدّمة الداخليّة اجتماع الوجوب النفسيّ والغيريّ في شيء واحد حتّى يقال بأنّ اجتماع المثليين محال لأنّ الوجوب النفسيّ متعلّق بالعنوان المطابق على مجموع الأجزاء الذي منشأ لاتتّزاع العنوان ومن المعلوم أنّ المعنون المذكور ليس كلّ واحد واحد من الأجزاء إذ لا يكون كلّ واحد واحد

ص: 383

منشأ لا نزاع العنوان كما لا يصدق العنوان عليه.

كما أنّ الوجوب الغيرى متعلق بعنوان المقدّمة الحاكية عن كلّ واحد واحد فمغايرتهما مانعة عن اجتماعهما فى الواحد و عليه فلا وجه لدعوى أنّ تعلق الوجوب الغيرى بالمقدّمة يوجب اجتماع المثليين بتوهم أنّ مقتضى كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتا هو كون نفس آحاد الأجزاء واجبة بنفس وجوب ذى المقدّمة و مبعوثا إليها بنفس الأمر الباعث إليه و حينئذ فلو كانت الأجزاء وافية بالوجوب الغيرى لزم اجتماع الوجوبين المتماثلين فى شىء واحد و هو نفس أحد الأجزاء.

و ذلك لما عرفت من أنّ المراد من المعنون و هو الأ-جزاء بالأسر أى مجموعها غير ما يتوقّف عليه الكلّ من آحاد الأجزاء فعند ملاحظة منشأ انتزاع العنوان لا يرى وجود المقدّمة استقلالا فالوجوب النفسى لا يرتبط بالمقدّمة بل مرتبط بنفس منشأ انتزاع المركّب و هو مجموع الأجزاء و الآحاد كما أنّ المراد من معنون المقدّمة هو ما يتوقّف الكلّ عليه فلا يسرى الوجوب النفسى إلى معنون المقدّمة كما لا يسرى وجوب المقدّمة إلى معنون ذى المقدّمة فلا- يلزم بعد اختلاف موضوع الوجوب النفسى و الوجوب الغيرى اجتماع المثليين عند تعلق الوجوب الغيرى بالمقدّمة كما لا يلزم اللغوية أيضا بعد تعدّد الملاك بحسب الواقع بتبع مغايرة معنون المقدّمة مع معنون ذى المقدّمة.

و عليه فلا مورد لما فى بدائع الأفكار من أنّ الأجزاء نفس الكلّ المركّب منها وجودا فى الخارج و البعث إلى الكلّ بعث إليها فأى فائدة فى البعث إليها ثانيا و إذا كان البعث الغيرى لغوا استحال على الحكيم صدوره منه (1).

و ذلك لأنّ معنون عنوان المركّب هو مجموع الأجزاء الذى يترتب عليه الفرض

ص: 384

و هو مغاير مع كلّ جزء جزء ممّا يتوقّف حصول المجموع المذكور عليه و لذا لا يترتّب على كلّ جزء جزء الغرض المترتّب على المجموع فإرادة المجموع بما هو المجموع غير إرادة كلّ جزء جزء و المغايرة بينهما تكفى في كون الأجزاء الداخليّة كالأجزاء الخارجيّة في البحث عن أنّ إرادة ذى المقدّمة هل تكون مستلزّمة لإرادة كلّ جزء جزء شرعا أو لا فكما أنّ تعلق الإرادة بذى المقدّمة في المقدّمات الخارجيّة لا توجب لغويّة تعلق الإرادة بالمقدّمات الخارجيّة كذلك تعلق الإرادة النفسيّة بالعنوان المنطبق على المجموع بما هو مجموع بحيث لا يرى فيه الأجزاء بنحو الاستقلال لا توجب لغويّة الإرادة الغيريّة بنفس كلّ جزء جزء من الأجزاء.

ألا ترى من أراد البيت أراد معنون البيت من مجموع الأجزاء بما هو مجموع الأجزاء المترتّب عليه الغرض من السكونة فيه و مع ذلك أراد كلّ جزء جزء من أجزاء البيت ممّا يتوقّف حصول المجموع المذكور عليه كالباب أو العمود و نحوهما.

فتحصّل أنّ المركّبات الجعليّة الشرعيّة كالمركّبات الصناعيّة فكما أنّ مثل السرير أو البيت له هيئة و أجزاء تسمّى باسم مخصوص باعتبار مجموعهما و يشير به اليهما إجمالا و يقال له الكلّ كلّ بالإضافة إلى آحاد الموادّ التي تركّب منها و تسمّى تلك الآحاد أجزاء له و يكون نفس هذا المجموع الذي يترتّب عليه الغرض مصحّح انتزاع الكلّ من ذلك المركّب كذلك يكون الأكثر في المركّبات الجعليّة الشرعيّة.

و أيضا كما أنّ المركّب الصناعيّ مورد الإرادة النفسيّة بما هو المركّب الصناعيّ كذلك المركّب الجعليّ مورد الإرادة النفسيّة و كما أنّ كلّ جزء من أجزاء المركّب الصناعيّ بنحو التفصيل مورد الإرادة الغيريّة كذلك يكون الأمر في كلّ جزء جزء من أجزاء المركّب الجعليّ اذا لوحظ تفصيلا و لا ينافى ذلك كون كلّ جزء باعتبار اندكاه في المجموع مورد الإرادة النفسيّة لأنّه باعتبار وجوده في العنوان الإجماليّ و الإرادة الغيريّة باعتبار وجوده التفصيليّ و اختلاف موضوعهما بالإجمال و التفصيل يكفي في

رفع التنافى ويشهد له حكم الوجدان بوجود الإرادتين فى المركبات الصناعيّة. فإنّ البانى للبيت له إرادة نفسية بالنسبة إلى بناء البيت و البيت عنوان إجمالى لجميع كلّ ما له دخل فى تحقّق البيت فى الخارج و مع ذلك يحصل له إرادة تبعا بالنسبة إلى كلّ جزء جزء حين بناء البيت فلا تغفل.

أورد المحقّق العراقى على ذلك بأنّ فى المثال المزبور إمّا أن تكون المصلحة النفسية قائمة بالهيئة الاجتماعية فقط أو بالأجزاء و الهيئة الاجتماعية معا.

فعلى الأوّل و إن كانت الأجزاء مقدّمة للهيئة الاجتماعية الواجبة فتكون واجبة بالوجوب الغيرى إلاّ أنّه خارج عن الفرض إذ عليه لا يكون الواجب كلّاً و الأجزاء مقدّمة له كما هو الواضح و على الثانى يكون الواجب عدّة أمور و من حملتها الهيئة الاجتماعية فلا يتحقّق أيضا فى معروض الوجوب كلّ ذى أجزاء ذو أجزاء. و الشاهد على ذلك هو أنّه فى هذا الفرض يمكن أن يؤمر بتلك الأمور مع الهيئة الاجتماعية بأوامر متعدّدة كما أنّه يمكن أن يؤمر بها بأمر واحد و هذا يكشف عن أنّ متعلّق الأمر ليس كلّاً ذا أجزاء (1).

و لكن يمكن أن يقال إنّ معنون عنوان المركّب هو مجموع الأجزاء و الهيئة بوجودهما الإجمالى و عليه فلا يكون المصلحة النفسية قائمة بالهيئة الاجتماعية فقط كما لا تكون قائمة بالأجزاء و الهيئة الاجتماعية منفصلة كلّ واحدة عن الاخرى بل المصلحة قائمة على وجودهما الإجمالى المشتمل عليها الذى يصدق عليه الكلّ و على آحاد أجزائه عنوان الجزء فلا تغفل.

خامسها: فى ثمرة البحث:

ذهب فى بدائع الأفكار إلى أنّ ثمرة القول بالوجوب الغيرى للأجزاء هو

ص: 386

الاشتغال في مسألة الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين دون ما إذا قلنا بأن الأجزاء واجبة بوجود نفس الكل فإنه يمكن الرجوع حينئذ إلى البراءة في الزائد.

وذلك لوجود العلم الإجمالي بالتكليف وعدم صلاحية العلم التفصيلي بمطلق وجوب الأقل الأعم من الغيري والنفسى للانحلال لتولده من العلم الإجمالي السابق عليه وتحقق التنجز في المرتبة السابقة.

هذا بخلاف القول بعدم وجوب الأجزاء بالوجوب الغيري إما من جهة انتفاء ملاك المقدمية فيها أو من جهة محذور اجتماع المثلين لا مكان الرجوع إلى البراءة في تلك المسألة نظرا إلى رجوع الأمر حينئذ إلى علم تفصيلي بتعلق إرادة الشارع بذات الأقل ولو لا بحدّه وهو الخمسة مثلا والشك البدوي في تعلقها بالزائد.

وأما العلم الإجمالي فأنما هو متعلق بحدّ التكليف وأنه الأقل أو الأكثر كالخط الذي يتردد حدّه بين الذراع والذراعين ومثل هذا العلم لا أثر له في التنجيز لأنّ المؤثر منه إنّما هو العلم الإجمالي بذات التكليف لا بحدّه (1).

وفيه ما لا يخفى لأنّ عنوان المركّب متحد مع الأجزاء المعلومة اتّحاد المجرى مع المفصل وإرادة العنوان ووجوبه تكون إرادة مجموع الأجزاء المعلومة ووجوبها ومع الاتحاد والعينية فالأجزاء المعلومة واجبة بالتفصيل.

وأما الأجزاء المشكوكة فلا دليل على دخالتها في العنوان كما لا دليل على ارادتها ووجوبها.

وعليه فيمكن إجراء البراءة فيها لعدم تمامية البيان فيها ولا فرق في ذلك بين أن قلنا بأن كلّ جزء جزء واجب غيري كما قويناه أو لم نقل.

ولذلك قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سرّه إنّ الحجّة على المركّب أنّما يكون حجّة على

ص: 387

الأجزاء وداعيا إليها إذا قامت الحجّة على كون المركّب مركّباً من الأجزاء الكذائيّة و منحلاً إليها و أمّا مع عدم قيام الحجّة عليه لا يمكن أن يكون الأمر به حجّة عليها و داعيا إليها فمع الشكّ في جزئيّة شيء للمركّب لا يكون الأمر المتعلّق به حجّة عليه ضرورة أنّ تماميّة الحجّة إنّما تكون بالعلم و العلم بتعلّق الأمر بالمركّب إنّما يكون حجّة على الأجزاء التي علم تركيب المركّب منها لما عرفت من أنّ السرّ في داعويّة الأمر المتعلّق به إلى الأجزاء ليس إلاّ- كونه منحلاً إليه فمع الشكّ لا يكون الأمر بالمركّب حجّة عليه فلو بذل العبد جهده في استعلام ما أخذه المولى جزء للمركّب و وقف على عدّة أجزاء دلّت عليه الأدلّة و شكّ في جزئيّة شيء آخر فأتى بما قامت الحجّة عليه و ترك ما لم يتم عليه يعدّ مطيعاً لأمر مولاه فلو عاقبه المولى على ترك الجزء المشكوك فيه يكون عقاباً بلا بيان و بلا برهان. و الحاصل أنّ العبد مأخوذ بمقدار ما قامت الحجّة عليه لا أزيد و لا أنقص.

أمّا العنوان فقد قامت عليه و أمّا أجزاء فما علم انحلاله إليها فقد لزم العبد لأنّ قيام الحجّة على العنوان قيام على الأجزاء التي علم انحلاله إليها و أمّا الأجزاء المشكوكة فيها فلم يعلم انحلال العنوان عليها و لا يتمّ الحجّة عليها للشكّ في دخولها في العنوان.

و هذا نظير ما لو كانت الأجزاء واجبة من أوّل الأمر بلا توسط عنوان فكما يرجع فيه إلى البراءة فهكذا فيما إذا كان متوسّطاً في وجوب الأجزاء لما عرفت من العينيّة مع التحفّظ بالفرق بالإجمال و التفصيل.

لا يقال إنّ الحجّة قد قامت على العنوان الإجماليّ فلا بدّ من الإتيان بالأكثر حتّى يحصل العلم بالإتيان بما قامت الحجّة عليه لأنّ نقول كأنك نسيت ما حرّرتنا من الأمور لما تقدّم من أنّ النسبة بينهما بين العنوان و الأجزاء ليست نسبة المحقّق إلى المحقّق (بالفتح) حتّى يكون المأل إلى الشكّ في السقوط بل العنوان عين الأجزاء في لحاظ

هذا مضافا إلى أنّه لو سلّمنا عدم اتحاد العنوان مع الأجزاء وكون النسبة بينهما نسبة المحصّل مع المحصّل فلا نسلم عدم جواز البراءة في الزائد أيضا لكون المحصّل شرعيًا و يكون بيانه بيد الشارع وإنّما لا مجال لجريان البراءة فيما إذا كان المحصّل عقليًا أو عرفيًا بحيث لا يكون بيانه على عهد الشارع كما أفاد ذلك المحقّق الهمدانيّ قدس سرّه في طهارته أو صلواته و عليه فلا وجه لقول سيّدنا الإمام قدس سرّه ليست النسبة بينهما نسبة المحقّق و المحقّق (بافتح) حتّى يكون المأل إلى الشكّ في السقوط في مقامنا كما لا يخفى.

على أنّ العلم الإجماليّ بوجود الأقلّ و الأكثر يوجب الاحتياط كما ذهب إليه المحقّق صاحب الحاشية فيما إذا كان الأقلّ مباينا مع الأكثر و أمّا إذا كان معنى الأقلّ كما أفاد سيّدنا الإمام الخمينيّ قدس سرّه إنّ الملحوظ نفس الأقلّ من غير لحاظ انضمام شيء معه لا كون عدم لحاظ شيء معه ملحوظا حتّى يصير متباينا مع الملحوظ بشرط شيء يكون الأقلّ متيقّنا و الزيادة مشكوكا فيها فينحلّ العلم إلى علم تفصيليّ و شكّ بدئيّ في وجوب الزيادة (2).

و عليه فلا يكون ثمرة البحث هو الاشتغال على تقدير القول بالوجوب الغيريّ في آحاد الأجزاء و البراءة على عدم تقدير القول به لما عرفت من إمكان البراءة على تقديرين كما لا يخفى و بقيّة الكلام في محلّه إن شاء الله تعالى.

و لا يذهب عليك أنّ المقدّمات الداخليّة داخلية في حقيقة المأمور به سواء كان نحو دخالتها بالجزئية أو التقييد و ربما يجتمع الجزئية و التقييد في الشيء كالقراءة فإنّها بنفسها جزء الصلاة و لها دخالة في تحقّق الصلاة و من حيث تقيدها بكونها مسبوقه بالتكبير و ملحوفة بالركوع أيضا لها الدخالة فيها. و ربما يكون بعض الأشياء دخيلا



فى المركب من حيث التقيّد فقط دون أصل وجوده كطهارة البدن للصلاة و طهارة الثوب و استقبال القبلة و الطهارة من الحدث و نظائرها فإنّها بنفسها خارجة عن ذات الصلاة و حقيقتها و لكنّها داخلية فيه تقيّدا يعنى أنّ المأمور به هو حصّة خاصّة من الصلاة و هى الصلاة المتقيّدة بتلك الشرائط لا مطلقا.

فالجزء أو التقيّد كلاهما داخلان فى المقدّمات الداخلية و أمّا نفس الشرائط و القيود فهى ليست من المقدّمات الداخلية بل هما خارجة عن حقيقة المأمور به المركب كما لا يخفى.

### المقدّمات الخارجيّة

و أمّا المقدّمات الخارجيّة فهى التى يتوقّف وجود المأمور به فى الخارج على وجودها كتوقّف وجود الكون فى الحجّ على طيّ المسافة أو كتوقّف تقيّد المأمور به بأمر على وجوده كتقيّد الصلاة بالطهارة على وجود طهارة البدن أو طهارة الثوب.

و لا فرق فى ذلك بين أن يكون المقدّمة عدّة أو سببا أو شرطا أو معدّا لأنّ كلّها ممّا يتوقّف عليه ذو المقدّمة فالمشى نحو الحجّ من المقدّمات مع أنّها من المعدّات إذ كلّ خطوة تقى بوجود الآخر. نعم الخطوة الأخيرة المتّصلة كأنه علة للوصول و لكن لم يختصّ المقدميّة بها كما لا يخفى.

ربما يتوهّم أنّ الأمر و الطلب فى المسبّبات التوليدية لا مجال له بعد عدم كونها مقدورة بل اللازم هو رجوعه إلى الأسباب التى تكون مقدورة.

هذا مضافا إلى أنّ الأمر إمّا يتعلّق بما يتعلّق به إرادة الفاعل و من المعلوم أنّ الإرادة لا يتعلّق بما ليس من فعله فالإرادة لا تتعلّق بمثل الإحراق فى مثل أحرقه بل تتعلّق بأسبابه من الإلقاء فى النار مثلا.

و يدفع ذلك بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ ملاك صحّة الأمر عقلا و عند جميع العقلاء هو كون الشىء مقدورا و لو مع الوسطة و إرادة الفاعل أيضا متعلّق

بما هو مقدور مع الوساطة ضرورة تعلق إرادة القاتل بقتل عدوه و إنما تتعلق إرادة أخرى تبعا بأسبابه لأجل تحصيل مراده النفسى و هذا كاف فى تعلق الأمر المولوى به و معه لا معنى لصرف الأوامر إلى الاسباب (1).

و منها تقسيمها إلى العقلية و الشرعية و العادية و المراد من العقلية هى المقدمة التى توقّف ذو المقدمة فى الوجود عليها كتوقّف المعلول على وجود العلة و أجزائها و معدّاته و إنما سمى عقلية لحكم العقل بتوقّف وجود الشئ عليه و لو كان من المعدّات.

و المراد بالشرعية ما لا يكون التوقّف فيه واقعيا بنفسه و إنما توقّف عليه بعد حكم الشرع بدخالة شئ فى واجبه و مطلوبه.

ولذا سميت المقدمة شرعية باعتبار جعل الشرع دخالة شئ فى واجبه و لكن بعد جعل واجبه مشروطا و مقيدا فتوقّف المشروط على وجود شرطه عقلى لا شرعى لاستحالة حصول التقيد بدون حصول القيد و عليه يمكن إرجاع الشرعية إلى العقلية.

و لذلك قال فى نهاية الاصول:

أما الشرعية فهى ترجع إلى العقلية لأن امتناع وجود شئ بدون شئ آخر الذى هو ملاك المقدمة ليس أمرا قابلا للجعل بأن تكون الصلاة مثلا- بما لها من الآثار و الغايات فى نفس الأمر- أمرا يتحقّق بحسب الواقع بدون الطهارة أيضا و مع ذلك يحكم الشارع تعبّدا بامتناع وجودها بدونها و على هذا فحكم الشارع بامتناع الصلاة بدون الطهارة مثلا إما من جهة أنه أخذها قيدا للصلاة حين الأمر بها لدخالة لها فى المصلحة المترتبة منها.

و إما من جهة أن عنوان الصلاة كان بحسب الواقع عنوانا بسيطا ينتزع عن الأفعال المخصوصة و كان انطباقها عليها فى نفس الأمر متوقفا على الطهارة فكشف

ص: 391

الشارع عن ذلك وعلى كلا الوجهين تكون دخالة الطهارة عقلية أما على الثاني فواضح.

و أما على الأول فلأن استحالة وجود المقيّد بدون قيده تكون عقلية (1).

و أما العاديّة فإن أريد بها ما لم يتوقّف تحقّق ذبيها عليها إلا أنّ العادة جرت على الإتيان به بواسطتها كالخروج من الدار فإنه ممكن بدون التلبّس باللباس المعدّ للخروج ولكنّ العادة جرت على الخروج معه فالعاديّة بهذا المعنى غير راجعة إلى العقلية لانتفاء حقيقة المقدمية بين ذى المقدّمة و المقدّمة العاديّة لعدم توقّف الخروج واقعا عليها لا مكانه بدونها ولا ينبغى البحث عنها مع انتفاء حقيقة المقدمية فيها.

اللهمّ إلا أن يقال كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه أنّ النزاع فيما له مقدّمات منها العاديّة يرجع إلى أنّ الأمر بذبيها هل يقتضى الوجوب التخييريّ بين المقدمات المتعدّدة أم لا كما إذا انحصرت المقدمّة في شيء واحد يرجع النزاع في أنّ الأمر بذبيها هل يقتضى الوجوب التعينيّ بالنسبة إليه أم لا فبهذا الاعتبار يرجع العاديّة إلى العقلية أيضا نعم لا ينبغى النزاع في خصوص المقدمّة العاديّة بعد انتفاء حقيقة المقدمية بالنسبة إلى خصوصها.

و إن أريد بها ما توقّف ذو المقدمّة على وجودها كالصعود على السطح على نصب السلّم ونحوه ولكنّ التوقّف المذكور من جهة عدم التمكن عادة من الطيران الممكن عقلا فهي أيضا راجعة إلى العقلية ضرورة استحالة الصعود بدون مثل النصب عقلا لمن لم يتمكن من الطيران فعلا وإن كان الطيران ممكنا ذاتا.

وينبغى البحث في أنّ الأمر بالكون على السطح هل يقتضى الوجوب التعينيّ بالنسبة إلى نصب السلّم مع عدم التمكن من غيره أم لا.

ص: 392

فتحصّل أنّ البحث في وجوب المقدّمة في المقدمات العقلية سواء كانت مقدّمة المقدمات من جهة التكوين وعدم إمكان النيل إلى ذى المقدّمة بدونها عقلا- أو من جهة العادة عدم إمكان ذلك عادة وإن أمكن عقلا أو من جهة التشريع لأنّ توقّف ذى المقدّمة فعلا على المقدّمة في جميع الصور عقليّ ولا مانع من تسمية المقدّمة بالشرعية والعادية من جهة الجعل الشرعيّ أو جريان العادة في مقدّمة المقدّمة فلا تغفل.

### و منها تقسيمها إلى: مقدّمة الوجود و مقدّمة الصّحة و مقدّمة الوجوب و مقدّمة العلم.

العلم.

ولا يخفى عليك رجوع مقدّمة الصّحة إلى مقدّمة الوجود ووجه ذلك أنّ الواجب المطلوب هو الصحيح وهو متوقّف على مقدّمة الصّحة وفقد شرط الصحيح أو وجود المانع مانع عن وجود تلك الخصوصية المأخوذة فيه التي عبّر عنها بالتقيّد بوجود ذلك الشيء أو بعدمه فما يوجب فقد الصّحة يوجب فقد الوجود أيضا واستحيل أن يوجد الشيء بجميع أجزائه و خصوصياته المأخوذة فيه ولا يكون صحيحا ولا فرق في ذلك بين أن يكون الأسامي موضوعة للأعمّ من الصحيح أو موضوعة لخصوص الصحيح لأنّ المأمور به والمطلوب ليس إلّا الصحيح فالواجب المطلوب هو الصحيح كما أنّ الصحيح هو الواجب المطلوب.

نعم لا وجه لإرجاع مقدّمة الصّحة إلى مقدّمة الوجود على مختار صاحب الكفاية كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه لأنّ قصد القرية أعنى قصد الامتثال على مختاره غير ممكن أخذه في متعلّق الأمر لا بأمر واحد ولا بأمر متعدّد بل هو ممّا يعتبر في الطاعة عقلا وعليه فقصد القرية غير مأخوذ في الواجب فشرط الصّحة وهو قصد القرية ليس شرط وجود الواجب والواجب يغيّر المسقط للإعادة والقضاء إذ إتيان الصلاة بلا قصد القرية إتيان بالواجب ولكنّه ليس بمسقط للإعادة والقضاء

لاشتراط المسقط بإتيانه مع قصد القربة و المفروض هو فقدان قصد القربة و عليه فقصد القربة مقدّمة لتحقق المسقط للاعادة و القضاء و لا يكون مقدّمة لوجود الواجب فلا يصحّ إرجاع مقدّمة الصحّة إلى مقدّمة وجود الواجب و معه يصحّ التقابل بين مقدّمة الوجود و بين مقدّمة الصحّة.

و أمّا على مختارنا من إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق التكليف كما مرّ مفصّلاً فرجوع مقدّمة الصحّة إلى مقدّمة وجود الواجب ممّا لا خفاء فيه.

ثمّ أنّ مقدّمة الوجوب خارجة عن محطّة الكلمات و لا حاجة إلى البحث عنها إذ محلّ الكلام كما في منتهى الاصول إنّما هو بعد الفراغ عن ثبوت وجوب ذى المقدّمة و تحقّقه في وجود الملازمة بين وجوب الشيء و بين وجوب مقدّماته الوجوديّة انتهى (1).

و لا حاجة في بيان خروجها عن محلّ الكلمات إلى التعليل البرهانيّ من أنّه ما لم تتحقّق المقدّمة لا وجوب لذيها و مع تحقّقها لا مجال لايجابها فإنّه طلب الحاصل كما هو المعروف في بيان الوجه لخروجها عن محلّ البحث هذا مضافاً إلى ما فيه كما في تعليقه الأصفهانيّ قدس سرّه من أنّه لو كانت الشرطيّة على نحو الشرط المتأخّر كان وجوب ذيها قبل وجودها زماناً فلا يلزم من ترشّح الوجوب إليها طلب الحاصل إلخ (2).

و أمّا مقدّمة العلم بمعنى المقدّمة العلميّة للامثال كما إذا اشتبهت القبلة بين أربع الجهات فلا شكّ كما في الوقاية في وجوبها و لكن لا للوجوب المقدّمى المتنازع فيه بل لقاعدة عقليّة و هي قاعدة أنّ الاشتغال اليقينيّ يستدعى البراءة اليقينيّة فمتى علم الاشتغال بواجب لزم بحكم العقل تحصيل اليقين بامثاله قلنا بوجوب مقدّمة الواجب أم لا و أيضاً الكلام في وجوب المقدّمة كما مرّ إجمالاً و ستعرفه تفصيلاً ترشّح الطلب

ص: 394

1-1 (1) 285/1.

2-2 (2) 272/1.

المولويّ من ذى المقدّمة عليها فتجب مولويًا و تحصيل العلم بالفراغ ليس بواجب شرعيّ أصلاً حتّى يناع في ما يجب تبعاً له (1).

نعم مقدّمة العلم بمعنى تعلّم الأحكام الشرعيّ كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه ليس وجوبها من باب القاعدة العقليّة المذكورة و من باب وجوب الإطاعة إرشاداً ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجز بل وجوبها من باب كونه من مقدّمات وجود الواجب الواقعيّ لأنّ مع ترك تعلّم الأحكام فات الواقع من الأحكام فيكون حينئذ وجوبه مولويًا و مترشّحا من وجوب الأحكام الواقعيّة.

و هكذا لو قلنا بأنّ قصد الوجه أو التميّز تفصيلاً واجب علينا فالمقدّمة العلميّة حينئذ تكون من مقدّمات وجود الواجب إذ لم يتمكّن من قصد الوجه أو التميّز التفصيليّ بدون تعلّم الحكم معيّناً فالمقدّمة العلميّة حينئذ صارت واجبة شرعاً بوجوب الواجب لو ثبتت الملازمة بين وجوب ذى المقدّمة و وجوب مقدّماته فتأمل.

فتحصّل أنّ مقدّمة الصحّة راجعة على مختارنا في قصد القربة إلى مقدّمة الوجود و المقدّمة العلميّة أيضاً في بعض الفروض راجعة إلى مقدّمة الوجود و مقدّمات الوجوب خارجة عن محلّ الكلام فأنحصرت مقدّمة الواجب في مقدّمة الوجود. نعم لا يضّرّ تقسيم مقدّمة الوجود إلى مقدّمة الصحّة و مقدّمة العلم بالمعنى الذي ذكرناه للتنبّه على أنّ المقدّمة العلميّة ربما تكون من مقدّمة الوجود فلا تغفل.

**و منها تقسيمها إلى:**

**إشارة**

المتقدّمة و المقارنة و المتأخّرة بحسب الوجود بالنسبة إلى ذى المقدّمة.

فمن أمثلة المتقدّمة العقد في الوصيّة و بيع الصرف و السلم بل الأجزاء من كلّ عقد عدى الجزء الأخير منه و من أمثلة المتأخّرة أغسال الليليّة اللاحقة المعتمدة عند

ص: 395

بعض في صحّة صوم المستحاضة في اليوم السابق و الإجازة المتأخّرة في العقد الفضوليّ بناء على الكشف.

وقدرة المكلفين التي هي معتبرة عند العمل في صحّة التكليف و حسنه و غير ذلك اورد على مقدّميّة المتأخّرة بل المتقدّمة بأنّ المقدّمة من أجزاء العلة. و المسلم في أحكام العلة هو تقارنها زمانا بجميع أجزائها مع المعلول و تقدّمها بالطبع عليه بحيث يصحّ تخلّل الفاء بأن يقال وجدت العلة فوجد المعلول.

و هذا الأمر مفقود في المقدّمة المتصرّمة و عليه فالقول بالشرط المتقدّم أو الشرط المتأخّر يوجب انخراط هذه القاعدة العقلية فانحصرت المقدّمة المبحوثة عنها في المقدّمات المقارنة.

أجيب عن هذا الإشكال بأجوبة:

الأول: ما أفاده صاحب الكفاية و محصّ له أنّ المتقدّم أو المتأخّر إمّا يكون شرطا للتكليف أو الوضع أو شرطا للمأمور به و اشتراط المتقدّم أو المتأخّر في الأوّل يعنى التكليف أو الوضع ليس إلاّ بمعنى اشتراط لحاظهما فيهما كالشروط المقارنة فكما أنّ اشتراط التكليف أو الوضع بما يقارنه ليس إلاّ- بمعنى أنّ لتصوره دخلا- في أمره أو اعتباره و انتزاعه بحيث لو لاه لما كاد يحصل له الداعى إلى الأمر أو الداعى إلى اختراعه و اعتباره كذلك في اشتراط التكليف أو الوضع بالمتقدّم أو المتأخّر.

و بالجملة حيث كان الأمر في التكليفات أو الاعتبار و الاختراع و الانتزاع في الوضعيات من الأفعال الاختيارية كان من مبادئه بما هو كذلك تصوّر الشىء بأطرافه ليرغب في طلبه و الأمر به أو اعتباره و اختراعه بحيث لو لاه لما رغب فيه و لما أرادته و اختاره فيسمّى كلّ واحد من هذه الأطراف التي لتصورها دخل في حصول الرغبة فيه و إرادته شرطا لأجل دخل لحاظه في حصوله كان مقارنا له أو لم يكن كذلك متقدّما أو متأخرا فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطا كان فيهما كذلك فلا

اشكال و لا انخرام للقاعدة العقلية في غير المقارن كما لا يخفى.

و أما اشتراط المتقدم أو المتأخر في المأمور به ليس إلا بمعنى أنّ لذات المأمور به بالإضافة إلى المتأخر أو المتقدم يحصل ما هو وجه و عنوان به يكون حسنا أو متعلقا للغرض بحيث لولاها لما كان كذلك و اختلاف الحسن و القبح و الغرض باختلاف الوجوه و الاعتبار الناشئة من الإضافات ممّا لا شبهة فيه و بالإضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر أو المتقدم بلا تفاوت فكما تكون إضافة شيء إلى مقارن له موجبا لكونه معنونا بعنوان يكون بذلك العنوان حسنا و متعلقا للغرض كذلك إضافته إلى متأخر أو متقدم بدهاءة أنّ بالإضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضا فلو لا حدوث المتأخر في محله لما كانت للمتقدم تلك الاضافة الموجبة كحسنة الموجب لطلبه و الأمر به كما هو الحال في المقارن أيضا و لذلك يطلق على المتأخر الشرط مثل اطلاقه على المقارن بلا انخرام للقاعدة أصلا لأنّ المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس إلا طرف الإضافة الموجبة للخصوصية الموجبة للحسن و قد حقق في محله أنّ الحسن بالوجوه و الاعتبار و من الواضح أنّ الوجوه و الاعتبار بالإضافة.

فمنشأ توهم الانخرام إطلاق الشرط على المتأخر و قد عرفت أنّ إطلاقه عليه فيه كاطلاقه على المقارن إنّما يكون لأجل كونه طرفا للإضافة الموجبة للوجه الذي يكون بذلك الوجه مرغوبا و مطلوبا كما كان في الحكم سواء كان تكليفا أو وضعيا لأجل دخل تصوّره فيه كدخل تصوّر سائر الأطراف و الحدود التي لو لا لحاظها لما حصل له الرغبة في التكليف أو لما صحّ عنده الوضع (1).

و أيضا ذهب إلى نظيره في الوقاية بالنسبة إلى الأحكام الوضعية كالإجارة اللاحقة للبيع الفضولي و شرائط المأمور به كالأغسال الليلية  
المعتبرة في صحّة صوم

ص: 397



المستحاضة بدعوى أنّ الفعل قد تعتريه إضافة إلى شىء متقدّم عليه أو متأخّر عنه و تلك الإضافة تحدث له عنوانا موجودا و صفة موجودة فعلا- يوجبان الصلاح أو الفساد فيه و الحبّ أو البغض له أما حدوث العناوين الفعلية للأشياء بها ففى غاية الظهور فإنّ القمر ليل التمام متّصف فعلا بعنوان أنّه بعد الهلال و قبل المحاقّ كما هو متّصف بالإبدار و كذلك عروض الصلاح و الفساد و الحب و البغض إلى أن قال و بالتأمل فى هذه الأمثلة و أمثالها يتّضح لديك أنّ الأثر للصفة الفعلية الموجودة بالإضافة إلى المعدوم لا للمعدوم حتّى يلزم المحال من كون المعدوم معطيا للوجود. و هذا نظير العلة الغائية فكون الشجر ممّا يثمر بعد سنين هو الذى يدعو إلى غرسه و يدعو الفلاح فى إيجاد مقدّماته لا نفس الثمر الذى لم يوجد بعد حتّى يلزم المحال المذكور و هذا هو مراد العلامة نعم (أى صاحب الفصول) من أنّ الشرط هو التعقّب و نحوه لا ما فهمه بعض من حكم عليه بالفساد و أورد عليه ابرد إيراد فقال أنّ التعقّب أمر اعتبارى فلا يكون منشأ للاثار (1).

و هنا مواقع للنظر منها أنّ اللحاظ فى المقام لا يرفع الإشكال و ذلك لم أفاده المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ الإرادة حيث إنّها من الكيفيات النفسية فلا- بدّ من تحقّق مبادئها فى مرتبتها حتّى ينبعث منها شوق متأكّد نفسانىّ سواء كان الشوق متعلّقا بفعل الغير و هى الإرادة التشريعية أو متعلّقة بفعل نفسه سواء كان تحريكه للغير أو غير ذلك و هى الإرادة التكوينية و من الواضح أنّ مبادئ الإرادة بما هى إرادة لا تختلف باختلاف المرادات و ليست مبادئها مختلفة بالتقدّم و التأخّر و التقارن فهى خارجة عن محلّ البحث.

و أمّا البعث و التحريك الاعتباريان اللذان هما من أفعال الأمر فهما أيضا

ص: 398

باعتبار تعلق الإرادة بهما كسائر المرادات و أمّا باعتبار نفسيهما كما هو محلّ الكلام فلاشكال فيهما على حاله.

إذ لو توقّف اتّصاف البعث الحقيقيّ بعنوان حسن على وجود شيء خارجاً فلا محالة لا يصير مصداقاً لذلك العنوان إلاّ بعد تحقّق مصحّح انتزاعه خارجاً.

ومثله الكلام في شرط الوضع فإنّ الشيء إذا كان شرطاً للانتزاع بما هو فعل النفس أو تصديق الفعل فلا محالة يكون شرطاً بنحو وجوده النفسانيّ المناسب لمشروطه و شرط الانتزاع بما هو انتزاع ليس من محلّ النزاع بل الكلام في شرطية شيء للمنتزع و هي الملكيّة مثلاً و الإشكال فيه على حاله لعدم معقولية دخل أمر متأخر في ثبوت أمر متقدّم و المفروض أنّ الإجازة بوجودها الخارجيّ شرط لحصول الملكيّة الحقيقيّة من حين العقد فأتضح أنّ رجوع الأمر إلى المقارن ليس إلاّ في ما هو خارج عن محلّ النزاع كنفس الإرادة و الانتزاع (1).

و ممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول من جعل الشرط هو تشخيص الأمر في شرط التكليف و صحّته و حسنه حيث قال و التحقيق أن يقال إنّ ما يترأى من تقدّم الشرط على المشروط ليس شيء منها كذلك أمّا في شرائط التكليف كالقدرة المتأخّرة بالنسبة إلى التكليف المتقدّم فلا أنّ ما هو شرط لتمشّي الإرادة من الأمر و البعث الجدّي هو تشخيص الأمر قدرة العبد مع سائر شرائط التكليف في ظرف الإتيان كانت القدرة حاصلة أوّلاً.

فإذا قطع المولى بأنّ العبد قادر غداً على إنقاذ ابنه يصحّ منه الإرادة و البعث الحقيقيّ نحوه فإذا تبين عجز العبد لا يكشف ذلك عن عدم الأمر و البعث الحقيقيّ في موطنه بل يكشف عن خطائه في التشخيص و أنّ بعثه الحقيقيّ صار لغواً غير مؤثّر هذا

ص: 399

وأما الأوامر المتوجّهة إلى العناوين الكليّة مثل يا أيّها الناس و أيّها المؤمنون فشرط تمشى الإرادة و البعث الحقيقيّ هو تشخيص كون هذا الخطاب صالحا لبعث من كان واجدا من بين المخاطبين لشرائط التكليف من غير لزوم تقييده بالقدرة و سائر الشرائط العقلية بل التقييد إخلال في بعض الموارد فاذا علم المولى بأنّ إنشاء الأمر على العنوان الكليّ صالح لانبعث طائفة من المكلفين كلّ في موطنه يصحّ منه التكليف و الأمر فشرط التكليف حاصل حين تعلق الأمر و لعلّه إلى ذلك يرجع كلام المحقّق الخراسانيّ و إن كان إلحاق الوضع بالتكليف كما صنعه ليس في محله (1).

وذلك لما عرفت من أنّ محلّ الكلام ليس هو الإرادة و لا البعث و التحريك باعتبار تعلق الإرادة بهما حتّى يكفي تحقّق مبادئها في مرتبتها بل محلّ الكلام صحّة البعث و التحريك و التكليف و حسنه و من المعلوم أنّ اتّصاف البعث و التكليف بالحسن و الصحّة متوقّف على وجود القدرة خارجا لا لحاظ القدرة و لا لتشخيص وجودها بما هو و لذلك يكشف عجز العبد عن عدم حسن التكليف و صحّته و لوقطع الأمر بأنّ العبد قادر على إتيان العمل في موطنه و ليس ذلك إلا لاشتراط وجود القدرة خارجا لا في لحاظ الأمر و تشخيصه و عليه فاللحاظ و التشخيص لا يرفع إشكال الشرط المتأخّر لأنّ القدرة المتأخّرة مؤثّرة في حسن التكليف و صحّته مع كونهما متقدّمة.

و لقد أفاد و أجاد في نهاية النهاية حيث قال إنّ الدخيل في كلّ فعل اختياريّ و من جملته التكليف هو الإدراكات النفسانية دون الأمور الخارجية فإنّها لو أثرت في الفعل لخرج الفعل عن الاختيار إلى القهر يحصل بحصول الفعل الخارجيّ و ينعدم بانعدامه إلاّ أنّه من المعلوم أنّ التكليف بمعنى إنشاء الطلب و البعث لا يتوقّف على أمر

و شرط حتّى الشرائط العامّة و التكليف بمعنى الإرادة القائمة بالنفس أيضا لا يتوقّف إلاّ على مبادئ الإرادة القائمة بها المتقدّمة على نفسها و أمّا القدرة فى ظرف الامتثال المعتبرة فى التكليف بنحو الشرط المتأخّر فهى معتبرة فى صحّة التكليف و اعتباره عند العقلاء لا فى وجوده و تحقّقه فإنّ انقذاح الإرادة من غير القادر بمكان من المكان فليس المقام من صغريات ما كان المعلول من الأفعال الاختيارية كى يلزم أن تكون علّتها بالضرورة من الإدراكات النفسائية ليكون الشرط فيما يتوهّم أنّه من الأمور الخارجية المتأخّرة مثل القدرة فى ظرف الامتثال هو لحاظ تلك القدرة و العلم بتحققها الحاصل ذلك فى ظرف التكليف.

فإنّ صحّة التكليف و كونه معتبرا عند العقلاء أجنبيّ عن أصل التكليف و أصل التكليف لا يشترط بالقدرة.

و أمّا صحّته المشترطة بها فليست من الأمور الاختيارية كى يلزم أن تكون مشترطة بالعلم بالقدرة.

و من الواضح أنّ صحّة التكليف منوطه بواقع حصول القدرة فى ظرف الامتثال فلو كلف المولى و صادف ذلك مع تحقّق القدرة عند الامتثال كان تكليفا صحيحا معتبرا يجب امتثاله عقلا و إن لم يعلم بتلك القدرة حين التكليف نعم كان تكليفه مع عدم إحراز القدرة قبيحا قبيحا فاعليّا نظير قبح التجزى على رأى من يرى الفعل عند التجزى به قبيحا.

و الحاصل أنّه لا موضوعيّة للعلم بالقدرة فى صحّة التكليف و اعتباره عند العقلاء بل العلم طريق محض إلى ما هو الدخيل بتمام الدخيل أعنى به نفس القدرة المتأخّرة.

و هكذا الكلام فى شرط الوضع فإنّ منشأ اعتبار الملكية بعد تحقّق عقد الفضولّى هو نفس الإجازة المتأخّرة لا العلم بتلك الإجازة المتأخّرة نعم العلم بالمنشأ

و لحاظه معتبر في الانتزاع الفعليّ و لذا لو فرض عدم علم المولى بالإجازة إلا حين تحقّق الإجازة أو بعدها اعتبر حين العلم ملكيّة سابقة  
حاصلة عند العقد لا ملكيّة فعليّة حاصلة بعد العلم ليكون العلم هو المؤثّر في حصول الملكيّة كسائر أجزاء العقد و ممّا يشهد لذلك أعنى  
أنّ العلم طريق كاشف عمّا هو المنشأ لا أنّه هو المنشأ إنّ لو كان هو المنشأ لزم لحاظ هذا المنشأ في الانتزاع مع أنّه بالوجدان لا تعدّد في  
اللحاظ عند الانتزاع بل بمجرّده يصحّ الانتزاع من دون لحاظ آخر متعلّق بهذا العلم (1).

و منها ما في تعليقه الأصفهانيّ قدّس سرّه و محصّله أنّ الإضافة المتوقّفة على المتأخّر أيضا لا ترفع الإشكال في الشرائط المتأخّرة فإنّها إن  
كانت تلك الإضافة أمرا وجوديّا خارجيّا لزم من اشتراط الشرائط المتأخّرة مدخليّة المتأخّر في وجود المتقدّم فعاد الإشكال و إن لم تكن  
أمرا وجوديّا خارجيّا ففيه أنّ العنوانين المتضائفين متكافئان في القوّة و الفعليّة فلا يعقل فعليّة أحدهما و شائيّة الآخر و عليه يستحيل تحقّق  
العنوان الإضافيّ الفعليّ في الصوم لعدم تحقّق عنوان الأغسال الآتية بعدم معنونه و إلا لزم عدم تكافؤ المتضائفين و هو كما ترى.

و حيث أنّ الصوم بوجوده الخارجيّ مأمور به فحسنه بحسب وجوده الخارجيّ و لا يكفى حسنه بحسب نحو آخر من الوجود كالوجود  
الذهنيّ الذي لا يتعلّق به الأمر بحسب ذلك الوجود و عليه فلا يقاس المقام بعنواني المتقدّم و المتأخّر و يقال كما أنّ المتقدّم و المتأخّر  
عنوانان إضافيان مع أنّ المفروض عدم وجود المتأخّر عند وجود المتقدّم فأحدهما فعليّ و الآخر بالقوّة فليكن العنوانان الإضافيان في ما  
نحن فيه كذلك فإنّ التكافؤ في عنواني المتقدّم و المتأخّر ثابت بوجه يخصّ الزمان و لا يجري على فرض صحّته في غير الزمان و ذلك  
الوجه أمّا ما أفاده الشيخ الرئيس

ص: 402

فى الشفاء و ملخصه أنّ عدم استقرار أجزاء الزمان إنّما هو فى الخارج لا بحسب وجودها العقلىّ فالجزءان من الزمان لهما المعية فى  
الذهن فيحضرهما العقل فى ظرف الذهن و يحكم بتقدّم أحدهما على الآخر.

و أمّا ما أفاده صدر المحققين و هو أنّ معية أجزاء الزمان فى الوجود اتصالها فى الوجود الوجدانىّ التدريجىّ و جمعية هذا الوجود الغير  
القارعين الافتراق و كلا الوجهين غير جار فيما نحن فيه فإنّ المعنون بعنوان حسن أمر به هو الصوم مثلا بوجوده الخارجىّ لا بوجوده العلمىّ  
و هذا الجواب من مثل الشيخ الرئيس و إن كان عجيبا لأنّ الزمان بوجوده العينىّ متقدّم و متأخّر و التكافؤ يعتبر فى ظرف الاتّصاف لا غير  
إلا أنّ الغرض أنّ صحّته على الفرض لا يجدى هنا كما عرفت من أنّ الصوم بوجوده الخارجىّ مأمور به فحسبه بحسب نحو آخر من الوجود  
لا يقتضى الأمر به بحسب وجود آخر.

و أيضا لا اتّصال بين الصوم و الأغسال فى الوجود الوجدانىّ على حدّ اتّصال الأمور التدريجية ليكون العنوانان متكافئين باتّصال المعنوين  
فى الوجود.

و القول بأنّ المناسب لترشّح الوجوب المقدّمىّ إليه أنّ المتأخّر ذو دخل فى منشئية المتقدّم لعنوان حسن كدخل الغد فى منشئية اليوم  
لعنوان المتقدّم إذ لولاه لما اتصف اليوم بالتقدم قطعا كما أنّه لو لا اليوم لما اتّصف الغد بالتأخّر جزما فمعنى شرطية المتأخّر دخله فى  
منشئية المتقدّم لعنوان حسن بسببه أمر به و هو بمكان من المعقولية مردود بأنّ دخل شىء فى منشئية شىء لعنوان انتزاعىّ ليس جزافا بل  
لدخله تارة فى تألّف ماهية تلك العنوان و كونه من علل قوامه بحيث لو لم يكن لا معنى للحيثية التى يتحيث بها منشأ الانتزاع و أخرى  
لدخله فى وجود ذات منشأ الانتزاع و وجود الحيثية فيه فالمتأخّر إن كان بوجوده العينىّ دخيلا فى المنشئية فهو بوجوده الخاصّ من علل  
القوام أو من علل الوجود فما لم يتحقّق ما شأنه كذلك لا يعقل تحقّق الأمر

وَأَمَّا النقص بالمتقدم والمتأخر بالزمان فباطل لأنَّ ما به التقدّم وما به التأخر في الزمان ذاتيّ له فبعض أجزاء الزمان بذاته متقدّم على بعضها الآخر وبعضها بذاته متأخر عن الآخر من دون دخل للمتأخر في منشيّة الجزء المتقدم للتقدّم ولا للمتقدّم في منشيّة الجزء المتأخر للتأخر إلى أن قال و أمّا الزمانيات فإنّما ينتزع منها التقدّم والتأخر بالعرض بمعنى أنّ الزمان هو الموصوف بالحقيقة بالوصفين لا الزمانيات وإن صحّ توصيفها بهما بالعرض فلا نقض أصلاً هذا في مثل تقدّم زيد على عمرو بالزمان انتهى موضع الحاجة مع تلخيص (1).

و عليه فما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّ الشرط في المأمور به هو ما يحصل له بالإضافة إلى الشرط المتأخر من الوجوه والعناوين المحسّنة وتلك الاضافة موجودة بالفعل والمتأخر والمتقدّم كالمقارن ليس إلا طرف تلك الإضافة فلا يلزم من اشتراط الشرط المتأخر انخراط للقاعدة غير مفيد بعد ما عرفت من أنّ للمتأخر مدخلية في وجود العنوان الإضافي المتقدم أو في منشيّة شيء لعنوان انتزاعي أو في تحقّق العنوان الإضافي وكلّ هذه الأمور يستلزم تأثير المتأخر في المتقدم مع عدم وجوده حال وجود المتقدم فالمحذور باق على حاله.

### التقدّم الواقعي

وقد تصدّى سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه لتصحيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية حيث قال و أمّا شرائط المأمور به كصوم المستحاضة بناء على صحّته فعلا لحصول شرطه وهو أغسال الليلية الآتية في موطنه وفي شرائط الوضع كالأجازة بناء على الكشف الحقيقي فتحقيقه يتّضح بعد مقدّمة وهي أنّ للزمان بما أنّه أمر متصرّم متجدّد

متقصد بذاته تقدماً وتأخراً ذاتياً لا بالمعنى الإضافي المقولي وإن كان عنوان التقدم والتأخر معينين إضافيين ولا يلزم ان يكون المنطبق عليه للمعنى الإضافي إضافياً كالعلة والمعلول فإنهما بعنوانهما إضافيان لكن المنطبق عليهما أي ذات المبدأ تعالى مثلاً ومعلوله لا يكونان من الأمور الإضافية والضدين فإنهما مقابل المتضائين لكن عنان الضدية من التضاييف وذات الضدين ضدان.

فالزمان بهويته التصريمية متقدم ومتأخر بالذات والزمانيات متقدمة بعضها على بعض بتبع الزمان فإن الهوية الواقعة في الزمان الماضي بما أن لها نحو اتحاد معه تكون متقدمة على الهوية الواقعة في الزمان الحال وهي متقدمة على الواقعة في الزمان المستقبل وهذا النحو من التقدم التبعي ثابت لنفس الهويتين بواسطة وقوعهما في الزمان المتصرم بالذات وليس من المعاني الإضافية والإضافات المقولية.

فالحوادث الواقعة في هذا الزمان متقدمة بواقع التقدم لا بالمفهوم الإضافي على الحوادث الآتية لكن بتبع الزمان.

إذا عرفت ذلك يمكن لك التخلص عن الإشكال بجعل موضوع الحكم الوضعي والمكلف به هو ما يكون متقدماً بحسب الواقع على حادث خاص.

فالعقد الذي هو متقدم بتبع الزمان على الإجازة تقدماً واقعياً موضوع للنقل ولا يكون مقدماً عليها بواقع التقدم التبعي إلا أن تكون الإجازة متحققة في ظرفها كما أن تقدم الحوادث اليومية إنما يكون على الحوادث الآتية لا على ما لم يحدث بعد من غير أن تكون بينها إضافة كما عرفت وموضوع الصحة في صوم المستحاضة ما يكون متقدماً تقدماً واقعياً تبعاً للزمان على الأغسال الليلية الآتية والتقدم الواقعي عليها لا يمكن إلا مع وقوعها في ظرفها ومع عدم الوقوع يكون الصوم متقدماً على سائر الحوادث فيها لا على هذا الذي لم يحدث والموضوع هو المتقدم على الحادث الخاص وبما ذكرنا يدفع جميع الاشكالات وكون ما ذكر خلاف ظواهر الأدلة مسلم لكن



الكلام هاهنا في دفع الإشكال العقلي لا في استظهار الحكم من الأدلة (1).

و حيث أنّ الموضوع هو المتقدّم الحقيقيّ و هو حاصل تبعاً للزمن لا من ناحية المتأخّر و إنّما يكشف عنه بعد وقوع المتأخّر أنّه متقدّم على المتأخّر فلا يلزم من اشتراط التقدّم الحقيقيّ على المتأخّر تأثير المتأخّر في المتقدّم حتّى يلزم انخرام القاعدة و ليس التقدّم الحقيقيّ من مقولة الإضافة حتّى يردّ أنّ اللازم في المتكافئين هو التكفؤ في القوة و الفعلية و لا تكافؤ بين المتقدّم و المتأخّر لفعلية المتقدّم و شأنية المتأخّر لأنّ تقدّم الزمان ذاتي لا إضافي و تقدّم الزمانيّ تبع له.

و أمّا دعوى أنّ التقدّم في الزمانيات إنّما ينتزع منها بالعرض بمعنى أنّ الزمان هو الموصوف بالحقيقة بوصف التقدّم لا الزمانيات و إن صحّ توصيفها بالتقدّم بالعرض (كما في تعليقة الأصفهانيّ: ج 1 ص 285) ففيه أن تقدّم الزمانيات و إن كان تبعيّا لتقدّم الزمان و لكنه تقدّم حقيقيّ لا عرضيّ و مجازيّ فلا تغفل.

نعم يردّ على هذا الجواب: إنّ حاله إلى أنّ المراد من الشرائط المتأخّرة هو أنّها من كواشف الموضوع للحكم الواقعيّ أو المكلف به الواقعيّ فمثل الأغسال المأتيّ بها في الليلة بعد صوم يومها السابق لا تأثير لها و إنّما هي كواشف عن كون المؤثر هو تقدّم الصوم على الأغسال و هذا يوجب سقوط الشرائط عن الشرطيّة فافهم.

و الثاني ما أفاده بعض الأساتيد من منع لزوم انخرام القاعدة من تأثير الشرط المتقدّم أو المتأخّر و ذلك من جهة أنّ الملاك في الوجوب الغيريّ هو موقوفة الواجب على وجود المقدمات و لو كانت تلك المقدمات معدّات لا معلوليّة الواجب حتّى يختصّ المقدمات بالعلل الإيجاديّة و هذا يكشف عن كون المقدّمة أعمّ من أن تكون من المعدّات أو العلل الإيجاديّة و حينئذ يمكن دعوى أنّ جميع الأسباب و الشرائط

ص: 406

الشرعية معدّات فلا مانع من تقدّمها أو تأخرها.

وعليه فالمقدّمات الغير المقارنة لا توجب انخرام القاعدة العقلية الدالة على تقارن المعلول مع العلة لأنّها من المعدّات لا العلة الإيجادية حتّى يلزم تقارنها.

وفيه أوّلاً أنّ الأسباب و الشرائط الشرعية على انحاء منها أن تكون مؤثّرة في فاعلية الفاعل أو قابلية القابل و هي لا تنفك عن زمان التأثير.

و منها أن تكون شرطاً لتقريب الأثر فلا يعتبر فيه المقارنة كالمعدّات و عليه فدعوى أنّ جميع الأسباب و الشرائط الشرعية من المعدّات كما ترى.

ولعلّ إليه يؤول ما في تعليقه المحقق الأصفهاني قدس سرّه من أنّ العلة إمّا أن تكون مؤثّرة أو مقربة للأثر و الثانية هو المعدّ و شأنه أن يقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلة و مثله لا يعتبر مقارنته مع المعلول في الزمان بخلاف المؤثّرة بما يعتبر في فعالية المؤثّرة أو تأثر المادة فأنّه يستحيل عدم المقارنة زماناً فإنّ العلة الناقصة و إن أمكن أن توجد لمعلولها إلا أنّها لا تؤثر إلا و هي مع أثرها زماناً في الزمانيات فما كان من الشرائط شرطاً للتأثير كان حاله ذات المؤثّر و ما كان شرطاً لتقريب الأثر كان حاله حال المعدّ و من الواضح أنّ الالتزام بكون جميع الأسباب و الشرائط الشرعية معدّات جزاف (1).

و ممّا ذكر يظهر ما في المحاضرات: حيث قال إنّ مردّ الشرط في طرف الفاعل إلى مصحّح فاعليته كما أنّ مردّه في طرف القابل إلى متمم قابليته و من الطبيعيّ أنّه لا مانع من تقدّم مثله على المشروط زماناً و بكلمة اخرى إنّ شأن الشرط إمّا هو إعطاء استعداد التأثير للمقتضى في مقتضاه و ليس شأنه التأثير الفعليّ فيه حتّى لا يمكن تقدّمه عليه زماناً و من البديهيّ أنّه لا مانع من تقدّم ما هو معدّ و مقرب للمعلول إلى حيث

ص: 407

يمكن صدوره عن العلة زما عليه فلا يعتبر المقارنة في مثله.

نعم الذى لا يمكن تقدمه على المعلول زمانا هو الجزء الأخير للعللة التامة و أما سائر أجزائها فلا مانع من ذلك أصلا و نأخذ لتوضيح ذلك مثالين:

أحدهما: أن غليان الماء خارجا يتوقف على إحراق النار و إيجاد الحرارة فيه على التدرج إلى أن تبلغ درجة خاصة فاذا وصلت إلى هذه الدرجة تحقق الغليان فالإحراق شرط له و هو متقدم عليه زمانا. ثانيهما:

أن القتل يتوقف على فرى الأوداج ثم رفض العروق الدم الموجود فيها إلى الخارج ثم توقف القلب عن الحركة و بعده يتحقق القتل ففرى الأوداج مع أنه شرط متقدم عليه فالنتيجة أنه لا مانع من تقدم سائر أجزاء العلة التامة على المعلول زمانا فإن ما لا يمكن تقدمه عليه لذلك هو الجزء الأخير لها (1).

وفيه أن ما كان شرطا للتأثير لا يمكن تقدمه و لا تأخره و الأمثلة المذكورة ليست من باب تقدم شرط التأثير بل هي من باب العلل المتدرجة فإن إحراق النار علة لإيجاد الحرارة و ازدياد الإحراق علة لازدياد الحرارة إلى أن تصل إلى درجة خاصة و الحرارة البالغة إلى درجة خاصة علة للغليان كما أن فرى الأوداج الأربعة علة لرفض العروق الدم و رفض العروق الدم علة لتوقف القلب و توقف القلب علة إزهاق الروح و عروض القتل فتقدم بعض العلل المتدرجة على بعض لا يدل على جواز تقدم الشرط للتأثير أو تأخره بل اللازم في شرط التأثير هو المقارنة كنفس المؤثر كما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سره و ثانيا أن دعوى المعدية في المقدمات تامة بالنسبة إلى الشرائط المتقدمة فإنه يمكن دعوى كونها من المعدّات و لا يلزم ان تكون المعدّات مقارنة مع المعاليل.

ص: 408

وأما الشرائط المتأخرة فهي معدومة وإثما توجد بعد وجود المعلول فكما لا مجال لعلة المعدوم بالنسبة إلى المتقدم كذلك لا يتصور إعداد المعدوم بالنسبة إلى الموجود وإلا لزم تأثير المعدوم في الموجود فهذا الجواب على تقدير صحته إنما يفيد بالنسبة إلى الشرائط المتقدمة دون الشرائط المتأخرة.

ومما ذكر يظهر ما في نهاية الاصول أيضا حيث ذهب إلى جواز تقدم الشرط أو تأخره زمانا وقال والحاصل إن اقتضاء العلة لكون جزء العلة مقارنا للمعلول بحسب الزمان غير معلوم ومن أين ثبت عدم جواز تقدمه أو تأخره. ألا ترى في العلة الغائية أنها متأخرة عن معلولها ومع ذلك لم تخرج من كونها علة.

فإن قلت ليست العلة الغائية بوجودها الخارجي علة بل بوجودها العلمي ولذا لو تخيل أحد ترتب غاية على فعله لآثر هذا الخيال في صدور الفعل عنه وإن انكشف بعد حصوله أن الغاية المتخيّلة لا تترتب عليه.

قلت: ليس العلم بالغاية بما هو علم بها مؤثرا في وجود الفعل بل بما هو طريق إليها و مرآة لها.

و الشاهد على ذلك أن المؤثر في فعل الحكيم العالم بالعواقب الذي لا يتصور في علمه مخالفة الواقع هو نفس الغاية لا علمه بها بما هو علم و صفة كمال لذاته.

و الحاصل أنه قد ظهر لك ممّا ذكرناه عدم ورود إشكال في الشرط المتقدم أو المتأخر بحسب الزمان فإن الذي يعتبر فيه هو التقدم الرتبي لا غير نعم يعتبر في العلة التامة فقط تقارنها مع المعلول زمانا (1). وذلك لما عرفت من أن الكلام ليس في الإرادة والأفعال الاختيارية بل في اتصاف البعث الحقيقي أو المأمور به بعنوان حسن أو بالصحة أو بالمصلحة وعليه فقياس المقام بالعلل الغائية لا مورد له فإن العلل

ص: 409

الغائية من مبادئ الإرادة هذا مضافا إلى أنّ المؤثر في تمامية الإرادة هو العلم بالغاية لا نفسها حيث أنّ الإرادة من الكيفيات النفسية فلا بدّ من تحقّق مبادئها في مرتبتها حتّى ينبعث منها شوق متأكّد نفسانيّ و العلم بالغاية يكون في مرتبة الإرادة لا نفس الغاية.

وأما قوله بأنّ المؤثر هو نفس الغاية و إلاّ لزم أن يكون المؤثر في فعله تعالى هو علمه الذاتيّ ففيه أنّه الصحيح في فعله تعالى إذ لا مجال لتأثير غير ذاته في ذاته تعالى.

فالمؤثر فيه تعالى هو علمه الذاتيّ لا غيره سبحانه و تعالى.

و بالجمله فبعد وضوح أنّ الكلام ليس في الإرادة و الأفعال الاختيارية حتّى يكفى العلم بالغاية في تمامية الإرادة و عدم لزوم محذور فيه من جهة اعتبار تقارنها بل في اتّصاف البعث الحقيقيّ أو المأمور به بعنوان حسن أو بالصحة أو بالمصلحة يمكن أن يقال أنّ تأثير الشرط المتقدّم في ذلك الاتّصاف بنحو الإعداد لا مانع منه بخلاف تأثير الشرط المتأخّر في ذلك سواء كان بنحو العلية أو الإعداد إذ المفروض أنّ الحسن و الصحة و المصلحة متقدّم على الشرط المتأخّر و لا معنى لعلية المعدوم أو إعداده بالنسبة إلى المتقدّم كما لا يجوز تأخّر المقتضى عن مقتضاه فدعوى اختصاص المحذور بالعلّة التامة دون أجزائها كما ترى و الإشكال في الشروط المتأخّرة و لو كانت معدّة باق على حاله.

و ممّا ذكر أيضا يظهر ما في بدائع الأفكار حيث ذهب إلى إمكان تقدّم الشرط على الشروط به و تأخّره عنه سواء كان الشرط تكوينيّا أو تشريعيّا بدعوى أنّ المقتضى للمعلول حصّة خاصّة من طبعيّي المقتضى لا أنّ نوع المقتضى و طبيعة يقتضى ذلك المعلول و يؤثّر فيه مثلا النار نوع من أنواع الموجودات يقتضى الإحراق و لكن ليس المؤثر في الإحراق الخارجيّ هو نوع النار و طبيعيتها بل هي حصّة خاصّة من هذا النوع و هي النار التي تماسّ الجسم المستعدّ باليوسة لقبول الاحتراق فهذه الحصّة

الخاصة من النار هي المقتضى المؤثر في الإحراق و تلك الخصوصية التي بها تخصصت الحصّة المقتضية للمعلول لا بدّ لها من محصل في الخارج فما به تحصل خصوصيّة الحصّة المقتضية يسمّى شرطاً و الخصوصية المزبورة عبارة عن نسبة قائمة بتلك الحصّة المقتضية حاصلة من إضافة الحصّة المزبورة إلى شيء ما و ذلك الشيء المضاف إليه هو الشرط فالمؤثر في المعلول هو نفس الحصّة الخاصة و الشرط محصل لخصوصيتها و هو طرف الإضافة المزبورة و ما يكون شأنه كذلك جاز أن يتقدّم على ما يضاف إليه أو يقترن به أو يتأخّر عنه و لهذا لا يصحّ أن يقاس الشرط على المقتضى لأنّ المقتضى ما يترشح منه ذات المعلول فلا يعقل أن يفصل عنه زماناً سواء كان ذلك بالتقدّم أم بالتأخّر. و أمّا الشرط فبما أنّه لا دخل له في التأثير بل هو طرف إضافة محصل لخصوصيّة المقتضى كما ذكرنا جاز أن يفصل بالزمان عن ذات المقتضى فيتقدّم عليه أو يتأخّر عنه لأنّ ذلك لا يحلّ بالاضافة المحصّلة بتلك النسبة الخاصة (1).

و ذلك لأنّ الشرط و إن لم يكن مؤثراً في المعلول و لكنّه مؤثراً في حصول الخصوصية في المقتضى و حيث إنّ الخصوصية التي بها تخصصت الحصّة الموجودة أمر وجودي خارجي فلا يعقل أن يؤثّر فيه المتأخّر عنه لأنّه يرجع إلى تأثير المعدوم في الموجود فلا تغفل و إن أراد من الخصوصية المذكورة مفهوم التضاييف فقد مرّ الجواب عنه مفصّلاً عند ملاحظة كلام المحقّق الخراسانيّ فراجع.

الثالث: ما أفاده المحقّق الأصفهانيّ قدس سرّه و غيره من أنّ الأحكام حقيقتها عين الاعتبار فلا مانع من اعتبارها بلحاظ أمر متقدّم متصرّم أو أمر مقارن أو أمر متأخّر.

و توضيح ذلك أنّ الأحكام الوضعية كالملكية موجودة بالاعتبار لا بالحقيقة (كما يشهد له اختلافها باختلاف الأنظار فإنّ المقولات الواقعية لا تختلف باختلاف الأنظار

وأنحاء الاعتبار ألا ترى أن شخصا واحدا بالنسبة إلى عين واحدة ربما يكون مالكا في نظر الشرع دون العرف وبالعكس).

فكما أن الأسد له نحو من الوجود الحقيقي وهو الحيوان المفترس والاعتباري وهو الشجاع كذلك الملكية ربما توجد بوجودها الحقيقي الذي يعد من الأعراض الخارجية والمقولات الواقعية كما في المحيط على العين والواجد المحتوى لها خارجا وإن كان غاصبا فهو باعتبار نفس الإحاطة الخارجية من مقولة الجدة وباعتبار تكرر نفس النسبة أعني المالكية والمملوكية من مقولة الإضافة.

وربما توجد بوجودها الاعتباري فالموجود بالحقيقة نفس الاعتبار القائم بالمعتبر وإنما ينسب هذا الوجود إلى الملكية لكونها طرف هذا الاعتبار.

وكما أن مصحح اعتبار الرجل الشجاع أسدا هي الجرأة والشجاعة كذلك مصحح اعتبار المتعاملين مالكا و العين ملكا هي المصلحة القائمة بالسبب الحادث الباعثة على هذا الاعتبار ومن هذه المرحلة تختلف الأنظار.

فالملكية من المعاني التي لو وجدت في الخارج لكان مطابقها عرضا لكنّها لم توجد حقيقة هنا بل اعتبرها الشارع والعرف لما دعاهم اليه.

وحيث إنّ حقيقتها شرعا أو عرفا عين الاعتبار فلا مانع من اعتبارها بلحاظ أمر متقدّم متصرّم أو أمر مقارن أو متأخر.

ولعلّ نظر من جعل العلل الشرعية معرّفات إلى ذلك فإنّ المتقدّم أو المقارن أو المتأخر يكشف عن دخول الشخص في عالم اعتبار الشارع.

كما أنّ سببيتها لهذا الوجود الاعتباري مع قيام الاعتبار بالمعتبر بملاحظة أنّ الشارع بعد ما جعل اعتباره منوطا بهذا الأمر فالموجد له متسبب به إلى إيجاد اعتبار الشارع فاعتبار الملكية فعل مباشر للمعتبر وأمر تسيبي للمتعاملين.

فإن قلت: المعنى المعتبر وإن لم يوجد بوجوده الحقيقي إلا أنّ الاعتبار موجود بالحقيقة

لا بالاعتبار واقتضاء الأمر المتقدم المتصرّم والمتأخّر لأمر موجود قول بوجود المعلول بلا علة مقارنة له وجودا فعاد الإشكال.

وليس الكلام في مبادئ الاعتبار بما هو اعتبار حتّى يكتفى بوجودها للحاظيّ المسانخ له بل في مبادئ الشىء بوجودها الاعتباريّ وهى الجهة المصحّحة المخرجة له عن مجرّد فرض الفارض وأنياب الأغوال.

قلت: اقتضاء العقد مثلا لاعتبار الملكية ليس على حدّ اقتضاء الفاعل بل على حدّ اقتضاء الغاية و من البيّن أنّ الغاية الداعية إلى الاعتبار لا يجب أن تكون مقارنة له وجودا.

فكما أنّ أمرا موجودا فعليّا فيه مصلحة تدعو الشارع إلى اعتبار الملكية لزيد مثلا كذلك الإيجاب المتصرّم أو الإجازة المتأخّرة فيهما ما يدعو الشارع إلى اعتبار الملكية فعلا لمن حصل أو يحصل له سبب الاعتبار.

لا يقال إنّ المصلحة الداعية إلى شىء لا بدّ من أن تكون قائمة بذلك الشىء فالمصلحة الداعية إلى اعتبار الملكية قائمة بنفس اعتبار الملكية و مترتبة عليه لا على السبب و لا محالة للسبب دخل في صيرورة الاعتبار ذا مصلحة فيعود المحذور.

لأنّ نقول إنّ مصلحة اعتبار الملك و الاختصاص قائمة به في موطن الاعتبار و لا يعقل أن يكون الخارج عن أفق الاعتبار قائما به.

كما لا يعقل أن يكون العقد الخارجيّ سببا و مقتضيا للاعتبار بل السبب الفاعليّ نفس المعتر و كذا لا يعقل أن يكون العقد شرطا لوجود الاعتبار و لا لمصلحته القائمة به في موطنه لعدم الاقتران المصحّح لفاعليّة الفاعل و المتمّم لقابليّة القابل خصوصا مع كون الاعتبار قائما بغير من يقوم به العقد بل مصلحة اعتبار الاختصاص انحفاظ المعيشة بعدم تصرّف كلّ أحد فيما اختصّ بغيره قهرا عليه بنحو اقتضاء الأمر للدعوة فإنّ اعتبار اختصاص شىء بشخص خاصّ يمنع عن التصرّف فيه قهرا عليه منعا تشريعيّا



و حيث إنّ اعتبار الاختصاص لكلّ أحد لغو لا يترتب عليه الأثر المرغوب و اعتباره لبعض دون بعض تخصيص بلا مخصّص.

فلا محالة لا مصحّح له إلاّ ما جعله الشارع أو العرف موجبا للاختصاص و هو التعاقد و التراضى فيكون اعتبار الاختصاص لمن حصل بالنسبة إليه تعاقد و تراض إمضاء لما تعاقد عليه صحيحا موجبا لانحفاظ النظام.

و إذا كانت الإجازة المتأخّرة إمضاء للعقد السابق فمقتضى اعتبار الاختصاص بعنوان الإمضاء اختصاص الشيء على حدّ تخصيص المتعاقدين الممضى من حينه على الفرض.

و تأخّر الإمضاء عن العقد الممضى تأخّر بالطبع لا بالزمان كتأخّر العلم عن المعلوم فلا ينافى تقدّم العقد أو تأخّره كما لا يجب مقارنتهما فتدبر جيّدا (1).

حاصله أنّ حقيقة الوضعيّات شرعا أو عرفا عين الاعتبار و أمره بيد المعتبر و هو لا يتقوم بالوجود الخارجيّ و لا يكون العقد سببا لذلك الاعتبار كما لا يكون سببا لعروض المصلحة على نفس الاعتبار بل مصلحته هو انحفاظ المعيشة تشريعا و هي قائمة بنفس الاعتبار و لا تكون تلك المصلحة ناشئة عن العقد أو غيره من الخارجيّات و إنّما العقد و الشروط سواء كانت مقارنة أو غير مقارنة مصحّحة لمورد الاعتبار بمعنى أنّ فيها مصلحة بها ترفع اللغويّة عن الاعتبار أو الترجيح بلا مرجّح فى اختصاص الاعتبار بها من بين الأشياء و هذه المصلحة لا ارتباط لها بمصلحة نفس الاعتبار لما عرفت من أنّه هى انحفاظ المعيشة و عليه فاعتبر المعتبر الاختصاص لمن حصل بالنسبة إليه تعاقد و تراض سواء كان متقدما أو مقارنا أو متأخرا و هذا الاعتبار إمضاء لما تعاقد المتعاقدين عليه صحيحا و موجب لانحفاظ النظام و تأخّر الاعتبار

ص: 414

الشرعيّ الذي هو إمضاء عن العقد الممضى ليس تأخراً زامانياً بأنّه حدث بعد حدوث العقد بل بعد فرض التعاقد اعتبره المعتمد.

وهذا التأخر تأخر طبيعيّ كتأخر العلم عن المعلوم فلا ينافي التقدّم أو التأخر كما لا يجب التقارن بين الاعتبار والعقد الممضى بل هو كالحكم على الموضوع الكلّي بالنسبة إلى مصاديقه كقوله أكرم العالم فإنّه صحيح سواء تحقّق العالم حين الأمر أو يتحقّق بعدا وبعبارة اخرى كما يمكن اعتبار الملكيّة للمعدوم مالكا ومملوكا كذلك يمكن اعتباره للموصوف بوصف عنوانيّ في افق وجوده بأن يعتبر الملكيّة فعلا لمن يجرى العقد في الآتي وحيث إنّ من له أن يمضى العقد بمضمونه المرسل من حين صدوره صحّ للشارع اعتبار الملكيّة من حين صدور العقد إمضاء لما أمضاه المالك فلا تغفل.

وبالجملة أنّ المحذور من جهة تأثير المتقدّم أو المتأخر المفروض كما عرفت لا تأثير لهما في الوضعيّات الاعتباريّة ومع عدم تأثير المتقدّم أو المتأخر. فلا يلزم انخرام بالنسبة إلى القاعدة.

هذا كلّه بالنسبة إلى الوضعيّات والأحكام التكليفية أيضا مثل ذلك في كونها اعتباريّة وأما شرائط المأمور به فقد أفاد فيه أيضا بقوله:

دخل المتأخر أو المتقدّم في أمر عينيّ أو انتزاعيّ محال لكن دخله في أمر جعليّ لا موجب لاستحالته و من الواضح أنّ أنحاء التعظيمات و التذلّلات و الاحترامات متفاوتة في الرسوم و العادات فيمكن أن يكون الفعل المسبوق بكذا والملحوق بكذا تعظيما و احتراماما عند الشارع دون ما اذا تجرّد عنهما (1).

فعدم استحالة مدخليّة المتقدّم أو المتأخر في الأمر الجعليّ و هو التعظيم و الاحترام عند الشارع من جهة أنّهما نقصان باقتضاء الغاية في وعاء الاعتبار لا بالاقتضاء

ص: 415

الفاعليّ و من جهة أنّ اعتبار التعظيم في موضوع خاصّ لا يكون ناشئاً عن المتقدّم أو المتأخّر حتّى يلزم تأثير الشيء مع عدم المقارنة بل في نفس الاعتبار مصلحة قائمة به و غير ناشئة عن المتقدّم و المتأخّر و إنّما المدخلة التي للمتأخّر أو المتقدّم هي مدخلة اختصاصها من بين الأشياء بذلك الاعتبار فافهم.

قال في المحاضرات أيضاً نحو ذلك و الذي ينبغي أن يقال في المقام هو جواز الشرط المتأخّر و ذلك أنّ الأحكام الشرعيّة بشئ أنواعها أموراً اعتباريّة فلا واقع موضوعيّ لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار و لا صلة لها بالموجودات المتأصلة الخارجيّة أبداً.

و بكلمة أخرى أنّ الموجودات الاعتباريّة منها الأحكام الشرعيّة فهي خاضعة لاعتبار المعبر و أمرها بيده وضعاً و رفعاً و لا تخضع لشيء من الموجودات التكوينيّة و إلاّ لكانت تكوينيّة إلى أن قال إنّ فعليّة الأحكام و إن كانت دائرة مدار فعليّة موضوعاتها بتمام قيودها و شرائطها في الخارج إلاّ أنّ لازم ذلك ليس تقارنهما زماناً.

و السبب فيه هو أنّ ذلك تابع لكيفيّة جعلها و اعتبارها فكما يمكن للشارع جعل حكم على موضوع مقيّد بقيد فرض وجوده مقارنة بفعليّته لحكم يمكن له جعل حكم على موضوع مقيّد بقيد فرض وجوده متقدّماً على فعليّة الحكم مرّة و متأخراً عنها مرّة أخرى فإنّ كلّ ذلك بمكان من الوضوح بعد ما عرفت من أنّه لا واقع للحكم الشرعيّ ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار إلى أن قال فكما أنّ له جعل الحكم معلقاً على أمر مقارنة كذلك له جعل الحكم معلقاً على أمر متقدّم أو متأخّر عنه فبطبيعة الحال تكون فعليّته قبل وجود ذلك الأمر و إلاّ لكانت الفعليّة على خلاف الإنشاء و هو خلف.

و مثال ذلك في العرفيّات الحمّامات المتعارفة في زماننا هذا فإنّ صاحب الحمّام يرضى في نفسه رضا فعليّاً بالاستحمام لكلّ شخص على شرط أن يدفع بعد الاستحمام و حين الخروج مقدار الأجرة المقرّرة من قبله فالرضا من المالك فعليّ و الشرط متأخّر إلى أن قال فالنتيجة في نهاية المطاف هي أنّ شرائط الحكم عبارة عن قيود الموضوع

الماخوذة مفروضة الوجود فى الخارج من دون فرق بين كونها مقارنة للحكم أو متقدمة عليه أو متأخرة عنه و ليس لها أى دخل و تأثير فى نفس الحكم أصلاً (1).

حاصله أن لحاظ الشروط مع اعتبارية الأحكام يرفع الإشكال إذ لا دخل للوجود الخارجى فيها أصلاً و المتقدم و المتأخر فى عالم اللحاظ مجتمعان و مقترنان و المعبر و الجاعل يلاحظ المتقدم أو المتأخر فيجعل حكمه و يعتبره و لكن يبقى فى النفس شىء و هو أن كل شرط لا يصلح لأن يكون خاليا عن مطلق التأثير إذ خلوا جميع الشروط من مطلق التأثير خلاف القواعد و الارتكاز و إن كان اعتبارية الأحكام فى نفسها معقولة و اشتراط لحاظ بعض الشروط فى بعض المقامات صحيحا فى محله.

قال المحقق الحائرى قدس سره إن القول بأن الشرط هو اللحاظ و من المعلوم أن المتفرقات فى الخارج مجتمعات فى الذهن و لا تقدم و لا تأخر فيه بينهما مخالف للقواعد فإنه و إن جعل الشرط هو الطيب لا شيئاً آخر لكن جعل تحقق المشروط بعد لحاظه دون وجوده الخارجى و الظاهر من الأدلة ان الحلبيّة و الملكيّة لا يتحققان إلا بالطيب يعنى إلا بعد وجوده فى الخارج كما هو المنساق من نظائره فى العرف (2).

الرابع: ما ذهب إليه صاحب الفصول من أن الإجازة المتأخرة ليس هو الشرط بل الشرط هو وصف التعقب بالإجازة و هذا الوصف قائم بالعقد و موجود معه.

أورد عليه المحقق الحائرى قدس سره بأن هذا و إن كان يحصل به التفصيلى عن الإشكال إلا أنه مخالف لما هو الظاهر بل المقطوع به من الأدلة من أن الشرط رضا المالك إذ على هذا ما هو الشرط أعنى التعقب ليس برضا و ما هو الرضا أعنى الإجازة المتأخرة ليس

ص: 417

1-1 (1-313-2/316).

2-2 (2) كتاب البيع: 1/356.

هذا مضافا إلى ما في جامع المدارك من أن التعقّب وإن كان أمرا اعتباريا لكن له واقعية وليس مجرد الفرض ولا إشكال في أنه متوقّف على لحوق المتأخّر (2).

ومما ذكر يظهر ما في الوقاية حيث قال إن الأثر للصفة الفعلية الموجودة بالإضافة إلى المعدوم لا للمعدوم حتى يلزم المحال من كون العدم معطيا للوجود انتهى (3).

لما عرفت من أن الأثر للرضا الخارجيّ هذا مضافا إلى أن الصفة الفعلية متوقّفة على لحوق المتأخّر.

الخامس: ما أفاده السيّد الشهيد الصدر قدّس سرّه من أن الشرط بحسب الحقيقة في موارد الشرط المتأخّر ليس متأخرا بل يكون مقارنا حيث قال والتحقيق إنّ الإشكال نشأ من افتراض أن الأمور به هو المقتضى للمصلحة المطلوبة كصحة المزاج مثلا في مثال المريض وإنّ الأمر المتأخّر هو الشرط في تحقّق تلك المصلحة فيقال لو فرض تحقّق المصلحة حين المقتضى لزم تأثير المتأخّر في المتقدّم ولو فرض تحقّقها حين الشرط لزم تأثير المقتضى بعد انتضائه وكلاهما محال إلا أن هناك فرضا آخر ينحلّ به الإشكال وهو أن ما فرض مقتضيا للمصلحة المطلوبة ليس مقتضيا لذلك بالمباشرة بل ذلك يوجد أثرا معيّنا يكون الحلقة المفقودة بين هذا الأمر به والمصلحة المطلوبة وذلك الأثر يبقى إلى زمان الشرط المتأخّر فبمجموعهما يكتمل أجزاء علّة المصلحة المتوخّاة فتحصل المصلحة.

فشرب الدواء مثلا يولد حرارة معيّنة في الجسم وتلك الحرارة تبقى إلى زمان المشى أو الامتناع عن الطعام مثلا فتؤثّر في الصحة المزاجية المطلوبة.

1-1 (1) كتاب البيع لاستاذنا العراقي (رحمه الله تعالى): 323/1.

2-2 (2) جامع المدارك: 90/3.

3-3 (3) 295/.

و هذا شىء مَطْرَد فى كَلِّ المقتضيات التى يظهر أثرها بعد انضمام شرط متأخر يحصل بعد فقدان ذلك المقتضى فنعرف عن هذا الطريق وجود حلقة مفقودة هى المقتضى للأثر المطلوب لا هذا الذى سَمِيَ بالمقتضى بل هذا مجرد موجد لذلك المقتضى و المفروض الفراغ عن إمكانية بقاء الأثر بعد زوال المؤثر بواسطة حافظات اخرى لذلك الأثر فإنه لا إشكال عند احد فى بقاء البناء على وضعه الذى بنى عليه بعد فناء البناء و لو بحافظية الجاذبية و تماسك أجزاء البناء.

و إنما الإشكال فى المقام من ناحية الشرط المتأخر فيظهر بهذا البيان أنّ ما هو الشرط بحسب الحقيقة ليس متأخراً.

و هذا إذا صحّ فى الأمور التكوينية فليكن الأمر التبعديّ المولويّ بالصوم مع اشتراط الغسل فى الليل من هذا الباب (1).

وفيه أنّ ذلك يوجب خروج المقتضى عن كونه مقتضياً و دخوله فى المعدّات و العلل المتدرّجة بالنسبة إلى وجود المقتضى المقارن مع الشرط المتأخر.

مع أنّ مثل الصوم هو المقتضى المباشر لا مقتضى لشيء آخر هو المباشر و أنّ الغسل فى الليلة التى بعده شرط للصوم لا شرط لأثره الباقى بعد مضيّ الصوم على أنّ تقارن الشرط مع أثر المقتضى يوجب اقتران أثر مجموعهما مع وقت اكتمال أجزاء العلة فلا وجه لتقدّم أثرهما على وقت اكتمال أجزاء العلة فمثل الإجازة فى العقد الفضوليّ لا يمكن أن يكشف كشفاً حقيقاً عن تقدّم النقل و الانتقال عند صدور العقد لأنّ بقاء أثر العقد إلى حين الإجازة و اكتمال أجزاء العلة يقتضى اقتران النقل و الانتقال مع وقت اكتمال الأجزاء فهذا الوجه أيضاً لا يصحّ الكشف الحقيقىّ بنحو الشرط المتأخر.

السادس: إنّه قد يجاب بأنّ الشرط هو الوجود الدهرىّ الثابت فى سجلّ

ص: 419

الكون وبيان ذلك أنّ المتدّرجات فى الوجود أعنى الزمانيات لوقطع النظر عن الزمان فهى مجتمعة فى وعاء الدهر فى عرض واحد و يصحّ على كلّ واحد منها إطلاق اسم الموجود فى مقابل المعدوم و حينئذ فكما يمكن أن يكون السابق علّة للاحق أو لا تصافه بوصف فكذلك يمكن أن يكون اللاحق مؤثراً فى السابق أو فى اتّصافه بوصف كتأثير الاجازة المتأخّرة لتحقق عنوان التعقّب للعقد الفضولّى فإن تحقّق الاجازة بتحقق عنوان التعقّب بالاجازة للعقد الفضولّى و كعنوان قبليّة اليوم الحاضر على الغد فإنّه يتحقّق بالغد الذى لم يجرى بعد و منها عنوان الأوّليّة فإنّ ثبوتها للشىء يتوقّف على وجود الشىء الثانى و هكذا.

وفيه أنّه خروج عن المكالمات العرفيّة إذ الأحكام نازلة بلسان العرف لا باصطلاح الخواصّ هذا مضافاً إلى ما أورده المحقّق الحائريّ قدّس سرّه من أنّ هذا مخالف لما هو المقطوع به من الأدلّة من كون الشرط هو الاجازة الصادرة من المالك من حيث إنّه مالك إذ على هذا تكون الاجازة صادرة عن غير المالك لزوال حيثيّة المالكية عن المجيز بسبب العقد.

فإن قلت المالكية بلحاظ عالم الدهر موجود مع الاجازة فى عرض واحد.

قلت: نعم هما موجودان لكنّ بوجودين متميزين لا يرتبط أحدهما بالآخر و هذا لا يكفى فى تحقّق عنوان الاجازة المضافة إلى المالك.

و بالجملة تحقّق إضافة فعل إلى عنوان و لوفى عالم الدهر يتوقّف على خروج هذا الفعل من قوّة ذلك العنوان و اختياره فلا يكفى فى تحقّق ضرب الأسود مثلاً و لوفى عالم الدهر الضرب الصادر من الأبيض و إن كان فى السابق أسود (1).

فتحصّل أنّ الشرط المتأخّر بمعنى تقدّم أثره على نفسه غير معقول و التوجيهات

ص: 420

المذكورة إمّا غير معقولة و إمّا خلاف ظواهر اشتراط الأشياء و القواعد فلا يصار إليها بدون قيام قرينة عليها نعم فيما إذا كان اللحاظ و التشخيص شرطاً كمدخليّة الأغراض و الغايات فلا كلام فيه لأنّه أجنبيّ عن الشرط المتأخّر لتقارن الشرط فيها إذ الأغراض و الغايات بوجودها الذهنيّ و بماهيّتها لها شرطيّة و مدخليّة و هي مقارنة مع فاعليّة الفاعل و بوجودها الخارجيّ مترتبة و متأخّرة كما لا يخفى.

و هكذا لا كلام فيما إذا استفيد من الأدلّة أنّ لتقدّم زمانيّ شىء على شىء التابع لتقدّم نفس الزمان مدخليّة لأنّ الشرط حينئذ مقارن و لا مدخليّة للمتأخّر بالنسبة إلى التقدّم الحقيقيّ التابع لتقدّم نفس الزمان و لكنّ ذلك التوجيه غير موجّه في جميع موارد الشروط المتأخّرة و لذلك نقول بامتناع الكشف الحقيقيّ في الإجازة المتأخّرة عن العقد الفضوليّ لأنّ الظاهر من أدلّة اشتراط طيب المالك و إجازته في صحّة النقل و الانتقال هو وجوده الخارجيّ لا وجوده الذهنيّ و لا تقدّم العقد على الإجازة و لا تعقّب العقد بها و قد مرّ أيضاً أنّ القدرة شرط لا تصاف التكليف بالصحّة و الحسن بوجودها الخارجيّ لا بوجودها الذهنيّ و العلم طريق إليه.

و أمّا قياس الأحكام التشريعيّة بالأوامر و الأفعال العرفيّة و القول بإمكان الشرط المتأخّر كما نرى لأنّ تلك الموارد كقولهم زر من زارك أو أعط من اعطاك ليس من باب الشرط المتأخّر بل يؤول إلى زر من قصد زيارتك أو أعط من قصد إعطائك و هو مقارن و بالجملة فالشرط المتقدّم بنحو الإعداد و التقريب ممكن و لكنّ الشرط المتأخّر و لو بنحو الإعداد فليس بممكن فلا تغفل.



تقسيمات المقدمة:

**منها: تقسيمها إلى الداخلية و الخارجية**

يقع الكلام فى أمور:

أحدها: إنَّ المقدّمة الداخليّة هي التي تكون أجزاء و مقوّمات للمركّبات كأجزاء الصلاة فى المركّبات الاعتباريّة و أجزاء البيت و الدار فى المركّبات الصناعيّة.

و أنّ المقدّمة الخارجيّة هي التي تكون مغايرة مع المركّبات فى الوجود و الماهيّة كطّى الطريق بالنسبة إلى الحجّ مثلاً.

و لا إشكال فى كون المقدّمة الخارجيّة محلاً للنزاع و إنّما الكلام فى المقدّمة الداخليّة فإنّه ربما يتوهّم خروجها عن حريم النزاع بتقريب أنّ الأجزاء بالأسرّ أى مجموعها عين المركّب فى الخارج و معه فلا معنى للتوقّف حتّى يترشّح الوجوب منه إليه و المغايرة الاعتباريّة لا توجب مغايرة وجود أحدهما لوجود الآخر.

و يمكن أن يقال بمنع خروج المقدّمة الداخليّة عن محلّ النزاع فإنّ المقدّمة هي كلّ واحد واحد من الأجزاء و الأفراد و المركّب هو مجموع الأجزاء و الأفراد و المركّب ممّا لا يتحقّق فى الواقع و نفس الأمر إلاّ بتحقيق كلّ واحد واحد من الأجزاء و الأفراد فى الواقع و نفس الأمر إذ المراد من المركّب هو ما يترتّب عليه الغرض كفتح المصر و غيره و هو يتقوّم بوجود المجموع.

و هو منشأ انتزاع عناوين للمجموع كعنوان الفوج أو القوم.

و كلّ واحد واحد من الأفراد و الأجزاء منشأ انتزاع المقدّمة و لا يتوقّف وجودها على شىء آخر بل يكون وجود كلّ واحد ممّا يتوقّف عليه وجود ذى المقدّمة إذ لا يمكن وجود المجموع بدون وجوده و عليه فالكلّ و الجزء لهما ملاكان فى نفس الأمر و معه فإذا كانت حقيقة ذى المقدّمة و المقدّمة و ملاكهما متحقّقة فى الواقع و نفس الأمر

فلا مجال لأن تكون المقدمة الداخلية خارجة عن محل النزاع.

ثانيها: إن محط الإرادة و الطلب هو الوجود الذهني بما هو حاك عن الخارج لا الوجود الخارجي لأن الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت.

وعليه فالمطلوب والمراد هو الوجود العنواني الذهني سواء كان بسيطاً أو مركباً.

فإذا لاحظ الأمر عنواناً مركباً يترتب الغرض عليه كالفوج المترتب عليه فتح البلد كان كل واحد واحد من أفراد الفوج مندكاً وفانياً في هذا العنوان ولذلك لم يتعلق الإرادة عند تصوّر العنوان المركب إلا بنفس العنوان المركب ودعوة الناس إلى العنوان المذكور دعوة إلى مجموع الأجزاء والآحاد لعينية مجموع الأجزاء مع العنوان المذكور.

ولكن عرفت أن مجموع الأجزاء ليس مقدمة للعنوان المذكور بل هو عين المركب والمقدمة هو كل جزء جزء وكل فرد فرد والوجدان شاهد على أن الأمر بعد ما رأى أن المركب والمجموع لا يتأتى إلا بكل واحد واحد من الأجزاء والأفراد أراد كل مقدمة لأجل إرادة المركب ويكفي في تعلق الإرادة الغيرية لحاظ كل واحد واحد إجمالاً بعنوان كونه مما يتوقف عليه العنوان المركب الواجب فتعلق الإرادة بها تبعاً لإرادة ذبيها.

ثالثها: إن مركب الإرادة في الإرادة النفسية هو العنوان الذهني الذي يكون مطابقه عين مجموع الأجزاء الذي يترتب عليه الغرض ومركب الإرادة في الإرادة الغيرية هو أيضاً عنوان ذهني وهو المقدمة الحاكية عن حقيقة خارجية وهو ما لولا له لما كان المركب المقصود فاختلف المركبان والمعتبر في الإرادة الغيرية هو عنوان المقدمة ولا حاجة إلى عنوان آخر من العناوين الذاتية.

رابعها: إنه لا يلزم من وجوب المقدمة الداخلية اجتماع الوجوب النفسي والغيري في شيء واحد لأن الوجوب النفسي متعلق بالعنوان المطابق على مجموع الأجزاء الذي يكون منشأ لانتزاع العنوان المترتب عليه الغرض كالبيت والدار

و الصلاة و الحجّ و من المعلوم أنّ المعنون المذكور ليس كلّ واحد واحد من الأجزاء و مع مغايرة العنوانين و المعنوين فلا مجال لتوهم اجتماع المثليين في شيء واحد بسبب وجوب المقدّمة الداخليّة و بعبارة أخرى معنون عنوان المركّب الاعتباري كالصناعي هو مجموع الأجزاء الذي يترتب عليه الغرض و معنون عنوان المقدّمة هو كلّ جزء جزء ممّا يتوقّف حصول المركّب عليه فارادة المجموع بما هو المجموع غير إرادة كلّ جزء جزء بما هو جزء.

و لا ينافي ذلك كون كلّ جزء باعتبار اندكاه في المجموع موردا للإرادة النفسية لأنّه باعتبار وجوده في العنوان الإجماليّ و الإرادة الغيرية باعتبار وجوده التفصيليّ فيكفي الاختلاف بالإجمال و التفصيل في رفع التنافي كما يشهد بذلك الوجدان في اجتماع الإرادتين في المركّبات الصناعيّة فإنّ الباني للبيت و الدار له إرادة نفسية بالنسبة إلى بناء البيت و البيت عنوان إجماليّ لمجموع ما له دخل في تحقّق البيت في الخارج و مع ذلك يكون له إرادة بالنسبة إلى كلّ جزء جزء بتبع إرادته لمجموع الأجزاء الموسوم بالبيت فلا تغفل.

خامسها: في ثمره البحث و لا- يخفى عليك أنّ مع اتّحاد المركّب مع أجزائه نوع اتّحاد المجلّم مع المفصّل ترجع إرادة العنوان و وجوبه إلى إرادة مجموع الأجزاء المعلومه و وجوبها قضاء للاتّحاد و العينية و حيث إنّ الأجزاء المشكوكه لا دليل على دخالتها في العنوان كما لا دليل على إرادته و وجوبها أمكن جريان البراءة فيها لعدم تمامية البيان بالنسبة إليها من دون فرق في ذلك بين القول بوجوب كلّ جزء جزء بنحو الوجوب الغيريّ و بين القول بعدم الوجوب.

إذ العبد محجوج بمقدار ما قامت الحجّة عليه لا أزيد و لا أنقص و الحجّة قامت على عنوان المركّب و هكذا قامت على الأجزاء المعلومه لانحلال العنوان بالنسبة إليها و أمّا غيرها من الأجزاء المشكوكه فلم يعلم انحلال العنوان بالنسبة إليها و لم يتمّ الحجّة

عليها للشكّ في دخولها في العنوان فتجرى البراءة بالنسبة إليها وبعد فرض الاتّحاد لا تكون النسبة بين العنوان و الأجزاء نسبة المحقّق إلى المحقّق (بالفتح) حتّى لا- يكون مجال للبراءة لأنّ الشكّ حينئذ في المحصّل مع العلم بالتكليف بالمحصل (بالفتح) و هو مقتض للاحتياط. نعم إذا كان بيان المحصّل (بالكسر) ووظيفة الشارع فتجرى البراءة فيه أيضا.

بل عنوان المركّب في المقام عين الأجزاء و متّحد معها لا متحصّلا منها.

و عليه فلا- وقع لما قيل من أنّ ثمره القول بالوجوب الغيرى للأجزاء هو الاشتغال في مسألة الشكّ في الأقل و الأكثر الارتباطيين و ذلك لوجود العلم الإجمالي بالتكليف و عدم صلاحية العلم التفصيلي بمطلق وجوب الأقل من الغيرى و النفسى للانحلال لتولّده من العلم الإجمالي السابق عليه و تحقّق التنجّز في الرتبة السابقة.

و ذلك لما عرفت أنّ مع الاتّحاد لا مغايرة إلا بالإجمال و التفصيل و عدم المغايرة يقتضى الانحلال كما لا يخفى.

تبصرة و لا يذهب عليك أنّ أجزاء المركّب مطلقا سواء كان اعتباريا أو خارجيا من المقدمات الداخلية فإنّها داخله في حقيقة المركّب.

ثمّ إنّ التقيّد بطهارة البدن أو باستقبال القبلة أو بالطهارة عن الحدث كالأجزاء من المقدمات الداخلية و هذه التقيّدات تكشف عن كون الصلاة هي الصلاة المتقيّدة بتلك الشرائط و ليست مطلقة.

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

لوجود الملاك في المقدمات الخارجية في الشرائط و القيود و هو المغايرة في الوجود

لتغاير وجود الطهارة مع التقيّد بها كتغاير الحجّ مع طيّ المسافة.

ثمّ إنّ المقدمّات الخارجيّة هي التي يتوقّف عليها وجود المأمور به في الخارج كتوقّف الحجّ على طيّ المسافة و لا فرق فيها بين أن تكون من العلل أو الأسباب أو نفس الشروط أو المعدّات فإنّ كلّها ممّا يتوقّف وجود المأمور به عليها و دعوى أنّ الأمر و الطلب بالنسبة إلى المسببات التوليدية لا مجال له لعدم كونها مقدورة.

فاللازم هو رجوع الأمر إلى الأسباب التي تكون مقدورة مندفعة بأنّ ملاك صحّة تعلق الأمر و الطلب هو المقدورية و لا إشكال في كون المسبّب مقدور بالقدرة على سببه و ملاك صحّة الأمر عند العقلاء هو كون الشيء مقدورا و لو مع الوساطة فتدبّر جيّدا.

و منها: تقسيمها إلى: العقلية و الشرعية و العادية.

و التوقّف بالفعل في جميع الأنحاء المذكورة عقليّ و إن كانت عدّة التوقّف فيها مختلفة لأنّ العلة في الأولى هو التكوين كتوقّف المعلول على وجود العلة إذ لا يمكن المعلول بدون العلة و العلة في الثانية هو الحكم الشرعيّ بدخالة شيء في مطلوبه و مراده و لذلك سمّيت بالشرعية و لكنّ بعد الجعل و الحكم الشرعيّ يكون المطلوب مقيدا و مشروطا به و مع كون المطلوب مشروطا يكون التوقّف عقليّا بالفعل أيضا لعدم النيل إلى المطلوب الشرعيّ بدون المقدّمة.

و العلة في الثالثة عادية من جهة إمكان النيل إلى ذبيها من طريق آخر و لكن مع عدم وجود طريق آخر و توقّف النيل إلى ذى المقدّمة إلى الطريق الموجود يتوقّف المطلوب على الموجود من الطريق كالصعود على السطح فإنّه متوقّف على نصب السلم و نحوه و لكنّه من جهة عدم التمكن عادة من الطيران الممكن عقلا و إلا فلا يتوقّف على خصوصه و بهذا الاعتبار سمّيت بالعادية و لكنّ التوقّف على نصب السلم و نحوه عقليّ أيضا ما لم يتمكّن من طريق آخر ضرورة استحالة الصعود بدون مثل نصب السلم

عقلا لمن لم يتمكن من الطيران فعلا و إن كان الطيران ممكنا ذاتا.

و حيث إنّ البحث في جميع الأنحاء المذكورة يكون في التوقف الفعليّ فالبحت عقليّ لعدم إمكان النيل إلى ذى المقدّمة بدونها عقلا بالفعل من دون فرق بين أن يكون التوقف المذكور من جهة التكوين أو من جهة التشريع أو من جهة العادة.

و منها تقسيمها إلى: مقدّمة الوجود و مقدّمة الصّحة و مقدّمة الوجوب و مقدّمة العلم.

و لا يخفى عليك إمكان إرجاع مقدّمة الصّحة إلى مقدّمة الوجود بناء على إمكان أخذ قصد القرية في متعلّق التكليف كما هو المختار لأنّ قصد القرية حينئذ يكون من مقدّمات وجود الواجب إذ فقد شرط الصحيح أو وجود المانع يمنع عن وجود الواجب الصحيح المطلوب و عليه فما يوجب فقد الصّحة يوجب فقد الوجود أيضا.

و أمّا إذا قلنا بعدم إمكان أخذ قصد القرية في متعلّق التكليف لا بأمر واحد و لا بأمر متعدد بل هو ممّا يعتبر عقلا فقصد القرية لا يكون مقدّمة لوجود الواجب بل هو مقدّمة لتحقّق المسقط للإعادة و القضاء و معه يصحّ التقابل بين مقدّمة الوجود و بين مقدّمة الصّحة.

ثمّ اعلم أنّ مقدّمة الوجوب خارجة عن محطّة الكلمات و لا حاجة إلى البحث عنها إذ الكلام في وجود الملازمة بين وجوب ذى المقدّمة و مقدّماته يكون بعد الفراغ عن ثبوت الوجوب لذى المقدّمة.

و أمّا المقدّمات العلميّة فيمكن تصوّرها في مثل تعلّم الأحكام الشرعيّة لأنّ مع ترك التعلّم يفوت الأحكام الواقعيّة و عليه فيكون وجود التعلّم من مقدّمات وجوب الواجبات الواقعيّة.

هذا مضافا إلى أنّه لو قلنا بوجوب قصد الوجه أو التمييز تفصيلا لزم تعلّم الأحكام بالتفصيل بناء على ثبوت الملازمة بين وجوب ذى المقدّمة و مقدّماته لأنّ التعلّم يكون

حينئذ من مقدّمات وجود الواجب فتأمل.

ومنها: تقسيمها إلى: المتقدّمة و المقارنة و المتأخّرة بالنسبة إلى وجود ذى المقدّمة.

و الأولى كأجزاء كلّ عقد عدى الجزء الأخير و الثانية كالقيود المقارنة للواجب كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة و الثالثة كأغسال الليلية اللاحقة المعتبرة عند بعض فى صحّة صوم المستحاضة فى اليوم السابق أو الإجازة المتأخّرة عن العقد الفضولّى المعتبرة فى صحّة العقد السابق بناء على الكشف.

و لا كلام فى المقارنة و إنّما الكلام فى غيرها فإنّه قد أورد عليه بأنّ المقدّمة من أجزاء العلة و المسلّم فى أحكام العلة هو لزوم تقارنها زمانا بجميع أجزائها مع المعلول و تقدّمها بالطبع عليه بحيث يصحّ تخلّل الفاء بأن يقال وجدت العلة فوجد المعلول.

و هذا الأمر مفقود فى المقدّمة المتأخّرة و المقدّمة المتصرّمة.

و عليه فانخراص القاعدة العقليّة فى المتقدّمة أو المتأخّرة يوجب حصر المقدّمة المبحوثة عنها فى المقدّمات المقارنة.

و أجت عن ذلك بأمر:

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

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

و دعوى أنّ موضوع الحكم الوضعيّ و المكلف به هو ما يكون متقدّمًا أو متأخّرًا بحسب الواقع على حادث خاصّ فالعقد الذى هو متقدّم بتبع الزمان على الإجازة تقدّمًا واقعيًا موضوع للنقل و لا يكون مقدّمًا عليها بواقع التقدّم التبعيّ إلاّ أن تكون

الإجازة متحققة في ظرفها كما أنّ تقدّم الحوادث اليومية إنّما يكون على الحوادث الآتية لا على ما لم يحدث بعد من غير أن تكون بينها إضافة.

و موضوع الصحة في صوم المستحاضة ما يكون متقدّما تقدّما واقعيّا تبعا للزمان على أغسال الليلية الآتية و التقدّم الواقعيّ عليها لا يمكن إلّا مع وقوعها في ظرفها و مع عدم الوقوع يكون الصوم متقدّما على سائر الحوادث فيها لا على هذا الذي لم يحدث و الموضوع هو المتقدّم على الحادث الخاصّ.

و الحاصل أنّ الموضوع هو التقدّم الحقيقيّ و هو حاصل تبعا للزمان لا من ناحية المتأخّر و إنّما يكشف عنه بعد وقوع المتأخّر أنّه متقدّم على المتأخّر.

مندفعة أيضا بأنّ مرجع ذلك إلى أنّ المراد من الشروط المتأخّرة هو أنّها من كواشف الموضوع للحكم الواقعيّ أو المكلف به الواقعيّ و لا تأثير لها بنفسها فمثل الأغسال المأتى بها في الليلة الآتية بعد صوم يومها السابق لا تأثير لها بل هي كواشف عن كون المؤثّر هو تقدّم الصوم على الأغسال و هذا يوجب سقوط الشروط عن الشرطيّة كما لا يخفى.

الثاني: إنّ جميع الأسباب و الشروط الشرعيّة معدّات لا العلل الإيجاديّة حتّى يلزم من تأثيرها قبلا أو بعدا انخرام القاعدة.

و يردّ ذلك أولا: أنّ الأسباب و الشروط الشرعيّة على أنحاء منها هي التي تكون مؤثّرة في فاعليّة الفاعل أو قابليّة القابل و اللازم فيها أن لا تنفك عن زمان التأثير إذ ما كان من الشروط شرطا للتأثير كان حاله ذات المؤثّر و ما كان شرطا لتقريب الأثر كان حاله حال المعدّ.

و ثانيا: إنّ دعوى المعدّيّة في المقدمّات تامّة بالنسبة إلى الشروط المتقدّمة و أمّا المتأخّرة فهي معدومة فلا مجال لعلية المعدوم و لو بنحو الإعداد بالنسبة إلى المتقدّم.

الثالث: إنّ الأحكام الشرعيّة بشئى أنواعها أمور اعتباريّة و لا واقع موضوعيّ



لها ما عدى اعتبار من بيده الاعتبار ولا صلة لها بالموجودات المتأصلة الخارجية أبدا حتى تكون محكمة بحكمها.

ويرد ذلك أن ذلك يلزم خلوّ جميع الشرائط والأسباب الشرعية عن مطلق التأثير وهو ممّا يخالفه الارتكاز.

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

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

الخامس: إن ما فرض مقتضيا ليس كذلك بالمباشرة بل يوجد أثرا معينا وهو يبقى إلى زمان الشرط المتأخر فبمجموعهما يكتمل أجزاء العلة فلا يكون الشرط متأخرا حينئذ بل هو مقارن مع الأثر الباقي وهو المقتضى.

ويرد ذلك أنه يوجب خروج المقتضى عن كونه مقتضيا ودخوله في المعدّات والعلل المتدرّجة بالنسبة إلى وجود المقتضى المقارن مع الشرط المتأخر.

هذا مضافا إلى أن لا يزمه هو أن النقل والانتقال في العقد الفضولي المتعقب بالإجازة حصل عند اكتمال الأجزاء من بقاء أثر العقد و حصول الإجازة لا حين العقد وهو لا يصحّ الكشف الحقيقي بنحو الشرط المتأخر وهو كما ترى.

فتحصّل أن الشرط المتأخر لا تأثير له في المتقدّم ولو بنحو الإعداد ولكن الشرط المتقدّم يجوز تأثيره بنحو الأعداد في المتأخر بنحو العلية فإنّه غير معقول.

وممّا ذكر يظهر أن البحث في المقدمات يكون في المقدمات المقارنة لا المتقدّمة والمتأخرة إذ المقدّمة من أجزاء العلة والمسلم في أحكام العلة هو لزوم تقارنها زمانا بجميع أجزائها مع المعلول وهذا الأمر مفقود في المتقدّمة والمتأخرة ولذا لزم توجيه ما

ورد في ذلك.

مثلا- ما ورد في المتقدمة فليحمل على الإعداد كما أنّ ما ورد في المتأخرة فليحمل على كون لحاظه شرطا أو على كونه من كواشف الموضوع للحكم الواقعي أو المكلف به الواقعي ولا تأثير له بنفسه.

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

ص:431

إشارة

يقع الكلام فى مواضع:

الموضع الأول: فى تعريفهما:

والمحكى عن جماعة منهم التفتازانى والمحقق الشريف أن المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف وجوده والمشروط ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده.

أورد عليه فى هداية المسترشدين بأن المشروط قد يتوقف وجوبه على ما لا يتوقف عليه الوجود فيلزمه خروجه من المشروط واندراجه فى المطلق فينتقض به حدّ المشروط جمعا والمطلق منعا (1).

وذلك لأنّ تعريف المشروط بما ذكر لا يشمل مثل قولهم إذا دخل الأمير البلد فصلّ ركعتين فإنّ دخول الأمير الذى يتوقف الوجوب عليه ليس ممّا يتوقف عليه وجود الصلاة وأيضا بناء على القول بصحة عبادات الصبيّ المميّر يتوقف وجوب الصلاة فى مثله على البلوغ وليس البلوغ ممّا يتوقف عليه وجود الصلاة لتمكّنه منها قبل البلوغ

ص: 432

و محكوميّتها بالصحة مع مراعاة شرائطها.

و المحكّي عن الشيخ الأعظم قدس سرّه أنّ الواجب المطلق ما لا يتوقّف وجوبه على شيء و المشروط ما كان وجوبه موقوفا على شيء ثمّ أورد.

عليه بنفسه بأنّ لازم ذلك أن لا يكون للواجب المطلق مصداق إذ لا أقلّ من الاشرط بالأمور العامّة (من العقل و البلوغ و القدرة) ثمّ أجاب عنه بأنّه لا ضمير في ذلك بعد ما عرفت من أنّه الملائم لما هو المعهود من لفظيّ الإطلاق و التقييد في غير المقام و عدم ثبوت وضع جديد له منهم في المقام ثمّ تنازل من ذلك و قال و إن كان و لا بدّ فالأقرب هو ما عرفه العميدى (1).

و المحكى عن العميدى في شرح التهذيب أنّ المطلق هو ما لا يتوقّف وجوبه على أمر زائد على الأمور المعتبرة في التكليف من العقل و العلم و البلوغ و القدرة و أنّ المشروط هو ما كان وجوبه موقوفا على أمر آخر أيضا و لعلّ إخراج الأمور العامّة للانصراف أو المحذور المذكور في كلام الشيخ بأنّ لازم ملاحظة الأمور العامّة في الإطلاق هو عدم وجود مصداق للمطلق و كيف كان فالإطلاق و الاشرط حينئذ بناء على تعريف العميدى متقابلان بتقابل العدم و الملكة و إليه ذهب في الدرر حيث قال في انقسام الواجب إلى مطلق و مشروط بأنّ الأوّل عبارة عمّا لا يتوقّف وجوبه على شيء و الثاني ما يقابله (2).

بناء على انصراف التعريف عن مثل الشرائط العامّة.

و عرفهما في هداية المسترشدين بأنّهما وصفان إضافيان بالنسبة إلى خصوص كلّ مقدّمة، فإنّ توقّف عليها الوجود دون الوجوب كان الواجب مطلقا بالنسبة إليها و إلّا كان مشروطا لوضوح أنّه لا واجب يكون مطلقا بالنسبة إلى جميع مقدّماته و لا

ص: 433

1-1) التقريرات للشيخ: 42/.

2-2) الدرر: 103/.

مشروطا بالنسبة إلى جميعها و أوضحه بقوله أيضا أنّ الواجب باعتبار ما يتوقّف عليه في الجملة قسما:

أحدهما: أن يتوقّف وجوده عليه من غير أن يتوقّف عليه وجوبه كالصلاة بالنسبة إلى الطهارة و ثانيهما:

أن يتوقّف وجوبه عليه سواء توقّف عليه وجوده كالعقل بالنسبة إلى العبادات الشرعيّة أو لم يتوقّف عليه كالبلوغ بالنسبة إليها بناء على القول بصحّة عبادات الصبيّ (1).

و تبعه صاحب الكفاية حيث قال إنّ الظاهر أنّ وصفى الإطلاق و الاشتراط وصفان إضافيان لا حقيقيّان و إلاّ لم يكد يوجد واجب مطلق ضرورة اشتراط وجوب كلّ واجب ببعض الأ-مور لا- أقلّ من الشرائط العامّة كالبلوغ و العقل فالحرى أن يقال إنّ الواجب مع كلّ شيء يلاحظ معه إن كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالإضافة إليه و إلاّ فمشروط كذلك و إن كان بالقياس إلى شيء آخر بالعكس (2).

ولكنّه ليس معنا عرفيا للمطلق و المشروط لما افاده الشيخ الأعظم قدّس سرّه من أنّ المطلق عرفا هو ما لا يتوقّف وجوبه على شيء و المشروط ما كان وجوبه موقوفا على شيء و يكون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة و لا دليل على اعتبار الإضافة في معنى المطلق و العجب من صاحب الكفاية أنّه مع ذلك قال ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق و المشروط بل يطلق كلّ منهما بماله من معناه العرفيّ.

و عليه فالأولى هو ما ذهب اليه العميدى من أنّ المطلق هو ما لا يتوقّف وجوبه على أمر زائد على الأمور المعتمدة في التكليف من العقل و العلم و البلوغ و القدرة و أنّ المشروط هو ما كان وجوبه موقوفا على أمر آخر أيضا فإنّ المطلق بناء على هذا

ص:434

1-1 (1) هداية المسترشدين:192/.

2-2 (2) 151/1.

التعريف يقابل المشروط تقابل العدم والملكة و هو يساعد معناه العرفي فإنه بعد استثناء الشرائط العامة مطلق من جميع الجهات و هو أقرب إلى معناه العرفي فتدبر جيّداً.

ثم أنّ ظاهر التعاريف المذكورة أنّهم بصدد شرح الحقيقة لا شرح الإسم و هل يمكن لمثل الشيخ وغيره من الفحول أن استشكلوا على تعريف الآخرين بعدم الأطراد أو الانعكاس مع كون التعاريف مبنية على شرح الإسم ولقد أفاد و أجاد في نهاية النهاية حيث قال لا يخفى على من راجع تعريفاتهم و اعتبارهم للقيود و الحثث أنّهم بصدد شرح الحقيقة دون شرح الإسم و كيف يسوغ حمل تعريف من أشكال على تعريف من تقدّم عليه بعدم الأطراد و الانعكاس ثمّ عرّف هو بما يسلم في نظره عن الإشكال على شرح الإسم (1).

### الموضع الثاني: في أنّ الشرط في مثل قولنا إن جاءك زيد فأكرمه

هل يرجع إلى نفس الوجوب أو إلى الواجب؟

ذهب الشيخ قدس سرّه إلى الثاني بدعوى امتناع كون الشرط من قيود الهيئة حقيقة من جهة أنّ معنى الهيئة من المعاني الحرفية الجزئية فلا إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلّق بالفعل المنشأ بالهيئة حتّى يصحّ القول بتقييده بشرط و نحوه فإذا لم يكن للفرد سعة و إطلاق فكلمًا يحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدلّ عليه الهيئة فهو راجع في الحقيقة إلى نفس المادّة و إن كانت قضية القواعد العربية هو كونه من قيود الهيئة لأنّ مقام الإثبات فرع مقام الثبوت فإذا لم يمكن تقييد الجزئيّ و الفرد فلا محالة يرجع التقييد إلى غيره و عليه فمقتضى التقييد هو أنّ الإكرام على تقدير المجيء يكون متعلّقًا للوجوب لا أنّ الوجوب و طلب الإكرام معلق على المجيء.

ص: 435

هذا مضافا إلى حكم الوجدان بأنّ الإنسان إذا تصوّر شيئا و التفت إليه فأما أن يتعلّق طلبه به أو لا يتعلّق لا كلام على الثاني و على الأول فأما أن يصدق بفائدته على جميع تقاديره أو على بعضها و على كلا التقديرين يحصل الطلب بمعنى الشوق المؤكّد بعد حصول الميل الحاصل بعد التصديق من دون حالة انتظاريّة و لا يكون التقدير المذكور من تقادير الطلب بل من تقادير الفعل المطلوب.

فالطلب موجود في جميع التقادير سواء كان المطلوب مطلقا أو مقيّدا و عليه فلا تقيّد في الطلب بحسب الوجدان بل المقيّد هو المطلوب انتهى محصل مراده.

و لا يخفى عليك أنّ الطلب و الإرادة و إن كانا مطلقين و لكنّ ذلك ليس من جهة عدم إمكان التقييد لأنّ تقييد الفرد في حال تحقّقه لا مانع منه فيصحّ رجوع القيد إلى الهيئة التي تكون من المعانى الحرفيّة و إنّما ذلك من جهة حكم الوجدان بالتقريب المذكور.

و تبعه في الوقاية حيث قال إنّ المعنى المستفاد من الهيئة و المنشأ بها متحقّق فعلا من دون ابتناؤه على شيء و لكنّ المتوقّف تأثيره في المكلف.

و بيانه أنّ الأمر قد يلاحظ القيد معدوما و يطلبه مع المقيّد كما في قوله صلّ مع الطهارة و قد يلاحظ القيد موجودا و بعد فرض وجوده ينقذح في نفسه الطلب فيطلب مقيّدا مفروضا و جود قيده فيكون الطلب متحقّقا بنفس الإنشاء و لكنّ تأثيره في المكلف بمعنى انبعائه نحو الفعل و التزامه به يتوقّف على وجود ذلك القيد المفروض لأنّ الطلب في نفس الأمر تحقّق على فرض وجوده فلا بدّ أن يؤثر فيه بعد وجوده ليطابق الخارج ما كان في نفس الأمر فكما أنّه لو طلب مقيّدا بقيد موجود واقعا ما كان يؤثر على فرض عدمه في الخارج فكذلك لا يؤثر على فرض عدم ما كان في الذهن متعلّقة للطلب فتأمل فيه جيّدا تجده واضحا (1).

ص: 436

وعليه فالوجوب فعليّ وإتّما فاعليّته وتأثيره في المكلف موقوف على الشرط ولذلك قال في الدرر:

إنّ المعنى المستفاد من الهيئة لم يلاحظ فيه الإطلاق في الوجوب المطلق والاشتراط في الوجوب المشروط ولكنّ القيد المأتى به في القضية تارة يعتبر على نحو يتوقّف تأثير الطلب على وجوده في الخارج ويقال لهذا الطلب المشروط بمعنى أنّ تأثيره في المكلف موقوف على شيءٍ و أخرى يعتبر على نحو يقتضى الطلب إيجاده ويقال لهذا الطلب المتعلّق بذلك المقيّد الطلب المطلق أى لا يبتنى تأثيره في المكلف على وجود شيءٍ.

و توضيح ذلك أنّ الطالب قد يلاحظ الفعل المقيّد و يطلبه أى يطلب المجموع وهذا الطلب يقتضى إيجاد القيد إن لم يكن موجودا كما في قوله صلّ مع الطهارة وقد يلاحظ القيد موجودا في الخارج أى يفرض في الذهن وجوده في الخارج ثمّ بعد فرض وجوده في الخارج ينقذح في نفسه الطلب فيطلب المقيّد بذلك القيد المفروض وجوده فهذا الطلب المتعلّق بمثل هذا المقيّد المفروض وجوده وإن كان متحقّقا فعلا بنفس الإنشاء لكنّ تأثيره في المكلف يتوقّف على وجود ذلك القيد المفروض وجوده حقيقة.

و وجهه أنّ هذا الطلب إنّما تحقّق مبنيا على فرض وجود الشيء و هذا الفرض في لحاظ الفارض حاك عن حقيقة وجود ذلك الشيء فكأنّه طلب بعد حقيقة وجوده فكما أنّه لو طلب بعد وجود ذلك الشيء المفروض وجوده حقيقة لم يؤثّر الطلب في المكلف إلاّ بعد وجود ذلك الشيء واقعا لعدم الطلب قبله كذلك لو طلب بعد فرض وجوده لم يؤثّر إلاّ بعد وجوده الخارجى وإن كان الطلب الإنشائى محققا قبله أيضا فهذا الطلب



يقع على نحو يشترط تأثيره في المكلف على شيء في الخارج فتدبر جيّدا (1).

أورد المحقق الأصفهانيّ قدس سرّه على ذلك بأنّ الاشتراط والإناطة وإن كان إلى الآخر للبعث الحقيقيّ بوجود الشرط عنوان لاستحالة إناطة ما سنخ وجوده اعتباريّ بأمر خارج عن أفق الاعتبار وكيف يعقل أن يكون للبعث الإنشائيّ بداعيّ البعث الحقيقيّ اقتران بمجىء زيد خارجا حتّى يكون مشروطا به مع أنّ الشرط إمّا مصحّح فاعليّة الفاعل أو متمّم قابليّة القابل فهو من شئون الفاعل أو القابل.

فالإنشاء بداعيّ جعل الداعيّ إنّما يكون مقترنا بوجود الشرط عنوانا في أفق الاعتبار لا بوجوده خارجا.

لكنّه حيث إنّ الشرط لوحظ بنحو فناء العنوان في المعنون فلا محالة ما لم ينطبق على مطابقه لا يكون لما أنيط به فعليّة كما في العنوان المأخوذ في المكلف فإنّ الحكم وإن كان متعلّقا به بعنوانه لا بمعنونه لقيام الحكم بالحكم لا بالمحكوم لكنّه ما لم يصل العنوان إلى حدّ ينطبق على معنونه فعلا لا يكون للحكم فعليّة وسيأتي إن شاء الله تعالى أنّ فعليّة الحكم مساوقة لفاعليّته فتوهم أنّه لوجوده الفعليّ مقام و لتأثيره مقام آخر باطل (2).

وفيه أنّ بعد حصول التصديق النفسانيّ بمصلحة الفعل المقيّد بتقدير غير حاصل صلاحا تامّا غير مزاحم لا تخلو النفس عن الإرادة ولا تتوقّف انقداح الإرادة في النفس على حصول ذلك التقدير بل عند حصول هذا التصديق في الفرض المزبور لا محالة تنقذح الإرادة من غير حالة منتظرة فالإرادة فعليّة وإن كان باعثيّتها موقوفة على تحقّق المعنون خارجا و العنوان وإن لوحظ بنحو فناء العنوان في المعنون ولكنّ تعلّق الإرادة به لا يتوقّف على وجود المعنون خارجا بل فنائه الذهنيّ في المعنون

ص: 438

1-1) الدرر: ج 1 ص 169.

2-2) التعليقة: ج 1 ص 291.

الذهنى كاف فى اقتداح الإرادة كقولنا للخادم اذهب إلى بيت فلان وقل له ايت فلانا وإن لم يأت فخذهُ و جئنى به.

و من المعلوم أنّ الأمر بالأخذ والإتيان به عند امتناعه عن الإتيان فعلىّ وليس مفاد الكلام أنّه إن امتنع فأنا أخبرك وقتئذ أتى أردت و أوجدت البعث إلى الإتيان به فى ذلك الحين بل البعث متحقّق عند فرض امتناعه عن المجيء بالنسبة إلى أخذه والإتيان به ولكنّه مع ذلك لا أثر له إلاّ عند وقوع الامتناع.

لا يقال إنّ الإرادة التكوينية علّة تامّة للحركة نحو المراد فمع عدم تحقّق المفروض لا يعقل اقتداحها فى النفس و الإرادة التشريعية وإن كانت بنفسها علّة ناقصة إلاّ أنّها لا بدّ من أن تكون بحيث إذا إنقاد المأمور لما أمر به كانت علّة تامّة للمراد.

نعم الشوق المطلق يمكن تعلّقه بأمر على تقدير لكنّه ليس من الإرادة فى شىء بل التقدير بالدقّة تقدير المراد لا تقدير الإرادة و إلاّ لما وجد الشوق المنوط به لأنّ تقيّد شىء بشىء ليس جزافا و مجيء زيد لو كان له دخل لكان فى مصلحة المراد أو فى مصلحة فعل المريد و هو الإيجاب.

و أمّا الإرادة و الشوق فليسا من الأفعال ذوات المصالح و المفاسد بل صفات نفسانية تنقدح فى النفس عقيب الداعى فلا يعقل إناطتهما جعللا بشىء.

و منه تبين حال البعث الحقيقىّ فإنّه الإنشاء بداعى جعل الداعى بحيث لو مكن المكلف من نفسه كان علّة تامّة للانبعاث.

نعم الإنشاء بداعى جعل الداعى مرتّبا على مجيء زيد معقول فإنّه فى الحقيقة ليس داعيا و باعثا فعلا بل عند مجيء زيد يصف بحقيقة الباعثيّة و بملاحظة هذا الإنشاء كلّما فرض مجيء زيد يفرض مصداقيّة البعث الإنشائيّ للبعث الحقيقىّ و كلّما تحقّق مجيء

لأننا نقول إن تصديق النفس لمصلحة الفعل مع فرض وجود القيد معقول فإذا تحقّق هذا التصديق قبل وجود القيد مع فرض وجوده صحّ انقداح إرادة النفس لذلك وحيث إن الإرادة متعلّقة بفرض وجوده لا تكون مؤثّرة في الامتثال قبل وجوده خارجاً فلا وجه لتوهم لزوم الامتثال قبل وجود القيد بل التأثير منوط بوجود القيد في الخارج و انقياد المأمور للإطاعة فصارت الإرادة عندئذ علة تامّة لتحريك عضلات المأمور نحو العمل بالإرادة والبعث من ناحية المولى موجودة بالفعل وإتّما الباعثيّة والفاعليّة متأخّرة.

وبالجملة كما أفاد أستاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه إنّنا نجد بالوجدان أنّ الإرادة بالنسبة إلى المشروط والمقيّد موجودة في النفس قبل تحقّق الشرط والقيد بحيث لو لم يتمكّن المرید من الأمر ولكن علم المكلف أنّه مرید للمشروط والمقيّد يجب امتثاله ولازمه وجوب تحصيل مقدّمات المشروط والمقيّد فيما إذا لم يتمكّن المكلف من تحصيلها وقت حصول الشرط والقيد وليس ذلك إلاّ لتحقّق الإرادة قبل تحقّق الشرط، والإنشاء الحقيقيّ تابع لحقيقة الإرادة النفسانيّة فإذا كانت الإرادة النفسانيّة قبل تحقّق الشرط والقيد موجودة في النفس و كان القيد قيّداً للمادّة دون الإرادة كان إنشاء الوجوب كذلك فالإرادة والوجوب فعليّة ولا تعليق ولا تقييد فيها.

وعليه فلا فرق بين قوله صلّ مع الطهارة وقوله إذا كنت طاهراً فصلّ من جهة فعليّة الإرادة وإنشاء الوجوب وإنّما الاختلاف في أنّ القيد لازم التحصيل في الأوّل دون الثاني.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ ما يحكم به الوجدان من رجوع الشروط إلى المادّة إنّما هو فيما إذا لم

يُمتنع ذلك كالأمثلة المذكورة.

وأما إذا امتنع ذلك كما في قول الطبيب إن مرضت فاشرب المسهل فالمتَّبِع هو القواعد العربيَّة لأنَّ شرب المسهل لدفع المرض ولا يعقل أن يكون المرض دخيلاً في مصلحة شرب المسهل بنحو الموضوعيَّة بحيث يرجع القيد إلى المادَّة فالشرط لا محالة راجع إلى الهيئة لما عرفت من إمكان تقييدها أو يصير عنواناً للمأمور مثل أن يقال المريض يجب عليه شرب المسهل أو المستطيع يجب عليه الحجَّ.

وهكذا لا يحكم الوجدان برجوع الشروط إلى المادَّة إذا كانت مطلوبيَّة المادَّة مطلقة بل يرجع الشروط حينئذ إلى الهيئة أو يصير عنواناً للمأمور مثلاً قول المولى لعبده إذا قدرت على نجاته ابني من الغرق فأنقذه يرجع إلى تقييد الهيئة و طلب الإنقاذ أو يرجع إلى أنَّ المخاطب هو القادر على الإنقاذ كأن يقال القادر على نجاته ابني يجب عليه إنقاذه إذ لا معنى لرجوع التقييد إلى الإنقاذ فإنَّ مصلحة الإنقاذ مطلقة ولا تصلح للتقييد كما لا يخفى ومما يذكر يظهر حكم ما إذا كان الشيء مطلوباً مطلقاً وأنما يمنع الأمر من الأمر مانع كالتقييد أو عدم قبول المخاطبين فالقيد في مثله أيضاً راجع إلى الهيئة وغير المادَّة.

ولكنَّ خروج الموارد المذكورة لا ينافي حكم الوجدان برجوع القيود إلى المادَّة فيما إذا أمكن ولم يكن مانع من الأمر فلا وجه لجعل هذه الموارد علامة لرجوع القيود إلى الهيئة في جميع الموارد كما يظهر من صاحب الكفاية.

فتحصّل ممَّا مرَّ أنَّ الشروط راجعة إلى المادَّة فيما إذا أمكن ذلك ولم يكن مانع ووجهه هو حكم الوجدان وهذا الحكم لا يتوقَّف على استحالة رجوعها إلى الهيئة لما عرفت من إمكان تقييد الهيئة من أوَّل الأمر ولا ينافي ذلك الحكم ما يظهر من القواعد العربيَّة من رجوع الشروط إلى الهيئة فإنَّ الألفاظ بعد حاكميَّة الوجدان منصرفة إلى ما يحكم به الوجدان فتدبَّر جيِّداً.

وليس المدعى أنَّ الإرادة نفس الحكم حتَّى يقال إنَّ ذلك خلاف الضرورة بل المدعى

هو أنّ الحكم هو البعث الناشئ عن الإرادة النفسانيّة الجديّة. ومن المعلوم أنّ البعث تابع للإرادة النفسانيّة فإذا كانت الإرادة فعليّة فالبعث أيضا فعليّ وإن كان تأثير البعث متوقفا على وجود القيد خارجا وفعليّة البعث فى فرض وجود القيد خارجا لا يكون نتيجتها هو التأثير بالفعل بل نتيجتها هو التأثير عند وجود القيد خارجا فلا تغفل.

### الموضع الثالث: فى عموميّة النزاع:

اعنى وجوب المقدّمة لكلىّ الوجوبين أو اختصاصه بمقدّمة الواجب المطلق دون الواجب المشروط.

قال فى الفصول: وأعلم أنّ الكلام فى مقدّمات الواجب المشروط كالكلام فى مقدّمات الواجب المطلق فيجب مقدّماته بالوجوب الشرطيّ حيث يجب مقدّمات الواجب المطلق بالوجوب المطلق. نعم يستثنى منها المقدّمة التى هى شرط الوجوب من حيث نفسه أو تقديره فإنّها لا تجب بالوجوب الشرطيّ من حيث كونها مقدّمة للواجب المشروط وإلاّ لزم وجوب الشىء بشرط وجوده أو على تقدير وجوده وهو محال.

ولقد أفاد وأجاد خلافا لجماعة من الأصوليين حيث ذهبوا إلى اعتبار الإطلاق فى عنوان الواجب و كان مقصودهم التعريض على من لم يعتبره ولم يخصّص الواجب بالواجب المطلق بأنّ وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذبيها و حيث لم يتعلّق الوجوب إلى ذبيها لا يعقل وجوبها وقد تبع الشيخ الأعظم لما أفاده صاحب الفصول و أورد على من خصّص النزاع بمقدّمة الواجب المطلق بأنّ النزاع يرجع إلى ثبوت الملازمة العقليّة بين وجوب شىء و بين مقدّماته و لا يفرق فى ذلك أنحاء الوجوب على تقدير أن يكون الطّلب المتعلّق بشىء على نحو الإطلاق مغايرا له على نحو الاشتراط فكّلما ثبت الوجوب على أىّ نحو كان يمكن النزاع فى وجوب مقدّمات المتّصف بذلك الوجوب

فإنّه لا يراد من إثبات الوجوب لمقدّمة المشروط إثبات الوجوب المطلق لها فكما أنّ وجوب نفس الواجب مشروط بالمقدّمة الوجوبية كذا وجوب مقدّمته بمعنى تنجزه وفعليته على وجه لم يكن للمكلف بدّ من فعله مشروطا بذلك الشرط ثمّ أجاب عن تعليقه بأنّ ما ذكر من التعليل إنّما ينفي الوجوب الزائد على الوجوب الثابت لنفس الواجب لا- وجوبا على نحو ذلك الوجوب إنّ مطلقا فمطلقا وإنّ مقيد فمقيد. فالسعي للحجّ داخل في حريم الخلاف كالطهارة للصلاة مع أنّ الأوّل مشروط والثاني مطلق ولو لا عموم النزاع للمقدّمات الوجودية للواجب سواء كان مشروطا أو مطلقا لم يكن وجه لتحرير المسألة عن أصل إذ قد عرفت أنّ جميع الواجبات مشروط ولو بالأمر العامة التي هي شرائط التكليف (1).

فتحصّل أنّ النزاع يعمّ المقدّمات الوجودية للواجب المشروط كالمقدّمات الوجودية للواجب المطلق ولا وجه لتخصيص النزاع بالثاني لعموم الملاك لأنّ الملازمة الشرعية إن كانت فلا فرق في ذلك بين كون الواجب مطلقا أو مشروطا نعم لا يعمّ النزاع المقدّمات الوجوبية لما أشار إليه في الفصول من لزوم وجوب الشيء بشرط وجوده أو على تقدير وجوده وهو محال.

ولعلّ وجه الاستحالة كما في تعليقة الأصفهاني أنّ وجوب الشيء تسبب إلى إيجاده وهو مع فرض حصوله بطبعه لا بتسبب منه متنافيان لا أنّ الإيجاد في فرض الوجود مرجعه إلى إيجاد الموجود لأنّ إيجاده تحقيقا ينافي وجوده تحقيقا لا وجوده فرضا (2).

الموضع الرابع: في أنّ المقدّمات الوجودية هل تكون متعلّقة للطلب في الحال بناء على رجوع القيود الى المادّة دون الهيئة أم لا تكون.

ص: 443

1-1 (1) التقريرات: ص 143.

2-2 (2) التعليقة: ج 1 ص 300.

و الحقّ أنّها تكون متعلّقة للطلب في الحال على نحو كون ذيها متعلّقا للطلب فكما أنّ ذا المقدّمة واجب في الحال كذلك المقدّمات و لكنّ حيث كان وجوب ذى المقدّمة غير منجز أى لا يجب البدار إلى امتهاله قبل حصول الشرط كذلك وجوب مقدّماته إلى لا يجب البدار إلى امتهالها قبل حصول الشروط. و ذلك لأنّ وجوب المقدّمات على نحو وجوب ذيها. فكما أنّ تنجز نفس الواجب مشروط بالمقدّمة الوجوبية كذلك تنجز مقدّماته فما دام لم يتحقّق شرط الوجوب في الخارج لم يصرّ وجوب ذى المقدّمة متنجزاً حتّى يصير بتبعه وجوب المقدّمات متنجزاً فالوجوب فعليّ و لكنّ لا فاعليّة له ما لم يتحقّق شرط الوجوب.

و عليه فمجرد حاليّة الطلب في المشروط لا- يجدى في وجوب تحصيل المقدّمات منجزاً و إن علمنا باتّفاق وجود شرط الوجوب في الاستقبال.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث فرّق بين مختاره و مختار الشيخ في وجوب الإتيان بالمقدّمات على تقدير اتّفاق وجود الشرط في الاستقبال و قاس ما اختاره الشيخ بالواجب المعلّق الذي يجب مقدّماته المفوّتة قبل حلول وقته.

حيث قال: نعم على مختار الشيخ لو كانت له مقدّمات وجودية غير معلّق عليها وجوبه لتعلّق بها الطّلب في الحال على تقدير اتّفاق وجود الشرط في الاستقبال و ذلك لأنّ إيجاب ذى المقدّمة على ذلك حالّيّ و الواجب إنّما هو استقباليّ كما يأتي في الواجب المعلّق لما عرفت من أنّ الطّلب و ان كان حالّيّاً و لكنّه غير منجز و لا فاعليّة له فلا يقاس بالواجب المعلّق الذي يجب تحصيل مقدّماته المفوّتة قبل حلول وقته بناء على الفرق بين الواجب المعلّق و المشروط كما هو الظاهر.

و عليه فما ذهب إليه الشيخ لا- يجدى في وجوب المقدّمات المفوّتة منجزاً فالإشكال الذي يرد بناء على رجوع القيود الى الطّلب في المقدّمات المفوّتة يرد أيضا بناء على مختار الشيخ من رجوع القيود إلى المادّة فإنّ الطّلب و الوجوب على مبناه أيضا غير

منجّز و عليه فيقال كيف ينجّز وجوب المقدمات المفوّتة قبل تنجّز وجوب ذبيها.

فاللازم هو الجواب بأمر آخر على المذهبين فإنّ الإشكال مشترك الورد.

الموضع الخامس: في أنّ المقدمات المفوّتة هل تكون واجبة الإتيان قبل حصول شرط الوجوب أم لا.

و الحقّ هو الأوّل فيما إذا كان غرض الشارع على نحو لا يرضى بتركه إذ لو لم يجبها لأخلّ بغرضه و الإخلال بالغرض لا يصدر عن الحكيم المتعال.

و أيضا إذا علم المكلف بأنّ للمولى مطلوب لا يرضى بتركه و يتوقّف على مقدمات مفوّتة قبل وقته يحكم العقل عليه بوجوب الإتيان بتلك المقدمات حفظا لغرض المولى الذي لا يرضى بتركه.

و إليه يشير سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال و أمّا إذا فرض عدم تعلق إرادة فعلا بتحصيل ذى المقدّمة فعلا لكن يعلم المولى أنّه عند حصول شرطه مطلوب له لا يرضى بتركه و يرى أنّ له مقدمات لا بدّ من إتيانها قبل حصول الشرط و إلا يفوت الواجب في محلّه بفوتها فلا محالة تتعلّق إرادة أمرية بتحصيلها لأجل التوصل بها إليه في محلّه و بعد تحقّق شرطه لا شيء آخر.

بل إذا علم المكلف بأنّ المولى أنشأ البعث على تقدير يعلم حصوله و يرى أنّه يتوقّف على شيء قبل تحقّق شرطه بحيث يفوت وقت إتيانه يجب عليه عقلا إتيانه لحفظ غرض المولى في موطنه فإذا قال أكرم صديقي إذا جاءك و يتوقّف إكراهه على مقدمات يكون وقت إتيانها قبل مجيئه يحكم عقله بإتيانها لتحصيل غرضه بل لو كان المولى غافلا عن مجيئ صديقه لكن يعلم العبد مجيئه و تعلق غرض المولى بإكراهه على تقديره و توقّفه على مقدمات كذائبة يحكم العقل بإتيانها لحفظ غرضه و لا يجوز له



لكنه كما في تعليقة الأصفهانيّ مختصّ بما إذا علم الغرض هكذا. فيقبح تفويت الغرض اللزوميّ من التكليف أو المكلف به إذا كان الفعل تامّ الاقتضاء و لم يكن الوقت أو الشرط دخيلاً في كونه ذا مصلحة بخلاف ما إذا كان كذلك فإنّ تقويته غير قبيح لأنّه ليس من المنع عن وصول المولى إلى غرضه بل إلى المنع من صيرورته غرضاً للمولى فتدبّر. (2).

وأما التمسك بقاعدة دفع الضرر المحتمل في هذه الصورة كما في المحاضرات (3).

ففيه أنّ قبل الوقت لا يكون التكليف فعلياً منجزاً حتّى يجيء فيه احتمال العقوبة فتدبّر جيّداً.

وكيف كان فهذا هو التوجيه الصحيح في تعلق الوجوب الفعليّ المنجز بالمقدمات المفوّتة قبل حصول الشرط في الواجبات المشروطة و إلاّ فلا يمكن القول بوجوبها سواء قلنا بأنّ الشروط قيود المادّة أو قيود الهيئة لأنّ تنجز وجوب المقدمات من دون تعلق الطلب بذيها أو من دون تنجز الطلب المتوجّه إليه لا وجه له.

الموضع السادس: في وجوب تعلّم الأحكام في الواجبات حتّى المشروطة قبل حصول شرطها.

ذهب في الكفاية إلى وجوب التعلّم حتّى في الواجب المشروط على مختاره قبل حصول شرطه لكنّه لا بالملازمة بل من باب استقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها إلاّ مع الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على التكليف

ص: 446

1-1 (1) منهاج الاصول: ج 1 ص 357.

2-2 (2) نهاية الدراية: ج 2 ص 311.

3-3 (3) ج 2 ص 368.

فيستقلّ بعده بالبراءة العقلية.

أورد عليه أستاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه بأنّ التكليف على مختاره في الواجبات المشروطة ليس فعليًا و استقلال العقل بتنجز الأحكام بمجرد الاحتمال إنّما يكون في التكليف الفعلية.

و إليه يؤول ما في تعليقه الأصفهاني قدّس سرّه بأنّ الاحتمال لا يزيد على العلم من حيث المنجزية للحكم فكما أنّ العلم بالتكليف المشروط قبل حصول شرطه يوجب تنجزه في وقته و عند حصول شرطه مع بقائه على شرائط فعليته و تنجزه عند حصول شرطه فلذا لا عقاب على مخالفته مع عروض الغفلة عنه عند حصول شرطه كذلك الاحتمال إنّما يوجب تنجزه في وقته مع بقائه على صفة الالتفات إلى حين تنجز التكليف و لا يجب إبقائه بالتحفظ على عدم الغفلة المانعة عن الفحص و البحث عنه.

و دعوى كفاية التمكن في الجملة و لو قبل حصول الشرط لأنّ ترك الواجب بسببه اختياريّ لانتهاهه إلى الاختيار مدفوعة بأنّه لو تمّ لزم القول به في جميع المقدمات الوجودية قبل حصول شرطه فلا وجه لتخصيص الحكم العقليّ بالمعرفة (1).

و أيضا بناء على تعلّق الشروط بالمادّة و فعلية التكليف قبل حصول الشرط لا يكون المقدمات قبل حصول الشرط موردا للتكليف المنجز فإنّ ذاها لا يصير منجزا إلاّ بعد وجود الشرط خارجا فكيف يكون مقدماتها منجزة.

نعم لو كان الشرط هو نفس اللحاظ كما مرّ في غير الشرط المتأخّر فالشرط حاصل فيكون التكليف حاليًا و منجزا و لكن مضمي ما فيه فراجع.

فلا يمكن التفصّي عن إشكال وجوب تعلّم الأحكام في الواجبات المشروطة قبل حصول شرطها و وجوب ذبيها إلاّ بما مرّ من أنّ وجوب المقدمات المفوتة قبل حصول

ص: 447

الشرط من باب حفظ الغرض وعدم جواز الإخلال به فحينئذ يمكن أن يدعى أن تقويت التكليف التام الاقتضائي في ظرفه بترك الفحص و التعلم و التفقه الموجب للغفلة المستقطبة للتكليف أو تقويت المكلف به بسبب ترك التعلم مصحح للمؤاخذه على تقويت الغرض فإنه سد باب وصول المولى إلى غرضه اللزومى.

و لكنّه مختصّ بما إذا علم أنّ الغرض يكون ممّا لا يرضى الشارع بتركه مطلقاً و إلاّ فلا يوجب وجوب الفحص و التعلم قبل حصول شرطه و بما إذا لم يسع الوقت للتعلم و إلاّ فإذا فرض قبول الوقت للفحص و التعلم مع العمل بالفحص و التعلم قبل الوقت على جميع الوجوه ليس بأدون من الواجب الموسّع فترك الواجب بترك مقدّمته الواجبة التى لا تجب المبادرة إليها بل يعدّز فى تركها لفرض قابليّة الوقت فى حدّ ذاتها لهما لا يوجب المؤاخذه على ترك الواجب و لا على ترك المقدّمة و بما إذا لم يكن الواجب مشروطاً بقدرة خاصة شرعاً من ناحية التعلم و المعرفة و إلاّ لم يجب العلم قبل دخول الوقت لأنّه لا وجوب حتّى يجب التعلم مقدّمة لإتيان الواجب فى ظرفه و لا له ملاك ملزم كذلك كى يستلزم ترك التعلم تقويته لفرض أنّ ملاكه إنّما يتمّ بالقدرة عليه فى وقته من قبل التعلم و لا أثر لها فيه قبل دخوله أصلاً اللهم إلاّ أن يقال لا دليل على أخذ القدرة عليه فى الوقت من قبل التعلم.

هذا مضافاً إلى ما يدلّ بالخصوص وجوب التعلم و التفقه فى الدين كمرسلة يونس قال سنن أبو الحسن عليه السّلام هل يسع الناس ترك المسألة عمّا يحتاجون إليه قال لا (1).

و موثّقة أبى جعفر الأحول عن أبى عبد الله عليه السّلام قال لا يسع الناس حتّى يسألوا و يتفقّها و يعرفوا إمامهم و يسعهم أن يأخذوا بما يقول و إن كان تقيّة (2).

و صحيحة حمران حيث قال أبو عبد الله عليه السّلام لحمران فى شىء سأله إنّما يهلك الناس

ص: 448

1-1) الوسائل: الباب 7 من ابواب صفات القاضى: ح 17.

2-2) الوسائل: الباب 9 من ابواب صفات القاضى: ح 13.

لأنهم لا يسألون (1).

وما ورد في السؤال عمّن لم يتعلّم يوم القيامة كقوله عليه السّلام يقول للعبد يوم القيامة أكنت عالما فإن قال نعم قال له أفلا عملت بما علمت وإن قال كنت جاهلا قال له أفلا تعلّمت حتّى تعمل فيخصمه وذلك الحجّة البالغة (2).

وما ورد في غسل المجذور ودعاء الإمام في حقّ القوم الذين غسلوا المجذور و كمرسلة ابن أبي عمير المروية عن محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السّلام قال سألته عن مجذور أصابته جنابة فغسلوه فمات فقال قتلوه ألا سألوا فإنّ شفاء العي السؤال (3).

وما ورد في كون طلب العلم فرض من الفرائض بل يكون أوجب من طلب المال كقوله صلّى الله عليه وآله طلب العلم فريضة على كلّ مسلم (4).

وقول مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام ألا وإنّ طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال إلى أن قال والعلم مخزون عند أهله وقد أمرتم بطلبه من أهله فاطلبوه (5).

إلى غير ذلك من الروايات الدالة على وجوب التّفقه والتعلّم.

وهذه الأخبار حاكمة على إطلاق أدلّة البراءة من جهة قبل الفحص وبعده فيختصّ موردها ببعده التعلّم والتّفقه والفحص كما قرّر في بحث شرائط جريان البراءة الشرعيّة (6).

ومن المعلوم أنّ مقتضى إطلاق الروايات أنّه لا فرق في وجوب التعلّم والتّفقه بين أن

ص: 449

1-1 (1) البحار: ج 1 ص 198.

2-2 (2) البحار: ج 1 ص 178.

3-3 (3) الوسائل: الباب 5 من ابواب التيمم: ح 3.

4-4 (4) البحار: ج 1 ص 172-177.

5-5 (5) البحار: ج 1 ص 175.

6-6 (6) راجع تهذيب الاصول: ج 2 ص 435.

يكون الأحكام مطلقة أو مشروطة.

نعم لزم ان تكون من مظانّ الابتلاء و احتمالاه لأهميّة الغرض و إطلاق الأدلّة التعبدية و أمّا فى الموارد التى يعلم عادة أنّها خارجة عن محلّ الابتلاء فلا دليل لا عقلا ولا شرعا على لزوم التفحص و التّفقه فيها إذ بتركهما لا يفوت الغرض و أيضا تكون الآيات و الروايات منصرفة عن مثلها فلا يكون التعلّم و التّفقه فيها إلاّ كسائر الواجبات الكفائية.

ثمّ أنّ التعلّم و التّفقه هل يكون واجبا نفسيا أو واجبا غيريا و الذى يمكن أن يقال إنّ وجوبهما قبل حصول الشرط بما مرّ من الدليل العقليّ و الشرعيّ يدلّ على أنّ وجوبه ليس وجوبا غيريا و مقدّميا لواجب آخر و إلاّ فلم يكن وجه لوجوبهما من دون وجوب الغير قبل حصول الشرط هذا مضافا إلى عدم المقدّمية بين العلم و العمل و لو فى بعض الموارد كما أنّ عدم وجوبهما فيما إذا لم يكن موردا للابتلاء دليل على أنّ وجوبهما ليس نفسيا حقيقيا.

و حيث كان الغرض من وجوب التعلّم جعل التكليف قابلا للباعثية و التنجيز فهو واجب نفسىّ طريقىّ فى قبال واجب نفسىّ حقيقىّ و هو الظاهر من الأخبار الآمرة بالتّفقه و التعلّم و بقيّة الكلام المذكورة فى شروط جريان أصالة البراءة و عليه فمن احتاط بين الاحتمالات و أتى بالواقع من دون التعلّم عصى و وجوب التعلّم و إن أتى بالواقع فصحّ عمله و لكنّه عصى.

اللهم إلاّ أن يقال إنّ وجوب التعلّم إرشادىّ فمع الإتيان بالواقع لا معصية و لا يستفاد من الروايات أزيد من الوجوب الإرشادىّ لأنّ النظر فيها إلى الوصول بالواقعيات فتدبّر.

## و منها تقسيمه إلى المعلق و المنجز

### إشارة

و يقع الكلام فى أمور: الأوّل فى صحّة تقسيم المطلق إلى المنجز و المعلق فإنّ المطلق باعتبار أنّه ربما لا يتوقّف امتثاله على أمر متأخّر كمعرفة البارى تعالى يسمّى

ص: 450

منجّزا و باعتبار أنّه ربما يتوقّف امتثاله على أمر متأخّر كالحجّ باعتبار موسمه يسمّى معلقا إذ الحجّ بعد حصول شرط الاستطاعة أو خروج الرفقة يكون واجبا مطلقا و لكنّ امتثاله متوقّف على مجيء وقتّه و تحصيل الوقت ليس بأمر مقدور و بهذا الاعتبار يسمّى مطلقا معلقا.

و عليه فالواجب إمّا وجوبه متوقّف على حصول شيء أو على فرض وجود شيء فهو مشروط.

و إمّا ليس وجوبه بمتوقّف على شيء فهو مطلق و هو أيضا ربما لا يتوقّف امتثاله على أمر متأخّر فهو منجّز و ربما يتوقّف على أمر متأخّر فهو معلق.

و عليه فلا مانع من أن يكون الواجب على ثلاثة أقسام: المنجّز و المشروط و المعلق، و لا موجب لإرجاع بعضها إلى بعض.

و معنى المنجّز واضح لأنّ الوجوب فيه فعليّ و لا يتوقّف امتثال الواجب على أمر غير مقدور أو أمر متأخّر لقول الشارع صلّ متطهّرا.

و معنى المشروط على المشهور هو أنّ الوجوب ليس بفعليّ بل هو متوقّف على حصول شيء في الخارج كقولهم إن استطعت فحجّ.

و معنى المشروط على مختار الشيخ هو أنّ الوجوب و الطّلب فعليّ قبل تحقّق القيد إلاّ أنّه و إن كان فعليا على فرض وجود القيد و لكن لا فاعليّة له قبل حصول القيد في الخارج.

و السرّ في ذلك أنّ الإرادة الفعليّة تكون في فرض وجود القيد و بدون وجود القيد في الخارج لا فاعليّة له و معنى المعلق أنّ الوجوب قبل قيد الواجب فعليّ و مطلق و لا ينوط بشيء و لا تكون الإرادة فيه منوطة بل هي مطلقة و متعلّقة بالواجب الخاصّ و المصلحة الباعثة للإرادة تامة فيه قبل تحقّق قيده و عليه فالوجوب و الطّلب فيه فعليّ و له الفاعليّة بالنسبة إلى الواجب الاستقباليّ في ظرفه.

ولقد أفاد و أجاد في بدائع الأفكار حيث قال:

إنّ الواجب المعلق فعلى الوجوب قبل تحقّق قيده لأنّ الموجب لفعليّة وجوبه هي فعليّة المصلحة الداعية إليه في متعلّقه قبل تحقّق قيده و لا- مانع على الفرض من تأثير تصوّر هذه المصلحة في وجود إرادة ذيها في نفس المولى قبل تحقّق القيد فلا- محالة تتحقّق الإرادة التشريعيّة، إلى أن قال و أمّا انتظار حصول القيد المقيّد به الواجب المعلق فهو دخيل في فعليّة امتثال هذا التكليف لا في فعليّة نفس التكليف فالواجب المعلق لا تتوقّف فعليّة وجوبه على وجود قيده في الخارج و لا على فرضه في الذهن كما هو شأن الوجوب المشروط.

و المحصّل من هذا الكلام أمران:

الأمر الأوّل: عدم صحّة إرجاع الواجب المعلق إلى الواجب المشروط على رأى المشهور.

و الثانى: عدم صحّة إرجاعه أيضا إلى الواجب المشروط على المختار.

أمّا عدم صحّة إرجاعه إلى المشروط على المشهور فلما ذكرنا غير مرّة من أنّ متعلّق الوجوب في المعلق متّصف بالمصلحة التامة الداعية إلى التكليف به قبل تحقّق قيده و لا مانع على الفرض من تعلّق الإرادة التشريعيّة به فلا محالة تتعلّق به الإرادة لتمام المقتضى و عدم المانع فإذا أظهر المولى هذه الإرادة بقول أو فعل تمّ الحكم الشرعىّ قبل حصول قيد الواجب في الخارج و إن كان الامتثال لا يصحّ إلاّ بعد حصوله إلى أن قال:

و منه يظهر أيضا وجه عدم رجوعه إلى المشروط على المختار لما بيّنا أنّ الفعل في الواجب المعلق متّصف بالمصلحة قبل تحقّق قيده فالمقتضى لطلبه و هو اتّصافه بالمصلحة قبل القيد موجود بالفعل و ما توهم كونه مانعا تبين فساده فلا بدّ من القول بوجوبه فعلا لا على فرض وجود قيده بخلاف الواجب المشروط على المختار فهو و إن

كان الطلب فيه فعليًا قبل تحقّق القيد خارجًا إلا أنّه فعليّ على فرض وجوده (1).

وعليه فلا حاجة في إثبات وجوب المقدمات المفوّتة في الواجب المعلق إلى قبح تفويت الغرض فإنّ مع فعليّة الوجوب وفاعليّته تكون تلك المقدمات بناء على الملازمة واجبة ولا يتوقّف وجوب المقدمات في الواجب المعلق على إحراز كون الغرض ممّا لا يرضى الشارع بتركه بخلاف ما إذا استدلّ لوجوبها بقبح تفويت الغرض فإنّه موقوف عليه كما مرّ.

وعليه فتقسيم الواجب المطلق إلى المعلق والمنجز كما في الفصول بداعي تصحيح وجوب المقدمات قبل زمان ذبيها بناء على الملازمة واقع في موقعه.

وما في الكفاية من أنّه لا وقع لهذا التقسيم لأنّه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط وخصوصيّة كونه حاليًا أو استقباليًا لا توجب التقسيم المذكور ما لم توجب الاختلاف في المهمّ وإلاّ لكثير تقسيماته لكثرة الخصوصيّات من الزمانيّة والمكانيّة والتعبديّة والتوصليّة وغيرها ولا- اختلاف في الأثر المهمّ فإنّ ما ربّبه عليه من وجوب المقدّمة فعلا- كما يأتي إنّما هو من أثر إطلاق وجوبه و حالّيته لا من استقباليّة الواجب، فافهم.

غير سديد بعد كونه في مقام تبيين إمكان وجوب المقدّمة قبل زمان ذبيها ومصحّحه لا في مقام بيان مجرد فعليّة الوجوب ولو مع اتحاد زمانه و زمان الواجب ولذلك قال المحقّق الأصفهانيّ إنّ انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب هو المصحّح لوجوب المقدّمة قبل زمان ذبيها لا مجرد فعليّة الوجوب ولو مع اتّحاد زمانه و زمان الواجب فيصح تقسيم الواجب إلى ما يتّحد زمانه مع زمان وجوبه فلا تكون مقدّمته واجبة قبل زمانه وإلى ما يتأخّر زمانه عن زمان وجوبه فيمكن وجوب مقدّمته قبله ولعلّ

ص: 453



إليه أشار بقوله فافهم (1).

ويظهر ممّا ذكر أيضا أنّه لا وجه لإرجاع المعلّق إلى المشروط مع ما عرفت من الفرق بين المشروط بالمعنى المشهور وبالمعنى المختار و عليه فلا وقع لما فى الوقاية من إنكار المعلّق وإرجاعه إلى المشروط معلّلا بأنّ القيد قد يكون داخلا فى حيّز الإرادة وقد يكون خارجا و الأوّل هو المطلق والثانى هو المشروط ولا ثالث لهما بحكم العقل لكى يثبت به الأقسام ويسمّى المعلّق وحيث إنّ الزمان خارج عن القدرة و القيود الخارجة عن قدرة المكلف من قبيل الثانى لاستحالة التكليف بغير المقدور فالأوامر المتعلقة بقيد الزمان يكون من قبيل المشروط قطعاً وهذا مراد الشيخ الأعظم فيما ذكره من الاعتراض على الواجب المعلّق إلى أن قال:

و خفى على غير واحد من الأساتيد أيضا فزعموا أنّ الشيخ يجعل الجميع من قبيل المعلّق وينكر الواجب المشروط وهذا كان معتقدا أهل العلم فى النجف الأشرف حتّى قدم عليهم السيّد الأستاذ فعرّفهم بأنّ الشيخ الأعظم ينكر الواجب المعلّق ويجعل الجميع من قبيل المشروط (2).

لما عرفت من أنّ امتثال الواجب منوط بوجود الزمان و أمّا المصلحة الباعثة على الوجوب تامّة و لا يتوقّف على وجود الزمان ولذا تكون الطّلب و الإرادة موجودين بالفعل وله الفاعليّة هذا بخلاف المشروط و لو بناء على مختارنا فإنّ الطّلب و الإرادة فى فرض حصول الشىء و نتيجته أنّ الفاعليّة منوط بوجود الشىء فى الخارج و الفرق بينهما ظاهر فلا وجه لإرجاع المعلّق إلى المشروط كما لا وجه لإنكار المشروط وإرجاعه إلى المعلّق مع ما عرفت من الفرق بينهما.

هذا مضافا إلى أنّ بعض القيود لا يصلح لأن يكون قيدا للواجب كقول الطيب إن

ص:454

1-1) نهاية الدراية: ج 1 ص 303.

2-2) الوقاية: ج 1 ص 219.

مرضت فاشرب المسهل فإن شرب المسهل لدفع المرض فلا يعقل أن يكون المرض دخيلا في مصلحة شرب المسهل وأيضا ربما تكون مطلوبية المادة و محبوبيتها مطلقة فلا يصلح أن يتقيّد بشيء فالقيّد راجع إلى الهيئة كقول المولى إن قدرت فانقذ ابني وغير ذلك من الموارد التي ترجع فيها القيد إلى الهيئة ولا يصلح لرجوعه إلى المادة فلا تغفل.

ثمّ أنّ توهم استحالة التكليف بالموقّعات القطعيّة كالحجّ ناشئ من توهم تعلّق التكليف بالزمان مع أنّ الزمان قيد و هو خارج عن متعلّق التكليف و التقيّد داخل و الأمر بصلاة المغرب ليس أمرا بإيجاد المغرب بل هو أمر بإيجاد صلاة المغرب عند وجود المغرب في ظرف الإتيان و هو مقدور و مصلحة تامّة كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ الواجب إمّا مطلق و إمّا مشروط و المطلق إمّا منجز و إمّا معلق و عليه فلا وجه لإنكار المعلق بعد تصوّره كما عرفت.

الامر الثاني: في الإشكالات الواردة على ثبوت الواجب المعلق و الجواب عنها منها ما نسبه في الكفاية إلى بعض أهل النظر من أنّ الطلب و الإيجاب كالإرادة التامة فكما أنّ الإرادة التامة المحرّكة للعضلات نحو المراد لا يكاد تكون منفكّة عن المراد فليكن كذلك الإيجاب غير منفكّ عن الواجب و عليه فلا يمكن أن يتعلّق الإيجاب بأمر استقباليّ.

وقرّره المحقّق الأصفهانىّ بما حاصله أنّ النفس في وحدتها كلّ القوى فهي مع وحدتها ذات منازل و درجات ففي مرتبة القوّة العاملة مثلا تدرك في الفعل فائدة عائدة إلى جوهر ذاتها أو إلى قوّة من قواها.

و في مرتبة القوّة الشوقيّة ينبعث لها شوق إلى ذلك الفعل فإذا لم يجد مزاحما و مانعا يخرج ذلك الشوق من حدّ النقصان إلى حدّ الكمال الذي عبّر عنه تارة بالإجماع و الأخرى بتصميم العزم و ثالثه بالقصد و الإرادة فينبعث من هذا الشوق البالغ نصاب

الباعثية هيجان في مرتبة القوة العاملة فيحصل منها حركة في مرتبة العضلات.

و من الواضح أنّ الشوق وإن أمكن تعلق بأمر استقباليّ إلا أنّ الإرادة ليست نفس الشوق بأيّة مرتبة كان بل الشوق البالغ حدّ النصاب بحيث صارت القوة الباعثة باعثة بالفعل فحينئذ فلا يتخلّف عن انبعاث القوة العاملة المنبثة في العضلات و هو هيجانها لتحريك العضلات الغير المنفكّ عن حركتها و لذا قالوا إنّ الإرادة هو الجزء الأخير من العلة التامة لحركة العضلات فمن يقول بإمكان تعلقها بأمر استقباليّ إن أراد حصول الإرادة التي هي علة تامة لحركة العضلات إلا أنّ معلولها حصول الحركة في ظرف كذا فهو عين انفكاك العلة عن المعلول.

و جعله بما هو متأخر معلولا كي لا يكون له تأخر لا يجدي بل أولى بالفساد لصيرورة تأخره عن علته كالذاتيّ له فهو كاعتبار أمر محال في مرتبة ذات الشيء فهو أولى بعدم الوجود في غيره.

و إن أراد أنّ ذات العلة و هي الإرادة موجودة من قبل إلا أنّ شرط تأثيرها و هو حضور وقت المراد حيث لم يكن موجودا ما أثرت العلة في حركة العضلات.

ففيه أنّ حضور الوقت إن كان شرطا في بلوغ الشوق حدّ النصاب و خروجه من النقص إلى الكمال فهو عين ما رمناه من أنّ حقيقة الإرادة لا تتحقّق إلا حين إمكان انبعاث القوة المحركة للعضلات.

و إن كان شرطا في تأثير الشوق البالغ حدّ النصاب الموجود من أوّل الأمر فهو غير معقول لأنّ بلوغ القوة الباعثة في بعثها إلى حدّ النصاب مع عدم انبعاث القوة العاملة تناقض بين بداهة عدم انفكاك البعث الفعليّ عن الانبعاث و عدم تصوّر حركة النفس من منزل إلى منزل مع بقائها في المنزل الأوّل إلى أن قال.

و أمّا الإرادة التشريعية فهي على ما عرفت في محلّه إرادة فعل الغير منه اختيارا و حيث إنّ المشتاق إليه فعل الغير الصادر باختياره فلا محالة ليس بنفسه تحت اختياره

بل بالتسبب إليه بجعل الداعى إليه و هو البعث نحوه فلا محالة ينبعث من الشوق إلى فعل الغير اختيارا الشوق إلى البعث نحوه فتتحرك القوة العاملة نحو تحريك العضلات بالبعث إليه فالشوق المتعلق بفعل الغير إذا بلغ مبلغا ينبعث منه الشوق نحو البعث الفعلى كان إرادة تشريعية وإلا فلا.

و من الواضح أنّ جعل الداعى للمكلف ليس ما يوجب الدعوة على أىّ حال إذ المفروض تعلق الشوق بفعله الصادر منه بطبعه و ميله لا قهرا عليه فهو جعل ما يمكن أن يكون داعيا عند انقياده و تمكينه و عليه فلا- يعقل البعث نحو أمر استقبالىّ إذ لو فرض حصول جميع مقدماته و انقياد المكلف لأمر المولى لما أمكن انبعائه نحوه بهذا البعث إلى أن قال:

إنّ البعث إنّما يكون مقدّمة لحصول فعل الغير امكانا إذا ترتّب عليه الانبعاث و خرج من حدّ الإمكان إلى الوجوب بتمكين المكلف له و انقياده و حيث إنّّه متقيّد بزمان متأخر غير حالىّ فلا يعقل الانبعاث فكذا البعث فلا مقدّمية للبعث إلاّ فى صورة اتّصافه بإمكان الباعثية نحو الفعل فعلا و فى مثله يصحّ تعلق الإرادة به من قبل إرادة فعل الغير اختيارا (1).

يمكن الجواب عنه أمّا فى المقيس عليه و هو الإرادة بأنّ الإرادة تتعلّق بأمر متأخر استقبالىّ كما تتعلّق بأمر حالىّ بالوجدان.

و يشهد له تحمّل المشاق فى تحصيل المقدمات فيما إذا كان المقصود بعيدة المسافة و كثيرة المئونة فإنّه ليس إلاّ لأجل تعلق إرادته به و كونه مريدا له قاصدا إيّاه و دعوى أنّ ذلك ناشئ من مجرد الشوق إلى ذبيها من دون أن يصل إلى حدّ إرادتها كما ترى إذ مجرد الشوق لا يؤثّر إلاّ فى الشوق لا الإرادة فالإرادة نحو المقدمات كاشفة عن إرادة ذبيها.

ص: 457

هذا مضافا إلى الواجب المركّب المتدرّج في الوجود يكون أجزائه تدريجيّة الحصول مع أنّه لا-إشكال في وجوب جميع هذه الأجزاء المتدرّجة قبل الإتيان بها فالوجوب المتعلّق بها فعليّ مع أنّ الواجب و هي أجزاء المركّب استقباليّ و خارج عن الاختيار حين تنجيز وجوبه لفرض كونه استقباليّ.

و دعوى أن التكليف في الواجبات التدريجيّة يصير فعليّا تدريجا بحيث إنّ الإنشاء بداعي البعث و إن كان واحدا و هو موجود من أوّل الوقت لكنّ بلحاظ تعلّقه بأمر مستمرّ أو بأمر تدريجيّ الحصول كأنّه منبسط على ذلك المستمرّ أو التدريجيّ فله اقتضائات متعاقبة بكلّ اقتضاء يكون بالحقيقة بعثا إلى ذلك الجزء من الأمر المستمرّ أو المركّب التدريجيّ فهو ليس مقتضيا بالفعل لتمام ذلك الأمر المستمرّ أو المركّب بل يقتضى شيئا فشيئا (1).

مندفعة بما أفاد في بدائع الأفكار من أنّ الالتزام بأنّ التكليف في الواجبات التدريجيّة يصير فعليّا تدريجا فرارا عن الالتزام بالواجب التعليقيّ خلاف الوجدان و الضرورة (2).

و أمّا ما ذكره من المنازل المذكورة ففيه كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّه لا يدلّ إلاّ على أنّ القوى العاملة للنفس و آلاتها المنبثّة هي فيها لما كانت تحت سلطان النفس و قدرتها بل هي من مراتبها و شؤونها فلا يمكن لها التعصّي على إرادتها فإذا أرادت قبضها تنقبض أو بسطها تبسط من غير تعص و تأخر مع عدم آفة للاكلات.

لكنّ معنى كون القوى تحت إرادة النفس و إطاعتها أنّها إذا أرادت تحريكها في الحال تحرّكت لا عدم إمكان تعلّق الإرادة بأمر استقباليّ.

فما اشتهر بينهم من أنّ الإرادة علّة تامّة للتحرّك و لا يمكن تخلفها عن المراد حتّى

ص: 458

1-1) كما في تعليقة الأصفهاني: ج 1 ص 308.

2-2) بدائع الافكار: ج 1 ص 353.

أخذه كالأصول الموضوعية و نسجوا على منواله ما نسجوا ممّا لم يقيم عليه برهان إلا ما ذكرنا.

و لازم ذلك هو ما عرفت من أنّ الإرادة إذا تعلّقت بتحريك عضلة في الحال و لم يكن مانع في البين تتحرّك إطاعة للنفس.

و أمّا عدم إمكان التعلّق بأمر استقباليّ فيحتاج إلى برهان مستأنف و لم يقيم عليه لو لم نقل بقيامه على إمكانه و قضاء الوجدان بوقوعه.

كيف و إرادة الله تعالى قد تعلّقت أزلا بإيجاد ما لم يكن موجودا على الترتيب السببيّ و المسببيّ من غير إمكان التغيير و الحدوث في ذاته و إرادته كما برهن عليه في محله و لا يمكن أن يقال في حقه تعالى كان له شوق ثمّ بلغ حدّ النصاب فصار إرادة و ما قرع سمعك أنّ الإرادة فيه تعالى هو العلم بالنظام الأصلح إن أريد به اتحاد صفاته تعالى فهو حقّ و بهذا النظر كلّها يرجع إلى الوجود الصرف التام و فوق التمام و إن أريد نفي صفة الإرادة فهو إلحاد في أسمائه تعالى و مستلزم للنقص و التركيب و الإمكان تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

إلى أن قال: ثمّ إنّ الإرادة كالشوق تتعلّق بالأمر الحاليّ و الاستقباليّ و ليست كالعلل الطبيعية و لم تكن مطلق الإرادة علّة تامّة لمطلق حركة العضلات بل العضلات بما هي تابعة للنفس تكون تحت سلطانها.

فإذا أرادت إيجاد أمر في المستقبل لا تتعلّق الإرادة بتحريك العضلات في الحال بل إن بقيت الإرادة إلى زمان العمل تتعلّق إرادة أخرى بتحريك العضلات لرؤية توقّف الإيجاد على حركتها لا- لأنّ إرادة الإيجاد محرّكة للعضلات، إلى أن قال: فالإرادة المتعلّقة بتحريك العضلات غير الإرادة المتعلّقة بإيجاد المطلوب نوعا.

ألا ترى أنّ المطلوب مراد لذاته و تحريك العضلات توصليّ و غير مشتاق إليه أصلا

و لا مراد بالذات (1).

و بالجمله فتوهم عدم إمكان تعلق الإرادة بامر استقبالي ناشئ من توهم أن الإرادة هي التي لا تنفك عن تحريك العضلات فلا يمكن تحقّق الإرادة من دون تحريك العضلات مع أن الإرادة تكون ملازمة لذلك.

ألا ترى أننا نريد في أذهاننا أشياء و لم يكن فيها تحريك للعضلات و هكذا كانت المجرّدات مريدة للأشياء من دون تحريك للعضلات فيمكن تحقّق الإرادة بدون تحريك العضلات و لا- برهان على عدم انفكاكها عن الإرادة مع ما عرفت من موارد الانفكاك و عليه فتعلق الإرادة بأمر استقبالي من دون تحريك للعضلات قبل حلول وقته لا دليل على عدم إمكانه و القول بأنه تفكيك بين العلة و المعلول فإنّ الإرادة علة لتحريك العضلات.

غير سديد بعد ما عرفت من عدم دليل على ملازمة الإرادة لتحريك العضلات بل الوجدان شاهد على انفكاك تحريك العضلات عنها في موارد الانفكاك.

و القول بأنّ إرادة أمر استقبالي أيضا غير معقول لأنّ الإرادة موجودة و المراد ليس بوجود فلزم التفكيك بين الإرادة و المراد غير صحيح بعد تحقّق المراد في محله فالإرادة غير منفكّة عن المراد و حيث إنّ الإرادة متعلّقة بوجود المراد في وقته لا يمكن تقدّم المراد على وقته و إلّا لزم الخلف.

نعم غاية ما في ذلك هو امتداد وقت العلة بالنسبة إلى وقت المعلول و لا إشكال فيه لعدم لزوم الانفكاك منه كما أنّ ذات البارئ تعالى علة لكلّ متدرّج من المتدرّجات و النظام السببيّ و المسببيّ من الأزل فالعلة علة أزليّة لمعاليله بحسب تدرّجها و وقوعها في النظام السببيّ و المسببيّ و لا يكون علّيته تعالى حادثة كما لا يخفى.

ص: 460

لا يقال إنّ الإرادة بالنسبة إلى الأمر الاستقباليّ ربما لا تبقى كما إذا عرض له الجنون أو الموت أو الغفلة فالعلة حينئذ تحققت و لم يتحقق المعلول فلزم الانفكاك لأننا نقول إنّ في هذه الموارد يكشف عن أنّ العلة لم تتحقق لأنّ العلة هي التي تبقى إلى وقت حدوث المعلول فما لم تبقى ليس بعلة.

هذا مضافا إلى أنّ ذلك ربما يتفق بالنسبة إلى ما ربما يحتاج إلى المقدمات في الواجبات الحالية كما إذا حصلت الإرادة نحو فعل شيء في وقته مع عدم حصول مقدماته الوجودية ثم بعد الإتيان ببعض المقدمات عرض له الجنون ونحوه و لم تبقى له إرادة ذيه فالإشكال مشترك الوجود فكلما قيل لجوابه فهو الجواب في الواجبات الاستقبالية أيضا.

و ممّا ذكر يظهر ما في إفاضة العوائد حيث قال: إنّ الإرادة على ما قرّرنا عبارة عن حالة نفسانية جزئية و عبرنا عنها بتجمّع النفس على فعل شيء بنحو لا تنفك تلك الحالة عن تحريك العضلات و معلوم أنّ تلك الحالة في النفس لا تتحقق ما لم تجزم بأنّها لو تحركت نحوه تقدّر على إتيانه و تصديق ذلك موكول إلى الوجدان. أ ترى تحقّق تلك الحالة لأحد بالنسبة إلى الطيران إلى السماء كما تتحقق عند شرب الماء مثلا و لو كان الشوق إلى الطيران أشدّ بمراتب من الشرب و يكفيك ذلك برهانا و ليس الفعل الموقّت قبل وقته إلاّ كالطيران فعلا فلا يمكن تلك الحالة قبل الوقت (1).

لما عرفت من أنّ الإرادة ليست ملازمة لتحريك العضلات بل ربما تتحقق من دون ذلك كإرادتنا في أنفسنا و إرادة الله تعالى بالنسبة إلى الأشياء هذا مضافا إلى أنّ إرادة كلّ شيء مستلزمة للتحرك بحسب ذلك الشيء فإن كان الشيء فعليا فالتحرك نحوه فعليا و إن كان استقباليا فالتحرك نحوه استقباليا فالإرادة لا تنفك عن التحرك.

ص: 461



وأيضا قياس الأمر الاستقبالي بالطيران في غير محله لأن المراد ليس هو الفعل الموقّت قبل وقته حتّى يصير كالطيران بل المطلوب هو الفعل الموقّت في وقته و تجمع النفس على فعله في وقته حاصل دون الطيران إلى السماء فإنّ الشوق إليه كلّما زيد فيه لا يوجب تجمّع النفس نحو فعله فلا تغفل.

هذا كلّه بالنسبة إلى المقيس عليه و هو الإرادة التكوينيّة.

و أمّا الجواب عن المقيس و هو الإرادة التشريعيّة فبأنّ يقال إنّ الانبعاث في الواجبات الاستقباليّة ممكن أيضا على طبق البعث فإذا كان البعث نحو أمر فعليّ فالانبعاث ممكن بالنسبة إليه و إذا كان نحو أمر استقباليّ فالانبعاث أيضا ممكن بالنسبة إليه و ما ليس بممكن هو الانبعاث نحوه قبل مجيء وقته و هو ليس بمبعوث إليه.

فالممنوع هو إمكان الباعثيّة في الزمان المتقدّم لا الزمان المتأخّر و ليس هو من أغراض البعث نحو الأمر الاستقباليّ و إلّا لزم الخلف كما لا يخفى.

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال و أمّا التشريعيّة فإمكان تعلّقها بأمر استقباليّ أوضح من أن يخفى و لو سلّمنا امتناعه في التكوينيّة فإنّها و إن تعلّق بالأمر لغرض البعث و معه لا بدّ و أن يكون الانبعاث ممكنا لكنّ يكفي إمكانه على طبق البعث في إمكانه و صحّته و البعث إلى أمر استقباليّ يقتضى إمكان الانبعاث إليه لا إلى غيره و الأغراض المتعلقة للبعث في الحال كثيرة بل قد عرفت أنّ البعث القانونيّ لا يمكن إلّا بهذا النحو فلا ينبغي الإشكال فيه (1).

و أيضا أفاد و أجاد المحقّق العراقيّ قدّس سرّه حيث قال إنّ التكليف المعلق يمكن أن يكون داعيا للمكّلف في ظرف العمل و هو الزمان المتأخّر إذا حضر أو الزمانيّ المتعدّد إذا حصل و أكثر من هذا الإمكان لا يعتبر في كون التكليف هو جعل ما يمكن أن يكون

ص: 462

داعيا و لو سلّمنا أنّ المراد من الإمكان في كون التكليف هو ما يمكن أن يكون داعيا هو إمكان الدعوة إلى المكلف به في حين التكليف  
لكان التكليف في الواجب المعلق واجدا لهذا الإمكان أيضا.

و ذلك فيما لو كانت له المقدمات المقوّمة فإنّ وجوب الواجب المعلق يمكن أن يدعو المكلف ويحرّكه إلى الإتيان به قبل تحقّق قيده (1).

وربما يجاب عن المقيس بأنّ البعث من الاعتباريات و الإرادة من التكوينية فلا يسرى أحكام التكوين إلى الاعتباريات فيجوز البعث  
نحو أمر متأخر و إن لم يمكن إرادة أمر استقباليّ و تفصيل ذلك أنّ الإرادة إمّا هي الشوق النفسانيّ و لا إشكال في أنّه كما يتعلّق بأمر حالّي  
كذلك يتعلّق بأمر استقباليّ من دون حاجة إلى إقامة برهان لكونه وجدانيّا و هذه الإرادة مهما بلغت ذروتها من القوّة و الشدّة لا تكون علّة  
تامة لتحريك العضلات نحو الفعل و لا- يختلف باختلاف متعلّقه فإنّها عبارة عن الشوق الحاصل في أفق النفس سواء يكون متعلّقه أمرا  
تكوينيّا أو يكون أمرا تشريعيّا و سواء يكون متعلّقه فعل الإنسان نفسه و سواء يكون متعلّقه فعل غيره و تسمية الأوّل بالإرادة التكوينية و الثاني  
بالإرادة التشريعية لا تتعدى عن مجرّد الاصطلاح بلا واقع موضوعيّ لها أصلا و أمّا الإرادة تكون بمعنى الاختيار و أعمال القدرة و لكنّها لا  
تتعلّق بفعل الغير بل لا- تتعلّق بفعل الإنسان نفسه إذا كان في زمن متأخر فضلا عن فعل غيره و لا تختلف باختلاف متعلّقتها فإنّ متعلّقتها  
سواء كان من التشريعات أو التكوينية فهو واحد حقيقة و ذاتا فالإرادة سواء كانت بمعنى الشوق أو بمعنى أعمال القدرة و الاختيار  
تكوينية و لا نعقل للإرادة التشريعية معنى محصّلا في مقابل الإرادة التكوينية.

ص:463

(1-1) بدائع الافكار: ج 1 ص 356.

نعم قد يقال إنَّ المراد من الإرادة التشريعيَّة هي الطلب و البعث باعتبار أنَّه يدعو المكلف إلى إيجاد الفعل في الخارج و لكنَّه صرف التسمية و لا- يترتب عليها أحكام الإرادة التكوينيَّة إذ لا جامع بينهما حتَّى يوجب تسرية حكم إحداهما إلى الأخرى فإنَّه من الاعتبارات لا واقع موضوعيَّ له ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار و عليه فعلم تعلق الإرادة التكوينيَّة بالأمر المتأخَّر زمنًا لا يستلزم عدم تعلق البعث بأمر متأخَّر.

بل ما اعتبره المولى قد يكون متعلقه حاليًا و قد يكون استقباليًا و لا فرق في ذلك بين الأحكام التكليفيَّة و الأحكام الوضعيَّة فكما أنَّ الوصيَّة بالملك بعد الموت معقولة كذلك البعث نحو أمر متأخَّر معقول و قد تحصل من ذلك في تسرية أحكام الإرادة على الطلب و البعث مغالطة ظاهرة و لا منشأ لها إلاَّ الاشتراك في الإسم فلا مانع من الالتزام بالواجب المعلق بالمعنى الذى ذكرناه و هو كون وجوبه مشروطًا بشرط متأخَّر (1).

وفيه أوَّلاً: أنَّ البعث الانشائيَّ ناش من الإرادة الجدِّيَّة بالنسبة إلى فعل الغير عن اختياره فإنَّ المرید بعد ملاحظته أنَّ صدور الفعل عن الغير يحتاج إلى الداعى قام بصدد إيجاب ما يصلح للداعويَّة.

فهذه الإرادة الفعلية بالنسبة إلى أمر متأخَّر توجب إرادة البعث و الطلب الإنشائيَّ بغرض إمكان انبعاث الغير و الإرادة بالنسبة إلى فعل الغير تسمَّى بالإرادة التشريعيَّة باعتبار توقُّف المراد على البعث و الحكم و التشريع و مقابلتها مع الإرادة التكوينيَّة بفعل النفس من جهة التوقُّف المذكور و اشتراكهما من جهة كون الإرادة فى الصورتين أمرًا نفسانيًا و عليه فأحكام الإرادة التكوينيَّة تجرى فيها أيضًا فإن قلنا بإمكان تعلق

ص:464

الإرادة بالتأخر فلا إشكال فيها أيضا وإن قلنا باستحالة ذلك يشكل هنا أيضا وهكذا إرادة البعث الناشئة من إرادة فعل الغير أيضا إرادة نفسانية وهي ممكنة إذا كان الغرض من البعث هو إمكان الانبعاث طبق ما بعث إليه اذ مع البعث نحو أمر حالي فالانبعاث الحالي ممكن كما أنّ مع البعث نحو أمر استقبالي فالانبعاث الاستقبالي في الوقت المذكور ممكن ولا يلزم مزيد من ذلك في إمكان البعث هذا بخلاف ما إذا كان الغرض من البعث نحو أمر متأخر هو إمكان الانبعاث الحالي فإنه غير ممكن للزوم الخلف وهذه الإرادة أيضا تسمى أيضا بالإرادة التشريعية باعتبار تعلقها بالبعث والحكم والتشريع فالإرادة فيه أيضا ليست اعتبارية كما لا يخفى والقول بأن الإرادة التشريعية هي نفس البعث وهو أمر اعتباري كما ترى فتقسيم الإرادة إلى التكوينية والتشريعية لا إشكال فيه.

و ثانيا: إنّ تفسير الإرادة بإعمال القدرة ناش من توهم عدم انفكاكها عن تحرك الأعضاء مع أنّ الإرادة ليست ملازمة لذلك لما عرفت من تعلق الإرادة بإيجاد الصور الذهنية مع أنّه لا تحريك للأعضاء هنا وأيضا أنّ الله سبحانه وتعالى يريد للأشياء مع أنّه لا تحريك للأعضاء هذا مضافا إلى أنّ إعمال القدرة متفرّع على الإرادة وهو عين الإرادة بل هي بمعنى العزم والتصميم الموجب لتحريك الأعضاء كثيرا ما.

و ثالثا: إنّ لو سلّمنا أنّ الإرادة بمعنى إعمال القدرة فهي تابعة لكيفية المراد فإن كان متأخرا فإعمال القدرة بالنسبة إليه في المتأخر لا المتقدّم وإلا لزم الخلف.

وعليه فمن أراد وقوع المتدرّجات اختارها كذلك وأعمل القدرة كذلك تابعا لتدرّجها ولا يعمل القدرة قبل مجيء وقتها لأنّه خلف في إرادة المتدرّجات ولعلّ صدور المتدرّجات في موقعها بالإرادة الارتكازية من دون توجه تفصيلي إليها شاهد على أنّ المؤثر فيها هو الإرادة الأولية المتعلقة بوقوعها وعليه فرفع الإشكال في تعلق البعث بأمر متأخر يحتاج إلى ما عرفت في الإرادة التكوينية من إمكان تعلقها بالتأخر

كالمقارن فيصح البعث بداعى إمكان الانبعاث على طبق البعث فاذا كان البعث نحو الأمر الاستقباليّ فهو لا يقتضى إلا إمكان الانبعاث نحوه لا نحو أمر آخر وأما جعل الوجوب مشروطا بلحاظ شرط متأخر فهو التزام بالإشكال لأنّ اللحاظ مقارن و ليس بمتأخر كما لا يخفى.

و أيضا يجاب عن المقيس بأنّ الواجبات التشريعيّة على قسمين:

أحدهما: الفعليّ من جميع الجهات و ينشئه الأمر بداعى تحريك المأمور فعلا بلا انتظار شيء و لا بدّ فيه من اجتماع جميع شرائط التكليف التي منها القدرة الفعلية و لا يمكن تعلّق مثل تلك الإرادة بغير المقدور الفعليّ و لو من جهة تقيّد المراد بأمر استقباليّ و إن كان نفس الوقت.

ثانيهما: ما ينشئه الأمر بعنوان جعل القانون من دون لحاظ إلى الجهات الفعلية فالمرجع في هذه الجهات هو العقل فكلّمّا يراه العقل مانعا من فعلية التكليف بالمعنى الأول و يحكم بقبح العقوبة فلا يؤثّر في نفس المأمور شيئا و إذا حكم العقل بعدم المانع من العقوبة يحكم بالفعلية و يؤثّر أثره و لا مانع من تعلّق مثله بذات الفعل و إن لم تجتمع فيه الشرائط الفعلية إلى أن قال:

فعلى هذا يمكن أن يقال: إنّ ما ليس وجوبه مشروطا بشيء و لا بفرض شيء عند وجوبه بل لا يلحظ عند الجعل إلا نفسه إن كان جميع الشرائط العقلية فيه موجودا فهو منجز سواء كان الجعل فيه كالقسم الأوّل أو كالقسم الثاني.

و ما لم تجتمع فيه الشرائط فهو معلق لكنّه لا يمكن فيه الجعل إلا بالنحو الثاني فالواجب قبل الوقت إن أخذ الوقت فيه مفروض الوجود عند الجعل فهو مشروط و إن لم يلحظ فيه إلا الذات المقيدة بالوقت مع قطع النظر عن لحاظ كونه مقدورا أو غير مقدور فهو معلق.

و أمّا جعل الوجوب الفعليّ من جميع الجهات له قبل الوقت فغير ممكن هذا غاية

توجيه الواجب المعلق فراجع كلام الفصول فإن كان لا يأتى ما ذكرنا فهو وإلا فهذا تصوير بنفسه (1).

وفيه أولا: أن اللازم فى فعلية الوجوب والتكليف هو إمكان الانبعاث و لو نحو أمر متأخر و هذا حاصل فى المعلق دون تحريك المأمور فعلا. بلا انتظار شىء فإنه من خواص الواجب المطلق المنجز بل لا يجوز ذلك فى المعلق لتوقف العمل على أمر استقبالي و هو الوقت و عليه فحصر الفعلى فى المنجز بمجرد فقدان خواص الواجب المنجز من تحريك المأمور فعلا فى المعلق مع أن المعلق فعلى و موجب لإمكان الانبعاث نحو أمر متأخر و إنما الواجب استقبالي كما ترى.

و ثانيا: إنه لو سلمنا أن فعلية الوجوب بمعنى إمكان تحريك المأمور حين التكليف لقلنا بحصول ذلك فى الواجب المعلق أيضا فيما إذا كانت له المقدمات المفوتة فإن وجوب الواجب المعلق يمكن أن يدعو المكلف و يحركه إلى الإتيان بالمقدمات المفوتة قبل تحقق الوقت فالتكليف فى المعلق أيضا يوجب التحريك فى الجملة نعم لو اعتبر التحريك نحو ذى المقدمه فهو كما عرفت لا يمكن قبل الوقت و ليس بلازم فى فعلية الوجوب.

و ثالثا: إن البعث القانونى لا يمكن من دون داع فإن كان الداعى فيه تحريك المأمور فعلا بلا انتظار عاد المحذور لعدم اجتماع الشرائط و إن كان الداعى هو إمكان الانبعاث و لو نحو أمر متأخر فهو عين ما قلناه و لا يكون شيئا آخر و أيضا لا وجه لحصر المعلق فى البعث القانونى بل يجوز ذلك فيما إذا كان التكليف متوجها إلى أشخاص خاص هذا مضافا إلى أن ضرب القانون بالنسبة إلى الموضوع أعنى المكلف واضح و أما بالنسبة إلى قيود الفعل فلا يكون واضحا بعد لزوم بيان المراد من القيود فتأمل.

ص: 467

ومنها: ما عن المحقق النائيني قدس سره وهو بتوضيح منى أنه لا تعقل فعلية الحكم قبل تحقق فعلية الموضوع بجميع ما اعتبر فيه من القيود وتحققه في الخارج فكلّ حكم مشروط بوجود الموضوع بماله من القيود من غير فرق بين الموقّات وغيرها وأيّ خصوصية للوقت من بين القيود حتى يقال بتقدّم الوجوب عليه دون غيره كالبلوغ والاستطاعة مع أنّ الكلّ مشترك في كونها من قيود الموضوع فكما أنّ فعلية الحكم في غيره متوقّفة على فعلية الموضوع كذلك في الموقّات بل الأمر في الوقت أوضح من جهة أنّه لا يتعلّق القدرة به فالقيود كلّها تؤخذ مفروضة الوجود في مقام الاعتبار فلا يجب على المكلف تحصيل شيء منها وإن كان بعضها مقدورا وعليه فعلية الحكم في الموقّات وغيرها متوقّفة على تحقق الموضوع بقيودها فلا يعقل الواجب المعلّق بحيث يكون الحكم فيه فعليًا والواجب استقباليًا.

يمكن الجواب عنه بأنّ الفرق بين القيود بتبع اختلاف الأغراض واضح لأنّ بعضها راجع إلى المادّة وبعضها الآخر راجع إلى الهيئة وبعضها مطلوب الحصول وبعضها مطلوب التحصيل وكلّ قيد راجع إلى المادّة لا يكون بنفسه تحت الأمر والبعث بل التقيّد به يكون تحت الأمر وعليه فإذا كان القيد راجعًا إلى الهيئة كما هو المعروف والمشهور فعلية الحكم متوقّفة على تحقق الموضوع بقيوده وقبل التحقق لم يكن إلا صورة الحكم.

وأما إذا كان القيد راجعًا إلى المادّة فالحكم ليس مشروطًا بل هو مطلق ومتعلّق بالموضوع فإن كان القيد فعليًا وقابلًا للتحصيل فهو مطلق منجز كقوله صلّ مع الطهارة وإن لم يكن كذلك ولكن علم بمجيئه فهو مطلق معلّق وعليه فقوله فحجّ في الموسم أو صلّ في الظهر واجب مطلق معلّق ويكون الحكم فيه فعليًا والمقيّد المأمور به هو الصلاة في الظهر والحجّ في الموسم وهو مقدور وليس إيجاد الوقت في الحجّ أو الصلاة مأمورًا به لأنّ القيد خارج عن المتعلّق والتقيّد داخل.

فإذا لم يكن الحكم مشروطاً وتعلّق على الموضوع بنحو القضية الحقيقية فلا وجه لعدم فعليّته نعم يتوقّف تنجزه على تحقّق الموضوع في الخارج فالحكم في مثل قولهم المسافر يجب عليه القصر فعليّ ولكنّ تنجزه متوقّف على تحقّق المسافرة في الخارج.

وما حكى عن المحقّق النائينيّ قدّس سرّه من أنّ الموضوع في القضايا الحقيقية بما أنّه أخذ مفروض الوجود فيستحيل تحقّق الحكم وفعليّته قبل فعليّته موضوعه بقيوده (1).

غير سديد لأنّ القضايا الحقيقية قضايا حملية وإمكان إرجاعها إلى الشرطيّة لا يوجب خروجها عن الحملية وترتب الحكم في القضايا الحملية على موضوعها فعليّ وليس بتعليقيّ.

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه وظنّي إنّ عمدة ما أوقعه في الإشكال هو دعوى أنّ القيود في المقيّدات تحت الأمر والبعث ولما رأى عدم إمكان البعث إلى الأمر الغير الاختياريّ أنكر المعلّق.

وهي بمكان من الضعف فإنّ الأمر المتعلّق بالمقيّد لا يمكن أن يتعدّى من متعلّقه إلى أمر آخر والقيود خارج عن المتعلّق والتقيّد داخل فالأمر إنّما يتعلّق بالمقيّد لا بالقيود والعقل يحكم بتحصّل القيود إذا لم يكن حاصلًا وأما مع حصوله بنفسه فلا فإذا أمر المولى بالصلاة تحت السماء لا يكون ذلك أمرًا بإيجاد السماء بل بإيجاد الصلاة تحتها وهو أمر مقدور كذلك الأمر بإيجاد صلاة المغرب ليس أمرًا بإيجاد المغرب نعم لا يمكن الأمر بمقيّد لا يصير قيده موجودًا في ظرفه ولا يكون تحت اختيار العبد وأما إذا كان موجودًا في ظرف الإتيان أو كان تحت اختياره فالأمر بالمقيّد ممكن والواجب مطلق لا مشروط (2).

الأمر الثالث: في أنّ التفصّي عن إشكال لزوم الإتيان بالمقدّمة قبل زمان

ص: 469

1-1) المحاضرات: ج 2 ص 314.

2-2) مناهج الوصول: ج 1 ص 364.



الواجبات الموقّعة إذا لم يقدر عليه بعد زمانه هل ينحصر في تعليق الوجوب أم لا ذهب في الكفاية إلى عدم انحصار ذلك بالتعلّق بالتعليق كما ذهب إليه صاحب الفصول أو بما يرجع إلى التعليق من جعل الشرط من قيود المادّة في المشروط كما أفاد الشيخ الأعظم في الواجب المشروط.

بل يمكن التفصّي عن هذه العويصة لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخّر الذي كان معلوم الوجود فيما بعد ضرورة فعليّة وجوبه و تنجزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدّمته فيتشرّح منه الوجوب عليها على الملازمة و لا يلزم منه محذور وجوب المقدّمة قبل وجوب ذهابها وإتّما اللازم الإتيان بها قبل الإتيان بذى المقدّمة.

بل لزوم الإتيان بها عقلا و لو لم نقل بالملازمة لا يحتاج إلى مزيد بيان و مؤونة برهان كالإتيان بسائر المقدّمات في زمان الواجب قبل إتيانه (1).

أضاف إليه في المحاضرات إمكان الالتزام بوجوب المقدّمات وجوبا نفسياً لكنّ لا لأجل مصلحة في نفسها بل لأجل مصلحة كامنة في غيرها فيكون وجوبها للغير لا بالغير. إذن تكون هذه المقدّمات واجبة مع عدم وجوب ذهابها فعلا (2).

و لا يخفى عليك أنّ الشرط المتأخّر بمعنى اشتراط اللحاظ دون نفس وجود الملحوظ خارجا لا يساعد ظواهر أدلّة اشتراط الأشياء فلا يصار إليه بدون قرينة تدلّ على أنّ الشرط هو نفس لحاظ الشرط و لذلك نقول بامتناع الكشف الحقيقيّ في الإجازة المتأخّرة عن العقد الفضوليّ لأنّ الظاهر من أدلّة اشتراط طيب المالك في صحّة النقل و الانتقال هو وجوده الخارجيّ لا لحاظ الطيب و هكذا. و عليه فالشرط المتأخّر لا يوجب حلّ العويصة في أكثر الموارد هذا مضافا إلى أنّ الشرط المتأخّر لا يغني عن الالتزام بالواجب المعلق لما في تعليقه الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ مع القول بالشرط المتأخّر

ص: 470

1-1 (1) الكفاية: ج 1 ص 166.

2-2 (2) المحاضرات: ج 2 ص 355.

وإن كان الوجوب فعليًا ولكن ينفكّ زمان الوجوب عن زمان الواجب إمّا مطلقًا أو في خصوص الموقّات فلا بدّ من تصوّر المعلق و القول به و معه فلا مجال للالتزام بشرطيّة المتأخّر أيضا (1).

ثمّ أنّ الشرط على مختار الشيخ من رجوع القيود إلى المادّة و فعليّة الوجوب قبل تحقّق القيد لا يقيد في حلّ العويصة أيضا كما و في الواجبات المشروطة و إن زعم صاحب الكفاية أنّه كان لحلّها و أنّ مجردّ الفعليّة بدون الفاعليّة لا يكفي لتنجيز وجوب المقدّمات. و المفروض على مختار الشيخ أنّ الوجوب فعليّ و لكنّ لا-فاعليّة و لا تنجيز له قبل حصول القيد في الخارج و عليه فهو من هذه الجملة كالواجبة المشروط الذي يكون القيد راجعا الى الطّلب و الهيئة فكما أنّ الوجوب الفعليّ المنجّز للمقدّمات لا معنى له بدون الوجوب الفعليّ المنجّز لذيها في الواجب المشروط بمعناه لا معنى لوجوب الفعليّ المنجّز في المقدّمات بدون تنجّز ذيها في الوقت المشروط بالمعنى الذي اختاره الشيخ الأعظم قدّس سرّه.

و أمّا حكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدّمات فإن كان من باب الحكم العقليّ الارشاديّ الموجود في كلّ مقدّمة و لو لم نقل بالوجوب الشرعيّ المعلول لوجوب ذيها فهو كما في تعليقه الأصفهانيّ موقوف على وجوب فعليّ لذي المقدّمة و إلا فلا يحكم العقل بمدح من أتى بمقدّمة ما لم يكن واجبا فعليّا كما لا يحكم بقبح من ترك مقدّمة ما لم يكن واجبا فعليّا.

و إن كان من باب قبح تفويت التكليف و منع المولى عن استيفاء غرضه تشريعا بالبعث ففيه كما في تعليقه الأصفهانيّ منع كون تفويت التكليف قبيحا بنفسه إذ لو كان كذلك لزم أن يكون الذمّ و العقاب على نفس التفويت لا على ترك الواجب في ظرفه

ص: 471

(1-1) راجع التعليقة: ج 1، ص 313 و 315.

بترك مقدّمته هذا مضافا إلى أنّ التكليف ليس إلاّ مقدّمة لتحصيل الأغراض المولويّة القائمة بفعل العبد و عليه فلو لم يكن تلك الأغراض المولويّة القائمة بفعل العبد لازم التحصيل لم يكن دفع التكليف قبيحا بالعرض.

فالصحيح من تقريب حكم العقل أنّه يقال إذا علم أنّ التكليف تامّ الاقتضاء و أنّ مصلحة الفعل غير متوقّفة على دخول الوقت بل الفعل الموقت ذا مصلحة أزلا- و أبدا لا- أنّه بعد دخول الوقت يتّصف بصيرورته ذا مصلحة. فلا محالة يكون الغرض من الفعل تامّ الغرضيّة و تحصيل الغرض التامّ الغرضيّة بحكم العقل لازم و لو لم يكن التكليف به فعليّا و لكنّه متوقّف على العلم بتماميّة الاقتضاء في التكليف و أنّ مصلحة الفعل غير متوقّفة على دخول الوقت و إلاّ فالتفويت غير قبيح لأنّه ليس من المنع من وصول المولى إلى غرضه بل يرجع إلى المنع من صيرورته غرضا للمولى (1).

اللّهم إلاّ أن يقال يمكن استكشاف تماميّة الاقتضاء من خطابات الموقّعات كوجوب صلاة الظهر من دون ترخيص لتركها فإنّها حاكية عن تماميّة الاقتضاء في التكاليف الموقّعة و عدم توقّف مصلحة متعلّقها بالأوقات نعم يمكن أن يقال إنّ مع العلم بأنّ التكليف تامّ الاقتضاء و أنّ مصلحة الفعل غير متوقّفة على دخول الوقت و عدم المنع من تعلّق التكليف الشرعيّ بالفعل الموقّت الذي تمّ مصلحته تعلّق به التكليف الفعلّي و هو عين الواجب المعلّق و معه لا حاجة في لزوم الإتيان بالمقدّمات في الواجبات الموقّعة إلى حكم العقل بل وجوب المقدّمة حينئذ بناء على الملازمة تابع لوجوب ذبيها كما لا يخفى.

وقد تفصّى في الدرر عن العويصة بعد حصر الواجب في المطلق و المشروط و إرجاع الطلب المتعلّق بالفعل المقيّد بالزمان إلى الطلب المشروط بأنّا نلتزم بعدم صيرورة

ص: 472

الخطاب مطلقاً و لكنّ نقول إنّ الواجب المشروط بعد العلم بتحقيق شرطه في محله يقتضى التأثير في نفس المكلف بإيجاد كلّ شيء منه و من مقدّماته الخارجيّة في محله مثلاً لو قال أكرم زيداً إن جاءك فمحلّ الإكرام بعد مجيئه و محلّ مقدّماته إن كان قبل المجيء فمجرد علم المكلف بالمجيء يقتضى إيجادها قبله، إلى أن قال: و الحاصل أنّ طلب الشيء على فرض تحقيق شيء لا يقتضى إيجاد ذلك الشيء المفروض وجوده و لكنّ بعد العلم بتحقيق ذلك الشيء يؤثّر في المكلف و يقتضى منه أن يوجد كلاً من الفعل و مقدّماته في محله إلى أن قال و المقصود أنّ الوجوب المعلق على شيء بعد الفراغ عن ذلك الشيء يجب بحكم العقل متابعته (1).

وفيه أولاً: بعد الغمص عمّا في حصره كما مرّ أنّ ما ذكره هنا ينافي ما أفاده سابقاً في ص 104 من أنّ تأثير الخطاب في المشروط يتوقف على وجود ذلك القيد المفروض وجوده حقيقة.

و ثانياً: كما أفاده المحقق الأصفهانيّ قدس سرّه أنّ دعوى تنجز وجوب ذى المقدّمة مع كونه مشروطاً إذا علم بوجود شرطه في ظرفه راجعة إلى الخلف فإنّ مقتضى شرطية نفس ذلك الأمر فعليّة التكليف فعليّة ذلك الأمر لا بالعلم بوجوده في ظرفه (2).

و يمكن أن يقال إنّ صاحب الدرر لم يقل بتنجز خطاب ذى المقدّمة قبل وجود الشرط بل يقول بوجود المقدّمات من باب حكم العقل بمتابعة هذا الحكم المعلق على شيء كما أشار إليه في آخر العبارة نعم يرد عليه أنّه لا يكون غير التفصّي بحكم العقل فلا تغفل.

و أمّا إمكان الالتزام بوجود المقدّمات وجوباً نفسياً لكن لا لأجل مصلحة في نفسها بل لأجل مصلحة كامنة في غيرها فيكون وجوبها للغير لا بالغير ففيه أنّ هنا سؤال

ص: 473

1-1) الدرر: ج 1 ص 110.

2-2) نهاية الدراية: ج 1 ص 314.

كما أفاد استاذنا المحقق الداماد و هو أنّ الداعى إلى وجوب المقدّمة نفسياً تهيئياً إن كان هو حفظ الصلاة فى أوّل وقتها فالإرادة بالنسبة إلى الصلاة قبل وقتها هل تكون موجودة أم لا فإن كانت الإرادة موجودة الآن فلا ريب فى فعلية الوجوب قبل وقت الصلاة. فوجوب المقدّمة غيرىّ وإن لم تكن الإرادة بالنسبة إلى الصلاة فى أوّل وقتها موجودة فكيف يمكن أن يتحقّق مع ذلك وجود الداعى إلى حفظ الصلاة فى أوّل وقتها و عليه فلا معنى للوجوب النفسى التهيئىّ و كيف كان فتحصل ممّا ذكر لحد الآن أنّ المخلّص عن العويصة منحصر فى الوجوب التعليقىّ أو حكم العقل بعد إحراز تماميّة اقتضاء التكليف و عدم توقّف مصلحة الفعل على دخول الوقت لكنّ عرفت عدم الحاجة إليه لكفاية تعلق التكليف الفعلىّ الشرعىّ فتدبّر.

ثمّ إنّ قام دليل شرعىّ خاصّ على وجوب المقدّمة قبل زمان ذبيها فهو كاشف عن سبق الوجوب بنحو التعليق بالنسبة إلى ذى المقدّمة أو لزوم حفظ الغرض بناء على الحاجة إليه فلا تغفل.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه ذهب فى المحاضرات بعد تصوير مقام الثبوت و إمكان وجوب المقدّمات بإحدى الطرق المذكورة قبل زمان وجوب ذبيها إلى أنّ ظواهر الأدلّة فى مسألتي الحجّ و الصوم تساعد ما التزم به فى الفصول من كون الوجوب حالياً و الواجب استقبالياً فإنّ قوله تعالى وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ظاهر فى فعلية وجوب الحجّ عند فعلية الاستطاعة كما أنّ قوله عزّ و جلّ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ظاهر فى فعلية وجوب الصوم عند شهود الشهر و الشهود كناية عن أحد الأمرين إمّا الحضور فى مقابل السفر و إمّا رؤية الهلال و على كلا التقديرين فالآية تدلّ على تحقّق وجوب الصوم عند تحقّق الشهود.

نعم ظواهر الأدلّة فى الصلوات الخمس لا تساعد على قوله عليه السّلام إذا زالت الشمس

فقد وجب الطهور و الصلاة ظاهر في تحقّق الوجوب بعد الزوال (1).

و لا يخفى عليك ما فيه فإن مقتضى ما عرفت سابقا من أنّ ظاهر القواعد العربية يرفع اليد عنه بقريئة وجدان الإرادة فعلا بالنسبة إلى المقيّد أنّ التقيّد في مثل قوله عليه السّلام إذا زالت الشمس إلخ ليس في ناحية الطلب وإلاّ لما كان الطلب موجودا بالفعل بل هو راجع إلى المطلوب و الفرق حينئذ بين أمثال هذه الشرطيّة وقوله فمن شهد منكم الشهر الآية هو أنّ التكليف في الأوّل وإن كان موجودا بالفعل و لكنّه لا يصير منجزا ما لم يأت الشرط خارجا بخلاف الثاني فإنّه فعليّ منجز بالنسبة إلى الموقّته.

و عليه بالتفصيل المذكور في الظواهر بعد حكم الوجدان بوجود الطلب و الإرادة بالنسبة إلى المقيّد بالوقت أو أمر متأخّر لا طائل تحته لأنّ المقصود إن كان من جهة وجود التكليف الفعليّ في بعض الأمثلة دون الآخر ففيه أنّ التكليف فعليّ في كلّ واحد من الأمثلة وإن كان المقصود أنّ التكليف منجز في بعض دون الآخر فهو صحيح و لكنّه لم يقل به.

الأمر الرابع: في حكم دوران الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة أو المادّة و أنت خبير بأنّ ظواهر الخطابات في جميع الموارد عند مثل الشيخ محمولة على رجوع القيد إلى المادّة لأنّه قائل بعدم إمكان رجوع القيد إلى الهيئة و على قوله فلا مجال للترديد بين رجوع القيد إلى الهيئة أو المادّة و عليه فما حكى عن الشيخ من التردد بينهما و ترجيح رجوع القيد إلى المادّة مبنى على مذاق المشهور فلا تغفل و كيف كان فلو شكّ في وجوب تحصيل قيد و عدمه من جهة أنّه راجع إلى الهيئة حتّى لا يجب تحصيله أو راجع إلى المادّة على نحو يجب تحصيله فإنّ دلّ دليل على تعيين الأمر فهو و أنّ فالمرجع هو الأصل.

ص: 475

و استدللّ لترجيح إطلاق الهيئة بوجهه: منها ما حكى عن الشيخ الأعظم قدّس سرّه من أنّ إطلاق الهيئة شموليّ بمعنى أنّ مفادها هو الوجوب على كلّ تقدير يمكن أن يتوجّه معه الخطاب إلى المكلف و ليس كذلك إطلاق المادّة فإنّه بدليّ بمعنى أنّ مفاده صلوح أى فرد من أفراد الطبيعة المأمور بها للامثال به و إذا دار الأمر بينهما فيؤخذ بالإطلاق الشموليّ لكونه أقوى في العموم و يرفع اليد عن الإطلاق البدليّ.

أورد عليه صاحب الكفاية بأنّ الإطلاق في كلا المقامين مستفاد من مقدّمات الحكمة فلا يمكن تقديم أحدهما على الآخر بمجرد كونه شموليّاً و الآخر بدليّاً نعم لو كان أحدهما بالوضع و الآخر بمقدّمات الحكمة لكان تقديم ما بالوضع على الآخر موجّهاً لكونه صالحاً لأن يكون قرينة على الآخر دون العكس و ذلك لأنّ الوضع تنجيزيّ بخلاف ما يكون بالمقدّمات فإنّه معلق على عدم قيام قرينة على الخلاف فالوضع قرينة على الخلاف انتهى.

هذا مضافاً إلى ما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ تقسيم الإطلاق إلى الشموليّ و البدليّ غير صحيح لا في المقام و لا في باب المطلق و المقيدّ أمّا هناك فالنّ اللفظ الموضوع للطبيعة أو لغيرها لا يمكن أن يدلّ و يحكى عن شيء آخر وراء الموضوع له و خصوصيات الأفراد أو الحالات لا بدّ لإفادتها من دالّ آخر و مقدّمات الحكمة لا تجعل غير الدالّ دالّاً و غير الحاكي حاكياً فلا يستفاد من مقدّمات الحكمة إلّا كون ما جعل موضوعاً تمام الموضوع للحكمة من غير دخالة قيد آخر فيه و هذا ليس من قبيل دلالة اللفظ ففى قوله (أحلّ الله البَيْع) بعد مقدّمات الحكمة يحكم العقلاء بأنّ الطبيعة من غير دخالة شيء فيها محكومة بالحليّة لا أفرادها فإنّها أى الأفراد ليست مفاد اللفظ و لا مفاد الإطلاق و مقدّمات الحكمة فالإطلاق الشموليّ ممّا لا معنى له.

كما أنّ الأمر كذلك في الإطلاق البدليّ أيضاً فإنّ قوله اعتق رقبة لا يستفاد منه البدليّة لا من اللفظ (ولا من التنوين) فإنّ الرقبة وضعت لنفس الطبيعة و التنوين إذا كان

للتكثير يدلّ على تقيدها بقيد الوحدة الغير المعيّنة لكنّ بالمعنى الحرفيّ و ذلك غير البدليّة كما يأتي في العامّ و الخاصّ توضيحه و أمّا كونها تمام الموضوع فيستفاد من مقدّمات الحكمة لا الوضع.

فما هو مفاد الاطلاق في المقامين شيء واحد و هو كون ما جعل موضوعا تمام الموضوع من غير تقييد و أمّا الشمول و البدليّة فغير مربوطين بالإطلاق رأسا بل هما من تقسيمات العامّ فدوران الأمر بين الإطلاق الشموليّ و البدليّ ممّا لا معنى محصّل له حتّى يتنازع في ترجيح أحدهما إلى أن قال.

و أمّا في المقام ممّا تعلق البعث بالطبيعة كقوله أكرم عالما فالإطلاق الشموليّ في الهيئة و البدليّ في المادّة بعد تسليم صحّتهما في غير المقام ممّا لا يعقل فإنّ معنى الشموليّ أن يكون البعث على جميع التقادير عرضا كما مثلوا له بالعدم بحيث يكون في كلّ تقدير إيجاب و وجوب و معه كيف يمكن أن يكون إطلاق المادّة بدليّا فهل يمكن ان تتعلّق إرادات أو إيجابات في عرض واحد بفرد ما؟!

و القول بأنّ المراد من الشموليّ هو كون البعث واحدا لكنّ من غير تقييد بقيد فالمراد من وجوبه على كلّ تقدير أنّه لا يتعلّق الوجوب بتقدير خاصّ رجوع عن الإطلاق الشموليّ فحينئذ لا فرق بين إطلاق المادّة و الهيئة فإنّ المادّة أيضا مطلقة بهذا المعنى (1).

و لكنّ يمكن أن يقال:

أولا: إنّ الطبيعة بما هي هي ليست إلا هي لا مطلوبة و لا غير مطلوبة كما أنّ الأفراد الخارجيّة ليست مورد الخطاب لأنّ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت فالبعث إلى الطبيعة بحكم العقل و العقلاء بعث إلى إيجاد الطبيعة و تحصيلها في الخارج و البعث

ص: 477



إلى الإيجاد ليس بعثا إلى طبيعة الإيجاد وإلا لعاد المحذور بل هو بعث إلى الإيجاد فى الخارج وهو إما مع الإرسال ونتيجته الشيعى والاستغراق أو الإيجاد البدلى بحسب اختلاف مقتضيات الأحكام المتعلقة بها عقلا وعرفا وإن كان معنى الإطلاق فى جميع الموارد هو جعل حيثية الطبيعة تمام الموضوع للحكم كما أن الوجوب والندب مستفادان من البعث بحكم العقلاء مع أنهما ليسا ممتا وضع صيغة الأمر له وعليه فتقسيم الإطلاق إلى الشمولى والبدلى لا إشكال فيه.

و ثانيا: إن المراد من الشمولى ليس تعلق الإرادات أو الإجابات بل المراد أن البعث واحد من غير تقييد بقيد المادة ومقتضى عدم تقييده هو فعليته قبل مجيء قيد المادة وتقييد المادة بقيد المادة لا يوجب تقييد الهيئة بقيد المادة بل هى مطلقة كما لا يوجب تضييقها بعد فعليتها ولو لم يتحقق قيد المادة فقولهم أكرمه إكراما حال مجيئه يدل على تقييد المادة بقيد المجيء ولكن الهيئة مطلقة من جهة تحقق المجيء ولذا تكون فعلية كالوجوب فى الواجب المعلق وتقييد الإكرام بحال المجيء لا ربط له بتقييد الهيئة ولا يكون موجبا لتضييق دائرة البعث بل التضييق فى المبعوث إليه كما أن تضييق مدخول أداة العموم لا يوجب تضييقا فى مفاد الأداة فلفظة كل فى مثل كل إنسان وفى مثل كل إنسان رومى تحكى عن الاستغراق وتضييق مدلولها لا يوجب تضييقا فى الأداة كذلك تقييد المادة لا يوجب تضييقا فى ناحية البعث فتدبر جيّدا.

ومنها ما حكى عن الشيخ قدس سره أيضا من أن تقييد الهيئة يوجب بطلان محلّ الإطلاق فى المادة بخلاف العكس وكلما دار الأمر بين التقييد كذلك كان تقييد ما لا يوجب ذلك أولى أما الصغرى فلأنه لا يبقى مع تقييد الهيئة محلّ بيان لإطلاق المادة لأنها لا تنفك عن وجود قيد الهيئة بخلاف تقييد المادة فإن محلّ الحاجة إلى إطلاق الهيئة على حاله فىمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه.

وأما الكبرى فلأن التقييد خلاف الأصل ولا فرق بين التقييد وإبطال محلّ الإطلاق فى

ذلك فالأولى هو تقييد المادة حتى يكون ارتكاب خلاف الأصل أقل.

أورد عليه في الكفاية بأن التقييد وإن كان خلاف الأصل إلا أنّ العمل الذي يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمة وانتفاء بعض مقدّماتها لا يكون على خلاف الأصل أصلاً إذ معه لا يكون هناك إطلاق كي يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل وبالجملة لا- معنى لكون التقييد خلاف الأصل إلاّ كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدّمات الحكمة ومع انتفاء المقدّمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور نعم إذا كان التقييد بمنفصل ودار الأمر بين الرجوع إلى المادة أو الهيئة كان لهذا التوهم مجال حيث انعقد للمطلق إطلاق وقد استقرّ له ظهور ولو بقرينة الحكمة فتأمل انتهى.

حاصله أنّ خلاف الأصل فيما إذا انعقد الظهور وهو فيما إذا كان القيد منفصلاً وأما إذا كان القيد متصلاً فلا ينعقد الظهور حتى يكون التقييد وإبطال محلّ الإطلاق خلاف الأصل من جهة مخالفتها مع الظهور هذا بناء على لزوم المقدّمات في الإطلاق كما ذهب إليه صاحب الكفاية وإلاّ فالإطلاق ذاتي و ينعقد الظهور بمجرد تعلق الحكم على ذات المتعلّق بحيث يسرى إلى جميع الأفراد كما أنّ العام لا يحتاج إلى المقدّمات في تسرية الحكم إلى الأفراد فالظهور منعقد في المتّصل أيضاً.

اللهم إلاّ أن يقال إنّ الظهور لا ينعقد مع اقترائه بما يصلح للقرينية في المتّصل أيضاً فلا بدّ أن يكون محلّ الكلام في المنفصل وقد عرفت أنّ صاحب الكفاية اعترف بأنّ رجوع القيد إلى الهيئة مستلزم للتقييد في المنفصل بخلاف رجوع القيد إلى المادة.

واستشكل فيه بأنّ تقييد كلّ من الهيئة والمادة لا ترجع إلى صاحبها لأنّ لكلّ مورداً خاصاً وعليه فتقييد المادة لا يوجب تقييد الهيئة وهكذا بالعكس. نعم تقييد كلّ منهما يوجب تضييق لصاحبها وإبطالاً لمحلّ إطلاقها مثلاً إطلاق أكرم زيدا يقتضى الوجوب بلا قيد كما يقتضى وجوب نفس طبيعة الإكرام من غير تقييد فإذا رجع قيد

إلى الهيئة نحو وإن جاء زيد فأكرمه تكون الهيئة مقيدة دون المادة أى يجب على فرض مجيئه نفس طبيعة الإكرام بلا قيد لكن يجب ذلك تصنيفاً قهرياً فى الإكرام أيضاً لا بمعنى التقييد بل بمعنى ابطال محلّ الإطلاق وكذلك إذ ورد قيد على المادة نحو أكرمه إكراماً حال مجيئه فإنّ الهيئة مطلقة ولو من جهة تحقّق المجيء ولا تحقّقه كما فى الواجب المعلق لكنّ مع ذلك لا تدعو إلى نفس الإكرام بلا قيد فأكرم بعث إلى نفس الطبيعة وأكرم إكراماً حال مجيئه بعث إليها مقيدة لا مطلقة فدائرة البعث فى الفرض الأوّل أوسع منها فى الثانى إلى أن قال فلا فرق بين تقييد الهيئة والمادة من جهة أنّ تقييد كلّ لا يوجب تقييد الآخر ولا من جهة أنّ تقييده يوجب ابطال محلّ إطلاقه (1).

وعليه فلا ترجيح لإطلاق الهيئة بالنسبة إلى إطلاق المادة فبعد العلم الإجمالى بتقييد أحدهما فأصالة الإطلاق متعارضة فلا يصحّ الرجوع إليها لإلغاء احتمال تقييد إطلاق الهيئة بل اللازم هو الرجوع إلى مقتضى الأصل.

ويمكن الذبّ عنه بأنّ تضيق المبعوث إليه لا يوجب تضيقاً فى البعث.

كما أنّ تضيق مدخول أداة العموم لا يوجب تضيق مفهوم نفس الأداة والهيئة مطلقة من جهة قيد المادة فإنّها قبل تحقّق القيد متحقّقة فلا تضيق من هذه الناحية فيه وعليه فالأمر يدور بين التقييد والتقيدين ولكنّ الإشكال فى أنّه لا دليل على الترجيح المذكور كما أفاد سيّدنا الإمام قدّس سرّه ولعلّ إليه يشير صاحب الكفاية حيث تأمل.

ومنها ما عن المحقّق الايروانىّ والمحقّق العراقىّ (قدّس سرهما) من أنّ تقييد المادة حيث إنّهُ متيقّن ومعلوم بالتفصيل لأنّها إمّا مقيدة ابتداءً أو تبعاً فينحلّ العلم الإجمالىّ إلى المعلوم بالتفصيل والشكّ البدوىّ فيبقى أصالة الإطلاق فى جانب الهيئة سليمة عن المعارض فيصحّ التمسك بإطلاقها لإلقاء احتمال التقييد (2).

ص: 480

1-1) مناهج الوصول: ج 1 ص 369.

2-2) راجع بدائع الافكار: ج 1 ص 366.

أورد عليه المحقق الأصفهاني قدس سره بأن أحد تقديري العلم بتقييد المادة فرض تقييد الهيئة لأن المفروض العلم بتقييد ذات المادة أو بتقييدها بما هي واجبة فكيف يعقل سلامة إطلاق الهيئة فإنه يلزم من وجوده عدمه (1).

يمكن أن يقال إن احتمال تقييد الهيئة يكفي لحصول العلم بتقييد المادة على أي حال كما أن احتمال التخيير يكفي لحصول العلم بالمطلوب فيما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير؟ مع عدم العلم بالتخيير فلا يتوقف العلم بتقييد المادة و تضييقها على العلم بتقييد الهيئة وإجراء أصالة الإطلاق بعد الانحلال وإن كان موجبا لنفي احتمال التقييد؟ ولكنه لا ينافي الانحلال مع قطع النظر عن إجراء أصالة الإطلاق لأن قبل الانحلال لا مجال لأصالة الإطلاق للمعارضة وبعد الانحلال لا مانع من جريانها فتجربى ولا يلزم من جريانها وإثبات الإطلاق جريان أصالة السلامة في المقابل حتى تتعارضان وتتساقطان ويلزم من وجودها عدمها لأن العلم التفصيلي بتقييد المقابل يمنع عن جريان أصالة الإطلاق فيه فينحصر جريان أصالة الإطلاق في الهيئة فلا يلزم من وجوده عدمه فافهم.

أورد على هذا الوجه أيضا سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره بقوله يرد عليه مضافا إلى ما ذكرنا في بيان عدم الفرق بينهما أن إبطال محلّ الإطلاق غير التقييد ولو تبعا فلا يكون تقييدها متيقنا (2).

مراده قدس سره من عدم الفرق ما أفاد من أن تقييد كل واحد من الهيئة والمادة لا يوجب تقييد الآخر ولكن يوجب تقييد كل إبطال محلّ إطلاق الآخر وعليه فلا ينحلّ العلم الإجمالي إلى المعلوم تقييده بالتفصيل والشكّ البدويّ لأن التقييد في كل طرف يوجب إبطال محلّ إطلاق الآخر هذا مضافا إلى أن إبطال محلّ الإطلاق غير التقييد ولو تبعا

ص: 481

1-1) نهاية الدراية: ج 1 ص 322.

2-2) مناهج الوصول: ج 1 ص 370.

فالتعبير بأن تقييد المادّة معلوم تفصيلا في غير محلّه.

ويمكن أن يقال أولا: أنّنا لا نسلّم إيجاب تقييد المادّة لإبطال محلّ إطلاق الهيئة لما عرفت من أنّ التضييق في ناحية المبعوث إليه لا في ناحية البعث بل هو مطلق من جهة مجيء قيد المادّة وعدمه.

وثانيا: أنّ لفظ التقييد لا دخالة له بل المراد هو العلم التفصيليّ بعدم الإطلاق في ناحية المادّة فمع العلم بعدم الإطلاق سواء كان القيد راجعا إليها ابتداء أو راجعا إلى الهيئة لا مجال لأصالة الإطلاق هذا بخلاف الهيئة فإنّ تقييدها مشكوك بالشكّ البدويّ فيجوز التمسك بأصالة الإطلاق فيها لا بقاء احتمال التقييد فيها.

أورد على هذا الوجه أيضا السيّد الخوئيّ قدّس سرّه حيث قال إنّ تقييد كلّ من الهيئة و المادّة مشتمل على خصوصيّة مبيّنة لما اشتمل عليه الآخر من الخصوصيّة فإنّ تقييد الهيئة مستلزم لأخذ القيد مفروض الوجود و تقييد المادّة مستلزم لكون التقييد به مطلوبا للمولى و على ضوء هذا الأساس فليس في البين قدر متيقّن لناخذ به و ندفع الزائد بالإطلاق (1).

ويمكن أن يقال إنّ القدر المتيقّن هو عدم إطلاق المادّة لتضييقها إمّا بالتقييد أو بالتضييق القهريّ فلا مجال بعد العلم التفصيليّ بعدم الإطلاق لجريان أصالة الإطلاق فيها و عدم وجود القدر المتيقّن بين التقيدين لا ينافي العلم بعدم إطلاق المادّة كما لا يخفى و بعد جريان أصالة الإطلاق في ناحية الهيئة لكون الشكّ في تقييدها شكّا بدويّا بعد الانحلال يمكن الأخذ بإطلاقها و إثبات أنّ الوجوب ليس مقيدا بشيء و أمّا حكم القيد في طرف المادّة فحيث كان مردّدا بين كونه قيدا له بحيث يجب تحصيله و بين كونه قيدا للوجوب فلا يجب تحصيله و لا يجرى أصالة الإطلاق فيه أمكن التمسك فيه

ص: 482

بالبراءة لنفى الوجوب المستلزم لتحصيل القيد هذا تمام الكلام فى جريان أصالة الاطلاق فى طرف الهيئة.

### مقتضى الأصل

وأما إذا لم نقل بأحد الوجوه المذكورة لترجيح الإطلاق فى طرف الهيئة فمقتضى الأصل هو البراءة لدوران القيد بين كونه قيذا للوجوب أو قيذا للواجب سواء قلنا بمقالة المشهور فى رجوع القيود إلى الهيئة أو لم نقل به و اخترنا بأن الوجدان حاكم على رجوعها إلى المادة وإن امكن رجوعها إلى الهيئة فإنّ على كلّ واحد من المذهبين لم يثبت أصل الوجوب لاحتمال أن يكون القيد قيذا للوجوب.

و لا فرق فى ذلك بين كون القيد على فرض رجوعه إلى المادة قيذا على وجه التنجيز أو على وجه التعليق فإنّ مع احتمال رجوعه إلى الهيئة لم يثبت أيضا أصل الوجوب.

نعم لو قلنا باستحالة الرجوع إلى الهيئة كما هو المحكى عن الشيخ فلا يدور الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة أو المادة بل القيد راجع إلى المادة وهو خلاف الفرض.

و ممّا ذكر يظهر ما فى بدائع الأفكار حيث ذهب إلى الفرق بين ما إذا دار الأمر بين كون القيد قيذا للوجوب و كونه قيذا للواجب بنحو التنجيز فيجربى البراءة على المشهور فى الواجب المشروط و على المختار و بين ما لو دار الأمر بين كون القيد قيذا للوجوب و كونه قيذا للواجب على نحو المعلق فحكم على المعتاد بعدم وجوب تحصيل القيد المزبور دون سائر القيود بل كان الحكم فيها هو وجوب تحصيلها تعيّن فى المفوّتة منها و تخييرا فى غير المفوّتة.

و حكم على المشهور أيضا بذلك لو قالوا بوجوب تحصيل المقدمات المفوّتة و إن لم يقولوا به فالمرجع هو الأصل العملى و هو البراءة أو استصحاب عدم الوجوب بالنسبة إلى المقدمات المفوّتة بناء على جريان البراءة فى المقدمات و إلا فالمرجع هو

وذلك لأنّ مع دوران الأمر بين رجوع القيد إلى الوجوب أو الواجب لا علم بالوجوب أصلاً على كلّ المذهبيين حتّى نقول بالاشتغال ووجوب المقدمات المفوّتة ولا فرق في ذلك بين كون القيد قيّداً للواجب على وجه التنجيز أو على وجه التعليق فإنّ مع عدم مجيء القيد المذكور لا علم بالوجوب فلا تغفل.

ثمّ لو شكّ في تقييد الوجوب فقط فقد ذهب في بدائع الأفكار إلى أنّه لو كان لدليله إطلاق أخذنا به وإلاّ فمقتضى البراءة عدم الوجوب قبل تحقّق القيد المحتمل تقييد الوجوب به وهذا كلام متين ولكنّ ينبغي أن يقيّد ذلك بما إذا لم يكن له حالة سابقة كما إذا شككنا بعد حلول زمان الغيبة أنّ وجوب صلاة الجمعة مشروط بالحضور حتّى ينتفى بحلول الغيبة أو غير مشروط بذلك حتّى يبقى فيمكن حينئذ استصحاب الوجوب بعد العلم بثبوته.

ولو شكّ في تقييد الواجب فقط فمقتضى الإطلاق والأصل واحد وهو عدم وجوب تحصيل القيد المحتمل ويصحّ الاكتفاء بإتيان الواجب من دون القيد في مقام الامتثال.

ولو علم بأنّ الواجب مقيد ولكن شكّ في كونه معتبراً على وجه لا يجب تحصيله فيكون الواجب معلّقاً أو على وجه يجب تحصيله فيكون الواجب منجزاً فقد أفاد في بدائع الأفكار أنّه لا إشكال في عدم صحّة التمسك بالإطلاق لو كان ولا بالأصل فيما لم يكن إطلاقاً لنفي التقييد بالقيد المزبور لفرض العلم به وإنّما الشكّ في كميّة أخذ القيد نعم يمكن التمسك بالبراءة لنفي الوجوب المستلزم لتحصيل القيد (2).

ص: 484

1-1) بدائع الافكار: ج 1 ص 361.

2-2) بدائع الافكار: ج 1 ص 361.

## إشارة

و هنا جهات:

### الجهة الأولى: فى تعريفهما

ذهب المشهور إلى أنّ الواجب النفسى ما أمر به لنفسه و الغيرى ما أمر به لاجل غيره.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سره فى محكىّ تقريراته بأنّ لازم و ذلك هو أن يكون جميع الواجبات الشرعيّة او أكثرها من الواجبات الغيريّة إذ المطلوب النفسى قلّمَا يوجد فى الأوامر فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التى هى خارجة عن حقيقتها فيكون أحدهما غير منعكس و يلزمه أن يكون الآخر غير مطرد لانتفاء الوساطة.

لا يقال المراد بكونه مطلوباً لنفسه أنّه مطلوب لأجل مصلحة حاصلّة فى نفسه فيكون المراد بالغيرى ما أمر به لأجل مصلحة حاصلّة فى غيره فيتمّ عكس الأول و به يصحّ الطرد أيضاً فى الثانى لأنّ نقول ذلك فاسد جدّاً ضرورة امتناع أن يكون المصلحة الداعية إلى طلب الشىء حاصلّة فى غيره غاية ما فى الباب أنّ المصلحة فى فعل المقدّمة هو الوصول إلى الغير الحاصل فى نفسه و فى ذيلها القرب الحاصل فى نفسه و ذلك لعلة ظاهر.

ثمّ عزّفهما الشيخ الأعظم قدس سره بقوله فالأولى فى تحديدهما أن يقال: إنّ الواجب الغيرى ما أمر به للتوصّل إلى واجب آخر و النفسى ما لم يكن كذلك فيتمّ العكس و الطرد (1).

و عليه فالنفسى هو ما لم يكن للتوصّل إلى واجب آخر على المكلف بخلاف الغيرى فإنّه هو ما أمر به للتوصّل إلى واجب آخر على المكلف.

و الأولى إضافة كلمة للإتيان فى تعريف الشيخ قدس سره كما أشار إليه المحقّق الإيروانى فيقال

ص: 485



إنَّ الغيرىَّ هو ما أمر به للإتيان بالواجب الآخر و النفسىَّ ما لم يكن كذلك.

أورد عليه فى الكفاية بما حاصله أنَّ الداعى فى الواجبات النفسىَّة تارة يكون محبوبىَّة الواجب بنفسه كالمعرفة باللَّه و تارة أخرى يكون محبوبىَّته بماله من فائدة مترتبة عليه كأكثر الواجبات من العبادات و التوصِّليات و لا إشكال فى القسم الأوَّل و إنَّما الإشكال فى القسم الثانى فإنَّ مقتضى كون الداعى فيه محبوبىَّته بماله من الفائدة المترتبة عليه هو أن يكون أكثر الواجبات فى الحقيقة واجبات غيريَّة فإنَّه لو لم يكن وجود هذه الفوائد لازماً لتلك الواجبات لما كان الداعى موجوداً إلى إيجاب ذبيها و عليه فالإشكال باق بالنسبة إلى جامعِيَّة التعريف و مانعيَّته فإنَّ الواجبات النفسىَّة تدخل فى تعريف الغيرىَّ فتعريف النفسىَّ لا يكون جامعاً لأفراده كما أنَّ تعريف الغيرىَّ لا يكون مانعاً من الأعيار.

يمكن الجواب عنه أوَّلاً- بأنَّ الأغراض فى الواجبات النفسىَّة ليست من الواجبات و ليست ممَّا يؤتى بها عقيب الإتيان بنفس الواجبات حتَّى يصدق على الواجبات النفسىَّة أنَّها واجبات و مأمورات لأجل التوصل إلى الإتيان بواجبات أخرى و تقسيم الواجب إلى النفسىَّ و الغيرىَّ باعتبار البعث و الوجوب لا باعتبار الأغراض فملاحظة الأغراض أجنبيَّة عن ملاك التقسيم.

و لقد أفاد و أجاد المحقق الأصفهانىَّ قدس سره حيث قال و أمَّا الإرادة التشريعيَّة فقد مرَّ مراراً أنَّ حقيقتها إرادة الفعل من الغير و من الواضح أنَّ الإنسان لو أراد اشتراء اللحم من زيد فالغرض منه و إن كان طبخه لكنَّه غير مراد منه بل لعلَّ الطبخ مراد من عمر و إحضاره فى المجلس مراد من بكر و هكذا فلا- تنافى بين كون شىء مراداً من أحد و الغرض منه غير مراد منه و إن كان مقصوداً من الفعل لترتبه عليه فالاشتراء مراد بالذات من زيد و مقدّماته مرادة بالعرض منه و ان لم يكن الغرض من اشتراء اللحم نفسه بل ينتهى إلى نفس الأمر (مثلاً) من الطبخ و الأكل و تحصيل بدل ما يتحلل و إبقاء

و منه يعلم حال الصلاة و سائر الواجبات فإنَّ الغرض من الصلاة و إن كان مصلحتها إلا أنها غير مرادة من المكلف لا بالعرض و لا بالذات بل المراد بالذات عن المكلف نفس الصلاة و الإرادة التشريعية متقومة بإرادة الفعل من الغير لا أنها مطلق الشوق حتى يقال إنَّ الشوق إلى الصلاة منبعت عن الشوق إلى غايتها إلى ان ينتهى إلى غاية الغايات و الكلام فى تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى و مبدأ الإيجاب كنفسه ينقسم إلى القسمين بلا محذور و إن كان نفس المحبوبة المطلقة غيرية مطلقا إلى أن ينتهى إلى الغرض الذى هو عين ذى الغرض.

و جميع آثار الواجب النفسى الحقيقى من كونه محرّكا و مقربا و موجبا لاستحقاق الثواب على موافقته و العقاب على مخالفته مترتبة على هذه الواجبات النفسية المتعارفة فإنها المرادة من المكلف بالذات فإرادتها منه هى الداعية له فهى المقربة له فافهم و اغتتم (1).

و بالجملة الفرق بين النفسى و الغيرى ليس فى ناحية الأغراض و المصالح بل فى ناحية نحو البعث الابتدائى و التبعى.

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام قدس سرّه حيث قال تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى باعتبار تعلق البعث و الوجوب لا باعتبار الإرادة و الأغراض فإنهما خارجان عن اعتبار الوجوب و الواجب فقد يتعلّق البعث بشىء لأجل التوصل إلى مبعوث إليه فوَقَّه و توقّفه عليه و قد يتعلّق به من غير أن يكون فوقه مبعوث إليه فالأول غيرى و الثانى نفسى (2).

و إلى ما ذكر يؤول ما فى الوقاية أيضا حيث قال إنَّ الغيرى ما لا وجوب له بذاته

ص: 487

1-1) نهاية الدراية: ص 326.

2-2) مناهج الوصول: ج 1 ص 371.

ولا- تتعلّق به الإرادة و الإنشاء و البعث ابتداء و إنّما يجب بوجوب غيره و يكون مرادا و منشأ بنفس إرادة الغير و إنشائه فهو نظير لوازم الماهيات التي تجعل بنفس جعل ملزوماتها و هذا بخلاف النفسى الذى هو متعلّق الإرادة بذاته و ملحوظ للامر ابتداء و قد بعث إليه و وعد و أوعده عليه و إن كانت المصلحة الداعية إلى الأمر به أمرا آخرًا حاصلًا بسببه حتّى التوصل إلى واجب نفسى مثله (1).

و ثانيا: كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه أنّ دخول الواجب النفسى فى تعريف الواجب الغيرى الذى هو ما امر به للتوصل إلى واجب آخر مع تسليم أنّ المعيار هو الأغراض و الفوائد فيما إذا كانت الفوائد المترتبة بمراى و مسمع العرف حتّى يمكن إيجابها و إلاّ فلا تعرفها عامّة الناس حتّى يمكن الأمر بها و تصير الأغراض واجبات و يصدق عليها ما أمر بها للتوصل إلى واجبات أخرى و المفروض أنّ كثيرا من الواجبات النفسية لا تعرف العامة فوائدها و غاياتها فمجرد كون المعيار هو الأغراض لا يوجب دخول النفسيات فى الغيريات مع عدم التمكن من إيجاب فوائدها و غاياتها لأنّ تعريف الغيريات لا يصدق عليها كما لا يخفى.

نعم يصدق تعريف الغيرى بما أمر به لأجل غيره كما عن المشهور يصدق عليها و عليه فما ذهب اليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه هو الأقوى.

ثمّ أنّه لا مجال لتصحيح تعريف المشهور بدعوى أنّ المقصود من قولهم فى تفسير النفسى بما أمر به لنفسه و تفسير الغيرى بما أمر به لأجل غيره أنّ النفسيات معنونة بعناوين حسنة يستقلّ العقل بمدح فاعلها و ذمّ تاركها و صارت بما هو كذلك متعلّقة للإيجاب لا بما هى مقدّمة لأمر مطلوب واقعا من الغايات و الفوائد المترتبة كما أنّ الغيريات بما هى تكون مقدّمة للواجبات النفسية صارت واجبة لا بعناوينها التى

ص: 488

تكون حسنة في نفسها لعدم دخلها في إيجابها الغيرى و عليه فلا يتوجه الاعتراض على تعريف المشهور بأنّ جلّ الواجبات لو لا الكلّ يلزم ان يكون من الواجبات الغيرية إذ المطلوب النفسى قلّ ما يوجد في الأوامر فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها لما عرفت من أنّ معيار الإيجاب في النفسيات ليس هي كونها مطلوبات لأجل الغايات بل المعيار هو تعنونها بالعناوين الحسنة المنطبقة عليها التي يستقلّ العقل بمدح فاعلها و ذمّ تاركها و هكذا المعيار في إيجاب الواجبات الغيرية هو حيثية كونها من مقدّمات الواجبات النفسية كما أشار إلى ذلك صاحب الكفاية.

لأنّه أولاً: كما أفاد في نهاية النهاية أنّه لا طريق لنا إلى ثبوت هذا العنوان في موارد الأوامر النفسية.

و ثانياً: إنّه لا- طريق لنا إلى كونه هو الداعى إلى إيجابها دون ملاك الأمر الغيرى الثابت فيها فكيف يحكم بأنّ هذه الأوامر نفسية و تلك طريقية بل ظاهر الأخبار الواردة في علل الأحكام أنّ الباعث للأمر هو حصول الآثار الخاصة و من الواضح أنّه لو كانت ذاتها دخيلة في الأمر لما صحّ التعليل بالجهات الخارجية (1).

و ثالثاً: كما في نهاية الاصول أنّه إن كان المراد تعنونه بعنوان حسن يستقلّ العقل بمدح فاعله من جهة أنّ الفائدة تترتب عليه بحيث صار ترتب الفائدة علّة لتعنونه بالعنوان الحسن نعترض عليه بأنّ هذا الأمر يجرى في جميع الواجبات الغيرية ايضاً فإنّ كلّ واحد منها ايضاً يتعنون بالعنوان الحسن من جهة اشتماله على المصلحة المترتبة عليه و إن كان المراد تعنونه بعنوان حسن من دون أن يكون لترتب الفائدة دخل في حسنه نعترض عليه بأنّ هذا يوجب خلاف الفرض فإنّ الفرض إنّما يكون في الواجبات

ص: 489

1-1) نهاية النهاية: ج 1 ص 154.

النفسيّة التي وجبت لا لذاتها بل من جهة ترتّب الفوائد عليها هذا مضافاً إلى أنّ هذا خلاف البداهة للزوم أن تكون جميع الواجبات النفسيّة من المحسّنات الذاتيّة وهذا واضح الفساد (1).

ورابعاً: كما في نهاية الدراية أنّ من العناوين ما هو حسن بالذات أو قبيح كذلك كعنوان العدل والإحسان في الأوّل و كعنوان الظلم و الجور في الثاني و منها ما هو حسن أو قبيح بالعرض كغير العناوين المتقدّمة من العناوين.

و المراد من ما بالذات و ما بالعرض أنّ العنوان الحسن أو القبيح ربما يكون محفوظاً و مع ذلك لا يتّصف بالحسن أو القبح لطروّ عنوان آخر عليه كعنوان الصدق و الكذب إذا طرأ عليهما عنوان قتل المؤمن و إنجائه و ربما لا يقبل لطروّ عنوان آخر يزيل حسنه أو قبحه كعنوان العدل و الظلم.

و الثاني عنوان ذاتيّ و الأوّل عرضيّ و من الواضح أنّ كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات فجميع الواجبات النفسيّة إذا كانت من حيث عنوان حسن واجباً نفسياً لا بدّ من أن ينتهي إلى عنوان واحد و كذلك المحرّمات النفسيّة فكُلّها مصاديق واجب واحد أو محرّم واحد بملاك و عنوان واحد لأنّ عناوينها الحسنة أو القبيحة عرضيّة لا بدّ من أن ينتهي إلى عنوان ذاتيّ انتهى موضع الحاجة (2).

و توضيح كلامه أنّ العناوين العرضيّة لا يمكن أن تدعو إلاّ من جهة انتهائها إلى العناوين الذاتيّة و الأصليّة و عليه فالإشكال باق على حاله لأنّ الواجبات الغيريّة يكون كذلك.

فتحصّل أنّ الأقوى هو تعريف الذي أفاده الشيخ قدّس سرّه من أنّ الغيريّ ما أمر به للتوصّل إلى واجب آخر و النفسىّ ما لم يكن كذلك.

ص: 490

1-1) نهاية الاصول: ج 1 ص 182.

2-2) نهاية الدراية: ج 1 ص 336.

و الأولى أن يعرف كما في نهاية النهاية من أن الغيرى هو ما أمر به للإتيان بالواجب الآخر و النفسى ما لم يكن كذلك.

### الجهة الثانية: في مقتضى الأصل اللفظى

إذا شكّ في واجب أنه نفسى أو غيرى؛ ذهب الشيخ الأعظم الى أصالة الإطلاق من ناحية المادة بتقريب أن المطلوب لو كان هو الفعل على وجه يكون شرطاً للغير يجب التنبيه عليه من المتكلم الحكيم، و حيث ليس ما يصلح أن يكون بيانا فيجب الأخذ بالإطلاق، و يحكم بأن الواجب نفسى غير منوط بالغير على وجه لو فرض امتناع الغير يجب الإتيان به مع إمكانه.

و الوجه في عدوله عن إجراء أصالة الإطلاق في ناحية الهيئة هو ما اختاره في الهيئة من وضعها لخصوصيات الطلب المتقدمة في نفس الطالب باعتبار دواعيها التى تدعو إليها؛ إذ حيث كان الموضوع له فيها هو الجزئى و الفرد فلا مجال لأصالة الإطلاق في ناحية الهيئة لدفع الشكّ المذكور بعد كون مفادها الأفراد التى لا يعقل تقييدها (1).

يمكن الجواب عنه بأن مقتضى ما مرّ سابقا في مفاد الهيئة أن الموضوع له فيها كالموضوع له في الحروف جزئى و ليس هو الطلب المتقدم في نفس الطالب؛ إذ هو من مبادئه، بل الموضوع له هو نفس البعث الإنشائى، و لكنّه حيث كان كالمعنى الحرفى يكون إيجابيا و جزئيا، و مع ذلك لا يمنع جزئية الموضوع له عن أصالة الإطلاق في ناحية الهيئة لدفع الشكّ المذكور من جهة إمكان إنشاء الجزئى على تقدير من أول الأمر من باب ضيق فم الركوة، فلا يلزم تقييد الجزئى بعد تحقّقه حتى يقال إنّ الجزئى لا سعة له حتى يتقيّد.

ص: 491

هذا مضافا إلى إمكان التمسك بالإطلاق الأحوالي كما في بدائع الأفكار (1).

وأفاد أستاذنا المحقق الداماد قدس سره حيث إن الجزئي بعد الوجود له أحوال مختلفة، فإذا لم يتقيد الجزئي بحال خاص كالبعث للتوصل إلى واجب آخر يمكن الأخذ بالإطلاق ويحكم بأن البعث مطلق ولم يتقيد بشيء فينتزع منه النفسى.

ومضافا إلى ما في تعليقة الأصفهاني قدس سره من أن الإطلاق من ناحية الداعي حيث قال: إن ما يحتاج إلى التنبيه عرفا كون الوجوب لداع آخر غير الواجب، ومنه تعرف أن إطلاق البعث بمعنى عدم تقييده بانبعائه عن داع آخر غير الواجب لا التوسعة من حيث وجوب شيء آخر وعدمه، والتقييد بهذا المعنى لا ينافي كون البعث جزئيا حقيقيا، فإن المقصود ظهور الصيغة بحسب مقدمات الحكمة فى البعث المنبعث عن داعى نفس الواجب لا- عن داع آخر فى غيره، مع وضوح أن الدواعى ليست من شئون البعث وأطواره كى توجب تضيق دائرة معناه و مفهومه، فسقط ما سيأتى إشكالا و جوابا (2).

ولا- يخفى عليك أن ما ذهب إليه المحقق الأصفهاني هو الموافق لما عرفت فى تعريف النفسى من أن الغيرى هو ما أمر به للتوصل إلى واجب آخر، والنفسى هو ما لم يكن للتوصل إلى واجب آخر؛ فعدم تقييد البعث بانبعائه عن داع آخر غير الواجب يوجب بمقدمات الحكمة أن تكون الصيغة ظاهرة فى النفسى، أى البعث الذى لا ينبعث عن داع آخر غير الواجب.

وبالجملة فلا يحتاج التمسك بالإطلاق فى الهيئة إلى مئونة زائدة مطلقا سواء كان المراد من الإطلاق هو الاطلاق الأحوالي أو الإطلاق من ناحية الداعي أو الإطلاق المفهومى.

ص: 492

1-1) بدائع الأفكار: 373/1.

2-2) نهاية الدراية: 329/1.

و ممّا ذكر يظهر ما فى مناهج الوصول، حيث أورد على التمسك بالإطلاق بأنّ ما قيل من أنّ الإطلاق يدفع القيد الزائد فغير تامّ، لأنّ كلاً من النفسيّة و الغيريّة متقدّم بقيد زائد على فرض كون البعث موضوعاً لجامعهما، مع أنّه خلاف التحقيق (1).

لما عرفت من أنّ المحتاج إلى المئونة الزائدة هو التقييد لا الإطلاق، سواء قلنا بالإطلاق الأحواليّ أو الإطلاق من ناحية الداعى أو الإطلاق المفهومى؛ إذ منشأ النفسيّة هو عدم تقييد البعث بانبعاثه عن داعٍ آخر غير الواجب لا تقييد البعث بعدم ملاحظة انبعاثه عن داعٍ آخر حتّى يحتاج إلى المئونة كالغيريّة التى هى تقييد البعث يكون انبعاثه عن داعٍ آخر غير الواجب.

نعم، لا- يصحّ القول بأنّ البعث يكون موضوعاً للمفهوم الجامع، كما ذهب إليه صاحب الكفاية، لما عرفت فى محلّه من أنّ معانى الصيغ الإنشائيّة كالمعانى الحرفيّة جزئية لا كليّة، ولكن كذلك لا ينافى جزئيتها لإطلاقها من جهة الأحوال أو الدواعى، فالتمسك بإطلاق الهيئة من جهة الأحوال أو من جهة الداعى لا مانع منه.

ثمّ إنّ الظاهر من كلام سيّدنا الإمام قدّس سرّه أنّه أخذ بالظهور الانصرافى الناشئ من كثرة استعمال الهيئة فى ما ينتزع منه النفسىّ دون ما ينتزع منه الغيرىّ.

حيث قال: ثمّ إذا شككنا فى واجب بأنّه نفسىّ أو غيرىّ يحمل على النفسىّ لأجل الانصراف كما لا يبعد، لا بمعنى انصراف جامع إلى أحد أقسامه، فإنّ التحقيق أنّ الموضوع له فى الهيئة خاصّ و أنّها فى النفسىّ و الغيرىّ لا تستعمل إلاّ استعمالاً إيجابياً لنفس البعث و الإغراء. و النفسيّة و الغيريّة انتزاعيتان لا من مقوماته، بل لما كان البعث لأجل الغير نادراً لا يعتنى باحتماله العقلاء.

و يمكن أن يقال: إنّ البعث المتعلّق بشىء حجة على العبد و لا يجوز التقاعد عن



طاعته باحتمال كونه مقدّمة لغيره إذا سقط أمره (1).

و الفرق بين الظهور الانصرافيّ الناشئ من كثرة الاستعمال وبين الظهور الإطلاقيّ واضح، لأنّ الثاني محتاج إلى مقدّمات الحكمة دون الأول كما لا يخفى، نعم يحتاج إلى إثبات ندرة استعمال الهيئة في البعث الغيبيّ، وهو غير ظاهر مع تعدّد استعماله في الغيبيّ، كالوضوء و الغسل و التيمّم و إعداد السلاح و القوى للجهد و غيرها من الموارد.

### الجهة الثالثة: في مقتضى الأصل العمليّ

إذا شكّ في واجب أنّه نفسيّ أو غيبيّ و لم يثبت أصالة الإطلاق في طرف، فالمرجع هو الأصل العمليّ، وهنا صور:

الاولى: أنّه إذا علم بعد الزوال بوجوب الوضوء و الصلاة و شكّ في وجوب الوضوء أنّه غيبيّ أو نفسيّ؛ ففي هذا القسم الذي يرجع الشكّ فيه إلى تقييد الصلاة بالوضوء ذهب في بدائع الأفكار إلى أنّ الأصل يقضى بعدم اشتراط الواجب النفسيّ، أعنى الصلاة بالطهارة، فيجوز الإتيان به بلا طهارة، و أمّا نفس الطهارة فيعلم بوجوبها في ذلك الوقت على كلّ حال إمّا لنفسها أو لغيرها (2).

و لعلّ وجه ذلك: أنّ في هذا القسم يرجع الشكّ إلى تقييد الصلاة بالوضوء، فيكون مجرى البراءة بعد انحلال العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ بوجوب الوضوء الأعمّ من النفسيّ و الغيبيّ.

اورد عليه بأنّ العلم الإجماليّ المذكور باق على حاله، لأنّ العلم التفصيليّ بوجوب الوضوء المراد بين كونه نفسيّاً أو غيبيّاً هو عين العلم الإجماليّ بالوضوء

ص: 494

1-1 (1) مناهج الوصول: 372/1.

2-2 (2) بدائع الأفكار: 373/1.

نفسياً أو وجوب الصلاة المتقيّدة به، ولا يعقل أن يكون العلم الإجماليّ موجبا لانحلال نفسه. وعليه فالبراءة العقلية لا معنى لها بعد بقاء العلم الإجماليّ، بل مقتضاه هو الاحتياط بأن لا يأتي بالصلاة إلا مع الطهارة، نعم، يظهر من فوائد الاصول جواز الأخذ بالبراءة الشرعية بناء على عدم الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، فإن البراءة الشرعية حينئذ لا محذور في جريانها، لأن رفع القيدية إنما هو من وظيفة الشارع كجعلها، غاية أن وضعها ورفعها إنما يكون بوضع منشأ الانتزاع ورفعها وهو التكليف بالأكثر وبسطه على الجزء المشكوك أو الشرط المشكوك، فكما أن للشارع أمر بالمركب على وجه يعم الجزء الزائد أو الشرط الزائد كذلك للشارع رفعه بمثل قوله: «رفع ما لا يعلمون» وبذلك ينحل العلم الإجماليّ ويرتفع الإجمال. و السرّ في ذلك أن حكم العقل بلزوم الامتثال إنما هو لرعاية حكم الشارع، وبعد رفع الشارع التكليف عن الأقل و لورفعاً ظاهرياً يتعيّن كون المكلف به هو الأقل، فيحصل الامتثال التبعدي بفعل الأقل ولا يجب الزائد عليه (1).

فلا وجه لإسناد الاحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال في الأقلّ والأكثر في الأجزاء أو في الشرائط إلى المحقق النائنيّ من دون تفصيل بين البراءة الفعلية و الشرعية، فإنه - كما عرفت - فصلّ ل بينهما. وكيف ما كان فإن لم نقل بالبراءة أصلاً فمقتضى الاحتياط هو أن لا تأتي بالصلاة من دون طهارة. وأمّا إذا قلنا بالبراءة فالإتيان بالصلاة من دون طهارة وإن كان جائزاً إلا أن مقتضى العلم الإجماليّ في ناحية الوضوء هو أن يأتي بالوضوء قبل الصلاة بقصد ما في الذمة و لا يبطله قبل الصلاة، وإلا لم يحصل الاحتياط بين النفسى و الغيرى الذى هو واجب للتوصل إلى واجب آخر. وعليه فلا تفاوت بحسب النتيجة بين القول بالانحلال و البراءة و بين

ص: 495

عدمه فى لزوم الإتيان بالوضوء قبل الصلاة وعدم الإتيان بالصلاة بلا طهارة، فتدبر جيداً.

الثانية: أنه إذا علم بوجود شىء كالصلاة وبوجوب آخر كالوضوء وشك فى كون وجوب الوضوء نفسياً أو غيرياً وكان وجوب الصلاة مشروطاً بشرط غير حاصل كالوقت فهل يجب الوضوء قبل الوقت أم لا، ذهب بعض الأعظم إلى البراءة لعدم العلم بالوجوب الفعلى قبل الوقت، فلا يجب الوضوء قبل الوقت.

أورد عليه فى مناهج الوصول بأن ذلك يرجع إلى العلم الإجمالى بوجوب الوضوء نفساً أو وجوب الصلاة المتقيّدة به بعد الوقت؛ والعلم الإجمالى بالواجب المشروط إذا علم تحقق شرطه أو الواجب المطلق فى الحال متنجز عقلاً فيجب عليه الوضوء فى الحال والصلاة مع الوضوء بعد حضور الوقت.

نعم، لو قلنا بعدم منجزية العلم الإجمالى المذكور كان إجراء البراءة فى الطرفين بلا مانع، لكنّه خلاف التحقيق، وقد اعترف بتنجز العلم الإجمالى فى التدريجيات ولو كان للزمان دخل خطاباً وملاكاً (1).

وفيه: أن مقتضى التأمل أن شرط الوجوب هو واقع الوقت لا لحاظه؛ وعليه فالعلم بحصول الشرط-أى الوقت-لا-يكفى فى تحقق التنجز، فلا-مانع من جريان البراءة بالنسبة إلى الوضوء قبل الوقت؛ نعم، لو لم يتمكّن من الوضوء بعد دخول الوقت يجب عليه الوضوء فى الحال من جهة حكم العقل بفتح تقويت مراد المولى لا بتنجز الخطاب.

هذا مضافاً إلى ما فى إسناد تنجز العلم الإجمالى فى التدريجيات إلى المحقق المذكور، ولو كان للزمان دخل خطاباً وملاكاً، فإنه لا يستفاد من عبارته الحكم

ص: 496

بالتنجز فيما إذا كان للزمان دخل في الملاك و الخطاب و لم يفت مراد المولى للتمكّن من الوضوء بعد الوقت، فيجوز أن يجرى البراءة قبل الوقت بالنسبة إلى الوضوء. نعم، صرح بعدم الفرق فيما إذا لم يتمكّن من الوضوء بعد دخول الوقت، حيث قال:

فالإنصاف أنّه لا فرق في تأثير العلم الإجماليّ في حرمة المخالفة و وجوب الموافقة بين أن لا يكون للزمان دخل في الملاك و الخطاب و بين أن يكون له دخل فيهما، غايته أنّه إذا لم يكن للزمان دخل فيهما فنفس أدلّة المحرّمات تقتضى وجوب الاحتياط في الأطراف بضميمة حكم العقل بوجوب الخروج عن عهدة التكاليف، و إن كان للزمان دخل فيهما فنفس أدلة المحرّمات لا تقى بذلك، بل يحتاج إلى حكم العقل بقبح تقويت مراد المولى، فتأمل (1).

فإنّ مقتضى عدم وفاء الأدلّة بإفادة الوجوب هو جريان البراءة عن وجوب الوضوء قبل الوقت إذا لم يفت غرض المولى، كما إذا تمكّن بعد دخول الوقت من الوضوء؛ لعدم وفاء الأدلّة قبل الوقت بوجوب الوضوء بعد عدم تنجزها بحصول الشرط الذي له دخل في الملاك و الخطاب، و لعلّه إليه أشار المحقّق المذكور بالأمر بالتأمّل؛ وكيف ما كان فالأمر واضح.

الثالثة: أنّه إذا لم يعلم إلّا وجوب ما يحتمل كونه نفسياً أو غيريّاً، مع احتمال أن يكون في الواقع واجب آخر مقيّد بما علم وجوبه في الجملة، فإن كان الواجب الآخر على فرض احتمال كون المشكوك واجبا غيريّاً فعليّاً، فقد يتوهّم عدم وجوب إتيان ما يحتمل كونه واجبا نفسياً أو غيريّاً لجريان البراءة عن وجوبه للشكّ في وجوب ما يحتمل اشتراطه به، فلا يعلم حينئذ بوجوبه على كلّ حال.

دفعه المحقّق العراقي قدّس سرّه بأنّ ذلك غير تامّ لما قرّر في باب الأقلّ و الأكثر من لزوم

ص: 497

الإتيان بالأقلّ المعلوم و جريان البراءة في الزائد المشكوك مع أنّ وجوب الأقلّ مرّدّد بين كونه نفسيّاً أو غيريّاً، والمقام من هذا القبيل بلا فرق كما هو واضح؛ نعم، لو لم يكن الواجب الآخر على فرض احتمال كون المشكوك واجباً غيريّاً واجباً فعليّاً فلا يجب إتيان الواجب المرّدّد وجوبه لعدم العلم بواجب فعليّ على ذلك الفرض، وما ذكرنا من التفصيل هو الظاهر من عبارة الكفاية، ولكن بعض الأعاضم (قدّس سرّهم) نسب إليه جريان البراءة في النحو الأوّل وأشكّل عليه بما ذكرنا، ولكّنه ليس كذلك؛ إذ الظاهر منه - كما أشرنا إليه - اختصاص البراءة بالنحو الثاني، فراجع (1).

توضيح ذلك أنّ الصورة الثالثة المرّددة بين وجوب الأقلّ وهو الوضوء وبين وجوب الأ-كثّر وهو الوضوء مع وجوب الصلاة المتقيّدة بالوضوء يدور أمرها بين الأقلّ والأكثر؛ فالأقلّ وهو الوضوء معلوم الوجوب في الجملة سواء كانت الصلاة المتقيّدة بالوضوء واجبة أم لا، كما أنّ في الصورة الاولى أيضاً يكون الوضوء معلوم الوجوب سواء كانت الصلاة المعلوم وجوبها متقيّدة بالوضوء أم لم تكن وإنّما الفرق بينهما في أنّ وجوب الصلاة معلوم في الصورة الاولى دون الصورة الثالثة فإنّه محتمل.

وعليه يجتمع العلم بالوضوء مع الشكّ في وجوب الصلاة المتقيّدة به في الصورة الثالثة كما اجتمع العلم بوجوب الوضوء مع الشكّ في تقييد الصلاة المعلوم وجوبها بالوضوء وعدمه، ولا مجال للبراءة في الأقلّ المعلوم وجوبه بعد فعليّة خطابه أو خطاب الأكثر لو كان واجباً في الواقع، فيجب الأقلّ كما هو المقرّر في كلّ مورد دار أمره بين الأقلّ والأكثر، ودوران الأمر في الأقلّ بين النفسيّة والغيريّة لا يضرّ في المقام، كما لا يضرّ في غير المقام.

ويقربّ منه ما حكى عن المحقّق النائيني قدّس سرّه من أنّ القسم الثالث ما إذا علم

ص: 498

1-1) بدائع الافكار: 374/1.

بوجوب ما شكّ في غيريّته ولكن شكّ في وجوب الغير، كما إذا شكّ في وجوب الصلاة في المثال المتقدّم وعلم بوجوب الوضوء، ولكن شكّ في كونه غيريّاً حتّى لا يجب لعدم وجوب الصلاة ظاهراً بمقتضى البراءة أو نفسياً حتّى يجب؛ ففي هذا القسم يجب الوضوء دون الصلاة لأنّه من قبيل الأقلّ والأكثر الارتباطيين، حيث إنّ العلم بوجوب ما عدا السورة مع الشكّ في وجوبها يقتضى وجوب امتثال ما علم ولا يجوز إجراء البراءة فيه، مع أنّه يحامل كون ما عدا السورة واجباً غيريّاً وكون المقام من قبيل المقدمات الخارجيّة وهناك من قبيل الداخليّة لا يوجب فارقاً (1).

أورد عليه: أوّلاً: أنّ العلم التفصيليّ بوجوب الوضوء وتردّده بين الوجوب النفسيّ والغيريّ لا يمكن إلّا مع العلم الإجماليّ بوجوب الصلاة المتقيّدة بالوضوء نفسياً، وهذا العلم الإجماليّ لا ينحلّ إلّا بوجه محال كما عرفت، وبعبارة أخرى يجب في الفرض المذكور بمقتضى العلم الإجماليّ الصلاة مع الإتيان بالوضوء قبلها، ولا مجال للبراءة عن وجوب الصلاة المتقيّدة بالوضوء (2).

ويمكن الجواب عنه بأنّ مقصود العلمين أنّ وجوب الوضوء مفروغ عنه، وإنّما الشكّ في كيفيّة وجوبه هل يكون نفسياً أو غيريّاً من جهة احتمال وجود واجب آخر فعليّ متقيّد به فلا يكون الصلاة المتقيّدة بالوضوء طرفاً للعلم الإجماليّ حتّى لا ينحلّ إلّا بوجه محال، ولكنّه غير مجد بعد رجوع العلم بوجوب الوضوء والشكّ في كيفيّة وجوبه إلى العلم الإجماليّ بوجوب الوضوء نفسياً أو وجوب الصلاة المتقيّدة بالوضوء نفسياً كالصورة الأولى.

والعلم التفصيليّ بوجوب الأقلّ المرّدّد بين كونه نفسياً أو غيريّاً عين العلم الإجماليّ بالتكليف المرّدّد بين النفسيّ والغيريّ؛ ومثل هذا العلم التفصيليّ لا يعقل أن

ص: 499

1-1) فوائد الاصول: 223/1. ط جديد.

2-2) منهاج الاصول: 376/1.

يوجب الانحلال، لأنّ مرجعه-كما عرفت-إلى أن يكون العلم الإجماليّ موجباً لانحلال نفسه و هو محال.

و معلوميّة وجوب الصلاة و الشكّ في تقيدها أو عدم معلوميّة وجوبها متقيّدا لا يوجب الفرق. و عليه فلا فرق بين الصورة الثالثة و الصورة الاولى في وجوب الاحتياط بإتيان الصلاة متقيّدة بالوضوء.

و ثانيا: أنّ تصوّر الشكّ البدويّ للصلاة مع العلم التفصيليّ الكذائيّ بوجود الوضوء جمع بين المتنافيين، و العجب منه-أى المحقّق النائينيّ حيث قال:

و علم بوجود الوضوء و لكن شكّ في كونه غيريّا حتّى لا يجب،،، كيف جمع بين العلم بالوجوب و الشكّ فيه (1).

يمكن أن يقال: إنّ مفروغيّة وجوب الوضوء مع الشكّ في كفيّة وجوبه تساعد دعوى العلم بالوضوء و الشكّ في كونه نفسياً أو غيريّا و العلم التفصيليّ بأصل الوجوب مع الشكّ في خصوصياته، فإنّ العلم من جهة أصل وجوبه، و الشكّ من ناحية كفيّته من النفسيّة و الغيريّة.

و ثالثاً: أنّ الفرق بين المقام و الأقلّ و الأكثر في الأجزاء واضح، اعترف به المحقّق النائينيّ قدّس سرّه في باب الأقلّ و الأكثر، فإنّ المانع من الانحلال هو الدوران بين النفسيّة و الغيريّة و في الأجزاء ليس الدوران بينهما، و التفصيل موكول إلى محله (2) إذ وجوب الأقلّ نفسيّ في الأجزاء، سواء كان متعلّق التكليف هو الأقلّ أو الأكثر، فإنّ الأجزاء تجب بعين وجوب الكلّ و لا يجتمع في الأجزاء الداخليّة وجوب النفسيّ مع الغيريّ؛ هذا بخلاف المقدمات الخارجيّة، فإنّ الوجوب النفسيّ لا مجال له في الأقلّ على تقدير كون الأكثر واجبا.

ص: 500

1-1 (1) مناهج الوصول: 376/1.

2-2 (2) مناهج الوصول: 376/1.

فتحصّل أنّ العلم الإجماليّ في الصورة الثالثة مانع من الرجوع إلى البراءة عن وجوب الصلاة، ولكن ذهب في المحاضرات إلى جواز الرجوع إليها بأنّ المكلف و ان علم إجمالاً بوجود نفسى مردّد بين تعلّقه بالصلاة أو الوضوء إلا أنّ العلم الإجماليّ إنّما يكون مؤثراً فيما إذا تعارضت الاصول في أطرافه و أمّا إذا لم تتعارض فيها فلا أثر، و بما أنّ أصالة البراءة في المقام لا تجرى بالإضافة إلى وجوب الوضوء لفرض العلم التفصيليّ به و استحقاق العقاب على تركه على كلا التقديرين، أى سواء كان وجوبه نفسياً أم كان غيريّاً، فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب الصلاة للشكّ فيها و عدم قيام حجّة عليه، و معه لا محالة يكون العقاب على تركها عقاباً بلا بيان و حجّة إلى أن قال:-

وقد تحصّل من ذلك أنّ العلم الإجماليّ بوجود نفسى مردّد بين تعلّقه بالوضوء أو الصلاة و إن لم ينحلّ حقيقة إلاّ أنّه ينحلّ حكماً من ناحية عدم جريان الأصل في أحد طرفيه (1).

لا يقال إنّ أصالة البراءة عن وجوب نفسى للصلاة معارضة مع أصالة البراءة عن وجوب نفسى للوضوء، و ذلك لأنّ القدر المعلوم بالتفصيل إنّما هو أصل تعلّق الوجوب بالوضوء بوجود جامع بين النفسى و الغيرى، و أمّا خصوصيّة كونه نفسياً أو غيريّاً فهى مشكوكة، فبعد تعارض الاصول فمقتضى العلم الإجماليّ هو الاحتياط كما هو مختاره في الصورة الاولى، و هى ما إذا علم المكلف بوجود كلّ من الفعلين، أى الوضوء و الصلاة، فى الخارج و شكّ فى أنّ وجود أحدهما مقيد بوجود الآخر مع علمه بتماثل وجوبيهما من حيث الإطلاق و الاشتراط من بقية الجهات.

لأنّ نقول: الفرق بين مقامنا و الصورة الاولى التى علم المكلف بوجود كلّ من

ص: 501



الفاعلين، أى الوضوء و الصلاة، فى الخارج هو العلم بالوجوب فى الطرفين فى الصورة الاولى دون مقامنا فإنّ الوجوب معلوم تفصيلا فى الوضوء دون الصلاة المتقيّدة بالوضوء. و عليه فأصالة البراءة بعد تعارضها فى ناحية خصوصيّة النفسيّة فى الطرفين لا مجال لها فى ناحية اصل الوجوب فى الصورة الاولى، لأنّ الوجوب معلوم فى كلّ من الفعلين، بخلاف المقام فإنّ الوجوب فى الوضوء معلوم دون الصلاة، فبعد عدم أثر لها فى ناحية الوضوء اختصّت جريانها فى الصلاة، و مقتضاها هو البراءة عن الصلاة المتقيّدة بالوضوء، فتأمل.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: أنّ مع عينيّة العلم التفصيليّ مع العلم الإجماليّ لا مجال للبراءة فى أحد الطرفين إذ لا انحلال حقيقة و لا حكما.

### و منها: تقسيمه إلى الأصليّ و التبعيّ:

ذهب فى الكفاية إلى أنّ هذا التقسيم بلحاظ مقام الثبوت لا بلحاظ مقام الدلالة و الاثبات و استدللّ له بأمرين:

أحدهما: أنّ الاتّصاف بهما إنّما هو فى نفسه لا بلحاظ حال الدلالة عليه، و معناه أنّ الظاهر إنّ الوصف بحال نفسه لا بحال متعلّقه.

و ثانيهما: أنّه لو كان التقسيم بلحاظ حال الدلالة و مقام الإثبات لما اتّصف بواحد منهما فيما إذا لم يكن الواجب مفاد الأدلّة اللفظيّة، كما إذا دلّ عليه الدليل اللبّيّ كالإجماع (1).

يمكن أن يقال: إنّ التقسيمات السابقة كالنفسىّ و الغيرىّ و المطلق و المشروط و المعلقّ و المنجّز تكون بلحاظ حال مقام الإثبات و لحاظ الخطاب، فتصلح تلك التقسيمات لأنّ تكون قرينة على أنّ هذا التقسيم أيضا بلحاظ مقام الإثبات و لحاظ

ص: 502

الخطاب. هذا مضافاً إلى تابعة معقد الإجماع يقبل للتقسيم المذكور بلحاظ الدلالة على أنه يدلّ بالأصالة أو يدلّ بالتبع و لعلّ إليه يؤول ما أفاده سيّدنا الإمام قدّس سرّه من أنّ الظاهر أنّ هذا التقسيم بحسب مقام الإثبات و لحاظ الخطاب و هو تقسيم معقول فى مقابل سائر التقسيمات و أن لا يترتب عليه أثر مرغوب فيه (1).

ثمّ إنّ المراد من الأصليّة و التبعيّة فى مقام الإثبات واضح؛ فإنّ وجوب شىء قد يكون مقصوداً بالإفادة على حدّة كأن يقول: ادخل السوق و اشتر اللحم. و اخرى لا- يكون كذلك إلاّ- أنّه لازم الخطاب كأن يقال: اشتر اللحم. فإنّه يدلّ على وجوب دخول السوق بالتبع، كما فى دلالة الإشارة؛ كدلالة الآيتين و هما قوله تعالى:

وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنَ كَامِلَيْنَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمَّ الرِّضَاعَةَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: وَ حَمْلُهُ وَ فَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا. عَلَى أَنْ أَقَلَّ مَدَّةَ الْحَمْلِ سِتَّةَ أَشْهُرٍ، فَإِنَّهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ بِالْخَطَابِ عَلَى حَدِّهِ.

و أمّا المراد منهما فى مقام الثبوت، فهو كما أفاده صاحب الكفاية أنّ الشىء تارة يكون متعلّقاً للإرادة و الطلب مستقلاً من جهة الالتفات التفصيليّ إليه بما هو عليه من الخصوصيات الموجبة للطلب، سواء كان طلبه نفسياً أو غيريّاً، و اخرى يكون متعلّقاً للإرادة تبعاً لإرادة غيره لأجل كون إرادته لازمة لإرادته من دون الالتفات تفصيليّ إليه بما يوجب إرادته (2).

وفيه إنّ جعل مقابل الاستقلال بمعنى الالتفات التفصيليّ فى الإرادة مع أنّه كما فى تعليقه الأصفهانيّ لا مقابلة بين الأصليّ و التبعيّ بهذا المعنى؛ إذ مقابل الالتفات عدم الالتفات لا تبعيّة إرادة فإنّها مقابلة لعدم التبعيّة، و هكذا لا مقابلة بين الالتفات و عدمه بضميمة التبعيّة، فإنّه بهذه الضميمة يخرج عن التقابل، فلا مقابلة بين الأصليّ

ص: 503

1- (1) مناهج الوصول: 406/2.

2- (2) الكفاية: 194/1.

والتبعيَّ إلاّ بإرادة الإرادة التفصيليَّ من الأصليّ و الإرادة الإجماليّة الارتكازيّة من التبعيَّ من دون دخل لتبعيّة الإرادة لإرادة، فلا وجه لانضمامها.

هذا مضافاً إلى أنّ الإرادة النفسيّة ربما تكون ارتكازيّة، بمعنى أنّه لو التفت إلى موجبها لأراد، كما في إرادة إتقاذ الولد الغريق عند الغفلة عن غرقه، والحال أنّه لا شبهة في كونها إرادة أصليّة لا تبعيّة فلا وجه لتخصّص الانقسام بالواجب الغيريّ، ومضافاً إلى أنّ المناط لو كان التفصيليّة و الارتكازيّة لما كان وجه لعنوان التبعيّة، حيث إنّ تبعيّة الإرادة لإرادة أخرى ليس مناط الوجوب التبعيَّ، بل ارتكازيّة لعدم الالتفات إلى موجبها، فلا وجه للتعبير عنها بالتبعيَّ.

على أنّ الالتفات التفصيليَّ الموجب لتفصيلته الإرادة لا يقتضى الأصليّة، فلو كان الطلب غيريًّا و التفت إليه تفصيلاً لا يصير الطلب و الإرادة أصليّة (1).

فالأصليّة و التبعيّة لا ينوطان بالالتفات التفصيليَّ و الإجماليّ.

ولعلّه لذلك قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه: إنّ الاستقلال إن كان بمعنى الالتفات التفصيليَّ يكون في مقابله الإجمال و الارتكاز لا عدم الاستقلال بمعنى التبعيّة، فيكون الواجب النفسيّ أيضاً تارة مستقلاً و تارة غير مستقلّ مع أنّه لا شبهة في أنّ إرادته أصليّة لا تبعيّة.

وإن كان الاستقلال بمعنى عدم التبعيّة فلا يكون الواجب الغيريّ مستقلاً سواء التفت إليه تفصيلاً أو لا (2).

وحيث إنّ الالتفات التفصيليَّ و الإرادة التفصيليّة لا يقتضى الأصليّة كما أنّ الالتفات الإجماليّ و الإرادة الارتكازيّة لا ينافي الأصليّة، ذهب المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه إلى أنّ مناط التبعيّة هو عليّة إرادة ذي المقدّمة لإرادة مقدّمته لنشونها منها، فإرادة

ص: 504

1- (1) راجع تعليقة الأصفهانيّ: 366/1-368.

2- (2) مناهج الوصول: 406/1.

ذى المقدّمة هي الإرادة الأصليّة وإرادة المقدّمة هي الإرادة التبعيّة؛ وبهذا الاعتبار يصحّ تقسيم الواجب إلى الأصليّ و هو ذو المقدّمة و إلى التبعيّ و هو المقدّمة. كما أنّ باعتبار كون ذى المقدّمة علّة غائيّة لوجوب المقدّمة يصحّ تقسيم الواجب إلى الواجب النفسيّ و هو ذو المقدّمة و الواجب الغيريّ و هو المقدّمة. هذا ملخّص ما أفاد (1).

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بأنّه تكلف مع أنّ الإرادة المتعلّقة بذى المقدّمة ليست علّة فاعليّة لإرادة المقدّمة بحيث تنشأ منها، وإلاّ لصارت متحقّقة من غير لزوم مقدّمات آخر من التصرّور والتصديق و سائر المبادئ (2).

وفيه: إنّ التبعيّة القهريّة غير لازمة، بل معدية إرادة ذى المقدّمة لإرادة المقدّمة تكفى لإثبات تبعيّة إرادة المقدّمة لإرادة ذبيها، والتكلف ممنوع. وعليه فبهذا الاعتبار يصحّ تقسيم الواجب إلى الأصليّ و التبعيّ، ولكنّه متّحد مع الواجب النفسيّ و الغيريّ، وإتّما الاختلاف بينهما باعتبار أنّ الأوّل من جهة حيثيّة فاعليّة إرادة ذى المقدّمة أو معدّيّتها و الثاني من جهة كون ذى المقدّمة علّة غائيّة للمقدّمة.

ثمّ إنّ لو شكّ في واجب أنّه أصليّ أو تبعيّ فقد فصلّ في الكفاية بين ما إذا كان الواجب التبعيّ أمراً عدميّاً بأن يكون عبارة عمّا لم تتعلّق به الإرادة المستقلّة و الالتفات التفصيليّ فمقتضى الأصل هو التبعيّة، إذ الأصل في ما إذا شكّ في تحقّق الالتفات التفصيليّ و الإرادة المستقلّة هو عدمه. و بين ما إذا كان الواجب التبعيّ أمراً وجوديّاً خاصّاً غير متقومّ بعدميّ و إن كان يلزمه بأن يكون عبارة عمّا تعلّقت به الإرادة التبعيّة، فلا يثبت بأصالة عدم تعلّق إرادة مستقلّة به أنّه واجب تبعيّ إلاّ على القول بالأصل المثبت.

ص: 505

1-1) راجع نهاية الدراية: 265/1.

2-2) مناهج الوصول: 407/1.

أورد عليه الأصفهانيّ بأنّه صحيح إن كان مناط التبعيّة عدم تفصيليّة القصد و الإرادة؛ فالتبعيّة موافقة للأصل للشكّ في أنّ الإرادة ملتفت إليها أو لا؟ والأصل عدمه.

وإن كان مناطها نشوء الإرادة عن إرادة اخرى و ترشّحها منها؛ فالأصليّة موافقة للأصل إذ الترشّح من إرادة اخرى، و نشوؤها منها أمر وجوديّ مسبق بالعدم.

و ليس الاستقلال في الإرادة على هذا أمرا وجوديّاً، بل هو عدم نشوئها عن إرادة اخرى، و هو محرز بالأصل، بخلاف الاستقلال من حيث توجّه الالتفات إلى الإرادة فإنّه أمر وجوديّ، كما عرفت (1).

حاصله أنّه جعل الواجب الأصليّ متقوّماً بأمر عدميّ فاختر عكس ما اختاره صاحب الكفاية بعد ما مرّ من ضعف، كون مناط التبعيّة هو عدم تفصيليّة القصد و الإرادة و ظاهره، أنّ الأصل موافق للتبعيّة لو كان المنطوق هو عدم تفصيليّة القصد و الإرادة، ولكن حيث لم يصحّ المنطوق المذكور فالأصل موافق للأصليّة. و على كلّ تقدير كان الواجب متقوّماً بأمر عدميّ و هو الموجب لجريان الأصل، بخلاف ما إذا كان الواجب أمرا وجوديّاً فلا يثبت التبعيّة أو الأصليّة بالأصل لأنّه مثبت.

فالمحقّق الأصفهانيّ كصاحب الكفاية فصل بين كون الواجب تبعيّاً كان أو أصليّاً وجوديّاً أو عدميّاً، فاختر ثبوت الأصليّ بالأصل مع كون الأصليّ متقوّماً بالأمر العدميّ.

أورد عليهما شيخنا الاستاذ الأراكيّ (قدس الله أسرارهم) بأنّه لا مدخليّة للوجوديّ أو العدميّ في كون الأصل مثبتاً، وإنّما الملاك في عدم جريان الأصل هو

ص: 506

كيفية الأخذ فإنَّ أخذ عدم تفصيلية الإرادة في التبعي أو عدم نشوء الإرادة من إرادة اخرى في الأصلي بنحو الاتصاف لا بنحو التركيب، فلا يثبت بأصالة عدم تفصيلية الإرادة كون الواجب تبعيًّا ولا بأصالة عدم نشوء الإرادة من إرادة اخرى كون الواجب أصليًّا، كما لا يثبت التبعي و الأصلي بناء على كونهما أمرين وجوديين بأصالة عدم تفصيلية الإرادة أو أصالة عدم نشوء الإرادة من إرادة اخرى.

و أمَّا عدم كون هذا الوجوب تبعيًّا أو عدم كون هذا الوجوب أصليًّا فليس له حالة سابقة كي يستصحب. وبالجملة ليس لمفاد ليس الناقصة و سلب الربط حالة سابقة ليستصحب.

و أمَّا استصحاب عدم تعلق الإرادة التفصيلية أو عدم نشوء الإرادة-أعنى مفاد ليس التامة-فهما وإن كان لهما حالة سابقة ولكنهما لا يجريان لأنَّهما مثبتان.

فالتفصيل بين كون الواجب التبعي متقومًا بالعدم أو أمرًا وجوديًّا لا يفيد، بل اللازم هو أن يكون مأخوذًا بنحو التركيب كسائر الموضوعات المركبة، كموضوع الضمان و هو الاستيلاء على مال الغير و عدم رضا المالك، فيكفي إحراز أحد الجزئين بالوجدان و الآخر بالأصل.

و بعبارة اخرى التي أفادها سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره اثبات التبعي بالأصل صحيح لو كان التبعي مركبًا من أمرين أحدهما إرادة غيرية و ثانيهما عدم لحاظها تفصيلا، و أمَّا إن كان التبعي مقيّدًا بعدم اللحاظ التفصيلي فلا يثبت تقيّد الإرادة الغيرية بعدم اللحاظ التفصيلي بالأصل، كما أنّ الأصحاب لم يجروا أصالة عدم الحادث لإثبات كون الموجود مسبقًا بعدم سابق، و حيث إنّ المصنّف فسّر التبعي بالإرادة الغيرية التي لا تكون ملحوظة تفصيلا، فلا مجال لثبوته بالأصل لأنَّه مثبت فلا تغفل.

ثم لا يخفى عليك أنّ البحث عن الأصلي و التبعي يذكر في المقام أولى، حيث إنَّه

من تقسيمات الواجب، فلا وجه لما فعله صاحب الكفاية حيث ذكره بعد الأمر الرابع.

## تنبيهات:

### التنبيه الأول: فى استحقاق الثواب و العقاب فى الأوامر النفسية:

و لا يخفى عليك أنّ العقل يحكم باستحقاق العاصى للعقاب عند مخالفته للأوامر النفسية، لأنّه متمرد و طاغ و خارج عن آداب العبودية و ظالم لمولاه فى عدم أداء حقوق المولوية، و ليس المراد من الاستحقاق هو إيجاب العقاب على المولى إذ للمولى ان يعفو عن العاصى، بل المراد أنّ عقاب المولى بالنسبة إلى العاصى فى محلّه، لأنّه مستحقّ لذلك بسبب تمرّده و عصيانه و خروجه عن آداب العبودية.

و لكنّ العقل لا يحكم باستحقاق المطيع للثواب بعد وضوح أنّه أتى بما هو وظيفة العبد بالنسبة إلى مولاه، مع أنّه بوجوده و حياته و جميع شؤونه متنعم بإعطائه و إحسانه، و كانت التكاليف نافعة له لا لله تعالى.

نعم يحكم العقل بأنّ المطيع حقيق بالمدح و الأجر؛ بمعنى أنّ مدحه و الثواب على اطاعته فى محلّه، لا بمعنى أنّ له حقاً على المولى.

و أيضاً أنّ قاعدة اللطف كما تقتضى إرسال الرسل و إعلام الأحكام كذلك تقتضى تأكيد الدعوة فى نفوس العامة بجعل الثواب و العقاب؛ و عليه صار العبد بعمله مستحقاً لما جعله المولى من المثوبة و العقوبة بحقيقة معنى الاستحقاق، كما أفاد المحقّق الأصفهانيّ قدس سرّه (1).

و ذلك لأنّ بعد جعل الثواب؛ فمن أتى بما له الثواب استحقّ ذلك الثواب دون من لم يأت به.

ص: 508

وربما يقال بأن الأعمال الحسنة تقتضى صوراً ملائمة للفاعل فى الدار الآخرة، والأعمال السيئة تقتضى صوراً منافرة، فالفاعل يستحق لصور أعماله.

قال المحقق الأصفهاني قدس سره: والاستحقاق حينئذ بمعنى اقتضاء المادة القابلة لإفاضة الصور؛ فكما نعبر فى المادة الدنيوية وصورها بأن المادة الكذائية بعد تمام قابليتها مستعدة ومستحقة لإفاضة صور كذائية، كذلك الصور الدنيوية مواد للصور الأخروية، فصح التعبير بالاستحقاق أيضا (1).

يرد عليه ما أورده سيدنا الإمام قدس سره من أن الاستحقاق واللااستحقاق يكون بمعنى غير ما هو المعروف لدى الناس (2).

فتحصل أن الاستحقاق بمعناه المعروف عقلياً فى ناحية العصيان والمخالفة دون ناحية الإطاعة؛ فمن عصى المولى استحق العقوبة بحكم العقل لأنه خرج عن آداب العبودية، هذا بخلاف من أطاع فإنه أتى بما هو وظيفة العبودية ولم يستحق عقاباً للثواب. نعم، حصل له بذلك أهلية، بحيث يكون مدحه والثواب على إطاعته فى محله، وأيضاً حيث إن المولى جعل الثواب للمطيع، كما تقتضيه قاعدة اللطف، فإذا أطاع العبد استحق الثواب بسبب جعله تعالى كما لا يخفى.

### **التنبيه الثانى: فى استحقاق الثواب والعقاب فى الواجبات والمحرمات الغيرية بعد**

فرض ثبوتهما فى الواجبات والمحرمات النفسية.

ولا إشكال فيها بناء على جعل مبنياً على قاعدة اللطف لتأكيد الدعوة فى نفوس العامة، فإن الثواب والعقاب حينئذ تابع للجعل، مثل ما ورد فى المشى إلى إقامة الصلاة فى المساجد أو ما ورد فى الثواب على كل خطوة لزيارة مولانا الحسين عليه السلام.

ولقد أفاد وأجاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال: وبناء على مسلك الجعل

ص: 509

1-1 (1) نهاية الدراية: 333/1.

2-2 (2) مناهج الوصول: 378/1.



فالثواب تابع للجعل؛ فقد يجعل على ذى المقدّمة، وقد يجعل عليها أيضا كما فى زيارة مولانا أبى عبد الله الحسين عليه السّلام، حيث ورد الثواب على كلّ خطوة لمن زاره ماشيا.

وهذا المسلك غير بعيد فى الجملة، ومعه لا إشكال فى الثواب الوارد على المقدّمات؛ والالتزام بكونها عبادة بنفسها بعيد عن الصواب (1).

وأما مع قطع النظر عن الجعل فلا مجال للاستحقاق بعد وضوح أنّ الغيبيّات بما هى هى خالية عن الغرض والبعث، لأنّ مع خلوّها عن الغرض النفسى والبعث والزجر النفسى لا يترتب على موافقته ثواب ولا على مخالفته عقاب، فإنّهما متفرعان على المقربىّة والمبعديّة الحاصلة من إطاعة أمرها أو مخالفتها. والمفروض هو خلوّها عن البعث والزجر النفسى.

نعم، يكون للغيبيّات بما هى الوصلة للواجبات النفسىّة موافقة ومخالفة، ولكنّها لا تعدّ موافقة ومخالفة اخرى فى قبال موافقة النفسىّة ومخالفتها، فاستحقاق الثواب والعقاب على موافقة الغيبيّات ومخالفتها لا أصل له.

وربّما يوجّه ترتّب الثواب والعقاب على موافقة الواجب الغيبرى ومخالفته بوجه:

منها: ما فى بدائع الأفكار من أنّ من يأتى بالمقدّمة بقصد التوصل إلى ذىها يراه العقلاء متلبّسا بامثال الواجب النفسىّ ومستحقّا للمدح والثواب فى ذلك الحين، وإن لم يكن مشتغلا بنفس الواجب النفسىّ، كما أنّه لو لم يأت بشيء من مقدّماته فى الوقت الذى يلزم الامثال فيه يروونه متلبّسا بعصيانه ومستحقّا للذمّ والعقاب فى ذلك الحين، وإن لم يدخل فى الوقت الذى يكون ظرفا للواجب النفسىّ لو أخذ فى امثاله. وهذا المدح والثواب والذمّ والعقاب اللذان يستحقّهما المكلف حين الشروع بفعل بعض

ص: 510

مقدّمات الواجب أو حين تركها جميعاً إنّما هما من رشحات ثواب الواجب النفسىّ وعقاب تركه لا أنّهما شيء آخر ثبت فى حقّ المكلف بسبب آخر، إذ لا قيمة لشيء من المقدّمات عند العقلاء مع قطع النظر عن ذهابها.

نعم، لا بدّ من قصد التوصل بفعل المقدّمة إلى الواجب النفسىّ فى استحقاق المدح عند العقلاء و الثواب عند الشارع وإن لم يتحقّق بذلك بها الوصول إليه؛ فلو فعل المكلف بعض المقدّمات لا بقصد التوصل إلى ذهابها لا يستحقّ المدح عند العقلاء، إذ لا يرويه متلبساً بامثال الواجب النفسىّ - إلى أن قال -؛ وقد ظهر بما ذكرنا أنّ الثواب المترتب على فعل المقدّمة ليس هو ثواب الانقياد، بل هو ثواب الواجب النفسىّ الذى استحقّقه المكلف بمجرد الشروع فى فعل مقدّماته فى نظر العقلاء، وعجلوا له الجزاء بالمدح و الثناء اللذين لا يستحقّ شيئاً منهما المكلف عندهم إلاّ بامثال الواجب النفسىّ (1).

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّ الاشتغال بالواجب النفسىّ لا يكون إلاّ بالشروع فيه نفسه لا مقدّماته، ولو أطلق عليه لا يكون إلاّ من باب التوسّع و هو لا يوجب شيئاً.

مع أنّ مجرد الاشتغال بالنفسىّ أيضاً لا يوجب الاستحقاق؛ فالاشتغال بالصلاة لا يوجب استحقاق الأجر عند الله و لا الاجرة على الأمر أو المستأجر و إنّما الأجر و الاجرة على الإتيان بمتعلّق الأمر، و لا يكون ذلك إلاّ بإتمام الواجب - إلى أن قال -:

و أمّا رشح ثواب الواجب النفسىّ على المقدّمات فمما لا يرجع إلى محصّل و معنى معقول، مع أنّه على فرض صحّته لازم عدم كثرة الثواب مع كثرة المقدّمات، لأنّ الثواب النفسىّ على الفرض مقدار محدود يترشح منه إلى المقدّمات (2).

ص: 511

1-1 (1) بدائع الأفكار: 376/1.

2-2 (2) مناهج الوصول: 381/1.

يمكن أن يقال: إنَّ الاشتغال بالواجب النفسى - وإن لم يكن صادقاً بالشروع فى المقدمات و لا يستحق ثواب الواجب النفسى إلا بإتيانه - و لكن من يأتى بمقدمات الواجب النفسى بداعى الأمر المتعلق بذيها عدَّ عند الاشتغال بالمقدمات بنظر العقلاء شارعاً فى امتثال أمر مولاه، و هو كاف فى المقرّبية و استحقاق المدح و أهليّة الثواب و إن لم يوفق بإتيان الواجب النفسى.

اللّهّم إلاّ - أن يقال: إنَّ محلّ البحث الاستحقاق، بمعنى كون ترك الثواب ظلماً و قبيحاً دون استحقاق الثواب بمعنى أهليّة المدح و ثواب الاتقياد.

و منها: ما فى بدائع الأفكار من أنّ الآتى بالمقدمة بقصد أمرها من دون التفات إلى غيريته و إن لم يتحقّق منه قصد التوصل بها إلى ذى المقدمة بالفعل إلاّ أنّه بإيجاد المقدمة بذلك النحو يكون لبّاً فى مقام امتثال الواجب النفسى فينبسط على المقدمة ثواب ذى المقدمة على نحو ما تقدّم فى الوجه الأوّل، و لكن الفرق بين الوجهين متحقّق من جهتين:

الأولى: ابتناء الوجه الأوّل على قصد التوصل و ابتناء الثانى على عدمه.

الثانية: ابتناء الثانى على القول بالملازمة دون الأوّل - إلى أن قال:-

إن قلت: لا - يعقل أن يؤتى بالمقدمة بداعى أمرها الغيرى من دون قصد التوصل بها إلى ذيها، و ذلك لأنّ إرادة المكلف الإتيان بالمأمور به امتثالاً لأمر مولاه لا بدّ أن تكون تابعة لإرادة المولى فى الخصوصيّات و صادرة بنحو المطاوعة لتلك الإرادة المولويّة؛ و من الواضح أنّ الإرادة المولويّة المتعلّقة بالمقدمات إرادة غيريّة ناشئة من إرادة الواجبات النفسية لغرض التوصل بتلك المقدمات إلى تلك الواجبات، فيلزم أن يكون المكلف فى مقام الإتيان بالمقدمة امتثالاً لأمرها و مطاوعة لإرادة مولاه قاصداً التوصل بها إلى ذيها لتحقق خصوصيّة المطاوعة.

قلت: إنّ حقيقة الامتثال هى الإتيان بالمأمور به بداعى الأمر المولوى المتوجّه

إليه، وأما خصوصيات الإرادة المتعلقة به فهي أجنبية عن هذا المقام، والحاكم بذلك هو العقل هذا مضافاً إلى انتقاض ذلك بالواجبات النفسية، فإن إرادة المولى إنما تعلقت بها لغرض تحصيل ما فيها من المصالح، ومن المعلوم عدم توقّف الامتثال فيها على قصد التوصل بها إلى ملاكاتها (1).

وفيه: أنّ ثواب أمر ذي المقدّمة متفرّج على إتيانه، وما لم يأت به لا يترتّب ثوابه عليه فضلاً عن مقدّماته؛ فلو لم يتمكّن الآتى بالمقدّمات من ذبيها فلا يستحقّ ثواب الأمر النفسى، إذ مع عدم الإتيان به لا وجه لاستحقاق ثوابه، بحيث يكون ترك الثواب ظلماً وقيحاً.

وأمّا الأمر المتوجّه إلى المقدّمة، فقد عرفت أنّه بنفسه مع قطع النظر عن أمر ذبيها لا موافقة له ولا مخالفة، ومع ملاحظة أمر ذبيها لا تعدّ موافقتها أو مخالفتها في قبال موافقة النفسية أو مخالفتها موافقة أو مخالفة أخرى.

وأمّا كونه - في صدد الامتثال الذى عرفت - أنّه يوجب أهليّة المدح و الثواب فهو أيضاً متفرّج على إتيانه مع قصد التوصل إلى الواجب النفسى، والمفروض هو أنّه لم يقصد التوصل وإن كان لبّاً في مقام امتثال الواجب النفسى.

اللهم إلا أن يقال: إنّ بناء على الملازمة كان الأمر المتوجّه إلى المقدّمة أمراً شرعياً، فقصد امتثاله من دون التفات إلى غيريته كاف في إيجاب الأهليّة للمدح و الثواب الانقيادى أيضاً، فتأمل.

ومنها: ما أفاده في المحاضرات من أنّه لا ريب في عدم استحقاقه الثواب على امتثال الواجب الغيرى على نحو استحقاق الأجير للاجرة على المستأجر، بحيث لو لم يقم المولى بإعطاء الثواب له لكان ذلك ظلماً منه، وإن قلنا بذلك فرضاً

ص: 513

فى الواجب النفسى؁ و هذا واضح.

و اما الاستحقاق؁ بمعنى أهليته للمدح و الثواب؁ فالظاهر أنه لا شبهة فيه إذا أتى به بقصد الامتثال و التوصل.

و السبب فى ذلك هو أن الملاك فيه كون العبد بصدد الإطاعة و الانقياد و العمل بوظيفة العبودية ليصبح أهلاً لذلك؁ و من المعلوم أنه بإتيانه المقدمة بداعى التوصل و الامتثال قد أصبح أهلاً له؁ بل الامر كذلك و لو لم نقل بوجوبها؁ ضرورة أن الإتيان بها بهذا الداعى مصداق لإظهار العبودية و الإخلاص و الانقياد و الإطاعة (1).

و ذلك الاستحقاق هو أهلية المدح و الثواب للانقياد؁ و لا يتقوم بإتيان الواجبات النفسية؛ فحديث انبساط ثواب ذى المقدمة على المقدمات أجنبي عنه. و لذلك قال أستاذنا المحقق الداماد قدس سره إن الثواب فى الموارد التى لم يأت بذى المقدمة ليس إلا على الانقياد؁ إذ الوجدان قاض بالفرق بين من قصد الحجج و أتى بمقدمات السفر و سافر و لم يدرك الحجج و بين من لم يقصده و لم يأت بمقدماته؁ بل الفرق واضح عند العقلاء؛ ألا ترى أن من جاء لزيارتك و لم يتمكن من رؤيتك استحقق المدح و الثواب دون من لم يأت و لم يقصد زيارتك.

و ملا-كه ليس إلا- الانقياد. و لعل من هذا الباب تشريع أدلة التسامح فى السنن؁ لأن مرجعها إلى جعل الثواب لمن عمل و لم يصادف الواقع؛ إذ المفروض أنه ليس فى الواقع شىء قابل للإطاعة حتى يتأتى من ناحيته الثواب؁ فالثواب ليس إلا من جهة الانقياد. و هكذا جعل الثواب على قصد الحسنات و الطاعات مع عدم التمكن من إتيانها.

و أيضا جعل الخلود لمن آمن فى الدنيا و أراد أن يكون إلى الأبد مؤمنا مع أنه لم

ص: 514

يقع منه إلاّ الإيمان في مدّة عمره في الدنيا، فليس جعل الخلود له إلاّ للاكتفاء بقصده و نيّته، خلافا للكافر الذي كفر و لم ينو الإيمان إلى الأبد. بل من هذا الباب أيضا جعل الثواب على الاحتياط مع أنّه لا- يوافق الواقع كثيرا ما، فليس الثواب على كلّ تقدير إلاّ- من باب الانقياد، انتهى.

و لكن لا يخفى أنّ استحقاق الثواب بالمعنى المذكور غير الاستحقاق بالمعنى الذي يكون تركه ظلما و قبيحا، و الذي نفاه القوم هو الثانى دون الأوّل.

و لذلك قال سيّدنا الإمام قدّس سرّه: و ظنّي أنّهم خلطوا بين الاستحقاق و ممدوحية العبد، بمعنى إدراك العقل صفاء نفسه و كونه بصدد إطاعة أمره و كونه ذا ملكة فاضلة و سريرة حسنة، ضرورة أنّ الآتى بالمقدّمات مع عدم توفيقه لإتيان ذى المقدّمة ممدوح لا مستحقّ للاجر بالمعنى المتقدّم (1).

فتحصّل أنّ الاستحقاق للثواب بمعناه المعروف لا مجال له في الواجبات الغيريّة و لو قلنا به في الواجبات النفسية، نعم يتصوّر الاستحقاق بمعنى أهلية المدح و الثواب في الواجبات النفسية و الغيريّة و ان لم نقل بالاستحقاق للثواب بمعناه المعروف في كليهما.

فمن ذهب إلى استحقاق الثواب بمعناه المعروف في الواجبات النفسية فأتى بالمقدّمات بقصد التوصل إلى الواجب النفسى، فإن لم يتمكّن من الواجب النفسىّ فله أهلية المدح و الثواب للإتيان بالمقدّمات، و إن تمكّن منه و أتى به فله ثواب لواجب النفسىّ مضافا إلى ثواب أهلية المدح و الثواب لمقدّمات، فلا تغفل.

### التنبيه الثالث: في الإشكال و دفعه في الطهارات الثلاث

أمّا الأوّل، أى الإشكال، فهو أنّه إذا كانت موافقة الأمر الغيرىّ لا توجب قربا

ص: 515

و لا- مثوبة على امتثاله لخلوّه نفسا عمّا يصلح لهما، فكيف حال بعض المقدمات كالطهارات الثلاث التي لا شبهة في مقرّبيّتها و ترتّب المثوبة عليها، بل عدم صحّتها لو لم تؤت بقصد القرية، مع أنّ الأمر الغيرى لا شبهة في كونه توصليًا.

فما منشأ عباديّة الطهارات الثلاث فإن كان هو الأمر النفسى المتعلّق بذواتها

ففيه، أو لا: أنّه لا يتمّ فى خصوص التيمّم لعدم كونه مستحبًا نفسيًا.

و ثانيا: أنّ الأمر النفسى الاستحبابى لا يبقى مع عروض الأمر الوجوبى الغيرى لتضادّهما، فيعدم الأمر النفسى الاستحبابى بعروض الأمر الوجوبى الغيرى.

و ثالثا: أنّ الاستحباب النفسى لا يساعد مع القول بكفاية إتيان الطهارات الثلاث بقصد امرها الغيرى من دون الثفات إلى أمرها النفسى و رجحانها.

و إن كان منشأ عباديّة الطهارات الثلاث هو الأمر الغيرى المتوجّه إليها لزم الدور، لأنّ الأمر الغيرى يتوقّف على عباديّتها، و المفروض أنّ عباديّتها متوقّفة على الأمر الغيرى المتوجّه إليه. و عليه فكلّ من الأمر الغيرى و العباديّة يتوقّف على صاحبه.

و أمّا الثانى: أى الدفع، فعلى تقدير كون المنشأ هو الأمر النفسى، فبأن يقال:

أو لا- كما فى بدائع الأفكار-: إنّ التيمّم أيضا مستحبّ نفسى لإطلاق قوله عليه السّلام:

«التيمّم أحد الطهورين». و فيه أنّ الاستحباب النفسى فى التيمّم بل أخويه محلّ إشكال.

و ثانيا:- كما فى نهاية الدراية-: (1) اختلاف الوجوب و الاستحباب ليس إلّا فى حدّ الرجحان و الإرادة؛ بمعنى أنّ مقوم خصوصيّة الوجوب هو شدّة الإرادة و مقوم خصوصيّة الاستحباب هو ضعفها، فأصل الإرادة و الرجحان متحقّق فيهما

ص: 516

1-1) نهاية الدراية: 338/1 و بدائع الأفكار: 380/1.

وإن اختلف حدّه. وعليه، فحدّ الاستحباب النفسى وإن زال بتحقيق الوجوب الغيرى إلا أنّ أصل الرجحان لا موجب لانعدامه.

و ثالثاً:- كما فى الكفاية(1):- إنّ الاكتفاء بقصد أمرها الغيرى فى مقام الإتيان بها عبادة إنّما هو من جهة أنّ الأمر لا يدعو إلا إلى متعلّقه، و المفروض أنّ متعلّق الأمر الغيرى فى المقام مستحبّ فى نفسه، فقصدّه فى الحقيقة يكون قصداً لذلك الأمر النفسى. و عليه، فالإكتفاء بقصد الأمر الغيرى فى المقام ليس إلاّ من جهة تضمّنه قصد الأمر النفسى لا من جهة كفايته فى نفسه، فافهم.

أورد عليه فى بدائع الأفكار أنّ مقوم القصد و الإرادة هو الالتفات، و من المعلوم إمكان الإتيان بإحدى الطهارات الثلاث بداعى أمرها الغيرى مع الغفلة عن عباديتها بالكليّة، و فى مثل ذلك يستحيل استتباع قصد الأمر الغيرى لقصد الأمر النفسى (1).

و يمكن الجواب عن الإيراد المذكور بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّه لو أتى بها لصرف التوصل إلى الغايات من غير قصد التعبّد و التقربّ بها تقع باطلّة قطعاً، و ارتكاز المشرّعة على خلاف ما ذكرت، بل كلّ مشرّع يرى من نفسه أنّ إتيانه للستر و غسل الثوب لأجل التوصل إلى الصلاة مخالف لإتيانه بالطهارات لأجل التوصل إليها، فإنّ فيها يقصد التعبّد بها و يجعل ما هو عبادة وسيلة للتوصل إلى الغايات، فيأتى بالوضوء المتقربّ به إليه تعالى للصلاة و إن كان غافلاً عن أمره النفسى لكنّه غير غافل عن التعبّد و التقربّ به.

و لا يحتاج فى عبادة الشىء و وقوعه صحيحاً-زائداً عن قصد التقربّ بما هو صالح للتعبّد به- إلى شىء آخر، فالأمر النفسى المتعلّق بذى المقدّمة يدعو إلى الوضوء بقصد التقربّ فإنّه مقدّمة للصلاة، فلا محالة يأتى المكلف به كذلك. و بما ذكر

ص: 517



تنحلّ جميع الشبهات المتقدّمة، لأنّ ترتّب الثواب لأجل إتيانها على وجه العبوديّة وشبهة الدور إنّما تردّ لو قلنا بأنّ عباديّتها موقوفة على الأمر الغيريّ (1).

وفيه: أنّ مقصود صاحب بدائع الأفكار هو الغفلة عن عباديّة الطهارات الثلاث بنفسها لا إتيانها بقصد التوصل إلى إحدى الغايات متقرّبا إلى الله؛ فما ارتكز المشرّعة على الخلاف هو ما إذا أتى بالطهارات من دون قصد القربة رأسا، وكيف كان فهذا كلّ بناء على ثبوت الاستحباب النفسىّ فى الطهارات الثلاث و كونه منشأ لعباديّة الطهارات، وقد عرفت أنّه لا يخلو عن الإشكال من جهة الإشكال فى استحباب النفسىّ فى التيمّم بل أخويه، ولا يساعده الاكتفاء بقصد أمرها الغيريّ من دون التفات إلى استحبابها النفسىّ.

و أمّا على تقدير عدم ثبوت الاستحباب النفسىّ كما هو الظاهر، فدفع الإشكال كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد فبأنّ يقال: إنّ عباديّة الطهارات الثلاث من جهة قصد التوصل بها إلى غاياتها لا من جهة قصد الأمر الغيريّ حتّى يدعى أنّه يلزم الدور. ويجاب عنه بوجوه إذ لا أثر لذلك فى كلماتهم مع أنّه لو كان قصد الأمر الغيريّ دخيلا فى عباديّتها لزم بعباديّة الطهارات الثلاث، من لم يقل بوجوب المقدمات شرعا ولم ير الاستحباب النفسىّ للطهارات الثلاث، مع أنّ مسألة عباديّة الطهارات الثلاث اتفاقيّة، وعليه، فإذا لم تكن تلك الطهارات الثلاث مستحبات نفسية ولا دخل فيها للأوامر الغيريّة ظهر أنّ الملاك فى عباديّتها هو قصد التوصل بها إلى إحدى غاياتها، سواء قلنا بوجوب المقدّمة شرعا أم لم نقل.

فإذا قصد التوصل إلى إحدى الغايات حصل القرب واستحقّ الثواب بالمعنى الذى قدّمناه من أهليّة المدح و الثواب، و حيث لا يقوم فى المقام دليل على اعتبار قصد

ص: 518

القربة إلا الإجماع، فمع ما يظهر من عبارات الأصحاب من كفاية قصد التوصل إلى إحدى الغايات في عبادية الطهارات، يعلم أن مرادهم من عبادية تلك الطهارات هو ذلك لا غير، انتهى.

لا يقال إن اعتبار قصد التوصل إلى إحدى الغايات في العبادية أيضا يستلزم الدور، إذ قصد التوصل المذكور لا بد من تعلقه بالمقدمة المفروض أنها عبادة؛ فإذا كانت عباديتها ناشئة من قصد التوصل بها يلزم الدور لتوقف عبادية المقدمة على قصد التوصل وتوقفه على عباديتها.

لأننا نقول أولا: إن العبادية تحصل بنفس قصد التوصل إلى إحدى الغايات ولا ملزم لتقدمها على قصد التوصل بعد ما عرفت من أن الظاهر من عبارات الأصحاب كفاية قصد التوصل إلى إحدى الغايات لعبادية الطهارات الثلاث، وعليه، فقصد التوصل إلى الغايات متعلق بنفس المقدمة لا المقدمة المفروض أنها عبادة حتى يلزم الدور من جهة توقف عباديتها على قصد التوصل بها.

و ثانيا- كما في بدائع الأفكار-: إن المقدمة في باب الطهارات الثلاث مركبة من ذوات الأفعال الخارجية وقصد التقرب بها. وعليه، فتكون ذوات الأفعال في أنفسها مقدمة للصلاة أيضا، بمعنى أن لها الدخل في إيجاد الصلاة، وحينئذ فيمكن أن يوتي بها بقصد التوصل بها إلى فعل الصلاة، وبذلك يتحقق القيد المأخوذ في المقدمة وهو التقرب. غاية الأمر أن حصول القيد والمقيد المحققان للمقدمة إنما كان بنحو الطولية لا في عرض واحد (1).

ثم إنه لا يخفى عليك أن المراد من عبادية المقدمة بقصد التوصل إلى غاياتها ليس إلا ما عرفت سابقا من صدق كون العبد بصدد الانقياد والإطاعة الذي يوجب

ص: 519

أهليته للمدح و الثواب الانقيادي، فعبادية المقدمة لم تنشأ من ناحية امتثال أمرها الغيري و لا من ناحية امتثال أمر ذي المقدمة، إذ قبل الإتيان بذي المقدمة لا مجال لامتنال ذي المقدمة، بل من ناحية انقياده للطاعة.

نعم منشأ انقياده و عبادية العمل هو قصد التوصل بالمقدمة إلى الغاية المطلوبة بالأمر النفسى كالصلاة، و لا يلزم في ذلك أن تكون المقدمة من متعلقاته حتى يرد عليه أن الأمر النفسى لا يدعو إلا إلى متعلقه و لا يعقل أن يدعو إلى المقدمات لعدم تعلقه بها (1).

لأن قصد التوصل بها إلى إحدى الغايات المطلوبة بالأمر النفسى يكفى في عباديتها اللازمة بدليل الإجماع كما لا يخفى. و بالجملة لا فرق بين الطهارات الثلاث و غيرها من المقدمات إلا في اعتبار عبادية إتيانها بالنحو المذكور.

### الاستحباب النفسى

و قد عرفت أن ثبوت الاستحباب النفسى في الوضوء و الغسل و التيمم محل إشكال، فالمناسب أن نشير إلى وجه الإشكال في المقام و إحالة التفصيل إلى محله.

و لا يخفى عليك أن المحكى عن الفاضلين و الشهيد في الذكرى أنه لو نوى المحدث بالأصغر وضوء مطلقا مقابلا للوضوء للغايات حتى الكون على الطهارة كان باطلا.

و استجوده في المستمسك و قال: ظاهر شيخنا الأعظم في مبحث نيّة الوضوء المفروغية عن بطلانه فيما إذا أريد من الوضوء المأتى به لا لغاية و لا للكون على الطهارة (2).

و قواه استاذنا المحقق الداماد قدس سره مستدلاً بعدم دليل صالح لإثبات استحباب النفسى للطهارات الثلاث، و ذلك لضعف الأدلة سنداً أو دلالة لاحتمال أن يكون

ص: 520

1-1) كما في مفاتيح الاصول: 386/1.

2-2) المستمسك: 270/2.

المقصود من كونه نورا أو طهورا أنه موجب للنور و الطهارة لا أنه بنفسه نور و طهارة.

ذهب السيد المحقق الخوئي قدس سره في التنقيح إلى أن الصحيح أن الوضوء مستحب في نفسه، وهذا لا للحديث القدسي المروي في إرشاد الديلمي قال: قال النبي صلى الله عليه وآله:

يقول الله سبحانه: «من أحدث و لم يتوضأ فقد جفاني، و من أحدث و توضأ و لم يصل ركعتين فقد جفاني، و من أحدث و توضأ و صلى ركعتين و دعاني و لم أجه فيما سألتني من أمر دينه و دنياه فقد جفوته، و لست برب جاف». و لا للمرسل المروية عن الفقيه:

«الوضوء على الوضوء نور على نور». و لا لرواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا» و ذلك لعدم قابليتها للاستدلال بها لضعفها بل لقوله عز من قائل: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ، بضميمة الأخبار الواردة في أن الوضوء طهور، و ذلك لأن الآية المباركة دللتنا على أن الطهارة محبوبة لله سبحانه، و لا معنى لحبه إلا أمره و بعثه، فيستفاد منها أن الطهارة مأمور بها شرعا. و المراد بالطهارة في الآية المباركة ما يعم النظافة العرفية، و ذلك لما ورد فيما رواه جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز و جل: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ، من أن الناس كانوا يستنجون بالكسوف و الأحجار، ثم أحدث الوضوء و هو خلق كريم، فأمر به رسول الله وضعه، فأنزل الله في كتابه: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ.»

و في بعض الأخبار: أن الناس كانوا يستنجون بالأحجار فأكل رجل من الأنصار طعاما فلان بطنه فاستنجى بالماء، فأنزل الله تبارك و تعالى فيه: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ .

و يقال: إن هذا الرجل كان البراء بن معرور الأنصاري، فإن الاستنجاء بكل من الماء و الأحجار و إن كان نظافة شرعية إلا أن استنجاء بالماء يزيد في التنظيف لأنه يذهب العين و الأثر، و الأحجار لا تزيل إلا العين فحسب.

فالأية المباركة دلّت على أنّ الله يحبّ التطهير بالماء، وحيث أنّ ورود الآية في مورد لا يوجب اختصاصها بذلك المورد فيتعدّى عنه إلى مطلق النظافات العرفيّة و الشرعيّة-إلى أن قال:- وأما تطبيقها على الوضوء فلأنّ الطهارة اسم لنفس الوضوء، أعنى المسحّتين و الغسلتين، لا أنّها أثر مترتب على الوضوء كترتب الطهارة على الغسل في تطهير المتنجّسات، فإذا قلنا الصلاة يشترط فيها الطهارة فلا نعنى به أنّ الصلاة مشروطة بأمرين، وإّما المراد أنّها مشروطة بشيء واحد و هو الغسلتان و المسحّتان المعبّر عنهما بالطهارة. و على هذا جرت استعمالاتهم فيقولون الطهارات الثلاث، و يريدون بها الوضوء و التيمّم و الغسل-إلى أن قال:-

وبما ذكرنا ظهر أنّ قصد الكون على الطهارة هو بعينه قصد الكون على الوضوء لا أنّه قصد أمر آخر مترتب على الوضوء، لما عرفت من أنّ الوضوء هو بنفسه طهارة لا أنّ الطهارة أمر يترتب على الوضوء، فمن قصد الوضوء فقد قصد الكون عليه، فلا وجه لعدّ الكون على الطهارة من الغايات المترتبة على الوضوء (1).

وفيه:أولاً: أنّ الطهارة بمعنى النظافة الظاهريّة كيف تكون قابلة للانطباق على التيمّم و المفروض أنّ التيمّم من الطهارات الثلاث؟

و ثانياً: أنّ الظاهر من الأخبار أنّ الطهارة أمر مستمرّ و لها دوام و بقاء و لا ينقضها الرعاف و القيء و المذى و الودى و الودى بخلاف البول و الغائط و النوم و المنى فإنّها موجبة للنقض، و من المعلوم أنّ الطهارة المذكورة التي ينقضها بعض الأشياء دون الاخرى لا يساعدها النظافة الظاهريّة فإنّها تدوم بدوامها، فإذا رفعت نظافة الأعضاء بالمرور أو عروض الطوارئ لا بقاء لها سواء عرضت النواقض أم لا.

و العجب أنّه استدلّ بهذه الاخبار على اعتبار دوام النظافة الظاهريّة الاعتباريّة

ص:522

بمعناها الاسم المصدرى مع أنّها أظهر في أنّ المراد من الطهارة أمر آخر يدوم ما لم يعرضه النواقض.

و ثالثاً: أنّ مجرد كون شيء مورد الأمر و البعث لا يستلزم كونه عبادة، و النظافة المأمور بها في تطهير المتنجّسات محبوبة و مبعوثة اليها و مع ذلك لا تكون إلاّ توصلياً، فافهم.

و بالجملة، إثبات الاستحباب النفسى و عباديّة الطهارات في نفسها بتلك الاستدلالات محلّ إشكال و نظر، و بقيّة الكلام في محلّه.

و دعوى أنّ الطهارات الثلاث صالحة ذاتا للعباديّة من دون إقامة دليل على استحبابها نفسا كما ترى.

فتحصّل أنّ الوجه في عباديّة الطهارات الثلاث بعد ما عرفت من عدم ثبوت الاستحباب النفسى هو قصد التوصل بها إلى إحدى الغايات المطلوبة، و لا يفيد قصد الأمر الغيرى بناء على ثبوت الملازمة بعد ما مرّ سابقا من عدم كون موافقة الأمر الغيرى موجبا للإطاعة و القرب و المثوبة، لعدم عدّ موافقته و مخالفته موافقة و مخالفة اخرى في قبال موافقة الأمر النفسى و مخالفته.

هذا مع الغمض عن اشكال الدور، لأنّ كلّ من الأمر الغيرى و العباديّة يتوقّف على صاحبه إذ يمكن الجواب عنه باختلاف موطن التوقّف كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال:

إنّ توقّف الموضوع في الخارج على الأمر صحيح، لكنّ الأمر يتوقّف على الموضوع في الذهن لا الخارج، فيدفع الدور (1).

أو يمكن الجواب عنه بتعدّد الأمر الغيرى، إذ جزء المقدّمة مقدّمة أيضا، فإذا

ص: 523

كانت الطهارات الثلاث مع التقرب بها من المقدمات فجزؤها و هو ذات الأفعال من جهة كونه من المقدمات مأمورا بها، كما أن قيدها أى إتيانها بداعوية أمرها أيضا يكون مأمورا به بملاك المقدمية، فالأمر الأول يدعو إلى ذات الأفعال و الأمر الثانى يدعو إلى أن يأتى ذات الأفعال بداعى الأمر المتوجه إليها، فلا تغفل (1).

و لكنه متفرع على انحلال الأمر المقدمى إلى الذات و القيد، و سيأتى إن شاء الله تعالى أن حيثية المقدمية حيثية تقييدية لا حيثية تعليلية لأن الجهات التعليلية فى الأحكام العقلية ترجع إلى حيثيات التقييدية. و عليه فالأمر الغيرى المنكشف بحكم العقل لا يتعلق بذات الأفعال من دون حيثية المقدمية.

و أيضا لا يكفى قصد الأمر النفسى المتوجه إلى ذى المقدمية فى جعل الطهارات الثلاث عبادة، لأن الأمر النفسى المذكور لا يدعو إلا إلى متعلقه و المقدمات خارجة عن حيطه دعوته، و لا يكون الإتيان بمقدماته من الطهارات و غيرها شروعا فى إطاعة الأمر النفسى.

نعم من أتى بالمقدمات بقصد التوصل إلى إطاعة الأمر النفسى فى موطنه عدّ منقادا و أهلا للمدح و الثواب، و هو كاف فى صلوحية الشئ للتقرب و حصول العبادية، و لا دليل على لزوم ورود أمر آخر على صلاحيته للتقرب و العبادية، خلافا لما يظهر من مناهج الوصول (2).

### نكات فقهية

منها: أن الوضوء التهيئى قبل الوقت صحيح لما عرفت من تحقق القرية بإتيان الطهارات بقصد التوصل إلى إطاعة الأمر النفسى المتوجه إلى غايتها من دون حاجة إلى قصد الأمر النفسى المتوجه إلى الطهارات لو قلنا به، أو من دون

ص: 524

1-1) راجع مناهج الوصول: 382/1-بدائع الأفكار: 381/1.

2-2) راجع: 386/1.

حاجة إلى الأمر الغيرى لوقلنا بالملازمة الشرعية وكون امثاله موجبا للقربة، أو من دون حاجة إلى داعوية الأمر النفسى المتوجه إلى الغايات، فإن مقتضى تحقق القربة بإتيانها بقصد التوصل هو جواز الإتيان بالطهارات الثلاث قبل أوقات غاياتها لحصول عباديتها بأن يكون الداعى له إلى إيجادها- كما فى نهاية الاصول- هو وقوعها فى طريق امتثال الأمر الذى يعلم بتحقيقه بعد دخول الوقت؛ ولعل هذا هو المبنى للقول بصحة الوضوء التهيئى. ويؤيده المرسل المروى عن الذكرى من قولهم عليهم السلام: «وما وقر الصلاة من آخر الطهارة لها حتى يدخل وقتها» (1).

وعليه فىمكن أن يأتى المكلف بالوضوء بقصد التوصل إلى غايته قبل حلول وقت غايته لكفاية ذلك فى عباديته، فىحصل بذلك الوضوء المقدمى الذى يشترط بأن يؤتى به بقصد العبادة ولا دخل فى صيرورته عبادة حلول الوقت، ومما ذكر يظهر أنه لا وجه للقول بأن إتيان الوضوء بتلك الغاية- أعنى غاية التهيؤ للصلاة- لم يثبت مشروعيته فى الشرع، لما عرفت من وضوح مقدمية الوضوء للصلاة مع قصد القربة و العبادة وكفاية قصد التوصل به إلى غايته و هى الصلاة فى تحقق قصد القربة و العبادة، فلا حاجة فى إثبات مشروعيته قبل الوقت إلى ورود دليل آخر.

وربما يستدل على استحباب الوضوء التهيئى بالآيات الآمرة باستباق الخيرات و المسارعة إلى مغفرة الله سبحانه بتقريب أن أفضلية الصلاة فى أول وقتها تدلّ بدلالة الاقتضاء على جواز الإتيان بالوضوء للتهيؤ قبل الوقت، لوضوح أنه إذا لم يختر للمكلف الإتيان بالوضوء للتهيؤ قبل الوقت لم يتمكن من الإتيان بالصلاة فى أول وقتها، وكان الحث على الإتيان بها وقتئذ فى تلك الأدلة لغوا ظاهرا، و مع سقوطها لم يمكن الحكم بأفضلية الصلاة فى أول وقتها.

ص: 525



وفيه أولاً: أنّ الاستباق و المسارعة في كلّ شيء بحسبه، فإذا كان الصلاة مشروطة بالوقت كانت المبادرة إليها أيضاً مشروطة بالوقت، فإذا كانت المبادرة إلى الصلاة مشروطة بالوقت كان استحباب مقدّميتها أيضاً مشروطاً بالوقت، و التفكيك بين استحباب الشيء و استحباب مقدّماته في الاشتراط و الإطلاق غير معقول، و دعوى إمكان التفكيك في كميّة الاشتراط بأن تكون المسارعة مشروطة بالوقت على نحو الشرط المتقدّم و الوضوء مشروطاً به بنحو الشرط المتأخّر كما في المستمسك (1) مندفة بأنّ الآيات المذكورة لا تدلّ على التفكيك المذكور بين المقدّمة و ذبيها. و عليه، فلا دليل على التفكيك.

و ثانياً: أنّه لو سلّمنا بدلالتها على جواز الإتيان بالوضوء قبل وقت الصلاة، فهي كما في التنقيح لا تدلّ بوجه على أنّ الإتيان به بتلك الغاية- أعنى غاية التهيؤ للصلاة- أمر مشروع في الشريعة المقدّسة و أنّه موجب لصحّته و تماميته؛ و ذلك لإمكان الإتيان به قبل الوقت بغاية الكون على الطهارة أو بغاية صلاة مندوبة أو لأجل استحبابه النفسى بناء على ثبوته، على أنّا لو سلّمنا بدلالتها على مشروعية الوضوء للتهيؤ قبل وقت الصلاة فلما ذا خصّصوا استحبابه بما إذا أتى به قريبا من الوقت؟! لأنّه على ذلك لا فرق في استحبابه للتهيؤ بين الإتيان به قريبا من الوقت أم بعيداً عنه، كما إذا توضأ أول طلوع الشمس مثلاً للتهيؤ لصلاة الظهر (2).

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ إمكان الإتيان بالوضوء بسائر الغايات لا ينافى دلالة الأدلّة المذكورة على استحباب إتيان الوضوء قبل وقت الصلاة للتهيؤ و تحقّق المسارعة المندوبة، لأنّ كلّ سبب يقتضى مقتضاه.

و استدلّ في التنقيح على استحباب مشروعية الوضوء للتهيؤ قبل الوقت

ص: 526

1- 1) 389/2.

2- 2) التنقيح: 7-8/4.

بإطلاق قوله عزّ من قائل: إذا قُتِلْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا... (1) نظراً إلى أنّ القيام نحو الشيء على ما يستعمل في غير اللغة العربيّة أيضاً إنّما هو الاستعداد و التهيؤ له، وقد دلّت الآية المباركة على أنّ من تهيّأ للصلاة فشرع له الوضوء أعنى الغسلتين و المسحيتين.

و مقتضى إطلاقها عدم الفرق في ذلك بين القيام لها قبل الوقت أو بعده، نعم يختصّ ذلك بما إذا أتى بالوضوء قريباً من وقت الفريضة لعدم صدق القيام لها، في مثل ما إذا توضأ في أوّل الصباح مثلاً تهيّؤاً لصلاة الظهر، هذا (2).

و يشكل ذلك أنّ الآية في مقام بيان كفيّة الوضوء من الغسلتين و المسحيتين عند إرادة الصلاة و التهيؤ لها بمالها من الشرائط، و من جملتها وقوعها في الوقت. و عليه فلا إطلاق لها من جهة القيام لها قبل الوقت، فتدبّر جيّداً.

و منها الوضوء في الوقت، فإن أتى به بداعي أمره الغيريّ متقرّباً به إلى الله تعالى صرّح في منهاج الوصول بصحّته لصلوح الموضوع للتقرّب، و هو كاف في الصحّة.

وفيه: أنّ ذلك صحيح إذا ثبت استحباب النفسى للطهارات، فإنّ الحسن الفعلى موجود على المفروض و الحسن الفاعلىّ المعتر انضمامه إلى الحسن الفعلىّ في تحقّق الطاعة أيضاً متحقّق، إذ لا يعتبر فيه أن يكون ناشئاً من قبل قصد التقربّ بذلك الحسن الفعلىّ، بل يكفي و إن كان ناشئاً من قصد التقربّ بجهة اخرى و لو لم تكن تلك الجهة موجبة للتقرّب، كالأمر الغيريّ، لما عرفت من أنّه لا طاعة و لا قرب و لا مثوبة للأمر الغيريّ.

و أمّا بناء على عدم ثبوت استحباب النفسى للطهارات، فالإتيان بداعي أمره

ص: 527

1-1 (1) المائدة: 2.

2-2 (2) التنقيح: 8/4.

الغيرىّ سواء كان وجوبيا أو نديبيا لا يصحّحه لعدم صلوحية الموضوع للتقرّب و عدم الإطاعة و القرب و المثوبة فى الأوامر الغيرية.

نعم لو أتى بها بقصد التوصل إلى الغاية المندوبة من دون أن يقصد الأمر الغيرىّ الندبىّ المتعلّق بالوضوء و أخويه يكفى ذلك فى الصّحة، لأنّ قصد التوصل إلى الغاية المندوبة غير مناف لوجوب الوضوء و أخويه بالأمر الغيرىّ، فإنّ للمكلف أن يأتى بالوضوء الواجب بداعى الوصول به إلى تلك الغاية المندوبة كنافلة الفجر فإنّها مستحبة سواء كان الوضوء أيضا مستحبا أم لم يكن.

وبعبارة اخرى لا ينافى الوجوب الوصفىّ فى الوضوء و أخويه للندب الغائىّ كما أفاد السيّد فى العروة و الشّراح عليهم الرحمة.

وسرّ ذلك أنّ المكلف قد أتى بالطهارات متقربا بها إلى الله سبحانه و تعالى:

و المفروض هو توقّف الغاية على الإتيان بها متقربا بها إلى الله و هو حاصل، فلا بدّ من أن يحكم بالصّحة، كما إذا أتى بها للتوصل إلى الغايات الواجبة المترتبة عليه لتحقق الطهارات التى هى المقدّمة للصلاة الواجبة بذلك مع قصد التقرب؛ فالتوصل إلى الغاية المندوبة أو الغاية الواجبة يكفى فى تحقّق العبادة. و لا يلزم لشيء آخر، بل الأمر الغيرىّ سواء كان استحبابيا أو وجوبيا لا يفيد فى تحقّق العبادة. لما عرفت من أنّه لا إطاعة و لا قرب و لا مثوبة للأمر الغيرىّ، فلو أغمضنا عن ذلك فقد وقع الكلام فى صحّة الطهارات إذا أتى بها بقصد الأمر الندبىّ المتعلّق بها بناء على الاستحباب النفسىّ أو الأمر الندبىّ المتوجّه إليه من جهة الغاية المندوبة من جهة أنّ صحّتها فرع بقاء أمرها و هو فرع أن تكون الطهارات الثلاث متّصفة بالاستحباب مع عروض الوجوب المقدّمىّ الغيرىّ الشرعىّ عليها بناء على ثبوت الملازمة بين وجوب ذبيها و وجوبها شرعا، و المفروض هو استحالة اجتماع الوجوب و الاستحباب فى شيء واحد لأنّهما ضدّان لا يجتمعان فى محلّ واحد؛ فمقتضى حلول الوقت أن تكون الطهارات

الثلاث متّصفة بالوجوب لكونها مقدّمة للغاية الواجبة و هي الصلاة الفريضة، و مقتضى كونها مستحبّات نفسية أو مقدّمة للغايات المندوبة كالنوافل وغيرها أن تكون متّصفة بالاستحباب، و هما لا- يجتمعان، فمع سقوط الأوامر الاستحبابية لا- مجال لقصدها في تحقّق العبادة.. اجيب عن ذلك بأنّه لا مانع من اجتماع الوجوب الغيرىّ و الاستحباب الغيرىّ في شىء واحد من جهتين، بناء على ما هو المختار من جواز اجتماع الأمر و النهى في شىء واحد بالجهتين، و حيث إنّ في المقام تكون الجهات متعدّدة فإنّ جهة الوجوب الغيرىّ من المقدّمة للغاية الواجبة، و جهة الاستحباب الغيرىّ من جهة المقدّمة للغاية المندوبة، فلا مانع من اجتماعهما كما لا يخفى.

اورد عليه في المحاضرات بأنّ تعدّد الجهة إنّما يجدى في جواز اجتماع الأمر و النهى إذا كانت الجهة تقييدية، و أمّا إذا كانت تعليلية كما في المقام فلا أثر لتعدّدها أصلاً.

و توضيح ذلك أنّ الجهات إذا كانت تقييدية تعدّدت العناوين، فإنّ الطهارات بعنوان كونها مقدّمة للصلاة الواجبة تصير واجبة، و بعنوان كونها مقدّمة للصلاة النافلة مثلاً تصير مستحبة، أو باعتبار ذاتها تكون مستحبّات نفسية، كما هو الظاهر من المحكى عن سلطان العلماء في حاشيته على الروضة، حيث قال:

لا نسلم بأنّه لا يكون في وقت العبادة الواجبة إلاّ الوضوء الواجب، لأنّ الوضوء في كلّ وقت مستحبّ.

و كيف كان، فمع تعدّد العناوين لا يجتمع الوجوب و الاستحباب في شىء واحد، و لا يلزم الاستحالة.

و أمّا إذا كانت الجهات حيثيات تعليلية، فهي توجب تعدّد الوجوب و الاستحباب بشىء واحد و هي الطهارات الثلاث و هو يلزم الاستحالة، و حيث إنّ الطهارات مورد الأمر و النهى بجهة المقدّمة، فالمقدّمة حيثية تعليلية فيجتمع الأمر

الندبيّ و الوصوليّ في نفس الطهارات، و هو مستحيل.

و يمكن الذبّ، عنه بأنّ الغايات و الحيثيات التعليليّة عناوين الموضوعات في الأحكام العقليّة، فالجهات التعليليّة في الأحكام العقليّة ترجع إلى التقيديّة و حيث إنّ الكاشف عن وجوب المقدّمة هو العقل بالملاك العقليّ، و العقل يحكم بوجوب المقدّمة من حيث هي مقدّمة، فلا بدّ من كشف الحكم الشرعيّ بذلك الملاك على الحيثيّة التقيديّة.

و لا مجال لإنكار رجوع الحيثيات التعليليّة في الأحكام العقليّة إلى التقيديّة، لأنّ إنكاره كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه مستلزم لإسراء حكم العقل من موضوعه إلى غيره بلا ملاك، فإنّ الظلم مثلا إذا كان قبيحا عقلا فوقع عمل في الخارج معنونا بعنوان الظلم و عناوين آخر، فحكم العقل بقبحه إذا لم يرجع إلى حيثيّة الظلم، فإمّا أن يرجع إلى حيثيات آخر و هو كما ترى أو إلى الذات بعليّة الظلم بحيث تكون الذات قبيحة لا الظلم، و إن كان هو عدّة لقبحها فهو أيضا فاسد و خلف، فإنّ الذات تكون قبيحة بالعرض، فلا بدّ و أن يكون الظلم قبيحا بالذات فيصير الظلم موضوعا بالحقيقة للقبح. و هذا معنى رجوع الحيثيات التعليليّة إلى التقيديّة (1).

و عليه، فالوجوب الغيريّ يتعلّق بالمقدّمة الموصلة للغاية الواجبة، فلا ينافي تعلق الاستحباب بذوات الطهارات بناء على ثبوت الاستحباب الذاتيّ أو تعلق الاستحباب بالمقدّمة الموصلة للغاية النديّة لتعدّد العناوين، فإنّ الطهارات الثلاث بحيثيّة المقدّميّة الموصلة للغاية الواجبة أو المستحبة مورد تعلق الأمر الغيريّ.

نعم، لو قيل بانحلال المقدّمة إلى الذات و القيد، و تكون الذات متعلّقة للأمر الغيريّ فينافي الأمر النديّ المتعلّق بالذات بناء على استحباب الذاتيّ كما لا يخفى.

ص: 530

اللَّهْمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: فِي دَفْعِ الْإِشْكَالِ حِينَئِذٍ بَأَنَّ اخْتِلَافَ الْوَجُوبِ وَالِاسْتِحْبَابِ لَيْسَ إِلَّا مِنْ قَبِيلِ اخْتِلَافِ الرَّتْبَةِ مَعَ تَحَقُّقِ أَصْلِ الرَّجْحَانِ فِي حَكْمِيهِمَا، وَمُقْتَضَى ذَلِكَ بَقَاءَ الرَّجْحَانِ فِيهَا مَعَ تَبَدُّلِ رَتْبَتِهِ بِعَرُوضِ الْوَجُوبِ الْغَيْرِيِّ.

وَلَكِنَّهُ مُتَفَرِّعٌ عَلَى كَوْنِ الْاسْتِحْبَابِ وَالْوَجُوبِ مِنْ بَابِ الْإِرَادَةِ إِلَّا— مِنْ بَابِ الْبَعْثِ، فَإِنَّ الْفَارِقَ بَيْنَ النَّدْبِ وَالْوَجُوبِ حِينَئِذٍ هُوَ اخْتِلَافُ الطَّلَبِ فِيهِمَا بِالشَّدَّةِ وَالضَّعْفِ.

وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْوَجُوبُ وَالِاسْتِحْبَابُ مِنْ بَابِ الْبَعْثِ فَلَا وَجْهَ لِتَصَوُّرِ الْاِسْتِدَادِ فِيهِ، لِأَنَّهُمَا أَمْرَانِ اعْتِبَارِيَّانِ بِسَيِّطَانِ، وَالْفَارِقُ بَيْنَهُمَا بِوَرُودِ التَّرْخِيصِ وَعَدَمِهِ، فَيَكُونُ النَّدْبُ مُنْتَزِعًا مِنَ الطَّلَبِ الْمُرَخَّصِ فِي تَرْكِهِ، وَالْوَجُوبُ مُنْتَزِعًا مِنَ الطَّلَبِ غَيْرِ الْمُرَخَّصِ فِي تَرْكِهِ. وَمَعَ اخْتِلَافِهِمَا وَتَضَادِّهِمَا لَا مَجَالَ لِلْأَمْرِ الْاسْتِحْبَابِيِّ بِوُجُودِ الْأَمْرِ الْوَجُوبِيِّ، إِذِ التَّرْخِيصُ فِي التَّرْكِ يَنَافِي عَدَمَ التَّرْخِيصِ فِي التَّرْكِ.

نَعَمْ، لَوْ قِيلَ— كَمَا فِي الْمُسْتَمْسَكِ— إِنَّ الْمَقْدَمِيَّةَ دَائِمًا إِتْمَا تَقْتَضِي سِرَايَةَ الْحَيْثِيَّةِ الْاِقْتِضَائِيَّةَ مِنْ ذِي الْمَقْدَمَةِ إِلَى الْمَقْدَمَةِ وَلَا تَقْتَضِي سِرَايَةَ الْحَيْثِيَّةِ الْاِقْتِضَائِيَّةَ، وَلِذَا لَا تَجِدُ التَّنَافِي بَيْنَ إِبَاحَةِ الشَّيْءِ وَتَحْرِيمِ مَقْدَمَتِهِ، وَلَكِنْ تَجِدُ التَّنَافِي بَيْنَ إِبَاحَةِ الشَّيْءِ وَتَحْرِيمِهِ، فَإِنَّ الْإِبَاحَةَ لَمَّا كَانَتْ لَا اِقْتِضَاءَ لَا تَسْرَى مِنْ ذِي الْمَقْدَمَةِ إِلَى الْمَقْدَمَةِ لِيَلْزَمَ التَّنَافِي بَيْنَهَا وَبَيْنَ تَحْرِيمِ الْمَقْدَمَةِ.

فَالْوَضُوءُ الَّذِي يَكُونُ مَقْدَمَةً لِغَايَةِ مَنْدُوبَةٍ لَا يَسْرَى إِلَيْهِ النَّدْبُ بِذَاتِهِ وَقِيْدِهِ، بَلْ إِتْمَا يَسْرَى إِلَيْهِ النَّدْبُ بِذَاتِهِ لَا غَيْرَ، وَأَمَّا قِيْدُهُ— أَعْنَى جَوَازِ التَّرْكِ— فَإِنَّهُ يَكُونُ لِلْوَضُوءِ لِقُصُورِ ذَاتِ النَّدْبِ فِي نَظَرِ الْعَقْلِ عَنِ اِقْتِضَاءِ الْإِلْزَامِ لَا بِالسَّرَايَةِ مِنَ الْغَايَةِ الْمَنْدُوبَةِ. وَمِثْلُ هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ مِنَ الطَّلَبِ لَا تَنَافِي وَجُوبِهِ الْغَيْرِيِّ النَّاشِئِ مِنْ مَقْدَمِيَّتِهِ لِلْغَايَةِ الْوَاجِبَةِ، إِذْ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ حِينَئِذٍ وَاجِدًا الْمَرْتَبَتَيْنِ: إِحْدَاهُمَا لَا اِقْتِضَاءَ لَهَا فِي الْمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ وَالْآخَرَى لَهَا هَذَا اِقْتِضَاءً، فَيُمْكِنُ الْإِتْيَانُ بِهِ بِدَاعَى تِلْكَ الْمَرْتَبَةِ

فيكون امثالا لذات الندب (1)، لا يرتفع التنافي بين الأمر الندبيّ الغيريّ و الأمر الوجوبيّ، ولكن يبقى الإشكال في اجتماع الأمر الندبيّ النفسى المتعلّق بالطهارات بناء على ثبوت الأمر النفسى مع الأمر الوجوبيّ الغيريّ المتعلّق بها للغاية الواجبة، فإنّ حيثيّة لا اقتضاء بالنسبة إلى المنع من الترك لا تأتي من ناحية ذى المقدّمة حتّى يدعى بأنّها لا تسرى من ذى المقدّمة إلى المقدّمة، بل هي من مقوّمات الاستحباب الذاتى، فتدبر.

فتحصّل أنّ اللازم في تحقّق قصد القربة في الطهارات الثلاث المأتمّى بها في وقت الصلاة الواجبة هو أن يؤتى بها للتوصّل إلى الغاية الواجبة أو الغاية المندوبية، و أمّا قصد الأمر النفسى المتوجّه إلى الطهارات الثلاث فهو مبنى على ثبوت الاستحباب الذاتى، و لا دليل له. كما أنّ قصد الأمر الغيريّ سواء كان وجوبيا أو ندييا لا ينفع مع ما عرفت من أنّ الأمر الغيريّ لا طاعة و لا قرب و لا مثوبة له.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ قصد الأمر الغيريّ يحتوى قصد التوصّل إلى الغاية واجبة كانت أو مستحبّة، فإنّ الأمر الغيريّ لا يكاد يمثل إلا إذا قصد التوصّل إلى الغير، حيث لا يكاد يصير داعيا إلا مع هذا القصد.

قال في الكفاية: لو كان المصحّح لاعتبار قصد القربة في الطهارات أمرها الغيريّ لكان قصد الغاية ممّا لا بدّ منه في وقوعها صحيحة، فإنّ الأمر الغيريّ لا يكاد يمثل إلا إذا قصد التوصّل إلى الغير، حيث لا يكاد يصير داعيا إلا مع هذا القصد، بل في الحقيقة يكون هو الملاك لوقوع المقدّمة عبادة و لو لم يقصد أمرها، بل و لو لم نقل بتعلّق الطلب بها أصلا (2) فالملاك في وقوع المقدّمة عبادة في الوقت، بل قبله أيضا، هو قصد التوصّل إلى إحدى الغايات من دون فرق بين كونها مستحبّة أو واجبة.

ص: 532

1-1 (1) المستمسك: 310/2.

2-2 (2) الكفاية: 180/1.

و هذا هو الذى أصرّ عليه سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه حيث قال: إنّ الاستحباب النفسى غير ثابت و لا أثر فى كلمات الأصحاب بالنسبة إلى قصد الأمر الغيرى، هذا مضافا إلى أنّ قصد الأمر الغيرى لا يكون مقربا: فعبادىة الطهارات الثلاث من جهة قصد التوصل بها إلى ذبيها، و هذا أمر واضح. و صاحب الكفاية و إن ذهب إلى ثبوت الأمر النفسى و لكنّه اعترف بأنّ الملاك فى وقوع المقدمّة عبادة هو قصد التوصل فى قوله الآنف، فلا تغفل.

و انقدح ممّا ذكر جواز قصد التوصل إلى أزيد من الغاية الواحدة، فيجوز أن يتوصّأ للكون على الطهارة و لصلاة النافلة و لصلاة الفريضة و غيرها، لأنّ عبادىة الوضوء تحققت بالتوصل إلى الغاية الشرعيّة سواء كانت منفردة أو متعدّدة.



المقام الثامن: فى تقسيمات الواجب منها تقسيمه إلى المطلق والمشروط ويقع الكلام فى مواضع:

الموضع الأول: فى تعريفهما:

والأقرب هو ما عرفه العميدى من أن المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على أمر زائد على الأمور المعتبرة فى التكليف من العقل والعلم والبلوغ والقدرة وأن المشروط هو ما كان وجوبه موقوفا على أمر آخر أيضا.

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

الموضع الثانى: إن الشروط فى القضايا الشرطية وإن كانت راجعة إلى الهيئة بحسب القواعد العربية ولكنها منصرفة عنها إلى المادة بقرينة الوجدان لأننا نجد بالوجدان أن الإرادة موجودة بالنسبة إلى المشروط قبل تحقق الشرط والإنشاء الحقيقى تابع للإرادة النفسانية فإذا كانت الإرادة النفسانية موجودة فى النفس قبل تحقق الشرط كان الإنشاء أيضا كذلك فالإرادة والوجوب فعلية ولا تعليق فيهما والشرط والقيد شرط وقيد للمادة ولذا لا فرق بين قوله صل مع الطهارة وقوله إذا كنت طاهرا فصل من جهة فعلية الإرادة وإنشاء الوجوب وإنما الاختلاف بينهما من

جهة أنّ القيد لازم التحصيل في الأوّل دون الثاني لإطلاق المادّة في الأوّل دون الثاني.

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

بل يكون من جهة حكم الوجدان بالتقريب المذكور و مقام الإثبات يتبع مقام الثبوت.

وبالجملة فالمعنى المستفاد من الهيئة و المنشأ بها متحقّق بالفعل في فرض وجود الشروط و القيود من دون ابتناؤه على تحقّقها و إنّما المتوقّف تأثيره في المكلف فلا حالة منتظرة للإرادة و الإنشاء بل هما موجودان بالفعل و إنّما باعثيّتهما موقوفة على تحقّق الشروط و القيود فلا تغفل.

الموضع الثالث: إنّ النزاع يعمّ المقدمّات الوجوديّة للواجب المشروط كالمقدمّات الوجوديّة للواجب المطلق و لا وجه لتخصيص النزاع بالثاني لعموم الملاك لأنّ الملازمة الشرعيّة إن كانت ثابتة فلا فرق فيها بين كون الواجب مطلقاً أو مشروطاً.

نعم لا يعمّ النزاع المقدمّات الوجوبيّة و إلّا لزم وجوب الشيء بشرط وجوده أو على تقدير وجوده و هو محال.

الموضع الرابع: إنّ بناء على رجوع القيود و الشروط إلى المادّة لا الهيئة هل تكون المقدمّات الوجوديّة متعلّقة للطلب في الحال أم لا.

و الحقّ أنّها تكون متعلّقة للطلب في الحال على نحو تعلّق الطلب بذبيها فإن كان ذو المقدمّة واجبا في الحال فكذلك المقدمّات و لكنّ حيث كان وجوب ذي المقدمّة

غير منجز أى لا يجب البدار إلى امثاله قبل حصول الشرط كان وجوب مقدماته أيضا كذلك لتبعية وجوب المقدمات عن وجوب ذبها فى جميع الخصوصيات و عليه فالوجوب حالى و فعلى و لكن لا فاعلية له ما لم يتحقق التنجز بوجود الشرط و حصوله.

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

و الوجوب المتعلق بالمقدمات المذكورة قبل الوقت وجوب فعلى منجز كما لا يخفى.

الموضع السادس: إن الظاهر هو وجوب تعلم الأحكام حتى فى الأحكام المشروطة قبل حصولها.

أما فى الأحكام المطلقة فلاستقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها إلا مع الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل على التكليف فيستقل بعده بالبراءة العقلية و الإتيان بها يتوقف على تعلمها فى الغالب.

و أما فى المشروطة فلما عرفت من وجوب مقدمات المفوتة فيما إذا علم أن الشارع لا يرضى بتركها مطلقا و لم يسع الوقت للتعلم بعد حصول الشرط.

هذا مضافا إلى روايات خاصة تدل على وجوب التعلم و التفقه فى الدين كموثقة أبى جعفر الأحول عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

لا يسع الناس حتى يسألوا و يتفقهوا.

و مرسله يونس قال سئل أبو الحسن عليه السلام هل يسع للناس ترك المسألة عمّا

يحتاجون إليه قال: لا .

و مرسله ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن مجذور أصابته جنابة فغسّ لوه فمات فقال: قتلوه أ لا سألوها؟ فإنّ شفاء العيّ السؤال وغير ذلك من الأخبار .

ولكنها غير شاملة لما يكون خارجا عن محلّ الابتلاء فلا يجب تعلّم ما يكون خارجا عن محلّ الابتلاء إلاّ من باب الواجبات الكفائيّة .

والظاهر أنّ الوجوب المذكور إرشاديّ لا نفسيّ ولا غيريّ ولا نفسيّ طريقيّ ومنها تقسيمه إلى المعلّق والمنجّز .

ويقع الكلام في امور .

الأمر الأوّل: إنّهُ يصحّ تقسيم الواجب المطلق إلى المنجّز والمعلّق إذ امثال المطلق إمّا لا يتوقّف على أمر متأخّر فهو منجّز، وإمّا يتوقّف على أمر متأخّر فهو معلّق وعليه فلا مانع من تقسيم الواجب إلى ثلاثة أقسام المطلق والمشروط والمطلق إلى المنجّز والمعلّق .

ولا يصحّ إرجاع الواجب المعلّق إلى المشروط لأنّ تصاف الفعل في الواجب المعلّق بالمصلحة التامّة الداعية إلى التكليف به قبل تحقّق قيده فلا محالة تتعلّق به الإرادة لتمام المقتضى وعدم المانع نعم امثاله لا يصحّ إلاّ بعد حصول قيده .

هذا بخلاف المشروط على مذهب المشهور فإنّ قبل تحقّق الشرط ليست المصلحة تامّة وداعية إلى التكليف به وعلى المختار وإن كان التكليف فيه قبل تحقّق القيد خارجا فعليّا ولكنّه على فرض وجود القيد لا مطلقا .

وعليه فلا وقع لما في الوقاية من إنكار المعلّق وإرجاعه إلى المشروط معلّلا بأنّ القيد قد يكون داخلا في حيّز الإرادة وقد يكون خارجا و الأوّل هو المطلق والثاني هو المشروط ولا ثالث لهما بحكم العقل لكي يثبت به الأقسام ويسمّى المعلّق و حيث

ص: 537

إنّ الزمان خارج عن القدرة و القيود الخارجة عن قدرة المكلف من قبيل الثاني لاستحالة التكليف بغير المقدور فالأوامر المتعلقة بقيد الزمان يكون من قبيل المشروط قطعاً.

و ذلك لما عرفت من أنّ المنوط بوجود الزمان هو الامتثال لا المصلحة الباعثة على التكليف فإنّها تامّة و لا يتوقّف على وجود الزمان و لذا تكون الإرادة بتبعها موجودة بالفعل و له الفاعليّة.

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

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

منها: إنّ الإرادة التامّة لا تنفكّ عن المراد فكذلك الإيجاب غير منفكّ عن الواجب و عليه فلا يمكن أن يتعلّق الإيجاب بأمر استقباليّ للزوم التفكيك كما لا يخفى.

و فيه أولاً: إنّ الإرادة تتعلّق بالوجدان بالنسبة إلى أمر متأخّر استقباليّ كما تتعلّق بأمر حالّيّ و يشهد له تحمّل المشاقّ في تحصيل المقدمات فيما إذا كان المقصود بعيدة المسافة إذ ليس ذلك إلّا لأجل تعلّق الإرادة بالمقصود البعيد فإذا كان المقيس عليه كذلك فالمقيس أيضاً كذلك.

هذا مضافاً إلى أنّ الواجبات التدريجيّة يكون أجزائها تدريجيّة الحصول مع أنّه

لا- إشكال في وجوب جميع هذه الأجزاء المتدرّجة قبل الإتيان بها فالوجوب المتعلّق بها فعليّ مع أنّ الواجب و هي أجزاء المركّب استقباليّ.

و ثانيا: أنّ دعوى عدم إمكان تعلّق الإرادة بأمر استقباليّ يحتاج إلى برهان مستأنف و لم يتم عليه لو لم نقل بقيامه على إمكانه بعد ما عرفت من قضاء الوجدان بوقوعه.

كيف وإرادة الله تعالى قد تعلّقت أزلا بإيجاد ما لم يكن موجودا على الترتيب السببيّ و المسببيّ من غير إمكان التغيير و الحدوث في ذاته و إرادته.

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

و توهم أنّ الإرادة هي التي لا تنفكّ عن تحريك العضلات فلا يمكن تحقّق الإرادة من دون تحريك العضلات مدفوع بأنّ الإرادة لا تكون ملازمة لذلك أ لا ترى أنّنا نريد في أذهاننا وجود أشياء مع أنّه لم يكن فيها تحريك العضلات و هكذا تكون المجرّدات مريدة للأشياء مع أنّه لا معنى لتحريك العضلات بالنسبة إليهم و عليه فلا مانع من تعلّق الإرادة بأمر استقباليّ من دون تحريك للعضلات قبل حلول وقته من دون فرق بين الإرادة التكوينيّة أو التشريعيّة.

و منها: أنّه لا يعقل فعليّة الحكم قبل تحقّق فعليّة الموضوع بجميع ما اعتبر فيه من القيود و تحقّقه في الخارج و لا فرق فيه بين الموقّعات و غيرها إذ فعليّة الجميع متوقّفة على تحقّق الموضوع بقيودها و عليه فلا- يعقل الواجب المعلّق بحيث يكون الحكم فيه فعليّا و الواجب استقباليّا.

و فيه أنّ القيود إن كانت راجعة إلى الهيئة فعليّة الحكم متوقّفة على تحقّق الموضوع بقيوده و لا يكون قبل تحقّق الموضوع إلّا صورة الحكم و دعوى عدم تعقل فعليّة الحكم قبل تحقّق فعليّة الموضوع صحيحة في هذه الصورة.

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

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

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

و إنّما الكلام في أنّ هذا الإشكال هل يرتفع من طريق آخر أو ينحصر في الوجوب التعليقيّ.

ذهب في الكفاية إلى عدم انحصار رفع الإشكال في التعليق أو ما يرجع إليه بدعوى إمكان التفصّي عنه بما إذا فرض أنّ الشرط مأخوذ بنحو الشرط المتأخّر الذي يكون معلوم الوجود فيما بعد ضرورة فعلية و جوبه و تنجزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدّمته.

وفيه أنّ الشرط المتأخّر لا يصلح لرفع الإشكال في أكثر الموارد إذ الشرط هو

وجوده لا لحاظه.

وهكذا لا يرتفع ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من رجوع القيود إلى المادة لأنّ قبل حصول القيد في الخارج لا فاعليّة للوجوب الفعليّ فلا مورد للوجوب الفعليّ المنجّز بالنسبة إلى بعض المقدمات مع أنّه لا وجوب فعليّ منجّز بالنسبة إلى ذبيها.

وساير الوجوه المذكورة هنا إمّا ترجع إلى الواجب المعلّق أو ليست بتامة فراجع.

الأمر الرابع: إنّّه إذا دار الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة أو المادة و شكّ في وجوب تحصيل القيد و عدمه من جهة أنّ القيد راجع إلى الهيئة حتّى لا يجب تحصيله أو راجع إلى المادة فيجب تحصيله فإن دلّ دليل على ترجيح أحد الطرفين فهو وإلّا فقد يقال إنّ مقتضى العلم الإجماليّ بتقييد أحد الطرفين هو تعارض أصالة الإطلاق في الهيئة مع أصالة الإطلاق في المادة و مع التعارض يرجع إلى مقتضى الأصل و هو البراءة عن وجود تحصيل القيد إذ هو فرع رجوع القيد إلى المادة و هو غير معلوم و البراءة عن أصل الوجوب لاحتمال رجوع القيد إلى الهيئة فلا دليل على أصل الوجوب كما لا يخفى.

و استدللّ لترجيح إطلاق الهيئة على إطلاق المادة بوجوه:

منها: إنّ إطلاق الهيئة شموليّ بمعنى أنّ مفادها هو الوجوب على كلّ تقدير يمكن أن يتوجّه معه الخطاب إلى المكلف بخلاف إطلاق المادة فإنّه بدليّ بمعنى أنّ مفاده صلوح أى فرد من أفراد الطبيعة المأمور بها للامثال و عليه فإذا دار الأمر بينهما يؤخذ بالإطلاق الشموليّ لكونه أقوى و يرفع اليد عن الإطلاق البدليّ.

و اجيب عنه بأنّ الإطلاق في كلا المقامين مستفاد من مقدمات الحكمة فلا يمكن تقديم أحدهما على الآخر بمجرد كونه شموليّاً و الآخر بدليّاً.

و منها: إنّ تقييد الهيئة يوجب بطلان محلّ الإطلاق في المادة بخلاف العكس



و لا فرق بين التقييد و بطلان محلّ الإطلاق في كونهما خلاف الأصل.

و عليه فكلمّا دار الأمر بين التقييدين كذلك كان تقييد ما لا يوجب ذلك أولى فالنتيجة أنّ في مفروض المسألة يكون الترجيح مع تقييد المادّة.

و اجيب عنه بأنّ التقييد و إن كان خلاف الأصل إلا أنّ العمل الذى يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمة و انتفاء بعض مقدّماتها لا يكون على خلاف الأصل أصلا إذ معه لا يكون هناك إطلاق كى يكون بطلان العمل به فى الحقيقة مثل التقييد الذى يكون على خلاف الأصل. هذا مضافا إلى أنّه لا دليل على ترجيح ما يلزم منه التقييد الواحد على ما يلزم منه التقييدان فتدبر جيّدا.

و منها: إنّ تقييد المادّة حيث إنّه متيقّن و معلوم بالتفصيل لأنّها: إمّا مقيدة ابتداء أو تبعا فينحلّ العلم الإجمالى إلى المعلوم بالتفصيل و الشكّ البدوىّ فيبقى أصالة الإطلاق فى جانب الهيئة سليمة عن المعارض فيصحّ التمسك بإطلاقها لإلغاء احتمال التقييد.

و اجيب عنه بأنّ أحد تقديرى العلم بتقييد المادّة فرض تقييد الهيئة لأنّ المفروض هو العلم بتقييد ذات المادّة أو بتقييدها بما هى واجبة و عليه فكيف يعقل سلامة إطلاق الهيئة عن المعارضة.

هذا مضافا إلى أنّ إبطال محلّ الإطلاق غير التقييد و لو تبعا فلا يكون التقييد متيقّنا.

و يمكن دفع ذلك أوّلا: بأنّ احتمال تقييد الهيئة يكفى لحصول العلم بتقييد المادّة على أى حال كما أنّ احتمال التخيير يكفى لحصول العلم بالمطلوبيّة فيما إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير مع عدم العلم بالتخيير فافهم.

و ثانيا: إنّ لا دخالة للفظ التقييد بل المراد هو العلم التفصيلىّ بعدم الإطلاق فى

ودعوى أنّ تقييد كلّ من الهيئة و المادّة مشتمل على خصوصيّة مباينة لما اشتمل عليه الآخر من الخصوصيّة فإنّ تقييد الهيئة مستلزم لأخذ القيد مفروض الوجود و تقييد المادّة مستلزم لكون التقييد به مطلوباً للمولى فليس فى البين قدر متيقّن لناخذ به و ندفع الزائد بالإطلاق.

مندفعة بأنّ القدر المتيقّن هو عدم إطلاق المادّة لتضييقها إمّا بالتقييد أو بالتضييق القهرىّ و مع العلم التفصيلىّ بعدم الإطلاق فلا مجال لجريان أصالة الإطلاق فى ناحية المادّة و عدم وجود القدر المتيقّن بين التقييدين لا ينافى العلم بعدم إطلاق المادّة فتدبّر.

مقتضى الأصل ثمّ لا يذهب عليك أنّ مع عدم تماميّة الوجوه المرجّحة للإطلاق فى طرف يمكن أن يقال إنّ مقتضى الأصل هو البراءة لدوران القيد بين كونه قيذا للوجوب أو قيذا للواجب و مع الدوران المذكور لا علم بالتكليف و لا فرق فى ذلك بين مقالة المشهور من رجوع القيود إلى الهيئة و بين المختار من رجوعها إلى المادّة لأنّ على كلّ واحد من المذهبين لا يكون أصل الوجوب ثابتاً مع إمكان أن يكون القيد قيذا للوجوب.

نعم لو قلنا بعدم إمكان الرجوع إلى الهيئة فلا مجال للرجوع إلى البراءة إذ لا قيد بالنسبة إلى الوجوب و لكنّه خلاف مفروض البحث من دوران القيد بين رجوعه إلى المادّة أو الهيئة.

ثمّ لا فرق أيضاً فيما ذكرناه بين أن يكون القيد على فرض رجوعه إلى المادّة قيذا على وجه التنجيز أو على وجه التعليق إذ مع إمكان رجوعه إلى الهيئة و احتمالاً لا علم بأصل الوجوب كما لا يخفى هذا كلّّه فيما إذا دار الأمر بين تقييد المادّة و تقييد الهيئة.

ولو شكّ في تقييد الوجوب فقط فإن كان لدليله إطلاق يؤخذ به وإن لم يكن له إطلاق ولكن له حالة سابقة فيستصحب وإن لم يكن إطلاق ولم يجر فيه الاستصحاب فمقتضى القاعدة هو البراءة قبل تحقّق القيد المحتمل تقييد الوجوب به ولو شكّ في تقييد الواجب فقط فالظاهر هو عدم وجوب تحصيل القيد المحتمل بإطلاق الدليل إن ثبت وإلا بمقتضى الأصل ويصحّ الاكتفاء بأصل الواجب في مقام الامتثال ولو علم بتقييد الواجب ولكن شكّ في كونه معتبرا على وجه لا يجب تحصيله فيكون الواجب المعلق أو على وجه يجب تحصيله فيكون الواجب منجزا أمكن التمسك بالبراءة لنفي الوجوب المستلزم لتحصيل القيد.

ومنها تقسيمه إلى نفسى وغيرىّ وهنا جهات:

الجهة الاولى: في تعريفهما:

والأولى في تعريفهما أن يقال إنّ الغيرىّ هو ما أمر به للتوصّل إلى واجب آخر والإتيان به والنفسىّ ما لم يكن كذلك وهو تعريف جامع.

وأما تعريفهما: بأنّ الواجب النفسىّ ما أمر به لنفسه والغيرىّ ما أمر به لأجل غيره كما نسب إلى المشهور.

فقد أورد عليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه بأنّ لازم ذلك هو أن يكون جميع الواجبات الشرعيّة أو أكثرها من الواجبات الغيريّة إذ المطلوب النفسىّ قلّما يوجد في الأوامر فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها فيكون أحدهما غير منعكس ويلزمه أن يكون الآخر غير مطّرد وذهب إلى أنّ الأولى هو أن يقال إنّ الواجب الغيرىّ ما أمر به للتوصّل إلى واجب آخر والنفسىّ ما لم يكن كذلك فيتمّ

ص: 544

أورد صاحب الكفاية على تعريف الشيخ الأعظم قدس سره بأن الداعى فى الواجبات النفسىة تارة يكون محبوبىة الواجب بنفسه كالمعرفة بالله تعالى و تارة اخرى يكون محبوبىته بماله من الفوائد المترتبة كأكثر الواجبات من العبادات و التوصلات و لا إشكال فى القسم الأول و إنما الإشكال فى القسم الثانى. فإن مقتضى كون الداعى فيه محبوبىته بما له من الفوائد المترتبة عليه هو أن يكون أكثر الواجبات النفسىة فى الحقيقة واجبات غيرىة فإنه لو لم يكن وجود هذه الفوائد لازماً لتلك الواجبات لما كان الداعى موجوداً إلى إيجاب ذبها و عليه فالإشكال باق بالنسبة إلى جامعىة التعريف و مانعته فإن الواجبات النفسىة تدخل فى تعريف الواجبات الغيرىة فتعريف النفسى لا يكون جامعاً لأفاده كما أن تعريف الغيرى لا يكون مانعاً من الاغيار انتهى.

و يمكن الجواب عنه بأن الأغراض فى الواجبات النفسىة ليست من الواجبات التى يؤتى بها عقيب الإتيان بنفس الواجبات حتى يصدق على الواجبات النفسىة أنها واجبات و مأمورات لأجل الإتيان بالواجبات الاخرى و هذا بخلاف الواجبات الغيرىة فإنها واجبات للتوصل و الإتيان بالواجبات الاخرى و لعل مراد الشيخ قدس سره من التوصل هو الإتيان و عليه فلا إشكال فى تعريف الشيخ و لذا اخترناه و أضفنا حكمة الإتيان حتى يكون المقصود واضحاً فتدبر جيداً.

الجهة الثانية: فى مقتضى الأصل اللفظى:

و لا يخفى عليك أن مقتضاه عند الشك فى واجب أنه نفسى أو غيرى هو النفسى لأن ما يحتاج إلى التقييد هو كون الوجوب للتوصل إلى واجب آخر و الإتيان به كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة و أمّا النفسى فلا يحتاج إلى ضميمه شىء و عليه فمقتضى الإطلاق هو عدم تقييد البعث بانبعائه عن واجب آخر و من المعلوم

أنّ عدم التقييد بذلك غير التقييد بعدم ملاحظة انبعائه عن واجب آخر و المحتاج إلى المؤونة هو الثاني لا الأول.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّه لا مجال للاشكال بأنّ كلاً من النفسيّة و الغيريّة متقومّ بقيد زائد فلا مجال لإثبات النفسيّة بأصالة الإطلاق.

و ذلك لما عرفت من أنّ النفسيّة هو عدم التقييد و الغيريّة هو التقييد فالمتقومّ بقيد زائد هو الغيريّ لا النفسيّ.

لا يقال إنّ البعث كالمعنى الحرفيّ في الجزئية فلا توسعه فيه حتّى يجرى فيه أصالة الإطلاق.

لأنّنا نقول إنّ أصالة الإطلاق في ناحية الهيئة تجرى أيضاً لإمكان إنشاء الجزئيّ على تقدير من أول الأمر من باب ضيق فم الركبة فلا يلزم تقييد الجزئيّ بعد تحقّقه حتّى يقال إنّ الجزئيّ لا سعة له حتّى يتقيّد.

هذا مع الغمض عن إمكان التمسك بالإطلاق الأحواليّ إذ الجزئيّ بعد التحقّق له أحوال مختلفة فإذا لم يتقيّد بخصوص حال كالتوصّل إلى واجب آخر يمكن أن يقال إنّ البعث مطلق و ينتزع منه النفسيّ.

هذا كلّ بناء على التمسك بأصالة الإطلاق و مقدّمات الحكمة و هنا قول آخر و هو دعوى الظهور الانصرافيّ للبعث إلى النفسيّ دون الغيريّ و استدلاله بكثرة استعمال الهيئة فيما ينتزع منه النفسيّ دون ما ينتزع منه الغيريّ و من المعلوم أنّ الظهور الانصرافيّ لا يحتاج إلى مقدّمات الحكمة.

ولكنّ هذا القول متوقّف على ثبوت ندرة استعمال الهيئة في البعث الغيريّ و هو غير ثابت بل استعماله في الغيريّ كالوضوء و الغسل و التيمّم و غير ذلك من الموارد كثير.

الجهة الثالثة في مقتضى الأصل العمليّ إذا شكّ في واجب أنّه نفسى أو غيرىّ ولم تجر أصالة الإطلاق في طرف فالمرجع حينئذ هو الأصل العمليّ فهنا صور.

الصورة الاولى: أنّه إذا علم بعد الزوال بوجوب الوضوء والصلاة وشكّ في وجوب الوضوء أنّه غيرىّ أو نفسى وشكّ في الصلاة أنّها متقيّدة بالوضوء أو لا- ذهب بعض الأعلام إلى أنّ مقتضى الأصل هو البراءة عن اشتراط الصلاة بالطهارة فيجوز الإتيان به بلا طهارة وأمّا نفس الطهارة فيعلم بوجوبها في ذلك الوقت على كلّ حال أمّا لنفسها أو لغيرها.

ولعلّ وجهه هو انحلال العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ بوجوب الوضوء على كلّ حال فيرجع في ناحية الصلاة إلى البراءة بالنسبة إلى احتمال تقييدها بالوضوء.

اورد عليه بأنّ العلم الإجماليّ بالوضوء نفسياً أو وجوب الصلاة المتقيّد بالوضوء باق على حاله و عليه فلا معنى للرجوع إلى البراءة بالنسبة إلى احتمال تقييد الصلاة بالوضوء بل مقتضى العلم الإجماليّ هو الاحتياط بأن لا يأتي بالصلاة إلاّ مع الطهارة.

هذا مضافاً إلى أنّ مقتضى الاحتياط في ناحية الوضوء هو أن يأتي به قبل الإتيان بالصلاة بقصد ما في الذمّة و لا يبطله حتّى يأتي بالصلاة و إلاّ لم يحصل الاحتياط بين النفسى و الغيرىّ الذى هو واجب للتوصّل إلى واجب آخر.

و عليه فلا تفاوت بحسب النتيجة بين الانحلال و عدمه فإنّ اللازم هو الإتيان بالوضوء قبل الصلاة و عدم الإتيان بالصلاة بلا طهارة.

الصورة الثانية: إذا علمنا بوجوب الصلاة و وجوب الوضوء و شككنا في كون وجوب الوضوء نفسياً أو غيرياً و كان وجوب الصلاة مشروطاً بشرط غير حاصل

و هو الوقت فهل يجب الوضوء قبل الوقت أم لا؟

أمكن القول بالبراءة لعدم العلم بالوجوب الفعلّي قبل الوقت بناء على كون الوقت قيّدا للوجوب في الصلاة.

و دعوى رجوع الفرض إلى العلم الإجماليّ بوجوب الوضوء نفسياً أو وجوب الصلاة المتقيّدة به بعد الوقت و العلم الإجماليّ بالواجب المشروط إذا علم تحقّق شرطه منجّز عقلا.

فيجب عليه الوضوء في الحال و الصلاة مع الوضوء بعد حضور الوقت.

مندفعة بأنّ الشرط هو واقع الوقت لا لحاظه و عليه فالعلم بحصول الشرط أى الوقت لا يكفى للتنجيز.

فلا مانع من جريان البراءة قبل الوقت بالنسبة إلى الوضوء كما لا يخفى.

نعم لو لم يتمكّن من الوضوء بعد دخول الوقت يجب عليه الوضوء في الحال من جهة قبح تقويت مراد المولى لا تنجيز الخطاب فلا تغفل.

الصورة الثالثة: إنّه إذا لم يعلم إلاّ وجوب ما يحتمل كونه نفسياً أو غيريّاً مع احتمال أن يكون في الواقع واجب فعلّي آخر يكون مقيّدا بما علم وجوبه في الجملة فقد يتوهم عدم وجوب إتيان ما يحتمل أن يكون واجبا نفسياً أو غيريّاً للبراءة عن وجوبه للشكّ في وجوب ما يحتمل اشتراطه به فلا علم بوجوبه على كلّ حال.

ولكنّه مدفوع بأنّ المقام كدوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر مع أنّ الأقلّ مردّد بين كونه نفسياً أو غيريّاً فكما أنّ الأقلّ معلوم الوجوب هناك فكذلك الوضوء المحتمل أن يكون وجوبه نفسياً أو غيريّاً معلوم الوجوب سواء كانت الصلاة المتقيّدة بالوضوء واجبة أو لا و من المعلوم أنّه لا مجال للبراءة في الأقلّ المعلوم بعد فعلية خطابه أو خطاب الأكثر و هو الصلاة المتقيّدة بالوضوء.

و هذا لا يتم إلا إذا كان وجوب الوضوء مفروغا عنه و يكون الشك في ناحية كيفية وجوبه من النفسى أو الغيرى.

و عليه فلا- وجه للبراءة بالنسبة إلى الأقلّ المعلوم بل لا وجه لها بالنسبة إلى وجوب الصلاة المتقيّدة بالوضوء نفسيا لأنّ العلم بوجوب الوضوء و الشكّ فى كونه نفسيا أو غيريا يرجع إلى العلم الإجمالى بوجوب الوضوء نفسيا أو وجوب الصلاة المتقيّدة بالوضوء نفسيا و يكون الوضوء غيريا و مقتضاه هو وجوب الاحتياط بإتيان الصلاة مع الإتيان بالوضوء قبلها لأنّ العلم التفصيلى بوجوب الأقلّ المرّد بين كونه نفسيا أو غيريا عين العلم الإجمالى بالتكليف المرّد بين كون الوضوء واجبا نفسيا أو الصلاة واجبة نفسى و مثل هذا العلم التفصيلى لا يعقل أن يوجب الانحلال و إلا كان مرجعه إلى أن يكون العلم الإجمالى موجبا لانحلال نفسه و هو محال.

و الانحلال فى الأقلّ و الأكثر فى الأجزاء لكون وجوب الأقلّ على كلا التقديرين نفسى سواء كان متعلّق التكليف هو الأقلّ أو الأكثر فإنّ الأجزاء تجب بعين وجوب الكلّ و لا يجتمع الوجوب الغيرى فى الأجزاء الداخلية مع الوجوب الغيرى هذا بخلاف المقدمات الخارجيّة كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة فإنّ الوجوب النفسى لا مجال له مع وجوب الأكثر و هو الصلاة المشترطة بالوضوء.

فالدوران بين النفسية و الغيرية مانع عن الانحلال و مقتضاه هو وجوب الاحتياط كالصورة الاولى فلا تغفل.

و الانحلال الحكمى بعد ما عرفت من عينيّة العلم التفصيلى مع العلم الإجمالى لا مورد له إذ مع وجود العلم الإجمالى لا يجرى البراءة فى أحد الطرفين كما لا يخفى.

و منها تقسيمه إلى الأصلى و التبعى: و الظاهر أنّ هذا التقسيم يكون أيضا كسائر التقسيمات بحسب مقام الإثبات فإنّ الشىء قد يكون مقصودا بالإفادة أصالة و على حدّة و قد لا يكون إلا أنّه لازم الخطاب فإذا قلنا ادخل السوق و اشتر اللحم



يدلّ بالأصالة على وجوب الدخول في السوق وإذا قلنا اشتر اللحم يدلّ على وجوب الدخول في السوق تبعا و الأول أصليّ و الثاني تبعيّ و كلاهما مدلولان للكلام و يدلّان على الوجوب كما أنّ دلالة الإشارة من المداليل الكلاميّة كدلالة الآيتين الكريمتين و هما قوله تعالى:

(وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنَ كَامِلَيْنَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ.)

وقوله تعالى (وَ حَمَلُهُ وَ فَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا.) على أنّ أقلّ مدّة الحمل ستّة أشهر فإنّ الدلالة المذكورة و إن كانت بالأصالة و لكن تكون حجّة لأنّها من لوازم الخطاب.

و عليه فالواجب سواء كان مدلولاً أصليّاً للكلام أو تبعيّاً يكون لازم الإتيان و يصحّ بهذا الاعتبار تقسيم الواجب إلى الأصليّ و التبعيّ و إن لم يكن له ثمرة.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث ذهب إلى أنّ هذا التقسيم بلحاظ مقام الثبوت لا بلحاظ مقام الدلالة و الإثبات و استدلّ له بأمرين:

أحدهما: أنّ الاتصاف بهما إنّما هو في نفسه لا بلحاظ حال الدلالة عليه.

و ثانيهما إنّ الواجب ربما لا يكون مفاد الأدلّة اللفظيّة كما إذا دلّ عليه الدليل اللبّيّ كالإجماع.

و ذلك لأنّ التقسيمات الاخرى من النفسىّ و الغيرىّ و المطلق و المشروط و المعلقّ و المنجزّ تصلح للقربينيّة على أنّ المراد من الأصليّ و التبعيّ في المقام أيضا يكون بلحاظ مقام الإثبات و لحاظ الخطاب فإنّ تلك التقسيمات باعتبار مقام الإثبات.

هذا مضافا إلى قابليّة معقد الإجماع للتقسيم المذكور بلحاظ مقام الإثبات و الدلالة.

ثمّ لو شكّ في واجب أنّه أصليّ أو تبعيّ فلا- ثمرة على المختار للتعين لأنّه على كلا التقديرين من مداليل الكلام و يكون موجبا للزوم الإتيان.

و أمّا ما في الكفاية بناء على مختاره من التفصيل بين ما إذا كان الواجب التبعيّ

أمرًا عديمًا بأن يكون عبارة عمّا لم تتعلّق به الإرادة المستقلّة و الالتفات التفصيليّ فمقتضى الأصل هو التبعيّة إذ الأصل عند الشكّ في تحقّق الالتفات التفصيليّ هو العدم و بين ما إذا كان الواجب التبعيّ أمرًا وجوديًا خاصًا غير متقومّ بعدميّ و إن كان يلزمه بأن يكون عبارة عمّا تعلّقت به الإرادة التبعيّة فلا يثبت بأصالة عدم تعلّق إرادة مستقلّة به أنّه واجب تبعيّ إلاّ على القول بالأصل المثبت.

ففيه أنّه لا مدخليّة للوجوديّ أو العدميّ في كون الأصل مثبتًا و إنّما الملاك في عدم جريان الأصل هو كيفية الأخذ فإنّ أخذ عدم تفصيليّة الإرادة في التبعيّ بنحو الاتّصاف لا- بنحو التركيب فالأصل لا- يجرى لأنّه لا- يثبت الاتّصاف كما لا يثبت التبعيّ بناء على كونه وجوديًا بأصالة عدم تفصيليّة الإرادة.

فالتفصيل بين كون التبعيّ متقومًا بالعدميّ أو العدميّ لا يفيد بل اللازم هو التفصيل بين كون العدم مأخوذًا بنحو الاتّصاف أو التركيب فلا يجدى الأصل في الأوّل دون الثاني فتدبر جيّدًا.

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: أنّ العقل يحكم باستحقاق العاصي للعقاب عند مخالفته للأوامر النفسية لأنّه خارج عن زىّ العبوديّة و ليس المراد من الاستحقاق هو إيجاب العقاب بل المراد هو أهليّته للعقاب و لذا يجتمع مع عفو المولى كما لا يخفى.

هذا بحسب استحقاق العاصي و أمّا استحقاق المطيع للمدح و الثواب فلا يحكم العقل به بعد وضوح أنّ العبد أتى بما هو وظيفته بالنسبة إلى مولاه مع أنّه بشرًا و وجوده مديون لمولاه و متنعم بإحسانه هذا مضافًا إلى أنّ التكاليف نافعة له لا لله تعالى.

نعم يمكن أن يحكم العقل بأنّ المدح و الأجر بالنسبة إلى المطيع في محلّه لا بمعنى

ص: 551

أنّ له حقًا على المولى.

اللّهم إلاّ أن يقال: إنّ بعد جعل الثواب للإطاعة صار العبد بعمله مستحقًا لما جعله المولى من المثوبة بحقيقة معنى الاستحقاق من جهة الجعل والقرار كما لا يخفى.

التنبيه الثانى: فى استحقاق الثواب والعقاب بالنسبة إلى الواجبات والمحرمات الغيريّة ولا ريب فى عدم استحقاقهما على المقدمات وإن قلنا باستحقاقهما على ذيهما من الواجبات والمحرمات النفسيّة لخلوّ الغيريّات عن الأمر والنهى والمصالح والمفاسد من جهة نفسيهما ومع فقدانهما عنهما فلا يتصور لهما موافقة ولا مخالفة ومع عدم تصوّرهما لا مجال للثواب والعقاب بالنسبة اليهما.

ودعوى أنّ من يأتى بالمقدمة بقصد التوصل إلى ذيهما يراه العقلاء متلبّسا بامثال الواجب النفسىّ ومستحقًا للمدح والثواب فى ذلك الحين وإن لم يكن مشتغلا بنفس الواجب النفسىّ.

كما أنّ من لم يأت بشىء من مقدماته فى الوقت الذى يلزم الامثال فيه يرونه متلبّسا بعصيانه ومستحقًا للذمّ والعقاب وهذا المدح والثواب والذمّ والعقاب من رشحات ثواب الواجب النفسىّ فيستحقّهما بالشروع بإتيان المقدمات.

مندفعة بأنّ الاشتغال بالواجب النفسىّ أو الحرام النفسىّ لا يصدق إلاّ بالشروع فيه نفسه لا مقدماته وإطلاق الشروع بإتيان المقدمات أو بترك بعض المقدمات من باب المجاز والأوّل والمشاركة هذا مضافا إلى أنّ مجرد الاشتغال بالواجب النفسىّ قبل الإتيان به لا يوجب استحقاق شىء إذ الأجر ثابت على الإتيان بمتعلّق الأمر ولا يتحقق ذلك إلاّ بإتمام الواجب ومع عدم موجب استحقاق الثواب بالنسبة إلى ذى المقدمة كيف يترشّح إلى المقدمات وهكذا لا يصدق الاشتغال بالحرام ما لم يأت بنفس الحرام.

نعم يمكن أن يقال استحقاق ثواب الامثال أو استحقاق العقاب وإن كان

لا- مجال لهما في الواجبات و المحرّمات الغيريّة قبل الإتيان بالواجبات النفسيّة أو قبل ارتكاب المحرّمات النفسيّة ولكنّ الاستحقاق بمعنى ثواب الانقياد و أهليّة المدح بسبب الاشتغال بمقدّمات الواجبات النفسيّة أو بسبب ترك مقدّمات المحرّمات النفسيّة غير بعيد لأنّ الاستحقاق بالمعنى الثاني لا يتقوم بإتيان الواجبات النفسيّة أو بترك المحرّمات النفسيّة و الوجدان قاض بالفرق بين من قصد الحجّ و أتى بمقدّمات السفر و شرع في السفر و لم يدرك الحجّ و بين من لم يقصده و لم يأت بمقدّماته و لم يسافر و ملاك الفرق ليس إلاّ الانقياد.

و هكذا نجد الفرق بين من ترك جميع مقدّمات الحرام و بين من أتى ببعضها و لكنّ يمنعه مانع عن الإتيان بالحرام هذا كلّ مع قطع النظر عن الأدلّة الخاصّة الواردة في جعل الثواب على مقدّمات بعض الواجبات أو المستحبّات مثل ما ورد من الثواب في المشى نحو إقامة الصلاة في المساجد أو نحو إقامة صلاة الجمعة أو ما ورد من الثواب على كلّ خطوة من الخطوات التي يأتي بها قاصد زيارة مولانا الحسين عليه السّلام.

فإنّ مع ورود الثواب يستحقّه تابعا لما ورد من الثواب على المقدّمات من باب الجعل و القرار و الوعد كما لا يخفى.

التنبيه الثالث: في الاشكال و دفعه في الطهارات الثلاث.

أمّا الإشكال فهو أنّ بعد ما عرفت من أنّه لا مثوبة و لا قربة في امتثال الأوامر الغيريّة لخلوّها عمّا يصلح لهما كيف يكون حال الطهارات الثلاث التي لا شبهة في مقرّبيّتها و ترتّب المثوبة عليها مع أنّها من الأوامر الغيريّة بالنسبة إلى ما تشترط فيه.

فإن كان منشأ لعباديتها هو تعلق الأوامر النفسيّة بها.

ففيه أنّه ممنوع أوّلا: في مثل التيمّم لعدم كونه مستحبّا نفسيا.

و ثانيا: أنّ الأمر الاستحبابي لا يبقى مع تعلق الأمر الغيري لتضادّهما.

و ثالثا: إنّ الاستحباب النفسى لا يساعد مع كفاية الإتيان بها من دون التفات

وإن كان منشأ لعباديتها هو الأمر الغيرى المتوجه إليها لزم الدور لأن الأمر الغيرى يتوقف على عباديتها و المفروض أن عباديتها متوقفة على تعلق الأمر الغيرى بها و هو دور.

و أما الدفع فعلى تسليم كون المنشأ لعبادية الطهارات الثلاثة هو الأمر النفسى فبأن يقال: يمكن أن يكون التيمم مستحباً نفسياً لإطلاق قوله عليه السلام التيمم أحد الطهورين فتأمل كما يمكن أن يجتمع الوجوب و الاستحباب بناء على أن اختلافهما فى حد الرجحان و عليه فحد الاستحباب النفسى و إن زال بتحقق الوجوب الغيرى إلا أن أصل الرجحان لا موجب لانعدامه.

هذا مع وضوح عدم المنافاة بين كون الطهارات الثلاث مستحبات نفسية و بين جواز الاكتفاء بقصد أمرها الغيرى لأن الأمر الغيرى لا يدعو إلا إلى متعلقه و المفروض أن متعلق الأمر الغيرى مستحب نفسى فقصد الأمر الغيرى يرجع إلى قصد المستحب النفسى.

و لكن لقائل أن يقول إن لازم ما ذكر فى الدفع بناء على تسليم كون الطهارات الثلاث عبادات نفسية هو بطلان الطهارات الثلاث لو أتى بها بداعى أمرها الغيرى مع الغفلة عن عباديتها بالكلية مع أن ارتكاز المتشريعة على الصحة فيما إذا أتى بها مع الغفلة عن كونها عبادات نفسية فهو يكشف عن أن حل الإشكال ليس من ناحية كون الطهارات عبادات نفسية.

و أما الدفع على تقدير عدم ثبوت الاستحباب النفسى كما هو الظاهر فبأن يقال إن عبادة الطهارات الثلاث ليست من ناحية قصد الأمر الغيرى حتى يدعى أنه دور إذ لا أثر لذلك فى كلمات الأصحاب هذا مضافاً إلى أنه لو كان لقصد الأمر الغيرى مدخلية فى عباديتها فلا مجال لدعوى الاتفاق فى عبادة الطهارات الثلاث حتى ممن لم

يقبل بوجوب المقدمات شرعا ولم ير الاستحباب النفسى للطهارات الثلاث إذ لا موجب عنده حينئذ لعباديتها لأن المفروض عنده عدم وجود الأوامر النفسية وعدم ثبوت الأمر الغيرى الشرعى.

فالوجه فى عباديتها هو قصد التوصل بها إلى غاياتها سواء قيل بوجوب المقدمة شرعا أو لا إذ مع قصد التوصل إلى إحدى الغايات حصل الانقياد وأهلية المدح والثواب وحيث لا دليل على اعتبار قصد القربة إلا الإجماع ونرى أنهم اكتفوا فى عباديتها بقصد التوصل إلى إحدى الغايات نستكشف من ذلك أن مرادهم من عباديتها هى ذلك لا غير.

وعليه فالفرق بين الطهارات الثلاث وغيرها من المقدمات ليس إلا فى اعتبار عباديتها بالإتيان بها بقصد التوصل إلى غاياتها فى الطهارات الثلاث دون غيرها فاللازم فى تحقق عبادية الطهارات الثلاث هو أن يؤتى بها للغايات لا بدون قصد التوصل بها إلى الغايات فعبادية الطهارات الثلاث تتحقق بقصد التوصل بها إلى ذى المقدمة لا بقصد أمرها الغيرى الترشحى.

ثم إنه لا دليل تام على استحباب الطهارات الثلاث نفسا لضعف ما استدلل لذلك دلالة وسندا.

وأشرنا إلى ذلك هنا والتفصيل موكول إلى محلّه وهو الفقه فاللازم فى تحقق عبادية الطهارات الثلاث هو أن يؤتى بها للتوصل إلى إحدى غاياتها.

## المقام التاسع فى تبعية وجوب المقدمه عن وجوب ذبيها

ولا يخفى عليك أنّ وجوب المقدمه بناء على الملازمة يتبع فى الخصوصيات من الإطلاق والاشتراط لوجوب ذبيها؛ وعليه فلو كان وجوب ذبيها مطلقا وكان وجوب مقدمته أيضا كذلك، وإن كان مشروطا كان وجوبها كذلك، ولا مجال لكون وجوب ذى المقدمه مطلقا ووجوب المقدمه مشروطا، وذلك فى غاية الوضوح.

ولكن نسب إلى صاحب المعالم أنه ذهب إلى أنّ وجوب المقدمه مشروط بإرادة ذبيها، بحيث لا وجوب لها عند عدم إرادته.

ومنشأ هذه النسبة أنه ربّما استدلل على أنّ الأمر بالشىء مقتضى للنهى عن ضده الخاصّ بأنّ ترك الضدّ ممّا يتوقّف عليه فعل الواجب توقّف الشىء على عدم مانعة، فيجب بالوجوب المقدمى فيكون نفس الضدّ حراما.

فأجاب صاحب المعالم عن هذا الاستدلال بأنّ حجة القول بوجوب المقدمه على تقدير تسليمها إنّما تنهض دليلا على الوجوب فى حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقّف عليها، انتهى.

ولازم ذلك أنّ من لم يرد الإزالة لم يكن ترك ضدها الخاصّ وهو الصلاة واجبا حتّى يكون نفس ضدها وهو الصلاة محرّما؛ فمن عصى و لم يأت بالإزالة و أتى فى وسعة الوقت بالصلاة صحّت صلاته لأنّها لم تكن منهيّة.

وكيف كان، فقد اورد عليه فى الكفاية بأنّ نهوض الحجّة على التبعية واضح لا يكاد يخفى وإن كان نهوضها على أصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة.

وأوضحه في نهاية الدراية بأنّ الحاكم في الملازمة هو العقل، وهو يرى وجوب المقدّمة من رشحات وجوب ذبيها، وإذ لا يعقل اشتراط وجوب ذبيها بإرادته للزوم انقلاب الإيجاب إلى الإباحة، كذلك لا يعقل اشتراط إيجاب المقدّمة بإرادة ذبيها لأنّه فرع اشتراط وجوب ذبيها (1).

ظاهراً أنّ صاحب المعالم اشترط الوجوب في ناحية المقدّمة بإرادة ذبيها وهو مناف لتبعية وجوب المقدّمة لوجوب ذبيها.

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بأنّ عبارة المعالم خالية عن ذكر الاشتراط، بل نصّ في أنّ الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقّف عليها، وهو وإن كان غير صحيح لكن لم يكن بذلك الموضوع من الفساد.

نعم، يرد عليه أنّ حال إرادة ذي المقدّمة غير دخيلة في ملاك وجوبها، مع أنّه حال إرادته لا معنى لإيجاب مقدّمته لأنّه يريدّها لا محالة (2).

وهو وإن أنكر لفظ الاشتراط ولكن نسب إليه دخالة إرادة ذي المقدّمة في وجوب المقدّمة. وسيأتي إن شاء الله تعالى بيان الملاك في وجوب المقدّمة.

قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه: مراد صاحب المعالم أنّ العقل لا يحكم بعد تحقّق وجوب ذي المقدّمة بوجوب المقدّمة، حتّى فيما إذا عزم المكلف على ترك ذبيها.

فهو لا ينكر حديث التبعية في الوجوب من جهة الإطلاق والاشتراط، وإنّما أراد أنّ حكم العقل بوجوب المقدّمة عند فعليّة وجوب ذبيها لا يكون في كلّ صورة، بل يكون فيما إذا أراد المكلف الإتيان بذبيها.

ولعلّ كلام الاستاذ يرجع إلى أنّ صاحب المعالم أراد بيان اشتراط اتّصاف المقدّمة بالوجوب، فلا ينافي أن يكون وجوب المقدّمة غير مشروط بشيء كوجوب

ص: 557

1-1) نهاية الدراية: 347/1.

2-2) مناهج الوصول: 388/1.



ذبيها، ولكنّ اتّصاف المقدّمة بالوجوب منوط بحال إرادة ذيها. وعليه فكلام صاحب المعالم هو الذى ينتهى إليه صاحب الفصول من أنّ المقدّمات الواجبة هي التي تترتب عليها الواجبات.

ولقد أفاد وأجاد في الوقاية حيث قال: إنّ ما نسب إلى صاحب المعالم من توقّف وجوب الواجب الغيرى على إرادة الغير، وإلى صاحب الفصول من توقّف وجوب المقدّمة على الإيصال ناش من عدم التأمل في كلامهما. ومقام هذين الفحلين المبرزين أسمى من ذلك وأرفع.

والتأمل الصحيح يشهد بأنّهما يعتبران في وقوع الواجب الغيرى على صفة الوجوب بحيث يكون مصداقاً له إرادة الغير أو إيصاله إليه. وتعرف إن شاء الله أنّ ما ذهباً إليه هو الصحيح ومرادهما واحد وإن اختلف التعبيران.

وقال في آخر كلامه: وما يوجد في كلام صاحب المعالم من الحكم بعدم وجوب المقدّمة مع عدم الداعى إلى فعل الواجب أو وجود الصارف عنه ينبغى أن يحمل على اعتبار نفس الإيصال، والنسبة بين جميع ذلك وبين الإيصال وإن كانت عموماً من وجه، ولكن لما كان الغالب ملازمة القصد مع ترتب الواجب وعدمه مع عدم الداعى أو وجود الصارف حتّى إنّه لا يقع الانفكاك بينهما إلا نادراً عبّر رحمه الله عن اعتبار الإيصال بهذه العناوين (1).

فتحصّل أنّ تبعيّة وجوب المقدّمة عن وجوب ذيها واضحة ولا مخالف فيها.

نعم، لا يتّصف كلّ مقدّمة بهذا الوجوب، وهذا هو البحث الآتى.

ص: 558

إشارة

يقع الكلام في أنّ الواجب بالوجوب المقدّمى هل هو خصوص ما قصد به التوصل إلى ذى المقدمة، بحيث يكون هو الداعى إلى إتيانها سواء وصلت إليه أم لا، أو خصوص ما أوصلت إليه سواء أتى بها بهذا الداعى أم لا، أو خصوص ما قصد بها التوصل وأوصلت، أو أنّ الواجب هو ذات المقدمة من دون اعتبار قيد من القيود؟

نسب الأول إلى الشيخ الأعظم قدس سرّه وذهب إلى الثانى صاحب الفصول، كما أنّ المشهور ذهبوا إلى الاحتمال الأخير.

اعتبار قصد التوصل

وقد عرفت أنّه منسوب إلى الشيخ وقد صرح في الكفاية بذلك، ولکنّه منظور فيه لأنّ ظاهر كلامه هو ما ذهب إليه المشهور من وجوب ذات المقدمة بما هي مقدّمة حيث قال: على المحكى أنّ الحاكم بوجوب المقدمة على القول به هو العقل وهو القاضى فيما وقع من الاختلافات، ونحن بعد ما استقصينا التأمل لا نرى للحكم بوجوب المقدمة وجهاً إلاّ من حيث إنّ عدمها يوجب عدم المطلوب. وهذه الحيثية هي التي يشترك فيها جميع المقدمات- إلى أن قال:- فملاك الطلب الغيرى في المقدمة هذه الحيثية، وهي ممّا يكفى في انتزاعها عن المقدمة ملاحظة ذات المقدمة (1).

ولذلك قال في نهاية الاصول: القول بكون الواجب عبارة عن المقدمة المأتى بها بقصد التوصل فقط وإن نسب إلى الشيخ ويؤهمه كلام مقرّر بحثه في بادئ النظر،

ص: 559

إلا أن الدقة في مجموع كلام المقرّر من الصدر إلى الذيل لعلّها ترشد إلى أن مقصوده ليس تخصيص الوجوب بالمقدمة المأتيّ بها بقصد التوصل، بل مقصوده تنقيح ما ذكرناه سابقا في مسألة الطهارات الثلاث من أن عباديّة المقدمات ووقوعها امثالا إنّما تتحقّق بإتيانها بداعي الأمر النفسى المتعلّق بذبيها وبقصد التوصل بها إليه، لا بقصد أمرها الغيرى الترشّحى. وبالجملة، ليس مقصوده دخالة قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب، و إنّما المقصود دخالة ذلك في وقوعها امثالا للأمر و مقرّبا إلى ساحة المولى كما في الطهارات الثلاث (1).

و كيف كان، يمكن توجيه القول باعتبار قصد التوصل في مصداقيّة المقدمة للواجب بأنّ ذلك من جهة أمرين: أحدهما:

رجوع الحيثيات التعليلية إلى الحيثيات التقيديّة في الأحكام العقلية. و مقتضاه هو أنّ الواجب بحكم العقل هو التوصل لا الشىء لغاية التوصل.

و الآخر: أنّ التوصل إذا كان بعنوانه واجبا، فما لم يصدر هذا العنوان عن قصد و اختيار لا يقع مصداقا للواجب، و إن حصل منه الغرض مع عدم القصد و العمد إليه.

أورد المحقّق الأصفهانيّ على الأوّل بأنّ الأحكام العقلية على قسمين: أحدهما:

العملية و مباديها هو بناء العقلاء على الحسن و القبح و مدح فاعل بعض الأفعال و ذمّ فاعل بعضها الآخر. و موضوع الحسن مثلا هو التأديب لا الضرب لغاية التأديب، إذ ليس هناك بعث من العقلاء لغاية، بل مجرد بنائهم على المدح و الممدوح هو التأديب.

و ثانيهما: النظرية لا تتكفّل فيه إلا الإذعان بالواقع. (و المقام من قبيل الثانى)، إذ من الواضح أنّ العقل لا يتكفّل فيه إلا الإذعان بالواقع. و من الواضح أنّ الإرادة التشريعية على طبق الإرادة التكوينية؛ فكما أنّ الإنسان إذ أراد شراء اللحم يريد المشى إلى السوق، و الأوّل لغرض مترتب على الشراء و الثانى لغرض مترتب على المشى إلى السوق، كذلك إذا وقع الأمران طرفا للإرادة التشريعية، فإنّ المولى لا يريد

ص: 560

إلاّ ذلك الفعل الإرادى الصادر من العبد، وبعثه النفسى و المقدمى إيجاد تسيبى للفعل و مقدمته، و ليس حكم العقل إلاّ الإذعان بالملازمة بين الإرادتين، لا أنّه حكم ابتدائى بوجوب الفعل عقلا حتّى لا يكون له معنى إلاّ الإذعان بحسنه الملازم حيث لا بعث و لا زجر من العاقلة. ينتج أنّ الحسن فى نظر العقل هو التوصل لا الفعل لغاية التوصل.

و أورد على الثانى: فبأنّ الممدوح عليه هو التأديب بالحمل الشائع، كما أنّ الواجب هنا هو التوصل بالحمل الشائع إلاّ أنّ التأديب بالحمل الشائع اختيارىته بقصد عنوان التأديب لا باختيارية الضرب، فإنّه إذا صدر الضرب فقط بالاختيار لم يصدر منه تأديب اختيارى، بخلاف التوصل بالحمل الشائع فإنّ عنوانه لا ينفكّ عن المشى إلى السوق، فإذا صدر المشى بالاختيار كان توصلًا اختيارىًا من دون لزوم قصد عنوان التوصل (1).

حاصله أنّ العقل فى المقام لا يتكفّل إلاّ الإذعان بالملازمة و لا حكم ابتدائى له بوجوب الفعل عقلا ليرجع إلى أنّ الحسن فى نظر العقل هو التوصل لا الفعل لغاية التوصل. هذا بخلاف العقل العملى، فإنّ العقل فيه يحكم بحسن التأديب لا الفعل لغاية التأديب.

و لو سلّم ذلك الفرق بين المقام و مثل التأديب واضح، فإنّ اختيارية التأديب منوطة بقصد عنوان التأديب لا باختيارية الضرب، إذ مع صدور الضرب اختيارا فقط لم يصدر منه تأديب اختيارى، بخلاف اختيارية التوصل فإنّها تحصل باختيارية المشى و ذلك لعدم انفكاك التوصل عن المشى إلى السوق، بخلاف التأديب فإنّ الضرب ربّما لا يكون للتأديب، بل لسائر الدواعى. و عليه فاعتبار قصد التوصل للمصدقية للواجب مع اختيارية المشى إلى السوق أمر لا موجب لاعتباره.

يمكن أن يقال: إنّ العقل كما له الحكم بحسن ضرب اليتيم للتأديب و هو فى الواقع يرجع إلى الحكم بحسن التأديب، كذلك له الحكم بتلازم إرادة ذى المقدمّة

ص: 561

لإرادة المقدمات من جهة التوقف والتوصل. وهذا الحكم يرجع إلى التلازم بين إرادة ذى المقدّمة وإرادة المقدمات متقيّدة بالتوصل بها إليها، لأنّ الإدراكات العقلية التي عبّر عنها بالأحكام العقلية من جهة أو لغاية ترجع إلى الحثّيات التقيّدية من دون فرق في ذلك بين العقل العمليّ وبين العقل النظريّ ألا ترى أنّ الحكم باستحالة شيء بسبب استلزامه الدور أو التسلسل ويرجع إلى الحكم باستحالة الدور أو التسلسل بالذات. وهكذا حكم العقل باستحالة اجتماع الأمر والنهي في عنوان واحد من جهة استلزامه اجتماع الضدين يرجع إلى الحكم باستحالة اجتماع الضدين ذاتا.

وهكذا مع أنّها من الأحكام العقلية النظرية فيستفاد من هذه الأمثلة أنّ الجهة التعليلية هي بعينها هي الموضوع لحكم العقل، لأنّ الجهات التعليلية في الأحكام العقلية سواء كانت عملية أو نظرية ترجع إلى الحثّيات التقيّدية؛ فلا وجه للتفصيل بين العمليّ والنظريّ وإنكار هذه المقدّمة، كما لا وجه لما في المحاضرات من أنّ الجهات التعليلية في الأحكام العقلية وإن ترجع إلى الجهات التقيّدية إلاّ أنّه أجنبيّ عن محلّ الكلام في المقام، لما تقدّم في أول البحث من أنّ وجوب المقدّمة عقلا بمعنى اللابديّة خارج عن مورد النزاع وغير قابل للإنكار، و إنّما النزاع في وجوبها شرعا الكاشف عنه العقل؛ وكم فرق بين الحكم الشرعيّ الذي كشف عنه العقل والحكم العقلية. وقد عرفت أنّ الجهات التعليلية في الأحكام الشرعية لا ترجع إلى الجهات التقيّدية (1).

وذلك كما أفاد سيّدنا الإمام قدّس سرّه أنّ العقل إذا كشف عن حكم بملاكه العقلية لا يمكن أن يكشف أوسع أو أضيق من ملاكه ولا في موضوع آخر غير حيثية الملاك.

وهذا واضح جدّا (2).

هذا كلّه بالنسبة إلى المقدّمة الاولى، وأما ما أفاده بالنسبة إلى المقدّمة الثانية فهو في محله لعدم توقّف حصول التوصل الاختياريّ على قصد التوصل لحصوله

ص: 562

1-1) المحاضرات: 407/2.

2-2) مناهج الوصول: 391/1.

باختيارية ما أتى به من المقدمات، فقصد التوصل غير دخيل في ملاك المقدمية و تعلق الوجوب و الإرادة، كما لا دخالة لقصد التوصل في اتصاف المقدمة بالوجوب. نعم، له دخل في تحقق امتثال أمر المقدمة، إذ الامتثال لا يمكن إلا أن يكون الداعي إلى إيجاد الفعل هو الأمر، و لما كان الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه و المفروض أنه المقدمة بالحيثية التقييدية، فامتثال الأمر بالمقدمة يتوقف على قصد عنوان المأمور به، فقصد عنوان المأمور به متحينا بحيثية المقدمية لا ينفك عن القصد بالتوصل إلى ذى المقدمة.

و لكنّ الكلام في لزوم قصد امتثال أمر المقدمة لأنه لا ملزم له، إذ لا دخل له في ملاك المقدمية قطعاً، بل لا فائدة له فيما إذا كان اللازم هو الإتيان بالمقدمة عبادة، لما عرفت من أنه لا إطاعة و لا مثوبة و لا قرب لامتثال أمر المقدمة، فلا تغفل.

ثم إن صاحب الوقاية حكى عن السيد الأستاذ السيد محمد الأصفهاني أنّ القول بوجوب ذات المقدمة من غير مدخلية لقصد الإيصال فيه لا- ينافي الالتزام به في بعض الموارد لجهة خارجية، كما لو توقّف إنقاذ الغريق على التصرف في الأرض المغصوبة، فإنه يختص جواز التصرف فيها بما كان للإنقاذ بأن إذن الشارع في الغصب مع حرمة ذاتا لم يكن إلا لأهمية مصلحة الإنقاذ، و الإذن في المبعوض من الضرورات التي تقدّر بقدرها، فيكفي الإذن في خصوص التصرف بقصد الإنقاذ و لا يتجاوزه إلى غيره (1).

و حكى في المحاضرات أيضا عن المحقق النائيني قدس سره أنّ مراد الشيخ قدس سره من اعتبار قصد التوصل إنّما هو اعتباره في مقام المزاحمة، كما إذا كانت المقدمة محرّمة.

و نقل قدس سره أنّ شيخه العلامة السيد محمد الأصفهاني قدس سره كان جازما بأن مراد الشيخ من اعتبار قصد التوصل هو ذلك، و لكن كان شيخنا الأستاذ قدس سره متردداً بأن هذا كان استنباطاً منه أو أنه حكاه عن استاذه السيد الشيرازي قدس سره.

و كيف كان، فحاصل هذا الوجه هو أنه لو توقّف واجب نفسى كإنقاذ الغريق

ص: 563

مثلا على مقدّمة محرّمة بنفسها، كالتصرّف في مال الغير أو نحوه، فبطبيعة الحال تقع المزامحة بين الوجوب الغيرى و الحرمة النفسية. وعليه فإن جاء المكلف بالمقدّمة قاصدا بها التوصل إلى الواجب النفسى ارتفعت الحرمة عنها، وذلك لأنّ إنقاذ النفس المحترمة من الهلاك أهمّ من التصرّف في مال الغير، فلا محالة يوجب سقوط الحرمة عنه. و أمّا إن جاء بها لا بقصد التوصل، بل بقصد التنزّه أو ما شاكلة فلا موجب لسقوط الحرمة عنه أبدا (1).

اورد عليه فى الوقاية بأنّ هذا حقّ لو كان وجوب المقدّمة ممّا تناله يد الجعل و التصرّف و أمّا بناء على ما يذهب إليه المحقّقون- و هو سيّدهم- من أنّه لا يزم لوجوب ذى المقدّمة بحيث يستحيل انفكاكه عنه بحكم العقل و لا مناط فى حكمه سوى التوقّف من غير مدخلية شىء فى غيره، فلا يزمه أن يكون الحرام المهمّ إذا كان مقدّمة للواجب الأهمّ كالمباح، إذ القصد لا مدخلية له فى التوقّف الذى هو مناط حكم العقل، و الحكم العقلي لا يقبل التخصيص (2).

و هذا هو الذى ذهب إليه فى الكفاية أيضا.

ويمكن أن يقال: إنّ مناط مطلوية المقدّمة ليس مجرد التوقّف، بل سيأتى إن شاء الله تعالى أنّ المناط هو حيثية التوصل بها إلى ذى المقدّمة، إذ لا مطلوية للمقدّمة إلاّ لأجل الوصول إلى الغير.

وعليه، فلا يكون الدخول فى ملك الغير متصفا بالوجوب بمجرد توقّف الإنقاذ عليه و لو لم يكن فى طريق الإنقاذ، بل الذى يقع على صفة الوجوب هو ما يقع فى طريق الإنقاذ. وعليه، فقصد التوصل ل- دخل له فى صورة المزامحة كما لا دخل له فى غيرها، و إنّما المدخلية للتوصل فقط.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفاية أيضا حيث ذهب إلى أنّ الملاك هو التوقّف من

ص: 564

1-1 (1) المحاضرات: 409/2.

2-2 (2) الوقاية: 255/.

دون مدخليةً للقصد أو التوصل، ولذا صرح بوقوع الفعل المقدمي على صفة الوجوب لا على حكمه السابق الثابت لو لا عروض صفة توقّف الواجب الفعلي المنجز عليه.

وذلك لما عرفت من أنّ الملاك ليس هو مجرد التوقّف بل للتوصل دخل وإن لم يكن لقصده مدخلية، فلا تغفل.

ولقد أفاد وأجاد في المحاضرات حيث قال: إنّ الواجب في المقام بما أنّه أهمّ من الحرام فبطبيعة الحال ترتفع حرمة، فالسلوك في الأرض المغضوبة عندئذ إذا وقع في طريق الإنقاذ لا يكون محرماً بداهة أنّه لا يعقل بقاؤه على حرمة مع توقّف الواجب الأهمّ عليه، ولا فرق في ارتفاع الحرمة عنه-أى عن خصوص هذه الحصّة من السلوك-بين أن يكون الآتى به قاصداً للتوصل به إلى الواجب المذكور أم لا؛ غاية الأمر إذا لم يكن قاصداً به التوصل كان متجربياً. وأما إذا لم يقع السلوك في طريق الإنقاذ فتبقى حرمة على حالها ضرورة أنّه لا موجب ولا مقتضى لارتفاعها أصلاً، فإنّ المقتضى لذلك إنّما هو توقّف الواجب الأهمّ عليه، والمفروض أنّه ليس هذه الحصّة من السلوك ممّا يتوقّف عليه الواجب المزبور كي ترتفع حرمة (1).

فتحصّل أنّه لا دليل على اعتبار قصد التوصل ولو في حال المزاحمة، كما أنّه لا وقع للقول بأنّ المقدّمة الواجبة هي نفس المقدّمة التي بها يتمكّن من ذبيها، لأنّ تفسير المقدّمة الواجبة بذلك محلّ إشكال ونظر من وجوه، أفادها استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه:

أحدها: أنّه يصدق على أحد المتلازمين، إذ لا يتمكّن من كلّ واحد إلاّ بالآخر مع أنّه ليس واحد منهما مقدّمة للآخر.

وثانيها: أنّ الوجدان يشهد على أنّ المقدّمات لا تكون مرادة مطلقاً، ولو كانت منفكة عن ذبيها فكيف يكون ذلك مع أنّ غرض المولى من إرادة المقدّمات هو ترتّب ذبيها.

وثالثها: أنّ العقلاء يحكمون باستحقاق من دخل في دار الغير عند غرق من وجب إنقاذه لداع التنزّه، أو من شقّ بطن المريض بداع غير المعالجة للمدّمة، والمدّمة

ص: 565



لا- تختصّ بترك الإنقاذ أو المعالجة، بل من جهة الدخول في دار الغير أو شقّ بطن المريض أيضا، وهو آية بقائهما على الحرمة عند انفكاكهما عن ذى المقدّمة.

## اعتبار الإيصال

صرّح في الفصول بأنّ الواجب هو خصوص المقدّمة الموصلة؛ بمعنى أنّ الإيصال قيد للواجب لا شرط للوجوب.

قال: تنبيهات:

الأوّل: قد ذكرنا أنّ وجوب مقدّمة الواجب غيري، وبيّنا أيضا أنّه يعتبر في اتّصاف الواجب الغيري بالوجوب كونه بحيث يترتّب عليه الغير الذي يجب عليه، حتّى إنّه لو انفكّ عنه كشف عن عدم وقوعه على الوجه الذي يجب، فلا يتّصف بالوجوب. ونقول هنا توضيحا لذلك و تأكيدا له: إنّ مقدّمة الواجب لا تتّصف بالوجوب و المطلوبة من حيث كونها مقدّمة إلاّ إذا ترتّب عليها وجوب ذى المقدّمة، لا بمعنى أنّ وجوبها مشروط بوجوده فيلزم أن لا يكون خطاب بالمقدّمة أصلا على تقدير عدمه فإنّ ذلك متّضح الفساد، كيف وإطلاق وجوبها و عدمه عندنا تابع لإطلاق وجوبه و عدمه، بل بمعنى أنّ وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب، حتّى إنّها إذا وقعت مجردة عنه تجرّدت عن وصف الوجوب و المطلوبة لعدم وجودها على الوجه المعتمد.

فالتوصّل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب، وهذا عندي هو التحقيق الذي لا مزيد عليه و إن لم أقف على من يتفطّن له.

و الذي يدلّ على ذلك أنّ وجوب المقدّمة لما كان من باب الملازمة العقلية فالعقل لا يدلّ عليه زائدا على القدر المذكور.

و أيضا لا يأبى العقل أن يقول الأمر الحكيم: أريد الحجّ و أريد المسير الذي يتوصّل به إلى فعل الحجّ له، دون ما لا يتوصّل به إليه، و إن كان من شأنه أن يتوصّل به إليه، بل الضرورة قاضية بجواز التصريح بمثل ذلك، كما أنّها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيّتها له مطلقا أو على تقدير التوصّل بها إليه.

ص: 566

وذلك آية عدم الملازمة بين وجوب الفعل ووجوب مقدّمته على تقدير عدم التوصل بها إليه.

وأيضاً حيث إنّ المطلوب بالمقدّمة مجرد التوصل بها إلى الواجب و حصوله، فلا جرم يكون التوصل إليه و حصوله معتبراً في مطلوبيّتها فلا تكون مطلوبة إذا انفكّت عنه.

وصريح الوجدان قاض بأنّ من يريد شيئاً لمجرد حصول شيء آخر لا يريدّه إذا وقع مجرداً عنه. ويلزم منه أن يكون وقوعه على الوجه المطلوب منه منوط بحصوله، انتهى.

حاصله أنّ صاحب الفصول اعتبر التوصل في اتّصاف المقدّمة بالوجوب بوجوه.

منها أنّ العقل لا يدلّ على مزيد من ذلك، ولعلّه لأنّ مناط المطلوبيّة الغيريّة منحصر في المقدّمات الموصلة لا غيرها والعقل لا يحكم بدون المناط، وعليه فلا يدلّ على مزيد من ذلك.

ومنها أنّ تجويز العقل بتصريح الأمر الحكيم بأنّي لا أريد إلاّ الموصلة ممّا يشهد على أنّ دائرة حكم العقل في الموصلة، وإلاّ فلا مجال لتجويز ذلك، إذ لا تخصيص في الاحكام العقليّة كما أنّ تقبيح العقل بالتصريح بعدم مطلوبيّة مطلق المقدّمة أو الموصلة ممّا يدلّ على وجود الملازمة العقليّة بين وجوب ذى المقدّمة و مقدّماته.

وممّا ذكر يظهر أنّ المراد من المقدّمة الواجبة ليس ما لولاه لما أمكن حصول ذى المقدّمة من دون تقييده بالتوصل، لما عرفت من عدم مطلوبيّة المقدّمة المنفكّة، مع أنّها ممّا لو لاها لما أمكن حصول ذى المقدّمة. هذا مضافاً إلى ما أفاده استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّه يلزم من هذا التعريف صدقه على أحد المتلازمين، إذ لا يتمكّن من كلّ واحد إلاّ بالآخر مع أنّه ليس بمقدّمة.

ومنها أنّ المطلوب بالمقدّمة مجرد التوصل بها إلى الواجب و حصوله، فلا جرم يكون التوصل إليه و حصوله معتبراً في مطلوبيّتها، فلا تكون مطلوبة إذا انفكّت عنه.

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سرّه: إنّ مقصوده بتوضيح منّا يرجع إلى مقدمتين:

إحدهما: أنّ ملاك مطلوبية المقدمة ليس مجرد التوقف، بل ملاكها هو حيثية التوصل بها إلى ذى المقدمة؛ فذات المقدمة وحيثية توقف ذى المقدمة عليها لا تكونان مطلوبتين بالذات، وهذه مقدّمة وجدانية يرى كلّ أحد من نفسه أنّ المطلوبية الغيرية إنّما هي لأجل الوصول إليه، بل لو فرض انفكاك التوقف عن التوصل خارجا كان المطلوب هو الثانى لا الأوّل.

وثانيهما: أنّ الغايات عناوين الموضوعات فى الأحكام العقلية و الجهات التعليلية فيها ترجع إلى التقييدية، وهذه مقدّمة برهانية لأنّ الوجود هاهنا مستكشف من حكم العقل ولا يمكن تخلّفه عمّا هو مناطه فى نظره ضرورة أنّ العقل إذا أدرك حيثية تكون تمام المناط لتعلّق حكم مولوى يكشف عن كون الحكم متعلّقا بتلك الحيثية من غير دخالة شىء آخر جزء للموضوع أو تمامه.

فحينئذ نقول: إنّ وجوب المقدمة إذا كان لأجل التوصل إلى ذى المقدمة تكون تلك الحيثية-أى التوصل إلى ذى المقدمة-تمام الموضوع لمناط حكم العقل، فيكشف عن ثبوت الحكم على المقدمة بهذه الحيثية لا غيرها، فاللّازم هو وجوب المقدمة المتحيّثة بها من حيث هي كذلك.

ولا يمكن أن تصير تلك الحيثية علّة لسراية الحكم إلى غيرها. نعم يمكن تعلّق بعث مولوى بشىء لأجل غاية، بحيث يكون البعث متوجّها إلى عنوان تترتب عليه الغاية، لكنّ الكلام فى الوجود المنكشف بحكم العقل ولا- يمكن كشف العقل عن ثبوت حكم على غير ما هو المناط ذاتا، فكون الأحكام الشرعية متعلّقة بالعناوين لأجل المصالح و المفاسد لا يكون نقضا على ما ذكرنا لو أعطى التدبّر حقّه (1).

ص: 568

و يشهد على ما ذكره صاحب الفصول كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه حكم العقلاء باستحقاق مذمّة من دخل في أرض مغصوبة لغير الإنقاذ مع وجوب الإنقاذ عليه، وهكذا حكموا باستحقاق مذمّة طبيب جرّح المريض لا للعلاج؛ بل لمشاهدة ما في أحشائه و غيرها. مع أنّ وظيفته هو علاجه، وليس تلك المذمّة لمجرد ترك الإنقاذ أو العلاج، بل للدخول في الدار المغصوبة و لجرح المريض أيضا.

و من المعلوم أنّ المقدّمة لو كانت من دون تقييد بالتوصّل المطلوبة لم يكن المذمّة المذكورة في محلّها لأنّها مع توقّف ذيها عليها غير محرّمة. نعم يمكن المذمّة باعتبار التجرّي بها، و المفروض أنّ المذمّة على نفس المقدّمة، و ليس ذلك إلّا لبقائها على حكمها من الحرمة الفعلية، فليست المقدّمة إلّا المقدّمة الموصلة التي تكون واجدة لمناطق المطلوبة، فلا تغفل.

و إليه يؤول ما في المحاضرات حيث قال: إنّ قضية الارتكاز و الوجدان تقتضى وجوب خصوص هذا القسم اللازم لوجود الواجب في الخارج بدهاءة أنّ من اشتاق إلى شراء اللحم مثلا فلا محالة يحصل له الشوق إلى صرف مال واقع في سلسلة مبادئ وجوده لا مطلقا.

ولذا لو فرض أنّ عبده صرف المال في جهة اخرى لا في طريق امتثال أمره بشراء اللحم لم يعدّ ممثلا للأمر الغيري، بل يعاقبه على صرف المال في تلك الجهة، إلّا إذا كان معتقدا بأنّ صرفه في هذا الطريق يؤدّي إلى امتثال الواجب في الخارج، و لكنّه في الواقع غير مؤدّ إليه (1).

الاشكالات أوردوا على صاحب الفصول إشكالات ثبوتية و إثباتية:

ص: 569

منها: ما أورده في الكفاية من أن الغرض الداعي إلى وجوب المقدمة ليس إلا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدمة ضرورة أنه لا يكاد يكون الغرض إلا ما يترتب عليه من فائدته وأثره، ولا يترتب على المقدمة إلا ذلك، ولا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب (من الأفعال التسيبية) وما لا يترتب عليه أصلاً (كالأفعال المباشرة التي تحتاج إلى الإرادة والاختيار)، وأنه (الغرض المذكور) لا محالة يترتب عليهما.

و أما ترتب الواجب فلا يعقل أن يكون الفرض الداعي إلى إيجابها و الباعث على طلبها، فإنه ليس بأثر تمام المقدمات فضلاً عن إحداها في غالب الواجبات، فإن الواجب إلا ما قل في الشرعيات و العرفيات فعل اختياري يختار، للمكلف تارة إتيانه بعد وجود تمام مقدماته و اخرى عدم إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضاً من إيجاب كل واحدة من مقدماته مع عدم ترتبه على تمامها فضلاً عن كل واحدة منها؟! نعم، فيما كان الواجب من الأفعال التسيبية و التوليدية كان مترتباً لا محاله على تمام مقدماته لعدم تخلف المعلول عن علته (1).

وفيه كما في تعليقه الأصفهاني: أن ما أفاده و إن كان من الجهة الجامعة لجميع المقدمات من السبب و الشرط و المعد إلا أن هذا المعنى السلبي التعليقي ليس أثر وجود المقدمة و لا هو متعلق الغرض كما أن إمكان ذي المقدمة ذاتاً و قوعياً و كذا التمكّن منه غير مترتب على وجود المقدمة، بل إمكانه مطلقاً و القدرة عليه يتبع إمكانها و القدرة عليها لا وجودها فذو المقدمة لا يوجد بدونها، لا أنه لا يمكن بدونها أو لا يتمكّن منه بدونها (2).

وعليه، فالتمكّن من ذي المقدمة من دون قيد الايصال ليس غاية للأمر بالمقدمة لأنه حاصل قبل الأمر بتبع التمكّن من المقدمة.

ص: 570

1-1 (1) الكفاية: 185/1.

2-2 (2) نهاية الدراية: 350/1.

ولذلك قال في المحاضرات: إنَّ تمكَّن المكلف من الإتيان بذى المقدِّمة ليس الغرض من إيجاب المقدِّمة ضرورة أنَّ التمكَّن بذىها ليس من آثار الإتيان بها، بل هو من آثار التمكَّن من الإتيان بالمقدِّمة، لوضوح أنَّه يكفي في التمكَّن من الإتيان بالواجب النفسى وامتثاله التمكَّن من الإتيان بمقدِّمته فإنَّ المقدور بواسطة مقدور، فالتمكَّن لا يمكن أن يكون غرضاً لإيجابها، بل الغرض منه ليس إلاَّ إيصالها إلى الواجب، حيث إنَّ الاشتياق إلى شيء لا ينفك عن الاشتياق إلى ما يقع في سلسلة علَّة وجوده دون ما لا يقع في سلسلتها (1).

هذا مضافاً إلى ما أفاده استاذنا المحقق الداماد قدس سره من أنَّ التمكَّن من ذى المقدِّمة أمر أعم من المقدِّمة لصدقه على أحد المتلازمين أيضاً، لأنَّ كلَّ واحد منهما لا يتمكَّن منه إلاَّ بوجود الآخر. أضف إلى هذا أنَّ عنوان ما لولاه لما أمكن حصول ذى المقدِّمة صادق على عدم الضدِّ في كلِّ ضدِّ، لأنَّ التمكَّن منه لا يكون إلاَّ بعدم ضده المقارن له، مع أنَّه ليس من المقدِّمات، كما لا يخفى.

ومنها: ما أورده في الكفاية من منع دلالة العقل الحاكم بالملازمة على جواز تصريح الأمر الحكيم بأنَّي أريد الحجَّ وأريد المسير الذى يتوصَّل به إلى فعل الواجب، دون ما لم يتوصَّل به إليه، لثبوت مناط الوجوب فى مطلقها وعدم اختصاصه بالمقيّد بذلك منها، ودعوى أنَّ الضرورة قاضية بجوازه مجازفة كيف يكون ذا مع ثبوت الملاك فى الصورتين (2).

وفيه ما مرَّ من أنَّ مناط الوجوب فى المقدِّمات ليس هو التمكَّن لوجوده قبل الوجوب، بل المناط هو الإيصال وهو يختصَّ ببعض المقدِّمات، فالنفاوت بين المقدِّمات الموصلة وغيرها فى الموصليَّة أوجب النفاوت بينهما فى المطلوبية وعدمها وجواز التصريح بهما.

ص: 571

1-1) المحاضرات: 416/2.

2-2) الكفاية: 188/1-190.

و القول بأنّ الموصليّة تنتزع من وجود الواجب و ترتبه عليها، فالأصحّ أن تصاف ببعض المقدمات بعنوان الموصليّة ليس من ناحية المقدمات مندفع بما أفاده المحقق الأصفهانيّ قدس سرّه من أنّ الموصليّة و شبهها من العناوين منتزعة من المقدّمة عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذبيها، لا أنّها منتزعة من ترتب ذبيها؛ نظير عنوان العليّة و المعلوليّة بنحو التماميّة فإنّهما عنوانان متضائفان متلازمان ينتزع كلّ منهما عن ذات العدّة و عن ذات المعلول؛ فالعدّة التامة لا تنتزع إلاّ عن الشئ عند بلوغه إلى حيث يكون المعلول به ضروريًا لا عن المعلول، و كذلك المعلول ينتزع من الشئ عند بلوغه إلى حيث يكون سبب العلة ضروريّ الثبوت لا عن العلة (1).

و عليه، فالموصليّة تنتزع من المقدمات الموصلة لا غيرها و لا من وجود الواجب و ترتبه عليها، بل من ناحية المقدمات عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذبيها، و مع هذا التفاوت دعوى عدم التفاوت بين الموصلة و غيرها مجازفة.

و منها: ما في الكفاية أيضا من أنّ الإيصال ليس أثر تمام المقدمات فضلا عن إحداها في غالب الواجبات، فإنّ الواجب إلاّ ما قلّ في الشرعيّات و العرفيّات فعل اختياريّ يختار المكلف تارة إتيانه بعد وجود تمام مقدماته و اخرى عدم إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضا من ايجاب كلّ واحدة من مقدماته مع عدم ترتبه على تمامها فضلا عن كلّ واحدة منها؟! نعم، فيما كان الواجب من الأفعال التسيّبيّة و التوليديّة (كالقاء النار على القطن) كان مترتبا لا محالة على تمام مقدماته لعدم تخلف المعلول عن علته. و من هنا قد انقدح أنّ القول بالمقدّمة الموصلة يستلزم إنكار وجوب المقدّمة في غالب الواجبات، و الالتزام بوجوب الإرادة في الباقي التزام بالتسلسل لعدم كون الإرادة بالاختيار (2).

ص: 572

1-1) نهاية الدراية: 355/1.

2-2) كفاية: 185/1-186.

وفيه كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّ المراد من الإيصال أعمّ من الإيصال مع الوساطة؛ فالقدم الأول بالنسبة إلى الحجّ قد يكون موصلاً و لو مع الوسائط إليه أى يتعقّبه الحجّ، وقد لا يكون كذلك، والواجب هو الأول.

وأما الإشكال بالإرادة ففيه: أولاً: أنّ الإرادة قابلة لتعلّق الوجوب بها كما فى الواجب التبعدي.

و ثانياً: أنّ الإشكال فيها مشترك الورد، إذ بناء على وجوب المقدّمة المطلقة تكون الإرادة غير متعلّقة للوجوب لو لزم منه التسلسل (1).

ومنها: ما فى الكفاية من أنّه ما أفاده صاحب الفصول من أنّ مطلوبيّة المقدّمة حيث كانت بمجرد التوصل بها فلا جرم يكون التوصل بها إلى الواجب معتبراً فيها محلّ منع، لأنّه إنّما كانت مطلوبيّتها لأجل عدم التمكن من التوصل بدونها لا لأجل التوصل بها، لما عرفت من أنّه ليس من آثارها، بل ممّا يترتّب عليها أحياناً بالاختيار بمقدّمات اخرى وهى مبادئ اختياره، ولا يكاد يكون مثل ذا غاية لمطلوبيّتها وداعياً إلى إيجابها. و صريح الوجدان إنّما يقضى بأنّ ما أريد لأجل غاية و تجرّد عن الغاية بسبب عدم حصول سائر ما له دخل فى حصولها يقع على ما هو عليه من المطلوبيّة الغيريّة كيف وإلاّ يلزم وجودها من قيوده و مقدّمته لوقوعه على نحو يكون الملازمة بين وجوبه بذاك النحو و وجوبها. و هو كما ترى ضرورة أنّ الغاية لا تكاد تكون قيدها لذى الغاية بحيث كان تخلفها موجبا لعدم وقوع ذى الغاية على ما هو عليه من المطلوبيّة الغيريّة وإلاّ يلزم أن تكون مطلوبة بطلبه كسائر قيوده - إلى أن قال - ولعلّ منشأ توهمه خلطه بين الجهة التقيديّة و التعليليّة... الخ...

حاصله أنّ هنا إشكالات: أولاً:

ص: 573



أنَّ الغرض من وجوب المقدّمة هو التمكن من التوصل لا التوصل.

و ثانياً: أنَّ الوجدان صريح في أنَّ المقدّمة وقعت على ما هي عليه من المطلوبية الغيرية عند عدم حصول سائر ما له دخل في حصول الغاية.

و ثالثاً: أنه لو قلنا بعدم وقوع المقدّمة على المطلوبية الغيرية عند عدم حصول سائر ما له دخل في حصولها لزم أن يكون وجود الغاية من قيود المقدّمة و مقدّمة لوقوع المقدّمة على نحو يكون الملازمة معكوسة بين وجوب المقدّمة بذاك النحو و وجوب غايتها و هي ذو المقدّمة.

و من المعلوم أنَّ ذا المقدّمة لا يكون قيوداً للمقدّمة بحيث كان تخلف ذي المقدّمة موجبا لعدم وقوع المقدّمة على ما هي عليه من المطلوبية الغيرية، و إلاً يلزم أن يكون ذو المقدّمة مطلوباً بطلب المقدّمة كسائر قيوده. و منشأ توهم صاحب الفصول هو خلطه بين الجهة التقييدية و التعليلية.

وفيه: أولاً: أنَّ الغرض من وجوب المقدّمة هو الإيصال لا التمكن، لما عرفت من أنَّ التمكن لا يتوقف على الوجوب.

و ثانياً: أنَّ المقدّمة إذا انفكت عن سائر ما له دخل في تحقّق ذي المقدّمة لا تقع على ما هي من المطلوبية الغيرية، إذ لم تكن حينئذ موصلة، و المقدّمة مطلوبة بهذه الحيثية.

و ثالثاً: بمنع لزوم أن يكون وجود ذي المقدّمة من قيودها و مقدّمة لوقوعها على نحو يكون الملازمة بين وجوب المقدّمة بذاك النحو و وجوب ذي المقدّمة، لما عرفت من أنَّ عنوان الإيصال مأخوذ في المقدّمة و ليس لوجود ذي المقدّمة دخل في ذلك، إذ منشأ انتزاع الإيصال هو نفس المقدمات عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذيها لا وجود ذي المقدّمة أو ترتبه.

و ممّا ذكر يظهر أنه لا يلزم من دخل التوصل أن يكون ذو المقدّمة مطلوباً بطلب المقدّمة لعدم دخل وجود ذي المقدّمة في المقدّمة، كما لا يخفى.

ورابعا: أنّ الغاية في الأحكام العقلية عنوان لموضوعاتها، فهي المطلوبة بالحقيقة كما مرّ مرارا.

ومنها: ما في الكفاية من أنّ الإتيان بالمقدمة بناء على وجوب الموصلة لا يوجب سقوط الطلب منها إلا أن يترتب الواجب عليها، مع أنّ السقوط بالإتيان واضح، فلا بدّ وأن يكون بالموافقة؛ ومعها يستكشف عن أنّ الواجب هو مطلق المقدمة ولو لم توصّل إلى ذبيها (1).

أجاب عنه سيّدنا الإمام قدّس سرّه بأنّ الأمر غير ساقط بعد فرض تعلّقه بالمقيّد، وهو لا يتحقّق إلاّ بقيده كما في المركّبات، فإنّ التحقيق فيها أنّ الأمر بها لا يسقط إلاّ بإتيان تمام المركّب وليس للأجزاء أمر أصلا، فبناء على المقدمة الموصلة ليست ذات المقدمة متعلّقة للأمر بل للمتيقّدة أمر واحد لا يسقط إلاّ بإتيان قيدها، فدعوى وضوح سقوطه في غير محلّها (2).

نعم، كما أفاد استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه لا يجب الإتيان بما أتى ثانيا إذا انضمّ سائر المقدمات لأنّ المأمور به - وهو المقدمة الموصلة - يحصل بالانضمام ولا حاجة في امثاله إلى التكرار، فالمكلّف يتخيّر في إسقاط الأمر بين تتميم ما في يده بجعله موصلا وبين رفع اليد عنه والإتيان بفرد آخر موصل، كما كان قبل الشروع مخيّرًا في الإتيان بأى فرد شاء. اللهمّ إلاّ إن اعتبرت الموالاة بين المقدمات فعدم الإتيان ببقية المقدمات يضرّ بما أتى، ولكنّه لم يعهد ذلك في المقدمات، خلافا للأجزاء فإنّها ربّما اعتبرت على نحو يعتبر فيها الموالاة كأجزاء الصلاة، فلا تغفل.

ومنها: ما نسب إلى درر الفوائد ونهاية الاصول من لزوم كون ذى المقدمة مقدّمة لمقدمته فيتعلّق به الوجوب الغيرى، بل وجوبات متعدّدة غيريّة بعدد المقدمات.

ص: 575

1-1 (1) الكفاية: 186/1.

2-2 (2) مناهج الوصول: 396/1.

وفيه: أنّ الدخيل في المقدمة ليس وجود ذى المقدمة حتّى يلزم ذلك، بل هو الإيصال، وهو عنوان منتزع عن نفس المقدمات عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذبيها.

ومما ذكر يظهر ما في مناهج الوصول، حيث إنّ ما ذكره في الجواب لا يغنى مع أنّ وصف الإيصال لا يتوقّف على وجود ذى المقدمة، اللهمّ إلا أن يكون مراده من توقّف وصف المقدمة على وجود ذى المقدمة هو توقّف كشفه عليه لا توقّف وجوده عليه.

ومنها: ما نسب إلى فوائد الاصول من لزوم الدور لأنّ وجود ذى المقدمة يتوقّف على وجود المقدمة، وبناء على قيديّة الإيصال فوجود المقدمة يصير متوقّفا على وجود صاحبها.

وفيه: أنّ توقّف وجود ذى المقدمة على وجود المقدمة واضح، وأمّا توقّف وجود المقدمة الموصوفة على وجود ذبيها فممنوع بعد كون منشأ انتزاع الوصف هو نفس المقدمات عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذبيها، فإنّ المقدمات البالغة إلى ذلك الحدّ متلازمة مع وجود ذبيها وليست موقوفة على وجوده، كما أنّ تاميّة أجزاء العلّة متلازمة مع وجود المعلول وليست متوقّفة على وجوده، كما لا يخفى.

فالجواب عنه بتغاير الموقوف مع الموقوف عليه لأنّ وجود ذى المقدمة يتوقّف على ذات المقدمة لا بقيد الإيصال و اتّصافها بالموصليّة يتوقّف على وجود ذى المقدمة كما في مناهج الوصول (1).

منظور فيه لما عرفت من عدم توقّف الاتّصاف على وجود ذى المقدمة، فلا تغفل.

ومنها ما حكى عن المحقّق النائينيّ قدّس سرّه من لزوم التسلسل، حيث إنّ الواجب لو كان خصوص المقدمة الموصلة فبطبيعة الحال كانت ذات المقدمة من مقدمات تحقّقها في

ص: 576

الخارج نظرا إلى أنّ ذاتها مقومة لها و مقدّمة لوجودها، فعندئذ إن كان الواجب هو ذات المقدّمة على الإطلاق لزم خلاف ما التزم به قدّس سرّه من اختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة، وإن كان هو الذات المقيّدة بالإيصال إليها نقل الكلام إلى ذات هذا المقيّد بالإيصال، وهكذا... فيذهب إلى ما لا نهاية له؛ فالنتيجة أنّه لا يمكن القول بأنّ الواجب هو خصوص المقدّمة الموصلة.

أورد عليه في المحاضرات بأنّ ذات المقيّد وإن كانت مقومة له إلا أنّ نسبته إليه ليست نسبة المقدّمة إلى ذبيها. فنقل الكلام إليها ونقول إنّها واجبة مطلقا أو مقيّدة بالإيصال، وحيث إنّ الأوّل خلاف الفرض، فالثاني يستلزم الذهاب إلى ما لا نهاية له، بل نسبته إليه نسبة الجزء إلى المركّب، إذ على هذا القول تكون المقدّمة مركّبة من جزئين:

أحدهما ذات المقيّد و الآخر تقيدها بقيد و هو وجود الواجب في الخارج. كما هو الحال في كلّ واجب مقيّد بقيد، سواء كان وجوبه نفسيا أم كان غيريا.

و على هذا فلا يبقى موضوع للقول بأنّ ذات المقيّد هل هي واجبة مطلقا أو مقيّدة بالإيصال (1).

ولقد أفاد و أجاد و إن كان قوله ((و الآخر تقيدها بقيد و هو وجود الواجب في الخارج)) لا يخلو عن المسامحة، لما عرفت من أنّ معنى تقييد المقدّمة بالإيصال ليس تقيدها بوجود ذى المقدّمة، بل المراد تقيدها ببلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن وجود ذبيها.

و كيف ما كان، فالذات لا تكون مقدّمة للمقيّد حتّى يجيء فيها ما تقدّم، و ربّما يجاب عن التسلسل بأنّ الواجب هو المقدّمة الموصلة إلى ذى المقدّمة لا إلى المقدّمة؛ فالذات لم تكن واجبة بقيد الإيصال إلى المقيّد، بل واجبة بقيد الإيصال إلى ذى المقدّمة، و هو

ص: 577

ولا يخفى عليك أنّ مع الغمض عمّا ذكرنا من عدم مقدّميّة الذات بالنسبة إلى المقيّد لا يكفى الجواب المذكور، لأنّ ملاك وجوب المقدمات- وهو الإيصال- موجود في الذات التي تكون مقدّمة بالنسبة إلى المقيّد أيضا؛ فكما أنّ المقيّد واجب بوجوب غيريّ بملاك الإيصال، وهكذا الذات ليست من حيث هي مطلوبة، بل من حيث إنّها تكون موصلة إلى المقيّد تكون مطلوبة وهكذا. ثمّ إنّ استشهد على ما ذهب إليه صاحب الفصول بجواز منع المولى عن غير الموصلة، وهو آية عدم استحالة وجوب خصوص الموصلة، إذ لو استحيل وجوب خصوص الموصلة لما جاز منع المولى عن غير الموصلة، وحيث إنّ منع المولى عن غير الموصلة ممكن وجائز فوجوب خصوص الموصلة ليس بمستحيل.

أورد عليه في الكفاية بأنّ غير الموصلة وإن لم يكن حينئذ واجبا ولكنّه ليس لأجل اختصاص الوجوب بالموصلة، بل لأجل المنع من غير الموصلة، فإنّ مع المنع لا يؤثر مقتضى الوجوب في غير الموصلة. هذا مضافا إلى أنّ لازم المنع المذكور هو عدم التمكن من ذي المقدّمة لاختصاص جواز المقدّمة بصورة الإتيان بذي المقدّمة، كما أنّ وجوبها أيضا مختصّ بصورة الإتيان وهو محال، فإنّه يكون من طلب الحاصل (2).

يمكن الجواب عنه بما في نهاية الدراية من أنّ الغرض من الاستدلال هو إبطال دعوى استحالة وجوب الموصلة، وهو حاصل بنفس جواز المنع عن غير الموصلة، هذا مضافا إلى أنّ معنى الإيصال مباين مع حقيقة ترتّب ذي المقدّمة وإن كانا متلازمين، فيرجع المنع إلى المنع عن غير العلة التامة فلا يتوقّف الجواز على إتيان ذي المقدّمة، بل المقدّمة الجائزة ملازمة لذيها، وحيث إنّ قادر على المقدّمة المباحة فهو قادر شرعا

ص: 578

1-1) مناهج الوصول: 394/1.

2-2) الكفاية: 191/1 و 192.

على ذبيها، فلا يرد شيء من المحاذير (1).

وبالجمله منشأ الإشكال فى نظر صاحب الكفاية فيه ونظائره هو توهم أن الإيصال مساوق لترتب وجود ذى المقدمة، مع أن بينهما مباينة و ليسا مترادفة، بل هما متلازمان. وعليه فتقييد المقدمات بالإيصال لا يوجب المحاذير.

فتحصّل أنّه لا إشكال فيما ذهب إليه صاحب الفصول من أن الواجب هو المقدمات الموصلة.

### اعتبار حال الإيصال

ذهب شيخ مشايخنا المحقق اليزدى فى الدرر إلى أن الطلب متعلق بالمقدمات فى لحاظ الإيصال لا مقيّد به حتّى يلزم المحذورات السابقة، والمراد أن الأمر بعد تصوّر المقدمات بأجمعها يريد بها بذواتها، لأنّ تلك الذوات بهذه الملاحظة لا تنفكّ عن المطلوب الأصليّ، و لو لاحظت مقدمة منفكّة عمّا عداها لا يريد بها جزماً فإنّ ذاتها وإن كانت موردا للإرادة، لكنّ لما كانت المطلوبة فى ظرف ملاحظة باقى المقدمات معها لم تكن كلّ واحدة مرادة بنحو الإطلاق بحيث تسرى الإرادة إلى حال انفكاكها عن باقى المقدمات.

و هذا الذى ذكرنا مساوق للوجدان و لا يرد عليه ما ورد على القول باعتبار الإيصال قيّدا وإن اتّحد معه فى الأثر (2).

و إليه يؤول ما فى بدائع الأفكار حيث قال: و التحقيق فى المقام هو القول أن الواجب هو المقدمة فى ظرف الإيصال بنحو القضية الحينية. و بعبارة اخرى: الواجب هو الحصّة من المقدمة التوأم مع وجود سائر المقدمات الملازم لوجود ذى المقدمة- إلى أن قال:- إن قلت ما وجه العدول عن كون الواجب هو المقدمة الموصلة إلى اختيار

ص: 579

1-1) نهاية الدراية: 356/1.

2-2) الدرر: 119/1.

أنّ الواجب هو المقدمة في ظرف الإيصال مع الاعتراف بأنّ الغرض الداعي إلى إيجاب المقدمات هو التوصل إلى وجود ذى المقدمة، وهي ما تقرّر في محلّه من أنّ الجهات التعليلية في الأحكام العقلية جهات تقييدية، فإنّ ضمّ ذلك إلى ما اعترفت به ينتج اختصاص الوجوب بالمقدمة المعنونة بالإيصال، وما تقدّم من محذور عدم ترتّب الغرض المزبور على مجموع المقدمات لخروج الإرادة عن دائرة الاختيار فهو مضافاً إلى اندفاعه بما ذكر مشترك الورد بين الرأيين؟

قلت: إنّ منشأ انتزاع عنوان الموصليّة و حمله على المقدمة إمّا أن يكون ثبوت خصوصيّة في المقدمة بها يترتّب ذو المقدمة، كالسبب التوليدى، و كمجموع المقدمات حتّى الإرادة بناء على تعلّق الأمر الغيرى بها أيضاً، و كمجموع المقدمات ما سوى الإرادة بناء على عدم تعلّقه بها على ما تقدّم أنّها من إمكان اتّصاف مجموع المقدمات بصفة الإيصال عند تحقّق الإرادة، فإنّ عنوان الإيصال في هذه الموارد إنّما ينتزع من ذات المقدمة و إمّا أن يكون هو ترتّب ذى المقدمة على المقدمة.

و حيث إنّ لا- يمكن المصير إلى الوجه الثانى، لما يرد عليه من المحاذير المتقدمة في صدر البحث- إلى أن قال:- يتعيّن اختيار الوجه الأول، و هو يقتضى تعيّن كون الإيصال ظرفاً للمقدمة الواجبة لا قيّداً.

و تقريب ذلك هو أنّ الغرض الداعي إلى إيجاب المقدمات- أعنى به التوصل إلى وجود ذى المقدمة- حيث إنّ لا يترتّب على كلّ مقدّمة بالاستقلال، بل غاية ما يترتّب عليها حفظ وجوده من ناحيتها فقط، فلا محيص في مقام تعلّق الوجوب الغيرى الناشئ من هذا الغرض بكلّ مقدّمة من أحد أمور ثلاثة:

الأول: تقييد المقدمة الواجبة بترتّب ذى المقدمة عليها الملازم بوجود سائر المقدمات.

الثانى: تقييدها بوجود سائر المقدمات الملازم لترتّب ذى المقدمة.

الثالث: تخصيص الوجوب بالحصّة الخاصّة من المقدمة التوأم مع وجود سائر

المقدمات، بحيث يكون وجود سائر المقدمات ظرفاً للمقدمة الواجبة لا قيماً.

وقد عرفت فساد الأمر الأول، كما أنّ الأمر الثاني فاسد أيضاً باستلزامه تقدّم وجود كلّ مقدّمة من مقدمات الواجب على وجود نفسها لفرض أخذ وجود كلّ مقدّمة قيماً للمقدمة الأخرى، فيتعيّن الأمر الثالث، وهو ما اخترناه من القضية الحيثية (1).

ولا يخفى عليك أنّه لا وجه لما ذهبنا إليه بعد ما عرفت من عدم لزوم المحذورات من اعتبار الإيصال و تقييد المقدمات به، لأنّ المراد من الإيصال ليس هو اعتبار وجود المتأخّر في المتقدّم حتّى يلزم المحال من تجافى الموجود مرتبته، بل المراد منه هو اعتبار بلوغ المقدّمة أو المقدمات إلى حيث لا ينفك المترتب عليه عنها من المقدّمة الأخرى أو ذى المقدّمة. ومن المعلوم أنّ المقدمات البالغة إلى تلك الحيثية تكون بنفسها منشأ لانتزاع الإيصال، ولا دخل لترتب المقدّمة الأخرى أو ترتب ذى المقدّمة في ذلك وإن كان ترتب المترتب ملازماً لبلوغ المقدمات إلى تلك الحيثية. وعليه فتقييد المقدمات بالإيصال لا محذور فيه حتّى يضطرّ إلى العدول عنه. هذا مضافاً إلى عدم خلوّ اعتبار حال الإيصال عن المحذور أيضاً.

بعد الاعتراف بأنّ الحيثية التعليلية في الأحكام العقلية ترجع إلى الحيثية التقيدية، إذ لحاظ الإيصال ممّا له مدخلية في وجوب المقدمات بحكم العقل، ودعوى أنّ الإيصال لا دخل له، يساوق أن يكون الواجب هو مطلق المقدّمة، وهو ممّا لا يلتزم به. وعلى فرض مدخلية لحاظ الإيصال فالمقدّمة متّصفة و متّيدة بلحاظ الإيصال و لا تكون مطلقة، كما لا يخفى.

ولذلك أورد عليهما سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بأنّ حال عدم انفكاك المقدمات عن المطلوب إن لم تكن دخيلة في وجوب المقدّمة يكن تعلق الوجوب بها في هذه الحالة

ص: 581



من باب الاتّفاق لا الدخالة، فلا يعقل رفع الوجوب عنها مع زوال تلك الحالة و لا توقّف تعلّقه عليها، لأنّ تمام الموضوع للوجوب إذا كان ذات المقدّمة من غير دخالة شيء آخر، فمع بقائها على ما هي عليه لا يمكن انفكاك الحكم عنها (1).

### ثمرّة القول بالمقدّمة الموصلة

قال في الوقاية: وأما ما يترتّب على هذا الأصل و يمتاز فيه القولان فقد ذكر الإمامان (الجدّد و العمّ) عدّة أمور: أهمّها أمران:

أولهما ما سبقت الإشارة إليه من جواز المقدّمة المحرّمة للواجب الأهمّ مطلقاً ترتّب عليه الواجب أم لا بناء على القول بوجوب مطلق المقدّمة، وتخصيصه بما يترتّب عليه بناء على تخصيص الوجوب بالموصلة.

وثانيهما: ما يأتي في المسألة الآتية إن شاء الله من تصحيح العبادة إذا كانت ضدّ الواجب (2).

و الأمر الأوّل واضح؛ إذ لو قلنا بأنّ الواجب مطلق المقدّمة سواء كانت موصلة أو غير موصلة، فإذا توقّف الواجب الأهمّ كإتقاد الغريق على المقدّمة المحرّمة كالدخول في دار الغير من دون إذن كان الدخول مقدّمة للواجب الأهمّ، ومقتضى الملازمة بين وجوب ذى المقدّمة و وجوب المقدّمة هو سقوط الحرمة عن الفعلية و صار الدخول من دون قيد الإيصال جائزاً.

و أمّا لو قلنا بأنّ الواجب هو المقدّمة الموصلة، ففي الفرض المذكور يختصّ جواز الدخول بما إذا كان موصلاً إلى الواجب، فهذا الفرق يكفي في الثمرة و لا كلام فيه.

و إنّما الكلام في الأمر الثاني فحاصله أنّه إذا كان ترك الصلاة في أوّل الوقت مقدّمة لواجب أهمّ، كإزالة النجاسة عن المسجد مثلاً؛ فإن قلنا بوجوب مطلق المقدّمة فهذا

ص: 582

1-1) مناهج الوصول: 397/1.

2-2) الوقاية: 274/.

الترك كان واجبا بناء على أنّ ترك الضدّ من المقدمّات لا المقارنات، فإذا كان الترك من دون قيد واجبا فبطبيعة الحال كان الفعل منهيا عنه بناء على أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العامّ، وهذا النهى يوجب الفساد بناء على أنّ النهى الغيرى كالنهى النفسى فى الدلالة على الفساد، ولم نقل بالترتب. ولكن كلّ هذه البناءات محلّ إشكال أو منع كما قرّر فى محله، فالحكم بالبطلان فى هذه الصورة ليس بواضح، بل ممنوع.

و أمّا إن قلنا بوجود خصوص المقدّمة الموصلة، فالصلاة فى المثال المزبور لا تقع فاسدة، إذ إنّ المقدّمة الواجبة بناء على هذا القول هى الترك الموصل لا- مطلق الترك، و نقيض الترك الموصل هو رفعه، أى ترك هذا الترك الخاصّ؛ و الرفع المذكور ليس عين الصلاة فى الخارج، بل هو مقارن مع الفعل و الترك المجرد، بل كان الفعل المطلق و الترك غير الموصول نقيضين للترك الموصل لزم- كما أفاد المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه- أن يرتفع النقيضان لإمكان الترك غير الموصول مع ارتفاع الفعل المطلق و الترك غير الموصول معا، وإمكان الفعل المطلق مع ارتفاع الترك الموصل و الترك غير الموصول معا، و من المعلوم أنّ النقيضين لا يرتفعان. و هذا شاهد على أنّ النقيض للترك الموصل هو رفعه و هو مقارن مع الفعل أو الترك المجرد. و عليه، فإذا وجب الترك الموصل حرم رفعه؛ و الحرمة من الرفع المذكور لا تسرى إلى مقارناته، فلو عصى المكلف بعدم إتيان الأهمّ و أتى بالصلاة كانت صلاته صحيحة.

و ممّا ذكر يظهر ما فى كلام الشيخ الأعظم، حيث قال فى ردّ الفرق المذكور: إنّ الفعل على كلا القولين ليس نقيضا للترك، لأنّ نقيض كلّ شىء رفعه، و نقيض الترك رفع الترك و هو غير الفعل، غاية الأمر- على القول بوجود مطلق المقدّمة ينحصر مصداق النقيض فى الفعل فحسب. و على القول بوجود خصوص الموصلة فله فردان فى الخارج: أحدهما الفعل و الآخر الترك غير الموصول، حيث إنّ نقيض الأخصّ أعمّ،

و من الواضح أنّ حرمة النقيض كما تسرى إلى فعل الصلاة على الأول كذلك تسرى إليه على الثانى، لفرض أنّ الفعل على كلا القولين ليس عين النقيض، بل هو فردة، و ثبوت الحرمة له من باب السراية. و بديهى أنّه لا فرق فى السراية بين انحصار فردة فى الفعل و عدم انحصاره فيه أبداً، فإذا نزع الصلاة على كلا القولين فاسدة، فلا تظهر الثمرة بينهما، انتهى.

و ذلك لما عرفت من أنّ الفعل و الترك المجرد ليسا مصداقين لنقيض الترك الموصل للمحذور المذكور من لزوم ارتفاع النقيضين، بل هما مقارنان للنقيض و هو رفع الترك الموصل.

اللّهّم إلا أن يقال كما يستفاد من نهاية الدراية: إنّ نقيض كلّ شىء رفعه و المركّب لا وجود له إلا وجود أجزائه و الرفع بديل الوجود، فذوات الأجزاء حيث إنّها متعدّدة الوجود فهى متعدّدة الرفع حقيقة، و الوحدة الاعتبارية المصحّحة للتركّب و الكليّة نقيضها رفعها بحسب ذلك النحو من الوجود الاعتبارى لا بحسب نحو وجود الأجزاء خارجاً؛ فإذا فرض وجودان جمعهما وحدة اعتبارية فرفع ذين الوجودين عدمهما حقيقة، إلا أنّ عدم تلك الوحدة الاعتبارية بالذات و الواحد بالاعتبار بالعرض تارة يساوق عدم الجزئين و اخرى يساوق عدم أحد الجزئين، و بهذا الاعتبار يقال رفع المجموع أعمّ، و نقيض الأخصّ أعمّ.

و عليه فنقيض المجموع من الأمرين مجموع النقيضين، فلا يتعدّد النقيضان للمقدّمة حتّى يلزم المحذور؛ فإذا قلنا بأنّ المراد من المقدّمة الموصلة العلة التامة أو المقدّمة التى لا تنفكّ عن ذبيها فهى مركّبة، أمّا الأوّل فمن ترك الصلاة و وجود إرادة الإزالة، و أمّا الثانى فمن الترك و تقيّده بخصوصيّة عدم الانفكاك.

و عليه، ففى الأوّل نقيض الترك هو الفعل و نقيض الإرادة عدمها؛ فإذا وجب مجموع الترك و الإرادة بوجوب واحد حرم مجموع الفعل و عدم الإرادة بحرمة واحدة. و من

الواضح تحقّق مجموع الفعل وعدم الإرادة عند إيجاد الصلاة بدهة عدم إمكان إرادة الإزالة مع فعل الصلاة، فلا يلزم من ذلك محذور ارتفاع النقيضين.

وفي الثاني نقيض الترك المرفوع به هو الفعل ونقيض خصوصيّة عدمها الرفع لها، فيكون الفعل محرّمًا لوجوب نقيضه. ومن الواضح أنّ الفعل مقترن أيضا بنقيض تلك الخصوصية المأخوذة في طرف الترك، فلا يلزم أيضا محذور ارتفاع النقيضين (1).

أورد عليه سيّدنا الامام المجاهد قدّس سرّه بأنّ فيه -بعد الغصّ عمّا مرّ من الاشكال في كون الواجب هو العلة التامة أو المقدّمة الفعلية غير المنفكّة- إنّ العلة التامة إذا كانت متعلّقة للإرادة الواحدة فلا محالة تكون ملحوظة في مقام الموضوعيّة بنعت الوحدة، وإلاّ فالمتكرّر بما هو كذلك لا يمكن أن تتعلّق به إرادة واحدة لأنّ تشخّص الإرادة بالمراد وتكرّرها تابع لتكرّره؛ فالموضوع للحكم إذا كان واحدا يكون نقيضه رفعه، وهو رفع الواحد الاعتباري في المقام لا فعل الصلاة وعدم الإرادة، ضرورة أنّ نقيض كلّ شيء رفعه أو كونه مرفوعا به، والصلاة لم تكن رفع هذا الواحد الاعتباري ولا مرفوعة به. أمّا عدم كونها رفعا فواضح، وأمّا عدم كونها مرفوعة به فلأنّه أمر وجودي لا يمكن أن يكون رفعا، فرفعه عدمه المنطبق على الصلاة عرضيا وعلى الترك المجرد.

وكذا الحال في المقدّمة الخاصّة، أي الترك غير المنفكّ، فإنّه في مقام الموضوعيّة للإرادة الواحدة غير متكرّر وعدم هذا الواحد نقيضه، والمفردات في مقام الموضوعيّة غير ملحوظة حتّى تلاحظ نقائضها.

نعم، مع قطع النظر عن الوحدة الاعتباريّة العارضة للموضوع يكون نقيض الترك هو الفعل ونقيض الخصوصية عدمها، ولم يكن للخاصّ بما هو وجود حتّى يكون له رفع،

ص: 585

وكذا المجموع في الفرض الأول، فالخلط إنّما هو من أجل إهمال الحيثيات و الوحدة الاعتبارية اللاحقة لموضوع الحكم الذي هو محطّ البحث (1).

وعليه، فلا مجال لما ذهب إليه الشيخ للزوم ارتفاع النقيضين لو كان الفعل و الترك المجرد مصداقين لنقيض الترك الموصول.

هذا مضافا إلى ما أفاده سيّدنا الإمام قدّس سرّه في ردّ الشيخ أيضا من أنّ رفع الترك الخاصّ لا يمكن انطباقه على الفعل ذاتا للزوم كون الحيثية الوجودية عين الحيثية العدمية؛ وعليه فلا يكون الفعل مصداقا ذاتيا له، و الانطباق العرضي لا يوجب سراية الحرمة، وعليه فتقع صحيحة. هذا بخلاف ترك الصلاة بناء على وجوب مطلق المقدّمة فإنّ نقيضه هو فعل الصلاة لأنّ النقيضين هما المتقابلان إيجابا و سلبا، و الفعل - أعنى الصلاة - عين النقيض في الترك المطلق، فعليه فحرمة النقيض حكم نفس الفعل و هو يوجب الفساد (2).

ويمكن أن يقال: إنّ رفع الترك الخاصّ لا يخلو عن حيثية الإثبات و الوجود، لأنّ سلب السلب إثبات، فلا محذور في انطباقه على الفعل ذاتا، فمع قطع النظر عن محذور لزوم ارتفاع النقيضين ليس هذا اشكالا آخر و لا مانع من سراية الحكم من الرفع إلى الفعل ذاتا، هذا مضافا إلى أنّ جعل النقيض لترك الصلاة عين فعل الصلاة و لترك الصلاة الموصول مفهوم الرفع تفصيل بلا وجه، فإنّ نقيض كلّ شيء رفعه لا يختصّ بمورد دون مورد، و دعوى أنّ التقابل بين ترك الصلاة و بين فعل الصلاة بالإيجاب و السلب دون ترك الصلاة و رفع ترك الصلاة مندفعة بما مرّ من أنّ رفع الترك هو سلب السلب، و هو يرجع إلى حيثية الإثبات، فيكون التقابل بين ترك الصلاة و بين رفع ترك الصلاة أيضا بالإيجاب و السلب، فلا وجه للتفرقة، كما لا يخفى.

ص: 586

1- (1) مناهج الوصول: 404/1 و 405.

2- (2) مناهج الوصول: 402/1 و 403.

و أيضا لا يرد على جعل الرفع نقيضا لترك الصلاة أنه يستلزم التسلسل فى الأعدام من دون نهاية إلى الإثبات، لأن نقيض الترك عدم الترك و نقيض عدم الترك عدم الترك و هكذا إلى ما لا نهاية له؛ فيلزم أن لا يكون الوجود نقيضا للعدم، و هو كما ترى (1).

لما عرفت من أن عدم ترك الصلاة سلب السلب و هو يفيد الإثبات و الوجود مفهوما فيناقض مع الترك الذى هو عدم، فلا يلزم من جعل نقيض كل شيء رفعه استلزام الأعدام من دون انتهائه إلى الإثبات.

و عليه فنقيض ترك الصلاة سواء قلنا بوجوب مطلق المقدمّة أو الموصلة هو رفع الترك، كما يظهر ذلك أيضا من صاحب الكفاية فى المقام دون مبحث الضدّ كما حكى عنه فى المحاضرات، و كيف كان، فانحصر الإشكال على ما ذهب إليه الشيخ قدّس سرّه فى أنّ النقيض فى المقدمّة الموصلة هو الرفع و لا يسرى إلى الخارج لمحدور ارتفاع النقيضين، بخلاف ما إذا قلنا بوجوب مطلق المقدمّة فإنّه لا مانع من سراية الحكم من النقيض و هو الرفع إلى الفعل، فمقتضى الفرق المذكور هو القول بالفساد فى ما إذا قلنا بوجوب مطلق المقدمّة دون ما إذا قلنا بالمقدمّة الموصلة. و كفى هذا للثمرّة بين القول بوجوب مطلق المقدمّة و القول بالمقدمّة الموصلة، و لكن عرفت أنّ سراية الحرمة من الرفع إلى الفعل مبنى على البناءات الفاسدة. و عليه فلا تسرى الحرمة من الرفع إلى الفعل بناء على وجوب مطلق المقدمّة و فرض صحّة البناءات إتلاف الوقت. هذا مع كفاية الثمرة الاولى التى أشار إليها فى الوقاية فى الفرق، فلا وجه للإطالة.

تذنيب و لا يخفى عليك أنّ الثمرة فى المسألة الاصوليّة هى الاكتشاف بها الحكم

ص: 587

الكلّيّ الفقهيّ، وذلك بأن يجعل المسألة الاصوليّة صغرى، كأن يقال- كما فى نهاية الدراية- كلّ مقدّمة يستلزم وجوب ذبيها وجوبها، وكلّ ما كان كذلك فهو واجب شرعا، فيستنتج منه أنّ كلّ مقدّمة واجب شرعا (1).

وعليه، فالبحث عن الملازمة مسألة اصوليّة، فإنّه يكتشف بها الحكم الكلّيّ الفقهيّ، وهو أنّ كلّ مقدّمة واجب شرعا، وهو حكم فقهيّ متوقّف على المسألة الاصوليّة، وأما جعل شىء كالوضوء مثلا مقدّمة وجعل المسألة الاصوليّة كبرى، ويقال مثلا كلّ مقدّمة يستلزم وجوب ذبيها وجوبها ينتج أنّ الوضوء يستلزم وجوب ذبه وجوبه، ففيه كما أفاد المحقّق الأصفهانيّ قدس سرّه تطبيق النتيجة الكلّيّة الاصوليّة على مصاديقها لا أنّه منتج لوجوب المقدّمة لتكون نتيجة القياس حكما كليّا فقهيّا.

كما أنّ جعل الوضوء مقدّمة والحكم على كلّ مقدّمة بالوجوب ينتج أنّ الوضوء واجب وهو تطبيق الحكم الكلّيّ الفقهيّ على مصاديقه، وهو يتوقّف على الفراغ عن وجوب كلّ مقدّمة حتّى يصحّ القياس المزبور، وهو- أعنى وجوب كلّ مقدّمة- مستفاد من المسألة الاصوليّة و هي ثبوت الملازمة.

فاستكشاف الحكم الشرعيّ الكلّيّ من المسألة الاصوليّة يتوقّف على جعل المسألة الاصوليّة صغرى للقياس، خلافا لما مرّ مرارا من جعل المسألة الاصوليّة كبرى للقياس، فإنّه- كما عرفت- ينتج تطبيق المسألة الاصوليّة على موارد لا كشف الحكم الكلّيّ الفقهيّ، فلا تغفل.

ومما ذكر يظهر أنّ جعل مثل وفاء النذر ياتيان مقدّمته واجبا عند نذر الواجب أو حصول الفسق بترك واجب واحد بمقدّماته إذا كانت له مقدّمات عديدة من جهة صدق الإصرار على الحرام بسبب تعدّد المعصية، أو عدم جواز أخذ الاجرة على

ص: 588

المقدمة لكونها واجبة، وغير ذلك، كلُّها من باب تطبيق الحكم الفقهيّ على مصاديقه، لا استكشاف الحكم الفقهيّ الكلّيّ من المسألة الاصوليّة، وإن توقّف وجود الحكم الفقهيّ على المسألة الاصوليّة.

و تقريب التطبيق المذكور بأن يقال: هذا الشيء الذي تعلّق به النذر مقدّمة للواجب، وكلّ مقدّمة واجب؛ فالذي تعلّق به النذر واجب. فهذا التطبيق تطبيق الحكم الكلّيّ الفقهيّ وهو كلّ مقدّمة واجب على مصاديقه، وليس هذا القياس كاشفاً للحكم الكلّيّ الفقهيّ من المسألة الاصوليّة، فلا وجه لجعل أمثاله و نظائره نتيجة للمسألة الاصوليّة، فلا تغفل. نعم، هذه الأمور لو صحّت لكانت ثمرة، لكون المقدّمة واجبة شرعا.

هذا مع الغمض عمّا في بعض الأمثلة المذكورة، فإنّه لا وقع لجعل صدق الإصرار ثمرة المسألة، مع أنّ الوجوب الغيريّ لا إطاعة ولا عصيان له في عرض الوجوب النفسيّ، وليس له الباعثيّة وراء باعثيّة وجوب ذي المقدّمة. وعليه فلا تتعدّد المعصية بتعدّد المقدمات حتّى يصدق الإصرار على المعصية. وهكذا ليس اخذ الاجرة على الواجبات التوصّليّة محرّما، بل الواجبات التبعديّة إذا كان الأخذ على إتيانها بداعي امتثالها لا على نفس الإتيان بها حتّى ينافي عباديّتها، بل يكون من قبيل الداعي إلى الداعي، اللهمّ إلا أن يقال كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد بأنّ الداعي إلى الداعي ربّما يكون محرّما كالزنا و شرب الخمر و نحوهما، كما إذا قال شخص لغيره لو صلّيت ركعتين فأنا أسقيك الخمر، فلا إشكال في عدم كون الركعتين عبادة عند العرف، إذ ليس محرّكه إلا فعلا محرّما، مع أنّ العبادة هي التي يكون محرّكها هو التقرب إليه تعالى فقط.

و لا يقاس ذلك بالصلاة الاستيجاريّة لأنّ الأجير بعد المعاملة يحصل له التقرب إليه تعالى، إذ لا يحركه نحو الصلاة في غياب المستأجر إلاّ الخوف منه تعالى، وهو كاف في صدق العبادة، فإنّه لم يأت بها إلاّ خوفا من الله تعالى، إذ مع عدم الإتيان بالعبادة في



غياب المستأجر لا يستحقّ المال شرعا ويكون تصرفه في المال المأخوذ أكلا للمال بالباطل، وهو معاقب عليه. فهو أتى بالعبادة لله تعالى حتى يستحقّ المال شرعا ولا يعاقب و يصير المال المأخوذ حلالا له.

فالعمل القريبى للاستحقاق الشرعى كالعمل القريبى للنيل إلى الحوائج الأخروية، بل الدنيوية في عدم منافاته مع عباديتها.

وهذا لا- يأتي في أخذ الا-جرة على عبادات نفسه فإنها واجبة على نفسها وليس عملا- للغير حتى أتى بها مع التقرب للاستحقاق الشرعى، فالإتيان بها لأخذ الاجرة ينافي العبادية والإخلاص فيها عرفا انتهى ما أفاده مع توضيح ما عنى.

نعم، لو أعطى شيئا لمن لم يكن له داع قوى نحو العبادة حتى يحصل له بذلك قوة الداعى و يأتي بالعبادة لله تعالى، صار الإعطاء داعيا إلى الداعى و يصح عمله، لأنّ الأخذ صار مقدّمة للعبادة لا أنّ العبادة صارت مقدّمة للأخذ، ولعلّ كثيرا ما يقع مثل هذا للأطفال الذين يقربون الحلم لأن يعتادوا بالعبادة و يميلوا إليها.

هذا مضافا إلى جريان الوجه الأخر في العبادات الاستيجارية دون المقام، كما ذهب السيّد الحكيم قدّس سرّه إلى أنّ فعل العبادة بداعى غير الله سبحانه إنّما يمتنع من مقرّبتها للفاعل نفسه، فإن كان فعله لنفسه بطلت العبادة، لأنّه يعتبر في جميع العبادات أن تقع على وجه مقرّب للفاعل، أمّا إذا كان فعله لغيره متقرّبا عنه فلا موجب لبطلانها بالإضافة إلى غيره (1).

و كما ذهب السيّد الخوئى قدّس سرّه إلى أنّ النيابة إنّما وقعت متعلّقا للأمر الاستجابى النفسى، كما هو مقتضى النصوص، ولا ينبغي الشكّ في كون الأمر المذكور عباديا فيما إذا كان مورد النيابة من العبادات كالصلاة و الصيام و نحوهما.

ص: 590

كما أنه لا بدّ من قصد التقرب بالأمر المذكور في سقوطه، وإلاّ لم تتحقّق العبادة، وبالتالي لم تتحقّق النيابة المأمور بها حسب الفرض؛ فعباديّة العمل النيابيّ تستدعيّ تعبديّة الأمر المتعلّق به بعنوان النيابة لا محالة، فلا مناص للنائب من قصد التقرب بهذا الأمر لكي يتّصف متعلّقه بصفة العبادة التي هي مورد النيابة، فإنّه بدونها لم تصدر منه العبادة التي تصدّي للنيابة فيها، فما في بعض الكلمات، من أنّ الأمر النيابيّ توصّليّ لا تعبديّ فلا يلزم على النائب قصد التقرب به، كلام لا أساس له.

و كيف لا يكون عباديًّا بعد فرض تعلّقه بما هو عبادة ضرورة أنّ مورد النيابة ليس هو ذات الصلاة كيفما اتّقت وإتّما هي على النحو الذي اشتغلت به ذمّة المنوب عنه، ولا شكّ في اتّصاف ذمّة المنوب عنه بالصلاة المتّصفة بكونها عبادة المتقوّمه بقصد القرية، فلو لم يقصدها النائب كذلك لم يكن آتيا بما اشتغلت الذمّة به ولا كان ممثلا للأمر النيابيّ (1).

و كيف كان، فلا يقاس المقام بالعبادات الاستيجاريّة، فلا وجه لتصحيح أخذ الاجرة على الواجبات العباديّة من باب الداعي إلى الداعي، و معه فأخذ الاجرة عليها محرّم فلا يرد على المثال المذكور إلاّ ما عرفت من أنّ تطبيق وجوب المقدّمة على أخذ الاجرة والحكم بالحرمة من باب تطبيق الحكم الفقهيّ على مصاديقه، لا من باب استكشاف الحكم الكلّيّ الفقهيّ من المسألة الاصوليّة.

و ممّا ذكر إلى الآن يظهر أنّ مسألة الملازمة بين وجوب ذى المقدّمة و وجوب المقدّمة مسألة أصوليّة لوقوعها في القياس المنتج الحكم الفقهيّ الكلّيّ، و هو أنّ المقدّمة واجبة شرعا لا للثمرات المذكورة، لا يقال: لا ثمرة عمليّة لإثبات الوجوب للمقدّمة شرعا لأن الوجوب المقدّمى (على فرضه) و عدمه سواء، لأنّه وجوب غير قابل للباعثيّة

ص: 591

و لا يترتب عليه ثواب و عقاب، و لزوم الإتيان بالمقدمة عقلية كانت واجبة أو لم تكن (1).

وفيه أنّ الوجوب المقدمي ليس له باعثة مستقلة، و أمّا الباعثة الغيرية فهي لها موجودة بضرورة الوجدان على أنّ قوله ادخل السوق و اشتر اللحم بعث نحو الخروج إلى السوق. و عليه، فلا- وجه لإنكار الثمرة العملية لإمكان تحقق التقرب بقصد أمرها، كما يمكن التقرب بقصد التوصل بها إلى ذي المقدمة المأمور به فيشع بذلك منطقة التقرب بها، و ذلك لأنّ الأمر الغيري بناء على ثبوت الملازمة أمر شرعيّ و قصد امثاله تقرب إلى المولى، كما أفاده المحقق العراقيّ (2).

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المكلف إن كان مريدا لإتيان ذي المقدمة و يكون أمره باعثا له فلا محالة تتعلّق إرادته بمقدماته، فيكون البعث التبعيّ غير صالح للباعثة، و إن لم يكن مريدا لإتيان ذي المقدمة فلا يمكن أن يكون أمر المقدمة الداعي إلى التوصل به باعثا، و مع عدم الباعثة لا يمكن التقرب به (3).

يمكن أن يقال: إنّ البعث الشرعيّ نحو ما يريده بحكم عقله غير مناف، بل مؤكّد و إن لم يردّه؛ فالبعث المقدميّ كالبعث إلى نفس ذي المقدمة، فكما أنّه ليس لغوا كذلك البعث المقدمي، و كما لا يضرّ عدم الانبعث الفعلية في الأمر بذى المقدمة كذلك في الأمر الغيريّ لكفاية صلاحية البعث على نحو الضرب القانوني، و لا يلزم البعث الفعلية في كليهما، فلا تغفل.

## تأسيس الأصل

و لا يخفى عليك أنّه لا أصل بالنسبة إلى الملازمة لعدم وجود حالة سابقة

ص: 592

1- (1) مناهج الوصول: 408/1.

2- (2) راجع بدائع الأفكار: 397/1.

3- (3) راجع مناهج الوصول: 409/1.

معلومة لوجودها أو عدمها حتى يجرى عند الشكّ في بقائها الاستصحاب، لأنها إما ثابتة أزلا أو معدومة أزلا.

فالملازمة بين وجوب ذى المقدّمة ووجوب المقدّمة إما تكون أزلا أو لا تكون كذلك، من دون توقّف على فعليّة الوجوب النفسى لذى المقدّمة، فإنّ القضيّة الشرطيّة صادقة وإن لم يكن طرفاها موجودين بالفعل، بل وإن كانا ممتنعين، كقولنا: لو كان شريك البارى موجودا لكان العالم فاسدا؛ فالملازمة بين الوجوبين على تقدير ثبوتها وعدمها على تقدير عدم ثبوتها كاستحالة اجتماع النقيضين أو اجتماع الضدّين و ما شاكلهما من الأمور الأزليّة التي لم تكن محدودة بالحدّ الخاصّ لا زمانا ولا مكانا. فإن كان الملازمة موجودة فكلّما رجعت إلى السابق كانت كذلك ولا- تصل إلى زمان لم تكن الملازمة فيه حتى تكون حالة سابقة لها، وإن لم تكن الملازمة موجودة كان الأمر أيضا كذلك. هذا مضافا إلى أنّ الملازمة نفسها ليست حكما شرعيّا ولا موضوعا ذا أثر شرعيّ حتى يجرى فيها الاستصحاب.

وهكذا لا تجرى فيها البراءة لعدم كونها حكما شرعيّا حتى يمكن أن تجرى فيها البراءة.

هذا كلّه بالنسبة إلى جريان الأصل بالنسبة إلى المسألة الاصوليّة وهى الملازمة، وأمّا جريان الأصل الحكمىّ- أعنى جريان الاستصحاب- فى نفس وجوب المقدّمة فقد ذهب فى الكفاية إلى جريان الاستصحاب فيه لكونه مسبوقا بالعدم، إذ قبل تعلق الوجوب بذى المقدّمة لم تكن المقدّمة واجبة، حيث إنّ وجوب المقدّمة يكون حادثا بحدوث وجوب ذيها، فحينئذ إن شكّ فى وجوب المقدّمة من جهة الشكّ فى وجود الملازمة فمقتضى الاستصحاب عدم وجوب المقدّمة.

اورد عليه بأنّ وجوب المقدّمة على تقدير الملازمة من قبيل لوازم الماهيات التى ليست مجعولة، فكما أنّ الزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة ليست مجعولة بالذات لا بالجعل

البيسط الذى هو مفاد كان التامّ ولا بالجعل التأليفيّ الذى هو مفاد الناقص، بل هى مجعولة بجعل الأربعة، كذلك وجوب المقدّمة لا يكون مجعولا بالجعل البسيط ولا بالجعل التأليفيّ.

ولا أثر آخر مجعول شرعىّ مترتب على وجوب المقدّمة حتّى يجرى الاستصحاب فيه باعتبار أثره الشرعىّ، ولو كان له أثر كبر النذر، فليس بمهمّ وقابل للاعتناء، فلا مجال للاستصحاب فى نفس الوجوب لعدم كونه مجعولا ولا أثر آخر مجعول شرعىّ مهمّ مترتب عليه.

أجاب عنه صاحب الكفاية بأنّ وجوب المقدّمة مجعول بالعرض وبتبع وجوب ذى المقدّمة، وهو كاف فى جريان الأصل.

أورد عليه المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه بما حاصله أنّ ظاهر كلامه تسليم كون المورد من قبيل لوازم الماهيّة إلّا أنّ حاله حالها فى عدم قبول الجعل استقلالاً وبالذات (سواء كان بسيطاً أو تأليفيّاً) وقبول الجعل بالعرض، وهو كاف فى جريان الأصل.

والتحقيق كونه من قبيل لوازم الوجود لا لوازم الماهيّة، إذ ليست إرادة المقدّمة بالنسبة إلى إرادة ذىها كالزوجيّة بالإضافة إلى الأربعة، وإلّا فنفس وجوب ذى المقدّمة كاف فى وجود وجوب المقدّمة، إذ لا وجود للآزم الماهيّة غير وجودها، فيكفى جعل للواحد المتعلّق بذى المقدّمة لنسبته إلى ذى المقدّمة ذاتاً وإلى المقدّمة عرضاً مع أنّ إرادة المقدّمة بحسب الوجود غير إرادة ذىها، لا أنّ إرادة واحدة متعلّقة بذىها بالذات وبالمقدّمة بالعرض، ومع تعدّد الوجود بحسب تعدّد الجعل فلا يعقل كون الوجوب المقدمى بالإضافة إلى الوجوب النفسىّ من قبيل لوازم الماهيّة التى لا اثنيّة لها مع الماهيّة وجوداً وجعلاً (1).

ص: 594

فالأولى هو أن يقال: إنَّ المقام ليس من قبيل لوازم الماهية لتعدّد وجود وجوب المقدّمة ووجوب ذبيها.

هذا مضافاً إلى أنّ جعل العرضيّ ليس شيئاً منحازاً حتّى يجرى فيه الأصل.

ولو سلّم أنّ وجوب المقدّمة من قبيل اللّوازم فلا نسلمّ عدم ترتّب أثر شرعيّ مجعول عليه، لما مرّ من صحّة بعض الآثار كقصد القرية بوجوب الأمر المقدّمى الشرعيّ، فباعتبار كونه ذا أثر شرعيّ يجرى فيه الاستصحاب.

لا يقال: جريان الاستصحاب في نفس وجوب المقدّمة مع الشكّ في وجود الملازمة وعدمها ينافي الملازمة إن كانت ويستلزم التفكيك بين المتلازمين لكون وجوب المقدّمة من قبيل لوازم الماهية أو من قبيل لوازم الوجود، والتفكيك بين المتلازمين محال، ومع الاستحالة لا مجال لإطلاق أدلّة الاستصحاب، فاللّازم هو إحراز الإمكان في مورد الجريان، وهو غير محرز لاحتمال وجود الملازمة، فيلزم من جريان الأصل في وجوب المقدّمة التفكيك بين المتلازمين إن كانت الملازمة بينهما، وهو محال.

أجاب عنه في الكفاية بأنّ الملازمة إن كانت بين الوجوبين الواقعيّين فلا منافاة، لأنّ غايته هو تخالف الحكم الظاهريّ مع الحكم الواقعيّ، وكم له من نظير، وإن كانت بين الوجوبين الفعليّين أو كانت الملازمة مطلقة حتّى في المرتبة الفعلية لما صحّ التمسك بأصالة عدم وجوب المقدّمة مع وجوب ذى المقدّمة لاحتمال الملازمة، ومع يلزم التفكيك بين المتلازمين.

وفيه كما أفاد المحقّق الأصفهانيّ: أنّ الدعوى في خصوص مرتبة الفعلية، فإنّ الوجدان والبرهان ليس إلاّ على استلزام إرادة ذى المقدّمة لإرادة المقدّمة وعلى استلزام البعث الحقيقيّ نحوه للبعث الحقيقيّ نحوها بلا نظر إلى مرتبة الإنشاء بما هي إنشاء بدهة عدم الوجدان والبرهان في مثلها؛ فالجواب حينئذ ما ذكرناه مع أمثال المقام أنّ إحراز الإمكان في موارد العمل غير لازم، بل إحراز الاستحالة مانع، وإلاّ فالدليل الظاهر في

شمول المورد حجة على التعبد به ما لم تقم حجة على خلافها، واحتمال الاستحالة غير حجة، فلا يمنع عن تصديق الحجة، فتدبر جيدا (1).

وعليه، فالملازمة سواء كانت بين الواقعيين أو بين الفعليين لا تمنع عن جريان الأصل عند الشك فيها لأن إطلاق أدلة الاستصحاب حجة ما لم يحرز المانع، وهي الملازمة، فتحصل إلى مقتضى الأصل في المسألة هو أنه لا أصل في نفس الملازمة لو شك فيها، ولكن الأصل الحكمي - أعنى أصالة عدم وجوب المقدمة عند وجوب ذبها - جارية.

### أدلة وجود الملازمة

منها شهادة الوجدان، ذهب شيخنا الأعظم قدس سره إلى شهادة الوجدان على وجود الملازمة بين طلب ذي المقدمة و طلب المقدمة، وتبعه صاحب الوقاية و الدرر و المحقق العراقي و صاحب الكفاية (2).

والمحصل من تقريراتهم أن من راجع وجدانه و أنصف من نفسه يقطع بثبوت الملازمة بين الطلب المتعلق بالفعل و المتعلق بمقدماته، و ليس المراد تعلق الطلب الفعلى بها؛ كيف و البداهة قاضية بعدمه لجواز غفلة الطالب عن المقدمة. نعم فى مثل الشارع الذى لا يغفل يصح دعوى ذلك، و لكن النزاع ليس منحصرافى الطلب الصادر من الشارع، فالمدعى أن المولى إذا التفت إلى مقدمات مطلوبة لكان طالبا لها و هو كاف فى ترتب جميع آثار الأمر الفعلى حتى لزوم الامتثال، و لذا لو غرق ولد المولى و هو لا يعلم أو لا يعلم أن الغريق ولده فالطلب الفعلى و إن لم يكن متحققا لتوقفه على الالتفات المفروض عدمه، لكن حيث إن المعلوم من حاله أنه لو التفت إلى ذلك لكان طالبا لإنقاذه يكفى فى ترتب آثار الأمر الفعلى، بحيث لو لم ينقذ العبد ابن المولى فى المثال المذكور عد عاصيا و يستحق العقاب. فكما أن التقرير المذكور كاف فى الواجبات

ص: 596

1-1) نهاية الدراية: 374/1.

2-2) راجع الوقاية: 249/- الدرر: 125/- بدائع الأفكار: 399/1- الكفاية: 200/1.

النفسيّة كذلك يكون كافيًا في الواجبات الغيريّة.

وبعبارة اخرى أنّ الفاعل لفعل إذا رأى توقّفه على شيء أراده و أتى به ليتمكّن من الفعل الذي يكون مطلوبه، وإذا كان طالبا لفعل الغير لكان بالنسبة إلى مقدّماته أيضا طالبا و لو لم يكن طلبه فعليا بعدم التفاته إلى ذلك بجهة من الجهات.

وبتقدير آخر أنّ الإرادة التشريعيّة تابعة للإرادة التكوينيّة إمكّانا و امتناعا و وجودا و عدما؛ فكلّ ما أمكن تعلق الإرادة التكوينيّة به أمكن تعلق التشريعيّة به، و كلّ ما استحال تعلق التكوينيّة به استحال أن يكون متعلّقا للتشريعيّة؛ وهكذا كلّ ما يكون موردا للإرادة التكوينيّة عند تحقّقه من نفس المرید يكون موردا للتشريعيّة عند صدوره من غير المرید. و من الواضح أنّ المرید لفعل بالإرادة التكوينيّة تتعلّق إرادته أيضا بالتبع بإيجاد مقدّماته و إن كان غافلا عن مقدّميتها لذلك الفعل، بمعنى أنّه لو التفت إلى توقّفه عليها في مقام وجوده لأرادها، و لازم ذلك بمقتضى التبعيّة المتقدّمة أن يكون تعلق الإرادة التشريعيّة من الأمر بفعل مستلزما لتعلق الإرادة التشريعيّة التبعيّة بمقدّمات ذلك الفعل (1).

يرد على التقريب الثاني أنّ الموليّة و الإرشاديّة من شئون الأمر لا- من شئون الإرادة أيضا، حيث لا- يعقل أن تكون الإرادة لجعل الداعي. نعم، يشهد وجدان الإرادة التشريعيّة-أى إرادة المقدّمة من الغير عند إرادة ذبها-على كون الأمر المتعلّق بها تبعا للإرادة التشريعيّة أمرا، موليّا إذ-كما أفاد المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه-لا إرادة تشريعيّة في المقدّمة بناء على الإرشاديّة إذ لا شأن للنصح و المرشد إلّا إظهار النصح و الإرشاد إلى ما في نفس الشيء من الصلاح و الفساد. و هذا لا يقتضى إرادة المرشد لذات الأمور به، قلنا و إرادة الإرشاد تكوينيّة لا تشريعيّة (2).

ص: 597

1- (1) بدائع الافكار: 399/1.

2- (2) نهاية الدراية: 374/1.



فإرادة وجود المقدمات من الغير ولو كانت تقديرية ممّا يشهد عليها الوجدان، وهي حيث تعلّقت بذات المقدمات تدلّ على أنّها تشريعية لا إرشادية، إذ لا شأن للإرشادية إلاّ إظهار النصح والإرشاد إلى ما يترتب على المقدمات من الصلاح وهو النيل إلى ذى المقدّمة، والفساد وهو عدم النيل بترك المقدّمة؛ والمفروض فى المقام إرادة ذات المقدمات ولو بتبع ذبيها.

أورد على الاستدلال المذكور فى نهاية النهاية بأنّ الوجدان حاكم بأنّ المولى بما هو مولى لا يريد سوى ما هو مطلوبه الأوّل الذاتى و أمّا مطلوبه الثانوى العرضى فذلك مطلوبه بما أنّه أحد العقلاء وبتلك الجهة التى يشاركه فيها عبده و سائر العقلاء، فيكون أمره بالمقدمات و طلبه لها إرشاديا محضا، و لذا ربّما ينفى إرادة غير ذى المقدّمة و يصرّح بأنّى لا اريد منك إلاّ الكون على السطح، و أمّا ما عدها فالإتيان به و عدمه على حدّ سواء (1).

وفيه أنّ نفى الإرادة لا يصحّ إلاّ إذا كان المقصود منه نفى الإرادة الذاتية، وإلّا فمع الالتفات بأنّ المطلوب الأوّل الذاتى لا يمكن الإتيان به إلاّ من طريق الإتيان بمقدماته نمنع نفى الإرادة التبعية، بل يشهد الوجدان على وجودها فيما إذا رأى أنّ التأخير فى المقدمات يوجب تقويت المطلوب الأوّل، فإنّه نادى بأعلى صوت بالأمر بالإتيان بالمقدمات مع التأكيدات المكرّرة حتّى لا يفوت المطلوب الأوّل و لا يكتفى بمجرد إظهار النصح و الإرشاد إلى ما فى نفس الشىء من الصلاح و الفساد، بل يريد من الغير تشريعا أن يأتى بالمقدّمة، وهذا هو الشاهد على أنّ الأمر المتعلّق بالمقدّمة مولوى لا- إرشادى كأحد من العقلاء، وإلّا لا كتنفى بمجرد إظهار النصح و الإرشاد. و دعوى أنّ المولى يكون بالنسبة إلى إتيان المقدمات و عدمها على

ص: 598

1-1) نهاية النهاية: 182/1.

حدّ سواء كما ترى، ويكذبها الوجدان.

ومما ذكر يظهر ما فى نهاية الاصول حيث قال: إنّ الوجدان من أقوى الشواهد على عدمه بدهاءة أنه بعد مراجعة الوجدان لا نرى فيما ذكرت من المثال إلاّ بعثا واحدا، و لو سئل المولى بعد ما أمر بشيء له مقدّمات هل لك فى هذا الموضوع أمر واحد أو أوامر متعدّدة؟ فهل تراه يقول أنّ لى أوامر متعدّدة؟ لا، بل يجيب بأنّ لى بعثا واحدا و طلبا فاردا متعلّقا بالفعل المطلوب.

نعم، لا ننكر أنّ العقل يحكم بوجوب إتيان المقدّمات حفظا لغرض المولى و تمكّنا من إتيانه، و لكن أين هذا من الوجوب الشرعىّ و الطلب المولىّ! أو بالجملة، الوجدان أقوى الشواهد على عدم تعدّد البعث من قبل المولى بتعدّد المقدّمات. و لذا لو التزم المولى بأن يعطى بإزاء كلّ أمر امثله العبد دينارا فامثّل العبد أمرا صادرا عنه متعلّقا بفعل له ألف مقدّمة-مثلا-فهل ترى للعبد أن يطالب المولى بأكثر من دينار واحد؟ و ليس ذلك إلاّ لعدم وجود البعث بالنسبة إلى المقدّمات، بل الموجود بعث واحد متعلّق بالفعل المطلوب حتّى فى صورة جعل المقدّمة فى قالب الطلب أيضا، لما عرفت من أنّ البعث نحو المقدّمة بما هى مقدّمة عين البعث نحو ذبيها بالنظر الدقيق (1).

و ذلك لما قرّرناه من شهادة الوجدان على وجود الإرادة التشريعيّة إذا التفت المولى إلى المقدّمات مطلوبة و عدم كونه بلا تفاوت بالنسبة إلى الإتيان و عدمه.

وقوله: «لو سئل المولى بعد ما أمر» إلخ، لا يفيد؛ لأنّه إن أراد به أنّ الأمر نفى الأمر النفسىّ بالمقدّمات فهو كذلك و لا يدّعيه أحد، و إن أراد به أنّه نفى الأمر الغيرىّ فهو أوّل الكلام، و ليس ذلك ببديهيّ. هذا هو الذى صرّح بوجوده الشيخ و من تبعه بالوجدان، فكيف يستدلّ بأمر يكون موردا للإنكار، و هكذا لا مجال للاستشهاد

ص: 599

بقوله: «أنه لو التزم المولى بأن يعطى الخ، فإنه تابع لما التزمه، فإنه إن التزم بإعطاء الدينار على امتثال الأمر النفسى فليس عليه إلا الدينار، وأما إذا التزم بامتثال الأمر ولو كان غيراً فعلياً ألف دينار، فالاستحقاق تابع لمقام الإثبات ولا ارتباط له بمقام ثبوت الأمر، وعدم استحقاق الزائد تبعاً لعدم التزامه إلا بإتيان الواجب النفسى لا يكون شاهداً على عدم تعلق الأمر الغيرى الشرعى بالمقدمات، كما لا يخفى.

نعم، يرد على الاستدلال المذكور ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ الضرورة قاضية بعدم إرادة البعث نحو المقدمات لعدم تحقّق البعث فى غالب الموارد، فيلزم تفكيك الإرادة عن معلولها، فإرادة البعث غير حاصلة (1)، إذ عدم تحقّق البعث المتعدّد بتعداد المقدمات ولو مع الالتفات إلى مقدّميتها يكفى فى عدم وجود إرادة البعث نحو المقدمات وإلا لزم التفكيك بين إرادة البعث ومعلولها وهو البعث وهو مستحيل، ووجود البعث عند التأخير فى الإتيان بالمقدمات لا يستلزم وجوده فى سائر الموارد. هل ترى من امر بطبخ الغذاء للعشاء أمر بعده على مقدّماته العديدة من اشتراء اللحم والبقولات وغيره من المقدمات العديدة؟! فدعوى الملازمة بين البعث إلى ذى المقدّمة و البعث إلى مقدّماته ممنوعة، كما أنّ دعوى الملازمة بين إرادة البعث إلى ذى المقدّمة وإرادة البعث إلى مقدّماته كذلك، لما عرفت من أنّ وجود إرادة البعث إلى المقدمات تشريعاً مع عدم الأمر المولوى إليها فى جميع الموارد حتّى مع الالتفات يستلزم التفكيك بين الإرادة ومعلولها، وهو مستحيل.

وأما إرادة نفس عمل الغير؛ ففى مناهج الوصول أنّها غير معقولة، لأنّ عمل كلّ أحد متعلّق بإرادة نفسه لا غيره؛ نعم، يمكن اشتياق صدور عمل من الغير، لكن قد عرفت مراراً أنّ الاشتياق غير الإرادة التى هى تصميم العزم على الإيجاد، وهذا محالاً يتصوّر

ص: 600

و ممّا ذكر يظهر أنّ قياس الإرادة التشريعيّة بالإرادة التكوينيّة و القول بأنّ الإرادة التشريعيّة تابعة للتكوينيّة إمكانا و امتناعا و وجودا و عدما فكلّ ما يكون موردا للإرادة التكوينيّة عند تحقّقها من نفس المرید يكون موردا للتشريعيّة عند صدورها من غير المرید في غير محله، فإنّ تعلّق الإرادة التكوينيّة بالمقدّمات تبعا للإرادة إلى ذیها ممكن، بخلاف تعلّق الإرادة بالمقدّمات من الغير، فإنّ تعلّق الإرادة بعمل الغير غير معقولة، و المعقول هو إرادة البعث إلى الشیء، و قد عرفت أنّ عدم البعث في غالب الموارد شاهد عدم وجودها و إلاّ لزم التخلّف بين العلة و المعلول.

هذا مضافا إلى أنّ تعلّق إرادة البعث بالمقدّمات مع صحّة انبعاث العبد بالبعث إلى ذیها لنحو لا يتحقّق من الحكيم، إذ لا غاية لها و لا فائدة، اللهمّ إلاّ أن يكتفى في الفائدة بإمكان التقرب بامثال الأمر المولوی الشرعیّ التبعیّ كما مرّ تقریبه سابقا، فتأمل.

و عليه، فما ورد في الشرع من الأوامر الغيريّة يحمل على أحد الأمور من الإرشاد إلى الشرطيّة لمن جهل بها كقوله تعالى: إذا قُمتُمْ إلى الصّلاة فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ الْآية أو الإرشاد إلى ما حكم العقل كالأمر بإطاعة الله أو لتأكيد ذی المقدّمة كناية. إذ ليس المراد منها الأوامر المولويّة لما عرفت، و لذلك قال سيّدنا المحقّق الداماد قدّس سرّه: يحتمل أن يكون إرادة المقدّمات من باب أنّ المولى أحد من العقلاء لا من باب المولويّة، فمجرّد تعلّق الإرادة نحو المقدّمات لا يدلّ على أنّ الإرادة كانت مولويّة، و أيضا قال سيّدنا الفقيه الكلبيكاني قدّس سرّه: إنّ المولى بعد ما يرى أنّ تشريع الحكم نحو مطلوبه كاف في محرّكيّة العبد و كاف في إحداث خوف المخالفة في نفسه، بحيث تحرّكه تلك الإرادة النفسيّة إلى مطلوبه مع ما يتوقّف عليه

من المقدمات، فما الملزم، بل و ما الباعث له فى تشريع الحكم نحو المقدمات أو انقذاح الإرادة نحوها. وقال شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره مضافا إلى ما مرّ أنّ القول بوجود المقدمة يستلزم اجتماع الأمرين فى المقدمة الداخلية لكونها نفس المركب فيتعلّق بها الأمر النفسى المتعلّق بالمركب و الأمر الغيرى.

و لكن لقائل أن يقول: إنّنا لا نسلّم عدم معقولية تعلّق الإرادة بنفس عمل الغير، فإنّ المقذور بالواسطة مقذور، فعمل الغير و إن لم يكن بنفسه مقذورا، و لكن إرادته بواسطة مقذورية مبادئه معقول و هو إيجاد الداعى نحو إتيانه بالبعث إليه، و المفروض أنّ البعث إليه كالبعث إلى ذى المقدمة معقول فى نفسه و إن لم يكن حاجة إليه بعد بعثه إلى ذى المقدمة.

فكما أنّ المسببات التوليدية مقذورة بمقدورية أسبابها، كمقدورية الإحراق بمقدورية الإلقاء فى النار، كذلك يكون عمل الغير سواء كان من المقدمات أو ذبيها مقذورا و يصحّ إرادته بإمكان مبادئها و القدرة عليها. فإذا عرفت معقولية تعلّق الإرادة بعمل الغير فالإرادة التشريعية تابعة للإرادة التكوينية؛ فإذا أراد المولى من عبده الإتيان بشىء كان ذلك ملازما لإرادته لمقدماته، كما إذا كان نفسه مريدا لذلك الشىء، فيصحّ القول بأنّ الإرادة التشريعية تابعة للتكوينية إمكانا و امتناعا و وجودا و عدما، فكلّ ما يكون موردا للإرادة التكوينية عند تحقّقها من نفس المرید يكون موردا للتشريعية عند صدورها من غير المرید. لا يقال: إنّ الإرادة من دون البعث لا توجب لزوم الإتيان لزوما تشريعيًا، و المفروض فى المقام عدم تحقّق البعث فى غالب الموارد.

لأنّنا نقول: أنّ الإرادة الحتمية و لو كانت تقديرية كفت فى لزوم الإتيان، ألا ترى أنّ إرادة الإنقاذ و لو لم يبعث إليه لعدم التمكن منه كافية فى وجوب الإنقاذ على العبد، بل لو لم يلتفت المولى إلى أنّ ابنه غرق كانت الإرادة التقديرية موجبة لوجوب العمل عليه، و عليه، فإيجاب العمل لا يتوقّف على البعث الخارجى. و فى المقام بعد وجود

الملازمة بين إرادة ذى المقدّمة وإرادة المقدّمة مولويًا كفى ذلك فى لزوم الإتيان بها مولويًا، فلا يضّرّ عدم تحقّق البعث الخارجى فى غالب الموارد لعدم الحاجة إليه بعد البعث إلى ذىها.

فتحصّل أنّ الملازمة محقّقة بين الإرادة المولويّة الشرعيّة لذى المقدّمة و الإرادة المولويّة الشرعيّة للمقدّمات، كما يكون كذلك بالنسبة إلى الإرادة التكوينيّة؛ و الحاكم بوجودها هو الوجدان. و عدم تحقّق البعث إلى المقدّمات لا يكشف عن عدم وجود الإرادة المولويّة بالنسبة إلى المقدّمات للاكتفاء فيه بالبعث إلى ذى المقدّمات. و عليه، فإنّ الإرادة المقدّمات مولويًا تكفى فى لزوم الإتيان بها شرعا، كما يكون كذلك فى سائر الموارد التى تحققت الإرادة المولويّة من دون بعث فى الخارج، واحتمال أن يكون إرادة المقدّمة من باب كون المولى أحدا من العقلاء. و اللابديّة العقليّة مندفِع بأنّ اللابديّة العقليّة هى درك الضرورة لا الإرادة، و المفروض فى المقام هو وجدان إرادة المقدّمات يتبع إرادة ذىها، و لذا يرغب و يحرك نحوها فيما إذا رأى أنّ المخاطب لم يأت بها، و أيضا عدم الداعى إلى البعث نحوها لا ينافى انقداح الإرادة نحوها بعد ملاحظة توقّف ذىها عليها كالإرادات التكوينيّة.

و أمّا لزوم اجتماع الأمرين فى المقدّمات الداخليّة ففيه منع بعد تعدّد الحيثيات فى الأجزاء، إذ البعث عقليّ و الحيثيات التعليليّة ترجع إلى الحيثيات التقيديّة فيتعدّد الموضوع باعتبارها، فلا يجتمع الأمران فى شىء واحد، كما لا يخفى.

و ممّا يذكر يظهر ما فى المحاضرات من أنّ الإرادة بمعنى الشوق المؤكّد ليست من مقولة الحكم فى شىء ضرورة أنّ الحكم فعل اختياريّ للشارع و صادر منه باختياره وإرادته. و إن أريد منها الاختيار و أعمال القدرة نحو الفعل فهى بهذا المعنى و إن كانت من مقولة الإفعال إلّا أنّ الإرادة التشريعيّة بهذا المعنى باطلة، و ذلك لما تقدّم من استحالة تعلق الإرادة بهذا المعنى، أى أعمال القدرة بفعل الغير. و إن أريد منها الملازمة

بين اعتبار شىء على ذمّة المكلف وبين اعتبار مقدماته على ذمته فالوجدان أصدق شاهد على عدمها، بداهة أنّ المولى قد لا يكون ملتفتا إلى توقّفه على مقدماته كى يعتبرها على ذمته، على أنّه لا مقتضى لذلك بعد استقلال العقل بلابدئية الإتيان بها حيث إنّه مع هذا لغو صرف (1).

وذلك لما عرفت من أنّ الإرادة المولوية وإن لم تكن من مقولة الحكم فى شىء كافية فى وجوب العمل و لو لم يأمر لعدم التمكن منه، بل الإرادة التقديرية للمولى أيضا كذلك فضلا عن الإرادة الفعلية، فوجوب العمل من مقتضيات إرادة المولى. هذا مضافا إلى إمكان منع الاستحالة فى تعلق الإرادة بمعنى أعمال القدرة بفعل الغير، لأنّ المقدور بالواسطة مقدور، فعمل الغير مع صدوره عن اختياره مقدور بواسطة مقدورية البعث وجعل الداعى إليه. لا يقال: إنّ البعث إلى المقدمات مع البعث إلى ذمها غير لازم فكيف يؤثر فى مقدورية عمل الغير. لأنّنا نقول: يكفى فى مقدورية عمل الغير إمكان البعث إليه و لا يتوقّف المقدورية على تحقّق البعث الخارجى. و عليه، فلا يضرب بالمقدورية عدم البعث الخارجى لعدم الحاجة إليه بعد البعث إلى ذى المقدّمة.

فالأقوى هو صحّة دعوى الملازمة الشرعية بين الإرادتين، كما يشهد له وجدان إرادة المقدمات من الغير كمطالعة الدروس من الولد، فإنّها مقدّمة بالنسبة إلى مقاصد التحصيل؛ و من المعلوم أنّ الإرادة غير الإرشاد أو غير تأكيد إرادة ذى المقدمات.

و لعلّ مراد الشيخ قدّس سرّه من دعوى الملازمة بين الطلبيين أيضا هو ذلك، إذ يستعمل الطلب بمعنى الإرادة أحيانا، فتدبّر جيّدا.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ ثبوت الملازمة الشرعية لا يستلزم أن يكون للمقدمات ثواب و عقاب و إطاعة و عصيان على حدّة، لأنّ الأوامر الغيرية و إن كانت شرعية و لكنّها

ص: 604

تابعة في الأمور المذكورة للأوامر الأصلية كما عرفت سابقاً، فلا تغفل.

وربما يبرهن على وجود الملازمة بأنّ المقدّمة واجبة، إذ لو لم تكن واجبة لم يمنع من تركها، فإذا لم يكن الترك ممنوعاً وتركه فإن بقي ذو المقدّمة على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإلاّ انقلب الواجب المطلق عن وجوبه.

وفيه أنّ عدم المنع الشرعيّ من ترك المقدّمة لا يوجب جواز تركه بعد حكم العقل بلا بدّية الإتيان بالمقدّمة لامتنال الأمر بذيها، فحينئذ إذا ترك المقدّمة بسوء الاختيار لا يوجب ذلك أحد المحذورين، فإنّه كما أفاد في الكفاية وإن لم يبق له وجوب مع ترك المقدّمة إلاّ أنّه كان ذلك بالعصيان لكونه متمكّناً من الإطاعة والإتيان، وقد اختار تركه بترك مقدّمته بسوء الاختيار مع حكم العقل بلزوم إتيانها إرشاداً إلى ما في تركها من العصيان المستتبع للعقاب (1).

فلا محذور في اختلاف حكم المقدّمة مع ذيها، كما ربّما يختلف حكم المتلازمين لأنّ تعلق الحكم بأحد المتلازمين لوجود المصلحة فيه لا يسرى إلى الآخر لخلوّه عن المصلحة، وإلاّ لزم تعلّقه به بلا ملاك، وهو ممتنع، نعم، يلزم أن لا يكون حكم الآخر مضاداً له، فلا تغفل.

فدعوى الملازمة بين إرادة المقدّمة وإرادة ذيها لا برهان لها، وإنّما يشهد لها الوجدان بما عرفت من التقريب، ولذلك كان الأولى أن يقال إنّ الملازمة وجدانيّة لا عقلية، فما اشتهر من أنّ الملازمة عقلية بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب المقدّمة أو بين إرادة ذي المقدّمة وإرادة المقدّمة منطوق فيه لعدم قيام برهان عقليّ على ذلك، وإنّما الدليل عليه هو الوجدان، فلا تغفل.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ التفصيل بين المقدّمات من جهة السبب وغيره والقول بوجوب

ص: 605



الأول دون الثاني، من جهة أنّ التكليف لا يتعلّق إلاّ بالمقدور و المقذور فيما إذا كانت المقدّمة سببا هو السبب لا المسبّب ليس تفصيلا في الواجب الغيري، بل هو تحديد لمتعلّق الواجب النفسى، ويرجع إلى أنّ الأمر النفسى فيما إذا كانت المقدّمات من الأسباب متعلّق بنفس الأسباب دون المسبّبات لعدم القدرة عليها.

هذا مضافا إلى ما فيه من كفاية القدرة مع الوسطة في صحّة التكليف، و المفروض أنّ المسبّبات مقدورة بواسطة أسبابها.

و القول بلزوم كون المسبّبات من أفعال المكلف في صحّة التكليف فلا يصحّ التكليف بما يكون صادرا من السبب و لو بالطبع كالإحراق المسبّب من النار، كما ذهب إليه استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه غير سديد لما في بدائع الأفكار من أنّ المسبّب من أفعال المكلف بنظر العرف.

هذا مضافا إلى أنّه يكفي في متعلّق التكليف مجرد الاستناد إلى المكلف و إن لم يكن فعلا له، و المفروض أنّ المسبّب مستند إلى المكلف بالنظر الدقّي (1).

و ربّما يخصّص الوجوب الشرعى في المقدّمات بالشرعى منها و استدللّ عليه بأنّه لو لا وجوبه شرعا لما كان شرطا، حيث إنّّه ليس ممّا لا بدّ منه عقلا أو عادة.

أورد عليه بأنّ توقّف المقدّمية على الوجوب الغيري إن كان في مقام الثبوت يلزم الدور، فإنّ الوجوب الغيري متوقّف على المقدّمية، فإن كانت المقدّمية متوقّفة على الوجوب الغيري لدار، و هو محال و إن كان التوقّف في مقام الإثبات بمعنى أنّ العلم بالشرطيّة يتوقّف على الوجوب الغيري فلا يلزم الدور، و لكن يرد عليه منع التوقّف المذكور، و ذلك كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّ الوجوب الغيري التبعي لا يمكن أن يكون كاشفا عن الشرطيّة لأنّ الملازمة الواقعيّة بين الإرادتين بنحو الكبرى الكلّيّة

ص: 606

لا يمكن أن تكون كاشفة عن الصغرى، وكذا الملازمة بين البعث إلى ذى المقدّمة و البعث التبعي إلى مقدمته (1)، بل العلم بالمقدّمية أو الشرطيّة يحصل بأحد الأنحاء، منها الإخبار بذلك-أعنى المقدميّة-ومنها النهي الإرشاديّ عن استعماله في الفعل المركّب، كقوله عليه السلام: «لا تصلّ في أجزاء ما لا يؤكل لحمه» فإنّه يفيد مانعيّة أجزاء ما لا يؤكل لحمه، ومنها الإنشاء-أعنى التكليف إلى ذى المقدّمة متقيّدا بالشرط-كقوله:

«صلّ متطهّرا»، ومنها الأمر الإرشاديّ إلى المقدّمة كقوله تعالى: إذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ الْآية. وغير ذلك من الأنحاء.

فإذا ثبت مقدّمية شيء أو شرطيته شرعا فهي كالمقدّمات العقلية والعادية في صدق معنى الشرط عليه من أنّه ما ينتفى بانتفائه المشروط، وبعد ذلك فالمقدّمة الشرعية كالمقدّمات العقلية، كما لا يخفى.

و كيف كان، فلا وجه للتفصيلات المذكورة في الملازمة بين وجوب المقدّمة و ذبيها، وقد عرفت أنّ الوجدان يشهد بوجود الملازمة بين إرادة ذى المقدّمة و ذبيها شرعا، من دون فرق بين كون المقدّمة سببا و عدمه، وبين كون المقدّمة شرعيّا و عدمه، فلا تغفل.

### مقدّمة المستحبّ

ولا- يغيب عنك أنّه لا- فرق بين الوجوب و الاستحباب فيما عرفت من وجدان الملازمة لوجود ملا-ك الملازمة فيهما و هو التوقّف و المقدميّة في كلّ من مقدّمتي الواجب و المستحبّ، فإذا أردنا شيئا مع العلم بأنّه لا يتحقّق إلّا بمقدّمات أردنا مقدّماته سواء كانت إرادتنا لذيها إرادة وجوبية أو نديية، فكما أنّ الأمر كذلك في الإرادة الفاعلية فالأمر كذلك في الإرادة التشريعية لما عرفت من تطابق الإرادة التشريعية و الإرادة التكوينية.

ص: 607

لا- يقال: إنَّ الإرادة لا تتعلّق بالشيء في المستحقّات على كلّ تقدير لجواز عدم إرادتها، ومعها كيف تلازم الإرادة لذى المقدّمة لإرادة مقدماته.

لأنّنا نقول: الملازمة حاصلّة بالوجدان بينما إرادة الشيء وإرادة مقدماته، فإذا لم يرد المستحقّ فلا إرادة حينئذٍ لمقدماته، كما لا يخفى.

## مقدّمة الحرام والمكروه

ولا يخفى عليك أنّ المقدّمة إن كانت من المقدمات التوليدية سواء كانت أمرا بسيطا أو مركّبا من أجزاء متلازمة في الوجود أو جزءا أخيرا من العلّة المركّبة من أجزاء غير متلازمة في الوجود فلا إشكال في كونها محكومة بحكم ذبيها بناء على الملازمة؛ فإن كان ذوها محرّما فهي حرام شرعا، وإن كان مكروها فهي مكروهة شرعا.

بل في غير التوليدات أيضا ينتهي الأمر إلى التوليدى ويكون محكوما بحكم ذى المقدّمة، كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال: إنّ النفس لما كانت فاعلة بالآلة في العالم الطبيعيّ لا يمكن أن تكون إرادتها بالنسبة إلى الأفعال الخارجيّة الماديّة جزءا أخيرا للعلّة بحيث لا- يتوسّط بينها وبين الفعل الخارجىّ شيء حتّى من آلاتها وتكون النفس خلاقّة بالإرادة، بل هي مؤثّرة في الآلات والعضلات بالقبض والبسط حتّى تحصل الحركات العضويّة وترتبط بواسطتها بالخارج وتتحقّق الأفعال الخارجيّة.

مثلا إذا أمر المولى بشرب الماء، فالشرب عبارة عن بلع الماء وإدخاله في الباطن بتوسّط الحلقوم، ولم يحصل هذا العنوان بمجرد الإرادة، بل تتوسّط بينه وبينها حركات العضلات المربّوطة بهذا العمل، وهي أمور اختياريّة للنفس وتوليدية للشرب.

فالتوسّط بينها وبين الشرب والضرب والمشى والقيام وهكذا تحريكات اختياريّة وأفعال إراديّة قابلة لتعلّق التكليف بها.

فالمشى مثلا لا يتحقّق بنفس الإرادة بحيث تكون هي مبدأ خلاقا له بلا توسّط الآلات

و حركاتها و تحريك النفس إياها بتوسط القوى المنبئة التي تحت اختيارها.

نعم، لا يتوسط بين الإرادة و المظاهر الأولى للنفس في عالم الطبيعة متوسط. انتهى موضع الحاجة (1).

فإذا انتهى الأمر في الاختيارات إلى التوليدى فالجزء الأخير من المقدمات محكوم بحكم ذيها أيضا؛ مثلا أن الجزء الأخير لتتحقق موضوع الشرب هو تحريك عضلات الحلقوم و قبضها حتى يتحقق البلع و الازدراء، و هو فعل اختياري للنفس، و لكنه توليدى بالنسبة إلى الشرب و محكوم بحكم الموضوع أيضا، فلا فرق في التوليديات و غيرها في محكومية المقدمة بحكم ذيها، و مما ذكر يظهر ما في الكفاية من التفصيل بين التوليديات و غيرها في محكومية المقدمات بحكم ذيها في الأولى دون الثانية.

ثم لا يخفى عليك أن بناء على الملازمة بين حكم المقدمة و ذيها؛ هل يحرم جميع المقدمات كما تجب جميع مقدمات الواجب الموصلة، أو يحرم الجزء الأخير إذا كانت أجزاء العلة مترتبة، أو أحد الأجزاء إذا كانت متلازمة في الوجود و عرضية؟

ذهب المحقق العراقي قدس سره إلى حرمة الجميع قائلا بأن المبعوضيية كالمحبويية قائمة بوجود الفعل أولا، و بالذات. و اتصاف ترك المبعوض بالمحبويية كاتصاف ترك المحبوب بالمبعوضيية يكون ثانيا و بالعرض؛ و لذا لم يكن ترك الواجب حراما نفسيا.

فمقوم الحرمة هو مبعوضيية الوجود كما أن مقوم الوجوب محبوييته، و مقتضى ذلك سراية البغض إلى علة الفعل المبعوض، فيكون كل جزء من أجزاء العلة التوأم مع وجود سائر أجزائها بنحو القضيية الحيثية مبعوضا بالبغض التبعية و حراما بالحرمة الغيريية، كما كان الأمر في مقدمة الواجب من دون فرق بينهما أصلا (2).

اورد عليه في مناهج الوصول بأن مبعوضيية الفعل لا يمكن أن تكون منشأ لمبعوضيية

ص: 609

1-1 (1) مناهج الوصول: 415/1.

2-2 (2) بدائع الافكار: 403/1.

جميع المقدمات لعدم المناط فيها على نحو العام الاستغراقي، لأنَّ البغض لشيء يسرى إلى ما هو محقق وجوده وناقض عدمه وغير الجزء الأخير من العلة أو مجموع الأجزاء في المركب غير المترتب لا ينقض العدم.

وقوله إنَّ الجزء التوأم مع سائر الأجزاء مبغوض من قبيل ضمّ ما ليس بالدخيل إلى ما هو الدخيل فإنَّ المجموع بما هو مجموع وإن كان مبغوضاً لأنَّه العلة التامة لتحقّق الحرام، لكن كل واحد ليس كذلك بنحو القضية الحينية لعدم الملاك فيه (1).

يمكن أن يقال: إنَّ مقتضى كون النهي هو الزجر عن الفعل هو تعلق الزجر عن عدّة الفعل وهي مقدماته الموصلة بناء على الملازمة الشرعية، إذ ليس ملاك المبغوضيّة و الزجر موجوداً في كل واحد من الأجزاء مع قطع النظر عن سائر الأجزاء ولو كان الجزء هو الجزء الأخير وعليه، فلا وجه لتخصيص الزجر و المبغوضيّة بالجزء الأخير لأنَّه أيضاً أحد الأجزاء وليس فيه - مع قطع النظر عن سائر الأجزاء - ملاك للمبغوضيّة.

وعليه، فتخصيص الزجر بالجزء الأخير مع عدم انفكاكه عن سائر الأجزاء كما ترى، إذ كلّ جزء من دون سائر الأجزاء ليس مخرجاً للفعل من العدم إلى الوجود، بل المخرج هو العلة التامة وهي ليست الجزء الأخير من دون سائر الأجزاء. وعليه، فالناهي يبغض المقدمات الموصلة المخرجة للفعل من العدم إلى الوجود وهي العلة التامة المركبة من المقدمات لا كلّ واحد بحيث كان مبغوضاً ولو في حال انفكاكه عن بقية الأجزاء، ولذلك قلنا في محلّه بأنَّ حرمة تصوير ذوات الأرواح تقتضى حرمة تصوير جميع أجزاء الصورة الموصلة المنتهية إلى الصورة الكاملة، لا خصوص الجزء الأخير منها، ولا بعض الأجزاء منفكاً عن سائر الأجزاء.

ص: 610

و هذا هو مراد المحقق العراقي من مبغوضيّة كلّ جزء من أجزاء العلة التوأم مع وجود سائر الأجزاء مبغوضا بالبغض التبعي، لا كلّ جزء من دون سائر الأجزاء. و لا إشكال فيه إلاّ ما أشرنا إليه و اخترناه سابقا من أنّ الإيصال قيد للمقدمات لا حالها، فإنّ الحيثيات التعليلية ترجع إلى الحيثيات التقيدية في الأحكام العقلية، فالقضية الحينية لا مورد لها.

فما ذهب إليه في المناهج يناسب القول بأنّ النهي هو طلب الترك دون الزجر عن الفعل، فإنّ من أراد ترك شيء لا تتعلّق إرادته بترك كلّ واحد من مقدّماته، بل تتعلّق بترك ما هو مخرج مبغوضه إلى الوجود. و قد عرفت أنّ الحرمة ليست بمعنى المحبّة للترك و طلبه، بل هي الزجر عن الفعل؛ كما أنّ الأمر هو البعث نحو الفعل و التعبير عن الحرام بأنّ تركه واجب، و عن الواجب بأنّ تركه حرام أمر انتزاعيّ و لا يكون من مداليل الأمر و النهي. كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه، فتأمّل.

و كيف كان، فمقدّمة الحرام محرّمة فيما إذا كانت موصلة.

إلى هنا تمّ بحث مقدّمة الواجب و الحرام و لله الحمد.

المقام العاشر: فى ما هو الواجب فى باب المقدّمة و المشهور ذهبوا إلى أنّ الواجب هو ذات المقدّمة من دون اعتبار أى قيد فيه و فى قبالة اعتبار خصوص ما قصد به التوصل إلى ذى المقدّمة أو خصوص ما يكون موصلاً أو خصوص ما قصد به التوصل و يكون موصلاً إلى ذى المقدّمة.

دليل المشهور يدلّ على ما ذهب إليه المشهور تعريف المقدّمة الواجبة بأنّه هى ما لولاها لما أمكن حصول ذى المقدّمة إذ ذات المقدّمة ممّا لا يتمكّن من ذى المقدّمة بدونها فالواجب هو ذات المقدّمة لتوقّف ذىها عليها.

أورد عليه بأنّ هذا التعريف يصدق على أحد المتلازمين أيضاً إذ لا يتمكّن من كلّ واحد إلاّ بوجود الآخر مع أنّه ليس بمقدّمة واجبة.

هذا مضافاً إلى شهادة الوجدان على عدم مطلوبيّة المقدّمة إذا كانت منفكّة عن ذىها و لذا نرى العقلاء يحكمون من دخل فى دار الغير عند غرق مؤمن فيها لداعى التنزّه مع أنّه ممّا يتوقّف عليه الإنقاذ و يجوز أن يصرّح الأمر الحكيم بأنّى لا أريد ما لا يتوصل إلى الواجب.

فيعلم من ذلك أنّ ملاك مطلوبيّة المقدّمة ليس مجرد التوقّف فدعوى أنّ الواجب هو ذات المقدّمة لا دليل له و إن ذهب المشهور إليه فلا تغفل.

دليل اعتبار القصد و استدلال دخالة قصد التوصل فى مصداقيّة المقدّمة للواجب بأمر.

أحدهما: رجوع الحيثيات التعليلية إلى الحيثيات التقييدية فى الأحكام العقلية

و مقتضى ذلك أنّ الواجب بحكم العقل هو المتوصّل لا ذات الشئ لغاية التوصل.

أورد عليه بأنّ الأحكام العقلية على قسمين:

أحدهما: العملية و مبادئها هو بناء العقلاء على الحسن و القبح و مدح فاعل بعض الأفعال و ذمّ فاعل بعضها الآخر و موضوع الحسن مثلا التأديب لا الضرب لغاية التأديب إذ ليس هناك بعث من العقلاء لغاية بل مجرّد بنائهم على المدح و الممدوح هو التأديب لا الفعل بغاية التأديب.

و ثانيهما: النظرية و لا تتكفّل فيه إلاّ الإذعان بالواقع و المقام من قبيل الثانى إذ من الواضح أنّ العقل لا يتكفّل فيه إلاّ الإذعان بالواقع و ليس حكم العقل إلاّ الإذعان بالمالزمة بين الإرادتين لا أنّه حكم ابتدائى بوجوب الفعل عقلا حتّى لا يكون له معنى إلاّ الإذعان بحسنه حيث لا بعث و لا زجر من العاقلة ينتج أنّ الحسن فى نظر العقل هو المتوصّل لا الفعل لغاية التوصل.

يمكن أن يقال: إنّ الإدراكات العقلية يعبر عنها بالأحكام العقلية و هذه الأحكام إذا كانت معللة بحيثيات ترجع تلك الحيثيات التعليلية إلى الحيثيات التقييدية سواء كانت عملية أو نظرية و حكم العقل العملى بحسن الفعل للتأديب متصوّر كحكمه بحسن التأديب و لا فرق بينهما إلاّ فى أنّ الأول ينتهى إلى الثانى دون الثانى فإنّه لا ينتهى إلى الأول و مع تصوّر الحكم بحسن الفعل للتأديب يشمله ما ذكر من أنّ أحكام التعليلية العقلية ترجع إلى التقييدية.

و هكذا يكون حكمه بتلازم إرادة ذى المقدمّة لإرادة المقدمّات من جهة التوصل بها إليها ينتهى إلى الحكم بتلازم إرادة ذى المقدمّة مع إرادة المقدمّة المتقيّدة بالتوصل بها إليها و لا فرق فى ذلك بين أن يعبر عن الحكم المذكور بالإذعان أو لا يعبر لأنّ الإذعان أيضا حكم من الأحكام و لو سلم أنّه ليس بحكم فنفس الإذعان و الإدراك أيضا يكون كالحكم فى رجوع الحيثيات التعليلية إلى الحيثيات التقييدية و لا خصوصية



نعم يمكن أن يقال: بأنّ علّة الحكم أو جهة الإدراك ليس عنوان قصد التوصل بل هي كما سيأتي نفس التوصل والإيصال فلا تغفل.

وأما ما يقال من أنّ الجهات التعليلية في الأحكام العقلية وإن ترجع إلى الجهات التقييدية إلاّ أنّه أجنبيّ عن محلّ الكلام في المقام لأنّ وجوب المقدّمة عقلا بمعنى اللابديّة خارج عن مورد النزاع وغير قابل للإنكار وإنّما النزاع في وجوبها شرعا الكاشف عنه العقل وكم فرق بين الحكم الشرعيّ الذي كشف عنه العقل والحكم العقليّ والجهات التعليلية في الأحكام الشرعية لا ترجع إلى الجهات التقييدية.

ففيه أنّ العقل إذا كشف عن حكم بملاكه العقليّ لا يمكن أن يكشف أوسع أو أضيق من ملاكه ولا موضوع آخر غير حيثيّة الملاك.

وثانيهما: إنّ التوصل إذا كان بعنوانه واجبا فما لم يصدر هذا العنوان عن قصد واختبار لا يقع مصداقا للواجب وإن حصل منه الغرض مع عدم القصد والعمد إليه.

أورد عليه بأنّ الممدوح عليه هو التأديب بالحمل الشائع كما أنّ الواجب هنا هو التوصل بالحمل الشائع إلاّ أنّ التأديب بالحمل الشائع اختياريّة بقصد عنوان التأديب لا باختياريّة الضرب فإنّه إذا صدر الضرب فقط بالاختبار لم يصدر منه تأديب اختياريّ بخلاف التوصل بالحمل الشائع فإنّ عنوانه لا ينفكّ عن المشي إلى السوق فإذا صدر المشي بالاختبار كان توصّلا اختياريّا من دون لزوم قصد عنوان التوصل.

ووجه بعض الأعلام اعتبار قصد التوصل من بعض الفحول بأنّ مراده فيما إذا وقعت المزاحمة بين الوجوب الغيريّ والحرمة النفسية كما إذا توقّف واجب نفسيّ كإنقاذ الغريق مثلا على مقدّمة محرّمة بنفسها كالتصرّف في مال الغير فبطبيعة الحال تقع المزاحمة بين الوجوب الغيريّ والحرمة النفسية وعليه فإن جاء المكلف بالمقدّمة قاصدا بها التوصل إلى الواجب النفسيّ ارتفعت الحرمة عنها لأهميّة الإنقاذ من

التصرّف فى مال الغير فلا محالة يوجب سقوط الحرمة عنه و أمّا إن جاء بها لا بقصد التوصل بل بقصد التنزّه فلا موجب لسقوط الحرمة عنه أبداً.

ويمكن أن يقال: إنّ مناط مطلوبية المقدّمة هو وقوعها فى طريق الإنقاذ و لو لم يكن مع قصد التوصل و عليه فى صورة المزاحمة لا دخل لقصد التوصل و إنّما المدخلية لنفس التوصل فالسلوك فى الأرض المغصوبة إذا وقع فى طريق الإنقاذ لا يكون محرّماً بدهاءه أنّه لا يعقل بقاؤه على حرمة مع توقّف الواجب الأهمّ عليه و لا فرق فى ارتفاع الحرمة عنه عن خصوص هذه المقدّمة بين أن يكون الآتى بها قاصداً للتوصل بها إلى الواجب المذكور أم لا غاية الأمر أنّه إذا لم يكن قاصداً بها التوصل كان متجرّياً.

و أمّا إذا لم يقع السلوك فى طريق الإنقاذ فبقى حرمة على حالها ضرورة أنّه لا موجب و لا مقتضى لارتفاع الحرمة أصلاً فإنّ المقتضى لذلك وقوع المقدّمة فى طريق الوصول إلى الواجب الأهمّ و المفروض هو عدمه فمع عدم وجوبها لا تقع المزاحمة مع حرمتها فى نفسها كما لا يخفى فتحصل أنّه لا دليل على اعتبار قصد التوصل.

دليل اعتبار الإيصال ذهب صاحب الفصول قدّس سرّه إلى أنّ مقدّمة الواجب لا تتّصف بالوجوب و المطلوبة من حيث كونها مقدّمة إلاّ إذا ترتّب عليها وجود الواجب بحيث إذا وقعت المقدّمة مجردة عن وجود الواجب تجرّدت عن وصف الوجوب و المطلوبة لعدم وجودها على الوجه المعبر بالتوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب و هذا عندى هو التحقيق الذى لا مزيد عليه و إن لم أفق على من يتفطن له.

و استدللّ له بوجوه منها: إنّ العقل لا يدلّ على مزيد من ذلك و هو ظاهر لأنّ مناط المطلوبة الغيرية منحصر فى المقدمات الموصلة لا غيرها و العقل لا يحكم بالوجوب بدون المناط و عليه فلا يدلّ على مزيد من ذلك و بعبارة اخرى إنّ الغايات فى الأحكام

العقلية تكون عناوين موضوعاتها.

فالتوصل غاية حكم العقل بوجوب المقدمة و مرجعه إلى أنّ موضوع حكم العقل بوجوب المقدمة هو المقدمة الموصلة لا ذات المقدمة.

ومنها تجويز العقل أن يصرح الأمر الحكيم بأنّي لا اريد إلاّ الموصلة و هو شاهد على أنّ دائرة حكم العقل هي الموصلة و إلاّ فلا مجال لتجويز ذلك إذ لا تخصيص في الأحكام العقلية.

ومنها: حكم العقلاء باستحقاق المذمة فيمن دخل في الدار المغصوبة لغير الإنقاذ الواجب مع أنّ الدخول فيها من مقدمات الإنقاذ وليس ذلك إلاّ لشرطيّة التوصل في تحقّق المقدمة الواجبة و إلاّ فلا مجال لاستحقاق المذمة لأنّ الدخول في الدار المغصوبة يكون ممّا يتوقّف عليه الإنقاذ الواجب.

ومنها: الارتكاز والوجدان حيث كان مقتضاهما هو وجوب خصوص هذا القسم الملازم لوجود الواجب في الخارج بدهاء أنّ من أشتاق إلى شراء اللحم مثلا فلا محالة يحصل له الشوق إلى صرف مال واقع في سلسلة مبادئ وجوده لا مطلقا و لذا لو فرض أنّ عبده صرف ماله في جهة اخرى لا في طريق امتثال أمره بشراء اللحم لم يعدّ ممثلا للأمر الغيري بل يعاقبه على ذلك.

و استشكل القوم عليه بوجوه:

أحدها: إنّ الغرض الداعي إلى وجوب المقدمة ليس إلاّ حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذى المقدمة ضرورة أنّه لا يكاد يكون الغرض إلاّ ما يترتب عليه من فائدته و أثره و لا يترتب على المقدمة إلاّ ذلك و لا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب و بين ما لا يترتب عليه أصلا.

اجيب عنه بأنّ هذا المعنى السلبيّ التعليقيّ (أعني أنّ الغرض ليس إلاّ حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذى المقدمة) ليس أثر وجود المقدمة و لا هو متعلّق الغرض كما أنّ

إمكان ذى المقدّمة ذاتا وقوعيًا وكذا التمكن منه غير مترتب على وجود المقدّمة بل إمكانه مطلقا والقدرة عليه يتبع إمكان المقدّمة والقدرة عليها لا وجودها فذو المقدّمة لا يوجد بدونها لا أنّه لا يمكن بدونها أو لا يتمكن منه بدونها.

فجعل التمكن من ذى المقدّمة من آثار الإتيان بالمقدّمة كما ترى لوضوح أنّ التمكن المذكور من آثار التمكن من الإتيان بالمقدّمة لا من آثار الإتيان بالمقدّمة أو إيجابها فالغرض من الإيجاب هو الإيصال والآنفس التمكن من ذى المقدّمة حاصل قبل الإيجاب ولا حاجة إلى إيجاب المقدّمة أو إلى إتيانها.

ثانيها: نمنع جواز تصريح الأمر الحكيم بأنّي أريد الحجّ وأريد المسير الذى يتوصّل به إلى فعل الواجب دون ما لم يتوصّل به إليه لثبوت مناط الوجوب فى مطلقها ودعوى أنّ الضرورة قاضية بجواز ذلك مجازفة.

أجيب عنه بمنع ثبوت مناط الوجوب فى غير صورة الإيصال ومع عدم وجود المناط ليست دعوى الضرورة قاضية بجواز التصريح المذكور مجازفة.

و ثالثها: إنّ الإيصال ليس أثر مجموع المقدّمات فضلا عن إحداها فى غالب الواجبات إذ الواجب فعل اختياريّ يختار المكلف تارة إتيانه بعد وجود تمام مقدّماته وأخرى عدم إتيانه وعليه فكيف يكون اختيار إتيانه غرضا من إيجاب كلّ واحدة من مقدّماته مع عدم ترتبه على تمام المقدّمات فضلا عن كلّ واحدة منها نعم إذا كان الواجب من الأفعال التسيّبية والتوليدية كان مترتبا على تمام مقدّماته لعدم تخلف المعلول عن علته.

وعليه فالقول بالمقدّمة الموصلة يستلزم إنكار وجوب المقدّمة فى غالب الواجبات والالتزام بوجوب الإرادة فى الباقي التزام بالتسلسل.

وأجيب عنه بأنّ المراد من الإيصال أعمّ من الإيصال مع الواسطة فالقدم الأوّل بالنسبة إلى الحجّ قد يكون موصلا ولو مع الوسائط إليه أى يتعقّبه الحجّ وقد لا يكون

كذلك و الواجب هو الأوّل.

و أمّا الإشكال بالإرادة ففيه أولاً: إنّ الإرادة قابلة لتعلّق الوجوب بها كما في الواجب التعبدى.

و ثانياً: إنّ الإشكال فيها مشترك الورد.

ورابعها: أنّه لو قلنا بعدم وقوع المقدّمة على المطلوبيّة الغيريّة عند عدم حصول سائر ما له دخل في حصولها لزم أن يكون وجود الغاية من قيود المقدّمة و مقدّمة لوقوع المقدّمة على نحو يكون الملازمة معكوسة بين وجوب المقدّمة بذلك النحو و وجوب غايتها و هي ذو المقدّمة.

و اجيب عنه بمنع لزوم كون وجود ذى المقدّمة من قيود المقدّمة و مقدّمة لوقوع المقدّمة لأنّ عنوان الإيصال مأخوذ في المقدّمات و ليس لوجود ذبيها دخل في ذلك إذ منشأ انتزاع الإيصال هو نفس المقدّمات عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذبيها لا وجود ذى المقدّمة أو ترتّبها فلا تغفل.

خامسها: إنّ الإتيان بالمقدّمة بناء على وجوب الموصلة لا يوجب سقوط الطلب منها إلّا أن يترتّب الواجب عليها مع أنّ السقوط بالإتيان بالمقدّمة واضح فلا بدّ أن يكون ذلك من جهة موافقة الأمر و مع الموافقة يستكشف عن أنّ الواجب هو مطلق المقدّمة و لو لم توصل إلى ذبيها.

و اجيب عنه بأنّنا نمنع سقوط الأمر بمجرد الإتيان بالمقدّمة و لو لم توصل إلى ذبيها بعد فرض تعلّقه بالمقيّد و هو المقدّمة الموصلة إذ لا يتحقّق المقدّمة الموصلة إلّا بوجود قيده كما في المركّبات فإنّ التحقيق فيها أنّ الأمر بها لا يسقط إلّا بإتيان تمام أجزاء المركّب.

اعتبار حال الإيصال و الظاهر من الدرر و بدائع الأفكار أنّهما ذهبا إلى اعتبار المقدّمة في ظرف الإيصال و حاله بنحو القضيّة الحينيّة فرارا من الإشكالات المتقدّمة بناء على اعتبار

قال المحقق اليزدي قدس سره إن الطلب متعلق بالمقدمات في لحاظ الإيصال لا مقيداً به حتى يلزم المحذورات السابقة و المراد أن الأمر بعد تصوّر المقدمات بأجمعها يريد بها بذواتها لأن تلك الذوات بهذه الملاحظة لا تنفك عن المطلوب الأصلي و لو لاحظ مقدمة منفكة عمّا عداها لا يريد بها جزءاً فإن ذاتها و إن كانت مورداً للإرادة لكن لما كانت المطلوبة في ظرف ملاحظة باقى المقدمات معها لم تكن كلّ واحدة مرادة بنحو الإطلاق بحيث تسرى الإرادة إلى حال انفكاكها عن باقى المقدمات و هذا هو الذى ذكرنا مساوقاً للوجدان و لا يرد عليه ما أورد على القول باعتبار الإيصال قيماً و إن اتحد معه فى الأثر.

وفيه أنه لا وجه لما ذهب إليه بعد ما عرفت من عدم لزوم المحذورات من اعتبار الإيصال و تقييد المقدمات به لأن المراد من الإيصال ليس هو اعتبار وجود المتأخر فى المتقدم حتى يلزم تجافى الموجود المتأخر عن مرتبته بل المراد منه هو اعتبار بلوغ المقدمات إلى حيث لا ينفك المترتب المتأخر عنها. و من المعلوم أن المقدمات البالغة إلى تلك الحيثية تكون بنفسها منشأ لانتزاع الإيصال و لا دخل لترتب ذى المقدمة عليها فى ذلك و إن كان الترتب المذكور ملازماً لبلوغ المقدمات إلى تلك الحيثية.

و عليه فتقييد المقدمات بالإيصال بالمعنى المذكور لا محذور فيه حتى يحصل الاضطرار إلى العدول عنه.

هذا مضافاً إلى أن اعتبار حال الإيصال أيضاً لا يخلو عن المحذور لأن الحال من الحيثيات و قد عرفت أن الحيثية التعليلية فى الأحكام العقلية ترجع إلى الحيثية التقييدية و عليه فليس الواجب هو مطلق المقدمة بل هو المقدمة المتحيثة بالحال المذكور فعادت الإشكالات و المحاذير فتدبر جيداً.

الثمره بين القولين و الأهمّ ممّا ذكره من الثمرات هو جواز المقدّمة المحرّمة مطلقا فيما إذا صارت مقدّمة للواجب الأهمّ بناء على القول بوجود مطلق المقدّمة سواء ترتّب عليها الواجب أو لم يترتّب و جوازها فيما إذا ترتّب عليها الواجب الأهمّ بناء على تخصيص وجوب المقدّمة بالموصلة.

و هو واضح لأنّ حرمة المقدّمة ساقطة عن الفعلية بمجرد مقدّميتها للواجب الأهمّ بناء على أنّ المقدّمة هو مطلقها سواء كانت موصلة أو غير موصلة فصارت المقدّمة بعد سقوط الحرمة جائزة بل واجبة بمقتضى الملازمة بين وجوب ذى المقدّمة و وجوب المقدّمة المطلقة.

هذا بخلاف ما إذا قلنا بأنّ المقدّمة الواجبة ليس مطلقا بل هي الموصلة إذ عليه لا تسقط المقدّمة عن الحرمة الفعلية إلا إذا كانت موصلة.

و هذا الفرق يكفى فى الثمرة بين القولين.

وربما يجعلون من الثمرات إمكان تصحيح العبارة إذا صارت ضدّا للواجب الأهمّ بناء على القول بوجود المقدّمة الموصلة بخلاف ما إذا قلنا بأنّ المقدّمة المطلقة واجبة بتقريب أن يقال: إنّه إذا كان ترك الصلاة فى أوّل الوقت مقدّمة لواجب أهمّ كإزالة النجاسة عن المسجد مثلا و قلنا بوجود مطلق المقدّمة فترك الصلاة واجب بناء على أنّ ترك الضدّ من المقدّمة لا المقارنات و مقتضى كون الترك واجبا من دون قيد هو حرمة فعل الصلاة بناء على أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العامّ و من المعلوم أنّ هذا النهى يوجب الفساد بناء على أنّ النهى الغيرى كالنهى النفسى فى الدلالة على الفساد عند عدم القول بالترتّب.

هذا بخلاف ما إذا قلنا بوجود خصوص المقدّمة الموصلة فالصلاة فى المثال المزبور لا تقع فاسدة فإنّ المقدّمة الواجبة بناء على هذا القول هو الترك الموصّل لا مطلق

الترك و نقيض الترك الموصل هو رفعه أى ترك هذا الترك الخاصّ و من المعلوم أنّ الرفع المذكور ليس عين الصلاة فى الخارج بل هو مقارن مع الفعل و الترك المجزّد و عليه فإذا وجب الترك الموصل حرم رفعه و الحرمة من الرفع المذكور لا يسرى إلى مقارناته فلو عصى المكلف و لم يأت بالأهمّ و هو الإزالة بل أتى بالصلاة كانت صلاته صحيحة لعدم كونها منهيّة.

و لكنّ الإنصاف أنّ سرماية الحرمة فى فرض كون المقدّمة مطلقة لا موصلة متبيّنة على البناءات المذكورة و هى غير ثابتة فمع عدم السراية لا فرق بين القولين و مع عدم الفرق لا وجه للحكم ببطان الصلاة فى صورة كون وجوب المقدّمة مطلقا فلا ثمره بين القولين لأنّ المفروض هو صحّة الصلاة على كلا القولين.

فالأولى هو الاكتفاء بالثمره الاولى فى الفرق بين القولين فلا تغفل.

تذنب فى كفيّة استكشاف الحكم الكلّيّ الفقهيّ و لا يذهب عليك أنّ الثمره فى المسألة الاصوليّة هى اكتشاف الحكم الكلّيّ الفقهيّ من المسألة الاصوليّة لا- تطبيق المسألة الاصوليّة على مصاديقها و تطبيق الحكم الكلّيّ الفقهيّ على مواردّه فإنّ كليهما خارجان عن حقيقة الاستكشاف و الاستنباط و هذا الاكتشاف لا يحصل إلاّ بأن يجعل المسألة الاصوليّة صغرى للقياس بأن يقال: فى مسألتنا كلّ مقدّمة يستلزم وجوب ذبيها وجوبها و كلّ ما كان كذلك فهو واجب شرعا فيستنتج منه أنّ كلّ مقدّمة واجب شرعا و هو الحكم الكلّيّ الفقهيّ فالملازمة بين وجوب ذى المقدّمة و المقدّمة مسألة اصوليّة و جعلت صغرى للقياس و هى مع ضميمه كلّ ما كان كذلك فهو واجب شرعا يوجب كشف الحكم الكلّيّ الفقهيّ و هو أنّ كلّ مقدّمة واجب شرعا.

و أمّا إذا جعلت مقدّميّة الموضوع صغرى القياس و الحكم بوجوب كلّ مقدّمة شرعا كبرى القياس فهو ينتج تطبيق الحكم الكلّيّ الفقهيّ على مصاديقه و هو متوقّف على



الفراغ عن وجوب كلّ مقدّمة حتّى يصحّ القياس المذكور.

أو جعلت المسألة الاصوليّة وهى كلّ مقدّمة يستلزم وجوب ذبيها وجوبها كبرى القياس ينتج أنّ الوضوء يستلزم وجوب ذبه وجوبه وهذا هو تطبيق المسألة الاصوليّة الكلّيّة على مصاديقها ولا ينتج حكما كليًا فقهيًا من وجوب كلّ مقدّمة شرعا حتّى يكون نتيجة للقياس.

ومّا ذكر يظهر ما فى المعروف من أنّ استكشاف الحكم الشرعيّ من المسألة الاصوليّة يتوقّف على جعل المسألة الاصوليّة كبرى للقياس.

وذلك لما عرفت من أنّ جعل المسألة الاصوليّة كبرى للقياس ينتج تطبيق المسألة الاصوليّة على مواردّها لا كشف الحكم الكلّيّ الفقهيّ فلا تغفل.

وينقدح أيضًا ممّا ذكر أنّه لا يصحّ جعل مثل وفاء النذر بإتيان مقدّمة واجب عند نذر الواجب من باب استكشاف الحكم الفقهيّ الكلّيّ من المسألة الاصوليّة بأن يقال هذا الشىء الذى تعلق به النذر مقدّمة للواجب وكلّ مقدّمة واجب فالذى تعلق به النذر واجب ويحصل الوفاء بالنذر بإتيانه.

وذلك لأنّ التطبيق المذكور تطبيق الحكم الكلّيّ الفقهيّ على مصاديقه وليس هذا القياس كاشفا عن الحكم الكلّيّ الفقهيّ حتّى يكون من المسألة الاصوليّة.

تأسيس الأصل ولا يخفى عليك أنّه لا أصل بالنسبة إلى المسألة الاصوليّة وهى نفس الملازمة لعدم حالة سابقة لها وجودا وعدمًا لأنها إمّا ثابتة أزلا أو معدومة أزلا فالملازمة بين وجوب ذى المقدّمة وجوب المقدّمة إن كانت موجودة كانت كذلك أزلا وإن لم تكن موجودة كان الأمر كذلك والملازمة المذكورة لا تتوقّف على فعليّة الوجوب فى ذى المقدّمة حتّى يقال باعتبار فعليّة الوجوب لها حالة سابقة فإنّ القضيّة الشرطيّة صادقة وإن لم يكن طرفها موجودين بالفعل بل وإن كان ممتنعين

كقولنا لو كان شريك الباري موجودا لكان العالم فاسدا.

فإذا شككنا في الملازمة فلا مجال للرجوع إلى مقتضى الأصل في المسألة الاصولية وهي نفس الملازمة.

نعم يمكن جريان الاستصحاب الحكمي في نفس وجوب المقدمة لكون وجوبها مسبوqa بالعدم إذ قبل تعلق الوجوب بذى المقدمة لم تكن المقدمة واجبة حيث إنّ وجوبها حادثة بحدوث وجوب ذيها.

وعليه فإن شكّ في وجوب حادثة بحدوث وجوب ذيها.

وعليه فإن شكّ في وجوب المقدمة من ناحية الشكّ في وجود الملازمة وعدمه فمقتضى الاستصحاب هو عدم وجوب المقدمة ودعوى أنّ وجوب المقدمة على تقدير الملازمة من قبيل لوازم الماهيات التي ليست مجعولة لا بالجعل البسيط الذي هو مفاد كان التامة ولا بالجعل التأليفي الذي هو مفاد كان الناقصة ولا أثر آخر لوجوب المقدمة حتى يمكن جريان الاستصحاب فيه باعتبار أثره الشرعي مندفعة بأنّ وجوب المقدمة مجعول بالعرض وبالتبع لوجوب ذى المقدمة وهو كاف في جريان الأصل كما في الكفاية وفيه أنّ إرادة المقدمة بحسب الوجود غير إرادة ذيها ومع التعدّد والمغايرة لا يكون الجعل بالعرض بل يجب تعدّد الجعل هذا مضافا إلى أنّ الجعل العرضي ليس شيئا منحازا حتى يجرى فيه الأصل.

نعم يمكن أن يقال في الجواب: وجوب المقدمة من قبيل لوازم الوجود لا- لوازم الماهية إذ ليست إرادة المقدمة بالنسبة إلى إرادة ذيها كالزوجية بالإضافة إلى الأربعة وإلا فنفس وجوب ذى المقدمة كاف في وجود وجوب المقدمة إذ لا وجود لللازم الماهية غير وجودها مع أنّ إرادة المقدمة بحسب الوجود غير إرادة ذيها فيمكن جريان الأصل فيها.

لا يقال: لا مجال لجريان الاستصحاب في نفس وجوب المقدمة مع الشكّ في وجود

الملازمة وعدمها لمنافاته مع الملازمة بناء على ثبوتها في الواقع إذ يستلزم التفكيك بين المتلازمين سواء قلنا بأن وجوب المقدّمة من باب لوازم الماهية أو لوازم الوجود والتفكيك بين المتلازمين محال ومع الاستحالة لا مجال لإطلاق أدلة الاستصحاب.

لأننا نقول: لا وجه لرفع اليد عن إطلاق الدليل لمجرد احتمال الاستحالة لأن احتمال الاستحالة ليس بمانع بل المانع هو إحراز الاستحالة وهو لم يثبت فالدليل الظاهر في شمول المورد حجة على التعبد به ما لم تقم حجة على خلافها واحتمال الاستحالة غير حجة فلا يمنع عن تصديق الحجة.

فتحصّل أنّه لا أصل بالنسبة إلى نفس الملازمة ولكن يجري الأصل الحكمي بالنسبة إلى وجوب المقدّمة عند وجوب ذبيها فلا تغفل.

أدلة وجود الملازمة استدّلوا على وجود الملازمة بوجوه:

منها: شهادة الوجدان على وجود الملازمة بين طلب ذي المقدّمة وطلب المقدّمة بتقريب أنّ من راجع وجدانه وأنصف من نفسه يقطع بثبوت الملازمة بين الطلب المتعلّق بالفعل و الطلب المتعلّق بمقدّماته وليس المراد تعلّق الطلب الفعليّ بها. كيف و البداهة قاضية بعدمه لجواز غفلة الطالب عن المقدّمة بل كفيّة الطلب التقديرى كما يكفى ذلك فى الواجبات النفسىة و لذا لو غرق ولد المولى و هو لا يعلم لزم على العبد الملتفت إنقاذ ابن المولى بحيث لو لم ينقذ عدّ عاصيا و استحقّ العقاب و ليس ذلك إلاّ لكفاية الطلب التقديرى فكما أنّ الطلب التقديرى يكفى فى الواجبات النفسىة فكذلك يكفى فى الواجبات الغيرىة.

أورد عليه بأنّ الوجدان من أقوى الشواهد على عدم تعدّد البعث من قبل المولى بتعدّد المقدّمات شرعا بداهة أنّه بعد مراجعة الوجدان لا نرى إلاّ بعثا واحدا و لو سئل المولى بعد ما أمر بشيء له مقدّمات هل لك فى هذا الموضوع أمر واحد أو أوامر

متعدّدة فهل تراه يقول إنّ لى أوامر متعدّدة لا بل يجيب بأنّ لى بعثا واحدا و طلبا فاردا متعلّقا بالفعل المطلوب.

نعم لا ننكر أنّ العقل يحكم بوجود إتيان المقدمات حفظا لغرض المولى و تمكّنا من إتيانه و لكنّ أين هذا من الوجوب الشرعىّ و الطلب المولى؟.

ولذا لو التزم المولى بأن يعطى بإزاء كلّ أمر امثله العبد دينارا فامثله العبد أمرا صادرا عنه متعلّقا بفعل له ألف مقدّمة مثلا فهل ترى للعبد أن يطالب المولى بأكثر من دينار واحد و هذا شاهد على أنّه لا بعث للمولى بالنسبة إلى المقدمات بل لو بعث إليها بما هي مقدّمة يكون البعث نحوها عين البعث نحو ذبيها.

و يمكن الجواب عنه بأنّ الوجدان يشهد على وجود الإرادة التشريعيّة عند النفات المولى إلى المقدمات و عدم كونه بلا تفاوت بالنسبة إلى الإتيان بالمقدمات و عدمه كما أنّ الأمر كذلك بالنسبة إلى الإرادة التكوينيّة فإنّ من أراد شيئا أراد مقدماته و عدم تحقّق البعث أو عدم تعدّده نحو المقدمات لا يكشف عن عدم وجود الإرادة الموليّة بالنسبة إليها للاكتفاء فى ذلك بالبعث نحو ذبيها فإنّ البعث نحوها بعث نحو مقدماتها بالملازمة المذكورة.

و احتمال أن تكون الإرادة بالنسبة إلى المقدمات من باب اللابديّة العقليّة لا الموليّة مندفع بأنّ اللابديّة العقليّة ليست إلا إدراك الضرورة لا الإرادة و المفروض فى المقام هو وجدان إرادة المقدمات بتبع إرادة ذبيها و هذه الإرادة تشريعيّة لا إرشاديّة و لذا لو رأى المولى تأخير العبد فى تحصيل المقدمات نادى بأعلى صوت بالأمر بالإتيان مع التأكيدات اللازمة حتّى لا يفوت المطلوب الأوّل و لا يكتفى فى ذلك بمجرد إظهار النصح و الإرشاد إلى ما فى نفس الشىء من الصلاح و الفساد و هذا أحسن شاهد على أنّ الإرادة تشريعيّة لا إرشاديّة.

وقول الأمر بأنّ لى بعثا واحدا لا ينافى وجدان الإرادة التشريعيّة بالنسبة إلى المقدمات

فإنَّ الأمر نفى الأمر النفسى بالمقدمات وهو كذلك إذ لا يدعى وجود أوامر أو إرادات نفسية بالنسبة إلى المقدمات بل الأوامر الغيرية أو إرادة غيرية مورد الكلام نحن ندعى الوجدان على وجود إرادات غيرية ولو تقديرا. ولا يصح في مثل ذلك دعوى البدهة على عدم وجود إرادات غيرية.

و أمّا الاستشهاد بأنّ المولى عند التزامه بإعطاء الدينار عند امتثال كلّ أمر من أوامره لم يعط الممثل أكثر من دينار واحد ولو كان لمورد الامتثال مقدمات عديدة.

ففيه أنّه تابع لما التزمه المولى فإنّه إن التزم بإعطاء الدينار على امتثال الأمر النفسى فليس عليه إلاّ الدينار الواحد و أمّا إذا التزم بامتثال الأمر و لو كان غيريّا فعليه ألف دينار.

أورد عليه أيضا بأنّ الضرورة قاضية بعدم إرادة البعث نحو المقدمات لعدم تحقّق البعث في غالب الموارد و عليه فلو كانت الإرادة بالنسبة إليها موجودة يلزم تفكيك الإرادة عن معلولها وهو البعث و حيث إنّ التفكيك بين العلة و المعلوم محال فإرادة البعث غير حاصلة و تعلق الإرادة بنفس عمل الغير غير معقول و غير مقدور لأنّ عمل كلّ أحد متعلق بإرادة نفسه لا غيره نعم يمكن اشتياق صدور عمل من الغير لكنّ الاشتياق غير الإرادة.

هذا مضافا إلى أنّ تعلق إرادة البعث نحو المقدمات مع صحّة انبعاث العبد بالبعث إلى ذبيها لغو لا يصدر عن الحكيم و عليه فما ورد في الشرع من الأوامر الغيرية يحمل إمّا على الإرشاد إلى ما حكم به العقل أو يحمل على تأكيد الأمر بذى المقدّمة من باب الكناية و أيضا لا ملزم مع كفاية الأمر بالنسبة إلى ذى المقدّمة لتحريك العبد نحو المقدمات و إحداث خوف المخالفة بالنسبة إلى المقدمات.

على أنّ الإرادة التشريعية و الأوامر الغيرية توجب اجتماع الأمرين في المقدّمة الداخلية في المركبات مع أنّها عين المركّب.

ولكنّ مع ذلك كلّه أمكن أن يجاب عن هذه الإشكالات أوّلاً: بأنّ عدم تحقّق البعث نحو المقدمات فى غالب الموارد لا يكشف عن عدم وجود الإرادة المولويّة بالنسبة إلى المقدمات لجواز الاكتفاء فى البعث إليها بالبعث نحو ذبيها و عليه فلا تفكيك بين الإرادة و لو تقديرا و بين البعث نحو المقدمات كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ المقدور بواسطة مقدور و عليه فعمل الغير و إن لم يكن مقدورا بنفسه و لكن بواسطة مقدوريّة مباديه مقدور و معقول كما أنّ المسببات التوليدية مقدورة بمقدورية أسبابها و حينئذ يصحّ إرادتها بإمكان مباديها و القدرة عليها.

هذا مضافاً إلى أنّ الإشكال المذكور مشترك الورد إذ إرادة ذى المقدّمة كإرادة المقدّمة فى كونهما عمل الغير و مع ذلك لا إشكال فى تعلّق الإرادة التشريعية بذى المقدّمة.

و ثالثاً: إنّ عدم وجود الملزم لتحريك العبد نحو المقدمات لا ينافى انقذاح الإرادة نحو المقدمات بعد ملاحظة توقّف ذبيها عليها كالإرادات التكوينية فإنّ الإرادة التشريعية تابعة للإرادات التكوينية فكما أنّ المولى إذا أراد نفسه شيئاً أراد مقدماته بالوجدان فكذلك يكون إذا أراد شيئاً عن غيره لأنّ ذلك من شئون إرادة ذى المقدّمة.

و رابعاً: إنّ احتمال أن يكون إرادة المقدّمة من باب كون المولى أحداً من العقلاء و اللابديّة العقلية مندفع بأنّ اللابديّة العقلية هى درك الضرورة لا الإرادة و المفروض فى المقام هو وجدان الإرادة بالنسبة إلى المقدمات فى الإرادات التكوينية و التشريعية و لذا يرغب المولى و يحرك نحوها إذا رأى أنّ العبد لم يأت بها و ضاق وقت العمل.

و خامساً: إنّ الإرادة متعلّقة بالمقدمات لا بذبيها حتّى يمكن حملها على تأكيد الإرادة المتعلّقة بذبيها.

و سادساً: إنّ لزوم اجتماع الأمرين فى المقدّمة الداخلية مع عينيتها مع المركّب ممنوع بعد ما مرّ مرارا من أنّ الحثّيات التعليلية ترجع إلى الحثّيات التقييدية و مع تعدّد

الحيثية يتعدّد الموضوع باعتبارها و مع التعدّد لا يجتمع الأمران في شيء واحد فتحصل أنّ الملازمة بين الإرادة المولوية التشريعية لدى المقدّمة و الإرادة المولوية التشريعية بالنسبة إلى المقدّمات متحقّقة كما تكون كذلك بالنسبة إلى الإرادات التكوينية بشهادة الوجدان و عليه فما ذهب إليه الشيخ و المحقّق الخراسانيّ و صاحب الوقاية و الدرر و بدائع الأفكار و غيرهم من الفحول من وجود الملازمة لا يخلو من وجه.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ ثبوت الملازمة بين الإرادة التشريعية بالنسبة إلى ذى المقدّمات و بين الإرادة التشريعية بالنسبة إلى المقدّمات لا يستلزم أن يكون للمقدّمات ثواب و عقاب و إطاعة و عصيان على حدّه لأنّ الإرادات الغيريّة تابعة للإرادات الأصليّة في الامور المذكورة.

ثمّ لا يذهب عليك أنّه لا وجه للتفصيل في المقدّمات بين الأسباب و غيرها و القول بوجوبها في الاولى دون الثانية بدعوى أنّ التكليف لا يتعلّق إلاّ بالمقدور و المقدور في الاولى هو الاسباب لا المسببات لما عرفت من أنّ المقدور بالواسطة مقدور و المسببات مقدورة بمقدورية أسبابها فلا إشكال في تعلّق التكليف بها و أيضا لا فرق في المقدّمة بين العقلية و بين الشرعية إذ بعد ثبوت المقدّمية شرعا تكون المقدّمة الشرعية كغيرها في توقّف ذى المقدّمة عليها فيجرى فيها أيضا دعوى الملازمة لأنّ المفروض أنّ ذا المقدّمة لا يتحقّق بدونها كالعقلية.

مقدّمة المستحب لا تختصّ دعوى الملازمة بكون المقدّمات مقدّمات الواجبات بل تجرى في مقدّمات المستحبات أيضا بعين الوجه المذكور في الواجبات إذ من أراد شيئا من غيره أراد مقدّماته كما في الإرادات التكوينية من دون فرق بين أن يكون الشيء واجبا أو مستحبا.

مقدّمة الحرام والمكروه ولا خفاء في أنّ المقدّمات الموصلة نحو الحرام أو المكروه محكومة بحكمها من الحرمة أو الكراهة بناء على الملازمة لشهادة الوجدان على أنّ من أكره شيئاً أكره مقدّماته الموصلة من دون فرق بين أن تكون الإرادة تكويينية أو تشريعية إذ البغض للمعلول يلازم بغض العلة و هي مجموع المقدّمات الموصلة وعليه فيكون كلّ مقدّمة من المقدّمات مبغوضة بمبغوضيّة العلة و هي مجموع المقدّمات الموصلة ولا ملاك لمبغوضيّة كلّ واحدة من المقدّمات مع قطع النظر عن سائر المقدّمات ولو كانت المقدّمة هي الجزء الأخير أو المقدّمة الأخيرة لأنّها مع قطع النظر عن غيرها لا يترتب عليها المبغوض الأصلي فلا وجه لتخصيص المبغوضيّة بالجزء الأخير من العلة التامة مع عدم انفكاكه عن سائر الأجزاء و المقدّمات إذ المجموع بما هو المجموع هو العلة التامة نعم لو كانت المقدّمة الأخيرة غير متلازمة مع وجود غيرها من المقدّمات اختصّت بالمبغوضيّة بعد وجودها كما لا يخفى.





## فهرس محتويات الكتاب

المقصد الأول: في الأوامر 5

الفصل الأول: فيما يتعلّق بمادّة الأمر 7

الجهة الأولى: في أنّ المعروف بين الاصوليين أنّ لفظ الأمر مشترك لفظي 7

الجهة الثانية: في اعتبار العلوّ في مفهوم الأمر: 13

الجهة الثالثة: في اعتبار الإلزام والإيجاب في مادّة الأمر وعدمه: 18

الجهة الرابعة: في اتّحاد الطلب والإرادة وعدمه: 22

المقام الأول: في مفهومهما بحسب اللغة: 22

المقام الثاني: في حقيقة الكلام النفسي و الطلب النفسي على ما ذهب إليه الأشاعرة وأدلتها: 28

الخلاصة: 45

الفصل الثاني: فيما يتعلّق بصيغة الأمر: 51

المبحث الأول: في تحقيق معنى صيغة الأمر: 51

وحدة المعاني الإنشائيّة: 57

اختصاص الصيغة بالداعي الحقيقي: 59

الخلاصة 63

المبحث الثاني: في كيفية استفادة الوجوب من صيغة الأمر 65

ص: 631

انتزاعية الوجوب و الاستحباب 65

فى أنّ الوجوب ليس مستفادا من مقدمات الحكمة 69

ليس الوجوب مستعملا فيه لهيئة «افعل» 71

ليست الصيغة منصرفة إلى الوجوب 72

الخلاصة 74

المبحث الثالث: فى الجمل الخبرية المستعملة فى مقام الطلب و البعث 76

الخلاصة 83

المبحث الرابع: فى التعبدي و التوصلّي 85

المقام الأول: فى مفهوم التعبدي و التوصلّي 85

المقام الثانى: فى إمكان أخذ قصد القربة فى متعلق التكليف شرعا 87

وجه الامتناع فى مقام الامثال 98

تصحيح أخذ قصد القربة بتعدد الأمرين: 102

تصحيح القربة بالإتيان بداعى المصلحة و نحوها 107

تصحيح العبادة من دون قصد القربة 113

المقام الثالث: فى الأخذ بالإطلاق: 124

المقام الرابع: مقتضى الأصل العمليّ 131

الخلاصة 137

المبحث الخامس: فى حمل الأمر على النفسى و العينى و التعيينى 145

الخلاصة 154

المبحث السادس: فى الأمر عقيب الحظر أو توهمه 155

الأقوال 155



## الخلاصة 165

المبحث السابع: في المرّة و التكرار 166

المقام الأوّل: في تحرير محلّ النزاع 166

المقام الثاني: في دلالة الأمر على المرّة و التكرار و عدمها 171

المقام الثالث: في المراد من المرّة و التكرار 173

المقام الرابع: في تبديل الامتثال بالامتثال 177

المقام الخامس: في جواز الامتثال بالأزيد: 179

المقام السادس: في عدم اختصاص ما ذكر بالأمر الوجوبيّ 180

المقام السابع: عن الفرق بين النواهي و الأوامر: 181

## الخلاصة 185

المبحث الثامن: في الفور و التراخي 190

في إفادة الفور فالفور: 197

## الخلاصة 203

الفصل الثالث: في الإجزاء 204

الموضع الأوّل 214

الموضع الثاني 221

المقام الأوّل: في إجزاء الأوامر الاضطرارية: 221

المقام الثاني: في إجزاء الأوامر الظاهرية 244

الأمر الأوّل: في تحرير محلّ النزاع: 244

الأمر الثاني: في إجزاء الأصول الظاهرية: 251

الأمر الثالث: في إجزاء الأمارات عند كشف الخلاف يقينا 266

الجهة الاولى: فى اجزاء الامارات بناء على الطريقة وجوب ترتيب آثار الواقع 266

ص: 633

الجهة الثانية: في أجزاء الإمارات بناء على المنجزية والمعذرية 283

الجهة الثالثة: في أجزاء الإمارات وعدمه بناء على السببية 289

أنحاء السببية و موارد كشف الخلاف 289

الأمر الرابع: في أجزاء الإمارات بعد كشف خلافها بغير اليقين 302

الجهة الاولى: إنه لو تبدل الاجتهاد السابق الى اجتهاد آخر يخالفه فهل يجزى الاجتهاد السابق أم لا؟ 302

الجهة الثانية: في أجزاء عمل المقلد وعدمه عند تبدل رأى المجتهد 309

الجهة الثالثة: في أجزاء عمل المقلد عند الرجوع عن الميّت الى الحيّ أو عند عدوله من الحيّ الى الحيّ 312

الأمر الخامس: في مقتضى الأصل عند عدم إحراز أنّ الحجية بنحو الكشف و الطريقية أو بنحو الموضوعية و السببية 318

المقام الأول في مقتضى الأصل بالنسبة الى وجوب إعادة وعدمه: 318

المقام الثاني: في مقتضى الأصل بالنسبة الى وجوب القضاء وعدمه 327

الأمر السادس 330

الخلاصة 336

الفصل الرابع: مقدمة الواجب و الحرام 365

المقام الأول: في أنّ المقدمة لا تختصّ بالواجب بل تعمّ الحرام أيضا 365

المقام الثاني: في أنّ المراد من المقدمة هو ما يتقدّم على ذى المقدمة 366

المقام الثالث: محلّ النزاع 367

المقام الرابع: في تبعية وجوب المقدمة عن وجوب ذيها 368

المقام الخامس: في أنّ المسألة من المسائل الأصولية لا- الكلامية و لا الفقهية و لا من المبادئ الأحكامية الفقهية و لا من المبادئ

التصديقية الاصولية 369

ص: 634

المقام السادس: في أنّ المسألة عقلية لا لفظية 375

الخلاصة 377

المقام السابع: في تقسيمات المقدمة 380

منها: تقسيمها الى الداخلية والخارجية 380

المقدمات الخارجية 390

و منها تقسيمها الى: مقدمة الوجود و مقدمة الصحة و مقدمة الوجوب و مقدمة العلم 393

و منها تقسيمها إلى: المتقدمة و المقارنة و المتأخرة بحسب الوجود بالنسبة الى ذي المقدمة 395

التقدم الواقعي 404

الخلاصة 422

المقام الثامن: في تقسيمات الواجب 432

منها تقسيمه إلى: المطلق و المشروط 432

الموضع الأول: في تعريفهما 432

الموضع الثاني: في أنّ الشرط في مثل قولنا إن جاءك زيد فأكرمه هل يرجع الى نفس الوجوب أو إلى الواجب؟ 435

الموضع الثالث: في عمومية النزاع: 442

الموضع الرابع: في أنّ المقدمات الوجودية هل تكون متعلقة للطلب في الحال بناء على رجوع القيود الى المادة دون الهيئة أم لا تكون؟

443

الموضع الخامس: في أنّ المقدمات المفوتة هل تكون واجبة الإتيان قبل حصول شرط الوجوب أم لا؟ 445

الموضع السادس: في وجوب تعلّم الأحكام في الواجبات حتّى المشروطة قبل حصول شرطها 446

ص: 635



و منها تقسيمه الى المعلق و المنجز 450

الامر الأول فى صحّة تقسيم المطلق إلى المنجز و المعلق 450

الأمر الثانى: فى الإشكالات الواردة على ثبوت الواجب المعلق و الجواب عنها 455

الامر الثالث: فى أنّ التفصّل عن إشكال لزوم الاتيان بالمقدّمة قبل زمان الواجبات الموقّته إذا لم يقدر عليه بعد زمانه هل ينحصر فى تعليق  
الوجوب أم لا؟ 470

الامر الرابع: فى حكم دوران الأمر بين رجوع القيد الى الهيئة أو المادة 475

مقتضى الأصل 483

و منها تقسيمه الى نفسى و غيرى 485

الجهة الاولى: فى تعريفهما 485

الجهة الثانية: فى مقتضى الأصل اللفظى 491

الجهة الثالثة: فى مقتضى الأصل العملى 494

تنبيهات 508

التنبيه الأول: فى استحقاق الثواب و العقاب فى الأوامر النفسىّة 508

التنبيه الثانى: فى استحقاق الثواب و العقاب فى الواجبات و المحرّمات الغيريّة بعد فرض ثبوتهما فى الواجبات و المحرّمات النفسىّة 509

التنبيه الثالث: فى الاشكال و دفعه فى الطهارات الثلاث 515

الاستحباب النفسى 520

نكات فقهية 524

منها: أنّ الوضوء التهيئى قبل الوقت صحيح 524

الخلاصة 534

المقام التاسع فى تبعيّة وجوب المقدّمة عن وجوب ذبيها 556

ص: 636

المقام العاشر في ما هو الواجب في باب المقدمة 559

اعتبار الايصال 566

تنبيهات 566

اعتبار حال الإيصال 579

تأسيس الأصل 592

مقدمة المستحب 607

الخلاصة 612

ص: 637

سرشناسه: خرازی، سید محسن، 1315 -

عنوان و نام پدیدآور: عمده الاصول / تالیف محسن الخرازی؛ تصحیح علی رضا الجعفری

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، 1415ق. = 1376

مشخصات ظاهری: 7ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. 2 (چاپ اول: 1422ق. = 1380).

یادداشت: ج. 5 (چاپ اول: 1427ق. = 1385).

یادداشت: ج. 6 (چاپ اول: 1430ق. = 1388).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: 8/BP159/8 خ 4ع 8 1376

رده بندی دیویی: 297/312

شماره کتابشناسی ملی: م 78-2994

ص: 1



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ص: 3

عمده الاصول

تالیف محسن الخرازی

تصحیح علی رضا الجعفری

ص:4

إشارة

هل يستلزم النهى عن ضده أو لا؟

ويقع الكلام فى امور:

الأمر الأول: فى أن هذه المسألة هل تكون من المسائل الاصولية

أو الفقهية أو المبادئ الأحكامية.

ذهب بعض إلى أنها فقهية بدعى أن البحث فيها عن ثبوت الحرمة لصد الواجب و عدم ثبوت الحرمة، وهو بحث فقهي لا اصولي.

ولكن يرد عليه أن البحث فيها عن ثبوت الملازمة بين وجوب شىء و حرمة ضده و عدمها، و لا صلة للبحث عن وجود الملازمة و عدمها بالبحث عن أفعال المكلف و عوارضه حتى تكون المسألة مسألة فقهية. هذا مضافا إلى أن المباحث الفقهية ينظر ما فيها لا ما بها، لأن نتيجة البحث فى المسألة الاصولية تقع فى طريق الاستنباط أو تصير مرجعا للمجتهد عند اليأس عن الدليل الاجتهادي، هذا بخلاف نتائج الفقهية فإنها نفس الحكم و لا تقع فى طريق الاستنباط.

و ذهب بعض إلى أن هذه المسألة من مبادئ الأحكام بدعى أن القدماء من الأصحاب كانوا يذكرون فى كتبهم الاصولية نبذا من المبادئ اللغوية و نبذا من

المبادئ العقلية، كالبحث عن الحسن والقبح ونبذاً من المبادئ الأحكامية، والمراد منها هي المسائل التي تكون محمولاتها من عوارض الأحكام التكليفية أو الوضعية كتنضاد الأحكام وملازمة بعضها لبعض. ولذلك قال في نهاية الاصول بعد اختيار كون المسألة من مبادئ الأحكام: حيث إنّ الموضوع في علم الاصول عبارة عمّا هو الحجّة على الأحكام الشرعية، احتاج الاصوليّ من جهة زيادة البصيرة إلى البحث عن أقسام الأحكام الشرعية و البحث عن لوازمها وملازماتها وملزوماتها (1).

فالببحث عن مبادئ الأحكام لازدياد البصيرة بالنسبة إلى الأحكام، ولكن يرد عليه أنّ المسألة بعد صلاحيتها لكونها معنونة بجهتين توجب كلّ واحدة منهما تعنونها بعنوان مستقلّ، فإدراجها في مبادئ الأحكام بجهة لا يضرّ بكونها من المسائل الاصولية أيضا بجهة اخرى.

فمن حيث كون الملازمة بين طلب أحد الضدين و طلب ترك الآخر من عوارض وجوب أحد الضدين يمكن إدراجها في مبادئ الأحكام، لأنّ البحث فيها عن عوارض طلب أحد الضدين. ومن حيث أنّ نتيجة البحث عن الملازمة تقع في طريق الاستنباط يصلح أن تدرج في المسائل الاصولية.

وكيف كان، فالمسألة ذات جهتين، فلا ينافي إدراجها من جهة في مبادئ الأحكام إدراجها في المسائل الاصولية باعتبار جهة اخرى.

وما ذكرناه في الجواب اولى ممّا في المحاضرات من أنّ المبادئ لا تخلو من التصورية والتصديقية ولا ثالث لهما، والمبادئ التصورية هي لحاظ ذات الموضوع أو المحمول وذاتياته، والبحث عن مسألة الضد لا يرجع إلى ذلك. والمبادئ التصديقية هي المقدمة التي يتوقف عليها تشكيل القياس، ومنها المسائل الاصولية، فإنّها مبادئ

ص:6



تصديقيّة بالإضافة إلى المسائل الفقهيّة لوقوعها في كبرى قياساتها ولا تعقل المبادئ الأحكاميّة في مقابل المبادئ التصوريّة و التصديقيّة (1).

لما عرفت من أنّ مسألة الملازمة مع كونها من المبادئ التصديقيّة ذات جهتين، فلا مانع من إدراجها من جهة في مبادئ الأحكام كما عرفت. و عليه، فدعوى عدم معقوليّة صلاحيتها لكونها من المبادئ الأحكاميّة من جهة اخرى كما ترى.

و كيف كان، فلا مانع من كون البحث عن وجود الملازمة بين طلب أحد الضدّين و طلب ترك الضدّ الآخر من المسائل الاصوليّة لقابليتها لأن تقع في طريق الاستنباط.

ربّما يقال: لا يترتّب أثر شرعيّ على نفس ثبوت الملازمة بين وجوب شيء و حرمة ضده لتكون المسألة اصوليّة، إذ المسألة الاصوليّة هي التي تكون واسطة في إثبات المحمولات الشرعيّة بالنسبة إلى موضوعاتها، من دون حاجة إلى ضمّ كبرى اصوليّة اخرى، وليس لنفس المسألة حكم شرعيّ.

و أمّا حرمة الضدّ فهي و إن ثبتت من ناحية ثبوت تلك الملازمة إلا أنّها حرمة غيريّة، فلا تصلح لأن تكون ثمرة للمسألة الاصوليّة إلا إذا ثبتت الملازمة بين النهي الغيريّ و الفساد الشرعيّ، كما يستلزم النهي النفسيّ له، و هو أوّل الكلام.

و أجاب عنه في المحاضرات بأنّه يكفي لكون المسألة اصوليّة ترتّب بنتيجة فقهيّة على أحد طرفيها و إن لم يترتّب على طرفها الآخر، و إلا لزم خروج كثير من المسائل الاصوليّة عن علم الاصول، حتّى مسألة حجّية خبر الواحد فإنّه على القول بعدم حجّيته لا يترتّب عليها أثر شرعيّ أصلا.

و مسألتنا هذه تكون كذلك، فإنّه تترتّب عليها نتيجة فقهيّة على القول بعدم

ص:7

ثبوت الملازمة، وهي صحة الضد العبادي.

وأما الحكم بفساده على القول الآخر فهو يتوقف على استلزام النهي الغيري للفساد، كما يستلزم النهي النفسي (1).

وعليه، يستكشف صحة الضد العبادي من ناحية عدم ثبوت الملازمة بجعله في طريق الاستنباط، كما يستكشف الحكم الشرعي من ناحية ثبوت حجّة الخبر بجعلها في طريق الاستنباط.

## الأمر الثاني: في أنّ هذه المسألة الاصولية هل تكون من

المسائل العقلية أو اللفظية؟

والذي ينبغي أن يقال: هو الأولى، وإن ذهب بعض إلى الثانية، وذلك لأنّ البحث لا يختص بصورة ثبوت الأمر بلفظ ونحوه. هذا مضافا إلى أنّ الفرض من الاستلزام ليس إلا في عالم الثبوت والواقع، والحاكم بالملازمة ليس إلا العقل ولا صلة بدلالة اللفظ أبدا.

وعليه، فجعل البحث لفظيا غير وجيه ولا حاجة إلى تعميم العنوان حتّى يشمل سائر الأقوال المبتنية على اللفظ بعد كونها واضحة البطلان، إذ لا معنى للدلالة المطابقيّة في الضد الخاص، وإن أمكن تصويره في الضد العام بأن يقال إنّ الأمر بالشىء طلب لترك تركه مع أنّه لا موجب لتعلّق الإرادة بشىء واحد مرتين وهكذا لا معنى للدلالة التضمينية مع كون المفروض أنّ الوجوب بسيط وليس مركبا من طلب الشىء والمنع من الترك، وأيضا لا دلالة بالدلالة الالتزامية للأمر بالشىء على حرمة ضده، لأنّ الشرط في الدلالة الالتزامية هو أن يكون اللازم بيّنا بالمعنى الأخص، وهو

ص: 8

غير حاصل لإمكان الغفلة حين وجوب شيء عن حرمة ضده، هذا مضافاً إلى أنّ محلّ البحث لا يختصّ بالطلب المستفاد من الألفاظ. وكيف كان، فذكر هذه المسألة في مباحث الألفاظ مع كونها من المسائل العقلية لعلّه لعدم إفراد باب في الأصول للمسائل العقلية، و تناسب هذا البحث بباب الألفاظ من جهة غلبة كون الواجبات مفاد الأوامر اللفظية.

### **الأمر الثالث: أنّ المراد من الضدّ في المقام ليس الضدّ المنطقيّ**

حتّى يختصّ بالضدّ الوجوديّ فإنّ الضدّين هناك هما أمران وجوديّان لا يجتمعان في محلّ واحد.

بل المراد من الضدّ هنا هو الضدّ الأصوليّ، وهو مطلق ما يعاند الشيء وينافيه ولو كان أمراً عدميّاً كتنقيض الشيء، أعنى عدمه. وبهذه المناسبة يطلق على ترك كلّ ضدّ كالصلاة والإزالة في وقت واحد ضدّ عامّ مع أنّه تنقيضهما، وإتّما سمّي عامّاً لملاءمة ترك كلّ ضدّ مع اجتماعه مع واحد من الأضداد الخاصّة، فترك الإزالة مثلاً يلائم ويجتمع مع الصلاة والأكل والشرب وسائر الأفعال، بل السكنات، وهكذا ترك الصلاة يجتمع مع الإزالة وسائر الأفعال والسكنات: كما أنّ الضدّ الخاصّ هو الذى لا يلائم ولا يجتمع مع غيره من الأضداد الوجوديّة أو عليه، فالضدّ الأصوليّ الذى هو مطلق ما يعاند الشيء على قسمين: الضدّ العامّ، والضدّ الخاصّ؛ ودعوى الاستلزام تجرى فى كلّ واحد منهما.

### **الأمر الرابع: أنّ محلّ النزاع ليس فى الواجبين الموسعين**

إذا لا مزاحمة بينهما، كما أنّه ليس فى الواجبين المضيقين الذين لا أهمّ بينهما، إذ من المعلوم أنّ الحكم فيهما هو التخيير، فالنزاع فيما إذا كان أحدهما موسّعاً والآخر مضيقاً،

أو كانا مضيّقين و كان أحدهما أهم من الآخر.

## الأمر الخامس: فى استدلال القوم على استلزام طلب الشىء

### إشارة

و الأمر به للنهى عن ضده:

و يقع الكلام فى مقامين:

### المقام الأول: فى الضدّ الخاصّ، و قد استدّلوا عليه بوجوه

الوجه الأول: أنّ ترك الضدّ الخاصّ مقدّمة للضدّ الآخر، و حيث إنّ مقدّمة الواجب واجب فترك الضدّ الخاصّ واجب، فإذا كان ترك الضدّ واجبا كان فعله محرّما و هو المطلوب، إذ نتيجة القياس هى أنّ الأمر بالشىء أو إرادته يستلزم النهى عن ضده.

و هذا الاستدلال مرّكب من امور:

أحدها مقدّمة ترك الضدّ، و ثانيها وجوب المقدّمة، و ثالثها استلزام الأمر بترك الضدّ لحرمة نفس الضدّ.

أمّا المقدّمة الاولى: فلأنّ الضدّين متمانعان، و معنى المخالفة أنّ وجود كلّ واحد مانع لوجود الآخر. و عليه، يتوقّف وجود كلّ ضدّ على عدم وجود الضدّ الآخر؛ و من المعلوم أنّ عدم المانع من مقدّمات الوجود، كما أنّ الشروط و المقتضى من مقدّماته، و مقتضى تقدّم أجزاء العلة و تأثيرها فى وجود المعلول هو تقدّم عدم المانع و تأثيره فى وجود الضدّ. و عليه، فعدم الضدّ الذى هو عدم المانع من مقدّمات وجود الضدّ للآخر و مؤثّر فيه.

و أمّا المقدّمة الثانية: فقد تقدّم فى مسألة مقدّمة الواجب دعوى الملازمة بين إرادة ذى المقدّمة و إرادة مقدّماته شرعا.

و أمّا المقدّمة الثالثة: بدعوى أنّ نفس تصوّر الوجوب و الإلزام يكفى فى تصوّر

النهي عن الترك و الحرمة، أو بدعوى أن إرادة تشريعية بشيء كعدم الضد التي عبر عنها بالوجوب مستلزمة لكراهة فعل الضد مع الالتفات إليه.

هذا غاية ما يمكن في تقريب الاستدلال، ولكن اورد على المقدمة الاولى إشكالات:

منها ما ذكر سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره من أن عدم المانع أمر عدمي لا يمكن أن يكون مؤثرا في شيء، إذ لا حظ له من الوجود حتى به يؤثر، فلا يمكن أن يكون العدم من مقدمات وجود الضد الآخر، إذ لا يكون العدم منشأ للأثر و المقدمة الوجودية مؤثرة في وجود ذبيها. و عليه، فلا يكون عدم الضد واجبا بالوجوب المقدمي حتى يكون نفس الضد محرما.

و مما ذكر يظهر أن عدم المانع من أجزاء العلة مسامحة جدا، إذ العدم لا يؤثر في شيء، بل معناه يؤول إلى أن مقتضى وجود المانع يزاحم تأثير مقتضى الوجود في الضد الآخر، مثل الرطوبة تزاحم تأثير مقتضى الإحراق و هو النار.

و عليه، يكون التزاحم في الواقع بين المقتضيين كتزاحم الرطوبة مع تزاحم النار.

و ما قرع سمعك من أن تأثير المقتضى يتوقف على عدم المانع، ليس معناه أن عدم المانع مؤثر، بل معناه أن مع وجود مقتضى وجود المانع و غلبته لا يؤثر مقتضى الوجود في الضد الآخر، فعبروا عن مزاحمة المقتضيات و التمانع بين الوجودات بأن عدم المانع من أجزاء العلة، فالعدم لا يتصف بالجزئية و لا يصير علة و لا جزءها، كما لا يخفى.

و لقد أفاد و أجاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال: إن التوقف مطلقا باطل فيهما، لأن العدم ليس بشيء بل باطل محض، فلا يمكن أن يكون دخيلا في تحقق شيء أو متأثرا من شيء، فما لا شئية له يسلب عنه بالسلب التحصيلي جميع الامور الثبوتية، و لا شك في أن التوقف من طرف الموقوف و الموقوف عليه ثبوتي، و ثبوته له

فرع ثبوت المثبت له، بل ثبوت كل شيء لشيء فرع ثبوته، فما لا شيء له لا تقدم له ولا تأخر ولا مقارنة، فكلّ الحثيات مسلوقة عنه سلبا تحصيليا، لا بمعنى سلب شيء عن شيء، بل السلب عنه من قبيل الإخبار عن المعدوم المطلق بأنه لا يخبر عنه لأجل التوسل بالعناوين المتحصلة في الذهن.

وما في بعض التعليقات من أنّ عدم الضدّ من مصحّحات قابليّة المحلّ لقبول الضدّ لعدم قابليّة الأبيض للسواد ولا الأسود للبياض وأنّ القابليّات والاستعدادات والإضافات وأعدام الملكات وإن كان لا مطابق لها في الخارج لكنّها من الامور الانتزاعيّة وحيثيات وشئون لامور خارجيّة وثبوت شيء لشيء لا يقتضى أزيد من ثبوت المثبت له بنحو يناسب ثبوت الثابت.

فيه ما لا يخفى، لأنّ قابليّة المحلّ من شئونه في وجوده من غير دخالة عدم شيء فيها، فالجسم قابل للسواد كان موصوفا بالبياض أو لا، ولا يتوقّف قابليّته له على عدمه وعدم قبوله في حال اتّصافه به لأجل التمانع بين الوجودين لا لتوقّف القابليّة على عدم الضدّ، ضرورة أنّ العدم واللاشيء لا يمكن أن يكون مؤثرا في تصحيح القابليّة بل لا يكون شأن الامور الخارجيّة ولا منتزعا منها، فما اشتهر بينهم من أنّ للأعدام المضافة حظًا من الوجود كلام مسامحيّ، لأنّ العدم لا يمكن أن يكون مضافا ولا مضافا إليه، والإضافة بينه وبين الوجود إنّما هي في ظرف الذهن بين عنوان العدم والوجود لا بين العدم حقيقة والوجود-إلى أن قال:- وما في كلام المحشّي المحقّق من التسوية بين القابليّات والاستعدادات والإضافات وأعدام الملكات لم يقع في محلّه، كيف والقابليّات والاستعدادات بل والإضافات لها نحو وجود بخلاف أعدام الملكات فإنّ لملكاتها نحو تحقّق لا لحيثيّة الأعدام (1).

ص: 12

1-1) مناهج الوصول: 14/2-15.

ولقد أفاد وأجاد رحمه الله وحشره مع الأبرار، ومقتضى ما ذكر عدم صحّة توصيف العدم بالمقدّميّة كما لا يتّصف بالجزئية ونحوها. لا يقال: إنّ أعدام الملكات كعدم البصر ممّن له شأنيّة البصر لها منشأ الانتزاع الخارجيّ كالقابليّات والاستعدادات. لأنّنا نقول: ليس فى الخارج إلاّ الوجود بناء على أصالة الوجود، فلا منشأ لانتزاع العدم. نعم، قصور الوجود مع قابليّته لشيء يكون منشأ لانتزاع أعدام الملكات، ولكن غير خفى أنّ القصور ليس عدميًا.

ومنها ما أفاده صاحب الكفاية قدّس سرّه، وحاصله كما فى تعليقه المحقّق الأصفهانيّ أنّه لا تقدّم ولا تأخّر بين الضدّين بما هما ضدّان، فنقيض أحدهما وهو العدم البديل للوجود أيضا لا تقدّم له على وجود الآخر، وهذا معنى كونهما فى مرتبة واحدة، انتهى.

وتوضيح ذلك كما فى المحاضرات أنّ المنافرة والمعاندة بين الضدّين كما تقتضى استحالة اجتماعهما فى التحقيق والوجود فى زمن واحد كذلك تقتضى استحالة اجتماعهما فى مرتبة واحدة، فإذا استحال اجتماعهما فى مرتبة واحدة كان عدم أحدهما فى تلك المرتبة ضروريًا وإلاّ فلا. بدّ أن يكون وجوده فيها كذلك لاستحالة ارتفاع النقيضين عن الرتبة؛ مثلاً- البياض والسواد متضادّان، وقضيّة مضادّة. أحدهما مع الآخر ومعاندتهما استحالة اجتماعهما فى الوجود فى موضوع وفى آن واحد أو رتبة واحدة، فكما أنّ استحالة اجتماعهما فى زمان واحد تستلزم ضرورة عدم أحدهما فى ذلك الزمان كذلك استحالة اجتماعهما فى رتبة واحدة تستلزم ضرورة عدم واحد منهما فى تلك الرتبة لاستحالة ارتفاع النقيضين عن المرتبة أيضا، بأن لا يكون وجوده فى تلك المرتبة ولا عدمه، وإذا استحال تحقّقهما فى مرتبة فلا محالة يكون عدم أحدهما فى تلك المرتبة واجبا مثلاً عدم البياض فى مرتبة وجود السواد وكذلك عدم السواد فى مرتبة وجود البياض ضروريّ، كيف ولو لم يكن عدم البياض فى تلك المرتبة يلزم أحد

وعليه، فلا تقدّم لعدم أحدهما على وجود الآخر؛ فإذا لم يكن تقدّم لعدم البديل بالنسبة إلى وجود الضدّ الآخر فلا يكون عدم الضدّ من المقدمات حتّى يندرج فى وجوب المقدمات وينتهى وجوب عدم الضدّ إلى النهى عن الضدّ.

أورد عليه أوّلاً: بأنّ عدم البديل لا يقتضى أن يكون فى رتبة الوجود، إذ المسلّم من الوحدات المعتمدة فى التناقض هى الوحدات الثمانية و هذه ليست منها.

وعليه فتقيض كلّ شىء رفعه؛ فالبياض فى مرتبة سواد الشىء نقيضه رفعه، وهو عدم البياض الذى فى مرتبة سواد الشىء، على أن يكون قيد المرتبة قيده للبياض الذى هو مسلوب لا للسلب وهو العدم، فلا وجه لتخصيص العدم بمرتبة وجود الضدّ الآخر.

و ثانياً: أنّ كلّ ما هو متّحد مع المتقدّم فى الرتبة أو المقارن فيها أو مع المتأخّر فيها لا يلزم أن يكون نقيضه أيضاً كذلك لأنّ صرف كون عدم الضدّ بديلاً لعين الضدّ لا يقتضى أن يكون فى رتبته، بل يجوز أن يتقدّم عليه أو يتأخّر عنه. طبعاً بشهادة أنّ الشرط وجوده متقدّم بالطبع على وجود مشروطه، ولا تقدّم لعدمه على وجود الشرط بالطبع، وهكذا العلة متقدّمة على وجود المعلول رتبة، وما هو متّحد معها فى الرتبة- أعنى العدم البديل لها- لا يكون متقدّماً على وجود المعلول.

و أيضاً المعلول متأخّر عن العلة رتبة، وما هو متّحد معه وهو عدم البديل له لا يكون متأخراً عن العلة الموجودة، مع أنّ عدم المعلول يكون فى مرتبة وجود المعلول، وهكذا يكون للمعلولين لعلّة واحدة المعية فى المرتبة، ومع ذلك لا يكون لنقيض أحدهما المعية مع الآخر.



و السّرّ في ذلك أنّ التقدّم و التأخّر بالرتبة و الطبع لا يكونان جزافا، بل يحتاج إلى الملاك، و هو تارة يختصّ بوجود الشيء فلا يمكن الالتزام بهما في عدمه.

مثلا تقدّم العلة على المعلول بملاك أنّ العلة ما منه الوجود، بخلاف عدم العلة فإنّه لا أثر له حتّى يكون له تقدّم رتبيّ. و هكذا يكون تقدّم الشرط على المشروط بملاك توقّف وجود المشروط على وجود الشرط، و ليس هذا الملاك في عدم الشرط.

وقس على هذا بقيّة الموارد. و كما أنّ التقدّم أو التأخّر لا يكون إلاّ بملاك يقتضيه فكذلك المعية لا تكون إلاّ بملاك يقتضيها، و لعلّه هو تقارن صدور المعلولين من علة تامّة من جهة اجتماع شرائط التماميّة و القابليّة، و ليس هذا الملاك لتقيض أحدهما مع الآخر. هذا كلّه بالنسبة إلى المتّحد الرتبيّ.

و أمّا المتّحد الزمانيّ فكلّ ما هو متّحد مع التقدّم في الزمان كعدم البديل فهو متقدّم على المتأخّر لوجود الملاك فيه أيضا، و هو كونه في الزمان المتقدّم، و كلّ ما هو متّحد مع المتأخّر في الزمان فهو متأخّر أيضا بعين الملاك، و هو كونه في الزمان المتأخّر، لأنّ تقيض المتقدّم زمانا إذا فرض قيامه مقامه فلا بدّ أن يكون متقدّما بالزمان، كما أنّ تقيض المتأخّر زمانا إذا فرض قيامه مقامه فلا بدّ أن يكون متأخرا بالزمان.

و بالجملة، فلا ملازمة بين انتفاء التقدّم في وجود الضدّين و بين انتفائه في تقيضهما، بل هو تابع لوجود الملاك و عدمه.

و عليه فمع عدم الملازمة لا يثبت عدم التقدّم لتقيض أحد الضدّين بالنسبة إلى الآخر، فلا يصلح هذا الجواب لردّ من جعل تقيض كلّ واحد من الضدّين مقدّمة لوجود الضدّ الآخر، اللهمّ إلاّ إذا قلنا كما مرّ أنّنا، بأنّ عدم ليس فيه تقدّم و لا تأخّر و لا مقارنة و لا معية، لأنّ هذه الامور من خواصّ الوجود، و لا ملاك لهذه الامور في الأعدام، فلا وجه لجعل عدم كلّ واحد مقدّمة لصدّ الآخر.

ولكن ذهب المحقق الأصفهاني قدس سره إلى أنّ ملاك التقدّم في عدم الضدّ موجود وهو التقدّم بالطبع، حيث قال: ملاك التقدّم بالعلّيّة أن لا يكون للمعلول وجوب الوجود إلاّ وللعدّة وجوبه، وملاك التقدّم بالطبع أن لا يكون للمتأخّر وجود إلاّ وللمتقدّم وجود، ولا عكس، فإنّه يمكن أن يكون للمتقدّم وجود وليس للمتأخّر وجود، كالواحد والكثير، فإنّه لا يمكن أن يكون للكثير وجود إلاّ والواحد موجود، ويمكن أن يكون الواحد موجودا والكثير غير موجود، فما فيه التقدّم هنا هو الوجود وفي التقدّم بالعلّيّة وجوب الوجود.

ومنشأ التقدّم الطبعي تارة يكون المتقدّم من علل قوام المتأخّر كالجُزء والكلّ والواحد والاثنين فيسرى إلى الوجود، فيكون التقدّم في مرتبة التقدّم الماهويّ تقدّمًا بالماهية والتجوهر، وفي مرتبة الوجود تقدّمًا بالطبع، وأخرى كون المتقدّم مؤثّرًا فيتقوم بوجوده الأثر كالمقتضى بالإضافة إلى المقتضى، وثالثه كون المتقدّم مصحّحًا لفاعليّة الفاعل أو متممًا لقابليّة القابل كالشروط الوجوديّة والعدميّة، فكما أنّ الوضع والمحاذات مصحّح لفاعليّة النار في الإحراق مثلاً كذلك خلوّ المحلّ عن الرطوبة متمم لقابليّة المحلّ للاحتراق. وهكذا الأمر في السواد والبياض، فإنّ خلوّ الموضوع عن السواد متمم لقابليّة الموضوع لعروض البياض، لعدم قابليّة الجسم الأبيض للسواد والأسود للبياض - إلى أن قال: - واتّضح ممّا ذكرنا في تحديد ملاك التقدّم بالطبع أنّ الصلاة والإزالة لهما التقدّم والتأخّر بالطبع، فإنّه لا وجود للإزالة مثلاً وإلاّ فالصلاة غير موجودة، وكذا الصلاة بالإضافة إلى ترك الإزالة - إلى أن قال: - وأمّا ما يقال من أنّ عدم الذات له، فيكف يعقل أن يكون شرطاً؟! لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فمدفوع بأنّ القابليّات والاستعدادات والإضافات وأعدام الملكات كلّها لا مطابق لها في الخارج بل شئون وحيثيات انتزاعيّة لا مور موجودة؛ فعدم البياض في الموضوع الذي هو من أعدام الملكات كقابليّة الموضوع من الحيثيات

الانتزاعية منه، فكون الموضوع بحيث لا يبيض له هو بحيث يكون قابلاً لعروض السواد، فتمتص القابلية كنفس القابلية حيثية انتزاعية، و ثبوت شيء لشيء لا يقتضى أزيد من ثبوت المثبت له بنحو يناسب ثبوت الثابت (1).

وفيه ما تقدم من سيدنا الإمام المجاهد قدس سره من أن قابلية المحل من شئونه في وجوده ولا دخالة للعدم فيها، فالجسم قابل للسواد كان موصوفاً بالبياض أولاً، ولا يتوقف قابليته له على عدمه وعدم قبوله للسواد في حال اتصافه بالبياض لأجل التمانع بين الوجودين، لا لتوقف القابلية على عدم الضد، ضرورة أن العدم والأشياء لا يمكن أن يكون مؤثراً في تصحيح القابلية، بل لا يكون شأن الأمور الخارجية ولا منتزعا منها. إلخ، فراجع.

فتحصل أن عدم النقيض أو الضد في عين عدم اختصاصه بمرتبة النقيض أو الضد لا تقدم له من أنواع التقدم، فلا وجه لتعلق الوجوب المقدمي إليه بعد عدم اتصافه بالتقدم والمقدمية.

ومنها ما أفاده في الكفاية أيضاً من استحالة كون عدم أحد الضدين مقدّمة وجودية للضد الآخر للزوم الدور، إذ التمانع بينهما لو كان موجبا لتوقف وجود كل منهما على عدم الآخر، من باب توقف المعلول على عدم مانعة، لاقتضى ذلك توقف عدم كل منهما على وجود الضد الآخر، من باب توقف عدم الشيء على وجود مانعة، فيلزم حينئذ توقف وجود كل منهما على عدم الآخر وتوقف عدم كل منهما على وجود الآخر، وهو دور محال.

واجيب عنه بأن توقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر فعلي، لأن الشيء ما لم يوجب لم يوجد، فوجود أحد الضدين حاك عن اجتماع مقتضيه مع الشرائط

ص: 17

وعدم المانع، وأما توقّف عدم الضدّ على وجود الآخر فهو شأنى لا فعلى، فلا دور مع وجود التوقّف الفعلى من طرف دون طرف آخر.

و الوجه فى عدم توقّف عدم الضدّ على وجود الآخر فعلا- أنّ عدمه يستند إلى عدم المقتضى له، لا إلى وجود المانع فى طرف تحقّق المقتضى مع بقية الشرائط ليكون توقّفه عليه فعليا، بل يستحيل تحقّق المقتضى له أصلا لأجل أن يكون وقوع أحد الضدّين فى الخارج و عدم وقوع الآخر فيه منتها إلى تعلق الإرادة الأزليّة بالأول و عدم تعلقها بالثانى فلا مقتضى للثانى، إذ المفروض أنّ الحكمين المتضادّين ينتهيان إليه تعالى.

و عليه فيكون وجود أحدهما مرادا له تعالى، و الآخر- و هو عدم الضدّ- مستند إلى عدم إرادته تعالى لا إلى وجود المانع، و فرض انتهاء الإرادة إلى شخصين و كون كلّ منهما مريدا بحيث يكون عدم أحد الضدّين مستندا إلى وجود المانع لا إلى عدم المقتضى غير سديد، من جهة أنّ الأحكام لا تكون منتهية إلى الشخصين، بل منتهية إلى الله تعالى. هذا مضافا إلى أنّ عدم أحد الضدّين فى فرض تعدّد المريد مستند إلى قصور المقتضى و مغلوبيته لا إلى وجود الضدّ الآخر مع تماميّة المقتضى، و ذلك لأنّ الإرادة الضعيفة مع مزاحمتها بالإرادة القويّة لا تكون مؤثّرة فى وجود المراد، و مع عدم تأثيرها فى وجوده لا مقتضى له، و مع عدم المقتضى المؤثّر يكون عدم الضدّ مستندا إلى عدم المقتضى لا إلى المانع مع تماميّة المقتضى، فلا يلزم الدور. نعم لو تمّ المقتضى من جميع الجهات كان عدم الضدّ مستندا إلى وجود الضدّ الآخر.

أجاب صاحب الكفاية عن هذا بأنّه وإن كان صحيحا من جهة ارتفاع الدور به لعدم التوقّف الفعلى من طرفين، ولكن لا يرفع ملاك الدور و هو تقدّم الشىء على نفسه، إذ مقتضى توقّف وجود الضدّ على عدم الضدّ الآخر هو تقدّم عدم الضدّ على وجود الضدّ من جهة المرتبة، لكون عدم الضدّ من أجزاء علّة وجوده، و المفروض أنّ

علّة الشيء متقدّمة عليه رتبة وإن كانت مقارنة له زماناً، فلو كان عدم الضدّ متوقّفاً شأناً مع هذه الخصوصية على وجود الضدّ الآخر المتوقّف عليه كان مقتضاه هو تأخّر عدم الضدّ عن وجود الضدّ الآخر المتوقّف عليه، وتقدّم وجود الضدّ الآخر عليه لكونه في مرتبة العلّية بالنسبة إلى عدم الضدّ الآخر ولو شأناً. ولازم ذلك أنّ وجود الضدّ متقدّم على عدم الضدّ الآخر المتقدّم على وجود الضدّ، ويرجع ذلك إلى كون وجود الضدّ هو المتقدّم على المتقدّم على نفسه بواسطة، وليس هو إلاّ تقدّم الشيء على نفسه بواسطة، وهو محال.

فتحصّل أنّ توقّف وجود الضدّ على عدم الضدّ الآخر لا يمكن لاستلزام التوقّف للمحال وهو الدور أو تقدّم الشيء على النفس.

أورد عليه سيّدنا المحقّق الداماد قدّس سرّه بأنّ العدم لا يكون مشوباً بالوجود حتّى يحتاج إلى علّة ويكون صادراً عن شيء أو يكون مؤثراً في شيء. وعليه فلا وجه لاستناد شيء إليه، كما لا وجه لاستناده إلى وجود المانع. وما اشتهر من أنّ عدم المعلول ناش من عدم العلّة مسامحة، لأنّ العدم ليس شيئاً حتّى يحتاج إلى نشوئه عن علّة. ولعلّ مرادهم من هذه العبارة هو بيان الملازمة بين عدم العلّة وعدم المعلول، وإنّما عبّروا بذلك من باب ضيق الخناق. وكيف كان، فمع ما عرفت لا معنى لتوقّف وجود الضدّ على عدم الضدّ الآخر، كما لا وجه لتوقّف عدم الضدّ الآخر على وجود المانع حتّى يلزم الدور أو ملاك الدور من التوالى الفاسدة لتوقّف الضدّ على عدم الضدّ الآخر؛ فالأولى في الردّ على القول بمقدّميّة عدم الضدّ لضدّ الآخر هو الاكتفاء بما ذكرنا سابقاً من أنّ عدم المانع أمر عدميّ لا حظّ له من الوجود حتّى به يؤثّر، فلا يمكن أن يكون من المقدمات الوجوديّة فدعوى وجوبه بالوجوب المقدّمى مكابرة.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا فرق في ذلك بين الضدّ الموجود والمعدوم، لأنّ عدم الضدّ في كلا الفرضين لا يشوب بالوجود ولا يترتّب عليه ما يترتّب على الوجود من

التقدم والتأخر والعليّة والمعلوليّة ونحوها، فوجود الضدّ ناش من تماميّة المقتضى و شرائطه و عدم الضدّ ملازم مع عدم تماميّة مقتضيه أو شرائطه، فلا تغفل.

حكى عن بعض الأعلام أنّه فصل بين الضدّ الموجود و بين الضدّ المعدوم بدعوى أنّ المحلّ إمّا أن يكون خاليا عن كلّ من الضدين وإمّا أن يكون مشغولا بأحدهما دون الآخر؛ فعلى الأوّل فالمحلّ قابل لكلّ منهما بما هو، مع قطع النظر عن الآخر، وقابليّة المحلّ لذلك فعليّة، فلا تتوقّف على شيء، فعندئذ إذا وجد المقتضى لأحدهما فلا محالة يكون موجودا من دون توقّفه على عدم وجود الآخر.

و على الثاني فالمحلّ مشغول بال ضدّ لا يقبل ضدّ الآخر في عرضه، بداهة أنّ المحلّ غير قابل بالذات لعروض كلا الضدين معا. نعم يقبل الضدّ الآخر بدلا عنه.

و عليه، فلا محالة يتوقّف وجود الضدّ الآخر على ارتفاع الضدّ الموجود.

أجاب عنه في المحاضرات بأنّ مردّ هذا التفصيل إلى أنّ الأشياء محتاجة إلى العلّة و السبب في حدوثها لا في بقائها، فهي في بقائها مستغنية، و هو واضح البطلان.

بيان ذلك: أنّ الحادث إذا كان في بقائه غير محتاج إلى المؤثّر كان وجود الحادث المستغنى عن العلّة مانعا عن حدوث ضده، فلا محالة يتوقّف حدوث ضده على ارتفاعه، وأمّا إذا كان الحادث محتاجا في بقائه إلى المؤثّر فإن لم يكن لضده مقتض فعدمه يستند إلى عدم مقتضيه، وإن كان له مقتض و لم يكن شرطه متحققا فعدمه يستند إلى عدم شرطه، وإن كان شرطه أيضا موجودا و مع ذلك كان معدوما فهو مستند إلى وجود مقتضى البقاء المانع من تأثير مقتضى ضده. إذن لا فرق بين الضدّ الموجود و غير الموجود في أنّ وجود الشيء لا يتوقّف على عدم ضده، بل يتوقّف على عدم مقتضى ضده إذا كان مقتضى الشيء و شرطه موجودا في الخارج (1).

ص: 20

وفيه أولاً: أن نسبة ذلك إلى بعض الأعلام مع كونه من المحققين لا يناسب شأنه.

و ثانياً: أن التوقف على عدم مقتضى ضده مع أنه أمر عدمي لا وجه له كما عرفت، فإنّ عدم لا شبيهي له حتى يتوقف وجود الشيء على عدم، بل وجود الضدّ في الفرض المذكور متوقف على غلبة مقتضيه، فملاك الوجود هو غلبة المقتضى، فكلّ ضدّ غلب مقتضيه على مقتضى ضدّ الآخر فهو يوجب وجود معلوله وهو الضدّ، فكلّ ضدّ لم يوجد لم يكن مقتضيه غالباً ويكون عدمه من جهة عدم مقتضيه، و يكون وجوده متوقفاً على غلبة مقتضيه لا على أمر عدمي و المقتضى المغلوب ليس بمقتضى تامّ بالفعل، ولو كان مع قطع النظر عن الطرف الآخر تاماً، والأشياء محتاجة في بقاء الوجود إلى بقاء المقتضى، فوجود الضدّ من ناحية تامة مقتضيه و عدم وجود ضده من ناحية عدم المقتضى و قصوره.

فالجواب عنه هو ما أشرنا إليه من أن عدم الضدّ لا شبيهي له حتى يكون متوقفاً عليه، ولا فرق في ذلك بين الضدّ الموجود و الضدّ المعدوم.

و هكذا أجاب عنه صاحب الكفاية بما اختاره من عدم سبقة عدم الضدّ على الضدّ الآخر من دون فرق بين الضدّ الموجود و المعدوم.

و أمّا المقدّمة الثانية: و هي دعوى الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة و وجوب المقدّمات، ففيها أنّ المختار هي اختصاص الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة و المقدّمات الموصلة. و عليه فترك الضدّ الواصل يكون واجبا دون غير الواصل، فمن لم يرد الإزالة و أراد الصلاة فترك الضدّ على تقدير عدم الإيصال لا يكون واجبا ليكون فعله محرّماً.

و لذلك صحّح في الفصول الصلاة عند ترك الإزالة من هذا الطريق، كما نسب إليه في الوقاية حيث قال: و تخلص (عن بطلان العبادة) من جهة تعلق النهي في الفصول بما شيده من تخصيصه المقدّمة الواجبة بالموصلة إذ ترك الضدّ حينئذ (أى

حين الإتيان بالصلاة و ترك الإزالة) لا يكون واجبا على تقدير عدم الإيصال ليكون فعله محرّما (1).

و أمّا المقدّمة الثالثة فسيأتي حكمها بعد ذكر الوجه الثاني إن شاء الله تعالى.

الوجه الثاني: استلزام الأمر بالشىء للنهى عن الضدّ، وهو أنّ وجود الضدّ متلازم لترك الضدّ الآخر، والمتلازمان لا يمكن اختلافهما فى الحكم بأن يكون أحدهما واجبا و الآخر محرّما. و عليه، فإذا كان أحد الضدّين واجبا فلا محالة يكون ترك الآخر أيضا واجبا، و إلا لكان المتلازمان مختلفين فى الحكم، و هو مستلزم للخلف أو المحال؛ فإذا كان ترك الآخر واجبا ففعل الآخر يكون محرّما و هو المطلوب من استلزام الأمر بالشىء للنهى عن ضده.

و هذا الوجه أيضا مرّكب من ثلاث مقدّمات:

الاولى: دعوى التلازم بين وجود كلّ ضدّ و عدم الضدّ الآخر.

الثانية: دعوى لزوم أن يكون المتلازمان محكومين بحكم واحد.

الثالثة: دعوى أنّ الأمر بالشىء مستلزم للنهى عن ضده.

يستدلّ للاولى على ما فى مناهج الوصول بأنّ الضدّ لا يصدق مع ضده لبطلان اجتماعهما، فإذا لم يصدق هو فلا بدّ من صدق نقيضه لبطلان ارتفاع النقيضين، و لما لم يمكن الصدق الذاتى بين الوجود و العدم فلا بدّ و أن يكون عرضيا بنحو التلازم فى الصدق، و هو المطلوب (2).

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد بأنّ نقيض صدق إحدى العينين على الاخرى عدم صدقها عليها على نعت السلب التحصيلى لا الإيجاب العدولى و إلا لزم ارتفاع

ص: 22

1-1 (1) الوقاية: 299/.

2-2 (2) مناهج الوصول: 17/2.



النقيضين، ضرورة كذب الإيجاب العدوليّ أيضا للزوم كون العدم صادقا على الوجود و متلازما معه فيه.

هذا مع أنه لا- شبيهيّة له (أى العدم) حتى يكون ملازما لشيء، مضافا إلى أنّ التلازم في الوجود يقتضى عروض الوجود للمتلازمين فيلزم اجتماع النقيضين؛ فالغلط ناشئ من عدم اعتبار الحيثيات و تقديم الحمل على السلب و عدم التفريق بين السوالب المحصّلة و الموجبات المعدولة، و كم له من نظير (1).

و الظاهر أنّ مقصود المستدلّ هو دعوى الملازمة بين وجود شيء و عدم ضده، و هو أمر لا سترة فيه، إذ وجود الإزالة ملازم لعدم ضدها و هو الصلاة.

و الظاهر الملازمة بينهما كما ترى. نعم، لا يكون عدم الضدّ شيئا في الخارج و إنّما هو أمر ذهنيّ ينتزع من عدم مقتضيه كانتزاع عدم المعلول من عدم علته، و هو يرجع إلى الملازمة بين عدم المقتضى و عدم معلوله كالملازمة بين عدم العلة و عدم معلولها؛ فكما أنّ دعوى الملازمة بين الأعدام لا تحتاج إلى وجودهما كذلك دعوى الملازمة بين وجود الضدّ و عدم الضدّ الآخر لا تحتاج إلى وجودهما، بل يكفي وجود الضدّ الموجود للملازمة بينه و بين عدم الضدّ الآخر.

و لم يدع المستدلّ التلازم في الوجود، بل ادّعى التلازم بين وجود الضدّ و عدم ضده.

و التعبير بصدق النقيض مع عدم صدق وجود الضدّ عند وجود الضدّ الآخر لا- يهدف صدق العدم على الخارج أو على الوجود الخارجيّ، بل هدفه و مقصوده هو ما ذكرناه من الملازمة بين وجود شيء و عدم ضده بعدم مقتضيه، و لا يلزم من ذلك صدق العدم على الخارج و لا صدقه على الوجود الخارجيّ حتى يستلزم

ص: 23

فتحصّل أنّه لا إشكال في المقدّمة الاولى من دعوى الملازمة بين وجود شيء و عدم ضده بالمعنى الذي قلناه، ولا فرق في صحّة هذه الدعوى بين أن يكون الضدّان كالحركة والسكون ممّا لا-ثالث لهما، وبين أن يكونا كالسواد والبياض أو القيام والجلوس ممّا لهما الثالث؛ إذ الملازمة في كلّ واحد منهما بين وجود الضدّ و عدمه متحقّقة، وإنّما الاختلاف بينهما في كون الاستلزام في الأوّل من الطرفين، إذ وجود كلّ منهما يستلزم الآخر كما يكون عدم كلّ واحد يستلزم وجود الآخر دون الثاني، فإنّ وجود كلّ واحد منهما يستلزم عدم الآخر دون العكس، إذ يمكن انتفاؤهما معاً؛ فاستلزام وجود الضدّ لعدم ضده أمر يشترك فيه جميع الأضداد، بخلاف استلزام عدم الشيء لوجود ضده فإنّه مخصوص بالضدّين اللذين لا ثالث لهما، ولا ضمير فيه بعد كون ملاك الملازمة هو ملازمة وجود كلّ ضدّ لعدم ضده الآخر.

يستدلّ للمقدّمة الثانية بأنّ حكم المتلازمين لزم أن يكون متوافقين وإلّا يلزم أن يكون محكوماً بحكم آخر لعدم جواز خلوّ الواقعة عن حكم، و حيث إنّ ما عدا الوجوب مشترك في جواز الترك، فإذا لم يكن محكوماً بالوجوب لجواز تركه، و مع جواز ترك اللازم لزم إمّا خروج الواجب عن وجوبه و هو خلف، أو التكليف بما لا يطاق، و كلاهما باطل.

وفيه: أوّلاً: كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ العدم ليس من الوقائع فإنّه بطلان محض لا يمكن أن يكون بما هو محكوماً بحكم. و ما ترى من نسبة الحكم إلى بعض الأعدام لا بدّ من إرجاعه إلى مقابلاته كوجوب تروك الإحرام و تروك المفطرات (1).

فالتروك في الإحرام ترجع إلى الكفّ، كما أنّ التروك في الصوم ترجع إلى الإمساك.

و ثانيا: كما أفاد صاحب الكفاية أنّ غايته أن لا يكون أحدهما فعلا محكوما بغير ما حكم الآخر به، لا أن يكون محكوما بحكمه (1).

فالمحذور كما يندفع بالالتزام بكونهما متوافقين في الحكم كذلك يندفع بكون أحدهما غير محكوم بحكم من الأحكام، فالالتزام بالتوافق في الحكم يحتاج إلى دليل.

و ثالثا: كما أفاد استاذنا المحقق الداماد وغيره (قدّس الله أرواحهم) أنّ ترك الصلاة فيما إذا تراحم الإزالة مع الصلاة فاقد للمصلحة، و معه فكيف يمكن أن يسرى الإرادة عن الإزالة إلى ترك الصلاة مع أنّه لا ملاك فيه، و موافقة أحد المتلازمين للغرض لا تستلزم موافقة الآخر للغرض، بل هو ملازم لما يوافق الغرض. و لذلك ربما يقال إنّ الوجدان شاهد على أنّ الاشتياق إلى شيء لا يقتضى الاشتياق إلى لوازم وجوده من احتياجه إلى زمان و مكان. و بهذه الجهة أيضا نقول بأنّ الأمر بالطبيعة لا يقتضى سراية الاشتياق إلى الخصوصية، بل ربما تكون الخصوصية مبغوضة لديه، مع أنّهما حيثيّتان متلازمتان بل و متحدتان وجودا (2).

و لا أثر لجعل الإباحة في المتلازم عند فقدّه للملاك، لأنّ المفروض هو الإتيان به مع الآخر، سواء جعل له الإباحة أم لم تجعل، و ما يقرع سمعك من أنّ لكلّ واقعة حكم إنّما هو فيما إذا ترتّب عليه الأثر. و عليه فيجوز خلوّ الواقعة عن الحكم في مثله.

و لعلّه إليه يؤول ما في مناهج الاصول أيضا، حيث قال: لم يقدّم دليل على عدم خلوّ الواقعة عن الحكم، بل الدليل على خلافه؛ فإنّ الواقعة لو لم يكن لها اقتضاء

ص: 25

1-1 (1) 210/1

2-2 (2) مقالات الاصول: 118/1.

أصلاً ولم يكن لجعل الإباحة أيضاً مصلحة، فلا بدّ وأن لا تكون محكومة بحكم، و الإباحة العقلية غير الشرعية المدّعاة، ومع خلوّها عن الجواز الشرعي لا يلزم المحذور المتقدّم (1).

هذا مضافاً إلى ما في الكفاية من أنّ عدم خلوّ الواقعة عن الحكم فهو إنّما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي (2).

ويستدلّ للمقدّمة الثالثة بأنّ نفس تصوّر الوجوب و الإلزام يكفي في تصوّر الحرمة و النهي عن الضدّ الخاصّ على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ. و عليه، فنفس تصوّر وجوب ترك الصلاة لكونه مقدّمة للإزالة أو متلازماً لها كاف في تصوّر النهي عن الصلاة و حرمتها من دون حاجة إلى أمر زائد، وإنّ أبيت عن ذلك، فلا أقلّ من أن يكون كذلك بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ.

أورد عليه بأنّ غايته هو الانتقال التصوّري، و هو مضافاً إلى ممنوعيته لجواز الغفلة عنه أنّه لا يفيد لأنّه صرف انتقال تصوّري، فلا دليل على أنّ المولى أراده و اعتبره حراماً حتّى يكون نهياً شرعياً، و مجرد الانتقال من شيء إلى شيء لا يستلزم اعتبار الشارع حرمة ضده.

و إذا عرفت ذلك في اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ، فالأمر في اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ أوضح.

و إن اريد من دعوى أنّ الأمر بالشيء مستلزم للنهي عن ضده اللزوم الواقعي بأن يدعى أنّ المولى إذا أمر بشيء فلازمه أن ينهى عن تقيضه، ففيه كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّه واضح الفساد، ضرورة أنّ الصادر من المولى ليس إلاّ الأمر.

ص: 26

1-1) مناهج الوصول: 18/2.

2-2) الكفاية: 210/1.

انتهى. و مع عدم صدور النهى عنه كيف يسند صدور النهى إليه تعالى، فالأمر بترك الضد لا يرجع إلى النهى عن نفس الضد، كما قلنا بأن الوجوب لا ينحلّ إلى حكيم أحدهما يتعلّق بالعمل و الآخر بالترك حتّى يكون تارك الواجب مستحقاً للعقابين من جهة ترك الواجب و ارتكابه للحرام.

نعم، يمكن أن يقال: إنّه إذا تعلّقت إرادة تشريعية بترك الضدّ الخاصّ عند إرادة الضدّ الآخر، فمع الالتفات إلى فعل الضدّ الخاصّ تتعلّق كراهة تشريعية به، وليست تلك إلاّ حرمة الضدّ، فإرادة ترك الصلاة تشريعاً تستلزم كراهة نفس الصلاة تشريعاً.

و فيه أنّه لا معنى لتعلّق الكراهة بنقيض ما تعلّق به الإرادة لعدم وجود مبادئ الكراهة، فإنّ غاية الكراهة المذكورة هي ترك هذا النقيض، و المفروض أنّ تركه متعلّق للإرادة التشريعية؛ ففي مثل الإزالة و الصلاة إذا فرض أنّ الأمر بالإزالة ملازم للأمر بترك الصلاة، فالكراهة الشرعية بالنسبة إلى الصلاة لا تفيد، لأنّ الغرض من الكراهة هو ترك الصلاة، و المفروض أنّه متعلّق الإرادة التشريعية، فتعلّق الكراهة بالصلاة مع كون تركها مورداً للإرادة التشريعية لغو.

هذا مضافاً إلى أنّ الصلاة ليست مشتملة على المفسدة حتّى يصحّ تعلّق الكراهة بها. و كيف كان؛ فحيث لا فرق بين الأمر بترك الصلاة و بين حرمة الصلاة، فلا يستلزم الأمر بترك الصلاة لحرمة الصلاة، فلا يتمّ دعوى استلزام الأمر بالشىء للنهى عن ضده.

فتحصّل أنّ الأمر بأحد الضدين لا يستلزم الأمر بترك الضدّ الآخر، كما أنّ الأمر بترك الضدّ الآخر لو فرض لا يستلزم النهى عن نفس الضدّ الآخر، لعدم تمامية المقدمات فى الدليل الأوّل و الثانى.

قال فى المقالات: فلا موجب لاقتضاء الأمر بأحدهما النهى عن الآخر؛ إذ قد عرفت بأنّ ما هو مقتضى له من المقدميّة فصغراه ممنوعة، و ما هو موجود من صغرى

وأما ما في حاشية الدرر من المحقق اليزدي قدس سره من أنّا إذا راجعنا وجداننا نجد من أنفسنا أنّه إذا أردنا فعلا نترك أضداده بإرادة متّاً واختيار بحيث يصحّ المؤاخذه على ذلك الترك ولو لم يكن مسبوقاً بالإرادة والاختيار لما صحّ. وبالجملة نجد الملازمة بين إرادة الشئ و إرادة ترك أضداده الخاصّة، كما نجد الملازمة بين إرادة الشئ و إرادة مقدّماته؛ ألا ترى أنّك لو أردت الخلوة مع أحد و كان عندك شخص آخر فإنّك تتوسّل إلى قيامه من المجلس بأيّ وسيلة أمكنت. وعلى هذا نقول إن كان حال إرادة الأمر حال إرادة الفاعل بعينها لزم القول بهذه الملازمة، ولكن عرفت منع الغاية المذكورة (2).

ففيه أنّ إرادة الضدّ علّة لوجوده و مع وجود العلّة التامة لوجود الضدّ لا مجال لوجود الضدّ الآخر، بل هو عدم بعدم وجود علّته، و لا حاجة إلى إرادة الترك. و أمّا المثال المذكور فهو ليس من باب إرادة الترك، بل هو من باب إزالة إرادة وجود ضدّ لإرادة شئ آخر مضادّ له، فلا تغفل. تبصرة: و لا يخفى عليك أنّ سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره أفاد في المقام نكتة و هي بتوضيح متّى أنّه بناء على وجوب المقدمات الموصلة لا يتمّ الدليل الأوّل بثلاث مقدمات بل يحتاج إلى المقدّمة الرابعة و هي لزوم كون المتلازمين محكومين بحكم واحد، فإنّ نقيض الترك الموصّل هو ترك هذا الترك المقيد، فإذا وجب الترك الموصّل يحرم تركه بمقتضى المقدّمة الثالثة و هي استلزام الأمر بالشئ للنهي عن ضده، و لكن هذه الحرمة متعلّقة بترك الترك الموصّل، و لا يفيد حرمة الفعل وإن كان بترك الترك

ملازما لوجود الفعل إلا مع ضميمة مقدّمة اخرى، وهي لزوم كون المتلازمين محكومين بحكم واحد، وإلا فمجرد كون ترك الترك المقيد محكوم بالحرمة لا يوجب حرمة ملازمه وهو وجود الفعل، فإذا كان كذلك فالدليل الأول لا يتم إلا بضمّ الدليل الثاني ببعض مقدّماته إليه، وهو موجب لسقوط أحدهما، فلا يكون في الباب دليلا مستقلا (1).

يمكن أن يقال: إن ما أفاده ناشئ من توهم الاثنيّة و المغايرة بين ترك الترك المقيد و وجود الفعل، مع أنّهما متّحدا مصداقا وإن اختلفا مفهوما، والقول بأن ترك الترك حيثيّة عدميّة و الفعل و الوجود حيثيّة إثباتيّة فلا يصحّ حملهما على واحد، غير سديد، بعد كون ترك الترك يوجب حيثيّة الإثبات، لأنّ نفي النفي إثبات. وعليه، فمع تسليم إفادة المقدّمات الثلاثة في الدليل الأول لحرمة ترك الترك الموصل، لا حاجة في تعلق الحرمة بوجود الفعل إلى مقدّمة اخرى من مقدّمات الدليل الثاني حتّى يلزم سقوط الدليل الأول، ويرجع الأمر إلى دليل واحد و هو الدليل الثاني.

هذا مضافا إلى أنّ احتياج الدليل الأول إلى مقدّمة من مقدّمات الدليل الآخر لا يوجب سقوط الدليل الأول برأسه. وكيف كان، فالدليلا مستقلا و لا يرجع أحدهما إلى الآخر، وإن عرفت عدم تماثيتهما في إفادة المراد فتحصل أنّ الأمر بالشىء لا يستلزم النهى عن ضده الخاصّ.

### المقام الثاني: فى الضدّ العامّ:

ربّما يقال إنّ الأمر بالضدّ كالإزالة عين النهى عن الضدّ العامّ أو مشتمل عليه أو مستلزم له، و الضدّ العامّ هو الترك، و مقتضى كون الترك منهيا عنه هو سراية النهى

ص: 29

إلى محققاته من أضرار الإزالة؛ فإذا كان ترك الإزالة منهيًا عنه كانت الصلاة أيضًا منهيًا عنها لأنها من محققات ترك الإزالة، والنهي في الصلاة بضميمة أن النهي في العبادات يقتضى الفساد ينتج فساد الصلاة.

و هذا الاستدلال يتوقف على مقدمات:

الاولى: كون الأمر بالشىء عين النهي عن الضدّ العامّ أو مشتمل عليه أو مستلزم به.

والثانية: أن الأضرار الخاصة من محققات الترك الذى هو ضدّ العامّ.

والثالثة: سرية النهي من الترك إلى الأضرار الوجودية. وهذه المقدمات كلّها ممنوعة.

أمّا الاولى، فلمّا أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ طلب الفعل و النهي عن الترك بناء على أنّ النهي هو طلب الترك يرجعان إلى أمر واحد، لأنّ النهي حينئذ بمعنى طلب الترك، وهو يرجع إلى طلب ترك الترك، وهو عين طلب الفعل. وعليه، فلا ثمره فى دعوى عينيتهم، إذ لا تنتهى إلى الطلبين. هذا مضافا إلى أنّ مصلحة ترك الترك ليست مصلحة على حدة غير مصلحة الفعل، فلا ملاك لتعدّد الخطاب. وعليه، فلا وجه لتعدّد الخطاب لا ثبوتا و لا إثباتا، بل هذا النهي لم يكن نهيا حقيقيا ناشئا عن مفسدة ملزمة فى متعلّقه، بل هو فى الواقع أمر، وإثما أبرز بصورة النهي فى الخارج، من دون فرق بين أن يكون النهي عن الضدّ العامّ عين الأمر بالشىء أو جزءا منه أو لازما له.

ولذلك قال فى المحاضرات: إنّ القول بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهي عن ضده فى قوّة القول بأنّ الأمر بالشىء يقتضى الأمر بذلك الشىء، وهو قول لا معنى له



هذا بناء على أنّ النهي هو طلب الترك، وأمّا إذا كان النهي هو الزجر عن ترك الإزالة و الأمر هو البعث نحو الإزالة فلا إشكال في عدم اتحاد الزجر عن ترك الإزالة مع الأمر بالإزالة، لمغايرة البعث و الزجر و تعدّد متعلّقيهما، فدعوى العينية ممنوعة لاستحالة اتحاد المتغايرين.

وهكذا لا مجال لدعوى الجزئية لأنّ البعث لا يكون عين الزجر و لا جزأه، و القول بأنّ الوجوب مرّكب من طلب الفعل مع المنع من الترك غير سديد بعد ما عرفت من بساطة الوجوب، و أنّه أمر ينتزعه العقلاء من تعلّق أمر المولى بشيء من دون ترخيص لتركه.

هذا كلّ بناء على عينية النهي عن الضدّ العامّ أو جزئيه، وأمّا إذا اريد اللزوم الواقعي بين الأمر بالضدّ و النهي عن تركه ففيه منع، لأنّ الصادر من المولى ليس إلّا- الأمر، و لا- يرجع الأمر بالشىء إلى بعث نحو الفعل و زجر عن الترك، لأنّ الزجر يحتاج إلى ملاك، و المفروض أنّ الملاك في الفعل و ليس في جانب الترك ملاك، إذ ترك الواجب ترك ما فيه المصلحة الملزمة لا أنّ نفس الترك شىء فيه المفسدة.

فيجوز التفكيك بين الأمر و النهي في الاعتبار، لأنّ كلّ واحد منهما محتاج إلى اعتبار مستقلّ و لا ملازمة بين الاعتبارين بعد عدم عليّة أحدهما للآخر أو عدم معلوليتيهما لعلّة واحدة، فدعوى التلازم مجازفة.

وإن اريد من الملازمة بين الأمر و النهي الملازمة بين الإرادة و الكراهة، ففيه:

أولاً: أنّها ممنوعة لإمكان غفلة طالب شىء عن تركه حتّى يكرهه.

و ثانياً: أنّ مع الالتفات إلى الترك و خلوه عن المفسدة لا يتعلّق الكراهة إلى

نفس الترك، بل هو مريد الفعل لما فيه من المصلحة الملزمة، وكراهة الترك لو كانت من باب المسامحة. ومما ذكر يظهر ما في منتهى الاصول حيث قال: لو التفت إلى الترك فعلا و حصلت له الكراهة الفعلية بالنسبة إليه، فلا شك في أنه يكون منشأ لاعتبار الحرمة (1).

وذلك لأن مع خلو الترك عن المفسدة الملزمة كيف تنقذ الكراهة بالنسبة إلى نفس الترك حتى يكون منشأ لاعتبار الحرمة.

وأما المقدمة الثانية: فهي ممنوعة لأن ترك الإزالة وإن لم ينفك عن الأضداد ولكنه مقارن مع الأضداد الوجودية الخاصة وليس متحدًا معها لأن الوجود حيزية إثباتية ولا يتحد معها حيزية العدم، ولا يكون الأضداد الخاصة من محققات الترك، بل الترك لازم لترك مقتضيه و هي إرادة الإزالة، كما أن عدم المعلول لازم لعدم علته، فدعوى كون الأضداد الخاصة من محققات الترك كما ترى.

وأما المقدمة الثالثة: فهي أيضا ممنوعة لعدم دليل على سرماية الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر، وقد عرفت أن الضد العام وهو الترك ملازم مع وجود الأضداد الخاصة.

وأما النتيجة ففيها ما سيأتي إن شاء الله تعالى من أن النهي الغيرى لا يدل على مبغوضية المتعلق لأنه لم يكن إلا للإلزام بإتيان غيره، وأما ما يقال من أن إتيان المنهى تجر على المولى و مبعّد عن ساحتها فلا يصلح للتقرب، ففيه أن العصيان من جهة ترك الضد الأهم لا من جهة فعل المهم، كما لا يخفى.

فتحصّل أن دعوى عينية النهى عن الضد العام أو جزئية أو ملازمته للأمر بالشىء غير ثابتة. وعليه، فالأضداد الخاصة لا تكون منهيا شرعا أيضا من جهة

ص: 32

## مقتضى الأصل

قال سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه: ثمّ إنّه لو شكّ فى مقدّميّة ترك أحد الضدّين للآخر وعدمها فلا مجال للبراءة عن الوجوب مطلقاً، لأنّ البراءة العقليّة لا مجال لها إذ لا عقاب على المقدّمات، والشرعيّة أيضاً لا مجال لها لأنّ وجوب ترك الضدّ على تقدير المقدّميّة يتبع وجوب ذيه فى الفعلية بحكم العقل، فلا يمكن رفع وجوبه مع حفظ وجوب ذيه، لأنّه ترخيص فى الحكم العقليّ. نعم يجرى البراءة فى احتمال حرمة الضدّ الواجب فتدبّر. هذا بناء على دعوى وجوب ترك الضدّ الواجب من باب المقدّميّة.

ولو شكّ فى التلازم بين وجوب الضدّ ووجوب ترك الضدّ الآخر؛ فإن قلنا بأنّ الحكم الذى يسرى من متلازم إلى متلازم آخر هو الحكم النفسى لا الغيرى، فيمكن الأخذ بالبراءة العقليّة فيه عند الشكّ لأنّه عقاب نفسى على تقدير ثبوته، ولكنّه ليس كذلك لعدم مصلحة موجبة لذلك، وحينئذ لا مجال للبراءة العقليّة، إذ لا عقاب على المتلازم بعد كون الحكم فيه غيريّاً لا نفسياً.

وأما البراءة الشرعيّة، فمع كون الملازمة عقليّة لا مجال لها، إذ وجوبه تابع بحكم العقل لمتلازمه رفعا ووضعا، فلا يكون رفعه ووضعه بيد الشارع حتّى يجرى فيه البراءة الشرعيّة، فالترخيص فيه ترخيص فى الحكم العقليّ.

نعم تجرى البراءة الشرعيّة لو قلنا بأنّ مفادها هو رفع المؤاخذه لا رفع الحكم، لأنّ رفع المؤاخذه شرعا لا ينافى الحكم العقليّ. وعليه، فمع جريان البراءة فلا مانع من القول بصحّة الضدّ العبادى، لأنّه مع جريان البراءة الشرعيّة الرافعة للمؤاخذه لا يكون الإتيان بال ضدّ العبادى مبعدا حتّى لا يصلح للتقرّب فيكون صلاته كصلاة من

دخل في دار بزعم كونها له وصلّى فيها، فكما أنّ صلاة من زعم ذلك صحيحة فكذلك تكون صلاة من جرى في حقّه البراءة الرافعة للمؤاخذه صحيحة، واتّحاد الصلاة واقعا مع الحرام لا يكون مبطلا، كما لا يخفى انتهى.

و لا يخفى عليك أنّ مفاد البراءة الشرعيّة ليس رفع المؤاخذه بل جميع الآثار.

وعليه فلا مجال لجريان البراءة لا عقلا ولا شرعا بالنسبة إلى وجوب ترك الضدّ الآخر عند وجوب الضدّ فيما إذا كان الوجوب غيريّا، سواء كان ترك الضدّ الآخر من مقدّمات وجود ضده أو كان من مقارناته و متلازماته. نعم، لو احتمل الوجوب النفسى في ترك الضدّ الآخر جرت البراءة العقليّة و الشرعيّة كما أنّه لو احتمل الحرمة النفسية في الضدّ الواجب الذى كان تركه مشكوكا وجوبه من باب المقدّمية أو التلازم جرت البراءة العقليّة و الشرعيّة، ولكنّه لا ملاك لهما، فلا مجال لهما و معه لا تجرى البراءة، و الصلاة المأتى بها في وقت الأهمّ محكومة بالإعادة كما لا يخفى.

### ثمرّة المسألة

و لا يخفى عليك أنّه ربّما يقال إنّّه لو تمّت مقدّمات الاستدلال على أنّ الأمر بالشىء مستلزم للنهى عن ضده كانت نتيجة المسألة هي النهى عن الضدّ، فهذا النهى عن الضدّ يكون صغرى لكبرى أنّ النهى في العبادات يقتضى الفساد، و مقتضى ضميمه هذه الصغرى بتلك الكبرى هو فساد الضدّ إذا كان عبادة كالصلاة، فكلّ عبادة متزاحمة مع الأهمّ محكومة بالفساد إذا أتى بها في وقت الإتيان بالأهمّ.

### إنكار الثمرة بناء على عدم لزوم الأمر في تحقّق العبادة

أورد عليه أوّلا: بما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ اقتضاء النهى للفساد إمّا لأجل كشفه عن مفسدة في المتعلّق أو لأجل أنّ الإتيان بمتعلّق النهى مخالفة للمولى

و مبعّد عن ساحته فلا يمكن أن يقع مقرّبا؛ و النهى فيما نحن فيه لا يكشف عن المفسدة، بل العقل يحكم بتحقيق المصلحة الملزمة فى الضدّ المزاحم لعدم المزاخمة بين المقتضيات.

و أيضا النهى الاستلزامى الذى يكون من جهة ملازمة شىء للمأمور به بالأمر المقدّمى لا يكون موجبا للبعد عن ساحة المولى فلا يوجب الفساد. انتهى (1).

و الحاصل أنّ النهى النفسى يقتضى الفساد لا النهى الغيرى لأنّ العبادة مع النهى الغيرى لا مفسدة فيها حتّى يكشف النهى عن وجودها، و هى تقتضى الفساد و العصيان و المخالفة ليس من ناحية إتيان العبادة بل من ناحية ترك الأهمّ و هو الإزالة، و هو متلازم مع إتيان العبادة، و حكم ترك الأهمّ لا يسرى إلى إتيان العبادة إلّا بالعرض و المسامحة، و العرض و المسامحة غير مقتضى للفساد و التزاحم من جهة عدم إمكان الجمع بينهما، لا من جهة المقتضيات، بل جهة الاقتضاء فى كلّ واحد منهما تامّة للخطاب، و إنّما تقدّم طرف الإزالة لأهمّيّتها على جهة الاقتضاء فى طرف العبادة، فالمزاخمة لا توجب إلّا ارتقاع الأمر المتعلّق بالمهمّ فعلا مع بقاء المهمّ على ما هو عليه من المقتضيات، و المفروض أنّ النهى الغيرى لا يوجب مفسدة فيها و معه، لا وجه للبطلان. كما لا يخفى.

و ثانيا: بما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّه لو سلّمنا كشف النهى الغيرى عن المفسدة لا يكفى ذلك فى الحكم ببطلان فعل العبادة لإمكان مزاخمة المفسدة المكشوفة بالنهى الغيرى مع مصلحة الفعل و غلبتها عليها. أ لا ترى أنّ فى ترك صوم عاشوراء مصلحة عدم المشابهة بنى أمية، و مع ذلك يكون الصوم فى اليوم المذكور صحيحا لتزاحم مصلحة الصوم مع مفسدة التشابه و غلبتها عليها، فمجرد الكشف عن مفسدة لا يكفى فى الحكم ببطلان العبادة بل يحتاج إلى غلبة المفسدة

ص: 35

هذا يمكن أن يقال: يكفي في فساد العبادة مع تسليم الكشف عن المفسدة قوله عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَطَاعُ مِنْ حَيْثُ يَعْصَى»؛ إذ المفروض أن نفس الصلاة ذات مفسدة و الإتيان بها موجب للعصيان.

و القول بأنَّ حيثية العصيان مغايرة لحيثية الإطاعة و الحديث يدل على عدم حصول الإطاعة من نفس حيثية العصيان غير سديد بعد كون الاتحاد العرفي بينهما.

اللهم إلا أن يقال بعد الكسر و الانكسار و ترجيح جانب العبادة لا حيث له إلا حيث الإطاعة لعدم فعلية حيثية العصيان، فلا يشمل الحديث. فتدبر جيّدا.

و أما ما يقال من أن المتقرب به و إن لم يكن في نفسه مبعدا لكنه مقدّمة للمبعد و هو ترك ضده الذي يكون أهم، و لا يمكن التقرب بما يكون مقدّمة للمبعد، كما لا يمكن التقرب بالمبعد، فقد أجاب عنه المحقق الأصفهاني قدس سره بأن الفعل العبادي و إن كان مبغوضا بالعرض لمحبوبية تركه المقدمي، لكن الفعل ليس مقدّمة لمبغوض مبعد حتى لا يمكن التقرب بمقدّمة المبعد، إذ لا يقول أحد بمقدّمية فعل لترك ضده للزوم الدور.

نعم، الفعل العبادي مبغوض عرضي ملازم لمبغوض عرضي و هو ترك الأهم و هو لا يمنع عن التقرب جزما (1).

و لعلّ قبول مقدّمية ترك الفعل العبادي للإزالة من باب المماثلة لمن ذهب إلى مقدّمية ترك الضد لوجود الضد الآخر، و إلا فقد مرّ سابقا أنّ التحقيق أنّ المقدّمية مطلقا ممنوعة، لا من طرف ترك الضد لفعل الضد الآخر و لا من طرف الفعل لترك الضد الآخر، و أيضا تقدّم أنّ وجه عدم تقدّمية الفعل للترك ليس هو الدور، بل من جهة أنّ الترك أمر عدمي و هو لا يحتاج إلى علة، بل الترك ملازم لعدم علته، لا أنّ

فعل الضدّ مقدّمة وجوديّة لترك الضدّ الآخر. فتحصّل أنّ مع تسليم مقدّمات الاستدلال لاقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده لا ينتج ذلك إلاّ بضميمة اقتضاء النهى للفساد، والمفروض أنّ النهى الغيرى لا يقتضى الفساد.

يمكن إنكار الثمرة لكفاية قصد الملاك فى تحقّق العبادة، سواء كان الأمر بالأهمّ مستلزماً للنهى عن المهمّ أو لم يكن، لأنّ بقاء المهمّ على ما هو عليه من الملاك موجب لصلاحيّة التقربّ به و صحّة عباديته إذ صحّة العبادة لا تتوقّف على قصد الأمر بخصوصه، لعدم الدليل على اعتبار أزيد من قصد التقربّ بالعمل فى وقوعه عبادة، و التقربّ يحصل بإضافة العمل إلى المولى بقصد كونه مأموراً به أو بقصد كونه محبوباً للمولى، ولا يتقوّم العبادة بقصد الأمر. و عليه، فإذا أتى به بقصد الملاك صحّت العبادة من دون فرق بين كون الأمر بالشىء مستلزماً للنهى و عدمه.

### **إنكار الثمرة بناء على لزوم الأمر فى العبادة**

ذهب شيخنا البهائى قدّس سرّه على المحكىّ إلى أنّ فساد العبادة لا يحتاج إلى استلزام الأمر بالشىء للنهى عن ضده لكفاية عدم الأمر فى الحكم بفساد العبادة، لاحتياج العبادة إلى الأمر من دون فرق بين كون الأمر بالشىء مستلزماً للنهى عن ضده و عدمه فلا ثمرة، لأنّ العبادة على التقديرين فاسدة لتقوّمها بالأمر و المفروض أنّ العبادة لا أمر لها بسبب تراحمها مع الأهمّ.

أجيب عنه بوجه:

الأول: بالجواب المبنئى بما عرفت من كفاية قصد الملاك و عدم الاحتياج فى تحقّق العبادة إلى الأمر و قصده، لأنّ العبادة متحقّقة بإضافة العمل إلى المولى، و هى حاصلة إمّا بقصد الأمر و إمّا بقصد كون العمل محبوباً للمولى. و عليه، فعدم الأمر لا يوجب فساد العبادة.

الثانى: بالجواب البنائى بأننا لو سلّمنا حاجة العبادة إلى قصد الأمر، فالحكم ببطلان العبادة لعدم الأمر صحيح بالنسبة إلى المضيّقين كالإزالة وصلاة آية الزلزلة، و كإنقاذ الابن و إنقاذ الأخ فى زمان واحد، لعدم تعلق الأمر بالمهمّ كإنقاذ الأخ، سواء قلنا بأنّ الأمر بالأهمّ مستلزم للنهى عن ضده أو لم نقل. و أمّا إذا كان التزام بين الموسّع و المضيّق كالإزالة و الصلاة فلا نسلم بعدم الثمرة لما حكى عن المحقّق الثانى قدس سرّه من أنّ الثمرة متحقّقة فإنّ العبادة تقع فاسدة بناء على استلزام الأمر بالشىء للنهى عن ضده، و تقع صحيحة بناء على عدم الاقتضاء و الاستلزام.

بيان ذلك كما فى المحاضرات: أنّا قد ذكرنا فى بحث تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد أنّ الصحيح هو تعلقها بالطبائع الملغاة عنها جميع الخصوصيّات و التشخصّات دون الأفراد، و على هذا فالمأمور به هو الطبيعة المطلقة، و مقتضى إطلاق الأمر بها ترخيص المكلف فى تطبيق تلك الطبيعة على أى فرد من أفرادها شاء تطبيقها عليه من الأفراد العرضيّة و الطوليّة، و لكن هذا إنّما يكون فيما إذا لم يكن هناك مانع عن التطبيق، و أمّا إذا كان مانع عنه، كما إذا كان بعض أفرادها منهيًا عنه، فلا محال يقيّد إطلاق الأمر المتعلق بالطبيعة بغير هذا الفرد المنهيّ عنه، لاستحالة انطباق الواجب على الحرام. و يترتّب على ذلك أنّه بناء على القول باقتضاء الأمر بشىء النهى عن ضده كان الفرد المزاحم من الواجب المطلق منهيًا عنه فيقيّد به إطلاق الأمر به، كما هو الحال فى بقيّة موارد النهى عن العبادات، لاستحالة أن يكون الحرام مصداقًا للواجب و نتيجة ذلك التقيّد هى وقوعه فاسدًا بناء على عدم كفاية اشتماله على الملاك فى الصحّة- إلى أن قال:-

و أمّا بناء على القول بعدم الاقتضاء، فغاية ما يقتضيه الأمر بالواجب المضيّق هو عدم الأمر بالفرد المزاحم لاستحالة الأمر بالضدّين معًا، و هذا لا يقتضى فساده، لأنّ متعلّق الوجوب صرف وجود الطبيعة، و خصوصيّة الأفراد جميعًا خارجة عن



حيّز الأمر، والمفروض أنّ القدرة على صرف الوجود منها تحصل بالقدرة على بعض وجوداتها وأفرادها وإن لم يكن بعضها الآخر مقدورا. ومن الواضح أنّ التكليف غير مشروط بالقدرة على جميع أفرادها العرضية والطولية، ضرورة أنّه ليست طبيعة تكون مقدورة كذلك.

وعليه فعدم القدرة على فرد خاص من الطبيعة المأمور بها - وهو الفرد المزاحم بالأهم - لا ينافي تعلّق الأمر بها، فإنّ المطلوب هو صرف وجودها، وهو يتحقّق بإيجاد فرد منها في الخارج، فالقدرة على إيجاد فرد واحد منها كافية في تعلّق الأمر بها.

وعلى هذا الضوء يصحّ الإتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر بالطبيعة المأمور بها لانطباق تلك الطبيعة عليه كانطباقها على بقية الأفراد، ضرورة أنّه لا فرق بينه وبين غيره من الأفراد من هذه الجهة أصلا - إلى أن قال -:

فإنّ متعلّق الأمر هو الطبيعة الجامعة بين الأفراد بلا دخل شيء من الخصوصيات والتشخصات فيه، ولذا لا يسرى الوجوب منها إلى تلك الأفراد هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى: أنّ ضابط الامتثال هو انطباق الطبيعة المأمور بها على الفرد المأتى به في الخارج.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي صحّة الإتيان بالفرد المزاحم لاشتراكه مع بقية الأفراد في كلتا الناحيتين.

نعم، يمتاز عنها في ناحية ثالثة، وهي أنّ الفرد المزاحم غير مقدور شرعا، وهو في حكم غير المقدور عقلا، إلا أنّها لا تمنع عن الصحّة و حصول الامتثال به لأنّ الصحّة تدور مدار الناحيتين الاوليين، وهذه الناحية أجنبية عمّا هو ملاك الصحّة ضرورة أنّ المكلف لو عصى الأمر بالواجب المضيق و أتى بهذا الفرد المزاحم لوقع

صحيحاً لانطباق الأمر به عليه.

وإن شئت فقل إن ما كان مزاحماً للواجب المضيّق وإن كان غير مقدور شرعاً إلا أنه ليس بمأمور به، وما كان مأموراً به و مقدوراً للمكلف - وهو صرف وجود الطبيعة بين المبدأ و المنتهى - غير مزاحم له. وعلى ذلك الأساس صحّ الإتيان بالفرد المزاحم، فإنّ الانطباق قهريّ و الإجاء عقليّ.

و نتيجة ما أفاده المحقّق الثاني قدّس سرّه هي أنّ الفرد المزاحم، بناء على القول بالاختصاص حيث إنّ كان منهيّاً عنه، فلا ينطبق عليه الأمر به، و عليه فلا - إجزاء لدوران مدار الانطباق. و بناء على القول بعدم الاختصاص حيث إنّ ليس بمنهيّ عنه ينطبق عليه الأمر به فيكون مجزياً (1).

أورد عليه في مناهج الوصول بأنّ ملاك استحالة الأمر بالضدّين و هو التكليف بالمحال موجود مع تضيق الوقت أو انحصار الفرد أو كون الأفراد طوليةً فإنّ معنى تعلّق الأمر بالطبيعة هو البعث إلى إيجادها و الأمر و إن تعلّق بنفس الماهية، لكنّ البعث إليها هو البعث إلى إيجادها؛ فمع ضيق الوقت إن كان البعث إلى إيجادها فعليّاً و كذلك إلى ضدّها مصداقها ينتهي الأمر إلى التكليف بالمحال، لأنّ إيجاد الطبيعة و ضدّها المصداق ممّا لا يمكن في الوقت المضيّق، و كذا الحال مع انحصار المصداق، بل مع كون الأفراد طوليةً فإنّ فعليّة الأمر بالطبيعة في وقت يكون فرداً مبتلى بالضدّ الواجب لآزمها التكليف بالمحال (2).

و لا يخفى عليك أنّ المدعى أنّ الأمر متوجّه إلى الطبيعة لا إلى الأفراد و القدرة في الجملة بالنسبة إلى مصاديقها كافية في جواز البعث إلى صرف الطبيعة، و لذا لا يضرّ

ص: 40

1-1 (1) المحاضرات: 52/3 و 54.

2-2 (2) مناهج الوصول: 22/2.

بالبعث إلى صرف الطبيعة عدم القدرة الشرعية على إتيان المصداق المزاحم بالأهم.

وعليه، فالبعث إلى صرف الطبيعة لا يرجع إلى البعث إلى المصداق المزاحم حتى يلزم طلب الضدين، بل يرجع إلى طلب إيجاد الطبيعة بمصاديقها المقدورة شرعا وهي غير المصداق المزاحم، ومن المعلوم أنه لا ضدية بين طلب صرف الطبيعة وبين طلب الأهم، وإنما الضدية فيما إذا كان البعث نحو الطبيعة المطلقة وبين طلب الأهم، والمفروض عدمه.

وأما ما ذهب إليه المحقق الأصفهاني قدس سره من أن الطبيعة حيث إن أفرادها هنا طولية، فليس في زمان المصنق لطبيعة الموسع فرد غير مزاحم حتى يقال لا نظر إليه، بل إلى صرف الطبيعة غير المزاحمة بنفسها، فإنها حينئذ منحصرة في المزاحم، فيكون الأمر بها في هذا الزمان أمرا بالمزاحم حقيقة بخلاف باب اجتماع الأمر والنهي، فإن الأفراد هناك عرضية، ففي كل زمان لطبيعة الصلاة أفراد مزاحمة و أفراد غير مزاحمة، فالطبيعة في كل زمان مقدور عليها (1)

ففيه أنه لا مجال للقول بأن المكلف في أول الزوال مثلا لا تكليف له بالنسبة إلى طبيعة الصلاة عند مزاحمة فرد منها مع الأهم كالإزالة، بل هو مكلف بالنسبة إليها بنحو الواجب التعليقي لإمكان الامتثال بها في الاستقبال، أي في الأزمان الباقية إلى آخر الوقت، بإتيان مصاديقها المقدورة؛ فالوجوب فعلي في أول الزوال بالنسبة إلى صرف الطبيعة، والواجب استقبالي؛ فلا وجه لإنكار الوجوب عند مزاحمة فرد منها مع الواجب المصنق ومن المعلوم أن الأمر الفعلي بالنسبة إلى صرف الطبيعة كاف لقصد الامتثال.

ثم إن وجه كفاية قصد الأمر المتوجه إلى صرف الطبيعة في تحقق الامتثال هو

ص: 41

أنّه مع إتيان الفرد المزاحم بالأهمّ انطبقت الطبيعة على المأتى به قهرا و حيث إنه لا خصوصيّة فى الأفراد المقدورة لعدم الفرق بينها وبين الفرد المزاحم بالأهمّ حكم العقل و العرف بعدم التفاوت بين الفرد المزاحم بالأهمّ وغيره من الأفراد، فإذا أتى بالفرد المزاحم بالأهمّ بقصد الأمر المتوجّه إلى الطبيعة يصدق الامتثال عرفا، إذ لا فرق بينه وبين سائر الأفراد فإتيانه كإتيان سائر الأفراد فى ايجاب سقوط الأمر من دون مدخليّة لدعوة الأمر بالطبيعة إلى ذلك الفرد وعدمه. و ممّا ذكر يظهر ما فى تعليقة المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ الاشتراك فى الطبيعة و فى الغرض يصحّح الإتيان بهذا الداعى، لا أنّه يصحّح دعوة الأمر (1).

و ذلك لما عرفت من أنّ الملاك هو صدق الامتثال عرفا بإتيان فرد لا فرق بينه وبين سائر الأفراد و لا حاجة إلى دعوة الأمر المتوجّه إلى الطبيعة بالنسبة إلى الفرد المزاحم بالأهمّ.

فتحصّل أنّ ما ذهب إليه المحقّق الثانى من إمكان قصد الأمر المتوجّه إلى الطبيعة بناء على عدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده كان وجيها. نعم، يمكن أن يقال إنّ مع الاقتضاء أيضا لا مانع من الإتيان بالفرد المزاحم بالأهمّ بقصد الأمر المتعلّق بصرف الطبيعة.

إذ لا فرق بين صورة الاقتضاء و عدمه فى عدم تعلّق الأمر بالمزاحم بالأهمّ و أنّ متعلّق الأمر هو الطبيعة، و المفروض أنّه مع إتيان الفرد المزاحم بالأهمّ تصدق الطبيعة عليه قهرا، و كونه منهيا عنه لا يمنع عن صدق الطبيعة عليه، و أيضا أنّ النهى الغيرى لا يكشف عن المفسدة حتّى يوجب ذلك عدم حكم العقل و العرف بعدم التفاوت بينه وبين سائر الأفراد و صدق الامتثال، اللهمّ إلا أن يقال إنّ تفصيله مبنيّ

على تسليم كون النهى كاشفا عن المفسدة، ولو كان نهيا غيريًّا. فتأمل.

أورد المحقق النائيني بناء على ما حكى عنه على ما ذهب إليه المحقق الثاني بأن ذلك يتم بناء على أن يكون منشأ اعتبار القدرة في متعلق التكليف هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز، إذ على هذا الأصل يمكن أن يقال إنَّ العقل لا يحكم بأزيد من اعتبار القدرة على الواجب في الجملة ولو بالقدرة على فرد منه؛ فإذا كان المكلف قادرا على الواجب ولو بالقدرة على فرد واحد منه لا يكون التكليف به قبيحا وبما أنَّ الواجب الموسَّع في مفروض الكلام مقدور من جهة القدرة على غير المزاحم للواجب المضيِّق من الأفراد فلا يكون التكليف به قبيحا.

و أمَّا إذا كان منشأ اعتبار القدرة شرطا للتكليف اقتضاء نفس التكليف ذلك كما هو الصحيح لا حكم العقل، فلا يتم ما ذكره ولا يمكن تصحيح الفرد المزاحم بقصد الأمر أصلا.

أمَّا أنَّ منشأ اعتبار القدرة شرطا للتكليف هو نفس التكليف، فلأنَّ الغرض من التكليف جعل الداعي للمكلف نحو الفعل، ومن الواضح أنَّ هذا المعنى بنفسه يستلزم كون متعلِّقه مقدورا لاستحالة جعل الداعي نحو الممتنع عقلا أو شرعا؛ فإذا كان التكليف بنفسه مقتضيا لاعتبار القدرة في متعلِّقه فلا تصل النوبة إلى حكم العقل بذلك، ضرورة أنَّ الاستناد إلى أمر ذاتي في مرتبة سابقة على الاستناد إلى أمر عرضي.

و أمَّا أنَّ تصحيح الفرد المزاحم لا يمكن بقصد الأمر أصلا فلأنَّ التكليف إذا كان بنفسه مقتضيا لاعتبار القدرة في متعلِّقه، فلا محالة ينحصر متعلِّقه بخصوص الأفراد المقدورة، فتخرج الأفراد غير المقدورة عن متعلِّقه.

وعلى الجملة، فنتيجة اقتضاء نفس التكليف ذلك أي اعتبار القدرة هي أنَّ متعلِّقه حصّة خاصّة من الطبيعة وهي الحصّة المقدورة، و أمَّا الحصّة غير المقدورة

خارجة عن متعلّقه وإن كانت من حصّة نفس الطبيعة. وعلى ذلك فالفرد المزاحم - بما أنّه غير مقدور شرعا - خارج عن حيّز الأمر ولا يكون مصداقا للطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها (1).

وأجاب عنه في المحاضرات بأنّ الشارع لم يأخذ القدرة في متعلّق أمره على الفرض، بل هو مطلق من هذه الجهة؛ غاية ما في الباب أنّ التكليف المتعلّق به يقتضى أن يكون مقدورا من جهة أنّ الغرض منه جعل الداعي إلى إيجاده و جعل الداعي نحو الممتنع عقلا أو شرعا ممتنعا و من الواضح أنّ ذلك لا يقتضى أزيد من إمكان حصول الداعي للمكّلف، وهو يحصل من التكليف المتعلّق بالطبيعة المقدورة بالقدرة على فرد منها لتمكّنه من إيجادها في الخارج ولا يكون ذلك التكليف لغوا و ممتنعا عندئذ، فإذا فرض أنّ الصلاة مثلا مقدورة في مجموع وقتها وإن لم تكن مقدورة في جميعها، فلا يكون البعث نحوها و طلب صرف وجودها في مجموع هذا الوقت لغوا.

وعليه، فلا مقتضى للالتزام بأنّ متعلّقه حصّة خاصة من الطبيعة و هي الحصّة المقدورة فإنّ المقتضى له ليس إلاّ توهم أنّ الغرض من التكليف حيث إنّ جعل الداعي، فجعل الداعي نحو الممتنع غير معقول، ولكنّه غفلة عن الفارق بين جعل الداعي نحو الممتنع و جعل الداعي نحو الجامع بين الممتنع و الممكن، والذي لا يمكن جعل الداعي نحوه هو الأوّل دون الثاني فإنّ جعل الداعي نحوه من الواضح بمكان.

فالنّتيجة على ضوء هذا البيان أنّه يصحّ الإتيان بالفرد المزاحم بداعي امتثال الأمر بالطبيعة من دون فرق بين القول بأنّ منشأ اعتبار القدرة هو حكم العقل أو اقتضاء نفس التكليف ذلك (2).

ص: 44

1- (1) المحاضرات: 54/3-56.

2- (2) المحاضرات: 63/3.

وفيه أنه إن أراد من إمكان جعل الداعى نحو الجامع بين الممتنع والممكن جعل الداعى نحو صرف الطبيعة من دون نظر إلى مصاديقها فضلا عن ممكنها وممتنعها كالخطابات القانونية التي لا نظر فيها إلى الناس ونحوه فهو، وأما إن أراد إمكان جعل الداعى نحو الجامع الحاكي عن الأفراد الممكنة والممتنعة، ففيه أنه غير ممكن لأنه كجعل الداعى نحو الممتنع.

فالأولى في الجواب هو أن يقال: إن مجرد كون الغرض هو جعل الداعى لا يوجب تقييد المتعلق بالحصّة الخاصة شرعا، بل هو أيضا استدلال عقلي على لزوم كون المتعلق مقدورا، هذا مضافا إلى أن القدرة في الجملة تكفي في كون صرف الطبيعة مقدورا، وأيضا لا يضرّ عدم دعوة الأمر إلى غير الحصّة المقدورة، بعد ما عرفت من صدق الطبيعة على غير المقدورة أيضا، وصدق الامتثال بإتيان غير المقدورة بغرض سقوط الأمر عن الطبيعة بعد عدم التفاوت بين غير المقدورة والمقدورة بحكم العقل والعرف.

الثالث: بالجواب البنائي أيضا وهو الترتب وهو إن مع مزاحمة الأهمّ والمهمّ والبناء على ترك الأهمّ لا مقيّد لإطلاق الأمر بالمهمّ ومعه فالأمر بالمهمّ موجود ويصحّ قصده لتحقق الامتثال بقصده.

وتتمّ العبادة حتّى عند من اعتبر قصد الإنسان في تحقّق العبادة.

وإليه ذهب في هداية المسترشدين (1) كما نسبه إليه في الوقاية (2) وحكى عن كاشف الغطاء والميرزا الشيرازي والسيد محمد الفشاركي وصاحب الوقاية والمحقق الأصفهاني وغيرهم من الأعلام.

ص: 45

---

1-1) هداية المسترشدين: ص 243 و 244.

2-2) الوقاية: ص 305.

و من المعلوم إنّ مع إمكان الترتّب يكون الفرد المزاحم بالأهمّ أيضا ذا أمر فلا وجه تعول شيخنا البهائي قدّس سرّه من فساد العبادة عند التزاحم لعدم الأمر سواء قلنا باقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده أو لم نقل لما عرفت من وجود الأمر بناء على إمكان الترتّب ثمّ إنّ الفرق بين الترتّب و ما ذهب إليه المحقّق الثانى هو إنّ المصحّح للعبادة عند المحقّق الثانى هو الأمر المتعلّق بالطبيعة و الفرد لا يكون له أمر لعدم القدرة الشرعيّة بالنسبة إليه و لكن يمكن للمكلف أن يأتى بالفرد المزاحم بالأهمّ بقصد الأمر المتوجّه إلى الطبيعة.

هذا بخلاف الترتّب، فإنّ الفرد المذكور له أمر؛ فيمكن للمكلف أن يقصد أمر الفرد المذكور لتحقيق الامتثال. هذا مضافا إلى فرق آخر و هو أنّ الأمر المصحّح لقصد الامتثال بناء على قول المحقّق الثانى يكون فى عرض الأمر بالأهمّ إذ أمر طبيعة الصلاة لا يترتّب على عدم تأثير الأمر بطبيعة الإزالة، بخلاف الأمر الترتبى فإنّه فى طول الأمر بالأهمّ لأنّه مترتّب على عدم تأثير الأمر بالأهمّ فى المكلف.

### أحسن التقريب فى الترتّب

ثمّ إنّ للترتّب تقريبات متعدّدة أحسنها هو أن يقال: إذا تزاخم أمران أحدهما أهمّ من الآخر فلا يمكن أن يقتضى كلّ واحد متعلّقه بالفعل مطلقا، لاستحالة فعليّة مقتضاهما معا، لوجود التضادّ بينهما و إن كان المكلف فى كمال الانقياد؛ كما لا يمكن أن يتعلّق الأمر بالجمع بينهما من أوّل الأمر، إذ لا واقع له و لا يكون جائزا بعد استحالته.

و لكن يمكن أن يكون المقتضيان مترتبين بأن يكون أحدهما و هو المهمّ لا اقتضاء له إلاّ عند عدم تأثير الأهمّ، فمع تأثير الأهمّ لا موضوع لتأثير المهمّ، و مع عدم تحقّق موضوع التأثير للأمر بالمهمّ يستحيل مانعيته عن تأثير الأمر المتوجّه بالأهمّ و مع عدم تأثير أمر الأهمّ فلا مانع من فعليّة تأثير أمر المهمّ المعلّق على عدم تأثير



و الحاصل أنّه لا تضادّ إلاّ من ناحية الامتثال، فإذا كان لزوم امتثال المهمّ موقوفا على البناء على ترك الامتثال بالأهمّ لا يلزم التضادّ، كما لا يخفى.

قال في الوقاية: وبالجملة، مزاحمة الأمرين لا يكون إلاّ لاقتضاء الأمر طرد جميع الأضداد حتّى متعلّق الأمر الآخر و سدّ جميع أبواب العدم على متعلّقه، والالزام بعدم صرف القدرة على أىّ ضدّ كان له و المنع من تقويت متعلّقه و لو بإتيان غيره، إلى غير ذلك من التعبيرات المختلفة المنتهية إلى حقيقة واحدة، و هي اقتضاؤه عدم الترك مطلقا؛ و هذا شأن الواجب المطلق.

و لو كان الأمر المتعلّق بالمهمّ كذلك لزم جميع ذلك، و لكنّه - كما عرفت - أمر مشروط بعصيان الأمر الآخر - إلى أن قال: - و معناه عدم تحقّق مؤداه و عدم تأثيره و عدم قابليّته للتأثير، و ذلك مرتبة متأخّرة عن نفس الأمر، بل هي مرتبة انغزاله عن مقتضاه و عدم صلاحيّته للتأثير. و هذه المرتبة مرتبة الواجب المشروط، فكيف يكون في مرتبة الأمر الأوّل و هو متأخّر عنه تأخّر المعلول عن علّته؟ إلى أن قال:

و خلاصة القول أنّه لا تضادّ بين الأمرين، بل التضادّ بين الفعلين، و الأمر على نحو الترتّب لا يؤوّل إلى الجمع بينهما أصلا، إذ المفروض في وجود أحدهما عدم وجود الآخر و خلوّ المحلّ فأين المحال؟! (1).

و لقد أفاد و أجاد في بيان أنّ الأمر بالمهمّ ليس بمطلق، بل هو مشروط بعدم تأثير الأمر بالأهمّ، و لا تضادّ بين الأمرين، و لا يلزم من ترتّب الأمر بالمهمّ على عدم تأثير الأمر بالأهمّ و خلوّ المحلّ عن وجوده طلب الجمع بين الضدّين.

و لعلّ مراده أنّ الملاك في دفع التضادّ هو عدم تأثير الأمر بالأهمّ في الانبعاث،

لا أن مجرد اختلاف المرتبة مع اتحاد الأمرين زمانا يدفع التضاد؛ إذ من المعلوم أن مجرد اختلاف المرتبة لا يدفع التضاد، إذ مع اتحادهما في الزمان يوجب إطلاقهما طلبا لما لهما المعية الزمانية من الضدين. هذا مضافا إلى أنه لو كان مجرد ترتب الأمر بالمهم على عصيان الأمر بالأهم دافعا لطلب الجمع بين الضدين لوجب الدفع مع الاشتراط بإطاعة الأهم، فإنها متأخرة عن أمره، ولو جعلت شرطا تصير مقدمة على أمر المهم.

تقدم الموضوع على حكمه، مع أن ذلك يقتضى الجمع؛ إذ حال الإطاعة للأمر بالأهم يكون الأمر بالأهم باقيا، وحيث إن موضوع الأمر بالمهم هو الإطاعة، أى حالها، فالأمر بالمهم أيضا يكون موجودا فيجتمع الأمان، ومقتضاهما هو طلب الجمع بين الضدين، وهو محال، فتأمل.

ومما ذكر يظهر أن مجرد اختلاف المرتبة لا يدفع الإشكال، بل الدافع هو عدم تأثير دعوة الأمر بالأهم، وإن كان له صلاحية الدعوة في نفسه مع التأثير وفعلية دعوة الآخر، لأن الأمر بالمهم إذا علق على حال العصيان أو البناء والعزم عليه، ويقال إن كنت في حال العصيان أو عزمت عليه فأت بالمهم، لا يكون الأمر بالمهم مزاحما للأمر بالأهم عند تأثيره وإمكان انقياد المكلف لعدم تحقق موضوعه حتى يكون مزاحما له، كما أن الأمر بالأهم لا يكون مزاحما للأمر بالمهم في حال العصيان والبناء عليه، إذ لا يكون مؤثرا بالفعل. وقد عرفت أن التضاد ليس إلا من ناحية الامتثال ومؤثرية الأمر، فإذا لم يكن الأمر بالأهم مؤثرا في ناحية الامتثال فلا مزاحم للأمر بالمهم؛ ففي فرض فعلية تأثير الأمر بالأهم لا موضوع للأمر بالمهم، وفي فرض فعلية تأثير المهم لا تأثير للأهم، وإلا لزم الخلف في كون حال العصيان والبناء عليه شرطا لتأثير الأمر بالمهم، فاختلاف المرتبة مع عدم تأثير الأمر بالأهم يدفعان طلب الجمع.

ومما ذكر يظهر ما في مناهج الوصول من أن الدافع لطلب الجمع ليس إلا القول

بسقوط الأمر بالأهمّ بعصيانه و مضى وقته، وعدم ثبوت أمر المهمّ إلا بعد سقوط الأهمّ أو مساوقا له (1). لما عرفت من أنّ الأمر بالأهمّ حال العصيان أو البناء والعزم على المعصية ثابت ولا يكون ساقطا، وجعل موضوع الأمر بالمهمّ هو مضى العصيان مع إمكان جعله هو حال العصيان لكونه أمرا زامانيا لا ملزم له، فلا وجه لجعل الموضوع هو مضى العصيان، حتّى يفوت وقت الأهمّ وينجرّ إلى سقوط الأمر بالأهمّ ويدور الأمر بين السقوط والثبوت ويخرج عن فرض الكلام؛ فمع البناء والعزم على العصيان لا وجه لدعوى سقوط الخطاب بالأهمّ، إذ البناء والعزم على العصيان لا يكون من مسقطات الأوامر.

ولقد أفاد وأجاد فيما حقّقه المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ الأمر بالإضافة إلى متعلّقه من قبيل المقتضى بالإضافة إلى مقتضاه، فإذا كان المقتضيان المنفيان في التأثير لا على تقدير، والغرض من كلّ منهما فعلية مقتضاه عند انقياد المكلف له، فلا محالة يستحيل تأثيرهما و فعلية مقتضاهما وإن كان المكلف في كمال الانقياد، وإذا كان المقتضيان مترتّبين، بأن كان أحد المقتضيين لا اقتضاء له إلا عند عدم تأثير الآخر، فلا مانع من فعلية الأمر المترتّب.

و حيث إنّ فعلية أصل اقتضاء المترتّب منوطة بعدم تأثير المترتّب عليه، فلا محالة يستحيل مانعيته عن تأثير الأمر المترتّب عليه، إذ ما كان اقتضائه منوطا بعدم فعلية مقتضى سبب من الأسباب يستحيل أن يزاحمه في التأثير، ولا مزاحمة بين المقتضيين إلا من حيث التأثير، وإلا فذوات المقتضيات - بما هي - لا تزاحم بينها.

إن قلت حيث إنّ الأمر بالأهمّ بداعي جعل الداعي و انبعاث المكلف، فمع عدم الانبعاث في زمان يترقّب عند الانبعاث كيف يعقل بقاؤه؟ فإنّ الأمر بطرد العدم بعد

ص: 49

تحقق العدم محال، فإن رفع النقيض حال تحقق النقيض محال.

قلت: الأمر الحقيقي هو جعل ما يمكن أن يكون داعياً، والأمر بالأهم حال عصيانه على إمكانه الذاتى والوقوعى، وإن كان الدعوة بعد تحقق النقيض ممتنعة، إلا أنه امتناع بالغير؛ والإمكان الذاتى والوقوعى لا ينافى الامتناع بالغير، وإلا لم يمكن ممكن أبداً، إذ الماهية تكون حال وجودها واجبة بالغير و حال عدمها بعدم العلة ممتنعة بالغير: فمتى تكون ممكنة ذاتا و وقوعا (1).

لا يقال: إن العصيان أمر عدمى و ليس فيه مناط التأخر الرتبى عن الأمر بالأهم لاختصاص المناطق بالأمور الوجودية، إذ العلية والمعلولية أو كون الشيء جزءا للعللة أو جزءا للماهية أو شرطا لفاعلية الفاعل أو شرطا لقابلية القابل كلها مختصة بالأمور الوجودية، ولو كان الوجود وجودا ذهنيا. والعصيان ليس إلا ترك الامتثال بلا عذر، فلا يحتاج إلى شيء من المناطق المذكورة؛ وعليه فتأخره عن الأمر بالأهم لا مناط له. هذا بخلاف الإطاعة فإنه انبعاث و أمر وجودى يحتاج إلى علة، وهى البعث، و من المعلوم أن المعلول متأخر عن علته وهى الأمر بالأهم، والعصيان وإن كان مقابلا للإطاعة إلا أنه ليس فيه مناط التأخر.

وهكذا لا يمكن أن يتصف العصيان بإحدى الحثيات الوجودية كالتقدم بالنسبة إلى الأمر بالمهم و التأخر بالنسبة إلى الأمر بالأهم، و كونه موضوعا لحكم أو شرطا لشيء أو مانعا عنه و غير ذلك كلها من جهة أن العصيان ليس إلا أمرا عدميا لأنه ترك المأمور به بلا عذر (2).

لأننا نقول: أولا إن مفهوم العصيان متقدم بتقدم أمر عليه، لأن العصيان هو ترك

ص: 50

1-1) نهاية الدراية: ج 2 ص 46-48.

2-2) راجع مناهج الوصول: ج 2 ص 46-49.

الامتثال للأمر الفعليّ بلا عذر، فهو لا يتحقّق بدون الأمر، بل مترتّب عليه. و عليه فتقدّم الأمر عليه كتقدّم أجزاء الماهيّة عليها، وإن لم يكن بين العصيان و الأمر رتبة العليّة و المعلوليّة.

و ثانيا: إنّ العصيان ليس عدما محضاً، بل هو مشوب بالوجود، لأنّه مخالفة للمولى و إعراض عن أمره، و هما أمران وجوديان، و إن كانا موجبين لترك الامتثال بلا- عذر. و عليه فيكون العصيان كالإطاعة متأخراً زماناً عن الأمر بالأهمّ و متقدّماً على الأمر بالمهمّ، فلا امتناع في جعل العصيان شرطاً أو موضوعاً، بل هو واقع في الكتاب و السنّة كقوله تبارك و تعالى: **فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ. الآيّة.**

و ثالثاً: إنّ الموضوعات و الشرائط في الخطابات الشرعيّة ليست عقليّة، بل هي عرفيّة، و العرف يحكم بصحّة جعل العصيان شرطاً للخطاب بالمهمّ؛ أ لا ترى أنّ الوالد يقول لابنه تعلّم، فإن عصيت أمرى و لم تتعلّم فعليك بالاكْتساب، و ليس ذلك إلاّ لأنّ العرف يرى العصيان أمراً وجودياً و متأخراً عن الأمر بالأهمّ و متقدّماً على الأمر بالمهمّ.

فتحصّل أنّ ترتّب الأمر بالمهمّ على حالة عصيان الأمر بالأهمّ أمر معقول و عرفيّ، و إن لم يكن بينهما رابطة العليّة و المعلوليّة، لكفاية تأخّره عنه و لو بالمتأخّر الطبيعي. كما أنّ شوب العصيان بالوجود يكفي في صحّة جعله موضوعاً لا شرطاً للخطاب بالمهمّ، فلا تغفل.

فأساس الترتّب مبنّى على ترتّب أثر الأمر بالمهمّ على حالة العصيان بالنسبة إلى الأمر بالأهمّ و عدم تأثيره، لأنّ حالة العصيان تلازم مع عدم تأثير الأمر بالأهمّ الذي هو المانع من تأثير الأمر بالمهمّ؛ فإذا حصلت حالة العصيان بالنسبة إلى الأمر بالأهمّ ارتفعت مانعيّة الأمر بالأهمّ عن تأثير الأمر بالمهمّ، و مع ارتفاع المانعيّة أثر الخطاب المهمّ، فتأثير خطاب المهمّ موقوف على عدم تأثير خطاب الأهمّ.

وأما ما أورد عليه في مناهج الوصول من أن لازمه هو طلب الجمع، لأن الأمر الانتزاعي متحقق قبل وقت امتثال الأهم وقبل عصيانه، فأمر المهم صار فعلياً باعثاً نحو المأمور به وأمر الأهم لم يسقط وبقى على باعثيته قبل تحقق العصيان، فهذا باعث نحو إنقاذ الابن مثلاً أول الزوال بعنوان المكلف، وذاك إلى إنقاذ الأب كذلك، بعنوان الذى يكون عاصياً فيما بعد، والمكلف الذى يكون عاصياً فيما بعد مبعوث فعلاً نحو ذاك وذاك، وغير قادر على ذلك، ومجرد اختلاف العنوانين وطولية موضوع الأمرين لا يدفع طلب الجمع.

ألا ترى أن عنوان المطيع أيضاً مؤخر عن الأمر؛ فلو جعل شرطاً يكون مقدماً على أمر المهم، فيصر أمر الأهم مقدماً عليه برتبتين، ومع ذلك لا يدفع ذلك جمع الضدين (1).

ففيه أولاً: أن الإطلاق ليس جمعاً بين القيود، بل هو رفض القيود، بمعنى عدم دخل فعل الآخر وتركه فى فعلية الطلب. وعليه فلا يلزم من الطلب طلب الجمع بين الفعلين.

نعم، لازم تعلق الطلبين فى المترتبين طلب ما لهما المعية الزمانية فى المطلوبة، ولا إشكال فيه بعد فرض كون مطلوبة المهم فيما إذا لم يعمل القدرة فى فعل الأهم، إذ القدرة الواحدة لا تقى بهما، وأما مع الترتب فالقدرة الواحدة تقى بهما، إذ مع إعمال القدرة فى فعل الأهم لا تأثير للأمر بالمهم، ومع عدم إعمالها فى الأهم لا مانع من إعمالها فى فعل المهم، وعليه، فالترتب موجب للجمع بين الطلبين لا طلب الجمع، وجمع الطلبين مع ترتب تأثير المهم على عدم تأثير الأمر بالأهم لا مانع منه.

وثنانياً: أن المناط فى دفع التضاد هو اختلاف الرتبة مع عدم فعلية تأثير الأهم،

ص: 52

لا مجرد اختلاف الرتبة، حتّى يقال إنّ عنوان الإطاعة بالنسبة إلى الأمر بالأهمّ مؤخّر وبالنسبة إلى الأمر بالمهمّ مقدّم، ومقتضاه هو إمكان أن يقال: أطع الأهمّ، وإن أطعته فأنت بالمهمّ؛ مع أنّه طلب للجمع بين الضدّين، واختلاف الرتبة لا يدفعه. وبناء عليه، فمع فعلية تأثير الأهمّ فى جانب الأهمّ لا يبقى مجال للأمر بالمهمّ مع وجود التضادّ بينهما، إلّا على نحو التخيير، وهو خلف فى أهميّة أحد الطرفين بالنسبة إلى الآخر، فمع انقياد المخاطب و مؤثريّة الأمر بالأهمّ لا مجال للمترتب.

هذا مضافا إلى أنّه مع الإطاعة لا يبقى أمر للأهمّ حتّى يجتمع مع الأمر بالمهمّ ويلزم منه طلب الجمع بين الضدّين، اللّهمّ إلا أن يكون مقصوده العنوان الانتزاعى كالذى يطيع أو غيره من العناوين الانتزاعية التى تصدق قبل الامتثال على أنّ الأمر بالمهمّ لجبران فقدان مصلحة الأهمّ؛ فإذا كان المكلف قاصدا للإطاعة و الامتثال فلا داعى للطلب الترتيبى فى هذه الصورة، بخلاف عصيان الأهمّ، فلا تغفل.

وكيف كان، فالأمر الترتيبى بما هو هو لا يوجب الجمع بين المتضادّين، ويشهد له -مضافا إلى ما عرفت- أنّ المكلف لو جمع بين الأهمّ و المهمّ -فيما إذا أمكن ذلك، مثل ما إذا قال المولى لعبده: جننى بماء عذب و إن عصيت ذلك فجننى بماء مالح لم يقع على صفة المطلوبية. وهذا آية عدم الأمر بالجمع و عدم ملازمة الترتب، لا بحساب الجمع، لأنّ المهمّ لا يقع على صفة المطلوبية بعد عدم تحقّق شرطه، وهو عدم مؤثريّة الأمر بالأهمّ. وبالجملة؛ فمع وجود تأثير الأهمّ لا يصدق عصيان الأهمّ و تركه حتّى يتحقّق شرط المهمّ، من دون فرق بين أن يكون الأهمّ و المهمّ متضادّين و بين أن لا يكونا كذلك.

لا- يقال: إنّ الذى يعصى و لا يأتى بالأهمّ يمتنع عليه الجمع بين الإتيان بالأهمّ و الإتيان بالمهمّ، و إلا كان هو الذى يطيع، و الجمع بين الذى يعصى و لا يأتى و بين الذى يطيع و يأتى جمع بين النقيضين.

ولو فرض جواز الجمع و أتى بالأهم كالإزالة و الصلاة في أول الوقت، وقع كلّ منهما على صفة المطلوبة، لأنّ عنوان الذي يعصى ما دام لم يتحقّق العصيان لا يوجب سقوط الأمر بالأتان بالأهمّ، و المفروض أنّ شرط المهمّ حاصل بإطلاق عنوان الانتزاعيّ، كالذي يعصى، فيكون المهمّ مطلوباً (1).

لأدّا نقول: إنّ الأمر الترتبي لا يدلّ على مطلوبيّة الجمع، و مطلوبيّة مثل الإزالة و الصلاة في المتضيقين على فرض اجتماعهما ليست مستفادة من الأمر الترتبي، بل مستفادة من الخارج.

و بالجملة، يكفي لعدم ملازمة الأمر الترتبي لمطلوبيّة الطرفين و جمعهما ما عرفت من المثال العرفي، و لعلّ ذلك من جهة توقّف مطلوبيّة المهمّ على عدم مؤثريّة الأمر بالأهمّ، و معه يستحيل أن يكون الأمران المترتبان مؤدّيين إلى طلب الجمع؛ فالترتب يفيد الجمع في الطلب، لا طلب الجمع، فلا تغفل.

و إلى ما ذكرنا يؤوّل ما حكى عن المحقّق السيّد الشهيد الصدر قدّس سرّه حيث أورد بيانين في مقام تقريب إمكان الترتب بيانين، فقال في البيان الأوّل: إنّ يتكوّن من نقطتين:

الاولى: أنّه لا ريب و لا إشكال في أنّ المحذور الموجود في الأمر بالضدّين إنّما هو بلحاظ التمانع بينهما في مقام التأثير و الامتثال، بحيث لو قطع النظر عن ذلك لم يكن هناك محذور آخر من تناقض أو اجتماع ضدّين، لعدم التضادّ ذاتا بين الأمرين، كما هو واضح.

الثانية: أنّ التمانع بين الأمرين في مقام التأثير يرتفع من البين فيما إذا رتب الأمر المهمّ على عدم فعل الأهمّ؛ لاستحالة مانعيّة الأمر بالمهمّ حينئذ عن تأثير الأمر

ص: 54



بالأهم، واستحالة مانعية الأمر بالأهم عن تأثير الأمر بالمهم.

أما استحالة الأولى فوجهها لزوم الدور؛ لأن الأمر بالمهم متفرّع بحسب الفرض -على عدم الأهم، ومع استحيال أن يكون مانعا عن اقتضاء الأمر بالأهم وتأثيره، لأن معنى ذلك أن يكون عدم الأهم مستندا إلى الأمر بالمهم، وهو محال.

وهذا هو معنى أن اقتضاء الأمر بالمهم في طول عدم اقتضاء الأمر بالأهم، فلا تنافي بين المقتضيين، بالكسر.

وأما استحالة الثانية، فلأن الأمر بالأهم إذا كان مانعا عن تأثير الأمر بالمهم -في فرض عدم وجود الأمر بالمهم- فهو غير معقول، إذ المانع عن تأثير مقتضى ما لا -بد أن يفرض في ظرف وجود ذلك المقتضى، وإن كان مانعا عن تأثيره في فرض وجوده؛ ففرض وجوده هو فرض وجود موضوعه الذي هو عدم الأهم، وهو ظرف محرومية الأمر بالأهم عن التأثير في نفسه، لأن الأمر بالمهم -بحسب الفرض- مترتب على فرض عدم الأهم الذي يعنى عدم تأثير الأمر بالأهم في إيجاد متعلقه في نفسه.

وعليه، فمانعية الأمر بالأهم عن تأثير الأمر بالمهم في هذا الظرف مستحيلة أيضا لأنه خلف (1).

## التنبهات

التنبه الأول: أنه بعد الفراغ عن إمكان مقام الثبوت، فليعلم أن مجرد إحراز أهميّة أحد الطرفين يكفي في حكم العقل بترتب تأثير أحدهما على حالة عصيان الآخر، وعدم تأثيره وتقييد إطلاق تأثير الأمر بالمهم بما يخرج عن المزاخمة لتأثير الأمر بالأهم؛ فلا يتوقف الحكم بترتب تأثير الأمر بالمهم على حالة عصيان الأمر

ص: 55

بالأهم على ورود خطاب يتكفّل بترتب تأثير الأمر بالمهم على عدم تأثير الأمر بالأهم، إذ الكشف العقليّ عن ذلك يستلزم الحكم الشرعيّ، لأنّ العقل هو المدرك والمنكشف هو الحكم الشرعيّ.

فكما أنّه من الممكن أن يقيّد الشارع من ابتداء الأمر خطابه بالنسبة إلى المهمّ بصورة عدم مزاحمة الأهمّ، فكذلك يمكن اكتشافه بحكم العقل بعد كون الخطابين مطلقين و متزاحمين مع أهميّة بعض الأطراف بالنسبة إلى الطرف الآخر؛ ثمّ إنّ الكشف العقليّ ليس بمعنى التصرّف في إرادة المولى أو جعله حتّى يقال إنّ تصرّف العقل في إرادة المولى أو جعله ممّا لا معنى معقول له، والتقيّد والتصرّف لا يمكن إلّا للجاعل لا لغيره (1)، بل هو كشف عن تقييد الشارع وجعله، وإنّ إرادته في مثل ما إذا تراحم المطلقان و كان أحدهما أهمّ تعلّقت بالمهمّ مترتباً على عدم تأثير الأمر بالأهمّ.

لا يقال إنّ التزاحمات الواقعة بين الأدلّة تكون متأخّرة عن تعلّق الأحكام بموضوعاتها و عن ابتلاء المكلف بالواقعة، فلم تكن ملحوظة في الأدلّة لأنّها تقول إنّ ذلك صحيح بالنسبة إلى الأدلّة الأوليّة، وأمّا مع حكم العقل بذلك فيستفاد ذلك بالدليل الآخر، وهو متأخّر عن الأحكام الأوليّة، فإرادة كفيّة علاج المتزاحمات إرادة مستقلّة أخرى بعد تحقّق الأدلّة الأوليّة و تراحمهما.

و أمّا القول بأنّ الأوامر تعلّقت بنفس الماهيات من دون حكايتها عن الوجود، وإن كانت متّحدة مع الأفراد في الخارج، لمباينتها مع الأفراد و الخصوصيات، و مقتضى ذلك هو أنّ الجعل في القضايا الحقيقيّة ليس إلّا جعلاً واحداً بعنوان واحد لا جعلات كثيرة بعدد أنفاس المكلفين، لكن ذاك الجعل الواحد يكون حجّة بحكم العقل و العقلاء لكلّ من كان مصداقاً للعنوان.

ص: 56

ففيه ما لا يخفى، فإنّ الماهية من حيث هي لا تكون مطلوبة، إذ لا غرض في طلبها، بل المطلوب هو الماهية المفروضة الوجود، والماهية تحكى عن وجودات أشخاصها بما هي منشأ لاعتزاع الماهية عنها، لا بما هي متّحدة مع الخصوصيات و العوارض. وعليه، فلا مانع من حكايتها و كون الجعل جعلات كثيرة. هذا مضافا إلى أنّه لو سلّمنا بعدم الحكاية، فحكم العقل بكونه حجة على كلّ من كان مصداقا للعنوان كاف في كون الحكم في كلّ مورد شرعيًا، لأنّ المدرك هو العقل و المدرك -بالفتح- شرعيّ للملازمة بين حكم العقل و الشرع، و يشهد لكونه حكما شرعيًا جواز جريان الاستصحاب في حكم الأفراد. وعليه، فما في مناهج الاصول محلّ نظر و إشكال، فلا وجه لإنكار الترتّب بدعوى خروج الموارد المتزاحمة عن مورد الحكم الشرعيّ، إذ هو واحد و لا مزاحمة بين الأحكام المتعلقة بالماهيات الكلّية (1).

ثمّ إنّ الأمر الترتّبي واقع في الخطابات العرفية و في جملة من المسائل الفقهيّة، و هما أدلّ دليل على الإمكان الوقوعيّ، إذ الشئ ما لم يكن ممكنا وقوعا لا يقع، و حيث وقع علم أنّه ممكن وقوعا، لأنّ نقول إنّ الإمكان الذاتيّ ينكشف من الخطابات العرفية و المسائل الفقهيّة حتّى يشكّل ذلك بأنّ من استحالة الترتّب ذكر لا- محالة حيلة لهذه الموارد. و مجرد تلك الأمثلة مع استحالة الترتّب لا- يكفي في رفع الاستحالة، بل اللازم هو توجّها بنحو لا ينافي برهان الاستحالة، إذ المراد من التمسك بهما هو الإمكان الوقوعيّ بعد الفراغ عن مرحلة الإمكان الذاتيّ فلا تغفل. و ممّا ذكر يظهر ما في بحوث علم الاصول: ج 2 ص 337 فراجع.

التنبيه الثاني: أنّ صاحب الكفاية أورد على القائل بالترتّب بأنّ الأمر بكلّ من الضدّين بناء على الترتّب أمر مولويّ فعليّ، و من شأن هذا الأمر هو استحقاق

ص: 57

1-1) راجع مناهج الاصول: 23-30، و فرائد الاصول: ج 2 ص 151.

العقاب على عصيانه عقلا، كما من شأنه الثواب على امتثاله؛ فالتفكيك بين الملزوم و لازمه أو بين لازميين يبينن لملزوم واحد لا يصدر من أحط أهل العلم درجة، فكيف بهؤلاء الأعلام القائلين به!

ولو كان على يقين ممّا نقله عن سيّده الاستاذ لكان هو الثقة الصدوق الذي لا يرتاب أحد في صحّة نقله، وأمّا إذا كان على شكّ منه- ونحن قاطعون ببراءة عالم مثله عن مثله- بل لا بدّ للقائل بالترتب من الالتزام بعقوبات متعدّدة إذا ترتبت أوامر كذلك، وما ذكر من قبح العقاب على ما لا يقدر. انتهى.

أورد عليه سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه بأنّنا لا نستوحش من أن يكون مخالفة الأمرين المترتّبين موجبة لشدّة العقاب أو طول مدّته، إذ فرق واضح بين من أتى بالمهمّ ولم يأت بالأهمّ وبين من لم يأت بشيء منهما، لأنّ الثاني فوّت الغرضين من المولى، بخلاف الأوّل فإنّه لم يفوّت إلّا أحد الغرضين؛ وتعدّد العقاب بهذا المعنى أمر متصوّر يقتضيه الفرق المذكور. وأمّا بمعنى الآخر فليس له وجه، إذ العذاب الآخرى لا يقاس بضرب الأسواط في عالمنا حتّى يقال إنّ من عصى الأمرين يضرب عليه سوطين، بل يعدّب هناك بعذاب شديد أو أطول، انتهى.

قال في الوقاية: إنّ القدرة حاصلّة على كلّ من الضدّين وإلّا لا تمتنع أصل التكليف. وقد فرغنا عن إثبات إمكانه و كلام صاحب الكفاية على فرض تسليم الإمكان، أمّا القدرة على الأهمّ فحاصلّة بالفرض، وأمّا على المهمّ فهي أيضا حاصلّة على تقدير ترك الأهمّ، وهي كافية لتصحيح العقوبة، كما كانت كافية لأصل التكليف.

و لا دليل على لزوم القدرة أزيد من ذلك- إلى أن قال-: والسرّ فيه أنّ المناط في صحّة التكليف و العقاب على العصيان ليس القدرة على المجموع، بل على الجميع؛ وهي

حاصلة على كل واحد من الأفعال على تقدير ترك الغير (1).

و مثله ما فى المناهج، حيث قال فى استحقاق العقاب المتعدّد فى التكليفين الفعليين المتساويين فى الجهة و المصلحة و المختلفين فى الأهميّة، و مع عدم اشتغاله بأحدهما، لا يكون معذورا فى ترك واحد منهما، فإنّه قادر على إتيان كل واحد منهما، فتركه يكون بلا عذر، فإنّ العذر عدم القدرة، و الفرض أنّه قادر على كل منهما، و إنّما يصير عاجزا عن عذر إذا اشتغل بإتيان أحدهما و معه معذور فى ترك الآخر، و أمّا مع عدم اشتغاله به فلا يكون معذورا فى ترك شىء منهما؛ و الجمع لا يكون مكلفا به حتّى يقال إنّ غير قادر عليه، و هذا واضح بعد التأمل و أمّا إذا كان أحدهما أهمّ؛ فإنّ اشتغل بإتيان الأهمّ فهو معذور فى ترك المهمّ لعدم القدرة عليه مع اشتغاله بضدّه بحكم العقل، و إن اشتغل بالمهمّ فقد أتى بالمأمور به الفعلى، لكن لا يكون معذورا فى ترك الأهمّ، فيثاب بإتيان المهمّ و يعاقب بترك الأهمّ، الخ (2). ظاهره تعدّد العقاب لو لم يأت بالأهمّ و المهمّ أصلا.

يمكن أن يقال إنّ التخيير العقلى لا يزيد على التخيير الشرعى؛ فكما أنّ ترك كل واحد فى التخيير الشرعى لا يوجب تعدّد العقاب، كذلك فى التخيير العقلى، و هكذا عند ترجيح طرف بالنسبة إلى آخر. و توقّف فعليّة الآخر على عدم تأثير الراجح لا يوجب تركهما تعدّد العقاب، لأنّ التعدّد لا يوافق مع توقّف أحدهما على عدم تأثير الراجح. نعم، من لم يأت بشىء من الأمرين. يعاقب بأشدّ ممّن لم يأت بالأهمّ و أتى بالمهمّ، لأنّه تدارك ما فات بقدر ما أتى بخلاف من لم يأت بشىء من الأمرين و يبعد تعدّد العقاب أنّه لو ترك شخص جميع الواجبات الكفائيّة التى لا تقدّر على جميعها، بل

ص: 59

1-1 (1) الوقاية: ص 313-315.

2-2 (2) مناهج الوصول: ج 2 ص 29-30.

أكثرها، بل الزائد من واحد منها، لزم أن يقال إنَّه عوقب بتعداد الواجبات الكفائية؛ لأنَّه لو اشتغل بواحد منها كان معذورا من البقية، وحيث لم يشتغل كان قادرا بالنسبة إلى كلِّ واحد منها، فيعاقب على تركها. و من المعلوم أنَّ الالتزام بذلك خلاف ما عليه ارتكاز العقلاء في العقوبات لعدم القدرة على جميعها و إن قدر عليها بنحو العموم البدلي.

حكى عن المحقق النائيني قدس سره أنَّه قال: إنَّ العقاب الثاني ليس على عدم الجمع بين الضدين حتَّى يقال إنَّه غير مقدور، بل العقاب على الجمع بين المعصيتين، وقد كان مقدورا للمكلَّف أن لا يجمع بين المعصيتين فيما لو جاء بالأهم (1).

و حسنه و محصه الشهيد الصدر قدس سره حيث قال: إنَّ الميزان في صحَّة العقاب أن يكون التخلُّص من المخالفة مقدورا للمكلَّف، و أمَّا أن يكون الفعل و الامتثال مقدورا فهو شرط في معقولية التكليف و عدم لغويته.

و من الواضح أنَّه في المقام يكون التخلُّص من مخالفة التكاليفين بالأهم و المهم بنحو الترتب مقدورا للمكلَّف و إن لم يكن امتثالهما معا مقدورا له، فيكون تعدد العقاب في محلّه.

نعم، يشترط في تحقُّق المعصية عندنا أن يكون مخالفا للتكليف المولوي بنحو يؤدّي إلى تقويت الملاك عليه، لا مجرد مخالفة الخطاب المولوي. و عليه، فلو كان الخطابان الترتبيَّان فعليَّين من حيث الملاك، أي لم يكن الاشتغال بأحدهما رافعا للآخر ملاكا فلا يستحق المكلَّف أكثر من عقاب واحد، لأنَّه لم يفوت باختياره إلا ملاكا واحدا، و أمَّا الملاك الآخر فقد كان فائتا عليه لا محالة. فلا بدّ من التفصيل بين الحاليتين.

ص: 60

و الفرق بين الذى قلناه و بين تعبيرات المحقق النائينى قدس سره يظهر فيما إذا فرض الأمر بالصددين مطلقا؛ كما إذا صدر من المولى أمر بهما بنحو القضية الخارجيّة اشتباها و غفلة عن التضادّ بينهما، فإنّه بناء على تعبيرات المحقق النائينى قدس سره ينبغى أن يقال باستحقاق المكلف لعقابين لو عصى و لم يأت بشيء منهما، لأنّ كلاً منهما فى نفسه كان مقدورا، أو قل لأنّ كلاً منهما معصية مقدورة فى نفسها، و الجمع بينها و بين المعصية الأخرى مقدور أيضا، مع حكم الوجدان بعدم استحقاقه، ذلك ممّا يبرهن على ما قلناه من أنّ الميزان فى صحّة العقاب إمكان التخلّص من المعصية، و المكلف فى المثال لا يمكنه التخلّص إلّا عن إحدى المعصيتين لا كليهما، فلا يستحقّ إلّا عقابا واحدا لا عقابين (1).

و لا يخفى عليك أنّ مورد الاستدلال خارج عن محلّ الكلام الذى هو تزامم بين الواجبين اللذين لكلّ واحد منهما ملاك، بحيث يكون مخالفة التكليف المولوى مؤدية إلى تقويت الملاك عليه. و خطاب المولى الغافل بنحو القضية الخارجيّة لا يقاس بالمقام الذى كان المولى ملتفتا و كان خطابه بنحو القضية الحقيقيّة؛ و كيف كان، فما حكى عن المحقق النائينى من أنّ العقاب على الجمع بين المعصيتين، و قد كان مقدورا للمكلف أن لا يجمع بين المعصيتين فيما لو جاء بالأهمّ، لا يصلح لتعدّد العقاب مع ما عرفت من عدم القدرة على امتثالهما. نعم، يصحّ أن يكون القدرة على عدم الجمع بين المعصيتين موجبة لشدة العقاب.

التنبية الثالث: أنّه إذا كان أحد التكليفين مشروطا بالقدرة العقلية و الآخر بالقدرة الشرعية، فلا يأتى فيه الترتب، لارتفاع موضوع الثانى بالواجب الآخر الأهمّ، لعدم القدرة عليه بواسطة المزاحمة مع الأهمّ الذى يكون مشروطا بالقدرة العقلية.

ص: 61

فإن الممتنع شرعا كالممتنع عقلا؛ فإذا أوجب الشارع صرف شيء في الأهمّ يكون صرفه في غيره ممنوعا شرعيا، وهو كالممتنع العقليّ، فلا يبقى موضوع للمشروط بالقدرة الشرعيّة، أي العرفيّة.

وقد مثّلوا لذلك بما إذا كان عنده مقدار من الماء يكفي إمّا للوضوء وإمّا لرفع العطش عمّن هو مشرف على الهلاك بسبب العطش؛ فبناء على أنّ الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية، أي التمكّن من الماء المستفاد هذا الاشتراط من اشتراط التيمّم بعدم وجدان الماء وعدم التمكّن منه بقرينة المقابلة، وأنّ التفصيل قاطع للشركة، فلا يجوز فيه الترتّب، وأن يكون الأمر بالوضوء مقيّدا بعصيان أمر الراجح، أي الأمر بإعطاء الماء للعطشان المشرف على الهلاك، لأنّه مشروط بالقدرة العقليّة و الوضوء مشروط بالقدرة الشرعيّة على الفرض.

وكيف كان، فقد اورد على ذلك بأنّ الأمر بأحدهما المطلق لا يكون مانعا عن القدرة على الآخر المقيّد بها بوجوده، بل إنّما يكون مانعا إذا وصل إلى مرحلة الداعويّة والتأثير، وهي منتفية في حال العصيان، فيكون الموضوع حال العصيان موجودا فيشملة الإطلاق بناء على الترتّب فلا مانع من الالتزام بالترتّب هاهنا أيضا.

اجيب عن ذلك بأنّ وجود الأمر بنفسه يكون رافعا للقدرة العرفيّة، فيكون الأمر المطلق رافعا لموضوع الأمر المقيّد بالقدرة، فتكون نسبه إليه نسبة الوارد إلى المورد، فلا يقال عرفا لمن هو منهى عن العمل إنّّه قادر عليه وإن كان عاصيا له، بحيث لو أقدم يقال إنّّه أقدم مع عدم تمكّنه للنهي، ومع عدم القدرة العرفية لا موضوع للن خطاب، فلا أمر ولا ملاك.

ويشهد لذلك أنّه لو جاء بالتيمّم قبل أن يصرف الماء في حفظ النفس المحترمة كان مشروعاً ولا يلتزم أحد ببطلانه، وهذا يعنى صدق عنوان غير الواجد للماء على المكلف؛ فلو اريد تصحيح الوضوء والحال هذه بالترتّب لزم أن يفرض تحقّق عنوان



الواجد كى يكون موضوعا للوجوب، و من الواضح أنّ صدق عنوان الواجد و غير الواجد فى زمان واحد غير معقول، انتهى.

هذا بخلاف موارد الترتّب، فإنّ الأمر فى ناحية المهمّ موجود و إنّما يرفع اليد عن إطلاقه للمزاحمة، و هى فيما إذا كان الأمر فى ناحية الأهمّ مؤثرا فلا يرتفع إطلاق الأمر فى ناحية المهمّ بمجرد الأمر فى ناحية الأهمّ، بل هو منوط بتأثير الأمر فى ناحية الأهمّ، فلا تغفل.

التنبه الرابع: أنّه ربّما يقال إنّ الترتّب إنّما يجرى فيما إذا كان الضدّان ممّا لهما الثالث كالصلاة و الإزالة و كإتقاد الغريقين، و أمّا إذا كان الضدّان ممّا لا ثالث لهما كالحركة و السكون، فلا يتأتّى بينهما الترتّب، إذ ترك أحدهما أو عصيانه لا يتحقّق بدون فعل الآخر، و معه لا معنى لتعلّق الأمر بالآخر بشرط ترك ضده أو عصيانه، فإنّ الآخر حاصل، فيكون طلبه من قبيل طلب الحاصل.

و هذا لا شبهة فيه فى نفسه، و لكنّ الكلام فى صغرى هذه الكبرى، و قد حكى عن كاشف الغطاء رحمه الله تعالى أنّ مسألة الإخفات فى موضع الجهر و بالعكس من موارد الترتّب. و أشكل عليه المحقّق النائنى قدّس سرّه بأنّ تلك المسألة ليست من مصاديق الترتّب، لأنّ الجهر و الإخفات من الضدّين اللذين لا ثالث لهما، إذ القارئ لا يخلو عن أحدهما. و قد ثبت أنّ الترتّب لا يجرى فى الواجبين اللذين لا ثالث لهما لامتناعه.

أورد عليه فى المحاضرات بأنّ متعلّق الأمر ليس هو الجهر أو الإخفات بحيث يفرض فى موضوع الأمرين هو القراءة كى لا يتخلّف القارئ عن أحدهما، بل متعلّق الأمر هو القراءة الجهرية أو القراءة الإخفائية، و من الواضح أنّهما ليسا من الضدّين اللذين لا ثالث لهما، إذا المكلف قادر على تركهما معا بترك أصل القراءة.

اجيب عنه بأنّه خلاف الفرض؛ لأنّ وجوب القراءة فى الصلاة معلوم و ليس مشروطا بشرط، و إنّما الكلام فى الجهر بها و الإخفات كذلك، و بعبارة اخرى القراءة

المفروضة الوجود لقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، تعلق الأمر بالجهر أو الإخفات فيها، و معلوم أن عدم أحد الضدين اللذين لا ثالث لهما في القراءة ملازم لوجود الآخر أو عينه (1).

و ذهب السيد الشهيد الصدر قدس سره -خلافًا لكاشف الغطاء و من جعل مسألة الجهر و الإخفات من باب الترتب- إلى أن الترتب لا يعقل بين الأمرين الضمنيّين، سواء جعلنا- عبارة عن الأمر بالجهر و الأمر بالإخفات أو الأمر بالقراءة الجهرية و القراءة الإخفائية، وإنما المعقول هو الترتب بين الأمر بالصلاة الجهرية و الأمر بالصلاة الإخفائية، و هما- كما سيأتي- لا تضادّ بينهما أصلاً، لإمكان إيقاعهما معاً في الخارج؛ فليس هذا التطبيق من باب الترتب. ثم قال في تبين عدم معقولية الترتب بين الأمرين الضمنيّين.

و الوجه في ذلك أن افتراض الترتب بين الأمرين الضمنيّين في خطاب واحد:

يستلزم أخذ ترك الجزئين كالجهر مثلاً شرطاً للأمر الضمنيّ بالإخفات.

فإن أخذ شرطاً في موضوع الأمر الضمنيّ خاصّة فهو غير معقول، لأن مقتضى ضمنيّته. أن هناك أمراً واحداً بالمجموع، فلا بدّ و أن يكون الشرط مأخوذاً في ذلك الأمر الواحد الاستقلاليّ، و إن أخذ شرطاً في موضوع الأمر الاستقلاليّ بالمركب بنحو شرط الوجوب، لزم منه أخذ ترك الجهر مثلاً في الخطاب الواحد الذي من ضمنه الأمر بالجهر و هو مستحيل.

و إن أخذ شرطاً في متعلّق الأمر بالإخفات- بنحو شرط الواجب- لزم فعلية كلا الأمرين الضمنيّين أى الأمر بالجهر و بالإخفات المقيد بعدم الجهر، و هو طلب الجمع بين الضدين المحال. و أضاف أيضاً: إن الشرط لو كان هو عدم الجهر الأعمّ من

ص: 64

السالبة بانتفاء المحمول بأن يقرأ ولا يجهر أو السالبة بانتفاء الموضوع بأن لا يقرأ أصلاً فالأمر بالقراءة الإخفائية يكون معقولا، وأما إذا كان الشرط هو عدم الجهر في القراءة، أي بنحو السالبة بانتفاء المحمول خاصة فالأمر بالإخفات لا يكون معقولا حينئذ. وقد لاحظ كل من المحقق النائيني والسيد الاستاذ إحدى هاتين الفرضيتين دون الأخرى فتخالفا في إمكان الأمر بالقراءة الإخفائية وعدمه (1).

و لقائل أن يقول: إن اللوازم المذكورة في ترتب الأمرين الضميين ناشئة من فرض كون الخطاب واحداً، وأما إذا قلنا بأن الترتب في مثل الجهر والإخفات أو القراءة الجهرية والقراءة الإخفائية يمكن فرضه بالخطاب المتعدد بأن أمر الشارع بمرتب يكون من جملة الجهر بالقراءة، ثم أمر بالإخفات على حدة عند ترك الجهر بالقراءة أو عصيانه، فلا يلزم من ذلك المحاذير المذكورة، كما أن ظاهر الأخبار الواردة هو تعدد الخطاب، منها صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه. فقال: «(2)». إذ مثل هذه الرواية الناظرة إلى من أجهر مكان الإخفات أو أخفت مكان الإجهار، يدل على خطاب آخر غير الخطاب الأول، فلا مانع من أن يجعل بنحو الترتب بالنسبة إلى الأوامر الضميمة من دون لزوم المحاذير المذكورة، ولا وجه لفرض الترتب بين الصلاة الجهرية و الصلاة الإخفائية مع أن وجوب أصل الصلاة و وجوب أصل القراءة معلومان و ليسا مشروطين بشرط و لا كلام فيهما، وإنما الكلام في الجهر و الإخفات فيها. هذا مضافاً إلى أن تخصيص الترتب بموارد التضاد لا وجه له كما مرّ

ص: 65

1-1) بحوث في علم الاصول: ج 2 ص 368.

2-2) الوسائل: ج 4 ص 766، الباب 26 من أبواب القراءة في الصلاة.

والتحقيق هو أن يقال: إن موضوع الأمر الترتيبي ليس هو العصيان الخارجي أو الترك الخارجي حتى يلزم منهما وجود الضد الآخر، ولا مجال لطلبه لكونه تحصيليا للأمر الحاصل، بل هو العزم على العصيان والبناء عليه وحالة العصيان؛ ومن المعلوم أنه في صورة العزم والبناء وحالة العصيان لا يتحقق الضد الآخر ومع مجال لطلبه، كما لا يخفى، فلا يرد على كاشف الغطاء إشكال من جهة جعل مسألة الجهر والإخفات من باب الترتب، لأن الترتب يجيء بهذه الملاحظة في الضدين اللذين لا- ثالث لهما أيضا، بل عرفت سابقا عدم اختصاص الترتب بالضدين. وعليه، فالكبرى المذكورة مخدوشة، وإن ذهب الأعلام إلى صحتها، فلا تغفل.

فتحصّل أنه من الممكن جعل مسألة الجهر والإخفات من باب الترتب، سواء فرض ذلك بين الأمرين الضمنيّين أو بين الأمرين المستقلّين فلا تغفل.

وربّما يشكل جعل مسألة الجهر والإخفات من باب الترتب من جهة أخرى وهي أنّ الأمر يصير فعليًا ومنجزًا بإحراز موضوعه. وعليه، فإذا كان موضوعه ممّا لا- يقبل الإحراز بأن كان إحرازه مساوقا لانعدامه كالناسي والساهي فلا يعقل ترتب الحكم عليه، لأنّه يلزم من وجوده عدمه، فلا يمكن فعليّة مثل هذا الأمر، وهو ليس قابلا للداعويّة، وبدون الإحراز لا موضوع.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ موضوع الأمر الترتيبي هو عصيان الأمر الآخر بالإجهار، والعلم بعصيان الأمر بالإجهار مساوق لارتفاع الجهل ومعرفة لزوم الجهر عليه، فلا يتحقّق منه العصيان، فيمتنع تعليق الحكم على العصيان في الفرض لاستلزام ذلك عدمه، وبدون العلم بالتكليف لا عصيان.

واجيب عنه بأنّ ذلك يلزم لو كان المأخوذ في الأمر الآخر هو العصيان، أمّا إذا كان المأخوذ هو العزم على الترك أو البناء عليه، فلا يلزم منه ذلك، لجواز اجتماع العزم

و البناء على الترك مع الجهل بوجوبه، فيكون الحكم فعليًا.

هذا مضافا إلى إمكان اجتماع الجهل مع العصيان، لأنّ الجاهل المقصّر في حكم العامد، بمعنى أنّ التكليف يتنجز عليه، ولذلك يعاقب على فعل المحرّمات و ترك الواجبات و لو كان جاهلا، إذا كان جهله عن تقصير، وإذا كان التكليف متنجزا عليه حتّى في حال جهله. و عليه، فيكون ترك الواجبات عصيانا لأنّه لا-نعنى من العصيان إلاّ-مخالفة التكليف المتنجز، فلا-منافاة بين صدق العصيان مع الجهل بالتكليف؛ فلا-يلزم من جعل العصيان موضوعا نفى الآ-خر لصدق العاصى عليه مع جهله التقصيرى و لا-يعلم بعصيانه-كما هو المفروض-حتّى يرتفع الموضوع للحكم الآخر، بل هو في عين جهله يكون عاصيا و يشمل الدليل المعلق على العاصى بحسب الواقع.

لا-يقال إنّ التكليف المجهول لا يمكن أن يكون متنجزا مع كونه مجهولا، لأنّنا نقول إنّ مع الجهل التقصيرى يصدق الوصول النوعى، إذ لا يلزم في الوصول تحقّق العلم الشخصى، بل يصدق مع الإمكان العادى للرجوع و العلم به، و هو حاصل.

و ممّا ذكر يظهر ما فى كلام الشهيد الصدر، حيث قال إنّ نكتة الإشكال باقية على حالها، لأنّ المكلف إنّما يمكنه أن يحرز ذوات أجزاء موضوع الأمر الترتبى دون أن يعلم بموضوعيته، و وصول الحكم لا بدّ فيه من إحراز الموضوع بما هو موضوع.

و الوجه فى عدم إمكان إحراز المكلف فى المقام موضوعية تركه للقصر للأمر الترتبى هو أنّ المكلف بحسب الفرض معتقد وجوب التمام عليه بخطاب أولى، و معه لا يعقل أن يحرز كونه موضوعا لوجوب التمام بخطاب ثانوى ترتبى، إذ إحرازه لذلك إن كان بأن يحرز كون اعتقاده بوجوب التمام موضوعا لنفس ذلك الوجوب كان فيه محذور أخذ العلم بالحكم فى موضوع ذلك الحكم الذى هو محذور شبه الدور، و إن كان بأن يحرز كونه موضوعا لوجوب تمام آخر كان من اجتماع المثليين فى نظره. و عليه، فالمكلف المسافر فى المقام دائما يكون إتيانه بالتمام بتحريك أمر تخيلى بالتمام يعتقده

كخطاب أولى على المكلفين جميعاً في الحضر و السفر، وأما وجوب التمام. الترتبي المخصوص بالمسافر الجاهل بوجوب القصر فلا يعقل وصوله إليه و محرّكته له نحو التمام انتهى موضع الحاجة (1).

لما عرفت من أنّ الوصول المعتبر في تنجيز الخطاب هو الوصول النوعي، و هو متحقّق مع التقصير، و معه فالخطاب بالتمام لمن قصر في تحصيل العلم بأنّ المسافر يقصر صلاته فعليّاً و محرّك له لأنّه عالم في عين جهله، فما تخيّل مصادف للواقع و إن جهل بموضوعه، بل لعلّه من باب الخطأ في التطبيق.

و أمّا ما ذهب إليه للتفصي من الإشكال المذكور من أنّ أصل هذا الإشكال إنّما جاء بتصوّر أنّ الأمر بالتمام في حقّ الجاهل بالقصر بنحو الترتب أمر آخر غير الأمر الأوّل بالتمام، وهذا لا موجب له، بل هو إطلاق في نفس الجعل الأوّل الذي يجعل في حقّ كلّ من لم يأت بالقصر نتيجة عدم علمه بوجوب القصر عليه، سواء كان عدم العلم لعدم الوجوب أو للجهل، و هذا الخطاب يمكن أن يحرزه المكلف في كلّ حال (2).

ففيه ما لا يخفى؛ فإنّ الخطاب الأوّل بعد تنويحه إلى المسافر و الحاضر لا يشمل المسافر، و المفروض أنّ الجاهل بالقصر مسافر، و معه فلا إطلاق للجعل الأوّل في الواقع بالنسبة إلى الجاهل المقصر.

نعم، الجاهل يتخيّل إطلاقه و لا إطلاق له، و لكن يشمل الأمر الترتبي بالتقريب الذي ذكرناه.

هذا مضافاً إلى أنّه مع الجهل التقصيريّ و الوصول النوعي لا يصدق عدم العلم بوجوب القصر، فلا تغفل.

ص: 68

1-1) نفس المصدر.

2-2) بحوث في علم الاصول: ج 2 ص 370.

ثم لا يخفى عليك أن الترتب في القصر والإتمام والجهر والإخفات يتحقق بأمر جديد غير الأمر الأولي، لأن الأمر الأولي يتنوع بحسب عنوان المسافر والحاضر أو بحسب الصلوات باختلاف الأوقات؛ والدليل على الأمر الجديد هو ما ورد في الروايات من كفاية الإتمام مكان القصر عند الجهل بوظيفة المسافر أو كفاية الإخفات موضع الإجهار، وبالعكس، عند الجهل.

والترتب في هذه الموارد يختلف مع الترتب في سائر الموارد التي ربما يتزاحم فيها بين الخطابات ويكون طرف منها بالنسبة إلى الآخر أهم، والاختلاف من ناحية أن الأمر بالمهم عند عصيان الأمر الأهم ليس غير الأمر الأولي، بل هو هو، وإنما يرفع اليد عنه عند التزاحم، فإذا لم يكن مزاحم أو كان ولا تأثير له فيؤخذ بالأمر الأولي ولا يجوز رفع اليد عنه من دون مزاحم مؤثر، كما لا يخفى.

وكيف كان، فالمتحصّل إلى حدّ الآن هو عدم ورود إشكال على كاشف الغطاء في جعل مسألة الجهر والإخفات أو القصر والإتمام من باب الترتب.

التنبيه الخامس: ربما يقال إنه بناء على عدم إمكان الشرط المتأخر لزم التفصيل بين الموارد، فكلّ مورد يلزم من اشتراط عصيان الأهم فيه تأثير أمر متأخر في المتقدّم لا يتأتى فيه الترتب، كما إذا كان الأهم والمهم تدريجيّ الوجود، أو كان الأهم أمراً باقياً ومستمرّاً وكان عصيانه في الآن الأول المتعقّب بعصياناته في الآتات المتأخّرة مؤثراً في فعليّة المهم. فإنّ العصيان الخارجيّ في الأزمنة المتأخّرة لو كان مؤثراً في فعليّة المهم من الأول لزم تأثير المتأخر في المتقدّم. وهو محال، فالترتب في هذه الموارد مستحيل.

هذا بخلاف ما إذا كان الشرط في فعليّة المهم هو عصيان الأهم في الآن المقارن، سواء كان كلّ واحد منهما آتياً أو كان الأهم آتياً دون المهم ولا استمرار للأهم، فإنّ الشرط في كلا صورتين هو العصيان المقارن، فلا يلزم تأثير المتأخر في المتقدّم.

ولكن يمكن الجواب عن ذلك بأن العصيان في باب الترتب لا تأثير له في فعليّة المهمّ فإنّ المهمّ عند عدم مزاحمة الأهمّ كان فعليًا بمباديه المخصوصة به؛ فلو كان المكلف منقادا صار التكليف في طرف الأهمّ مزاحما لمبادئ الفعليّة في طرف المهمّ، وأمّا إذا لم يكن المكلف منقادا فلم يكن التكليف في طرف الأهمّ مزاحما و صار التكليف في طرف المهمّ فعليًا بمبادئ مخصوصة به كالإطلاقات الأوليّة؛ فلا تأثير للمتأخر في المتقدّم في جميع الصور، حتّى فيما إذا كان الطرفان تدريجيّ الوجود أو كان الأهمّ تدريجيًا وأما مستمرًا.

وبالجملة، فالحكم في طرف المهمّ فعليّ بمبادئه و هي الإطلاقات مع وصولها إلى المكلف، والعصيان لا تأثير له في الفعليّة، بل هو في قوّة عدم المزاحمة عن فعليّة المهمّ.

وعليه، فباب تأثير المتأخر في المتقدّم مع عدم تأثير العصيان في فعليّة المهمّ لا مجال له في الترتب فالتفصيل من هذه الجهة غير موجّه.

و أمّا الجواب بمقايضة المقام مع التدريجيّات و جعل عنوان التعقّب بالعصيانات المتدرّجة شرطًا، كما أنّ القدرة على الجزء الأوّل المتعقّب بالقدرة على الأجزاء المتأخّرة شرط حاصل بالفعل في التدريجيّات، فلا يخلو عن الإشكال؛ لأنّ وجود التدريجيّات -مع تسليم انحصار إمكان صدورهما عن الحكيم المتعال بذلك- يكفي في مقام الإثبات و جعل وصف التعقّب شرطًا؛ هذا بخلاف المقام فإنّه لا ضرورة في جعل الشرط هو التعقّب، إذ مع عدم جعل ذلك لا يلزم خلاف حكمة، بل اللازم هو عدم إطلاق الخطابات المتزاحمة لصورة تدريجيّتها، و لا بأس به، وبالجملة قياس المقام بالتدريجيّات مع الفارق، فلا مجال لإسراء الحكم منها إلى المقام، هذا مع الغمض عن جعل القدرة شرطًا في متعلّق الخطابات.

التنبيه السادس: أنّ الترتب يجرى أيضًا في المتزاحمين الطوليّين بحسب الزمان إذا كان الثاني أهمّ، و واجب المراعاة إمّا من جهة تصوير الواجب المعلّق أو من جهة



أهميّة ملاك خطابه، وحكم العقل مستقلاً أو من باب متمم الجعل بحفظ القدرة للواجب المتأخر الأهم، وذلك بأن تكون فعلية الأمر بالمهم في الحال مشروطة بعدم تأثير خطاب الأهم المتأخر زماناً، كاشتراط فعلية الأمر بالمهم في الحال بعدم تأثير خطاب الأهم المقارن المزاحم حرفاً بحرف، والقول بأن ذلك مستلزم للالتزام بالشرط المتأخر الممتنع، لأن عصيانه متأخر عن فعلية المهم المفروض وهو محال، غير سديد، بعد ما عرفت من أن العصيان لا تأثير له في فعلية الخطاب المهم، لأن فعليته تكون بمبادئه المخصوصة به، وإنما بالعصيان يرفع المزاحم عن تأثير المقتضى في طرف المهم ولا دخل للعصيان في الفعلية.

وهكذا لا وجه لما يقال من أن لازم ذلك هو طلب الجمع بين الضدين، لأن الذي يزاحم خطاب المهم هو خطاب احفظ قدرتك المتولد من أهميّة ملاك الخطاب الثانى عقلاً أو المتمم له شرعاً، والاشتراط بعصيان الخطاب الثانى الأهم لا يرفع هذا الخطاب، أى خطاب احفظ قدرتك، فالتزاحم و طلب الجمع بين الضدين لا يرتفع بهذا الاشتراط، مع أن ارتفاع هذين بالاشتراط هو المصحح للترتب والمخرج له من المحالية إلى الإمكان (1).

وذلك لأن خطاب: احفظ القدرة للثانى الأهم ناش عن ملاك الثانى وليس هو خطاب مستقل في نفسه. وعليه، فإذا كان ملاك الثانى الموجب للخطاب الثانى غير مؤثر في المخاطب بالنسبة إلى خطاب ذى المقدمه، كان كذلك بالنسبة إلى خطاب احفظ القدرة للثانى للملازمة بين العصيانيين، وعدم التفكيك فيهما إذا كان المفروض عدم استقلال خطاب احفظ القدرة للثانى من جهة الملاك.

فإذا كان خطاب الثانى غير مؤثر في المخاطب كان خطاب احفظ القدرة أيضاً

ص: 71

كذلك، فلا يلزم الجمع بين الضدّين من فعليّة خطاب المهمّ، فإنّه فعلىّ في فرض عدم تأثير خطاب الأهمّ و خطاب احفظ القدرة بتبع عدم تأثير خطاب الأهمّ.

و لا حاجة في مجيء الترتّب في المقام أن يجعل فعليّة خطاب المهمّ مشروطة بعصيان خطاب احفظ قدرتك الذي هو خطاب عقليّ أو شرعيّ حتّى يقال إنّ ذلك يلزم المحذور، وهو إمّا طلب الحاصل أو طلب الممتنع أو كليهما، لأنّ عصيان حفظ القدرة لا يمكن إلاّ بصرفها في شيء؛ وذلك الشيء إن كان إيجاد المهمّ فيلزم طلب الحاصل، وإن كان إيجاد شيء آخر غير المهمّ فيلزم طلب الممتنع، لأنّ المفروض أنّ قدرته كانت بذلك المقدار الذي صرفها في ذلك الشيء؛ فيرجع الاشتراط في الفرض الأوّل إلى طلب الشيء بشرط وجوده، وفي الفرض الثاني إلى طلب الشيء بشرط العجز عن إتيانه؛ وإن كان المراد من عصيان حفظ القدرة صرفها في أيّ شيء كان، سواء كان هو المهمّ المفروض أو فعل وجوديّ آخر، فيلزم كلا المحذورين، لأنّ هذا المطلق والجامع إمّا ينطبق على نفس المهمّ فيلزم الأوّل، أي طلب الحاصل، وإمّا ينطبق على شيء آخر غير المهمّ فيلزم الثاني أي طلب الممتنع (1).

و ذلك لما عرفت من أنّ الترتّب متصوّر بين فعليّة خطاب المهمّ وعصيان الأهمّ، و ملازمة عصيان الأهمّ مع عصيان خطاب احفظ القدرة. هذا مضافا إلى أنّ خطاب احفظ القدرة مقارن مع خطاب المهمّ. وعليه، فجعل عصيانه شرطا في فعليّة خطاب المهمّ يلزم خروجه عن المقام من المتزاحمين الطوليّين، على أنّ اللوازم المذكورة من تحصيل الحاصل أو طلب الممتنع وغيرهما ناشئة من جعل الشرط هو العصيان الخارجيّ، وأمّا إذا كان هو حالة العصيان والعزم والبناء على عدم الإتيان والاحتفاظ، فلا يلزم الامور المذكورة من اشتراط فعليّة خطاب المهمّ بعدم تأثير

ص: 72

خطاب حفظ القدرة أى بحالة العصيان و العزم على عدم الاحتفاظ.

فتحصّل أنّه لا وجه للتفصيل المذكور فى موارد الترتّب، فمع إمكان الترتّب يجىء أيضا فى المتزاحمين الطوليّين إذا كان الثانى أهمّ و واجب المراعاة.

نعم، إذا لم يكن الثانى أهمّ، كما إذا كان خطاب المهمّ أهمّ أو متساويا معه، فلا مورد للترتّب لأنّ الواجب الفعلىّ ليس إلّا خطاب المهمّ، فلا مزاحم له أصلا، فمع صرف القدرة فيه يصير قهرا موجبا لعجز المكلف عن امتثال الثانى، فلا تغفل.

التنبه السابع: أنّ الترتّب كما يجىء فى ناحية الأمر كذلك يأتى فى ناحية النهى، فمثل لا تغضب إذا تراحم مع الأهمّ كإنقاذ المؤمن فى أرض مغصوبة، فالخطاب الأهمّ و هو إنقاذ المؤمن يوجب خروج النهى عن الفعلية، وإذا كان المخاطب عاصيا بحيث لا يؤثّر خطاب الأهمّ فى مثله، كان مخاطبا بترك الغضب، فالنهي عن الغضب فى مورد التراحم مترتب على عصيان خطاب الأهمّ، كما أنّ الأمر بالصلاة فيما إذا كانت مزاحمة بالإزالة مترتب على عصيان الأمر بالإزالة.

فكما أنّ العصيان فى ناحية الأمر لا تأثير له فى فعلية الخطاب فى طرف المهمّ، بل الفعلية ناشئة من وصول الإطلاقات الأولىّة الدالّة على الصلاة، كقوله تعالى:

أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ إِنَّمَا الْعَصِيَانُ حَاكٍ عَنْ عَدَمِ الْمَزَاحِمِ لِتِلْكَ الْإِطْلَاقَاتِ وَ فَعْلِيَّتِهَا كَذَلِكَ فِي طَرَفِ النَّهْيِ حُرْفًا بِحَرْفٍ.

فإنّ مع عصيان خطاب الإنقاذ لا مزاحم عن فعلية إطلاق دليل لا تغضب، ولا تأثير للعصيان فى فعلية خطاب لا تغضب، بل هو فعلىّ بوصول الدليل الدالّ على حرمة الغضب، فلا مورد لتوهم تأثير الشرط المتأخّر فى المقام ولا حاجة إلى تقدير وصف التعقّب دفعا للتوهم المذكور، لأنّ النهى متعلّق بالدخول فى أرض الغير من دون إذن بالأدلة الأولىّة و إنّما زاحمه وجوب الإنقاذ، فإذا كان المكلف غير عازم على الإتيان ارتفع المزاحم، فكان النهى عن الدخول فى أرض الغير فعلياّ بمبادئه

المخصوصة به، والأدلة الأولية. هذا كله بناء على عدم وجوب المقدمة واضح.

فإن بين خطاب لا- تغضب وانقذ الغريق تراحم لا تعارض حتى يستلزم التكاذب، ولا فرق بينهما وبين خطاب صلّ وأزل النجاسة في كونهما يوجبان التراحم أحياناً لا- التعارض، وأما إذا قلنا بوجوب المقدمة الموصلة فيقع التعارض بين لا تغضب ووجوب المقدمة الموصلة، فإنّ المقدمة الموصلة عين التصرف في دار الغير من دون استيذان، وليس هنا من باب اجتماع الأمر والنهي في العنوانين، لأنّ عنوان المقدمة الموصلة لا- دخل له، بل المدخلة لمعنونه وهو التصرف الخارجيّ، لأنّ الموقوف عليه الإنقاذ هو الوجود الخارجيّ لا العنوان؛ وكيف كان، فمن المعلوم أنّ حرمة الغضب نفساً لا تجتمع مع الوجوب المقدّم في شيء واحد وهو المقدمة الموصلة، فيقع التكاذب بينهما فلا- يبقى الحكمان ويخرج عن مورد الترتّب، فإنّ مورد الترتّب لا مضادة فيه بحسب مقام الجعل، وإنّما المضادة في مقام الامتثال، ولذا يجتمع الحكمان بحسب جعل الشارع، وإنّما سقطت عن الفعلية عند التراحم في مورد المزاحمة فليس في المقدمة الموصلة إلّا حكم واحد وهو لزوم الإتيان بها للوصول إلى الإنقاذ، كما أنّ في غير الموصلة ليس إلّا حكم واحد وهو حرمة التصرف والعدوان في ملك الغير.

وهكذا الأمر إذا قلنا بوجوب مطلق المقدمة، فإنّه يقع التعارض بين حرمة الغضب والوجوب المقدّم، فيقع التكاذب بينهما ولا يبقى إلّا حكم واحد وخرج عن مورد الترتّب؛ فمع فرض عصيان الحكم الموجود لا يكون حكم في المقام حتى يترتب عليه، بخلاف مثل الصلاة والإزالة فإنّه مع عصيان الإزالة وعدم تأثير أمرها لا مانع من فعلية الأمر بالصلاة. نعم، يصحّ ورود النهي الجديد عند عصيان الخطاب المقدّم وعدم تأثيره، ولكنّه مفقود على المفروض، فلا- يقاس بمورد الجهر والإخفات في الأمر الترتّبي، فإنّ الإخفات عند الجهل التقصيريّ والعصيان موضوع لخطاب الجهر وبالعكس بدليل خاصّ، والمفروض في المقام هو عدم ورود دليل خاصّ، ومع

التعارض بين الحرمة النفسية و الوجوب المقدمي و اهمية ذيها، فلا حكم في طرف الحرمة النفسية حتى يقال عند عدم تأثير الأهم يبقى بلا مزاحم كسائر موارد الترتب.

و مما ذكر يظهر ما في منتهى الاصول، حيث ذهب إلى جريان الترتب في الحرام الذي وقع مقدمة لواجب يكون فعله أهم من ترك ذلك الحرام مع فرض عدم ورود دليل خاص.

التنبيه الثامن: أن الترتب لا- يجرى إلا- في المتزاحمين اللذين بينهما تراحم اتقائي، و أمّا إذا كان بينهما تراحم دائمى، فيرجع إلى باب التعارض، إذ جعل الحكمين اللذين لا يمكن امثالهما دائما بل لا مناص في جميع الأوقات إلا في امثال أحدهما و عصيان الآخر خال عن الحكمة، فلا- يصدر عن الحكيم. بل في مثله إن كان الملا-ك في أحدهما أقوى فالجعل على طبقه، و إن كان الملاك فيهما متساويا فمقتضى ذلك هو الحكم بالتخير الشرعي، ففي صورتين لا مجال للتزاحم، و مع خروجهما عن التزاحم لا مجال للترتب، إذ في الصورة الاولى لا حكم آخر- مع فرض عدم تأثير الحكم الأقوى- حتى يترتب عليه. نعم، يمكن أن يرد بدليل خاص حكم آخر مترتب على عصيان الحكم الأهم، و لكن المفروض عدم وجود دليل خاص.

و في الصورة الثانية فلا مجال لفرض العصيان بعد كون الحكم هو التنجيز، إذ لا حاجة في الأخذ بالحكم الآخر بفرض العصيان، كما لا يخفى.

و مما ذكر يظهر ما في منتهى الاصول من أن وجه عدم جريان الترتب في المفروض هو لزوم طلب الحاصل، و ذلك من جهة أن عصيان كل واحد منهما ملازم لامثال الآخر؛ ففي ظرف عصيان أحدهما الأمر بالآخر يكون من قبيل طلب الحاصل (1).

ص: 75

وذلك لما عرفت من أنه لا حكم في الصورة الاولى ولا حاجة في الصورة الثانية، هذا مضافا إلى أن الشرط ليس هو عصيان خارجي حتى يلزم من الترتب فيه طلب الحاصل، بل الشرط هو حالة العصيان و البناء و العزم كما مرّ مرارا.

التنبية التاسع: أن الترتب يجري في باب اجتماع الأمر و النهي حتى بناء على الامتناع و كون التركيب بين متعلقي الأمر و النهي اتّحاديا، لأنّ الواحد متحيث بحيثين و له ملاكان و كلّ ملاك من جهة حيثيّة خاصّة و الحكم متعلّق بهما في الذهن لا في الخارج و عليه فلا تراحم بين الحكمين، و لكنّ الامتناعي حيث تخيل تعلّق الحكم بالوجود الخارجيّ زعم تراحم الحكمين مع وجود الملاكين لهما كما يتراحمان في مقام الامثال؛ و بالجملة فمع تقديم جانب النهي سقط الأمر في جانب آخر، و لكن يمكن جريان الترتب فيه لوجود الملاك في جانب الأمر، فإذا لم يكن النهي مؤثرا فلا مانع من فعليّة الأمر في جانب آخر.

ذهب في منتهى الاصول إلى عدم جريان الترتب فيه أيضا، و قال: و السرّ في عدم جريان الترتب في ذلك الباب هو أنّه بناء على تغليب جانب النهي لا يمكن أن يقال إن عصيت النهي، أي إن غضبت مثلا فصلّ، لأنّ الغضب-الذي به يتحقّق عصيان النهي عن الغضب- إن كان هو الغضب الذي يوجد في ضمن الصلاة و ينطبق عليها، ففي ذلك الظرف تكون الصلاة موجودة و حاصلة فيكون طلبه طلب الحاصل، و إن كان غضبا آخر غير منطبق على الصلاة فيكون طلبا للممتنع، و إن كان مطلقا يلزم كلا المحذورين (1).

و فيه ما مرّ مرارا من أن الشرط هو حالة العصيان و البناء و العزم على العصيان لا العصيان الخارجيّ، فلا يلزم المحذورات المذكورة لو لم يدلّ دليل خاصّ على عدم صحّة مورد الأمر، كما سيأتى إن شاء الله البحث عنه. فتدبّر جيّدا.

ص: 76

## الفصل الخامس في أنّ الأمر بالشىء

## إشارة

هل يستلزم النهى عن ضده أم لا

و يقع الكلام فى أمور:

الأمر الأول: أنّ المسألة أصولية لأنّ نتيجة المسألة تقع فى طريق الاستنباط و دعوى أنّها فقهية لأنّ البحث فيها عن ثبوت الحرمة لضدّ الواجب و عدمه و هو بحث فقهيّ مندفعه بأنّ البحث ليس كذلك بل هو البحث عن ثبوت الملازمة بين الأمر بالشىء و النهى عن ضده و عدمه و هو بحث أصوليّ.

ثمّ أن تعنون المسألة بجهة أخرى تصلح باعتبارها أن تكون من مبادئ الأحكام لا- تنافى إدراجها فى المسائل الاصولية باعتبار ثبوت الملازمة و عدمه كما لا يخفى.

الأمر الثانى: إنّ هذه المسألة الاصولية تكون من المسائل العقلية لا اللفظية لأنّ البحث لا يختصّ بصورة ثبوت الأمر بلفظ و نحوه هذا مضافا إلى أنّ الغرض من الاستلزام ليس إلّا فى عالم الواقع و الحاكم بها ليس إلّا العقل و لا صلة للبحث المذكور بدلالة الألفاظ و عدمها و لعلّ ذكرها فى باب الألفاظ لعدم أفراد باب لخصوص المسائل العقلية هذا مضافا إلى غلبة كون الواجبات من الأوامر اللفظية.

الأمر الثالث: أنّ المراد من الضدّ فى المقام هو الضدّ الاصوليّ لا المنطقيّ و لذا لا يختصّ بالضدّ الوجوديّ بل يشمل مطلق ما يعاند الشىء و ينافيه و لو كان أمرا عدميّا كتنقيض الشىء أعنى عدمه و لذلك يصحّ إطلاق الضدّ على ترك كلّ ضدّ

كالصلاة والإزالة في وقت واحد مع أنّ ترك الصلاة والإزالة من النقيض ويسمى الضدّ بالعامّ من جهة ملائمة ترك كلّ ضدّ مع اجتماعه مع واحد من الأضداد الخاصّة مثلاً ترك الإزالة يجتمع مع الصلاة وغيرها من الأكل والشرب ونحوهما وهكذا ترك الصلاة يجتمع مع الإزالة وغيرها من الأفعال.

كما يصحّ إطلاق الضدّ على الضدّ الخاصّ بمعناه المنطقيّ وهو الذي لا يلائم ولا يجتمع مع غيره من الأضداد الوجوديّة كضدّيّة الإزالة مع الصلاة وبالعكس إذ الضدّان بالمعنى المنطقيّ أمران وجوديّان لا يجتمعان في محلّ واحد.

الأمر الرابع: إنّ محلّ النزاع ليس في الواجبين الموسّعين إذ لا مزاحمة بينهما كما ليس في المضيقين اللذين لا أهمّ بينهما إذ من المعلوم إنّ الحكم هو التنجيز بينهما بل محلّ النزاع في الموردين:

أحدهما ما إذا كان أحد الواجبين موسّعاً والآخر مضيقاً.

وثانيهما: هو ما إذا كانا مضيقين ولكن كان أحدهما أهمّ من الآخر.

الأمر الخامس: في استدلال القوم على استلزام طلب الشيء والأمر به للنهي عن ضده ويقع الكلام في مقامين:

### **المقام الأوّل: في الضدّ الخاصّ:**

و استدلال له بوجه:

الوجه الأوّل: أنّ ترك الضدّ الخاصّ مقدّمة للضدّ الآخر وحيث أنّ مقدّمة لواجب واجب فترك الضدّ الخاصّ واجب فإذا كان ترك الضدّ واجباً كان فعله محرّماً وهو المطلوب إذ نتيجة القياس أنّ الأمر بالشيء أو إرادته يستلزم النهي عن ضده ويمكن أن يقال: إنّ ترك الضدّ الخاصّ ليس من مقدّمات وجود الضدّ الآخر لأنّ الأمر العدمي لا حظّ له من الوجود حتّى يؤثر في وجود الضدّ الآخر فمع عدم كون



ترك الضدّ مقدّمة لا مجال لسراية الوجوب من ذى المقدّمة إليها كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى ما قيل من أنّه لا تقدّم ولا تأخّر بين الضدّين بما هما ضدّان و عليه فتقيض كلّ واحد منهما و هو العدم البديل للوجود أيضاً لا تقدّم له على وجود الآخر و هذا معنى كونهما فى مرتبة واحدة.

وفيه ما لا يخفى لأنّ صرف كون عدم الضدّ بديلاً لعين الضدّ لا يقتضى أن يكون فى رتبته لجواز أن يتقدّم عليه أو يتأخّر عنه طبعاً بشهادة أنّ الشرط وجوده متقدّم بالطبع على وجود مشروطه و مع ذلك لا تقدّم لعدمه البديل على وجود مشروطه بالطبع و أيضاً أنّ المعلول متأخّر عن العلّة رتبة و ما هو متّحد معه و هو عدم البديل له لا يكون متأخراً عن العلّة الموجودة مع أنّ المفروض أنّ عدم المعلول يكون فى مرتبة وجود المعلول.

و بالجملة فلا ملازمة بين انتفاء التقدّم فى وجود الضدّين و بين انتفائه فى نقيضهما و عليه فمع عدم الملازمة لا يثبت عدم التقدّم لنقيض أحد الضدّين بالنسبة إلى الآخر فلا يصلح هذا الجواب لردّ من جعل نقيض كلّ واحد من الضدّين مقدّمة لوجود الضدّ الآخر.

فالأولى هو أن يقال إنّ التقدّم و التأخّر و المقارنة و المعية من خواصّ الوجود و العدم لا حظّ له من الوجود حتّى يتصوّر فيه هذه الامور. و عليه فعدم النقيض أو الضدّ فى عين عدم اختصاصه بمرتبة النقيض أو الضدّ لا تقدّم له من أنواع التقدّم و مع عدم التقدّم فلا وجه لتعلّق الوجوب المقدّمى إليه.

الوجه الثانى: أنّ وجود الضدّ متلازم لترك الضدّ الآخر و المتلازمان لا يمكن اختلافهما فى الحكم بأن يكون أحدهما واجبا و الآخر محرّماً و عليه فإذا كان أحد الضدّين واجبا فلا محالة يكون ترك الآخر أيضاً واجبا و إلاّ لكان المتلازمان مختلفين فى الحكم و هو خلف فإذا كان ترك الآخر واجبا ففعل نفس الآخر يكون محرّماً و هو

المطلوب من استلزام الأمر بالشىء للنهى عن ضده.

يمكن أن يقال إن غاية ما يدل عليه الدليل المذكور هو أنه لا يكون أحد المتلازمين محكوماً بغير ما حكم به الآخر ولا يستفاد منه أنه محكوم بحكمه بل يمكن أن لا يكون له حكم أصلاً وعليه فالمحذور كما يندفع بالالتزام بكونهما متوافقين فى الحكم فكذلك يندفع بكون أحدهما غير محكوم بحكم من الأحكام وعليه فالالتزام بالتوافق فى الحكم يحتاج إلى إقامة دليل.

فتحصّل أنّ الأمر بأحد الضدّين لا يستلزم الأمر بترك الضدّ الآخر وإن كان كلّ ضدّ متلازماً مع ترك الآخر.

فمع عدم الاستلزام المذكور لا يكون فعل الآخر حراماً حتّى يدعى أنّه هو المطلوب.

### المقام الثانى: فى الضدّ العامّ

و تقريب الاستلزام فيه بأن يقال:

أنّ الأمر بالضدّ كالإزالة كقوله أزل النجاسة عين النهى عن الضدّ العامّ كقوله لا تترك الإزالة أو مشتمل عليه أو مستلزم له و الضدّ العامّ هو الترك فإذا كان الترك منهيّاً عنه يسرى النهى منه إلى محقّقاته وهى أضداد الإزالة وعليه فمثل الصلاة التى تكون من محقّقات ترك الإزالة منهيّاً عنها و من المعلوم أنّ النهى عن الصلاة بضميمة أنّ النهى فى العبادات يقتضى الفساد ينتج فساد الصلاة.

ويمكن أن يقال أوّلاً: نمنع تعدّد الخطاب من الأمر و النهى بناء على أنّ النهى هو طلب الترك إذ الأمر هو طلب الفعل و النهى هو من طلب الترك و هما يرجعان إلى أمر واحد لأنّ النهى عن الترك يرجع إلى طلب ترك الترك و من المعلوم إنّ طلب ترك الترك عين طلب الفعل فلا تعدّد للخطاب. هذا مضافاً إلى عدم وجود الملاك لتعدّد

الخطاب إذ ليس في ترك الترك مصلحة غير مصلحة الفعل حتّى يطلبها من دون فرق بين أن يكون النهى عين الأمر بالشىء أو جزءا منه أو لازما له.

وأما بناء على أنّ النهى بمعنى الزجر عن ترك الإزالة والأمر بمعنى البعث نحو الإزالة فلا اتّحاد بينهما لمغايرة البعث و الزجر و تعدّد متعلّقتهما فدعوى العينية و الاتّحاد مع مغايرتهما محال.

بل لا مجال لدعوى الجزئية أيضا بعد ما عرفت من مغايرة البعث و الزجر هذا مضافا إلى عدم كون الوجوب مركّبا من طلب الفعل مع المنع من الترك بعد ما عرفت في محلّه من بساطة الوجوب و أنّه أمر انتزاعى ينتزعه العقلاء من تعلّق الأمر بشىء من دون ترخيص في تركه.

كما لا وجه لدعوى اللزوم الواقعيّ بين الأمر بالصدّ و النهى عن تركه لأنّ الصادر من المولى ليس إلاّ الأمر و ليس في جانب الترك مفسدة حتّى لزم عليه أن ينهى عنه باعتباره على حدّه بل الترك هو ترك ما فيه المصلحة الملزمة الموجبة للأمر فيجوز التفكيك بين الأمر و النهى في الاعتبار لأنّ كلّ واحد منهما يحتاج إلى اعتبار مستقلّ و لا ملازمة بين الاعتبارين.

و ثانيا: أنّ الأضداد الخاصة و إن كانت متلازمة مع ترك الصدّ العامّ و لكنّها ليست من محقّقات الترك إذ الترك لازم لترك تقيضه و هى إرادة الإزالة كما إنّ عدم المعلول لازم لعدم علّته.

و ثالثا: إنّ لا دليل على سراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر غايته إنّّه ليس محكوما بحكم آخر.

ورابعا: إنّ النتيجة على تقدير صحّة المقدمات المذكورة ممنوعة لأنّ النهى الغيرى لا يدلّ على مبغوضيّة العمل.

يقع الكلام في المقامين: المقام الأوّل في مقتضى الأصل بناء على مقدّميّة ترك الضدّ و المقام الثاني في مقتضاه بناء على التلازم بين وجوب الضدّ و وجوب ترك الضدّ الآخر.

أمّا الأوّل: فلو شكّ في المقدّميّة و عدمها بالنسبة إلى ترك أحد الضدّين فلا مجال للبراءة العقلية إذ لا عقاب على المقدمات كما لا مجال للبراءة الشرعية لأنّ وجوب ترك الضدّ على تقدير المقدّميّة تابع لوجوب ذيه فلا يمكن رفع وجوبه مع حفظ وجوب ذيه و إلاّ فيؤول الأمر إلى التبعض في الحكم العقليّ و هو كما ترى.

و أمّا على الثاني: فلو شكّ في الحكم بناء على سرابة الحكم من متلازم إلى متلازم آخر فلا مجال للأخذ بالبراءة العقلية لعدم وجود مصلحة توجب الحكم النفسي و لعدم العقاب على الحكم الغيريّ .

و أمّا البراءة الشرعية فلا مجال لها بعد كون الملازمة عقلية لعدم كون رفع وجوبه و وضعه بيد الشارع حتّى تجري فيه البراءة الشرعية.

نعم لو قلنا بأنّ مفاد البراءة الشرعية هو رفع المؤاخذه لا رفع الحكم فلا مانع من جريان البراءة الشرعية إذ رفع المؤاخذه لا ينافي كون الحكم عقلياً و لكن ليس مفاد البراءة الشرعية هو رفع المؤاخذه بل هو رفع جميع الآثار برفع الحكم.

ثمرة المسألة

ربما يقال أنّه بناء على تماميّة دعوى الملازمة بين الأمر بالشيء و النهي عن ضده كانت نتيجة المسألة هي النهي عن الضدّ و هذه النتيجة بضميمة هذه الكبرى و هي أنّ النهي في العبادات يقتضي الفساد تدلّ على فساد الضدّ إذا كان عبادة كالصلاة

و عليه فيمكن أن نقول بأن كلَّ عبادة صارت متزاحمة مع الأهمّ تكون محكومة بالفساد إن أتى بها في وقت الإتيان بالأهمّ.

أورد عليه أولاً: بعدم انطباق تلك الكبرى و هي أنّ النهي في العبادات يقتضى الفساد على النهي عن الضدّ في المقام لأنّ المراد من النهي المذكور في تلك الكبرى هو النهي النفسى الكاشف عن المفسدة أو البعد و المفروض في المقام أنّ النهي لا يكشف عن المفسدة و لا يكون مبعداً لأنّه نهى غيرى بل العقل يحكم بتحقيق المصلحة الملزمة في الضدّ المزاحم بالأهمّ إذ لا مزاحمة بين المقتضيات وإنّما التزاحم في مقام الامتثال.

و مع عدم الانطباق لا ينتج القياس المذكور فساد العبادة إذا صارت متزاحمة مع الأهمّ.

و ثانياً: أنّه لو سلّمنا كشف النهي الغيرى عن المفسدة لا يكفى مجرد ذلك في الحكم ببطان فعل العبادة لإمكان مزاحمة مصلحة الفعل ذاتا مع المفسدة المكشوفة بالنهي الغيرى و غلبتها عليها.

ألا ترى أنّ مصلحة الصوم في يوم عاشوراء تتزاحم مع مفسدة التشابه بينى أمية و تترجّح عليها و لذا يكون الصوم المذكور محكوما بالصحة و إن كان مكروهاً.

و عليه فمجرد كشف النهي الغيرى عن المفسدة في الفعل لا يكفى في الحكم ببطان العبادة بل اللازم هو غلبة المفسدة الغيرية المكشوفة على مصلحة نفسية للعبادة و بالجملة فمع بقاء مصلحة العبادة على ما هي عليها يكفى قصدها لتحقق العبادة سواء قلنا باستلزام الأمر بالأهمّ للنهي عن المهمّ أو لم نقل و سواء قلنا بكشف النهي الغيرى عن المفسدة أو لم نقل و عليه فلا ثمره للمسألة.

و دعوى أنّ فساد العبادة لا يحتاج إلى استلزام الأمر بالشىء للنهي عن ضده كفاية عدم الأمر في الحكم بفساد العبادة و المفروض هو سقوط الأمر بمزاحمة الأهمّ.

فلا مجال لتصحيح العبادة فيما إذا كانت متزاحمة بالأهمّ سواء قلنا بالاستلزام أو

لم نقل و سواء قلنا بكشف النهى عن المفسدة أو لم نقل .

و عليه فلا ثمره للمسألة أيضا كما عن شيخنا البهائي قدس سره لأن العمل على كل حال محكوم بالفساد مندفة:

أولا: بما عرفت من كفاية قصد الملاك في تحقق العبادة لأن إضافة العمل إلى المولى معيار تحقق العبادة سواء كانت الإضافة قصد الأمر أو الملاك المحبوب للمولى و المتحقق في المقام هو وجود الملاك المحبوب فلا يلزم في تحقق العبادة قصد الأمر و عليه فلا وجه للحكم بفساد العبادة بمجرد سقوط الأمر مع وجود الملاك نعم إن كان النهى على تقدير الاستلزام المذكور كاشفا عن المفسدة الغالبة بالعبادة محكومة بالفساد و كفى به ثمره.

و ثانيا: بأنه لو سلّمنا الحاجة إلى قصد الأمر في تحقق العبادة أمكن إتيان الفرد المزاحم بداعي الأمر بالطبيعة المأمور بها لانطباق تلك الطبيعة عليه كانطباقها على بقية الأفراد ضرورة أنه لا فرق بينه وبين غيره من الأفراد من هذه الجهة. نعم لو استلزم الأمر بالأهم للنهى عن المهمّ كان المهمّ منهيا عنه فلا ينطبق عليه المأمور به فلا يكفى قصد الأمر المتوجّه إلى الطبيعة لأن المفروض عدم انطباق الطبيعة المأمور بها عليه فلا وجه لإنكار الثمرة على هذا القول.

و ثالثا: بوجود الأمر بناء على إمكان الترتّب فإنّ الأمر بالمهمّ على فرض إمكان الترتّب موجود و يصحّ قصده فيتحقّق الامتثال بقصده و تتمّ العبادة حتّى عند من اعتبر قصد الامتثال في تحقق العبادة.

## الترتب

و حيث انتهى الكلام إلى الترتّب ينبغى البحث عن إمكانه كما ذهب إليه المحقّق الاصفهاني و السيّد محمّد الفشاركي و الميرزا الشيرازي و كاشف الغطاء و صاحب

الوقاية وهداية المسترشدين وغيرهم من الأعظم.

ذكروا تقريبات مختلفة لبيان إمكان الترتب و الاحسن منها هو أن يقال:

إذا تزامم أمران أحدهما أهم من الآخر فلا- يمكن أن يقتضى كل واحد متعلقه بالفعل من دون ترتب أحدهما على عدم تأثير الآخر لاستحالة فعلية مقتضاهما معا لوجود التضاد بينهما وإن كان المكلف في كمال الانقياد كما لا يمكن أن يتعلق الأمر بالجمع بينهما من أول الأمر إذ لا واقع له ولا يكون ممكنا بعد استحالته وعليه فالتأثير يكون للأهم بعد كونه مانعا عن تأثير المهم فمع فعلية التأثير للأمر بالأهم لا تأثير للأمر بالمهم.

نعم يمكن أن يكون المقتضيان مترتبين بأن يكون أحدهما وهو المهم لا اقتضاء له إلا عند عدم تأثير الأهم فمع تأثير الأهم لا موضوع لتأثير المهم ومع عدم تحقق موضوع التأثير للأمر بالمهم يستحيل مانعيته عن تأثير الأمر المتوجه بالأهم.

ومع عدم تأثير الأمر بالأهم فلا مانع من فعلية تأثير الأمر بالمهم المعلق على عدم تأثير الأمر بالأهم.

وعليه فلا- تضاد بين الأمرين كما لا- تضاد بين الامتثالين بعد ترتب تأثير أحدهما على عدم تأثير الآخر إذ لا جمع بينهما بعد كون المفروض هو تأثير أحدهما عند عدم تأثير الآخر و خلو المحل عنه فأين اجتماع الضدين في محل واحد.

فالدافع لإشكال الجمع بين الضدين هو عدم تأثير دعوة الأمر بالأهم في حال العصيان أو العزم عليه وإن كان له صلاحية الدعوة والتأثير في نفسه.

فإذا ورد الأمران أحدهما بالمهم والآخر بالأهم فلا مجال لفعلية التأثير في كليهما لأنه يستلزم طلب الجمع بين الضدين أما إذا علق تأثير أحدهما على عدم تأثير الآخر فلا- محذور كما إذا قيل ان كنت في حال عصيان الأهم أو عزمت على العصيان فأت بالمهم فلا يلزم الإشكال إذ لا يكون الأمر بالمهم مزاحما للأمر بالأهم

عند تأثيره لعدم تحقّق موضوع الأمر بالمهمّ حتّى يكون مزاحماً للأمر بالأهمّ كما أنّ الأمر بالأهمّ لا يكون مزاحماً للأمر بالمهمّ في حال عدم تأثيره كحال العصيان أو البناء والعزم عليه.

ولقد أفاد وأجاد في نهاية الدراية حيث قال إنّ الأمر بالاضافة إلى متعلّقه من قبيل المقتضى بالإضافة إلى مقتضاه فإذا كان المقتضيان المنافيان في التأثير لا- على تقدير والغرض من كلّ منهما فعليّة مقتضاه عند انقياد المكلف له فلا محالة يستحيل تأثيرهما وفعليّة مقتضاهما وإن كان المكلف في كمال الانقياد وإذا كان المقتضيان مترتّبين بأن كان أحد المقتضيين لا اقتضاء له إلاّ عند عدم تأثير الآخر فلا مانع من فعليّة الأمر المترتّب.

و حيث إنّ فعليّة أصل اقتضاء المترتّب منوطة بعدم تأثير المترتّب عليه فلا محالة يستحيل مانعيته عن تأثير الأمر المترتّب عليه إذ ما كان اقتضاؤه منوطاً بعدم فعليّة مقتضى سبب من الأسباب يستحيل أن يزاحمه في التأثير ولا مزاحمة بين المقتضيين إلا من حيث التأثير والإلا فذوات المقتضيات بما هي لا تراحم بينها انتهى.

فتحصّل أنّ ترتّب الأمر بالمهمّ على حالة عصيان الأمر بالأهمّ أمر معقول وأمر عرفيّ وإن لم يكن بينهما رابطة العليّة والمعلوليّة لكفاية تأخّره عنه ولو بالتأخّر الطبعي كما إن شوب العصيان بالوجود يكفي في صحّة جعله موضوعاً أو شرطاً للخطاب بالمهمّ.

فأساس الترتّب مبني على ترتّب أثر الأمر بالمهمّ على حالة العصيان بالنسبة إلى الأمر بالأهمّ وعدم تأثيره لأنّ حالة العصيان تلازم مع عدم تأثير الأمر بالأهمّ الذي هو المانع من تأثير الأمر بالمهمّ فإذا حصلت حالة العصيان بالنسبة إلى الأمر بالأهمّ ارتفعت مانعيّة الأمر بالأهمّ عن تأثير الأمر بالمهمّ ومع ارتفاع المانعيّة أثار الخطاب بالمهمّ.



و مما ذكر يتقدح أنّ إشكال طلب الجمع بين الضدّين مرتفع بعدم تأثير الأمر بالأهمّ لا بسقوطه و عليه فلا ملزم لجعل موضوع الأمر بالمهمّ سقوط الأمر بالأهمّ حتّى يدور الأمر بين السقوط و الثبوت فيخرج عن محلّ الكلام بل الأمر بالأهمّ ثابت في حال العصيان أو البناء عليه قبل مضى وقت العمل فمع ذلك لا يكون مؤثرا و مع عدم المؤثرية لا يوجب مؤثرية الأمر بالمهمّ طلب الجمع بين الضدّين كما لا يخفى.

لا يقال إنّ العصيان أمر عدمى و ليس فيه مناط التأخّر الرتبى عن الأمر بالأهمّ لاختصاص المناطات بالامور الوجوديّة و العصيان ليس إلّا ترك الامتثال بلا عذر و عليه فتأخّره عن الأمر بالأهمّ لا مناط له و هكذا لا مناط فيه لتقدّمه على الأمر بالمهمّ حتّى يكون موضوعا لحكم أو شرطاً لشيء أو غير ذلك لأنّ تلك الامور أى التقدّم أو التأخّر يكون من الامور الوجوديّة و العصيان لا يتّصف بإحدى الحثّيات الوجوديّة لأنّنا نقول أوّلا أنّ مفهوم العصيان متقوم بتقدّم الأمر عليه إذ العصيان هو ترك امتثال الأمر الفعلى من دون عذر فالعصيان من دون وجود أمر غير متصوّر و عليه فتقدّم الأمر عليه كتقدّم اجزاء الماهيّة على نفس الماهيّة و ان لم يكن بين العصيان و الأمر رتبة العليّة و المعلوليّة.

و ثانيا: إنّ العصيان ليس هو عدم محض بل هو مشوب بالوجود لأنّ العصيان مخالفة المولى فى أوامره و نواهيه و هى من الامور الوجوديّة و إن كانت المخالفة موجبة لترك الامتثال بلا عذر.

و عليه فيكون العصيان متأخرا زمانا عن الأمر بالأهمّ و متقدّما على الأمر بالمهمّ.

و لا امتناع فى جعل العصيان شرطا أو موضوعا بل واقع فى الكتاب و السنّة كقوله تعالى: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ).

و ثالثا: إنّ الموضوعات و الشرائط فى الخطابات الشرعيّة ليست عقليّة بل هى

تكون عرقية و العرف يحكم بصحة جعل مثل العصيان موضوعا أو شرطا للخطاب بالمهم.

ألا ترى انّ الوالد يقول لولده تعلّم فإن عصيت أمرى ولم تتعلّم فعليك بالكسب و التجارة و ليس ذلك إلا لأنّ العرف يرى العصيان أمرا وجوديا و متأخرا عن الأمر بالأهمّ و هو التعلّم و متقدّما على الأمر بالمهمّ و هو الكسب.

لا يقال إنّ الأمر بالأهمّ لا يسقط و بقى على باعثيته قبل تحقّق العصيان و مقتضى ذلك انّ المكلف الذى يكون عاصيا فيما بعد يكون مبعوثا نحو الجمع بين الأمرين المتنافيين و مجرد كون العصيان فى طول موضوع الأمر بالأهمّ لا يكفى فى رفع المحذور و هو طلب الجمع بين الأمرين المتنافيين و هو غير قادر على ذلك.

لأنّنا نقول إنّ مع عدم سقوط الأمر بالأهمّ فى حال العصيان أو البناء عليه يلزم الجمع بين الطلبين لا طلب الجمع بين الأمرين المتضادين بعد ما عرفت من عدم تأثير طلب المهمّ إلا بعد عدم تأثير طلب الأهمّ.

و بالجملة إنّ الأمر الترتبى بما هو هو لا يوجب طلب الجمع بين المتضادين و يشهد لما ذكر إنّ المكلف لو جمع بين الأهمّ و المهمّ على فرض إمكان الجمع لم يقع الأمران على صفة المطلوبة و لذا لو قال المولى لعبده جئنى بماء عذب و إن عصيت أمرى جئنى بماء ملح فاتى العبد بماء عذب و ماء ملح لم يقع عنه امتثالان و لم يكن كلاهما مطلوبين و هذا علامة أنّ الطلب الترتبى لا يؤول إلى طلب الجمع.

فالترتب يفيد الجمع فى الطلب لا طلب الجمع فلا تغفل.

## التنبيهات:

التنبيه الأوّل: إنّه لا يتوقّف الحكم بترتب تأثير الأمر بالمهمّ على حالة عصيان الأمر بالأهمّ على ورود خطاب يتكفّل ذلك لجواز الاكتفاء بحكم العقل بذلك عند

إحراز أهميّة أحد الطرفين و الحكم العقلي بذلك يكشف عن الحكم الشرعي أيضا لأنّ العقل هو المدرك بكسر الراء و المدرك بفتح الراء هو الحكم الشرعي فكما أنّه من الممكن ان يقيّد الشارع من ابتداء الأمر خطابه بالنسبة إلى المهمّ بصورة عدم مزاحمة الأهمّ فكذلك يقيّد ذلك بعد كشف الحكم الشرعي بحكم العقل بذلك فالحكم في ناحية المهمّ مترتب على عصيان الأهمّ و عدم تأثيره فلا يرفع اليد عن إطلاق الأمر في ناحية المهمّ بمجرد الأمر في ناحية الأهمّ بل رفع اليد عنه منوط بتأثير الأمر في ناحية الأهمّ.

التنبيه الثاني: إنّ ربّما يتوهم إنّ اللازم من قول الترتّب هو تعدّد العقاب لو لم يأت بأحد الأمرين من المهمّ و الأهمّ إذ الأمر بكلّ واحد منهما بناء على الترتّب أمر فعليّ مولوي و من شأن هذا الأمر هو استحقاق العقاب على مخالفته كما من شأنه الثواب على امتثاله فالتفكيك بين الملزوم و لازمه غير صحيح.

ويمكن الجواب عنه بأنّ تعدّد العقاب لا يوافق مع توقّف أحدهما على عدم تأثير الآخر فإنّه كالتخيير العقلي و الشرعي فكما أنّ ترك كلّ واحد منهما لا يوجب تعدّد العقاب فكذلك في المقام مع أنّ القدرة على عدم الجمع بين التركيب حاصلّة في جميع الموارد فالمحكى عن بعض الأعلام من أنّ العقاب الثاني ليس على عدم الجمع بين الضدّين حتّى يقال أنّه غير مقدور بل العقاب على الجمع بين الحقيين و قد كان مقدورا للمكلّف أن لا يجمع بين المحقّين كما إذا أتى بالأهمّ غير سديد لما عرفت من حصول القدرة على عدم الجمع بين التركيب في موارد التخيير العقلي و الشرعي و مع ذلك لا مجال للحكم بتعدّد العقاب.

و يشهد على ما ذكرناه ارتكاز العقلاء على عدم تعدّد العقاب فيما إذا لم يقدر المكلّف على جميع الواجبات الكفائيّة إلاّ واحدا منها و مع ذلك ترك جميعها.

التنبيه الثالث: إنّ الأمر في ناحية المهمّ في موارد الترتّب موجود و إنّما يرفع اليد

عن إطلاقه بحكم العقل من جهة المزامحة مع الأهمّ فيما إذا كان مؤثراً ولا يرتفع إطلاق الأمر في ناحية المهمّ بمجرد الأمر في ناحية الأهمّ بل هو منوط بتأثير الأمر في ناحية الأهمّ وإلا فإطلاق الأمر في ناحية المهمّ بقى على ما عليه.

وممّا ذكر يظهر خروج ما إذا لم يبق للمهمّ موضوع بمجرد وجود الأمر بالأهمّ عن موارد الترتّب كما إذا كان التكليف بالمهمّ مشروطاً بالقدرة الشرعيّة والتكليف بالأهمّ مشروطاً بالقدرة الفعلية فلا يأتي فيه الترتّب لارتفاع موضوع الأول بالواجب الآخر لعدم القدرة عليه شرعاً بواسطة المزامحة مع الأهمّ فإنّ الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي فلا يبقى موضوع للواجب الذي كان مشروطاً بالقدرة الشرعيّة بمجرد وجوب الأهمّ من دون حاجة إلى إناطة ذلك على تأثير الآخر فتدبّر جيّداً.

التنبية الرابع: إنّه لا اختصاص لمورد الترتّب بالضدّين بل يشمل غيرهما كما إذا قال الوالد لولده تعلّم فإن عصيت أمرى فكن مصلحاً للعالم. مع أنّ التعلّم والإطاعة للعالم لا يكونان ضدّين.

وخصّص بعض مورد الترتّب بالضدّين اللذين لهما الثالث كالصلاة والإزالة وقال لا يشمل الضدّين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون فإنّ الترتّب لا يتأتّى بينهما إذ ترك أحدهما أو عصيانه لا يتحقّق بدون فعل الآخر و معه لا معنى لتعلّق الأمر بالآخر بشرط ترك الضدّ أو عصيانه فإنّ الآخر حاصل فيكون طلبه من قبيل طلب الحاصل.

ويمكن أن يقال بعد الغمض عمّا ذكرناه من عدم اختصاص مورد الترتّب بالضدّين أنّه لا وجه لتخصيص الضدّين بما لهما ثالث لما عرفت من أنّ موضوع الأمر الترتّبي ليس هو العصيان الخارجى أو الترك الخارجى بل هو العزم على العصيان أو البناء عليه و عليه فلا يلزم من الأمر بالآخر عند العزم على العصيان تحصيل الحاصل كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر صحّة ما ذهب إليه كاشف الغطاء على المحكى عنه من جعل مسألة الإخفات فى موضع الجهر و بالعكس من موارد الترتّب و لا وقع لما اورد عليه المحقق النائنى قدّس سرّه بأنّ تلك المسألة ليست من مصاديق الترتّب لأنّ الجهر و الإخفات من الضدّين اللذين لا ثالث لهما إذ القارئ لا يخلو عن أحدهما و قد ثبت أنّ الترتّب لا يجرى فى الواجبين اللذين لا ثالث لهما لا امتناعه و بقيّة الكلام فى المفصل.

التنبية الخامس: إنّ الحكم فى طرف المهمّ يكون فعليّاً بمبادئه و هى الإطلاقات الدالّة عليه مع وصولها إلى المكلف و اشتراط عصيان الأهمّ لا تأثير له فى فعليّة الحكم بل هو فى قوّة عدم وجود المزاحم عن فعليّة الحكم بمبادئه.

و عليه فلا مجال لما قيل من لزوم التفصيل بين الموارد و يقال كلّ مورد يلزم من اشتراط عصيان الأهمّ فيه تأثير أمر متأخّر فى المتقدّم لا يتأتّى فيه الترتّب كما إذا كان الأهمّ و المهمّ تدريجى الوجود أو كان الأهمّ أمراً باقياً و مستمرّاً و كان عصيانه فى الآن الأوّل المتعقّب بعصياناته فى الآتات المتأخّرة مؤثراً فى فعليّة الحكم.

بخلاف ما إذا كان الشرط هو عصيان الأهمّ فى الآن المقارن فلا مانع من الترتّب فيه إذ لا يلزم منه تأثير الشرط المتأخّر فى المتقدّم.

و ذلك لما عرفت من أنّ شرط العصيان لا تأثير له فى فعليّة الحكم.

التنبية السادس: إنّ الترتّب جار أيضاً فى الواجبين المتزامين الطولين بحسب الزمان إذا كان الثانى أهمّ و واجب المراعاة إمّا من جهة تصوير الواجب المعلق أو من جهة أهميّة ملاك خطابه مع حكم العقل مستقلاً أو من باب تتمم الجعل بحفظ القدرة للواجب المتأخّر الأهمّ و ذلك لعدم الفرق بين الواجبين المتزامين المقارنين و الواجبين المتزامين الطولين فكما أنّ اشتراط العصيان فى المقارنين يدلّ على فعليّة الأمر بالمهمّ بسبب عدم وجود المزاحم فكذلك فى الطولين حرفاً بحرف.

و القول بأنّ ذلك فى الطولين يستلزم الالتزام بتأثير الشرط المتأخّر و هو ممتنع

غير شديد بعد ما عرفت من أنّ العصيان لا تأثير له في فعلية الخطاب بالمهمّ لأنّ فعليته تكون بمبادئه المخصوصة وإنّما اشتراط العصيان يدلّ على عدم وجود المزاحم عن تأثير مبادئ المهمّ.

التنبيه السابع: إنّ الترتّب كما يمكن في ناحية الأمر فكذلك يمكن في ناحية النهي فيجوز أن يكون لا تغصب مترتّباً على عصيان الأهمّ كإنقاذ المؤمن في أرض مغصوبة فالنهي عن الغصب في مورد التزاحم مترتّب على عصيان خطاب الأهمّ كما أنّ الأمر بالصلاة مترتّب على عصيان الأمر بالإزالة عند تزاحمهما.

فكما أنّ العصيان في ناحية الأمر لا تأثير له في فعلية الخطاب في طرف المهمّ إذ الفعلية ناشئة من وصول الإطلاقات الأولية الدالة على وجوب الصلاة كقوله تعالى أقيموا الصلاة وإنّما يكون النهي حاكياً عن عدم المزاحم لتلك الإطلاقات فكذلك يكون العصيان حاكياً عن عدم المزاحم لفعلية النهي عند تزاحمه مع الأهمّ وهذا واضح بناء على عدم وجوب المقدّمة فإنّ بين خطاب لا تغصب و انقذ الغريق مثلاً تزاحم لا تعارض حتّى يستلزم التكاذب ومع وجود الأهمّ لا خطاب في طرف المهمّ وأما إذا قلنا بوجوب المقدّمة الموصلة فيقع التعارض بين لا تغصب و وجوب المقدّمة الموصلة لأنّ المراد من المقدّمة الموصلة هو نفس التصرف في دار الغير من دون استيذان ومع التعارض يتكاذبان و حيث إنّ الأهمّ هو وجوب المقدّمة الموصلة مقدّم فلا حكم في طرف المهمّ فيخرج عن مورد الترتّب فإنّ المهمّ حكم موجود مترتّب على عصيان الأهمّ.

التنبيه الثامن: إنّ الترتّب لا يجرى إلّا في المتزاحمين اللذين بينهما تزاحم اتّفاقي كالصلاة و الإزالة و أمّا إذا كان التزاحم بينهما دائماً فلا مورد للترتّب لأنّ الترتّب فرع جعل الحكمين و مع التزاحم الدائمى جعل الحكمين خال عن الحكمة و لا يصدر عن الحكيم المتعال ففى مثله إن كان الملاك فى أحدهما أقوى فالجعل على طبقه و إن كان

الملاك فيهما متساويا فالحكم هو التخيير الشرعى فى الصورتين لا مجال للترتب إذ فى الصورة الاولى لا حكم إلا على طبق الملاك الأقوى فلا مجال لفرض ترتب أحد الحكمين على عصيان الآخر و فى الصورة الثانية لا مجال لفرض العصيان بعد كون الحكم هو التخيير إذ لا حاجة فى الأخذ بالحكم الآخر مع التخيير الشرعى إلى فرض العصيان بالنسبة إلى حكم آخر.

التنبية التاسع: إنه يمكن جريان الترتب فى باب اجتماع الأمر و النهى أيضا بناء على تغليب جانب النهى حتى على القول بالامتناع و كون التركيب اتحاديا لا انضماميا إذ الواحد متحيث بحيثيين عند التحليل و لكل واحد ملاك و الحكم يتعلق بهما فى الذهن و المفروض أنه متعدّد و مع التعدّد لا تراحم فى مقام الجعل و لكن حيث لا يمكن امثالهما غلب جانب النهى إلا أنه إذا بنى على العصيان فلا مانع من فعليّة الأمر إذ النهى لا يكون مؤثرا عند إرادة العصيان و دعوى أن الغضب الذى به يتحقّق عصيان النهى فى مثل قولهم إن عصيت النهى أى إن عصيت مثلا فصلّ إن كان هو الغضب الذى يوجد فى ضمن الصلاة و ينطبق عليها فى ذلك الطرف تكون الصلاة موجودة و حاصلّة فيكون طلبه طلب الحاصل و إن كان غضبا آخر غير منطبق على الصلاة فيكون طلبا للممتنع و إن كان مطلقا يلزم كلا المحذورين مندفعة بأن الشرط هو حالة العصيان لا العصيان الخارجى فارتفعت المحاذير.

إشارة

مع انتفاء الشرط وعدمه

ولا يخفى عليك أنّ الشرط إمّا شرط لنفس الأمر و الجعل و إمّا شرط للمجعول و المأمور به؛ و على الأوّل فلا نزاع عندنا في عدم وقوعه، إذ الشرط من أجزاء العلّة، فمع عدم تماميّة علّة الجعل و الأمر لا يمكن الجعل و الأمر، لأنّ مرجعه إلى تحقّق المعلول من دون علّته، و هو محال.

نعم يدخل في محلّ النزاع بيننا و بين العامّة الذين يقولون بمغايرة الطلب النفسىّ مع الإرادة و وجود الكلام النفسىّ؛ فإنّا نختار وحدتهما و نقول لا يجوز تعلق الإرادة من دون تماميّة علّتها، فمع انتفاء شرط الإرادة لا تكون تامّة، و حيث إنّ الطلب النفسانىّ عين الإرادة كان الطلب النفسانىّ مع انتفاء الشرط أيضا محالا، و لكنّ العامّة لذهابهم إلى مغايرتهما يقولون بجواز توجّه الطلب النفسانىّ و إن امتنع تعلق الارادة، و قالوا قد يطلب المولى شيئا و لا يريده و قد ينهى عنه و هو يريده، إلاّ أنّ هذا البحث لا يكون مورده هنا، بل اللازم هو أن يذكر عند البحث في الطلب و الإرادة، و أمّا إرجاع البحث في المقام إلى الأمر بمرتبة الإنشاء مع العلم بانتفاء المرتبة الفعلية كما في الكفاية، أو إلى الأمر بمرتبة الفعلية مع العلم بانتفاء مرتبة التنجيز كما في غير الكفاية، ففيه أنّه لا نزاع فيه، إذ لا خلاف في صحّة الأوامر الامتحائية و في وجود الأوامر الواقعية التي لم تصل أيضا.



و على الثاني، أعنى كون الشرط شرطا للمأمور به، لا نزاع بيننا، فإنّ المأمور به مع انتفاء شرطه غير مقدور فلا يجوز التكليف به، فإنّه تكليف بالمحال و هو قبيح، فلا يصدر عن الحكيم. و لكنّ الأشاعرة الذين ينكرون الحسن و القبح العقليّين يقولون بجوازه، ففي هذه الصورة أيضا يكون النزاع بيننا و بين العامة، إلّا أنّ هذا البحث من تتمة البحث فى الحسن و القبح العقليّين.

فتحصّل أنّ المسألة لا خلاف فيها عندنا مطلقا، سواء كان الشرط شرطا للأمر و الجعل أو شرطا للمأمور به، و إنّما الخلاف فيها بيننا و بين العامة من جهة الاختلاف فى المباني، كما عرفت.

و أمّا التفصيل بين القضية الخارجيّة و الشخصيّة و بين الأوامر الكليّة و القانونيّة و القول بامتناع توجه البعث فى الأوّل لغرض الانبعاث إلى من علم الأمر فقدان شرط التكليف فيه أو شرط المأمور به فيه و عدم امتناع البعث فى الثانى لأنّه تشريع واحد متوجه إلى عنوان منطبق على المكلفين.

و غرض هذا التشريع القانونىّ يلحظ بالنسبة إلى العنوان المذكور لا إلى كلّ واحد مستقلاّ، كما فى مناهج الوصول: ج 2 ص 60.

ففيه أنّه لا كلام فيه حتّى يبحث عنه لوضوح الأمر فيهما، إذ الأوّل يؤول إلى تحقّق المعلول من دون علّة فيما إذا لم يوجد شرط التكليف، و يؤول إلى التكليف بالمحال فيما إذا لم يكن شرط المأمور به، و الثانى لا مانع منه، لأنّ العنوان الكليّ مورد التكليف، و الشرط فيه موجود و لو بوجوده فى بعض أفراده.

و أيضا لا مجال للتفصيل بين ما إذا كان انتفاء الشرط مستندا إلى نفس جعل الحكم و كان هو الموجب له و بين ما إذا كان مستندا إلى عدم قدرة المكلف أو إلى جهة اخرى، قائلا- بأنّه على الأوّل لا- مانع من جعله أصلا إذا كان الغرض منه عدم تحقّق الشرط و الموضوع فى الخارج، من دون فرق بين أن يكون الجعل على نحو القضية الحقيقيّة أو الخارجيّة، كما إذا قال المولى لعبده: إن كذبت- مثلا- فعليك دينار، مع

علمه بأن جعل وجوب الدينار عليه على تقدير كذبه موجب لعدم صدور الكذب منه، فيكون غرضه من جعله ذلك، و من المعلوم أنه لا مانع من مثل هذا الجعل أصلاً، بل هو مما تقتضيه المصلحة العامة كما في القضايا الحقيقية والمصلحة الخاصة كما في القضايا الخارجية، ضرورة أن الغرض من جعل هذه الأمور هو عدم تحقق موضوعها في الخارج، فإذا فرض أن المولى علم بأن جعلها يوجب عدم تحقق موضوعها فيه مطلقاً فهو أولى بالجعل مما لم يعلم المولى أنه يوجبه.

وقائلاً - بأنه على الثاني لغو محض، فلا - يصدر من المولى الحكيم، مثل أن يأمر بالحج على تقدير الاستطاعة في الخارج بنحو القضية الخارجية أو القضية الكلية مع - العلم فرضاً - بعدم تحققها له أصلاً، فإنه لا شبهة في أن جعل مثل هذا الحكم لغو صرف، فلا يترتب عليه أي أثر شرعي، ومعه لا يصدر عن الحكيم، كما في المحاضرات: ج 4 ص 7. لأن كلا الأمرين واضح ولا مجال للنزاع فيهما، هذا مضافاً إلى أن العلم بانتفاء الشرط في الأول معلول للأمر و متأخر عنه، وهو أجنبي عن المقام، إذ الشرط في المقام متقدم على الأمر وليس بمتأخر، فتأمل.

ومما ذكر يظهر أنه لا مجال لتصحيح وجوب الكفارة على من أفطر في نهار شهر رمضان مع عدم تمامية شرائط الوجوب له إلى الليل، من ناحية جواز الأمر مع عدم الأمر بانتفاء شرط التكليف أو المأمور به وجعل ذلك ثمرة للمسألة. لما عرفت من عدم إمكان الأول - أعني العلم - بانتفاء شرط التكليف وقبح الثاني فإنه تكليف بالمحال، فاللازم في تصحيحه هو الرجوع إلى وجوه أخرى كالقول بإطلاق الروايات الدالة على وجوب الكفارة، فإنها تدل على وجوب الكفارة على الإفطار العمدي في نهار شهر رمضان بلا عذر مسوغ له، سواء طرأ عليه مانع من الصوم بعد ذلك أم لم يطرأ، كما ذهب إليه في المحاضرات: ج 4 ص 10.

فلا ثمرة فقهية لمسألة جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء الشرط.

الفصل السادس فى جواز الأمر مع انتفاء الشرط وعدمه

و لا يخفى عليك إنّ الشرط إمّا شرط نفس الأمر و الجعل و إمّا شرط المجعول و المأمور به و لا نزاع عندنا فى عدم جواز الامر أو الجعل سواء كان الشرط شرطاً لنفس الأمر و الجعل أو شرطاً للمجعول و المأمور به.

لأنّ الأمر و الجعل على الأوّل بدون حصول شرطه غير ممكن إذ الشرط على المفروض من أجزاء علّة الأمر و الجعل فمع عدم تماميّة العلة لا يصدر الجعل و الأمر و إلاّ لزم تحقّق المعلول بدون علته و هو محال.

كما أنّ الأمر و الجعل على الثانى من دون حصول شرط المجعول و المأمور به تكليف بغير المقدور و هو قبيح لا يصدر عن الحكيم المتعال.

و عليه فلا يجوز الأمر مع انتفاء الشرط سواء كان الشرط شرطاً لنفس الأمر أو شرطاً للمأمور به.

نعم يجوز الأمر الكلى و القانونى و لو مع فقدان شرط التكليف أو المأمور به بالنسبة إلى بعض الآحاد من المكلفين لكفاية وجود الشرط بالنسبة إلى العنوان الكلى و لو بوجوده فى بعض أفراده.

و هكذا يجوز الأمر مع انتفاء الشرط بنفس الأمر كما إذا قال المولى لعبده إن كذبت مثلاً يجب عليك إعطاء دينار و علم المولى أنّ هذا الجعل يوجب عدم صدور الكذب من عبده و يكون الغرض من الأمر هو ذلك و من المعلوم أنّه لا مانع منه بل يقتضيه المصلحة أحياناً.

و لعلّه خارج عن محلّ الكلام لأنّ العلم بانتفاء الشرط معلول للأمر و متأخّر

عنه مع أنّ محلّ الكلام هو ما إذا علم بفقدان الشرط قبل الأمر.

فانقدح ممّا ذكرناه أنّه لا مجال لتصحيح وجوب الكفّارة على من أفطر في نهار شهر رمضان مع عدم تماميّة شرائط الوجوب له إلى الليل بدعوى جواز الأمر مع علم الأمر بانتفاء شرط التكليف أو المأمور به لما عرفت من أنّه لا يجوز الأمر مع علمه بانتفاء إذ الأمر بالصوم مع تماميّة شرائطه تكليف بغير المقدور و هو لا يصدر عن الحكيم المتعال نعم يمكن تصحيح ذلك من جهة إطلاق الروايات الدالّة على وجوب الكفّارة فإنّها تدلّ على وجوبها عند الإفطار العمدي في حال الصوم سواء طرأ عليه مانع من الإتمام أو لم يطرأ وبالجملة فموضوع الكفّارة هو إفطار الصوم مطلقاً.

ص: 98

إشارة

بالطبيعىّ أو الأفراد

تحقيق ذلك يتوقّف على امور:

الأول: أنّ لحاظ الطبيعة على أنحاء: منها لحاظها فى ذاتها و من حيث هى هى، و منها لحاظها بالوجود ذهنىّ، و منها لحاظها بما هى مرآة إلى الخارج، و هو على قسمين: أحدهما أن يلاحظ الخارج باللّحظ التصديقىّ بعد تحقّقه، و الآخر أن يلاحظ باللّحظ التصوّرى قبل وجوده بالفرض و التقدير. و زعم الوجود حاكيا عن الوجود الخارجىّ الذى يسمّى بالوجود اللاّفراغىّ؟ أو الوجود التخلّقىّ.

الثانى: أنّ متعلّق الإرادة المؤثّرة لا يكون إلّا ما فيه المصلحة و المصلحة لا تكون إلّا فى الوجود، إذ الطبيعة من حيث هى ليست إلّا هى، فلا مصلحة فيها حتّى يشترك الإنسان إليها و يريدها، ثمّ إنّ الوجود المراد ليس هو الوجود ذهنىّ لعدم كونه مورد الأثر. هذا مضافا إلى أنّ الوجود ذهنىّ لا يمكن الامتثال و الإتيان به كما ليس هو الوجود الخارجىّ بعد التحقّق، لأنّه تحصيل الحاصل. فانحصر أن تكون الإرادة متعلّقة بالطبيعة باعتبار وجودها الفرضىّ و الزعمىّ و التقديرىّ الحاكى عن الخارج الذى يسمّى بالوجود اللاّفراغىّ، لأنّه حامل للمصلحة المرغوب فيها، و هذا أمر ارتكازىّ وجدانىّ لا يحتاج إلى تجشّم الاستدلال.

الثالث: أنّ ما ذكرناه فى الإرادة لا يختصّ بالإرادة الفاعليّة، بل هو جار فى الإرادة التشريعيّة أيضا، لأنّها أيضا ناشئة عن المصلحة، فلا يمكن تعلّقها بما لا مصلحة فيه.

الرابع: إنّ الأمر بعث نحو المراد، كما أنّ النهى زجر عن المكروه. وعليه، فهما تابعان للإرادة و الكراهة؛ فإذا عرفت أنّ الإرادة لا تتعلّق إلاّ بما فيه المصلحة، فمتعلّق الأمر أيضا لا يكون إلاّ ما تعلّقت به الإرادة، وهكذا فى طرف الكراهة.

و ممّا ذكر يظهر ما فى مناهج الوصول من أنّ التحقيق الذى يساعد عليه الوجدان هو أنّ الأمر متعلّق بنفس الماهيّة، فى حين توجّه الأمر إلى معدوميّتها، ويريد بالأمر سدّ باب أعدامها وإخراجها إلى الوجود بوسيلة المكلف (1).

و ذلك لأنّ نفس الماهيّة لا- مصلحة فيها، فلا يمكن أن تكون بنفسها غرضا للعاقل حتّى تتعلّق بها الإرادة و البعث، فهذا أمر وجدانى ارتكازى.

لا نقول إنّ الماهيّة من حيث هى ليست إلاّ هى، فلا يمكن فى هذه المرتبة أن تكون مطلوبة و مرادة و لا مأمورا بها حتّى يقال هذا لا ينافى لحقوق شىء بها، إذ الماهيّة و إن كانت من حيث هى ليست إلاّ هى، أى فى مرتبة ذاتها لا تكون إلاّ نفس ذاتها، لكن تلحقها الوحدة و الكثرة و الوجود و غيرها من خارج ذاتها، و كلّ ما يلحقها ليس ذاتا و لا ذاتيا لها. بل نقول: إنّ الماهيّة من حيث هى لا مصلحة فيها، و مع عدم وجود المصلحة فيها لا ينقدح فى النفس شوق و إرادة بالنسبة إليها حتّى يستفاد بدلالة الاقتضاء أنّ مرید الماهيّة من حيث هى أراد تحصيلها فى الخارج.

الخامس: إنّ الكلّيّ الطبيعيّ لا يكون بما هو كلّىّ فى الخارج، لأنّ الخارجيّات جزئيّات و لا تصلح للصدق على الكثيرين، بل هى حصص موجودة و متكرّرة فى

ص: 100

الخارج، إذ حقيقة الإنسانية المقارنة لخواصّ زيد هي غير حقيقة الإنسانية المقارنة لخواصّ عمرو، وهكذا؛ فكلّ واحدة من هذه الحقائق الإنسانية حصّة للكليّ الطبيعيّ وهو الإنسان، والحصص ليس معناها أنّها الأبعاض، بل معناها أنّها مصاديق وأفراد مجردة عن العوارض التي يصحّ أن تسمّى بالأفراد الجوهرية، في مقابل الأفراد العرضية أو العرفية التي تعتبر كمجموع حقيقة الإنسانية وخواصّها.

ثمّ إنّ تحصّص الكليّ الطبيعيّ يكون بأحد مصاديقه الحقيقية، لأنّ الكليّ الطبيعيّ عين مصاديقه وصاديقه نفس الطبيعيّ في اللحاظ العقليّ، وليس المراد من تحصّص الكليّ الطبيعيّ في المقام التخصّص بقيود عقلية مثل الإنسان الأبيض والأسود حتّى يقال إنّ القيود العقلية كالأبيض والأسود لا يمكن أن تكون نفس الطبيعيّ في اللحاظ العقليّ، ومن المعلوم أنّ اتّحاد الطبيعيّ مع مصاديقه الحقيقية ومرتبة الطبيعيّ عن وجودات مصاديقه كافية في سريّة الأمر من الطبيعيّ إلى حقيقة مصاديقه.

نعم، اتّحاد حصص الطبيعيّ في الخارج مع الخواصّ لا يوجب سريّة الأمر من الطبيعيّ إلى الخواصّ أو الأفراد المشتمل على الحصص.

ومّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول، حيث أنكر الحصص الخارجيّة بدعوى أنّ زيد إنسان لا حصّة منه وعمرو إنسان آخر لا حصّة أخرى منه، وهكذا. وإلاّ لزم كون زيد بعض الإنسان لا الإنسان وعمرو كذلك، وهو ضروريّ الفساد (1).

وذلك لما عرفت من أنّ المراد من الحصّة ليس مفهوم البعض، بل المراد منها هو المصدق الحقيقيّ والفرد الجوهرية، بمعنى أنّ في زيد مصداقاً من الإنسانية الذي يكون حمل الإنسان عليه حقيقة، باعتبار ذلك المصدق لا باعتبار الخواصّ ولا باعتبار مجموع المصدق وخواصّها، وحمل الإنسان على المجموع مسامحة، وهكذا يظهر ما في

ص: 101

مناهج الوصول أيضا حيث أنكر اتحاد الحصص مع نفس الطبيعي (1) مع ما عرفت من اتحاد الطبيعي مع مصاديقه الحقيقية.

إذا عرفت تلك الامور فقد اتضح لك أن الأمر متعلق بالطبيعة المفروضة الوجود التي تكون مرآة إلى الوجود الخارجى المفروض، والطبيعة المذكورة متحدة مع حصصها المفروضة الوجود، ويسرى الأمر منها إلى حصصها المفروضة لا إلى مقارناتها و ملازماتها، وإن كانت متحدة معها فى الوجود الخارجى، لأن الطبيعة لا تحكى عن الأغيار، بل حكايتها منحصرة فى حصصها التى تعبّر عنها بالأفراد الجوهرية، و من ذلك يظهر أن الأمر المتعلق بالطبيعى لا يسرى إلى الأفراد العرفية أو العرضية التى تكون مجموع الحصص و الخصوصيات و المقارنات، فلا تغفل.

فالقائل بتعلق الأمر بالطبيعة التى مرآة إلى الأفراد أراد تعلقه بالأفراد الجوهرية المفروضة الوجود فى الذهن مع قطع النظر عن مقارناتها من الخصوصيات، بحيث لو أمكن للمكلف أن يوجد حصّة الطبيعة و الفرد الجوهرى من دون مقارناتها لسقط الأمر و حصل الغرض بوجود حصّة الطبيعة لأنه أتى بالمأمور به.

و القائل بتعلقه بالفرد دون الطبيعة أراد تعلقه بالفرد العرفى الجامع للحصّة و الخصوصيات و المقارنات، فيكون المقارنات فى نظره أيضا مأمورا بها.

و على هذا تظهر الثمرة بين القولين فى باب اجتماع الأمر و النهى، و ذلك لأنه على القول بتعلق الأمر و النواهى بالطبائع الحاكية عن الأفراد الجوهرية دون الأفراد العرضية و العرفية، ففى مورد الاجتماع كالصلاة فى الدار المغصوبة-مثلا- لا يسرى الأمر من متعلقه و هو طبيعة الصلاة إلى متعلق النهى و هو الغصب و لا العكس، لفرض أنهما طبيعتان مستقلتان، غاية الأمر أن كلّ واحدة منهما مقارنة للآخرى أو متحدة

ص:102



معها باعتبار حصصهما في الوجود الخارجيّ، فإذن لا مناص من القول بالجواز في تلك المسألة.

وأما على القول بتعلّق الأوامر والنواهي بالأفراد العرفيّة دون خصوص الطبائع والحصص والأفراد الجوهريّة، فلا مناص من الالتزام بالقول بالامتناع في تلك المسألة، وذلك لفرض أنّ الأمر على هذا القول متعلّق بالصلاة مع مقارناتها، والمفروض أنّ الغضب في مورد الاجتماع مقارن لها، فإذن يكون متعلّقاً للأمر، والحال أنّه متعلّق للنهي أيضاً، فيلزم عندئذ اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، وهو محال، ضرورة استحالة كون شيء واحد مأموراً به ومنهياً عنه معاً. وتحليل الفرد الحقيقيّ الخارجيّ في الذهن إلى فردين موجودين بوجود واحد وجعل كلّ فرد متعلّقاً للحكم صحيح، فيما إذا كان المقصود من الأفراد هو الأفراد الحقيقيّة التي لا دخل في كلّ فرد آخر لا في الأفراد العرفيّة الجامعة لحقيقة الفرد ومقارناتها من سائر أفراد الحقائق الأخرى، فلا تغفل.

ومما ذكر يظهر ما في المحاضرات حيث أنكر الثمرة وأشكل على استاذة المحقّق النائينيّ قدّس سرّه لاعتقاده بالثمرة.

وذلك أنّ السيّد الخوئيّ تخيّل أنّ المراد من الفرد هو الفرد الجوهريّ والحصّة الواقعيّة التي لا دخل لشيء في تشخيصه، مع أنّ مقصود استاذة المحقّق النائينيّ هو الفرد العرفيّ الجامع للفرد الجوهريّ مع المقارنات. نعم، تعبيره عن المقارنات بالمشخصات لا يخلو عن الإشكال والمناقشة من جهة أنّ تشخيص كلّ وجود بنفسه لا بوجود غيره جوهرًا كان أو عرضًا، ولكن جعل الفرد العرفيّ ما يشمل الفرد الجوهريّ والمقارنات لا إشكال فيه، بل هو الظاهر من عنوان الأفراد لو أخذ في الخطابات. ومما ذكر يظهر أيضًا ما في الوقاية، إذ عبّر عن ذلك بالإفراط، حيث قال: لو أفرط القابل بتعلّقها بالأفراد وجعل التشخيصات اللازمة لوجود الطبيعة متعلّقة للتكليف، فلا جرم

يلزم اجتماع الضدين ولا يجدى فى دفعه تعدد الجهة، ولكنه احتمال بعيد بل مقطوع بعدمه، إذ المشخصات لمتعلق الإرادة التشريعية كالمشخصات لمتعلق الإرادة التكوينية، لا يتعلق بها الفرض ولا يقاس ذلك بمقدمات المطلوب، إذ الفرق بين لوازم الوجود (1). وبين أجزاء علمته! ولذلك ذهب إلى أن المراد من الفرد هو الفرد الجوهرى وقال: لا- ثمرة بين القول بتعلق الأحكام بالطبائع وبين القول بتعلقها بالأفراد، إذ تعدد الجهة فى الفرد يكفى فى الجواز، كما أن تعدد الجهة يكفى فى الطبيعة.

و الفرد الخارجى فى مورد الاجتماع ينحل فى العقل إلى فردين موجودين بوجود واحد، والأحكام متعلقة بالأفراد فى الذهن بعد تحليلها لا فى الخارج لأنه ظرف السقوط لا الثبوت.

ولا يخفى عليك أن عنوان الأفراد لو وقع فى الخطابات الشرعية فمحمول على الأفراد العرفية، إذ خطابات الشرعية واردة على العرف، وهم لا يفهمون الأفراد الجوهرية و الحصاص؛ فلو قلنا بتعلق الأحكام على الأفراد، فالمراد بها هى الأفراد العرفية. وتظهر الثمرة فى مسألة اجتماع الأمر والنهى، فإن اجتماعهما فى الأفراد العرفية ممتنع، لأن الأفراد العرفية باعتبار مقارنتها المتحدة معها منهي عنها، فكيف تصير مأمورا بها، بخلاف ما إذا كان متعلق الأحكام هو الطبائع، فإن مركب الأمر مغاير مع مركب النهى وإن كانت الطبائع مرآة إلى حصاصها وأفرادها الجوهرية، فإن حصاص كل طبيعة مغايرة مع حصاص الطبائع الأخرى عند التحليل، وإن كانت موجودة بوجود واحد خارجي، إذ متعلق الأحكام هو الحصاص الذهنية المفروضة الوجود.

فتحصّل أن الأحكام متعلقة بالطبائع، والطبائع حيث كانت مرآة تكون حاكية عن أفرادها المفروضة الوجود، وهذه الأفراد هى الأفراد الجوهرية التى عبّر عنها

ص: 104

بالحصص، ولا حكاية للطبائع بالنسبة إلى المقارنات و الخصوصيات لأنها أجنبية عنها، إلا أن ينضم إلى الطبائع كلمة الأفراد، ويقال إن الحكم متعلق بأفراد الطبائع؛ فكلمة الأفراد حيث إنها عنوان كلى تحكى عن الأفراد العرفية الجامعة للحصص و المقارنات، و المفروض عدم هذا الانضمام. و عليه، فلا يسرى الأمر من الطبائع إلى غير حصصها و الأفراد الجوهرية، وهكذا النهى عن الطبيعة فلا يسرى إلى غير حصصها. فينتج في مسألة الاجتماع جواز الاجتماع لتغاير متعلق الأمر و النهى، إذ الطبيعة فى كل طرف مغاير لطرف آخر، سواء كانت الطبيعة حاكية عن أفرادها الجوهرية، كما اخترناه و قلنا بسرابة الحكم منها إلى أفرادها الجوهرية و حصصها، أو لم نقل بالحكاية و السرابية، فإن الفرد الجوهرى من طبيعة-و لو كان متحدا مع فرد جوهرى من طبيعة اخرى فى الوجود الخارجى-مغاير عند التحليل العقلى فى الذهن مع فرد جوهرى من طبيعة اخرى، و المفروض أن عروض الخطابات و اتصافها فى الذهن لا فى الخارج، فلا يكون متعلق الأمر و النهى متحدا، و مع عدم الاتحاد يجوز اجتماع الأمر و النهى. هذا بخلاف ما إذا قلنا بأن متعلق الخطابات هو الأفراد العرفية، فإنها باعتبار ملاحظة مجموع الفرد الجوهرى و الخصوصيات توجب اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد، كما مر تفصيله، و هو ممتنع، فلا تغفل.

الفصل السابع فى متعلّق الأوامر و الطلب

و تحقيق ذلك يتوقّف على امور الأمر الأول أنّ لحاظ الطبيعة على أنحاء منها لحاظها فى ذاتها و منها لحاظها باعتبار الوجود ذهنى و منها لحاظها بما هى مرآة إلى الوجود الخارجى و هو على قسمين القسم الأول أن يلاحظ الخارج باللحاظ التصديقى بعد تحقّقه و القسم الثانى أن يلاحظ الخارج باللحاظ التصورى قبل وجوده بالفرض و التقدير الذى يسمّى بالوجود اللافراغى.

الأمر الثانى: أنّ الطبيعة بما هى لا مصلحة فيها حتّى يشتاق الإنسان إليها و يريدّها و عليه فالطبيعة باعتبار وجودها يكون مورد الاشتياق و الإرادة و المراد من الوجود ليس الوجود ذهنى إذ لا- يكون هو مطلوباً و لا- يمكن الإتيان به و الامتثال به و ليس المراد أيضاً منه الوجود الخارجى بعد تحقّقه لأنّه تحصيل الحاصل فانحصر الأمر فى الوجود التقديرى الحاكى عن الخارج الذى يسمّى بالوجود اللافراغى.

الأمر الثالث: أنّه لا فرق فيما ذكر بين الإرادة الفاعليّة و الإرادة التشريعيّة لأنّ كلّ واحدة منهما ناشئة عن المصلحة و هى لا تكون إلاّ فى الطبيعة باعتبار وجودها.

الأمر الرابع: أنّ البعث و الزجر تابعان للإرادة و الكراهة فإذا كانت الإرادة و الكراهة متعلّقتين بالطبيعة باعتبار وجودها فالبعث و الزجر كانا أيضاً كذلك.

الأمر الخامس: أنّ الكلى الطبيعى لا يكون بما هو كلى فى الخارج لأنّ الخارجيات جزئيات لا كليّات و الجزئيات لا تصلح للصدق على الكثيرين بل حصصه موجودة و متكرّرة فى الخارج و الحصص ليس معناها هى الأبعاض بل معناها أنّها مصاديق و أفراد مجردة عن العوارض و المراد بالأفراد هى الأفراد

الجوهريّة التي عين الحصص لا الأفراد العرفيّة أو العرضيّة التي تعتبر باعتبار مجموع حصّة الإنسانيّة و الخصوصيّات الضميمة.

نعم حصص الكلّي الطبيعيّ متّحدة مع الخصوصيّات في الخارج و لكنّ ذلك لا يوجب حكاية الكلّي الطبيعيّ عن الخصوصيّات و لا سراية الحكم من الطبيعيّ إليها لأنّ الكلّي الطبيعيّ لا يحكى عن غير حقيقته و المفروض إنّ الحكم في الذهن متعلّق بالكلّي الطبيعيّ و لا وجه لسرايته منه إلى الخصوصيّات المتّحدة معها.

إذا عرفت تلك الأمور فقد اتّضح لك أنّ الأمر متعلّق بالطبيعة المفروضة الوجود التي تكون مرآة إلى الوجود الخارجى و يسرى الأمر منها إلى حصصها لا إلى مقارناتها و ملازماتها و إن كانت متّحدة معها في الوجود الخارجى لأنّ الطبيعة موضوع للحكم لا عنوان أفراد الطبيعة و هي لا تحكى عن الأغيار.

فالأفراد الجوهريّة بما أنّها متّحدة مع الطبيعة مشمولة للحكم المتعلّق بالطبيعة لا الأفراد العرفيّة التي تكون مجموع الحصص و المقارنات و الملازمات.

فالقائل يتعلّق الأمر بالطبيعة التي تكون مرآة إلى الأفراد أراد تعلّقه بالأفراد الجوهريّة المفروضة الوجود في الذهن مع قطع النظر عن مقارناتها من الخصوصيّات.

و القائل بتعلّقه بالفرد دون الطبيعة أراد تعلّقه بالأفراد العرفيّة الجامعة للحصّة و الخصوصيّات أو المقارنات.

و تظهر الثمرة بين القولين في باب اجتماع الأمر و النهى فإنّ اجتماعهما بناء على القول بتعلّق الأمر بالطبيعة التي تكون مرآة عن الأفراد الجوهريّة جائز لمغايرة متعلّقهما بخلاف القول بتعلّق الأمر بالأفراد العرفيّة فإنّ اجتماعهما ممتنع إذ مركّب الأمر و النهى حينئذ واحد و ليس بمتعدّد.

فتحصّل أنّ الأحكام متعلّقة بالطباع و هي مرآة إلى الأفراد الجوهريّة التي تكون حصصها و لا حكاية لها بالنسبة إلى مقارناتها لأنّها أجنبيّة عنها نعم لو انضمّ

إلى الطبيعة عنوان الأفراد و يقال إنّ الحكم متعلّق بأفراد الطبائع فكلمة الأفراد تحكى عن الأفراد و العرفيّة و لكنّ المفروض هو عدم هذا الانضمام و عليه فلا يسرى الحكم من الطبائع إلى غير حصصها سواء كان الحكم المذكور هو الأمر أو النهى.

و ممّا ذكر يظهر إنّ نتيجة المسألة هو جواز اجتماع الأمر و النهى بناء على تعلّق الحكم بالطبيعة لا أفراد الطبيعة لتغاير متعلّق الأمر و النهى لأنّ الطبيعة فى كلّ واحد منهما مغايرة مع الطبيعة الأخرى و حصصهما أيضا تكون متغايرة فلا يسرى الحكم من طبيعة إلى طبيعة أخرى و لا من حصص كلّ واحدة منها إلى حصص أخرى و اتّحادهما بحسب الوجود الخارجى لا يضرّ بذلك لأنّ حصص كلّ واحدة منهما متغايرة مع الأخرى فى التحليل العقلى و المفروض إنّ عروض الخطابات و اتّصافها فى الذهن لا فى الخارج فلا يكون متعلّق الأمر و النهى متّحدا و مع عدم الاتّحاد يجوز اجتماعهما بخلاف ما إذا كان متعلّق الخطابات هى الأفراد العرفيّة فإنّها باعتبار كونها مجموع الفرد الجوهري و الخصوصيّات توجب اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد و هو ممتنع.

إشارة

الرجحان أو الجواز بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ أو لا؟

ذهب فى الكفاية إلى أنه لا دلالة للدليل الناسخ ولا المنسوخ على ذلك، كما لا دلالة لهما على ثبوت الحرمة، فإنه بعد رفع الوجوب يمكن ثبوت كلّ واحد من الأحكام الأربعة من المستحبّ والمكروه والإباحة والحرمة ولا دلالة لواحد من دليلى الناسخ والمنسوخ بإحدى الدلالات على تعيين واحد منها، فلا بدّ للتعيين من دليل آخر.

و حيث كان كلّ واحد من الأحكام مع الآخر من المباينات والمتضادات العرفية، فلا مجال لاستصحاب الجواز بالمعنى الاستحباب بعد رفع الوجوب لأنّهما متباينان عرفاً فلا مجال للاستصحاب إذا شكّ فى تبدّل أحدهما بالآخر، فإنّ حكم العرف ونظره يكون متّبعا فى هذا الباب، انتهى مع تلخيص (1). بل ذهب فى مناهج الوصول إلى عدم جريان الاستصحاب فى الجواز الجامع بين الوجوب والجواز بالمعنى الأخصّ والاستحباب لعدم كون الجواز المذكور مجعولا. و حكما شرعيّا، إذ جعل تعلق كلّ واحد منها، والعقل ينتزع من جعل المتعلّق بها الجواز بالمعنى الأعمّ، وهذا

ص: 109

الأمر الانتزاعيّ ليس حكماً شرعيّاً و مجعولاً شرعاً فلا مجال لاستصحابه (1).

يمكن أن يقال أولاً: إن كان مفاد النسخ هو رفع البعث الصادر من المولى فلا دلالة للنسخ ولا للمنسوخ على الرجحان أو الجواز، وأمّا إن كان المفاد هو رفع الإلزام بالترخيص في الترك مع بقاء البعث فهو موضوع لحكم العقلاء بالاستحباب، كما أنّ البعث مع عدم الترخيص موضوع لحكمهم بالوجوب، لما قرّر في محلّه من أنّ الوجوب والاستحباب ليسا داخليين في مدلولي هيئة الفعل، بل هما أمران انتزاعيّان من البعث مع عدم الترخيص و البعث مع الترخيص.

ليس معنى ما ذكرناه هو أنّ للدليل الوجوب ظهورات يبقى بعضها مع سقوط بعض، حتّى يقال كما في منهاج الوصول بأنّ البعث الإلزامي لا يكون له ظهور إلاّ في نفس البعث و يفهم الإلزام من أمر آخر كحكم العقلاء بكونه تمام الموضوع لوجوب الطاعة إلاّ أن يقوم دليل على الترخيص، و لو فرض ظهوره في الوجوب وضعا لا يكون له إلاّ ظهور واحد، فمع قيام الدليل على النسخ لا يبقى ظهور له (2).

بل نقول: لا- يصدر من المولى إلاّ البعث، و الوجوب هو حكم العقلاء، و موضوعه هو البعث مع عدم الترخيص، و هذا الحكم باق ما دام البعث موجودا و لم يبدّل عدم الترخيص بالترخيص، و إذا بدّل الشارع بالنسخ و رفع الإلزام عدم الترخيص بالترخيص حكم العقلاء بالاستحباب، لأنّ موضوع حكمهم بالاستحباب هو وجود البعث مع الترخيص في الترك و كلاهما موجود، إذ المفروض أنّ البعث لم يرتفع و الترخيص حادث بالنسخ و رفع الإلزام، و من المعلوم أنّ البعث مع الترخيص موضوع لحكم العقلاء بالاستحباب، كما إذا كان من أول الأمر كذلك؛ فدليل المنسوخ

ص: 110

1-1 (1) ج 2 ص 83.

2-2 (2) منهاج الوصول: ج 2 ص 81.



يدلّ على البعث، و دليل الناسخ يدلّ على الترخيص، و مجموعهما موضوع لحكم العقلاء بالاستحباب.

و لا نقول أيضا بأنّ الوجوب-و إن كان بسيطاً-يتضمّن مراتب عديدة و هي أصل الجواز و الرجحان و الإلزام، فيمكن أن يرتفع بعض المراتب و يبقى الآخر، و بما أنّ الوجوب حقيقة ذات تشكيك فلا حاجة إلى إثبات مرتبة بعد ارتقاع الأخرى إلى دليل على الفصل، فإنّه بعد ذهاب مرتبة منه يتحدّد قهراً بالأخرى، نظير الحمرة الشديدة التي تزول مرتبة منها فتبقى أخرى، كما ذهب إليه المحقّق العراقي في نهاية الأفكار. حتّى يقال-كما في مناهج الوصول-بأنّ الوجوب من الامور الانتزاعيّة و هي ليست ذات مراتب، و التفاوت بين البعث الإلزامي و الاستحبابي ليس في نفس البعث بل في منشئه الذي هو الإرادة (1). بل نقول بأنّ الوجوب بسيط و لا يتضمّن المراتب المذكورة، و لكنّ موضوعه هو البعث مع عدم الترخيص، فإذا نسخ الوجوب و رخص في الترك من دون رفع أصل البعث تبدّل موضوع الحكم العقلاء بالوجوب بموضوع حكمهم بالاستحباب.

و عليه، فالمتّبع هو لسان دليل الناسخ من أنّه رافع لأصل البعث فلا دلالة على الرجحان و الجواز أو أنّه رافع للإلزام و مبدّل لعدم الترخيص بالترخيص، فيحكم بعد رفع الوجوب بالاستحباب بالتقريب الذي ذكرناه.

و ثانياً: أنّه مع التسليم بعدم دلالة دليل الناسخ و المنسوخ، يمكن التمسك باستصحاب الإرادة بناء على أنّ الاستصحاب أصل محرز، كما يشهد له أدلّة اعتباره الدالّة على إبقاء اليقين و عدم نقضه، فإنّه لحن كلحن صدق العادل في الأمارات، و يشهد أيضا تقدّم الاستصحاب على سائر الاصول. و عليه، فالاستصحاب حينئذ

ص: 111

كالأمارات فى تنجيز الواقع، فكما أنّ العلم ینجزّ الواقع كذلك الاستصحاب، فالیقین بالإرادة كما أنّه كان منجزاً لها حدوثاً كذلك یكون هو بحكم الاستصحاب منجزاً لها بقاء.

وبالجمله، لو علم بإرادة ملزمة من المولى لزم الإتيان بمقتضاها، وإن منعه مانع عن صدور الأمر فهكذا إذا علم بها وشكّ فى بقائها لزم الإتيان بمقتضاها، وإذا علم بها بالمرتبة الشديدة ثمّ زالت شدّتها وشكّ فى بقاء أصل الإرادة أمكن استصحاب أصل الإرادة والحكم برجحان الإطاعة، لأنّ الإرادة الحتمية والنديّة-كما أفاد المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه-مرتبتان من الإرادة، وهى نوع واحد لا تفاوت بين الشديدة والضعيفة منها فى النوعيّة، بل فى الوجود على التحقيق، وكما أنّ البياض الشديد إذا زالت شدّته وبقي بمرتبة ضعيفة منه لا يعدّ وجوداً آخر لا عقلاً ولا عرفاً، بل هو وجود واحد زالت صفته، فكذا الإرادة الشديدة والضعيفة، والتفاوت فى لحاظ العقل والعرف إنّما نشأ من الخلطة بين الأمر الانتزاعى والكيف النفسانى (1).

وعليه، فلا حاجة فى الاستصحاب إلى كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً للحكم الشرعىّ، بل يكفى نفس الإرادة للزوم الاتّباع أو رجحانه.

ولذلك قال استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه: والتحقيق هو إجراء الاستصحاب لمعلومية أصل الرجحان والشكّ فى ارتقاعه واتّحاد الشديد مع الضعيف عرفاً كاتّحاد السواد الشديد مع السواد عرفاً، ألا ترى أنّه إذا كان شىء شديداً السواد ثمّ ارتفع شدّته لا يراه العرف مغايراً لما علمه سابقاً.

وعليه، فلا- مانع من إجراء الاستصحاب فى مقام الثبوت وإثبات أصل الرجحان وترتّب الآثار عليه، وإن لم يثبت الاستصحاب الاصطلاحىّ، لأنّ المعلوم هو

ص: 112

(1-1) نهاية الدراية: ج 2 ص 65.

أصل الرجحان لا الاستحباب المحدود بحده الخاص.

وهكذا يمكن إجراء الاستصحاب فيما إذا نهى الشارع عن شيء ثم نسخه ويحكم بمرجوحيته لا الكراهة المحدودة بحد خاص، بل يمكن إجراء الاستصحاب في مقام الإثبات وإثبات أصل البعث، كما إذا شك في أن النسخ رفع البعث أو رفع الإلزام فيجوز الاستصحاب في أصل البعث، وهو مع رفع الإلزام والترخيص يحقق موضوع الاستحباب.

فتحصل أن الأولى هو التفصيل بين ما إذا كان مفاد النسخ هو رفع البعث، فلا يبقى شيء حتى يبحث عن بقاء الرجحان أو الجواز، وبين ما إذا كان مفاد النسخ هو رفع الإلزام بإفادة الترخيص فالأقوى هو الحكم باستحباب العمل لتمامية موضوع حكم العقلاء لبقاء البعث وانضمامه مع الترخيص. وعليه يمكن القول باستحباب كل واجب منسوخ في شرعنا أو الشرائع السابقة إذا كان لسان ناسخها هو رفع الإلزام بإفادة الترخيص.

وأيضا يجري ما ذكر في طرف المحرّمات؛ فإنه بعد نسخها إما يكون مفاد النسخ هو رفع الزجر رأسا فلا دليل على الكراهة، وإما يكون مفاده هو رفع الإلزام وإفادة الترخيص في الفعل فيمكن الحكم بكراهة المنسوخ، فافهم واغتنم، وأحمد الله تعالى.

## الفصل الثامن

فى أنه هل يدلّ دليل الناسخ أو المنسوخ بعد نسخ الوجوب على الرجحان أو الجواز بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ أو لا يدلّ.

والذى ينبغى أن يقال إنّه إن كان مفاد النسخ هو رفع البعث الصادر من المولى فلا دلالة للناسخ ولا للمنسوخ على ذلك كما ذهب إليه صاحب الكفاية فإنّ بعد رفع البعث يمكن ثبوت كلّ واحد من الأحكام الأربعة من المستحبّ والمكروه والإباحة والحرمة ولا دلالة لواحد من دليلي الناسخ والمنسوخ بإحدى الدلالات على تعيين واحد منها.

وأما إن كان مفاد النسخ هو رفع الإلزام بالترخيص فى الترك مع بقاء البعث على حاله فلا إشكال فى كون البحث الباقي مع الترخيص فى الترك موضوعاً لحكم العقلاء بالاستحباب كما أنّ البحث مع عدم الترخيص موضوع لحكم العقلاء بالوجوب لما مرّ فى محلّه من أنّ الوجوب والاستحباب ليسا داخلين فى مدلولى هيئة الفعل بل هما أمران انتزاعيان من البحث مع عدم الترخيص والبحث مع الترخيص.

وعليه فالمتبع هو لسان دليل الناسخ فإن كان هو رفع أصل البحث فلا دلالة على الرجحان والجواز وإن كان رفع الإلزام والوجوب بالترخيص فى الترك فيحكم بالاستحباب بعد رفع الإلزام والوجوب وبقاء البحث بالترقيب الذى ذكرناه.

وهكذا الأمر فى طرف المحرّمات فإنّ مفاد الناسخ إن كان رفع الزجر فلا دلالة لدليل الناسخ كالمنسوخ على أنّ الباقي هو المكروه أو غيره من الأحكام وإن كان مفاد الناسخ هو الترخيص فى الفعل مع بقاء الزجر عن الفعل فهو موضوع لحكم العقلاء

بالكراهة كما لا يخفى.

ولو شكّ في رفع أصل البحث أو الزجر أمكن استصحاب أصل البعث أو الزجر فهو مع رفع الإلزام يفيد الاستحباب في الأول والكراهة في الثاني.

ص: 115

و يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول فى تصوير الوجوب التخييرى فى المتباينات، و هنا وجوه: منها ما يظهر من الكفاية حيث قال-فيما إذا كان الغرض من الأمر بأحد الشئين واحدا يقوم به كل واحد منهما، بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض و لذا يسقط به الأمر- هو أنّ الواجب فى الحقيقة هو الجامع بينهما، و كان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً، و استدللّ له بقاعدة أنّ الواحد لا يكاد يصدر من اثنين بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامع فى البين، لاعتبار نحو من السنخية بين العلة و المعلول؛ و عليه فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعى لبيان أنّ الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين (1).

و محصّ له كما أفاد استاذنا الأراكى قدّس سرّه أنّ التخيير الشرعى راجع إلى التخيير العقلى و أدّته متعلّق بالجامع بين المتباينين أو المتباينات، فهو فى الحقيقة وجوب واحد تعيّن يتعلّق بموضوع واحد، و الفرق بينه و بين التعيّن المصطلح أنّ الأفراد هناك واضحة عندنا و هنا يحتاج إلى بيانها من الشرع؛ فالأمر المتعلّق بالأفراد إرشادى مسوق لبيانها، و الملزم أمر آخر متعلّق بالجامع مكشوف بهذا الأمر، و ذلك لضرورة

ص: 116

استحالة استناد المصلحة الواحدة التي يريد الأمر تحصيلها من كل واحد على البدل إلى المتعدد (1).

وفيه: أنّ الظاهر من الخطابات الشرعيّة الواردة في موارد التخيير هو تعلقها بالأشياء الخاصّة كخصال الكفّارات، أعنى إطعام السّتين أو صيام السّتين أو العتق، وهذا هو التخيير الشرعيّ بين هذه الامور، ورفع اليد عن هذا الظاهر وإرجاع الخطاب إلى الجامع محتاج إلى الدليل والاستدلال بالقاعدة المذكورة في غير محلّه، لما مرّ مرارا من أنّ قاعدة عدم صدور الكثير عن الواحد وقاعدة عدم صدور الواحد عن الكثير مخصوصة بالواحد الشخصيّ فلا تشمل الواحد النوعيّ. ولذا نجد بالوجدان إمكان استناد الواحد النوعيّ إلى المتعدد كالحرارة، فإنّها واحد نوعيّ ويستند إلى الحركة تارة وإلى النار اخرى وإلى شعاع الشمس ثالثة، وهكذا.

وتدارك التخلّف في صيام شهر رمضان واحد نوعيّ يستند إلى الامور الثلاثة ولا إشكال في استناد الواحد النوعيّ إلى المتعدّات، فلا وجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات الواردة في موارد التخيير الشرعيّ وإرجاعه إلى جامع وإنكار التخيير الشرعيّ.

ومنها ما يظهر من المحاضرات، حيث قال إنّ الواجب هو أحد الفعلين أو الأفعال لا بعينه ونحوهما من الجوامع الانتزاعيّة، بدعوى أنّه لا مانع من تعلق الأمر بها أصلا، بل يتعلّق بها الصفات الحقيقيّة كالعلم والإرادة وما شاكلهما، فما ظنّك بالحكم الشرعيّ الذي هو أمر اعتباريّ محض، ومن المعلوم أنّ الأمر الاعتباريّ كما يصحّ تعلقه بالجامع الذاتيّ كذلك يصحّ تعلقه بالجامع الانتزاعيّ، فلا مانع من اعتبار الشارع ملكيّة أحد المالكين للمشتري عند قول البائع: بعث أحدهما، بل وقع ذلك في

ص: 117

الشريعة المقدّسة كما في باب الوصية، فإنّه إذا أوصى الميّت بملكيّة أحد المالمين لشخص بعد موته فلا محالة يكون ملكا له بعد موته و تكون وصيته بذلك نافذة. و على الجملة، فلا شبهة في صحّة تعلّق الأمر بالعنوان الانتزاعيّ و هو عنوان أحدهما، و مجرد أنّه لا واقع موضوعيّ له لا يمنع عن تعلّقه به، ضرورة أنّ الأمر لا يتعلّق بواقع الشئ، بل بالطبيعيّ الجامع. و من الواضح جدّا أنّه لا يفرّق فيه بين أن يكون متّصلا أو غير متّصل أصلا- إلى أن قال:- فالنتيجة على ضوء هذه النواحي هي أنّه لا بدّ من الالتزام بأنّ متعلّق الوجوب في موارد الواجبات التخيريّة هو العنوان الانتزاعيّ من جهة ظهور الأدلّة في ذلك، ضرورة أنّ الظاهر من العطف بكلمة (أو) هو وجوب أحد الفعلين أو الأفعال (1).

وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ تعلّق الخطاب بالعناوين الانتزاعيّة كعنوان أحدهما أو أحد الأ- مور- وإن كان أمرا ممكنا- و لكنّه خلاف ظاهر الخطابات الشرعيّة، فإنّ إنشاء الوجوب فيها لم يتعلّق بعنوان أحدهما، بل هو أمر ينتزعه العقل من تعلّق الوجوب بالأمر المتعدّدة، مع جواز ترك كلّ واحد مع إتيان الآخر و الاستدلال لتعلّق الخطاب بعنوان أحدهما بظهور كلمة (أو) كما ترى؛ فإنّ الظاهر من العطف بكلمة (أو) هو عدم اختصاص الوجوب بالمذكور قبله، لا- أنّ الوجوب متعلّق بالجامع الانتزاعيّ، و من المعلوم أنّ عدم اختصاص الوجوب بالمذكور قبل (أو) و تعديّه إلى مدخول كلمة أو ظاهر في التخيير الشرعيّ.

فتحصّل أنّ إرجاع الخطابات الشرعيّة في موارد التخيير إلى العنوان الانتزاعيّ و القول بأنّ الخطاب المتوجّه إلى العنوان الانتزاعيّ متعيّنا و التخيير في تطبيقه على الموارد عقليّ لا دليل له جدّا، بل الظاهر خلافه.

ص: 118



ومنها ما نسبته كل من الأشاعرة والمعتزلة إلى الآخر وتبرأ منه على المحكى، وهو أن الواجب هو المعين عند الله وهو ما يختاره المكلف في مقام الامتثال.

وفيه أولاً: أنه مخالف لطواهر الأدلة الدالة على عدم تعيين الواجب على المكلف في الواقع ونفس الأمر، بل يكون الوجوب على نحو التخيير، فما يختاره المكلف مصداق للواجب، لا أنه الواجب بعينه (1).

وثانياً: أنه مناف لقاعدة الاشتراك في التكليف، ضرورة أن لازم هذا القول هو اختلاف التكليف باختلاف المكلفين في الاختيار.

وثالثاً: أن لازم هذا القول هو عدم وجوب شيء في الواقع لو لم يختار المكلف أحدهما، لأن الوجوب منوط باختيار المكلف وهو مفقود، ومقتضى عدم وجوب شيء في الواقع هو عدم العصيان بتركهما.

ورابعاً: أن الأوامر التخييرية لا تختص بأوامر الله تعالى، لكثرة صدورها عن الموالى العرفية، كما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره.

ومنها وجوب كل منهما تعييناً مع السقوط بفعل أحدهما.

وفيه أولاً: أن لازمه هو تعدد العقاب لو تركهما رأساً، أو تعدد الثواب والامتثال لو أتى بهما، مع أنهما كما ترى.

وثانياً: أنه مخالف لظاهر الدليل، لأن كلمة (أو) ظاهرة في التخيير لا التعيين، وإلا لكان اللازم هو الإتيان بكلمة (واو) بدل كلمة (أو).

ومنها ما ذهب إليه في الكفاية عند تعدد الفرض من تعريف الوجوب التخييري، بأنه نحو وجوب يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه إلا إلى الآخر.

وفيه أولاً: أنه تعريف بالمجمل.

ص: 119

و ثانيا: كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدس سره أن لازمه هو عدم جواز كل واحد منهما إذا تركهما رأسا، لأن تركهما لا يكون إلى بدل؛ و مقتضى عدم جواز كل واحد منهما هو ترتب العقابين لا العقاب الواحد، و هو كما ترى.

و منها وجوب كل واحد بشرط ترك الآخر.

وفيه أولا: أن لازمه هو وجوبهما إذا تركهما رأسا و تعدد العقاب و هما كما ترى.

و ثانيا: أن ذلك خلاف ظاهر الأدلة.

فالتحقيق في تصوير الوجوب التخييري هو أن يقال- كما أفاد استاذنا الأراكي قدس سره- إن الطلب التخييري سنخ مستقل من الطلب، و هو طلب واحد له قرنان أو ثلاثة قرون أو أربعة فصاعدا قد تعلق كل قرن منه بخاص.

فحاله حال الشك فإنه متقوم بطرفي الوجود و العدم، بحيث يرتفع بارتفاع أحدهما، و كذا الطلب المتقوم بالقرنين أيضا يرتفع بكسر أحد قرنيه بإتيان متعلقه و كذا المقوم بالثلاثة فصاعدا.

فبقولنا طلب واحد خرج الطلب الاستغراقي كأكرم كل واحد من هذين، فإنه ينحل إلى طلبات متعددة غير مرتبط بعضها ببعض، و بقولنا قد تعلق كل قرن منه بخاص خرج الطلب المجموعي، فإن كل واحد من الشئين أو الأشياء قد لوحظ فيه على نحو الجزئية لا على نحو الاستقلال.

و بعبارة أخرى الإرادة علقت أولا بإكرام زيد مثلا ثم غص النظر عنه كأنه لم يكن في البين أصلا و جرى في محله بآخر ثم غص النظر عنه أيضا و جرى بثالث و هكذا، لا أنها علقت بعنوان واحد أخذ مرآة للإكرامات و لا بالمجموع المركب منها الملحوظ شيئا واحدا.

و هذا السنخ من الطلب لا- بد من تصويره: افرض أن التخيير الشرعي راجع إلى طلب واحد متعلق بالجامع، إذ نقل الكلام حينئذ إلى التخيير العقلي، فيما إذا وقعت

الطبيعة مورد الأمر، فإنّ الحاكم بأجزاء كلّ فرد هو العقل، فلا يمكن تصحيح هذا الطلب الإرشادي للعقل إلاّ بهذا الوجه. فتحصل أنّ تصوير الوجوب التخييريّ - كما صرّح به استاذنا الحائريّ قدّس سرّه في درسه - كتصوير الشكّ، فإنّ الشكّ احتمال هذا أو ذاك، والوجوب التخييريّ هو البعث إلى هذا أو ذاك (1).

و إليه يؤول ما أفاده سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ ظاهر قولهم افعل ذلك أو ذاك ليس هو البعث نحو الواحد لا بعينه و إن كان هو ممكنا بحسب مقام الثبوت، لأنّ إنشاء الوجوب لم يتعلّق بعنوان أحدهما، بل هو أمر ينتزعه العقل منه.

و الخطاب المذكور نحو من الوجوب الذي يبعث المخاطب نحو الفعل و يرفع البعث ثانيا و يبعثه ثانيا نحو فعل آخر. و هو بالفارسية: (ابن بله نه آن بله است) انتهى.

و الحاصل أنّ الطلب واحد له شعب متعدّدة يبعث المخاطب نحو أشياء متعدّدة لا- على الاستغراق و لا- على المجموع، بل بقرينة كلمة (أو) يبعثه نحوها على البدليّة، أي انت بهذا أو ذاك، و هذا هو التخيير الشرعيّ، و هو نوع مستقلّ في قبال الوجوب التعينيّ.

لا- يقال: إنّ النسبة البعثيّة جزئيّة و الجزئيّ لا يكون قابلا للتقييد، و عليه فكيف يمكن أن يبعث نحو شيء ثمّ تردّد فيه و بعث نحو شيء آخر، مع أنّ لآزمه هو تقييد النسبة البعثيّة مع أنّها جزئيّة، لأنّنا نقول إنّ النسبة الإنشائيّة البعثيّة من الامور الاعتباريّة التي تكون خفيفة المئونة، فيمكن تقييدها من أول الأمر من باب ضيق فم الركبة، و لذا اتفق أهل العربيّة على رجوع قيود الكلام إلى النسبة؛ ففي قوله: ضربته يوم الجمعة أمام الأمير، يرجع قوله يوم الجمعة أمام الأمير إلى النسبة. و عليه، فكما لا مانع من تقييد نسبة الكلام بالقيود المذكورة فكذلك لا مانع من أن يقيّد الوجوب

ص: 121

---

1-1) راجع اصول الفقه لشيخنا الأستاذ الأراكي قدّس سرّه: ج 1 ص 101-102 و غيره.

لا يقال: إنّ اللازم من الوجوب التخييريّ هو التردّد الواقعيّ في الإرادة التشريعيّة و متعلّقها و في البعث و متعلّقه فكلّ ذلك محال لاستلزامه الإبهام الواقعيّ في المتشخصّات و المتعيّنات الواقعيّة.

لأنا نقول: أنا نمنع التردد و الإبهام لا في الإرادة و لا في متعلّقها و لا في البعث و لا في المبعوث إليه، لأنّ جميعها من المتعيّنات، إذ الإرادة أمر وجوديّ متعيّن و لا تردّد في وجود الإرادة و تعلّقها بهذا أو ذاك، أيضا لا تردّد فيه، بل هو واقع بالنسبة إليهما على البدل، و متعلّق الإرادة أيضا متعيّن سواء كان هو هذا أو ذاك، و مجرد كون المتعلّق أمرين على سبيل التبادل لا يستلزم التردّد الخارجيّ، كما أنّ الشكّ أمر وجوديّ و هو باعتبار كونه أمرا وجوديّا لا ترديد فيه، و مجرد كونه محتمل الطرفين لا يوجب جعله من المبهم و غير المتعيّن.

و لعلّ منشأ التوهم المزبور هو توهم أنّ متعلّق الإرادة في الخارج هو الفرد المرّد، و لكنّه غفلة واضحة لأنّ المتعلّق هو المتعيّنات لا الفرد المرّد، ثمّ إنّ الإرادة التخييريّة و البعث التخييريّ كالشكّ؛ فكما أنّ الشكّ وجود و حدانيّ فكذلك الإرادة التخييريّة و البعث التخييريّ، و مجرد تعدّد المتعلّق لا يوجب تعدّد الشكّ؛ و الإرادة التخييريّة و البعث التخييريّ قول القائل أنت بهذا أو بذاك الظاهر في الوجوب التخييريّ حاك عن الإرادة الواحدة و البعث الواحد لا الإرادتين أو البعثين. نعم، هذا البعث له شعبتين: إحداها متعلّقة بهذا و الاخرى متعلّقة بذاك، و لا ينافي ما ذكر تحليل هذا الخطاب الواحد بالخطابات المتعدّدة كقوله: افعل هذا أو افعل ذاك.

و ممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول، حيث ذهب في الجواب عن الإشكال الثبوتيّ في الوجوب التخييريّ إلى تعدّد الإرادة و البعث، حيث قال: إنّ المولى إذا رأى أنّ في شيء أو أشياء مصلحة ملزمة واف كلّ منها بغرضه، بحيث يكون كلّ من

الطرفين أو الأطراف محصّله، فلا محالة يتوسّل لتحصيل غرضه بهذا النحو بإرادة بعث متعلّق بهذا وإرادة بعث آخر متعلّق بذاك، مع تخلّل لفظة (أو) لإفهام أنّ كلّ واحد منهما محصّل لغرضه ولا يلزم الجمع بينهما؛ فهاهنا إرادة متعلّقة بمراد وبعث متعلّق بمبعوث إليه، كلّها متعيّنت مشخّصات لا إبهام في شيء منها. وإرادة اخرى متعلّقة بمراد آخر وبعث آخر إلى مبعوث إليه آخر كلّها معيّنات مشخّصات، وبتخلّل كلمة أو وما يراد منها يرشد المأمور إلى ما هو مراده وهو إتيان المأمور بهذا أو ذاك إلخ (1). لما عرفت من أنّ سنخ الطلب في الوجوب التخييريّ غير سنخ الطلب في الوجوب التعينيّ، إذ الوجوب التعينيّ ليس له إلاّ شعبة واحدة والوجوب التخييريّ له شعبتان أو شعب في عين كونه طلبا وبعثا واحدا.

هذا مضافا إلى أنّ تعدّد البعث والإرادة مع عدم منافاة بين الأغراض يستلزم تعدّد استحقاق الثواب لو أتى بهما دفعة واحدة، وهو كما ترى.

المقام الثاني في إمكان تصوير الوجوب التخييريّ وعدمه بين الأقلّ والأكثر؛ فيمكن أن يقال بامتناعه بينهما لأنّ الأقلّ - ولو وجد في ضمن الأكثر - يكون هو الواجب لحصول الغرض به، ومع حصول الغرض به يكون الزائد عليه من أجزاء الأكثر غير الواجب، إذ بعد حصول الغرض لا يبقى الأمر، ومع عدم بقاء الأمر لا وجوب للزائد. وهذا واضح في التدريجيّات من دون فرق بين كون الغرض واحدا أو متعدّدا، لأنّه مع التعدّد لا يجب الجمع بينهما، بل يكفي إتيان أحدهما في حصول الغرض وسقوط الأمر؛ فإذا أتى بالأقلّ أتى بالغرض، ومع الإتيان به يسقط الأمر، ومع سقوط الأمر لا مجال لوجوب الأكثر ولو كان الغرض متعدّدا، وإلاّ خرج المورد عن الوجوب التخييريّ ودخل في الوجوبين التعينيّين.

ص: 123

وأما في الدفعيات؛ فإن كان هنا غرض واحد ففي مناهج الوصول لا يعقل التخيير بينهما أيضا، لأن الغرض إذا حصل بنفس ذراع من الخطّ بلا شرط كان التكليف بالزيادة بلا ملاك فتعلّق الإرادة، والبعث بها لغو ممتنع، ومجرّد وحدة وجود الأقلّ بلا شرط مع الأكثر خارجا لا يدفع الامتناع بعد كون محطّ تعلّق الأمر هو الذهن [الذي هو] محلّ تجريد طبيعة المطلوب عن غيره من اللواحق الزائدة.

وإن كان لكلّ منهما غرض غير ما للآخر؛ فإن كان بين الغرضين تدافع في الوجود فلا يمكن اجتماعهما أو يكون اجتماعهما مبعوضا للأمر، فلا يعقل التخيير أيضا، لأن الأقلّ بلا شرط موجود مع الأكثر؛ فإذا وجدا دفعة لا يمكن وجود أثريهما للتزاحم أو يكون اجتماعهما مبعوضا، فلا يعقل تعلّق الأمر بشيء لأجل غرض لا يمكن تحصيله أو يكون مبعوضا.

وأما إذا كان الغرضان قابلين للاجتماع ولا يكون اجتماعهما مبعوضا وإن لم يكن مرادا أيضا فالتخيير بينهما جائز، لأن الأقلّ مشتمل على غرض مطلوب والأكثر على غرض آخر مطلوب، فإذا وجد متعلّق الغرضين كان للمولى أن يختار منهما ما يشاء (1).

ذهب في الكفاية إلى جواز التخيير بين الأقلّ والأكثر فيما إذا كان كلّ منهما بحدّه محصّلا للغرض، بحيث لا يكون الأقلّ في ضمن الأكثر محصّلا وبعبارة أخرى أنّ الغرض إذا كان مترتبا على الأقلّ بشرط لا عن الغير لا على الأقلّ مطلقا جاز التخيير بين الأقلّ والأكثر، من دون فرق بين أن يكون للأقلّ وجود مستقلّ كتسيحة واحدة في ضمن التسيحات الأربع، أو لا يكون له وجود كذلك كالخطّ القصير في

ص: 124

فإنّ الغرض لا يترتب إلاّ على الأقلّ الذى لا يجتمع مع الأكثر، وأما الذى يجتمع معه فلا أثر له ولا يكون محصّلا للغرض، سواء كان له وجود مستقلّ أو لم يكن.

وفيه أنّ ذلك التصوير- وإن كان أمرا معقولا- خروج عن محلّ البحث، إذ تقييد الأقلّ بشرط لا يوجب أن يكون الأقلّ متباينا مع الأكثر، و مع المباينة لا إشكال فى جواز التخيير، لما عرفت من جواز التخيير بين المتباينات.

هذا مضافا إلى أنّه خلاف ظواهر الأدلّة التى يتفاهمها العرف، فإنّ المنصرف إليه عندهم من التخيير- كما أفاد المحقّق النائنى قدّس سرّه- هو ذات الواحد و الاثنىين لا- الواحد بشرط لا، وإثبات التخيير بينهما بالمعنى المعقول يحتاج إلى دليل قوى بحيث لا يمكن حمله على غير التخيير، وأخبار الباب- أى باب التسيّحات الأربع- ليست كذلك لظهورها وقابليّتها لحمل الزائد على الأربع على الاستحباب، فلا تصلح لإثبات التخيير. وهذا البحث مطّرد فى أمثال المقام، ممّا يحتمل فيه التخيير بين الأقلّ و الأكثر كذكر الركوع. وبالجملة، فإمكان التخيير المذكور لا يوجب حمل الأخبار عليه (1).

فتحصّل أنّ التخيير بين الأقلّ و الأكثر، فيما إذا كان الأقلّ ملحوظا بنحو لا بشرط، غير معقول إلاّ فى بعض الصور كالدفعيات عند تعدّد الغرض و عدم التدافع بينها، و أمّا إذا كان الأقلّ ملحوظا بنحو بشرط لا فالتخيير بينهما معقول، و لكنّ الأقلّ و الأكثر يدخلان فى المتباينين و يخرجان عن عنوان الأقلّ و الأكثر، و حيث إنّ ظواهر الأدلّة لا تساعد اعتبار بشرط لا فلا تحمل تلك الظواهر على التخيير المعقول ما دام

أمكن حملها على غير التخيير كوجوب الأقلّ واستحباب الزائد، كما ذهب إليه الأصحاب في مثل التسيّحات الأربع ونحوها من التدريجيّات، أو كوجوب صرف الوجود و أصل الطبيعة بعد عدم مدخلية الخصوصيات الفردية من الطول و القصر في الدفعيات، فيكون التخيير بين الأفراد عقليًا لا شرعيًا.

ص:126



الفصل التاسع فى تصوير الوجوب التخييرى يقع الكلام فى المقامين:

الأول: فى إمكان تصوير الوجوب التخييرى فى المتباينات و التحقيق فيه أن يقال إن الطلب التخييرى سنخ مستقل من الطلب و هو طلب واحد له طرفان أو ثلاثة أطراف أو أكثر قد تعلق كل طرف منه بشىء خاص فحاله حال الشك فى كونه متقوماً أو أكثر بطرفيه فكما أن الشك مرتفع بارتفاع أحد طرفيه فكذلك الطلب التخييرى مرتفع بارتفاع أحد طرفيه.

و الحاصل أن الطلب فى الوجوب التخييرى واحد له شعب متعددة يبعث المخاطب نحو أشياء متعددة لا على الاستغراق فإنه لم يتعلق بالجامع و لا على المجموع فإن الأشياء لم تلاحظ شيئاً واحداً بحيث يكون الأطراف فيه أجزاء لواحد بل بقرينة كلمة «أو» يبعث المخاطب نحو الأشياء على البدلية كقوله آيت بهذا أو ذاك و هذا هو الوجوب التخييرى الشرعى و هو نوع مستقل فى قبال الوجوب التعيينى.

و مما ذكر يظهر أن الوجوب التخييرى ليس هو البعث نحو الواحد لا - بعينه لأن الإنشاء لم يتعلق بعنوان أحدهما أو أحدها إذ العنوان المذكور مما ينتزعه العقل من الوجوب التخييرى الذى عرفت إنه البعث نحو ذلك أو ذاك.

بل الخطاب فى موارد التخيير الشرعى متعلق بالأشياء الخاصة كخصال الكفارات و رفع اليد عن ظاهر هذا الخطاب و إرجاعه إلى الجمع الانتزاعى خلاف الظاهر كما أنه لا وجه لإرجاع الخطاب إلى الجامع الحقيقى لأنه أيضاً خلاف الظاهر.

و الاستدلال عليه بقاعدة عدم صدور الكثير عن الواحد و قاعدة عدم صدور

الواحد عن الكثير غير سديد بعد اختصاص القاعدة المذكورة بالواحد الشخصى فلا تشمل الواحد النوعى ولذا نجد بالوجدان إمكان استناد الواحد النوعى إلى المتعدّد كالحرارة فإنّها واحد نوعى يمكن استنادها تارة إلى النار و اخرى إلى الحركة و ثالثة إلى الشمس و هكذا.

و من المعلوم أنّ تدارك التخلّف فى الصوم مثلا واحد نوعى و يمكن أن يستند إلى الأمور الثلاثة من خصال الكفّارات فلا وجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات الواردة فى موارد التخيير الشرعى و إرجاعه إلى الجامع الحقيقى و القول بالتخيير العقلى كما يظهر من صاحب الكفاية و ممّا ذكر أيضا ينقدح ما فى دعوى أنّ الواجب فى الوجوب التخييرى هو المعين عند الله و هو ما يختاره المكلف فى مقام الامتثال.

و ذلك لأنّه خلاف ظاهر الأدلّة الدالّة على عدم تعين الواجب على المكلف فى الواقع و نفس الأمر بل يكون الوجوب على نحو التخيير فما يختاره المكلف مصداق للواجب لا أنّه الواجب بعينه هذا مضافا إلى أنّه مناف لقاعدة الاشتراك فى التكليف ضرورة أنّ لازمه هو اختلاف التكليف باختلاف المكلفين فى الاختبار.

على أنّ لازم ذلك هو عدم وجوب شىء فى الواقع لو لم يختار المكلف شيئا لأنّ الوجوب منوط باختيار المكلف و المفروض أنّه لم يختار شيئا و مقتضى عدم وجوب شىء فى الواقع هو عدم العصيان بتركهما و هو كما ترى.

و هكذا يظهر ممّا تقدّم فى الوجوب التخييرى أنّه لا وجوه لقول من ذهب إلى أنّ الوجوب التخييرى ليس إلا بمعنى وجوب كلّ منهما تعيينا مع الحكم بسقوط الوجوب بفعل أحدهما.

فإنّه مضافا إلى أنّه مخالف لظاهر الوجوب التخييرى من أنّه وجوب واحد له طرفان أو أطراف يلزم تعدّد العقاب لو تركهما رأسا مع أنّه كما ترى.

المقام الثانى: فى إمكان تصوير التخيير الشرعى و عدمه بين الأقلّ و الأكثر

ذهب صاحب الكفاية الى إمكانية فيما إذا كان كلّ منهما محصّلا للغرض بحيث لا يكون الأقلّ في ضمن الأكثر محصّلا وبعبارة اخرى إنّ الغرض إذا كان مترتبا على الأقلّ بشرط لا عن الغير لا على الأقلّ مطلقا ولو كان في ضمن الأكثر جاز التخيير بين الأقلّ والأكثر من دون فرق بين أن يكون للأقلّ وجود مستقلّ كتسيحة واحدة في ضمن التسيحات الأربع أو لا يكون له وجود كذلك كالخطّ القصير في ضمن الخطّ الطويل.

وفيه أنّ هذا التصوير وإن كان ممكنا ومعقولا ولكنّه خارج عن محلّ البحث لأنّ تقييد الأقلّ بشرط لا يوجب أن يكون الأقلّ متباينا مع الأكثر ومع المباينة لا إشكال لما عرفت من جواز التخيير بين المتباينات.

هذا مضافا إلى أنّه خلاف ظواهر الأدلّة فإنّ المنصرف إليه من التخيير في التسيحات الأربع هو ذات الواحد والثلاث لا الواحد بشرط لا.

فإذا كان التخيير بين ذات الواحد والثلاث في التسيحات الأربع مثلا فالتخيير بينهما ممتنع لأنّ الأقلّ ولو وجد في ضمن الأكثر يكون واجبا لحصول الغرض به ومع حصول الغرض به يكون الزائد عليه من أجزاء الأكثر غير الواجب إذ بعد حصول الغرض لا يبقى الأمر ومع عدم بقاء الأمر لا وجوب للزائد وهذا واضح في التدريجات.

وأما الدفعيات فإن كان الغرض واحدا لا يعقل التخيير بينهما أيضا لأنّ الغرض إذا حصل بنفس ذراع من الخطّ بلا شرط كان التكليف بالأزيد منه بلا ملاك فتعلّق الإرادة والبعث نحو الزيادة لغو ممتنع ومجرد وحدة وجود الأقلّ بلا شرط مع الأكثر خارجا لا يدفع اللغوية والامتناع المذكور بعد كون الذهن محلّ تعلّق الأمر.

وهكذا الأمر لو كان لكلّ منهما غرض غير ما للآخر وكان بينهما تدافع في الوجود فإنّه لا يمكن اجتماعهما ومع عدم اجتماعهما لا يعقل التخيير بينهما إذ الأقلّ بلا شرط موجود مع الأكثر فإذا وجدا دفعة لا يمكن وجود أثرهما للتزاحم لأنّ

المفروض أنّ بينهما التدافع فلا يعقل تعلّق الأمر بشيء لأجل غرض لا يمكن تحصيله.

نعم لو كان الغرضان قابلين للاجتماع وإن لم يكن مراداً أيضاً فالتخيير بينهما يكون جائزاً لأنّ الأقلّ مشتمل على غرض مطلوب و الأكثر على غرض آخر مطلوب فإذا وجد متعلّق الغرضين بوجود واحد كان للمولى أن يختار منهما ما يشاء.

فحصل أنّ التخيير بين الأقلّ و الأكثر فيما إذا كان الأقلّ ملحوظاً بنحو لا بشرط غير معقول إلاّ في بعض صور الدفعيات عند تعدّد الغرض و عدم التدافع بين الأغراض و عليه فيحمل ما ورد في التخيير بين الأقلّ و الأكثر على وجوب الأقلّ و استحباب الزائد في التدريجات أو على وجوب صرف الوجود و أصل الطبيعة بعد عدم مدخلية خصوصيات الفردية من الطول و القصر في الدفعيات فيكون التخيير بين الأفراد عقلياً لا شرعياً.

ص:130

إشارة

و لا يخفى عليك أنّ كلّ تكليف لا يخلو عن مكلف-بالتح-و المكلف فى الواجب الكفائى، هل هو الواحد المعين عند الله تعالى أو فرد من أفراد المكلف أو فرد مرّد بينهم أو صرف الوجود أو المجموع أو الجميع؟ فكلّ محتمل و الظاهر-كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد-هو الأخير؛ فإنّ لسان الخطابات الكفائية كلسان الواجبات العينية، بخلاف الواجبات التخييرية فإنّها مشتملة على كلمة أو. و عليه، فنقول إنّ الواجب الكفائى كالواجب العينى فى تعلق التكليف إلى كلّ واحد، و مقتضى ذلك هو تعدّد التكليف و تعدّد الامتثال لو أتوا به دفعة، كما إذا صلّوا على الميت دفعة، لأنّ كلّ واحد منهم مؤدياً للواجب و ممثلاً.

و تعدّد العقاب لو لم يأتوا به لأنّ كلّ واحد منهم تارك للواجب-نعم، إذا أتى واحد منهم به سقط التكليف عن الباقيين لحصول الغرض و عدم بقاء الموضوع.

لا يقال-كما فى تعليقة المحقق الأصفهاني قدس سره-: إنّ مقتضى تعلق التكليف إلى كلّ واحد مستقلاً هو أنّه إذا اشرك الكلّ فى فعل لا يمكن تعدّده كدفن الميت، فلا يصدق الامتثال بالنسبة إلى الجميع، إذ لم يحصل من كلّ منهم دفن الميت، و لا أمر إلاّ بدفن الميت، فما معنى امتثال كلّ منهم للأمر بدفن الميت؟

لأنّنا نقول: إنّ مع اشراك الكلّ لا يبقى موضوع للامتثال، كما لا يبقى موضوع للامتثال أحياناً للواجب العينى كالأمر بغسل الثوب المتنجس إذا طرحه الريح فى الماء

الكرّ أو الجارى و اغتسل الثوب بالماء المذكور؛ فكما أنّه لا- يبقى موضوع للامثال فى الواجب العينى فكذلك لا- يضّرّ فى الواجب الكفائى. نعم، إذا أتوا به مع الاشراك استحقّوا المدح عقلا، لمكان الانقياد للمولى بتحصيل غرضه الوجدانى بنحو الاجتماع.

وعليه، فلا حاجة إلى القول بأنّ الواجب هو الأعمّ من الاستقلال فى الدفن و الاشتراك فيه، و ممّا ذكر يظهر ما فى كلام المحقّق الاصفهانى قدّس سرّه فى كتاب الاصول على النهج الحديث: ص 42 فراجع.

لا يقال أيضا كما فى المحاضرات: إنّ تخصيص الجميع بالخطاب على نحو العموم الاستغراقى بلا مقتضى و موجب، إذ بعد كون الغرض واحدا يحصل بفعل واحد منهم، فوجب تحصيله على الجميع لا محالة يكون بلا مقتضى و سبب (1).

لأنّ نقول: دعوى عدم الاقتضاء لتعلّق التكليف إلى الجميع بلا شاهد، بل من الممكن أن يكون الواجبات الكفائية فى حدّ من الأهميّة بحيث يطلبها الشارع من الجميع لئلا تكون معطّلة، فلا وجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات المتعلقة إلى الجميع بأمثال هذه التخريصات.

لا يقال كما فى مناهج الوصول: إنّ الواجبات الكفائية على أقسام منها ما لا يمكن له إلا فرد واحد كقتل المرتد؛ ففى هذه الصورة لا يمكن أن يتعلّق التكليف بالجميع، فإنّ التكليف المطلق لهم فى عرض واحد بالنسبة إلى ما لا يمكن فيه كثرة التحقّق لغرض انبعاثهم ممّا لا يمكن. و منها ما يمكن، و هو على قسمين: أحدهما: أن يكون المطلوب فيه فردا من الطبيعة و الفرد الآخر مبغوض. و الآخر: أن يكون المطلوب فيه فردا من الطبيعة و الفرد الآخر لا مبغوض و لا مطلوب، و الانبعاث فيهما- و إن كان ممكنا بالذات- غير ممكن وقوعا، إذ لا يمكن من الحكيم أن يبعثهم إلى

ص: 132

المبغوض فيما إذا كان الزائد من الفرد الواحد مبغوضاً، أو إلى غير المطلوب فيما إذا كان الزائد غير مطلوب.

وفيه أنّ منشأ الإشكال هو تصوّر أنّ البعث الشرعيّ ملازم للانبعث الفعليّ مع أنّ البعث الشرعيّ لا يلازم إلاّ صلاحية الانبعث، كما أنّ إرسال الرسل وبعث الأنبياء أيضاً بداعي صلاحية الانبعث لا الانبعث الفعليّ، والمقصود من هذا الانبعث هو إيجاد المسؤولية بالنسبة إلى العمل، بحيث يستحقّون المؤاخذه لو تركوه، والممتنع هو إتيان الجميع مستقلاًّ و الانبعث الفعليّ نحو العمل لا التكليف بأصل الطبيعة بنحو يصلح للدعويّة فيهم، بحيث لا يرون لأنفسهم جواز تركها إلاّ عند إتيان الآخرين. و عليه، ففي الصور الثلاث كان التكليف متوجّهاً إلى الجميع بالنسبة إلى الفرد الممكن إتيانه أو الفرد المطلوب، والمقصود من تكليف الجميع هو بيان عدم جواز إهمال الفعل بحيث يؤاخذون به لو أهملوا و تركوه.

فكلّ واحد مكلف بإتيانه و مؤاخذ على تركه لو لم يأت به الآخرون، و لا يطلب من كلّ واحد منهم إتيان الفعل، سواء أتى به الآخرون أو لم يأتوا به، وإلاّ لصارت الواجبات الكفائيّة واجبات عينيّة، و المفروض أنّ الكلام في الواجبات الكفائيّة.

و عليه، فتعلّق الخطاب إلى الجميع لا- يستلزم طلب المحال فيما إذا لم يمكن التكرّر و التكرار، لأنّ مرجع التكليف إلى عدم جواز إهماله لكلّ واحد. كما لا يكون منافياً للحكمة فيما إذا كان قابلاً للتكرار، و لكنّ الفرد الزائد مبغوض أو غير مطلوب، لأنّ التكليف ليس متوجّهاً إلى الفرد الزائد، بل متوجّه إلى الفرد الواحد من الطبيعة، سواء أمكن فرد آخر أو لم يمكن، و كان كلّ واحد من المكلفين مأموراً بعدم إهماله.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا وجه لرفع اليد عن ظواهر الخطابات التي عرفت أنّها

متوجهة إلى الجميع، وأما تعلق التكليف إلى الفرد أو الفرد المرّد أو صرف الوجود، بمعنى إهمال الخصوصيّات عند ملاحظة المكلف، فهو أمر ممكن ثبوتاً، لأنّ خصوصيّات المفاهيم ربّما لا تسرى إلى مطابقتها، فالمرّد مرّد مفهومها لا خارجاً و الخارج هو المتعيّنات، فلا يلزم من جعل المتعلق للتكليف فرداً مرّداً محذور من تعيّن المرّد أو ترّد المعين، كما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (1). بل تعلق التكليف بالفرد المرّد واقع كما في الوصيّة بأحد العبدین. وعليه، فلا إشكال في جعل التكليف متوجّهاً إلى الفرد المرّد فضلاً عن الفرد، وهكذا لا إشكال ثبوتاً في جعل صرف وجود المكلف مورداً لتعلّق التكليف، لأنّ معناه هو إهمال خصوصيّات المكلفين عند التكليف، بحيث إذا أتى به واحد منهم امثل التكليف؛ وإهمال الخصوصيّات عند التكليف لا يلازم إهمال الخارجيّات و الواقعيّات، كما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (2). لما عرفت من أنّ خصوصيّات الحاكي ربّما لا تسرى إلى الخارجيّات، فالترديد و الإبهام من المفهوم لا يسرى إلى الواقعيّات، فلا إشكال ثبوتاً في تعلق التكليف إلى صرف وجود المكلفين بالمعنى المذكور. وبالجملة، فتعلق التكليف بالفرد أو الفرد المرّد أو صرف الوجود ممكن، ولكن لا يساعده ظواهر الخطابات لما عرفت من تعلقها إلى الجميع. وهكذا لا يكون التكليف متوجّهاً إلى مجموع الأشخاص فإنّه خلف في كونها كفايّة، مضافاً إلى أنّه خلاف ظواهر الخطابات.

وأمّا دعوى استحالة البعث الواحد إلى المجموع فهي إنّ التكليف من الامور

ص: 134

1-1) نهاية الدراية: ج 2 ص 73.

2-2) نفس المصدر: ج 2 ص 74.



الاعتبارية التي هي خفيفة المئونة، كما ذهب إليه المحقق الأصفهانيّ فلا تخلو عن المنع والنظر.

فتحصّل أنّ الظاهر من الوجوه المذكورة هو الأخير من تعلق الخطاب إلى الجميع، كما أفاد الاستاذ وذهب إليه المحقق الخراسانيّ و  
المحقق الاصفهانيّ قدس الله أرواحهم.

ص: 135

الفصل العاشر: في تصوير الواجب الكفائيّ

و لا يخفى عليك أنّ لسان الخطابات الكفائيّة كلسان الواجبات العينيّة و عليه فالواجب الكفائيّ كالواجب العينيّ في تعلق التكليف إلى كلّ واحد من المكلفين نعم إذا أتى واحد منهم به سقط التكليف عن الآخرين لحصول الغرض و عدم بقاء الموضوع و مقتضى ما ذكرناه من تعدد التكليف بتعداد المكلفين هو تعدّد الامتثال لو أتى المكلفون به دفعة كما إذا صلّوا دفعة على الميت لأنّ كلّ واحد منهم يكون مؤدياً للواجب كما أنّ مقتضى ما ذكرناه هو تعدّد العقاب لو لم يأت به واحد.

و دعوى إنّ تخصيص الجميع بالخطاب على نحو العموم الاستغراقي بلا موجب إذ بعد كون الغرض واحداً يحصل بفعل واحد منهم فلا موجب لوجوب تحصيله على الجميع.

مندفعة بإمكان أن يكون الواجبات الكفائية على حدّ من أهمية يطلبها الشارع من الجميع لئلا تكون معطّلة فمع إمكان ذلك لا وجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات المتعلّقة الى الجميع.

و مرجع التكليف الكفائي المتعلّق بجميع المكلفين إلى عدم جواز إهمال كلّ مكلف لا إلى إتيان كلّ مكلف إذ فرق بين الكفائيّ و العينيّ و عليه فلا- يرد على ما ذكرناه أنّ لازم ذلك هو طلب الفعل من الجميع و هو محال فيما إذا لم يكن التكرّر و التكرار كقتل المحارب مثلاً أو مناف للحكمة فيما إذا كان الفرد الزائد ممكناً و لكنه غير مطلوب أو مبعوض.

لما عرفت من أنّ المقصود من تكليف الجميع في الواجبات الكفائية هو بيان

عدم جواز إهمال الفعل لا إتيان جميع المكلفين.

ثم بعد ما عرفت من ظهور الخطابات في تعلق التكليف إلى الجميع لا- مجال لاحتمال تعلق التكليف في الواجبات الكفائية بفرد من الأفراد أو الفرد المردد أو صرف الوجود وإن أمكن كل ذلك عندنا.

فتحصّل أنّ الخطابات و التكليف في الواجبات الكفائية كالواجبات الغيبية متعلّقة بالجميع كما أفاد سيّدنا الاستاذ و المحقّق الأصفهاني و غيرهما من الفحول و إنّما التفاوت بينهما في سقوط الوجوب بإتيان واحد من المكلفين في الواجبات الكفائية لحصول الغرض.

ص: 137

إشارة

ولا يخفى عليك أنّ الواجب إمّا مطلق وإمّا مؤقت، والأول هو الذى لا يعتبر فيه الزمان شرعا ولا ينافى ذلك احتياج الفعل إلى الزمان عقلا لكونه زمائيا، والثانى هو الذى اعتبر فيه الزمان شرعا من جهة دخالته فى الغرض الشرعى.

ثمّ إنّ الثانى ينقسم إلى قسمين: مضيقّ و موسّع؛ فإن كان الزمان المأخوذ فيه بقدر فعل الواجب فهو مضيقّ كالصوم، وإن كان الزمان المأخوذ فيه أوسع من فعل الواجب فهو موسّع كالصلوات اليومية.

ثمّ إنّ الواجب فى الموسّع هو إيجاد الطبيعة الصلاتية الكلية المقيدة بوقوعها بين الحدّين، ومن المعلوم أنّ لهذا الواجب أفرادا دفعية و أفرادا تدريجية، ويكون التخيير بين أفرادها التدريجية تخيرا عقليا كالتخيير بين أفرادها الدفعية بناء على عدم سرّاية الحكم من الطبيعة إلى الأفراد، وأمّا بناء على السراية فقد ذهب بعض المحقّقين إلى التخيير الشرعى مستدلا بأنّ الحصص عين الطبيعة الكلية.

و معه لا وجه لدعوى خروجها عن المطلوبية الشرعية، وخروج الخصوصيات الحاقّة بالحصص عن الغرض الشرعى لا يلازم خروج نفس الحصص عن المطلوبية الشرعية، والغرض الشرعى مع عينيتها مع الطبيعة. ومما ذكر يظهر ما فى نفى التخيير الشرعى معللا بأنّ ما هو دخيل فى تحصيل الغرض فى الموسّع هو حصول الطبيعة بين المبدأ و المنتهى، فلا بدّ و أن يتعلّق الأمر بما هو محصّل للغرض ولا يجوز تعلّقه بالزائد،

و ذلك لما عرفت من أنّ الكلام ليس في الخصوصيات الحاقة، بل في الحصاص التي هي عين الطبيعة بين المبدأ و المنتهى، فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّ الأمر بالموقّت لا يقتضى إلاّ إتيان متعلّقه في الوقت، لأنّ المفروض أنّ متعلّقه مقيّد بالوقت، كما أنّ الأمر كذلك في سائر القيود، إذ كلّ أمر لا يدعو إلاّ إلى متعلّقه، فلا تعرّض له لغير صورة وجود القيد لعدم كونه متعلّقا له، إذ المفروض هو وحدة المطلوب، و دعوة الأمر إلى الطبيعة في ضمن المقيّد لا توجب دعوته إليها و لو بدون القيد، بعد فرض كون المطلوب واحداً و هو المقيّد.

هذا كلّّه فيما إذا كان التوقيت و التقييد بالوقت بدليل متّصل، و هكذا الأمر إذا كان بدليل منفصل يدلّ على التقييد بالوقت في أصل المطلوبية مطلقاً، إذ المطلق مع دليل التقييد في الفرض الثاني متعنون بالخاصّ في الحجّية.

و أمّا إذا كان التوقيت و التقييد بدليل منفصل فلا يدلّ بالإطلاق على التقييد في أصل المطلوبية و كان لدليل الواجب إطلاق، فقضية إطلاقه هي ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت و حمل التقييد به على تعدّد المطلوب و تمامه لا أصله. و عليه، فهو خارج عن محطّ البحث لأنّه مطلق و ليس بموقّت مع أنّ البحث في الموقّت.

ثمّ إنّّه لو شككنا بعد الوقت في وجوب الطبيعة و لم يظهر من دليل المطلق إطلاق كما لا يكون أيضاً لدليل التقييد إطلاق، فهل يمكن إثبات الوجوب بالاستصحاب أم لا؟ وجهان: أحدهما أنّ استصحاب شخص الحكم مع فرض تعلّقه بالموقّت يصحّ لما استدلّ به المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه من أنّ الموضوع و إن كان بحسب الدليل بل بحكم العقل هو الموقّت بما هو موقّت إلاّ أنّ العبرة في الموضوع إنّما هو بنظر

العرف، والعرف يرى أنّ الموضوع هو الفعل وأنّ الوقت من حالاته لا من مقوماته، لا قطع بخطّ نظر العرف إلاّ بلحاظ حال الاختيار دون العذر، وإلاّ لم يكن معنى للشك في استصحاب الحكم (1).

أورد عليه شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سرّه بأنّه كذلك فيما إذا كان الموضوع من الخارجيات كالماء المتغيّر الخارجيّ الذي زال تغيّره، فإنّه يمكن استصحاب النجاسة مع زوال التغيّر لوحدة الموضوع مع تغيّر الأحوال، إذ الوجود الخارجيّ حافظ لوحدة الموضوع في الأحوال المختلفة.

وأمّا إذا كان الموضوع هو المقيّد بما هو كلّيّ من الكلّيات فلا يجوز الاستصحاب فيه بعد تبدّل القيود و تغيّرها، فإنّ الكلّيّ المطلق و الكلّيّ المقيّد مغايران كمغايرة الكلّيّ المقيّد بالأسود مع الكلّيّ المقيّد بالأبيض، فلا يجوز حينئذ استصحاب الحكم لأنّه إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر.

و حيث إنّ المقام من قبيل الثاني، لأنّ الكلام في متعلّق الأمر لا في الموضوع الخارجيّ، والمتعلّق هو الماهية الكلّيّة للصلاة وهي ليست في الخارج، فلا مجال للاستصحاب لما ذكر.

و إليه يؤول ما في مناهج الوصول حيث قال: لا مجال للاستصحاب لعدم وحدة القضية المتيقّنة والمشكوك فيها، وذلك لأنّ العناوين الكلّيّة كلّها مختلف [بعضها] مع الآخر مطلقها ومقيّدها، ومقيّدها مع مقيّد آخر أو مجرد عنه، فالرقبة عنوان، والرقبة المؤمنة عنوان آخر، و الصلاة الموقّنة غير نفس الصلاة وغير الصلاة غير الموقّنة؛ فالقضية المتيقّنة هي وجوب الصلاة الموقّنة، والمشكوك فيها هي نفس الصلاة أو الصلاة خارج الوقت، فإسراء الحكم من المتيقّنة إلى [الخالية من القيد] في القضايا

ص: 140

و يمكن الجواب عنه بوجه: منها ما أفاده سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره من إمكان التمسك باستصحاب وجوب ذات المقيّد بناء على اتّحاد وجوب الاستقلاليّ مع الوجوب الضمنيّ عرفاً، كما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره في جريان استصحاب وجوب أجزاء الواجب بعد تعذّر بعض أجزائه لاتّحاد الوجوب الضمنيّ مع الوجوب الاستقلاليّ عرفاً، بل يكون إجراء الاستصحاب في المقام أولى من إجرائه في أجزاء المركّب، لأنّ وجوب ذات المقيّد لو كان استقلاليّاً و متعدّداً لكان باقياً قطعاً، بخلاف الأجزاء المركّبة، فإنّ وجوب الأجزاء الباقية لا يكون استقلاليّاً، بل الوجوب فيها ضمنيّ و يبتنى جريان الاستصحاب فيه على اتّحاده مع الوجوب الاستقلاليّ عرفاً، انتهى.

و ينقدح ممّا ذكر أنّ المدعى ليس هو استصحاب الوجوب الاستقلاليّ المتعلّق بالمقيّد بما هو مقيّد أو المركّب التامّ في ذات المقيّد أو الأجزاء الباقية حتّى يقال إنّ إسرائ حكم من موضوع إلى موضوع آخر، بل المراد من الاستصحاب المذكور هو استصحاب وجوب ذات المقيّد أو الأجزاء الباقية، فلا يلزم المحذور المذكور. اللهم إلاّ أن يقال: هذا صحيح إذا لم نقل باختصاص الوجوب بالمقيّد أو المركّب، و إلاّ فمتعلّق الوجوب إذا كان مقيّداً أو مركّباً يكون واحداً لوجوب واحد، فالواجب هو المقيّد بما هو كذلك و ليس للمهملة وجوب حتّى يستصحب، فلا أصل للوجوب الضمنيّ، و لا ينحلّ الوجوب إلى وجوب متعلّق بنفس الطبيعة و وجوب متعلّق بقيدها، فالمتيقّن هو وجوب المقيّد و هو ليس بمشكوك فيه، فلا يجرى الاستصحاب (2).

1-1) مناهج الوصول: ج 2 ص 99.

2-2) مناهج الوصول: ج 2 ص 100.

و لقائل أن يقول إن هذا ينافي القول بجريان البراءة في الأجزاء و الأقلّ و الأكثر الارتباطيين في المركّبات أو القيود المشكوكة في المطلق و المشروط، بناء على انحلال الوجوب العينيّ المتعلّق بالمركّبات بالنسبة إلى الأجزاء في المركّبات و إلى ذات المقيّد في المشروط، كما ذهب إليه في تهذيب الاصول (1).

و عليه، فلا مجال للمنع عن الاستصحاب لثبوت الوجوب العينيّ للأجزاء أو ذات المقيّد، فبعد حدوث التعدّر بالنسبة إلى بعض الأجزاء أو الشكّ بالنسبة إلى القيود يجرى الاستصحاب في الوجوب العينيّ المتعلّق بالأجزاء أو ذات المقيّد.

و منها ما في منتقى الاصول من أنّ الحقّ جريان الاستصحاب في كلّى الوجوب المرّدّد بين الوجوب الضمنيّ و النفسىّ الاستقلالىّ الثابت أوّلاً، فيكون من القسم الثانى من استصحاب الكلّى و ذلك بناء على انحلال الأمر بالمشروط لا وحدته الذى هو مبنى جريان البراءة فى المشروط، فإنّ الوجوب الثابت للعمل بذاته فى السابق مرّدّد بين الضمنيّ بناء على وحدة المطلوب و الاستقلالىّ بناء على تعدّده فيستصحب الكلّى الثابت أوّلاً و يترتّب عليه أثره من الدعوة و التحريك (2).

و فيه أنّه مبنى على القول بوجود الوجوب الضمنيّ، هذا مضافاً إلى أنّ الجامع بين الضمنيّ و الاستقلالىّ أمر انتزاعىّ و ليس له أثر شرعىّ حتّى يترتّب على استصحابه، فافهم.

و منها أنّه يمكن أن يقال: إنّ المكلف بعد كونه مدركاً للوقت و صيرورته مخاطباً بإتيان الواجب إذا شكّ بعد انقضاء الوقت و عدم إتيان الواجب أنّه هل يكون باقياً على التكاليف السابق أم لا؟ يمكن له أن يستصحب وجوب الإتيان بالواجب و ليس

ص: 142

1-1 (1) ج 2 ص 331-345.

2-2 (2) ج 2 ص 512.



إبقاء الحكم المذكور بالنسبة إلى المكلف إسرء حكم من موضوع إلى آخر، لأنّ العرف يرى المكلف المذكور هو المكلف السابق و يكون الوقت كسائر القيود من الأحوال و الشكّ في ذلك و إن كان ناشئاً عن كون متعلّق التكليف هو كذا أو كذا، و لكن حيث لا- يجرى الاستصحاب في المنشأ يجرى في المكلف، كما أنّه مع الشكّ في مفهوم الغروب و المغرب و عدم جريان الأصل فيه يجرى الاستصحاب في حرمة الإفطار على المكلف، فتدبّر جيّداً.

فتحصّل أنّ القضاء لا يحتاج إلى أمر جديد، بل يكفي الأوامر الأوّليّة في الوقت بمعونة الاستصحاب، فلا تغفل.

## الفصل الحادى عشر فى الموسّع والمضيق

و لا يخفى عليك إنّ المقسم لهما هو الموقت و هو قسيم المطلق و هو الذى لا يعتبر فيه الزمان شرعا فالموقت هو الذى يعتبر فيه الزمان شرعا و هو ينقسم إلى مضيق و موسّع حيث إنّ الزمان المعتبر فيه إن كان بقدر الفعل كالصوم فهو مضيق.

وإن كان الزمان الماخوذ فيه أوسع من فعل الواجب فهو موسّع كالصلوات اليومية ثم إنّ الواجب فى الموسّع هو إيجاد الطبيعة الصلاتية الكلية المقيدة بوقوعها بين الحدين و هذه الطبيعة مرآة الى حصصها الدفعية و الطولية و مقتضى عينية الطبيعة الكلية مع حصصها هو سراية الحكم من الطبيعة الكلية إلى حصصها و خروج الخصوصيات الفردية عن الغرض الشرعى لا يلازم خروج نفس الحصص عن المطلوبة الشرعية و الغرض الشرعى مع عينيتها مع الطبيعة و حكاية الطبيعة عنها و عليه فمقتضى عدم خروج الحصص عن المطلوبة الشرعية هو التخيير الشرعى بينها و دعوى التخيير العقلى مندفعة بما ذكرناه و مخصوصة بما إذا لم تكن الطبيعة حاكية عن حصصها و المفروض هو الحكاية كما عرفت.

ثم إنّ الأمر بالموقت لا يقتضى إلا إتيان متعلقه فى الوقت لأنّ المفروض أنّ متعلقه مقيد بالوقت و الأمر لا يدعو إلا الى متعلقه فلا تعرض للأمر بالنسبة إلى غير صورة الوقت لأنه خارج عن متعلقه و المفروض هو وحدة المطلوب و دعوة الأمر إلى الطبيعة فى ضمن الموقت لا توجب دعوته إليها و لو بدون المقيد بعد كون المطلوب واحدا و هو المقيد هذا كله فيما إذا كان التوقيت و التقييد بالوقت بدليل متصل أو بدليل منفصل يدل على التقييد بالوقت فى أصل المطلوبة.

وأما إذا كان التوقيت و التقييد بدليل منفصل مع عدم الدلالة على أنّ أصل المطلوبية مقيّد و موقت و كان لدليل الواجب إطلاق فمقتضى إطلاق دليل الواجب هو ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت فحينئذ كان التقييد من باب تعدّد المطلوب و عليه فبعد الوقت مقتضى إطلاق دليل الواجب هو بقاء الواجب كما لا يخفى و لو شككنا بعد الوقت فى وجوب الطبيعة و لم يظهر من دليل المطلق اطلاق المطلوبية و لا تقييدها ربما يقال أمكن استصحاب شخص الحكم مع فرض تعلقه بالموقت بدعوى إنّ الموضوع و إن كان بحسب الدليل موقّتا إلا أنّ العبرة فى بقاء الموضوع بنظر العرف و العرف يرى إنّ الموضوع هو نفس الفعل و الوقت من أحواله لا- من مقوماته و لا- قطع بخطأ نظر العرف فى غير حال الاختيار.

أورد عليه بأنّ ذلك صحيح فيما إذا كان الموضوع من الخارجيات كالماء المتغيّر الخارجى الذى زال تغييره بخلاف ما إذا كان الموضوع هو المقيّد بما هو كلى من الكليات فإنّ الكلى المطلق و الكلى المقيّد متغايران عرفا و المقام من قبيل الثانى إذ المتعلّق هو الماهية الكلية فالصلاة عنوان و الصلاة الموقّنة عنوان آخر و عليه فلا مجال للاستصحاب لعدم وحدة القضية المتيقّنة و المشكوكة فإسراء الحكم من المتيقّنة الى الخالية إسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر.

اللهمّ إلا أن يقال إنّ وجوب ذات المقيّد معلوم بناء على اتّحاد وجوب الاستقلالى مع الوجوب الضمنى عرفا كما ذهب إليه شيخنا الأعظم قدّس سرّه فى أجزاء الواجب بعد تعدّد بعض أجزائه و عليه فيمكن استصحاب وجوب ذات المقيّد و يشهد له جريان البراءة فى الأقلّ و الأ- كثر الارتباطيين فى المركّبات أو القيود المشكوكة فى المطلق و المشروط بناء على انحلال الوجوب العينى المتعلّق بالمركّبات و المقيّدات فمع الانحلال فالوجوب بالنسبة إلى الأجزاء المعلومة و ذوات المقيّدات محرز و مع إحرازه يجرى الاستصحاب.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال أنّ المكلف بعد كونه مدركاً للوقت و صيرورته مخاطباً بإتيان الواجب فبعد انقضاء الوقت إذا شك في بقاء تكليفه بالإتيان و عدمه أمكن له استصحاب وجوب الإتيان بالواجب لأنّ العرف يرى المكلف المذكور هو المكلف السابق لكون الوقت كسائر القيود من الأحوال عند العرف و الشكّ في ذلك و إن كان ناشئاً عن كون متعلّق التكليف هو المطلق أو المقيد و لكن مع فرض عدم جريان الاستصحاب في المنشأ يجرى الاستصحاب في نفس المكلف كما يكون الأمر كذلك فيما إذا شكّ في بقاء الوقت من جهة الشكّ في مفهوم الغروب و المغرب فإن مع عدم جريان الاستصحاب في المنشأ يجرى استصحاب حرمة الإفطار على المكلف.

فتحصّل إنّ وجوب القضاء لا يحتاج إلى أمر جديد بل يكفي الأوامر الأوليّة في الوقت بمعونة الاستصحاب فلا تغفل.

إشارة

و لا يخفى عليك إنّه إذا أمر المولى أحدا أن يأمر غيره بفعل فهل هو أمر بذلك الفعل حتّى يجب على الثاني فعله أو لا.

ذهب في الكفاية إلى أنّه لا دلالة بمجرّد الأمر بالأمر على كونه أمرا به و لا بدّ في الدلالة عليه من قرينة عليه فلو علم أنّ الغرض حصول الفعل و لم يكن غرض في توسيط أمر الغير به إلاّ تبليغ أمره به كما هو المتعارف في أمر الرسل بالأمر أو النهي فالأمر بالأمر بشيء أمر به بلا كلام.

و أمّا إذا كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذاك الشيء كما لو أمر المولى ابنه مثلا أن يأمر العبد بشيء و لا يكون غرضه إلاّ أن يتعوّد ابنه على إصدار الأوامر أو نحو ذلك فلا يكون أمره بأمره بذاك الشيء و هكذا لو كان الغرض هو الفعل بعد صدور الأمر من المأمور بالأمر فلا يكون الأمر المذكور أمرا بالفعل مطلقا.

و عليه فكلّ مورد يشكّ في كونه من موارد الأوّل أو الثاني يجرى فيه البراءة بالنسبة إلى وجوب الفعل.

و التحقيق هو أن يقال إنّ ظاهر الأوامر عرفا مع التجرد عن القرائن هو أنّ الأمر المتعلّق لأمر المولى يكون مأخوذا على نحو الطريقيّة لتحصيل الفعل من المأمور الثاني و حمله على أخذه بنحو الموضوعيّة من دون قرينة خلاف الظاهر و لقد أفاد و أجاد في المحاضرات حيث قال إنّ ما أفاده المحقّق صاحب الكفاية من أنّه لا دلالة

بمجرد الأمر بالأمر بشيء على كونه أمرا به بل لا بدّ للدلالة عليه من قرينة لا يمكن المساعدة عليه بوجه لما عرفت من أنّه دالّ على ذلك بمقتضى الفهم العرفي ولا حاجة في الدلالة عليه من نصب قرينة (1).

ولذا لا نشكّ في أنّ أمر الأنبياء بأمر العباد يدلّ على مطلوبيّة الفعل من العباد.

ومما ذكر يظهر أنّ مثل قوله عليه السّلام مروا صبيانكم بالصلاة ونحوه ممّا ورد في أمر الولي للصبي يدلّ على مطلوبيّة الفعل من الصبي و شرعيّة عباداته وإن لم يكن واجبا عليه بحديث الرفع فتدبر جيّدا.

ص: 148

---

1-1) المحاضرات: ج 4 ص 76.

الفصل الثانى عشر فى الأمر بالأمر

إذا أمر المولى أحدا أن يأمر غيره بإتيان عمل فهو أمر بذلك الفعل حتّى يجب على الثانى فعله أولا أمكن أن يقال إنّ ظاهر الأمر عرفا مع التجرد عن القرائن هو أنّ الأمر المتعلّق لأمر المولى يكون مأخوذا على نحو الطريقيّة لتحصيل الفعل من المأمور الثانى و حمله على أخذه بنحو الموضوعيّة من دون إقامة قرينة خلاف الظاهر.

و عليه قوله عليه السّلام مروا صبيانكم بالصلاة يدلّ على مطلوبيّة الفعل و هو الصلاة من الصبى و إن لم يكن واجبا عليه بحديث رفع القلم عن الصبى حتّى يحتلم.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفاية حيث قال لا دلالة بمجرّد الأمر بالأمر على كونه أمرا به بل لا بدّ فى الدلالة عليه من قرينة عليه.

و لا يخفى عليك إته إن كان الأمر الثانى بعد امتثال الأمر الأوّل فلا إشكال فى لزوم امتثاله ثانياً و هو ظاهر فى التأسيس.

و هذا لا كلام فيما إذا كان الأمر الأوّل معلّقاً على شىء و الأمر الثانى معلّقاً على شىء آخر كأن يقول إن كنت جنباً فاغتسل و إن مسست ميّتا فاغتسل إذ مقتضى تعدّد الأسباب هو تعدّد المسبّبات و هو أيضاً تأسيس نعم إذا قام دليل على التداخل يكفى غسل واحد عن كليهما لكنّه ليس من باب التأكيد إذ لا يفرض التداخل إلّا بعد فرض التأسيس.

و إنّما الكلام فيما إذا كان مطلقين بأن لم يذكر سببهما كقول المولى صلّى ثم قال صلّى أو ذكر سبب واحد لهما كقول المولى إن كنت محدثاً فتوضّأ و إن كنت محدثاً فتوضّأ.

فإنّه يقع البحث فى أنّ الأمر الثانى ظاهر فى التأسيس أو التأكيد يمكن أن يقال كما فى الكفاية و غيرها إن إطلاق متعلّق الأمر الثانى و عدم تقييده بالمرّة الاخرى يدلّ على التأكيد فإن الطلب تأسيساً لا يكاد أن يتعلّق بطبيعة واحدة مرّتين من دون أن يجبى تقييد لها فى البين و لو كان بمثل مرّة اخرى كى يكون متعلّق كلّ منهما غير متعلّق الآخر لاستحالة تعلّق الأمرين معا من دون امتياز فى البين بشىء واحد فعدم تقييد المادّة فى متعلّق الأمر الثانى يشهد على أنّ الأمر فى الثانى ظاهر فى التأكيد و لا ينافى



ذلك ظهور نفس الهيئة في الأمر الثاني في التأسيس لأنّ ظهور الهيئة في التأسيس فيما إذا لم يكن مسبوقاً بمثلها (من دون ذكر السبب أو ذكر سبب واحد) والمفروض في المقام هو مسبقيتها بمثلها و مع عدم هذه الظهور فلا مانع من انعقاد إطلاق المادّة و مع انعقاده يكون الهيئة ظاهرة في التأكيد و عليه فلا مجال لما يقال من أنّ ظهور المتعلّق في التأكيد تعلّيق و ظهور الأمر في التأسيس تنجيزي فيرفع موضوع الأوّل بالثاني لما عرفت من أنّ مسبوقية الهيئة بمثلها توجب أن لا يكون لها ظهور في التأسيس فلا رافع لموضوع الأوّل.

هذا مضافاً إلى ما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ الهيئة في الأمر وضعت لطلب المعنى فقط.

فالتأسيس كالتأكيد و المرّة و التكرار ليس داخلاً فيها فالقول بظهور الهيئة وضعاً في التأسيس كما ترى، انتهى.

و عليه فلا وجه لما قيل من أنّ الأمر يدور بين التعلّيق و التنجيزي و الثاني مقدّم على الأوّل فإنّه متفرّع على كون الهيئة موضوعاً للتأسيس وضعاً و أمّا إذا قلنا بأنّه أمر يستفاد منه عند عدم قرينة على الخلاف فهو كالتأكيد في عدم التنجيز.

و الحاصل إنّ استفادة التأسيس من الهيئة منوطة بعدم اقتران الهيئة بمثلها و أمّا مع اقترانها فلا مجال لاستفادة التأسيس عند العقلاء فمقتضى إطلاق المادّة و عدم جواز تعلّق الأمرين بشيء واحد هو التأكيد.

## الفصل الثالث عشر في الأمر بعد الأمر

و لا يخفى إنّه إذا كان الأمر الثاني بعد امتثال الأمر الأوّل كان ظاهرا في التأسيس و لزم امتثاله ثانيا.

و هكذا لزم الإتيان بالثاني إن كان معلّقا على سبب آخر غير سبب الأوّل فإنّ مقتضى تعدّد الأسباب هو تعدّد المسبّبات فيما إذا لم يتم دليل على التداخل.

و إذا تكرّر الأمر بالنسبة الى طبيعة واحدة و تقيّد الثاني بالمرّة الاخرى كان ظاهرا أيضا في التأسيس و لزم الإتيان بفرد آخر من الطبيعة المذكورة و لا يكفي الإتيان بالواحدة منها نعم إذا لم يتقيّد الثاني بالمرّة الاخرى كان الأمر الثاني لا محاله ظاهرا في التأكيد لاستحالة تعلق الأمرين معا من دون امتياز في البين بشيء واحد.

و لا ينافي ذلك دعوى ظهور الهيئة وضعا في التأسيس فإنّ ذلك منوط بعدم تقدّم مثلها و المفروض في المقام هو تقدّم مثل الهيئة بالنسبة إلى الأمر الثاني هذا مضافا إلى أنّ التأسيس و التأكيد كالمرة و التكرار ليسا داخلين في الهيئة وضعا بل يستفاد التأسيس عند عدم قرينة التأكيد.

و عليه فلا مجال لما يقال من أنّ إطلاق المادّة يقتضى التأكيد و لكنّه ظهور تعلّقي متوقّف على عدم القرينة بخلاف ظهور الأمر في التأسيس فإنّه تنجيزي لأنّه وضعي و عليه فيرفع موضوع الأوّل بالثاني فإنّ ظهور الأمر وضعا في التأسيس يمنع عن إطلاق المادّة.

و ذلك لما عرفت من منع ظهور الهيئة في الأمر الثاني في التأسيس مع سبق الأمر الأوّل هذا مضافا إلى إمكان منع ظهور الهيئة في التأسيس رأسا.

و عليه فالأمر الثاني مع عدم تقيّد المتعلّق بالمرّة الاخرى لا يفيد إلا التأكيد فتدبّر جيّدا.

## المقصد الثاني: فى النواهى

### اشارة

فى النواهى

يقع الكلام فى فصول:

ص:153



إشارة

وفيه مباحث:

المبحث الأول: في أنّ مادة النهي كمادّة الأمر في الدلالة على الإلزام بنفس

المادّة

إذا لا ينسب من مادّة النهي التي تكون في اللغة الفارسيّة بمعنى (قدغن كردن و بازداشتن) إلاّ المنع و الزجر الإلزاميّ كما أنّ المنسب من مادّة الأمر التي يكون في اللغة الفارسيّة بمعنى (فرمان دادن و واداشتن) ليس إلاّ الطلب الإلزاميّ.

وقد مرّ في مباحث الأوامر عن صاحب الفصول أنّه قال في تعريف مادّة الأمر إنّ الأمر (هو طلب العالي من الداني حصول الفعل على سبيل الإلزام) واستشهد عليه بالتبادر.

وعليه فمادّة النهي بقرينة المقابلة ظاهرة في الزجر عن الشيء على سبيل الإلزام فإذا ورد أنّ ذلك من النواهي يعلم منه أنّه من المحرّمات إلاّ إذا قامت القرينة على الخلاف، ويتفرّع عليه أنّ الواجب في الأمر بالمعروف و النهي هو طلب فعل المعروف و المنع عن المنكر على سبيل الإلزام و الإيجاب إذ المأمور به هو نفس الأمر و نفس النهي في مثل قوله تعالى (وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ) (1).

وعليه فلا يكفي في الامتثال مجرد طلب الفعل أو المنع عنه من دون إلزام

ص: 155

و إيجاب كالاستدعاء أو الالتماس إذا لم يؤثر في إتيان المعروف أو ترك المنكر بل اللازم مع احتمال التأثير هو أعمال المولوية بالبعث و الزجر على سبيل الإلزام و الإيجاب.

### المبحث الثاني: في صيغة النهي،

و لا يخفى عليك أنّ صيغة النهي من الإنشاءات كما أنه صيغة الأمر كذلك فكما أنّ (اضرب) إيجاديّ إنشائيّ بخلاف قولنا نضرب - بضمّ الباء - فإنه حكائيّ لا إيجاديّ، فكذلك (لا تفعل) بسكون اللام إيجاديّ لا حكائيّ، بخلاف قولنا (لا تفعل) بضمّ اللام، ولذا لا تتّصف صيغة الأمر و النهي بالصدق و الكذب بخلاف الخبر فإنّ الصدق و الكذب من كفيّات الحكاية فإذا كانت الحكاية مطابقة لما ثبت في موطنه من الذهن أو الخارج فهي صدق و إلاّ فهي كذب.

ثمّ إنّ الذي ينشأ بصيغة (افعل) هو البعث نحو المأمور به كما أنّ صيغة (لا تفعل) موضوعة لإنشاء المنع عن الفعل و الزجر عنه، و لا دلالة لهما على الإلزام و الإيجاب و إنّما حكم العقلاء بهما مع عدم قيام القرينة على الترخيص و جواز الترك أو الفعل و جريان أصالة التطابق بين الإنشاء و الإرادة الشديدة أو الكراهة الشديدة.

فكما أنّ تمام الموضوع لحكم العقلاء بلزوم الفعل في البعث إنّما هو صيغة (افعل) مع أصالة التطابق و عدم قيام القرينة على الترخيص كالبعث الخارجي، فكذلك في ناحية صيغة (لا تفعل) كالزجر الخارجي.

و عليه فالحرمة مستفادة كالوجوب من حكم العقلاء بتماميّة الحجّة على لزوم الارتداع أو الامتثال و ليسا داخليين في مفاد صيغة النهي أو الأمر بل تكون الصيغة بالنسبة إلى الحرمة أو الوجوب جزء الموضوع لحكم العقلاء لا تمام الموضوع لأنّ الجزء الآخر هو أصالة التطابق بين الإنشاء و الإرادة الشديدة أو الكراهة الشديدة.

### المبحث الثالث: في تفسير النهي:

ذهب المشهور إلى تفسير النهي بطلب الترك، و تبعهم في الكفاية حيث قال: إنّ

الأمر والنهي يشتركان في كونهما للطلب غاية الأمر أنّ المتعلّق للطلب في الأوامر هو وجود الطبيعة وفي النواهي عدمها فاختلفا فهما إنّما يكون بحسب المتعلّق لا بحسب الحقيقة لكون كليهما بحسب الحقيقة من مقولة الطلب.

أورد عليهم سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد بأنّ مفاد النهي هو الزجر عن الفعل كما أنّ مفاد الأمر هو البعث نحو الفعل، فالمتعلّق فيهما هو الفعل، وطلب الترك ليس مساوقاً لمعناه، نعم طلب الترك لازم للزجر عن الفعل عقلاً كما أنّ مبغوضيّة الترك في الأوامر لازم للبعث نحو الفعل، وبالجملة فكما أنّ التحريك نحو الفعل بالذات تبعد عن الترك والعدم بالعرض فكذلك في المقام يكون الزجر عن الفعل بالذات إبقاء للعدم وطلباً للترك بالعرض.

والمفاد المذكور في الأمر والنهي يتبع مقام الثبوت فإنّ متعلّق الكراهة النفسانيّة في النهي هو نفس الفعل كما أنّ متعلّق الإرادة في الأمر هو نفس الفعل ولازم كراهة الفعل هو إرادة إبقاء العدم على حاله.

ويشهد لما ذكره الاستاذ انسباق الزجر عن الفعل من معنى النهي، ألا ترى أنّ لفظة (قدغن) في اللغة الفارسيّة أو الممنوعيّة في اللغة العربيّة تدلّ على ممنوعيّة الفعل لا مطلوبيّة الترك وإن كانت المطلوبيّة المذكورة لازماً عقلياً لممنوعيّة الفعل، كما أنّ كلمة (نزن) في الفارسيّة بمعنى المنع عن الضرب أي (زدن نه) لا طلب ترك الضرب، وبالجملة فالبعث والزجر متبادران من صيغة (افعل) و(لا تفعل) ومناسبان للثبوت إذ الإرادة متعلّقة بالفعل في الأمر كما أنّ الكراهة متعلّقة به في النهي، ومن المعلوم أنّ الإرادة والكراهة ليستا من دون جهة بل من ناحية اشتمال الفعل على المصلحة أو المفسدة ولا داعي لطلب الترك مع خلوه عن المصلحة إلاّ باعتبار اشتمال الفعل على المفسدة، فالزجر عن الفعل حقيقة لاشتماله على المفسدة يلازم طلب تركه عرضاً، ولا مطلوبيّة للترك إلاّ من جهة الابتعاد عن مفسدة الفعل.

و مِمَّا ذَكَرَ يَظْهَرُ أَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ تَكُونَ صِغَةُ النِّهْيِ بِنَحْوِ (لَا- تَفْعَلْ) أَوْ (أَنْهَاكَ عَنِ الْفِعْلِ) نَعْمَ يُمْكِنُ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ (أُرِيدُ مِنْكَ التَّرِكَ) أَوْ (أَتَرَكَ) وَ لَكِنَّهُ لَيْسَ إِلَّا مِنْ نَاحِيَةِ اللَّفْظِ إِذِ الْإِزْمُ هُوَ إِجْرَاعُهُمَا إِلَى إِنْشَاءِ الزَّجْرِ عَنِ الْفِعْلِ لِعَدَمِ مَطْلُوبِيَّةِ التَّرِكَ بِنَفْسِهِ لِخَلْوِهِ عَنِ الْمَصْلُحَةِ حَقِيقَةً فَلَا يَصِلِحُ لِلطَّلَبِ بِخِلَافِ الْفِعْلِ فَإِنَّهُ مُشْتَمَلٌ عَلَى الْمَفْسُودَةِ وَ يَصِلِحُ لِلْكَرَاهَةِ وَ الزَّجْرِ عَنْهُ.

وَ لَا وَقَعَ لَمَّا يُقَالُ مِنْ أَنَّهُ كَمَا أَنَّ هُنَاكَ كِرَاهَةٌ لِلْفِعْلِ فَكَذَلِكَ هُنَاكَ إِرَادَةٌ وَ مَحْبُوبِيَّةٌ لِلتَّرِكَ، وَ يَشْهَدُ لِذَلِكَ الْأَفْعَالُ الْمَبْغُوضَةُ بِالْبَغْضِ الشَّدِيدِ فَإِنَّ تَعَلُّقَ الْمَحْبُوبِيَّةِ بِتَرْكِهَا ظَاهِرٌ وَاضِحٌ لَا إِنْكَارَ فِيهِ كَمَحْبُوبِيَّةِ الصَّحَّةِ الَّتِي هِيَ فِي الْحَقِيقَةِ عَدَمُ الْمَرَضِ وَ نَحْوِ ذَلِكَ (1).

وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْإِرَادَةَ وَ الْمَحْبُوبِيَّةَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى التَّرِكَ بِاعْتِبَارِ اشْتِمَالِ الْفِعْلِ عَلَى الْمَفْسُودَةِ وَ كَوْنِ التَّرِكَ تَبْعِيدًا عَنِ الْمَفْسُودَةِ لَا بِاعْتِبَارِ اشْتِمَالِ التَّرِكَ عَلَى الْمَصْلُحَةِ، وَ لِذَا تَكُونُ الْإِرَادَةُ وَ الْمَحْبُوبِيَّةُ عَرْضِيًّا وَ مَجَازِيًّا، وَ النِّقْضُ بِالصَّحَّةِ غَيْرُ سَدِيدٍ لِأَنَّ الصَّحَّةَ وَ السَّقْمَ أَمْرَانِ وَ جُودِيَّانِ لَا يَجْتَمِعَانِ وَ الصَّحَّةُ هِيَ التَّمَامِيَّةُ وَ هِيَ وَصْفٌ حَقِيقِيٌّ قَابِلٌ لِلْمَحَبَّةِ وَ الْإِرَادَةُ وَ لَيْسَتْ الصَّحَّةُ عَدَمُ الْمَرَضِ، نَعْمَ تَكُونُ الصَّحَّةُ مَلَاذِمَةً لِعَدَمِ الْمَرَضِ لِأَنَّ جُودَ كُلِّ ضِدٍّ مَلَاذِمٌ لِعَدَمِ ضِدِّ آخَرَ، هَذَا مُضَافًا إِلَى مَا فِي مَنَاهِجِ الْوُصُولِ مِنْ أَنَّ تَعَلُّقَ الطَّلَبِ بِالْعَدَمِ مَمْتَنَعٌ ثُبُوتًا وَ مُخَالَفٌ لِلظَّاهِرِ إِثْبَاتًا ضَرُورَةً أَنَّ الْعَدَمَ لَيْسَ بِشَيْءٍ وَ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ ذَا مَصْلُحَةٍ حَتَّى تَتَعَلَّقَ بِهِ إِرَادَةٌ وَ اشْتِيَاقٌ وَ لَا بَعْثٌ وَ لَا تَحْرِيكَ وَ لَا طَلَبٌ.

وَ أَمَّا مَا فِي تَعْلِيقَةِ الْمُحَقِّقِ الْأَصْفَهَانِيِّ مِنْ أَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ بِلِحَازِ تَرْكِبِ صِغَةِ النِّهْيِ مِنْ حَرْفِ النِّفْيِ وَ أَدَاةِ الْعَدَمِ وَ صِغَةِ الْمَضَارِعِ أَنَّ مَفَادَهَا هُوَ الْإِعْدَامُ التَّسْبِيبِيَّ

ص: 158



ففيه أنّ التركّب المذكور يناسب الزجر و الانزجار و الردع و الارتداع أيضا فلا- يكون قرينة على كون مفاد النهى هو الإعدام التسيبى، فتحصل أنّ مفاد النهى هو الزجر لا طلب الترك و الإعدام التسيبى، و عليه يسقط النزاع فى أنّ متعلّق الطلب فى النهى هو الكفّ أو نفس أن لا تفعل لما عرفت من أنّ النهى هو الزجر عن الوجود لا طلب الترك.

و لكن وقع صاحب الكفاية فى هذا البحث من جهة اختياره مذهب المشهور فى مفاد النهى و اختار أنّ متعلّق الطلب هو الترك بدعوى الاستظهار و لعله من جهة التبادر.

هذا مضافا إلى ما اشير إليه فى بعض التعاليق من أنّ اللازم بناء على كون المتعلّق هو الكفّ هو عدم إمكان الامتثال فيما إذا لم يكن للمخاطب ميل له بحسب طبعه فيكون مثل هذا خارجا عن مورد الخطابات و هو كما ترى.

أورد عليه بأنّ الترك و العدم غير اختياريّ، و التكليف لا يتعلّق بغير الاختياريّ لانتفاء القدرة بالنسبة إلى العدم لأنّ العدم نفى محض فلا يصلح لأن يكون مورد أثر القدرة، و الإرادة و القدرة تؤثّران فى الفعل لا فى العدم بل العدم لا يحتاج إلى العلة لأنّ العدم عدم بعلمه علته فلا حاجة إلى إعمال القدرة و إرادة العدم.

أجاب عنه فى الكفاية بأنّ الترك أيضا يكون مقدورا و إلّا لما كان الفعل مقدورا و صادرا بالإرادة و الاختيار فإنّ معنى كون شىء مقدورا هو كون كلّ من وجوده و عدمه تحت الاختيار، فالقدرة على الفعل تكفى فى صحة إضافة القدرة إلى تركه، و عليه فيصحّ أن يقال مقدورية الترك و مراديته تابعة لمقدورية الفعل و مراديته، هذا

مضافا إلى ما أفاده استاذنا العراقي قدس سره من أن الأعدام مقدورة بالواسطة إذ يمكننا عدم كل منها بإعمال القدرة في ضده، ولذا يحكم العرف بوجود القدرة على عدم سواد محلّ بالقدرة على تبييض هذا المحلّ.

و كون العدم الأزلّي لا بالاختيار لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء و الاستمرار الذي يكون بحسبه محلاّ للتكليف.

أورد عليه أيضا بأن مرجع هذا البحث إلى أن متعلّق النهي هل هو مطلق الترك أو أنه ترك خاصّ و هو المساوق لصورة الكفّ، يمكن اختيار الثاني بدعوى أن النهي إنّما هو لجعل الداعي نحو الترك و هذا إنّما يتعلّق في صورة وجود المقتضى للفعل بحيث يكون المكلف في مقام العمل فينهي، أمّا إذا لم يكن في مقام العمل فلا معنى للنهي عنه لتحقّق الانتهاء و الانزجار في نفسه بدون نهى فيكون النهي لغوا، و هذا المعنى تظهر ثمرته في مورد العلم الإجماليّ الذي يكون أحد طرفيه مصروف النظر عنه بالمرّة فإنّه لا يكون منجزا على هذا الرأى فينحصر النهي بصورة الكفّ قهرا و إن تعلّق بالترك (1).

وفيه: أولا- أن قياس المقام بما يكون خارجا عن محلّ الابتلاء قياس مع الفارق لأنّ المورد الذي لا يكون محلّ الابتلاء خارج عن كونه تحت القدرة فلا يحسن الخطاب بالنسبة إليه. و هذا بخلاف المورد الذي لا يكون المقتضى للعمل فيه موجودا بالفعل لأنّه لا يكون خارجا عن محلّ القدرة لإمكان الإتيان به في بعض الأحيان و لو بداع آخر من الدواعي كخطاب الشيوخ بعدم الزنا فإنّهم لا يميلون إليه، و مع ذلك يمكن ارتكاب ذلك بعروض دواع اخرى، فإمكان الانبعاث يكفي في صحّة الخطاب و حسنه كما لا يخفى.

ص: 160

و ثانياً: أن عدم حسن الخطاب على تقدير التسليم إنما يكون إذا كان الخطاب شخصياً لا بنحو الكلى و الضرب القانوني فإن الخطابات القانونية خطابات كلية متوجهة إلى العناوين الكلية و تصح من غير استهجان إذا كان في المخاطبين من يمكن انبعائه بها و لا يلزم أن يكون الأفراد جميعهم كذلك في رفع الاستهجان، فمنشأ الإشكال هو الخلط بين الحكم الكلى و الجزئي فتأمل.

و ثالثاً: إن لقائل أن يقول إذا لا- نسلم عدم حسن الخطاب بالنسبة إلى ما كان خارجاً عن محلّ الابتلاء لوجود الفائدة فيه و هو وجوب الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي كما يصح إطلاق الخطاب بالنسبة إلى غير القادر لأن فائدته هو وجوب الفعل فيما إذا شك في القدرة، و يشهد له ما يقوله العاجز عند ترك شيء من الأشياء التي لم يتمكن منها من إتي تركت محبوب المولى إذ لا دليل على المحبوبة إلا إطلاق الخطاب بالنسبة إليه أيضاً.

و بالجملة لا يلزم في صحة البعث أن يكون بداعي الانبعاث بل يصح أن يكون بدواع أخرى كالا احتياط في أطراف العلم الاجمالي أو إتمام الحجة كتوجيه الخطابات نحو العصاة و الكفار مع كونهم غير منبعثين، هكذا أفاد استاذنا المحقق الداماد قدس سره فتأمل.

### **المبحث الرابع: في وجه اختلاف الأمر و النهي في كيفية الامتثال**

و لا- يخفى عليك أن مقتضى الأمر هو حصول الامتثال بأول مصاديق المتعلق لأن الطبيعة توجد بوجود فرد بخلاف مقتضى الثاني فإن امتثاله يتقوم بترك جميع الأفراد مع أن المتعلق في كليهما هو وجود الطبيعة إذ الأمر هو البعث نحو وجود الفعل، و النهي هو الزجر عن وجود الفعل فيقع البحث عن وجه الفرق، ذهب استاذنا المحقق الداماد قدس سره إلى أن الطبيعة في متعلق النهي مستعملة بكثرة الاستعمال في الطبيعة السارية دون متعلق الأمر، فالعرف يفهم من النواهي أن كل فرد من أفراد الطبيعة

كان مبعوضاً و لذلك حكم بعصيان من شرب الخمر في يوم مع الحكم بالامثال لو ترك شرب الخمر في يوم آخر.

و بالجمله صيغة النهي و إن استعملت أحيانا فيما إذا كانت الطبيعة في متعلقها مبعوضة بصرف وجودها كقولهم (لا تقتل هذا الرجل) إلا أنّ أكثر موارد استعمالها في الطباع التي كانت مبعوضة بجميع أفرادها بخلاف صيغة الأمر فإنّه ربّما يستعمل في الطبيعة التي كانت مطلوبة بجميع أفرادها كقوله تعالى (اذكروا الله ذكراً كثيراً) و لكن أكثر موارد استعمالها في الواجبات هي الطباع التي كانت مطلوبة بوجود فرد واحد.

و عليه فالسرّ في اختلاف كفيّة الامثال هو اختلاف ظهور صيغة الأمر بكثرة الاستعمال في مطلوبيّة الطبيعة بوجود فرد واحد بخلاف صيغة النهي لظهورها بكثرة الاستعمال في مبعوضيّة الطبيعة بجميع أفرادها.

و هذا الوجه ليس بوجه عقلي بل هو استظهار عرفي من ناحية انصراف اللفظ كما لا يكون ظهوراً إطلاقياً لعدم الحاجة إلى الأخذ بمقدمات الإطلاق فإنّ الحكم على الفرض منحلّ بانحلال متعلقه إلى النواهي بالظهور الانصرافي اللفظي و أمّا ما يظهر من (مناهج الوصول) من أنّ الالتزام بالعموم الاستغراقي في جانب المتعلّق حتى ينحلّ النهي بتبعه خلاف التحقيق لعدم استعمال المادّة في الأفراد وجدانا كما لم تستعمل الهيئة في الطبيعي (1).

فهو منظور فيه بعد وجود كثرة الاستعمال في الطبيعة السارية في النواهي فإنّ اللفظ حينئذ ظاهر في استعمال المادّة في الأفراد في ناحية المتعلّق و يتكثّر النهي بتبع تكثّر الأفراد.

ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ منشأ الفرق هو العقل لأنّ المتعلّق في الأمر

ص: 162

1-1) مناهج الوصول: ج 2 ص 106.

و النهى واحد و هو الطبيعة و إنّما العقل يحكم باختلافهما فى الامتثال ضرورة أنّ وجود الطبيعة يكون بوجود فرد واحد و عدمها لا يكاد يكون إلاّ بعدم الجميع (1).

أورد عليه المحقّق الأصفهانيّ بأنّ التفكيك بين وجود الطبيعة و عدمها غير متصوّر لأنّ الطبيعة توجد بوجودات متعدّدة و لكلّ وجود عدم هو بديله و تقيضه، فقد يلاحظ الوجود مضافا إلى الطبيعة المهملة التى كان النظر مقصورا على ذاتها و ذاتياتها فيقابله إضافة العدم إلى مثلها و نتيجة المهملة جزئية، فكما أنّ مثل هذه الطبيعة تتحقّق بوجود واحد كذلك عدم مثلها.

وقد يلاحظ الوجود مضافا إلى الطبيعة بنحو الكثرة فلكلّ وجود منها عدم هو بديله فهناك وجودات و أعدام.

وقد يلاحظ الوجود بنحو السعة أى بنهج الوحدة فى الكثرة بحيث لا يشدّ عنه وجود فيقابله عدم مثله و هو ملاحظة العدم بنهج الوحدة فى الأعدام المتكثّرة أى طبيعىّ العدم بحيث لا يشدّ عنه عدم، و لا يعقل الوجود المضاف إلى الماهية على نحو يتحقّق بفرد ما و يكون عدمه البديل له بحيث لا يكون إلاّ بعدم الماهية بجميع أفرادها (2).

يمكن أن يقال كما فى الدرر حيث إنّ الطبيعة اللا بشرط حتّى من حيث الوجود و العدم لا يمكن أن تكون محلا للإرادة عقلا يجب اعتبار وجودها فى ناحية المتعلّق فى الأمر. ثمّ إنّ الوجود إمّا بنحو الوجود السارى و إمّا بنحو الوجود المقيّد بقيد خاصّ و أمّا بنحو صرف الوجود فى مقابل العدم الأزلىّ من دون أمر آخر وراء ذلك و كان المطلوب هو انتقاض العدم الأزلىّ بالوجود من دون ملاحظة شىء آخر.

و حيثما لا يدلّ الدليل على أحد الاعتبارات يتعيّن الثالث لأنّه المتيقّن من بينها،

ص: 163

1-1 (1) الكفاية: ج 1 ص 222.

2-2 (2) نهاية الدراية: ج 2 ص 82.

وغيره يشتمل على هذا المعنى وأمر زائد فيحتاج إلى مئونة أخرى زائدة مرفوعة بمقتضى الإطلاق. ثم زاد عليه في ذيل الدرر بأن اعتبار صرف الوجود أيضا قيد زائد ويحتاج إلى مئونة زائدة فالقدر المتيقن هو مطلق الوجود المعرّى حتى من هذا القيد (1).

وعليه فإذا كان المطلوب في ناحية الأمر هو وجود الطبيعة و هو ناقض لعدم الكلّي و طارد لعدم الأزلّي بحيث ينطبق على أوّل فرد و وجود، كان نقيضه عدم ناقض لعدم و من المعلوم أنّه يساوق بقاء عدم الكلّي على حاله فيتحقّق التفريق بين الأمر و النهي في الامتثال لأنّ لازم صرف الوجود أو مطلق الوجود هو تحقّق الطبيعة بفرد و لازم نقيضه هو انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع أفرادها.

أورد عليه المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه بأنّ طارد لعدم الكلّي لا مطابق له في الخارج لأنّ كلّ وجود يطرد عدمه البديل له لا عدمه و عدم غيره، فأوّل الوجودات أوّل ناقض لعدم و نقيضه عدم هذا الأوّل و لازم هذا عدم الخاصّ بقاء سائر الأعدام على حالها فإنّ عدم الوجود الأوّل يستلزم عدم الثاني و الثالث و هكذا لا أنّه عينها (2).

أجاب عنه شيخنا الاستاذ الأراكيّ قدّس سرّه بأنّه لا ضير في عدم وجود المطابق بالفعل للطارد لعدم الكلّي في الخارج بعد إمكان تصوّره إذ لا مانع من انتزاع ناقض لعدم الكلّي عن الوجود الأوّل بتبدّل عدم واحد بالوجود لا اختلال لعدم الكلّي بتبدّل واحد من الأعدام بالوجود، و الموضوع في الأمر و النواهي حيث كان من الأمور الذهنيّة فعدم وجود المطابق بالفعل له في الخارج مع وجود منشأ انتزاعه لا يوجب الإشكال كما أنّ الكسور التسعة من النصف و الربع و غيرهما ليس لها في الخارج مطابق بالفعل لأنّه ليس في الخارج إلاّ القابليّة للانقسام لا وجود الأقسام من

ص: 164

1-1) الدرر: ج 1 ص 76 و 77 ط جديد.

2-2) نهاية الدراية: ج 2 ص 82.

النصف وغيره فمع عدم وجودها قبل الفرز يمكن تصوّر الكسور بوجود منشئها وهكذا في ناقض العدم الكلّي فيصحّ أن يتصوّر الوجود بعنوان ناقض العدم الكلّي.

وعليه فالأمر بصرف الوجود أو أصل الوجود يمكن امتثاله بفعل واحد بخلاف الزجر عن أصل الوجود فإنّه يرجع إلى مطلوبيّة العدم الكلّي المنتزع عن الأعدام و من المعلوم أنّه لا يمكن امتثاله إلاّ بترك الطبيعة مطلقا.

نعم لو عصى المكلف فدلالة النهى على حرمة الفعل بعد عصيان النهى في الزمان الأوّل تحتاج إلى مقدّمات الحكمة وبعد جريان المقدّمات يكون العدم الكلّي مطلوبا للمولى في الزمان المستمرّ وعصيانه في الزمان الأوّل لا يضرّ ببقاء النهى على ما هو عليه من الزجر عن الفعل مطلقا كما أنّ العصيان لا يضرّ باستصحاب الأحكام الشرعيّة في زمان النبيّ صلّى الله عليه وآله إلى قيام القيامة.

وعليه فلا إشكال على ما ادّعه صاحب الكفاية من التفرقة في الامتثال بين الأمر و النهى بناء على ما ذهب إليه في النواهي من أنّ المطلوب فيها هو عدم الطبيعة.

هذا، وقد عرفت أنّ مفاد النواهي هو الزجر عن الفعل كما أنّ مفاد الأوامر هو البعث نحو الفعل، وكثرة الاستعمال فيهما متعاكسة لأنّ كثرة الاستعمال في النواهي في مبغوضة الطبيعة السارية بخلافها في الأوامر فإنّها مستعملة كثيرا ما في مطلوبيّة وجود الطبيعة فإذا كانت صيغة الأوامر و النواهي ظاهرة في معناهما بكثرة الاستعمال فلا يحتاج لإفادة بقاء المبغوضيّة في ناحية النواهي بعد العصيان إلى الأخذ بمقدّمات الإطلاق لأنّ النواهي منحلّة بتبع انحلال الأفراد فإذا عصى بالنسبة إلى فرد لا يوجب سقوط غيره من الأفراد لبقاء ظهور النهى في ممنوعيّة سائر الأفراد وبالجملة فالنهي في حكم نواه متعدّدة فلا مانع من بقائه على حاله بواسطة عصيانه في بعض أفراد متعلّقه.

كما لا حاجة إلى إنشاء سنخ الطلب كما في نهاية الدراية (1): بعد الالتزام بالعموم الاستغراقي في ناحية المتعلق لأن النهى ينحلّ بتبع العموم الاستغراقي، ودعوى أن استعمال المتعلق في الأفراد خلاف الوجدان كما في مناهج الوصول غير مسموعة بعد ما عرفت من كثرة استعمال المحرّمات خلافا للواجبات في مبعوضيّة الطبيعة السارية كما هو المتفاهم العرفي.

ثم لا يخفى عليك أن ما ذكرناه ليس من جهة أن المصلحة في طرف الأمر قائمة بصرف وجود الطبيعة ما لم تقم قرينة على الخلاف، ولأجل ذلك لا ينحلّ الأمر بانحلال أفراد الطبيعة في الواقع وأما المفسدة ففي طرف النهى قائمة بمطلق وجودها إلا إذا قامت قرينة على أنها قائمة بصرف وجودها مثلا أو بمجموع وجوداتها وهكذا، ولذلك ينحلّ في الواقع بانحلالها فيثبت لكل فرد منها حكم مستقل.

حتى يورد عليه - كما في المحاضرات - بأن (هذا الفرق وإن كان صحيحا في نفسه إلا أنه لا - طريق لنا إلى إحرازه مع قطع النظر عما هو مقتضى إطلاق الأمر والنهى بحسب المتفاهم العرفي ومرتكزاتهم وذلك لما ذكرناه غير مرة من أنه لا طريق لنا إلى ملاكات الأحكام مع قطع النظر عن ثبوتها، وعلى هذا الضوء فلا يمكننا إحراز أن المفسدة في المنهى عنه قائمة بمطلق وجوده والمصلحة في المأمور به قائمة بصرف وجوده مع قطع النظر عن تعلق النهى بمطلق وجوده وتعلق الأمر بصرف وجوده) (2).

وذلك لما عرفت من أن كثرة استعمال المتعلق في النواهي في العموم الاستغراقي تكون سببا لظهور النواهي في انحلال الاستغراقي فيختلف ظهور النهى مع ظهور الأمر في الواجبات، لأن كثرة الاستعمال فيها متعكسة. هذا مضافا إلى إمكان إحراز المفسدة

ص: 166

1-1) نهاية الدراية: ج 2 ص 83.

2-2) المحاضرات: ج 4 ص 96-97.



بعد كون كل فرد مثل المنهى و عدم احتمال رفع المبعوضيّة بترك بعض الأفراد.

و أمّا ما ذهب إليه في المحاضرات بعد إطالة الكلام من أنّ (الاختلاف بين الأوامر و النواهي ليس من ناحية اختلافهما في المتعلّق لما عرفت من أنّ متعلّقهما واحد و هو نفس طبيعيّ الفعل فإنّه كما يكون متعلّقًا للأمر كذلك يكون متعلّقًا للنهي، بل إنّ ذلك إنّما كان من جهة خصوصيّة في تعلّق الأمر و النهي به و هذه الخصوصيّة هي أنّ المطلوب من الأمر بما أنّه إيجاد الطبيعة في الخارج فلا يمكن أن يريد المولى منه إيجادها بكلّ ما يمكن أن تنطبق عليه هذه الطبيعة لغرض عدم تمكّن المكلف منه كذلك، فهذه الخصوصيّة أوجبت أن تكون نتيجة مقدّمات الحكمة فيه هي كون المطلوب هو إيجادها في ضمن فردها المعبر عنه بصرف الوجود، و المطلوب من النهي بما أنّه حرمان المكلف فلا يمكن أن يراد منه حرمانه عن بعض أفرادها لفرض أنّه حاصل قهرا و النهي عنه تحصيل للحاصل، فهذه الخصوصيّة أوجبت أن تكون نتيجة مقدّمات الحكمة فيه هي كون المطلوب حرمان المكلف عن جميع أفرادها) (1).

ففيه أنّ البيان المذكور لو تمّ يساعد على ما ذهبنا إليه من كثرة الاستعمال أيضا.

### هنا تنبيهان:

التنبيه الأوّل: أنّه لا يخفى عليك أنّ الظاهر من النواهي الواردة في باب العبادات و المعاملات مثل قوله عليه السّلام في غير مأكول اللحم (و لا تلبسوا منها شيئا تصلّون فيه) و في مثل الحرير المحض (لا تحلّ الصلاة في حرير محض) و في مثل الغرر (نهى النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم عن بيع الغرر) و نحو ذلك، هو أنّها إرشاد إلى مانعيّة هذه الأمور عن صحّة العبادات و المعاملات كالأوامر الواردة في باب العبادات و المعاملات فإنّها

ص: 167

والمانعية و الجزئية و الشرطية أمور شرعية مستفادة من النهي و الأمر، و معنى المانعية أنّ هذه الأمور بوجودها تمنع عن صحّة العبادة و المعاملة و معنى الجزئية و الشرطية أنّ هذه الأمور دخيلة في صحّة العبادة و المعاملة.

و الأوامر الإرشادية إلى الجزئية و الاشتراط أوامر حقيقية كما أنّ النواهي الإرشادية إلى مانعية هذه الأمور نواه حقيقية لأنّ الأوامر الإرشادية المذكورة ناشئة عن المصالح الكامنة في الأجزاء و الشرائط و النواهي الإرشادية ناشئة عن المفسدات الكامنة في وجود الموانع التي تمنع عن صحّة العمل كالتقهة في مثل الصلاة و الغرر في مثل البيع.

و بعد ملاحظة أنّ الأوامر الإرشادية أوامر حقيقية ناشئة عن المصالح و أنّ النواهي الإرشادية نواه حقيقية ناشئة عن المفسدات المانعة عن صحّة العبادة و المعاملة يظهر أنّه لا وجه لما في المحاضرات من (أنّ النهي الوارد في الموانع غير ناش عن مفسدة في الفعل بداهة أنّه لا مفسدة فيه أصلاً بل نشأ عن قيام مصلحة في تركه و هي داعية إلى إيجابه و اعتباره في ذمّة المكلف، و هذه النواهي إرشاد إلى تقيّد الصلاة بعدمها لأجل مصلحة كانت في هذا التقيّد لا لأجل مفسدة في نفس تلك الأمور حال الصلاة ضرورة أنّه ليس لبس ما لا يؤكل أو الميتة أو النجس في الصلاة من المحرّمات في الشريعة المقدّسة فإذن لا يمكن أن تكون هذه النواهي ناشئة عن وجود مفسدة ملزمة فيها.

و من هنا تدلّ تلك النواهي على مطلوبية هذا التقيّد و مانعية تلك الأمور عن الصلاة ضرورة أنّنا لا نعني بالمانع إلّا ما كان لعدمه دخل في المأمور به، و هذا معنى كون

هذه النواهي إرشادا إلى مانعية هذه الأمور و تقيّد الصلاة بعدمها) (1).

وذلك لما عرفت من ظهور النواهي في الإرشاد إلى مانعية وجود الموانع، وإرجاع النواهي إلى الإرشاد إلى تقيّد العبادة بالترك مع أنه لا مصلحة في التقيّد خروج عن ظواهر النواهي الإرشادية من دون وجه وأما عدم حرمة لبس ما لا يؤكل ونحوه بالحرمة التكليفية فلا ينافي مانعية وجود لبس ما لا يؤكل ونحوه عن صحّة الصلاة، والكلام في مانعية هذه الامور كالمانعية في التكوينية فكما أنّ المانع هناك يمنع عن تأثير المقتضى ولا يكون عدمه شرطا في التأثير إذ الشرط ما له المدخلية في التأثير وليس لعدم المانع مدخلية في التأثير وإتّما عدم المانع بمعنى عدم المزاحمة فالمقتضى يؤثر بنفسه لا بمعونة عدم المانع حتّى يصحّ أن يقال هو شرط في التأثير.

فكذلك في الموانع الشرعية فإنّها بوجودها تمنع عن صحّة الصلاة وليس معناها هو مدخلية عدمها في صحّة الصلاة وتأثيرها في أثرها.

التنبية الثاني: في حكم الشبهة الموضوعية من الموانع، ولا يخفى عليك أنّ الظاهر من النواهي المولوية أو الإرشادية هو الزجر عن وجود طبيعة المنهيّ أو المانع، و حيث عرفت بكثرة الاستعمال أنّ المنهيّ هو وجود كلّ فرد فرد لا صرف وجود المانع، فلو شكّ في فرد أنّه من أفراد الطبيعة المنهية أم لا فلا ريب في جواز الرجوع إلى أصالة البراءة في النواهي المولوية لفرض أنّه شكّ في تكليف مستقلّ زائد على المقدار المعلوم بل الأمر كذلك في النواهي الإرشادية أيضا فإنّ الشكّ في التكليف الزائد أيضا بعد انحلاله على الأفراد فيندفع المشكوك بالبراءة. هذا كلّ بناء على ما اخترناه من أنّ النواهي الإرشادية إرشاد إلى مانعية وجود الموانع بل يمكن الأخذ بالبراءة أيضا لو

ص: 169

قلنا بأن النواهي الإرشادية ترجع إلى الأوامر الإرشادية في المركبات و تقيدها بعدم الموانع كما ذهب إليه في المحاضرات إذ لا إشكال أيضا في جريان البراءة بناء على جريانها في الأقلّ و الأكثر الارتباطيين كما هو الحقّ فإنّ مردّ الشكّ حينئذ إلى الشكّ في انطباق الواجب و هو الصلاة المقيّدة بعدم إيقاعها فيما لا يؤكل و الميتة و نحوهما على الصلاة المأتى بها في الثوب المشكوك و عدم انطباقه إلا على خصوص المقيّدة بعدم وقوعها في هذا الثوب المشتبه.

و من المعلوم أنّ على الأول يكون الواجب هو الأقلّ و هو المطلق من حيث تقيده بعدم وقوعه في هذا الثوب و عدم تقيده به.

و على الثانى يكون هو الأكثر و هو المقيّد بعدم وقوعه في هذا الثوب و حيث إنّنا لا نعلم أنّ الواجب هو الأقلّ أو الأكثر فيرجع إلى أصالة البراءة عن الأكثر (1).

بل لو قلنا بأن المنهى هو صرف وجود الطبيعة لأمكن إجراء البراءة أيضا، كما أفاد في جامع المدارك حيث إنّ المانع على تقدير صرف الوجود أيضا هو نفس الوجودات لا- أمر ينطبق على الوجودات حتّى يقال إنّ النهى واحد غيرى متعلّق بأمر واحد مبين بحسب المفهوم فاللازم هو الاحتياط، و ذلك لأنّ الطبيعى موجود في الخارج بوجودات الأشخاص فوجود كلّ شخص عين وجود الطبيعى غاية الأمر في صورة تعلق النهى بالطبيعة السارية يكون كلّ وجود بخصوصيته موردا للنهى، و في هذه الصورة تكون الخصوصيات ملغاة و المانع عن الصلاة هو نفس الطبيعى المتحقّق في الخارج و حيث إنّ الخارج ليس فيه وجودان أحدهما للطبيعى و الآخر للفرد بل الأفراد بذواتها و بالجهة المشتركة مورد النهى لا بخصوصياتها فمع الشكّ في تحقّق تلك الجهة في المشكوك لا مانع من شمول حديث الرفع، و مجرد تبين المفهوم مع وقوع الشكّ

ص: 170

لا يمنع عن الشمول لأنَّ الشبهة موضوعية (1).

وأيضاً لو قلنا برجوع النهي الإرشاديّ إلى الأمر الإرشاديّ و اشتراط صرف ترك المانع في العبادة أو المعاملة-كما ذهب إليه في المحاضرات-لأمكن أيضاً الرجوع إلى البراءة في الفرد المشكوك الفرديّة لفرض أنّ المطلوب في هذه الصورة صرف ترك الطبيعة و المفروض أنّه يتحقّق بتركها أنّاً ما و معه لا منع عن الأفراد المعلومة فضلا عن الأفراد المشكوكة (2).

بل الأمر كذلك لو لم يتركه أنّاً ما و صلّى في الثوب المشكوك فيه بأن لبسه في تمام آتات الاشتغال بها فحينئذ إن كان هذا الثوب من أجزاء غير مأكول اللحم واقعا فهو مانع عن صحّة الصلاة و إن لم يكن كذلك فلا يكون مانعا و حيث إنّنا لا نعلم أنّه مأكول اللحم أو غير مأكول اللحم و نشكّ في مانعيته و عدمها فلا مانع حينئذ من الرجوع إلى البراءة عنها بناء على ما هو الصحيح من جريان البراءة في الأقلّ و الأكثر الارتباطيين (3).

فقد اتّضح ممّا ذكر صحّة الرجوع إلى البراءة في الشبهة الموضوعية من الموانع على جميع الوجوه المتصورة فلا تغفل.

ص: 171

1-1) جامع المدارك: ج 2 ص 273 و 272.

2-2) المحاضرات: ج 4 ص 124.

3-3) المحاضرات: ج 4 ص 138.

المقصد الثاني فى النواهى

يقع الكلام فى فصول:

الفصل الأوّل فى مفاد مادة النهى وصيغته و هنا مباحث:

المبحث الأوّل: فى مادة النهى

و لا يخفى أنّها كما مادة الأمر فى الدلالة على الإلزام بنفس المادة إذ لا ينسب منها إلا المنع و الزجر الإلزامى.

و عليه فالنواهى تدلّ على الزجر عن الفعل على سبيل الإلزام كما أنّ الأوامر تدلّ على البعث نحو الفعل على سبيل الإلزام.

المبحث الثانى: فى صيغة النهى:

و لا يخفى أنّها من الإنشاءات كما أنّ صيغة الأمر كذلك و المنشأ بها هو الزجر عن الفعل كما أنّ المنشأ بصيغة الأمر هو البعث نحو الفعل و لا دلالة لهما على الإلزام و الإيجاب بحسب الوضع بل يحكم به العقلاء مع أصالة التطابق و عدم قيام القرينة على الترخيص فى الفعل أو الترك و الموضوع لحكم العقلاء بلزوم الفعل أو الترك هو صيغة افعل و لا تفعل مع أصالة التطابق بين الإنشاء و الإرادة أو الكراهة الجدّية.

المبحث الثالث:

إنّ النهى بمعنى الزجر عن الفعل كما أنّ الأمر بمعنى البعث نحو الفعل فالمتعلّق فى النهى و الأمر هو الفعل و تفسير النهى بطلب الترك كتفسير الأمر بالمنع عن الترك

تفسير بلازم المعنى إذ الزجر عن الفعل فى النهى ملازم لطلب الترك عقلا كما أنّ البعث نحو الفعل فى الأمر ملازم لمبغوضيّة الترك و المنع عنه و الدليل على ذلك هو التبادر و المساعدة مع مقام الثبوت إذ مقام الإثبات تابع لمقام الثبوت و الإرادة و الكراهة فى مقام الثبوت متعلّقتان بالفعل.

و لا- فرق فيما ذكر بين أن تكون صيغة النهى بنحو لا تفعل أو بنحو أنهاك عن الفعل بل لوقال الناهى اريد منك الترك أو اترك فاللازم هو إرجاعهما إلى إنشاء الزجر عن الفعل لعدم مطلوبية الترك بنفسه لخلوّه عن المصلحة حقيقة فلا يصلح للطلب بخلاف الفعل لكونه مشتملا على المفسدة و هو يقتضى الكراهة و الزجر عنه.

هذا مضافا إلى أنّ العدم ليس بشيء و لا يمكن أن يكون ذا مصلحة تتعلّق به الإرادة و الاشتياق و لا بعث و لا تحريك و لا طلب.

فإذا عرفت أنّ النهى بمعنى الزجر عن الفعل فلا مجال للنزاع فى أنّ متعلّق الطلب فى النهى هو الكفّ أو نفس أن لا تفعل لما عرفت من أنّ النهى هو الزجر عن الوجود لا طلب الترك و البحث المذكور متفرّع على كون معنى النهى هو طلب الترك.

المبحث الرابع:

فى وجه اختلاف الامتثال فى الأمر و النهى مع أنّ متعلّقيهما هو وجود الفعل إذ الأمر هو البعث نحو وجود الفعل و النهى هو الزجر عن وجود الفعل و مع ذلك يتحقّق الامتثال فى الأمر بوجود فرد واحد بخلاف النهى فإنّه لا يتحقّق الامتثال فيه إلاّ بترك جميع الأفراد.

و هنا وجوه لبيان سرّ هذا الاختلاف؛

منها: إنّ وجه ذلك هو اختلافهما فى كثرة الاستعمال إذ النهى كثيرا ما يستعمل فى الطبيعة السارية بخلاف الأمر فإنّه كثيرا ما يستعمل فى مطلق الطبيعة و الكثرة موجبة للانصراف و حيث إنّ الكثرة متعكسة فى الأمر و النهى يكون امتثالهما مختلفة

ص: 173

وفى هذا الوجه لا يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمة لأنه يبتنى على الظهور الانصرافى كما لا يخفى بل مع العصيان فى الزمان الأول لا حاجة لإفادة بقاء المبعوضيّة فى جانب النهى إلى الأخذ بالمقدمات لأنّ النواهى منحلّة بتبع انحلال الأفراد و من المعلوم أنّ عصيانه بالنسبة إلى فرد من أفرادها لا ينافى بقائه بالنسبة إلى سائر الأفراد.

ومنها: إنّ منشأ الفرق هو العقل لأنّ المتعلّق فى الأمر و النهى واحد و هو الطبيعة و إنّما العقل يحكم باختلافهما فى الامتثال ضرورة أنّ وجود الطبيعة يكون بوجود فرد واحد و لكنّ عدمها لا يكاد يكون إلاّ بعدم الجميع.

أورد عليه بأنّ التفكيك بين وجود الطبيعة و عدمها غير متصوّر لأنّ الطبيعة توجد بوجودات متعددة و لكلّ وجود عدم هو بديله و تقيضه و لا يعقل الوجود المضاف إلى الماهيّة على نحو يتحقّق بفرد ما و يكون عدم البديل له بحيث لا يكون إلاّ بعدم الماهيّة بجميع أفرادها.

فإن كان النظر إلى الطبيعة المهملة كان النظر مقصورا على ذاتها و ذاتياتها فيقابلة إضافة العدم إلى مثلها و نتيجة المهملة جزئية فكما أنّ مثل هذه الطبيعة تتحقّق بوجود واحد فكذلك عدم مثلها.

و إن كان النظر إلى الطبيعة بنحو الكثرة فلعلّ وجود منها عدم هو بديله فهناك وجودات و أعدام و إن كان النظر إلى الوجود بنحو السعة أى بنهج الوحدة فى الكثرة بحيث لا يشدّ عنه وجود فيقابلة عدم مثله.

و يمكن الجواب عنه بأنّ النظر فى ناحية الأمر إلى وجود الطبيعة بمعنى ناقض العدم الكلّى و طارد العدم الأزلّى و من المعلوم أنّه ينطبق على أول فرد و وجود من الطبيعة.

فإذا تعلّق النهى بوجود الطبيعة بالمعنى المذكور صار معناه هو الزجر عن ناقض العدم و من المعلوم أنّه يساوق إبقاء العدم الكلّى على حاله و إبقاء العدم الكلّى



على حاله لا يتحقق إلا بترك جميع الأفراد وهذا هو الفرق في ناحية الامتثال.

ودعوى إن طارد العدم لا مطابق له في الخارج لأنّ كلّ وجود يطرد عدمه البديل له لا عدمه وعدم غيره فأوّل الوجودات أوّل ناقض للعدم و تقيضه عدم هذا الأوّل و لازم هذا العدم الخاصّ بقاء سائر الأعدام على حالها فإنّ عدم الوجود الأوّل يستلزم عدمه الثاني و الثالث و هكذا لا أنّه عينها.

مندفعة بأنّه لا ضير في عدم وجود المطابق بالفعل لطارد العدم الكلّي في الخارج بعد إمكان تصوّره في الذهن و وجود منشأ انتزاعه في الخارج و لا مانع من انتزاع ناقض العدم الكلّي عن الوجود الأوّل بتبدّل عدم واحد بالوجود و الموضوع في الأوامر و النواهي حيث يكون من الامور الذهنيّة فلا يضرّه عدم وجود المطابق له في الخارج كما أنّ الأمر كذلك في الكسور التسعة فإنّه مع عدم وجود مطابق له بالفعل في الخارج أمكن تصوّره و تعلق الملكيّة به.

و عليه فالأمر بصرف الوجود أو أصل الوجود يمكن امتثاله بفعل واحد بخلاف الزجر عن أصل الوجود فإنّه يرجع إلى مطلوبيّة العدم الكلّي المنتزع عن الأعدام و من المعلوم أنّه لا يمكن امتثاله إلا بترك الطبيعة مطلقا.

نعم لو عصى المكلف فدلالة النهي على حرمة الفعل بعد عصيان النهي في الزمان الأوّل يحتاج إلى جريان مقدّمات الحكمة و بعد جريانها يكون العدم الكلّي مطلوباً للمولى في الزمان المستمرّ و عصيانه في الزمان الأوّل لا يضرّ ببقاء النهي على ما هو عليه من الزجر عن الفعل مطلقا.

هذا بخلاف الوجه الأوّل فإنّه لا يحتاج إلى المقدّمات لابتئانه على الظهور الانصرافي كما عرفت.

و منها أنّ المطلوب من الأمر بما أنّه إيجاد الطبيعة في الخارج لا يمكن أن يريد المولى منه إيجادها بكلّ ما يمكن أن ينطبق عليه هذه الطبيعة لفرض عدم تمكّن

المكلف منه كذلك بل يكون المطلوب إيجادها في ضمن فرد ما المعبر عنه بصرف الوجود و المطلوب من النهى بما أنه حرمان المكلف لا يمكن أن يراد منه حرمانه عن بعض أفرادها لفرض أنه حاصل قهرا و النهى عنه تحصيل للحاصل فهذه الخصوصية أو جبت أن تكون نتيجة مقدمات الحكمة فيه هي كون المطلوب حرمان المكلف عن جميع أفرادها.

و هذا الوجه يصلح لأن يكون علّة للوجه الأول من جهة أنّ منشأ الفرق بين الأمر و النهى هو كون كثرة الاستعمال متعاكسة فيهما.

هنا تنبيهان:

التنبيه الأول: إنّ النواهي الواردة في العبادات و المعاملات تكون إرشادا إلى مانعيّة الامور المنهيّة مثل النهى عن لبس الحرير في الصلاة و عن الغرر في البيع و غير ذلك كما أنّ الأوامر الواردة فيهما ظاهرة في الإرشاد إلى الجزئية أو الشرطية كالأمر بالذكر في الركوع أو ستر العورة حال الصلاة.

و معنى المانعيّة أنّ الامور المنهيّة بوجودها تمنع عن صحّة العبادة أو المعاملة كما أنّ معنى الجزئية و الشرطية أنّ الامور المأمور بها في العبادات أو المعاملات يكون لوجودها مدخلية شطرا أو شرطاً في صحتهما.

ثمّ إنّ الأوامر الإرشادية كالنواهي الإرشادية تكون حقيقية و تكشف عن المصالح في متعلّق الأوامر و المفسد في متعلّق النواهي.

و عليه فما قيل من أنّ النهى الوارد في الموانع غير ناش عن مفسدة في الفعل بداهة أنه لا مفسدة فيه أصلا بل نشأ عن قيام مصلحة في تركه و هذه النواهي إرشاد إلى تقيّد الصلاة بعدمها لأجل مصلحة كانت في هذا التقيّد لا لأجل مفسدة في نفس تلك الأمور حال الصلاة ضرورة أنّه ليس لبس ما لا يؤكل أو الميتة أو النجس في

الصلاة من المحرّمات فى الشريعة المقدّسة فإذن لا يمكن أن تكون هذه النواهى ناشئة عن وجود مفسدة ملزمة فيها و لا نعى بالمانع إلاّ ما كان لعدمه دخل فى المأمور به و هذا معنى كون هذه النواهى إرشادا إلى مانعية هذه الامور و تقيّد الصلاة بعدمها.

منظور فيه لأنّ النواهى ظاهرة فى الإرشاد إلى مانعية وجود الموانع و أمّا إرجاع النواهى إلى الإرشاد إلى تقيّد العبادة أو المعاملة بالترك مع أنّه لا مصلحة فى التقيّد المذكور فهو خروج عن ظواهر النواهى الإرشادية من دون وجه.

ثمّ إنّ عدم حرمة لبس ما لا يؤكل بالحرمة التكليفية لا ينافى مانعية وجود لبس ما لا يؤكل عن صحّة الصلاة و المانعية التشريعية كالمانعية التكوينية فى أنّ وجودها تمنع عن تأثير المقتضى و لا يكون عدمها شرطا فى التأثير إذ عدم المانع بمعنى عدم المزاحمة فى التأثير و ليس بمعنى أنّ عدمه مؤثّر فى تأثير الصلاة و نحوها كما لا يخفى.

التنبية الثانى: فى حكم الشبهة الموضوعية من الموانع و لا يخفى عليك أنّ الظاهر من النواهى سواء كانت مولوية أو إرشادية إلى الموانع هو الزجر عن وجود طبيعة النهى أو المانع و حيث عرفت بكثرة الاستعمال أنّ النهى أو المانع هو وجود كلّ فرد بنحو الاستغراق فلو شكّ فى فرد أنّه من أفراد الطبيعة المنهية أو المانعة أم لا يجوز الرجوع إلى أصالة البراءة فإنّ الشكّ فى التكليف الزائد على المعلوم مولويا كان أو وضعيا.

و لا فرق فيما ذكر بين أن يكون النواهى فى المركبات إرشادا إلى مانعية وجود الموانع أو إرشادا إلى تقيّد العبادة بعدم وجود الموانع.

إذ تجرى البراءة فيها أيضا بناء على جريانها فى الأقلّ و الأكثر الارتباطيين لأنّ انطباق الواجب بالنسبة إلى غير مورد المشكوك معلوم فيدور الأمر بين المعلوم و المشكوك فيجرى البراءة بالنسبة إلى غير مورد المعلوم كما لا يخفى.

بل لو قلنا بأنّ المنهية هو صرف وجود الطبيعة لأمكن إجراء البراءة أيضا فإنّ

المانع على تقدير صرف الوجود هو نفس الوجودات و الطبيعي موجود في الخارج بوجودات الأشخاص فوجود كل شخص عين وجود الطبيعي و المانع عن الصلاة هو نفس الطبيعي المتحقق في الخارج، و عليه فالأفراد بذواتها و بالجهة المشتركة مع إلغاء الخصوصيات مورد النهي فمع الشك في تحقق تلك الجهة في المشكوك يدور الأمر بين المعلوم و المشكوك فلا مانع من شمول حديث الرفع و مجرد تبين المفهوم مع وقوع الشك لا يمنع عن الشمول بعد كون الشبهة موضوعية و المانع نفس الوجودات دون نفس المفهوم، فلا تغفل.

إشارة

و عدمه فى شىء واحد ممّا ينطبق عليه العناوين المتخالفة كعنوان الصلاة و عنوان الغضب.

و لا يخفى عليك أنّ أصحابنا الأصوليين اختلفوا فى الجواز و العدم على أقوال و لا بدّ من تقديم جهات:

الاولى: فى تحرير محلّ النزاع، و لا يخفى عليك أنّ المراد من الواحد- كما فى الكفاية- هو مطلق ما كان ذا وجهين و مندرجا تحت عنوانين يكون بأحدهما موردا للأمر و بالآخر للنهى من دون فرق بين أن يكون الواحد المذكور كليًا مقولا على الأفراد الكثيرة أو جهة جزئية لا تنطبق إلا على الجزئى، فمثل الحركة بقصد الصلاة فى الدار المغصوبة فعل ينطبق عليه عنوان الصلاة و عنوان الغضب سواء اريد بها الكلّى المقولّى الذى يصدق على الكثيرين أو اريد بها الحركة الصادرة من شخص خاصّ فى زمان خاصّ، و هى أى الحركة المذكورة داخله فى البحث و لا يختصّ مورد البحث و النزاع بالواحد الشخصىّ فإذا عرفت عدم اختصاص الواحد بالشخصى فليس المراد من الواحد، المعنى الذى يقابل الكلّى بل المراد منه هو مقابل المتعدّد بمعنى أنّ محلّ البحث هو ما إذا كان مورد صدق العناوين هويّة واحدة لا متعدّدة، فالحركة بقصد الصلاة فى الدار المغصوبة هويّة واحدة سواء اريد بها الكلّى المقولّى أو الماهية الجزئية و ليست شيئين حتّى يكون بأحدهما متعلّق الأمر و بالآخر متعلّقًا للنهى، فقيّد الواحد

لإخراج متعدّد الهويةّ فيما إذا كان العنوانان متقابلين مثل السجدة المخصوصة لله و السجدة المخصوصة للصنم أو قتل المؤمن و قتل الكافر وغير ذلك من العناوين المتقابلة فإنّ الأمر و النهى فيها لا يجتمعان في هويّة واحدة.

بخلاف العناوين المتخالفة كالصلاة و الغضب فإنّها تجتمع في هويّة واحدة و تكون محلّ النزاع و البحث.

و لقد أفاد و أجاد المحقّق الأصفهانيّ تبعاً لصاحب الكفاية حيث قال ما محصّله إرادة الواحد الشخصيّ بالخصوص يوجب خروج الواحد الجنسّي المعنون بعنوانين كليّين كالحركة الكليّة المعنونة بعنوان الصلواتيّة و الغصبيّة المنترعة من الحركات الخارجيّة المعنونة بهما عن محلّ النزاع مع أنّه لا موجب لإخراجه، و إرادة الواحد الجنسّي أو النوعيّ يوجب دخول السجود الكليّ الذي له نوعان بتقييده بكونه لله أو للصنم مثلاً مع أنّه خارج قطعاً و كذا لو أريد الأعمّ من الشخصيّ وغيره.

و هنا قسم آخر للوحدة و هي الوحدة في الوجود فإنّ العناوين الموصوف بها الكليّ المنطبق على أفرادها تارة تكون من الأوصاف المتقابلة كعنوان السجود لله و عنوان السجود للصنم فإنّ كليّ السجود المعنون بهما لا يعقل انطباقه على هويّة واحدة.

و اخرى من الأوصاف الغير المتقابلة كعنواني الصلاة و الغضب فإنّ كليّ الحركة المعنونة بهما قابل للصدق على هويّة واحدة.

فالتقييد بالواحد لمجرّد إخراج المتعدّد من حيث الوجود لا لإخراج الكليّ في قبال الشخص (1).

و كيف كان فالواحد الذي يكون مجمعا للعناوين المتخالفة هو مورد البحث

ص: 180

1-1) نهاية الدراية: ج 2 ص 84.

و النزاع فى أن الأمر و النهى يجتمع فى أولا يجتمع من دون فرق بين أن يكون الواحد المذكور كليًا أو جزئيًا، أورد عليه فى مناهج الوصول بأن الواحد الجنسى لا تتصادق عليه العناوين بل يكون جنسا لها كما أن الشخصى لا يتعلّق الأمر و النهى به لأنّ الخارج لا يمكن أن يكون ظرف ثبوت التكاليف فاجتماع الأمر و النهى فيه ممّا لا معنى له (1).

و يمكن أن يقال إنّ المقصود من الواحد الجنسى أو النوعى هو الحركة الكليّة التى تحققت بقصد الصلاة فى الدار المغصوبة فإنّ هذا العنوان كلىّ يصدق عليه عنوان الصلاة و عنوان الغصب و باعتبار صدقهما على هذا الكلىّ، و الكلىّ المذكور من أنواع الجنس يسند صدقهما عليه إلى الجنس بالعناية لا بالحقيقة و لا يضّرّ ذلك لعدم المدخلىّة لصدقهما على الجنس فى ملاك البحث لكفاية صدقهما على الحركة الكليّة المذكورة التى تكون من أنواع الجنس.

فالمناقشة المذكورة مناقشة غير صحيحة لعدم دخالة صدقهما على الجنس بالحقيقة فى البحث.

و أمّا أنّ الخارج هو ظرف السقوط لا ظرف الثبوت فهو كلام متين و لكنّ القائل بالواحد الشخصى لا يقول بتعلّق الأمر و النهى المتعلّق بالعنوانين المتصادقين على الواحد الخارجى المأتى به بل يقول بتعلّقهما على العنوانين المتصادقين على ماهية الواحد الشخصى الخارجى، و من المعلوم أنّ الماهيّة الشخصيّة لها وجود لا- فراغى و قابل للتصوّر و لا يلزم من تعلّق الأمر و النهى بها تعلّقهما بالخارج المأتى به حتّى يقال إنّ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت.

فالأظهر- كما ذهب إليه فى الكفاية- هو أنّ الواحد أعمّ من الشخصى و كان

ص: 181

المقصود من اعتباره هو إخراج المتعدّد هويّة اللّهمّ إلاّ أنّ يقال كما في نهاية الأفكار - إنّ الجزئيّ لا يناسب المسألة بعد كونها اصوليّة لا فقهية و عليه فالمراد من الواحد هو خصوص الكلّيّ دون ما يعمّه و الشخصيّ (1).

فمحلّ البحث هو الواحد الكلّيّ المعنون بعنوانين متخالفين دون الواحد الجزئيّ إذ الجزئيّ وإن كان هو أيضا مجمعا للعنوانين بتوسيط عنوانين كليّين كعنوان الصلاة و عنوان الغضب و لكنّ البحث عنه بحث جزئيّ لا يناسبه المسألة الأصوليّة، و دون الواحد المعنون بعنوانين متقابلين لما عرفت من عدم اجتماع العنوانين في هويّة واحدة و مع عدم اجتماعهما فيها لا مجال للبحث عن جواز اجتماع الأمر و النهي و عدمه في هويّة واحدة.

و أمّا اجتماع الأمر و النهي في أنواع الجنس فلا إشكال فيه كما لا يخفى.

الثانية: في أنّ النزاع هل يكون صغرويا أو كبرويا، و لا يخفى عليك أنّه إن كان البحث عن أنّ الواحد العرفيّ المعنون بعنوانين هل هو واحد حقيقيّ حتّى يمتنع اجتماع الأمر و النهي فيه لضرورة استحالة اجتماعهما في الواحد الحقيقيّ أو أنّه ليس كذلك لتعدد الجهات فيه، و الواحد باعتبارها متعدّد في الحقيقة فيجوز اجتماع الأمر و النهي فيه لرجوع الواحد إلى المتعدّد في الحقيقة.

فالباحث صغرويّ لأنّ البحث يرجع إلى أنّ المقام هل يكون من مصاديق الواحد الحقيقيّ الذي يمتنع فيه اجتماع الأمر و النهي أولا، و هكذا لو كان البحث عن سراية الحكم من العنوان إلى المعنون الواحد و عدمها ينقح صغرى الكبرى العقلية و عدمها فإنّ مع القول بالسراية يلزم سراية الأمر و النهي إلى شيء واحد و يصير صغرى الكبرى العقلية القائلة بامتناع اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد حقيقيّ و مع

ص: 182



القول بعدم السراية لا يكون صغرى للكبرى المذكورة لتعدد العناوين.

وإن كان البحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي في العناوين المتصادقين على واحد لعدم المضاة بين الأحكام وعدم الجواز واستحالة الاجتماع لوجود المضاة بينها.

فالبحت كبروى ولكن لا مجال لذلك لما ذهب إليه في المحاضرات من أنّ (التحقيق أنّ النزاع في هذه المسألة لا يعقل أن يكون كبروى لبداهة استحالة اجتماع الأمر والنهي في شىء واحد مطلقا حتى عند من يجوز التكليف بالمحال كالأشعرى وذلك لأن اجتماعهما، في نفسه محال لا أنه من التكليف بالمحال ضرورة استحالة كون شىء واحد محبوبا و مبعوضا للمولى معا على جميع المذاهب والآراء فما ظنك بغيره؟!)

و على الجملة فلا شبهة في استحالة اجتماع الأمر والنهي في شىء واحد حتى عند القائل بجواز الاجتماع في المسألة فإنه إنما يقول به بملاك أنّ تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون وأما مع فرض وحدته فلا يقول بالجواز أصلا فإذن لا نزاع في الكبرى والنزاع في المسألة إنما هو في الصغرى (1).

هذا مضافا إلى أنّ تعيين الجهة المبحوث عنها في المقام بآتها عبارة عن أنّ تعدد الوجه والعنوان في الواحد هل يوجب تعدد متعلق الأمر والنهي بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد أو لا يوجب، يشهد على أنّ البحث صغرى فإنّ البحث حينئذ عن كون المجمع واحدا أو متعددا لا عن جواز الاجتماع في العناوين المتصادقين على الواحد لعدم المضاة بينهما وعدم جواز الاجتماع للمضاة فتدبر.

وبعبارة أخرى، الحيثية التعليلية ترجع إلى التقييدية المقومة للموضوع لأنّ الحيثيات التعليلية في ناحية الموضوع ترجع إلى تقييد الموضوع بها و مقتضى ذلك هو

ص: 183

البحث عن تعدّد الموضوع و وحدته و هو بحث صغرويّ كما ذهب اليه شيخنا الاستاذ الأراكبيّ قدّس سرّه حيث قال: فالنزاع صغرويّ بمعنى أنّه بعد الالتفات إلى أنّ الأمر و النهي ضدّان و الضدّان لا يجتمعان في محلّ واحد وقع النزاع في أنّ بقاء الأمر و النهي في الوجود الواحد الذي يكون مجمعا لعنوانين هل هو اجتماع لهما في محلّ واحد أو ليس به (1).

و ممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول حيث ذهب إلى أنّ الواحد الجنسيّ لا يكون مقصودا لأنّ الواحد الجنسيّ لا تتصادق عليه العناوين بل يكون جنسا لها و الواحد الشخصيّ لا يتعلّقان به الأمر و النهي لأنّ الخارج لا يمكن أن يكون ظرف ثبوت التكاليف فاجتماع الأمر و النهي فيه ممّا لا معنى له.

و عليه فالأولى في عقد البحث أن يقال هل يجوز اجتماع الأمر و النهي على عنوانين متصادقين على واحد شخصيّ أو لا و يكون النزاع كبرويّا لا صغرويّا كما زعموا (2).

حاصله أنّه بعد عدم إمكان أن يكون الخارج متعلّقا للأمر و النهي و بعد عدم كون المراد واحدا جنسيّا ينحصر النزاع في جواز اجتماع الأمر و النهي في العنوانين الصادقين على الواحد الشخصيّ و عدمه، و من المعلوم أنّه مع قطع النظر عن الواحد المتصادق عليه العنوانان يكون البحث عن الجواز و اللاجواز بالنسبة إلى اجتماع الأمر و النهي في العنوانين بحثا كبرويّا إذ ليس البحث عن كون تعدّد العنوان موجباً لتعدّد المعنويّ أو عدمه.

و لا يخفى ما فيه لما عرفت من إمكان تصوير الواحد النوعيّ أو الشخصيّ كفعل الواحد الذي ينطبق عليه أنّه صلاة و غضب كالحركة بقصد الصلاة في الدار المغصوبة

ص: 184

1-1 (1) اصول الفقه: ج 1 ص 187.

2-2 (2) مناهج الوصول: ج 2 ص 110.

بنحو الماهية الكلية أو الماهية الشخصية، فمع إمكان التصوير المذكور لا ينحصر النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي في العنواين وعدمه مع قطع النظر عن المعنون الواحد بل لا مجال للنزاع في جواز الاجتماع مع قطع النظر عن المعنون الواحد لتعدد العنواين حينئذ، فاللازم هو النزاع باعتبار تصادقهما على العنواين الواحد وسراية الحكم إليه وعدمها.

ودعوى أن اقتضاء تعدد الوجه والعنوان لتعدد متعلق الأمر والنهي وعدمه وإن كان هو الباعث على عقد مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي لكتنه لا يتقيد به موضوع المسألة بل موضوع المسألة اجتماع الأمر والنهي ومحمولها الجواز والامتناع وإن كان مناط الجواز تعدد المتعلق بتعدد الوجه والعنوان ومناطق الامتناع عدم التعدد بتعدد الوجه والعنوان، ولا واقع لموضوعية موضوع لمحمول إلا كونه بعنوانه مأخوذاً في مقام تحرير المسألة وتقريرها موضوعاً للمحمول المثبت له والمنفى له وتحرير المسألة قديماً وحديثاً على النهج المحرر في العنوان في الكفاية وغيرها كما في نهاية الدراية (1).

مندفعة بأن الجهة التعليلية في المقام ليست واسطة لثبوت المحمول لموضوعه حتى لا تكون من مقومات الموضوع بل الجهة التعليلية مربوطة بالموضوع أعني اجتماع الأمر والنهي في واحد أو متعدد وإذا كانت كذلك ترجع الحيثية التعليلية إلى التقييدية فيكون البحث صغرياً فافهم.

الثالثة: إن الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادات باختلاف الموضوع أو المحمول أو كليهما كما هو المختار في تمايز مسائل العلوم والموضوع والمحمول في المقام، هو أن الواحد العرفي المعنون بعنواين هل يكون واحداً حقيقياً حتى يمتنع فيه اجتماع الأمر والنهي أو لا يكون كذلك بل متعدد بتعدد العناوين والحيثيات فيجوز

ص: 185

و من المعلوم أنّ هذه المسألة مغايرة لمسألة أنّ النهى المتعلّق بالعبادة أو المعاملة هل يقتضى الفساد أو لا لاختلاف موضوعهما و محمولهما.

فإنّ الموضوع فى المسألة الأخيرة هو النهى و محموله اقتضاء الفساد و هو يغير الموضوع فى مسألتنا و هو الواحد العرفى المعنون بعنوانين و محموله و هو الوحدة الحقيقية بحيث يمتنع اجتماع الأمر و النهى أو عدم الوحدة و تعدّد الواحد العرفى بتعدّد العناوين بحيث يجوز اجتماع الأمر و النهى، و لا- ينافى ما ذكرناه تعبيرهم بجواز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد و عدمه لأنّه يرجع فى الحقيقة إلى ما ذكرناه. و كيف كان فمع تمايز المسألتين بالموضوع و المحمول لا تصل النوبة إلى التمايز بالجهات العرضية لتقدّم الموضوع أو المحمول أو كليهما رتبة على الجهات العرضية.

فتحصّل أنّ النزاع فى المقام صغرى و هو أنّ الواحد المعنون بعنوانين واحد حقيقى أو غير واحد بخلاف مسألة اقتضاء النهى فإنّه كبرى و مفاده أنّه هل يكون بين النهى و الفساد اقتضاء أم لا؟

الرابعة: إنّ نتيجة هذه المسألة ممّا يصحّ أن يقع فى طريق الاستنباط بأن ينضمّ إليها الصغرى و يحصل الحكم الفرعى، فإنّ مع القول بالجواز تقع نتيجة المسألة فى طريق الاستنباط و يقال هذا المورد ممّا يجتمع فيه الأمر و النهى، و حيث قلنا فى الأصول بجواز الاجتماع يترتب عليه صحّة العبادة من دون حاجة إلى واسطة اخرى، و يكفى كما فى المحاضرات لكون المسألة مسألة اصولية وقوعها فى طريق الاستنباط و تعيين الوظيفة بأحد طرفيها و إن كانت لا تقع بطرفها الآخر، ضرورة أنّه لو لم يكن ذلك كافيا فى اتّصاف المسألة بكونها اصولية بل يعتبر فيه وقوعها فى طريق الاستنباط بطرفها الآخر أيضا لزم خروج عدّة من المسائل الاصولية عن كونها اصولية، منها مسألة حجّة خبر الواحد فإنّها لا تقع فى طريق الاستنباط على القول

بعدم حجّيته ولا- يترتب عليها أى أثر شرعى على هذا القول، ومنها حجّية ظواهر الكتاب فإنّه على القول بعدمها لا يترتب عليها أى أثر شرعى وغيرهما من المسائل مع أنّه لا شبهة فى كونها من المسائل الاصولية بل هى من أهمّها (1).

ومما ذكر يظهر ما فى كلام المحقّق النائينى قدّس سرّه حيث ذهب إلى أنّ مسألة جواز اجتماع الأمر والنهى ليست من المسائل الاصولية بل هى من المبادئ التصديقية لإثبات وجود موضوع التعارض والتزاحم حيث قال: التحقيق أنّ المسألة من المبادئ التصديقية ضرورة أنّه لا يترتب فساد العبادة على القول بالامتناع (وسراية الأمر والنهى من العناوين إلى المعنونات بسبب كونها حيثية تعليلية) بل القول به يوجب دخول دليلى الوجوب والحرمة فى باب التعارض وإجراء أحكامه عليهما ليستنبط من ذلك حكم فرعى، وقد عرفت فيما تقدّم أنّ الميزان فى كون المسألة اصولية هو ترتّب نتيجة فرعية عليها بعد ضمّ صغرى نتيجة تلك المسألة إليها، وليس ذلك متحققا فيما نحن فيه قطعا وعليه فالنزاع فى الجهة الأولى (أى كون العناوين حيثية تعليلية مع القول بسراية الأمر والنهى إلى المتعلّق) يدخل فى مبادئ بحث التعارض كما أنّ النزاع فى الجهة الثانية (أى كون العناوين حيثية تقييدية وكون القدرة معتبرة فى متعلّق التكليف شرعا) يدخل فى مبادئ بحث التزاحم (2).

لما عرفت من كفاية وقوع نتيجة المسألة فى طريق الاستنباط من دون واسطة اخرى فى الجملة، وهو حاصل فى المقام على تقدير القول بالجواز فلا يضره عدم وقوع نتيجة المسألة فى طريق الاستنباط على تقدير القول بالامتناع فلا تغفل.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ عنوان المسألة أعنى أنّ الأمر والنهى هل يجتمعان فى واحد أو متعدّد أو يمكن الاجتماع فى واحد أو لا يمكن ممّا لا يناسب المسألة الفقهية إذ ليس

ص: 187

1-1) المحاضرات: ج 4 ص 179 و 180.

2-2) أجود التقريرات: ج 1 ص 333 و 334.

البحث فيه عن حكم فعل المكلف كما أنه لا يناسب المسألة الكلامية إذ لا يبحث فيه عن حسن فعل الله تعالى وقبحه من حيث إنَّ البحث و الزجر فعله تعالى، وليس كلَّ مسألة عقلية مسألة كلامية، بل المسألة التي لها مساس بالعقائد الدينية تكون من المسائل الكلامية، و بالجملة ليس في مسألتنا ما يصلح عنوانه في سائر العلوم و إن أمكن ذلك بتعابير أخرى فلا تغفل.

الخامسة: في أنَّ المسألة عقلية، وهو واضح لأنَّ الحاكم بإمكان اجتماع الأمر و النهي أو امتناعه هو العقل، و الاستحالة أو الإمكان المذكور لا تكون مدلولاً للألفاظ حتّى يكون البحث المذكور من مباحث الألفاظ مع أنَّ المدار في عدِّ المسألة من مباحث الألفاظ- كما أفاد و أجاد في نهاية النهاية- هو كون البحث عن تحديد مدلولها ثانويًا كمسألة وقوع الأمر عقيب الحظر (1).

ثمَّ إنَّ الظاهر من الكفاية أنَّ موضوع البحث هو الإرادة و الكراهة الواقعتان و لو لم تنشأ بالقول، و ذكر الأمر و النهي من باب الغلبة، و كأنَّه توهم أنه لو كان الموضوع هو الأمر و النهي الظاهريين في الطلب بالقول لدخل البحث بذلك في مباحث الألفاظ.

ولكنَّه غير صحيح بعد ما عرفت من أنَّ المدار في عدِّ المسألة من مباحث الألفاظ هو كون البحث عن تحديد مدلول اللفظ، إذ ليس البحث هنا عن تحديد مدلول لفظ الأمر و النهي بل البحث عن إمكان اجتماع الأمر و النهي في الواحد المعنون بالعنوانين و عدمه و هذا بحث عقلي و لو كان الموضوع هو الأمر و النهي و بالجملة فالمسألة عقلية سواء كان الموضوع فيها الإرادة و الكراهة أو الأمر و النهي أو الأعمَّ منهما.

ص: 188

1-1) نهاية النهاية: ج 1 ص 213 و 214.

السادسة: أنّ ملاك النزاع في جواز الاجتماع و الامتناع هو تضادّ الوجوب و الحرمة، و التضادّ المذكور لا يختصّ بنوع خاصّ من أنواع الإيجاب و التحريم كالنفسيين التعيينيين العيينيين بل يشمل بعموميّته الغيريين و التخييرييين و الكفائييين، فكما يقع البحث عن جواز اجتماع مثل وجوب الصلاة مع حرمة الغصب في الشيء الواحد المعنون بعنوان الصلاة و الغصب و عدمه، فكذلك يقع البحث عن جواز اجتماع الوجوب الغيري مع الحرمة الغيريّة في شيء واحد يكون معنونا بمقدميّة الواجب و مقدميّة الحرام و عدمه أو عن جواز اجتماع الأمر التخييري مع النهي التخييري و عدمه مثل الأمر بالصلاة أو الصوم تخييرا بينهما و النهي عن التصرف في الدار أو المجالسة مع الأغيار فإذا صلّى و لم يصم و تصرّف في الدار و لم يترك المجالسة مع الأغيار اجتمع في الصلاة في الدار الأمر التخييري و النهي التخييري أو عن جواز اجتماع الوجوب و التحريم الكفائيين في فعل واحد فيجب على المكلفين كفاية الإتيان بأحد الفعلين و يحرم عليهم الإتيان بالآخر لا على التعيين استثنى في المحاضرات الواجب و الحرام التخييريين قائلا- بوجود الفرق بين الأمر التخييري و النهي التخييري في أنّ مرجع النهي التخييري إلى النهي عن الجمع بين شيئين لقيام المفسدة بالمجموع لا بالجامع و إلا لاقتضت النهي عن كلا الفردين تعيينا فالأمر قائم بكلا الفردين تخييرا و النهي قائم بالمجموع.

و تلك النقطة تمنع عن اجتماعهما في شيء واحد لأنّ مردّ الحرمة التخييريّة إلى حرمة الجمع بين فعلين باعتبار قيام مفسدة ملزمة بالمجموع لا بالجامع بينهما و إلا لكان كلّ من الفعلين محرّما تعيينا لفرض أنّ النهي المتعلّق بالجامع ينحلّ بانحلال أفراده فيثبت في كلّ فرد منه نهى مستقلّ.

و مردّ الوجوب التخييري إلى إيجاب الجامع بين شيئين أو أشياء لا إلى إيجاب كلّ منهما بخصوصه فلا تنافى بين إيجاب الجامع بين شيئين و حرمة الجمع بينهما

لا بحسب المبدأ و لا بحسب المنتهى أمّا بحسب المبدأ فلاّنه لا مانع من قيام مصلحة ملزمة بالجامع بينهما وقيام مفسدة ملزمة بالمجموع منهما ضرورة أنّ المانع إنّما هو قيام كليهما فى شىء واحد لا قيام إحداهما بشىء و الأخرى بشىء آخر.

و أمّا بحسب المنتهى فلفرض أنّ المكلف قادر على امثال كلا التكليفين معا لأنّه إذا أتى بأحدهما و ترك الآخر فامثل كليهما بلا لا تنافى بينهما بناء على أن يكون الواجب هو كلّ واحد منهما بخصوصه غاية الأمر عند الإتيان بأحدهما يسقط الآخر لعدم منافاة بين قيام مصلحة فى كلّ واحد منهما خاصّة بحيث مع استيفاء تلك المصلحة فى ضمن الإتيان بأحدهما لا يمكن استيفاء الأخرى فى ضمن الإتيان بالآخر وقيام مفسدة بالجمع بينهما فى الخارج (1).

وفيه ما لا يخفى أوّلا لما مرّ فى الوجوب التخييريّ من أنّه سنخ مستقلّ من الطلب و هو طلب واحد له قرنان أو ثلاثة قرون أو أربعة فصاعدا قد تعلق كلّ قرن منه بفعل خاصّ فحاله حال الشكّ فى التقوّم بطرفى الوجود و العدم بحيث يرتفع بارتفاع أحدهما و القول بتعلق الخطاب بالجامع الانتزاعيّ كعنوان أحدهما أو أحدها و إن كان أمرا ممكنا و لكنّه خلاف ظاهر الخطابات الشرعيّة فإنّ إنشاء الوجوب فيها لم يتعلّق بعنوان أحدهما أو أحدها بل هو أمر انتزاعيّ ينتزعه العقل من تعلق الوجوب بالأمر المتعدّدة مع جواز ترك كلّ واحد مع الإتيان بالآخر فدعوى تعلق الوجوب فى التخييريّ بالجامع كما ترى فالوجوب و الحرمة التخييريّان متعلّقان بنفس الأمور لا بالجامع الانتزاعيّ منها.

و ثانيا: أنّه لو سلّمنا تعلق الوجوب التخييريّ بالجامع و هو عنوان أحدهما أو أحد الأمور فلا نسلم تعلق الحرمة التخييريّة بالجمع لا بالجامع المذكور بمعنى الزجر

ص: 190



عن أحدهما أو أحدها بدعوى أنه لو تعلّق بالجامع لزم أن يكون كلّ من الفعلين محرّماً تعييناً لانحلال الجامع بانحلال أفراده.

لأنّ الجامع الانتزاعيّ الذي هو عنوان أحدهما أو أحدها لا يقاس بسائر الطبائع الكلّيّة التي اقتضى النهي عنها النهي عن جميع أفرادها لأنّ عنوان أحدهما أو أحدها غير عنوان كلّ فرد فالزجر عن الواحد لا عن الجميع، و فرق بين أن يقال لا تفعل أحدهما وبين أن يقال لا تفعل أحدا منهما فالظاهر أنّه توهم أنّ (لا تفعل أحدهما) كقولهم (لا تفعل أحدا منهما) يفيد العموم وهو كما ترى.

و ثالثاً: أنّه لو سلّمنا تعلّق الحرمة بالجمع بينهما فالحرام هو الجمع، وإتيان الصلاة في الدار من مقدّمات عنوان الجمع فإن قلنا بأنّ حرمة ذى المقدّمة ملازمة لحرمة مطلق المقدّمات اجتمع في الصلاة الوجوب التخييريّ مع الحرمة الغيريّة و لكنّه مبنيّ على كون الحرمة لمطلق المقدّمات كما ذهب إليه صاحب الكفاية.

وقد مرّ في باب وجوب المقدّمة أنّ الأقوى هو ثبوت الملازمة بين حكم ذى المقدّمة و المقدّمات الموصلة فنفس الصلاة مع عدم الإتيان بمقدّمة اخرى لا تكون محرّمة بالحرمة الغيريّة فلا تغفل.

السابعة: في قيد المندوحة، الندح هو الفسحة و السعة و معنى المندوحة أن يكون المكلف متمكّناً من امتثال الأمر في مورد آخر غير مورد الاجتماع.

و ظاهر إطلاق قولهم إنّ ثمره جواز الاجتماع هو كون المكلف مثاباً و معاقباً و مأموراً به و منهياً عنه يدلّ على أنّ محلّ النزاع مقيّد بوجود المندوحة و إنّما مجرد اختيار جواز الاجتماع في مقام الجعل مع عدم المندوحة عند الامتثال لا يفيد الثمرة المذكورة كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه.

هذا مضافاً إلى أنّ مع عدم المندوحة و انحصار امتثال الأمر في مورد الاجتماع لا بسوء الاختيار لا نزاع بل الاتّفاق حاصل على الامتناع لاستحالة فعليّة التكليفين مع

عدم القدرة على امتثالهما لأنه إن فعل ما هو مأمور به فقد عصى النهى وإن تركه عصى الأمر ومع التزاحم لا يجتمع الأمر والنهى عند الكل.

فاللازم أن يكون محلّ النزاع هو صورة فرض وجود المندوحة.

ولقد أفاد وأجاد في الوقاية حيث قال يدلّ عنوان المسألة على وجود التكليفين وتنجزهما وكون اختيار المكلف الفرد المجامع للحرام في مقام الامتثال من سوء اختياره ومع عدم المندوحة لا تكليف حتى يتنازع في حصول الامتثال به، وبالجملة نزاع القوم في مقام الامتثال بعد فرض الأمر، ومع عدم المندوحة لا أمر إلا أن يغيّر عنوان المسألة فشأنه حينئذ وذاك (1).

وجعل النزاع جهتيًا ومختصًا بمقام الجعل كما في الكفاية خلاف شأن الاصولي لأنّ غرض الاصولي يترتب على الجواز الفعليّ وهو متفرّع على ملاحظة تعميم البحث وإثبات الجواز من جميع الوجوه منها المندوحة وإلا فلا يكون الجواز فعليًا.

وهكذا القول بأنّ عدم المندوحة في البين يوجب وقوع التزاحم بين التكليفين على القول بالجواز في المسألة لا أنّه يوجب عدم صحة النزاع فيها كما في المحاضرات (2) لا يخلو من الإشكال والنظر لأنّ مع عدم المندوحة وانحصار الامتثال في مورد الاجتماع لا بسوء الاختيار لا نزاع للاتفاق على الامتناع لاستحالة فعلية التكليفين مع عدم القدرة على امتثالهما.

وأيضا التفصيل بين إرادة حصول المندوحة لكلّ واحد من المكلفين من قيد المندوحة وبين إرادة كون العنوانين ممّا ينفكّان بحسب المصداق والقول بعدم لزوم الأول لأنّ الكلام في جواز تعلّق الحكمين الفعليين بعنوانين ولا يتوقّف ذلك على المندوحة لكلّ واحد وبأنّ اعتبار المندوحة بالمعنى الثاني لازم البحث من غير احتياج

ص: 192

1- (1) الوقاية: ص 334.

2- (2) المحاضرات: ج 4 ص 190 و 191.

إلى التقييد به فإنّ تعلق الحكم بعنوان ملازم لمنهَى عنه فعلا ممّا لا يمكن للغويّة الجعل على العنوانين كما فى مناهج الوصول (1).

التزام باعتبار المندوحة فى الجملة بناء على اختيار الشقّ الأوّل وبوجودها بناء على اختيار الشقّ الثانى كما لا يخفى.

وأما ما أفاده المحقّق الأصفهائى قدّس سرّه من أنّه لو كان تعدّد الوجه مجدّيا فى تعدّد المعنون لكان مجدّيا فى التقربّ به من حيث رجحانه فى نفسه فإنّ عدم المندوحة يمنع عن الأمر لعدم القدرة على الامتثال ولا يمنع عن الرجحان الذاتى الصالح للتقربّ به فكما أنّ تعدّد الجهة يكفى من حيث التضادّ كذلك يكفى من حيث ترتّب الثمرة وهى صحّة الصلاة فلا موجب للتقييد بالمندوحة لا على القول بالتضادّ لكفاية الاستحالة من جهة التضادّ فى عدم الصحّة ولا على القول بعدم التضادّ لما عرفت من كفاية تعدّد الجهة من حيث التقربّ أيضا فتدبرّ (2).

ففيه أنّه لا يساعد عنوان البحث من جهة جواز اجتماع الأمر والنهى إذ مع عدم المندوحة لا أمر لعدم القدرة على الامتثال نعم لو كان عنوان البحث هو صحّة العبادة مع تعدّد الجهة وعدمها تمّ ما أفاد.

فتحصّل أنّ الظاهر هو اعتبار قيد المندوحة فيقع النزاع بعد وجود الأمر والنهى المتعلّقين بعنوانين وتمكّن المكلف من امتثالهما بإتيان المأمور به فى غير مورد الاجتماع فى أنّه هل يجوز اجتماعهما فى مصداق واحد وهل يصحّ امتثال الأمر بإتيان المنهى بسوء الاختيار أو لا يجوز.

الثامنة: أنّه ربّما يتوهم أنّ النزاع فى الجواز والامتناع يبتنى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع دون الأفراد بدعوى أنّ على القول بتعلق الأحكام بالأفراد

ص: 193

1-1 (1) مناهج الوصول: ج 2 ص 113 و 114.

2-2 (2) نهاية الدراية: ج 2 ص 8،

لا- مناص من الالتزام بالقول بالامتناع ضرورة أنه لا يعقل أن يكون المجمع و هو الفرد الواحد الخارجى مصداقا للمأمور به و المنهى عنه معا و لم يقل أحد بجوازه حتى القائل بجواز الاجتماع و ذلك لأنه إنما يقول بجواز الاجتماع لتعدد المعنون بتعدد العنوان لا مطلقا و المفروض عند تعلق الأحكام بالأفراد أنه لا يتعدد المعنون إذ هو وجود واحد خارجى.

و فيه أن المراد من الفرد لو كان هو الفرد الخارجى فلا إشكال فى عدم جريان النزاع فيه لوحده و تداخل الفردين فى الوجود و عدم كونهما انضماميين هذا مضافا إلى أن الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت.

و هكذا لو كان المراد من الفرد و هو الطبيعة مع كل ما يلزمها و يقارنها حتى الاتفاقيات بحيث يكون الغضب بما هو وجه قبيح مأخوذا فى الصلاة لتشخص الصلاة به فلا إشكال فى عدم جريان النزاع فيه إذ مع فرض دخول عنوان الغضب فى الصلاة بما هى مطلوبة يلزم دخول الوجه القبيح فى الصلاة فلا يعقل عروض الحسن للصلاة الكذائية بما هى موصوفة بذلك الوجه القبيح حتى بناء على تعدد المعنون بتعدد الوجه و العنوان.

و لكن هذا الفرض غير صحيح لأن المأخوذ فى الصلاة هو المكان بما هو مكان بنحو الطبيعى أو بما هو ذات المكان الخاص و هو لا قبيح فيه لا بما هو مغضوب حتى يلزم المحذور المذكور فالخصوصيات الاتفاقية كالغضب خارجة عن حقيقة الفرد.

و أما إذا كان المراد من الفرد هو الطبيعة الشخصية الجزئية المتشخصة بالوجود فيجرى النزاع فيه لأن الطبيعة المذكورة تلاحظ فى الذهن و من المعلوم أن طبيعة الفرد الغضبى غير طبيعة الفرد الصلاتى فذات المشخص و إن كان هو الوجود الواحد عند تداخل الفردين فى الوجود إلا أن الذهن يفكك بين طبيعة الفرد الصلاتى و طبيعة الفرد الغضبى فمورد الأمر حينئذ يغاير مورد النهى عند جعل الشارع لإمكان تعرية الفرد

عن بعض الخصوصيات المتخصّص بها مع عدم خروجه بذلك عن فرديّته. و الموجود الواحد بما هو وجود ليس له وجه محبوب و لا وجه مبغوض إلا باعتبار عناوينه كعنوان الغضب و الصلاة و المفروض أنّهما متعدّدان، فعلى تقدير القول بتعلّق الأحكام بالأفراد كما يمكن هنا القول بالامتناع فكذلك يمكن القول بالجواز لإمكان ملاحظة العنوانين و التفكيك بينهما.

قال شيخنا الأستاذ الأراكى قدّس سرّه فى بيان ذلك: مثلاً قد يشار فى الذهن إلى زيد بلحاظ أنّه زيد مع قطع النظر عن كونه ابن عمرو و قد يشار إليه بلحاظ أنّه ابن عمرو مع قطع النظر عن كونه زيدا و هو فى كلا اللحاظين فرد و كذا الحال فيما نحن فيه فالحركة الخاصّة فى الدار المغضوب قد يلحظ بعنوان هذا الغضب مع قطع النظر من حيث صلاتيّته و قد يلحظ بعنوان هذه الصلاة مع قطع النظر عن جهة غصبيّته و لا شكّ فى أنّ هذين اللحاظين مغايران فى الذهن و الفرديّة فى كليهما مع ذلك محفوظة (1).

و أمّا ما فى المحاضرات من أنّ تشخص كلّ وجود بنفس ذاته و هوّيّته الشخصيّة لا بوجود آخر. بداهة أنّ كلّ وجود يباين وجوداً آخر و كلّ فعليّة تأبى عن فعليّة أخرى و يستحيل اتّحاد إحداهما مع الأخرى و أمّا الأعراض الملازمة لهذا الوجود فلا يعقل أن تكون مشخّصة له ضرورة أنّ تلك الأعراض و اللوازم أفراد للطبائع شتى و لكلّ منها وجود و ماهيّة فيستحيل أن تكون من مشخّصاته و إطلاق المشخّص عليها بمعنى على ضرب من المسامحة.

و على الجملة فكّل وجود جوهرىّ فى الخارج ملازم لوجودات عديدة فيه و تلك الوجودات من أعراضه ككمّه و كيفه و أينّه و وضعه و نحو ذلك، و من المعلوم أنّ لتلك الأعراض وجودات اخرى فى مقابل ذلك الوجود الجوهرىّ و مباينة له، هذا من

ص: 195

ناحية، و من ناحية اخرى أنّ كلّ وجود مشخّص بنفسه فلا يحتاج في تشخّصه إلى شيء آخر إلى أن قال: فالنتيجة على ضوئهما هي أنّه لا يعقل أن تكون تلك الوجودات من مشخّصات ذلك الوجود الجوهرى لما عرفت من أنّ تشخّص كلّ منها في نفسه بل هي وجودات في قبالة و ملازمة له في الخارج.

و على هدى هذا البيان يظهر أنّه لا فرق بين تعلق الأمر بالطبيعة و تعلقه بالفرد أصلا و ذلك لأنّ وجودات تلك الأعراض كما أنّه على القول بتعلق الأمر بالطبيعة خارجة عن متعلقه و غير داخله فيه غاية الأمر أنّها ملازمة لوجود الطبيعة في الخارج فكذلك على القول بتعلقه بالفرد لما مرّ من أنّ تشخّص الفرد بوجوده لا بوجودات تلك الأعراض الملازمة له خارجا فإنّها وجودات في قبالة وجود ذلك الفرد و مباينة له غاية الأمر أنّها ملازمة له في الخارج هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى أنّ الأمر على الفرض تعلق بالفرد فحسب لا- به و بما هو ملازم له في الوجود الخارجى كما هو واضح إلّا على القول بسراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر و لكنّه مجرد فرض لا واقع له، و على ذلك يترتّب أنّ تلك الأعراض و اللوازم خارجة عن متعلق الأمر و غير داخله فيه فإذن لا فرق بين القول بتعلق الأوامر بالطبائع و تعلقها بالأفراد من هذه الناحية أبدا و قد تبين لحد الآن أنّه لا وقع لهذا التفصيل أصلا و لا يرجع إلى معنى محصّل (1).

ففيه ما لا يخفى لأنّ متعلق الأوامر ليس هو الفرد الخارجى حتّى يفيد التعدّد الوجودى في رفع غائلة استحالة اجتماع المتضادين في شيء واحد لأنّ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت بل المتعلق أمّا هو الطبيعة الكلّية أو الطبيعة الجزئية و لا إشكال في تعدّدهما كما عرفت سواء كان الوجود الخارجى متّحدا أو متعدّدا، هذا

ص: 196

مضافا إلى أن هذا الجواب يبتنى على كون التركيب بين متعلّق الأمر و النهى تركيبا انضماميا لا اتّحاديا و كون الحركة الغصبيّة مباينة للحركة الصلاّية مع أنّ الحركة الصلاّية كالحركة الركوعيّة و السجوديّة عين التصرّف في مال الغير بلا إذنه بل السجود على سبعة أعظم و الكون الركوعيّ و القياميّ و غيرهما عين التصرّف المنهويّ عنه فلا تفرّقه خارجيّة بينهما و التركيب في مثل الصلاة و الغصب بالمعنى المذكور اتّحادى لا انضماميّ و مع ذلك يدخل في محلّ البحث و هذا شاهد على أنّ قضيّة التركيب الانضماميّ أو الاتّحادىّ أجنبيّة عن المسألة جواز اجتماع الأمر و النهى و لا يكون جواز الاجتماع مبنيا على التركيب الانضماميّ.

و السرّ في ذلك هو أنّ التركيب الخارجى سواء كان اتّحاديا أو انضماميا غير مربوط بمقام متعلّقات الأحكام من الأوامر و النواهي إذ المتعلّقات كما ذكرنا هي الطبيعات الكلّيّة على القول بعدم تعلّقها بالأفراد أو الطبيعات الجزئيّة على القول بتعلّقها بالأفراد و على كلا القولين يتعدّد المتعلّقات و مع تعدّدها يصحّ النزاع في جواز الاجتماع و عدمه على كلا القولين.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ الظاهر من نهاية النهاية هو اختصاص النزاع في جواز الاجتماع و امتناعه بالقول بتعلّق الأحكام بالطبائع و استظهر ذلك من تقييد أصحابنا الأصوليين محلّ النزاع بما إذا كانت المندوحة لأنّه على القول بتعلّقه بالأفراد لا تعقل المندوحة لأنّ الأفراد المتداخلة التي سرى إليها الأمر من جانب و النهى من آخر لا مندوحة فيها و مجرد وجود أفراد آخر أمور بها مثلها يمكن امتثال الأمر التخييريّ بإتيانها لا يصحّ المندوحة في هذه الأفراد و طلبها، و مع عدم المندوحة يكون التكليف من الحكيم بتوجيه الأمر و النهى جميعا إليها تكليفا محالا بالاتّفاق منهم و لو لأجل كونه طلبا للمحال فالبحث بعد ذلك بأنّ التكليف بنفسه محال و جمع بين الضدّين يكون لغوا بعد كون الطلب محالا على كلّ حال و لو محالا عرضيا فالبحث

المذكور إنما يكون معقولاً و تترتب عليه الثمرة إذا قيل بتعلق الأحكام بالطبائع دون الأفراد (1).

وفيه أنّ التداخل في الأفراد الخارجية و المفروض أنّها لا تكون متعلقة للأحكام إذ الخارج هو ظرف السقوط لا ظرف الثبوت و أمّا الطبائع الجزئية فهي كالتبائع الكلية غير متداخلة و المفروض أنّها تكون متعلقة للأحكام بناء على تعلق الأحكام بالأفراد و الأمر التخييري بالطبائع الجزئية بدون المندوحة غير متصور، كما أنّ الأمر بالطبيعة الكلية و الاكتفاء بالواحدة مطلقاً لا يكون بدون المندوحة فمع وجود المندوحة في كلا الصورتين لا وجه لتخصيص محلّ النزاع بصورة تعلق الأحكام بالطبائع الكلية.

هذا مضافاً إلى أنّ مع تعلق الأحكام بالأفراد لا يمكن تعلق الحكم بكلّ فرد على حدة و بخصوصه لعدم تناهي الأفراد بل اللازم هو أن يكون الحكم متعلقاً بالطبيعة الكلية مرآة إلى أفرادها و عليه فالأمر بالأفراد ناش من الأمر بالطبيعة الكلية فإذا كان الأمر بالطبيعة الكلية مع المندوحة كما يشهد له جواز الاكتفاء بكلّ فرد منها كفى ذلك في وجود المندوحة في تعلق الأحكام بالأفراد بتبع تعلقها بالطبائع أيضاً فالأمر بالفرد المتداخل يكون مع المندوحة لتمكّنه من أن يمثل الأمر المتعلق بالأفراد في خارج الدار المغصوبة إذ لا يتعلق الأمر بخصوص الفرد المتداخل فلا تغفل.

فتحصّل أنّ النزاع في جواز الاجتماع و عدمه لا يختصّ بما إذا تعلقت الأحكام بالطبائع الكلية بل يجري فيما إذا تعلقت بالطبائع الجزئية أيضاً.

التاسعة: أنّ محلّ الكلام عند الإمامية الذين يقولون بتبعيّة الأحكام للمصالح و المفسد في اجتماع الأمر و النهي هو ما إذا كانا واجدين للمناط فيكون ملاك المحبوبة

ص: 198

(1-1) راجع نهاية النهاية: ج 1 ص 216.



فى أحد العنواين تماما بلا نقص كما أنّ ملاك المبعوضيّة فى العنوان الآخر يكون كذلك فمورد الاجتماع ما إذا كان الأمر والنهى واجدين للمناط بخلاف مورد التعارض والعلم بكذب أحدهما فأنّه يؤوّل إلى كذب الجعل فى أحد الطرفين ومقتضاه هو عدم وجود المناط إلا فى طرف واحد.

فحينئذ عند قيام الدليلين واختصاص الملاك بأحدهما وعدم معلوميّته يدلّ كلّ واحد من الدليل على نفي الآخر وليس هذا إلا معنى التعارض فاللازم عند التعارض هو الأخذ بمقتضى القاعدة فى باب التعارض فإن قلنا هناك بشمول أخبار العلاجيّة للعامين من وجه فلا بدّ من الأخذ بمرجّحات باب المعارضة وإن لم نقل بذلك فمقتضى الأصل هو التساقط والرجوع إلى عموم أو أصل فى المسألة.

وأما مع وجود الملاكين أو احراز وجودهما من ناحية إطلاق الدليلين فلا تزاحم ولا تعارض بينهما على القول بالاجتماع لعدم المزاحمة بينهما مع تعدّد العنوان وعدم التكاذب بينهما لعدم العلم الإجمالىّ بعدم وجود أحدهما بل العلم أو العلمىّ حاصل بوجودهما على المفروض ولا دلالة لكلّ واحد على نفي الآخر لفرض جواز الاجتماع ولكنهما يتزاحمان على القول بالامتناع إلا إذا كان مفادهما حكما اقتضائيا فلا تنافى بينهما على الامتناع أيضا ولكن ظاهر أدلّة الأحكام هو الحكم الفعلىّ لا الاقتضائىّ.

وكيف كان فى صورة تزاحم الملاكين بناء على الامتناع ذهب صاحب الكفاية إلى الحكم بالرجوع إلى مرجّحات باب المزاحمة وترجيح أقوى المناطين عند إحراز الاقتضاء من كليهما فى المجمع كما قال فى الأمر الثامن عند قوله وإلا فلا تعارض فى البين بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين إلخ (1)

ص: 199

وذهب أيضا إلى حمل خصوص الظاهر على الاقتضائي والأخذ بالأظهر فيما إذا كان أحدهما أظهر بناء على الامتناع مع أن بينهما التزاحم في الملاك كما صرح به في الأمر التاسع عند قوله إلا أن يقال إن قضية التوفيق بينهما إلخ (1).

وأورد عليه شيخنا الأستاذ الأراكبي قدس سره بأنه غير صحيح بإطلاقه و الصحيح هو التفصيل بين صورتى المندوحة وعدمها والحكم فى الأولى بتقييد ذى المندوحة بغير مورد التصادق و ترجيح الآخر عليه و فى الثانية بما ذكره من الحكم بالرجوع إلى مرجحات باب المزاحمة و ترجيح أقوى المناطين و لا مجال لملاحظة الأظهرية و الظاهرية بين الروايتين و تفصيل ذلك أن فى مورد ثبوت المندوحة فى أحد الملاكين بمعنى إمكان إحرازه فى غير مورد التصادق يكون حكم العقل تقييد هذا الأحد بغير مورد التصادق و ترجيح الآخر فيه و إن كان الأول أقوى و أهم بمراتب من الثانى و لا- يوجب أقوائته ترجيحه و طرح الآخر إذ لا وجه لرفع اليد عن أحد الغرضين و لو كان فى غاية الضعف لأجل الآخر و لو كان فى غاية القوة بعد إمكان إحرازهما جميعا مثلا لو فرضنا أن المطلوبية فى الصلاة متعلقة بصرف الوجود المتساوى فيه جميع الأمكنة من دون مدخلية لخصوصية مكان فيها و لكن المبعوضة فى الغصب مستوعبة لجميع الخصوصيات و الأفراد و قلنا بامتناع الاجتماع فاللازم بحكم العقل هو الحكم من البداية باختصاص المطلوبية بما سوى الصلاة الواقعة فى الدار المغصوبة و كونها مبعوضة لو تمكّن المكلف من المكان المباح من دون حاجة إلى موازنة مصلحتها مع مفسدة الغصب و لهذا لو كانت المقدمة الغير المنحصرة للواجب حراما لم يقتض وجوب الواجب إلا وجوب ما سواها من المقدمات المباحة جمعا بين الغرضين.

وفى صورة عدم ثبوت المندوحة من أحد الجانبين بمعنى عدم إمكان الجمع بين

ص: 200

الغرضين بإحراز أحدهما في غير مورد التصادق و دوران الأمر بين إحراز هذا أو ذاك يكون حكم العقل ملاحظة مرجّحات باب المزاحمة و ترجيح أقوى المتزاحمين إلى أن قال لا ملاحظة الأظهرية و الظاهرية ففي صورة ثبوت المندوحة يرجح غير ذى المندوحة و إن كان ذوها أقوى و دليله أظهر و في صورة عدمها يرجح أقوى الملاكين و إن كان دليل غيره أظهر فما في الكفاية من الحكم بالرجوع إلى مرجّحات باب المزاحمة و ترجيح أقوى المناطين غير صحيح بإطلاقه و الصحيح هو التفصيل بين صورتى المندوحة و عدمها بما ذكر (1).

و لعلّ إليه يؤول ما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ النهى مقدّم في سعة الوقت إذ مع المندوحة يكون تراحم الأمر و النهى كتراحم الواجب الموسّع مع المضيق فكما أنّ العقل يحكم بتقديم جانب المضيق كالإزالة على الموسّع كالصلاة في أوّل وقتها من دون مراعاة الأهمّ بينهما لدرك الغرضين بذلك فكذلك يحكم بتقديم جانب النهى و إتيان المأمور به في ضمن فرد لا يكون منهياً عنه إذ مع العكس يعصى النهى من غير وجه مع أنّ مقتضى النهى هو ترك المنهى رأساً.

هذا بخلاف ما إذا لم تكن مندوحة كما إذا كان الوقت مضيقاً فإنّ الحكمين في هذه الصورة لا يكونان فعليين حتّى عند المجوّزين لعدم التمكن من امتثالهما فالتكليف بهما تكليف بالمحال فلا يكون الفعلى بينهما إلّا ما هو أقوى ملاكا حتى عند المجوّزين انتهى ولكن لا يستلزم انتفاء فعليّة الحكم في طرف انتفاء المناط فيه.

كما أفاده المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه من أنّ انتفاء المعلول كليّة و إن أمكن أن يكون بعدم المقتضى أو بوجود المانع إلّا أنّ الكاشف عن المعلول كاشف عن علته التامة و التكاذب و التنافي بين المعلولين لا يوجب اختلال الكشف عن المقتضى و عدم المانع

ص: 201

بيانه أنّ كلا من الدليلين يدلّ بالمطابقة على ثبوت مضمونه من الوجوب و الحرمة و يدلّ بالالتزام على ثبوت المقتضى و الشرط و عدم المانع من التأثير و عدم المزاحم و جودا لمضمونه المطبقيّ فإذا كان أحد الدليلين أقوى دلّ على وجود مزاحم في الوجود لمضمون الآخر فيدلّ على عدم تماميّة العلة من حيث فقد شرط التأثير و لا يدلّ على أزيد من ذلك ليكون حجة في قبال الحجة على وجود المقتضى في الآخر.

و الدلالة الالتزاميّة تابعة للدلالة المطابقيّة و جودا لا حجّية و دليلا فسقوط الدلالة المطابقيّة في الأضعف عن الحجّية لا يوجب سقوط جميع دلالاته الالتزاميّة بل مجرد الدلالة على عدم المزاحم في الوجود و المانع من التأثير، و هذا طريق متين لإحراز المقتضى بقاء في صورة الاجتماع و سقوط أحد الدليلين عن الفعلية (1)، لا- يقال أنّ الملاك من لوازم الوجود الواقعيّ للحكم لا وجوده الخياليّ فإذا تبين عدم أحدهما على الامتناع فلا ملزوم حتّى يكشف عنه لازمه لأننا نقول على الامتناع و التنافي بين الحكمين المعلولين و رفع اليد عن فعلية غير الأقوى لم يتبين عدم المقتضى أصلا بل المفروض أنّ مقتضى إطلاق الخطاب هو الكشف عن وجوده فتدبّر جيّدا.

و حينئذ فمع وجود المقتضى و المناط في الطرفين حتّى في صورة انتفاء فعلية أحد الطرفين يندرج المتعارضان بنحو العموم من وجه في باب المتزاحمين مطلقا إلا إذا علم إجمالا بكذب أحد الطرفين لأنّ صرف انتفاء فعلية أحدهما لا يدلّ على عدم وجود المناط و الملاك بل مقتضى الدليل بالدلالة الالتزاميّة هو وجود المناط و الملاك في الطرفين.

و مع اندراج المتعارضين في المتزاحمين يرجع مع المندوحة إلى تقديم المنهى و مع

عدمها إلى الأقوى منهما و مع عدم الأقوى فالحكم هو التخيير، فلا مجال لدعوى السقوط في المتعارضين المتزاحمين سواء قلنا بشمول الأخبار العلاجية للعائين من وجه أو لم نقل، نعم إذا علم إجمالاً بكذب أحد الطرفين لم يندرج المتعارضان في باب المتزاحمين و حينئذ فالقول بالسقوط متوجه إن لم نقل بشمول الأخبار العلاجية للعائين من وجه.

فتحصّل أنّ مورد الرجوع إلى الأخبار العلاجية في العائين من وجه بناء على شمولها لهما هو صورة العلم إجمالاً بكذب أحد الطرفين و أمّا مع عدم العلم بذلك فهما متزاحمان بعد وجود المناط في الطرفين و لا مجال للرجوع إلى الأخبار العلاجية لاندرجاهما في باب المتزاحمين كما لا مجال لدعوى سقوطهما مع وجود القاعدة في المتزاحمين و هي أنّ مع المندوحة فالترجيح لغير ذي المندوحة جمعاً بين الغرضين. و مع عدم المندوحة فالترجيح لأقواهما.

أو التخيير إن لم يكن أحدهما أقوى و أمّا الأخذ بالأظهرية أو دعوى السقوط فلا للزوم الجمع بين الغرضين مهما أمكن في المتزاحمين بحكم العقل، فلا وجه لسقوط الظاهر مع المندوحة بل اللازم هو تقديم النهي و الإتيان بذى المندوحة في غير مورد التصادق جمعاً بين الغرضين كما لا وجه لدعوى سقوطهما مع إمكان الجمع بينهما في مورد المندوحة بما ذكر و تقديم الأقوى أو التخيير في غير المندوحة.

هذا كلّ في العائين من وجه و أمّا في المتباينين فلا مجال للتزاحم فيهما للتكاذب و المناقضة المطلقة بينهما فإن كان بينهما جمع دلاليّ من التوفيق العرفي بحمل الظاهر على الأظهر كقوله (أكرم العلماء و لا بأس بتركه) أو (لا تفعل كذا و لا بأس بفعله) فهو وإلّا فالمرجع هو الأخبار العلاجية فافهم و اغتنم و سيأتى بقیة الكلام في التنبيه الثاني فانتظر.

العاشرة: في ثمرة بحث جواز الاجتماع و عدمه و قد فصل جماعة من الأصحاب

بين الجواز والامتناع أو بين صورة العلم والجهل في الثمرة والتحقيق هو عدم صحّة هذه التفصيلات وذلك لأنّ على القول بالجواز يتحقّق الامتناع ويسقط الأمر بإتيان المجمع ولو في العبادات وإن كان معصية للنهي أيضا عند وجود المندوحة والعلم بالغضب، أمّا صحّة العمل في صورة الجهل بالموضوع أو الحكم قصورا فواضح لتعدّد الملاك ووجود الأمر على الطبيعة وتقييد الأمور به بحكم العقل بغير مورد التصادق من جهة أنّ المنهيّ عنه طبيعة مرسلّة بخلاف المأمور به فإنّه صرف الوجود؛ لا ينافي وجود الملاك كما هو كذلك في كلّ مورد من موارد التزاحم إذ التقييد العقليّ لا يكون كالتقييد الشرعيّ في تقييد الملاك كما لا يخفى.

وإنّما الكلام في صحّة العمل مع العلم بالغضب وحكمه على القول بالجواز ووجود المندوحة فإنّه ربّما يفصل بين ما إذا لم تكن هناك مغايرة بين الخصوصية العباديّة والخصوصيّة المحرّمة في الوجود كما إذا قلنا بأنّ التركيب بينهما اتّحادى فيحكم ببطان الصلاة لأنّ الحركة الصلّاتيّة حينئذ عين التصرف في مال الغير بلا إذنه في الخارج فمع اتّحادهما لا تصحّ الصلاة إذ المبعّد عن ساحة المولى لا يمكن أن يكون مقربا وبين ما إذا كانت هناك مغايرة بين الخصوصيّتين المذكورتين كما إذا قلنا بأنّ التركيب بينهما انضماميّ فإنّ الحركة الصلّاتيّة حينئذ تكون مغايرة مع التصرف في مال الغير بلا إذنه فلا إشكال في صحّة العبادة لأنّ المبعّد غير المقرب وان كان مقارنا معه.

ودعوى مغايرة الحركة الصلّاتيّة مع التصرف في مال الغير بلا إذنه في الخارج لأنّ التصرف المذكور من مقولة الأين و الصلاة من مقولة الوضع وكلّ مقولة مغايرة مع غيرها من المقولات لأنّ المقولات أجناس عالية ولا جنس لها حتى تشترك كلّ مع الآخر فيه فالحركة الصلّاتيّة مباينة مع التصرف المذكور، ومع المغايرة الوجوديّة فالتركيب يكون انضماميّ لا اتّحاديّ فتصحّ الصلاة.

مندفعة أولا بمنع كون عنوان الصلاة من المقولات لاختصاص المقولات

بالواقعيّات لا الاعتباريّات و المفروض أنّ عنوان الصلاة مركّب من عدّة أمور بعضها اعتباريّ و بعضها مقوليّ و التركيب أمر اعتباريّ كما لا يخفى.

و ثانيا: بأنّ أجزاء الصلاة لا تنحصر في مقولة الوضع بل مركّبة من مقولات متعدّدة كمقولة الكيف المسموع و الكيف النفسانيّ و الوضع و الإضافة و مقولة الأين كالمماسّة للأرض بوضع الجبهة عليها و إن كانت غير هيئة السجود و لكنّها معتبرة شرعا في السجدة التي هي جزء الصلاة و هكذا الهوى في الركوع لو اعتبر فهو عين مقولة الحركة في الأين و مقومة للجزء شرعا فالإتحاد بينهما ثابت في الجملة و مع الإتحاد تبطل الصلاة.

و التحقيق أنّ دعوى التركيب الانضماميّ بين الصلاة و التصرف العدوانيّ غير مسموعة لإتّحادهما في الجملة كما عرفت، و لكن يمكن أن يقال بأنّ الإتحاد الخارجيّ لا يوجب بطلان الصلاة أيضا بعد كون الوجود الخارجيّ مصداقا لكلّ واحد من الصلاة و التصرف العدوانيّ و القول بأنّ المبعّد لا يكون مقربا صحيح و لكن المقرب ليس هو المبعّد بل الوجود الوجدانيّ بما هو مصداق للصلاة مقرب و بالجملة مصداقيّة الوجود الخارجيّ لكلّ واحد من الصلاة و التصرف العدوانيّ أمر لا شكّ فيه و مع وضوح المصداقيّة فهو مقرب باعتبار مصداقيّته للصلاة و مبعّد باعتبار مصداقيّته للتصرف العدوانيّ و غايته هو تقارن المقرب مع المبعّد و هو لا يضرّ.

و عليه فالنقصيل بين المغايرة و الإتحاد و القول ببطلان الصلاة و العبادة في صورة الإتحاد لا وجه له فيمكن القول بصحّة الصلاة و سقوط الأمر بإتيان المجمع و لو مع العلم بالغضب و الحرمة بناء على الجواز لأنّه أتى بالإطاعة و العصيان فعصى من جهة إتيان مصداق التصرف العدوانيّ و أطاع من جهة إتيان مصداق الصلاة و لا دليل على اشتراط عدم اتّحاد العبادة مع المحرّم في صحّة العبادة كما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه.

فعلى القول بالجواز لا وجه للتفصيل بين الاتّحاد و المغايرة أو بين التركيب الانضماميّ و الاتّحاديّ أو بين العلم و الجهل فى صحّة العبادة و الصلاة لما عرفت من صحّتها على كلّ تقدير، وإن كان العقل حاكما بلزوم إتيان المأمور به فى غير مورد التصادق عند وجود المندوحة جمعا بين الغرضين و ربّما نسب صحّة العبادة على القول بالجواز و لو مع العلم بحرمة التصرف فى الدار المغصوبة إلى المشهور.

أورد عليه المحقّق النائينيّ قدّس سرّه بأنّ تصحيح العبادة لا يمكن بناء على الجواز لا من ناحية الأمر و لا من ناحية الترتّب و لا من ناحية الملاك أمّا من ناحية الأمر فلاّ أنّ اعتبار القدرة فى التكليف إنّما هو اقتضاء نفس التكليف ذلك لا حكم العقل بقبح تكليف العاجز، و الوجه فى ذلك هو أنّ الغرض من التكليف حيث إنّّه كان جعل الداعى للمكلف نحو الفعل فمن الواضح أنّ هذا بنفسه يقتضى كون متعلّقه مقدورا ضرورة استحالة جعل الداعى نحو الممتنع عقلا و شرعا و نتيجة ذلك هى أنّ متعلّقه حصّة خاصّة من الطبيعة و هى الحصّة المقدورة عقلا و شرعا.

و أمّا الحصّة غير المقدورة فهى خارجة عن متعلّقه و إن كانت حصّة من الطبيعة على نحو الإطلاق إلّا أنّها ليست من حصّتها بما هى مأمور بها و متعلّقة للتكليف.

و عليه فلا محالة لا تكون الصلاة فى المكان المغصوب مصداقا للمأمور به و فردا له إلى أن قال فالنتيجة هى أنّه لا يمكن تصحيح العبادة فى مورد الاجتماع على هذا القول أى القول بالجواز من ناحية الأمر لعدم انطباق الطبيعة المأمور بها عليها.

و أمّا من ناحية الترتّب بتقريب أنّ العبادة و إن لم تكن مأمورا بها بالأمر الأوّل إلّا أنّه لا مانع من تعلّق الأمر بها مترتبا على عصيان النهى فلاّ أنّ عصيان النهى فى مورد الاجتماع لا يخلو من أن يتحقّق بإتيان فعل مضادّ للمأمور به فى الخارج و هو الصلاة مثلاّ كأن يشتغل بالأكل أو الشرب و أن يكون بنفس الإتيان بالصلاة و لا ثالث لهما.



و من الواضح أنه لا يمكن على كلا التقديرين أمّا الأول فإنه يلزم أن يكون الأمر بأحد الضدّين مشروطاً بوجود الضدّ الآخر و هو يؤول إلى طلب الجمع بين الضدّين فى الخارج لفرض أنه أمر بإيجاد ضدّ على فرض وجود ضدّ آخر و هو محال لأنّه تكليف بالمحال.

و أمّا على الثانى فلاّنه يلزم أن يكون الأمر بالشىء مشروطاً بوجوده فى الخارج و هو محال لأنّه طلب الحاصل ضرورة أنّه لا يعقل أن يكون الأمر بالشىء كالصلاة مثلاً مشروطاً بوجوده.

و أمّا من ناحية الملاك فلاّنه ملاك الأمر إنّما يصلح للتقرّب به فيما إذا لم يكن مزاحماً بالقبح الفاعلىّ و إلاّ فلاّ يكون صالحاً للتقرّب فإنّ صحّة العبادة كما هى مشروطة بالحسن الفعلىّ بمعنى أن يكون الفعل فى نفسه محبوباً و حسناً فكذلك فى مشروطة بالحسن الفاعلىّ.

و المفروض فيما نحن فيه أنّ إيجاده من الفاعل ليس كذلك لأنّ الصلاة و الغضب بما أنّهما تمزجان فى الخارج بحيث لا يمكن الإشارة إلى أنّ هذه صلاة و ذاك غضب فلاّ محالة يكونان متّحدين فى مقام الإيجاد و موجودين بإيجاد واحد ضرورة أنّ المكلف بإيجاد الصلاة فى الأرض المغضوبة أوجد أمرين أحدهما الصلاة و الآخر الغضب لاّ أنّه أوجد الصلاة فحسب و عليه فلاّ محالة يكون موجدتهما مرتكباً للقبح فى إيجاده و معه يستحيل أن يكون الفعل الصادر منه مقرّباً (1).

و لا يخفى ما فى المناقشات المذكورة، أمّا الأوّل فلاّنه مجرد كون الغرض هو جعل الداعى لاّ يوجب تقييد المتعلّق بالحصّة الخاصّة شرعاً لأنّ غايته هو الاستدلال العقلىّ على لزوم كون المتعلّق مقدوراً هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار القدرة شرعاً على

ص: 207

---

1-1) المحاضرات: ج 4 ص 216-210. نقلاً من شيخه الاستاذ المحقّق النائينى قدّس سرّه.

فرض التسليم لا يقتضى إلا كون المتعلّق مقدورا فى الجملة و لو باعتبار القدرة على بعض أفراده ضرورة أنّه يكفى فى البعث نحو المتعلّق على نحو ضرب القانون.

و أمّا الثانى فلأنّ الترتّب لا يتوقّف على وجود الضدّ الآخر و لا على وجود طلب الحاصل لأنّ الشرط هو العزم على المعصية و عدم تأثير المزاحم.

و أمّا الثالث فلأنّ الموجد إذا أوجد المجمع أوجد أمرين أحدهما الصلاة و الآخر الغضب فكما أنّ الصلاة غير الغضب فى الوجود الوجدانيّ فكذلك الموجد موجد للصلاة و موجد للغضب، و ارتكاب القبح لا يكون إلاّ باعتبار إيجاده الغضب لا باعتبار إيجاده الصلاة، و مجرد ملازمة إيجاد ذاك لهذا لا- يوجب سراية القبح من هذا إلى ذاك. و لا- فرق فيما ذكر أن يكون التركيب بينهما تركيبا اتحاديا أو انضماميا، و عليه فالفعل و هو الصلاة حسن و الفاعل باعتبار إيجاده للصلاة حسن فمع وجود الحسن الفعلى و الفاعلى فلم لا تكون العبادة صحيحة، فتحصل قوّة صحّة العبادة بناء على الجواز مطلقا و لو كان المكلف عالما بحرمة الغضب و موضوعه و حيث إنّ الغاصب يتمكّن من أن يصلّى و أن لا يصلّى فإذا غصب تمكّن من قصد القربة إذا حصل له داع آخر غير داعى المخالفة كفعل الصلاة.

هذا كلّه بناء على القول بالجواز و أمّا بناء على القول بالامتناع و سراية الحكم من العنوان إلى معنونه فالمعنون فى مورد التصادق يستحيل أن يكون مأمورا به و منهيا عنه معا فإذن لا بدّ من أحدهما فإن رجّح جانب الأمر كما إذا لم تكن مندوحة فلا إشكال فى صحّة العبادة لوجود الملاك و الأمر.

و أمّا مع المندوحة فالنهى مقدّم لا من جهة أنّ ملاكه يكون أقوى من ملاك الأمر بل من جهة أنّ المنهى عنه طبيعة مرسلّة و لا بدل لها بخلاف الصلاة فإنّ المطلوب فيها الوجود أو صرف الوجود فيتزاحمان كتزاحم الواجب الموسّع مع الواجب المضيق فكما أنّ الموسّع يتقيّد بزمان غير المضيق فكذلك الأمر بالصلاة يتقيّد

و حيث كان التقييد المذكور تقييدا عقليًا لا شرعيًا فالصلاة في مورد التصديق وإن لم تكن مأمورا بها ولكن تكون ذات ملاك كما أنّ الصلاة عند تراحمها مع الإزالة تكون ذات ملاك، والسّرّ فيه كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه أنّ كلّ مورد يحكم العقل فيه بتقييد أحد الحكمين كمورد التراحم مثل تراحم الموسّع مع المضيق أو يحكم بتعيين أحد الحكمين كمورد تعذّر الآخر في الواجبات التخيريّة لا يوجب سلب الملاك عنه و لذا لو ارتفعت المزاحمة أو التعذّر كان كما لا مزاحم له من أول الأمر و لا حاجة إلى دليل لإثبات الملاك فيه بعد ارتفاع المزاحمة أو التعذّر كما عليه بناء العقلاء فيما إذا كان المقيّد هو العقل بخلاف ما إذا كان التقييد شرعيًا.

و لا فرق فيما ذكر بين صورة جهل المكلف بحكم الغصب أو موضوعه و بين العلم بهما.

و لذا يمكن القول بصحّة عبادة من توسّط في الأرض المغصوبة عامدا إذ صلّاته في الدار المغصوبة عين صلّاته في خارجها في كونها واجدة للملاك و في كون المصلّي مختارا في إيجادها و يشهد له وضوح الفرق بين من توسّط في الدار المغصوبة و صلّى و بين من توسّط فيها و لم يصلّ لحكم العرف بكون الأوّل أتى بعمل قربي دون الثاني كما يحكمون بعدم مساواة عبد دخل في محلّ لا يرضى مولاه بدخوله فيه و لكن فعل لمولاه ما أحبّه ممّا يحتاج إلى الحركة مع عبد دخل فيه و لم يفعل ذلك.

لا يقال إنّ العائد العالم بالغصب و حكمه لا يتمشّي منه قصد القرية لاتّحاد الصلاة حينئذ مع الغصب و الغصب مبعد و المبعّد لا يكون مقربًا.

لأنّ نقول عدم التمشّي المذكور ممنوع بعد مشاهدة العوام الذين يعلمون الحرمة و مع ذلك يقصدون القرية، ألا ترى الذين يسكنون في الأراضى المغصوبة أو يلبسون الألبسة المغصوبة و مع ذلك يتمشّي منهم قصد القرية، و من المعلوم أنّ الوقوع أدلّ

شئ على الإمكان.

و السرفيه هو كون المأتى به مصداقا للصلاة و الغصب فهم يقصدون القربة بإتيان الصلاة دون الغصب.

و أما دعوى عدم جواز اتحاد العمل القربى مع العمل المحرم فإن اريد منها عدم الجواز التكليفى فهو مسلم لحرمة أن يأتى بالصلاة فى محل مغصوب و لكن الحكم التكليفى لا يلزم الحكم الوضعى فإن عصى و أتى بالصلاة فى المحل المذكور لا يوجب ارتكاب الحرام بطلان العبادة إذ لا يجب فى صحة العبادة إلا أن يؤتى بها لله و المفروض أن ذلك متحقق و لا دليل على اشتراط عدم اتحاد العبادة مع المحرم فى صحة الصلاة، و ما ذكره الفقهاء-رضوان الله تعالى عليهم- فى باب اشتراط إباحة المكان أو إباحة اللباس للمصلى مبنى على القواعد، و قد عرفت أنها لا تقتضيه، و أما الأدلة السمعية المذكورة هناك فكلها ضعيفة، و لو كان الاتحاد موجبا لسلب الملاك و عدم صحة العبادة فكيف يحكم بصحة الصلاة فى الدار المغصوبة عند تضييق الوقت سواء توسط الدار بسوء الاختيار أو بدونه، مع إن الخروج المذكور غضب و الصلاة متحدة معه و التصرف فى الدار المغصوبة و لو بالخروج مبغوض إذا دخل بسوء الاختيار و إن سقط النهى عنه فعلا فكما أن مبغوضية الخروج و مبعديته فى حال تضييق الوقت لا ينافى صحة صلاته و تمشى قصد القربة منه فكذلك فى المقام.

و القول بسقوط المبغوضية عند تضييق الوقت و لو ممن توسط بسوء الاختيار ينافيه بقاء عقوبته و نفي العقوبة عند تضييق الوقت مع سوء الاختيار كما ترى.

و يشهد له أيضا حكم الأصحاب بوجوب الصلاة على من توسط فى الدار المغصوبة مع العلم و العمد و لم يتمكّن من الخروج منها مع أن مكثه فيها مبغوض لكونه داخلا فيها بسوء الاختيار و متحد مع الصلاة، و عليه فلا محيص إلا على القول بصحة الصلاة فيما إذا كان عالما و عامدا فضلا عما إذا كان جاهلا و معذورا و إن كان

المصلّي عاصيا أيضا من جهة كونه غاصبا و متصرفا في الدار المغصوبة، ولكنّ حيثيّة الصلاة غير حيثيّة الغصب وإن اتّحدا في الخارج.

فوجود الملاك يكفي في الحكم بالصحة على القول بالامتناع و تقديم جانب النهي و قد عرفت أنّ تقديم جانب النهي يكون بحكم العقل من جهة أنّه لا بدل له لكون المنهّي عنه طبيعة مرسلّة بخلاف طبيعة المأمور، به و هذا الحكم العقليّ لا يوجب سلب الملاك المستفاد من توجّه الأمر إلى الطبيعة إذ رفع اليد عن الأمر بسبب التزاحم و حكم العقل لا يوجب تقييد المادّة كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّه لا طريق لنا إلى إثبات وجود الملاك فإنّه كما يمكن أن يكون سقوط الحكم عنه من ناحية المانع يمكن أن يكون من ناحية عدم المقتضى و الملاك، و لا ترجيح، بدهاءة أنّ الطريق إلى إحرازه منحصر في ثبوت الحكم و بعد سقوطه فلا طريق لنا إلى إحرازه أصلا.

لما عرفت من أنّ الأمر المتعلّق بالطبيعة يكشف عن الملاك و إنّما المزاحمة توجب رفع الأمر لا رفع الملاك، و لا دليل على رفع الملاك بعد ثبوته بإطلاق الخطاب المنطبق على مورد الاجتماع.

هذا مضافا إلى إمكان أن يقال كما في تعليقة المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه أنّ كلا من الدليلين يدلّ بالمطابقة على ثبوت مضمونه من الوجوب و الحرمة و يدلّ بالالتزام على ثبوت المقتضى و الشرط و عدم المانع من التأثير و عدم المزاحم و جودا لمضمونه المطابقيّ فإذا كان أحد الدليلين أقوى دلّ على وجود مزاحم في الوجود لمضمون الآخر فيدلّ على عدم تماميّة العلة من حيث فقد شرط التأثير و لا يدلّ على مزيد من ذلك ليكون حجّة في قبال الحجّة على وجود المقتضى في الآخر و الدلالة الالتزاميّة تابعة للدلالة المطابقيّة و جودا لا حجّية و دليلا فسقوط الدلالة المطابقيّة في الأضعف عن الحجّية لا يوجب سقوط جميع دلالاته الالتزاميّة بل مجرد الدلالة على عدم

و ممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول من المناقشة في وجدان الصلاة للملاك بناء على القول بالامتناع في صورة الجهل القصورى بعد حكمه ببطلان الصلاة مع العلم و العمد أو الجهل بالحكم تقصيرا.

بدعوى أنّ التضادّ بين ملا-كى الغصب و الصلاة إن رفع باختلاف الحيثيّتين رفع التضادّ بين الحكمين أيضا فلا- محيص عن القول بالجواز، فالقائل بالامتناع لا بدّ له من الالتزام بأنّ الحيثيّة التي تعلّق بها الأمر عين ما تعلّق به النهي حتّى يحصل التضادّ و مع وحدة الحيثيّة لا يمكن تحقّق الملاكين فلا بدّ و أن يكون المرجوح بلا ملاك فعدم صحّتها لأجل فقدانه و معه لا دخل للعلم و الجهل في البطلان و الصحّة و بالجملة متعلّق الأمر و النهي بالذات عين حامل الملاك و هو مع وحدته غير معقول لحمل الملاكين و مع كثرته يوجب جواز الاجتماع، و لو قيل بتعلّقهما بما هو فعل المكلف خارجا فتصوّر الحيثيّتين الحاملتين للملاك الرافعتين للتضادّ يناقض القول بالامتناع من جهة التكليف المحال (2).

و ذلك لما عرفت من أنّ مصداقيّة مورد التصادق للتصرّف العدوانيّ و الصلاة واضحة و مع وضوح مصداقيّته لهما يكون له ملاكان كلّ واحد باعتبار مصداقيّته للعنوان و لا تضادّ بينهما لتعدّد الحيثيّتين و إنّما التضادّ فيما إذا كانت الجهة واحدة.

و الملازمة بين رفع التضادّ بين الملا-كين باختلاف الحيثيّتين و بين رفع التضادّ بين الحكمين و القول بالجواز و إن كانت صحيحة لكونها كذلك واقعا و في نفس الأمر و لكن لا مانع من أن يعتقد الامتناعيّ بعدمها بعد توهمه أنّ مركب الأمر و النهي هو الفرد الخارجيّ لسراية الحكم من كلّ عنوان إلى معنونه الخارجيّ و الفرد الخارجيّ و إن

ص: 212

1-1 (1) نهاية الدراية: ج 2 ص 91.

2-2 (2) مناهج الوصول: ج 2 ص 123 و 124.

كان حاملا للملائكين و لكن لا يتحمّل الحكمين لاتّحاد الملائكين فى الوجود. وهذه المزعمة وإن كانت باطلة و اللّازم مع تعدّد الملاك هو القول بالجواز و تعلّق الحكمين بالعنوانين و لكن لا دليل على عدم هذه المزعمة بعد توهم أنّ مركب الأمر و النهى هو الفرد الخارجى لا العنوانين، فيمكن بعد هذه المزعمة دعوى كون الصلاة واجدة للملاك على القول بالامتناع أيضا.

و أيضا ينقدح أنّ دعوى غلبة ملاك النهى على ملاك الأمر و عدم تمامية ملاك الأمر بعد كونه مكسورا بالتزاحم ممنوعة كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد لأنّ وجه تقديم النهى على جانب الأمر ليس من جهة أقتوائية ملاك النهى من ملاك الأمر بل من جهة أنّ المنهى عنه هو طبيعة مرسلّة و لا بدل لها بخلاف المأمور به فإنّه الوجود أو صرف الوجود.

هذا مضافا إلى ما أفاده فى مناهج الوصول من أنّ مقتضى أتمية ملاك الغصب و إن كان عدم جعل الحكم على الصلاة لكن ليس مقتضاها صيرورة ملاكها ناقصا، فإن اريد بمكسورية الملاك صيرورته ناقصا فهو ممنوع لأنّ الملائكين القائمين بحيثيتين لا معنى لانكسار أحدهما بالآخر و أرجحية أحدهما غير مكسورية الآخر (1).

و بالجملة غلبة أحدهما من جهة غلبة التأثير، و من المعلوم أنّ غلبة أحد العلّتين فى التأثير لا توجب نقصانا فى المقتضى فى الآخر كما هو المشهود فى العلل التكوينية.

و أمّا ما فى المحاضرات من أنّ الأحكام الواقعية ثابتة لمتعلقاتها فى الواقع و لا دخل لعلم المكلفين و جهلهم به أبدا ضرورة أنّها لا تتغيّر بواسطة جهل المكلف بها فلو كان شىء حراما فى الواقع و كان المكلف جاهلا بحرّمته فلا تتغيّر حرّمته بواسطة

ص: 213

جهله بها وهذا واضح ومن ناحية اخرى أنّ الحرام لا يعقل أن يكون مصداقا للواجب. وان فرض كون المكلف جاهلا بحرمة بل معتقدا بوجوبه ضرورة أنّ الواقع لا- ينقلب عمّا هو عليه فلا ينطبق الواجب على المجمع بناء على تقديم جانب الحرمة فلا يسقط الأمر به بإتيان المجمع حتّى إذا كان توصليًا مع العلم بحرمة أو مع الجهل بها إلا إذا علم من الخارج و فاؤه بالعرض.

و على ذلك يترتب فساد الإتيان بالمجمع كالصلاة في الدار المغصوبة مع العلم بمبغوضيته و حرمة بل مع الجهل بها ولو كان عن قصور (1).

ففيه أنّه مع المندوحة و تقديم جانب النهى و العلم بالحكم و الموضوع لا أمر بالنسبة إلى العبادة في مورد التصديق، ولكن لا يضرّ ذلك بعد ما عرفت من كفاية الملاك في صحّة العبادة في صورة العلم فضلا عن الجهل.

و أمّا مع الجهل القصورى فالحكم الواقعيّ و إن كان مع المندوحة تابع لما هو الأقوى في التأثير فالإنشاء بداعي جعل الداعي مخصوص بالإنشاء بداعي الزجر عن الغصب، ولكن كما أفاد المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه حيث إنّ الإنشاء بداعي الزجر عن الغصب لا يترقّب منه فعلية الزجر مطلقا مع الجهل و النسيان لاستحالة الزجر الحقيقيّ مع أحد الحالتين فلا محالة لا مزاحم لإنشاء البعث نحو الصلاة في كلتا الحالتين فيصحّ الإنشاء بداعي البعث نحو الصلاة المتّحدة مع الغصب على تقدير عدم المزاحم فيكون بعثا فعليّا في صورة عدم الزجر الحقيقيّ فنحن و إن قلنا بالتزاحم في مرتبة الواقع لكنّه بحسب النتيجة كالتزاحم في مرتبة الفعلية (2).

و أمّا مسألة اتّحاد الواجب مع الحرام ففيها أنّه إن اريد صورة العلم فلا واجب حتّى يكون متّحدا مع الحرام لعدم الأمر و لكن يكفي وجود الملاك لصحّة العمل

ص: 214

1-1) المحاضرات: ج 4 ص 232 و 236.

2-2) نهاية الدراية: ج 2 ص 94.



العبادى، وإن اريد صورة الجهل فلا إشكال فى اتحاد الواجب الفعلى مع الحرام غير الفعلى.

فتحصّل ممّا ذكر صحّة العبادة سواء قلنا بجواز الاجتماع أو لم نقل و سواء علم بالغضب موضوعا و حكما أو لم يعلم، و عليه فصحة العبادة ليست ثمرة خصوص القول بالجواز، نعم لو ذهب الامتناعى إلى عدم وجود ملاك الأمر فى ناحية العبادة مع المندوحة أمكن له القول بالبطلان مع العلم بموضوع الغضب و حرمة، بل لازم ذلك هو القول بالبطلان أيضا فى صورة الجهل بهما لفقدان الملاك و هو لا يناسب ما نسب إليهم من التفصيل بين صورة العلم و صورة الجهل القصورى فتدبّر جيّدا.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا محصّل للتفصيل المذكور فى التنبيه الأول من الكفاية من جهة الحكم الوضعى بين الاضطرار بسوء الاختيار و بدونه و فى التنبيه الثانى منها بين العلم و الجهل و النسيان فراجع.

و أمّا دعوى قيام الإجماع على البطلان فى صورة العلم بالموضوع و الحكم ففيه:

أولا أنّه ممنوع مع ذهاب الفضل بن شاذان إلى عدم فساد الصلاة فى الدار المغصوبة كما صرّح به الكلينى (1) مضافا إلى إسناد البطلان فى (المعتبر) إلى المشايخ الثلاثة أعنى الشيخ و المفيد و المرتضى و أتباعهم (2) و ظاهره أنّهم متفردون فيه.

و ثانيا: أنّه محتمل المدرك حيث صرّحوا تارة بعدم بقاء الأمر و اخرى بأنّ الاشتغال اليقينيّ يقتضى الفراغ اليقينيّ و ثالثه بأنّه لا يصحّ القرية بما هو قبيح و رابعة بأنّ النهى عن العبادة يقتضى الفساد (3).

ص: 215

1-1 (1) الكافي: ج 6 ص 94.

2-2 (2) المعتبر: ص 151.

3-3 (3) راجع الخلاف: ج 1 ص 192 المنتهى: ج 1 ص 229 و 224 و المعتبر: ص 151 و 156 و غير ذلك.

نعم ربّما يستدلّ بالروايات على البطلان و لكنّها ضعيفة و دعوى انجبارها غير ثابتة لعدم معلوميّة استناد المشهور إليها مضافا إلى تصريح المحقّق الحلّي في المعتمد بأنّي لم أر نصّا في هذا الباب (1)، و بقيّة الكلام في محله.

## بيان المختار و مقدّماته

إذا عرفت الجهات العشرة فالحقّ هو القول بجواز الاجتماع، و تحقيق ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدّمات:

أولها: أنّ متعلّق الأوامر و النواهي هي العناوين لا الوجود الخارجيّ و إلّا لزم تحصيل الحاصل عند البعث إليه أو المناقضة عند الزجر عنه.

و حيث إنّ العناوين متعدّدة فمتعلّق الأمر غير متعلّق النهي، و مع المغايرة لا يجتمع الأمر و النهي في واحد بل في متعدّد و البحث عن تضادّ الأحكام و عدمه أجنبيّ عن محلّ الكلام لأنّ الأحكام و لو كانت متضادّة يجوز اجتماعها في العناوين المتعدّدة بلا كلام.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث ذكر المقدّمة الأولى لإثبات المتضادّ بين الأحكام الفعلية ليتفرّع عليه عدم جواز اجتماع الأمر و النهي من جهة توهمه أنّ متعلّق الأحكام هو الواحد الحقيقيّ.

و ذلك لأنّ تطبيق كبرى امتناع اجتماع البعث و الزجر في واحد حقيقيّ على المقام غير صحيح بعد ما عرفت أنّ متعلّق البعث مغاير لمتعلّق الزجر لأنّ عنوان الغصب غير عنوان الصلاة، فلو سلّمنا التضادّ بين الأحكام الفعلية أمكن القول بجواز الاجتماع في المقام لتعدّد متعلّقها بعد كون المتعلّق للأحكام هو العناوين لا الوجود

ص: 216

وعليه فتعدّد المتعلّق يحسم مادّة الإشكال ولا حاجة معه إلى إثبات عدم التضادّ بين الأحكام كما لا يخفى.

وممّا ذكر يظهر أيضا ما في الكفاية حيث ذهب إلى أنّ متعلّق الأحكام هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه.

وذلك لما عرفت من عدم إمكان تعلّق الأحكام بالفعل الخارجي وإلّا لزم تحصيل الحاصل أو المناقضة بل متعلّق الأحكام هو الطبايع المجرّدة بالمعنى الحرفي، و موطن الطبيعة المجرّدة هو الذهن لا الخارج فموطن الأحكام المتعلقة بتلك الطبايع المذكورة هو الذهن أيضا ومعنى طلب تلك الطبايع المجرّدة هو طلب إخراجها من الفرض والتقدير إلى الفعلية والتحقيق.

ثانيها: أنّ كلّ عنوان يحكى عن معنونه إذا كان له واقعية في نفس الأمر ومقتضى ذلك هو أنّه إذا تعدّد العنوان تعدّد المعنون إلّا إذا كان المبدأ في مرتبة ذات الشيء و من شئون جامعته فلا يستدعى تعدّد العنوان حينئذ تعدّد المعنون كما في أسماء الله تعالى حيث إنّها تنتزع عن مرتبة ذاته المقدّسة الجامعة لجميع الكمالات مع وجود بساطتها من جميع الجهات فكلّ عنوان يحكى عن معنون واحد لأنّ الواحد الأعلى له وجود يكون محلّ صدق لجميع الأوصاف الكمالية.

فلا يقاس المقام بمثل أسمائه تعالى فإذا كانت الحيثيات متعدّدة في نفس الأمر فكلّ عنوان يحكى عن معنونه ولو كانت الحيثيات موجودة بالوجود الاتّحاديّ لصحّة انطباق كلّ واحد من العناوين على الواحد الخارجي.

ولا يلزم أن يكون المعنون مقولة اخرى غير المقولات الخارجية بل للجاعل أن يسمّى المقولات الخارجية مع ترتيب خاصّ بينها ومع اشتراط قيد فيها باسم خاصّ. فالاسم المذكور يحكى عن المقولات الخارجية لكيفية خاصّة كما أنّ عنوان

العسكر أو عنوان الصفّ موضوعان للمقولات الخارجيّة مشروطة بكيفيّة خاصّة.

و ممّا ذكر يظهر ما فى كلام المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه حيث ذهب إلى وحدة الحيثيّة فى مثل الصلاة فى الدار المغصوبة بدعوى أنّ الصلاة ليست بنفسها مقولة من المقولات ولا عنوانا لمقولة واحدة بل الصلاة مركّبة اعتبارا من مقولات متعدّدة كمقولة كيف المسموع و كيف النفسانيّ و الوضع و الإضافة، وقد تقرّر فى محلّه أنّ المقولات المتباينة لا تدرج تحت مقولة واحدة لأنّ المقولات أجناس عالية و لا- جنس للأجناس العالية و إلّا لزم الخلف و ليس المركّب من مقولات مقولة برأسها لاعتبار الوحدة فى المقولة و إلّا لما أمكن حصر المقولات، فليس للصلاة مع قطع النظر عن تلك المقولات مطابق عينيّ فى الخارج بل مطابقتها عبارة عن مطابقتات متعدّدة كلّ منها مقولة برأسها، و بهذا البيان تبيّن أيضا أنّ الصلاة وضعا و استعمالا اسم للمركّب من مقولات متعدّدة لا عنوان للمركّب منها، إلى أن قال:

و أمّا الغصبية فهى عبارة عن كون الحركة مثلا بحيث لا يرضى بها مالك الدار و أنّ نفس الحركة الخاصّة مصداق للغصب كالفوقيّة و التحتيّة فإنهما عبارة عن كون الشىء واقعا فى حيّز خاصّ بالإضافة إلى الآخر و إنّ الكائن فى الحيّز الخاصّ مطابق الفوق و التحت و من الواضح أنّ تحليل هذا المطلب يقتضى حركة و كونا من جملة المقولات، و كراهة المالك التى هى كيف نفسانيّ و إضافة تلك الكراهة بتلك الحركة و بما ذكرنا تبيّن اتّحاد المسمّى بالصلاة و عنوان الغصب و جودا بل لعلّ الأمر فى الاتّحاد أوضح بلحاظ ما عرفت من عدم كون الصلاة عنوان المقولات بل نفس المركب الاعتباريّ منها و هو بعينه ما تعلّقت به كراهة المالك (1).

و ذلك- كما فى الدرر- أنّ المراد من وحدة مورد تصادق العناوين إن كان عدم

ص: 218

كونها موجودات متميِّزا بعضها من بعض في الخارج فهو من البديهيّات وإن كان عدم تحقّق لها في نفس الأمر بمعنى كونها صوراً ذهنيّة لا واقعيّة لها فهو مقطوع البطلان و يكفي في تعلّق التكليف بتلك العناوين تحقّقها في نفس الأمر (1).

و الأحكام- كما أفاد استاذنا الأراكيّ قدّس سرّه ليست من الأعراض الخارجيّة كالبياض حتّى يقال بأنّه لا يمكن التفكيك في عروضها بين حيثيّة حيثيّة أخرى لاندماج الحيثيّات واتّحادها في الخارج، بل هي من الأعراض التي يكون عروضها و اتّصافها في الذهن و التفكيك بين الحيثيّات في الذهن ممكن فيقع الكلام حينئذ في أنّ هذه الحيثيّات التحليليّة لها واقعيّة في الخارج أولاً.

فقول: لا مدخل في منشأ انتزاع الصلاة إلّا لمطلق الحركة بالهيئة الخاصّة المتلبّسة بقصد القربة من دون مدخليّة للوقوع في دار الغير فيه و كذا لا مدخل في منشأ انتزاع الغصب إلّا لمطلق الحركة في دار الغير بدون رضاه من دون مدخليّة للوقوع بالهيئة الخاصّة و التلبّس بنية القربة فيه فيتعلّق هنا صرف وجود يكون منشأ لانتزاع الصلاة و هو متعلّق للأمر و صرف وجود آخر يكون منشأ لانتزاع الغصب و هو متعلّق للنهي (2).

فمع وقوع الصلاة في الدار المغصوبة تتحقّق الحيثيّتان في الخارج و لو بالوجود الاتّحاديّ.

و بالجملة يكون المسمّى الشرعيّ كالمسمّى اللغويّ فإذا وضع الشارع الصلاة لجملة من المقولات مع ترتيب خاصّ كأن يكون أولها التكبير و آخرها التسليم مع اشتراط أمور منها قصد القربة، فلفظ الصلاة يحكى عن هذه المقولات بالكيفيّة الخاصّة مع اشتراط الأمور المذكورة كما أنّ لفظ الغصب يحكى عن مطلق الحركة في

ص: 219

1-1) الدرر: ج 1 ص 180 ط جديد.

2-2) اصول الفقه: ج 1 ص 205 و 206.

دار الغير من دون اذن صاحبه و هما حيثيتان قد تفترقان وقد تجتمعان، ويشهد له صدق العنوانين على ما إذا أتى بالصلاة في الدار المغصوبة فإن الحركة الصلاة لوجود جميع ما له دخل في قوام الصلاة، وغصب لأنه حركة غير مأذونة من مالك الدار، ودعوى عدم صدق العنوانين مكابرة جدًا.

فتحصّل أنّ تعدّد العنوانين في مثل المقام يحكى عن تعدّد المعنويين و لو في الوجود الواحد الشخصيّ.

و ممّا ذكر يظهر أنّ التفصيل بين التركيب الانضماميّ و الاتّحاديّ في الواحد الخارجيّ و القول بالامتناع في الثانی و الجواز في الأوّل و إطالة الكلام لتعيين الضابطة للانضماميّ و الاتّحاديّ و عدم الوصول إلى الضابطة الكلّية و الاضطرار في النهاية إلى ملاحظة كلّ مورد بخصوصه ليعلم أنّ المجمع فيه واحد أو متعدّد كما يظهر من المحاضرات (1) أجنبيّ عن المقام لما عرفت من أنّ موطن الأحكام ليس هو الخارج بل هو الذهن و الذهن يقدر على تفكيك ما هو في الخارج و لو كان متّحدا مع غيره و بعد التفكيك يكون متعلّق كلّ حكم مغايرا مع متعلّق الآخر و مقتضى المغايرة بين المتعلّقين هو الجواز كما لا يخفى.

ثالثها: أنّ المحذور من اجتماع الأمر و النهی إن كان هو وحدة المتعلّق فقد عرفت أنّ موطن تعلق الأحكام هو الذهن و فيه يكون متعلّق الأمر غير متعلّق النهی فلا وحدة و مع عدم الوحدة فلا يكون التكليف تكليفا محالا.

ربّما يقال أنّ المحذور هو التكليف بالمحال أو لزوم نقض الغرض أو التقرب بالمبعد.

أمّا الأوّل: فدعوى أنّ الأمر بإتيان الفرد الذي يكون محكوما بعدم الإتيان

ص: 220

شرعا تكليف بالمحال لعدم القدرة على الجمع بينهما، ولا فرق في ذلك بين أن يكون متعلق الأحكام هو الأفراد أو الطبيعة الشاملة للفرد المتّحد مع المنهى عنه.

اجيب عنه بأنّ التكليف ليس متعلّقا إلاّ بنفس وجود الطبيعة المقدور عليه من حيث نفسه وله أفراد مقدورة في الخارج بحيث ينطبق عليها لأنّ مفروض الكلام فيما إذا كانت المندوحة، فإذا كان وجود الطبيعة مقدورا صحّ تعلق الخطاب بصرف وجود الطبيعة و لا منافاة بين التكليف بصرف وجود الطبيعة و التكليف بعدم وجود الغصب مطلقا لإمكان الإتيان بصرف وجود الطبيعة في غير الدار، نعم لو لم يكن هناك مندوحة فوجود الطبيعة بما هو غير مقدور حيث لا يمكن تطبيقه في الخارج على أمر مقدور.

و عليه فلا- يلزم من اجتماع الأمر و النهى تكليف بمحال عند وجود المندوحة لإمكان الامتثال بترك الصلاة في الدار و الإتيان بها في غيرها.

و التكليف بالمحال إنّما يلزم بالأفراد أو الطبيعة السارية و الفانية في الأفراد و أمّا إذا تعلّق بصرف الوجود و كان مقتضى الصرافة و اللابشرية رفض القيود لا الجمع بين القيود لم يلزم تعلق التكليف بالمحال (1).

أورد عليه سيّدنا الاستاد المحقّق قدّس سرّه بأنّ الحكم لو كان حيثيّا فلا مانع من الاجتماع كاجتماع (الغنم حلال) مع (المغصوب حرام) و أمّا إذا كان الحكم فعليا بحيث يستلزم النظر إلى تمام جهاته حتّى خصوصياته الفردية و لو بالإطلاق الذاتى فلا مجال لاجتماعهما لعدم إمكان البعث نحو فعل يزجر عنه إذ لا يتمكّن المكلف من امتثاله، و لا فرق فيه بين أن يبعث نحوه متعيّنا كما إذا لم تكن مندوحة و مفرّ و بين أن يبعث نحوه تخييرا كما إذا كانت المندوحة إذ تكليف الأشخاص بإتيان شيء متعيّنا أو تخييرا مع

ص: 221

النهى عن الشيء المذكور متعيّنًا تكليف بالمحال فاللازم هو أن يكون التكليف متعلّقًا بالأهم إذا لم تكن مندوحة أو بغير مورد التصديق إذا كانت المندوحة.

يمكن أن يقال أنّ المحال فيما إذا كان النظر إلى الفرد مع ملاحظة خصوصياته الفردية و منها عنوان المغصوبية فإنه يرجع إلى التكليف بإتيانه و عدمه و هما متناقضان مضافا إلى عدم القدرة عليه و أمّا إذا كان النظر إلى مصداق عنوان الصلاة من دون النظر إلى سائر العناوين فالمطلوب هو مصداق الصلاة و هو مغاير مع المنهى و هو الغضب و مع المغايرة لا يلزم المناقضة و لا التكليف بغير المقدور عند وجود المندوحة لأنّ المكلف مع توجه التكليف إليه بترك الغضب مطلقا و إتيان صرف وجود الصلاة بالإطلاق الذاتى الشامل للصلاة فى الدار المغصوبة، يقدر على امتثال التكليفين بترك الغضب و إتيان الصلاة فى غير الدار.

نعم يلزم التكليف بغير المقدور فيما إذا لم تكن مندوحة و هو أجنبي عن محلّ الكلام فتحصل أنّ التكليف مع الإطلاق الذاتى أيضا لا يستلزم تكليفا محالا لأنّ متعلّق الأمر مغاير مع متعلّق النهى كما لا يلزم منه التكليف بالمحال لقدرة المكلف على الامتثال بالجمع بين الغرضين بترك الغضب و إتيان الأمور به فى خارج الدار.

لا يقال إنّ التكليف بإتيان شيء تخييرا كما هو المفروض عند المندوحة مع الزجر عنه تعيّنًا تكليف محال إذ لا يجتمع الزجر عن الشيء مع التكليف بإتيانه.

لأنّما نقول متعلّق الزجر مغاير مع متعلّق المأمور به إذ متعلّق الزجر هو الغضب و متعلّق التكليف هو مصداق الصلاة و هما متغايران فى محلّ تعلق التكليف و هو الذهن و إن اتّحدا فى الخارج فلا تغفل.

و أمّا المحذور الثانى و هو نقض الغرض فتقريبه إمّا بأن يكون البعث نقضا للزجر من جهة تضادّه معه و فيه ما عرفت من أنّ المناقضة مع تعدّد المعنون، و الحيثيات لا مورد لها و إن سلّمنا التضادّ بين الأحكام الفعلية.



وإما بأن يكون البعث نقضا للزجر من حيث الامتثال وأنه سدّ لباب امتثال الزجر وفيه ما عرفت أيضا من أنّ المكلف يقدر على الامتثال في مفروض الكلام وهو وجود المندوحة بإتيان المأمور به في غير مورد التصديق وترك مورد التصديق جمعا بين الغرضين.

وإما المحذور الثالث وهو التقرب بالمبعد ففيه ما لا يخفى لأنّ التقرب بحيثية مقربة لا بالحيثية المبعدة وإن اتّحدا في الخارج في الوجود ولا مجال لدعوى لزوم التقرب بالمبعد مع تعدّد الحيثيات والمعنونات ولا منافاة-كما في نهاية الدراية-بين أن يكون الواحد مسقطا للأمر حيث إنّه مطابق لما تعلّق به و مسقطا للنهي بالعصيان حيث إنّه خلاف ما تعلّق به و نقيضه وكذا ترتّب الثواب عليه من حيث إنّه موجب لسقوط الأمر بإتيان ما يطابق متعلّقه المحصّل للغرض منه فإنّه لا ينافي ترتّب العقاب عليه من حيث إنّه موجب لسقوط النهي بإتيان ما يناقض متعلّقه المنافي لغرضه منه.

بل هكذا حال القرب والبعد الناشئين من التخلّق بالأخلاق الفاضلة أو الرذيلة فإنّه بواسطة التخلّق بالخلق الفاضل له التشبّه بالمبدأ الكامل فهو قريب منه من هذا الوجه وإن كان بواسطة التخلّق بخلق رذيل بعيد منه من ذلك الوجه (1).

فإذا عرفت المقدمات المذكورة ظهر لك أنّه لا محذور ولا مانع من اجتماع الأمر والنهي في الواحد المنطبق عليه العنوانان لأنّ الواحد المذكور معنون بعنوانين في موطن تعلّق الأحكام وهو الذهن فيكون متعلّق الأمر مغايرا مع متعلّق النهي وعليه فلا يلزم من التكليف بهما تكليف محال لتعدّد متعلّقيهما كما لا يلزم من ذلك تكليف بمحال مع وجود المندوحة لإمكان امتثال الأمر في غير مورد التصديق ومع أماكن الامتثال بإتيان المأمور به في غير مورد التصديق وترك المنهي عنه بترك جميع أفرادها فالغرض من الأمر والنهي حاصل فلا وجه لدعوى لزوم نقض الغرض فتحصل أنّ مقتضى عدم وجود المانع والمحذور هو صحّة القول بجواز اجتماعهما.

ص: 223

وذلك واضح ولا يحتاج إلى إقامة دليل آخر كما لا يخفى.

ولكن مع ذلك ذهب بعض إلى الاستدلال بأمور:

من جملتها: أنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيره وقد وقع كما في العبادات المكروهة كالصلاة الواجبة في الحمام حيث اجتمع فيها الوجوب مع الكراهة أو كصلاة النافلة المبتدأة عند غروب الشمس أو طلوعها حيث اجتمع فيها الاستحباب مع الكراهة.

ومن الواضح أن وقوع شيء في الخارج أدل دليل على إمكانه وجوازه، بيان الملازمة أنه لو لم يكن تعدد الجهة مجدياً في إمكان اجتماعهما لما جاز اجتماع حكّمين آخرين في مورد مع تعدد الجهة لعدم اختصاص الوجوب والحرمة من بين الأحكام بالتضاد إذ جميع الأحكام بأسرها متضادة، والتالي باطل لوقوع اجتماع الوجوب مع الكراهة أو الاستحباب معها أو اجتماع الوجوب مع الإباحة أو الاستحباب مع الإباحة أو اجتماع الاستحباب مع الاستحباب.

أورد عليه في نهاية الاصول بأن المحقق إنّما هو صحّة العبادات المكروهة وأمّا كونها متعلّقة للأمر والنهي معا فغير مصرّح به في كلام الأصحاب، فلعلّ صحّتها من جهة واجديتها للملاك وعدم مانعية النهي التنزيهي عن مقرّبتها من دون أن تكون بالفعل مأموراً بها.

وبالجمله يمكن أن تكون متعلّقة للنهي فقط وتكون صحّتها من جهة الملاك لا الأمر والنهي التنزيهي غير مانع عن صحّتها لعدم كونه موجبا للبعد عن ساحة المولى (1).

وعليه فالاستدلال بهذا الدليل لجواز اجتماع الأمر والنهي في غير محلّه.

ص: 224

1-1) نهاية الاصول: ج 1 ص 267.

الفصل الثانی فی جواز اجتماع الأمر والنهی وعدمه فی شیء واحد ممّا ینطبق علیه العناوین كعنوان الصلاة وعنوان الغصب

و لا بدّ هنا من تقديم جهات:

الجهة الاولى: فی تحریر محلّ النزاع و لا يخفى عليك أنّ المراد من الواحد المذكور فی عنوان المسألة ليس هو الواحد الشخصیّ فی قبال الكلّی و إلاّ لزم خروج الواحد الجنسیّ المعنون بعنوانین کلّیین كالحركة الكلّیة المعنونة بعنوان الصلّاتية و الغصبيّة المنتزعة من الحركات الخارجیة عن محلّ النزاع مع أنّه لا موجب لإخراجه و ليس المراد منه أيضا هو الواحد الجنسیّ أو النوعیّ و إلاّ لزم دخول السجود الكلّی الذي له نوعان بتقييده بكونه لله أو للصنم مثلا مع أنّه خارج قطعا إذ لا نزاع فيه كما لا يخفى.

و ليس المراد أيضا الأعمّ من الشخصیّ و الجنسیّ أو النوعیّ و إلاّ لزم الخروج و الدخول المذكورین كما عرفت.

بل المراد من الواحد هو الواحد فی الهوية و الوجود ممّا يصحّ أن ینطبق علیه عنوان المأمور به و المنهیّ عنه كما فی العناوین المتخالفة كعنوان الغصب و الصلاة من دون فرق بین أن يكون الواحد المذكور شخصیّا أو کلّیّا فالواحد المذكور فی قبال المتعدّد من حیث الهوية و الوجود ممّا ینطبق علیه العناوین المتقابلة كعنوان السجود لله و عنوان السجود للصنم.

فمحلّ النزاع هو الواحد المنطبق علیه العناوین المتخالفة لا المتعدّد المنطبق علیه العناوین المتقابلة و لا يختصّ الواحد المذكور بالكلّی بل يشمل الجزئی و إن كان الجزئی

خارجا عن محل البحث لأنّ شأن الاصولى هو أن يبحث عن الكلّى فتدبّر.

الجهة الثانية: أنّ النزاع فى المسألة صغروى لا كبروى لأنّ البحث يقع فى أنّ الواحد العرفى المعنون بعنوانين هل يكون واحدا حقيقياّ حتّى يمتنع اجتماع الأمر و النهى فيه لضرورة استحالة اجتماعهما فى الواحد الحقيقىّ أو لا يكون واحدا حقيقياّ لتعدد الجهات فيه بل يكون متعدّدا فى الحقيقة فيجوز اجتماع الأمر و النهى فيه باعتبار تعددها و عليه فالبحث عن كون الواحد العرفى واحدا حقيقيا أو متعدّدا بحيث صغروى لأنّ البحث يرجع إلى أنّ الواحد العرفى هل يكون من مصاديق الواحد الحقيقى أو لا يكون.

و يشهد لذلك بدهة كبرى استحالة اجتماع الامر و النهى فى شىء واحد لاستحالة كون شىء واحد محبوبا و مبغوضا للمولى معا على جميع المذاهب و الآراء فلا مجال للنزاع فيها بين الاعلام كما لا يخفى.

و تحرير موضوع المسألة بجواز اجتماع الأمر و النهى أو امتناعه فى شىء واحد لا يوجب أن يكون البحث كبروياّ لأنّ الباعث على عقد المسألة كذلك هو أنّ تعدّد الوجه و العنوان فى متعلّق الأمر و النهى هل يقتضى تعدّد المعنون و المتعلّق أو لا يقتضى و هذا الباعث ليس واسطة لثبوت المحمول لموضوعه من دون مدخليّة له فى ذلك بل يكون من الجهات التقييدية للموضوع و عليه فمع تقيّد موضوع المسألة و هو جواز الاجتماع و عدمه بوحدة الموضوع أو تعدّده يكون البحث صغروياّ فلا تغفل.

الجهة الثالثة: أنّ الفرق بين هذه المسألة و مسألة أنّ النهى فى العبادات هل يقتضى الفساد أو لا واضح لاختلاف الموضوع و المحمول أو كليهما إذ تمايز مسائل العلوم بهذه الاختلافات و الموضوع فى المقام هو الواحد العرفىّ المعنون بعنوانين و محموله أنه واحد حقيقى أو متعدّد و الموضوع فى تلك المسألة هو النهى و محموله هو أنّه يقتضى الفساد أولا و البحث فى المقام بحث صغروى كما عرفت بخلاف البحث فى

تلك المسألة فإنه بحث عن وجود الملازمة بين النهي و الفساد كما لا يخفى.

الجهة الرابعة: أنه يكفي لكون المسألة مسألة اصولية وقوع نتيجتها بأحد طرفيها في طريق الاستنباط و تعيين الوظيفة الفقهية من دون حاجة إلى وساطة شيء آخر و لا يضر في ذلك عدم وقوع المسألة بطرفها الآخر في طريق الاستنباط كذلك كما أن الأمر كذلك في كثير من المسائل كمسألة حجية خبر الواحد و مسألة حجية الظواهر فإنهما تقعان في طريق الاستنباط على القول بحجيتيهما لا على القول بعدمها كما لا يخفى مع أنه لا شبهة في كونهما من المسائل الأصولية.

و عليه فمسألة جواز الاجتماع و عدمه مسألة اصولية لوقوع نتيجتها بأحد طرفيها و هو الجواز في طريق الاستنباط من دون حاجة إلى وساطة شيء آخر حيث يقال هذا المورد من موارد تعلق الأمر و النهي بواحد و حيث قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهي في الواحد أمكن القول بصحة العبادة المتوقفة على قصد الأمر لوجود الأمر في المورد و لا حاجة إلى واسطة شيء آخر في ترتب النتيجة الفقهية و لا يضر في ذلك عدم ترتب فساد العبادة كذلك على القول بالامتناع إذ اللازم على القول بالامتناع هو إدراج المورد تحت تعارض دليلي الوجوب و الحرمة حتى يجرى عليه أحكامه ليستنبط من ذلك الحكم الفرعي فيحتاج الاستنباط إلى واسطة شيء آخر كما لا يخفى لكفاية ترتب النتيجة الفقهية على أحد طرفي المسألة من دون واسطة شيء آخر.

و عليه فلا وجه لجعل المسألة في المقام من المبادئ التصديقية من جهة عدم ترتب نتيجة فقهية عليها من دون واسطة شيء آخر على القول بالامتناع.

الجهة الخامسة: أن مسألة جواز اجتماع الأمر و النهي و عدمه عقلية لأن الحاكم بالجواز أو الامتناع هو العقل و ليس البحث في هذه المسألة عن حدود مدلول اللفظ حتى يكون من المباحث اللفظية و لا فرق في ذلك بين أن يكون الموضوع هو اجتماع الأمر و النهي أو اجتماع الارادة و الكراهة الواقعتين لأن البحث عن إمكان

الاجتماع وعدمه فى الصورتين لا عن تعيين مدلول اللفظ كما لا يخفى.

الجهة السادسة: أنّ ملاك النزاع فى جواز الاجتماع والامتناع التضادّ وهو لا يختصّ بنوع خاصّ من أنواع الايجاب والتحرّيم كالتفسيين التعيين العينين بل التضادّ موجود بين الغيريين والتخيريين والكفائيين وعلية فيجرى النزاع فى جواز اجتماعهما وعدمه فيها أيضا.

فكما يقع البحث عن جواز اجتماع مثل وجوب الصلاة مع حرمة الغضب فى الشىء الواحد المعنون بعنوان الصلاة والغضب وعدمه فكذلك يقع البحث عن جواز اجتماع الوجوب الغيرى مع الحرمة الغيرية فى شىء واحد يكون معنون بعنوان مقدّمية الواجب ومقدّمية الحرام وعدمه أو عن جواز اجتماع الأمر التخييرى مع النهى التخييرى فى الشىء الواحد وعدمه أو عن جواز اجتماع الوجوب الكفائى مع التحريم الكفائى فى فعل واحد وعدمه.

وقد استثنى من ذلك بعض الأعلام الواجب والحرام التخييرين بدعوى أنّهما لا يجتمعان فى شىء واحد لأنّ مرد الحرمة التخييرية إلى حرمة الجمع باعتبار قيام مفسدة ملزمة بالمجموع لا-الجامع بينهما ومرد الوجوب التخييرى إلى ايجاب الجامع لا ايجاب كلّ منهما بخصوصه ومع تغاير المتعلّق لا تضادّ ولا منافاة.

ويمكن أن يقال أنّ ايجاب الجامع فى الوجوب التخييرى ممنوع لتعلّق الوجوب والحرمة التخييرين بنفس الامور لا بالجامع الانتزاعى و عليه فينافى وجوب كلّ واحد تخييرا مع النهى عنه تخييرا.

الجهة السابعة: فى اعتبار قيد المندوحة أى تمكّن المكلف من امثال الأمر فى مورد آخر غير مورد الاجتماع.

الظاهر من كلماتهم كجعل ثمرة جواز الاجتماع أن يكون المكلف مثابا ومعاقبا ومأمورا به ومنهيا عنه هو تقيّد محلّ النزاع بوجود المندوحة وإلا فمع عدم المندوحة

عند الامتثال لا- معنى للثمرة المذكورة لاستحالة فعلية التكليفين مع عدم التمكن من امتثالهما و مع عدم فعليتهما لا مجال للثمرة المذكورة و لا- مورد للنزاع للاتفاق على الامتناع كما لا يخفى و دعوى أنّ عدم المندوحة يمنع عن الأمر لعدم القدرة على الامتثال لا الرجحان الذاتى الصالح للتقرب به و عليه فكما أنّ تعدد الجهة يكفى من جهة رفع التضادّ فكذلك يكفى من حيث ترتب الثمرة و هى صحة الصلاة إذا أتى بها بقصد الرجحان الذاتى فإذا أمكن ترتب الثمرة صحّ اتصاف المكلف بإصابة الثواب و العقاب و لا ينافى ذلك مع الاتفاق على امتناع اجتماع الأمر و النهى.

مندفعة بأنّ ذلك لا يساعد عنوان البحث من جهة جواز اجتماع الأمر و النهى إذ مع عدم وجود المندوحة لا أمر لعدم القدرة على الامتثال نعم لو كان عنوان البحث هو صحّة العبادة مع تعدد الجهة و عدمها، ثمّ ما ذكر فتدبر.

و عليه فبعد ما عرفت من اعتبار قيد المندوحة يقع النزاع بعد وجود الأمر و النهى المتعلقين بعنوانين و تمكّن المكلف من امتثالهما بإتيان المأمور به فى غير مورد الاجتماع فى أنّه هل يجوز اجتماع الأمر و النهى فى مصداق واحد و هل يصحّ امتثال الأمر باتيان المنهى بسوء الاختيار أو لا يجوز و لا يصحّ.

الجهة الثامنة: أنّه لا يختصّ النزاع فى مسألة جواز الاجتماع و عدمه بما إذا تعلقت الأحكام بالطبائع الكلية بل يجرى فيما إذا تعلقت بالطبائع الجزئية أيضا لمغايرة الطبيعة الجزئية مع الطبيعة الجزئية الاخرى كمغايرة الطبيعة الكلية مع الطبيعة الكلية الاخرى.

فالمصداق الخارجى عند تداخل الطبيعتين الجزئيتين فى الوجود الخارجى و إن كان وجودا واحدا و لكنّ الذهن يفكّك بينهما لتفكيكه فى مصداق الطبيعتين الكليتين.

فكما أنّ تعدد العناوين فى الطبائع الكلية أمكن أن يكون سببا للقول بالجواز فكذلك تعددها فى الطبائع الجزئية أمكن أن يكون سببا لذلك حرفا بحرف فالنزاع فى

الجواز والامتناع مثلا أن الحركة الخاصة في الدار المغصوبة قد تلحظ بعنوان هذا الغضب مع قطع النظر من حيث كونها صلاة أيضا وقد تلحظ بعنوان هذه الصلاة مع قطع النظر عن جهة كونها غصبا أيضا ولا شك في أن هذين اللحاظين متغايران في الذهن ولا ينافيان مع وحدة مصداقهما في الخارج وعليه فلا يختص النزاع في المسألة بصورة تعلق الأحكام بالطبائع بل يعم صورة تعلق الأحكام بالأفراد إذ المراد من الأفراد الخارجية لأن الخارج ظرف السقوط لا الثبوت بل المراد منها هي الطبائع الجزئية الشخصية وهذه الطبائع قابلة للملاحظة في الذهن ويتعلق الأحكام بها كالطبائع الكلية وربما يتداخلان في الوجود الخارجي كما قد يتداخل الطبائع الكلية في الوجود الخارجي ومع التداخل في الوجود يقع فيهما النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه فمن ذهب إلى الجواز نظر إلى موطن تعلق الحكم فإن المتعلق في الذهن متعدّد ومن ذهب إلى الامتناع نظر إلى تداخلهما في الوجود الخارجي وعليه فلا وجه لتخصيص النزاع بصورة تعلق الأحكام بالطبائع الكلية فتدبر جيّدا.

الجهة التاسعة: أن محلّ الكلام عند الإمامية في اجتماع الأمر والنهي هو ما إذا كانا واجدين للمناط فيبحث حينئذ عن جواز اجتماع الحكمين وامتناعه مع كون كل واحد منهما ذا ملاك ففي صورة الامتناع يرجع إلى مرجحات باب المزاحمة دون صورة الجواز لعدم التزاحم بينهما على القول بجواز الاجتماع كما لا يخفى هذا بخلاف مورد التعارض والعلم بكذب أحدهما فإن مرجعه إلى العلم بعدم وجود المناط في أحد الطرفين وهو يخرج عن مورد التزاحم بل يرجع فيه إلى مقتضى القاعدة في باب التعارض بناء على شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه وإلا فيرجع إلى مقتضى الأصل وهو التساقط والرجوع إلى العموم أو الأصل في المسألة.

ثم إن مقتضى التحقيق على القول بالامتناع في مسألة اجتماع الأمر والنهي هو



التفصيل بين صورة المندوحة وعدمها ففي الاولى يتقيّد ذو المندوحة بحكم العقل بغير مورد التصادق ويرجّح عليه ما لا مندوحة فيه لأنّه مقتضى الجمع فى الغرضين بحكم العقل و لا وجه لرفع اليد من أحد الغرضين من دون موجب و فى صورة عدم المندوحة و عدم امكان الجمع بين الغرضين يرجع إلى مرجّحات باب المزاحمة و الأخذ بأقوى المناطين.

و عليه فما فى الكفاية من إطلاق الحكم بالرجوع إلى مرجّحات باب المزاحمة و ترجيح أقوى المناطين غير صحيح بإطلاقه لما عرفت من أنّ فى صورة المندوحة مقتضى الجمع بين الغرضين مهما أمكن هو ترجيح غير ذى المندوحة و إن كان ذو أقوى أو دليله أظهر هذا مضافا إلى أنّ الترجيح بالأظهرية من مرجّحات باب التعارض لا التزاحم و المقام من باب التزاحم.

إذ المفروض هو وجود الملاكين فى الطرفين كما هو واضح.

ثمّ إنّ تمييز مورد التزاحم عن مورد التعارض يحصل بالعلم أو العلمى بوجود الملاك فى الطرفين فيكون من باب التزاحم أو بوجود الملاك فى أحدهما فيكون من باب التعارض.

و يمكن استكشاف وجوده فى الطرفين من ناحية إطلاق الدليل فى كلّ طرف ما لم يعلم إجمالا بكذب أحد الطرفين فإنّ كلّ دليل يدلّ بالدلالة المطابقة على ثبوت مضمونه من الوجوب و الحرمة و معنى ذلك هو ثبوت المقتضى و الشرط و عدم المانع من تأثير المقتضى و عدم وجود المزاحم بحسب الوجود لمضمونه المطابقى فإذا قدّم أحد الدليلين على الآخر من جهة قوّته لا يدلّ هذا الدليل المقدم إلا على عدم تمامية العلة من حيث فقد شرط التأثير و أمّا عدم وجود المقتضى فلا دلالة له ليكون حجّة فى قبال الحجّة الأخرى الدالة على وجود المقتضى فى الطرف الآخر و مع إحراز وجود المقتضى و بقائه فى صورة الاجتماع يندرج المتعارضان بنحو العموم من وجه فى باب

المتزاحمين فيما إذا لم يعلم بكذب أحدهما.

و يترتب عليهما ما يترتب على المتزاحمين وقد عرفت عدم التزاحم على القول بالجواز واختصاص التزاحم بصورة الامتناع و ترجيح غير ذى المندوحة على ذيهما و تقييد ذى المندوحة بغير مورد التصادق و الأخذ بالأقوى منهما مناطا مع عدم وجود المندوحة فتدبر جيّداً.

الجهة العاشرة: فى ثمره بحث جواز الاجتماع و امتناعه و لا يخفى عليك أنّ جماعة من الأصحاب فصلوا بين الجواز و الامتناع أو بين صورة العلم و الجهل فى صحّة العبادة و عدمها و لكنّ التحقيق عدم صحّة التفصيلات المذكورة و ذلك لأنّ على القول بالجواز يتحقّق الامتثال و لسقط الأمر باتيان المجمع و لوفى العبادات و إن كان معصية للنهى أيضا عند وجود المندوحة و العلم بالغضب.

و لا- كلام فيه فى صورة الجهل بالموضوع أو الحكم قصورا لتعدّد الملاك و وجود الأمر على الطبيعة حيث أنّ تقييد المأمور به بحكم العقل بغير مورد التصادق من جهة أنّ المنهى عنه طبيعة مرسله و المأمور به صرف الوجود لا ينافى وجود الملاك فى الطرفين إذ التقييد العقلي لا يوجب تقييد الملاك.

و إنّما الكلام فى صحّة العمل مع العلم بالموضوع و الحكم و وجود المندوحة فأنّه ربّما يفصل فى الصحّة و عدمها بين ما إذا كان التركيب بين الخصوصية العباديّة و الخصوصية المحرّمة اتّحاديا فلا تصحّ العبادة لعينيّة حركة العباديّة مع الخصوصية المحرّمة و مع العينيّة لا تصلح حركة العباديّة للمقربيّة إذ هى بعينها مبعّدة و المبعّد لا يكاد يكون مقربا.

و بين ما إذا كان التركيب بينهما انضماميا فتصحّ العبادة فإنّ حركة العباديّة حينئذ مغايرة مع الخصوصية المحرّمة فلا مانع مع المغايرة من أن تكون حركة العباديّة مقربة.

و التحقيق أنّ الاتّحاد الخارجى لا يوجب البطلان بعد كون الوجود الخارجى

مصدقا لكل واحد من الخصوصية العبادية و الخصوصية المحرمة إذ الوجود الخارجى المذكور مقرب بما هو مصداق للخصوصية العبادية و مبعّد بما هو مصداق للخصوصية المحرمة و ليس المقرب بما هو المبعّد مقرباً حتى لا يمكن ذلك غايته هو تقارن المقرب مع المبعّد و لا ضمير فيه.

و عليه فالتمصيل المذكور على القول بالجواز لا وجه له بل يمكن القول بالصحة سواء كان التركيب الخارجى اتحادياً أو انضمامياً لأنه باتيانه أطاع و عصى و لا دليل على اشتراط عدم اتحاد العبادة مع المحرم فى صحة العبادة كما لا يخفى نعم العقل يحكم بلزوم إتيان المأمور به فى غير مورد التصديق عند وجود المندوحة جمعاً بين الغرضين و لكنّ إذا عصى المكلف و أتى بمورد التصديق فالأقرب هو الصحة سواء كان التركيب اتحادياً أو انضمامياً.

و دعوى إنّ الغرض من التكليف حيث أنّه كان جعل الدّاعى للمكلف نحو الفعل فمقتضاه هو كون متعلّقه مقدوراً ضرورة استحالة جعل الدّاعى نحو الممتنع عقلاً و شرعاً و نتيجة ذلك هى أنّ متعلّق التكليف حصّة خاصّة من الطبيعة و هى الحصّة المقدورة عقلاً و شرعاً و عليه فلا يمكن تصحيح العبادة فى مورد الاجتماع على القول بالجواز لعدم انطباق الطبيعة المأمور بها عليها مندفعة بأنّ مجرد كون الغرض من التكليف هو جعل الدّاعى لا يوجب تقييد المتعلّق بالحصّة الخاصة شرعاً لأنّ غايته هو الاستدلال العقلى على لزوم كون المتعلّق مقدوراً هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار القدرة شرعاً على فرض التسليم لا يقتضى إلاّ كون المتعلّق مقدوراً فى الجملة و لو باعتبار القدرة على بعض أفراده ضرورة كفاية ذلك فى البعث نحو المتعلق على نحو ضرب القانون.

لا يقال أنّ ملاك الأمر إنّما يصلح للتقرب به فيما إذا لم يكن مزاحماً بالقبح الفاعلى و إلاّ فلا يكون صالحاً للتقرب فإنّ صحة العبادة كما هى مشروطة بالحسن

الفعلى بمعنى أن يكون الفعل فى نفسه محبوبا و حسنا فكذلك هى مشروطة بالحسن الفاعلى و المفروض فىما نحن فىه أنه لىس كذلك ضرورة أن المكلف بايجاد الصلاة فى الأرض المغصوبة أوجد أمرىن أحدهما الصلاة و الآخر الغصب لا أنه أوجد الصلاة فحسب و علىه فلا محالة يكون موجهما مرتكبا للقبح فى إيجاده و معه يستحيل أن يكون الفعل الصادر منه مقربا.

لأننا نقول أن الموجد إذا أوجد المجمع أوجد أمرىن أحدهما الصلاة و الآخر الغصب فكما أن الصلاة غير الغصب فى الوجود الوجدانى فكذلك الموجد للصلاة مغاير مع الموجد للغصب و ارتكاب القبح لا يكون إلا باعتبار إيجاده الغصب لا باعتبار إيجاده الصلاة.

و مجرد ملازمة إيجاد ذاك لهذا لا يوجب سرابة القبح من هذا إلى ذاك فالفاعل باعتبار إيجاده للصلاة حسن فمع وجود الحسن الفعلى و الفاعلى فلم لا تكون العبادة صحيحة هذا كله بناء على القول بالجواز.

و أمّا على القول بالامتناع و سرابة الحكم من العنوان إلى معنونه فى مورد التصادق يستحيل اجتماع الأمر و النهى فى المعنون و لا بدّ من ترجيح أحدهما على الآخر.

فإن رجح جانب الأمر كما إذا لم تكن مندوحة فلا اشكال فى صحّة العبادة لوجود الملاك و الأمر.

فإن قدّم جانب النهى كما إذا كانت المندوحة فتقديم النهى لىس بمعنى أن ملاكه أقوى من ملاك الأمر بل من جهة أن المنهى عنه طبيعة مرسلّة و لا بدل لها بخلاف المأمور به فإن المطلوب فى الوجود أو صرف الوجود فيتزاحمان كتزاحم الواجب الموسّع فى الواجب المضيق فكما أن الموسّع يتقيّد بزمان غير المضيق فكذلك المأمور به يتقيّد بغير مورد التصادق و حيث أن التقيّد المذكور عقلى لا شرعى فالمأمور به فى

مورد التصادق وإن كان أمره ساقطاً ولكنه ذو ملاك لأنّ كلّ مورد يحكم العقل بالتقييد لا يوجب سلب الملاك عنه ولذا لو ارتفعت المزاحمة أو التعدّر كان كما لا مزاحم له من أول الأمر.

ولا- فرق في ذلك بين صورة جهل المكلف بحكم الغضب أو موضوعه وبين العلم بهما وعليه أمكن القول بصحّة عبادة من توسّط في الأرض المغصوبة ولو مع العلم والعمد إذ عبادته في الدار المغصوبة عين صلاته في خارجها من جهة وجدان الملاك ومن جهة كونه مختاراً في إيجادها.

ودعوى أنّ العالم العامد لا يتمسّي منه قصد القربة لاتّحاد العبادة مع الغضب والغضب مبعد والمبعد لا يكون مقرّباً.

مندفعة بمنع عدم التمسّي بعد مشاهدة تمسّي ذلك من العوام الذين يعلمون الحرمة ومع ذلك يقصدون القربة والوقوع أدلّ شىء على الإمكان.

والسرّ فيه أنّ الماتى به مصداق للعبادة والغضب كليهما والآتى به يقصد القربة من جهة الإتيان بالعبادة.

لا نقول على الامتناع بجواز الإتيان بالعبادة تكليفاً في مورد التصادق لحرمة الإتيان بها في محلّ مغصوب ولكن لو عصى وأتى بالعبادة في مورد التصادق لا- يوجب ارتكاب الحرام بطلان العبادة إذ لا يجب في صحّة العبادة إلاّ أن يؤتى بها لله والمفروض أنّه حاصل ولا دليل على اشتراط عدم اتّحادها مع المحرّم في صحتها.

وما ذكره الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم في باب اشتراط اباحة المكان أو اباحة اللباس للمصلّي مبنّى على القواعد لضعف الأدلّة السمعية المذكورة هناك وقد عرفت أنّ مقتضى القواعد ليس كذلك.

ويشهد لما ذكرناه حكمهم بصحّة الصلاة في الدار المغصوبة حال الخروج عند تضييق الوقت سواء توسّط الدار بسوء الاختيار أو بدونه مع أنّ الاتّحاد لو كان موجب

لسلب الملاك فلا مجال للحكم بالصحة في هذا الفرض لكون الخروج غصب و الصلاة متحدة معه و التصرف في الدار المغصوبة و لو بالخروج مبغوض إذا دخل بسوء الاختيار و إن سقط عنه النهي فعلا.

فكما أنّ مبغوضيّة الخروج و مبعديته في حال تضييق الوقت لا ينافي صحّة صلاته و تمشّي منه قصد القرية فكذلك في غير حال تضييق الوقت و يشهد أيضا لما ذكرناه حكم الأصحاب بوجوب الصلاة على من توسّط في الدار المغصوبة مع العلم و العمد و لم يتمكّن من الخروج منها مع أنّ مكثه فيها مبغوض لكونه داخلا فيها بسوء الاختيار و متحد مع الصلاة.

فوجود الملاك يكفي في الحكم بالصحة أيضا على القول بالامتناع و تقديم جانب النهي و دعوى أنّه لا طريق لنا إلى إثبات وجود الملاك فإنّه كما يمكن أن يكون سقوط الحكم عنه من ناحية المانع فكذلك يمكن أن يكون من ناحية عدم المقتضى و الملاك و لا ترجيح مندفة بأنّ الأمر المتعلّق بالطبيعة يكشف عن وجود الملاك و المحرز من المزاحمة هو رفع الأمر لا رفع الملاك و لا وجه على رفع الملاك بعد ثبوته باطلاق الخطاب إذ المفروض أنّ التقييد عقلي لا شرعي.

نعم لو ذهب الامتناع إلى عدم وجود ملاك الأمر في ناحية العبادة عند وجود المندوحة أمكن له القول بالبطلان مع العلم بموضوع الغصب و حرمة بل لا يزم عدم وجود الملاك عند وجود المندوحة هو القول بالبطلان في صورة الجهل أيضا لفقدان الملاك و هو لا يناسب التفصيل المنسوب إلى المشهور بين صورة العلم و بين صورة الجهل القصورى.

و بالجملة فمقتضى ما ذكرناه هو القول بصحة العبادة على كلّ تقدير سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهي أو لم نقل و سواء علم بالغصب موضوعا و حكما أو لم يعلم و التفصيلات المذكورة في الكفاية من جهة الحكم الوضعي بين الاضطرار بسوء

الاختيار وبدونه أو بين العلم والجهل والنسيان محلّ نظر لما ذكرناه ودعوى الإجماع على البطلان في صورة العلم مندفعة أولاً بمنع الإجماع وثانياً بأنّه غير كاشف مع احتمال كون مدرّكهم هو القواعد والوجوه المذكورة.

والاستدلال ببعض الروايات مع ضعفها وعدم ثبوت بخيار ضعفها بعمل الأصحاب لا- يكفي لاثبات البطلان في بعض الصور فالتفصيلات المذكورة في المقام بعنوان الثمرة في غير محلّها.

بيان المختار و مقدماته:

إذا عرفت الجهات العشرة فالمختار هو جواز الاجتماع وبيان ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدمات.

أولها: أنّ متعلّق الأمر والنواهي هي العناوين لا الوجود الخارجي وإلّا لزم تحصيل الحاصل عند البعث إليه أو المناقضة عند الزجر عنه.

وحيث أنّ العناوين متعدّدة لا يجتمع الأمر والنهي في واحد ولا فرق في ذلك بين أن يكون بين الأحكام مضاةً أولاً، لأنّ الأحكام ولو كانت متضاةً لا مانع من تعلّقها بالعناوين المتعدّدة وإتّما المحذور فيما إذا تعلّقت بالواحد الحقيقيّ والمفروض أنّها متعلّقة بالعناوين المتعدّدة لا بالواحد فالبحث عن تضادّ الأحكام وعدمه غير لازم.

ثانيها: أنّ كلّ عنوان يحكى عن معنونه إذا كان له واقعية في نفس الأمر ومقتضى ذلك هو تعدّد المعنونات بتعدّد العنوان ولا يضرّ الوجود الواحدانيّ بتعدّد المعنونات بعد كونه مصداقاً للعناوين المتعدّدة والذهن يقدر على تفكيك ما هو في الخارج ولو كان متّحداً مع غيره وبعد التفكيك يكون متعلّق كلّ حكم مغايراً مع متعلّق الآخر ومقتضى المغايرة بين المتعلّقين هو جواز اجتماع الأمر والنهي.

فالتفصيل بين التركيب الانضماميّ والاتّحاديّ في الواحد الخارجي والقول

بالامتناع على الثانى والجواز على الأول أجنبى عن المقام لما عرفت من أن موطن تعلق الأحكام هو الذهن لا الخارج و المفروض أن الذهن يقدر على تفكيك العناوين الصادقة على الواحد الخارجى و إن كان التركيب اتحاديا لا انضماميا.

ثالثها: أن المحذور من اجتماع الأمر و النهى إن كان هو وحدة المتعلق فلا مورد له بعد ما عرفت من أن موطن تعلق الأحكام هو الذهن و متعلق الأمر فيه مغاير لمتعلق النهى فلا- وحدة فى المتعلق و مع عدم الوحدة لا- يكون التكليف تكليفا محالا و إن كان المحذور هو التكليف بالمحال أو لزوم نقض الغرض أو التقرب بالمبعد فالجواب عن الأول بأنه يلزم لو كان التكليف متعلقا بجميع الأفراد أو الطبيعة السارية و الفانية فى الأفراد بخلاف ما إذا كان التكليف متعلقا بصرف الوجود و المفروض أن المندوحة موجودة إذ لا منافاة بين التكليف بصرف وجود الطبيعة و التكليف بعدم وجود المنهى عنه مطلقا لإمكان الإتيان بصرف الوجود فى غير مورد المنهى فامثال الأمر و النهى مقدور بإتيان صرف الوجود فى غير مورد النهى.

و الجواب عن الثانى و هو نقض الغرض بأنه لا مورد له لأن المكلف يقدر على الامتثال فى مفروض الكلام و هو وجود المندوحة بإتيان المأمور به فى غير مورد التصديق و ترك مورد التصديق حتى يجمع بين الغرضين و الجواب عن الثالث بأن التقرب ليس بحيثية مبعده بل بحيثية مقربة و إن اتحد فى الخارج فى الوجود لما عرفت من تعدد الحيثيات و المعنونات.

فإذا عرفت المقدمات المذكورة انقذ أنه لا محذور و لا مانع من اجتماع الأمر و النهى فى الواحد الذى انطبق عليه العنوانان يكون بأحد العنوانين مأمورا به و بالآخر منهيًا عنه لأن موطن تعلق الأحكام هو الذهن و متعلق الأمر فيه مغاير مع متعلق النهى و لا يلزم من التكليف بهما تكليف محال لتعدد متعلقهما كما لا يلزم من ذلك التكليف بمحال مع إمكان امتثال الأمر فى غير مورد التصديق إذ المفروض وجود



المندوحة و الأمر متعلّق بصرف الوجود و عليه فلا مجال لدعوى نقض الغرض من تعلّق الأمر و النهى بالواحد المذكور لأنّ الغرض فى الطرفين حاصل إذ غرض الأمر متحقّق بالاتيان به و لوفى غير مورد التصادق و الغرض من النهى هو ترك الطبيعة بترك جميع أفرادها و هو حاصل إذا اكتفى فى امتثال الأمر بغير مورد التصادق.

فتحصّل أنّ المختار هو جواز الاجتماع فيما إذا كانت المندوحة موجودة و لا مانع من صحّة العمل لإمكان التقرب بالحيثية المقربة و إن عصى و أتى بمورد التصادق لأنّ الواحد المذكور مصداق للحيثيتين كما لا يخفى.

و لا إشكال على القول بجواز اجتماع الأمر و النهى، فى تصوّر العبادات المكروهة أمّا إذا كانت النسبة بين العبادة و العنوان المكروه عموماً من وجه كالصلاة المندوبة أو الواجبة مع الكون فى مواضع التهمة فلتعدّد العنوان و عدم سراية الحكم من أحدهما إلى الآخر فالصلاة مستحبّة أو واجبة و لو فى مواضع التهمة بإطلاق الدليل كما أنّ الكون فى مواضع التهمة مكروه و لو للعبادة واجبة كانت أو مستحبّة، و لا منافاة بينهما بعد تعدّد الجهة و العنوان و اشتغال الكراهة على الترخيص فى الفعل كما لا يخفى.

نعم بناء على الامتناع و ترجيح جانب الأمر فلا مجال للنهى المولوى مع فعلية الأمر لعدم تعدّد الجهة بناء على الامتناع فانحصر النهى فى الإرشادى إلى غيرها من سائر الأفراد ممّا لا يكون متّحداً معه.

هذا كلّ بناء على كون النسبة بين العبادة و العنوان المكروه عموماً من وجه.

و أمّا إذا كانت النسبة بين العبادة و العنوان المكروه هى الأعمّ و الأخصّ المطلق فإن أخذ مفهوم الأعمّ فى الأخصّ كقولهم (صلّ و لا تصلّ فى الحمّام) ففى جريان جواز الاجتماع إشكال لأنّ المطلق عين ما أخذ فى المقيّد و مع العينية لا يعقل تعلق الحكمين المختلفين بالطبيعة الواحدة حتّى فى الذهن و عليه فيجرى فيه حكم الامتناع من حمل النهى على الإرشاد إلى سائر الأفراد بعد عدم إمكان تعلق النهى مع الأمر بالطبيعة الواحدة أو تخصيص النهى بالمشخصات الخارجة عن الطبيعة الواحدة كإيقاع الصلاة

فى الحمّام، نعم إذا لم يؤخذ مفهوم الأعمّ فى الأخصّ كقولهم (حرّك و لا تدن إلى موضع كذا) و كانت النسبة بينهما الأعمّ و الأخصّ بحسب المورد فىجرى فىه حكم الاجتماع لتعدّد العنوان و هو يكفى فى المغايرة فى الذهن الذى يكون موطن تعلق الحكم فتأمل.

هذا كلّ بالنسبة إلى تعلق الأمر و النهى بعنوانين مجتمعين فى الوجود بحيث يكون النسبة بينهما هو العموم من وجه أو العموم و الخصوص.

و أمّا إذا تعلق النهى بذات العبادة و لا بدل لها كصوم يوم عاشوراء أو الصلوات المبتدأة عند غروب الشمس و طلوعها كما يقال إنّ صوم عاشوراء مكروه أو الصلوات المبتدأة عند الغروب و الطلوع مكروهة فالظاهر هو رجوع النهى إلى عنوان آخر و هو موافقة بنى امية أو مشابهة عبدة الشمس و النهى عن الصوم المذكور أو الصلوات المذكورة من جهة كونهما مصداقين للعنوانين المذكورين لا بذاتهما فيرجع الأمر إلى ذات العبادة، و النهى إلى عنوان آخر كالموافقة أو المشابهة.

فحينئذ يمكن أن يقال-بناء على جواز الاجتماع- النهى المولوى التنزيهى المشتمل على الترخيص فى الفعل الراجح إلى عنوان آخر لا ينافى الأمر بذات الصوم و العبادة فلا وجه لسقوط الأمر عن الفعلية نعم لو فرض عدم رجوع النهى إلى عنوان آخر فمقتضاه كما سيأتى إن شاء الله تعالى فى مسألة(أنّ النهى عن العبادة يدلّ على الفساد أو لا) هو فساد العبادة لدلالة النهى على مرجوحية المتعلّق و هو لا يجتمع مع القرينية كما لا يخفى.

فتحصّل أنّه على القول بالجواز لا- إشكال فى جميع صور المكروهات فيما إذا كانت العناوين و الجهات متعدّدة و لا حاجة إلى دعوى سقوط الأمر عن الفعلية أو حمل النهى على الاقتضائى أو حمل الأمر على الإرشادى بل مقتضى ظاهر الأمر و النهى هو وجود المصلحة فى متعلّق الأمر و المفسدة فى متعلّق النهى من دون كسر و انكسار فى مصلحة المأمور به فللعمل مفسدة و مصلحة كما إذا قال المولى لعبده جننى

بماء فى البلور ولا تأت به فى الخزف فإذا أتى بالماء فى الخزف لا يتغير مصلحة الماء و هو رفع العطش بل هو باق من دون كسر و انكسار نعم لا يلىق ذلك بشأنه و هو مفسدة غير مرتبطة بمصلحة الماء و لذا لو أتى العبد به فى البلور امثالاً لأمر مولاه فله ثواب أزيد ممّا لو أتى به فى الخزف لأنه امثل الأمرين.

و كيف كان فمع وجود المفسدة فى متعلق النهى كان النهى مولويّاً لا-إرشادياً فتدبرّ جيّداً، و ممّا ذكر يظهر حكم اجتماع الوجوب مع الاستحباب بناء على القول بجواز الاجتماع و تعدّد العنوان إذ لا استحالة فى اجتماعهما و لا مزاحمة بينهما فى مقام الامتثال إذ لا يزاحم الاستحباب الوجوب لأنّهما بعثان بخلاف الوجوب و الحرمة فإنّهما متنافيان و لا يمكن امثالهما و هكذا الكلام فى اجتماع الواجبين أو المحرّمين أو المستحبين إذ لا مزاحمة بينهما فى مقام الامتثال، و لذا ذهب الفقهاء-على ما أفاد استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه-إلى وجوب الكفّارين فى من نذر صوم كلّ خميس و ترك صوم خميس من شهر رمضان فلا تغفل.

## تنبيهات

### التنبيه الأول: فى حكم الاضطرار إلى ارتكاب الحرام كالتمرّف فى الدار

المغصوب

و هو على أقسام:

أحدها: ما إذا كان المكلف غير متمكّن من ترك الحرام و مضطراً إلى ارتكابه بغير سوء الاختيار و ذلك كمن كان محبوساً فى الدار المغصوبة، و لا إشكال فى هذه الصورة فى سقوط التكليف و الحرمة بالنسبة إلى المضطرّ إذ لا قدرة له و التكليف بالمحال قبيح يستحيل صدوره من الحكيم المتعال.

هذا مضافاً إلى صحاح تدلّ على عدم التكليف عند الاضطرار كصحيحه حريز عن أبى عبد الله عليه السّلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم رفع عن أمّتى تسعة الخطأ

ص: 242

و النسيان و ما اكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطرّوا إليه الحديث (1).

و لا إشكال أيضا في صحّة صلاته في الدار المغصوبة بعد اضطراره إلى ارتكاب الحرام و عدم مندوحة عنه و إنّما الكلام في جواز الإتيان بالصلاة فيها مع الركوع و السجود أو يجب الاقتصار على الإيماء و الإشارة بدلا عنهما باعتبار أنّ الركوع و السجود تصرّف زائد على مقدار الضرورة.

و الأقوى هو الأول لمنع التصرّف الزائد، و الوجه في ذلك- كما في المحاضرات- أنّ كلّ جسم له حجم خاصّ و مقدار مخصوص يشغل المكان المغصوب بمقدار حجمه من الطول و العرض و العمق و من الواضح جدّا أنّ ذلك المقدار لا يختلف باختلاف أوضاعه و أشكاله ضرورة أنّه سواء كان على هيئة القائم أو القاعد أو الراكع أو الساجد أو ما شاكل ذلك يشغل مقدارا خاصّا من المكان و هذا لا يتفاوت زيادة و نقصان بتفاوت تلك الأوضاع و الأحوال (2).

نعم إذا حصلت له المندوحة بأن صار المكلف متمكّنا من الصلاة في خارج الدار لبقاء الوقت و جب عليه الخروج و التخلّص من الغصب و لا يجوز له التوقّف فيها بعد تمكّنه من الخروج و لا يجوز له الإتيان بالصلاة لأنّه يوجب زيادة البقاء فيها، و إن عصى و صلّى فعلى ما مرّ يحكم بصحّة صلاته خصوصا على القول بالجواز.

هذا كلّّه فيما إذا تمكّن من الخروج و وسع الوقت و أمّا إذا ضاق الوقت فحينئذ يجب عليه الصلاة حال الخروج لأنّ الصلاة لا تسقط بحال.

قال في المحاضرات يجب الاقتصار في الصلاة على خصوص الإيماء بدلا عن الركوع و السجود لاستلزامهما التصرّف الزائد على قدر الضرورة و لا مسوّغ له و لأجل ذلك تنتقل الوظيفة من صلاة المختار إلى صلاة المضطرّ و هي الصلاة مع الإيماء

ص: 243

1-1 (1) الخصال: ج 2 باب التسعة حديث 8.

2-2 (2) المحاضرات: ج 4 ص 354.

ثانيها: ما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار كما إذا دخل في الدار بدون إذن صاحبها و انحصر التخلّص منها بالتصرّف الخروجي فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في حكم ذلك التصرّف الاضطراري هل يجتمع الوجوب باعتبار نفسه أعنى الخروج من الأرض المغصوبة أو باعتبار كونه موجبا للتخلّص عن الغصب أو باعتبار كونه مقارنا لترك التصرّف في مال الغير أو باعتبار كونه ردّا للمال المغصوب إلى مالكة أو بغير ذلك مع الحرمة باعتبار كونه تصرّفًا في دار الغير من دون إذنه.

أو يكون واجبا مع جريان حكم المعصية عليه و سقوط النهي بالاضطرار و إن كان الاضطرار بسوء الاختيار.

أو يكون واجبا مع سقوط النهي و بدون جريان حكم المعصية عليه.

أو يكون حراما فعليا و لا يكون واجبا.

أو لا يكون حراما و لا واجبا مع جريان حكم المعصية عليه.

لكلّ واحد قائل، أمّا الأوّل فهو لصاحب القوانين و أمّا الثاني فهو منسوب إلى صاحب الفصول و أمّا الثالث فهو منسوب إلى الشيخ الأعظم و أمّا الرابع فهو لصاحب مناهج الوصول و أمّا الخامس فهو لصاحب الكفاية قدّس سرّه.

و كيف كان فلا مجال للقول الأوّل بعد اعتبار المندوحة في باب اجتماع الأمر و النهي لعدم إمكان امتثال التكليفين لا للزوم تعلق الأمر و النهي بشيء واحد لأنّ عنوان النهي هو التصرّف في مال الغير و عنوان المأمور به بالأمر المقدّم هو حيثيّة ما يتوقّف عليه ذو المقدّمة و هما بما لهما من العنوان قابلان لتعلّق الأمر و النهي بهما،

ص: 244

و حيث إنّ موطن تعلق التكاليف هو الذهن لا الوجود الخارجيّ أمكن تعلق التكليفين بالعنوانين المتغايرين كما لا يخفى.

و أمّا القول الثانی فلوجوب ردّ المغصوب كما يدلّ عليه قوله عليه السّلام (المغصوب كلّه مردود) لا يقال إنّ الوجوب فيه إرشاديّ إذ لا عقوبة إلاّ على التصرف في المغصوب، و ترك الردّ لا عقوبة له على حدّ فلما كان الغضب حراما حكم العقل بردّ المغصوب تخلّصا من الحرام و قوله عليه السّلام (المغصوب مردود) إرشاد إليه.

لأنّنا نقول مع إمكان إبقاء الأ-مر على ظاهره المولويّ لا وجه لحمله على الإرشاد و لا مانع من أن يكون الغاصب المأخوذ بأشقّ الأحوال مكلفا بالردّ شرعا فإذا لم يردّ عوقب بعقابين أحدهما عدم الردّ و الآخر هو الغضب فإذا كان ردّ المغصوب واجبا مولويّا فالخروج من مقدّمات ردّ المغصوب و القول بأنّ الحركات الخروجية مقدّمة للكون في خارج الدار و عنوان الردّ و إيجاد الخلاء في المكان و التخلّص و الفراغ بين المال و صاحبه ليس عين عنوان الكون في خارج الدار بل هو ملازم له وجودا في الخارج، و قد ذكرنا غير مرّة أنّ حكم أحد المتلازمين لا يسرى إلى اللازم الآخر فضلا إلى مقدّمته (1) مردود بأنّ ردّ المغصوب إذا كان واجبا و قلنا بوجوب ما يتوصّل به إليه لزم القول بوجوب الكون في خارج الدار إذ لا- يتمكّن من الردّ إلاّ بذلك و لو كان الكون ملازما له لا من مقدّماته، و عليه فلا مانع من سرية الوجوب من الكون إلى مقدّمته و هو الخروج بناء على وجوب المقدّمات الموصلة كما اخترناه في محلّه فلا تغفل.

و هذا هو الذي ذهب إليه استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه حيث قال: ما ذهب إليه صاحب الفصول هو المتعيّن لما نجد في أنفسنا أنّنا نميل إلى المبغوض عند توقّف الأهمّ

ص: 245

عليه مثلا الإهانة تكون مبعوضة عندنا و إذا اضطررنا بسلوك طريق نعلم أنّ الناس أهانونا في هذا الطريق نريد السلوك من هذا الطريق لأهميّة ما يتوقّف عليه من دون فرق في ذلك بين أن يكون الاضطرار بسوء الاختيار و بين أن لا يكون كذلك و من المعلوم أنّ المبعوض عند توقّف الأهمّ عليه يسقط من الفعلية و إن بقيت العقوبة من جهة سوء الاختيار.

فإذا عرفت ذلك في الإرادة المباشريّة فكذلك يكون الأمر في الإرادة التشريعيّة، مثلا أنا نأبى من أن يضع الأجنبيّ يده على بدن زوجتنا و لكن إذا غرقت زوجتنا في البحر و لم تتمكّن من إنقاذها بل توقّف إنقاذها على أخذ الأجنبيّ أيّاه و وضع يده على بدنها نريد ذلك و سقط النهي و البغض عن الفعلية لتوقّف الأهمّ عليه و هو حفظ نفس الزوجة و لو كان ذلك بسوء الاختيار و إنّما الباقي هو استحقاق العقوبة لمن أوجد الاضطرار بسوء الاختيار.

لا يقال أنّ ذلك يوجب أن يتغيّر الحكم باختلاف إرادة المكلف فإذا لم يرد الدخول و الخروج كان الخروج بتبع الدخول محرّما فعليّا و إذا أراد الدخول و دخل صار الخروج جائزا بل واجبا.

لأنّما نقول: إنّ الأحكام تتغيّر باختلاف الحالات لا- بتبع إرادات المكلفين فكما أنّ اختلاف الحالات توجب سقوط النهي عن الغضب فكذلك لا مانع من أن يتعلّق الإرادة أو الطلب بالمبعوض بعد سقوط النهي عن الفعلية و صيرورة المبعوض شائئا إذ يرتفع المحذور (أى التكليف بما لا يطاق بعد سقوط النهي عن الفعلية).

لا- يقال: إنّ الخروج أمر وجوديّ و ترك الغضب الزائد أمر عدميّ و الأمر الوجوديّ لا يكون مقدّمة لأمر عدميّ فكيف يتعلّق بالخروج و جوب مقدّميّ.

لأنّما نقول: أوّلا إنّ البحث في المقام و هو الاضطرار إلى الحرام أعمّ ممّا إذا كان المضطرّ إليه أحد الضدّين اللذين لا يكون أحدهما مقدّمة لترك الآخر كما لا يكون ترك



أحدهما مقدّمة لوجود الآخر بل كلّ ضدّ مقارن مع عدم الضدّ الآخر.

لأنّ ما اضطرّ إليه ربّما يكون مقدّمة لأمر وجوديّ كشرّب الخمر بالنسبة إلى نجاة نفس من ابتلى به عن الهلكة.

وثانياً: أنّه يكفي في صحّة تعلق الوجوب بالخروج عدم التمكن من ترك الغضب الزائد إلاّ بالخروج ولو لم تكن الحركات الخروجية مقدّمة لترك الغضب بل كانت مقارنة له إذ الوجوب يسرى من ذى المقدّمة إلى ما يتوصّل به إليه ولو لم يكن مقدّمة له (انتهى).

هذا مضافاً إلى أنّ الخروج يكون أيضاً مقدّمة لأمر وجوديّ وهو الكون في خارج الدار الملازم لردّ الغضب فلا يرد هذا الإشكال أصلاً إذ الكون في خارج الدار أمر وجوديّ كما أنّ الردّ هو إيجاد الخلاء بين المال وصاحبه وهو أيضاً وجوديّ.

وممّا ذكر يظهر أنّ توقّف ردّ الغضب على الخروج يوجب سقوط النهى في الخروج عن الفعلية لأهميّة ردّ الغضب بالنسبة إليه ولكن حيث كان الاضطرار بسوء الاختيار تبقى العقوبة بالنسبة إليه.

فتحصّل أنّ الخروج مأمور به بناء على وجوب المقدمات الموصلة مع جريان حكم المعصية عليه وهذا هو أقوى الوجوه واختاره صاحب الفصول و تبعه الأعلام، من جملةهم سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه.

وأما القول الثالث وهو أنّ يكون الخروج واجبا من دون جريان حكم المعصية عليه فهو ظاهر البطلان من جهة أنّ الاضطرار لا يوجب رفع العقوبة بعد كون سببه سوء الاختيار عند العقلاء فمن ترك المسير إلى الحجّ بسوء الاختيار حتّى عجز عنه يصحّ عقابه عند العقلاء وإن كان عاجزاً عن المسير بعد سوء الاختيار، وبناء العقلاء يكفي في صحّة العقوبة ولا فرق في ذلك بين أن يكون الاضطرار إلى الحرام تكوينياً كالمثال المذكور أو تشريعياً كما في المقام لأنّ الخروج ممّا اضطرّ إليه

بحكم العقل فرار من أقبح الأمرين من البقاء والخروج.

وأما توهم أنّ ملاك صحّة العقوبة هو اندراج المقام تحت قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وعدم اندراجه كما ذهب إليه بعض الأعلام ففيه أولاً أنّه لا حاجة إلى تلك القاعدة بعد ما عرفت من بناء العقلاء، وثانياً أنّ القاعدة كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أجنبيّة عن المقام لاختصاصها بالإيجاب والامتناع السابقين الحاصلين بإرادة الفاعل أنّهما لا ينافيان الاختيار بخلاف ما هو اللاحق له باعتبار تحقّقه ولا تحقّقه وفقدان مقدّمات وجوده فإنّه ينافي الاختيار (1).

وأما القول الرابع وهو أنّ يكون الخروج حراماً فعلياً من دون كونه مأموراً به وواجباً كما ذهب إليه في مناهج الوصول (2).

وقد مرّ أنّ المقدّمة الموصلة واجبة ومقتضاه هو وجوب الخروج إذ الوجوب يسرى من ذى المقدّمة وهو ردّ المغضوب إلى ملازمه وهو الكون في خارج الدار ومنه إلى مقدّمته وهو الخروج.

ففيه ما لا يخفى لما عرفت من كون الخروج مقدّمة للواجب الأهمّ وهو وجوب ردّ المغضوب.

وأما الحرمة الفعلية مع الاضطرار إلى الحرام فهي مستحيلة لأنّ التكليف الفعليّ بترك الخروج والغصب لجعل الداعي ومع عدم التمكن من تركه لا يمكن حصول الداعي وإمكان الحرمة الفعلية بالنسبة إلى العنوان الكلّي من المكلف من دون لحاظ حالة المضطرّ لا يرفع المحذور عن خطاب المضطرّ بالنسبة إلى المضطرّ إليه.

ولعلّ سبب ذلك هو توهم أنّ القضايا الكلّية غير شاملة لأحاد المكلفين من جهة عدم صحّة خطاب العصاة لأنّ من يعلم بعدم تأثير الخطاب فيه لا يمكن البعث

ص: 248

1-1) مناهج الوصول: ج 2 ص 147.

2-2) مناهج الوصول: ج 2 ص 143.

إليه لغرض الانبعاث كما أنّ من يعلم بإتيانه المأمور به أو بتركه المنهَى عنه لا مجال للبعث أو الزجر بالنسبة إليه.

فذهب إلى أنّ التشريعات القانونيّة ليست تشريعات مستقلّة بالنسبة إلى كلّ مكلف حتّى يكون بالنسبة إلى كلّ واحد بعثا لغرض الانبعاث بل تشريع واحد متوجّه إلى عنوان منطبق على المكلفين و غرض هذا التشريع القانونيّ لا بدّ وأن يلحظ بالنسبة إليه لا إلى كلّ واحد مستقلاً و إلّا لزم عدم تكليف العصاة و الكفّار بل و الذى يأتي بمتعلّق الأمر أو يترك متعلّق النهى بإرادته بلا تأثير لتكليف المولى فيه و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به.

و أنت خبير بأنّ الغرض من التكليف هو إمكان الانبعاث و هو موجود مع العصيان لأنّ العاصى إذا اختار الخلف بسوء الاختيار لا يوجب ذلك امتناع صدور الفعل عنه ذاتا، و القول بأنّ الخطاب المذكور لا فائدة له غير سديد بعد كونه إتماما للحجّة.

و هكذا الإمكان يجتمع مع الوجوب الغيرىّ فيجوز الخطاب حتّى بالنسبة إلى من يأتي أو يترك بنفسه لإمكان أن ينصرف عن ذلك فيمنعه عن الانصراف.

و عليه فلا مانع من شمول التشريعات القانونيّة بالنسبة إلى أحاد موضوعاتها كما هو مقتضى العناوين فى موضوعات الأحكام فبعد إمكان شمولها و تحليلها عقلا- على جميع المكلفين لا- فرق بينها و بين الأوامر و النواهى الشخصيّة فكما لا يجوز الخطاب الشخصىّ بالترك بالنسبة إلى المضطرّ فكذلك لا يجوز الخطاب الكلىّ العامّ الشامل بالنسبة إلى المضطرّ و عليه فالأقوى هو سقوط الحكم أعنى الحرمة عن الفعلية و بقاء عقوبته لأنّ الاضطرار بسوء الاختيار و وجوب ذلك بالوجوب المقدمىّ كما عرفت.

و أمّا القول الخامس و هو أن لا يكون حراما و لا واجبا مع جريان حكم

المعصية عليه ففيه أنّه يظهر ممّا تقدّم أنّه لا وجه لنفى الوجوب مع كونه مقدّمة لوجوب ردّ المغصوب بالتقريب الماضى فلا تغفل.

والمقام الثانى: فى الحكم الوضعى عند الاضطرار وقد عرفت المختار عند ذكر ثمرة النزاع فى جواز اجتماع الأمر والنهى وعدمه فى المقدّمة العاشرة ومقتضى ما ذكر هناك هو صحّة الصلاة عند الاضطرار لو أتى بها فى الدار المغصوبة مطلقا سواء قلنا بجواز الاجتماع أو لم نقل وسواء علم المضطرّ بحكم الغصب وموضوعه أو لم يعلم وسواء كان الوقت واسعا أو لم يكن كذلك وسواء كان الاضطرار بالإقامة فى الدار المغصوبة أو لم يكن كذلك وإنّما اضطرّ بالتصرّف الخروجى وسواء تمكّن من إقامة الصلاة فى خارج الدار مع الشرائط الكاملة أو لم يتمكّن وسواء اضطرّ بسوء الاختيار أو بدونه، نعم من تمكّن من إقامة الصلاة مع شرائطها الكاملة فى خارج الدار وأتى بها فى الدار المغصوبة مع الإيماء بالركوع والسجود عند الخروج الاضطرارى لا تصحّ صلاته لأنّه اكتفى بوظيفة العاجز مع تمكّنه من صلاة القادر، هذا بخلاف ما إذا أتى بالصلاة الكاملة فى الدار المغصوبة فإنّ صلاته صحيحة على الجواز بل على الامتناع لتعدّد الحيثيّة وإن اتحدت الحيثيات فى الخارج وعدم الدليل على اشتراط خلوّ العبادة عن المحرّم، فلا دليل لما يقال من أنّ المبعّد لا يكون مقربا إن اريد به خلوّ المقرب عن المبعّد وعليه فالتفصيل بين تضييق الوقت وتوسّعه كما ذهب إليه المشهور والحكم بصحّة الصلاة عند تضييق الوقت وطلانها عند توسّع الوقت لا وجه له لصحّة الصلاة الكاملة لو أتى بها فى سعة الوقت، نعم يصحّ التفصيل المذكور بالنسبة إلى إتيان صلاة العاجز عند الخروج فإنّ من أتى بها عند عدم التمكّن من الصلاة أصلا فى خارج الدار أو عدم التمكّن من الصلاة الكاملة فى خارج الدار من جهة تضييق الوقت أو غيره أتى بوظيفته بخلاف ما إذا تمكّن من الصلاة الكاملة فى خارج الدار فإنّ صلاة العاجز عند الخروج ليس بوظيفة له فلا تصحّ إن أتى بها فى حال الخروج.

و لا يخفى عليك أنه اختلط الجواز التكليفيّ مع الجواز الوضعيّ في كلمات بعض الأعلام مع إنّ الكلام في هذا المقام في الحكم الوضعيّ لا الحكم التكليفيّ.

### التنبيه الثاني: أنّ مثل خطاب (صلّ) و خطاب (لا تغضب) يكونان واجدين للملاك لما عرفت من اختصاص اجتماع

الأمر و النهي....]

التنبيه الثاني: وقد مرّ الكلام في الجهة التاسعة و محصّل الكلام أنّ مثل خطاب (صلّ) و خطاب (لا تغضب) يكونان واجدين للملاك لما عرفت من اختصاص اجتماع الأمر و النهي بوجود الملاك في الطرفين و لا تعارض بينهما لوجود الملاك في الطرفين على المفروض فلا ترتّب عليهما أحكام تعارض الأخبار، و لا تراحم بينهما مع وجود المندوحة لإمكان الجمع بين الغرضين بتقديم النهي و إتيان الأمور به في مكان آخر فاللازم هو تقديم جانب النهي و إتيان الأمور به في مكان آخر مع وجود المندوحة جمعاً بين الغرضين كما هو القاعدة عند تراحم المصنّيق مع الموسّع كالإزالة و الصلاة فإنّ مورد الأمر هو صرف الوجود بخلاف النهي فإنّه يدلّ على مبغوضيّة الطبيعة و مقتضى المبغوضيّة المطلقة هو الاجتناب عن جميع أفرادها عقلاً.

فاتّضح من ذلك أنّ مع وجود المندوحة و إمكان الجمع المزبور لا مجال للرجوع إلى تقديم جانب الأقوى ملاكاً إذ لا وجه لرفع اليد عن أحد الغرضين و لو كان في غاية الضعف لأجل الآخر و لو كان في غاية القوّة بعد إمكان إحرازهما جميعاً.

نعم يقع التراحم بينهما مع عدم وجود المندوحة حتّى على القول بالاجتماع لعدم التمكن من امثالهما مع عدم وجود المندوحة فاللازم حينئذ هو تقديم الأقوى ملاكاً و لا يجوز التكليف بهما و إلّا لزم التكليف بغير المقدور، مثلاً إذا انحصر العالم في فاسق يقع التراحم بين أكرم عالماً و لا تكرم الفاسق فيتقدّم الأقوى ملاكاً سواء قلنا بالاجتماع أو بالامتناع إذ لا يمكن الجمع بينهما في وجود واحد.

فتحصّل أنّ مع المندوحة يجمع بينهما بتقديم النهي على الأمر و إتيان الأمور به في غير محلّ المغصوب و مع عدم المندوحة يقدّم الأقوى ملاكاً إن كان و إلّا فيحكم بالتخيير من دون تفصيل بين الامتناع و جواز الاجتماع بالنسبة إلى مقام الامتثال.

ص: 251

وَمِمَّا ذَكَرَ يَظْهَرُ مَا فِي الكَفَايَةِ حَيْثُ ذَهَبَ إِلَى اخْتِصَاصِ الرَّجُوعِ بِالْأَقْوَى مَلَكَا بِالقَوْلِ بِالامْتِنَاعِ مِضافاً إِلَى أَنَّهُ لَمْ يَفْصَلْ بَيْنَ وَجُودِ المَندُوحَةِ وَعَدَمِهَا فَتَدَبَّرْ جَيِّداً.

ثُمَّ لا- يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّ الأَقْوَى مَلَكَا إِنْ كَانَ مَعْلُوماً فلا كَلامَ وَأَمَّا إِنْ لَمْ يَكُنْ مَعْلُوماً قالَ فِي الكَفَايَةِ كانَ بَيْنَ الخَطَّابِينَ تَعَارُضٌ مِنْ جِهَةِ تَشْخِيسِ الأَقْوَى مَلَكَا فلا بَأْسَ بِالرَّجُوعِ إِلَى المَرَجِّحاتِ السَّنَدِيَّةِ وَيَقَدِّمُ الأَقْوَى مِنْهُمَا دَلالَةَ أَوْ سَنَدًا وَبَطْرِيقِ الإِنِّ يَحْرُزُ بِهِ أَنَّ مَدْلُولَهُ أَقْوَى مَلَكَا.

يَشْكَلُ ذَلِكَ كَمَا أَفادَ اسْتِناذُنا المَحَقِّقَ الداماد قَدَّسَ سِرَّهُ أَوَّلاً بِاخْتِصَاصِ المَرَجِّحاتِ السَّنَدِيَّةِ بِمَدارِكِ حُكْمِ الحُكْمِيِّينَ لِاخْتِصَاصِ المَقْبُولَةِ بِذَلِكَ وَلِذا لَمْ يَعدِّ المَصنِّفُ الأَقْوَى سَنَدًا مِنْ مَرَجِّحاتِ الخَبَرِينَ المَتَعَارِضِينَ.

وَثانِيًا: بأنَّ مَجْرَدَ أَقْوائِيَّةِ السَّنَدِ لِأَجْلِ أَعْدِلِيَّةِ الرَوايِ مِثْلاً لا يَكشِفُ عَنِ أَقْوائِيَّةِ مَلَكَ مَدْلُولِ الخَبَرِ بَلْ هُوَ مَقَدِّمٌ كَمَا أَنَّ الأَقْوَى مَلَكَا مَقَدِّمٌ.

وَ يُؤَيِّدُ ما ذَكَرَهُ الاسْتِناذُ قَدَّسَ سِرَّهُ ما ذَكَرَهُ المَحَقِّقُ الأَصْفَهانِيّ مِنْ أَنَّ قُوَّةَ الكاشِفِ أَجْنَبِيَّةً عَنِ قُوَّةِ المَنكَشِفِ كَمَا أَنَّ النَسْبَةَ بَيْنَ الدالِّ وَ المَدْلُولِ لَيْسَتْ نَسْبَةَ المَعْلُولِ إِلَى العِلَّةِ حَتَّى يَسْتَكشِفَ بِطَرِيقِ الدَلالَةِ الإِثْبَتِيَّةِ (1).

وَ دَعوىِ الاسْتِكشافِ كَمَا أَفادَ المَحَقِّقُ الأَصْفَهانِيّ مِنْ جِهَةِ أَنَّ التَقْيِيدَ بِالْأَقْوَى سَنَدًا أَوْ دَلالَةَ مَنبَعَثِ عَنِ مَلَكَ وَ مَقْتَضَى فَعَلِيّ ذاتِيّ أَوْ عَرَضِيّ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ هَذَا المَلَكَ أَقْوَى لَمْ يَعتَقَلِ التَّعَبُّدَ بِخِصُوصِ الأَقْوَى بَلْ وَجِبَ التَّعَبُّدُ بِالْأَضْعَفِ مِنْ حَيْثُ السَّنَدُ أَوْ الدَلالَةُ لَكُونِ المَقْتَضَى لِلتَّعَبُّدِ بِهِ أَقْوَى أَوْ وَجِبَ التَّخْيِيرُ بَيْنَهُمَا لَوْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا أَقْوَى (2).

ص: 252

1-1) نَهايةِ الدَراية: ج 2 ص 130.

2-2) نَهايةِ الدَراية: ج 2 ص 130.

مندفعة بأنّ الملاك في التعبد بالطرق غير ملاك المدلول من المصالح و المفاسد في نفس الفعل و الترك إذ الشارع تعبد بما هو أقرب إلى الواقع من الطرق و لذا نهى عن الظنّ القياسيّ و أمر باتّباع الظنّ الخبريّ و تقديم الأقوى سنداً أو دلالة و لا ملازمة بين أقوائيّة مصلحة التعبد بالطرق و هو الإصابة إلى الواقع و بين أقوائيّة مصلحة مدلول الرواية فلا تغفل.

فتحصّل أنّ مع عدم إحراز الأقوى ملاكاً فالحكم هو التخيير عند عدم وجود المندوحة و تزامم الأمر و النهي بالنسبة إلى مقام الامتثال.

### **التنبيه الثالث: في حكم مورد التردّد بين التزاحم أو التعارض**

و لا يخفى عليك أنّه لم يذكر صاحب الكفاية حكم مورد تردّد الأمر بين التزاحم أو التعارض و طريق إحراز الملاك في الطرفين و الذي أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه هو التفصيل بين القول بجواز الاجتماع و وجود المندوحة و بين القول بالامتناع أو القول بجواز الاجتماع مع عدم وجود المندوحة.

أما الأوّل أعني جواز الاجتماع و وجود المندوحة فلا إشكال في وجود الملاك في الطرفين لوجود الكاشف عن الملاكين إذ المفروض هو فعليّة الأمر و النهي و يستكشف من إطلاق كلّ واحد منهما وجود الملاك.

و أمّا الثاني: أعني القول بالامتناع أو القول بجواز الاجتماع مع عدم وجود المندوحة فلا يندرج في المتزاحمين لعدم فعليّة الأمر و النهي معاً حتّى يستكشف منهما وجود الملاك في الطرفين و لا طريق لنا إلى إحراز وجود الملاك في الطرفين مع احتمال أن يكون عدم اجتماع الخطابين من جهة عدم وجود المقتضى و الملاك لكلّ واحد منهما لا للتزاحم و غلبة أحدهما على الآخر في التأثير.

فالمرجع فيه هو الأصول العمليّة بعد عدم جريان الأخبار العلاجيّة في العامين من وجه لاستلزام جريانها لترح المرجوح مطلقاً و لو في مورد الافتراق لعدم إمكان

التبعيض فى الحجية و هو كما ترى.

فىمكن الأخذ بالبراءة الشرعية بالنسبة إلى الوجوب و الحرمة فى كليهما و يكون الحكم هو الإباحة بالنسبة إلى الفعل و الترك، انتهى.

و لقائل أن يقول: إن ذلك صحيح إن كانت الخطابات بالنسبة إلى مورد الاجتماع خطابات شخصية فإن وجود الخطاب بالنسبة إلى كليهما معلوم العدم فلا كاشف عن وجود الملاك فى الطرفين.

و أما إذا كانت الخطابات متعلقة بالطبيعة الحاكية عن جميع أفرادها فالخطاب فى كل من الأمر و النهى موجود و يكشف عن وجود الملاك فى أفراد متعلقهما و المزاحمة إنما توجب رفع فعلية أحد الخطابين لا رفع الملاك و لا دليل على رفع الملاك بعد ثبوته بالإطلاق الذاتى الحاصل لمتعلق الأمر و النهى.

و حكم العقل بتقديم جانب النهى أو الأمر لا يكون كالتخصيص الشرعى الدال على تخصيص المادة إذ لا يدل التقييد العقلى على سلب الملاك المستفاد من توجه الأمر أو النهى إلى الطبيعة المطلقة بالإطلاق الذاتى الشامل لمورد الاجتماع.

و بعبارة أخرى أن كلاً من الدليلين يدل بالمطابقة على ثبوت مضمونه من الوجوب أو الحرمة و يدل بالالتزام على ثبوت المقتضى و الشرط و عدم المانع من التأثير و عدم المزاحم لوجود مضمونه المطابقى فإذا كان أحد الدليلين خالياً عن المزاحم فلا كلام و أما مع وجود المزاحم فيدل على عدم تمامية العلة من حيث فقد شرط التأثير فقط لا أزيد من ذلك ليكون حجة فى قبال الحجة على وجود المقتضى فى الآخر، و الدلالة الالتزامية و إن كانت تابعة للدلالة المطابقتية فى الوجود و لكن لا تبعية لها فى الحجية و الدلالة فتأمل.

و عليه فمع دلالة كل خطاب على وجود الملاك فى الطرفين يكون مورد عدم وجود المندوحة مندرجاً فى المتزاحمين و محكوماً بالتخيير لو لم يكن دليل على ترجيح



أحد الملاكين فلا مجال للرجوع إلى الاصول العملية فتدبر جيّداً.

نعم على القول بالامتناع وتعلّق الخطاب بما يصدر عن الفاعل في الخارج لا- علم بوجود الخطابين بعد افتراض أنّ تعلّقهما بالواحد الخارجيّ محال فلا تغفل.

### التنبيه الرابع: في الحكم الوضعي

ثم إن مقتضى المختار من جواز الاجتماع وكفاية تعدّد الحيثيّة والملاك في صحّة العبادة وعدم دليل على اشتراط خلوّ جهة العبادة عن الجهة المبعوضيّة هو الحكم بصحّة الصلاة مطلقاً ولو مع العلم والعمد فضلاً عن الجهل والنسيان والاضطرار بالتفصيل بين العلم وغيره كما يظهر من كلمات الفقهاء في الفقه، والأصول مبنى على الاحتياط أو تماميّة بعض الأدلّة الخاصّة وإلاّ فمقتضى القاعدة هو الصحّة مطلقاً.

و الوجه في ذلك هو تعدّد الجهات والحيثيّات وعدم الاشتراط لما هو أزيد من إتيان شيء بجهة القربة وذلك واضح بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي.

بل يمكن ذلك على القول بالامتناع مع الاعتراف بتعدّد الملاك والحيثيّات ولو كان التركيب بينهما تركيباً اتحادياً لصدق العنوانين عليه فلا مانع من أن يأتي به بقصد العنوان المقرّب ولو لم يخل عن صدق العنوان المبعّد لعدم اشتراط خلوّ جهة العبادة عن العنوان المبعّد مع فرض تعدّد الحيثيّات والملاكات وحصول التقرّب بالعنوان المقرّب، ولذا قال سيّدنا الإمام المجاهد: على فرض تصوير الملاك في الطرفين يمكن أن يقال بصحّتها حينئذ مع العلم والعمد أيضاً لعين ما ذكر وإمكان التقرّب بها مع تماميّة الملاك فعدم الأمر هاهنا كعدم الأمر في باب الضندين المتزاحمين (1).

لا يقال: لازم ذلك هو كون الموجود الخارجيّ محبوباً ومبعوضاً وهو محال.

لأنّ نقول كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه لا محذور فيه لأنّ المحبوبيّة

ص: 255

والمبغوضية ليستا من الصفات القائمة بالموضوع خارجا كالسواد والبياض حتى يكون المحبوب متصفا بصفات خارجية بعدد المحييين و الله تعالى محبوب الأولياء ولا يمكن حدوث صفة حالة فيه بعددهم.

فالمحبويية والمبغوضية من الصفات الانتزاعية التي يكون لهما منشأ انتزاع فلا بد من لحاظ المنشأ فإن المنتزع تابع لمنشئه في الوحدة و الكثرة، فنقول منشأ انتزاع المحبويية هو الحب القائم بالنفس المتعلق بالطبيعة التي هي وجه الخارج أو الوجود العنوائى كذلك أو الصورة التي في الذهن كذلك لأن الحب من الصفات الإضافية ولا بد في تشخيصه و تحققه من متعلق ولا يمكن أن يكون الموجود الخارجى مشخصا له لأنه من الكيفيات النفسانية فلا بد من أن يتشخص بما هو حاضر لدى النفس بالذات و هو الصورة الحاصلة فيها، ولما كانت الصورة وجهها و عنوانا للخارج تضاف المحبويية إليه، و لهذا قد تنسب المحبويية إلى ما ليس موجودا في الخارج مع امتناعه لو كان مناط الانتساب قيام صفة خارجية بالموضوع إلى أن قال -رحمه الله-.

فإذا كان الأمر كذلك يمكن أن يتعلّق الحب بعنوان و البغض بآخر فيكون الموجود الخارجى محبوبا و مبغوضا مع كون العنوائين موجودين بوجود واحد.

ألا ترى أنّ البسائط الحقيقية معلومة لله تعالى و مقدورة و مرضية و معلولة له و هكذا (1).

و لعلّ لذلك قال في جامع المدارك: المعروف بطلان الصلاة في الثوب المغصوب مع العلم بالغصبيية إلى أن قال فإن كان نظر القائلين بالبطلان إلى الوجوه العقلية فللنظر فيه مجال و إن كان الحكم مسلما بين الأصحاب غاية الأمر ذكر الوجوه العقلية تأكيدا فلا بد من الأخذ به (2).

ص: 256

1-1 (1) مناهج الوصول: ج 2 ص 134.

2-2 (2) جامع المدارك: ص 278 و 279.

ولو سلّمنا البطلان في صورة العلم والعمد لكان القول بالصحة في الجهل أو النسيان أو الاضطراب محتاجا إلى أدلة خاصة ولا كلام في قيامها بالنسبة إلى النسيان والاضطراب لحديث رفع النسيان ورفع ما اضطروا إليه و ظاهرهما هو رفع شرطية الإباحة بسبب النسيان أو الاضطراب فإن قلنا بإطلاق الدليل بالنسبة إلى المقصّر وإلا اختص الحكم بصورة القصور وعدم التقصير.

وأما الجهل بالحكم أو الموضوع فهو حكم ظاهريّ ما دام لم ينكشف الخلاف وأما مع كشف الخلاف قال في جامع المدارك: إن بنينا على صحة الوجه العقليّ المتمسك به لبطلان العبادة بالفرقة بين صورة العلم والجهل مشكلة وإن بنينا على غيره من شبهة إجماع فلتفرقة الصورتين وجه لعدم التزام القائلين بالبطلان في صورة العلم به في صورة العذر (1).

وقال السيّد المحقّق الخوئي قدس سرّه في مستند العروة أمّا عدم البطلان في فرض الغفلة أو النسيان فظاهر لعدم كون التصرف في المغصوب حراما حينئذ حتّى واقعا لا امتناع توجيه التكليف إليه ومن هنا ذكرنا في محلّه أنّ الرفع (في حديث الرفع) بالنسبة إلى الناسى واقعيّ لا ظاهريّ فإذا لم يكن دليل النهي عن الغضب شاملا له وكان التصرف المزبور حلالا واقعا شمله إطلاق دليل الأمر بالصلاة من دون معارض ولا مزاحم لصحة التقرب به بعد عدم كونه مبعوضا إلى أن قال: وأمّا في فرض الجهل فإن كان عن تقصير كما لو كانت الشبهة حكميّة قبل الفحص أو مقرونة بالعلم الاجماليّ بحيث كان الواقع منجزا عليه من دون مؤمن فلا ريب في البطلان حينئذ لإلحاق مثله بالعامد وهذا لا غبار عليه وإتّما الإشكال في الجاهل القاصر فالمشهور ذهبوا حينئذ إلى الصحة لكنّه في غاية الإشكال، و ملخص الكلام أنّهم استندوا في

ص: 257

الحكم بالصحة مع الجهل بأن الحرمة الواقعية ما لم تنتج ولم تبلغ حد الوصول لا تمنع عن صحة التقرب وصلاحية الفعل لأن يكون مشمولاً لإطلاق دليل الأمر إذ التمانع في المتزاحمين متقوم بالوصول فإذا لا مانع من فعلية الأمر لسلامته عن المزاحم ومعه يقع العمل صحيحاً إلى أن قال:

أقول: هذا إنما يستقيم لوقلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي وإن التركيب بين متعلقهما انضمامي ولا يسرى الحكم من أحدهما إلى الآخر حتى يندرج المقام في باب التزاحم إلى أن قال: وأما على القول بالامتناع وكون التركيب بينهما اتحادياً وأن متعلق أحدهما عين متعلق الآخر كما هو مبني هذا القول فيخرج المقام حينئذ عن باب المزاحمة بالكلية ويندرج في كبرى التعارض وبعد تقديم جانب النهي يكون المقام من مصاديق النهي عن العبادة ولا-ريب حينئذ في البطالان من دون فرق بين صورتى العلم والجهل لوحدة المناط في كلا الصورتين وهو امتناع كون الحرام مصداقاً للواجب واستحالة التقرب بالمبغوض الواقعي فإن غاية ما يترتب على الجهل هو المعذورية وارتفاع العقاب وكون التصرف محكوماً بالحلية الظاهرية وشيء من ذلك لا ينافي بقاءه على ما هو عليه من الحرمة الواقعية كما هو قضية اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين (1).

والذي يسهل الخطب هو ما عرفت من أن مقتضى القاعدة هو الصحة على كل حال حتى مع العلم والعمد ولا وجه لتسليم البطالان بحسب القاعدة وبعد لا حاجة في القول بالصحة إلى قيام الأدلة الخاصة فتدبر جيداً.

ص: 258

## التنبيه الخامس: فى الوجوه المذكورة لترجيح جانب النهى بناء على

الامتناع وعدم تعدد الحيثيات

وقد عرفت أنّ على القول بجواز الاجتماع وجود المندوحة يكون اللازم هو تقديم النهى جمعاً بين الغرضين و مع عدم وجود المندوحة يقدّم الأقوى ملاكاً إن كان وإلا فمقتضى القاعدة هو التخيير وهكذا بناء على الامتناع والاعتراف بتعدد الحيثيات وعدم وجود المندوحة يحكم بتقديم الأقوى ملاكاً إن كان وإلا فالتخيير وأما بناء على الامتناع وعدم الاعتراف بتعدد الحيثيات فاللازم هو تقديم أحد الحكمين وقد ذكروا لترجيح أحد الحكمين وجوها:

منها أنّ النهى أقوى دلالة من دليل الوجوب فيستكشف بطريق الإنّ اقوائية مناط الحرمة دائماً فيما إذا كان الدليل على كلّ واحد من الوجوب والحرمة لفظياً و متكافلاً للحكم الفعلى.

و توضيح ذلك كما أفاد شيخنا الأراكىّ قدّس سرّه أنّ دلالة النهى على سراية الحرمة إلى جميع أفراد الطبيعة أقوى من دلالة الأمر على سريان الوجوب إلى جميعها وذلك لأنّ الأولى مسببة عن الوضع والثانية مستندة إلى الإطلاق بمعونة مقدّمات الحكمة والظهور الوضعى يقدّم على الظهور الإطلاقى عند التعارض.

و وجهه على ما قرره شيخنا المرتضى قدّس سرّه فى مبحث التعادل والتراجيح من الرسائل أنّ انعقاد الظهور الإطلاقى متوقّف على مقدّمات تسمى بمقدّمات الحكمة و من جملتها عدم البيان و لا شك أنّ الظهور الوضعى هو البيان فيكون له الورد على الإطلاق بمعنى أنّه ينتفى بسببه موضوع الإطلاقى (1).

أورد عليه أولاً كما أفاد شيخنا الاستاذ قدّس سرّه أنّ الظهور الإطلاقى إنّما يتقوم بعدم

ص: 259

البيان المتّصل لا بعدم البيان المطلق و لو كان منفصلا بمعنى أنّ المتكلّم ما دام مشتغلا بالكلام لو لم يذكر ما يصلح للقيديّة ثمّ فرغ و كان سائر مقدّمات الحكمة موجودة انعقد من هذا الحين الظهور الإطلاقيّ لا أنّ انعقاده مشروط بعدم ورود البيان و لو بعد زمان فلو ورد بعد ذلك ظهور وضعيّ مناف له كان من باب التعارض بين الظهورين فلا بدّ من مراعاة الأقوى و ربّما كان هو الإطلاقيّ، و بالجملة فالحكم بتقديم الوضعيّ على الإطلاقيّ بمجرد كونه إطلاقيّا و بطريق الكلّيّة ممنوع (1).

لا يقال: إنّ الأمر بالصلاة مثلا مع النهي عن الغضب واصلان إلينا معا فلا وجه لدعوى انعقاد الظهور الإطلاقيّ مع الظهور الوضعيّ مع كونهما واصلين إلينا معا لأنّنا نقول: الملاك هو مجلس البيان فإذا صدر من الإمام الظهور الإطلاقيّ و لم يصدر معه الظهور الوضعيّ انعقد الظهور الإطلاقيّ، نعم لو صدر قبل الظهور الإطلاقيّ ظهور وضعيّ فلا ينعقد الظهور الإطلاقيّ مع وجود الظهور الوضعيّ فتدبر جيّدا.

و ثانيا: كما أفاده سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه أنّ التزاحم لا يختصّ بمثل (صلّ) و (لا تغضب) حتّى يقال إنّ الاستغراق في النهي وضعيّ بخلاف الاجتزاء بأيّ فرد من أفراد الصلاة في (صلّ) فإنّه إطلاقيّ بل يعمّ مثل (أكرم العلماء) و (لا تكرم الفسّاق) مع إنّ الاستغراق في كلّ واحد منهما وضعيّ إذ المتزاحمان لا ينحصران في الظهور الإطلاقيّ و الظهور الشموليّ بل يشمّلان الظهور الشموليّ و الظهور الشموليّ كما إذا كان الطرفان موضوعين للاستغراق.

و ثالثا: أنّ التفكيك بين الأمر و النهي في الدلالة و القول بأنّه في الأوّل تحتاج الدلالة إلى مقدّمات الإطلاق بخلاف النهي فإنّ الدلالة فيه وضعيّة و لا حاجة فيها إلى المقدّمات غير مسموعة بأنّ اسم الجنس موضوع لنفس الطبيعة بلا شرط و تنوين

ص: 260

التنكير لتقييدها بقيد الوحدة الغير المعيّنة لكن بالمعنى الحرفي لا الاسمي و ألفاظ النفي أو النهي وضعت لنفي مدخولها أو الزجر عنه فلا دلالة فيها على نفي الأفراد ولا وضع على حدة للمركب فحينئذ تكون حالها حال سائر المطلقات في احتياجها إلى مقدمات الحكمة فلا فرق بين (أعتق رقبة) و (لا تعتق رقبة) في أنّ الماهية متعلّقة للحكم وفي عدم الدلالة على الأفراد وفي الاحتياج إلى المقدمات (1).

يمكن أن يقال كما مرّ في المبحث الرابع في وجه اختلاف الأمر و النهي في كيفة الامتثال إنّ منشأ ذلك هو كثرة الاستعمال، قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه إنّ الطبيعة في متعلّق النهي مستعملة بكثرة الاستعمال في الطبيعة السارية بخلافها في متعلّق الأمر فالدلالة في ناحية النهي على الاستغراق مستندة إلى كثرة الاستعمال فلا حاجة إلى المقدمات كما لا حاجة إليها في دلالة أدوات العموم كلفظة «كلّ» فإنّ العموم مستفاد منها لا من مقدمات الحكمة في مدخولها و إنّما كان إليها حاجة إلا إذا اريد التأكيد مع إنّ الوجدان قاض بخلافه فإنّ مثابة لفظة «كلّ» في الموارد التي ذكرت فيها مثابة لفظة «مطلقاً» في مثل قوله (أكرم رجلاً مطلقاً) فكما أنّ لفظة «مطلقاً» تفيد الإطلاق بالدلالة اللفظية فكذلك لفظة «كلّ» تدلّ على العموم بالدلالة اللفظية فلا تغفل.

هذا مضافاً إلى إمكان دعوى كون الدلالة عقليّة كما ذهب إليها في الدرر و استشكل عليه في نهاية الدراية و أجاب عنه شيخنا الاستاذ الأراكيّ قدّس سرّه و قد مضى تفصيله في المبحث الرابع المذكور فراجع و لا اريد الإطالة.

و منها أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، أورد عليه في القوانين بأنّ الأمر دائر بين المفسدة و المفسدة إذ في ترك الواجب أيضاً مفسدة.

ص: 261

أجاب عنه في الكفاية بأن الواجب لا بدّ وأن يكون في فعله مصلحة ولا يلزم أن يكون في تركه مفسدة كما أنّ الحرام لا بدّ وأن يكون في فعله مفسدة لا في تركه مصلحة.

أورد عليه شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه بأنّه لا شكّ أنّ العقل النير كما يشمئزّ من فعل الحرام كذلك من ترك الواجب بلا فرق، ألا ترى أنّك كما تبتهج بإنقاذ أحد متعلّيك من الأخ والابن ونحوهما كذلك تسوء حالك من ترك إنقاذه (1).

يمكن أن يقال: إنّ الاشمئزاز من ترك الواجب من جهة فقدان مصلحة الواجب لا من مفسدة ترك الواجب وهكذا سوء الحال من ترك إنقاذ أحد من المتعلّقين من جهة فوت المصلحة وهو حفظ وجودهم وبقائهم.

هذا مضافا إلى ما مرّ سابقا من أنّ الترك يكون من الأمور العدميّة فلا يتّصف بشيء من الوجوديّات بل الإشكال على الوجه المذكور للترجيح هو الذي أفاده صاحب الكفاية من أنّ الأولويّة مطلقا ممنوعة بل ربّما يكون العكس أولى كما يشهد به مقايسة فعل بعض المحرّمات مع ترك بعض الواجبات خصوصا مثل الصلاة وما يتلوها (2).

هذا مضافا إلى أنّه لا دوران في محلّ الكلام لإمكان استيفاء كلا الغرضين بإتيان الصلاة في غير مورد الغضب و ترك الغضب بجميع أفرادها لأنّ المفروض هو وجود المندوحة فله التحرّز عن المفسدة مطلقا مع جلب المنفعة كما حكى عن فوائد صاحب الكفاية.

نعم لو كان العموم شموليّا من الطرفين لكان الدوران صحيحا كما لا يخفى.

ومنها: الاستقراء بدعوى أنّه يقتضى ترجيح جانب الحرمة على جانب

ص: 262

1-1 (1) اصول الفقه: ج 1 ص 223.

2-2 (2) الكفاية: ج 1 ص 277.



الوجوب كحرمة الصلاة في أيام الاستظهار وعدم جواز الوضوء من الإنائين المشتبهين.

وفيه أوّلا المنع عن تحقّقه بمثل الموردین، وثانياً أنّه لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم يفد القطع.

### **التنبیه السادس: في لحوق تعدّد الإضافات بتعدّد العنوانات و الجهات**

ولا يخفى عليك أنّ المترأى من جماعة هو التعامل مع مثل (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفسّاق) معاملة التعارض لا التزاحم و هو محلّ منع مع وجود المقتضى في كل واحد منهما، فمقتضى القاعدة في مثله هو التزاحم لا التعارض فكما أنّ تعدّد الجهة و العنوان يكفي مع وحدة المعنون وجوداً في جواز الاجتماع فكذلك يكون تعدّد الإضافات مجدّياً في جواز الاجتماع لاقتضاء الإضافات المختلفة اختلافها في المصلحة و المفسدة و الحسن و القبح عقلاً كما اختلافها في الحكم الشرعيّ من الوجوب و الحرمة.

و بالجملة لا مجال للتفكيك بين تعدّد الإضافات و تعدّد العنوانات و عليه يكون مثل (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفسّاق) من باب الاجتماع مثل (صلّ) و(لا تغصب) لا من باب التعارض.

نعم لو لم يكن لأحد الإضافات ملاك للحكم كان من باب التعارض كما أنّ الأمر يكون هكذا لو علم أنّ أحد العنوانين لا ملاك فيه فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّ حكم صورة وجود المندوحة و عدمها يعرف ممّا مرّ في تعدّد العنوانات و الجهات.

تصوير اجتماع الأمر والنهي في العبادات المكروهة:

لا اشكال في تصوير ذلك بناء على القول بالجواز لأن النسبة بين العبادة والعنوان المكروه: إما هي العموم من وجه كالصلاة المندوبة مع الكون في مواضع التهمة ففي هذه الصورة يتعدّد العنوان في مورد الاجتماع ومع التعدّد لا- منافاة بين الاستحباب والكرهية كما هو الواضح.

وإما النسبة بين العبادة والعنوان المكروه هي الأعم والأخص المطلق ففي هذه الصورة فإن أخذ مفهوم الأعم في الأخص كقولهم (صلّ ولا تصل في الحمام) ففي جواز الاجتماع إشكال لأن المطلق عين ما أخذ في المقيّد ومع العينية لا يعقل تعلق الحكمين المختلفين بالطبيعة الواحدة ولو في الذهن وعليه يجرى حكم الامتناع فيحمل النهي على الارشاد إلى سائر الأفراد لعدم إمكان تعلق النهي مع الأمر بالطبيعة الواحدة أو يخصّص النهي بالمشخصات الخارجة عن الطبيعة الواحدة كإيقاع الصلاة في الحمام.

وإن لم يؤخذ مفهوم الأعم في الأخص كقولهم (حرّك ولا تدن إلى موضع كذا) فيجوز اجتماع الأمر والنهي فيه لتعدّد العنوان وإن كانت النسبة بينهما بحسب المورد هي الأعم والأخص، فتأمل.

هذا كلّّه بالنسبة إلى تعلق الأمر والنهي بعنوانين مختلفين اللذين يجتمعان في الوجود الخارجي.

وأمّا إذا تعلق النهي بذات العبادة ولا بدل لها كصوم يوم عاشورا أو الصلوات المبتدأة عند غروب الشمس وطلوعها.

فإن أمكن رجوع النهي إلى عنوان آخر كعنوان الموافقة مع بنى أمية أو التشابه بعبدة الشمس فلا اشكال في اجتماع الأمر والنهي إذ مرجع ذلك إلى تعدد العنوان لأن الأمر متعلق بذات العبادة والنهي راجع إلى عنوان آخر كالموافقة مع بنى أمية أو المشابهة بعبدة الشمس وإن لم يمكن رجوع النهي إلى عنوان آخر فمقتضاه هو لزوم رفع اليد عن الأمر والحكم بفساد العبادة لدلالة النهي على مرجوحية المتعلق وهو لا يجتمع مع مقرية المتعلق بعد فرض عدم كونه معنونا بعنوان آخر.

وبالجملة فمع تعدد العناوين والقول بالجواز لا إشكال في اجتماع الأمر والنهي في العبادات المكروهة ولا حاجة إلى دعوى سقوط الأمر عن الفعلية أو حمل النهي على الاقتضائي بل مقتضى ظاهرهما هو بقائهما على الفعلية وهما يحكيان عن وجود المصلحة في متعلق الأمر والمفسدة في متعلق النهي من دون كسر وانكسار في مصلحة الأمور به ومن دون تراحم بينهما مثلاً إذا قال المولى لعبده جئني بماء في البلور ولا تأت به في الخزف فإذا تخلف العبد وأتى بالماء في الخزف لا يتغير مصلحة الماء وهو رفع العطش بل هو باق على ما هو عليه من دون كسر وانكسار وإنما عصى مولاه لعدم إتيانه في ظرف يليق بشأنه وهو مفسدة غير مرتبطة بمصلحة الماء فإذا كانت المصلحة والمفسدة باقيتين فالأمر والنهي باقيان على المولية ولا يحملان على الإرشاد إذ لا تراحم بينهما.

ومما ذكر يظهر حكم اجتماع الوجوب مع الاستحباب أو مع الوجوب أو حكم اجتماع الحرام مع الحرام أو اجتماع المستحب مع المستحب فإن بناء على جواز الاجتماع لا اشكال في اجتماعهما مع تعدد العنوان إذ لا مزاحمة بينهما في مقام الامتثال كما لا يخفى.

تنبيهات:

التنبيه الأول: في حكم الاضطرار إلى ارتكاب الحرام كالتصرف في الدار

ص: 265

المغضوب و هو على أقسام:

أحدها أن يكون المكلف مضطرا إلى ارتكاب الحرام من دون سوء الاختيار ولا اشكال في هذه الصورة في سقوط الحرمة و الحكم التكليفي إذ لا قدرة له و التكليف بما لا يطاق قبيح هذا مضافا إلى صحاح تدلّ على رفع التكليف عند الاضطرار و لا إشكال أيضا في صحّة صلاته في الدار المغضوبة بعد اضطراره إلى السكونة فيها و عدم المندوحة.

و عليه فيجوز له أن يصلّي فيها مع الركوع و السجود و لا يجب عليه الاقتصار على الايماء و الاشارة بدلا عنهما و ذلك لمنع التصرف الزائد بالركوع و السجود إذ لا يتفاوت في إشغال المحلّ بين أن يركع أو يومئ إليه.

نعم لو حصلت له المندوحة لا يجوز له أن يصلّي فيها بل يجب عليه أن يخرج منها و يصلّي في خارجها إن وسع الوقت و إلا فمع ضيق الوقت يجب عليه أن يصلّي في حال الخروج إذ الصلاة لا تسقط بحال.

ثانيها: أن يكون الاضطرار إلى ارتكاب الحرام بسوء الاختيار كما إذا دخل في الدار بدون إذن صاحبها و انحصر التخلّص منها بالتصرف الخروجي.

يقع الكلام حينئذ في مقامين:

المقام الأوّل: في بيان الحكم التكليفيّ للخروج الذي صار اضطرارياً بسوء الاختيار و هنا أقوال:

أحدها هو اجتماع الوجوب و الحرمة في الخروج و فيه أنّه لا مجال له بعد اعتبار المندوحة في باب اجتماع الأمر و النهي إذ المفروض أنّه لا مندوحة له بالنسبة إلى التصرف الخروجي و مع عدم المندوحة تكليفه بوجوب الخروج مع حرمة تكليفه بالمحال.

و ثانيها: هو وجوب الخروج مع جريان حكم المعصية عليه بعد سقوط النهي

ص: 266

عنه بالاضطرار و هو منسوب إلى صاحب الفصول و مختار استاذنا المحقق الداماد قدس سره و هو أقوى الأقوال.

أمّا وجوب الخروج فمن جهة كون الخروج من مقدّمات ردّ المغصوب و هو واجب و أمّا سقوط النهى عن الخروج مع كونه تصرّفًا غصيبًا فللاضطرار.

ثالثها: أنّ الخروج واجب من دون جريان حكم المعصية عليه و هو ظاهر البطلان بعد كون الاضطرار اليه بسوء الاختيار.

رابعها: أنّ الخروج حرام فعلى و لا وجوب له و فيه أنّ الخروج مقدّمه للواجب الأهمّ و هو وجوب ردّ المغصوب و المقدّمه الموصلة واجبة بوجود ذبيها و الحرمة الفعلية لشيء مع فرض الاضطرار إليه مستحيلة فمع الاستحالة يسقط الحرمة و يبقى عقوبته بسوء الاختيار لأنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا يمنع عن العقوبة.

خامسها: أنّه لا وجوب و لا حرمة للخروج مع جريان حكم المعصية عليه و فيه أنّ نفى الوجوب مع كونه من مقدّمات وجوب ردّ المغصوب غير مسموع و ممّا ذكر يظهر أنّ أقوى الأقوال هو القول الثانى فلا تغفل.

المقام الثانى: فى بيان الحكم الوضعى عند الاضطرار إلى الخروج.

و لا يخفى عليك صحّة الصلاة عند الاضطرار إلى الخروج باتيانها مع الایماء بالركوع و السجود حال الخروج الاضطرارى و ضيق الوقت عن الاتيان بها فى خارج الدار.

بل المختار هو صحّة الصلاة مطلقا و لو عصى فى إتيانها سواء قلنا بجواز الاجتماع أو لم نقل و سواء علم المضطرّ بحكم الغصب أو موضوعه أو لم يعلم و سواء وسع الوقت أو لم يسع و سواء تمكن من إقامة الصلاة فى خارج الدار المغصوبة مع الشرائط الكاملة أو لم يتمكّن و ذلك لما مرّ من تمامية الملاك و عدم إحراز دليل لاشتراط خلوّ العبادة عن اقتران محرّم من المحرّمات.

نعم من تمكّن من إقامة الصلاة في خارج الدار المغصوبة مع شرائطها الكاملة و أتى بها في الدار المغصوبة مع الايماء بالركوع و السجود عند الخروج لا يصحّ صلاته لأنّه اكتفى بوظيفة العاجز مع تمكّنه من الاتيان بصلاة القادر.

التنبيه الثاني: أنّه وقد ذكرنا اختصاص اجتماع الأمر و النهى بوجود الملاك في الطرفين و عليه فلا- تعارض بينهما لوجود الملاك في الطرفين على المفروض بل و لا- تراحم بينهما مع وجود المندوحة لا مكان الجمع بينهما بتقديم النهى و إتيان المأمور به في مكان آخر جمعا بين الغرضين كما هو مقتضى القاعدة عند تراحم المضيّق مع الموسّع كوجوب الإزالة و وجوب الصلاة.

و عليه فمع وجود المندوحة و إمكان الجمع المزبور لا- مجال للرجوع إلى تقديم جانب الأقوى ملاكا إذ لا وجه لرفع اليد عن أحد الغرضين و لو كان في غاية الضعف لأجل الآخر و لو كان في غاية القوّة بعد إمكان إحرازهما معا كما هو المفروض مع وجود المندوحة نعم يقع التراحم بينهما مع عدم وجود المندوحة حتّى على القول بالاجتماع لعدم التمكّن من امثالهما مع عدم وجود المندوحة فاللازم حينئذ هو تقديم الأقوى ملاكا إن كان و إلاّ فالحكم هو التخيير من دون فرق بين الامتناع و جواز الاجتماع إذ لا يجوز التكليف بهما فإنّه تكليف بما لا يطاق.

و دعوى اختصاص الرجوع بالأقوى ملاكا بالقول بالامتناع لا وجه لها بعد عدم إمكان امثالهما لعدم وجود المندوحة كما لا يخفى.

ثمّ إن كان الأقوى ملاكا معلوما فهو و إلاّ فالحكم هو التخيير عند عدم وجود المندوحة و تراحم الأمر و النهى في مقام الامتثال.

و دعوى تعارض الخطابين من جهة تشخيص الأقوى ملاكا فيرجع إلى المرجّحات السندیّة فيقدّم الأقوى منهما دلالة أو سندا و يكشف بذلك أنّ مدلوله أقوى ملاكا مندفعة أو لا باختصاص المرجّحات السندیّة بمدارك حكم الحكمين

لاختصاص المقبولة بذلك و ثانياً بأن مجرد أقوائية السند لأجل أعدلية الراوى مثلاً لا يكشف عن أقوائية ملاك مدلول الخبر.

التنبية الثالث: فى حكم التردد بين التزاحم أو التعارض و كيفية إحراز الملاك فى الطرفين.

لا- إشكال فى وجود الملاك فى الطرفين على القول بجواز الاجتماع و وجود المندوحة لوجود الكاشف عن الملاك فى الطرفين إذ المفروض هو فعلية الأمر و النهى على هذا القول فى الطرفين لعدم المزاخمة بينهما و يستكشف من اطلاق كل واحد من الأمر و النهى عن وجود الملاك.

و أما على القول بالامتناع أو الاجتماع مع عدم المندوحة فقد يقال بأنه لا طريق لنا إلى احراز وجود الملاك فى الطرفين مع عدم فعلية الأمر و النهى معا فيهما.

و عدم اجتماع الخطابين فيهما يمكن أن يكون لعدم وجود المقتضى فى كل طرف لا للتزاحم و غلبة أحدهما على الآخر فالمرجع حينئذ هو الاصول العملية بعد عدم جريان الأخبار العلاجية فى العامين من وجه لاستلزام جريانها لطرح المرجوح مطلقاً و لو فى مورد الافتراق بعد عدم إمكان التبعض فى الحجية و هو كما ترى فيؤخذ بالبراءة الشرعية بالنسبة إلى الوجوب و الحرمة و يحكم بالاباحة بالنسبة إلى الفعل و الترك.

يمكن أن يقال إن كانت الخطابات بالنسبة إلى مورد الاجتماع شخصية فلا يمكن اجتماعهما و لا كاشف حينئذ عن وجود الملاك فى الطرفين.

و أما إذا كانت الخطابات متعلقة بالطبيعة المطلقة الحاكية عن أفرادها فالخطاب بالاطلاق الذاتى مع قطع النظر عن المزاخم موجود و مع إحراز وجود الخطاب يكشف عن وجود الملاك فى كل طرف.

و مزاخمة الخطاب الآخر إنما توجب رفع فعلية أحد الخطابين لا رفع الملاك

و لا دليل على رفع الملاك بعد ثبوته بالاطلاق الذاتى.

و حكم العقل بتقديم النهى أو الأمر على تقدير الامتناع أو على فرض عدم وجود المندوحة و القول بالاجتماع لا يدل على سلب الملاك لأن التقييد عقلى و ليس بشرعى.

و عليه فمع دلالة كل خطاب على وجود الملاك فى الطرفين يندرج المورد فى المتزاحمين و يحكم عليه بالتخيير لو لم يكن دليل على ترجيح أحد الملاكين و لا مورد للمرجوع إلى الاصول العمليّة كما لا يخفى.

نعم على القول بالامتناع و تعلق الخطاب بما يصدر عن الفاعل فى الخارج لا علم بوجود الخطابين بعد افتراض استحالة تعلقهما بالواحد الخارجى.

فحينئذ أمكن الرجوع إلى البراءة الشرعيّة بالنسبة إلى خصوص الوجوب أو الحرمة و يكون الحكم هو الاباحة بالنسبة إلى الفعل و الترك فتدبر جيّدا.

التنبيه الرابع:

فى مقتضى القواعد من جهة الحكم الوضعى و قد عرفت ممّا تقدّم أنّ مقتضى المختار من جواز الاجتماع و كفاية تعدّد الحيثيّة و الملاك فى صحّة العبادة و عدم وجود دليل على اشتراط خلوّ جهة العبادة عن جهة المبعوضيّة هو الحكم بصحّة العبادة و لو مع العلم و العمد فضلا عن الجهل و النسيان و الاضطرار.

بل قلنا أمكن القول بالصحّة على الامتناع و تعدّد الملاك و لو كان التركيب بينهما تركيبا اتّحاديا لصدق العنوانين عليه فلا مانع من أن يأتى به بقصد العنوان المقربّ و لو لم يخل عن صدق العنوان المبعّد لعدم اشتراط خلوّ جهة العبادة عن العنوان المبعّد.

لا يقال لازم ذلك هو كون الموجود الخارجى محبوبا و مبعوضا و هو محال لأننا نقول إن المحبوبيّة و المبعوضيّة ليستا من الصفات القائمة بالموضوع خارجا كالسواد و البياض بل هما من الكيفيات النفسانيّة و لا بدّ من أن يتشخص كل واحد بما هو

ص: 270



حاضر لدى النفس بالذات وهو الصورة الحاصلة فيها ولذا قد تنسب المحبوبة إلى ما ليس موجودا في الخارج مع أنه ممتنع لو كان مناط الانتساب هو قيام صفة خارجية بالموضوع الخارجى.

فإذا كان الأمر كذلك يمكن أن يتعلّق الحبّ بعنوان و البغض بآخر فيكون الموجود الخارجى محبوبا و مبغوضا من جهة كون العنوانين موجودين بوجود واحد.

وعلى ما ذكرنا أمكن القول بصحة العبادة مطلقا ولو مع العلم و العمد فضلا عن الجهل و النسيان و الاضطرار و التفصيل بين العلم و غيره مبنى على الاحتياط أو تمامية الأدلة الخاصة المذكورة فى الفقه و أمّا إذا قلنا بعدم الوجه للزوم الاحتياط لأنّ الأدلة الخاصة ضعيفة و الاجماع المدعى فى المقام محتمل المدرك فمقتضى القاعدة هو الصحة مطلقا.

و لو سلّمنا عدم تمامية ما ذكرناه من صحة العبادة بمقتضى القاعدة فالعبادة فى صورة العلم و العمد باطلة و فى صورة النسيان و الاضطرار صحيحة لقيام الدليل الخاص على رفع شرطية الاباحة بسبب النسيان أو الاضطرار.

و أمّا الصحة عند الجهل بالموضوع أو الحكم فهى غير واضحة بعد كون الدليل يفيد الحكم الظاهرى إذ مع كشف الخلاف لا مجال للدليل بعد حصول العلم.

و القاعدة على المفروض غير تامة اللهم إلا أن يدعى الاجماع فى المقام و هو لا يخلو عن التأمل.

و الذى يسهل الخطب هو ما عرفت من أنّ القاعدة تامة و مقتضاها هو الصحة على كل حال و بقیة الكلام فى محلّه.

التنبیه الخامس: فى الوجوه المذكورة لترجيح جانب النهى بناء على الامتناع و عدم تعدّد الحيثيات.

وقد ذكرنا أنّ على القول بجواز الاجتماع و وجود المندوحة يلزم القول بتقديم

النهى على الأمر فى مورد الاجتماع جمعا بين الغرضين مع إمكانه.

ومع عدم وجود المندوحة يلزم القول بتقديم الأقوى ملاكا إن كان وإلا فالتخيير بل الأمر كذلك بناء على الامتناع والاعتراف بتعدّد الحثّيات وعدم وجود المندوحة.

وأما بناء على الامتناع وعدم الاعتراف بتعدّد الحثّيات فقد ذكروا لترجيح النهى وجوها:

منها: أنّ النهى أقوى دلالة من دليل الوجوب لأنّ دلالة النهى على سريان الحرمة إلى الأفراد ناشئة من الوضع بخلاف دلالة صيغة الأمر على السريان فإنّها مستندة إلى الاطلاق بمعونة مقدّمات الحكمة.

ومن المعلوم أنّ الظهور الاطلاقى ينتفى بوجود الظهور الوضعى لأنّ الظهور الاطلاقى متقومّ بعدم البيان والظهور الوضعى يصلح لأن يكون بيانا وهذا هو الوجه فى تقديم النهى على الأمر.

أورد عليه بأنّ التقومّ المذكور واضح فيما إذا كان الظهور الوضعى مقارنا فإنّه يمنع عن انعقاد الظهور وإلا فالظهور الاطلاقى منعقد ويقع التعارض حينئذ بين الظهور الوضعى والإطلاقى فاللازم هو مراعاة الأقوى وربما يكون الاطلاقى أقوى من الوضعى كما قرّر فى محلّه.

هذا مضافا إلى أنّ التزاحم بين الأمر والنهى لا يختصّ بصورة تزاحم الاطلاقى مع الوضعى بل يعمّ ما إذا تزاحم الوضعى مع الوضعى مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفساق.

مع أنّ الاستغراق فى كليهما وضعى.

ومنها: أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

ربّما يقال فى الجواب أنّ الأمر دائر بين المفسدة والمفسدة فإنّ فى ترك الواجب

أيضا المفسدة و يمكن دفعه بأن الواجب لا بدّ و أن يكون في فعله مصلحة و لا يلزم أن يكون في تركه مفسدة.

فالأولى في الجواب أن يقال أن الأولوية مطلقا ممنوعة لإمكان العكس أحيانا.

هذا مضافا إلى أنه لا دوران فيما إذا كانت المندوحة و أمكن استيفاء الغرضين.

و منها: أن الاستقراء يشهد على تقديم جانب النهي على الأمر.

و فيه أولا أنه استقراء غير تام.

و ثانيا: أنه لا دليل على اعتبار الاستقراء.

فالحاصل أن دعوى تقدّم النهي على الأمر مطلقا ممنوعة بل يمكن تقديم الأمر عليه فيما إذا كانت مراعاة المصلحة أولى فاللأزم حينئذ هو مراعاة الأولى و هو يختلف بحسب الموارد.

التنبيه السادس: أن تعدّد الإضافات كتعدّد العنوانات من جهة كونها من باب التزاحم لا التعارض فكما أن تعدّد العنوان يكفي في جواز الاجتماع فكذلك تعدّد الإضافات يوجب جواز الاجتماع لاقتضاء الإضافات المختلفة اختلافها في المصلحة و المفسدة كما يقتضى اختلاف العناوين ذلك و عليه فلا مجال للتفكيك بين تعدّد الإضافات كإكرام العلماء و إكرام الفساق و تعدّد العنوانات مثل عنوان الصلاة و الغضب و مّا ذكر يظهر أن مثل إكرام العلماء و لا تكريم الفساق يكون من باب التزاحم و اجتماع الأمر و النهي كما أن صلّ و لا تغضب يكون كذلك.

نعم لو لم يكن لأحد الإضافات ملاك كان ذلك من باب التعارض لا التزاحم كما مرّ تفصيلا ذلك، فراجع.

إشارة

الفساد أو لا؟

و هنا مقدمات:

المقدمة الأولى:

أنّه قد عرفت فى المسألة السابقة بيان الفرق بينها وبين هذه المسألة و حاصله أنّ تمايز المسائل كتمايز العلوم بالموضوعات و المحمولات و هما فى المسألتين متغايرتان فإنّ مرجع الموضوع و المحمول فى المسألة السابقة إلى أنّ الواحد المعنون بعنوانين هل يعدّ واحدا حقيقياً أو لا، و الموضوع فى هذه المسألة هو أنّ النهى المتعلّق بذات العبادة أو المعاملة هل يقتضى الفساد أو لا، و من المعلوم أنّ الموضوع و المحمول فى المسألتين متغايران إذ الموضوع فى المسألة الأولى هو الواحد المعنون بعنوانين و الموضوع فى هذه المسألة هو النهى المتعلّق بذات العبادة أو المعاملة و المحمول فى الأولى هو أنّه يكون واحدا حقيقياً و فى الثانية هو أنّه هل يقتضى الفساد أو لا.

و مع امتياز المسألتين بالموضوع و المحمول لا- يبقى الإجمال و الشبهة حتّى ترفعه الجهة المبحوث عنها فى المسألتين إذ الاختلاف بالذاتيات يوجب التميّز بينهما فى المرتبة السابقة على الاختلاف بالجهات المترتبة و العارضة و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفاية حيث قال: إنّ البحث فى هذه المسألة فى دلالة النهى على الفساد بخلاف تلك المسألة فإنّ

البحث فيها في إن التعدد يجدى في رفع غائلة الاجتماع أم لا (1).

فالحق إن الاختلاف بين المسألتين باختلاف الموضوع والمحمول لا بالجهات العارضة.

ومما ذكر يظهر أيضا ما في المحاضرات حيث قال: إن نقطة الامتياز بين هذه المسألة والمسألة المتقدمة هي أن النزاع في هذه المسألة كبروى فإن المبحوث عنه فيها إنما هو ثبوت الملازمة بين النهى عن عبادة وفسادها وعدم ثبوت هذه الملازمة بعد الفراغ عن ثبوت الصغرى وهي تعلق النهى بالعبادة، وفي تلك المسألة صغرى حيث إن المبحوث عنه فيها إنما هو سراية النهى في مورد الاجتماع والتطابق عن متعلقه إلى ما ينطبق عليه متعلق الأمر وعدم سرايته.

وعلى ضوء ذلك فالبحث في تلك المسألة في الحقيقة بحث عن إثبات الصغرى لهذه المسألة حيث إنها على القول بالامتناع وسراية النهى عن متعلقه إلى ما ينطبق عليه متعلق الأمر تكون من إحدى صغريات هذه المسألة ومصاديقها فهذه النقطة الرئيسية للفرق بين المسألتين (2).

وذلك لأن النقطة المذكورة أيضا من الجهات المترتبة على ناحية اختلاف المسألتين في الموضوع والمحمول فكما أن الامتياز في ناحية الموضوعات والمحمولات لا يبقى للمجال للاعتبار من ناحية الجهات العارضة المذكورة في الكفاية فكذلك لا يبقى للمجال للامتياز من ناحية الجهات المترتبة المذكورة في المحاضرات.

ثم إن ما أفاده من أن نتيجة المسألة الأولى تكون صغرى لهذه المسألة، بناء على القول بالامتناع وسراية النهى من متعلقه إلى ما ينطبق عليه متعلق الأمر، لا ما إذا قلنا بجواز الاجتماع فإن النهى حينئذ لم يتعلق بالعبادة أصلا حتى يبحث عن

ص: 275

1-1 (1) الكفاية: ج 1 ص 283.

2-2 (2) المحاضرات: ج 5 ص 3.

ملازمته مع الفساد وعدمها.

منظور فيه بعد ما ستعرف أنّ موضوع البحث في المقام هو ما إذا تعلّق النهي بنفس العبادة من دون توسيط أيّ عنوان آخر وإلاّ فهو خارج عن محلّ الكلام وسيأتى إن شاء الله تعالى بقية الكلام في المقدّمة السابعة.

وأما الفرق بين المسألتين بأنّ مورد المسألة السابقة هو العامّان من وجه بخلاف هذه المسألة فإنّ موردها هو العامّ والخاصّ المطلق.

ففيه منع تخصيص المسألة الأولى بالعامّين من وجه إذ يجري النزاع المتقدّم فيما إذا لم يؤخذ مفهوم العامّ في الخاصّ وإن كانا بحسب المورد العامّ والخاصّ المطلق وعليه فيجري النزاع في مثل قولهم (حرّك ولا تدن إلى موضع كذا) مع إنّ النسبة بينهما بحسب المورد هو العامّ والخاصّ المطلق لتعدّد العنوان وكفايته في المغايرة في الذهن الذي يكون موطن تعلّق الأحكام، وعليه فلا يصحّ الفرق المذكور المحكّي عن المحقّق القميّ قدّس سرّه، وقد مرّ شرط من الكلام في توضيح ذلك في ص 58 فراجع.

### **المقدّمة الثانية: أنّه اختلف أصحابنا الأصوليون في كون هذه المسألة من**

مباحث الألفاظ

أو المباحث العقلية مع اتّفاقهم في مسألة الاجتماع على أنّ المسألة عقلية، والسبب في ذلك هو اختلاف استدلالات القوم فإنّ جملة منها عقلية وجملة أخرى لفظية، وبهذا الاعتبار جعل سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه المسألة عقلية لفظية حتّى تناسب استدلالات القوم.

ولكن ينبغي أن يقال علينا أن نجعل المسألة لفظية لأنّ الملازمة العقلية بين حرمة العبادة وانتفاء ملاك الأمر بوجود المفسدة و المرجوحية واضحة كما أنّ عدم الملازمة العقلية بين حرمة المعاملة تكليفاً وعدم ترتّب الأثر واضح فلا ينبغي أن يبحث في الواضحات بل ينبغي البحث عن كشف النهي الذي يدلّ على الحرمة عن مرجوحية المتعلّق وعدم وجود ملاك الأمر من المصلحة وعدم كشفه.

ص: 276

ولذلك يكون الأنسب أن يجعل في العنوان لفظ الكشف و يقال هل النهى عن الشيء يكشف عن الفساد أو لا.

وأما الاقتضاء بمعناه الفلسفيّ فلا مجال له لعدم التأثير و التأثير بين لفظ النهى و الفساد كما لا يخفى، وسيأتى إن شاء الله تعالى أنّ الدلالة الالتزامية ممنوعة في المقام لفقدان شرطها من كون التلازم ذهنيًا و واضحًا.

## المقدمة الثالثة: في تحرير محلّ النزاع

### إشارة

و لا يخفى عليك أنّ محلّ النزاع هو دلالة النواهي المولوية و عدمها على الفساد لا الإرشادية الدالة على المانع في المعاملات كالنهي عن الغرر، و في العبادات كالنهي عن الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه، إذ بعد إحراز كون النواهي هي الإرشادية إلى المانع فلا خفاء في دلالتها على الفساد لأن مقتضى اعتبار عدم وجود شيء في صحة المعاملة أو العبادة هو عدم شمول أدلتها لهما مع وجود الشيء المذكور و اختصاصهما بغير صورة وجود الحصّة المنهي عنها و هذا ليس إلا الفساد.

### إدراج النواهي التنزيهية

ثمّ إنّ النواهي المولوية هل تختصّ بالتحريمية أو تعمّ التنزيهية و لو بتعميم الملاك، ذهب في الكفاية إلى الثاني و إن كان ظاهر النواهي المولوية هي التحريمية و ذلك لعموم ملاك البحث، إذ سيأتى إن شاء الله تعالى أنّ منشأ اقتضاء الفساد هو كاشفية النهى عن المرجوحية و مبغوضية متعلّق النهى فإنّ مع المبغوضية و المرجوحية لا يصلح المتعلّق للتقرّب.

و هذا الملاك موجود في النواهي التنزيهية أيضا لأنها تدلّ على مرجوحية المتعلّق و هو مع المرجوحية لا يصلح للتقرّب، و الكلام فيما إذا تعلّق النهى بذات العبادة لا بالخصوصيات اللاحقة بذاتها، و لا إشكال حينئذ في دلالة النواهي على مرجوحية ذات العبادة و مبغوضيتها، و من المعلوم أنّه لا يمكن التقرّب بالمبغوض و المرجوح و إن

كانت المبعوضيّة و المرجوحية ناقصة، هذا بخلاف ما إذا تعلقت النواهي بالخصوصيات اللاحقة فإنّ المرجوحية و المبعوضيّة ليست حينئذ في ذات العبادة بل في الخصوصيات اللاحقة بالمصاديق فيمكن التقرب بذات العبادة لأنّ حالها حال سائر الحصص و الأفراد في إفادة الغرض و لكن هذه الصورة خارجة عن محلّ الكلام لأنّ الكلام في النواهي المتعلقة بذوات العبادات.

ذهب شيخنا الاستاد الأراكي قدس سرّه إلى أنّ الحقّ هو عدم كون التنزيهيّ محلاً للنزاع مستدلاً بأنّ المفروض كون العنوان من حيث الذات مشتملة على المصلحة الوجوبية المانعة من النقيض و هذه المصلحة لا تراحمها إلاّ المفسدة التحريمية المانعة من النقيض أيضاً لا المفسدة الكراهية الغير المانعة عنه المشوبة بالرخصة في الفعل فإنّ هذه لا يعقل أن تصير مزاحمة للجهة الوجوبية و مسقطه لها عن التأثير.

وبعبارة اخرى الجهة الكراهية تقتضى كون الفعل خلاف الأولى و هو غير مناف للعبادية و إنّما المنافى لها كونه معصية و لهذا تراهم يسمون العبادات التي تعلّق بها النهي التنزيهيّ بالعبادات المكروهة فإنّ معنى ذلك أنّها صحيحة غاية الأمر كونها أقلّ ثواباً و لم يعهد القول بفسادها من أحد حتّى من القائلين بأنّ النهي في العبادات موجب للفساد فهذا دليل على خروج النهي التنزيهيّ من تحت هذا النزاع (1).

ويمكن أن يقال أولاً إنّ المصلحة الوجوبية راجحة فلا يجتمع مع المرجوحية الدالّة عليها النهي التنزيهيّ فكما إنّ النهي التحريمي لا يجتمع مع المصلحة الوجوبية فكذلك لا يجتمع النهي التنزيهيّ الكاشف عن المرجوحية مع المصلحة الوجوبية فلا بدّ من تخصيص المطلقات بغير صورة النواهي التنزيهية و لعلّ تسمية العبادات بالمكروهة أو القول بأنّ العبادات المكروهة أقلّ ثواباً تختصّ بما إذا تعلقت النواهي التنزيهية

ص: 278



بالخصوصيات اللاحقة لا بذوات العبادات.

و ثانياً: أنّ محلّ الكلام فى النواهى التنزيهية لا يختصّ بالواجبات المنهية بالنهى التنزيهية بل يعمّ المستحبات المنهية بالنهى التنزيهية، و من المعلوم أنّها لا تشتمل على المصلحة الوجوبية حتّى يقال لا تراحمها إلاّ المفسدة التحريمية المانعة من النقيض.

لا يقال: إنّ عموم الملاك لا يكون إلاّ بالنسبة إلى العبادات إذ المرجوحية لا تجتمع مع المقرّية و هذا بخلاف المعاملات فإنّه لا مانع من اجتماع المرجوحية مع ترتّب الأثر و لذا تصحّ المعاملات المكروهة كبيع الأكفان لأنّنا نقول كما فى تعليقه المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه بأنّ عدم العموم للمعاملات لا يقتضى التخصيص بالتحريم مع العموم بالإضافة إلى العبادات لأنّ التحفّظ على عموم العنوان السارى فى جميع الأقسام ممكن بملاحظة النهى مطلقاً أى غير مقيد بمرتبة خاصّة لا ملاحظته بجميع مراتبه حتّى لا يعقل سريانه فى جميع موارد من العبادات و المعاملات فتدبر (1).

و بالجملة فلا وجه لتخصيص النزاع بالنواهى التحريمية لما عرفت من تعميم الملاك بالنسبة إلى النواهى التنزيهية أيضاً و لو فى العبادات.

### خروج النواهى الغيرية

ثمّ إنه ربّما يعمّم النزاع بالنسبة إلى النواهى الغيرية كما ذهب إليه فى الكفاية بدعوى تعميم الملاك أيضاً من جهة دلالتها على الحرمة و إن لم تكن موجبة لاستحقاق العقوبة على مخالفتها، إذ الحرمة مساوقة للمرجوحية و من المعلوم أنّها لا تجتمع مع العبادة لأنّها مساوقة للدراجية و مقتضى تقديم النهى على الأمر هو تخصيص مطلقات العبادة بغير صورة النواهى و هذا ليس إلاّ معنى الفساد.

أورد عليه أولاً بأنّ التكاليف المقدّمية على فرض تسليم المقدّمية و وجود

ص: 279

التكاليف شرعا خارجة عن محلّ النزاع لأنها ليست متعلّقة بذات العبادة بل هي متعلّقة بها بعنوان غير عنوان ذات العبادة وهي مقدّميتها لترك التكاليف النفسيّة مع أنّ الكلام في النواهي المتعلّقة بذاتها.

و ثانيا: بأنّ التكاليف المقدّمية لا توجب مخالفتها العقوبة و البعد استقلالاً لأنّهما مترتبان على مخالفة التكاليف النفسية و عليه فالنواهي الغيريّة و إن قلنا بعدم اجتماعها مع الأمر بالعبادة إلاّ أنّها بمجردّها لا توجب سقوط العبادة عن صلاحيتها للتقرّب إذ لا تكون مخالفتها عصياناً و لا مبعّدة مستقلاً.

لا يقال إنّ مقدّمية العبادة لترك ذى المقدّمة الذى هو مبعّد يكفى فى المنع عن التقرّب بها كما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني (1)، بل و شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه حيث قال: لا شكّ فى اتّصاف المقدّمية بالابدائية العقلية إذ معنى المقدّمية ذلك فىكون ترك ذبيها مسبباً عن تركها فىكون ترتّب العقاب و البعد على ترك ذى المقدّمة معلولاً فى الحقيقة لترك المقدّمة و ما هو علّة لترتّب العقاب و البعد و لو على غيره يكون اختياره قبيحاً لا محالة فىكون الحسن الفاعليّ المعتبر فى العبادة منتفياً فيه فلهذا يمتنع عبادة الفعل الذى يكون تركه مقدّمة لواجب.

و من هنا ظهر أنّ جريان ملاك النزاع فى المقدّمة التى تكون علّة للحرام غير مبنى على القول بوجوب مقدّمة الواجب بل يجرى و لو على القول بعدم وجوبها و ذلك لما عرفت من كفاية المقدّمية و الابدائية العقلية فى ذلك، فمن قال فى مبحث الضدّ بعدم الاقتضاء لا لمنع مقدّمية ترك الضدّ لفعل ضده بل لمنع الوجوب مع تسليم المقدّمية كان له أن يقول بفساد الضدّ لو كان عبادة فيشترك هذا القول مع القول بالاقتضاء بنتيجته (2).

ص: 280

1-1) نهاية الدراية: ج 2 ص 142.

2-2) اصول الفقه: ج 1 ص 239.

لأننا نقول أولاً لا مقدّمية بين فعل العبادة وترك الضدّ إذ الترك أمر عدميّ و العدم لا يقبل العلّية بل الضدّ عدم بعدم أسبابه وعلّته، وعليه ففعل الضدّ و هو العبادة لا يكون علّة لترك الضدّ الآخر الأهمّ الذي يوجب العقاب.

و ثانياً: بأنّ مبغوضيّة العبادة بعنوان مقدّميتها لترك ذي المقدّمة خارجة عن محلّ البحث عن مبغوضيّة العبادة بذاتها إذ تلك الجهة مغايرة لنفس العبادة من حيث هي بل داخلية في مبحث اجتماع الأمر و النهي و قد مرّ أنّه لا مانع من اجتماع العنوان المحبوب و العنوان المبغوض في شيء واحد بناء على ما مرّ من جواز الاجتماع.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ صاحب نهاية الأفكار ذهب إلى خروج النواهي التحريميّة عن محلّ النزاع كخروج الإرشاديّة عن محلّ النزاع، فالبحث في دلالة النهي على الفساد و عدمها يرجع إلى المبحث الصغرويّ بأنّ النهي المتعلّق بعنوان عبادة أو معاملة هل هو مولويّ تحريميّ كي لا يقتضى الفساد أو إرشاديّ إلى خلل فيه حتّى يقتضى الفساد.

و تفصيل ذلك أنّه لا مجال لتوهم الدلالة على الفساد مطلقاً سواء في المعاملات أو العبادات.

أمّا المعاملات فواضح من جهة وضوح عدم اقتضاء مجرد النهي المولويّ عن معاملة و حرمتها تكليفاً لفسادها وضعا و من ذلك لم يتوهم أحد فساد المعاملة في مورد نهى الوالد أو الحلف على عدم البيع و نحوه.

و أمّا العبادات فكذلك أيضاً و ذلك إنّ الفساد المتصوّر فيها لا يخلو إمّا أن يكون من جهة انتفاء الملاك و المصلحة فيها و عدم ترتّب الغرض عليها أو أن يكون من جهة الخلل في القرينة الموجب لعدم سقوط الأمر عنها.

أمّا الفساد من الجهة الأولى فواضح أنّه غير مترتّب على النهي حيث لا إشعار فيه فضلاً عن الدلالة على عدم المصلحة في متعلّقه بل غاية ما يقتضيه إنّما هي الدلالة

على وجود المفسدة في متعلّقه وأما الدلالة على عدم المصلحة فيه ولو من جهة أخرى فلا، وهو واضح بعد وضوح عدم الملازمة بين مجرد حرمة الشيء وبين عدم ملاك الأمر والمصلحة فيه.

نعم لو كان بين المصلحة والمفسدة أيضا مضاة كما بين المحبوبيّة والمبغوضيّة بحيث لا يمكن اجتماعهما في موضوع واحد ولو بجهتين تعليليتين لكان المجال لدعوى دلالة النهي ولو بالالتزام على عدم وجود المصلحة في متعلّقه ولكنّه لم يكن كذلك لما عرفت من إمكان اجتماعهما في عنوان واحد بجهتين تعليليتين ونظيره في العرفيات كما في مثل وضع العمامة على الرأس لمن كان له وجع الرأس في مجلس فيه جماعة من المؤمنين الأختيار حيث إنّ كون العمامة على الرأس مع كونه فيه كمال المفسدة بلحاظ وجع الرأس كان فيه أيضا كمال المصلحة بلحاظ كونه نحو إعزاز وإكرام للمؤمنين وكون تركه هتكا وإهانة لهم، وعليه فلا يبقى مجال لدعوى دلالة النهي واقتضائه للفساد من هذه الجهة.

وأما الفساد من الجهة الثانية فهو وإن كان لا محيص عنه مع النهي ولكنّه أيضا مترتب على العلم بالنهي لا على نفس وجود النهي ولو لم يعلم به المكلف، فتمام العبرة في الفساد في هذه المرحلة على مجرد العلم بالنهي فإذا علم بالنهي كان علمه ذلك موجبا لعدم تمشّي القربة منه الموجب لفساد عبادته وإن لم يكن في الواقع نهى أصلا كما أنّه مع عدم العلم به يتمشّي منه القربة وتصحّ منه العبادة وإن كان في الواقع نهى كما عرفت في مثال الجهل بالغصب أو الجهل بالحرمة عن تصوّر مع إنّ قضيّة ظاهر العنوان هو ترتّب الفساد على نفس النهي الواقعيّ.

هذا مضافا إلى أنّه لو سلّم كون الفساد المفروض في محلّ الكلام هو الفساد من تلك الجهة الأخيرة لما كان معنى إنكاره من أحد في العبادات بعد اتّفاقهم على لزوم قصد القربة فيها.

و على ذلك فلا مجال لإرادة النهى المولوى التحريمى من لفظ النهى فى عنوان البحث كما أنه لا مجال أيضا لإرادة النهى الإرشادى منه لأنه أيضا ممّا لا إشكال فى دلالة على الفساد فى العبادات و المعاملات.

بل لا بدّ و أن يكون المراد منه فى العنوان طبيعة النهى فى نفسه فيكون مرجع النزاع حينئذ إلى أنّ النزاع فى أنّ النهى المتعلّق بالشىء عبادة كانت أم معاملة مولوى تحريمى كى لا يقتضى الفساد أم إرشادى إلى خلل فيه حتّى يوجب الفساد، هذا (1).

و يمكن أن يقال إنّ الظاهر هو الخلط بين مسألة اجتماع الأمر و النهى و مسألة دلالة النهى عن ذات المعاملة أو العبادة على الفساد و عدمها إذ ملاحظة نهى الوالد أو الحلف فى المعاملات أو الجهتين التعليليتين فى العبادات و التمثيل بوضع العمامة على الرأس تحكى عن ملاحظة العنوانين اللذين يكون أحدهما مركبا للأمر و الآخر مركبا للنهى مع أنّه يناسب باب مسألة اجتماع الأمر و النهى لا مسألة دلالة النهى على الفساد لأنّ الكلام هاهنا بعد الفراغ عن تعلّق النهى بنفس العبادة من دون وساطة أى عنوان آخر.

فما مرّ فى مسألة الاجتماع من تصوير إمكان اجتماع المصلحة و المفسدة أو المحبوبة و المبغوضة فى شىء واحد لعدم كونها من الأعراض الخارجيّة القائمة بفعل المكلف بل هى من الوجوه و الاعتبارات التى يمكن اجتماعهما فى شىء واحد بجهات مختلفة، يختصّ بتلك المسألة إذ تعدّد الجهات و الحيثيات يوجب جواز اجتماع الأمور المذكورة فلا مانع من أن يكون شىء واحد بجهة ذا مصلحة و بأخرى ذا مفسدة أو بجهة محبوبا و بأخرى مبغوضا بل بجهة مقرّبا و بأخرى مبعّدا كما مرّ تفصيله.

هذا بخلاف مسألة دلالة النهى على الفساد بعد الفراغ عن تعلّقه بنفس العبادة

ص: 283

فإن مقتضى تعلق النهى بنفس العبادة هو أن العبادة من حيث ذاتها تكون منهياً عنها و من المعلوم أنه لا يمكن اجتماع النهى المذكور مع الأمر بذات العبادة بعنوان واحد لعدم جواز اجتماع الامور المتضادة فى شىء واحد بعنوان واحد.

فمع وحدة الجهة و الحيثية لا يبقى مجال لوجود المفسدة مع المصلحة أو لوجود المبعوضة مع المحبوبة أو لوجود المبعدة مع المقربة لتضادها.

و عليه فلنائل أن يدعى أن النهى الدال على وجود المفسدة أو المبعوضة أو المبعدة يدل بالالتزام على عدم وجود المصلحة أو المحبوبة أو المقربة.

و من المعلوم أن مقتضى وجود التضاد بين الامور المذكورة هو اقتضاء النهى المولوى بوجوده الواقعى للفساد من جهة تضاد المفسدة مع المصلحة و المحبوبة مع المبعوضة و المبعدة مع المقربة، و تمسّى قصد القرية ممن لا يعلم بالنهى لا يوجب صحة العبادة لأن المفروض أن النهى بوجوده الواقعى لا يجتمع مع المصلحة، و الحسن الفاعلى مع عدم الحسن الفعلى لا يكفى فى تحقق العبادة.

هذا مضافا إلى أن البيان المذكور لخروج النهى المولوى التحريمى عن محل النزاع و إرجاع البحث إلى النزاع الصغرى خلاف ظاهر كلمات الأصحاب.

فإن التصريح بأن الموضوع هو النهى المولوى التحريمى أو الأعم من التنزيه لا الإرشادى ينافى أن يكون الموضوع هو طبيعة النهى فى نفسه بحيث يرجع النزاع إلى النزاع فى أن طبيعة النهى المتعلق بالشىء هل هو النهى المولوى أو الإرشادى فلا تغفل.

فتحصّل أن النهى النفسى التحريمى و التنزيهى داخلان فى محل النزاع دون الإرشادى الغيرى فإنهما خارجان عن محل النزاع أما الإرشادى فلوضوح دلالة النهى على الفساد بلا كلام و أما الغيرى فلما عرفت من عدم تعلقه بذات العبادة و عدم دلالة على مبعوضة المتعلق لأنه لم يكن إلا للإلزام بإتيان غيره و الكلام فيما إذا تعلق

النهى بذات العبادة لا بعنوان آخر ودلّ على مبغوضيّة العبادة.

والقول بأنّ الاختيار شيء وعموم النزاع في المسألة شيء آخر فإنّ اختياركم القول بأنّ النهى التنزيهيّ والغيريّ لا يقتضيان الفساد ليس معناه اتّفاق الكلّ على ذلك حتّى يكون النزاع في المسألة مختصّاً بما عداهما، والمفروض أنّ هناك من يقول بأنّ النهى التنزيهيّ والغيريّ يقتضيان الفساد صحيح بالنسبة إلى ما لا- يكون خارجاً عن موضوع المسألة كالنهى التنزيهيّ أو التحريميّ على ما ذهب إليه المحقّق العراقيّ قدّس سرّه وأمّا بالنسبة إلى ما يكون خارجاً عن موضوع المسألة كالنهى الغيريّ فلا يصحّ كما لا يخفى.

### **المقدّمة الرابعة: في المراد من العبادة و المعاملة المتعلّقتين للنهى**

أمّا المراد من الاولى في المقام فليس ما يكون عبادة فعليّة تامّة من جميع الجهات وهو ما لا يحصل الغرض منه إلاّ إذا أتى به بداعيّ الأمر أو القرية ضرورة أنّه لا يمكن أن يتعلّق بها النهى حينئذ لا متناع اجتماع النهى مع الأمر في شيء واحد فلا بدّ أن تفسّر العبادة في المقام بشيء يمكن أن يتعلّق النهى به وهو أمران:

أحدهما: ما يكون بذاته وبعنوانه حسناً بالذات ومرتبطاً بالمولى من دون حاجة إلى تعلّق الأمر به فإنّه عبادة ذاتيّة و موجبة بذاتها للتقرّب من حضرة المولى لو لا حرمة، وهذا مثل عنوان السجود له تعالى أو تسبيحه أو تقديسه سبحانه فإنّ هذه العناوين تكون من العناوين الحسنة بالذات ومرتبطة بالمولى ولا تحتاج في الحسن والارتباط إلى تعلّق أمر بها فحيث خلت عن الأمر جاز تعلّق النهى بها ولا يلزم من تعلّقه بها محذور الاجتماع في شيء واحد كما لا يخفى.

وثانيهما: ما لا يكون بذاته وبعنوانه حسناً ومرتبطاً بالمولى بل يحتاج في الارتباط بالمولى إلى تعلّق الأمر به وحيث لا يمكن وجود الأمر الفعليّ لمحذور اجتماع الأمر والنهى فالمراد منه هو العبادة التقديرية والشائيّة بمعنى أنّ المراد منها كلّ عمل لو امر به لكان عبادياً لا يسقط أمره على فرض تعلّقه به إلاّ إذا أتى به بوجه قريب.

و المراد من العبادة الشأنيّة و التقديريّة هي التي احرز وجود المصلحة فيها بإطلاق الأدلّة أو عمومها لا ما لم يحرز وجود المصلحة فيه بنفسه لأنّ محلّ الكلام فيما إذا استند الفساد إلى النهي لا إلى قصور المصلحة و لا ينافيه دلالة النهي على عدم وجود المصلحة في المتعلّق و تقييد المصلحة بعدم ورود النهي فلا تغفل.

و أمّا المراد من الثانية أى المعاملة فهو ما يصحّ أن يتّصف بالصحة و الفساد كى يصحّ النزاع فى أنّ النهي عنه هل يوجب الفساد أم لا فالعقود و الإيقاعات التي تسمى بالمعاملة بالمعنى الأخصّ داخله فى المعاملة لأنّها تتّصف بهما عند اجتماع الشرائط و عدمه بل مقتضى ما ذكر هو دخول غيرهما ممّا يتّصف بهما و يسمى بالمعاملة بالمعنى الأعمّ كالتحجير و الحيازة فإنّهما يتّصفان بالصحة و الفساد بالنسبة إلى ثبوت الحقّ و الملكيّة و عدمهما.

نعم الأفعال التي لا تتّصف بهما كسرب الخمر و الغيبة و نحوهما من الفحشاء و المنكر فلا معنى للنزاع فيها بأنّ النهي عنها هل يقتضى الفساد أو لا بل هي خارجة عن المعاملات مطلقا كما لا يخفى، وهكذا يخرج عن المعاملة فى العنوان كلّ ما لا يمكن طرؤ الفساد عليه مثل ما جعل علّة تامّة لبعض الآثار من دون تقييد و اشتراط كالإتلاف بالنسبة إلى الضمان فإنّه موجب له سواء كان عن عمد أو غيره و سواء كان المتلف عاقلا أو غير عاقل فهو علّة تامّة بالنسبة إلى الضمان و لا يطرأ عليه الفساد فى حال من الأحوال فلا مجال بعد تعلق النهي به للنزاع فى أنّه يوجب الفساد أو لا- و إن كان من المعاملات بالمعنى الأعمّ و أمّا سائر المعاملات بالمعنى الأعمّ ممّا يتّصف بالصحة و الفساد فهي داخله فى عنوان المعاملة.

لا يقال إنّ الملكيّة تسبّية غير مرتبّة على ذات السبب قهرا فيمكن أن يتوهم أنّ التسبب القصدى لتقومه باعتبار الشارع نظرا إلى أنّ إيجاد الملكيّة تسبّية من المالك و مباشرى من الشارع، لا معنى لوجوده مع مبغوضيّة هذا الفعل التسبّية



المنوط تحقّقه بفعل الشارع وإيجاده المباشريّ من الشارع فمع النهي و المبعوضيّة لا يحصل الملكيّة هذا بخلاف ما كان الأثر مترتّباً على نفس السبب قهراً من دون اعتبار التسبّب به إلى إيجاد اعتبار الشارع حتّى تتنافى المبعوضيّة مع إيجاد ما يتقوّم به المبعوض، وعليه فلا تستلزم مبعوضيّة المعاملة بالمعنى الأعمّ كالغسل مبعوضيّة المسبّب و عدم حصوله شرعاً له عليه فلا يعمّ ملاك اقتضاء النهي للفساد بالنسبة إلى غير المعاملات بالمعنى الأخصّ كالعقود و الإيقاعات.

لأنّنا نقول إنّ التحجير و الحيازة و نحوهما كالمعاملة بمعنى الأخصّ في عدم ترتّب الملكيّة عليهما قهراً بل يحتاج إلى التسبّب القصدىّ الذى يتقوّم باعتبار الشارع فيجرى فيه ما ذكر في المعاملة بالمعنى الأخصّ و مع كون التحجير و الحيازة مثل المعاملات بالمعنى الأخصّ فلا وجه لدعوى خروجهما عن عنوان المعاملة و تخصيص العنوان بالمعاملات بالمعنى الأخصّ فتدبّر جيّداً.

و ممّا ذكر يظهر ما فى نهاية الدراية حيث ذهب إلى اختصاص المعاملة بالمعاملات بالمعنى الأخصّ فراجع (1).

## المقدمة الخامسة: فى معنى الفساد فى عنوان البحث و هو أنّ النهى عن العبادة

### إشارة

أو المعاملة هل يكشف عن الفساد أو لا؟.

و لا يخفى عليك أنّ الفساد فى مقابل الصّحة و لهما إطلاقان أحدهما بالنسبة إلى المركّبات الاعتباريّة كالمعاملات و العبادات و ثانيهما بالنسبة إلى المركّبات التكوينيّة كالفواكه و نحوهما.

أمّا معناهما فى الأوّل فهو التمام و النقص و أمّا معناهما فى الثانى فهو السلامة و العيب بناء على كونهما كاشفين عن وجود الخصوصيّات الملاءمة أو المنافرة فإنّ مثل

ص: 287

البطّيح الصحيح السالم يشتمل على وجود الخصوصيّة الملاءمة و البطّيح الفاسد يشتمل على وجود الخصوصيّة المنافرة.

و من المعلوم أنّ التقابل في الأوّل هو تقابل العدم و الملكة و التقابل في الثاني هو تقابل التضادّ بناء على كون الصّحة و الفساد فيه حاكبين عن أمرين وجوديّين.

و كلّ واحد من الإطّلاقين شائع حقيقيّ سواء كان مشؤهما هو الوضع التعيّنّي أو وضع الصّحة و الفساد بالتعيّن للسلامة و العيب في المركّبات التكوينيّة ثم استعمالاً في المركّبات الاعتباريّة و الاختراعيّة مجازاً إلى حدّ صار حقيقة و حصل الوضع التعيّنّي.

و عليه فدعوى الاشتراك المعنويّ بين الاستعمالين مردودة بل الاشتراك لفظيّ لما عرفت من اختلافهما في التقابل.

و كيف كان فاستعمال الصّحة بمعنى التمام و الفساد بمعنى النقصان و الفقد في العبادات و المعاملات واضح، و دعوى ترادف الصّحة و الفساد مع التمام و النقصان في المركّبات الاعتباريّة و الاختراعيّة صحيحة كما أنّ دعوى أنّ التقابل بينهما هو التقابل بين العدم و الملكة أيضاً صحيحة في المركّبات المذكورة.

و المراد من الفساد في عنوان البحث هو هذا المعنى لا- بمعنى العيب الذي يكون أمراً وجودياً يضادّ مع الصّحة بمعنى السلامة في المركّبات التكوينيّة.

### تنبيه في مجعوليّة الصّحة و الفساد و عدمها

و لا يخفى عليك أنّ المقصود من هذا البحث هو أنّ مع الشكّ في الصّحة و عدمها هل يمكن جريان الاستصحاب فيها أم لا، فليعلم أنّ الأقوى هو الجريان في الصّحة الظاهريّة لأنّ المعيار في جريان الاستصحاب كما ذهب إليه صاحب الكفاية في مبحث الاستصحاب هو أن يكون المستصحب ممّا تناله يد الشارع و يكون أمره بيد الشارع

وضعا ورفعا ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه، وعليه فلا فرق بين أن يكون المستصحب مجعولا مستقلا كالتكليف أو مجعولا تبعيا كالجزيئية والشرطية والمانعية التي تكون مجعولة بتبع تعلق الأمر أو تقيده بوجود شيء أو بعده.

ولا ضير في انتزاعية الجزئية والشرطية والمانعية لأن هذه الامور الانتزاعية مما تناله يد الشارع بوضع منشأ انتزاعها ورفعه فلا وجه لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجعولا مستقلا فراجع (1).

وأيضا صرح بذلك في مبحث البراءة في الأقل والأكثر حيث قال لا يقال إن جزئية السورة المنسية مثلا ليست بمجعولة وليس لها أثر مجعول، والمرفوع بحديث الرفع إنما هو المجعول بنفسه أو أثره ووجوب الإعادة إنما هو أثر بقاء الأمر بعد التذکر مع أنه عقلي وليس إلا من باب وجوب الإطاعة عقلا.

لأنه يقال إن الجزئية وإن كانت غير مجعولة بنفسها إلا أنها مجعولة بمنشأ انتزاعها وهذا كاف في صحة رفعها (2).

وعليه فلا مانع من أن يقال: إن الصحة والفساد أيضا من الامور الانتزاعية التي تكون مجعولة بتبع مجعولية منشأ انتزاعها فإن انتزاع الصحة الظاهرية من العمل في موارد قاعدتي التجاوز والفراغ في العبادات ومن المعاملات في موارد الشك فيها يكون تابعا لتصرف الشارع في المنشأ برفع اليد عن الشرط أو الجزء أو المانع فكما أن انتزاعية الجزئية لا تمنع عن جريان البراءة والاستصحاب فكذلك انتزاعية الصحة الظاهرية لا تمنع عن جريان الاستصحاب ولا يلزم في جريان الاستصحاب أن تكون الصحة مجعولة بالاستقلال وعليه فالانتزاعات المترتبة على الوضع والرفع الشرعي تكون مجعولة بالتبع والمجعولية بالتبع كالمجعولية بالاستقلال في جريان الاستصحاب

ص: 289

1-1 (1) الكفاية: ج 2 ص 308 و 329.

2-2 (2) الكفاية: ج 2 ص 235.

فلا يضّر التطبيق القهريّ بين المأتى به والمأمور به بعد رفع اليد عن الشرط أو الجزء لأنّ التطبيق القهريّ و الانتزاع العقليّ يتبع الرفع الشرعيّ كما عرفت وبالجملة التبعيّة بوجه تكفي في جريان الاستصحاب و لذلك قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه بأنّ مقتضى ما أفاده صاحب الكفاية في مبحث الشكّ في الأقلّ و الأكثر هو أن يكون الاستصحاب جاريا في المقام لأنّ الصحّة سواء كانت بمعنى الموافقة كما فسّرها المتكلّم أو التماميّة أو المسقطيّة للإعادة و القضاء كما فسّرها الفقيه و الأصولي تكون من المجعولات التبعيّة الشرعيّة فإنّ مع رفع الشرطيّة أو الجزئيّة يصير العمل موافقا للمأمور به و مسقطا و مع عدم رفعهما يكون المأتى به مخالفا له فالموافقة و المخالفة أو المسقطيّة و عدم المسقطيّة يتبعان إرادة الشارع و عدمها و لا معنى للمجعوليّة التبعيّة إلّا ذلك، انتهى.

و التبعيّة العرفيّة للجعل الشرعيّ تكفي في جريان الاستصحاب و لو لم يكن نفس جعل الشارع مستتبعا لأمر اعتباري أو انتزاعي آخر كما في الجزئيّة أو الشرطيّة (التي يكفي في انتزاعها نفس أمر الشارع مثلا- بالمركبّ منه أو المقيد به) لتوقّفه على إتيان المكلف به في الخارج لكفاية ارتباطه بالجعل الشرعي بنحو من الأنحاء و لو لم يكن مستتبعا لأمر انتزاعي أو اعتباري بنفسه بل مع الإتيان به خارجا فتدبّر جيّدا.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكلمات المذكورة من الأعلام في المقام من عدم جريان الاستصحاب في الصحّة و الفساد لعدم إمكان مجعوليّتهما مطلقا معلّلا بأنّ الصحّة أمر تكوينيّ عقليّ لا ينالها الجعل (1).

مع إنّك عرفت أنّها و إن لم تكن مجعولة بالاستقلال و لكنّها مجعولة بالتبع و هو كاف في جريان الاستصحاب أو من عدم جريان الاستصحاب فيهما لكون الصحّة

ص: 290

أمرًا انتزاعيًا و الأمر الانتزاعيّ ليس مجعولا شرعيًا كما يظهر من المحقّق الأصفهانيّ (1).

مع إنك عرفت أنّها وإن كانت انتزاعيّة ولكن الانتزاع المذكور يكون تبعًا ولو بنحو من الأنحاء للتصرّف الشرعيّ في منشأ الانتزاع.

لا يقال- كما في تعليقه المحقّق الأصفهانيّ- أنّ الصّحة بمعنى مسقطيّة المأتى به للأمر بالإعادة و القضاء مستندة إلى مصلحة التسهيل و هي واقعيّة لأنّ العلة لعدم الأمر بالقضاء هي مصلحة التسهيل المانعة عن اقتضاء بقيّة المصلحة للمبدل للقضاء في الأحكام الظاهريّة فلا تكون الصّحة جعليّة بتبع إنشاء عدم وجوب الإعادة و القضاء (2).

لأنّنا نقول أوّلاً إنّ المصلحة الواقعيّة لو كانت مانعة عن مجعوليّة الصّحة لكانت مانعة عن مجعوليّة الأحكام التكليفيّة لأنّها مستندة إليها فكما أنّ عدم وجوب الإعادة و القضاء أمران مجعولان فكذلك تكون المسقطيّة المنتهية إلى الأمرين المذكورين مجعولة تبعًا فلا وجه للترقية بين عدم وجوب الإعادة و القضاء و الصّحة بالمعنى المذكور.

و ثانيا: إنّ العلة لعدم الأمر بالقضاء و الإعادة هي رفع اليد عن الشرط أو الجزء فمع رفع اليد عنهما ينطبق الأمر به قهرا على المأتى به و ينتزع منه الصّحة، ولكنّه مع ذلك كان منتهيا إلى الرفع الشرعيّ و هو كاف في جريان الاستصحاب.

و ثالثا: كما أفيد أنّ نفي وجوب القضاء و الإعادة وإن كانت علته الغائيّة و الداعي له هو مصلحة التسهيل الغالبة على المصلحة الأوّليّة لكنّ موضوعه من جاء بالعمل الاضطراريّ أو الظاهريّ دون غيره فنفي الأمر بالقضاء يترتب على المأتى به

ص: 291

1-1) نهاية الدراية: ج 2 ص 144 و 145.

2-2) نهاية الدراية: ج 2 ص 145.

ترتب الحكم على موضوعه فهو يرتبط بالمأتى به بهذا الارتباط وهو يكفى فى وصف المأتى به بالصحة و كونه مسقطا للأمر بالقضاء و إن كانت العلة الغائية لعدم الأمر به شيئا آخر (1).

ثم لا يخفى عليك أنه لا فرق فى ما ذكر بين العبادات و المعاملات فإنه كما أن الحكم بعدم وجوب القضاء أو الإعادة يكون منشأ لانتزاع الصحة الظاهرية فى العبادات فى مثل موارد قاعدة الفراغ و التجاوز فكذلك يكون الحكم بعدم تكرار المعاملة منشأ لانتزاع الصحة الظاهرية فى موارد أصالة الصحة فى المعاملات.

فاستناد الصحة الظاهرية إلى الحكم الشرعى و لو بنحو من الأنحاء يكفى فى جريان الاستصحاب مطلقا سواء كانت الصحة الظاهرية فى العبادات أو المعاملات.

ثم لا يذهب عليك أنه ذهب فى المحاضرات إلى التفصيل بين العبادات و جعل الصحة و الفساد فيها أمرين واقعيين دون المجعولين أصلا لا أصالة و لا تبعا بدعوى أن انطباق الطبيعى على فردة فى الخارج و عدم انطباقه أمران تكوينيان و غير قابلين للجعل تشريعا من دون فرق فى ذلك بين الماهيات الجعلية و غيرها، و الصحة و الفساد منتزعان من انطباق العبادات على الوجود الخارجى و عدم انطباقها عليه فلا تنالهما يد الجعل أصلا لأن المجعول هو الحكم المتعلق بالماهيات الجعلية من دون فرض وجودها (و إلا لزم تحصيل الحاصل).

و بين المعاملات فإنها بما أنها اخذت مفروضة الوجود فى لسان أدلتها فبطبيعة الحال تتوقف فعلية الإمضاء على فعليتها فى الخارج فما لم تتحقق المعاملة فيه لم يعقل تحقق الإمضاء لاستحالة فعلية الحكم بدون فعلية موضوعه، و على ذلك فإذا تحقق بيع مثلا فى الخارج تحقق الإمضاء الشرعى و إلا فلا إمضاء له لأن الإمضاء الشرعى فى

ص: 292

باب المعاملات لم يجعل لها على نحو صرف الوجود لتكون صحتها كالعبادات منتزعة عن انطباقها على الفرد الموجود وفسادها من عدم انطباقها عليه.

وذلك لامتياز المعاملات عن العبادات في أنّ نسبة المعاملات إلى الإمضاء الشرعيّ في إطار أدلته الخاصة نسبة الموضوع إلى الحكم لا نسبة المتعلّق إليه، وهذا بخلاف العبادات كالصلاة ونحوها فإنّ نسبتها إلى الحكم الشرعيّ نسبة المتعلّق لا الموضوع، وحيث إنّ موضوع الحكم في القضايا الحقيقيّة قد اخذ مفروض الوجود في مقام التشريع و جعل دون متعلّقه تدور فعليّة الحكم مدار فعليّة موضوعه فيستحيل أن يكون الحكم فعليّاً فيها بدون فعليّة موضوعه فلا حكم قبل فعليّته إلاّ على نحو الفرض و التقدير فلكلّ فرد حكم على حدة عند تحقّقه و لا معنى للصحة إلاّ الحكم بترتب الأثر على الفرد الموجود في الخارج و عليه فالصحة و الفساد في المعاملات مجعولين شرعا بخلاف العبادات (1).

يمكن أن يقال أوّلا- أنه لا- فرق بين العبادات و المعاملات في أنّ تعلّق الأحكام بهما على نهج ضرب القانون و مقتضاه هو أن تلاحظ المعاملات كالعبادات بنحو الكلّي و يتعلّق بها الإمضاء كالقول بأنّ (من حاز ملك) و (من سبق إلى شيء صار أحقّ) و قوله تعالى (أحلّ الله البئع و حرّم الربا) و قول النبيّ صلّى الله عليه و آله (الصلح جائز) و غير ذلك فإنّ المقصود بها إنشاءات لا إخبارات كما ذهب إليه المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه حيث قال: إنّ (أحلّ الله البيع) إخبار بالاعتبار عند تحقّق البيع الإنشائيّ و نحوه في الخارج و قوله عليه السّلام (من حاز ملك) إخبار بتحقّق الاعتبار عند تحقّق العنوان في الخارج (2).

فإنّ الإخبارات لا تناسب دأب و ديدن المقتنين فإنّهم أنشئوا الأحكام على الموضوعات بنحو القضية الحقيقيّة لا أنّهم أخبروا بالاعتبار و الإنشاء فيما سيحيى

ص: 293

1-1) راجع المحاضرات: ج 5 ص 9 و 10.

2-2) نهاية الدراية: ج 2 ص 146 و 147.

طبقا لوجود الموضوع فالحكم بالنسبة إلى الموضوعات المقدرة الوجود إنشاء لا إخبار، واماكان تعلق الحكم بالوجود الخارجى فى ناحية الموضوعات دون المتعلقات لا يوجب أن تحمل الإنشاءات فى المعاملات على الإخبار مع إنه خلاف دأب المقتنين.

و ثانيا: أن الأحكام الواقعية الأولية لا- يمكن تعلقها بالمتعلقات بوجودها الخارجية لأن ذلك يوجب تحصيل الحاصل، وأما الأحكام الظاهرية فلا مانع من تعلقها بالمتعلقات بلحاظ وجوداتها الخارجية فإن المتعلقات الموجودة بعد فرض وجودها صارت كالموضوعات فى اللحاظ الثانى و الشارع ينظر إلى كل عمل صادر عن المكلفين مما لم يكن مطابقا للواقع فحكم فى العبادات بعدم الإعادة و القضاء، فالحكم بعدم الإعادة كعدم القضاء مترتب على المتعلق المفروض الوجود و معنى عدم وجوب القضاء و الإعادة هو الحكم بصحة المتعلق الموجود فلا فرق بينها وبين المعاملات الخارجية المحكومة بعدم التكرار، ففى كل منهما تكون القضية بنحو الحقيقية و يكون الحكم بالصحة شرعيا فإن كان ذلك موجبا لمجعولية الصحة لكل فرد فردا شرعا فهو كذلك فى كلا البابين من المعاملات و العبادات فلا وجه للفرقة بين الأحكام الظاهرية الواردة فى العبادات و بينها فى المعاملات و مقتضى ما ذكر هو كون الصحة الظاهرية من الأحكام الشرعية فى كلا البابين.

فتحصّل أن الأقوى هو مجعولية الصحة و الفساد فى الأحكام الظاهرية من دون فرق بين العبادات و المعاملات.

و سواء قلنا بتعلق الأحكام الشرعية بالكليات أو قلنا بتعلقها بالجزئيات بنحو القضية الحقيقية لأن الصحة و الفساد إما منتزعة عن الموارد بتبع رفع اليد الشرعى عن وجوب القضاء أو الإعادة بالنسبة إلى الكليات أو مجعولة بالنسبة إلى الموضوعات و كل واحد منهما ينتهى إلى الشرع بوجه و الانتهاء إليه بوجه يكفى فى صحة الاستصحاب.



وَمِمَّا ذَكَرَ يَظْهَرُ مَا فِي الْكُفَايَةِ حَيْثُ ذَهَبَ إِلَى الْفَرْقِ بَيْنَ الْكَلِّيَّاتِ وَالْمَوَارِدِ فِي مَجْعُولِيَّةِ الصَّحَّةِ وَالْفَسَادِ فَذَهَبَ إِلَى مَجْعُولِيَّتِهِمَا فِي الْكَلِّيَّاتِ دُونَ الْمَوَارِدِ وَذَلِكَ لِمَا عَرَفْتَ مِنْ كُفَايَةِ الْمَجْعُولِيَّةِ التَّبَعِيَّةِ وَعَدَمِ الْحَاجَةِ إِلَى الْمَجْعُولِيَّةِ الْاِسْتِقْلَالِيَّةِ.

هَذَا مِضَافًا إِلَى إِمْكَانِ كَوْنِ الْقَضَايَا فِي الْأَحْكَامِ الظَّاهِرِيَّةِ بِنَحْوِ الْقَضِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ وَمَجْعُولِيَّةِ الْأَثْرِ لِمَوْضُوعَاتِهَا مِنْ دُونَ فَرْقِ بَيْنِ الْعِبَادَاتِ وَالْمَعَامَلَاتِ.

فَالصَّحَّةُ وَالْفَسَادُ مَجْعُولَةٌ حِينَئِذٍ فِي كَلَا الْبَابَيْنِ مُطْلَقًا فَاتَّضَحَ عَدَمُ صِحَّةِ قَوْلِ مَنْ ذَهَبَ إِلَى عَدَمِ الْمَجْعُولِيَّةِ مُطْلَقًا وَهَكَذَا قَوْلُ مَنْ فَصَّلَ بَيْنَ الْعِبَادَاتِ وَالْمَعَامَلَاتِ لِمَا عَرَفْتَ مِنْ أَنَّ الْأَقْرَبَ هُوَ التَّفْصِيلُ بَيْنَ الْأَوَامِرِ الْوَاقِعِيَّةِ وَالْأَوَامِرِ الظَّاهِرِيَّةِ فَتَدَبَّرْ جَيِّدًا.

### المقدمة السادسة: في مقتضى الأصل في المقام

وَالكَلَامُ فِيهِ يَقَعُ فِي مَقَامَيْنِ:

المقام الأول: في مقتضى الأصل في المسألة الاصولية ولا يخفى عليك أنه إذا شك في أن النهي هل يدل لفظا على الفساد أو لا أو شك في أن الحرمة هل تكون ملازمة مع الفساد عقلا أو لا فلا أصل في المسألة.

أَمَّا فِي الدَّلَالَةِ فَلِأَنَّ الدَّلَالََةَ وَعَدَمَهَا لَيْسَتْ لِهَمَا حَالَةٌ سَابِقَةٌ لِأَنَّ اللَّفْظَ إِذَا وَضِعَ مِنْ أَوَّلِ وَجُودِهِ لِمَا يَسْتَفَادُ مِنْهُ الْفَسَادُ أَوْ لِغَيْرِهِ وَالْمَفْرُوضُ أَنَّهُ لَمْ يَعْلَمْ أَيُّ مِنْهُمَا وَلَمْ يَمُضْ عَلَى اللَّفْظِ زَمَانٌ يَعْلَمُ فِيهِ حَالَةٌ سَابِقَةٌ لِلَّهِمْ إِلَّا أَنْ يُقَالَ كَمَا أَفَادَ سَيِّدُنَا الْإِمَامُ الْمُجَاهِدُ قَدَّسَ سِرَّهُ أَنَّ عَرُوضَ التَّرْكِيبِ لِطَبِيعِي اللَّفْظِ فِي ذَهْنِ الْوَاضِعِ كَانَ قَبْلَ الدَّلَالَةِ وَالْوَضِعُ زَمَانًا أَوْ يُقَالُ أَنَّ الدَّلَالََةَ تَحَقَّقَتْ بَعْدَ الْوَضِعِ زَمَانًا (1).

وَفِيهِ أَنَّ مَحَلَّ الْكَلَامِ هُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ لَا اللَّفْظُ قَبْلَ دَلَالَتِهِ فَتَأَمَّلْ.

ص: 295

هذا مضافا إلى إمكان تقارن الوضع والدلالة كوضع أسامى الأولاد عند حضور الأهل و الأقارب إذ لا فاصلة بينهما كما لا يخفى ثم أنّ أصالة عدم وضع اللفظ لمجموع الحرمة و الفساد معارضة مع أصالة عدم وضعه لخصوص الحرمة.

و أمّا فى الملازمة العقلية فلأنّ الشكّ دائما فى أصل ثبوتها أو عدمه أزلا و لا أصل فى البين حتّى يعيّن أنّ الملازمة كانت من الأزل أو لم تكن، هذا إذا قلنا بأنّ الملازمة أو عدمها أزلية و أمّا إذا لم نقل بأزليتها و قلنا بأنّها عند تحقّق الحرمة إمّا تكون متحقّقة أو غير متحقّقة ففى هذه الصورة حيث لم تكن الملازمة بنحو الكون التامّ موجودة قبل تحقّق الحرمة فالحالة السابقة معلومة و لكن استصحابها لا يثبت عدم ملازمة الحرمة المتحقّقة كما أنّ استصحاب عدم الكرية لا يجرى لإثبات عدم كرية الماء الموجود المشكوك كرتيه لأنّه ثبت هذا مضافا إلى أنّ الملازمة بين الحرمة و الفساد إن كانت عقلية لا مجال للاستصحاب فيها لأنّ العقل إمّا حكم بها أو لم يحكم بها و الأحكام العقلية لا تثبت بالاستصحاب.

و ممّا ذكر يظهر حكم جريان الاستصحاب فى الملازمة بنحو الكون الناقص لا من جهة أنّه لا حالة سابقة لها حتّى تستصحب إذ الحرمة من أول وجودها مشكوكة الملازمة مع الفساد لإمكان أن يجرى فيها الاستصحاب بنحو الاستصحاب فى الأعدام الأزلية كاستصحاب عدم قرشية المرأة المشكوك انتسابها إلى قريش و لو بنحو سلب المحمول من باب السلب بانتفاء الموضوع و يقال إنّ هذه الحرمة قبل وجودها لم تكن ملازمة مع الفساد و لو بسبب انتفاء وجودها و الآن هى كذلك.

و لا- ضير فى أنّ العدم المذكور لا- حالة سابقة له إذ العدم قبل الوجود كان من جهة عدم الموضوع و هو غير العدم المقصود إثباته بالاستصحاب لأنّه العدم بعد الوجود لأنّ هذا المقدار لا يوجب تعدّدا فى ذات العدم لا دقّة و لا عرفا فلا مانع من استصحابه فتأمل.

بل من جهة ما عرفت من أنّ الاستصحاب لا معنى له فى الأحكام العقلية و المفروض أنّ الملازمة من الأحكام العقلية.

هذا مضافا إلى ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ الملازمة كنفس الدلالة ليست موضوعة لحكم شرعى و اللازم فى جريان الاستصحاب هو كون المستصحب حكما أو موضوعا للأثر الشرعى.

وصحة الصلاة لدى تحقّق المقتضيات و عدم الموانع عقلية لا شرعية (1).

فتحصّل أنّه لا أصل فى المسألة الاصولية حتى يعوّل عليه عند الشكّ فى الدلالة أو الملازمة العقلية.

المقام الثانى: فى مقتضى الأصل فى المسألة الفرعية.

و لا يخفى عليك أنّ مقتضى الأصل فى المعاملات هو الفساد لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضى الصحة فى المعاملات و لكنّ محلّ الكلام فيما إذا كان الإطلاق أو العموم موجودا بحيث لو لم يكن النهى كانت المعاملة صحيحة فإذا شكّ فى وجود الدلالة أو الملازمة فمقتضى الإطلاق و العموم هو الصحة لا- من جهة الاعتماد على قاعدة البراءة أو قاعدة التجاوز حتى يقال إنّ مجراهما هو المجموعات الشرعية لا الدلالة أو الملازمة العقلية بل نفس الإطلاق و العموم يصلح للاعتماد.

ثمّ إنّ مقتضى الأصل فى العبادات هو الفساد لسقوط الأمر بتعلّق النهى بذات العبادة إذ لا يجتمعان فى عنوان واحد و لعدم إحراز الملاك بسقوط الأمر إذ لا طريق لإحراز الملاك بعد سقوط الأمر فمقتضى الاشتغال اليقينيّ بالعبادة المقربة هو الفراغ اليقينيّ و هو لا يحصل إلّا بتحصيل الفرد الغير المبغوض بالفعل يقينا و عليه فلا يجوز الاكتفاء بالمنهى المذكور فى مقام الامتثال.

ص: 297

يمكن أن يقال إن ذلك صحيح فيما إذا لم يكن إطلاق و أما مع وجود الإطلاق الدال على وجود الملاك فالأصل هو الصحة دون الفساد لكفاية قصد الملاك من دون حاجة إلى الأمر كما ذهب إليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره.

و توضيح ذلك كما أفاد المحقق الأصفهاني قدس سره سابقا في مبحث اجتماع الأمر والنهي:

إن انتفاء المعلول كلياً وإن أمكن أن يكون بعدم المقتضى أو بوجود المانع إلا أن الكاشف عن المعلول كاشف عن علته التامة والتكاذب و التنافي بين المعلولين لا يوجب اختلال الكشف عن المقتضى وعدم المانع معا.

بيانه أن كلاً من الدليلين يدل بالمطابقة على ثبوت مضمونه من الوجوب والحرمة ويدل بالالتزام على ثبوت المقتضى والشرط وعدم المانع من التأثير وعدم المزاحم وجوداً لمضمونه المطابقي فإذا كان أحد الدليلين أقوى دل على وجود مزاحم في الوجود لمضمون الآخر فيدل على عدم تمامية العلة من حيث فقد شرط التأثير ولا يدل على مزيد من ذلك ليكون حجة في قبال الحجة على وجود المقتضى في الآخر، والدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية وجوداً لا حجية ودليلاً، فسقوط الدلالة المطابقية في الأضعف عن الحجية لا يوجب سقوط جميع دلالاته الالتزامية بل مجرد الدلالة على عدم المزاحم في الوجود والمانع من التأثير، وهذا طريق متين لإحراز المقتضى بقاء في صورة الاجتماع وسقوط أحد الدليلين عن الفعلية (1).

وعليه فسقوط الدلالة المطابقية في الأمر بسبب تعلق النهي بذات العبادة لا يلازم سقوط دلالاته الالتزامية عن الحجية ومع عدم سقوط تلك الدلالات يبقى إطلاق الدليل بالنسبة إليها ويدل على وجود الملاك، فيكون ذلك كافياً للقصد

ص: 298

و المفروض هو الشكّ في الدلالة على الفساد أو الملازمة مع الفساد.

فتحصّل أنّ مقتضى الأصل في المسألة الفرعية هو الفساد لو لم يكن إطلاق، و الصحة إن كان للدليل إطلاق، و لا فرق فيه بين المعاملات و العبادات فتدبر.

المقدمة السابعة: في أنّه لا فرق في العبادة المنهية بين أن تكون بسيطة كصوم العيدين أو مركبة كصلاة الحائض أو جزء للعبادة كقراءة سور العزائم. أو شرطاً عبادياً لها كالوضوء.

فإنّ النهي في جميع الصور يكون متعلقاً بالعبادة و الحكم المبحوث عنه من الفساد و عدمه يجرى في جميع الصور من دون حاجة إلى البحث عن كلّ واحد واحد كما صنعه في الكفاية، و لذلك أورد عليه المحقّق الأصفهانيّ قدس سرّه بأنّه لا مجال للبحث عن كلّ واحد منها إذ لا فرق بين عبادة و عبادة، و حديث فساد المركّب بفساد الجزء و فساد المشروط بفساد الشرط لا ربط له بدلالة النهي على فساد العبادة و لا بفساد العبادة المنهية عنها، فالبحث عن تعلق النهي بجزء العبادة و شرطها و نحوها على أيّ حال أجنبيّ عن المقام كما أنّ البحث عن النهي عنه لجزئه أو لشرطه أو لوصفه سواء كان حرمة الجزء و الشرط و الوصف واسطة في العروض أو واسطة في الثبوت من حيث اقتضاء الفساد خال عن السداد.

أمّا إذا كان المحرّم نفس الجزء و الشرط و الوصف و نسبت الحرمة إلى المركّب و المشروط و الموصوف بالعرض فواضح، حيث لا حرمة لها حقيقة بل بالعرض و المجاز (و النهي العرضيّ خارج عن محلّ الكلام) و حرمة نفس الجزء و الشرط و الوصف إذا كانت عبادة ممّا لا مجال للبحث عنها إذ لا فرق بين عبادة و عبادة.

و أمّا إذا كان المركّب و المشروط و الموصوف محرّمًا حقيقة لفرض سريان الحرمة حقيقة إلى هذه الأمور من الجزء و الشرط و الوصف فبعد هذا الفرض تكون

العبادة محرمة حقيقة ولا دخل لسبب الحرمة نفيًا وإثباتًا كي يتكلم فيه (1).

ثم لا يخفى عليك أنّ مقتضى ما عرفت سابقا من أنّ محلّ النزاع في المقام هو ما إذا تعلّق النهي بذات العبادة بعنوان واحد أنّ البحث عن النهي عن الوصف الملازم للعبادة-كالنهي عن الجهر في موضع الإخفات وعن الإخفات في موضع الجهر- خارج عن محلّ النزاع و داخل في مسألة اجتماع الأمر والنهي لأنّ عنوان الإجهار غير عنوان القراءة و المغايرة الذهنيّة تكفي في تعدّد متعلّق الأمر والنهي و لا يضرّه اتّحاد وجودهما في الخارج لأنّ الخارج ظرف للسقوط لا للثبوت و لذا قلنا بجواز الاجتماع في صورة الاتّحاد كصورة الانضمام.

هذا مضافا إلى أنّ الوحدة الخارجيّة-على الامتناع-لا توجب إلاّ سقوط الأمر لعدم إمكان اجتماعهما.

و أمّا ملاك الأمر بالقراءة فهو موجود لكون القراءة الجهريّة مصداقا لعنوانين أحدهما القراءة و الآخر الجهر بها.

على أنّ القراءة يمكن انفكاكها عن الإجهار بإتيانها مع الإخفات في الظهرين، كما يمكن انفكاكها عن الإخفات بإتيانها مع الإجهار في العشاءين، و عليه فلا- يكون بين القراءة و الإجهار أو الإخفات تلازم بحسب ملاحظتهما مع الظهرين أو العشاءين، و عليه فلا يكون أصل القراءة منهيّا عنه كما لا يخفى، ثمّ لا يخفى أنّ أظهر من خروج النهي عن الوصف الملازم عن محلّ الكلام و دخوله في مسألة اجتماع الأمر و النهي هو خروج النهي خروج النهي عن الوصف المفارق للموصوف.

و ذلك لأنّ الوصف المفارق إن كان غير متّحد مع الموصوف و لم نقل بسرّاية الحكم من أحدهما إلى الآخر فلا مناص من القول بالجواز و لا يتجاوز النهي عن

ص:300

متعلّقه إلى متعلّق الأمر.

وإن كان متّحدا مع الموصوف وقلنا بأنّ المغايرة الذهنيّة تكفي في جواز الاجتماع وعدم السراية فلا مناص أيضا عن القول بالجواز دون الامتناع كما اخترناه سابقا، ولو قلنا بعدم كفاية المغايرة الذهنيّة وتعلّق النهي بالخارج فاللازم هو القول بالامتناع لعدم إمكان اجتماع النهي في الأمر في الوجود الخارجيّ، ولكن يكفي في صحّة العبادة وجود الملاك بالنسبة إلى مورد الأمر لأنّ المفروض أنّ الوجود الواحد الخارجيّ مصداق للعنوانين ومقتضاه هو وجود الملاك على حسب ما مرّ مفصّلا في مبحث اجتماع الأمر والنهي، وكيف كان فهو خارج عن محلّ النزاع المفروض فيه تعلّق النهي بالعبادة بعنوان واحد فلا تغفل.

فتحصّل أنّ محلّ النزاع هو ما إذا تعلّق النهي بالعبادة بعنوان واحد من دون فرق بين أن تكون العبادة مركّبة أو بسيطة أو جزء أو شرطا بالنسبة إلى عبادة اخرى إذ النهي في كلّ هذه الصور تعلّق بالعبادة ويكون داخلا في محلّ النزاع، هذا بخلاف ما إذا تعلّق النهي بعنوان آخر كالوصف ملازما كان أو مفارقا فإنّ النهي حينئذ لم يتعلّق بالعبادة بعنوان واحد بل هو داخل في مسألة اجتماع الأمر والنهي فتدبّر جيّدا.

## المختار في المسألة

### إشارة

إذا عرفت المقدمات المذكورة فالمهمّ حينئذ هو بيان المختار في المسألة ويقع الكلام في مقامين:

## المقام الأول: في العبادات،

فنقول وعلى الله الاتكال: لا شبهة في أنّ النهي التحريميّ المتعلّق بعنوان العبادة يقتضى الفساد عقلا فإنّه يدلّ على حرمتها بعنوانها وهو يكشف عن مبغوضيّتها ومع المبغوضيّة الذاتية لا يصلح المنهية لأن يتقرّب به والمفروض أنّ محلّ البحث هو أن تكون العبادة بعنوانها لا بعنوان آخر منهيا عنها فلا

ص: 301

أمر بالنسبة إلى متعلّق النهى إذ لا- يمكن اجتماعهما في عنوان واحد، كما لا ملاك فإنّ النهى عن العبادة مع فرض الإطلاقات الدالّة على مطلوبية العبادة يرجع إلى استثناء مورد النهى عن تلك المطلقات، ومعنى الاستثناء المذكور هو تقييد المادّة ومقتضى ذلك هو عدم وجود الملاك فيها، هذا مضافاً إلى تضادّ المفسدة مع المصلحة فمع وجود المفسدة في العبادة بعنوانها كما هو المفروض لا يمكن اجتماعها مع المصلحة بذلك العنوان كما لا يخفى.

ربّما يقال كما في نهاية الأفكار أنّ النهى المولويّ المتعلّق بعنوان العبادة غير مقتض لفساد العبادة إلّا من جهة قضية الإخلال بالقربة الموقوفة على العلم به وإلّا فمن جهة فقدانها للملاك والمصلحة لا دلالة عليه بوجه من الوجوه لأنّ غاية ما يقتضيه النهى المزبور بما أنّه نهى مولويّ تحريميّ إنّما هو الدلالة على قيام المفسدة في متعلّقه وأمّا الدلالة على عدم وجود ملاك الأمر والمصلحة فيه ولو من جهة أخرى فلا. نعم مع الشكّ في الملاك كان مقتضى الأصل هو الفساد ولكنه غير مرتبط باقتضاء النهى المولويّ لذلك كما هو واضح (1).

ولعلّ وجهه هو إمكان اجتماع المفسدة والمصلحة في عنوان واحد بجهتين تعليليتين كما في مثل وضع العمامة على الرأس لمن كان له وجع الرأس في مجلس فيه جماعة من الأخيار حيث إنّ كون العمامة في الرأس مع كونه فيه كمال المفسدة بلحاظ وجع الرأس كان فيه أيضاً كمال المصلحة بلحاظ كونه نحو إعزاز وإكرام للمؤمنين وكون تركه هتكاً وإهانة لهم كما صرّح به قبل العبارة المذكورة آنفاً (2).

ولكن عرفت أنّ محلّ الكلام هو ما إذا كان النهى عن العبادة بعنوان واحد وجهة واحدة لا ما إذا كان العنوان متعدّداً أو الجهات متعدّدة فإنّه خارج عن محلّ

ص: 302

1-1) نهاية الأفكار: ص 456.

2-2) نفس المصدر: ص 453.



الكلام و من الواضح أنّ العقل حاكم في محلّ الكلام بعدم إمكان اجتماع المصلحة و المفسدة و الأمر و النهي في عنوان واحد لوجود المضادة بينهما كما لا يخفى.

هذا بحسب الحكم العقليّ و أمّا الدلالة اللفظيّة فإن اريد بها دلالة لفظ النهي بحسب الوضع على أمرين أحدهما الزجر عن الفعل المشتمل على المفسدة و ثانيهما خلوه عن المصلحة، ففيه منع إذ لا وضع للنهي إلا للزجر عن الفعل المشتمل على المفسدة، و أمّا بالنسبة إلى خلوه عن المصلحة و عدمه فلا وضع.

و إن اريد بها أنّ اللفظ يدلّ على المعنى الموضوع له و هذا المعنى الموضوع له يكون في الخارج ملازماً مع الخلوّ المذكور فهو صحيح لما عرفت من حكم العقل من عدم إمكان اجتماع المفسدة مع المصلحة في شيء واحد بعنوان واحد و جهة واحدة إلا أنّ هذه الدلالة ليست من الدلالات الالتزاميّة اللفظيّة بمعنى البين بالمعنى الأخصّ بل هي من البين بمعنى الأعمّ لاشتراط الدلالة الالتزاميّة اللفظيّة في البين بالمعنى الأخصّ و هو أن يكون التلازم بينهما ذهنيّاً واضحاً بحيث إذا تصوّر معنى اللفظ ينتقل إلى لازمه بدون حاجة إلى توسّط شيء آخر و هو مفقود في المقام و عليه فالدلالة عقليّة لا لفظيّة.

ثمّ إنّ حكم النهي التنزيهيّ المولويّ كالنهيّ التحريميّ المولويّ إذ النهي عن العبادة بعنوان واحد و جهة واحدة يدلّ على مرجوحية متعلّقه و مع مرجوحية الشيء بعنوانه لا يكاد يمكن أن يتقرّب به إذ التقرّب لا يمكن إلاّ بما هو يكون راجحاً و المفروض أنّه مرجوح، و بالجملة فكما أنّ النهي المولويّ التحريميّ في المقام يقتضى الفساد لخلوّ المتعلّق عن المصلحة كذلك النهي التنزيهيّ يقتضى الفساد لخلوّ المتعلّق عن الرجحان.

و أمّا النهي التنزيهيّ عن العبادة بعنوان آخر كالنهي عن صوم يوم عاشوراء من جهة الموافقة مع بني امية فهو خارج عن محلّ الكلام لأنّ محلّ الكلام ما إذا تعلق

النهى بالعبادة بعنوان واحد وجهة واحدة وعليه يكون حمل الأصحاب الكراهة فى العبادة على أقلية الثواب مع ثبوت صحتها شرعا لو أتى بها المكلف مخصوصا بما إذا كان النهى بعنوان آخر وجهة أخرى وإلا فقد عرفت أن النهى التنزيهى لا مجال معه للصحة فلا تغفل.

و مما ذكر يظهر أن النهى الغيرى كالنهى عن الضد بناء على اقتضاء الأمر بالضد النهى عن الضد الآخر لا يقتضى الفساد عقلا و لا لفظا لأنه لم يكن بعنوان واحد وجهة واحدة بل يكون للإلزام بإتيان غيره فكما أن الأمر المقدمى لا يكشف عن المحبوبة فى ذات المقدمة لأنه إلزام لأجل إتيان الغير فكذلك النهى المقدمى من جهة الإلزام بإتيان الغير لا يكشف عن المبعوضة و المرجوحية فى ذات الفعل و العبادة.

فالأمر بذات العبادة و ان لم يجتمع مع النهى الغيرى فى مقام الامثال و لكن يكفى وجود الملاك فى العبادة بعنوانها فى صحتها لو أتى بها بقصد الملاك لله تعالى أو أتى بها بقصد الأمر الترتيبى على ما مر فى محله.

و أمّا النواهى الإرشادية فهى أيضا خارجة عن محلّ الكلام فإنّ دلالة النهى المتعلّق بالعبادة على الفساد مع سوجه إلى بيان المانع كالنهى عن الصلاة فى وبر ما لا يؤكل لحمه واضحة فلا مجال للمناقشة و البحث فيها.

ربّما يدعى ظهور النواهى المتعلّقة بالعبادات فى الإرشادية معلّلا بأنّ المكلفين بحسب النوع إنّما يأتون بالعبادات لأجل اسقاط الأمر و الإعادة فإذا ورد من المقتن نهى عن كفيّة خاصّة تنصرف الأذهان إلى أنّ الإتيان بها مع هذه الكيفيّة غير مسقط للأمر و إنّه لأجل الإرشاد إلى فسادها.

فقوله «لا تصلّ فى وبر ما لا يؤكل لحمه» ظاهر فى نظر العرف فى أنّ الطبيعة المتعلّقة للأمر لا تتحقّق بهذه الكيفيّة و أنّ الصلاة كذلك لا يترتب عليها الأثر المتوقّع أى سقوط القضاء و الإعادة و سقوط الأمر لأجل الأمن من العقاب.

و كذا الحال لو تعلّق بصنّف خاصّ كصلاة الأعرابيّ أو في حال خاصّ كالصلاة أيّام الإقراء أو مكان خاصّ كالحمّام، فمع عدم الدليل تحمل تلك النواهي على الإرشاد كالأوامر الواردة في الأجزاء و الشرائط و هذه الدعوى قريبة (1).

و لا يخفى أنّ ما ذكر مناقشة في الصغرى و ملاحظته و تحقيقه موكول إلى محلّه كملاحظة أحكام الحائض و قد ذهب المحقّق الخوانساريّ قدّس سرّه إلى استفادة الحرمة الذاتية من قوله عليه السّلام في صحيحة خلف بن حماد (فلتتق الله فإن كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتّى ترى الظهر و ليمسك عنها بعلها إنخ (2)).

بدعوى دلالة الرواية على الحرمة الذاتية للصلاة في صورة كون الدم دم الحيض (3).

و لكنّه محلّ إشكال لإمكان أن يقال إنّ حال هذه الرواية حال بقيّة الأخبار الناهية عن الصلاة في أيّام الحيض كقوله (لا تحلّ لها الصلاة) و قوله (فلتدع الصلاة) و غير ذلك من العبارات التي يقال فيها إنّها ظاهرة في الإرشاد إلى الفساد أو مانعيّة الحيض كما ذهب إليه العلامة الخويّ قدّس سرّه (4).

اللّهّم إلا أن يعتضد ذلك بقوله عليه السّلام في رواية العلل (لأنّها في حدّ نجاسة فأحبّ الله أن لا يعبد إلاّ طاهرا (5)) فإنّه ظاهر في وجوب ترك العبادة في حال النجاسة بناء على دلالته على كراهته تعالى من أن يعبد في غير حال الطهارة و لكن استبعده في المستمسك بأنّه حينئذ يدلّ على عدم فائدة و خصوصيّة للطهارة و هو بعيد (6) فتأمّل.

ص: 305

1-1 (1) مناهج الوصول: ج 2 ص 159.

2-2 (2) الكافي: ج 3 ص 93.

3-3 (3) راجع جامع المدارك: ج 1 ص 79-80.

4-4 (4) راجع التنقيح: ج 6 ص 416.

5-5 (5) الوسائل: الباب 39 من أبواب الحيض: ج 2.

6-6 (6) المستمسك: ج 3 ص 311.

وكملاحظة زمان الصيام فقد صرّحت موثّقة زرارة وفضيل بوجوب الإفطار بعد انتهاء النهار حيث قال الإمام الباقر عليه السّلام فيها: لأنّه قد حضرک فرضان الإفطار و الصلاة فابدأ بأفضلهما و أفضلهما الصلاة (1).

و من المعلوم أنّ إطلاق الفرض على الإفطار بعد انتهاء النهار يدلّ على حرمة الصوم في الليل أو صوم مجموع الليل و النهار أو إدخال جزء من الليل فيه إلّا- بقصد المقدّميّة كما أفتى به السيّد قدّس سرّه في العروة الوثقى و يشهد للحرمة التكليفيّة أيضا ما ورد عن عليّ بن الحسين (عليهما السّلام):

و أمّا الصوم الحرام فصوم يوم الفطر و يوم الأضحى و ثلاثة أيّام من أيّام التشريق، إلى أن قال: و صوم الوصال و صوم الصمت حرام و صوم المعصية حرام و صوم الدهر حرام (2).

و كملاحظة أدلّة المنع عن الصوم في السفر فإنّ الظاهر من قوله تعالى (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) تعيّن القضاء و عدم مشروعيّة الصوم من المسافر كما أنّها لا تشرّع من المريض، هذا مضافا إلى النصوص الواردة في المريض و السفر، منها ما ورد في الصوم في السفر في شهر رمضان من أنّه كالمفطر في الحضر، و منها ما ورد في مطلق الصوم: ليس من البرّ الصيام في السفر، و قوله في موثّقة عمّار:

لا يحلّ الصوم في السفر فريضة كان أو غيره و الصوم في السفر معصية (3) فإنّ هذه الأدلّة ظاهرة في حرمة الصيام حال السفر ذاتا و تكليفا و يشهد له أيضا إطلاق العصاة على ناس صاموا في السفر (4) و غير ذلك من الموارد.

ص: 306

1-1 (1) الوسائل: الباب 7 من أبواب آداب الصائم: ج 1 و 2.

2-2 (2) نفس المصدر: الباب 1 من أبواب الصوم المحرّم.

3-3 (3) نفس المصدر: الباب 10 من أبواب من يصحّ منه الصوم: ح 8.

4-4 (4) نفس المصدر: الباب 81 من أبواب من يصحّ منه الصوم: ح 1.

وعليه فلا مجال للمناقشة الصغروية أيضا مع وجود بعض العبادات المحرمة ذاتا و تكليفا كما لا مجال للمناقشة الكبرى مع ما عرفت من عدم إمكان التقرب بما هو مبغوض، فتحصل أنّ الحرمة ملازمة مع الفساد عقلا و لا فرق في ذلك بين أن يكون النهى المولوى عن العبادة تحريما أو تنزيها فإنه يكشف عن الفساد عقلا في كليهما بالتقريب المذكور و أما الدلالة الالتزامية فلا لعدم وجود شرطها من كون التلازم ذهنيًا و واضحا بحيث إذا تصوّر معنى اللفظ ينتقل إلى لازمه بدون حاجة إلى توسط شيء آخر.

## المقام الثاني في المعاملات:

ذهب سيّدنا الإمام المجاهد قدس سرّه إلى أنّ الظاهر من النواهي الواردة في باب المعاملات هو الإرشاد إلى الفساد لا تحريم الأسباب لأنّها آلات لتحقق المسببات و لا نفسية لها حتى يتعلّق بها النهى مضافا إلى بعد تعلّق النهى و الحرمة بالتلفّظ بألفاظ الأسباب.

و لا تحريم المسببات فإنّها اعتبارات شرعية أو عقلانية و لا معنى لتعلّق النهى بها.

و لا الآثار المترتبة عليها لبعدها تعلّقها بها لأنّ مع تأثير الأسباب لا معنى للنهى عنها و مع عدم تأثيرها يكون التصرف في أموال الغير و وطء الأجنبية و أمثالهما محرمة لا تحتاج إلى تعلّقها بها، فمع ما عرفت لا بدّ من حمل النواهي في باب المعاملات على الإرشاد إلى الفساد و أنّ الزجر عن الإيقاع لأجل عدم الوقوع.

و بالجملة المتفاهم به عرفا في النهى عن معاملة خاصّة أو إيقاعها على نحو خاصّ هو الإرشاد إلى أنّ الأثر المتوقّع منها لا يترتب عليها فتكون فاسدة.

و أمّا ما يقال من أنّ النهى فيها منصرف إلى ترتيب الآثار فقوله (لا تبع المجهول) مثلا منصرف إلى حرمة ترتيب الآثار على بيعه و منه يستفاد الوضع فغير

سديد لمنع الانصراف و لا داعى لرفع اليد عن ظاهر العنوان بل الظاهر أنّ النهى متعلّق بإيقاع الأسباب لكن لا إلى ذاتها بما هي بل بداعى الإرشاد إلى عدم التأثير (1).

و لا يخفى عليك أنّ دعوى التفاهم العرفىّ فى كون النواهى الواردة فى المعاملات إرشادياً لا مولوياً مقبولة و لكنّ تعليلها بالمذكورات منظور فيه لأنّ ظاهرها هو عدم معقولية أن يكون النواهى فيها مولوية مع إنّ جملة من النواهى الواردة فى المعاملات تكون تكليفية مولوية منها النواهى الواردة فى حرمة التزويج على المحرم فى حال الإحرام و قد أفتى الأصحاب بحرمة التزويج تكليفا و وضعاً على المحرم لنفسه أو لغيره.

و يدلّ عليه صحيحه ابن سنان: ليس للمحرم أن يتزوَّج و يزوَّج فإن تزوّج أو زوّج محلاً فتزويجه باطل (2).

فإنّ الظاهر من الفاء كما أفاد السيّد المحقّق الخوئىّ قدّس سرّه هو التفرّيع، و لا معنى للتفرّيع على نفسه فإذا اريد من الجملة الأولى أى قوله (ليس للمحرم) البطلان فلا معنى لقوله ثانياً (وإن زوّج فتزويجه باطل) بل الصحيح أنّ المراد بقوله ليس للمحرم هو التحريم ثمّ فرّع عليه (فإن تزوّج... فباطل) نظير تفرّيع بطلان النكاح بالمحرّمات على حرمة النكاح بهنّ (3).

و منها النواهى الواردة فى حرمة الظهار و حرمة الربا و حرمة النكاح فى العدة و غير ذلك من الموارد التى يكون النهى فيها تكليفاً أيضاً فراجع.

هذا مضافاً إلى أنّ دعوى بعد تعلّق الحرمة التكليفية بالتلفظ بألفاظ الأسباب

ص: 308

1-1) مناهج الوصول: ج 2 ص 158 و 159.

2-2) التهذيب: ج 5 ص 328.

3-3) المعتمد: ج 4 ص 113 و 114.

صحيحة فيما إذا لم يرد الشارع التأكيد في الحرمة و أما مع إرادة ذلك فلا بعد فيه و لا يضرّ في ذلك كون الألفاظ آلات لتحقق المسببات كما لا يخفى.

و كيف كان فمع فرض تعلّق النهى التكليفيّ بالمعاملات فإن كان النهى غيريّاً أو تنزيهيّاً فلا وجه لدلالته على الفساد إذ المرجوحية التنزيهية أو الغيرية لا تنافي تأثير المعاملة كما لا يخفى.

و أمّا النهى التحريميّ فهو على أقسام منها أن يكون النهى عن التسبّب بعقد إنشائيّ لحصول المسبّب كالنهى عن الظهار أو النهى عن المراهنة بالعوض.

و منها أن يكون النهى عن السبب لأجل مبعوضيّة المسبّب كالنهى عن بيع المصحف أو العبد المسلم من الكافر لأجل مبعوضيّة مسببهما و هو ملكيته لهما.

و منها أن يكون النهى عن المعاملة لأجل مبعوضيّة ترتيب الآثار المطلوبة عليها.

و منها أن يكون النهى عن أكل الثمن أو المثلن في بيع الخمر و الميتة أو الربا و نحوها.

و منها أن يكون النهى متعلّقاً بذات السبب أى الفعل المباشر كالتلفظ بعقد في حال الصلاة.

و لا يذهب عليك أنّ الأخير خارج عن المقام لأنّ النهى لم يتعلّق به بعنوان المعاملة و إيقاع السبب بل بما هو فعل مباشر له، و من المعلوم أنّ محلّ الكلام هو النهى عن المعاملة و لا إشكال في أنّ النهى الغيري لا يدلّ على الفساد فلو أوقع المعاملة في حال الصلاة بطلت الصلاة و صحّت المعاملة لأنّ النهى ليس عن المعاملة بما هي معاملة.

كما أنّه لا إشكال في خروج ما قبل الأخير عن محلّ الكلام إذ النهى فيه متوجّه إلى أكل الثمن أو المثلن لا المعاملة مع إنّ الكلام في النهى عن المعاملة، نعم النهى عن

أكل الثمن أو المثلث كاشف عن عدم صحّة المعاملة فيهما إذ لا وجه لحرمتها إلاّ فساد المعاملة فيهما.

وأما الثالث فقد ذهب سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه إلى أنّ المتفاهم العرفيّ فيما إذا تعلّق النهى بالمعاملة لأجل مبعوضيّة ترتيب الآثار المطلوبة عليها، هو الفساد.

بدليل أنّ حرمة ترتيب الأثر على معاملة مساوقة لفسادها عرفاً (1).

ولكنّه لا يخلو عن تأمّل بل نظر لأنّ مبعوضيّة ترتيب الآثار كمبعوضيّة التسبّب بالمعاملة أو هي هي في عدم الملازمة بين الحرمة و الفساد عند تعدّد الاعتبار.

فكما أنّ مبعوضيّة التسبّب بالمعاملة لا تستلزم الفساد بدليل عدم المنافاة بين المبعوضيّة الشرعيّة و تأثير السبب عرفاً فكذلك مبعوضيّة ترتيب الآثار شرعاً لا تنافي ترتّبها عرفاً.

نعم لو قلنا بأنّ الاعتبار لم يكن متعدّداً بل لا يوجد في المعاملات سوى ترتيب الآثار أو التسبّب شرعاً لكان الأمر كما ذكر في كليهما و لكنّه ليس كذلك لأنّ صدق البيع أو ترتيب النقل و الانتقال الإنشائيّ على بيع الفضولّي و بيع الغاصب و من اشتبه في مال و اعتقد أنّه له، يكشف عن تعدّد الاعتبار في باب المعاملات سواء قلنا بأنّ الاعتبار ثلاثيّ كما حكى عن السيّد الطباطبائيّ من اعتبار العاقد و اعتبار العقلاء و اعتبار الشرع أو ثنائيّ من إنشاء العاقد و إيجاد المنشأ بوجود إنشائيّ فيكون موضوعاً للآثار العقلانيّة و الشرعيّة.

فمع تعدّد الاعتبار فلا مانع من تأثير إنشاء التسبّب أو ترتيب الآثار على الأسباب عرفاً مع النهى المولويّ المتعلّق بهما لعدم المنافاة بينهما.

إذ محلّ النزاع هو ما إذا تعلّقت النواهي المولويّة بالتسبّب بالأسباب العرفيّة أو

ص: 310



بترتيب الآثار العرفية عليها و أما ما يقال من أن الإمضاء الشرعيّ إن كان بمعنى التصديق للعرف بمعنى عدم خطأ نظره في رؤية السببية فلا إشكال في اقتضاء النهي للفساد كما في اصول الفقه لشيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه ففيه أن ذلك الاقتضاء صحيح فيما إذا كان المنهَى إرشاديا لا مولويا فإنّ النهي الإرشاديّ يدلّ على تخطئة العرف في رؤية السببية و أما النهي المولويّ فلا نظر له إلى تخطئة العرف أو تصويبه كما لا يخفى.

و بالجملة فمجرد تعلق النواهي المولوية بترتيب الآثار أو التسبب بالأسباب العرفية لا يكون رادعا أو مخصّصا أو مقيدا لعموم ما دلّ على تنفيذ المعاملات و الأسباب العرفية نعم لو قلنا بأنّ الاعتبار متعدّد في التسبب دون ترتيب الآثار فلا وجه لإلحاق ترتيب الآثار على التسبب و لكنّه كما ترى لتعدّد الاعتبار في ترتيب الآثار أيضا بل لعلّ مرجعهما إلى أمر واحد. نعم لو قامت قرينة على أنّ النهي في أمثالهما إرشاديّ فلا إشكال حينئذ في دلالة على الفساد و ردع ما عليه العرف و تخصيص أو تقييد ما دلّ على تنفيذ المعاملات و لكنّ المفروض هو أن يكون النهي مولويا لا إرشاديا و هكذا يمكن استبعاد ذلك فيما إذا كان دليل التنفيذ مختصّا بمورد فورد فيه النهي عن التسبب به أو ترتيب الآثار عليه و لكنّه أيضا خلاف المفروض فإنّ دليل التنفيذ عامّ و لا يكون مختصّا بمورد النهي.

و ممّا ذكر يظهر حكم الأوّل و الثاني فإنّ النهي عن التسبب بالأسباب العرفية لأجل مبعوضيّة التسبب شرعا أو النهي عن الأسباب العرفية لأجل مبعوضيّة المسبب شرعا لا يستلزم الفساد، هذا مضافا إلى ما عرفت من أنّ الأوّل عين الثالث لأنّ مرجعهما إلى أمر واحد.

فتحصّل أنّ النواهي المولوية مطلقا لا تدلّ على الفساد في المعاملات.

و لذلك قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه: إنّ النواهي المتعلقة بالتسبب أو السبب أو المسبب العرفي لا تستلزم الفساد لأنّها قد تكون لمجرد الحرمة التكليفيّة

كالنهي الوارد في الظهار إذ الظهار مؤثّر وإن كان محرّماً فلا يكون النهي عنه ملازماً مع الفساد وقد يجتمع مع الفساد كالنواهي الواردة في حرمة الربا فإنّ النهي فيه يفيد الحرمة لكون الربا حرباً مع الله ورسوله صلّى الله عليه وآله ومع ذلك يكون المعاملة الربويّة فاسدة فيجتمع الحرمة التكليفيّة مع الحرمة الوضعيّة وبالجملة لا ملازمة بين الحرمة التكليفيّة والحرمة الوضعيّة، ولذا قد تفترق وقد تجتمع، ولعلّه لذلك ذهب المشهور إلى عدم دلالة النواهي التكليفيّة على الفساد في المعاملات.

### الاستدلال بالأدلة الشرعيّة

ثم إنّه ربّما يتمسّك بالروايات والأدلة الشرعيّة على إفادة النواهي التكليفيّة للفساد منها صحيحة زرارة المرويّة في نكاح العبيد والإماء عن أبي جعفر عليه السّلام قال:

سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده فقال: ذاك إلى سيّده إن شاء أجازته وإن شاء فرّق بينهما، قلت أصلحك الله إنّ الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعيّ وأصحابهما يقولون إنّ أصل النكاح فاسد ولا يحلّ إجازة السيّد له. فقال أبو جعفر عليه السّلام إنّه لم يعص الله إنّما عصى سيّده فإذا أجازته فهو له جائز (1).

ومنها معتبرة موسى بن بكر عن زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال سألته عن رجل تزوّج عبده امرأة بغير إذنه فدخل بها ثمّ أطلع على ذلك مولاه، قال ذاك لمولاه إن شاء فرّق بينهما وإن شاء أجاز نكاحهما فإن فرّق بينهما فللمرأة ما أصدقها إلاّ أن يكون اعتدى فأصدقها صداقاً كثيراً وإن أجاز نكاحه فهما على نكاحهما الأوّل، فقلت لأبي جعفر عليه السّلام (فإنّه في) فإنّ أصل النكاح كان عاصياً، فقال أبو جعفر عليه السّلام: إنّما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله إنّما عصى سيّده ولم يعص الله إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة وأشباهه (2).

ص: 312

1-1 (1) الوسائل: ج 14 ص 523 الباب 24 من أبواب نكاح العبيد والإماء: ح 1.

2-2 (2) نفس المصدر: ص 524: ح 2.

و لا يخفى عليك أنّ موسى بن بكر وإن لم يوثق بالخصوص إلاّ أنّه يكفي في وثاقته رواية صفوان عنه على ما قرّر في محلّه.

و الاستدلال بتقريب أنّ الروایتين تدلّان على أمرين أحدهما الكبرى و هي أنّ النكاح لو كان معصية لله تعالى لكان باطلا.

و ثانيهما نفى الصغرى و هي أنّ نكاح العبد لم يكن معصية لله تعالى و إنّما كان معصية للسيد و الأمر الأوّل يكفي لإثبات التعبد بالبطلان في النواهي المولوية فإنّ النواهي المولوية المتعلقة بالتسبب بالمعاملات أو ترتيب الآثار عليها تدلّ على أنّ إتيان موارد معصية لله تعالى كما لا يخفى.

و لذلك قال سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه: إنّهما تدلّان على ملازمة الحرمة التكليفية المتعلقة بذات المعاملة كحرمة عقد ذات العدة أو ذات البعل مع الفساد و لا تدلّان على الملازمة في كلّ معاملة محرّمة و لو بعنوان ثانوي كحرمة عصيان العبد لو قلنا بأنّ مخالفته محرّمة للنفي الصريح في ذيل بعض الروايات بأنّ ذلك أي عصيان السيد ليس كإتيان ما حرّمه الله عزّ و جلّ من النكاح في العدة و أشباهه.

و إنّما الحرمة التكليفية الذاتية في المعاملات تكون ملازمة مع الفساد و لذا لم نر في تضاعيف أبواب الفقه موردا ورد فيه النهي المولوي عن ذات معاملة و مع ذلك تكون تلك المعاملة صحيحة إلاّ باب الظهار مع أنّه يمكن منع الصحة فيه أيضا لأنّه لا يوجب حرمة أبدية مع إنّ المقصود من إنشائه ممّن يعتقد بصحة الظهار هو الحرمة الأبدية و من المعلوم أنّ حرمة المقاربة ما لم يكفر العاقد لا تدلّ على صحة الظهار على ما قصد العاقد بل هو عقوبة على من فعل ذلك حتّى لا يعود إليه.

و إليه أشار سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال بعد نقل الروایتين: بتقريب أنّ

الظاهر منهما أنّ النكاح لو كان معصية لله لكان باطلاً وإِنما نفى الصغرى (1).

أورد عليه في الكفاية بأنّ الظاهر أن يكون المراد من المعصية المنفّية هاهنا أنّ النكاح ليس ممّا لم يمضه الله ولم يشرعه كى يقع فاسداً و من المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد كما لا يخفى، ولا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله ولم يأذن به كما أطلق عليه بمجرد عدم إذن السيّد فيه أنه معصية.

و بالجمله لو لم يكن ظاهراً في ذلك لما كان ظاهراً فيما توهم (2).

وبيانه أنّ المراد من المعصية المنفّية في قوله (إنّه لم يعص الله) هي المعصية الوضعيّة لا التكليفيّة ولا كلام في استتباع المعصية الوضعيّة للفساد وإِنما الكلام في المعصية التكليفيّة هل إنّها توجب الفساد أم لا، والشاهد على أنّ المراد من المعصية في الرواية في قوله (لم يعص الله) هي المعصية الوضعيّة لا التكليفيّة إطلاق المعصية بهذا المعنى في صدر الرواية على الفعل الغير المأذون فيه بإذن وضعيّ حيث قال الراوي في معتبرة موسى بن بكر: فقلت لأبي جعفر عليه السّلام (فإنّه في أصل النكاح كان عاصياً) مع إنّ إنشاء العقد لا ينافي حقّ المولى حتّى يكون معصية تكليفيّة، فالمراد منها هي المعصية الوضعيّة كما نصّ عليه في صحيحة زرارة حيث قال: (إنّ الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعيّ وأصحابهما يقولون إنّ أصل النكاح فاسد ولا يحلّ إجازة السيّد له) فالمعصية و الفساد بمعنى واحد ومع الوحدة فالمراد من المعصية هي المعصية الوضعيّة لا التكليفيّة.

هذا مضافاً إلى ما أفاده المحقّق الأصفهانيّ قدس سرّه من أنّ في رواية ثالثة (صحيحة منصور بن حازم) في مملوك تزوّج بغير إذن مولاه أ عاص لله فقال عليه السّلام عاص لمولاه

ص: 314

1-1 (1) مناهج الوصول: ج 2 ص 165.

2-2 (2) الكفاية: ج 1 ص 299.

قلت هو حرام قال عليه السّلام ما أزعّم أنّه حرام وقل له أن لا يفعل إلاّ بإذن مولاه (1).

ولو كان المراد بالمعصية (في قوله عليه السّلام عاص لمولاه) فعل الحرام لم يكن وجه للسؤال عن الحرمة بعد نفي كونه فاعلا للحرام فهذه الرواية أظهر من غيرها من حيث إرادة أنّه لم يفعل ما لم يتفّذه تعالى بل فعل ما لم يتفّذه السيّد و لا بأس بالسؤال عن الحرمة بعد النفوذ لما ذكرنا مرارا من عدم الملازمة بين الحرمة و عدم النفوذ وفيه إشارة إلى عدم الملازمة عرفا أيضا كما لا ملازمة عقلا فتأمل (2).

و أجيب عنه بأنّ حمل المعصية على مخالفة النهى الوضعي خلاف الظاهر في الغاية بل الظاهر منها مخالفة النهى التحريمي كما ذهب إليه شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه (3).

ويمكن أن يقال ترفع اليد عن الظهور بالقرائن المذكورة في الروايات سيّما الرواية الأخيرة بالتقريب الذي أفاده المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه فإنّها تصلح للقرينية على أنّ المراد من قوله (إنّما عصى سيّده) في الروايتين هو العصيان الوضعي لأنّ السؤال عن الحرمة بعد قوله (عاص لمولاه) في الرواية الثالثة لا وجه له إلاّ من جهة أنّ المراد من قوله (عاص لمولاه) هو المعصية الوضعيّة و عدم النفوذ.

و عليه فالأقوى كما في الكفاية و ذهب إليه المحقّق الأصفهاني و السيّد الخوئي قدّس سرّه عدم دلالة الروايات على اقتضاء النواهي التكليفيّة للفساد لأنّ موردها هو النواهي الوضعيّة لا النواهي التكليفيّة.

و ممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول أيضا حيث قال: إنّ مورد السؤال و الجواب النكاح بما له من المعنى المتعارف، أي ما صنعه العبد بلا إذن مولاه هو

ص: 315

1-1 (1) الوسائل: الباب 23 من أبواب نكاح العبيد و الإماء: ح 2.

2-2 (2) نهاية الدراية: ج 2 ص 157.

3-3 (3) اصول الفقه: ج 1 ص 250.

عصيان سيّده و ليس بعصيان الله، أمّا عصيان السيّد فلائن ارتكابه هذا الأمر المهمّ بلا إذنه مخالفة لسيّده و خروج عن رسم العبوديّة، وأمّا عدم كون النكاح عصيان الله تعالى فلائنّ ما حرم الله تعالى على العبد هو عنوان مخالفته لمولاه و متعلّق النهى هذا العنوان و لا يكاد يتجاوز عنه إلى عنوان آخر كالنكاح و الطلاق.

فالتزويج الخارجيّ مصداق لعنوان محرّم هو مخالفة المولى و عنوان غير محرّم بل محلّل هو النكاح فالتزويج بعنوانه حلال ليس بمحرّم و لا تسرى حرمة مخالفة المولى إلى ذلك العنوان فى وعاء من الأوعية و إنّما يتحد مصداق النكاح مع مصداق المخالفة فى الخارج الذى لم يكن ظرف تعلّق الحكم كما مرّ الكلام فيه ثمّ استشهد عليه بقوله عليه السّلام «إنّما أتى شيئاً حلالاً و ليس بعاص لله إنّما عصى سيّده» و قال: ترى كيف صرّح بأنّ أصل النكاح شىء حلال ليس بمعصية الله و مع ذلك عصى سيّده أى فى النكاح، فالتزويج عصيان للسيّد و مخالفة السيّد عصيان لله و هى بعنوانها غير النكاح و إن اتّحدا خارجاً.

و استشهد أيضاً له بتعليقه عليه السّلام «بأنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح فى عدّة و أشباهه» ممّا تعلّق الحرمة بنفس الطبيعة و قال: و وجه الافتراق ليس إلّا ما ذكرنا.

و استشهد له أيضاً بصحيحة منصور بن حازم عن أبى عبد الله عليه السّلام فى مملوك تزوّج بغير إذن مولاه أعاص لله قال: عاص لمولاه، قلت حرام هو؟ قال ما أزعّم أنّه حرام و قل له أن لا يفعل إلّا بإذن مولاه».

و قال: انظر كيف صرّح بعدم حرمة التزويج و مع ذلك نهاه عن إتيانه بلا إذن مولاه و ليس له وجه إلّا ما تقدّم من أنّ النكاح ليس بحرام لكنّ إتيانه منطبق عنوان

آخر محرّم هو مخالفة المولى (1).

لما عرفت من أنّ المراد من عصيان السيّد في صدر الروايات هو العصيان الوضعي كما يشهد له عدم الحرمة التكليفية لمجرد الإنشاء، و السؤال عن الحرمة التكليفية بعد قول الإمام عليه السلام عاص لمولاه في صحيحة منصور بن حازم و وحدة قوله فإنّه في أصل النكاح كان عاصيا في صحيحة زرارة مع قوله إنّ أصل النكاح فاسد و لا يحلّ إجازة السيّد له في صحيحته الاخرى.

و لا دليل على حرمة مخالفة العبد لمولاه في مثل الإنشاء المذكور حتّى يكون الإنشاء مصداقا للمخالفة المذكورة المحرّمة فإذا عرفت أنّ المعصية المثبتة في صدر الروايات هي المعصية الوضعيّة فالمعصية المنفيّة في طرف الله تعالى أيضا هي المعصية الوضعيّة، و عليه فالروايات أجنبيّة عن المقام الذي يبحث فيه عن النواهي التكليفية و لا أقلّ من الشكّ في أنّ المراد من العصيان هو العصيان التكليفيّ أو الوضعيّ و مع الإجمال لا تدلّ الروايات على خلاف ما اقتضت القاعدة في النواهي التكليفية من عدم اقتضاءها للفساد، هذا كلّ على فرض تسليم كون النواهي في المعاملات تكليفية و أمّا على ما مرّ من أنّ المتفاهم العرفي في النواهي الواردة في المعاملات أنّها للإرشاد فلا ريب في دلالتها على الفساد لإرشادها إلى وجود المانع فلا تغفل.

تبصرة: و لا يذهب عليك أنّه حكى عن أبي حنيفة و الشيبانيّ دلالة النواهي التكليفية الواردة في المعاملات و العبادات على الصحة خلافا لما عرفت من ملازمتها مع الفساد في العبادات دون المعاملات فإنّها لا تدلّ على الفساد كما لا تدلّ على الصحة.

و استدللّ لهما بأنّ النهي زجر عن إتيان المبعوض و مع الفساد لا يقدر المكلف على إيجاده و النهي مع عدم قدرة المكلف يكون لغوا فمثل البيع الربوي و صوم يوم

ص: 317

العيد الأضحى اللذين لا يمكن إتيانهما صحيحا يكون النهى عنهما لغوا لعدم القدرة عليهما و لا يتعلّق النهى من الحكيم المتعال بهما لعدم الحاجة إليه فإذا صدر عن الحكيم النهى عنهما كشف عن كونهما مقدورين و عن صحّتهما.

ذهب في الكفاية إلى تصديقهما في المعاملات فيما إذا تعلّق النهى بالمسبّب كالنهى عن بيع المصحف من كافر أو بالتسبب كالنهى عن بيع المنابذة دون العبادات حيث قال: و التحقيق أنّه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبّب أو التسبب لاعتبار القدرة في متعلّق النهى كالأمر و لا يكاد يقدر عليهما إلّا فيما إذا كانت المعاملة مؤثّرة صحيحة و أمّا العبادات ففي ما إذا كانت العبادة ذاتيّة كالسجود لله تعالى فمع النهى عنه يكون مقدورا كما إذا كان مأمورا به و فيما إذا لم تكن ذاتيّة بل كان عبادة لاعتبار قصد القرية فيه لو كان مأمورا به فلا يكاد يقدر عليه إلّا إذا قيل باجتماع الأمر و النهى في شيء و لو بعنوان واحد و هو محال.

و حكى عن المحقق النائيني أنّ النهى إذا تعلّق بالمسبّب دلّ على الفساد دون ما إذا تعلّق بالسبب.

وفيه كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه أنّ النواهي التكليفيّة التي كانت محلاً للنزاع في المعاملات تعلّقت بالمسببات أو الأسباب أو التسببات العرفيّة لا- الشرعيّة إذ الملحوظ في متعلّق النواهي في المعاملات هو ما يترتّب عليه الأثر عرفا لا شرعا حتّى يلزم اللغويّة مع عدم الصحّة الشرعيّة.

و عليه فلا دلالة للنواهي التكليفيّة على صحّة متعلّقها شرعا كما لا دلالة لها على فسادها.

نعم لو تعلّقت بالأسباب و المسببات أو التسببات الشرعيّة فلا محالة تدلّ على الصحّة كما ذهب إليها و إلّا لزم الخلف في كونها كذلك عند الشارع، هذا بالنسبة إلى النواهي التكليفيّة المتعلّقة بالمعاملات.



وأما في العبادات الذاتية فالنهي فيها أيضا لا يدلّ على الصّحة لأنّ تأثيرها في القرب ليس لازم وجودها بل لا يعقل المقرّبة مع المبعوضيّة المكشوفة بالنهي عنها فلا محالة لا يكون النهي عن العبادات الذاتية كاشفا عن صحّتها مع إنّ تعلق النهي بها كما أفاد صاحب الكفاية يكون مقدورا ألا ترى أنّ تعظيم المولى أو الاستاذ مطلوب ذاتا ومرغوب في نفسه ولكن إذا أدى ذلك إلى كسر يد المولى أو الاستاذ أو قتلها فلا يوجب القرب إليهما، وعليه فلا وجه لذهاب أبي حنيفة والشيبانيّ إلى إفادة النواهي الصّحة في العبادات الذاتية فقولهما ساقط فيها أيضا كما أنّ قولهما في المعاملات ساقط لما عرفت.

ومّا ذكر يظهر وجه عدم إفادة النواهي التكلّيفيّة للصّحة في غير العبادات الذاتية أعني ما لو أمر به لكان ممّا لا يسقط إلّا بقصد القرية لأنّ تأثير العبادات غير الذاتية في القرب ليس أيضا لازم وجودها فالنهي عنها كالنهي عن العبادات الذاتية مقدور، ومع ذلك لا يكشف النهي عنها أيضا عن الصّحة.

نعم لو كان المراد من العبادة في غير العبادات الذاتية العبادة الفعلية بمعنى ما يؤتى به بداعي الأمر الفعليّ و يتقوم بقصد القرية كان النهي عنها كاشفا عن صحّتها ولكن لا يعقل النهي عنها إلّا بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوان واحد، وقد عرفت في محلّه أنّه محال إذ الممكن هو اجتماعهما في شيء واحد يكون معنونا بعنوانين والمفروض في المقام هو أنّ النهي متعلق بنفس العبادة من دون تعدّد العنوان.

فتحصّل أنّ التفصيل بين المعاملات والعبادات وقبول قول أبي حنيفة والشيبانيّ في المعاملات دون العبادات كما يظهر من صاحب الكفاية.

لا وجه له لما عرفت من بطلان قولهما في المعاملات والعبادات كليهما إذ الموضوع في المعاملات هو الأسباب والمسببات والتسببات العرفيّة لا الشرعيّة فالنهي

عنها ممكن مقدور كما أنّ النهى عن العبادات الذاتية أو العبادات التقديرية بعد ما عرفت من أنّ التقرب ليس لازم وجودها ممكن مقدور فلا يكشف النهى فى البابين عن الصحة إذ لا تتوقف القدرة على الصحة الشرعية فى المعاملات كما لا تتوقف القدرة على المقربية الفعلية فى العبادات لكفاية المقربية التقديرية.

و مما ذكر يظهر ما فى مناهج الوصول أيضا حيث قال: فالحقّ معهما إذا احرز أنّ النهى تكليفيّ لا إرشاديّ (1).

هذا كلّ بناء على ما مرّ من المختار فى حقيقة صيغة الأمر من أنّ نسبة الصيغة كنسبة صيغ العقود أو الإيقاعات إلى المعاملات نسبة الأسباب إلى المسببات ونسبة الآلة إلى ذبيها لا نسبة المبرز إلى المبرز بالفتح لأنّها إيجادية لا حكائية، راجع تجده نافعاً فى المقام (2).

و أمّا بناء على إنكار المسببية والمسببية فى باب المعاملات كما ذهب إليه فى المحاضرات فلا معنى لفرض تعلّق النهى بالسبب تارة و بالمسبب اخرى كما أوضحه فى المحاضرات (3).

ص: 320

1-1) مناهج الوصول: ج 2 ص 169.

2-2) راجع الفصل الثانى فيما يتعلّق بصيغة الأمر.

3-3) المحاضرات: ج 5 ص 31.

الفصل الثالث: في أنّ النهي هل يكشف عن الفساد أو لا؟

وهنا مقدمات:

المقدمة الاولى: أنّ الفرق بين هذه المسألة و المسألة السابقة باختلاف الموضوع و المحمول الذي به يتميّز المسائل كتمايز العلوم.

وقد عرفت أنّ الموضوع و المحمول في المسألة السابقة يرجع إلى أنّ الواحد المعنون بعنوانين هل يعدّ واحدا حقيقياً أو لا يعدّ.

وهما متغايران مع الموضوع و المحمول في هذه المسألة و هو أنّ النهي المتعلّق بذات العبادة أو المعاملة هل يقتضى الفساد أو لا.

و مع امتياز المسألتين بالموضوع و المحمول لا حاجة إلى طلب الميز من الجهات العارضة.

ثمّ دعوى الفرق بين المسألتين بأنّ مورد المسألة السابقة هو العامان من وجه بخلاف هذه المسألة فإنّ موردها هو العامّ و الخاصّ المطلق.

مندفعة بأنّ نمنع تخصيص المسألة السابقة بالعامين من وجه لما مرّ من أنّ النزاع في المسألة السابقة يجرى فيما إذا لم يؤخذ مفهوم العامّ في الخاصّ و إن كان بحسب المورد العام و الخاصّ المطلق مثل قولهم (حرّك و لا تدن إلى موضع كذا) مع أنّ النسبة بينهما بحسب المورد هو العامّ و الخاصّ المطلق لتعدّد العنوان و كفايته في المغايرة في الذهن الذي يكون موطن تعلق الأحكام.

المقدمة الثانية: أنّه اختلف الأصحاب في كون هذه المسألة عقلية أو لفظية أو عقلية لفظية.

و الذى ينبغى أن يقال هو أنّ المسألة لفظية إذ الملازمة العقلية بين حرمة العبادة وانتفاء ملاك الأمر بوجود المفسدة و المرجوحية واضحة كما أنّ عدم الملازمة العقلية بين الحرمة التكليفية فى المعاملات و عدم ترتّب الأثر أيضا واضح.

و لا- ينبغى أن يبحث فى هذه الواضحات بل الاولى هو البحث عن أنّ النهى الدالّ على الحرمة هل يكشف عن الفساد و هو مرجوحية المتعلّق و عدم وجود ملاك الأمر من المصلحة أو لا يكشف و لذلك فالأنسب أن يجعل فى العنوان لفظ الكشف و يقال هل النهى عن الشئ يكشف عن الفساد أو لا.

المقدّمة الثالثة: أنّ محلّ النزاع هو دلالة النواهي المولوية و عدمها على الفساد لا النواهي الارشادية الدالة على المانع في العبادات كالنهي عن الصلاة فى وبر ما لا يؤكل و فى المعاملات كالنهي عن الغرر إذ بعد كونها إرشادا إلى المانع لا خفاء فى دلالة هذه النواهي على الفساد فيما إذا كانت العبادة أو المعاملة مع وجود الشئ المنهى.

ثمّ إنّ النواهي المولوية لا تختصّ بالشرعية بل تعمّ التنزيهية لان منشأ اقتضاء الفساد هو كاشفية النهى عن المرجوحية و مبعوضية متعلّق النهى فإنّ مع المبعوضية و المرجوحية لا يصلح المتعلّق للتقرّب.

و هذا الملاك موجود فى النواهي التنزيهية أيضا لدالاتها على مرجوحية ذات العبادة و من المعلوم أنّه لا يمكن التقرّب بالمبعوض ذاتا.

و أمّا النواهي الغيرية فهى خارجة عن محلّ الكلام لأنّها ليست متعلّقة بذات العبادة بل متعلّقة بها بعنوان مقدّميتها لترك التكليف النفسية مع أنّ الكلام فى هذه المسألة فى النواهي المتعلّقة بذات العبادة.

هذا مضافا إلى أنّ التكليف المقدّمية لا توجب مخالفتها العقوبة و البعد استقلالاً و مع عدم استلزام مخالفتها للعقوبة و البعد لا توجب سقوط العبادة عن صلاحيتها

للتقرّب.

ودعوى أنّ مقدّميّة العبادة لترك ذى المقدّمة الذى هو مبعّد يكفى فى المنع عن التقرّب بالعبادة مندفعة بأنّ مبغوضيّة العبادة بعنوان مقدّميتها لترك ذى المقدّمة خارجة عن محلّ البحث عن مبغوضيّة العبادة بذاتها إذ تلك الجهة مغايرة لنفس العبادة من حيث هى بل داخلية فى مبحث اجتماع الأمر والنهى وقد مرّ أنّه لا مانع من اجتماع العنوان المحبوب و العنوان المبغوض فى شىء واحد بناء على ما مرّ من جواز الاجتماع.

فتحصّل أنّ النهى النفسى التحريمى والتزيهى داخلان فى محلّ النزاع دون النهى الغيرى والإرشادى أمّا الغيرى فلعدم تعلّقه بذات العبادة ولعدم دلالته على مبغوضيّة المتعلّق وأمّا الإرشادى فلوضوح دلالته على الفساد ولا يحتاج إلى البحث إذ لاحكام فيه كما لا يخفى.

المقدّمة الرابعة: أنّ المراد من العبادة المنهيّة هو ما يكون بذاته وبعنوانه حسنا بالذات ومرتبطا بالمولى من دون حاجة إلى تعلّق الأمر به مثل عنوان السجود لله تعالى.

أو المراد منها هى العبادة الشائنيّة والتقديرية وهى التى أحرز وجود المصلحة فيها والمقصود من التقديرية والشائنيّة أنّه لو أمر بها لكان الأمر بها عباديا ولا يسقط أمرها على فرض تعلّقه بها إلاّ إذا أتى به بوجه قربى وكيف كان فليس المراد من العبادة المنهيّة عبادة فعلية تامّة من جميع الجهات وإلاّ لزم من النهى عنها اجتماع الامر والنهى فى شىء واحد مع عنوان واحد وهو محال.

وبالجملة فالعبادة بالمعنى المذكور إذا وقعت تحت النهى يقع البحث عن كون النهى عنها هل يكشف عن الفساد أم لا.

ثمّ أنّ المراد من المعاملة المنهيّة هو ما يتّصف بالصحة والفساد حتّى يصحّ

البحث في أن النهى عنه هل يوجب الفساد أو لا.

فمثل العقود والإيقاعات التي تسمى بالمعاملات بالمعنى الأخص داخل في المعاملة المنهية بل يدخل في عنوان المعاملة المنهية في المسألة كل ما يسمى بالمعاملة بالمعنى الأعم ويتصف بالصحة والفساد كالتحجير والحياسة.

وأما غيرهما من الأفعال التي لا تتصف بالصحة والفساد كسرب الخمر والغيبة ونحوهما فهو خارج عن عنوان المعاملة المنهية كما لا يخفى.

المقدمة الخامسة: في المراد من الفساد في عنوان البحث وهو أن النهى عن العبادة أو المعاملة هل يشكف عن الفساد أو لا.

ولا يخفى عليك أن الفساد في مقابل الصحة وهما في المركبات الاعتبارية كالعبادات والمعاملات بمعنى التمامية والنقص.

والتقابل بينهما هو تقابل العدم والملكة لأن الفاسد هو ما لا يكون واجدا لتمام الأجزاء والشرائط في مقابل الصحيح الذي هو ما يكون واجدا لجميع ما اعتبر فيه وهما في المركبات الواقعية بمعنى السلامة والعيب والتقابل بينهما هو تقابل التضاد لحكايتهما عن أمرين وجوديين فإن السالم هو الذي يكون واجدا للخصوصيات الملاءمة والفاسد هو الذي يكون واجدا للخصوصيات المنافرة والمركبات الواقعية خارجة عن محل الكلام فالصحة والفساد في المركبات الاعتبارية بمعنى التمام والنقصان.

تنبيه في مجعولية الصحة والفساد وعدمها

والذي ينبغي أن يقال أن الصحة والفساد تكونان من الأمور الانتزاعية التي تكون مجعولة بتبع مجعولية منشأ انتزاعها.

فإن انتزاع الصحة الظاهرية من العمل في موارد قاعدة التجاوز والفراغ في

العبادات يكون تابعا لتصرف الشارع في المنشأ برفع اليد عن الشرط أو الجزء أو المانع.

و هذه التبعية لا تختص بما إذا كان نفس الجعل الشرعي مستتبعا لأمر انتزاعي كالجزيئية أو الشرطية بل تعم ما توقّف على إتيان المكلف به في الخارج أيضا لأنّ انتزاع الصّحة في هذه الصورة أيضا يكون تبعا للجعل الشرعي عرفا و هذه التبعية العرفية تكفي في جريان الاستصحاب أو أصالة الصّحة عند الشكّ في الصّحة و الفساد.

لأنّ الصّحة تكون من المجموعات التبعية الشرعية فإنّ مع رفع الشرطية أو الجزئية يصير العمل موافقا للمأمور به و مسقطا و مع عدم رفعهما يكون العمل المأتي به مخالفا للمأمور به و عليه فالموافقة و المخالفة أو المسقطية و عدمها يتبعان إرادة الشارع و عدمها و لا معنى للمجمولية التبعية إلّا ذلك و يكفي في شرعية الصّحة و عدمها ارتباط انتزاعها بالشرعي بنحو من الأنحاء و لو لم يكن الجعل الشرعي مستتبعا لأمر انتزاعي بنفسه بل مع الإتيان به خارجا.

بل الأمر في المعاملات أيضا يكون كذلك فإنّه كما أنّ الحكم بعدم وجوب القضاء أو الإعادة في العبادات يكون منشأ لانتزاع الصّحة الظاهرية في مثل موارد قاعدة الفراغ و التجاوز فكذلك يكون الحكم بعدم تكرار المعاملة منشأ لانتزاع الصّحة الظاهرية في موارد أصالة الصّحة في المعاملات فتحصل أنّ الأقوى هو مجعولية الصّحة و الفساد لكونها من الانتزاعات التي ترتبط بوضع الشرع و رفعه من دون فرق بين العبادات و المعاملات، فتدبر جيّدا.

المقدّمة السادسة في مقتضى الأصل

و الكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الأول: في مقتضى الأصل في المسألة الاصولية.

و لا يخفى عليك أنّه إذا شككنا في دلالة النهي لفظا على الفساد و عدمه أو

شككنا فى ملازمة الحرمة عقلا مع الفساد وعدمها فلا أصل فى المسألة.

لأنّ الدلالة وعدمها ليس لها حالة سابقة إذ اللفظ إمّا له الدلالة من أوّل وجوده بالوضع أو ليس له الدلالة ولم يمض عليه زمان يعلم فيه حالة سابقة حتّى يمكن استصحابها.

كما أنّ الملازمة العقلية بين الحرمة و الفساد وعدمها إن كان المقصود منها الملازمة الأزلية فهى مشكوكة إذ لا أصل فى البين حتّى يعيّن أنّ الملازمة كانت من الأزل أو لم تكن.

وإن كان المقصود منها الملازمة بين الحرمة الموجودة و الفساد وعدمها فقبل تحقّق الحرمة و إن علمنا بعدم وجود الملازمة و لكنّه كان بنحو العدم المحمولى و استصحابه لا يثبت العدم النعتى كما لا يفيد استصحاب عدم الكريّة قبل وجود الماء المشكوك كرتّه لإثبات عدم كرتّه.

هذا مضافا إلى أنّ الملازمة المذكورة من الأحكام العقلية و أمرها يدور بين الوجود و العدم فإنّ العقل إمّا يحكم بها أو لا يحكم و لا مجال لتعيّنها بالاستصحاب مع قطع النظر عن كون الملازمة كنفس الدلالة ليست موضوعة للأحكام الشرعية فلا يجرى الاستصحاب فيها لأنّ معيار جريانها هو كون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا للحكم الشرعى و هو مفقود فى الدلالة و الملازمة كما لا يخفى.

فتحصّل أنّه لا أصل فى المسألة الاصولية.

المقام الثانى فى مقتضى الأصل فى المسألة الفرعية:

و لا يذهب عليك أنّ مقتضى الأصل فيما إذا شكّ فى دلالة النهى عن الفساد أو فى وجود الملازمة بين الحرمة و الفساد هو الفاسد فى المعاملات فيما إذا لم يكن إطلاق أو عموم يقتضى الصحة.

بخلاف ما إذا كان الإطلاق أو العموم موجودا فإنّ مقتضاهما هو الصحة و لا



عبرة بالشكّ في الدلالة أو وجود الملازمة.

وأما في العبادات فقد يقال أنّ مقتضى الأصل فيها هو الفساد بعد سقوط الأمر بتعلّق النهى بذات العبادة إذ لا يجتمعان في واحد بعنوان واحد فلا أمر كما لا يحرز وجود الملاك بسبب سقوط الأمر و عليه فمقتضى الاشتغال اليقيني بالعبادة المقرّبة هو الفراغ اليقيني و هو لا يحصل إلاّ بإتيان الفرد غير المنهى.

ولكنّ لفائل أن يقول أنّ ذلك صحيح فيما إذا لم يكن إطلاق و أمّا مع وجود الإطلاق و دلّته على وجود الملاك فمقتضى الأصل هو الصحّة دون الفساد لكفاية قصد الملاك في الصحّة و قد مرّ كيفيّة دلالة الإطلاق على وجود الملاك فراجع فتحصّل أنّ مقتضى الأصل في المسألة الفرعيّة في المعاملات و العبادات هو الفساد فيما إذا لم يكن إطلاق و أمّا مع وجود الإطلاق فمقتضى الإطلاق هو الصحّة فتدبّر جيّدًا.

المقدّمة السابعة: أنّه لا فرق في العبادة المنهيّة بين أن تكون عبادة بسيطة كصوم العيدين أو عبادة مركّبة كصلاة الحائض أو جزءا عباديًا للعبادة كقراء سور العزائم أو شرطًا عباديًا للعبادة كالوضوء.

فإنّ النهى في جميع الصور متعلّق بنفس العبادة و يجرى البحث في كلّ واحد من الصور عن أنّ النهى يكشف عن الفساد أم لا إذ لا فرق بين عبادة و عبادة اخرى و البساطة أو التركيب أو الجزئية أو الشرطيّة لا توجب الفرق في المسألة و المفروض هو تعلّق النهى بنفس العبادة في جميع الصور و هو محلّ البحث هذا بخلاف ما إذا تعلّق النهى بالوصف الملازم للعبادة أو المفارق له فإنّه خارج عن محلّ النزاع إذ لم يتعلّق الأمر و النهى بالعبادة بعنوان واحد بل هو داخل في مسألة اجتماع الامر و النهى لأنّ عنوان المأمور غير عنوان المنهى عنه و يجرى فيه ما جرى في تلك المسألة حرفًا بحرف.

يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول فى العبادات:

لا شبهة فى أنّ النهى الشرعى المتعلق بعنوان العبادة يقتضى الفساد بحكم العقل فإنه يدلّ على حرمة متعلّقه و هو كاشف عن مبغوضيته و مع المبغوضيّة الذاتية لا يصلح المتعلّق للتقرّب إذ المفروض أنّ المتعلّق ليس له إلاّ عنوان واحد و عليه فلا ملاك و لا أمر لأنّهما فرع كون المتعلّق ذا عنوانين و هو خارج عن محلّ البحث فالنهي عن العبادة مع فرض الإطلاقات الدالّة على مطلوبية العبادة يرجع إلى تقييد المادّة و مقتضاه هو عدم وجود الملاك فيها و مع عدم وجود الملاك لا أمر فلا مجال للتقرّب به كما لا يخفى.

و هكذا الأمر فى النهى التنزيهى المولوى إذ النهى التنزيهى عن العبادة بعنوان واحد يدلّ أيضا على مرجوحية متعلّقة و مع مرجوحية المتعلّق بعنوانه لا يكاد يمكن أن يتقرّب به إذ لا ملاك و لا أمر له حتّى يتقرّب بهما.

و أمّا النهى التنزيهى عن العبادة بعنوان آخر فهو خارج عن محلّ الكلام لأنّ محلّ الكلام هو ما إذا تعلّق النهى بالعبادة بعنوان واحد و حيث لا يكون العبادة بذاتها كمرجوحة لا مانع من صحّتها.

و ممّا ذكر يظهر خروج النهى الغيرى عن محلّ الكلام أيضا كالنهي عن الضدّ بناء على اقتضاء الأمر بالضدّ النهى عن الضدّ الآخر لأنّه لا يكون بعنوان واحد فكما أنّ الأمر المقدّمى لا يتعلّق بذات الشىء بل بعنوان المقدّمى لشيء آخر فكذلك النهى المقدّمى.

و عليه فالأمر بذات العبادة وإن لم يجتمع مع النهى الغيرى فى مقام الامثال

ولكنّ يكفي وجود الملاك في ذات العبادة لصحّتها لو أتى بها بقصد الملاك لله تعالى.

وأما النواهي الإرشادية فهي خارجة عن محلّ النزاع أيضا لوضوح دلالتها على الفساد مع سوقها لبيان المانع كانهي عن الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه وإثما الكلام في النواهي المولوية وقد عرفت دلالتها على الفساد بحكم العقل من دون فرق بين كونها تحريمية أو تنزيهية.

المقام الثاني في المعاملات:

ولا يبعد دعوى أنّ المتفاهم العرفي من النواهي الواردة في المعاملات والمركبات ما لم تقم قرينة هو كونها إرشادية لا مولوية وإن كانت مولوية معقولة بل واقعة في جملة من الموارد كالنواهي الواردة في حرمة التزويج على المحرم في حال الإحرام أو حرمة الربا أو حرمة النكاح في العدة وغير ذلك ولا ريب بعد كون المتفاهم العرفي هو الإرشاد أنّ النواهي الإرشادية حينئذ تدلّ على الفساد لأنّها إرشاد إلى وجود المانع ومن المعلوم أنّ الأسباب مع وجود المانع لا أثر لها وهذا ليس إلا معنى الفساد، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه لو فرض تعلّق النهي التكليفي بالمعاملات فالنهي إمّا تنزيهي أو تحريمي نفسي أو تحريمي غيري.

فإن كان النهي تنزيهيا أو تحريميا غيريا فلا يدلّ على الفساد إذ لا منافاة بين المرجوحية التنزيهية والغيرية وبين تأثير المعاملة كما لا يخفى.

وإن كان النهي تحريميا نفسيا فهو إمّا متعلّق بالتسبّب بعقد إنشائي خاصّ لحصول المسبّب كانهي عن تسبّب الظهار لحصول أثره وهو الفرقة.

والنهي المذكور لا يلازم الفساد لأنّ مبعوضيّة التسبّب بمعاملة شرعا لا ينافي تأثير السبب عرفا ولذا ترتّب الأثر على الظهار مع كونها محرّما.

وإمّا النهي متعلّق بالمعاملة من جهة مبعوضيّة ترتيب الآثار المطلوبة من العقد

عليه و هو أيضا لا يلازم الفساد لما عرفت من عدم المنافاة بين مبغوضيَّة ترتيب الآثار شرعا و ترتب الآثار عرفا بل النهى عن ترتيب الآثار عين النهى عن التسبب بعقد خاص.

وإما النهى متعلّق بالسبب لأجل مبغوضيَّة المسبب كالنهى عن بيع المصحف من الكافر لأجل مبغوضيَّة ملكيَّته له و هذا النهى أيضا لا يدلّ على الفساد و إن كان محرّما لعدم المنافاة بين المبغوضيَّة الشرعيَّة و تأثير السبب.

وإما النهى متعلّق بأكل الثمن أو المثلثن و هو خارج عن محلّ الكلام إذ النهى لا يتعلّق فى هذه الصورة بالمعاملة نعم النهى عن أكل الثمن أو المثلثن كاشف عن عدم صحّة المعاملة إذ لا وجه للنهى المذكور إلاّ فساد المعاملة.

وإما النهى متعلّق بذات السبب لا بما هو سبب بل بما هو فعل مباشرى صادر من الفاعل و هو أيضا خارج عن محلّ الكلام إذ النهى فيه لم يتعلّق به بعنوان المعاملة و إيقاع السبب بل بما هو فعل مباشرى له.

فتحصّل أنّ النهى المولوى مطلقا فى المعاملات لا يستلزم الفساد لأنّه ربّما يكون النهى لإفادة مجرّد الحرمة التكليفيّة كالنهى عن الظهار مع أنّ الظهار مؤثّر.

وإن أمكن اجتماعه مع الفساد مع قيام قرينة عليه كالنواهى الواردة فى حرمة الربا و فساده.

هذا كلّه بحسب القاعدة.

وأمّا بحسب الروايات فقد استدلّ على إفادة النواهى التكليفيّة المتعلّقة بذات المعاملة للفساد بصحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده فقال ذاك إلى سيّده إن شاء أجازته و إن شاء فرّق بينهما قلت أصلحك الله إنّ الحكم بن عتيبة و إبراهيم النخعى و أصحابهما يقولون أنّ أصل النكاح فاسد و لا يحلّ إجازة السيد له فقال أبو جعفر عليه السّلام إنّّه لم يعص الله إنّما عصى سيّده فإذا أجازته فهو

له جائز.

و بمعتبرة موسى بن بكر عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام إنه قال: إنما أتى شيئا حلالا و ليس بعاص لله إنما عصى سيده و لم يعص الله إن ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة و أشباهه.

وجه الاستدلال أنّ الروایتين تدلّان على أمرين أحدهما الكبرى و هي أنّ النكاح لو كان معصية لله تعالى لكان باطلا. و ثانيهما: نفى الصغرى و هي أنّ نكاح العبد لم يكن معصية لله تعالى و إنّما كان معصية للسيّد.

و الأمر الأوّل يكفي لإثبات التعلّب بالبطلان في النواهي المولوية المتعلقة بذات المعاملة فإنّ النواهي المولوية المتعلقة بذات المعاملة تدلّ على أنّ إتيان موارد معصية لله تعالى فيندرج في قوله عليه السلام إنه لم يعص الله إنما عصى سيده فإذا أجاز له فهو له جائز أو قوله إنّما أتى شيئا حلالا و ليس بعاص لله إنّما عصى سيده و لم يعص الله إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة و أشباهه.

و مقتضى الكبرى المذكورة في روايتين هو أنّ النكاح لو كان معصية لله تعالى لكان باطلا.

و اجيب عن الاستدلال المذكور بأنّ المراد من المعصية المنفيّة في قوله عليه السلام إنه لم يعص الله أو قوله عليه السلام و ليس بعاص لله هي المعصية الوضعيّة لا التكليفيّة و لا كلام في استتباع المعصية الوضعيّة للفساد و إنّما الكلام في المعصية التكليفيّة و المراد من المعصية الوضعيّة إنه لم يفعل ما لم يمضه الله و إنّما فعل ما لم يمضه مولاة و الشاهد على إطلاق المعصية على المعصية الوضعيّة هو إطلاق المعصية بهذا المعنى في صدر الرواية على الفعل غير المأذون فيه بإذن وضعي حيث قال الراوي في معتبرة موسى بن بكر فقلت لأبي جعفر عليه السلام «فإنّه في أصل النكاح كان عاصيا» مع أنّ إنشاء العقد لا ينافي حقّ المولى حتّى يكون معصية تكليفيّة فالمراد من قوله كان عاصيا أنّه فعل ما لم يأذن به

ص: 331

المولى و هي المعصية الوضعيّة و عليه فالمعصية و الفساد فى الرواية بمعنى واحد و مع وضوح وحدتهما فالمراد من قوله عليه السّلام إنّّه لم يعص الله أو قوله إنّّه ليس بعاص لله ليس المعصية التكليفيّة و عليه فالروايتان حينئذ خارجتان عن محل الكلام و دعوى أنّ حمل المعصية على مخالفة النهى الوضعى خلاف الظاهر بل الظاهر منها هى مخالفة النهى التحريمى مندفعة بأنّ ذلك فيما إذا لم تقم قرينة على ذلك.

و قد عرفت استعمال المعصية فى صدر الرواية فى المعصية الوضعيّة هذا مضافا الى استعمال المعصية فى قوله عليه السّلام عاص لمولاه فى صحيحة منصور بن حازم فى المعصية الوضعيّة.

منصور بن حازم عن أبى عبد الله عليه السّلام فى مملوك تزوّج بغير إذن مولاه أ عاص لله قال: عاص لمولاه قلت: حرام هو قال: ما أزعم أنّه حرام و قل له أن لا يفعل الاّ بإذن مولاه.

فإنّ السؤال عن الحرمة التعليقية بعد قوله عليه السّلام عاص لمولاه لا وجه له إلاّ من جهة أنّ المراد من قوله عاص لمولاه هو المعصية الوضعيّة.

لا يقال أنّ المعصية فى الرواية هى معصية تكليفيّة لا الوضعيّة لأنّ المراد من عصيان السيّد هو إتيان الحرام و هو مخالفة السيّد إذ هى خروج عن رسم العبوديّة و الحرمة من عنوان مخالفة السيّد لا يسرى إلى عنوان النكاح بما هو هو و حاصل الرواية أنّ حرمة تكليفيّة متعلّقة بعنوان آخر غير عنوان ذات الشىء لا توجب الفساد بخلاف ما إذا تعلّقت الحرمة التكليفيّة بعنوان ذات الشىء كالنكاح فى أيام العدّة و عليه فالروايتان تدلّ على الفساد فيما إذا كان النهى متعلّقا بشىء بذاته لا بعنوانه الآخر.

لأنّنا نقول قد عرفت أنّ المراد من عصيان السيّد فى صدر الروايات هو العصيان الوضعى لعدم حرمة مجرد إنشاء النكاح عن العبد و حمله على الحرمة التكليفيّة لا

وجه له و لو كانت الحرمة متعلّقة بعنوان آخر عن عنوان ذات الشيء كعنوان المخالفة مع مولاه إذ مجرد الإنشاء لا يوجب تضييع حقّ من حقوق المولى.

و أيضا السؤال عن الحرمة التكلّيفيّة بعد قوله عليه السّلام عاص لمولاه ممّا يشهد على أنّ المراد من العصيان هو العصيان الوضعي وإلا فلا وجه للسؤال بعد تصريحه بأنه عاص لمولاه و عليه فالروايات أجنبيّة عن المقام لأنّ المعصية المنفيّة في طرف الله تعالى بقوله «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ» هي المعصية الوضعيّة بقرينة المعصية المثبتة في طرف العبد فإنّ المراد منها هي المعصية الوضعيّة و محلّ الكلام في المعصية التكلّيفيّة و لا أقل من الشك في أنّ المراد من المعصية المنفية هي المعصية التكلّيفيّة أو الوضعيّة فلا تصلح الروايات لإثبات شيء على خلاف القاعدة المذكورة في النواهي المولويّة التكلّيفيّة من عدم اقتضاءها للفساد، فلا تغفل.

ص: 333





اشارة

فى المفاهيم

وهنا فصول:

ص:335



## الفصل الأول: فى تعريف المفهوم و المنطوق

المنطوق هو ما دلّت عليه القضية الملفوظة المذكورة بالدلالة المطابقيّة.

و المفهوم هو ما دلّت عليه القضية التابعة غير المذكورة فى شخص الكلام المستفادة من القضية الملفوظة المذكورة بالدلالة الالتزامية من جهة اشتمالها على خصوصيّة تستتبعها بالبين بالمعنى الأخصّ.

هذا بناء على استفادة المفهوم من أداء الشرط أو القضية الشرطية بالوضع أو مقدّمات الإطلاق الجارية فى الكلام.

فقولهم إذا جاء زيد فأكرمه يدلّ على أنّ شرط وجوب الإكرام هو مجيء زيد فيدلّ ذلك على ثبوت الوجوب عند ثبوت المجيء من جهة كونه شرطاً له.

و هذا المدلول منطوق تدلّ عليه القضية الملفوظة المذكورة بالدلالة المطابقيّة.

و على فرض دلالة القضية الشرطية على المفهوم تدلّ القضية الملفوظة على القضية غير المذكورة و هى إن لم يجئ زيد فلا يجب إكرامه و هى تدلّ على انتفاء وجوب الإكرام عنه انتفاء المجيء فالانتفاء عند الانتفاء مدلول القضية غير المذكورة التابعة للقضية المذكورة من جهة خصوصيّة مأخوذة فيها تستتبعها و هى إفادة التعليق و التوقّف أى العلة المنحصرة.

و هكذا قوله تعالى: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ) قضية ملفوظة تدلّ على حرمة التأفیف بالنسبة إلى الوالدين و هو مدلول منطوقى للقضية المذكورة و هذه القضية من جهة

اشتمالها على النهى عن أدنى وسيلة الزجر بالنسبة إليهما تستتبع القضية غير المذكورة التابعة لها وهي لا تشتمها ولا تضر بهما بفحوى الكلام وهذا هو مدلول مفهومى.

وبالجمله فالتعريف المذكور بالنسبة إلى المنطوق و المفهوم أقرب التعاريف المذكورة فى المقام و هو الذى اختاره صاحب الكفاية حيث قال إنَّ المفهوم كما يظهر من موارد إطلاقه هو عبارة عن حكم إنشائى أو إخبارى تستتبعه خصوصية المعنى الذى أريد من اللفظ بتلك الخصوصية و لو بقرينة الحكمة و كان يلزمه لذلك وافقه فى الإيجاب و السلب أو خالفه (1).

و تبعه فى الدرر حيث قال: و المراد من المفهوم هو القضية الغير المذكورة التابعة للمذكورة لخصوصية مستفادة منها (2).

و أوضحه شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره فى أصول الفقه حيث قال: المفهوم ما يكون غير المنطوق و المدلول الأولى للفظ و يكون لازما للكيفية الخاصة الثابتة للمدلول الأولى و يجب أن يكون الدلالة عليه دلالة لفظية مستندة إلى اللفظ ليصح عدّ هذا المبحث من مباحث الألفاظ و ذلك بأن يكون الانتقال إلى خصوصية المعنى الأولى موجبا للانتقال إلى المعنى الآخر عرفا لكون المعنى الآخر لازما بيّنا بالمعنى الأخص لتلك الخصوصية فلو انتفى هذا الانتقال فى مقام لزم الحكم بعدم المفهوم فيه (3).

و إليه يؤول ما فى المحاضرات حيث أفاد أنّ ما دلّ عليه اللفظ وضعا أو إطلاقا أو من ناحية القرينة العامة أو الخاصة فهو منطوق نظرا إلى أنه يفهم من شخص ما نطق به المتكلم.

ص: 338

1-1 (1) الكفاية: ج 1 ص 300.

2-2 (2) الدرر: ج 1 ص 190 ط جديد.

3-3 (3) اصول الفقه: ج 1 ص 251.

وأما المفهوم فإنه يطلق على معنى يفهم من اللفظ بالدلالة الالتزامية نظرا إلى العلاقة الزومية البيّنة بالمعنى الأخص إلى أن قال.

وهذه الدلالة مستندة إلى خصوصية موجودة في القضية التي قد دلت عليها بالمطابقة أو بالإطلاق والقرينة العامة مثلا دلالة القضية الشرطية على المفهوم وهو الانتفاء عند الانتفاء مثلا تقوم على أساس دلالتها على كون الشرط علة منحصرة للحكم وضعا أو إطلاقا على ما يأتي (1).

ولعلّ إليه يرجع ما حكى عن الحاجبي أيضا حيث قال المنطوق هو ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق والمفهوم ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق (2).

أى أنّ المنطوق هو المدلول المطابق للفظ بخلاف المدلول الالتزامي فإنه ليس مدلولاً في محلّ النطق بل لا ينتقل الذهن إليه إلا بواسطة الملازمة التي تكون بين مدلول اللفظ وبينه فهو معنى خارج عن محلّ النطق أى ليس مدلولاً لنفس اللفظ ابتداءً وبلا واسطة.

وكيف كان فالمفهوم المستفاد من القضية غير المذكورة حكم غير مذكور في شخص القضية المذكورة لا أنّه حكم لغير مذكور سواء كان الحكم مذكوراً أو غير مذكور.

ومما ذكر يظهر ما في محكى كلام العضدي حيث قال: المفهوم هو حكم لغير مذكور لما عرفت من أنّ الحكم المستفاد من القضية غير المذكورة غير مذكور هذا مضافاً إلى أنّ موضوع القضية غير المذكورة ربّما يكون مذكوراً بسنخه كما في مفهوم الموافقة إذ الأفّ في مثل قوله عزّ وجلّ: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ) يكون أدنى ما يتزجر به الوالدان وهو من سنخ سائر ما يتزجران به كالشتم والضرب ونحوهما فالموضوع في

ص: 339

1-1) المحاضرات: ج 5 ص 54 و 55.

2-2) مطارح الانظار: ص 167.

بل قيل أنّ الموضوع فى مفهوم الشرط مثل قولك ان جاء زيد فآكرمه هو الموضوع المذكور فى المنطوق و الموضوع فى مفهوم الغاية كقولك صم إلى الليل هى الغاية المذكورة فى المنطوق إذ لا يجب الصوم فى الليل و القول بأنّ الموضوع فى مفهوم الشرط هو زيد الغير الجائى و فى مفهوم الغاية هو غير الليل لا يخلو عن التكلّف فتأمل. و كيف كان فإسناد عدم الذكر إلى الموضوع دون الحكم كما فى كلام العضدى لا يصحّ بل اللازم هو إسناده إلى نفس الحكم المستفاد من القضية فإنّه أمر غير مذكور كما نصّ عليه صاحب الكفاية بقوله فصحّ أن يقال أنّ المفهوم إنّما هو حكم غير مذكور لا أنّه حكم لغير مذكور كما فسّر به (1).

ثمّ إنّ اعتبار الذكر فى المنطوقية و عدمه فى المفهومية بالذكر فى شخص الكلام لا فى سنخه كما أفاد المحقّق الاصفهانى قدّس سرّه حيث قال: و الاعتبار فى المنطوقية و المفهومية بمذكورية قضية مغايرة لأخرى فى شخص الكلام و بعدم مذكوريتها لا بعدم مذكوريتها سنخا و إلّا لخرج المفهوم عن كونه مفهوما بالتصريح به فى كلام آخر.

بل حقيقة هذه القضية المتّحدة فى كلامين منطوق فى شخص هذا الكلام و مفهوم فى شخص ذلك الكلام الآخر إلى أن قال العبرة فى المذكورية و عدمها بالذكر و عدمه فى شخص الكلام (2).

ثمّ لا- يخفى عليك أنّ المفهوم و المنطوق من صفات المدلول لا الدلالة كما يظهر من تعاريفهم لظهور قول الحاجبى فى أنّ الموصوف بهما هو المدلول حيث قال المنطوق هو ما دلّ عليه اللفظ فى محلّ النطق و المفهوم هو ما دلّ عليه اللفظ لا فى محلّ النطق.

وجه الظهور كما فى تقريرات الشيخ الأعظم قدّس سرّه هو أنّ لفظة ما موصولة فيدلّ

1-1 (1) الكفاية: ج 1 ص 301.

2-2 (2) نهاية الدراية: ج 2 ص 159.

على أن المنطوق و خلفه من أوصاف المدلول (1).

وإن أمكن اتّصاف الدلالة باعتبار عيّنة اللفظ لانفهام المعنى المطابقى بالدلالة المطابقية و باعتبار عيّنة اللفظ لانفهام المعنى الالتزامى بالدلالة المفهومية.

وأمّا ما فى نهاية الدراية من أن معنى الدلالة بالمعنى الفاعلى هو عيّنة اللفظ لانفهام المعنى و لا يكون ذلك إلا بقالبية اللفظ للمعنى و من الواضح أن اللفظ ليس قالباً إلاّ للمعنى المنطوقى لا أنه قالب أولاً و بالذات للمعنى المنطوقى و ثانياً و بالتبع للمعنى المفهومى فإنه غير معقول بل الموجب لانفهام المعنى المنطوقى نفس اللفظ و لانفهام المعنى المفهومى نفس انفهام المعنى المنطوقى الخاص فتدبر (2).

ففيه ما لا يخفى لما مرّ فى مبحث الوضع من أن القالبية ممنوعة إذ حقيقة الوضع هو جعل العلقه و الارتباط و العلامية و لا إشكال حينئذ فى جعل الارتباط و العلامية بين لفظ و المعنى المنطوقى أولاً و بالذات و بين اللفظ و المعنى المفهومى ثانياً و بالتبع فالعمدة هو ما ذكرنا من أن الظاهر من التعاريف أنّهما وصفان للمدلول لا الدلالة، فلا تغفل.

و انقدح ممّا ذكر من أن المفهوم تابع للخصوصية المذكورة فى المنطوق خروج مثل وجوب المقدّمة و حرمة الضدّ و نحوهما عن محلّ الكلام فإنّ الصيغة الدالة على وجوب ذى المقدّمة لا تشتمل على خصوصية تدلّ باعتبارها على وجوب مقدّماته.

و من المعلوم أن مجرد كون وجوب المقدّمات تابعا لوجوب ذىها لا- يكفى فى إدراجه فى المفهوم لأنّ دلالة وجوب ذى المقدّمة على وجوب مقدّماته على القول به دلالة التزامية عقلية بين وجوب شيء و وجوب مقدّماته و ليست من المداليل اللفظية المنطوقية.

ص: 341

1-1) مطارح الانظار: ص 165.

2-2) نهاية الدراية: ج 2 ص 160.

فملاك الخروج هو عدم كون الدلالة لفظية لا أن الدلالة ليست بين وجوب ذى المقدمة وجوب مقدماته على نحو اللزوم البين كما يظهر من موضع من المحاضرات حيث قال: ومن ضوء هذا البيان يظهر خروج مثل وجوب المقدمة وحرمة الضد وما شاكلهما عن محلّ الكلام فإنّ الملازمة على القول بها وإن كانت ثابتة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ووجوب شيء وحرمة ضده ونحو ذلك إلا أنّها ليست على نحو اللزوم البين ضرورة أنّ النفس لا تنتقل من مجرد تصوّر وجوب الشيء و مقدمته إلى وجوبها ما لم تتصوّر مقدّمة أخرى و هي حكم العقل بالملازمة بينهما فالنتيجة أنّ الملازمة في تلك الموارد لا تكون على شكل اللزوم البين (1).

وذلك لأنّ اللزوم بين وجوب ذى المقدمة وجوب مقدماته وإن فرض بيننا بالمعنى الأخصّ خارج عن المقام لما عرفت من أنّ المفهوم هو القضية التابعة للمذكورة لخصوصية في المذكورة وهذا لا يصدق عليه وإن كان من الدلالات الالتزامية العقلية البينة كما لا يخفى.

ومما ذكرنا يظهر أيضا خروج دلالة الاقتضاء عن مثل المقام فإنّ انفهام كون أقلّ الحمل هو ستة أشهر من الآيتين أعنى قوله عزّ وجلّ وَ حَمَلُهُ وَ فَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا (2).

وقوله تبارك و تعالی: وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنَ كَامِلَيْنِ (3).

هو مقتضى تفريق الحولين من ثلاثين شهرا بحكم العقل فلا يكون من المفهوم لأنّه منفهم من كلامين بحكم العقل مع عدم كون إحدى الآيتين ناظرة إلى الأخرى هذا مضافا إلى عدم اشتمالهما على خصوصية تستتبع المفهوم بنحو اللزوم البين بالمعنى

ص: 342

1-1) المحاضرات: ج 5 ص 56 و 55.

2-2) الاحقاف: 15.

3-3) البقرة: 233.



الأخصّ لاحتياج الانفهام المذكور إلى مقدمة اخرى إذ المفروض أنّ الملازمة فيها غير بيّنة بالمعنى الأخصّ مع أنّ المفهوم هو القضية التابعة للقضية المذكورة بنحو الدلالة الالتزامية بالبين بمعنى الأخصّ وعليه فلا يخفى ما فى نهاية الدراية.

حيث قال إنّ انفهام التبعي إن كان من كلام واحد كان المدلول مفهوماً وإن كان من كلامين كأقلّ الحمل المنفهم من الآيتين كان منطوقاً إلا أن يصطلح على تسمية مطلق ما يفهم تبعاً مفهوماً ولا مشاحة فى الاصطلاح (1).

لما عرفت من عدم دلالتهما عليه من جهة المنطوق لعدم كون إحدى الآيتين ناظرة الى الأخرى ولا من جهة المفهوم لعدم اشتمالهما على خصوصية تستلزم هذه الدلالة بالدلالة الالتزامية بالبين بمعنى الأخصّ.

نعم يمكن إدراجها فى لوازم المنطوق من جهة كونها مستفاداً بالدلالة الالتزامية بالبين بمعنى الأعمّ ومن المعلوم أنّ لوازم الإمارات حجة سواء كانت بيّنة بمعنى الأخصّ أو بمعنى الأعمّ وإن لم يكن إحدى الآيتين ناظرة إلى الأخرى.

ومما ذكر يظهر ما فى الوقاية حيث قال: وأين من المنطوق استفادة حكم من آيتين متفرقتين غير ناظرة إحداهما إلى الأخرى وهو حكم لا يهتدى إليه إلا الأعمى الفطن بعد ضرب من الاجتهاد (2).

هذا كله بناء على استفادة المفهوم من أداة الشرط أو القضية الشرطية بالوضع أو مقدّمات الإطلاق الجارية فى الكلام.

وأما بناء على ما نسب إلى القدماء من أنّ دلالة الخصوصية المذكورة فى الكلام كالشرط على الانتفاء عند الانتفاء من باب بناء العقلاء على حمل الفعل الصادر عن الغير على كونه صادراً عنه لغاية وكون الغاية المنظورة منه هو دخالتها فى المطلوب

ص: 343

1-1) نهاية الدراية: ج 2 ص 159 و 160.

2-2) الوقاية: ص 410.

إذ دلالة الخصوصية حينئذ على فرض صحّة النسبة والمطلب ليست من باب الدلالة اللفظيّة والالتزاميّة بل هي من باب دلالة الأفعال و هي في مقابل الألفاظ وقد أوضح ذلك في نهاية الأصول حيث قال هنا مداليل آخر للكلام سوى المداليل المطابقيّة والتضمينيّة والالتزاميّة تكون دلالة اللفظ عليها دلالة مفهوميّة كما تكون دلالاته على المعنى المطابقي والتضميني والالتزامي دلالة منطوقيّة فالدلالة المفهوميّة خارجة من الأقسام الثلاثة فإنّها بأجمعها ممّا يمكن أن يقال أنّ المتكلّم نطق بها غاية الأمر أنّ نطقه بالنسبة إلى المدلول التضميني والالتزامي بالواسطة والمفهوم عبارة عمّا لم ينطق به المتكلّم ولو بالواسطة.

مداليل المطابقيّة والتضمينيّة والالتزاميّة كلّها ممّا لا يمكن للمتكلّم أن ينكر نطقه بها وأمّا عدم ثبوت الوجوب عند عدم المعجىء فيفهم من اللفظ ولكن لو قيل للمتكلّم أنت قلت هذا أمكنه إنكار ذلك بأن يقول ما قلت ذلك وإثما الذى قلته ونطقت به هو وجوب الإكرام عند المعجىء وليس الانتفاء عند الانتفاء من لوازم الثبوت عند الثبوت حتى يقال أنّ دلالة اللفظ عليه بالالتزام لوضوح أنّ وجوب الإكرام عند المعجىء لا يستلزم بحسب الواقع عدم وجوبه عند عدمه.

ومع ذلك نرى بالوجدان أنّه يفهم من الكلام ولكنّه ليس بحيث يمكن أن ينسب إلى المتكلّم أنّه نطق به.

وأما الثبوت عند الثبوت وجميع لوازمه العقلية والعرفية فمما يمكن أن تنسب إلى المتكلّم ويقال أنّه نطق بها وليس له إنكاره وكذا الكلام فى مفهوم الموافقة فإنّ النهى عن الأّف يفهم منه النهى عن مثل الضرب ولكنّه لا تلازم بين المعنيين والمدلولين بحسب متن الواقع لعدم الارتباط والعلاقة بين الحرمة المتعلقة بالأّف وبين الحرمة المتعلقة بالضرب حتى يقال باستلزام الأوّل للثانى واللفظ الصادر عن المتكلّم كسائر

أفعاله يحمل بحسب بناء العقلاء على كونه صادرا عنه لغاية و كون المقصود منه لغايته الطبيعية العادية و حيث أنّ الغاية العادية للتلفظ إفادة المعنى فلا محالة يحكم المستمع للفظ (قبل اطلاعه على المعنى المقصود منه) بكون التكلم به لغاية وفائدة و كون الغاية المنظورة منها إفادة معناه (أى شىء كان) و ليس هذا مربوطا بباب دلالة الألفاظ على معانيها بل هو من باب بناء العقلاء على حمل فعل الغير على كونه صادرا عنه لغايته الطبيعية و هذا مقدّم بحسب المرتبة على الدلالة الثابتة للفظ بما هو لفظ موضوع على معناه المطابقى أو التضمينى أو الالتزامى لأنّه من باب دلالة الفعل لا اللفظ بما هو لفظ موضوع و يحكم به العقلاء قبل الاطلاع على المعنى الموضوع له.

و هذا البناء من العقلاء كما يكون ثابتا فى مجموع الكلام كذلك يكون ثابتا فى أبعاضه و خصوصياتّه فكما أنّ نفس تكلمه (بما أنّه فعل من الأفعال الاختيارية) يحمل على كونه لغايته الطبيعية العادية فكذلك الخصوصيات المذكورة فى الجملة من الشرط أو الوصف أو غيرهما تحمل (بما هى من الأفعال الصادرة عنه) على كونها لغرض الإفادة و الدخالة فى المطلوب فإنّها لغايته العادية و كما لم تكن دلالة نفس الجملة على كونها لغرض إفادة المعنى دلالة لفظية وضعيّة بل كانت من جهة بناء العقلاء (المتقدم بحسب الرتبة على الدلالة اللفظية المنطوقية) فكذلك دخالة الخصوصيّة المذكورة فى الكلام على كونها للدخالة فى المطلوب ليست من باب دلالة اللفظ بما هو لفظ موضوع بل هى من باب بناء العقلاء و من باب دلالة الفعل بما هو فعل انتهى موضوع الحاجة (1).

و لكن لا يخفى ما فيه أوّلا أنّ النسبة المذكورة إلى القدماء غير محرزة بل يخالفه ظاهر ما حكى عن الحاجبى من أنّ المنطوق ما دلّ عليه اللفظ فى محلّ النطق و المفهوم

ص: 345

ما دلّ عليه اللفظ لا فى محلّ النطق.

لأنّ الدال فى المنطوق و المفهوم كليهما هو اللفظ بما هو لفظ لا بما هو فعل.

و ثانياً: أنّ ما حكم به العقلاء يكون من المبادئ لدلالة الألفاظ على معانيها و لا يستفاد منها إلاّ الدلالة الإجمالية إذ غايةه أنّ المستمع كما صرح به فى نهاية الأصول يحكم قبل اطلاعه على المعنى المقصود منه بكون التكلّم به لغاية و فائدة و كون الغاية المنظورة منه هو إفادة المعنى (أى شىء كان) و دخالته فى المطلوب.

و أمّا التفصيل فلا دلالة للفظ بما هو فعل عليه بل هو مربوط بمفاد اللفظ بما هو اللفظ سواء كان مدلولاً وضعياً أو مدلولاً إطلاقياً فمجرد دلالة اللفظ بما هو فعل على دخالة القيد فى المطلوب لا ينفى دخالة شىء آخر فى شخص الحكم فى المنطوق كما لا ينفى وجود الحكم بسبب شىء آخر وراء الشرط المذكور بل هى متوقّفة على استظهار مدلول اللفظ فإن كان المدلول هو العلة المنحصرة لشخص الحكم أو سنخ الحكم يحكم بأنّ الشرط عدّة منحصرة لذلك و إلاّ فمجرد حكم العقلاء بكون اللفظ بما هو فعل صادراً للغاية و هى دخالته فى المطلوب لا يفيد شيئاً كما لا يخفى فحكم العقلاء بالمذكور يكون من المبادئ التى يتوقّف عليها إسناد ظواهر الكلمات من المعانى الموضوع لها أو المستفاد منها بمقدّمات الإطلاق إلى المتكلم بها.

و أمّا تفصيل المعانى فهو مستفاد من الوضع أو مقدّمات الإطلاق و لعلّ منشأ التوهّم المذكور هو الخلط بين الدلالة الإجمالية المستفادة من الأفعال و الدلالة التفصيلية المستفادة من الوضع أو مقدّمات الإطلاق الجارية فى الكلام و قيوده و شروطه.

و لعلّ إليه يؤل ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بقوله و أنت خبير بأنّ ذلك لا يفيد ما لم يضمّ إليه شىء آخر و هو أنّ عدم الإتيان بشىء آخر فى مقام البيان يدلّ على عدم القرين له و به يتمّ المطلوب و إلاّ فصرف عدم لغوية القيود لا يدلّ على

المفهوم ما لم تعد الحصر فإثبات المفهوم إنما هو بإطلاق الكلام وهو أحد الطرق التي تشبث بها المتأخرون.

ومحصله أنّ غاية ما يقتضى الدليل المذكور أنّ القيد دخيل فى الحكم وليس الحكم متعلقا بذات الموضوع بلا قيد وإلا لزم اللغوية وأنّ الموضوع مع هذا القيد تمام الموضوع للحكم فيترتب على المقيّد به الحكم بلا انتظار قيد آخر وهو مقتضى الإطلاق أى عدم التقيد بقيد آخر.

وأما عدم تعلق سنخ هذا الحكم بموضوع آخر وهو ذات الموضوع مع قيد آخر فلا يكون مقتضى إتيان القيد ولا إطلاق الموضوع انتهى موضع الحاجة (1).

وثالثا: أنّ مع كون دلالة الألفاظ بما هو أفعال دلالة اجمالية كيف يفهم من المنطوق عدم ثبوت الوجوب عند عدم المجيء مع إنكار المتكلم إياه.

ثم لا يخفى عليك أنّ البحث عن المفاهيم بعد ما عرفت أنّ معنى المفاهيم هى القضايا غير المذكورة التى تستلزمها الخصوصية المذكورة يكون من مباحث الأصولية اللفظية فإنّ الدالّ عليها هو الألفاظ غاية الأمر أنّ الألفاظ دلالتها على المنطوق بالمطابقة وعلى المفاهيم بالدلالة الالتزامية وليست مسألة المفاهيم من المسائل الأصولية العقلية فإنّ المسائل العقلية لا ارتباط لها بدلالة الألفاظ كمسألة مقدّمة الواجب فإنّ الملازمة بين وجوب ذى المقدّمة ووجوب مقدّماته عقلية ولا ارتباط له بمباحث الألفاظ.

ولكن ذهب فى المحاضرات إلى إمكان أن يقال أنّ مسألة المفاهيم من المسائل العقلية أيضا وقال الوجه فى ذلك هو أنّ الحيثية التى تقتضى المفهوم وتستلزمه وهى العلية المنحصرة. وإن كانت مدلولها لفظيا وضعا أو إطلاقا حيث أنّ الدالّ عليها هو

ص: 347

الجملة الشرطية أو نحوها إلا أن هذه الحيثية نفسها ليست بمفهوم على الفرض فإن المفهوم ما هو لازم لها وهو الانتفاء عند انتفائها و من  
المعلوم أن الحاكم بذلك أى بانتفاء المعلول عند انتفاء علته التامة إنما هو العقل ولا صلة له باللفظ (1).

يمكن أن يقال أن المباحث العقلية هي التي تحكم العقل بها مع قطع النظر عن الأدلة اللفظية التعبديّة كالملازمة بين وجوب شىء و  
وجوب مقدماته و جواز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد معنون بعنوانين و امتناعه و الملازمة بين وجوب شىء و حرمة ضده و غير  
ذلك من المباحث العقلية فإن الملازمة و الجواز و الامتناع ليست من المداليل اللفظية التعبديّة هذا بخلاف المقام فإن الخصوصية  
المذكورة فى المنطوق تدل بالمطابقة على أن الشرط المذكور تلو أداة المشروط علّة تامة منحصرة لسنخ الحكم كما هو المفروض و تدل  
بالالتزام على أن الجزاء ينتفى بانتفائه فإنه مقتضى انحصار علّة الجزاء فى الشرط المذكور و لا توقّف فى هذه الدلالة على الدلالة العقلية بل  
هى مفاد العلّة المنحصرة كما لا يخفى و مجرد كون العقل حاكما بعدم جواز تخلف المعلول عن علته لا يجعل مدلول اللفظ فى مورد  
العلّة التعبديّة مدلولاً عقلياً كما لا يخفى.

و كيف كان فالبحث فى المقام ليس فى حجّية المفهوم بعد الفراغ عن وجوده بل الكلام فى مبحث المفاهيم فى أن الجملة الشرطية أو  
الوصفية و ما شاكلهما هل تدل على المفهوم أم لا فالبحث فى مباحث المفاهيم يكون عن ثبوت الصغرى و هو إثبات الدلالة اللفظية بعد  
الفراغ عن ثبوت الكبرى و هى حجّية الظواهر سواء كانت من الدلالات المطابقة أو الدلالات الالتزامية و إذا عرفت تعريف المفهوم و  
المنطوق حان الوقت للبحث عن مقام الإثبات أعنى أن القضية الشرطية أو الوصفية و ما شاكلهما هل تدل على المفهوم أو لا و سيجىء  
البحث عن ذلك إن شاء الله تعالى.

ص: 348

إشارة

على المفهوم وعدمها

ولا يخفى عليك أنّ المشهور ذهبوا إلى دلالة الجملة الشرطية على المفهوم بمعنى أنّها كما تدلّ على ثبوت شيء عند ثبوت شيء فكذلك تدلّ بالالتزام على الانتفاء عند الانتفاء قال في هداية المسترشدين:

دلالة الجملة الشرطية على المفهوم مختار أكثر المحققين وقد عزاه إليهم المحقق الكركي والشهيد الثاني وعزى إلى الشيخين والشهيدين أيضا واختاره جماعة من المتأخرين وحكى القول به عن جماعة من العامة أيضا خلافا لجماعة آخرين من العامة والشيخ الحرّ وغيره من متأخري أصحابنا انتهى.

و كيف كان فاستدلّ لذلك بوجوه:

منها: التبادر و تقريبه: أنّ المستفاد من الجملة الشرطية هو تعليق شيء و توقّفه على شيء آخر و مقتضى توقّف شيء على شيء هو الانتفاء بالانتفاء إذ لا معنى للتوقّف إلا ذلك و لذا شبه في المعالم الجملة الشرطية في إفادة التوقّف و التعليق بقولنا الشرط في دخولك في الجامعة الكذائية هو امتحانك و توفيقك فيه فكما أنّ مفاد الجملة المذكورة هو التوقّف و التعليق بمعنى اشتراط الدخول في الجامعة بالتوفيق في الامتحان و انتفائه بانتفائه فكذلك الجملة الشرطية من دون فرق بينهما إلا في أن الإفادة في الجملة المذكورة تكون بنحو المعنى الاسمي و في الجملة الشرطية تكون بنحو

المعنى الحرفي و تبعه في هداية المسترشدين وقال: هو أمر ظاهر بالوجدان من التأمل في الإطلاقات العرفية ألا ترى حصول المناقضة الظاهرة بين قول القائل أكرم زيدا على كل حال من الأحوال سواء جاءك أو لم يجنك أكرمك أو لم يكرمك وقوله أكرم زيدا إن جاءك أو إن أكرمك ولذا يجعل حكمه الثاني عدولا عن الأول ورجوعا عنه إلى غيره.

إلى أن قال: لنا أن مفاد الاشتراط تعليق الحكم بالشرط و إناطته به بحيث يفيد توقفه عليه كما مرّ بيانه و من البين أن توقّف الشيء لا يعقل إلا مع انتفائه (بانتفائه).

فمدلول المنطوق هو الحكم بالوجود عند الوجود على سبيل توقّف الثاني على الأول و الانتفاء بالانتفاء من لوازم البيّنة للتوقّف و ليس جزءا من مفهومه كما لا يخفى.

و الحاصل أن مفاد التعليق هو الشرط كمفاد قولك هذا شرط في هذا أو متوقّف على كذا.

فكما أن كلاً من اللفظين دالّ بالدلالة الالتزامية على انتفاء المشروط بانتفاء الشرط و انتفاء ما يتوقّف بانتفاء ما يتوقّف عليه فكذا في المقام - إلى أن قال:-

الظاهر أن الدلالة على الانتفاء بالانتفاء في المقامين التزامية.

فإن توقّف الشيء على الشيء هو اقتصاره إليه بحيث لا يتحقّق إلا بتحقيقه فالانتفاء بالانتفاء من لوازم المعنى و قيوده - إلى أن قال:- فالتحقيق أنه ليس مفاد التعليق على الشرط إلا الحكم بوجود الجملة الجزائية عند وجود مصداق الجملة الشرطية على سبيل توقّفه عليه و إناطته به و الانتفاء عند الانتفاء من لوازم تلك الإناطة و الارتباط المدلول عليه بالمنطوق (1).

و تبعه الشيخ الأعظم قدس سرّه حيث قال: لنا قضاء صريح العرف بذلك فإن المنساق

ص: 350



إلى الأذهان الخالية من الجملة الشرطية هو التعليق على وجه ينتفى الحكم بانتفاء الشرط و كفانا بذلك دليلاً- و حجة ملا-حظة الاستعمالات الواردة في العرف.

و ذلك لا ينافي ثبوت استعمال الجملة في معنى آخر فإنّ باب المجاز غير منسّد و لم يزل البلغاء و الفصحاء يستعملونه في موارد تقتضى بها الحال فما حكى عن الفوائد الطوسية من أنّه تجسّم باستخراج مائة مورد بل و أزيد من القرآن الكريم لا دلالة فيها على المفهوم فهو تكلف من غير حاجة إذ لا نزاع في ثبوت ذلك في الجملة و لا يوجب ذلك و هنا في قضاء العرف بثبوت المفهوم.

إلى أن قال: إنّ العرف قاض بأنّ المستفاد من أداة الشرط هو التعليق على وجه خاصّ يلزم منه الانتفاء عند الانتفاء و ذلك نظير قضاء العرف باستفادة الطلب من الأمر على وجه لا يرضى الطالب بتركه و هو المعبر عنه بالوجوب فيكون الوجوب مدلولاً التزامياً وضعياً للأمر (1).

و تبعه أيضاً صاحب الوقاية (2).

و يمكن تأييد ذلك بأنّ مقتضى كون أداة «لو» لامتناع هو الالتزام بالمفهوم و العلية المنحصرة إذ القضية المشتملة على كلمة «لو» تدلّ على امتناع التالي لامتناع المقدم و ليس ذلك إلاّ من جهة دلالتها على حصر العلة في المقدم.

هذا مضافاً إلى صحّة الاستدراك كما إذا قيل إن ضربتني ضربتني و لكنك لم تضربني فلا أضربك مع أنّه لو لم يكن للقضية الشرطية مفهوم فلا حاجة إلى الاستدراك و لا يكون صحيحاً.

هذا غاية التقريب لوضع أداة الشرط للدلالة على علية الشرط للجزاء بنحو الانحصار و لكنّ مع ذلك لا يخلو عن التأمّل و النظر إذ دلالة الأداة على الترتّب و إن

ص: 351

1-1) تقريرات الشيخ: ص 169-170.

2-2) الوقاية: ص 418-419.

كانت متبادرة منها و يكون شاهدا لوضعها لذلك.

أما تبادر العلية المنحصرة من الجملة الشرطية فغير ثابت بل تبادرها من الجملة الاسمية بمثل هذا شرط لذلك غير معلوم و تشبيه الجملة الشرطية بالجملة الاسمية المذكورة لا يفيد.

و من المعلوم أن استعمال الجملة الشرطية و الاسمية المذكورة في غير العلة المنحصرة شائع و لا يحتاج إلى إعمال عناية و هو شاهد على عدم وضع الأداة للتعليق و التوقف.

نعم دعوى وضع الجملة الشرطية للترتب السببي غير مجازفة.

و أما دعوى انصراف الترتب إلى التوقف و التعليق من جهة كونه أكمل الأفراد فهي مندفة كما في الكفاية بأن ملاك الانصراف ليس مجرد الأكمالية بل هو كثرة الاستعمال و هو مفقود هذا مضافا إلى إمكان منع الأكمالية فإن الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاص الذي لا بد منه في تأثير العلة في معلولها أكثر و أقوى كما لا يخفى.

و أما التأييد بكلمة «لو» و صحّة الاستدراك ففيه أولا: أن ذلك لا يكون دليلا على الوضع لمساعدته مع القول بالدلالة من باب الإطلاق أيضا فالدليل أعم من المدعى و بالجملة دلالة القضية على حصر العلة في المقدم أعم من أن يكون بالوضع أو بمقدمات الإطلاق.

و ثانيا: إن كلمة «لو» تكون حرف الامتناع لأن مدخولها الماضي و من المعلوم أن فرض وجود شيء في الماضي لا يتصور إلا إذا كان الواقع عدم وجوده في الماضي فلذا يكون المفروض محالا و عليه فما يكون مرتبا على المحال المفروض وجوده في الماضي فهو أيضا وجوده يكون محالا في الماضي لأنه إن كان المرتب عليه علة المنحصرة فالمفروض أنها لم توجد و إن لم يكن علة المنحصرة و كانت له علة أخرى

فهذه العلة أيضا لم توجد فمع عدم وجود علل وجود الشيء رتب عدم الشيء على عدم المفروض وجوده فمن هذا البيان الذى أفاد إجماله المحقق الأصفهاني يظهر أن الالتزام بأن أداة «لو» للامتناع ليس التزاما بالمفهوم وبالعلية المنحصرة لمدخولها (1).

اللهم إلا أن يقال: أن أداة «لو» إن لم تعد أن امتناع التالى لامتناع المقدم واحتمل أن يكون امتناع التالى لأمر آخر غير موجود فى الماضى لما اسند الامتناع إلى المقدم بل لزم أن يسند إلى أمر آخر أيضا وحيث إن الإسناد إلى أمر آخر مفقود فليس امتناع التالى إلا لامتناع المقدم وهو مساوق لدلالة أداة «لو» أو الجملة الشرطية لحصر العلة فى المقدم.

ومنها: ما فى نهاية الأفكار من إطلاق الجزاء وبيان ذلك أن طبع القضايا الإنشائية والحملية فى نفسها يقتضى الظهور الإطلاقى الموجب لحصر الطبيعى فى قوله أكرم زيدا فى حكم شخصى محدود بحدّ خاصّ فإذا أنيط ذلك بالشرط فى القضية الشرطية يلزم انتفاء ذلك عند الانتفاء وحيث أنه فرض انحصار الطبيعى بهذا الشخص بمقتضى الظهور الإطلاقى فقها يلزمه انتفاء الحكم السنخى بانتفائه من دون احتياج إلى إثبات العلية المنحصرة وذكر لذلك مقدمات طويلة (2) ولكنها لا تثبت مقصوده لأنّ المقدّمة الأصلية هى إطلاق القضية الإنشائية من جهة موضوعها بحسب الأحوال من القيام والعود والمجىء وعدمه وهى مخدوشة لأنّ إناطتها بالشرط وهو المجىء يمنع عن إطلاقها بالنسبة إلى عدم المجىء ومع عدم إطلاق القضية الإنشائية لتلك الحالة فلا دليل على نفي الحكم الآخر فى صورة عدم المجىء إلا القضية الشرطية وهى متوقفة على إفادة العلية المنحصرة.

وبعبارة أخرى أن الحكم فى القضية الإنشائية وإن كان مطلقا باعتبار إطلاق

ص: 353

1-1) نهاية الدراية: ج 2 ص 161.

2-2) نهاية الأفكار ج 2 ص: 479-480.

موضوعه حتى من جهة المجيء و عدمه و مقتضاه هو عدم حكم آخر لامتناع اجتماع المثليين و لكن إذا أنيط بالمجيء في القضية الشرطية خرج عن إطلاقه من جهة عدم المجيء لأن الإطلاق من هذه الجهة و إناطته بأداة الشرط بالمجيء لا يجتمعان فاللازم هو رفع اليد عن إطلاق الحكم بقريضة الإناطة و عليه فإذا خرج صورة عدم المجيء عن الإطلاق فلا يتعرض الحكم في ناحية الجزاء لانحصار الطبيعة في الحكم الموجود بالنسبة إلى صورة عدم المجيء و مع عدم تعرضه لذلك فنفي الحكم الآخر في حال عدم المجيء يحتاج إلى إفادة أداة الشرط العلة المنحصرة و هو أول الكلام فراجع و تدبر.

و منها: إطلاق أداة الشرط بدعوى أن مقتضى جريان مقدمات الإطلاق في أداة الشرط هو أن المراد من الترتب المستفاد من أداة الشرط هو الترتب بنحو العلية المنحصرة لأنه لا- يحتاج إلى مئونة زائدة على بيان نفس الترتب بقول مطلق لأن قيده عدمي إذ الترتب بنحو العلية المنحصرة هو الترتب على الشرط المذكور لا غير بخلاف الترتب غير المنحصر فإنه الترتب عليه و على الغير و من المعلوم أنه محتاج إلى مئونة زائدة فكما يتمسك بالإطلاق لإثبات نفسية الوجوب و يقال أن خصوصية الوجوب النفسى خصوصية عدمية لأنه الوجوب لا للغير و لا يحتاج إلى بيان زائد بخلاف الوجوب الغيرى فإن خصوصيته وجودية لأنه الوجوب للغير و تحتاج إلى بيان زائد فالوجوب المطلق يحمل على الوجوب لا- للغير لا- الوجوب للغير فكذلك يقال في المقام بأن المراد من الترتب المطلق هو الترتب بنحو العلية المنحصرة لأنه لا يحتاج إلى مئونة زائدة.

أورد عليه أولاً بأن معنى الأداة حرفي و المعنى الحرفي جزئي غير قابل للتقييد و حيث إن التقابل بين الإطلاق و التقييد هو تقابل العدم و الملكة فالإطلاق دائماً يمتنع بعين امتناع التقييد فلا- مورد لمقدمات الإطلاق إلا في المعنى القابل للإطلاق و التقييد و هو المعانى الاسمية.

وبعبارة أخرى الإطلاق أو التقييد يحتاج إلى لحاظ المطلق أو المقيّد باللحاظ الاستقلاليّ و معنى الحرف ملحوظ آلياً وإلاّ لمّا كان معنى حرفياً و الملحوظ باللحاظ الآلي لا يجمع مع اللحاظ الاستقلاليّ فالمعاني الحرفيّة لا تقبل الإطلاق و التقييد.

يمكن الجواب عنه بإمكان ملاحظة المعنى الحرفيّ الواسع أو الضيق بتبع المعنى الاسمي كما لوحظت معاني الحرفي عند وضع الحروف لها كذلك كقولهم «من» للابتداء، فإنّ معنى الابتداء الحرفي عند قولهم «من» للابتداء ثبت بالوضع لكلمة «من» بتبع معنى الابتداء الاسمي مع أنّ معنى الابتداء الحرفي من المعاني الحرفيّة و عليه فيمكن ملاحظة ما يستفاد من الأداة من الترتّب بنحو العلّية المنحصرة بتبع ملاحظة العلّة و المعلول على نحو لا ينفكّ أحدهما عن الآخر بمعناها الاسمي (1).

و ثانياً: إنّ ترتّب العلّة بنحو الانحصار و بنحو غير الانحصار مصداقان للترتّب المستفاد من أداة الشرط و كلّ واحد منهما مشتمل على الخصوصية و لا يلزم أحدهما الإطلاق فإثبات أحدهما بالإطلاق مع أنّ نسبة الترتّب المطلق إليهما متساوية بلا معيّن بل إرادة كلّ واحد من أنحاء الترتّب محتاجة إلى القرينة و عليه فقياس الترتّب الانحصاري بالواجب النفسي قياس مع الفارق لأنّ الوجوب النفسي وجوب على كلّ حال و هو يلزم الإطلاق بخلاف الغيري فإنّه ثابت في حال دون أخرى هذا بيان ما ذهب إليه في الكفاية.

أورد عليه في نهاية الدراية بأنّ عدم ترتّب التالي على غير المقدّم لا يوجب أن يكون سنخ المترتّب على غيره مبائنا معه من حيث الترتّب أو اللزوم بخلاف عدم كون الوجوب للغير فإنّ الوجوب المنبعث عن وجوب الغير سنخ من الوجوب و مقابل للوجوب الغير المنبعث عن وجوب آخر فليس عدم الترتّب على غير المقدّم

ص: 355

أو الترتب عليه من خصوصيات الترتب على المقدم كى يختلف أنحاء الترتب-إلى أن قال:-

فنحن أيضا نقول بعدم اقتضاء الإطلاق للعلية المنحصرة لكنه لا من أجل كون الانحصار وعدمه من شئون العلية وحيثياتها كالتمامية و  
النقص أو كالعلية بنحو الاقتضاء أو الشرطية أو الإعداد بل من أجل أن الانحصار وعدمه ليسا من شئون العلية أصلا حتى يكون الإطلاق  
مقتضيا لإثبات خصوصية أو نفيها بل حيثية العلية أجنبية عن حيثية الانحصار وعدمه وإنما هما من شئون العلة والكلام فى الإطلاق من  
حيث السببية لا الإطلاق من حيث وحدة السبب وتعددته كما سيأتى إن شاء الله تعالى (1).

هذا الإشكال بناء على أن مدلول الأداة أو الهيئة هو الترتب كما هو المفروض بل هو الظاهر فإن سنخ الترتب فى أحدهما لا يغير الترتب  
فى الآخر إذ الانحصار وعدمه ليسا من شئون العلية بل من شئون العلة وليس مدلول الأداة هو التعليق والتوقيف حتى يقال مدلول التعليق  
والتوقيف ملازم للانحصار ولا حاجة فى إثباته إلى مقدمات الإطلاق.

و أما دعوى أن مدلول الأداة هو الفرض والتقدير ومعها فالترتب مستفاد من الفاء فيجرى فى مدلول الفاء الإطلاق لإثبات الانحصار فهو كما  
ترى لأن مدلول الأداة كما يشهد له التبادر هو الترتب ومع خلو كثير من القضايا الشرطية عن الفاء كيف يدعى أن الترتب مستفاد من الفاء.  
فتحصّل أن إثبات الانحصار بدعوى جريان مقدمات الإطلاق فى مدلول الأداة محلّ منع ونظر وإن أمكن الجواب عن بعض المناقشات.

ص:356

ومنها إطلاق الشرط: بتقريب أنّ مقدمات الإطلاق الجارية في الشرط فيما إذا كان المتكلم في مقام بيان المؤثر الفعلى تقييد كون الشرط بخصوصه مؤثراً مطلقاً و هو لا يمكن إلاّ فيما إذا كان الشرط منحصراً فيه إذ لو لم يكن بمنحصر لزم تقييده ضرورة أنّه لو قارنه شرط آخر في التأثير لما كان مؤثراً وحده و بخصوصه بل يكون مؤثراً بالاشتراك أو يكون المؤثر هو الجامع إن كان كلّ واحد مؤثراً بالاستقلال، و أيضاً لو سبقه شرط آخر في التأثير لكان المؤثر هو السابق كما لا يخفى.

و عليه فإطلاق الشرط من دون قيد لو لا شرط آخر يقتضى كون الشرط المذكور مؤثراً بالفعل وحده و بخصوصه من دون تقييد بعدم شيء في السابق أو المقارن و هو يساوق العلة المنحصرة.

أورد عليه في الكفاية و تبعه في نهاية الدراية أنّه لا يكاد تنكّر الدلالة على المفهوم مع إطلاق الكلام كذلك و كون المتكلم في مقام بيان المؤثر الفعلى إلاّ أنّه من المعلوم ندرة تحقّقه لو لم نقل بعدم اتّفاقه.

و أوضحه المحقّق الاصفهانيّ بقوله لأنّ القدر المسلّم من القضية الشرطيّة إفادة العليّة و صلاحية الشيء للتأثير من دون دخل شيء وجوداً أو عدماً في عليّته الشائيّة و أمّا ترتّب المعلول بالفعل على العلة فهو أمر آخر قد يتفق سوق الإطلاق بلحاظه فتدبر (1).

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ ذلك ليس قضية الإطلاق فإنها كما مرّ ليست إلاّ أنّ ما جعل شرطاً هو تمام الموضوع لإناطة الجزاء به و إلاّ لكان عليه بيانه كما هو الحال في جميع موارد الإطلاق و بعبارة أخرى أنّ الإطلاق في مقابل التقييد و دخالة شيء آخر في موضوع الحكم و كون شيء آخر

ص: 357

موضوعاً للحكم أيضاً لا يوجب تقييداً في الموضوع بوجه.

وَأَمَّا قِضِيَّةُ الاستنادِ الفِعْلِيِّ إِلَى الموضوعِ مع عدم كون قرين له قبله وبعده فهو شىء غير راجع إلى الإطلاق والتقييد فإن الاستناد والاستناد في الوجود الخارجى بالنسبة إلى المقارنات الخارجيّة غير مربوط بمقام جعل الأحكام على العناوين فإنّ في ذلك المقام لم يكن الدليل ناظراً إلى كَيْفِيَّةِ الاستناد في الوجود فضلاً عن النظر إلى مزاحماته فيه.

و كيف كان فالإطلاق غير متكفّل لإحراز عدم النائب وإن كان كفيلاً لإحراز عدم الشريك أى القيد الآخر.

ولو فرض إحراز كون المتكلم بصدده بيان العلة المنحصرة أو الموضوع المنحصر فهو غير مربوط بمفهوم الشرط بل مع هذا يفهم الحصر مع اللقب أيضاً لكنّه لأجل القرينة لا لأجل المفهوم المورد للنزاع (1).

واستشكل بعض على ما ذكره المحقّق الأصفهانى من أنّ القضيّة الشرطيّة تقيّد صلاحية الشىء للتأثير لا الفعلية بأنّ الالتزام به يقتضى تأسيس فقه جديد لأنّ مقتضاه أن لا يستفاد من القضايا الشرطيّة الواردة في لسان الشارع فعليّة الوجوب عند تحقّق الشرط إذ لا رافع لاحتمال وجود المانع أو انتفاء الشرط وهذا ممّا لا يتفوّه به أحد فهل ترى أحداً يتوقّف في الحكم بوجوب الوضوء عند النوم استناداً إلى قوله إذا نمت فتوضّأ (2).

يمكن أن يقال: إنّ القضيّة الشرطيّة وإن لم تدلّ إلاّ على صلاحية الشىء للتأثير ولكن بعد تحقّق الشرط وإحراز عدم المانع بالأصول العقلانيّة يحكم العقل بفعلية الوجوب وهذا غير أن يكون مفاد القضيّة من أول الأمر هو فعليّة الوجوب بوجود

ص: 358

1-1) مناهج الوصول: ج 2 ص 184-185.

2-2) منتقى الأصول: ج 3 ص 228.



الشرط فلا يلزم الفقه الجديد من القول بإفادة القضيّة الشرطيّة لصلاحيّة الشيء للتأثير هذا.

ثمّ لو سلّمنا إفادة القضيّة الشرطيّة للفعليّة أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه أنّه يتمّ لو كان الجزء صرف الوجود فإنّ مع تعدّد الشرط لا يمكن تأثير كلّ واحد بالفعل بخصوصه.

هذا بخلاف ما إذا كان الجزء قابلاً للتكرار كقوله: إن أكرمك زيد فأعطه درهماً وإن أكرمك غلامك فأعطه درهماً فإنّ مقتضى القاعدة هو تأثير كلّ شرط بالفعل في فرد من الجزء ولا يكتفى في الامتثال بصرف الوجود من إعطاء الدرهم لتعدّد الأسباب فحينئذ بقيت فعليّة كلّ شرط في التأثير لتعدّد الجزء ولا ينافى الفعليّة في التأثير مع تعدّد الشرط وعليه فلا ينتج الإطلاق المذكور انحصار الشرط والعلة.

ومنها تليق الوضع مع الإطلاق بتقريب أفاده في الفصول من أنّ التحقيق أنّ التقييد بأداة الشرط يدلّ بالالتزام على انتفاء الجزء عند انتفاء الشرط بالوضع في الجملة وبالإطلاق مطلقاً.

لنا: أنّ المتبادر من التقييد بيان وأخواتها تعليق الجزء على الشرط بمعنى إفادة أنّ الثاني لازم الحصول للحصول الأوّل و مرجعه إلى أنّ للشرط علاقة بالجزء يقتضى بها عدم انفكاكه عنه.

و حيث تنحصر هذه العلاقة أعني علاقة اللزوم في علاقة العليّة بأنواعها الثلاثة صحّ أن يكون الشرط سبباً للجزء أمّا سبباً عقلياً كقولك: إذا أراد الله شيئاً كان أو وضعياً نحو إن ظهرت فكفرّ وأن يكون مسبباً عنه مساوياً له نحو إن كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة وأن يكونا معلولين لعلة واحدة كذلك نحو إن كان النهار موجوداً كان العالم مضيئاً فأدوات الشرط في هذه الموارد ونظائرها إنّما تستعمل لإفادة كون الجزء لازم الحصول للشرط.

وَأَمَّا أَنَّ الشَّرْطَ سَبَبٌ لِلجِزَاءِ أَوْ مَسَبَّبٌ عَنْهُ أَوْ مُشَارِكٌ لَهُ فِي الْعِلَّةِ فَمُسْتَفَادٌ مِنْ عَتَبَارِ أُمُورٍ خَارِجَةٍ وَ لَا اخْتِصَاصٍ لَهَا بِأَحَدِهَا.

نَعَمْ حَيْثُ يَكُونُ الْجِزَاءُ إِتِّسَاءً لَا يَصَحُّ أَنْ يُعْتَبَرَ الشَّرْطُ فِيهِ مَسَبَّبًا عَنِ الْجِزَاءِ لِظُهُورِ أَنَّ الْمَعْنَى لَا يَسْتَقِيمُ فَيَتَعَيَّنُ أَنَّ يَكُونُ شَرْطًا أَى سَبَبًا لَهُ نَحْوُ إِذْ ظَاهَرَتْ فَكُفِّرَ فَإِنَّ الظَّهَارَ سَبَبٌ وَضَعِيٌّ لَوُجُوبِ الْكُفَّارَةِ وَ مَطْلُوبِيَّتِهَا.

أَوْ مَلْزُومًا بِأَنْ يَكُونَ مَعْلُولِينَ لِعِلَّةٍ وَاحِدَةٍ نَحْوُ إِذَا شَاهَدْتَ مَوْضِعَ كَذَا فَقُلْ كَذَا إِذَا كَانَ السَّبَبُ الْوَضْعِيُّ لِلطَّلَبِ مَا هُوَ لِأَزْمِ الْمَشَاهِدَةِ كَالقُرْبِ الْمَخْصُوصِ دُونَ نَفْسِهَا.

لَكِنْ حَيْثُ أَنَّ الظَّاهِرَ مِنَ الْوُجُودِ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ هُوَ الْوُجُودُ بَدُونَ الْوَاسِطَةِ يَتَبَادَرُ مِنْهُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ كَوْنُ الشَّرْطِ شَرْطًا وَ الْجِزَاءُ مَشْرُوطًا.

بَلْ نَقُولُ: الظَّاهِرُ مِنْ عَتَبَارِ الْمَقْدَّمِ مَلْزُومًا وَ التَّالِيَّ لِأَزْمَا أَنْ يَكُونَ الْمَلْزُومُ شَرْطًا بِالْمَعْنَى الْمَتَقَدِّمِ وَ الْإِزْمُ مَشْرُوطًا لَهُ مَطْلَقًا.

وَ مَنْشُؤُهُ أَنَّ صِفَةَ الْإِزْمِيَّةِ لِأَزْمَةِ الْمَشْرُوطِ دُونَ الشَّرْطِ فَإِنَّهُ قَدْ لَا يَكُونُ لِأَزْمَا فِيهَا مَزِيدٌ اخْتِصَاصٍ بِهِ وَ لِهَذَا يَنْصَرَفُ مَطْلَقُهَا إِلَيْهِ.

فَهَذَا هُوَ السَّرُّ فِي تَبَادُرِ شَرْطِيَّةِ الشَّرْطِ لِلجِزَاءِ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ مَطْلَقًا لَا كَوْنِ أَدَاتِهِ مَوْضُوعَةً لِذَلِكَ إِذْ الْمَفْهُومُ مِنْهَا فِي الْمَوَارِدِ الْمَذْكُورَةِ لَيْسَ إِلَّا مَعْنَى وَاحِدٍ وَ هُوَ كَوْنُ الْجِزَاءِ لِأَزْمَا لِلشَّرْطِ.

وَ إِذَا ثَبَتَ أَنَّ قَضِيَّةَ إِطْلَاقِ التَّعْلِيْقِ شَرْطِيَّةَ الْمَقْدَّمِ لِتَالِيٍّ لَا سَيِّمًا إِذَا كَانَ إِتِّسَاءً فَنَقُولُ: كَمَا أَنَّ الظَّاهِرَ مِنَ التَّعْلِيْقِ شَرْطِيَّةَ الْمَقْدَّمِ كَذَلِكَ الظَّاهِرُ مِنْ إِطْلَاقِ الشَّرْطِيَّةِ كَوْنِ الْمَذْكُورِ شَرْطًا عَلَى التَّعْيِينِ لَا عَلَى الْبَدَلِيَّةِ كَمَا يَرُشِدُ إِلَيْهِ قَوْلُكَ حَصُولِ الْمَجْعَىءِ شَرْطًا لَوُجُوبِ الْإِكْرَامِ.

فَإِذَا كَانَ الْمَفْهُومُ مِنْ إِطْلَاقِهِ كَوْنِ الْمَذْكُورِ شَرْطًا عَلَى التَّعْيِينِ فَلَا جَرْمَ يَلْزَمُ مِنْ انْتِفَائِهِ انْتِفَاءُ الْجِزَاءِ لِأَسْتِحَالَةِ وَجُودِ الْمَشْرُوطِ بَدُونَ الشَّرْطِ.

فظهر أنّ دلالة التعليق بالشرط على انتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدم في الجملة مستند إلى الوضع لأنّ ذلك قضية التعليق و على انتفائه عند انتفائه مطلقاً مستندة إلى ظهور التعليق في شرطية المقدم و ظهور الشرطية في الشرطية التعيينية.

فقول القائل: إن جاءك زيد فأكرمه و إن أكرمك أكرمه مخالف للظهور دون الوضع و أمّا نحو أكرم زيدا إن جاءك و إن لم يجنك فالظاهر أنّه مخالف للوضع إذ لا تعليق فيه حقيقة انتهى. (1)

و لا يخفى عليك أنّه لا يتوقّف هذا الاستدلال على كون المتكلم في مقام بيان الفعلية بل يجرى فيما إذا كان في مقام بيان صلاحية الشرط للتأثير أيضاً و إنّما استدلل بإطلاق السببية و الشرطية حيث جعل المتكلم السببية مخصوصة بالشرط المذكور و لم يذكر معه عدلاً آخر فإطلاق شرطية الشرط يدلّ على انحصار الشرطية في الشرط المذكور و هو يلازم انتفائه عند انتفائه فهذا الدليل ملق من الوضع و مقدمات الإطلاق.

و ذهب إليه أستاذنا المحقق الداماد قدس سرّه حيث أفاد: أنّ حقيقة قضية الشرطية هو تعليق الجزاء على الشرط فيما يكون معلّقاً عليه و لذا لا يجوز استعماله فيما لا يكون معلّقاً عليه إلاّ مجازاً كقوله إن ضربتني ضربتك و إن لم تضربني ضربتك.

فإذا عرفت ذلك فإذا كان المتكلم في مقام بيان المعلق عليه و اقتصر على ذكر الشرط و لم يذكر شيئاً آخر بعنوان العدل له كان مقتضى مقدمات الإطلاق هو مدخلية خصوص الشرط كما أنّ اقتصاره في طرف المعلق دليل على كونه بالخصوص معلّقاً بسبب مقدمات الحكمة و إلاّ لكان عليه أن يذكر غيره.

و عليه فمفاد القضية الشرطية بسبب مقدمات الحكمة هو تعليق خصوص

ص: 361

الجزء على خصوص الشرط بحيث إذا ثبت الشرط ثبت الجزء وإذا انتفى انتفى وحينئذ لو دلّ دليل آخر على تعليق الجزء على شيء آخر لزم تقييد إطلاق هذه القضية الشرطية مثلا إذا قيل: إن جاءك زيد فأكرمه تدلّ هذه القضية الشرطية على أن الإكرام لا يجب إلا بمجيء زيد بالخصوص فإذا قيل عقيب ذلك: إن سلّم عليك زيد فأكرمه لزم تقييد القضية الأولى ويكون الشرط أحد الأمرين فكأنه قيل من أول الأمر إن جاء زيد أو سلّم عليك فأكرمه.

فالقضية الشرطية بعد كون المتكلم في مقام البيان تدلّ على الثبوت عند الثبوت و الانتفاء عند الانتفاء.

هذا مضافا إلى عدم الفرق بين كلمة «لو» وأداة الشرط مثل إن إلا في أن كلمة «لو» استعملت فيما علم انتفائه في المضى وإن الشرطية مستعملة في المستقبل الذى يكون وقوعه غير معلوم وعليه فتكونان مشتركين في الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء وليست هذه الدلالة إلا لدلالتهما على حصر الشرط فيما تتلوهما وإلا فما دلّت كلمة «لو» على امتناع الجزء بامتناع الشرط ضرورة أنه لو لم يكن منحصر فيه أمكن قيام سبب آخر مقامه فلا يدلّ انتفاء الشرط المذكور على امتناع الجزء.

وقال سيّدنا الأستاذ قدّس سرّه: مراد صاحب الفصول أن دلالة أداة الشرط على إناطة الجزء بالشرط وضعيّة و لذا يكون استعمالها فيما لا إناطة فيه مجازا هذا بخلاف دلالته على تعيين الشرط المذكور في تلو الأداة فإنّها مقتضى جريان مقدّمات الإطلاق في الشرط و الشرطية بعد عدم الإتيان بكلمة «أو» شيء آخر فإذا كان التعيّن مستفادا من مقدّمات الإطلاق في الشرط فإذا تعدّد الشرط لا يكون الاستعمال مجازا بل غايته هو خلاف الإطلاق ويمكن حمله على أحد الأمرين كما يقتضيه الجمع بين الأدلّة.

وبالجملة فكما أن إطلاق الشرط وعدم تقييده بشيء بمثل العطف بالواو مثلا

يدلّ على عدم كون الشرط مركّباً من المذكور في القضية وغيره فكذلك إطلاق الشرط وعدم تقييده بشيء بمثل العطف بأو يدلّ على انحصار الشرط فيما هو مذكور في القضية وليس له شرط آخر وإلا لكان عليه ذكره.

وهذا نظير استفادة الوجوب التعيّن من إطلاق الصيغة فكما أنّ إطلاق الصيغة في الأمر يفيد عدم سقوط الواجب بإتيان ما يحتمل أن يكون عدلاً له فيثبت بذلك أنّ الوجوب يكون تعييناً فكذلك قضية إطلاق الشرط في المقام هي انحصار قيد الحكم في الشرط المذكور وأنّه لا يدلّ له في السببية للحكم وهذا هو الذي ينتهي إليه الميرزا المجدّد الشيرازي قدّس سرّه حيث قال قدّس سرّه: إنّ أدوات الشرط ظاهرة بمقتضى الوضع في التلازم بين الشرط والجزاء فهي بظهورها الوضعي تنفي المقارنات الاتّفاقية لعدم لزوم بينها بوجه و لما كانت ظاهرة في لزوم الجزاء للشرط بمقتضى الوضع فهي بمقتضى إطلاق ما يفيد من لزوم الجزاء للشرط تنفي كونها معلولين لثالث أو كون الشرط مسبباً فإنّ معنى إطلاق لزومه له عند وجوده سواء وجد معه أي مع الشرط شيء آخر في العالم أو لم يوجد و من المعلوم أنّهما لو كانا مشتركين في العلة أو كان الجزاء سبباً للشرط لم يصدق هذه القضية أعني أنّه لازم للشرط المذكور في القضية الشرطية على الإطلاق سواء وجد معه شيء آخر في العالم أو لم يوجد بل تكون كاذبة فيلزم تقييدها الذي هو مخالف للأصل.

ولا يصار إليه إلاّ للدليل وذلك لأنّ كلّ أمرين متلازمين مشتركين في العلة لو فرض محالاً وجود أحدهما فلا يكون الآخر لازماً له بل إنّما يكون ذلك إذا وجد لوجود علته المشتركة بينه وبين ذلك الآخر ضرورة عدم الارتباط بين نفس المعلولين لثالث بل إنّما هو من جهة أنّ وجود كلّ منهما لازم لوجود علته التي هي علة الآخر أيضاً و من المعلوم أيضاً أنّ المسبّب وإن كان لازماً للسبب عند وجوده على الإطلاق سواء وجد مع السبب شيء آخر في العالم أو لا لكنّ لا عكس كلياً لعدم

استلزام مجرد وجود المسبب له بل لا بدّ في وجوده من وجود علته فلا يصدق أنّه لازم للمسبب و لو لم يوجد شيء غيره في العالم فتعيّن أن يكون الشرط سببا و الجزاء مسببا لأنّه هو الذي لازم للشرط على الإطلاق.

فاذا ظهر أنّ الشرط سبب فظاهر السببية بمقتضى إطلاقها بمعنى عدم ذكر بدل للمذكور في القضية هو السببية المنحصرة بالتقريب المتقدّم و لازمها الانتفاء عند الانتفاء فثبت المطلوب فهنا إطلاقان:

أحدهما: إطلاق لزوم الجزاء للشرط يثبت به سببية الشرط للجزاء.

و ثانيهما: إطلاق سببية الشرط يثبت به انحصار السبب فيه المستلزم للانتفاء عند الانتفاء فافهم (1).

لا يقال: إنّ الإطلاق في مقابل التقييد و دخالة شيء آخر في موضوع الحكم و كون شيء آخر موضوعا للحكم أيضا لا يوجب تقييدا في الموضوع بوجه كما في المناهج (2).

لأنّ نقول: دخالة شيء آخر في السببية يوجب أن يكون السبب أحد الأمرين لا شيء بخصوص فالإطلاق يدلّ على أنّ السبب هو الشيء المتعيّن لا أحد الأمرين لاحتياجه إلى مئونة زائدة و عليه فدخالة شيء آخر لا تكون أجنبيّا عن خصوصيات السبب فلا تغفل.

و كيف كان فقد أورد عليه في الكفاية بأنّ المقام لا يقاس بالوجوب التعيّن لأنّ الوجوب التعيّن سنخ خاصّ من الوجوب يكون مغايرا مع الوجوب التخيري و مع مغايرتهما لا بدّ للمولى في التخيريّ منهما من العدل لاحتياجه إلى مئونة زائدة و هذا بخلاف الشرط فإنّه واحدا كان أو متعددا كان نحوه واحدا و دخله في المشروط بنحو

ص: 364

1-1) تقريرات الميرزا المجدد الشيرازي: ج 3 ص 153-154.

2-2) ج 2 ص 184.

واحد لا تتفاوت الحال فيه ثبوتاً كى تتفاوت عند الإطلاق إثباتاً و كان الإطلاق مثبتاً لنحو لا يكون له عدل لاحتياج ما له العدل إلى زيادة مئونة و هو ذكره بمثل أو كذا.

و احتياج ما إذا كان الشرط متعدداً إلى ذكر أو كذا إنّما يكون لبيان التعدد لا لبيان نحو الشرطية.

و الحاصل أنّ ترتب المعلول على علته المنحصرة ليس مغايراً فى السنخ لرتبه على غير المنحصرة بل هو فى كليهما على نحو واحد فإذن لا مجال للتمسك بالإطلاق لإثبات انحصار العلة بما هو مذكور فى القضية (1).

أجاب عنه بعض الأعلام بأنّ الإطلاق المتمسك به فى المقام ليس هو إطلاق الجزء و إثبات أنّ ترتبه على الشرط إنّما هو على نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة ليرد عليه ما ذكر بل هو إطلاق الشرط بعدم ذكر عدل له فى القضية إلى أن قال: و بما أنّ التقييد بشىء واحد يغير التقييد بأحد الشينين على البدل سنخا يلزم على المولى بيان الخصوصية إذا كان فى مقام البيان و حيث أنّه لم يبين العدل مع أنّه يحتاج إلى البيان تعيين كون الشرط واحداً و أنّ القيد منحصر به (2).

أورد عليه بأنّ الملاك المذكور للدلالة على المفهوم لو تمّ لا يختصّ بالقضية الشرطية بل يعمّ غيرها كالقضايا الوصفية و نحوها لأنّ التمسك بالإطلاق الجارى فى ذات الشرط لا يثبت مفهوم الشرط فى مقابل مفهوم القيد فلو أثبت المفهوم فهو إنّما يشبه بعنوان مفهوم القيد بيان أنّ الحكم الثابت لشيء مقيد بقيد كقولنا أكرم العالم العادل مثلاً فالقيد لا يخلو من أن يكون مطلقاً فى الكلام و لم يذكر المتكلم عدلاً له كالمثال المزبور أو ذكر عدلاً له كقولنا أكرم العالم العادل أو الهاشمى فالقضية على الأول تدلّ على أنّ الحكم الثابت للعالم مقيد بقيد واحد و هو العدالة و على الثانى تدلّ

ص: 365

1-1 (1) الكفاية: ج 1 ص 306 مع توضيح ما.

2-2 (2) المحاضرات: ج 5 ص 68.

على أنه مقيد بأحد القيدين و هما العدالة و الهاشمية و بما أن التقييد بأحدهما على البدل يحتاج إلى بيان زائد في الكلام كالعطف بأو أو نحوه كان مقتضى إطلاق القيد و عدم ذكر عدل له انحصاره به أي بما هو مذكور في القضية و إلا لكان على المولى البيان و من الطبيعي أنه لا فرق بين كون القضية شرطية أو وصفية أو ما شاكلها.

هذا مضافا إلى أن مقتضى إطلاق القيد في الكلام و عدم ذكر عدل له و إن كان وحدته تعيينا في مقابل تعدده أو كونه واحدا لا بعينه إلا أنه لا يدل على انحصار الحكم به بل غاية ما يدل عليه هو أن الحكم في القضية غير ثابت لطبيعي المقيد على الإطلاق و إنما هو ثابت لخصّة خاصّة منه و لكنّه لا يدل على أنه ينتفى بانتفاء تلك الخصّة فإنه لازم انحصار الحكم به لا لازم إطلاقه و عدم ذكر عدل له فإنّ لازمه عدم ثبوت الحكم للطبيعي على الإطلاق و لا يدل على انتفائه عن خصّة أخرى غير هذه الخصّة.

على أن المتكلم ليس في مقام البيان من هذه الناحية أي من ناحية انحصار الشرط بما هو مذكور فيها بل الظاهر أنه في مقام بيان مؤثرية الشرط على نحو الاقتضاء بمعنى عدم قصوره في حد ذاته عن التأثير و ليس هو في مقام بيان مؤثرية الفعلية و انحصارها بما هو مذكور في القضية بلحاظ عدم ذكر عدل له حتى يتمسك بإطلاقه لإثبات انحصار المؤثر الفعلي فيه (1).

و يمكن الجواب عن الإيرادات المذكورة بأن منشأها هو الغفلة عمّا ذكره صاحب الفصول و ذلك لأنّ حاصل كلامه أنّ دلالة القضية الشرطية على المفهوم مبتنية على تلفيق أمرين:

أحدهما: الوضع و الآخر الإطلاق أمّا الوضع فهو أنّ الأداة وضعت لإفادة

ص: 366



اللزوم والمنصرف عنه في الإنشاءات هو السببية لأنَّ الجزاء الإنشائي لا يصحَّ أن يعتبر الشرط فيه مسبباً عن الجزاء لعدم استقامة المعنى كما لا معنى لكون الشرط والجزاء معلولين لعلّة أخرى لظهور اللزوم في اللزوم الذي لا يكون بواسطة شيء آخر فإذا لم يكن الجزاء سبباً للمقدّم ولا يكون المقدّم والجزاء معلولين لعلّة أخرى انحصر أن يكون الشرط سبباً للجزاء فالأداة تدلّ على سببية الشرط للجزاء والمراد من السببية والعلية ليس هي السببية والعلية الفلسفية إذ المجعولات الشرعية لا تقاس بالعلية والمعلولية التكوينية لعدم صدور الجزاء من المقدّم وإنّما المراد هو دخالة المقدّم في التالي فإذا انضمّ مدلول الأداة مع جريان مقدّمات الإطلاق في ذات الشرط ينتج أنّ السببية ثابتة للشرط بخصوصه لا بضميمة شيء آخر معه ولا مع اقتران دليل له بحيث يكون الشرط أحد الأمرين لا بخصوصه.

ومن المعلوم أنّ محصل الأمرين أنّ الشرط متعيّنًا وبخصوصه سبب للجزاء وهو يساوق إفادة الانحصار فالمنطوق يدلّ بسبب الوضع و الإطلاق على انحصار السبب في الشرط المذكور ولازم انحصار السبب فيه هو انتفاء المسبّب بانتفاء السبب.

والفرق بين القضية الشرطية والوصفية في أنّ الشرطية تفيد بالوضع والانصراف السببية والوصفية لا تفيد السببية نعم تعليق الحكم على الوصف مشعر بالحيثية ولكنّه ليس في حدّ الدلالة وهذا هو السبب في عدم إفادة الوصفية للانحصار دون الجملة الشرطية فإنّ انضمام الدلالة على السببية مع جريان مقدّمات الإطلاق في ذات الشرط ينتج تعيّن الشرط في السببية للجزاء دون غيره وليس هو إلاّ إفادة الانحصار وعليه فمفهوم الشرط مقابل لمفهوم الوصف ويفيد الحصر بخلاف مفهوم الوصف؛ ثمّ اعلم أنّه لا حاجة إلى كون المتكلّم في مقام بيان المؤثر الفعلي حتّى يقال ليس المتكلّم في القضية الشرطية في مقام البيان من هذه الناحية بل يكفي كونه في مقام بيان أهلية التأثير وتعيين ذات السبب مع دلالة القضية الشرطية على علاقة

السببية فإذا اقتصر في شيء خاص بعنوان كونه أهلا للسببية يفيد ذلك انحصار السبب فيه بل لا يتوقف ذلك على إحراز كونه في مقام بيان الانحصار حتى يقال مع إحراز ذلك لا اختصاص لدلالة القضية على المفهوم بالقضية الشرطية إذ يكفي كونه في مقام بيان خصوصيات ذات السبب بضميمة دلالة القضية الشرطية على السببية في الدلالة على المفهوم نعم لو لم تكن تلك الضميمة لكان الحاجة إلى إحراز كونه في مقام بيان الانحصار وأما مع الضميمة يكفي كونه في مقام بيان خصوصيات السبب ولا إشكال في كونه في مقام البيان من جهة خصوصيات السبب وكيفية مدخليته وإلا فلا يجوز التمسك بإطلاق الشرط في عدم مدخلية شيء آخر فيه فكما أن بالإطلاق يتمسك لدفع احتمال مدخلية شيء آخر في تأثير الشرط بالانضمام فكذلك يتمسك بالإطلاق لدفع احتمال مدخلية البديل له وهذا لا يرجع إلا إلى الانحصار.

فتحصل تمامية دلالة القضية الشرطية على المفهوم بتلفيق دلالة الأداة وضعا وانصرافا على سببية الشرط للتالي وجران مقدمات الإطلاق في خصوصيات ذات السبب.

هذا بخلاف الجملة الوصفية فإنها لا دلالة لها على العلية وإنما دلالتها على مطلوبة شيء متصف بوصف والمطلوبية في قضية الوصفية وإن كانت متعلقة بشيء مع اتصافه بكذا وكان الوصف دخالة في المطلوبية ولكن لا ينفى المطلوبية عن غير مورد الاتصاف لإمكان تعدد المطلوب ولذا لا يتقيد الموضوع في المثبتين إلا إذا أحرز وحدة السبب كما لا يخفى والقول بأن الإطلاق في مقابل التقييد ودخالة شيء آخر في موضوع الحكم وكون شيء آخر موضوعا للحكم أيضا لا يوجب تقييدا في الموضوع بوجه (1).

ص: 368

ينافيه ظهور الجملة الشرطية وضعا وإطلاقا في أنها في مقام بيان تعيين السبب للحكم المذكور في الجزاء فإذا اقتصر على شيء بالخصوص ولم يتقيده بالاقتران أو البدلية.

انعقد ظهورها الوضعي والإطلاقي في أن السبب المذكور متعين في الدخالة والسببية للجزاء فلا تغفل.

ثم لا يخفى عليك أن سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره استدلل لدلالة الجملة الشرطية على المفهوم مضافا إلى ما ذكرناه بالروايات الخاصة منها ما رواه في الكافي عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن الحكم عن داود بن النعمان عن أبي أيوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إننا نريد أن نتعجل السير - وكانت ليلة النفر حين سألته - فأبى ساعة تنفر فقال لي: أما اليوم الثاني فلا تنفر حتى تزول الشمس وكانت ليلة النفر وأما اليوم الثالث فإذا ابيضت الشمس فانفر على بركة الله فإن الله جل ثناؤه يقول: (فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه) فلو سكت لم يبق أحد إلا تعجل ولكن قال: (و من تأخر فلا إثم عليه) (1).

وذلك يكفي في إثبات المفهوم للقضية الشرطية لأن قوله عليه السلام: فلو سكت لم يبق أحد إلا تعجل يدل على أن المفهوم من القضية الشرطية هو أن من لم يتعجل فعله الإثم وكان ذلك مفهوما عرفيا بحيث لو سكت الله تعالى ولم يقل و من تأخر فلا إثم عليه لم يبق أحد إلا استفاد من القضية الشرطية حرمة التأخير وتعجل لئلا يتلى بالحرمة إذ المفهوم مركب من نقيض الشرط والجزاء وهو من لم يتعجل فعله الإثم لأن نقيض التعجيل هو عدم التعجيل ونقيض عدم الإثم هو وجود الإثم.

و السند معتبر لأن المراد من أبي أيوب بقرينة نقل داود بن النعمان هو الخزاز

ص: 369

أو منصور بن حازم وكلاهما ثقتان كما أنّ داود بن النعمان وأخوه علي بن النعمان أيضا ثقتان.

ومنها ما رواه أيضا في الكافي عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن محبوب عن عبد العزيز العبدى عن عبيد بن زرارة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام قول الله عزّ وجلّ: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصِّمْهُ) قال: ما أبيّنها من شهد فليصمه و من سافر فلا يصمه (1).

والخبر يدلّ على أنّ حكم المسافر مبين في الآية مع أنّه لا بيان فيها إلاّ من جهة دلالة القضية الشرطيّة على الانتفاء عند الانتفاء ولا يكون ذلك من باب التعبد بل الظاهر من قوله عليه السلام «ما أبيّنها» أنّه عليه السلام أرجع المخاطب إلى القضية والدلالة اللفظيّة ولكنّه ضعيف لضعف عبد العزيز العبدى اللهم إلاّ أن يقال: أنّ ضعف السند وإنّ أوجب عدم جواز الإسناد إلى الإمام وأما نقل ذلك عند الرواة وعدم إنكارهم شاهد صدق على أنّ للقضيّة الشرطيّة مفهوما لا ينكره العرف المتكلّم السامع وعليه فالخبر يصلح للتأييد كما لا يخفى.

ومنها ما رواه في تفسير علي بن إبراهيم عن أبيه عن محمّد بن أبي عمير عن جميل عن أبي عبد الله عليه السلام قال له رجل جعلت فداك إنّ الله يقول: (ادعوني استجب لكم) وإنا ندعوا فلا يستجاب لنا قال: لأنكم لا توفون الله بعهدته وإنّ الله يقول: (أوفوا بعهدى أوف بعهدكم) والله لو وفيتم لله لوفى الله لكم (2).

حيث دلّت هذه الرواية على أنّ انتفاء وفائه تعالى بانتفاء وفاء الناس بعهدهم مستفاد من قوله تعالى: (أوفوا بعهدى أوف بعهدكم) لأنّه جواب للأمر بتقدير فعل الشرط أى إن وفيتم بعهدى أوف بعهدكم وهذا المفهوم يوجب التقيّد في قوله تعالى:

ص: 370

1-1) الكافي: ج 4 ص 126.

2-2) كنز الدقائق: ج 1 ص 395.

(ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) و لذلك قال فى تفسير آلاء الرحمن و يؤخذ من الآية قاعدة كَلِيَّة و هى أَنَّ من لم يف بعهد الله فيما أخذه من الدين و الشريعة فهو بنفسه قد نقض عهد الله معه و خرج عن كونه أهلاً لما وعد به من اللطف و الرحمة و استجابة الدعاء و على ذلك جاءت صحيحة القمى عن جميل عن أبى عبد الله عليه السلام فى استجابة الدعاء (1).

و استدلل فى أصول الفقه مضافاً إلى ما نقلناه عن الفصول بموثقة أبى بصير المروى فى التهذيب بإسناده عن الحسين بن سعيد عن عاصم بن حميد عن أبى بصير يعنى المرادى قال: سألت أباً عبد الله عليه السلام عن الشاة تذبج فلا تتحرّك و يهراق منها دم كثير عبيط فقال: لا تأكل إنَّ علياً عليه السلام كان يقول إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل (2).

و قال: إنَّ استدلال الإمام بقول على عليه السلام لا يكون إلا إذا كان له مفهوم و هو إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل (3).

فتحصّل: أنَّ الأظهر هو أنَّ القضية الشرطيّة تدلّ على المفهوم أعنى الانتفاء عند الانتفاء كما ذهب إليه صاحب الحاشية و صاحب الفصول و الشيخ و غيرهم (قدّس الله أرواحهم).

ثمَّ أنّه ربّما استدلل المنكرون بوجوه منها قوله تعالى: (لا تُكْرَهُوا قِتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) (4).

بتقريب أنَّ القضية الشرطيّة لو كان لها مفهوم لزم منه عدم حرمة الإكراه فى

ص: 371

1-1) آلاء الرحمن: ج 1 ص 88.

2-2) الوسائل، الباب 12 من ابواب الذبائح: ج 16 ص 264 ح 1.

3-3) اصول الفقه: ج 1 ص 114.

4-4) سورة نور، الآية 33.

صورة عدم إرادة التعفّف وهو ممّا لا يلتزم به ويمكن الجواب عنه بأنّ محلّ الكلام ما إذا أمكن فرض الحكم بدون الشرط لا فيما إذا لم يمكن ذلك ممّا لا يكون له موضوع إلاّ بفرض الشرط كالمثال إذ لا يمكن الإكراه إلاّ في فرض إرادة التحصّن فالشرط في نحوه محقّق الموضوع وانتفاء الحكم فيه عند انتفاء الموضوع عقليّ وهو خارج عن محلّ الكلام قال شيخنا الأستاذ الأراكي قدّس سرّه إنّ محلّ الكلام في القضية الشرطيّة هو ما إذا كان للقضيّة موضوع ومحمول وشرط وكان الموضوع ثابتاً في صورتى وجود الشرط وعدمه ولم يكن لوجود الشرط وعدمه دخل في وجود الموضوع بل كان وجوده محفوظاً في كلتا الحالتين ففى قولك إن جاء زيد فأكرمه الموضوع زيد والمحمول وجوب الإكرام والشرط هو المجيء فالقائل بالمفهوم يقول بأنّ الحكم المحمول على زيد في صورة المجيء وجوب الإكرام وفي صورة عدمه عدم وجوبه.

وأما إذا كان الشرط محقّقاً لوجود الموضوع بحيث لزم من انتفائه انتفاء الموضوع فعدم الحكم حينئذ عند عدمه ليس من باب المفهوم بل لأجل ارتفاع الموضوع.

وقد عرفت أنّ ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه عقليّ خارج عن محلّ الكلام.

فلو قال: إن رزقت ولدا فاختته أو إن ركب الأمير فخذ ركابه فعدم وجوب الختان وأخذ الركاب عند عدم الشرط إنّما هو لأجل انتفاء الموضوع وهو الولد في الأوّل والركاب في الثانی والآية الشريفة من هذا القبيل إذ في صورة عدم إرادتهنّ التحفّظ والتعفّف لا يبقى موضوع للإكراه فعدم حرمة الإكراه حينئذ سالبة بانتفاء الموضوع فيصحّ أن يقال: إنّ الإكراه في هذه الصورة ليس بحرام وتجب الممانعة (1).

ومنها ما نسب إلى السيّد المرتضى قدّس سرّه من أنّ تأثير الشرط إنّما هو تعليق

ص: 372

الحكم به وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجرى مجراه ولا يخرج عن كونه شرطاً فإن قوله تعالى: (وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ) يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم إليه شاهد آخر فانضمام الثاني إلى الأول شرط في القبول ثم علمنا أن ضم امرأتين إلى الشاهد الأول شرط في القبول ثم علمنا أن ضم اليمين يقوم مقامه أيضاً فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى.

يمكن الجواب عنه أولاً بما أفاد في الكفاية من أنه قدس سره إن كان بصدد إثبات إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت وفي الواقع فهو ممّا لا يكاد ينكر ضرورة أن الخصم يدعى عدم وقوعه في مقام الإثبات و دلالة القضية الشرطية عليه لا في مقام الثبوت.

و إن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه (أى وقوع النائب) فمجرد الاحتمال لا يضّر القائل بالمفهوم ما لم يكن ذلك الاحتمال راجحاً أو مساوياً بحسب القواعد اللفظية وليس فيما أفاده السيد قدس سره ما يثبت الرجحان أو التساوى أصلاً انتهى (1).

بل مدعى المفهوم يقول برجحان الدلالة على المفهوم كما قرّناه مفصلاً.

و ثانياً: بأن ما استدلل به السيد من قوله تعالى: (وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ) ليس له مفهوم الشرط بل له مفهوم العدد بالنسبة إلى الشهيدين و مفهوم الوصف بالنسبة إلى الرجال و عليه فهو أجنبي عن المقام كما أفاد أستاذنا المحقق الداماد قدس سره...

و ثالثاً: إن الاستدلال ببعض الآيات و الروايات على عدم المفهوم مع قيام القرينة فيها بحسب الأدلة الواردة فيها لا ينافى دعوى ظهور القضية الشرطية لو خلّيت و طبعها في الدلالة على انحصار سبب الجزاء في الشرط المذكور في تلو أداة

ص: 373

الشرط فلا تغفل.

بقى التنبيه على امور

أحدها: إنَّ المختار في مفاد المفهوم المصطلح أنه الانتفاء عند الانتفاء والمراد من الانتفاء الثاني هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفاء الشرط و انتفاء سنخ الحكم انتفاء طبيعة الحكم المعلق على الشرط في القضية الشرطية الطبيعة لا تنتفى إلا بعدم جميع الأفراد و لا يدلُّ القضية الشرطية على انتفاء الطبيعة عند انتفاء الشرط إلا إذا كان الشرط علّة منحصرة لها وبالجملة فإذا وجدت العلة المنحصرة تحققت الطبيعة ببعض الأفراد وإذا انتفت العلة المنحصرة انتفت الطبيعة بجميع الأفراد و عليه فانتفاء الطبيعة مساوق لانتفاء سنخ الحكم و هذا متفرع على أنّ المعلق على الشرط في المنطوق هو الطبيعة لا الحكم الكليّ و لا شخص الحكم بما هو وجود شخص و لا صرف الحكم و تفصيل ذلك: إن المعلق على المجيء في القضية الشرطية نحو إن جاء ك زيد فأكرمه ليس هو الوجوب الكليّ بحيث لا يشذ عنها فرد منها لأنّ لازمه حينئذ هو انتفاء سنخ الحكم عقلا هذا مضافا إلى أنه لا فرق بين مثل أكرم في القضية الشرطية و بين أكرم زيدا فكما أنّ أكرم زيدا ليس بكليّ كذلك في القضية الشرطية.

على أنّ النزاع بين الأصحاب في القضية الشرطية ليس في إفادة منطوقها إنشاء سنخ الحكم أو شخصه بل في إفادة العلية المنحصرة و عدمها. و أيضا ليس المعلق في القضية الشرطية هو صرف وجوب الطبيعة بمعنى الطبيعة الناقض للعدم الكليّ بحيث إذا تحققت صرف الوجوب نقض عدم الكليّ و إذا انتفى علّة صرف الوجوب بقي عدم المطلق حتّى يصدق انتفاء سنخ الحكم لأنّ الوجود نقيض لعدم و كلّ وجود بديل عدم نفسه لا عدم المطلق فانتفائه انتفاء نفسه

ص: 374



لا انتفاء سنخ الوجوب وبالجملة انتفاء ناقص لعدم لا يوجب بقاء عدم المطلق على حاله بل عدم ما هو بديل له فليس تعليق الوجوب بهذا المعنى أيضا مقتضيا لانتفاء سنخ الحكم.

فالتحقيق كما أفاد المحقق الاصفهاني قدس سره أنّ المعلق على العلة المنحصرة في المنطوق هو طبيعة وجوب الإكرام المنشئ في شخص هذه القضية لكنّه لا- بما هو متشخص بلوازمه فإنّ انتفائه بانتفاء موضوعه أو شخص علة وإن لم يكن منحصرة عقلي لا يحتاج إلى إفادة انحصار علة بأداة أو غيرها بل بما هو وجوب فإذا كانت علة الوجوب بما هو وجوب منحصرة في المجرى مثلا استحالة أن يكون للوجوب فرد آخر بعلة أخرى.

فيدلّ على أنّ الوجوب لو كان له فرد كانت علة المجرى لآته علة منحصرة وإلا لزم الخلف (1).

و لعلّ إليه يؤول ما في الكفاية من أنّ المفهوم إنّما هو انتفاء سنخ الحكم وعليه فلا حاجة في إثبات المفهوم إلى إثبات إنشاء سنخ الحكم في المنطوق بل يكفي تعليق طبيعة الحكم مع إفادة أداة الشرط و مقدمات الإطلاق انحصار العلة.

ثمّ الدليل على تعليق طبيعة الحكم في الجزاء في الجملة الشرطية بناء على كون معاني الهيئات كالمعاني الحرفية جزئية كما هو الحقّ هو ما أشار إليه المحقق الاصفهاني قدس سره في كلامه من أنّ المعلق على العلة المنحصرة نفس وجوب الإكرام المنشئ في شخص هذه القضية لكنّه لا بما هو متشخص بلوازمه فإنّ انتفائه بانتفاء موضوعه أو شخص علة وإن لم يكن منحصرة عقلي لا يحتاج إلى إفادة انحصار علة بأداة أو غيرها بل بما هو وجوب فإذا كانت علة الوجوب بما هو وجوب منحصرة في

ص: 375

المجىء مثلا استحال أن يكون للوجوب فرد آخر بعلة أخرى (1).

والقول بأنه يصحّ مع تسليم الحكم العقليّ بانتفاء الحكم عقلا لانتفاء موضوعه أن ينازع في أنّ اللفظ أيضا يدلّ على هذا الانتفاء أم لا منظور فيه إذ لا داعى لذلك عرفا مع الحكم العقلي فتدبر.

وإليه يؤول ما فى مناهج الوصول من أنّ الهيئة وإن كانت جزئية لكن تناسب الحكم والموضوع يوجب إلغاء الخصوصية وجعل الشرط علة منحصرة لنفس الوجوب وطبيعته فبانتفائه ينتفى طبيعى الوجوب (2).

ولعلّ هو مراد الشيخ الأ-عظم قدّس سرّه ممّا حكى عنه فى الوجوب الإنشائيّ من أنّ ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العلية(المنحصرة)المستفاد من الجملة الشرطية حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستندا إلى ارتفاع العلة المأخوذة فيها فإنّه يرتفع ولو لم يوجد فى حيال أداة الشرط كما فى اللقب والوصف (3).

وأما بناء على عدم كون المعانى الحرفية وأشباهاها جزئية بل كونها كلية كما ذهب إليه فى الكفاية فالمعلّق فى القضية الشرطية هو نفس الوجوب والخصوصيات الناشئة من قبل الاستعمال من خصوصيات معناها المستعملة فيه.

وممّا ذكر يظهر أنّه إذا كان مفاد الجزاء هو الإخبار عن الحكم الكلى بداعى الإنشاء فلا كلام فيه من جهة أنّ الانتفاء عند الانتفاء من جهة المفهوم كقول القائل إذا جاء زيد يكون إكرامه واجبا مما عبّر عنه بنحو القضية الخبرية فإنّ المستعمل فيه فى الخبرية ليس بجزئى بل هو كلى ولا يضره أنّ المتكلم فى مقام الإنشاء إذ الجملة مستعملة فى الخبرية بداعى الإنشاء وعليه فهذه الجملة تدلّ على ثبوت الجزاء عند

ص:376

1-1) نهاية الدراية: ج 2 ص 165.

2-2) مناهج الوصول: ج 2 ص 189.

3-3) الكفاية: ج 1 ص 311-312.

ثبوت المجيء وانتفائه عند انتفائه و من المعلوم أنّ انتفاء الطبيعة الكلّية من جهة دلالة القضية على انحصار العلة لا الدلالة العقلية.

وإنّما الكلام في مثل الوقوف و النذور و العهود و الوصايا و الأيمان من جهة أنّ انتفاء الأحكام فيها عن غير ما هو المتعلّق لها من الأشخاص هل يكون بدلالة العقل أو المفهوم.

ربّما يقال: ليس بدلالة الشرط أو الوصف أو الدلالة بل لدلالة العقل مثلا إذا قال الواقف وقفت مالى كذا لأولادى إن كانوا عدولا أو لأولادى العالمين فانتفاء الوقف مع سلب العدالة ليس للمفهوم بل لأنّ شخص الوقف ينتفى بانتفائه متعلّقه و لو بقيده أو شرطه عقلا و لا احتمال لجعل آخر لأنّ الشىء إذا صار وقفا على أحد أو أوصى به أو نذر له إلى غير ذلك لا يقبل أن يصير وقفا على غيره أو وصية أو نذرا له كما فى الكفاية.

و لكنّ لفائل أن يقول إن كان المجعول شخصيا كان الأمر كذلك و أمّا إذا احتتمل أنّ المجعول ذا مراتب بحسب أغراض الواقف كما إذا احتتمل أنّ الواقف أراد أن يكون الشىء وقفا فى المرتبة الأولى للعدول من أولاده و فى المرتبة الثانية لنفس أولاده و فى المرتبة الثالثة لغيرهم فالمجعول بقرينة إفادة الجملة الشرطية للعلة المنحصرة يكون طبيعة الوقف و مقتضى تعليق الطبيعة على العلة المنحصرة و هو عدالة أولاده هو انتفاء الطبيعة بانتفاء عدالتهم و عليه فلو طلب غير العدول بعد فقدان العدول شيئا من الوقف أو الوصية فلم يؤت شيئا للمفهوم المستفاد من القضية الشرطية فلا وجه لخروج أمثالها عن المفاهيم و لا دلالة للعقل فى نظائر ذلك على الانتفاء لعدم كون الكلام حينئذ فى شخص الحكم بل فى طبيعة الحكم.

نعم التمسك بهذه الموارد لإثبات المفهوم للقضية الشرطية فى جميع الموارد لا يخلو عن النظر لأنّ المتكلّم فى هذه المقامات يكون فى مقام تحديد موضوع وقفه أو

وصيته وهو قرينة خاصة فلا يقاس سائر المقامات بها مع عدم قيام قرينة خاصة فيها فتدبر جيدا.

ثانيها: إن محلّ الكلام فى القضايا الشرطية هو ما إذا كان الموضوع ثابتا فى صورتى وجود الشرط وعدمه كقوله إن جاء زيد فأكرمه فإنّ الموضوع زيد والمحمول وجوب الإكرام و الشرط هو المجرى و الموضوع ثابت فى صورة وجود المجرى و عدمه فيتمكّن القائل بالمفهوم من أن يقول القضية الشرطية تدلّ على وجوب الإكرام عند ثبوت المجرى و عدم وجوب إكرامه عند عدم ثبوت المجرى.

وأما إذا لم يكن الموضوع محققا إلا بالشرط فهو خارج عن محلّ الكلام لأنّ انتفاء الحكم فى هذه الصورة بانتفاء الموضوع عقلى ولا مفهوم للقضية إذ لم يبق الموضوع عند انتفاء الشرط حتّى تدلّ القضية الشرطية على انتفاء الحكم فيه كقوله إن رزقت ولدا فأختته فعدم وجوب الختان عند عدم الولد إنّما هو لأجل انتفاء الموضوع وهو الولد وهو عقلى لا لأجل المفهوم وبالجملة يعتبر فى المفهوم حفظ الموضوع فى طرف المفهوم ففى مثل إن جاء زيد يجب إكرامه يكون الموضوع وهو زيد محفوظا بالقضية تدلّ بناء على دلالتها على المفهوم على عدم وجوب إكرام زيد عند انتفاء الشرط وهو المجرى وهذا بخلاف إن رزقت ولدا فأختته فإنّها قضية شرطية محققة الموضوع فلا مفهوم لها ويكون انتفاء الختان فيها عند انتفاء الولد من جهة انتفاء الموضوع لا من جهة دلالة القضية لما عرفت من عدم بقاء الموضوع.

ثالثها: إنّ دائرة المفهوم تتسع بتعدّد القيود والشروط فى القضية الشرطية لأنّ انتفاء كلّ قيد يكفى فى انتفاء الجزء فإذا قال السيد إن جاء زيد فأكرمه كان مفهومه إن لم يجرى فلا يجب إكرامه وإذا قال إن جاء زيد وسلم عليك وأتى بهدية فأكرمه كان مقتضاه انتفاء وجوب الإكرام بانتفاء المجرى أو بانتفاء السلام أو بانتفاء الإتيان بالهدية وهكذا فكلّ قيد و شرط يوجب توسعة فى ناحية المفهوم كما أنّه يوجب ضيقا

فى ناحية المنطوق إذ دائرة وجوب الإكرام مع التقيّد بالشرطين أضيق ممّا يقيد بشرط واحد.

هذا كله إذا جمع بين القيود و أمّا إذا ذكرت على سبيل البدلية كما تقول إن جاء زيد أو سلّم عليك أو أهدى إليك فأكرمه فدائرة المنطوق و المفهوم كليهما تسع بمقدار إضافة القيود.

رابعها: كما أفاد شيخنا الأستاذ الأراكي قدّس سرّه تبعاً لما أفاده شيخه الأستاذ أنّه لا إشكال فى لزوم الاتّفاق و التطابق بين المفهوم و المنطوق فى جميع القيود فى الجملة و يمحض الاختلاف فى السلب و الإيجاب فالمفهوم من قولك:  
«إن جاء زيد يوم الجمعة فأكرمه يوم السبت»، أنّه «إن لم يجئك يوم الجمعة لا يجب إكرامه يوم السبت».

و إنّما الإشكال فى بعض القيود مثل العموم المأخوذ فى الجزء فإنّه إذا كان على وجه العموم المجموعى فلا إشكال فى التطابق بمعنى مأخوذيّته فى طرف المفهوم أيضاً على وجه المجموعى دون الاستغراقى.

فإذا قيل: إن جاءك زيد فيجب إكرام مجموع العلماء بحيث كان المطلوب إكرام المجموع كان المفهوم انتفاء إكرام المجموع الغير المنافى مع وجوب إكرام البعض.

و أمّا لو أخذ على وجه الاستغراق كما لو قيل أكرم كلّ عالم على وجه كان المطلوب إكرام كلّ واحد واحد بالاستقلال فحينئذ قد وقع الخلاف بين أستاذى الفنّ الشيخ محمد تقى و الشيخ مرتضى (قدّس سرهما) فى المفهوم مع أنّهما من القائلين بالمفهوم.

فقال الأوّل: المفهوم رفع الإيجاب الكلّى الملائم مع الإيجاب الجزئى فالمفهوم فى المثال أنّه على تقدير عدم المجيء لا يثبت هذا الحكم الكلّى و هو وجوب إكرام كلّ عالم و لا ينافى ذلك مع ثبوت وجوب إكرام البعض (لأنّ رفع الحكم الكلّى يساعد مع

وقال الثاني: بل المفهوم هو السلب الكلّي إذ كما أنّ الاستغراق ثابت في نفس القضية الجزائية كذلك يثبت الاستغراق في ارتباطها بالشرط فكلّ حكم من الأحكام الجزئية صار مرتبطاً بالشرط فكأنه قيل:

إن صار كذا فأكرم هذا وإن صار كذا فأكرم ذاك وهكذا إلى آخر الأفراد ولا شك أنّ لازم القول بالمفهوم على هذا ارتفاع الحكم عن جميع الأفراد على سبيل الاستغراق عند عدم الشرط هذا ثمّ رجّح شيخنا الأستاذ القول الأول بناء على المفهوم حيث قال: ولا يخفى أنّ ملاحظة الأمثلة العرفية والتفاهم العرفي في أمثال تلك القضايا يشهد بكون المفهوم جزئياً وأنّ الحقّ مع الشيخ محمّد تقي قدّس سرّه.

فباعتبار نفس القضية وحمل الحكم على الموضوع يلاحظ الآحاد مستقلاً ولا يلاحظ العموم إلاّ مرآة لها وعند ملاحظة التقييد بالشرط يلاحظ العموم مستقلاً ولا ينافي هذا مع الكبرى المتقدمة أعني لزوم التطابق في غير النفي والإثبات فيما بين المفهوم والمنطوق فإنّ الكلّ في طرف المنطوق لوحظ بما هو عموم وشيء وحدانيّ منحلّ إلى أشياء لا أن يكون الملحوظ هي المنحلّات والمتكثّرات وإن كانت هي ملحوظة في نفس القضية الجزائية والحكم المذكور فيها فهذا المعنى الوجدانيّ محفوظ في كلا الجانبين فيقع تلو الإيجاب في المنطوق و تلو النفي في المفهوم غاية الأمر أنّ رفع الإيجاب الكلّي ليس إلاّ سلبيّاً جزئياً وكذلك رفع السلب الكلّي ليس إلاّ إيجاب كذلك، فتدبّر. ثمّ قال شيخنا الأستاذ قد نقل الأستاذ دام ظلّه استظهار ذلك من سيّدنا الأستاذ الميرزا الشيرازيّ عند بحثه قدّس سرّه عن ماء الغسالة انتهى (1).

ولا يذهب عليك أنّ ملاحظة المتكثّرات والمنحلّات بعنوان واحد وشيء

وحدانيّ عين ملاحظتها بنفسها لأنّ العنوان المذكور يكون مرآة بالنسبة إليها و ملاحظة العموم موضوعا مستقلاّ يحتاج إلى مئونة زائدة مضافا إلى لزوم الخلف في كون العام استغراقياّ فإنّ مقتضاه هو أن يكون العنوان الواحد مرآة لا موضوعا مستقلاّ و أداة الشرط لمجرد الإناطة لا لتغيير موضوع القضية الجزئية و عليه فالاستظهار المذكور لا يخلو عن الإشكال و لا يكون دليلا على قول صاحب التعليقة بل الأمر بالعكس خلافا لما في المنطق من أنّ نقيض كلّ شيء رفعه و مقتضاه هو أنّ نقيض الموجبة الكليّة السالبة الجزئية و نقيض السالبة الكليّة الموجبة الجزئية و ذلك لما ذهب إليه الشيخ الأعظم في مفهوم الشرط من أنّ مفاد الشرطيّة إذا كان الشرط علّة منحصرة هي علّيّة الشرط بالإضافة إلى كلّ واحد من الأفراد و لازمه انتفاء الحكم عن كلّ واحد منها عند انتفاء الشرط.

مثلا- قوله عليه السلام إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شيء يدلّ بالمنطوق على أنّ الكريّة علّة منحصرة لعدم تنجيس كلّ واحد من النجاسات للماء فعلة عدم تنجيس كلّ واحد من النجاسات بالنسبة إلى الماء منحصرة في الكريّة و عليه فلا مفرّ من القول بعموم المفهوم لأنّه إذا كان العموم حاصلًا من علّة واحدة منحصرة يلزم من انتفاء هذه العلّة انتفاء جميع أفراد هذا العموم فإنّ العموم عبارة عن نفس الآحاد فلو كان لبعض الآحاد علّة أخرى للحكم فلم يتحقّق العموم بعليّة هذه العلّة بل بعض أفرادها و بعضها الآخر بعليّة العلّة الأخرى فالعلّيّة للعموم معناها هو العلّيّة لكلّ واحد واحد من الآحاد.

فهذه قرينة على تعميم المفهوم بحيث لولاها لكان نقيض الموجبة الكليّة هي السالبة الجزئية و نقيض السالبة الكليّة هي الموجبة الجزئية كما هو المقرّر في المنطق.

و عليه فمفهوم قوله الماء إذا كان قدر كّر لم ينجسه شيء أنّه إذا لم يكن الماء قدر كّر ينجسه كلّ شيء من النجاسات إذ مفاد«إذا» يكون حصر العلّة لعدم تنجيس كلّ

واحد واحد من آحاد العموم الثابت لشيء للماء في الكزّيّة فمعنى ذلك أن يكون استناد عدم التنجيس للماء في البول إلى الكزّيّة وعدم تنجيس الدم له إلى الكزّيّة وكذا عدم تنجيس الغائط له وكذا إلى آخر النجاسات فلو كان عدم تنجيس البول مثلاً له لأجل شيء آخر وإن لم يكن الماء حدّ الكزّي لا يصدق أنّ الماء الكزّي لا ينجسه شيء من النجاسات لأجل أنّه كرّ بل يصدق أنّ بعضها لا ينجسه لأجل ذلك وبعضها لأجل شيء آخر فالعموم في السالبة الكلّيّة في القضية الشرطيّة كقوله لم ينجسه شيء ليس من قيود السلب ولا من قيود المسلوب بل هو منحلّ إلى السلب عن كلّ واحد واحد من الأفراد فالسلب كلّيّ.

وهذا هو مقتضى المختار في القضايا الشرطيّة من أنّها تفيد العلّيّة المنحصرة بل هو مقتضى كون القضية الشرطيّة مفيدة للمفهوم ولو بقيام القرينة الخاصّة عليه ولو لم نقل بالمفهوم وضعا أو إطلاقاً ومما ذكر يظهر ما في كلام شيخنا الأستاذ قدس سرّه حيث أورد عليه بأنّ الكلام في صحّة المبنى إذ لا يجزم بأنّ معنى «إذا» كون التالي علّة منحصرة بل غاية ما يقال إنّ مفيد لترتّب تحقّق الجزاء على ترتّب الشرط لكنّ ذلك يجمع مع كون الشرط جزءاً أخيراً للعلّة فلا اقتضاء فيه لكونه تمام العلّة فضلاً عن إفادة كونه علّة تامّة منحصرة (1).

وذلك لما عرفت أولاً من قوّة مختار الشيخ وصاحب التعليقة وصاحب الفصول من دلالة الجملة الشرطيّة على انحصار العلّة في الشرط بتقريب أفاده صاحب الفصول فراجع. وثانياً: إنّ ذلك مقتضى دلالة القضية الشرطيّة على المفهوم ولو من جهة قيام القرينة الخاصّة.

لا يقال: الحقّ هو التفصيل بين ما إذا كان العموم في المنطوق مستفاداً من لفظ

ص: 382

---

(1-1) راجع الدرر 314 الطبع الجديد، وكتاب الطهارة: ج 1 ص 202-204.



دالّ عليه بالوضع أو الدلالة العرفيّة كما لو كان الكلام مشتتملا على كلمة كلّ ونحوها وبين ما إذا لم يكن كذلك كما إذا كان العموم من ناحية وقوع النكرة في سياق النفي.

وإلا فالعموم التابع للنفي ليس مأخوذاً في المفهوم لو كان في المنطوق إذ معنى هذا العموم أنّه إذا جرىء الكلام بصورة النفي يتحقّق عموم و إن جرىء بصورة الإثبات فلا- عموم فهو تابع للنفي و حيث إنّ المفهوم لا- بدّ من مخالفته مع المنطوق في الإثبات و النفي فلا جرم يلزم مخالفته معه فيما هو من توابع النفي و الإثبات أيضاً.

فإذن منطوق القضية له عموم أعنى إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء لمكان النفي فإذا أخذ المفهوم وقيل إذا كان الماء قدر كرّ ينجّسه شيء يصير جزئياً قهراً إذ النكرة في الإثبات يفيد الجزئية كما أنّه في النفي يفيد الكليّة (1).

لأثنا نقول: الظاهر إنّ ما ذكره الشيخ قدّس سرّه لا يبتنى على كون العموم مستفاداً من الوضع أو الدلالة العرفيّة بل يبتنى على دلالة الجملة الشرطيّة على الحصر فإنّ بعد دلالة الجملة على أنّ علّة عدم تنجيس كلّ نجاسة للماء هو الكريّة لا غيرها فلا مفرّ من القول بالعموم إذ لو كان لبعض الأفراد علّة أخرى لأن يمنع عن التنجيس لزم الخلف في كون الكريّة مانعة عن ذلك فقط و لا فرق في ذلك بين كون العموم مستفاداً من لفظ دالّ عليه بالوضع أو مستفاداً من ناحية الدلالة العرفيّة.

بل الأمر كذلك لو كان العموم مستفاداً من مقدّمات الإطلاق أيضاً لأنّ كلّ ذلك لإفادة الجملة الشرطيّة العليّة المنحصرة لا يقال بالفرق بين العموم الجائي من قبل («كلّ») و العموم الجائي من قبل مقدّمات الحكمة بدعوى أنّ المفهوم في الأوّل عامّ بخلاف الثاني فإنّه جزئيّ فإنّه رفع الإطلاق المستفاد من المنطوق و من المعلوم أنّ رفع المطلق جزئيّ و تفصيله كما حكاه شيخنا الأستاذ في كتاب طهارته أنّ المقدّمات يجرى

ص: 383

أولاً- في جانب المنطوق ثم يؤخذ المفهوم من المنطوق المحرز فيه وصف الإطلاق بالمقدمات فإذاً قولنا إذا جاء زيد فأكرمه مفهومه بالنسبة إلى أحوال زيد و أنحاء الإكرام جزئى وإن كان منطوقه عامًا لها فمعنى المنطوق بمقتضى المقدمات أنه إذا جاء زيد فأكرمه بأى نحو كان الإكرام و فى أى حال كان زيد و معنى المفهوم إذا لم يجيئك فلا يجب عليك هذا الذى ذكر من الإكرام على أى نحو كان لزيد على أى حال كان.

و بعبارة أخرى لا يجب عليك هذا المطلق و لا ينافى هذا، الوجوب المقيّد بأن يكون عند عدم مجيئه واجب الإكرام على نحو خاصّ أو فى حال مخصوص فإذاً المثال المذكور حاله حال قولك إذا جاء زيد فأكرمه فى كلّ حال كان فإنه لا إشكال فى أنّ مفهومه أنه إذا لم يجيئك فلا يجب إكرامه فى كلّ حال و هو غير مناف لوجوب إكرامه لو كان على حالة مخصوصة كما هو واضح.

لأنا نقول:- كما أفاد شيخنا الأستاذ الأراكى قدّس سرّه- إنّ الظاهر أنّ المقدمات ترد على القضية بتمامها لا أنّها تعمل فى المنطوق أولاً ثم يوجد المفهوم ثانياً بل نسبتها إلى المنطوق و المفهوم على السواء و يجرى بالنسبة إليها فى عرض واحد و إذن فكما يفيد العموم الأحوالى فى المنطوق فكذا يفيد فى المفهوم أيضاً فيكون المفهوم فى المثال إذا لم يجيئك زيد فلا يجب إكرامه فى شىء من الأحوال و بشىء من الأنحاء بحكم المقدمات كما يحمل المنطوق أعنى إذا جاء زيد فأكرمه على الإطلاق بالنسبة إلى الأحوال و الأنحاء بحكمها أيضاً (1).

مراده أنّ المفهوم و إن كان مترتباً على المنطوق بحسب الاستعمال و لكنّه فى عرض المنطوق بحسب الحجّية و الإرادة الجديّة.

هذا مضافاً إلى ما ذكرناه من أنّ مع فرض تسليم الترتّب بين جريان المقدمات

ص: 384

فى المنطوق و أخذ المفهوم و عدم ثبوت الإطلاق فى ناحية المفهوم يقتضى القضية الشرطية تعميم المفهوم بناء على دلالتها بالوضع أو الإطلاق أو قيام قرينة خاصة على أن المتكلم فى مقام بيان العلة المنحصرة و إلا لزم الخلف فى كون العلة علة منحصرة.

فتحصّل: أن المنطوق إذا كان الموضوع فيه مأخوذاً على وجه الاستغراق فالمفهوم فى القضية الشرطية هو السلب الكلىّ إذا كان المنطوق إيجاباً كلياً أو هو الإيجاب الكلىّ إذا كان المنطوق سلبياً كلياً مثلاً قولك إذا جاء زيد فأكرم كلّ واحد من العلماء يكون مفهومه أنه إذا لم يجرى زيد فلا يجب إكرام أحد من العلماء.

وقوله عليه السلام إذا كان الماء قدر كَرّ لم ينجسه شيء يكون مفهومه أنه إذا لم يكن الماء قدر كَرّ ينجسه كلّ واحد من النجاسات.

و هذا ينافى ما فى المنطق من أن نقيض الموجبة الكليةّ هى السالبة الجزئية و نقيض السالبة الكليةّ هى الموجبة الجزئية و لكنه لا مفرّ منه لأنّه من خواصّ إفادة العلية المنحصرة فى القضايا الشرطية فاللازم هو حمل ما فى المنطق على غير القضايا الشرطية لما عرفت من أن القضايا الشرطية توجب تعميم مفهومها لإفادتها العلية المنحصرة هذا مضافاً إلى ما قيل من أن الملحوظ من ذلك فى المنطق هو جعل ضابط عامّ للنقيض و موضع كلامهم هو المعقولات و لا يرتبط بموضوع كلام الأصولى و الفقيه فإنّ موضوع كلامهم هو ظواهر الألفاظ و ما تدلّ عليها.

ثمّ لا فرق فيما ذكر بين أن نقول بالمفهوم فى القضايا الشرطية وضعا أو إطلاقاً أو لم نقل بذلك و لكنّ قامت قرينة خاصة على أن المتكلم فى مقام بيان حصر العلة فلا تغفل.

ثمّ يظهر ممّا تقدّم من أن الاختلاف بين المفهوم و المنطوق بالسلب و الإيجاب أن مفهوم إن جاءك زيد فأكرمه أنه إذا لم يجيئك لا يجب إكرامه لا أنه يحرم إكرامه إذ

المفهوم نقيض المنطوق لا مضادّ له و نقيض الوجوب هو عدم الوجوب لا الحرمة.

ثمّ وقع النزاع فيما إذا كان الجزاء المذكورا بغير صيغة الأمر كقوله إن جاء زيد يكرم مبنيا للمفعول في أنّ مفهومه هو لا يجب إكرامه أو يحرم إكرامه و الأوّل هو المختار كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد إذا استعمل قوله يكرم في الإنشاء مكان أكرم و الثاني هو المختار إذا استعمل قوله يكرم في الإخبار كناية عن كونه مطلوباً شديداً بحيث يخبر عن وقوعه بداعي الإنشاء فإنّ مفهومه هو الإخبار عن عدم وقوعه قضاء للتطابق بين المفهوم و المنطوق إلاّ في السلب و الإيجاب.

فكما أنّ الإخبار عن وقوعه كناية عن الوجوب فكذلك إخباره عن عدم وقوعه كناية عن الحرمة و لعلّ الأوّل أقرب لكثرة استعمال الجمل الخبرية في الإنشاء كقوله بعث و اشترت فإنّ الإنشاء يحصل بنفس قوله بعث و اشترت و لا يكون إخباراً عن وقوعه سابقاً كما لا يخفى.

ثمّ لا تذهب عليك أيضاً أنّ مفهوم قولنا إذا ارتدّ المسلم يجب قتله أنّه إذا لم يرتدّ المسلم لا يجب قتله.

ولكنّ يعلم من الخارج أنّ قتله لا يجوز و لا منافاة بين عدم وجوب القتل مع عدم جوازه بمعنى الأعمّ إذ ما لا يجوز قتله لا يجب قتله و عليه فلا يقال إن لا يجب قتله لا يساعد حرمة القتل؛ فتدبّر جيّداً.

خامسها: إنّّه لو سلّمنا أنّ مفهوم الموجبة الكلّية هي السالبة الجزئية و السالبة الكلّية هي الموجبة الجزئية فقد يقع الكلام في أنّ الأمر في الإطلاق الأحوالي يكون كذلك أو لا يكون.

و الظاهر من بعض الأعلام أنّه يكون كذلك حيث قال في البحث عن نجاسة الغسالة إنّ مقتضى مفهوم أخبار الكرّ هو الحكم بنجاسة ما دون الكرّ بملافة نجس ما في الجملة فليس لمفهومها عموم أفرادى بالنسبة إلى جميع أفراد النجاسات فضلاً عن

المتنجّسات كما أنّه ليس له إطلاق أحواليّ بالنسبة إلى ورود النجس على الماء القليل أو العكس و الورد للتطهير أو عدمه.

بيان ذلك أنّ مفهوم قوله عليه السّلام «إذا كان الماء قدر كَرّ لم ينجّسه شيء» هو أنّه إذا لم يكن بمقدار الكَرّ ينجّسه شيء ما في بعض الحالات لا كلّ شيء في جميع الحالات لأنّ نقيض السالبة الكليّة موجبة جزئية.

و الوجه في ذلك هو أنّ مقتضى العموم الأفرادي للمنطوق عدم تنجّس الكَرّ بشيء ممّا يترقّب منه التنجيس من النجاسات أو المتنجّسات كما أنّ مقتضى إطلاقه الأحواليّ عدم تنجّسه مطلقا سواء كان الكَرّ واردا على النجس أم مورودا فمفاد المنطوق سالبة كليّة وهي أنّ الكَرّ لا ينجّسه شيء من النجاسات أو المتنجّسات في شيء من الحالات فيكون نقيضها رفع هذا العموم و يكفي في صدقه تنجّس ما دون الكَرّ ببعض النجاسات و لو في بعض الحالات و هذا معنى أنّ نقيض السالبة الكليّة موجبة جزئية فنفس المفهوم ليس فيه عموم أفرادى و لا إطلاق أحواليّ (1).

وفيه كما أفاد شيخنا الأستاذ الأراكيّ قدّس سرّه أنّ الإنصاف هو الفرق بين العموم الأحواليّ المصرّح به كقوله في كلّ حال و بين ما كان بالمقدّمات فإنّ الظاهر أنّ المقدّمات ترد على القضية بتمامها أى بمنطوقها و مفهومها لا أنّها تعمل في المنطوق أوّلا ثمّ يوجد المفهوم ثانيا بل نسبتها إلى المنطوق و المفهوم على السواء و يجرى بالنسبة إليهما في عرض واحد و إن كان استفادة المفهوم استعمالا متأخّرة عن دلالة المنطوق استعمالا و إذا فكما تفيد العموم الأحواليّ في المنطوق فكذلك تفيده في المفهوم أيضا فيكون المفهوم في المثال إذا لم يكن الماء قدر كَرّ ينجّسه بعض الأشياء بالملاقة في جميع أحواله سواء كان واردا على الماء أو كان الماء واردا عليه أو كانا متلاقين و سواء كان

ص: 387

للتطهير أو لغيره كلّ ذلك لجريان مقدّمات الإطلاق في المفهوم والمنطوق عرضاً لا طويلاً فالمنطوق و نقيضه في عرض واحد مجرى المقدمات (1).

وعليه فمفهوم أخبار الكرّ يدلّ على نجاسة ما دون الكرّ بملاقاة نجس ما بالإطلاق الأحواليّ من دون فرق بين أنحاء الثلاثة من ورود النجاسة أو ورود الماء على النجاسة كما في الغسالة أو تلاقيهما عرضاً ولا إشكال فيه من ناحية الإطلاق الأحواليّ وإن كان فيه إشكال فهو من جهة أخرى التي أشار إليه شيخنا الأستاذ من أنّ الإطلاق الأحواليّ يتوقّف على وجود قيد الملاقاة في الخبر وهو غير مسلّم وإنما المسلّم أنّ للعرف مرتكزا في هذا المقام وأمثاله وهو توقّف التأثير على الملاقاة لأنّ جميع التأثيرات عنده إلاّ ما شدّد يكون بها ولا إشكال في ذلك إنّما الإشكال في أنّ هذا الارتكاز العرفيّ يكون بحيث متى أطلق لفظ التنجيس يكون منصرفاً بسببه إلى القيد أعني بالملاقاة و يكون في قوّة قولنا ينجسه بالملاقاة كما ذهب إليه رئيس المذهب في رأس المائة الرابعة عشر الميرزا الشيرازيّ قدّس سرّه فإنّه يرى على ما حكاه أستاذنا الحاج الشيخ قدّس سرّه في مثل قولنا النجس ينجس الشيء و قولنا السكّين تقطّع اليد و الشمس تنضج الأثمار أنّ ظاهر اللفظ انصرفاً هو القيد فمعنى الأوّل بالملاقاة و الثاني بالمماسّة و الثالث بالإشراق عليها فاللفظ منصرف عند العرف إلى القيد و منشأ الانصراف ارتكاز كون التأثير بالملاقاة.

أو لا يصير الارتكاز المذكور سبباً للانصراف كما ذهب إليه أكثر تلامذة الميرزا الشيرازيّ السيّد السند العالم الجليل السيّد محمّد الأصفهانيّ حيث ذهبوا إلى أنّ قيد الملاقاة ليس جزء من مدلول اللفظ إلى أن قال:

ص: 388

وإن قلنا بالثاني أعني عدم الدلالة الانصرافية كما هو غير بعيد فيكون مدلول الرواية أنّ الكريّة مانعة في موضع يكون مقتضى النجاسة موجودا من دون دلالة أصلا على أنّ مقتضى النجاسة ما ذا فليس في البين عموم أحواليّ إذ قد عرفت أنّ الأحوال المذكورة من حالات الملاقاة و المفروض أنّ الملاقاة ليست مدلولة للخبر (1).

و لكنّ ما ذهب إليه السيّد الأستاذ الميرزا الشيرازيّ قدّس سرّه هو الظاهر لأنّ بعد إدراج الملاقاة بالارتكاز كانت الملاقاة كالمذكور فكما أنّ المذكور مجرى الإطلاق الأحواليّ فكذلك ما يكون كالمذكور فقيّد الملاقاة في المقام كسائر الموضوعات و المحمولات المحذوفة التي يفهم بالقرائن كقوله قل دنف في جواب كيف زيد أو قولهم لمن أراد أن يذهب إلى مكان «إلى أين» أو من جاء من مكان «من أين» و بالجملة فلا إشكال في ذلك فلا تغفل.

سادسها: أنّ بناء على المختار من إفادة الجملة الشرطيّة للعلية تكون هي كما أفاد شيخنا الأستاذ الأراكيّ قدّس سرّه للحكم بالنسبة إلى الموضوع المذكور في نفس هذه القضية بمعنى أنّ وجود تالي الأداة علّة لترتب الحكم على هذا الموضوع و عدمه علّة لانتفاء سنخ الحكم عن هذا الموضوع من غير تعرّض لحال موضوع آخر أصلا فالعلية هنا ليست على نحو العلية المستفادة من اللام ففرق إذن بين قولنا الخمر حرام لأنّه مسكر و قولنا الخمر حرام إذا كان مسكرا إذ مفاد الأوّل أنّ ميزان الحرمة هو الإسكار في أي موضوع كان و مفاد الثاني أنّ وصف الإسكار متى تحقّق في موضوع الخمر يوجب ترتّب الحرمة عليه و متى لم يتحقّق فيه يوجب انتفائها عنه من دون تعرّض لحال غير الخمر (2).

اللهمّ إلا إذا قلنا بالغاء الخصوصية و لكنّه لا يعمّ جميع موارد القضية الشرطيّة

ص: 389

1-1) كتاب الطهارة: ج 1 ص 205-208.

2-2) كتاب الطهارة: ج 1 ص 9 و 10.

يقتصر في مورده و لا يصح القول بالتعدّي عن الموضوع المذكور في القضية الشرطيّة.

سابعها: في كفيّة الجمع بين القضايا الشرطيّة إذا تعدّد الشرط و لم يمكن تكرار الجزاء نحو القتل فيما إذا ورد إذا ارتدّ المسلم و إذا زنى المسلم المحصن قتل.

فإنّه يقع التعارض بين الدليلين بناء على مفهوم الشرط إذ مفهوم الأوّل أنّه إذا لم يرتدّ المسلم لا يقتل و إطلاقه يشمل ما إذا زنى زنا محصنة فيعارض مع منطوق الدليل الآخر و هكذا مفهوم الثاني أنّه إذا لم يزن المسلم زنا محصنة لا يقتل و إطلاقه يشمل ما إذا ارتدّ المسلم فيعارض مع منطوق الدليل الآخر فلا بدّ من التصرّف فيهما بنحو من الأنحاء و يقع الكلام في مقامين.

أحدهما في مقام الثبوت و يمكن أن يتصوّر وجه لعلاج هذه المعارضة.

الأوّل: تقييد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر فيكون كلّ واحد من الشرطين مستقلاً في التأثير و لا يتوقّف على وجود الشرط الآخر فالارتداد موجب للقتل كما أنّ الزنا من الشخص المذكور موجب له و انتفاء القتل بانتفاء الشرطين فيكفي وجود أحدهما لترتب الجزاء و إن حصل الشرطان بالتعاقب كان التأثير للسابق و إن تقارنا كان الأثر لهما لا متناع تكرار الجزاء على المفروض و حيث إنّ المفهوم في هذه الصورة باق في كلّ واحد منهما فينفيان الثالث ففي هذه الصورة يعتبر أحد الأمرين.

الثاني رفع اليد عن المفهوم في الطرفين بتوهم ان المفهوم متقوم بالخصوصية و هي إفادة العليّة المنحصرة فمع تعدّد الشرط اختل الانحصار و مع اختلال الانحصار لا موجب للمفهوم فحينئذ يكون كلّ واحد من الشرطين سبباً مستقلاً للجزاء و لا ينفيان الثالث و في هذه الصورة أيضاً يعتبر احد الامرين.

الثالث: تقييد كلّ واحد من المنطوقين بمنطوق الآخر و رفع اليد عن استقلاليّة كلّ واحد منهما بأنّ يكون الشرط هو مجموعهما و لا يكفي وجود أحدهما في حصول المسبّب و يدلّ مفهومهما على انتفاء الجزاء بانتفاء المجموع و لو تحقّق أحدهما. و في هذه



الصورة يعتبر الأمران ولا يكفي أحدهما.

الرابع: أن يجعل الشرط والسبب هو الجامع بينهما ورفع اليد عن خصوصية كل واحد منهما فيكون تعدد الشرط قرينة على أن الشرط في كل منهما ليس بعنوانه الخاص بل بما هو مصداق لما يعتمدهما من العنوان وهو الأجمع والقدر المشترك. وفي هذه الصورة يعتبر أحد الأمرين.

الخامس: رفع اليد عن مفهوم أحدهما وبقاء الآخر على مفهومه فيما إذا كان الباقي على مفهومه أظهر ولكن هذا الوجه لا يخلو عن النظر فإنه لا- يوجب علاج المعارضة معارضة منطوق ما ترفع اليد عن مفهومه مع مفهوم الأخرى باقية على حالها اللهم إلا أن ترفع اليد عن أحدهما منطوقا ومفهوما بطرحه مرة ولا وجه له أو بحمله على مجرد المعرفة بالنسبة إلى الآخر وهو أيضا في قوة الطرح مفهومهما ومنطوقا وهو بعيد جدا ولعل لذلك ضرب عليه خط المحو في بعض نسخ المصححة من الكفاية على ما في تعليقة الأصفهاني والإيرواني (قدس سرهما).

ثم لا- يخفى عليك أن تمثيل تعدد الشرط واتحاد الجزاء بخفاء الأذان أو البيوت في المقام إنما يصح لو كانا ملحوظين بعنوان الموضوع لجواز التقصير لا بعنوان تحديد المقدار الخاص من البعد بمعنى أن يبعد الإنسان إلى حد لا يسمع فيه الأذان لو كان ويتوارى عن البيوت لو كانت وإن لم يكن أذان ولا بيوت وإلا فلا مجال للوجه المذكورة.

لأن التقديرين إن كانا متساويين كان أحدهما عين الآخر فلا معنى للتعين والتخيير.

وإن كانا مختلفين فحيث يمتنع التقدير بالأقل والأكثر معا وجب إعمال قواعد

التعارض من الترجيح أو التخيير كما في المستمسك (1).

أو وجب حمل الأكثر على مراتب الفضل كما في جامع المدارك حيث قال:

لا يبعد أن يقال في المقام بأن الوصول إلى حدّ لا يسمع الأذان مرخص للإفطار وقصر الصلاة وأحسن منه أن يؤخّر المسافر إلى الوصول إلى حدّ من البعد يكون متواريا عن الجدران والبيوت بحيث لا يشاهده من في البيوت وهذا احتمال لم أجد لأحد التعرّض له (2).

نعم لو لوحظ خفاء الأذان و خفاء البيوت علامة على تحقّق البعد في الجملة أعمّ من أن يكون مقارنا لوجوده أو سابقا عليه أمكن أن يقع الخلاف في أنّ العلامة مجموعهما أو كلّ منهما مستقلاًّ مطلقاً أو في غير صورة العلم بانتفاء الأخرى ولكن أورد عليه في المستمسك بما مرّ أنّها لا يتم لو أريد بهما المقداران إذ مع البناء على تلازمهما لا معنى للخلاف المذكور لرجوعهما إلى مقدار واحد ومع البناء على انفكاكهما يتعيّن كون العلامة أحدهما أمّا السابق أو اللاحق ويكون ضمّ الآخر إليه في غير محلّه.

نعم لو أريد بهما الفعلية فإنّ حيث أنّه لا-ريب في انفكاك أحدهما عن الآخر يمكن النزاع المذكور لكنّ لازم ذلك انتفاء العلامة عند انتفائهما معا وهو ممّا لا يمكن الالتزام به (3). وبقية الكلام في محلّه.

وثانيهما: في مقام الإثبات والتحقيق أنّ طريق الجمع بينهما يختلف باختلاف المباني.

فإن قلنا بالمفهوم من ناحية وضع الأداة أو الجملة الشرطيّة للانحصار فتعدّد

ص: 392

1-1 (1) ج 8 ص 89-90.

2-2 (2) جامع المدارك: ج 1 ص 586.

3-3 (3) المستمسك: ج 8 ص 90.

الشرط يكشف عن عدم استعمال الأداة أو الهيئة الشرطية في الموضوع له و هو الانحصار لمنافاة التعدد مع الانحصار فإذا اختل دلالة الجملة الشرطية على الانحصار فلا دلالة للجملتين على المفهوم لأن قوام دلالتها عليه بالخصوصية التي هي الانحصار و المفروض أنّهما ليستا مستعملتين في المعنى الموضوع له فلفظ الأداة بعد استعمالها في غير معناها الحقيقي بقرينة التعدد في القضايا الشرطية لا تدل على الانحصار و لا على عدم مدخلية شيء آخر و عليه فالمقدم هو الوجه الثاني لا الوجه الأول لعدم مفهوم له و لا الثالث لعدم موجب لرفع اليد عن السببية المستقلة و لا الوجه الرابع لأن رفع اليد عن العنوان الخاص و جعله مؤثرا بعنوان كونه مصداقا للجامع خلاف الظاهر.

إلا- إذا قلنا بظهور اللفظ في أقرب المجازات بعد عدم استعماله في معناه الحقيقي فتأمل أو قلنا بأنّ للانحصار مراتب مختلفة فإذا جاء المنافي لمرتبة منها فلا- وجه لرفع اليد عن المراتب الأخرى فمع ظهور الجملة الشرطية في المفهوم يقتصر في رفع المفهوم بمقدار المنافي، فتأمل.

فتحصّل أنّ على هذا المبني هو الوجه الثاني و هو تأثير كلّ واحد مستقلاً بعنوانه من دون دلالة على المفهوم.

وإن قلنا بالمفهوم من ناحية مقدّمات الإطلاق اللفظي، فتعدّد الشرط لا يوجب استعمال الأداة أو الهيئة الشرطية في غير معناها الحقيقي كما لا يخل تعدّد الشرط بانعقاد الإطلاق اللفظي و الاستعمالي و إنّما يكشف تعدّد الشرط عن أنّ مقتضى المقدّمات و هو الانحصار المطلق غير مطابق للمراد الجديّ فمقتضى الجمع بين القضيتين هو تقييد إطلاق كلّ منهما المقتضى للمفهوم بالآخر و يبقى الإطلاق اللفظي في بقية الموارد تحت أصالة الجد كسائر المطلقات المقيّدة فإنّ مقتضى القاعدة هو رفع اليد عن مقتضى الإطلاق بمقدار المقيّدات فالمنطوقان تدلان على تأثيرهما بالخصوص في

التالى و مقتضاه هو انحصار علة التالى فى الشرطين.

وعليه فالمقدم هو الوجه الأول فإن مفهوم كل واحد منهما فى غير ما يدل عليه منطوق الآخر يكون باقيا على حاله و لا موجب لرفع اليد عنه نعم منشأ التقييد المذكور هو التصرف فى المنطوقين إذ كل منطوق يدل بمقدمات الإطلاق على كونه مستقلا من دون حاجة إلى ضمنية علة أخرى و وحيدا من دون بديل مؤثرا فى التالى فمع ملاحظة دليل آخر يرفع اليد عن إطلاق عدم البديل و يقيد كل منطوق بالآخر و يرفع اليد عن الانحصار الحقيقى و يحملان على إفادة الانحصار الإضافى بالنسبة إلى غيرهما و هكذا بتقييد مفهوم كل منهما بغير منطوق الآخر كما أن أصالة الإطلاق فى كل واحد من المنطوقين و المفهومين متقيدة بالآخرى.

و حيث عرفت أن رفع اليد عن المفهوم فى غير ما يدل عليه منطوق الآخر لا موجب له فلا مجال للوجه الثانى لأن رفع اليد عن الظهور الإطلاقى المقتضى للانحصار الإضافى بلا موجب.

و بالجملة فالوجه الأول مقدم على الوجه الثانى فإن رفع اليد عن إطلاق الحصر اهون من رفع اليد عن أصل الحصر فإنه ارتكاب خلاف الظاهر أزيد مما يقتضيه الدليل.

قال المحقق الأصفهاني قدس سره اعلم أن الوجه الأول و الثانى مشتركان فى التصرف فى الخصوصية المستفادة من منطوق القضية المستتعبة للمفهوم و الثانى يمتاز عن الأول بزيادة رفع اليد عن الانحصار بالكلية بخلاف الأول فإن الحصر إضافى فيه.

و أما الظهور فى السببية المستقلة لكل منهما بعنوانه فهو محفوظ فيهما بخلاف الوجهين الآخرين.

و مما ذكرنا ظهر أنه لا ترجيح للوجه الثانى على الأول بتوهم أنه لا تصرف فيه فى المنطوق دون الأول فإن الثانى ما لم يتصرف فى منطوقه لا يعقل رفع اليد عن لازمه

بل لعلّ الترجيح للأوّل فإنّ رفع اليد عن إطلاق الحصر أهون من رفع اليد عن أصل الحصر فتدبّر (1).

و دعوى منع دلالة القضيتين على المفهوم بسبب سقوط أصالة الإطلاق في المنطوقين بالتعارض فإنّ الدلالة على الانحصار تتقوم بالإطلاق فمع معارضة أصالتي الإطلاق في الجملتين لا دلالة على الانحصار.

مندفعة بأنّ أصالة الإطلاق في كلّ واحد من الجملتين متقيّدة بالأخرى لا متعارضة و مع عدم المعارضة فدلالتهما على الانحصار بالنسبة إلى غيرهما المعبر عنه بالانحصار الإضافي باقية لعدم جواز رفع اليد عن أصالة الإطلاق إلاّ بمقدار الدلالة على القيد نعم لو قلنا بإفادة القضيتين للانحصار بالوضع أو الانصراف فلا دلالة لهما على المفهوم بعد رفع اليد عن المعنى الحقيقي و الانصراف و لكنّ الكلام في الدلالة على الانحصار بمقدّمات الإطلاق لا بهما.

فتحصّل أنّ الوجه الأوّل مقدّم على الوجه الثاني بناء على استفادة الانحصار من مقدّمات الإطلاق كما هو المختار و دعوى مساعدة العرف بالنسبة إلى الثاني كما ذهب إليه في الكفاية لا يصحّ بناء على استفادة الانحصار من مقدّمات الإطلاق كما عرفت.

و أمّا تقديمه على الوجه الثالث و الرابع فواضح إذ لا وجه لرفع اليد عن الظهور في السببية المستقلّة لكلّ منهما بعنوانه فدعوى الاشتراك خلاف الظاهر كما أنّ دعوى تأثير كلّ واحد منهما بعنوان كونه مصداقاً للجامع أيضاً خلاف الظاهر لأخذ العنوان الخاصّ و لا وجه له إذ التعارض بين المنطوقين أو المنطوق و المفهوم يرتفع بتأثير كلّ واحد و لا حاجة إلى رفع اليد عن الاستقلال أو عن العنوان الخاصّ.

ص: 395

وأما ما يظهر من الكفاية من أنّ العقل ربّما يعيّن الوجه الرابع بملاحظة أنّ الأمور المتعدّدة بما هي مختلفة لا يمكن أن يكون كلّ منهما مؤثراً في واحد فإنّه لا بدّ من الربط الخاص بين العلّة والمعلول ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالآخرين بما هما اثنان ولذلك لا يصدر من الواحد إلّا الواحد فلا بدّ من المصير إلى أنّ الشرط في الحقيقة واحد وهو المشترك بين الشرطين وإن كان بناء العرف والأذهان العامية على تعدّد الشرط وتأثير شرط بعنوانه الخاص ففيه ما أفاده المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ مورد القاعدة وعكسها الواحد الشخصيّ وأنّ مسألة المناسبة والسنخية أجنبية عن لزوم الانتهاء إلى جامع ماهوي (1).

ألا ترى أنّ النار تؤثر في الحرارة كما أنّ الشمس تؤثر فيها ولا إشكال فيه وليس ذلك إلّا لكون الحرارة واحداً نوعياً فيجوز تأثير كلّ سبب في فرد من هذا النوع.

فبرهان السنخية إنّما يتمّ في الواحد الشخصيّ لا النوعي هذا مضافاً إلى أنّ العلّية والمعلولية في المجعولات الشرعيّة كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه ليست على حدو التكوين من صدور أحدهما من الآخر حتّى يأتي فيها القاعدة المعروفة فيجوز أن يكون الكثر بعنوانه دخيلاً في عدم الانفعال والجاري والمطر بعنوانهما كما هو كذلك فقياس التشريع بالتكوين باطل ومنشأً لاشتباهاً كثيرة (2).

فتحصّل أنّ على المبني المختار يتقدّم الوجه الأوّل ونقول بدفع المعارضة بالتقييد وجود المفهوم بالنسبة إلى غيرهما ولا وجه ولا موجب لسائر الوجوه المذكورة كما أنّ بناء على استفادة العلّية المنحصرة من الوضع يتقدّم الوجه الثاني دون سائر الوجوه فالأمر في الحقيقة يدور بين الوجه الأوّل والثاني فالوجه الأوّل مقدّم بناء على

ص: 396

1-1) نهاية الدراية: ج 2 ص 166.

2-2) مناهج الوصول: ج 2 ص 187.

استفادة العلية المنحصرة من مقدمات الإطلاق و الوجه الثاني مقدّم بناء على استفادة العلية المنحصرة من الوضع فلا تغفل.  
ثامنها: في تداخل الأسباب و المسببات و عدمه فيما إذا تعدّد الشروط أو الأسباب و اتحد الجزاء و البحث فيه يقع في مقامين.

## المقام الأول: في تداخل الأسباب و عدمه

### إشارة

و المراد منه هو أنّه إذا تعدّد الشروط و الأسباب فهل يتداخل الشروط و الأسباب في استيجاب الجزاء أو لا و ليعلم قبل التحقيق في المسألة أنّ مفروض البحث هنا فيما إذا أمكن تكرار الجزاء و المسببات دون ما إذا لم يكن قابلا للتكرار كالقتل فإنّ من يستحقّ ذلك بار تداد أو نحوه فلا- معنى للبحث المذكور فيه لعدم إمكان التكرار فالبحث في المقام في مورد إمكان تكرار الجزاء مثلا إذا ورد أنّه إذا زلزلت الأرض أو انخسف القمر صلّ ركعتين فإن قلنا بتداخل الشروط و الأسباب في استيجاب الجزاء و المسببات فالواجب عند وقوعهما معا صلاة واحدة لا متعدّدة.

و إن قلنا بعدم التداخل يتعدّد الواجب أعنى الصلاة بتعدّد الزلزلة و انخساف القمر.

و هكذا لزم أن يعلم أنّ البحث هنا لا يختصّ بالقضايا الشرطيّة بل يجري أيضا في الحملات الدالة على سببيّة شيء لشيء بنحو القضية الحقيقيّة إذ لا فرق بين أن يقال إذا زلزلت الأرض أو انخسف القمر صلّ ركعتين و بين أن يقال: حدوث الزلزلة في بلدكم أو وقوع الخسوف في أفقكم يوجب صلاة ركعتين.

و مما ذكر يتقدح أنّ البحث هنا لا يرتبط بالمفهوم بخلاف البحث السابق و لذا ذهب سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه إلى أنّ البحث هنا مرتبط بأحوال المنطوق و لا ارتباط له بالمفهوم فلا تغفل..

ثمّ إنّ المراد من تعدّد السبب هو أن يكون السبب قابلا للتعدّد النوعي أو

الشخصى وأما ما لا يكون كذلك كما إذا كان السببية لصرف وجوده وطبيعيّ ناقض العدم فهو خارج عن محل البحث إذ المفروض أنّ صرف الشيء لا يتكرّر ولا يتعدّد كما ذهب المشهور إلى أنّ الكفارة في باب الصوم مترتبة على الإفطار وهو لا يتكرّر لأنّه هو نقص الصوم وهو يحصل بأول وجود لاستعمال ما يجب الإمساك عنه ومن البديهيّ أنّه لا معنى للإفطار بعد الإفطار فتعدّد الإتيان بالمفطر لا يوجب تعدّد الكفارة إلاّ إذا ورد النصّ تعبدًا بتعددها كما ورد في الجماع والاستمناة فتدبّر.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنّه إذا اجتمع أسباب متعدّدة من جنس واحد مثل تكرار الأكل أو الجماع في يوم شهر رمضان فربّما يتوهم التعارض بين ظهور أداة الشرط أو القضيّة الشرطيّة في إفادة حدوث عند الحد والسببية المطلقة لكلّ فرد من السبب وبين ظهور الجزاء في وحدة وجود الطبيعة.

فإنّ مقتضى الأوّل هو تعدّد المسبب بتعدّد الأسباب ومقتضى الثاني هو وحدة المسبب ولا يجتمع التعدّد والوحدة بالنسبة إلى شيء واحد وبعبارة أخرى مقتضى الأوّل هو تعدّد الوجوب ومقتضى الثاني هو وحدة الوجوب ولا يجتمع الوحدة والتعدّد مضافًا إلى استحالة اجتماع الوجوبات المتعدّدة في الشيء الواحد الذي يتحقّق به امتثال الطبيعة بمقتضى إطلاق الجزاء.

أجاب عنه في الكفاية بأنّه لا معارضة بينهما إذ لا دوران بين ظهور الجملة الشرطيّة في حدوث الجزاء بحدوث الشرط وظهور الإطلاق في الجزاء في الوحدة ضرورة أنّ ظهور الإطلاق في الجزاء يكون معلقًا على عدم البيان وظهور الجملة الشرطيّة في كون الشرط سببًا أو كاشفًا عن السبب صالح لأن يكون بيانًا فلا ظهور للجزاء في الوحدة مع البيان المذكور.

ومقتضى ذلك هو إفادة الجملة الشرطيّة تعدّد الحدوث والسببية المطلقة وعدم



التداخل من دون لزوم تصرّف في ظهور الجزاء أصلاً (1).

أورد عليه المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه بأنّ الوحدة و التعدّد وإن كانتا خارجيتين عن نفس الماهيّة و هي تكون مهملة بالنسبة إليهما و لذلك لا تعارض بين أداة الشرط و نفس الماهيّة لأنّ الماهيّة بالنسبة إلى الوحدة و التعدّد تكون لا اقتضاء و أداة الشرط بالنسبة إلى السببيّة المطلقة و التعدّد تكون مقتضية و لا تعارض بين المقتضى و اللامقتضى.

إلا أنّ الماهيّة إذا وقعت في حيّز الحكم لا بدّ من أنّ تلاحظ على نهج الوحدة أو التعدّد إذ الحكم لا يعقل تعلّقه بالمهمّل و عليه فهناك ظهوران متعارضان خصوصاً إذا كان ظهور الأداة في السببيّة المطلقة بالإطلاق لا بالوضع (2).

يمكن أن يقال: أنّ ظهور الجزاء في الوحدة بمقدّمات الإطلاق يتقوم بعدم وجود قرينة على التعدّد و مع ظهور أدلّة الأسباب في الانحلال و أنّ كلّ فرد سبب مستقلّ لترتب الأثر عليه سواء لحقه أو سبقه فرد آخر أم لا لا ينعقد إطلاق و لا ظهور في الجزاء حتّى يتعارض مع ظهور الأداة أو ظهور الجملة الشرطيّة لا يقال: أنّ الظهور في الجزاء منعقد لأنّه جملة مستقلّة لأنّنا نقول: الاستقلال ممنوع بعد ارتباطها بالمقدّم بمعونة أداة الشرط فالظهور الإطلاقيّ فيه يكون في طول ظهور الشرط فإذا دلّ المقدّم على سببيّة كلّ فرد من السبب فلا مجال لتوهم ظهور الجزاء مع ارتباطه بالمقدّم في الوحدة كما لا يخفى و ممّا ذكر يظهر أنّه لا فرق فيما ذكر بين أن يكون ظهور الأداة أو الجملة الشرطيّة في إفادة السببيّة المستقلّة لكلّ فرد من السبب بالوضع أو الإطلاق لأنّ طوليّة الجزاء توجب عدم انعقاد الظهور في الوحدة مع إفادة التعدّد في الشرط سواء كان الظهور في الصدر بالوضع أو مقدّمات الإطلاق كطوليّة الإطلاق

ص: 399

1-1) الكفاية: ج 1 ص 317-318 مع تلخيص و توضيح.

2-2) نهاية الدراية: ج 2 ص 169 بتلخيص و تغيير ما.

الأحوالی بالنسبة الى العموم الأفرادی فكما أنّ الإطلاق الأحوالی تابع للعموم الأفرادی فكذلك إطلاق الجزء تابع لإطلاق المقدم بخلاف العكس فإنه خلاف طبيعة المقدم لأنه لا يكون تابعا للجزء خصوصا إذا كان ظهوره وضعيا.

ولذلك قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره إنّ كلام صاحب الكفاية تامّ فيما إذا كان الظهور في المقدم وضعيا و الأسباب المتعددة من جنس واحد أو من أجناس مختلفة بشرط كونها مذكورة متصلة كما يقال: إن جامع أو استمنيت في يوم شهر رمضان فكفر بل يكون الأمر كذلك فيما إذا كان الظهور في المقدم إطلاقيا لأنّ الظهور الإطلاقي في الجزء يكون في طول الظهور الإطلاقي في المقدم لا في عرضه إذ انعقاد الظهور الإطلاقي في الجزء بعد ما إذا فرغنا عن الظهور الإطلاقي في المقدم كما هو مقتضى طبيعة تقدم المقدم فإذا جعل الشارع في المقدم السببية لكل فرد فرد من السبب لما أمكن أن يكون الجزء صرف الوجود أو وجودا واحدا فلا مجال مع دلالة المقدم على السببية المطلقة لجريان مقدمات الإطلاق في الجزء لإفادة الوحدة أو الصرف كما أنّ الإطلاق الأحوالی في مثل إكرام زيد متفرّع على شمول العموم لذات زيد فإذا كان داخلا في العموم ثبت له الإطلاق الأحوالی وإلا فلا.

ولذا ذهب الشيخ المرتضى قدس سره في الشكّ في شمول العموم بالنسبة إلى بعض الأحوال بعد خروج الفرد إلى استصحاب حكم المخصّص لا إلى عموم العامّ وليس ذلك إلا لتبعية الإطلاق الأحوالی بالنسبة الى العموم الأفرادی انتهى.

لا يقال: إنّ الصدر أعنى المقدم لا ينعقد ظهوره الإطلاقي إلا إذا تمت الجملة وعليه فلا ينعقد ظهوره مع وجود الجزء فإنه مع ظهور الجزء في الوحدة لا مجال لظهور الصدر في التعدّد.

لأنّ نقول: أولا لازم المعارضة هو تساقط الظهورين لا ظهور الجزء و ثانيا: إنّ مانعية الجزء ممنوعة لأنّ الظهور في الجزء متفرّع على ظهور المقدم كتفرّع الإطلاق

الأحوالي بالنسبة الى العموم الأفرادى أو كتفرّع إطلاق الحكم على إطلاق الموضوع فإذا كان الموضوع عاما كان الحكم عاما وإذا كان الموضوع خاصا كان الحكم خاصا والمفروض أن المقدم مطلق ويدل على السببية المطلقة لكل فرد فرد من السبب والسر في ذلك هو طولية الحكم بالنسبة إلى الموضوع وهذه الطولية موجودة في الجزء بالنسبة إلى المقدم كما لا يخفى وبالجملة فمقتضى ظهور أدلة الأسباب في الانحلال وأن كل فرد سبب مستقل لترتب الأثر عليه هو تعدد المسبب لأن القضية الشرطية ترجع إلى قضية حقيقية و القضية الحقيقية نحل موضوعها إلى موضوعات متعددة.

والمفروض في المقام أن الموضوع ليس هو صرف الوجود بل هو كل وجود و عليه فاداة الشرطية تقيد السببية في مطلق وجود الموضوع و الجزء تابع له في العمومية.

هذا كله بالنسبة إلى اجتماع أسباب متعددة من جنس واحد أو اجتماع أسباب متعددة من أجناس مختلفة مع كونها مذكورة متصلة.

و أما إذا اجتمعت أسباب متعددة من أجناس مختلفة مع انفصال القضايا فلا إشكال في انعقاد الظهور في كل واحد من القضايا الشرطية بالنسبة إلى المقدم والتالي إذ لا طولية بين جزء كل قضية مع مقدم قضية اخرى حتى يكون ظهوره تبعا لذاك فوقع التعارض بينهما و دعوى صاحب الكفاية عدم الظهور في الجزء في هذه الصورة كما ترى. لأن كل قضية تدل على سببية شيء لوجوب وجود واحد من طبيعة المتعلق مثلا إذا قيل: إذا جمعت في يوم شهر رمضان فكفر وإذا استمنيت في يوم شهر رمضان فكفر كان مقتضى كل قضية هو البعث نحو وجود واحد من الكفارة ولا تفرّع حينئذ لظهور الجزء في كل قضية بالنسبة إلى المقدم في القضية الاخرى و عليه فكل جزء انعقد ظهوره في اقتضاء وجوب وجود واحد من الكفارة و دعوى عدم انعقاد الظهور في الجزء حينئذ غير مقبولة.

نعم يمكن دعوى أخرى كما في نهاية الدراية و هي أنّ اقتضاء كلّ واحد لا يعارض مع اقتضاء الآخر لأنّ البعث المتعلّق بالطبيعة يقتضى وجودا واحدا من الطبيعة و لا يقتضى عدم البعث إلى وجود آخر بل هو بالإضافة إلى وجود آخر بوجود آخر لا اقتضاء و البعث الآخر مقتضى لوجود آخر فإنّ الإيجاد الآخر يقتضى وجودا آخر (1).

و عليه فلا تعارض بين الاقتضاء و اللاقتضاء بهذه الملاحظة و إن انعقد الظهور في كلّ قضية لا يقال: إنّ أخذ الوحدة في متعلّق البعث في كلّ واحد من الجزاء يعارض سببياً شيء آخر لأنّ مقتضى سببياً غير واحد هو تعدّد الجزاء و هو لا يساعد مع وحدة الجزاء.

لأنّ نقول: أنّ الوحدة لو كانت مأخوذة في المتعلّق كان كذلك و لكنّه ليس كذلك إذ المراد من الجزاء هو البعث نحو وجود المتعلّق و هذا البعث يقتضى امثاله، و الامثال يتحقّق بوجود واحد من المتعلّق و قد عرفت أنّ الاقتضاء بالنسبة إلى وجود واحد من المتعلّق لا يستلزم عدم البعث إلى وجود آخر بل هو بالإضافة إلى وجود آخر بوجود آخر يكون لا-اقتضاء و عليه فكيف ينافي الوحدة الجائيّة من حيث المطلوبة بالطلب المتعلّق به مع تعدّد السبب المستفاد من تعدّد القضية الشرطيّة.

نعم الوحدة الاسميّة غير صحيحة ضرورة أنّ كلّ قضية ليست ناظرة إلى قضية أخرى حتّى يكون مفادها تقييد المتعلّق بقيد الآخر.

و لذلك قال في نهاية الدراية إنّ كلّ قضية مفادها التحريك إلى وجود واحد من الإكرام فنفس التحريك (الثاني) تحريك آخر فيقتضى حركة أخرى لتلازم التحريك و الحركة لا أنّ المتعلّق مقيّد بالآخر ضرورة أنّ كلّ قضية ليست ناظرة إلى قضية

ص: 402

أخرى حتّى يكون مفادها البعث إلى إكرام آخر.

فإن قلت: إطلاق الدليلين للبعث نحو وجود واحد من الطبيعة بلحاظ شمول كل واحد منهما للأفراد البدليّة أمّا بنحو التخيير العقليّ أو التخيير الشرعيّ يقتضى اجتماع المثليين فى كلّ واحد من الأفراد البدليّة فيكون كالبعثين التعيينيّين نحو واحد معين.

قلت: لا شبهة فى ارتفاع المنافاة بتقييد الوجود الواحد من الطبيعة بالآخر عرفا بأن يقال: إن جمعت فى يوم شهر رمضان فكفّر وإن استمنيت فى شهر رمضان فكفّر كفارة أخرى هذا مضافا إلى أنّ الأشكال المذكور يندفع عن التخيير العقليّ لتعلّق الحكم بوجود الطبيعة بنحو اللابشرطيّة عن الخصوصيّات البدليّة و تجوز تطبيقه على الأفراد البدليّة بحكم العقل الذى ليس من قبيل البعث و الزجر بل مجرد الإذعان بقبول الانطباق على كلّ فرد و حصول الامثال به (1).

حاصله أنّ الحكم الشرعيّ متعلّق بنفس وجود الطبيعة بنحو اللابشرطيّة فلا تخيير فيه بحسب الشرع كما أنّ تجوز التطبيق عقلا أيضا ليس حكما عقليّا فلا تخيير لا شرعا و لا عقلا حتّى يجتمع المثالان باعتبارهما فى الأفراد البدليّة.

و التهافت بين القضيتين من ناحية أنّ كلّ جزء بعث إلى وجود الطبيعة يرتفع بالجمع العرفيّ بينهما بتقييد الوجود الواحد من الطبيعة بالآخر فلا يجتمعان فى الوجود الواحد من الطبيعة كما لا يجتمعان فى الأفراد البدليّة بعد ما عرفت من أنّه لا تخيير شرعا و لا عقلا.

قال المحقّق النائينيّ قدّس سرّه: إنّ تعلق الطلب بشيء لا يقتضى إلاّ إيجاد ذلك الشيء خارجا و نقض عدمه المطلق و بما أنّ نقض العدم المطلق يصدق على أوّل وجود من

ص: 403

---

(1-1) راجع نهاية الدراية ج 2 ص 170-171 مع توضيح و تغيير ما.

وجودات الطبيعة يكون الإتيان به مجزيًا في مقام الامتثال عقلا و أما توهم أنّ ذلك من جهة تعلّق الطلب بصرف الوجود و صدقه على أول الوجودات فهو فاسد إذ لا موجب لأخذ صرف الوجود في متعلّق الطلب بعد عدم كونه مدلولًا عليه بالهيئة و لا بالمادّة ضرورة ان المادة لم توضع إلاّ لنفس الماهية المعرّات عن الوجود و العدم و أما الهيئة فهي لا تدلّ إلاّ على طلب إيجادها و نقض عدمها المطلق الصادق قهرا على أول الوجودات.

و ليس هناك ما يدلّ على اعتبار صرف الوجود في متعلّق الطلب غير صيغة الأمر المفروض عدم دلالتها على ذلك هيئة و مادّة و عليه فالطلب لا يرد على صرف الوجود المأخوذ في المتعلق في مرتبة سابقة على عروض الطلب عليه بل الطلب هو بنفسه يقتضى إيجاد متعلّقه خارجا و نقض عدمه المطلق.

فإذا فرض تعلّق طلبين بماهية واحدة كان مقتضى كلّ منهما إيجاد تلك الماهية فيكون المطلوب في الحقيقة هو إيجادها و نقض عدمها مرّتين.

كما هو الحال بعينه في تعلق إرادتين تكوينيتين بماهية واحدة فتعدّد الإيجاد تابع لتعدّد الإرادة- إلى أن قال:- فإذا فرض ظهور القضية الشرطية في الانحلال و تعدّد الطلب أو فرض تعدّد القضية الشرطية في نفسها كان ظهور القضية في تعدّد الحكم موجبا لارتفاع موضوع الحكم بوحدة الطلب أعنى به عدم المقتضى للتعدّد و واردا عليه.

و لو تنزّلنا عن ذلك و سلّمنا ظهور الجزاء في وحدة الطلب لكان ذلك من جهة عدم ما يدلّ على التعدّد فإذا دلّت الجملة الشرطية بظهورها في الانحلال أو من جهة تعدّدّها في نفسها على تعدّد الطلب كان هذا الظهور لكونه لفظيًا مقدّمًا على ظهور

الجزء في وحدة الطلب فيكون مقتضى القاعدة حينئذ عدم التداخل (1).

كلامه قدس سره وان لم يكن خاليا عن بعض المناقشات الجزئية لأن ظهور الشرط لو لم يكن وضعياً فلا وجه لتقدمه على ظهور الجزء لعدم المرجح إلا- أنه صحيح من جهة حكم العرف بالبناء على الجمع بينهما بحمل كل واحد على الاقتضاء النسبي فيرتفع التهافت و التعارض كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره أنّ لحاظ صرف الوجود في الجزء لو كان ليس إلا من جهة سبب نفسه ولا نظر فيه إلى غيره من الأسباب، وعليه فإذا كانت الأسباب متعدّدة و كان الجزء قابلاً للتكرار لزم تكراره لأن كل واحد من الأسباب يقتضى وجوده هذا بخلاف ما إذا لم يكن سبب مذكوراً فإن تكرار نفس الأمر لا يدلّ إلا على التأكيد و لا أقلّ من الشكّ في التأسيس و التأكيد في الأمر المكرّر من دون ذكر سبب فمقتضى البراءة هو عدم لزوم التكرار.

فتحصّل أنّ صرف الوجود المطلق غير ملحوظ في الجزء حتّى لا- يساعد تكراره و إلا- خرج عن المقام لأنّ البحث فيه بعد إمكان تكرار الجزء و صرف الوجود المطلق لا يقبل التكرار و صرف الوجود النسبي لا مانع من تكراره و هو في الحقيقة كالوجود فكما أنّ وجود الطبيعة قابل للتكرار فكذلك صرف الوجود النسبي و تعدّد السبب المدلول عليه بالانحلال أو الوضع في المقدم يقتضى تعدّد وجود الطبيعة في الجزء كما يتعدّد الفعل بتعدد الفاعل أو الأسباب الطبيعيّة.

وبالجملة إذا كانت الدلالة على التعدّد في السبب وضعياً مع اتّصال القضايا فلا إشكال في تقدّمها على إطلاق الجزء بل لا ينعقد الإطلاق في المتّصل لعدم تاميّة مقدّمات الحكمة في الجزء مع وجود القرينة على التقييد و هو الدلالة في المقدم و إذا كانت الدلالة المذكورة لمقدّمات الإطلاق فهي أيضاً مقدمة على إطلاق الجزء لتفرّع

ص: 405

إطلاق الجزاء على المقدم كتنفّح الحكم على الموضوع أو كتنفّح الإطلاق الأحواليّ على العموم الأفراديّ و عليه فلا تعارض في الصورتين.  
و إذا كانت الدلالة على التعدّد وضعيًّا أو إطلاقيًّا مع انفصال القضايا فلا معارضة أيضا و إن كان الظهور في كلّ واحد منها منعقدا و ذلك لعدم كون كلّ واحد اقتضائيًّا إلا بالنسبة إلى جزائه فبعد وجود الأسباب المتعدّدة يحمل كلّ جزء على صرف الوجود النسبيّ أو الوجود بحكم العرف و لا منافاة بينها حينئذ كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول في فرض تعدّد الأسباب و انفصال القضايا و كون الدلالة بمقدّمات الإطلاق حيث قال: كما أنّ مقتضى إطلاق الشرطيّة من كلّ من القضيتين هو كون الشرط مستقلاّ علّة للجزاء كذلك إطلاق الجزاء يقتضى أن تكون الماهيّة المأخوذة فيه كالوضوء في المثال تمام الموضوع لتعلّق الإيجاب بها فيكون الموضوع في القضيتين نفس طبيعة الوضوء فحينئذ يقع التعارض بين إطلاق الجزاء في القضيتين مع إطلاق الشرط فيهما و يتبعه يقع التعارض بين إطلاق الشرطتين فيدور الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الشرط و حفظ إطلاق الجزاء و بين رفع اليد عن إطلاق الجزاء بتقييد ماهيّة الوضوء و حفظ إطلاق الشرط و لا ترجيح بينهما لأنّ ظهور الإطلاقين على حدّ سواء فلا يمكن أن يكون أحدهما بيانا للآخر.

إلى أن قال: إنّ المعارضة إنّما هي بين إطلاق الجزاء و إطلاق الشرط فإنّ الشرط كما يقتضى باطلاقه أن يكون مستقلاّ كذلك الجزاء يقتضى باطلاقه أن يكون متعلّق الوجوب نفس الماهيّة بلا قيد.

و منه يظهر أنّ التعارض بين المقتضيين فقول القائل إنّ اللامقتضى لا يتعارض مع المقتضى كما ترى إلى أن قال:- و أمّا مقايسة العلل التشريعيّة بالتكوينيّة ففيها ما لا يخفى لأنّ المعلول التكوينيّ في تشخّصه و وجوده تابع لعلّته فلا محالة يكون في وحدته و كثرته كذلك.



وأمّا الأسباب الشرعيّة فلم تكن بهذه المثابة ضرورة أنّ النوم و البول لم يكونا مؤثّرين في الإيجاب و الوجوب و لا في الوضوء فالقياس مع الفارق و لا بدّ من ملاحظة ظهور الأدلّة و مجرد هذه المقايسة لا يوجب تقديم أحدهما على الآخر بعد إمكان كون الوضوء مثلاً بلا قيد مأخوذاً في الجزاء أو مقيّداً.

و ممّا ذكرنا يظهر النظر فيما قيل من أنّ المحرّك الواحد يقتضى التحريك الواحد و المتعدّد المتعدّد كالعلل التكوينيّة فإنّ ذلك بمكان من الضعف فإنّ المحرّك أى البعث و الأمر إذا تعلّق بماهيّة بلا قيد فمع تعدّده لا يعقل التكرّر بل لا توجب المحرّكات الكثيرة [نحو] ماهيّة واحدة إلاّ التأكيد بقياس التشريع بالتكوين موجب لكثير من الاشتباهات فلا تغفل.

لكنّ بعد اللتيا و التي لا شبهة في أنّ فهم العرف مساعد على عدم التداخل و أن الشرطيّات المتعدّدة مقتضية للجزاء متعدّداً (1).

وجه الظهور ما عرفت في بحث متعلّق الأوامر من أنّ تعلّق الأمر بنفس الماهيّة غير معقول لعدم انقداح الإرادة بالنسبة إليها إذ الماهيّة ليست إلاّ هي لا مطلوبة و لا غير مطلوبة فلا وجه لدعوى تعلّق الإرادة و البعث بها و حكم العقل بتقدير الإيجاب لا مجال له بعد عدم معقوليّة تعلّق الإرادة بنفس الماهيّة بل تعلّقت الإرادة من أوّل الأمر بوجود الطبيعة و المراد بوجودها هو الوجود اللافراغى لا الوجود الخارجى إذ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت.

و من المعلوم أنّ وجود الطبيعة قابل للتعدّد و التكرّر بتعدّد الأسباب و الشرطيّات المتعدّدة و ليس الوجود كنفس الماهيّة حتّى لا يعقل التكرّر و التعدّد فيها فإذا كان الموضوع في الجزاء هو وجود الطبيعة لا نفس الماهيّة فلا يلزم التعارض.

ص: 407

لأنَّ كلَّ سبب يكون مقتضياً بالنسبة إلى وجود واحد من الماهية ولا يكون مستلزماً لعدم البعث إلى وجود آخر بل هو بالنسبة إلى وجود آخر يكون لا اقتضاء وغير ناظر إليه وعليه فلا منافاة بينهما لأنَّهما بالنسبة إلى الآخر لا اقتضاء واقتضاء الوحدة في ناحية جزاء كلَّ سبب حيثى وليس بإطلاقى ولو من جهة سبب آخر وإلا لزم أن يكون كلَّ قضية ناظرة إلى قضية أخرى وهو ممنوع.

و دعوى أن إطلاق الجزاء يقتضى أن يكون متعلّق الوجوب نفس الماهية بلا قيد كما ترى فإنّ المتعلّق هو الوجود لا نفس الماهية والمراد من الوجود هو ما تتحقق الماهية به وهو وجود واحد من ناحية سببه.

ولا تعرض له بالنسبة إلى وجود آخر من ناحية سبب آخر حتّى يقال إنَّ التعارض بين المقضيين لا المقتضى والاقتضاء فلا يدور الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الشرط وبين رفع اليد عن إطلاق الجزاء لأنَّ الإطلاق في ناحية الجزاء حيثى إذ لا نظر له إلى غيره والإطلاق الحثي في ناحية الجزاء يجتمع مع تأثير سبب آخر في وجود آخر من الجزاء وعليه فالمقايسة بين تعدد الأسباب والشرطيات الشرعية وبين الأسباب التكوينية ليست بمجازفة لأنَّ الشرطيات الشرعية إمّا بنفسها شرطيات أو تكون كاشفات عنها والشارع لم يجعل إلا الشرطيات ولم يبيّن كيفية تأثيرها في معاليلها بل أحال ذلك إلى ما يعرفه العرف في العلل والأسباب التكوينية وعليه فتأثيرها كتأثيرها فإذا كانت كذلك فلا تكون المقايسة في غير محلّه.

وقد عرفت جواز تعلّق الإرادات المتعدّدة بوجود ماهية من الماهيات وتأثير الفواعل الطبيعية في وجود معاليلها الطبيعية من دون لزوم تراحم أو تعارض كما لا يخفى.

وبالجملة فعرف العقلاء بعد إحراز تعدّد الأسباب بالقضيتين المنفصلتين يجمع بينهما بالقول بتأثير كلّ واحد من قبل نفسه في وجوب وجود الماهية لعدم دلالة كلّ

على عدم وجود الآخر من ناحية أخرى وهذا هو الوجه في تحكيم إطلاق الشرط في كل قضية على إطلاق الجزاء في قضية أخرى.

ثم لا يخفى عليك أنّ حمل السببية الجعلية على الاقتضاء لا المؤثرية الفعلية ودعى أنّ الاستقلال في الاقتضاء لا يوجب تعدد الجزاء لأنّ معنى استقلاله أنّ كلّ سبب بنفسه تمام المقتضى لا جزؤه ولا يتنافى الاستقلال في الاقتضاء والاشتراك في التأثير الفعلى كالعلل العقلية إذا فرض اجتماعهما على معلول واحد فحينئذ مع حفظ إطلاق الجزاء واستقلال الشرطيين في الاقتضاء صارت النتيجة التداخل فالأولى في هذا المقام أيضا التثبت بديل فهم العرف تعدد الجزاء لأجل مناسبات مغروسة في ذهنه ولهذا لا ينقدح في ذهنه التعارض بين إطلاق الجزاء وظهور الشرطية في التعدد (1).

كما ترى وذلك لوضوح ظهور الشرط والسببية الجعلية في المؤثرية الفعلية المستقلة ولا يمنع عنه إطلاق الجزاء بعد كونه حيثيا ولا نظر له إلى غير سببية المذكور بالتقريب الذي مرّ آنفا.

هذا مضافا إلى أنّ لازم ما ذكره هنا هو تقديم إطلاق الجزاء على إطلاق الشرط مع أنّه رحمه الله تعالى اعترف بأنّه لا ترجيح بين الإطالقين.

فالأولى هو ما في محكيّ كلام الشيخ الأنصاريّ قدس سرّه من أنّ الأسباب الشرعية كالأسباب العقلية فحينئذ لو كانت الأسباب الشرعية سببا لنفس الأحكام وجب تعدد إيجاد الفعل فإنّ المسبّب يكون هو اشتغال الذمة بإيجاده والسبب الثاني لو لم يقتض اشتغالا آخر فإمّا أن يكون لنقص في السبب أو المسبّب وليس شيء منهما.

أمّا الأول فمفروض و أمّا الثاني فلأنّ قبول الاشتغال للتعدّد تابع لقبول الفعل

ص: 409

المتعلّق به و المفروض قبوله للتعدّد و احتمال التأكيد مدفوع انتهى.

و دعوى أنّ قياس الأسباب الشرعيّة بالعقلية مع الفارق (1).

مندفعة بما مرّ من أنّ بعد جعل الشارع شرطية شيء أو سببية لا مانع من القياس المذكور في كيفية التأثير لأنّ الشارع لم يجعل إلا الشرطية و السببية و أحال كيفية تأثيرها إلى ما يعرفه العرف في العلل و الأسباب التكوينية كما أنّ دعوى تحقق اشتغال آخر من السبب الثاني فرع تقديم الظهور التأسيسي على إطلاق الجزاء و هو ممنوع (2).

مندفعة أيضا بما ذكره الشيخ قدّس سرّه من أنّ السبب الثاني لو لم يقتض اشتغالا آخر فأما أن يكون لنقص في السبب أو المسبّب و ليس شيء منهما أمّا الأوّل فلأنّ القضية الشرطية تدلّ على سببية الثاني و أمّا الثاني فلأنّ متعلّق الوجوب هو وجوب الطبيعة و هو قابل للتعدّد و مع إمكان ذلك لا وجه لترجيح التأكيد مع أنّه خلاف الظاهر.

و أيضا دعوى أنّه على فرض استقلال كلّ شرط في التأثير لا بدّ من إثبات المقدّمة الثانية أى كون أثر الثاني غير الأوّل و يمكن منع ذلك بأنّ يقال أنّ الأسباب الشرعيّة علل للأحكام لا لأفعال المكلفين فتعدّها لا يوجب إلا تعدّد المعلول أى الوجوب مثلا فينتج التأكيد (3).

مندفعة بما مرّ من أنّ متعلّق الوجوب ليس هو نفس الماهية حتّى يلزم حمل الوجوبين على التأكيد لوحدة المتعلّق بل المتعلّق هو وجود الماهية و وجود الماهية ممّا يقبل التعدّد فمع كون متعلّق الوجوب قابلا للتعدّد فلا مانع من تعدّد الوجوب و مقتضاه هو لزوم الإتيان مكرّرا و الحمل على التأكيد و جواز الإتيان مرّة واحدة خلاف الظاهر

ص: 410

1-1) مناهج الوصول: ج 2 ص 207.

2-2) مناهج الوصول: ج 2 ص 207.

3-3) مناهج الوصول: ج 2 ص 205.

و هذا أمر يعرفه العرف كما لا يخفى .

### بطلان التفصيل بين اتحاد الجنس و عدمه

وقد ظهر ممّا ذكرناه عدم الفرق بين اتحاد الجنس و عدمه فى أنّ مقتضى القاعدة هو عدم تداخل الأسباب لأنّ المناط فى الجميع واحد و هو ظهور القضيتين فى تعدّد الأسباب فيما إذا كانت الأجناس مختلفة كما أنّ الجملة الشرطيّة فيما إذا كانت الأجناس واحدة ظاهرة فى الطبيعة السارية و انحلال طبيعة الشرط إلى آحادها و من المعلوم أنّ هذا مع ظهور الجملة الشرطيّة فى كلتا صورتين فى الحدوث عند الحدوث يقتضى أنّ كلّ فرد سبب مستقلّ لترتّب الأثر عليه من دون تداخل بعض فى بعض .

و لا فرق فيه بين الإتيان بالجزاء قبل تكرّر الشرط و بين عدمه مثلا لا فرق بين أن يكفّر بعد الجماع فى يوم شهر رمضان أو لم يكفّر فإذا أتى بجماع آخر و لو قبل أداء كفّارة الأوّل كان مقتضى القاعدة هو تأثير الجماع الثانى كما أنّ بعد الجماع الأوّل لو استمنى كان مقتضى القاعدة هو تأثير الاستمنا بعد الجماع فى يوم شهر رمضان و تداخل الأسباب مطلقا سواء كان الجنس واحدا أو لم يكن خلاف القاعدة نعم لو ثبت أنّ الشرط بوجوده الأوّل كان مؤثرا فلا للوجود الثانى سواء كان متّحدا معه فى الجنس أو لم يتّحد و لكن ذلك الفرض خارج عن مورد البحث لأنّ النزاع فى التداخل و عدمه فرع وجود الأسباب المتعدّدة و أمّا إذا كان السبب واحدا و هو الوجود الأوّل فلا يتحقّق فيه الأسباب المتعدّدة حتّى يجرى فيه البحث فى أنّها تتداخل أو لم تتداخل .

و عليه فلا وقع لما حكى عن ابن إدريس قدّس سرّه من أنّه قال فى السرائر: فإن سها المصلّى فى صلاته بما يوجب سجدة السهو مرّات كثيرة فى صلاة واحدة أوجب عليه فى كلّ مرّة سجدة السهو أو سجدة السهو عن الجميع قلنا: إن كانت المرّات من جنس واحد فمرّة واحدة يجب سجدة السهو مثلا تكلم ساهيا فى الركعة الأولى

و كذلك فى باقى الركعات فإنه لا يجب عليه تكرار السجّات بل يجب عليه سجّدتا السهو فحسب لأنه لا دليل عليه- إلى أن قال: فأما إذا اختلف الجنس فالأولى عندى بل الواجب الإتيان عن كلّ جنس بسجّدتى السهو لأنه لا دليل على تداخل الأجناس بل الواجب إعطاء كلّ جنس ما تناوله اللفظ (1).

و دعوى أنّ الظاهر من تعليق الحكم فى القضية الشرطيّة فيما إذا كانت وحدة الجنس هو تعليق الحكم على صرف وجود السبب لا كلّ فرد فرد من الطبيعة مندفعة بأنّ القضية الشرطيّة كالقضية الحملية فى أنّ الطبيعة فيها سارية و عليه فتتحلّ موضوعها إلى موضوعات متعددة فتكون أدلّة الأسباب ظاهرة فى أنّ كلّ فرد فرد سبب مستقلّ لترتب الأثر عليه و هو مقتضى ترتيب الحكم على مجرد وجود الطبيعة و تقييد وجود الطبيعة بصرف الوجود أو تقييد الطبيعة بشيء يرادف أول الوجود خلاف الظاهر و لا موجب للحمل عليه لأنّ التقييد و لو بالصرف يحتاج إلى مئونة زائدة فلا وجه للعدول عمّا يقتضيه ظاهر الكلام من ترتيب الحكم على مجرد وجود الطبيعة و من المعلوم أنّ ترتيب الحكم على مجرد وجود الطبيعة يقتضى لا محالة تعدّده بتعدّد الوجود بنفسه كما يقتضيه ظهور الجملة فى الطبيعة السارية و لذلك قال فى الكفاية: إنّ قضية إطلاق الشرط فى مثل إذا بليت فتوضّأ هو حدوث الوجوب عند كلّ مرّة لو بال مرّات (2).

و مع الغمض عمّا فى المثال المذكور يمكن أن يقال: أنّ وجه ذلك هو ما مرّ من أنّ القضية الشرطيّة ظاهرة فى انحلال الحكم بانحلال شرطها فإنّ الشرط فيها بمنزلة الموضوع فى القضية الحقيقية الحملية و لا شبهة فى انحلال الحكم فيها بانحلال موضوعها و عليه فنتيجة ذلك هو تعدّد الحكم بتعدّد سببه و شرطه من دون فرق بين

ص: 412

1-1) السرائر: ج 55.

2-2) الكفاية: ج 1 ص 319.

أن يكون التعدّد بحسب الأفراد أو الأجناس كما فى المحاضرات (1).

و ممّا ذكر يظهر ما فى نهاية النهاية حيث قال: سببىة الطبيعة تارة تكون بسببىة وجودها السعى و اخرى تكون بسببىة وجوداتها الخاصة و ظاهر تعليق الجزاء على الطبيعة هو الأوّل كما أنّ ظاهر توجيه التكليف إلى الطبيعة هو ذلك (2).

وجه ذلك ما عرفت فإنّ اعتبار الوجود السعى بمعنى صرف الوجود أعنى أوّل الوجود خلاف الظاهر لأنّ الظاهر ترتيب الحكم على مجرد وجود الطبيعة لا على الوجود المقيّد فإنّه يحتاج إلى مئونة زائدة و بمعنى صرف الوجود الفلسفى بحيث لا يشدّ عنه وجود فهو واحد لا تعدّد فيه فهو و إن أمكن لحاظه و لكن لا يعقل تحقّقه فى الخارج كما أفاد المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه حيث قال: إنّ تعليق الحكم عليه محال إذ لا يعقل تحقّقه فى الخارج فلا يعقل تحقّق وجود النار مثلا بحيث لا يشدّ عنه نار و إن أمكن لحاظه بل المعقول منه الثابت فى الخارج من الوجود الصرف هو وجود المبدأ و فيضه المسمّى بالوجود المنبسط فإنّه الذى لا يتخلّل فيه غيره كما يعرفه الأوحى من أهل المعرفة و قال أيضا فى الذيل هذا مضافا إلى أن مجرد وجوده يكفى فى ترتّب الأثر و لو لم يكن صرف الوجود (3).

و أيضا أن أراد صاحب نهاية النهاية من الوجود السعى عدم اعتبار الخصوصيات المصادقية و اعتبار نفس الوجود بعنوان المسبّب فهو كلام صحيح و لكنّ يتعدّد السبب بتعدّد الوجود نفسه كما يقتضيه الطبيعة السارية و ان لم يكن للخصوصية مدخلية.

و أمّا قياس ترتيب الحكم على طبيعة السبب بتعلّق الحكم بطبيعة شىء كما

ص: 413

1-1) المحاضرات: ج 5 ص 121.

2-2) نهاية النهاية: ج 1 ص 266.

3-3) نهاية الدراية: ج 2 ص 175.

ترى فإنّ في الأوّل جعل حكمه مترتّباً على كلّ فرد فرد من السبب و مقتضاه هو التعدّد هذا بخلاف الثاني فإنّه لا يعقل تعلق الحكم بطبيعة شيء على نحو الاستغراق لعدم إمكان الامتثال هذا مضافاً إلى عدم تعلق الغرض به.

## بطلان التفصيل بين كون الأسباب الشرعيّة معرّفات

أو مؤثّرات

و لا يذهب عليك أنّه نسب إلى فخر المحقّقين أنّه قال: إنّ القول بالتداخل و عدمه في الأسباب يبتنى على كون العلة و الأسباب الشرعيّة مؤثّرات أو معرّفات و كواشف فعلى الأوّل لا يمكن القول بالتداخل و على الثاني لا مانع منه حيث إنّ اجتماع معرّفات عديدة على شيء واحد بمكان من الوضوح (1).

أجاب عنه في الكفاية بأنّ المجدىّ للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناه (من الالتزام بعدم دلالة الجملة الشرطيّة على الحدوث عند الحدوث بل على مجرد الثبوت أو الالتزام بكون متعلّق الجزاء و المسبّب و إن كان واحداً صورة إلاّ أنّه حقائق متعدّدة و ماهيّات متعدّدة حسب تعدّد الشرط و متصادقة على واحد و مقتضاه هو تداخل الماهيّات المتصادقة كتداخل العالم و الهاشمي في عالم هاشميّ أو الالتزام بحدوث الأثر عند وجود كلّ شرط إلاّ أنّه وجوب الوضوء في المثال عند الشرط الأوّل و تأكّد وجوبه عند الآخر) لا مجرد كون الأسباب الشرعيّة معرّفات لا مؤثّرات مع أنّ الأسباب الشرعيّة حالها حال غيرها في كونها معرّفات تارة و مؤثّرات اخرى

ص: 414

---

1-1) هكذا في المحاضرات: ج 5 ص 113. ذيل قوله في القواعد لا تداخل في السهو و ان اتفق السبب على رأى. أقول: ذهب الشيخ في المبسوط إلى التداخل مطلقاً لتعلق وجوبهما على السهو من حيث هو و هو الامر المعلق على شرط أو صفة لا يتكرر بتكرارها إلاّ بدليل خارج و ليس. و ذهب ابن ادريس إلى التداخل في المتفق لا المختلف.



ضرورة أنّ الشرط للحكم الشرعيّ في الجملة الشرطيّة ربّما يكون ممّا له دخل في ترتّب الحكم بحيث لولاه لما جدت له علّة كما أنّه في الحكم الغير الشرعيّ قد يكون أمانة على حدوثه بسببه وإن كان ظاهر التعليق أنّ له الدخل فيهما كما لا يخفى.

نعم لو كان المراد بالمعرفيّة في الأسباب الشرعيّة أنّها ليست بدواعي الأحكام التي هي في الحقيقة علل لها وإن كان لها دخل في تحقّق موضوعاتها بخلاف الأسباب الغير الشرعيّة فهو وإن كان له وجه إلاّ أنّه مما لا يكاد يتوهم أنّه يجدى فيما همّ وأراد (1).

و توضيح ذلك أنّ الوجوه المذكورة التي أشير إليها كلّها خلاف الظاهر فالقول بالتداخل مستندا إليها غير وجيه.

وعليه فمقتضى القاعدة كما عرفت أنّ القضيّة الشرطيّة ظاهرة في الطبيعة السارية و تدلّ على حدوث الجزاء بحدوث كلّ فرد من الطبيعة سواء كان الشرط سببا بنفسه أو كاشفا عن السبب و عليه فلا يوجب فرقا بين أن تكون الأسباب الشرعيّة معرّفات عن الأسباب أو تكون أسبابا بنفسها و عليه فلا يبتنى مسألة التداخل و عدمه على كون الأسباب الشرعية معرّفات أو مؤثّرات حتّى يقال بالتداخل بناء على المعرفيّة لإمكان أماريّة أمور متعدّدة على مؤثّر واحد و حكايتها عنه و بعدم التداخل بناء على المؤثّريّة لاقتضاء كلّ مؤثّر أثرا مستقلا.

إذ مجرد معرفيّة الأسباب الشرعيّة لا تقتضى المصير إلى التداخل لا مكان معرفيّة الأسباب الشرعيّة المتعدّدة لأسباب حقيقيّة متعدّدة.

لا يقال مجرد الاحتمال لا يفيد للإثبات لأنّنا نقول يكفي لإرادة الاحتمال المذكور ظهور الجملة الشرطيّة في الطبيعة السارية و الحدوث عند الحدوث و تعدّد المسبّب

ص: 415

بتعدّد السبب فإنّ هذا الظهور يدلّ على تعدّد السبب الحقيقيّ المنكشف بالمعرفّات الشرعيّة فاخترار كون الأسباب الشرعيّة معرفّات لا يوجب القول بالتداخل بعد الاعتراف بظهور الجملة الشرطيّة في الطبيعة السارية و حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه أو بكشفه عن سببه لأنّ مقتضاه هو تعدّد الشرط و السبب فيتعدّد الجزاء عند تعدّد الشرط و السبب هذا مضافاً إلى أنّ حمل العناوين المأخوذة في لسان الأدلّة الشرعيّة على المعرفّات لا تساعده ظواهر الأدلّة حيث إنّ الظاهر منها أنّ العناوين المأخوذة في ألسنتها بأنفسها موضوعات للأحكام لا أنّها معرفّات لها (1).

ثمّ أنّه لا وجه لاختيار كون جميع الأسباب الشرعيّة معرفّات مع أنّ حالها حال غيرها من الأسباب العرفيّة في أنّها قد تكون مؤثّرة في ترتّب الحكم عليها بحيث لولاها لما وجدت للحكم علّة كقوله عليه السّلام إذا شككت في الثلاثة و الأربعة في الركعات فابن على الأكثر و قد تكون امارة على ما هو المؤثّر في الحكم كخفاء الجدران الذي يكون امارة على البعد المخصوص الذي يترتّب عليه وجوب القصر اللّهم إلاّ أن يقال لم يظهر من قول فخر المحقّقين أنّه اختار كون جميع الأسباب الشرعيّة معرفّات.

نعم لو كان مراده من المعرفيّة في الأسباب الشرعيّة أنّ الأسباب الشرعيّة لا تكون ملاكات للأحكام أعنى به المصالح و المفاسد التي تدعو الشارع إلى جعل الأحكام بل تكون موضوعات للأحكام أو ممّا هو دخيل في قوامها كالأجزاء و الشرائط فهو له وجه من جهة عدم كون الأسباب الشرعيّة من قبيل المصالح و المفاسد و لكنّ مع ذلك لا يجدى فيما أراده من ابتناء التداخل على المعرفيّة و ذلك لأنّ المراد من المعرفّ حينئذ هو موضوع الحكم الشرعيّ أو ممّا له دخل فيه و من المعلوم أنّ موضوع كلّ قضية سواء كانت القضية حملية أو شرطيّة هو طبيعة سارية إلاّ إذا

ص:416

قامت قرينة على أنّ المراد هو صرف وجودها ومقتضاه أنّ كلّ فرد فرد من الموضوع يقتضى حدوث الجزاء.

وعليه فكون المراد من المعرفية عدم كونها دواعى الأحكام وعللها من المصالح والمفاسد لا يجدى فى مرام من ذهب إلى ابتناء مسألة التداخل وعدمه على المعرفية فلا تغفل.

ولعله لذلك قال فى المحاضرات إن أريد من كون الأسباب الشرعية معرّفات أنّ الأسباب الشرعية غير دخيلة فى الأحكام الشرعية كدخل العلة فى المعلول فهو متين لما ذكرناه فى بحث الشرط المتأخّر من أنّه لا دخل للأمر التكوينية فى الأحكام الشرعية أصلا وإلا لكانت تلك الأحكام معاصرة لتلك الأمور التكوينية و مسانحة لها بقانون التناسب و السنخية و الحال أنّ الأمر ليس كذلك بدهة أنّ وجوب صلاتى الظهرين مثلا ليس معلولا لزوال الشمس وإلا لكان معاصرا له من ناحية و أمرا تكوينيا من ناحية أخرى بقانون التناسب.

و على الجملة فالأحكام الشرعية بأجمعها أمور اعتبارية فرعها ووضعها بيد الشارع و فعل اختياريّ له و لا يؤثر فيها شىء من الأمور الطبيعية نعم الملاكات الموجودة فى متعلقاتها و إن كانت أمورا تكوينية إلا أنّ دخلها فى الأحكام الشرعية ليس كدخل علة طبيعية فى معلولها بل هى داعية لجعل الشارع و اعتباره إياها و إن أريد من كون الأسباب الشرعية معرّفات ذلك فهو و إن كان متينا من هذه الناحية إلا أنّه يرد عليه انه لا ملازمة بين عدم دخلها فى الأحكام الشرعية و كونها معرّفات بل هنا أمر ثالث و هو كونها موضوعات لها يعنى أنّ الشارع جعل الأحكام على تلك الموضوعات فى مرحلة الاعتبار و الإنشاء على نحو القضية الحقيقية مثلا أخذ الشارع زوال الشمس مع بقية الشرائط فى موضوع وجوب صلاتى الظهرين فى تلك المرحلة و كذا أخذ الاستطاعة مع سائر الشرائط فى موضوع وجوب الحجّ و هكذا هذا

من ناحية.

و من ناحية أخرى أننا قد ذكرنا غير مرّة أنّ القضية الحقيقية ترجع إلى قضية شرطية مقدّمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي أنّ عدم دخل الأسباب الشرعية في أحكامها كدخل العلة الطبيعية في معلولها لا يستلزم كونها معرّفات محضّة بل هي موضوعات لها و تتوقّف فعليّتها على فعليّة تلك الموضوعات و لا تنفكّ عنها أبداً و من هنا تشبه العلة التامة من هذه الناحية أي من ناحية استحالة انفكاكها عن موضوعاتها (1).

وقال سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه إن أريد من كون الأسباب الشرعية معرّفات أنّ بعضها معرّف لبعض آخر ففيه أنّه خلاف الظاهر لظهور كلّ شرط في الحدوث عند الحدوث و لازم معرّفية بعض لبعض آخر هو دلالة المعرّف على مجرد الثبوت لا الحدوث عند الحدوث.

وإن أريد من أمارية الأسباب الشرعية أنّ السبب الشرعيّ الأوّل أمارة على السبب الواقعيّ و السبب الشرعيّ الثاني أيضا أمارة على سبب واقعيّ آخر فلازم ذلك هو تعدّد الأسباب الواقعية و يساعده ظهور القضية الشرطية في الطبيعة السارية و الحدوث عند الحدوث و لا وجه لرفع اليد عن الظهور المذكور بحمل الأسباب الشرعية على معرّفات عديدة بالنسبة إلى مسبّب واقعيّ واحد فاتضح أنّه لا مدخلية للمعرفيّة في مسألة التداخل و عدمه.

وإنّما المدخلية لما عرفت من ظهور القضية الشرطية في الطبيعة السارية و الحدوث عند الحدوث مع تقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء من دون فرق بين

ص: 418

أن يكون الشروط الشرعية أسبابا بنفسها أو كواشف عن الأسباب المستقلة فلا تغفل.

فتحصّل أنّ مقتضى القاعدة هو تعدّد الأسباب قضاء لظهور القضية الشرطية في الطبيعة السارية و هكذا مقتضى القاعدة هو عدم تداخلها قضاء لما عرفت من أنّ الظاهر من القضية الشرطية هو الحدوث عند الحدوث فلا تغفل.

## المقام الثاني: في تداخل المسببات و عدمه

### إشارة

ولا يخفى عليك أنّ بعد ما عرفت من عدم تداخل الأسباب يقع البحث في أنّه هل يكفي الإتيان بمسبّب واحد في امثال ما تقتضيه الأسباب المتعدّدة أو لا يكفي و الظاهر أنّه يجوز تداخل المسببات و يكفي الإتيان بمسبّب واحد فيما إذا كان العنوانان متصادقين كما إذا كانت النسبة بين المتعلّقين للتكليف عموما من وجه كقوله إذا جاءك زيد فأكرمه و إذا سلّم عليك فأطعمه فيجوز التداخل بأنّ يمثل الأمر بالإكرام و الأمر بالإطعام بكيفية يصدق عليه الإكرام و الإطعام.

أو كما إذا كانت النسبة بين المتعلّقين عموما من وجه من ناحية إضافتهما إلى موضوعهما كقوله إذا جاءك زيد فأكرم العالم و إذا سلّم عليك فأكرم الهاشمي فيجوز التداخل أيضا بأنّ يمثل الأمرين بإكرام العالم الهاشمي ففي كلا الصورتين يتحقّق الامتثال بإتيان المجمع لانطباق متعلّق كلّ منهما عليه و من المعلوم أنّه لا يعتبر في تحقّق الامتثال عقلا إلاّ الإتيان بما ينطبق عليه متعلّق الأمر.

و احتمال لزوم الإتيان بالمتعلّق منفردا لا مجتمعا مندفع بإطلاق المتعلّق من كلّ من الدليلين إذ لم يتقيّد كلّ بعدم الآخر.

و دعوى أنّ العرف قاض بأنّ تعدّد الحكم يلازم تعدّد الإطاعة و الإتيان بالعملين مندفعة بما حكى عن المحقّق الهمداني قدس سرّه من أنّه لا شاهد له عرفا بل الشاهد

على خلافه إذ لو أتى شخص بعمل واحد ينطبق عليه عناوين حسنة متعدّدة يرى أنّ ثوابه أكثر ممّا إذا انطبق عليه أحد هذه العناوين وليس ذلك إلاّ لتعدّد الأمر و وقوع العمل امتثالاً للأوامر المتعدّدة.

وقد ذهب في نهاية الأفكار إلى التفصيل في العناوين المتصادقين حيث قال: إنّ العناوين المتصادقين على مجمع واحد تارة من قبيل الجنس و الفصل كالحيوان و الناطق و أخرى من قبيل العامّين من وجه المتصادقين في مجمع واحد عند الاجتماع فإن كانا من قبيل الجنس و الفصل فلا إشكال في التداخل و في أنّه لا يلزم منه محذور أصلاً إذ حينئذ بعد اختلاف العناوين بحسب الحقيقة و المنشأ فقهرها يكون مركب كلّ حكم جهة غير الجهة الأخرى التي هي مركب الحكم الآخر و معه فلا يلزم من القول بالتداخل محذور أصلاً كما هو واضح.

و أمّا إن كانا من قبيل العامّين من وجه كما في مثال إكرام العالم و الهاشمي فيبتنى على القول بجواز اجتماع الأمر و النهي و عدمه فعلى القول بالجواز في مثله و لو بدعوى كفاية هذا المقدار من المغايرة في رفع المحذور فلا إشكال في التداخل في المقام.

و أمّا على القول بعدم الجواز كما هو التحقيق في نحو المثال بلحاظ وحدة الحقيقة في الجهة المشتركة و هو الإكرام ففيه إشكال جدّاً لاستلزامه اجتماع الحكمين المتماثلين في ذات الإكرام الذي هو مجمع الإضافتين مع كونه حقيقة واحدة و حيثيّة فاردة.

و أمّا الحمل على التأكّد فهو مخالف لظاهر الشرطين في اقتضاء كل لوجوب مستقلّ و حينئذ لا بدّ فرارا عن المحذور من المصير إلى عدم التداخل حتّى في مورد التصادق أيضاً.

و لكن مع ذلك بناء الأصحاب في مثله على التداخل و جواز الاكتفاء بإكرام واحد في المجمع في سقوط الخطابين اللّهم إلاّ أن يقال حينئذ بكفاية التعدّد في الحكم في

المجمع فى الجملة فى حفظ ظهور الشرطيتين فى الاستقلال بدعوى أنّ الواجب فى قوله أكرم عالما و أكرم هاشميا و إن كان هو الإكرام المضاف إلى عنوان العالم و الهاشمى بحيث كان لحيثية الاضافة أيضا دخل فى موضوع الحكم إلا أنّ قضية الحكم فى تعلقه بالإكرام المضاف هو مشمولية الإضافة المزبورة أيضا للحكم و لو ضمنا فلا بأس فى مثله بالمصير إلى التأكد برفع اليد عن استقلال الحكمين و تعددهما فى المجمع بالإضافة إلى ذات الإكرام التى هى جهة مشتركة بين الإضافتين مع حفظ استقلالهما بالقياس إلى الإضافتين المزبورتين.

فإنّ الذى ينافيه قضية الظهور المزبور إنّما هو رفع اليد عن تعدد الحكمين و استقلالهما فى المجمع على الإطلاق حتى بالقياس إلى الإضافتين و أمّا رفع اليد عن ذلك فى الجملة فى خصوص ذات الإكرام التى هى جهة مشتركة بين الإضافتين فلا و على ذلك فيتّم قول المشهور من جواز الاكتفاء بإيجاد واحد فى المجمع و مورد التصادق فى سقوط الأمرين و عدم وجوب تعدد الإكرام فى سقوطهما و امثالهما نعم لا بدّ حينئذ فى سقوط الأمرين من أن يكون الإيجاد الواحد بداعى كلا الأمرين و إلاّ يكون الساقط خصوص ما قصد منهما ما لم يكن الآخر توصليا و إلاّ فيسقطان معا (1).

وفيه أولا- أنّا اخترنا جواز الاجتماع كما مرّ تفصيل الكلام فى محلّه و ثانيا: أنّه لو سلّمنا الامتناع فالممتنع هو اجتماع الخطابين فى الواحد المعنون بالعنوانين لا الإتيان بالمتعلّقين.

فإذا أتى بالواحد المعنون بالعنوانين أتى بالمتعلّقين لأنّ الواحد المذكور متحيّث بالحيثيتين فإذا أتى به تحقق الحيثيتان و يصدق أنّه أتى بالعنوانين من إكرام العالم و إكرام

ص: 421

الهاشمى ودعوى وحدة الحيثية فى الواحد الخارجى مع كونه متحيثا بالحيثيتين ممنوعة فالواحد المذكور ليس مجرد الإكرام بل هو إكرام العالم وإكرام الهاشمى فتداخل الامتثال فى مثله لا مانع منه إذ بعد ما أتى به لا وجه لبقاء الأمر عليهما لسقوط الأمر بهما بعد اتيانهما فلا حاجة إلى فرض التأكد فإنه مخالف لظهور الشرطيتين فى الاستقلال كما أنه لا وجه لرفع اليد عن الاستقلال فى الجملة إذ تأثير كل شرط فى موضوعه لا مانع منه وذات الإكرام ليس موضوعهما بل موضوعهما هو الإكرام المضاف إلى العالم وإلى الهاشمى كما هو المفروض.

وبالجملة ليست الجهة المشتركة موضوعا لكل من الشرطيتين بل الإكرام المضاف إلى العالم أو الهاشمى وهما منطبقان على الواحد الخارجى فمع فرض امتناع الخطابين يسقط أحدهما ولكن بقى ملاكهما وبقاء ملاكهما يكفى فى صدق الإتيان بهما بإتيان الواحد المعنون بهما.

وعليه فالمتجه هو عدم الفرق بين كون العنوانين المتصادقين من قبيل الجنس و الفصل أو من قبيل العامين من وجه سواء قلنا بجواز الاجتماع أو لم نقل فمع الإتيان بالواحد المعنون بالعنوانين يصدق الإتيان بالمتعلقين على الإتيان على الواحد المعنون بهما وذلك لوجود الملاكين فيه و يكفى ذلك فى تحقق الامتثال فتدبر جيّدا.

ثم إنه كما فى المحاضرات لا فرق فى العامين من وجه بين أن يكون طرفاه هما الواجبان كما عرفت أو الواجب والمستحب كصوم الاعتكاف وصوم آخر واجب آخر أو المستحبان كصلاة الغفيلة و نافلة المغرب أو صلاة جعفر عليه السلام و نافلة المغرب فإن الأمر المتعلق بكل منها مطلق فلا مانع من الجمع بينها فى مقام الامتثال بإتيان الجمع بأن يأتى بصلاة الغفيلة بعنوان نافلة المغرب أو صلاة جعفر عليه السلام بعنوان نافلة المغرب فإنها تجزى كما أفاد فى المحاضرات عن كليهما لانطباق متعلق كل منهما



عليها (1).

أورد عليه في منتقى الأصول في مثل نافلة المغرب والغفيلة بأنَّ تحقّق امتثال كلا الأمرين بركعتي الغفيلة محلّ إشكال من جهة ما قرّر من اعتبار أمر واقعيّ قصديّ في الصلوات المتشابهة صورة يكون موجبا لتباينهما حقيقة وكون أحدهما غير الآخر وأنه لا طريق إلى قصده إلاّ بالإتيان بالعمل بقصد عنوانه الخاص كعنوان الظهر أو العصر و لولاه لما كان هناك فارق بين نافلة الصبح و صلواتها و بين صلاة الظهر و العصر و هكذا.

و عليه فإذا ثبت اعتبار العنوان القصدىّ في نافلة المغرب ليتحقّق امتيازه عمّا يشاكلها كالصلاة القضائيّة و ثبت اعتباره في الغفيلة أيضا فمن الممكن أن يكون العنوانان القصديان متباينين واقعا بحيث لا يمكن قصدهما بعمل واحد نظير عدم إمكان الاتيان بأربع ركعات بقصد الظهر و العصر و نظير قصد التعظيم و الإهانة بقيام واحد.

و مع هذا الاحتمال لا مجال للقول بالتداخل لعدم العلم بالفراغ مع الاتيان بعمل واحد بقصدهما معا فقاعدَة الاشتغال محكمة و لا رافع لهذا الاحتمال.

نعم يمكن الإتيان بعمل واحد بداعي امتثال كلا الأمرين رجاء و هو غير التداخل فالتفت (2).

و يمكن أن يقال إنّه يكفى في رفع احتمال التباين عدم اشتراط نافلة المغرب بصورة مخصوصة و هو أن يأتي بها قبل الغفيلة أو بعدها كما أنّ الغفيلة لا تكون مشروطة بالإتيان بها بعد نافلة المغرب أو قبلها حتّى لا يمكن تصادقهما بل نافلة المغرب مطلقة بالنسبة إلى الغفيلة و هي مطلقة بالاضافة إلى نافلة المغرب مع كونهما

ص: 423

1-1) راجع المحاضرات: ج 5 ص 125.

2-2) منتقى الأصول: ج 3 ص 270.

مستحبتين بين العشاءين فمع الإطلاق المذكور لا مجال لدعوى احتمال التباين فإنه متوقف على تقييد صلاة النافلة بالقبليّة بالنسبة إلى الغفيلة و تقييد الغفيلة بالبعديّة بالنسبة إلى النافلة كما في صلاة الظهر و العصر و هما منتفیان فيهما كما أفاده السيّد المحقق آية الله العظمى البروجردی قدس سرّه و عليه فلا إشكال حينئذ في الإتيان بركعتين بصورة الغفيلة بعنوان نافلة المغرب أيضا و يتحقق الامتثال بالنسبة إلى كلا الأمرين- إلى أن- قال نعم يبقى الإشكال في مثل صلاة الغفيلة و الوصيّة و نحوهما و أنه هل تكون من العناوين القصديّة فلا يكفي الإتيان بصورتها من دون قصد عنوانها أم لا تكون كذلك فيكفي الإتيان بمجرد صورتها و إن قصد بها نافلة المغرب مثلا فيه وجهان (1).

فتحصّل أنّ مقتضى إطلاق أدلّة النافلة و الغفيلة هو عدم التباين فلا يقاس بالظهر و العصر اللذين يكون متباينين بتقييد الظهر بالقبليّة بالنسبة إلى العصر و تقييد العصر بالبعديّة بالنسبة إلى الظهر بل النافلة و الغفيلة تكونان عامّين من وجه إذ النافلة المعنونة بعنوان نافلة المغرب تعلق بها أمر مستقلّ و صلاة الغفيلة تعلق بها أمر مستقلّ آخر و لا بأس بتعلق أمرين بعد تغاير المتعلّقين من حيث المفهوم و العنوان و يمكن تصادقهما في الخارج و مقام الامتثال بعد عدم اشتراط كلّ بتقدّمه على الآخر أو تأخّره عنه.

نعم لا يبعد دعوى احتمال التباين في مثل صلاة جعفر عليه السّلام و نافلة المغرب لأنّ أدلّة صلاة جعفر عليه السّلام لا تعرض لها بالنسبة إلى وقت العشاءين بإطلاقه من ناحية امتثاله في ضمن نافلة المغرب يحتاج إلى منونة زائدة و هي غير محرزة فتأمل. هذا بخلاف صلاة الغفيلة و نافلة المغرب اللتين كانتا مأمورتين بعنوان الصلوات التي تكون بين العشاءين فعدم تقييد كلّ واحد منهما بالتقدّم أو التأخّر حينئذ دليل على عدم

ص: 424

التباين فيجوز امتثالهما بالتداخل.

والحاصل أنّ دعوى إطلاق الأدلة في جميع الموارد إلا ما خرج لا تخلو عن الإشكال لأن الأدلة في مقام التشريع لا في مقام بيان أحكام الامتثال وعليه فلا يجوز التداخل إلا إذا كان انطباق العناوين قهرياً كالجنس و الفصل أو إذا أحرز كون دليل التشريع مطلقاً من هذه الناحية أيضاً كما لا يبعد ذلك في تشريع نافذة المغرب و صلاة الغفيلة فإنهما مشروعتان بعنوان ما يفعل بين العشاءين.

اللهم إلا أن يقال: عدم اجتماعهما في مقام الامتثال ناش من اعتبار التقدّم أو التأخّر أو الانفراد أو الاجتماع في نفس الأمور به و عليه فيمكن الأخذ بإطلاق المتعلّقات لنفي هذه الاحتمالات فيجوز التداخل أخذاً بإطلاق المتعلّقات إلا إذا قام الدليل على عدمه فتدبر و بقيّة الكلام في محلّه.

ثم إن الظاهر من نهاية التقرير للسيد المحقق البروجردى قدّس سرّه جريان التداخل أيضاً فيما إذا كانت النسبة بين العناوين هي العموم و الخصوص المطلق أو التساوي بدعوى أنّ ملاك تعدّد الأمر هو تغاير المتعلّقين في عالم المفهوميّة سواء كانت النسبة فيهما هو التباين أو التساوي أو العموم المطلق أو العموم من وجه غاية الأمر أنّه لا يمكن التداخل في صورة التباين و أمّا في غيرها من الصور الثلاثة فيتحقّق التداخل في مقام الامتثال و إن لم يقصد العناوين معاً نعم لو كان العنوانان من العناوين القصدية التي قوامها بالقصد بحيث لا يتحقّق بدونه لا يمكن التداخل ما لم يقصد كلاهما (1)

توضيح ذلك أنّ مفهوم الأعمّ إن كان مأخوذاً في الأخصّ كطبيعي النافلة و النافلة المختصة بالأيام و الأمكنة أو طبيعيّ الغسل و غسل الجمعة بناء على كون طبيعة الغسل مأموراً بها للصلاة من جهة الأسباب المختلفة فالمطلق عين ما أخذ في

ص: 425

1-1) نهاية التقرير: 13.

المقيّد فمع العينية لا يعقل تعلق الحكمين المتماثلين بالواحد لاستحالة البعث نحو الشيء الواحد ببعثين ولو استحبابيين فلا مناص حينئذ من تقيّد متعلق كلّ منهما بفرد دون الفرد الآخر كما لا يعقل تعلق الحكمين المختلفين به ولذا يجرى حكم الامتناع بالنسبة إليه في مسألة اجتماع الأمر والنهي لوحدة المتعلق ولو في الذهن فيحمل النهى على الارشاد إلى سائر الأفراد بعد عدم إمكان تعلق النهى مع الأمر به أو تخصيص النهى بالمشخصات الخارجة عن الطبيعة الواحدة مثلاً في قوله صلّ ولا تصلّ في الحمام لا يمكن اجتماع الأمر والنهي لوحدة المتعلق بعد ما كان المطلق مأخوذاً في المقيّد فيحمل النهى فيه على الإرشاد إلى سائر الأفراد أو يخصّص النهى بالكون في الحمام من المشخصات الخارجة عن الطبيعة.

هذا بخلاف ما إذا لم يؤخذ مفهوم الأعمّ في الأخصّ كقولهم حرّك ولا تدن إلى موضع كذا أو حرّك وأدن من موضع كذا أو الجنس و الفصل كالحيوان والناطق فإنّ العنوانين متغايران بحسب المفهوم الذهنيّ وإن كانت النسبة بينهما الأعمّ والأخصّ بحسب الخارج و المغايرة المفهومية تكفي في جواز اجتماع الأمر والنهي أو اجتماع المثليين فيه لأنّ موطن تعلق الأحكام هو الذهن و مفهوم الحركة و الدتوّ و الحيوان و الناطق متغايران بحسب الذهن فيجوز تعلق الحكمين المتماثلين بالعنوانين فيتداخلان في الأخصّ بحسب الخارج.

وهكذا العنوانان المتساويان فإنّهما بحسب الذهن مفهومان متغايران وإن كانا بحسب الخارج متّحدين هذا فيجوز تعلق الحكمين المتماثلين بهما و يتداخلان بحسب الخارج.

ويمكن أن يقال إنّ التعدّد في المتساويين كالإنسان و البشر مع وحدتهما في المسمّى و الخارج يكون لفظياً لا واقعياً و عليه فالتعدّد لا ينتهى إلاّ إلى التأكّد إذ لا معنى لتعدّد الأمر بالنسبة إلى الحقيقة الواحدة المعبّر عنها بالعنوانين المتساويين و تعدّد

اللفظ لا يكون موجبا لتعدد المسمى ولو فى الذهن فلا يعقل فيه تعدد الأمر لاستحالة البعث نحو الشىء الواحد بيعثين مستقلين وهكذا الأمر فى المتلازمين المتساويين كالإنسان والضاحك فإن المسمى كاللفظ وإن كان متغيرا ومتعددا ولكن المعنون بهما ليس متعددا فالأمر الأول يغنى عن الثانى بل لا يعقل إلا بعنوان التأكيد نعم لو أريد بالأول فرد والثانى فرد آخر أمكن التعدد ولكن لا يتداخلان لتغاير الفردين كما لا يتداخلان فيما إذا تعلقا بالحقيقة الواحدة و سيأتى إن شاء الله بيانه لا يقال يشكل الأمر أيضا فيما إذا لم يأخذ مفهوم الأعم فى الأخص وكانت النسبة بينهما بحسب الخارج عموما و خصوصا لأن متعلقهما واحد بحسب الخارج و ليس بمتعدد لأننا نقول:

تغاير المفهومين فى الذهن يكفى بجواز اجتماع المثليين و لا- يضره الاتحاد الخارجى لعدم كونه متعلقا للحكم وإنما هو مصداق للمفهومين المتغايرين و المسمى فى الأعم و الأخص مفهومان متغايران و حاكيان عن الأمرين المتحددين كالجنس و الفصل فتأمل.

فتحصل إلى حد الآن أن مقتضى القاعدة هو جواز التداخل فيما إذا كانت النسبة عموما من وجه أو العموم المطلق إذا لم يؤخذ مفهوم المطلق فى مفهوم الأخص و أمّا المفهومين المتساويان فتداخل الأمرين فيهما لا ينتهى إلا إلى التأكيد و إلا لزم البعث بيعثين نحو الشىء الواحد ثم إنه لا مجال للتداخل فيما إذا كانت النسبة هى التباين لعدم إمكان اجتماعهما كالكسوة و الإطعام فتغاير المتعلقين فيه لا ينتهى إلى التداخل بل إلى التعدد.

و هكذا لا مجال للتداخل فيما إذا كان متعلق الأمرين حقيقة واحدة لأن تعدد الأمر فى الحقيقة الواحدة غير معقول فاللازم أن يكون متعلق كل واحد من الأمرين هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الآخر. و من المعلوم أنه لا يمكن تداخل الأفراد من ماهية واحدة لمغايرتها.

ولذلك قال الشيخ الأنصاريّ على المحكيّ أنّ تعدّد الأثر يوجب تعدّد الفعل ولا يكفي إيجاد فعل واحد في مقام فعلين الى أن قال: أنّ متعلّق التكليف حينئذ هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأوّل ولا يعقل تداخل فردين من ماهيّة واحدة ولا يعقل ورود دليل على التداخل أيضا على ذلك التقدير إلاّ أن يكون ناسخا لحكم السببيّة.

و أمّا تداخل الأغسال فبواسطة تداخل ماهيّاتها كما كشف عنه الرواية مثل تداخل الإكرام والضيافة فيما إذا قيل: إذا جاء زيد فأكرم عالما و إن سلم عليك فأضف هاشميّا فعند وجود السببين يمكن الاكتفاء بإكرام العالم الهاشميّ على وجه الضيافة فيما لو قصد امتثال الأمرين في التعبديّات و أين ذلك من تداخل الفردين.

لا يقال: إنّ تعدّد الأسباب يحتمل أن يكون كاشفا عن تعدّد ماهيّات المسبّبات أيضا فيصحّ دعوى الاكتفاء لأنّ نقول لظهور لفظ المسبّب في ماهيّة واحدة مما لا يقبل الإنكار و لو سلّمنا فلا يجدى لعدم العلم بالتصادق لإمكان المباينة للقاعدة قاضية بالتعدّد (1).

أورد عليه في مناهج الوصول بقوله: وفيه أنّه إن كان مراده من الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأوّل هو الفرد الخارجى كما هو الظاهر فتداخل الفردين غير معقول بلا إشكال لكن تعلّق الحكم بالفرد الخارجى ممتنع.

و إن كان المراد هو العنوان القابل للانطباق على الخارج و إن سمّاه فردا لكونه تحت العنوان العامّ فعدم إمكان تداخل العنوانين من ماهيّة واحدة غير مسلّم بل القيود الواردة على ماهيّة مختلفة فقد تكون موجبة لصيرورة المقيدتين متباينين كالإنسان الأبيض والأسود وقد لا تكون كذلك كالإنسان الأبيض والعالم ممّا بينهما

ص: 428

عموم من وجه.

فالوضوء فى قوله إذا نمت فتوضأ وإذا بليت فتوضأ ماهية واحدة ولأجل تسليم المقدمتين لا بد من كونها مقيدة بقيدين حتى يكون كل سبب علة مستقلة للإيجاب على أحد العنوانين.

لكن لا يجب أن يكون بين العنوانين التباين حتى يمتنع تصادقهما على الفرد الخارجى.

فمع عدم قيام دليل على امتناعه لا يجوز رفع اليد عن الدليل الدال على التداخل فرضاً فقوله (أى الشيخ) لا يعقل ورود الدليل على التداخل فرع إثبات الامتناع وهو مفقود بل لنا أن نقول لازم ظهور الشرطيتين فيما ذكرنا وورد الدليل على التداخل كون المقيدتين قابلين للتصادق هذا حال مقام الثبوت (1).

وفيه أولاً: أن المراد من الفرد الخارجى هو وجوده ذهنى بنحو الوجود اللافرغى فصورة ذهنى من كل فرد كنفس الفرد الخارجى فى أنه مغاير لغيره ومباين له ومع المغايرة والمباينة لا مجال لتداخل الفردين فى واحد كما أنه لا مجال للتداخل فى الماهيتين المتباينتين بالفرد ذهنى لا يكون قابلاً للانطباق على أزيد من واحد وعليه فلا مجال للإشكال بأن تعلق الحكم بالفرد الخارجى ممتنع لأنه ظرف السقوط لا ظرف الثبوت لما عرفت من المراد من الفرد هو صورته الذهنية لا الفرد الخارجى.

و ثانياً: أن عنوان الفرد ليس بعنوان كلى حتى يكون قابلاً للانطباق على الكثيرين من الأفراد بل المقصود منه هو واحد من الأفراد و حيث لا يمكن تعدد البعث نحو فرد واحد يحمل جمعاً بين الشرطين كل واحد على واحد مغاير مع واحد آخر

ص: 429

يكون مبعوثا إليه.

وعليه فقياس الفرد المأخوذ الذهني على الماهيات الكلية و تقسيماتها بالقيود المختلفة التي ربما تكون موجبة لصيرورة المقيدين متباينين كالإنسان الأبيض والأسود وقد لا تكون كذلك كالإنسان الأبيض والعالم ممّا بينهما عموم من وجه ليس في محلّه لما عرفت من أنّ المراد من الفرد ليس عنوانا كليًا بل هو واحد من الأفراد.

لا يقال: مفاد كلّ قضية شرطية أو شرطية واحدة بالنسبة إلى مرّات تحقّق الشرط أنّ الجزء لا بد وأن يقع عقيب شرطه الموجب له فالواجب بكلّ شرط غير ما وجب بالآخر ومع ذلك فحيث لا يقيّد بأزيد من هذه البعدية فاللازم الاكتفاء بمصداق واحد من الطبيعة لصدق جميع الإيتاءات بقيدها عليه فمقتضى إطلاق كلّ شرطية أنّه مع تعدّد الشرط يكون المقام من باب تداخل المسببات (1).

لأنا نقول: إنّ كلّ شرطية ظاهرة في كونه موجبا لأثر غير أثر الآخر بعد ما عرفت من عدم مكان اجتماع الشرطين بالنسبة إلى واحد فإذا كان أثر كلّ مغايرا مع الآخر و مباينا له فالإكتفاء بمصداق واحد خلف في كون كلّ منهما موجبا لأثر مباين للآخر كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سرّه حيث قال: إنّ تعدّد الأثر يوجب تعدّد الفعل ولا يكفي إيجاد فعل واحد في مقام فعلين.

و ثالثا: أنّ بعد ما عرفت من امتناع التداخل في ما إذا كانت متعلّق الأمرين حقيقة واحدة أتضح صحّة ما أفاده الشيخ قدس سرّه من أنّه لا يعقل ورود الدليل على التداخل إلا أن يكون ناسخا لسببية متعددة بأن يكون السبب صرف الوجود من الأسباب أو يكون كاشفا عن تداخل الماهيات المختلفة كما يظهر من بعض النصوص كقوله عليه السّلام إذا اجتمعت عليك حقوق أجزاء عنك غسل واحد فإنّه كما في نهاية

ص: 430



الأفكار ظاهر في أن الأغسال مع اتّحادها صورة مختلفات بحسب الحقيقة وقابليّة التصادق على الواحد حيث إنّ قضية الاجتزاء بغسل واحد عن المتعدّد حينئذ إنّما هو من جهة تصادقها على الواحد (1).

ورابعا: أنّ مثال الموضوع خارج عن محلّ البحث لأنّ الشرط فيه هو صرف الوجود من النواقض فلا يكون من باب الأسباب المتعدّدة إذ مع تأثير النوم لا مجال لتأثير البول وبالعكس.

وخامسا: أنّ مع الاعتراف بظهور الشرطيّة في استقلال التأثير وكون أثر كلّ منهما غير أثر الآخر لا مجال لدعوى عدم وجوب أن يكون بين العنوانين تباين.

### مقتضى الأصل في الشكّ في تداخل الأسباب

ولا يخفى عليك أنّ مرجع الشكّ في تداخل الأسباب وعدمه إلى الشكّ في التكليف الزائد لا في السقوط بعد الثبوت ومجره هو البراءة. فإنّ الشكّ في تداخل الأسباب وعدمه يرجع إلى احتمال كون المؤثّر هو الجامع بينهما المنطبق على أول الوجود أو كون كلّ واحد مؤثرا. وعليه فيجوز له الاكتفاء بوجود واحد لأصالة البراءة عن التكليف الزائد إذ المتيقّن هو حدوث تكليف واحد.

لا يقال: هذا فيما إذا كان الجزاء حكما تكليفيا محضا وأما إذا كان تكليفا مرتّبا على وضع كما إذا وقع في بئر مبيّتا الإنسان أو أصاب البول يد أحد مرتّين فربما يقال إنّ هذا الأمر الوضعي يحتمل بقاؤه بعد العمل بالمتيقّن من التكليف فيحكم بمقتضى الاستصحاب ببقائه ويرتّب عليه آثاره فيحكم في المثال بنجاسة البئر واليد إلا إذا أتى

ص: 431

بما يتيقن معه بالفراغ.

لأثنا نقول: نمنع ذلك لأن وقوع الميِّت الثاني من الإنسان في البئر أو إصابة البول ثانياً إن كان بعد وقوع الميِّت الأول في البئر و بعد حدوث إصابة البول أولاً فلا مجال لاستصحاب البقاء لأن الأمر بالعكس فإن بعد حدوث الأول و وقوعه كان المعلوم هو عدم تنجس البئر بسبب آخر و عدم تنجس اليد بسبب آخر فإذا وقع الثاني أو حدث الثاني شك في التنجس الثاني فمقتضى الاستصحاب هو عدمه.

و إن كانا واقعين أو أصابا دفعة و شككنا في أن كل واحد مؤثر أو الجامع بينهما فبعد العمل بالمتيقن من التكليف يمكن استصحاب بقاء جامع النجاسة لأن قبل العمل بالمتيقن من التكليف علمنا بوجود النجاسة فإن كان المؤثر هو الجامع و صرف الوجود بينهما ارتفعت النجاسة بالعمل بالمتيقن و إن كان المؤثر هو كل واحد منهما فلا ترتفع النجاسة بالعمل المذكور فالنجاسة في ما إذا كان المؤثر كل واحد منهما طويل البقاء بخلاف ما إذا كان المؤثر هو صرف الوجود و الجامع بينهما فإثباتها ترتفع بالعمل المذكور و حيث شككنا في المؤثر أنه هو كل واحد أو صرف الوجود أمكن استصحاب بقاء جامع النجاسة و لكنّه لا أثر له إذ الأثر مترتب على الأفراد لا على الجامع و استصحاب جامع النجاسة لإثبات تأثير كل واحد منهما لا مجال له لأنه أصل مثبت فتحصل أن مع التعاقب كان المستصحب هو عدم تنجس البئر أو اليد بالمؤثر الآخر فلا مجال لاستصحاب بقاء النجاسة و مع التقارن أمكن استصحاب جامع النجاسة و لكنّه لا أثر شرعي له بعد كون الآثار مترتبة على الأفراد و استصحاب الجامع لترتيب الأثر على الأفراد أصل مثبت فلا مجال له كما لا يخفى.

هذا كلّه بالنسبة إلى مقتضى الأصل في الشك في تداخل الأسباب.

و إذا شك في تداخل المسببات في أنه هل تسقط المسببات المتعددة بوجود واحد أو لا تسقط فمرجع الشك إلى الشك في الامتثال و السقوط بعد الفراغ عن أصل الثبوت و اشتغال الذمة فالتداخل خلاف الأصل و القاعدة و يحتاج إلى إقامة الدليل و مع عدمه فمقتضى القاعدة هو لزوم الإتيان بكل واحد منها حتى يحصل الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني.

فحينئذ إذا شك في تداخل المسببات من ناحية الشك في احتمال تصادق العناوين المتعددة على مجمع واحد فالمرجع فيه إلى الاشتغال لا غير لو لم نقل بكفاية إطلاق المتعلقات لنفي احتمال مدخلية التقدّم و التأخر و إحراز إمكان التصادق أو لو كان دليل المسببات لبيّأ أو لو أجمل الدليل من جهة قيام القرائن المختلفة بحيث اختلفت المقدمات و إلا فمقدمات الاطلاق جارية في المتعلقات و مقتضاها هو عدم اتّخاذ قيد فيها يمنع عن التصادق فلا مجال للشك المذكور.

ربما يقال إن كان الجزاء حكما تكليفيًا محضًا فحيث إنّ الشك في التطابق يكون لا محالة منشؤه الجهل بحدود العنوان المكلف به و لا محالة هذا الشك سار في كلّ منهما و حينئذ فإن كان الأمر دائرًا في كلّ منهما بين الأقلّ و الأكثر تجرى البراءة عن الزائد المشكوك فلا يجب في كلّ منهما إلا الأقلّ اللازم منه تطابقهما على واحد كما إذا شك في أنّ الواجب طبيعة الموضوع الواقعة بعد موجهه أو هي مقيدة أيضا باستقلاله في مقام الامتثال فوجب الموضوع الواقع بعد موجهه معلوم و قيد الاستقلال مشكوك تجرى البراءة عنه فلا يجب إلا الموضوع بعد الموجب و وضوء واحد مصداق لكلتا الطبيعتين انتهى.

و فيه أنّه إن أريد بكون منشأ الشك هو الجهل بحدود العنوان المكلف به

و لا محالة هذا الشكّ سار في كلّ منهما ما ذكرناه من أنّ مقتضى مقدّمات الإطلاق في المتعلّقات هو عدم تقيدها بما يمنع عن صدقها و تطابقها على جود واحد فلا- ارتباط له مع البراءة لأنّه أخذ بمقدّمات الإطلاق و قد عرفت كفايتها لرفع احتمال التباين فيما إذا جرت المقدّمات هذا مضافا إلى أنّ احتمال تقييد المتعلّقات بأحكام الامتثال لا مجال له بعد كون الأدلّة في مقام تشريع الأحكام لا أحكام الامتثال فاللازم هو إرجاع القيد إلى قيود المتعلّقات كما بيّناه.

و إن أريد بذلك أنّ المتعلّقات مجهولة في مفادها و مفهومها في نفسها ففيه منع واضح فإنّ مفاهيمها واضحة و لا إجمال لها و لا تقاس بموارد الشبهات المفهوميّة و إنّما الشكّ في كونها مقيّدة بما يمنع عن تطابقها على مصداق واحد و عدمه و هو كما عرفت مجرى مقدّمات الإطلاق و مع عدم جريانها فاللازم هو الفراغ اليقينيّ لمعلوميّة الاشتغال بالمتعدّد بعد ظهور الشرطيّة في الاستقلال و الحدوث بعد الحدوث و لا مجال للبراءة كما لا يخفى.

ثمّ إنّ إن شكّ في التداخل من جهة احتمال تأكّد الوجوب و عدمه ذهب في نهاية الأفكار إلى أنّه لا محيص حينئذ من الاحتياط حيث يعلم تفصيلا بتأثير كلّ شرط في مرتبة من التكليف و إنّما الشكّ في تعلّقهما بوجود واحد أو بوجودين و بعبارة أخرى يعلم تفصيلا بأنّه من قبل كلّ شرط توجه الزام إلى المكلف و إنّما الشكّ في تعلّقهما بوجود واحد فيلزمه تأكّد الوجوب فيه أو بوجودين مستقلّين و في مثله لا محيص إلّا من الاحتياط من جهة أنّه في الاكتفاء بإيجاد واحد يشكّ في الخروج عن عهدة ذلك التكليف الناشئ من قبل الشرط الثاني لاحتمال تعلقه بوجود آخر (1).

و لا يخفى عليك أنّه لا مجال لاحتمال التأكيد بعد استظهار تعدّد المتعلّق بتقدير

ص:434

الوجود في كل واحد منهما في الحقيقة الواحدة لأن مقتضى الجمع بين الدليلين هو بعث كل واحد إلى فرد مغاير مع فرد آخر ومع المغايرة لا مجال لاحتمال التأكيد نعم لو قلنا بأن متعلق الوجوب هو نفس الطبيعة لا وجودها وفردا لكان لاحتمال المذكور مجال ولكنه سبق أن الطبيعة ليست مطلوبة حتى يحمل الوجوبان المتعلقان بها على التأكيد لوحدة المتعلق بل المتعلق هو وجود الطبيعة وهو مما يقبل التعدد فمع كون المتعلق قابلا للتعدد والتكرار يكون مقتضى ظهور القضية في الحدوث عند الحدوث هو حدوث الوجود وهو مساوق لحدوث الفرد ومن المعلوم أن دلالة كل قضية على ذلك تنتهي إلى مطلوبيّة وجودين وفردين من الحقيقة وحيث إن الفردين متغايران فلا مجال لاحتمال التأكيد كما لا يخفى وإن أبيت عما ذكر وشك في تعلّقه بوجود واحد أو وجودين فلا مجال للزوم الاحتياط إذ لا علم بالاشتغال بالأزيد من واحد حتى يجب الفراغ عنه ومجرد معلوميّة توجّه إلزام نحو المكلف مع احتمال تعلّقهما بواحد وكونه تأكيدا لا يوجب العلم بالاشتغال التكليفيين إذ مع الاحتمال المذكور لا يفيد الإلزامان إلا تكليفا مؤكّدا.

هذا مضافا إلى أنه لا مجال لاحتمال التأكيد في العامين من وجهه وإلا لزم الجمع بين التأكيد والتأسيس في صيغة واحدة فإنها بالنسبة إلى مادة الافتراق تأسيس وبالنسبة إلى مادة الاجتماع تأكيد وهو كما ترى.

فتحصّل أن مقتضى الأصل في الشك في تداخل المسببات هو عدم التداخل فيما إذا لم يكن إطلاق في المتعلق يقتضى جواز التداخل فإن مرجع الشك حينئذ إلى الشك في ناحية الامتثال والسقوط بعد الفراغ عن أصل الثبوت واشتغال الذمّة فاللازم حينئذ هو الإتيان بكل واحد حتى يحصل اليقين بالفراغ بعد العلم بالاشتغال.

المقصد الثالث في المفاهيم

وهنا فصول:

الفصل الأول في تعريف المفهوم والمنطوق

و لا يخفى أن المنطوق هو ما دلّت عليه القضية الملفوظة بالدلالة المطابقة أو التضمنية.

و المفهوم على تقدير ثبوته هو ما دلّت عليه القضية غير المذكورة في شخص الكلام و هي التي تستفاد من القضية الملفوظة بالدلالة الالتزامية بسبب اشتغال القضية الملفوظة على خصوصية و هي تستتبع القضية غير المذكورة بلزوم يبين بالمعنى الأخصّ و لقد أفاد و أجاد في الكفاية حيث قال: إنّ المفهوم كما يظهر من موارد إطلاقه هو عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصية و لو بقرينة الحكمة و كان يلزمه لذلك وافقه في الإيجاب و السلب أو خالفه.

و ممّا ذكر يظهر أنّ المفهوم مستند إلى اللفظ لأنّ الخصوصية المذكورة في القضية الملفوظة تدلّ على القضية غير المذكورة.

و بهذا الاعتبار يكون البحث عن المفاهيم من مباحث الألفاظ ثمّ الفرق بين المفهوم و المعنى الالتزامي بأنّ المفهوم أخصّ منه لاعتبار الخصوصية الملفوظة في القضية المذكورة في المفهوم دون المعنى الالتزامي إذ يكفي الملازمة بين المعنى المطابق و المعنى الالتزامي.

ثمّ إنّ المنطوق و المفهوم يكونان من أوصاف المدلول لا الدالّ و لا الدلالة كما

يظهر من تعاريف القوم منهم الحاجبي حيث قال المنطوق هو ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق و المفهوم هو ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق.

قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه: إنّ لفظة «ما» موصولة فتدلّ على أنّ المنطوق و خلافه من أوصاف المدلول.

و يظهر ممّا ذكرناه من اعتبار التابعية بين المفهوم و المنطوق باعتبار اشتمال المنطوق على خصوصية تستتبع القضية غير المذكورة خروج مثل وجوب المقدمة على المفهوم لأنّ الصيغة الدالّة على وجوب ذى المقدمة لا تشتمل على خصوصية تدلّ باعتبارها على وجوب مقدّماته بل منشأ وجوب المقدمة على تقدير ثبوته هو الملازمة العقلية بين الوجوبين مع عدم خصوصية في صيغة وجوب ذى المقدمة.

و هكذا يظهر خروج دلالة الاقتضاء عن المفهوم كدلالة للآيتين أى قوله تعالى:

(وَ حَمَلُهُ وَ فَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) و قوله عزّ و جلّ: (وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) على أنّ مدّة أقلّ مدّة الحمل هو ستة أشهر و ذلك لأنّ هذه الدلالة تكون بحكم العقل إذ لا يمكن جعل مدّة الرضاع حولين مع زيادة مدّة الحمل عن ستة أشهر و إلّا لزم ازدياد الحمل و الفصل عن ثلاثين شهرا هذه الدلالة كما عرفت من جهة حكم العقل جمعا بين الآيتين لا من جهة خصوصية مذكورة في إحدى الآيتين ثمّ لا يذهب عليك أنّ استفادة المفهوم من المنطوق على القول بها تكون باعتبار اشتمال المنطوق على الخصوصية المستتبعة للقضية غير المذكورة و من المعلوم أنّها هي استفادة من ألفاظ المنطوق باعتبار وضع أداة الشرط أو القضية الشرطية أو مقدمات الإطلاق الجارية في الكلام.

و عليه فما نسب الى القدماء من أنّ الدلالة على المفهوم من باب دلالة الأفعال لبناء العقلاء على حمل الفعل الصادر عن الغير على كونه صادرا عنه لغاية و فائدة لا لغوا و أنّ الغاية المنظورة هي إفادة المعنى أى شىء كان و ليس هذا مربوطا بباب دلالة

الألفاظ على معانيها بل هو من باب بناء العقلاء على حمل فعل الغير على كونه صادرا عنه لغايته الطبيعية لا لغوا وهذا مقدّم بحسب المرتبة على الدلالة الثابتة للفظ بما هو لفظ موضوع على معناه لأنّه من باب دلالة الفعل لا اللفظ بما هو لفظ و لذا يحكم به العقلاء قبل الاطلاع على المعنى الموضوع له تفصيلا.

و هذا البناء كما يكون ثابتا بالنسبة إلى مجموع الكلام فكذلك يكون ثابتا بالنسبة إلى أبعاضه.

منظور فيه لعدم إحراز النسبة المذكورة بل يخالفها ما حكى عن الحاجبي لظهور تعريفه في أنّ المنطوق و المفهوم من باب دلالة الألفاظ لا من باب الأفعال و بناء العقلاء.

هذا مضافا إلى أنّ ما حكم به العقلاء يكون من المبادئ لدلالة الألفاظ على معانيها إذ لا يستفاد منها إلا الدلالة الإجمالية و أمّا التفصيل فهو مربوط بمفاد اللفظ بما هو اللفظ و عليه فمجرد دلالة اللفظ بما هو فعل على دخالة القيد في المطلوب لا ينفى دخالة شيء آخر في شخص الحكم في المنطوق بل هي متوقّفة على استظهار الانحصار من مدلول اللفظ.

ثمّ إنّ البحث في المقام بحث عن وجود المفهوم لا البحث عن حجّيته لأنّ حجّية الظهورات مفروغ عنها.

الفصل الثاني: في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم و عدمها

و لا يخفى أنّ المشهور ذهبوا إلى دلالتها بمعنى أنّها كما تدلّ على ثبوت شيء عند ثبوت شيء فكذلك تدلّ بالالتزام على الانتفاء عند الانتفاء.

و استدللّ له بوجوه:

منها التبادر بدعوى أنّ المنساق من الجملة الشرطيّة هو تعليق شيء و توقّفه

ص: 438



على شىء آخر وهو دليل على كون الجملة الشرطية موضوعة لذلك.

و مقتضاه هو الانتفاء عند الانتفاء إذ لا معنى للتوقف إلا ذلك.

و يؤيده ما هو المعروف من أن أداة «لو» للامتناع إذ مقتضاه هو الالتزام بالمفهوم والعليّة المنحصرة وإلا فلا وجه لامتناع التالى بمجرد امتناع المقدم مع إمكان وجود علة أخرى.

هذا مضافا إلى شهادة صحة الاستدراك كما إذا قيل إن ضربتني ضربتك و لكنك لم تضربني فلا أضربك مع أنه لو لم يكن للقضية الشرطية مفهوم لم يكن حاجة إلى الاستدراك.

أورد عليه بأن تبادر العليّة المنحصرة من الجملة الشرطية غير ثابت بل غايته هو تبادر الترتب.

ولعل وجهه هو توهم انصراف الترتب الذى يدلّ عليه الجملة الشرطية الى التوقف و التعليق من جهة كونه أكمل الأفراد من الترتب مع أن مجرد الأكمليّة لا يوجب الانصراف.

هذا مضافا إلى إمكان منع الأكمليّة فإنّ الانحصار لا يوجب الأكمليّة.

و أمّا تأييد ذلك بكلمة «لو» وصحة الاستدراك ففيه منع كون ذلك دليلا على الوضع لإمكان ذلك مع القول بالدلالة من باب الإطلاق أيضا فالدليل أعم من المدعى وبالجملة دلالة القضية على حصر العلة فى المقدم أعم من أن يكون ذلك من جهة الوضع أو مقدمات الإطلاق أو المركب منهما، فتدبر جيّدا.

منها ما فى نهاية الأفكار من إطلاق الجزاء و بيانه أن قولهم أكرم زيدا مع قطع النظر عن القرائن الخارجيّة لا يقتضى إلا مجرد ثبوت الحكم و المحمول لزيد بنحو الطبيعة المهملة الغير المنافية مع ثبوت شخص حكم آخر من هذا السنخ للعمرو.

و إهماله من هذه الناحية لا ينافى إطلاقه من ناحية أخرى و من أن هذا الحكم

ثابت على الإطلاق لزيد من دون فرق بين حالاته من القيام و القعود و المجيء و نحوه.

و بعبارة أخرى أنّ الموضوع باعتبار حالاته مطلق و يلزمه قهراً إطلاق في طرف الحكم المترتب عليه أيضاً بحسب تلك الحالات.

فإذا ورد عليه أداة الشرط لا يقتضى إلا مجرد إناطة النسبة الحكمية بمالها من المعنى الإطلاقي بالشرط و هو المجيء لأنّ ما هو شأن الأداة إنّما هو إناطة الجملة الجزائية بمالها من المعنى الذي يقتضيه طبع القضية الحملية أو الإنشائية بالشرط.

فإذا كان مقتضى طبع القضية في مثل قولهم أكرم زيدا هو ثبوت حكم شخصي محدود لزيد على الإطلاق الملازم لانحصاره و عدم فرد آخر منه في بعض الحالات و كان قضية الأداة على ما هو شأنها إناطة تلك الجملة بمالها من المعنى بالشرط و هو المجيء فلا جرم بعد ظهور الشرط في دخل الخصوصية بمقتضى ما بيّناه يلزمه قهراً انتفاء و جوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجيء.

و هذا البيان لا يحتاج في إثبات المفهوم في القضايا الشرطية إلى إثبات العلية المنحصرة لأنّ إطلاق الجزاء يكفي في إفادة المفهوم من جهة أنّ لازم إناطة مثل هذا الحكم الشخصي حينئذ هو لزوم انتفاء ذلك عند الانتفاء.

و حيث أنّه فرض انحصار الطبيعي أيضاً بهذا الشخص بمقتضى الظهور الإطلاقي قهراً يلزمه انتفاء الحكم السنخي بانتفائه من دون احتياج إلى إثبات العلية المنحصرة.

و يمكن أن يقال أنّ إطلاق القضية من جهة موضوعها بحسب الأحوال و منها المجيء و عدمه غير باق بمجرد إناطة القضية بالشرط و هو المجيء و مع عدم اطلاق القضية بالنسبة إلى عدم المجيء فلا دليل على نفي الحكم الآخر في صورة عدم المجيء بجهة أخرى إلا إذا أفادت القضية الشرطية علوية منحصرة و هو أول الكلام كما لا يخفى.

و منها إطلاق أداة الشرط بدعوى أنّ مقتضى جريان مقدّمات الإطلاق في أداة الشرط أنّ المراد من الترتّب المستفاد من أداة الشرط هو الترتّب بنحو العلّية المنحصرة لأنّه الذي لا يحتاج الى مئونة زائدة على بيان نفس الترتّب بقول مطلق إذ قيده عدمي لأنّ المترتّب العلّي المنحصر هو الترتّب على الشرط لا غير بخلاف الترتّب غير المنحصر فإنّه الترتّب على الشرط و على الغير و من المعلوم أنّ الترتّب غير المنحصر يحتاج إلى المئونة الزائدة فكما أنّ في إثبات نفسية الوجوب يتمسك بالإطلاق و يقال أنّ خصوصية الوجوب النفسى خصوصية عدمية لأنّه الوجوب لا للغير بخلاف الوجوب الغيرى فإنّه الوجوب للغير فكذلك يتمسك بالإطلاق في الترتّب العلّي المنحصر بعد ما عرفت من أنّه هو الترتّب المطلق و لا يحتاج إلى المئونة الزائدة.

يمكن أن يقال قياس المقام بالوجوب النفسى قياس مع الفارق لأنّ الوجوب النفسى يغير الوجوب الغيرى بخلاف الترتّب في المقام فإنّ سنخ الترتّب في العلّية المنحصرة لا يغير الترتّب في غير المنحصرة إذ الانحصار و عدمه ليسا من شئون العلّية بل هما من شئون العلّة.

و ليس مدلول الأداة هو التعليق و التوقيف حتى يقال أنّه ملازم للانحصار و يغير مع ما لم يكن للانحصار و عليه فالترتّب بنحو الانحصار و بنحو غير الانحصار مصداقان للترتّب و إرادة كلّ واحد منهما يحتاج إلى القرينة و لا يكفي ليتعيّن أحدهما الأخذ بالإطلاق، فتأمل.

و منها إطلاق الشرط بدعوى أنّ إطلاق الشرط من دون قيد لو لا شرط آخر يقتضى أن يكون الشرط مؤثراً بالفعل وحده و بخصوصه من دون تقييده بعدم شيء آخر فى السابق أو المقارن و هذا المعنى هو العلّة المنحصرة.

يمكن أن يقال لا إنكار فى الدلالة على المفهوم مع كون المتكلم فى مقام بيان

المؤثر الفعلى بنحو المذكور و لكنّه نادر جدّا، بل القدر المسلّم فى القضية الشرطيّة هو كون المتكلّم فى مقام إفادة العليّة و صلاحية الشىء للتأثير من دون دخل شىء آخر وجودا أو عدما فى العليّة الشائيّة هذا مضافا إلى أنّ الجزاء إذا كان قابلا للتكرار لا يدلّ الفعلية المذكورة على الانحصار بل مقتضى فعلية كل شرط هو تأثير كل شرط فى فرد من الجزاء و لا ينافى الفعلية فى التأثير مع تعدّد الشرط و عليه فلا ينتج الإطلاق المذكور انحصار الشرط و العلة.

و منها أنّ تلفيق الوضع فى أداة الشرط مع الإطلاق فى الشرط يكفى فى إفادة المفهوم كما ذهب إليه فى الفصول و حاصل كلامه أنّ دلالة أداة الشرط على إناطة الجزاء بالشرط و ترتبه عليه و ضعيفة و لذا يكون استعمالها فيما لا إناطة فيه مجازا هذا بخلاف دلالة على تعيين الشرط المذكور فى تلو الأداة فإنّها مقتضى جريان مقدّمات الإطلاق فى الشرط بعد عدم ذكر كلمة «أو شىء آخر» و لذا إذا ظهر تعدّد الشرط لا يلزم منه أن يكون الاستعمال مجازا بل غايته هو المخالفة مع الظهور الإطلاقى فيحمل على أنّ الشرط أحد الأمرين جمعا بين الأدلة.

و الدليل على كون الأداة موضوعة للترتب و اللزوم هو تبادل العلة بين الشرط و الجزاء بحيث تقتضى عدم انفكاك الجزاء عن الشرط.

و أمّا أنّ الشرط سبب للجزاء أو مسبب عنه أو مشارك له فى العلة فلا مجال للثانى فى الجزاء الانشائى إذ لا سببية للجزاء الإنشائى بالنسبة إلى الشرط كما لا مجال للثالث إذ الظاهر من الشرط و الجزاء هو دخالة الشرط فى الجزاء لا كونهما معلولين لعلة ثالثة فلا يحمل عليه من دون قرينة فبقى الأوّل و هو أن يكون بينهما ترتب و سببية و أمّا أنّ هذه السببية هل تكون منحصرة أو لا فلا دلالة للأداة عليها بحسب الوضع.

نعم يمكن أن يتمسك لها بإطلاق الشرط فإنّ إطلاق الشرط من دون ضميمة «أو شىء آخر» ظاهر فى تعيين المذكور و عدم دخالة شىء آخر فى ترتب الجزاء عليه

و ليس المراد من الإطلاق هو إطلاق الجزاء و إثبات أن ترتبه على الشرط إنما يكون على نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة حتى يرد عليه بأن ترتب المعلول على علته المنحصرة ليس مغايراً في السنخ مع ترتب غير المنحصرة بل هو في كليهما على نحو واحد فإذن لا مجال للتمسك بالإطلاق لإثبات الترتب على العلة المنحصرة بل المراد هو إطلاق الشرط من دون ضمنية شيء آخر معه.

و هذا الإطلاق مع انضمام مفاد الأداة يدل على تعليق خصوص الجزاء على خصوص الشرط بحيث إذا حصل الشرط ثبت الجزاء و إذا انتفى الشرط انتفى الجزاء.

فالقضية الشرطية بعد كون المتكلم في مقام البيان تدل على الثبوت عند الثبوت و الانتفاء عند الانتفاء و بالجملة فكما أنه لو شك في مدخلية شيء آخر في شرطية المذكور يدفع بالإطلاق فكذلك لو شك في وجود البديل للمذكور يدفع بالإطلاق و هذا لا يعتبر إلا الانحصار كما لا يخفى.

و يشهد على أن الجملة الشرطية دلت على المفهوم عدّة من الروايات منها صحيحة أبي أيوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنا نريد أن نتعجل السير و كانت ليلة النفر حين سأله فأى ساعة ننفّر؟ فقال لى أما اليوم الثاني فلا تنفر حتى تزول الشمس و كانت ليلة النفر و أما اليوم الثالث فإذا ابيضت الشمس فانفر على بركة الله فإن الله جل ثناؤه يقول فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه و من تأخر فلا إثم عليه فلو سكت لم يبق أحد إلا تعجل و لكنّه قال و من تأخر فلا إثم عليه (1).

و هذه الرواية و نحوها تكفي لإثبات المفهوم للقضية الشرطية بما هي هي من دون ضم قرينة إليها لأن قوله عليه السلام فلو سكت لم يبق أحد إلا تعجل يدل على أن المفهوم من القضية الشرطية هو أن من لم يتعجل فعليه الإثم و كان ذلك مفهوما عرفياً

ص: 443

بحيث لو سكت الله تعالى ولم يقل و من تأخر فلا إثم عليه لم يبق أحد إلا استفاد من القضية الشرطية حرمة التأخير و تعجل لئلا يبتلى بالحرمة.

فالأظهر كما أفاد صاحب الفصول و ذهب اليه صاحب الحاشية و الشيخ الأعظم و غيرهم من الأعلام هو أن القضية الشرطية تدل على المفهوم أعنى الانتفاء عند الانتفاء.

بقي التنبيه على أمور:

أحدها: أن المنتفى في المفهوم هو سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفاء الشرط و انتفاء سنخ الحكم هو انتفاء طبيعة الحكم و انتفاء الطبيعة ليس إلا بانتفاء جميع الأفراد و لا تدل القضية الشرطية على انتفاء الطبيعة عند انتفاء الشرط إلا إذا كان الشرط في القضية الشرطية علّة منحصرة لوجود الطبيعة فالحكم المعلق في القضية الشرطية هو الطبيعة و هذه الطبيعة تحققت ببعض الأفراد عند وجود الشرط و تنتفى بجميع الأفراد عند انتفاء الشرط.

و ليس الحكم المعلق في القضية الشرطية هو شخص الحكم فإنه خارج عن محلّ الكلام إذ انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه أو علته عقلي و لا يحتاج إلى إقامة دليل على انحصار علته بأداة أو غيرها.

و ليس الحكم المعلق فيها هو الحكم الكلي بحيث لا يشدّ عنها فرد منها لعدم الفرق بين أكرم زيدا في القضية الشرطية و بين أكرم زيدا في غيرها فكما أن أكرم زيدا ليس في الثاني كليا فكذلك في القضية الشرطية و ليس الحكم المعلق في القضية الشرطية هو صرف وجوب الطبيعة الذي هو ناقض للعدم الكلي بحيث إذا تحقّق صرف الوجوب نقض عدم الكلي و إذا انتفى شرط صرف الوجوب بقي عدم المطلق لأنّ الوجود نقيض لعدم و كلّ وجود بديل عدم نفسه لا عدم المطلق فانتفائه انتفاء نفسه لا انتفاء سنخ الوجوب.

وبالجمله انتفاء ناقض العدم لا يوجب بقاء العدم المطلق على حاله بل هو عدم ما هو ما بديل له فتعليق الوجوب على الشرط بهذا المعنى لا يقتضى انتفاء سنخ الحكم.

فالتحقيق هو أن يقال أن المعلق على العلة المنحصرة هو طبيعة وجوب الإكرام المنشأ في شخص هذه القضية لكنه لا بما هو متشخص بلوآزمه بل بما هو وجوب وطبيعة و الوجه في كون المراد من الحكم هو طبيعة الحكم هو أن التعليق يكون لمناسبة بين الشرط و مادة الجزاء وهذه المناسبة لا تختص بفرد من المادة بل إذا كانت علة الوجوب بما هو وجوب منحصرة في المجرى استحالة أن يكون وجوب فرد آخر بعلة أخرى.

ولقد أفاد و أجاد في الكفاية حيث قال: إن المفهوم إنما هو انتفاء سنخ الحكم و عليه فلا حاجة في إثبات المفهوم إلى إثبات سنخ الحكم في المنطوق بل يكفي تعليق طبيعة الحكم مع إفادة أداة الشرط و مقدمات الإطلاق انحصار العلة بالهيئة و إن كانت جزئية و لكن تناسب الحكم و الموضوع يوجب إلغاء الخصوصية و جعل الشرط علة منحصرة لنفس الوجوب و طبيعته و عليه فبانتفاء الشرط ينتفى طبيعة الوجوب و هو مساوق لانتفاء سنخ الحكم.

هذا كله بحسب القاعدة الكلية في القضايا الشرطية من دون قيام قرينة على ارادة شخص الحكم و أما مع قيام القرينة على إرادة شخص الحكم فلا إشكال في أن الانتفاء عند الانتفاء حينئذ يكون عقلياً لا بدلالة الشرط أو الوصف أو اللقب كما أن الغالب في مثل الوقوف و النذور و العهود و الوصايا يكون كذلك و لذلك تكون خارجة عن دائرة المفاهيم ثم إن البحث المذكور فيما إذا كان الجزاء في القضية الشرطية إنشاء.

و أما إذا كان الجزاء قضية خبرية و إن استعملت بداعي الإنشاء فليس بجزئي بل هو كلي و تدل القضية حينئذ على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط و انتفائه عند

انتفائه و من المعلوم أنّ الدلالة على الانتفاء من جهة دلالة القضية على انحصار العلة لا من جهة الدلالة العقلية فلا تغفل.

ثانيها: أنّ محلّ الكلام فى القضايا الشرطية هو ما إذا كان الموضوع ثابتاً فى صورتى وجود الشرط وعدمه كقوله إن جاء زيد فأكرمه فإنّ الموضوع هو زيد و المحمول و جوب الإكرام و الشرط هو المجيء و الموضوع ثابت فى صورة وجود المجيء و عدمه.

و أمّا إذا لم يكن الموضوع محققاً إلاّ بالفرض و الشرط كقوله إن رزقت ولداً فاختنه فهو خارج عن محلّ الكلام لأن انتفاء الحكم فى هذه الصورة بانتفاء الموضوع عقلى و لا مفهوم للقضية إذ لم يبق الموضوع عند انتفاء الشرط حتى يمكن أن يدلّ القضية الشرطية على انتفاء الحكم فيه.

ثالثها: أنّ دائرة المفهوم تتسع بتعدّد القيود و الشروط فى القضية الشرطية إذ انتفاء كلّ قيد يكفى فى انتفاء الجزء مثلاً إذا قال السيد إن جاء زيد فأكرمه كان مفهومه إن لم يجئ فلا يجب إكرامه و إذا قال إن جاء زيد و سلّم عليك و أتى بهدية فأكرمه كان مفهومه انتفاء الإكرام بانتفاء أحد الأمور المذكورة.

رابعها: أنّه لا إشكال فى لزوم التطابق بين المفهوم و المنطوق فى جميع القيود عدى السلب و الإيجاب.

فالمفهوم من قولك إن جاء زيد يوم الجمعة فأكرمه يوم السبت أنّه إن لم يجيئك زيد يوم الجمعة لا يجب إكرامه يوم السبت.

و لا كلام فيه إلاّ فى العموم المأخوذ فى الجزء فانه قد وقع الخلاف بين الأعلام فى أنّه لو أخذ العموم على وجه الاستغراق فى المنطوق هل يكون المفهوم هو رفع الإيجاب الكلى الملائم مع الإيجاب الجزئى أو يكون المفهوم هو السلب الكلى.

و استدللّ للأول بما هو مقرّر فى المنطق من أنّ نقيض كلّ شىء رفعه و مقتضى



ذلك أن نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية ونقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية وهذا هو التفاهم العرفي في أمثال تلك القضايا.

ففي نفس القضية المذكورة في الجزء يلاحظ الآحاد مستقلا ولا يلاحظ العموم إلا مرة لها.

وعند ملاحظة القضية مع ارتباطها بالشرط يلاحظ العموم مستقلا.

والتطابق بين المنطوق والمفهوم محفوظ لأن العموم ملحوظ مستقلا في المنطوق والمفهوم غايته أن العموم منحل إلى الأشياء بنفسه في المنطوق دون المفهوم فإنه رفع المنطوق ولا يلزم فيه الاستغراق.

يمكن أن يقال أن ملاحظة المتكثرات بعنوان واحد و شيء وحداني عين.

ملاحظة المتكثرات بنفسها لأن المفروض أن العنوان الوحداني مرآة بالنسبة إليها وملاحظة العموم بما هو عموم بعنوان الموضوع المستقل يحتاج إلى مئونة زائدة مضافا إلى أنه خلف في كون العام للاستغراق وأداة الشرط لمجرد الإناطة لا لتغير موضوع القضية الجزئية و عليه فالاستظهار المذكور في القضايا الشرطية الدالة على المفهوم محل تأمل وإشكال.

واستدل للثاني بأن مفاد القضية الشرطية إذا كان الشرط علة منحصرة هي علية الشرط بالإضافة الى كل واحد من الأفراد ولازم ذلك هو انتفاء الحكم عن كل واحد منها عند انتفاء الشرط.

مثلا- قوله عليه السلام إذا كان الماء قدر كرم لم ينجسه شيء يدل بالمنطوق على أن الكرية علة منحصرة لعدم تنجيس كل واحد من النجاسات للماء فعلة عدم تنجيس كل واحد من النجاسات بالنسبة الى الماء منحصرة في الكرية و عليه فلا مفر من القول بعموم المفهوم لأنه إذا كان العموم حاصلًا من علة واحدة منحصرة يلزم من انتفاء هذه العلة انتفاء جميع أفراد هذا العموم فإن العموم عبارة عن نفس الآحاد فلو كان

لبعض الأحاد علة أخرى للحكم فلم يتحقق العموم بعلية هذه العلة بل بعض الأفراد وبعضها الآخر بعلية العلة الأخرى وهو خلف في كون العلة علة منحصرة وهذه قرينة على تعميم المفهوم بحيث لولاها لكان نقيض الموجبة الكلية هي السالبة الجزئية ونقيض السالبة الكلية هي الموجبة الجزئية والثاني أقرب على المختار من أن القضايا الشرطية تفيد العلية المنحصرة بل الأمر كذلك لو لم نقل بذلك ولكن قامت قرينة على إفادة المفهوم والعلية المنحصرة فتحصل أن المنطوق إذا كان الموضوع فيه مأخوذاً على وجه الاستغراق فالمفهوم في القضية الشرطية هو السلب الكلي إذا كان المنطوق إيجاباً كلياً أو هو الإيجاب الكلي إذا كان المنطوق سلماً كلياً.

وهذا وإن كان ينافي ما قرّر في المنطق من أن نقيض الموجبة الكلية هي السالبة الجزئية ونقيض السالبة الكلية هي الموجبة الجزئية ولكنّه لا مفسر منه لأنه خواصّ إفادة العلية المنحصرة في القضايا الشرطية فاللزام هو حمل ما في المنطق على غير القضايا الشرطية بناء على إفادتها العلية المنحصرة هذا مضافاً إلى ما قيل من أن موضوع كلام المنطقيين هو المعقولات ولا يرتبط بموضوع كلام الأصولي والفقيه فإنّ موضوع كلامهم هو ظاهر الألفاظ، فتدبر.

خامسها: أن مع فرض تسليم أن مفهوم القضية الشرطية الموجبة الكلية هي السالبة الجزئية ومفهوم القضية الشرطية السالبة الكلية هي الموجبة الجزئية يقع الكلام في أن الأمر في العموم الأحوالي يكون كذلك أولاً - ذهب بعض الأعلام إلى أنه كذلك نظراً إلى أن مفاد المنطوق في مثل قوله عليه السلام: (إذا كان الماء قدر كرت لم ينجسه شيء) سالبة كلية وهي أن الكرت لا ينجسه شيء من النجاسات أو المتنجسات في شيء من الحالات فيكون نقيضها رفع هذا العموم ويكفي في صدقه تنجس ما دون الكرت ببعض النجاسات ولو في بعض الحالات فنفس المفهوم ليس فيه عموم أفرادى ولا إطلاق أحوالي.

ويمكن أن يقال أن الإنصاف هو الفرق بين العموم الأحوالى المصرّح به بمثل قوله في كلّ حال ففى هذه الصورة يصحّ أن يقال نقيضه هو رفع هذا العموم وهو يشمل الأحوالى أيضا ولا حاجة فى هذه الصورة إلى المقدمات وبين العموم الأحوالى المستفاد من مقدمات الحكمة.

فإنّ الظاهر فى هذه الصورة يحتاج إلى المقدمات ثمّ أنّ نسبة المقدمات الى المنطوق والمفهوم على السواء و تجرى بالنسبة إليهما فى عرض واحد و عليه تدلّ المقدمات المذكورة على العموم الأحوالى فى المنطوق والمفهوم و يكون المفهوم فى مثل قوله عليه السّلام: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شىء» أنّه إذا لم يكن الماء قدر كرّ ينجسه بعض الأشياء فى جميع أحواله سواء كان الشىء واردًا على الماء أو كان الماء واردًا عليه أو كانا متلاقيين.

و عليه فمفهوم أخبار الكرّ يدلّ على نجاسة ما دون الكرّ بملاقاة نجس ما بالإطلاق الأحوالى من دون فرق بين أنحاء الثلاثة.

نعم يتوقّف الإطلاق الأحوالى على إدراج قيد الملاقاة بالارتكاز العرفى فى مثل النجس ينجس الشىء كما يدرج المماسّة فى مثل السكّين يقطع اليد أو الإشراق فى مثل الشمس تنضج الأثمار.

و من المعلوم أن بعد الإدراج المذكور كان المقدّر كالمذكور فى كونه مجرى الإطلاق الأحوالى.

سادسها: أنّ العلّية المستفادة من القضية الشرطيّة بعد استظهار الانحصار بالوضع و الإطلاق تدلّ على أنّ وجود تالى الأداة علّة لترتب الحكم على الموضوع المذكور و عدمه علّة لانتفاء سنخ الحكم عن الموضوع المذكور و لا تعرّض له بالنسبة إلى غيره من الموضوعات و عليه فالعلّية هنا ليست على نحو العلّية المستفادة من اللام لوجود الفرق بين قولنا الخمر حرام لأنّه مسكر و قولنا الخمر حرام إذا كان مسكرا إذ

مفاد الأول هو أنّ ميزان الحرمة هو الإسكار في أيّ موضوع كان و مفاد الثاني أنّ وصف الإسكار متى تحقّق في موضوع الخمر يوجب ترتّب الحرمة عليه و متى لم يتحقّق فيه يوجب انتفائها عنه من دون تعرّض لحال غير الخمر اللهمّ إلاّ أن قلنا بالغاء الخصوصية، فتدبّر جيّداً.

سابعها: في تعدّد الشرط مع عدم إمكان تكرار الجزاء كالقتل كما إذا ورد إن ارتد المسلم قتل وإن زنى المسلم المحصن قتل ففي مثله بناء على إفادة القضيّة الشرطيّة للمفهوم يقع التعارض بين الدليلين فإنّ مقتضى إفادة المفهوم أنّ كلّ قضيّة تنفي الحكم عن غير موضوعه.

ولذلك ذكروا وجوها للجمع بينهما.

الأول: تقييد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر فيكون كلّ واحد من الشرطين مستقلاً في التأثير ولا يتوقّف على وجود الشرط الآخر فالارتداد موجب للقتل كما أنّ الزنا من الشخص المذكور موجب للقتل و عليه فانتفاء القتل بانتفاء الشرطين و يكفي وجود أحدهما لترتّب الجزاء و إن حصل الشرطان بالتعاقب فالتأثير للسابق و إن تقارنا في الحصول فالتأثير لهما.

و حيث أنّ المفهوم في هذه الصورة باق في كلّ منهما فينفيان الثالث.

الثاني: رفع اليد عن المفهوم في الطرفين بدعوى أنّ المفهوم متقوم بالخصوصيّة و هي إفادة العليّة المنحصرة فمع تعدّد الشرط لا موجب للانحصار و مع اختلال الانحصار لا موجب للمفهوم فحينئذ يكون كلّ واحد من الشرطين سبباً مستقلاً و لا ينفيان الثالث.

الثالث: تقييد كلّ واحد من المنطوقين بمنطوق الآخر و رفع اليد عن استقلاليّة كلّ واحد منهما فالشرط مع التعدّد هو مجموع الشرطين و مفهومهما هو انتفاء الجزاء بانتفاء المجموع و لو مع بقاء أحدهما.

الرابع: أن يجعل الشرط والسبب هو الجامع بين الشرطين و أن يرفع اليد عن خصوصية كل واحد منهما ففي هذه الصورة يكفي في ترتب الشرط أحد الأمرين.

و التحقيق هو الوجه الأول بعد ما عرفت من أن المختار في إفادة المفهوم هو وضع الأداة للإناطة و جريان مقدمات الإطلاق في تاليها فإن مع تعدد الشرط لا تستعمل الأداة أو الهيئة الشرطية في غير معناها الحقيقي و لا يخل بالإطلاق اللفظي و الاستعمالي و إنما يكشف تعدد الشرط عن تقييد المراد الجدوى فمقتضى الجمع بين الشرطين هو تقييد إطلاق كل منهما المقتضى للمفهوم بالآخر و يبقى الإطلاق اللفظي في بقية الموارد تحت أصالة الجدد كسائر المطلقات المقيّدة فإن مقتضى القاعدة هو رفع اليد عن مقتضى الإطلاق بمقدار المقيّدات فالمنطوقان يدلان على تأثيرهما بالخصوص في الجزء و مقتضاه هو انحصار علة الجزء في الشرطين.

و منشأ التقييد المذكور هو التصرف في المنطوقين إذ كل منطوق يدل بمقدمات الإطلاق على كونه بلا بديل و بلا حاجة إلى الضميمة علة في الجزء فمع ملاحظة دليل آخر يرفع اليد عن إطلاق عدم البديل و يقيّد كل منطوق بالآخر و يرفع اليد من الانحصار الحقيقي و يحملان على إفادة الانحصار الإضافي بالنسبة إلى غيرهما و هكذا يتقيّد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر كما أن أصالة الإطلاق في كل واحد من المنطوقين و المفهومين متقيّدة بالأخرى.

و ممّا ذكر يظهر عدم صحّة الوجه الثاني لأنّ الانحصار لا يستفاد من الوضع حتّى يقال مع تعدد الشرط اختلت دلالة الجملة الشرطية على الانحصار و مع الاختلال المذكور لا دلالة للجملتين على المفهوم لأنّ قوام دلالتها عليه بالخصوصية التي هي الانحصار و المفروض أنّهما ليستا مستعملتين في المعنى الموضوع له فلفظ الأداة بعد استعمالها في غير معناها الحقيقي بقريّة التعدد لا تدلّ على الانحصار و لا على عدم مدخلية شيء آخر بل عرفت أنّ الانحصار يستفاد من الوضع و الإطلاق و من المعلوم

أنّ التقييد لا ينافى بقاء الإطلاق و الانحصار الاضافى و دعوى رفع أصل الحصر لا موجب له كما لا يخفى.

و هكذا يظهر عدم صحة الوجه الثالث و الرابع إذ لا وجه لرفع اليد عن الظهور فى السببية المستقلة لكلّ منهما بعنوانه فدعوى الاشتراك فى التأثير أو دعوى أنّ المؤثر هو الجامع خلاف الظاهر و لا موجب لرفع اليد عن الاستقلال فى التأثير أو عن العنوان الخاصّ.

فتحصّل أنّ الوجه الأوّل مقدّم بناء على استفادة العليّة المنحصرة من مقدّمات الإطلاق فلا تغفل.

ثامنها:فى تداخل الشروط و الأسباب و المسببات و الجزاء و عدمه فيما إذا تعدّد الشروط و الأسباب و اتّحد الجزاء أو المسبّب عنوانا و لكن كان قابلا للتكرار و البحث فيه يقع فى مقامين.

المقام الأوّل:فى تداخل الشروط و الأسباب و عدمه و المراد من التداخل عند تعدّد الشروط و الأسباب هو تداخل الأسباب أو الشروط فى استيجاب الجزاء أو المسبّب.

مثلا- إذا ورد أنّه إذا زلزلت الأرض أو انخسف القمر صلّ ركعتين فإن قلنا بالتداخل فالواجب عند وقوعهما صلاة واحدة و إن لم نقل به فالواجب صلوات متعدّدة.

ثمّ إنّ هذا البحث لا يتبنى على المفهوم بل يجرى فى القضيات الحملّيات الدالّة على سببية شىء لشىء بنحو القضيّة الحقيقيّة إذ لا فرق بين أن يقال إذا زلزلت الأرض أو انخسف القمر صلّ ركعتين و بين أن يقال حدوث الزلزلة فى بلدكم أو وقوع الخسف فى أفقكم يوجب صلاة ركعتين و السرّ فيه أنّه من مباحث المنطوق لا المفهوم.

ثمّ إنّ المراد من تعدّد السبب هو أن يكون السبب قابلا للتعدّد سواء كان التعدّد

نوعيًا أو شخصيًا و أما ما لا يكون قابلا للتعدد كما إذا كان السبب صرف الوجود فهو خارج عن محلّ البحث لأنّ صرف الشيء لا يتكرّر و لا يتعدّد و المفروض هو البحث عن تداخل الأسباب المتعدّدة.

و حاصل الكلام فى المقام أنّ المختار هو عدم تداخل الأسباب و الشروط فى مفروض الكلام و توضيح ذلك أنّه إذا كانت الدلالة على التعدّد فى السبب و الشرط وضعيًا مع اتّصال القضايا فلا إشكال فى تقدم الدلالة على التعدّد المذكور على إطلاق المسبّب و الجزاء المقتضى للوحدة لعدم انعقاد الإطلاق فى ناحية الجزاء أو السبب مع الدلالة الوضعيّة على التعدّد لعدم تاميّة مقدّمات الحكمة مع وجود القرينة على التعدّد و هو الدلالة الوضعيّة فى ناحية السبب و الشرط إذ من المعلوم أنّ تعدّد الأسباب و الشروط يقتضى تأثير كلّ واحد منها من قبل نفسه فى وجود ماهية المسبّب أو الجزاء بل الأمر كذلك إذا كانت الدلالة المذكورة لمقدّمات الإطلاق لتضرعّ إطلاق الجزاء على المقدّم كتضرعّ الحكم على الموضوع أو كتضرعّ الإطلاق الأحوالى على العموم الأفرادى هذا كلّه مع اتّصال القضايا.

و أمّا مع انفصال القضايا فالظهور و إن كان فى كلّ واحد من الشرط و الجزاء و السبب و المسبّب منعقدا و لكن مع ذلك لا يمنع ظهور الجزاء و المسبّب عن ظهور الشرط و السبب فى التعدّد و ذلك لأنّ اقتضاء كلّ واحد لا يعارض مع اقتضاء الآخر لأنّ البعث لا يتعلّق بالطبيعة بما هى هى إذ ليست هى إلاّ هى لا مطلوبه و لا غير مطلوبة بل يتعلّق بوجودها فالبعث المتعلّق بوجود الطبيعة يقتضى وجودا واحدا من الطبيعة و لا- يقتضى عدم البعث إلى وجود آخر بل هو بالاضافة إلى وجود آخر بوجوب آخر لا اقتضاء و البعث الآخر يكون مقتضيا لوجود آخر بوجوب آخر و عليه فلا تعارض بين الاقتضاء و اللاقتضاء بهذه الملاحظة و إن انعقد الظهور فى كلّ قضية لانفصال كلّ قضية عن الاخرى.

و بالجمله إن اقتضاء الوحدة في ناحية الجزاء و المسبب اقتضاء حيثي و ليس بإطلاقي و لو من جهة سبب آخر و إلا لزم أن يكون كل قضية ناظرة إلى قضية أخرى و هو ممنوع و عليه فلا منافاة بين ظهور كل قضية شرطية أو سببية في إفادة الحدوث عند الحدوث و ظهور الجزاء أو المسبب في وحدة وجود الطبيعة لما عرفت من عدم التعارض بين الاقتضاء و اللاقتضاء إذ الماهية في الجزاء أو المسبب لا اقتضاء لها بالنسبة إلى وجود آخر بخلاف القضية الشرطية أو القضية السببية فإنها تكون مقتضية لوجودات أخرى و لا- تعارض بين اللاقتضاء و الاقتضاء و إن انعقد الظهور في الوحدة في كل قضية لكونها منفصلة عن القضية الأخرى لأن هذا الظهور حيثي فلا يمنع ظهور الجزاء أو المسبب في الوحدة من ناحية سبب نفسه أو شرطه المذكور في هذه القضية عن وجود آخر بسبب أو شرط آخر كما لا يخفى.

و عليه فكل قضية مفادها التحريك إلى وجود واحد فنفس التحريك الثاني تحريك آخر فيقتضى حركة أخرى لا أن المتعلق مقيد بالآخر ضرورة أن كل قضية ليست ناظرة إلى قضية أخرى لأن المبحث في المقام لا يكون مبتنيا على النظارة و المفهوم نعم لو فرض ذلك لزم أن يقيد إطلاق كل قضية بالأخرى كما لا يخفى.

فلحاظ صرف الوجود في الجزاء لو ثبت ليس إلا من جهة سبب نفسه أو شرطه و لا نظر فيه إلى غيره من الأسباب و الشروط.

فإذا كانت الأسباب أو الشروط متعددة و كان الجزاء قابلا للتكرار كما هو المفروض لزم تكرار المسبب أو الجزاء لأن كل واحد من الأسباب و الشروط يقتضى وجوده هذا بخلاف تكرار الأمر من دون تكرار السبب أو الشرط فإنه لا يدل إلا على التأكيد و لا أقل من الشك في التأسيس أو التأكيد في الأمر المكرر من دون ذكر سبب أو شرط فمقتضى البراءة هو جواز الاكتفاء بالواحد و الحمل على التأكيد كما لا يخفى.

و عليه فإذا ورد إن فعلت كذا فتصدق بكذا و إن فعلت ذاك فتصدق بكذا كان



مقتضى القاعدة هو تكرار التصدق بتكرار الشرط وهكذا في السبب ولا فرق فيه بين أن كانت القضايا متصلة أو منفصلة وهذا هو الذى يعرفه العرف ويحكم به إذ كل سبب عنده يقتضى ويؤثر في مسببه بل الأمر كذلك فيما إذا كان السبب أو الشرط من جنس واحد وتكرّر فإن مقتضى جعل السببية للطبيعة هو سراية السببية إلى كل فرد فرد منها.

و عليه فبعد جعل السببية بطبيعة شىء يترتب عليها ما يترتب على الأسباب التكوينية فكما أنّ كل سبب من الأسباب التكوينية يؤثر ولو من جنس واحد فكذلك يؤثر كل سبب شرعى كما لا يخفى.

قال الشيخ الأعظم إنّ الأسباب الشرعية كالأسباب العقلية فحينئذ لو كانت الأسباب الشرعية سببا لنفس الأحكام وجب تعدد إيجاد الفعل فإنّ المسبب يكون هو اشتغال الذمة بإيجاده والسبب الثانى لو لم يقتض إشغالا آخر فإما أن يكون لنقص فى السبب أو المسبب وليس شىء منهما أما الأول فمفروض وأما الثانى فلأن قبول الاشتغال للتعدّد تابع لقبول الفعل المتعلّق به والمفروض قبوله للتعدّد واحتمال التأكيد مدفوع.

بطلان التفصيل بين اتحاد الجنس وعدمه

و حيث عرفت أنّ مقتضى القاعدة هو عدم تداخل الأسباب والشروط فى التأثير مع إمكان تكرار المسبب والجزاء فلا فرق فى ذلك بين أن يكون الجنس متحدا أو مختلفا لأنّ المناط فى الجميع واحد وهو ظهور القضيتين فى تعدد الأسباب والشروط فيما إذا كانت الأجناس مختلفة وظهور القضية المأخوذة فيه طبيعة الشرط والسبب فى الطبيعة السارية فيما إذا كانت الأجناس واحدة ومقتضى سريان الطبيعة هو انحلال طبيعة الشرط أو السبب إلى أحادها و عليه فمقتضى ظهور الجملة السببية

أو الشرطية في كلتا صورتين في الحدوث عند الحدوث يقتضى أن كل فرد فرد يكون سببا مستقلا لترتب الأثر عليه فلا وجه لتداخل الأسباب بعضها في بعض ولو كان من جنس واحد.

وعليه فإن سها المصلى في صلاته بما يوجب سجدة السهو مرّات عديدة في صلاة واحدة يجب عليه لكلّ مرة سجدة السهو وإن كان سببه واحدا نوعيا كما لا يخفى.

بطلان التفصيل بين كون الأسباب الشرعية معرّفات أو مؤثّرات

وذلك لأنّ مجرد المعرفة لا تقتضى المصير إلى التداخل لإمكان معرفيّة الأسباب الشرعيّة لأسباب حقيقيّة واقعيّة.

ويكفى لإثبات ذلك ظهور الجملة السببية أو الشرطية في الطبيعة السارية وفي الحدوث عند الحدوث وفي تعدّد المسبّب أو الجزاء بتعدّد السبب أو الشرط فإنّ هذه الظهورات تدلّ على تعدّد السبب الحقيقي أو الشرط الحقيقي المنكشف بالمعرّفات الشرعيّة.

فاختيار كون الأسباب الشرعيّة معرّفات لا يستلزم القول بالتداخل بعد الاعتراف بظهور الجملة الشرطية أو السببية فيما ذكر.

هذا مضافا إلى أنّ حمل العناوين المأخوذة في لسان الأدلّة الشرعيّة على المعرّفات لا تساعده ظواهر الأدلّة حيث أنّ الظاهر من العناوين أنّها بأنفسها موضوعات لا بعنوان كونها معرّفات.

وعدم دخالة الأسباب الشرعيّة في أحكامها كدخل العلة الطبيعية في معلولها لا يستلزم أن تكون الأسباب الشرعيّة معرّفات محضه بل هي كما يقتضيه الظواهر موضوعات لها و توقّف فعليّة الأحكام على فعليّة تلك الموضوعات ولا تنفك عنها

أبداً ومن هنا تشبه العلة التامة من هذه الناحية أى من ناحية استحالة انفكاكها عن موضوعاتها فتحصل أنّ القضايا سواء كانت دالة على الجنس الواحد أو المتعدّد تدلّ على تعدّد الأسباب وعدم تداخلها وذلك لما عرفت من ظهور الجمل المذكورة فى الحدوث عند الحدوث وهو يقتضى عدم التداخل بين الأجناس والآحاد كما لا يخفى.

المقام الثانى: فى تداخل المسببات وعدمه.

ولا يخفى عليك أنّ بعد ما عرفت من عدم تداخل الأسباب والشروط وتأثير كلّ واحد منها يقع البحث فى جواز الاكتفاء بمسبّب واحد أو جزء واحد فى امثال الجزاء والمسببات المتعدّدة وعدمه.

والتحقيق أنّه يجوز التداخل بالإتيان بمسبّب واحد أو جزء واحد فيما إذا كان العنوانان عامّين من وجه لتصادقهما على المأتى به مع قصد الامتثال للمتعدّد إن كان أمراً قصديّاً وإلاّ فيتصادقان عليه قهراً فى مثل إذا جاءك زيد فأكرمه وإذا سلّم عليك فأطعمه ممّا كان النسبة بينهما هى العموم من وجه يجوز التداخل بأن يمثّل الأمر بالإكرام والأمر بالإطعام بكيفيّة يصدق عليه الإكرام والإطعام مع صدقهما يسقط الأمر بهما ولا معنى للامتثال إلاّ ذلك.

وهكذا بالنسبة إلى غسل الجنابة وغسل الحيض فإنّه يمكن أن تأتى المرأة بغسل واحد بقصدهما فإنّه مع قصدها ذلك يصدق على المأتى به أنّه غسل الجنابة وغسل الحيض لأنّ العنوانين من العناوين المتصادفة وكانت النسبة بينهما هى العموم من وجه ومع الصدق المذكور يتحقّق الامتثال.

وبالجمله فمع الإتيان بالواحد المعنون بالعنوانين يصدق الإتيان بهما ويتحقّق الامتثال كما لا يخفى.

ولا يتوقّف ذلك على القول بجواز الاجتماع فى الأمر والنهى لجواز الاكتفاء بإتيان ما فيه الملاكان فى الحكم بالامتثال بناء على عدم لزوم قصد الأمر فى الامتثال

كما هو الظاهر.

و يلحق بذلك ما إذا كانت النسبة بين المتعلقين عموما من وجه من ناحية إضافتهما إلى موضوعهما فقوله إذا جاءك زيد فأكرم العالم وإذا سلم عليك فأكرم الهاشمي مثل قوله إذا جاءك زيد فأكرمه وإذا سلم عليك فأطعمه فكما أن النسبة بين الإكرام والإطعام هي العموم من وجه فكذلك تكون النسبة بين إكرام العالم وإكرام الهاشمي عموما من وجه فيجوز التداخل في الامتثال بإتيان المجمع لانطباق العنوانين عليه إذ لا يعتبر في تحقق الامتثال إلا الإتيان بما ينطبق عليه متعلق الأوامر والمفروض هو صدقه عليه.

و احتمال لزوم الإتيان بالمتعلق منفردا لا مجتمعا مندفع بإطلاق المتعلق من كل الدليلين إذ لم يتقيد كل واحد منهما بعدم اجتماعه مع الآخر مع امكان التقييد بذلك كما يقيد صلاة العصر بكونها واقعة عقيب صلاة الظهر.

ثم لا فرق فيما ذكر بين أن يكون الطرفان واجبين كما في الأمثلة المذكورة أو واجبا ومستحبًا كصوم الاعتكاف و صوم القضاء أو مستحبين كنافلة المغرب و صلاة الغفيلة.

فإن مقتضى إطلاق الأمر بكلّ منها من دون تقييدها بالانفراد هو عدم دخالة التقدّم والتأخر في الأمور به و معه يجوز الجمع بينها في مقام الامتثال بأن يأتي بصلاة بعنوان النافلة و الغفيلة أو أن يأتي بصوم بعنوان صوم الاعتكاف و القضاء و هكذا.

و مع الإطلاق لا مجال لاحتمال أن يكون العنوانان متباينين في الواقع بحيث لا يمكن قصدهما بعمل واحد نظير عدم امكان الإتيان بأربع ركعات بقصد الظهر و العصر.

إذ معنى الإطلاق هو عدم اشتراط إتيان نافلة المغرب أو صلاة الغفيلة أو صوم الاعتكاف أو صوم القضاء بكيفية خاصة كإتيان نافلة المغرب قبل الغفيلة أو بعدها

أو إتيان الغفيلة بعد نافلة المغرب أو قبلها فمع عدم اشتراط الكيفية المخصوصة ينتفى احتمال التباين و معه يجوز أن يأتي بهما مجتمعا في مقام الامتثال ثم لا يبعد جواز التداخل فيما إذا كانت النسبة بين العنوانين هي العموم و الخصوص المطلق بحسب الخارج و لكن لم يؤخذ مفهوم الأعم في الأخص كقولهم حرّك و لا- تدن إلى موضع كذا أو حرّك و أدن من موضع كذا و كقولهم جننى بحيوان و جننى بناطق لكفاية تغاير المفهومين في الذهن في جواز اجتماع الأعم و النهي أو اجتماع المثليين و إن كانت النسبة بحسب الخارج هي العموم و الخصوص فيجوز تعلّق الحكمين بالعنوانين فيتداخلان في الأخص بحسب الخارج و لعلّ الأعم في مثل الجنس و الفصل كالحیوان و الناطق كذلك فإنهما متغايران بحسب الذهن و لكن النسبة بينهما هي العموم و الخصوص بحسب الخارج و الاتحاد الخارجي لا يضّر لعدم كون الخارج متعلّقا للحكم و إنّما هو مصداق للمفهومين المتغايرين اللذين كانا موردا للحكمين.

و ممّا ذكرناه يظهر أنّه لا مجال للتداخل فيما إذا كانت النسبة بين المفهومين هي التباين لعدم إمكان اجتماعهما كالكسوة و الإطعام فتغاير المفهومين المتعلّقين للحكمين لا يبقى مجالاً للتداخل كما لا يخفى.

و يلحق به ما إذا كان متعلّق الحكمين حقيقة واحدة لأنّ تعدّد الأمر في الحقيقة الواحدة غير معقول فمع عدم الحمل على التأكيد لا بدّ و أن يكون متعلّق كلّ واحد من الأمرين هو الفرد المتغاير للفرد الواجب بالأمر الآخر.

و من المعلوم أنّه لا مجال لتداخل الأفراد و لو من ماهية واحدة لمغايرة الأفراد بعضها مع بعض.

و المراد من الفرد ليس عنوانا كلياً حتى يكون قابلاً للانطباق على الكثيرين من الأفراد حتّى يقال بأنّ عدم إمكان تداخل العنوانين من ماهية واحدة غير مسلم بل القيود الواردة على ماهية مختلفة فقد تكون موجبة لصيرورة المقيدتين متباينين

كالإنسان الأبيض والأسود وقد لا تكون كذلك كالإنسان الأبيض والعالم ممّا بينهما عموم من وجه.

فالوضوء في قوله إذا نمت فتوضّأ وإذا بليت فتوضّأ ماهية واحدة ولا بدّ من كونها مقيدة حتّى يكون كلّ سبب علّة مستقلة للإيجاب على أحد العنوانين لكن لا يجب أن يكون بين العنوانين التباين حتى يمتنع تصادقهما على الفرد الخارجى.

بل المراد من الفرد هو الوجود الذهني من الفرد الخارجى بنحو الوجود اللافراغى

فصورة الذهني من كلّ فرد كنفس الفرد الخارجى فى أنّها مغايرة لغيرها ومباينة لها ومع المغايرة والمباينة لا مجال لتداخل الفردين فى واحد كما لا مجال للتداخل فى الماهيتين المتباينين.

فلا يجوز الاكتفاء بالوضوء الواحد فى المثال المزبور وإن كان فى المثال مناقشة لأنّ ناقض الوضوء هو صرف وجود الناقض وهو لا يتكرّر فالأولى أن يذكر طواف النساء فى ما إذا أتى بعمرتين فإنّ كلّ عمرة توجب طواف النساء غير طواف النساء الذى اقتضته عمرة أخرى فالمغايرة بين الفردين تتمّع عن امثالهما بوجود واحد فاللازم هو أن يأتى بطواف النساء مرّتين ولا يكتفى بطواف واحد اللهمّ إلا أن يقال يمكن إلقاء الخصوصيات الفردية ومعها تكون الصورة الذهنية من كلّ فرد بمنزلة الكلّى فتأمل.

مقتضى الأصل فى الشك فى تداخل الأسباب

ولا- يخفى أنّ الشك فى تداخل الأسباب وعدمه يرجع الى احتمال كون المؤثر هو الجامع المنطبق على أوّل الوجود أو كلّ واحد من الأسباب فالمتيقن حينئذ هو حدوث تكليف واحد ويرجع فى الزائد إلى أصالة البراءة.

هذا مضافاً إلى جريان استصحاب عدم النجاسة بالسبب الثاني فيما إذا أصاب البول يد شخص مرتين و متعاقبين لأنّ بعد الإصابة الأولى كان المعلوم هو عدم تنجس اليد بسبب آخر فإذا حدث الإصابة الثانية و شكّ في حدوث النجاسة ثانياً يستصحب عدمه.

وإن أصابا دفعة و شككنا في أنّ كلّ واحد مؤثّر أو الجامع بينما فاستصحب جامع النجاسة بعد العمل بالمتيقّن من التكليف جار و لكن لا أثر له إذ الأثر مترتب على الأفراد لا على الجامع و استصحب جامع النجاسة لإثبات تأثير كلّ واحد منهما مثبت.

و كيف كان فالشكّ في التكليف الزائد على المقدار المتيقّن يكون مجرى لأصالة البراءة.

مقتضى الأصل في الشكّ في تداخل المسببات

و لا يذهب عليك أنّ الشكّ في تداخل المسببات و عدمه يرجع إلى الشكّ في الامتثال و السقوط بعد الفراغ عن أصل ثبوت التكليف و اشتغال الذمّة به.

و حينئذ فإن كان إطلاق المتعلقات كافياً لدفع احتمال مدخلية التقدّم و التأخر و إحراز إمكان التصديق فلا شكّ في كفاية الإتيان بما يتصادق العنوانان عليه.

وإن لم يكن إطلاقاً أو كان الدليل لئياً أو كان مجملاً فمقتضى الأصل هو عدم التداخل و لزوم الإتيان بكلّ واحد من الأسباب حتّى يحصل الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني.

إشارة

ويقع البحث في مقامين:

أحدهما في محلّ النزاع

ولا يخفى عليك أنّ عنوان البحث كما أفاد الشيخ الأعظم و كان عليه المشهور هو أنّ إثبات حكم لذات مأخوذة مع بعض صفاتها لا يستلزم انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء تلك الصفة.

وشمول هذا العنوان فيما إذا اعتمد الوصف على الموصوف كقولهم أكرم رجلا عالما واضح و أمّا شموله لما إذا لم يعتمد عليه في اللفظ كقولهم أكرم عالما فمحلّ الكلام ربما يقال بخروج المثال المذكور عن محلّ النزاع بدعوى أنّه لو كان داخلا في محلّ الكلام لدخل اللقب فيه أيضا لوضوح أنّه لا فرق بين اللقب وغير المعتمد من الوصف من هذه الناحية فكما أنّ الأوّل لا يدلّ على المفهوم من دون خلاف فكذلك الثاني و مجرد أنّ الوصف ينحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين ذات و مبدأ كما هو الحال في جميع العناوين الاشتقاقية لا يوجب فارقا بينه و بين اللقب في هذه الجهة حيث إنّ هذا الانحلال لا يتعدّى عن أفق النفس إلى أفق آخر فلا أثر له في القضية في مقام الإثبات و الدلالة أصلا حيث أنّ المذكور فيها شيء واحد و هو الوصف دون موصوفه.

و كيف كان فالظاهر أنّه لا خلاف و لا إشكال في عدم دلالة على المفهوم و السبب فيه أنّ الحكم الثابت في القضية لعنوان اشتقاقيا كان أو ذاتيا فلا تدلّ القضية



إلا على ثبوت هذا الحكم لهذا العنوان و كونه دخيلا فيه و أمّا انتفائه عن غيره فلا إشعار فيها فضلا عن الدلالة بل لو دلّ على المفهوم لكان الوصف الذاتيّ أولى بالدلالة نظرا إلى أنّ المبدأ فيه مقوم للذات و بانتفائه تنتفى الذات جزما و هذا بخلاف الوصف غير الذاتيّ فإنّ المبدأ فيه حيث أنّه جعليّ غير مقوم للذات فلا محالة لا تنتفى الذات بانتفائه فالنتيجة أنّه لا فرق بين اللقب و غير المعتمد من الوصف فإنّ ملاك عدم الدلالة فيهما واحد (1).

و فيه أولا: أنّ قياس الوصف غير المعتمد باللقب كما ترى فإنّ الذات في الوصف غير المعتمد كالمذكور عرفا و إن قلنا ببساطة المشتقّ فإنّ مفهوم ضارب و إن كان بسيطا و يعبر عنه في اللغة الفارسيّة ب«زننده» و لكنّه مفهوم يحتوى الذات عرفا هذا بخلاف اللقب فإنّه لا يكون كذلك عرفا نعم يكون اللقب أيضا قابلا للتحليل العقليّ و لكنّ المعيار ليس هو إمكان التحليل العقليّ بل المعيار هو التفاهم العرفيّ.

و ثانيا: إنّ بعد ما عرفت من أنّ المعيار هو التفاهم العرفيّ لا التحليل العقليّ ينقدح أنّه لا مجال لقوله لو دلّ الوصف غير المعتمد على المفهوم لكان الوصف الذاتيّ (كقوله أكرم إنسانا) أولى بالدلالة نظرا إلى أنّ المبدأ فيه مقوم للذات و ذلك لما عرفت من أنّ الذات عند العرف في المثال المذكور غير متفاهم و إن أمكن التحليل العقليّ فيه و لكنّه ليس بمعتبر.

و المراد من تفاهم الذات في الوصف غير المعتمد ليس هو الدلالة الوضعيّة عليه بل المراد أنّه متفاهم عندهم و لو كان اللفظ بسيطا و التفاهم العرفيّ يكفي في إدراجه تحت العنوان المبحوث عنه.

و ثالثا: أنّ قوله إنّ الحكم الثابت في القضية سواء كان لعنوان اشتقاقيّ كقولهم

ص: 463

أكرم عالما أو ذاتي كقولهم أكرم إنسانا لا يدلّ إلا على ثبوت الحكم للعنوان و لا اشعار فيه لانتفائه عن غيره (لعدم الاعتماد على الذات و لا يجرى فيه ما يستدلّ للمفهوم من لزوم اللغوية لو لم يدلّ على المفهوم فإنّ المقصود من ذكر الموضوع ليس إلا إثبات الحكم له لا إثباته له و نفيه عن غيره).

منظور فيه لأنّ بعد ما عرفت من أنّ الذات في الوصف متفاهم عرفي يجرى في غير المعتمد أيضا تقريب اللغوية فإنّ الوصف لو لم يكن دخيلا اكتفى بالذات و فاقد الوصف و لما كان لذكر الوصف وجه فالصون عن اللغوية يقتضى إثبات الحكم للذات و نفيه عن غيره هذا بخلاف ما إذا كان العنوان ذاتيا.

و مما ذكر يظهر قوّة ما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه من أنّه يدخل في العنوان المذكور عند طليعة البحث ما إذا كان الموضوع وصفا من الأوصاف كأن يقال أكرم عالما حيث يصدق عليه أنّه إثبات حكم لذات سواء قلنا باعتبار الذات في المشتقّ أو لا (1).

و يؤيّدّه أيضا ما استدلّ به بعض المثبتين للمفهوم من التمسك بفهم أبي عبيدة من مثل قوله مظل الغنيّ ظلم أنّه يدلّ على أن مظل غير الغنيّ ليس بظلم حيث لم يرده الثاني بأنّ هذا من قبيل مفهوم اللقب لا الوصف بل ردّه بغيره و لذلك قال في مناهج الوصول: الظاهر أنّ محط الكلام أعمّ ممّا اعتمد الوصف على موصوفه أولا (2).

بل يمكن أن يقال بلحوق الحال و التمييز و غيرهما من قيود الموضوع فإنّها في حكم الوصف و ان لم يصدق عليه عنوان الوصف و دعوى أنّ الحال في جميع الموارد تكون من قيود الحكم مندفعة بأنّ الحال ربّما تكون من قيود الموضوع لا من قيود الحكم كما إذا قيل: أكرم رجلا في حال كونه مسلّما عليك و داعيا لك إذ من المعلوم أنّ

ص: 464

1-1 (1) مطارح الأنظار: ص 180.

2-2 (2) مناهج الوصول: ج 2 ص 215.

الحال فى الجملة المذكور من أحوال الرجل لا المخاطب بوجوب الإكرام ولا تكون أيضا من قيود متعلق الحكم أى الإكرام.

ولعله لذلك قال الشيخ الأعظم قدس سره: والإنصاف أن مناط الأقوال موجود فيه أى الحال بل ربما يحكى عن بعضهم عد جميع جهات التخصيص منه فالمعدود والمحدود موصوفان بالعد والحد إلا أن وجود المناط ممّا ينهض وجهها للإلحاق لا للإدخال (1).

ثم إن المراد من الوصف المذكور فى العنوان هو الوصف الأخص كقولهم أكرم إنسانا عالما أو الأعم من وجه كقوله صلى الله عليه وآله و فى الغنم السائمة زكاة فإن الأول يوجب تضييقا فى ناحية الموصوف فلدعوى دلالة على المفهوم مجال كما أن الثانى أيضا يفيد تضييق دائرة الموصوف من جهة فيقيد الغنم فى المثال المذكور بخصوص السائمة فعلى القول بدلالة الوصف على المفهوم يدل على انتفاء وجوب الزكاة عن الموضوع المذكور فى القضية بانتفائه فلا زكاة فى الغنم المعلوفة.

نعم لا يدل على انتفاء الحكم عن غير هذا الموضوع كالإبل المعلوفة لاشتراط اتحاد الموضوع فى المفهوم والمنطوق والإبل خارج عن موضوع المنطوق.

و ممّا ذكر يظهر ما فى دعوى بعض الشافعية من أن قوله صلى الله عليه وآله: «و فى الغنم السائمة زكاة يدل على نفي وجوب الزكاة فى الإبل المعلوفة استنادا إلى دلالة وصف السائمة مع أن الموضوع المذكور أجنبى عن الموصوف المذكور فى القضية المذكورة.

نعم لو قيل بأن السائمة عدّة منحصرة لوجوب الزكاة يمكن التعدى بها عن موضوع القضية ولكنه غير الاستدلال بدلالة الوصف بما هو وصف.

و كيف كان فإذا كان الوصف مساويا لموصوفه كقولهم أكرم إنسانا ضاحكا

ص: 465

بالقوة أو أعمّ منه مطلقاً كقولهم أكرم إنساناً ماشياً فلا إشكال في خروجهما عن محلّ النزاع لأنّ الوصف فيهما لا يوجب تضييقاً في ناحية الموصوف حتى يدلّ على انتفاء الحكم في الموصوف بانتفاء الوصف إذ مع انتفاء الوصف لا يبقى موصوف حتى يدلّ الوصف على عدم الحكم فيه فلا تغفل.

## و ثانيهما في أدلة المثبتين

منها التبادر عرفاً بدعوى أنّ قول المولى لخادمه اشترى لى عبداً أسود يتبادر منه عدم مطلوبيّة شراء العبد الأبيض بحيث لو اشتراه خادمه لم يكن ممثلاً.

وفيه منع واضح لعدم استلزام بين عدمه المطلوبيّة من ناحية هذا الخطاب وعدمها من سائر الجهات، قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه أنّ المتبادر منه هو ذلك في الإنشاء الخاصّ والكلام ليس فيه نعم لو كان مفاده عدم مطلوبيّته مطلقاً كان ذلك وجهاً (1)

ومنها دعوى الوضع للعليّة المنحصرة وأجيب عنها بأنّه لا شاهد لها أصلاً.

ومنها أنّ الوصف يقتضى العليّة المنحصرة وفيه أيضاً أنّه لا دليل له وثبوته في الشرط لا يقضى به في الصفة كما في الكفاية (2) لظهور الفرق بينهما من جهة دلالة الجملة الشرطيّة على عليّة الشرط للجزاء على وجه الانحصار بخلاف الوصف لا يقال قد ملاً الأسماع قولهم إنّ التعليق على الوصف يشعر بالعليّة لأنّ تقول كما في مطارح الأنظار (3) بعد الغضّ عن عدم أطّارده وتسليم أصل الإشعار لا يثمر في المقام إذ الإشعار بالعليّة لا ينفي احتمال خصوصيّة المورد أيضاً فلا إشعار على العليّة التامة

ص: 466

1-1) مطارح الأنظار: ص 181.

2-2) الكفاية: ج 1 ص 320.

3-3) مطارح الأنظار: ص 181.

و على تقديره فلا ينفى احتمال التعدد انتهى موضع الحاجة (1).

هذا مضافا إلى ما فى المحاضرات من أن مجرد الإشعار لا يكون من الدلالات العرفية التى تكون متبعة عندهم بل لا بد فى إثبات المفهوم له من إثبات ظهور القضية فى كون الوصف عدّة منحصرة للحكم المذكور و هو فى غاية الإشكال حيث إنّ مردّ هذا الظهور إلى كون الوصف قيّدا للحكم دون الموضوع أو المتعلّق و هو ممنوع لظهور القضية الوصفية فى كون الوصف قيّدا للموضوع أو المتعلّق دون الحكم (2).

و توجيه اقتضاء الوصف للعلية المنحصرة كما فى نهاية الدراية (مع توضيح و اختصار) بأنّ علية الوصف بعنوانه يقتضى الانحصار إذ بعد كون الأصل فى القيود و هو الاحتراز يكون معنى قيديّة شىء لموضوع الحكم حقيقة أنّ ذات الموضوع غير قابلة لتعلّق الحكم بها إلاّ بعد اتّصافها بهذا الوصف فالوصف متمم قابلية القابل و هو معنى الشرط حقيقة و حيث إنّ الظاهر دخله بعنوانه الخاصّ و أنّ المنوط بهذا الوصف نفس الوجوب بما هو وجوب لا- بما هو شخص من الوجوب فلا- محالة ينتفى سنخ الوجوب بانتفاء ما هو دخيل فى موضوعيّة الموضوع لسنخ الحكم.

و الدليل على أنّ الوصف بعنوانه يقتضى الانحصار أنّ مع تعدد العدة لا يكون الوصف الخاصّ بعنوانه عدّة بل بعنوان جامع إذ لا يصدر الواحد إلاّ عن الواحد فالواحد لا يصدر عن المتعدد بل يصدر عن الجامع و حيث إنّ ظاهر الدليل هو أنّ الوصف بعنوانه الخاصّ مؤثّر يعلم أنّ سائر الأوصاف لا تكون مؤثّرة (3).

غير تامّ لما ذكره المحقق الأصفهاني نفسه من أنّ ذلك الدليل متوقّف على

ص: 467

1-1 (1) مطارح الأنظار: ص 181.

2-2 (2) المحاضرات: ج 5 ص 131.

3-3 (3) راجع نهاية الدراية: ج 2 ص 177.

القاعدة المذكورة و هي خلاف ما يقتضيه النظر الدقيق (1).

ولعل مراده من النظر الدقيق أنه لا موجب لإرجاع العلل المتعددة إلى الجامع مع كون معلولها واحدا نوعيا كالحرارة بالنسبة إلى الشمس و النار و نحوهما إذ القاعدة على فرض صحتها يختص موردها بالواحد الشخصي لا الواحد النوعي هذا مضافا إلى ما أفاد سيدنا الإمام قدس سره من أن تأثير الجامع ليس له أصل مطلقا (2).

لأن الجامع ليس في الخارج بل هو أمر ذهني و من المعلوم أن الماهيات الذهنية لا أثر لها على أن الوصف متمم لقبالية الموضوع و علة قوامه لا. من علة الحكم و هذا هو الفرق بين الوصف و الشرط فإن الشرط من علة الأحكام و الوصف من علة الموضوعات و انحصار تتميم الموضوع في وصف لا يدل على علوية الموضوع أو انحصار العلوية في الموضوع بالنسبة إلى الحكم فلا وجه لجعل الوصف في معنى الشرط و إرجاع القضايا الوصفية إلى القضايا الشرطية لوضوح الفرق بينهما فإن الشرطية كما عرفت سابقا تقيّد بالوضع أو الاطلاق أو مجموعهما السببية و العلوية المنحصرة، و الجملة الوصفية لا تدل على العلوية فضلا عن الانحصار و الإشعار ليس من الدلالات كما لا يخفى.

و منها: أن المفهوم مقتضى كون الأصل في القيود هو الاحتراز.

ذهب صاحب الوقاية قدس سره إلى أن الجملة الوصفية تدل على المفهوم إما بالصرحة و إما بالظهور و قال في تقريبه و ملخص القول فيه أن التخصيص بأمر زائد على الذات لا بد فيه من الفائدة و مع القطع بعدم شيء منها إلا النفي عن غير الموصوف يوجب القطع به و يكون اللفظ صريحا فيه كما في قولك صلّ خلف العادل و لا تجالس الجاهل.

ص: 468

1-1) نهاية الدراية: ج 2 ص 177.

2-2) مناهج الوصول: ج 2 ص 218.

و مع احتمالہ و احتمال غیرہ یکون ظاہراً فیہ لآئہ أظهر الفوائد و أشهرها و أكثرها و مجرد احتمال غیرہ لا یضرب بالظہور كما لا یضرب احتمال القرینة المعاندة بأصالة الحقیقة.

و المفہوم بهذا المعنی و بهذا الوجه ممّا لا ینبغی أن یخفی علی أحد و من أنکره فی فنّ الأصول فلا شکّ أنّہ یعمل بہ فی سائر أبواب الفقه و یجرى علیہ فی سائر محاوراته بل ینکر علی من تقوّہ بالوصف مع عدم الاختصاص بہ و عدم الفائدة كما فی المثالین المعروفین و هما أنّ الإنسان الابيض لا یعلم الغیب و الإنسان الأسود إذا غمّض عینیہ لا یبصر.

ثمّ استشهد للمفہوم بفہم العرف كأبی عبیدة أو تلمیذہ من الوصف الضمنیّ کالكثیر و الامتلاء كقوله صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلم لئن یمتلئ بطن الرجل قیحا خیر من أنّ یمتلئ شعرا.

حیث قال فی جواب من قال إنّ المراد من الشعر ما كان فی ہجاء رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلم لو كان ذلك المراد لم یکن لتعلیق ذلك بالكثرة و امتلاء الجوف معنی و أنّ القلیل منه ککثیرہ و کالقاسم بن سلام حیث فہم من قوله صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلم لئّ الواجد یحل عقوبتہ أنّ لئّ غیر الواجد لا یحل عقوبتہ.

و من قوله صلّی اللہ علیہ و آلہ مظل الغنیّ ظلم أنّ مظل المعدم لیس بظلم إلى غیر ذلك (1).

یمکن أن یقال لا کلام فی ما إذا علم أنّ الموصوف علّة منحصرة فی ترتّب الحکم علیہ فإنّ الحکم حیثئذ ینتفی بانتفاء الموصوف و لکنّہ لیس من جهة دلالة الجملة الوصفیّة علی ذلك بل هو لقیام القرینة الخاصة کالعلم المذكور.

و إنّما الکلام فی دلالة الجملة الوصفیّة علی المفہوم و عدمها من حیث ہی من دون قرینة خاصّة.

ص: 469

و لا- يخفى عليك أنّ احتمال كون الوصف للاهتمام و التوضيح أو الابتلاء و نحوهما يكون خلاف مقتضى الأصل فى القيود و الأوصاف فإنّ مقتضاه هو الاحتراز و هذه الفوائد لا تكون للاحتراز فلا يحمل القيود و الأوصاف على مثل هذه الأمور و لكن لا يوجب ذلك حمل الأوصاف و القيود على بيان العلة فضلا عن انحصارها بدعوى الشيوخ و الأكثرية لأنّ الاحتراز يكفيه دخالة القيود فى تحقّق موضوع الحكم و تضيّقه و لا موجب للأزيد منه و هو حاصل فى كلّ جملة وصفية التى تكون للوصف دخالة فى تحقّق موضوعها و القيود قيود الموضوع لا قيود الحكم كالشروط و لو سلّم كونها قيودا فالقيود من علل الحكم و لكن لا دليل على الانحصار و دعوى شيوخ العلية المنحصرة غير ثابتة بل الأمر بالعكس لأنّ الجمل الوصفية التى لا تدلّ على المفهوم أكثر إذ ترتّب حكم على موصوف لا ينافى ترتّبه على غيره بجهة من الجهات الاخرى كقوله أكرم رجلا عالما و أكرم رجلا كبيرا و أكرم رجلا هاشميا و أكرم رجلا معنا لك و أكرم رجلا قريبا لك و هكذا و ذلك لأن إثبات شىء لشىء لا ينفى عمّا عداه.

و ممّا ذكر يظهر أنّ الاستشهاد بالإنكار على من تفوّه بالمثاليين لا يكون صحيحا لأنّ الإنكار من جهة عدم دخالة القيد فى موضوعية الموضوع لا من جهة عدم دلالتها على العلية فضلا عن المنحصرة إذ الأبيضية و الأسودية لا مدخلية لهما فى موضوع عدم العلم بالغيب أو عدم الإبصار بعد تغميض العين.

كما أنّ الاستشهاد بفهم العرف ليس فى محله بعد ما عرفت من أنّهم لا- يقولون بأنّ مثل قولهم أكرم رجلا عالما يدلّ على نفى وجوب الإكرام بالنسبة إلى الكبير و الهاشمي و المعين و القريب و فهم أبى عبيدة أو تلميذه منظور فيه إن أرادوا دلالة قوله صلى الله عليه و آله و سلم «لئى الواجد يحلّ عقوبته» على ان لئى غير الواجد لا يحلّ عقوبته أو دلالة قوله صلى الله عليه و آله و سلم «مطل الغنى ظلم» على أنّ مطل المعدم ليس بظلم.

فإنّ الدلالة المذكورة أوّل الكلام اللهم إلا أن يكون مرادهما أنّ لئى غير الواجد



أو مظل المعدم خارج عن الحكم المذكور وإلا فإن سئل عنهما هل تدلّ الجملتان المذكورتان على اختصاص ظلم الغنى بالمطل أو حلّية عقوبة الواحد باللي أجابا بأنهما لا تدلان على ذلك إذ يمكن أن يظلم الغنى بجهة أخرى من الجهات أو حلّت عقوبة بجهة غير جهة اللي.

و بالجمله المراد من الاحترازية في القيود أنها ليست لمجرد توضيح أو مورد الابتلاء ونحوهما بل هي تدلّ على تقيد الموضوع وتضييقه في القضية بحيث يكون للقيود إطاعة وعصيان من جهة دخالتها في الموضوع ولكن مع ذلك لا تدلّ على المفهوم لاحتمال تعدد المطلوب بحيث يكون المقيّد مطلوباً وله إطاعة وعصيان كما أنّ المطلق أيضاً مطلوب وله إطاعة وعصيان فإذا قيل جئني بحيوان ناطق لا يدلّ إلا على مطلوبية إتيان الإنسان للخدمة ولا ينافي ذلك مع مطلوبية إتيان الحيوان بلا وصف الناطق للركوب أو غيره من المنافع لكون كليهما مورد احتياجه فان قال في دليل آخر جئني بحيوان كان هنا تكليفاً لأنّهما مثبتين.

فمع تعدد المطلوب لا يكون القيود توضيحية أو لبيان مورد الابتلاء بل تكون احترازية و للدلالة على تضييق موضوع الحكم في شخص هذه القضية.

و ممّا ذكر يظهر مراد صاحب الكفاية حيث قال و لا ينافي ذلك أي إنكار المفهوم ما قيل من أنّ الأصل في القيد أن يكون احترازيّاً لأنّ الاحترازية لا توجب إلا تضييق دائرة موضوع الحكم في القضية مثل ما إذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد فلا فرق أن يقال جئني بإنسان أو بحيوان ناطق (1).

و مراده أنّ قوله جئني بحيوان ناطق لا يدلّ على انتفاء الحكم عن غير مورد الوصف وهو المطلق أي الحيوان كما لا يدلّ قوله جئني بإنسان على انتفاء الحكم عن

ص: 471

نوع آخر وهو الحيوان الناطق مثلا وكل ذلك لاحتمال تعدد المطلوب بحيث يحتاج إلى كليهما كما عرفت.

ومنها: إن القضية الوصفية لو لم تدل على المفهوم لم يكن موجب لحمل المطلق على المقيّد وفيه ما لا يخفى لما عرفت من أنّه لا وجه لحمل المطلق على المقيّد في المثبتين فيما إذا لم يحرز وحدة المطلوب لاحتمال مطلوبيّة كليهما فمع عدم إحراز وحدة المطلوب فالمقيّد يدل على مطلوبيّة المقيّد بحيث يكون له إطاعة وعصيان ولا ينافى ذلك مع مطلوبيّة المطلق بدليل آخر بحيث له أيضا إطاعة وعصيان فانتهاء القيد أو الوصف لا يدل على عدم حكم آخر بالنسبة إلى ذات الموصوف بعد احتمال تعدد المطلوب.

نعم لو كان المطلوب واحدا كما في مثل قوله صلّى الله عليه وآله وسلم إن ظهرت فأعتق رقبة وإن ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد والمراد من الحمل أنّ المقصود من المطلق في الخطاب المذكور هو المقيّد فقوله أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة في قوّة أن يقال من أوّل الأمر أعتق رقبة مؤمنة فالقيد أو الوصف لتحديد الموضوع وتضييقه ولكن مع ذلك ليس ذلك من جهة دلالة القيد أو الوصف على المفهوم بنفسه بل من جهة العلم بوحدة المطلوب وحصول المعارضة والمناقضة العرضية بينهما فإن مقتضى الجمع العرفي بينهما هو حمل المطلق على المقيّد لنصوصية دلالاته بالنسبة إليه.

ومما ذكر يظهر ما في إيراد شيخنا البهائي قدس سرّه حيث قال إن القائلين بعدم حجّية مفهوم الصفة قد قيّدوا بمفهومها في نحو أعتق في الظهار رقبة مؤمنة فإذا لم يكن مفهوم الصفة حجّة عندهم كيف يقيّدون بها فما هذا إلا التناقض.

ولذلك خصّ مورد عدم حجّية المفهوم بغير مورد الإطلاق (1).

وذلك لأنّ القائلين بعدم حجّية المفهوم يقولون به في مورد الإطلاق أيضا لما

ص: 472

(1-1) مطارح الأنظار: ص 181.

عرفت من أنّ حمل المطلق على المقيّد ليس من جهة دلالة الوصف أو القيد على العليّة فضلا عن العليّة المنحصرة بل من جهة دلالة الوصف أو القيد على تضييق دائرة الموضوع في الظاهر بالنسبة إلى الحكم المترتب عليه من دون منافاته لتعلّق الحكم الآخر بالمطلق من جهة أخرى.

وبعبارة أخرى كما في مطارح الأنظار أنّ حمل المطلق على المقيّد (فيما إذا أحرز وحدة المطلوب) إنّما هو من جهة المنطوق من غير ملاحظة المفهوم (1).

و عليه فحمل المطلق على المقيّد من جهة كشف وحدة المطلق و المقيّد بسبب إحراز وحدة التكليف و حيث إنّ المقيّد نصّ في تعيين المراد يحمل المطلق عليه من دون فرق بين كون المطلق بدليًا و مفاده هو التخيير بحكم العقل و مقدّمات الحكمة إذ المطلوب فيه صرف الوجود و بين كون المطلق شموليًا و ينحلّ إلى قضايا متعدّدة حسب تعدّد أفراد الطبيعة بحيث يكون مثل العامّ الأصوليّ كلّ فرد معيّنًا مورداً للحكم لا مخيّرًا و ذلك للنصوصيّة المقيّد بالنسبة إلى الإطلاق بدليًا كان أو شموليًا فرفع اليد عنه يوجب اللغوّة بخلاف العكس.

و بعبارة أخرى مع إحراز وحدة المطلوب وقعت المعارضة بين المطلق و المقيّد و الجمع العرفيّ بينهما هو بحمل المطلق على المقيّد.

و ممّا ذكر يظهر ما في المحكّيّ عن المحقّق النائينيّ قدّس سرّه من الفرق بين الإطلاق البدليّ و الشموليّ أنّه لا موجب للحمل في المطلق الانحلاليّ لعدم التنافي بينهما و ذلك لظهور المعارضة و المنافاة مع العلم بوحدة التكليف بين تعلّق التكليف التعينيّ بخصوص المقيّد و تعلّق التكليف لكلّ واحد واحد من المطلق على وجه الانحلال و مقتضى الجمع العرفيّ هو حمل المطلق الانحلاليّ على المقيّد أيضًا لنصوصيّة المقيّد في

ص: 473

1-1 (1) مطارح الأنظار: ص 181.

الدلالة على تعيين التكليف بخصوص المقيّد.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ المحصّل في الإطلاق والتقييد هو تضييق موضوع التكليف الواحد المذكور في القضية بالتصرّف في المنطوقين ولا دلالة فيهما على انتفاء الحكم عن غير المقيّد بجهة من الجهات الأخرى.

وعليه فما في نهاية الدراية من أنّ مقتضى حمل المطلق على المقيّد عدم وجوب المطلق مطلقا بدعوى أنّ مفاد المطلق ليس بعد الحمل مثل ما إذا ورد المقيّد بلا ورود المطلق فإنّ وجوب المقيّد شخصا بناء على عدم المفهوم لا ينافي وجوب المطلق بوجوب آخر بدليل آخر (1).

لا يخلو عن النظر فإنّ العلم بوحدة المطلوب يوجب المعارضة بين المطلق والمقيّد والجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد من جهة الحكم المذكور في القضية ولا دلالة للقضية على انتفاء الحكم عن المطلق بجهة أخرى من الجهات بعد ما عرفت من عدم دلالة الجملة الوصفية على المفهوم فلا تغفل.

### هنا تفصيلان

أحدهما: ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه من أنّ للقيود مفهوما في الأحكام الوضعية لأنّ الأحكام الوضعية لا تقبل التعدّد والشدة والضعف بخلاف الأحكام التكليفية فإنّها قابلة للتعدّد وللشدة والضعف فيمكن أن يحمل المقيّد في التكليف على التعدّد أو على شدة التكليف بخلاف الأحكام الوضعية مثلا إذا قيل في دليل «العقود لازمة» وورد في دليل آخر «العقود العربية لازمة» أو قيل في دليل «الحياسة موجبة للملكية» وورد في دليل آخر «الحياسة مع النية والقصد موجبة

ص: 474

للملكية) فالمقيّد بالعربية أو بالنية يدلّ على عدم لزوم ذات المقيّد.

يمكن أن يقال حيث أن المطلقات و المقيّدات الواردة في الأحكام الوضعيّة تكون نوعاً مقترنة بالعلم بوحدة السبب تحمّل المطلقات على المقيّدات كما في الأحكام التكلّيفيّة لحصول المعارضة حينئذ بين سبب المطلق و سبب المقيّد و الجمع العرفي كما مرّ بحمل المطلق على المقيّد و عليه فلا فرق بين الأحكام الوضعيّة و بين الأحكام التكلّيفيّة إلّا في أنّ العلم بوحدة السبب في الأحكام الوضعيّة موجود في نوع الموارد فلا وجه لدعوى المفهوم في تقييد الأحكام الوضعيّة إذ عدم سبب العقد غير العربي على الفرض أو الحيّزة المطلقة من سائر الجهات ليس إلّا من جهة عدم قابليّة المورد لا من جهة مفهوم الوصف و عليه فالقضيّة الوصفية لا مفهوم لها إلّا إذا كانت في مقام التحديد فتدبر جيّداً.

و ثانيهما: ما ذهب إليه السيّد المحقّق الخوئي قدّس سرّه من أنّ النزاع في دلالة الوصف على المفهوم تارة بمعنى أنّ تقييد الموضوع أو المتعلّق به يدلّ على انتفاء الحكم عن غيره فلو ورد في الدليل (أكرم رجلاً عالماً) يدلّ على انتفاء وجوب الإكرام عن غير مورده يعني الرجل العادل أو الفاسق أو الفقير أو ما شاكل ذلك و لو بسبب آخر.

و أخرى بمعنى أنّ تقييده به يدلّ على عدم ثبوت الحكم له على نحو الإطلاق أو قفل أنّ معنى دلالة الوصف على المفهوم هو دلالة على نفى الحكم عن طبيعيّ موصوفه على نحو الإطلاق و أنّه غير ثابت له كذلك فإن كان النزاع في المعنى الأوّل فلا شبهة في عدم دلالة الوصف على المفهوم بهذا المعنى ضرورة أنّ قولنا (أكرم رجلاً عالماً) لا يدلّ على نفى وجوب الإكرام عن حصّة أخرى منه كالرجل العادل أو الهاشميّ أو ما شاكل ذلك لوضوح أنّه لا تنافي بين قولنا (أكرم رجلاً عالماً) و قولنا (أكرم رجلاً عادلاً) مثلاً بنظر العرف أصلاً فلو دلّت الجملة الأولى على المفهوم أي نفى الحكم عن حصص أخرى منه لكان بينهما تناف لا محالة.

وان كان النزاع فى المعنى الثانى فالظاهر أنه يدلّ على المفهوم بهذا المعنى ونكتة هذه الدلالة هى ظهور القيد فى الاحتراز ودخله فى موضوع الحكم أو متعلّقه إلاّ أن تقوم قرينة على عدم دخله فيه فى مثل قولنا أكرم رجلا عالما يدلّ على أنّ وجوب الإكرام لم يثبت لطبيعيّ الرجل على الإطلاق ولو كان جاهلا بل ثبت لخصوص حصّة خاصّة منه وهى الرجل العالم وكذا قولنا (أكرم رجلا هاشميا) وهكذا.

والضابط أنّ كلّ قيد أتى به فى الكلام فهو فى نفسه ظاهر فى الاحتراز ودخله فى الموضوع أو المتعلّق يعنى أنّ الحكم غير ثابت له إلاّ مقيدا بهذا القيد لا مطلقا وإلاّ لكان القيد لغوا فالحمل على التوضيح أو غيره خلاف الظاهر فيحتاج إلى قرينة.

والحاصل أنّ مثل قولنا (أكرم رجلا عالما) وإن لم يدلّ على نفى وجوب الإكرام عن حصّة أخرى من الرجل كالعادل أو نحوه ولو بملاك آخر إلاّ أنّه لا شبهة فى دلالته على أنّ وجوب الإكرام غير ثابت لطبيعيّ الرجل على نحو الإطلاق.

إلى أن قال: ثمّ إنّ هذه النقطة التى ذكرناها لها ثمرة مهمّة فى الفقه منها ما فى مسألة حمل المطلق على المقيد حيث إنّ المشهور قد خصّوا تلك المسألة فيما إذا كانا مثبتين أو منفيين بما إذا كان التكليف فيهما واحدا وأما إذا كان متعدّدا فلا يحملوا المطلق على المقيد.

وأما على ضوء ما ذكرناه من النقطتين فيحمل المطلق على المقيد ولو كان التكليف متعدّدا كما إذا ورد فى دليل (لا تكرم عالما) وورد فى دليل آخر (لا تكرم عالما فاسقا) فإنّه يحمل الأوّل على الثانى مع أنّ التكليف فيهما انحلالىّ وكذا إذا ورد فى دليل (أكرم العلماء) ثمّ ورد فى دليل آخر (أكرم العلماء العدول) فيحمل الأوّل على الثانى.

والنكتة فى ذلك هى ظهور القيد فى الاحتراز يعنى أنّه يدلّ على أنّ الحكم وهو وجوب الإكرام لم يثبت للعالم على نحو الإطلاق وإنما يثبت لحصّة خاصّة منه وهو العالم العادل فى المثال دون العالم مطلقا ولو كان فاسقا ومن الواضح أنّه لا فرق فى

دلالة القيد على ذلك بين كون التكليف واحداً أو متعدداً (1).

ولا يخفى ما فيه إذ معنى الاحتراز هو عدم ثبوت الحكم المترتب على الموضوع في هذه القضية لمطلق الموضوع بل للموضوع الموصوف بكذا وهذا لا ينافي أن يكون مطلق الموضوع محكوماً بحكم من جهة أخرى لا من هذه الجهة ألا ترى إذا قال المولى أكرم زيدا العالم فلا شبهة في كون القيد احترازياً والموضوع مضيقاً فلا يشمل ما إذا لم يكن زيد عالماً وأما إذا سنل المولى بعد قوله المذكور عن إكرام زيد غير العالم بجهة أخرى فقال أكرمه لا تقع المكاذبة بين الدليلين.

وعليه فكما أن تقييد الموضوع لا يدل على انتفاء الحكم عن الحصاص الأخرى فكذلك لا يدل على انتفاء الحكم عن مطلق الموضوع بجهة أخرى نعم إذا علم بوحدة الحكم فمع وحدة الحكم حصلت المعارضة بينهما والجمع العرفي حينئذ يقتضى حمل المطلق على المقيّد وأما مع تعدّد الحكم فلا معارضة إذ المفروض أن المقيّد لا ينفى الحكم الآخر المتعلّق بالمطلق وإنّما يدل على اختصاص الحكم المتعلّق بالمقيّد به وعدم شمول هذا الحكم لذات المقيّد والمطلق وهو لا ينافي أن يتعلّق بالمطلق حكم آخر من دون فرق في ذلك بين أن يكون الحكمان مثبتين أو منفيين فقولهم أكرم العلماء في عبارة غير أكرم العلماء العدول في عبارة أخرى، وعليه فاختصاص وجوب الإكرام بالعلماء العدول في قضية أكرم العلماء العدول وعدم جريانه في العلماء من دون قيد العدول لا ينافي وجوب إكرام مطلق العلماء بسبب آخر.

وهكذا الأمر في الحكمين المنفيين عند تعدّد المطلوب مثلاً إذا قيل لا تكرم كافراً ثم قيل لا تكرم كافراً حربياً فاختصاص الكافر بالحربيّ في الثاني لا ينافي النهي عن إكرام مطلق الكافر في دليل آخر من ناحية حكم آخر.

ص: 477

فالتفصيل المذكور و الثمرة المترتبة عليه منظور فيه إذ قاعدة احترازية القيود تدلّ على انتفاء شخص الحكم لا سنخ الحكم و منشأ التفصيل المذكور هو عدم التفكيك بين الشخص و السنخ فإن دلت الجملة الوصفية على نفي شخص الحكم فلا يدلّ على نفي سنخ الحكم لا في الحصص و لا في طبيعى الموضوع و إن دلت الجملة الوصفية على نفي سنخ الحكم فهي دالة على المفهوم سواء كان الحصص أو طبيعى الموضوع و على كل تقدير لا يصحّ التفصيل.

هذا مضافا إلى منع دلالة الجملة الوصفية على علية الوصف بالنسبة إلى الحكم فضلا عن العلية المنحصرة.

قال الشهيد السيد الصدر قدس سره مفاد هيئة أكرم مقيّد بمدلول المادّة باعتباره طرفا لها و مدلول المادّة مقيّد بالفقير لأنّ المطلوب أكرم الفقير و الفقير مقيّد بالعدالة تقيّد الشىء بوصفه و ينتج ذلك أنّ مفاد هيئة أكرم هو حصّة خاصّة من وجوب الإكرام يشتمل على التقيّد بالعدالة فغاية ما يقتضيه الربط المخصوص بين مفاد أكرم و الوصف انتفاء تلك الحصّة الخاصّة عند انتفاء العدالة و هذا واضح لا انتفاء طبيعى الحكم: إلى أن قال:- فبالإمكان أن نضيف إلى ذلك أيضا منع دلالة الجملة الوصفية على ذلك الربط المخصوص الذى يستدعى الانتفاء عند الانتفاء و هو التوقّف فإنّ ربط مفاد أكرم بالوصف إنّما هو بتوسّط نسبتين ناقصتين تقيديتين لأنّ مفاد هيئة الأمر مرتبط بذاته بمدلول مادّة الفعل و هى مرتبطة بنسبة ناقصة تقيديّة بالفقير و هذا مرتبط بنسبة ناقصة تقيديّة بالعدل و لا يوجد ما يدلّ على التوقّف و الالتصاق لا بنحو المعنى الاسمى و لا بنحو المعنى الحرفى فالصحيح أنّ الجملة الوصفية ليس لها مفهوم نعم لا بأس بالمصير إلى دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء بنحو السالبة الجزئية (1).

ص: 478



الفصل الثالث: في مفهوم الوصف

ذهب المشهور إلى أنّ إثبات حكم لذات مأخوذة مع بعض صفاتها لا يستلزمه انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء تلك الصفة.

و يقع البحث عنه في مقامين:

أحدهما: في محلّ النزاع، ولا إشكال في شمول عنوان البحث للوصف المعتمد على الموصوف كقولهم أكرم رجلا عالما و أمّا ما لم يعتمد على الموصوف كقولهم أكرم عالما فقد يقال بخروجه عن عنوان البحث بدعوى أنّه لا فرق بين اللقب و الوصف غير المعتمد فكما أنّ اللقب لا يدلّ على المفهوم من دون خلاف فكذلك الوصف غير المعتمد و الملاك في عدم الدلالة فيهما واحد و هو أنّ الحكم الثابت في القضية لعنوان اشتقاقيا كان أو ذاتيا لا تدلّ القضية إلاّ على ثبوت هذا الحكم لهذا العنوان و أمّا انتفاء الحكم عن غير العنوان المذكور بجهة من الجهات فلا إشعار لها فضلا عن الدلالة عليها.

ويمكن أن يقال أنّ قياس الوصف غير المعتمد على اللقب في غير محلّه فإنّ الذات في الوصف غير المعتمد كالمذكور عند العرف و إن قلنا ببساطة المشتقّ فإنّ مفهوم ضارب مثلا و إن كان بسيطا و يعبر عنه في اللغة الفارسية ب«زندة» و لكن هذا المفهوم عند العرف يحتوى الذات بخلاف اللقب فإنّه لا يكون كذلك نعم يمكن تحليله عقلا بالذات و العنوان و لكنّ المعيار هو التفاهم العرفي لا التحليل العقليّ فالأظهر كما أفاد الشيخ الأعظم قدّس سرّه هو دخول الوصف غير المعتمد في عنوان البحث فراجع.

و يؤيّده بعض الاستدلالات و الأجوبة كالأستدلال بقوله عليه السّلام مطل الغنى ظلم

على أنّ مظل غير الغنى ليس بظلم و الجواب عنه بأنّ الدلالة مع القرينة لا مانع منها و إنّما الكلام فيما إذا كان الكلام خاليا عن القرينة مع أنّه لو لم يكن الوصف غير المعتمد داخلا في محلّ البحث كان الأولى في الجواب عنه بكونه من قبيل مفهوم اللقب لا الوصف.

ثمّ إنّ الوصف إمّا وصف أخصّ كقولهم أكرم إنسانا عالما أو الوصف الأعمّ من وجه كقوله صلّى الله عليه وآله وسلم وفي الغنم السائمة زكاة.

و كلاهما داخلا في عنوان البحث و أمّا الوصف المساوي كقولهم أكرم إنسانا ضاحكا بالقوّة أو الوصف الأعمّ المطلق كقولهم أكرم إنسانا ماشيا فلا إشكال في خروجهما عن محلّ البحث لأنّ الوصف المساوي أو الأعمّ المطلق لا يوجبان التضييق في ناحية الموصوف حتّى يدلّ على انتفاء الحكم في الموصوف عند انتفاء الوصف بل عند انتفاء الوصف لا يبقى موصوف كما لا يخفى.

ثمّ يمكن إلحاق الحال و التمييز و غيرهما من قيود الموضوع فإنّ مناط المفهوم في الوصف يأتي في تلك الموارد أيضا و لكن مقتضى وجود المناط فيها هو الإلحاق كما ذكرنا لا الإدخال لعدم صدق عنوان الوصف على أمثال هذه الموارد فتدبّر جيّدا.

و ثانيهما: في أدلّة المثبتين

منها: التبادر كما يشهد له تباعد عدم مطلوبيّة شراء العبد الأبيض من قول المولى لخادمه اشتر لي عبدا أسود.

وفيه منع واضح لأنّ عدم مطلوبيّة شراء العبد الأبيض من ناحية هذا الخطاب لا يستلزم عدمه مطلوبيته بسائر الجهات.

و منها دعوى وضع الوصف للعلية المنحصرة و فيه أيضا منع واضح لعدم شاهد لذلك بل لا دلالة للوصف على العلية فضلا عن انحصارها و ما اشتهر من أنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية منظور فيه لاحتمال خصوصيّة المورد و دخالة

الموضوع أو المتعلق الموصوف و عليه فلا يدلّ التعليق المذكور على أنّ الوصف علّة تامّة و على فرض التسليم لا ينفى احتمال تعدّد العلّة هذا مضافاً إلى أنّه مجرد إشعار و هو غير الدلالة.

و لا يقاس الوصف بالشرط لما عرفت من وضع الشرط للإناطة و العليّة و دلالة اطلاق الشرط على الانحصار و لا وضع و لا دلالة في الوصف كما لا يخفى.

و دعوى أنّ الوصف بعنوانه متمم لقابليّة القابل و الموضوع و هو معنى الشرط حقيقة و حيث أنّ الظاهر دخله بعنوان الخاصّ لا بعنوان كونه مصداقاً للجامع بينه و بين غيره و أنّ المنوط بهذا الوصف نفس الوجوب بما هو وجوب لا بما هو شخص من الوجوب فلا محالة ينتفى سنخ الوجوب بانتفاء ما هو دخيل في موضوعيّة الموضوع لسنخ الحكم بقياس الوصف بالشرط في محلّه مندفعة بأنّ الوصف متمم لقابليّة الموضوع و علل قوامه لا- من علل الحكم و هذا هو الفرق بين الوصف و الشرط فإنّ الشرط من علل الأحكام و الوصف من علل الموضوعات و انحصار تميم الموضوع في وصف لا يدلّ على عليّة الموضوع أو انحصار العليّة في الموضوع بالنسبة إلى الحكم و عليه فلا وجه لجعل الوصف في معنى الشرط و إرجاع القضية الوصفية إلى القضية الشرطية.

و منها أنّ الأصل في القيود أنّها للاحتراز و لا معنى للاحتراز إلّا هو المفهوم.

و بعبارة أخرى أنّ التخصيص بأمر زائد على الذات كقولك صلّ خلف العادل لا بدّ فيه من فائدة و حيث أنّه لا فائدة إلّا نفى الحكم عن غير الموصوف بوصف كذا أو جب ذلك القطع بهذا النفي و ليس ذلك إلّا هو المفهوم.

يمكن أن يقال لا كلام في ما إذا علم أنّ الموصوف علّة منحصرة في ترتّب الحكم عليه فإنّ الحكم حينئذ ينتفى بانتفاء الموصوف و لكنّه ليس من جهة دلالة الجملة الوصفية بل لقيام قرينة خاصّة.

و الأصل فى القيود وإن كان للاحتراز إلا أنه لدفع احتمال كون الوصف المذكورا من باب الاهتمام أو التوضيح أو الابتلاء و إثبات دخالته فى تحقّق موضوع الحكم و هذا لا- يوجب حمل الأوصاف و القيود على بيان العدّة فضلا عن انحصارها لأنّ الاحتراز يكفيه دخالة القيود و الأوصاف فى تحقّق موضوع الحكم و تضييقه و لا موجب للأزيد منه ما لم يتم قرينة خاصّة و بالجملة إثبات شىء لشىء لا ينفى إثباته عمّا عداه.

فإذا قيل جننى بحيوان ناطق لا يدلّ هذه الجملة إلا على مطلوبية إيتاء الانسان للخدمة و لا ينافى هذا مطلوبية إيتاء الحيوان أيضا لجهة من الجهات كالركوب و نحوه و لذا لو قيل بعد هذه العبارة جننى بحيوان فهم منه تعدّد المطلوب فكما أنّ جننى بإنسان لا مفهوم له فكذلك جننى بحيوان ناطق لا مفهوم له و وصف الناطقية لا يدلّ على انحصار المطلوبية فى الحيوان الناطق كما لا يخفى.

و منها أنه لو لم تدلّ القضية الوصفية على المفهوم فلا موجب لحمل المطلق على المقيّد و قد أنكر شيخنا بهاء الدين قدّس سرّه على منكرى مفهوم الوصف بقوله بأنهم قد قيّدوا بمفهوم الصفة فى نحو أعتق فى الظهار رقبة مؤمنة فإذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيّدون بها فما هذا إلا التناقض.

فمما ذكر يظهر أنّ مورد عدم حجّية المفهوم مختصّ بغير موارد الإطلاقات و أمّا فيها فمفهوم الوصف حجّة.

يمكن أن يقال لا فرق فى عدم حجّية مفهوم الوصف بين موارد الإطلاقات و غيرها ما لم يحرز وحدة المطلوب بقرينة خارجيّة إذ لا وجه لحمل المطلقات على المقيّدات فى المثبتات لاحتمال مطلوبية كليهما فمع عدم إحراز وحدة المطلوب فالمقيّد يدلّ على مطلوبية المقيّد و لا ينافى ذلك مع مطلوبية المطلق أيضا بدليل آخر و عليه فانتفاء الوصف لا يدلّ على عدم حكم آخر بالنسبة إلى ذات الموصوف بعد احتمال تعدّد المطلوب.

نعم لو كان المطلوب واحدا كما فى مثال إن ظهرت فأعتق رغبة وإن ظهرت فاعتق رغبة مؤمنة فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد و المراد من الحمل أنّ المقصود من المطلق فى الخطاب المذكور هو المقيّد فقولهُ أعتق رغبة و أعتق رغبة مؤمنة فى قوّة أن يقال من أوّل الأمر أعتق رغبة مؤمنة فالقيد و الوصف لتحديد الموضوع و ليس ذلك من جهة دلالة الوصف على المفهوم بل من جهة العلم بوحدة الطلوب و حصول المناقضة العرضيّة بينهما.

فإنّ مقتضى المطلق أنّه هو المطلوب لا المقيّد و مقتضى المقيّد أنّه هو المطلوب لا المطلق و الجمع بينهما يقتضى حمل المطلق على المقيّد لمنصوصيّة دلالتِهِ بالنسبة إلى المطلق و لأنّ رفع اليد عن المقيّد يوجب لغويّة المقيّد بخلاف العكس فإنّ المطلق بإطلاقه يشمل المقيّد أيضا و هذا الجمع غير مرتبط بالمفهوم بل يكون من جهة المنطوقين المذكورين فتحصل أنّ مفهوم الوصف ليس بحجّة لا فى المطلقات و لا فى غيرها ما لم يتم قرينة خاصّة كمقام التحديد و نحوه.

بل بعد العلم بوحدة المطلوب و حمل المطلق على المقيّد يحكم بعدم كون المطلق محكوما بالحكم المذكور فى القضية و لا دلالة للقضيّة على انتفاء الحكم عن المطلق بجهة أخرى من الجهات بعد ما عرفت من عدم دلالة الجملة الوصفيّة على المفهوم فلا تغفل.

هنا تفصيلان:

أحدهما: الفرق بين الأحكام الوضعيّة و الأحكام التكليفيّة بمنع المفهوم فى الثانية دون الأولى لعدم التعدّد و الشدّة و الضعف فيها بخلاف الأحكام التكليفيّة فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد فى الوضعيّات و فيه أنّ وجه حمل المطلقات فى الوضعيّات على المقيّدات هو العلم بوحدة السبب فيها غالبا و هو كما عرفت موجب للحمل المذكور مطلقا من دون فرق بين الأحكام التكليفيّة و الأحكام الوضعيّة و مع

وحدة السبب يكشف عدم قابلية المطلق للسببية فنفي السببية عن المطلق ليس من جهة مفهوم الوصف بل من جهة عدم قابلية المطلق للسببية ووحدة السبب.

وثانيها: أنه لا فرق في عدم دلالة الوصف على المفهوم بين نفي الحكم عن حصص أخرى غير الحصّة المذكورة كقولنا أكرم رجلا عالما فإنه لا يدلّ على نفي وجوب الإكرام عن حصّة أخرى كالرجل العادل أو الهاشمي ونحوهما وبين نفي الحكم عن طبيعي موصوفه على نحو الإطلاق كقولنا أكرم رجلا عالما فإنه لا يدلّ على نفي وجوب الإكرام عن طبيعة الرجل بجهة من الجهات غير الجهة المذكورة في شخص هذه القضية وبالجملة، فكما لا دلالة للوصف على المفهوم بحسب الأول فكذلك لا دلالة له على المفهوم بحسب الثاني.

وظهور القيد في الاحتراز ودخله في الموضوع لا ينفى الحكم عن طبيعي موصوفه من سائر الجهات غير الجهة المذكورة في شخص هذه القضية إذ كلّ قيد وإن كان في نفسه ظاهرا في الاحتراز ودخله في الموضوع نفي أنّ الحكم غير ثابت له إلاّ مقيدا بهذا القيد لا مطلقا وإلاّ لكان القيد لغوا ولكن ذلك كلّّه بالنسبة إلى شخص الحكم المذكور في القضية ولا نظر له بالنسبة إلى نسخ الحكم ولو من سائر الجهات وعليه فكما أنّ الوصف لا ينفى الحكم عن سائر الحصص فكذلك لا ينفى نسخ الحكم عن طبيعة الموصوف من سائر الجهات.

فلا مجال لاستنتاج حمل المطلق على المقيّد ولو كان التكليف متعدّدا بدعوى أنّ القيد ظاهر في الاحتراز فيدلّ على أنّ الحكم وهو وجوب الإكرام لم يثبت لطبيعة الموضوع على الإطلاق وإنّما يثبت لحصّة خاصّة منه وهو العالم العادل في مثل قوله أكرم عالما وأكرم عالما عادلا من دون فرق بين كون التكليف واحدا أو متعدّدا وذلك لما عرفت من عدم المنافاة بين عدم ثبوت شخص الحكم المذكور في هذه القضية لطبيعة الموضوع على الإطلاق وبين أن يكون محكوما بسنخ الحكم بجهة أخرى غير

شخص هذا الحكم.

و عليه فلا منافاة بين أكرم عالما و أكرم عالما عادلا إلا إذا أحرز وحدة المطلوب و هكذا لا منافاة بين لا تكرم عالما و لا تكرم عالما فاسقا إلا إذا أحرز وحدة المطلوب و أمّا مع عدم إحراز وحدة المطلوب فمقتضى أدلة أكرم عالما هو مطلويّة إكرام طبيعة العالم كما أنّ مقتضى قوله لا تكرم عالما هو النهى عن إكرام طبيعة العالم فتدبّر جيّدا.

ص: 485

إشارة

و يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى دلالة الغاية على المفهوم.

ذهب المشهور بل المعظم إلى أن تقييد حقيقة الحكم بالغاية يدلّ على انتفاء الحكم رأساً و سنخاً عمّا بعد الغاية بناء على دخول الغاية فى المعنى و يدلّ على انتفاء الحكم رأساً و سنخاً عن الغاية و ما بعدها بناء على خروجها و استدلال له بالتبادر و الانسباق و الخلف.

و أمّا التبادر و الانسباق فلأنّ تقييد حقيقة الحكم بحدّ ظاهر فى ارتفاعه بحصول الحدّ بالخصوص. و معنى ارتفاع حقيقة الحكم بالحدّ هو ارتفاع جميع أفرادها إذ حقيقة الحكم و طبيعته لا يرتفع إلاّ بارتفاع جميع أفرادها.

و أمّا الثانى فلأنّ مقتضى تقييد الحكم بما هو حكم بالغاية هو الدلالة على ارتفاعه عند حصول الغاية و إلاّ لما كان ما جعل غاية له بغاية و هو خلف و قد أشار إليهما فى الكفاية.

لا- يقال: أنّ الثابت فى مقام الإيجاب هو الإيجاب الجزئى لا الحقيقة و الطبيعة لأنّ الهيئة وضعت لإيقاع البعث و إيجاده و ليس هو إلاّ جزئياً حقيقياً و معه فالمقيّد بالحدّ ليس هو الطبيعة و الحقيقة بل أمر شخصى جزئى و ارتفاع الحكم الشخصى و الجزئى بحصول الحدّ لا يدلّ على ارتفاع طبيعة الحكم و حقيقته و سنخ الحكم.



لأننا نقول- كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه- من أنّ الهيئة لمّا كانت آلة محضّة للبعث والإغراء ولا التفات عند الإنشاء إلى الخصوصيّة و الجزئيّة لا ينتزع منه العرف إلاّ نفس الوجوب من غير توجّه إلى الجزئيّة و الكلّيّة فيفهم من قوله اجلس إلى الزوال وجوبه إلى هذا الحدّ من غير توجّه إلى أنّ إيقاع الوجوب لا يكون إلاّ جزئيّاً فحينئذ يفهم من القضية المغيابة انتفاء سنخ الحكم بعد الغاية (1).

و بعبارة أخرى التي أفادها المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه يمكن أن يقال: كما أنّ علّة الوجوب بما هو وجوب لا بما هو متشخص بالوجود و لوازمه إذا انحصرت في شيء فلا محالة لا يعقل ثبوت الوجوب بما هو وجوب لشيء آخر و مقتضاه هو انتفاء سنخ الوجوب بانتفاء العلّة المنحصرة و إلاّ لما كانت العلّة علّة منحصرة. فكذلك الغاية فإنّ طبيعة الوجوب بما هو وجوب إذا كانت محدودة بحدّ فلا محالة تنتفي عند حصول الحدّ و الغاية و إلاّ لم تكن الغاية غاية للوجوب بما هو وجوب بل بما هو شخص من الوجوب (2).

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا وقع لدعوى عدم الجزم بالتبادر و إنّ المتيقّن من التعليق على الغاية هو تعليق شخص حكم القضية لا طبيعته.

و ذلك لما عرفت من أنّ جزئيّة الحكم ممّا لا يلتفت إليه و إنّما الالتفات إلى أصل الحكم و هو معلق أو محدود بحدّ فمع دلالة الجملة الشرطيّة أو القضية المغيابة على الانتفاء عند الانتفاء تمت الدلالة.

و بالجملة فالجملة الشرطيّة الدالّة على انتفاء التالي بانتفاء المقدّم تدلّ على المفهوم بناء على استفادة العلّيّة المنحصرة و هكذا القضية التي تكون حقيقة الحكم فيها مقيدة بالغاية تدلّ على انتفاء حقيقة الحكم بحصول الغاية هذا بخلاف القضية الوصفية

ص: 487

1-1) مناهج الوصول: ج 2 ص 222.

2-2) نهاية الدراية: ج 2 ص 179.

فإنّها مجرد إثبات حكم لموصوف ولا دلالة فيها على الانتفاء عند الانتفاء كما هو المعروف من أنّ إثبات شىء لشىء لا يدلّ على نفي ما عداه.

نعم لو كانت الغاية قيّدا للموضوع لا للحكم فلا ريب في أنّ الجملة حينئذ تكون كالجمل الوصفية في أنّها ليس لها مفهوم مثلا إذا قيل في قوله سر من البصرة إلى الكوفة أنّ السير مقيد بالابتداء من البصرة والانتفاء إلى الكوفة فمرجعه إلى طلب فعل واحد وهو السير أوّله كذا ونهايته كذا فالطلب إنّما تعلق بالفعل المحدود من جهة الابتداء والانتفاء ولكن لا يكون أصل الطلب محدودا بحدّ.

ولذا يمكن أن يطلب بعد ذلك سيرا آخر وتحديد الفعل تقييده والتقييد كتوصيف الفعل بل عرفت أنّ موضوع البحث في مفهوم الوصف أعمّ من الوصف النحويّ وعليه فالقيود الراجعة إلى الموضوع كلّها داخلية في الوصف ولا مفهوم له فإذا لم يكن للغاية التي هي قيد للفعل مفهوم فلا مانع من أن يطلب المولى بعد السير المحدود بالحدود المذكورة سيرا آخر فيما إذا لم ير المصلحة في ذكر طلباته دفعة واحدة مثلا إذا رأى مولى أنّ عبده لا نشاط له ولم يطعه إن أمره بكنس داره من أولها إلى نهايتها أمره أوّلا بكنس الدار من الباب إلى الحوض ثم بعد إطاعته ذلك أمره بكنس ما بقي منها من الحوض إلى الجدار.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه قال: تقييد الحكم بخصوص الغاية دون غيرها مع كونه في مقام البيان يقتضى بحكم مقدّمات الإطلاق مدخليّة خصوص الغاية المذكورة في انتفاء الحكم وإلّا لزم عليه أن يقول مكان خصوص الغاية إلى هذه الغاية أو غيرها من الغايات وحيث لم يقل إلّا خصوص الغاية فمقتضى مقدّمات الإطلاق هو مدخليّة خصوصها فلو ذكر بعدها غاية أخرى لكان مخالفا للظهور الإطلاقيّ المذكور كما لا يخفى.

وبهذا ينقدح أنّه كما يحتاج في مفهوم الشرط إلى جريان مقدّمات الإطلاق

فكذلك يحتاج إلى جريانها في مفهوم الغاية و من هذه الجهة لا فرق بينهما.

و لا يخفى ما فيه فإنّ ذكر غاية بعد الغاية المذكورة ينافي كون الغاية المذكورة غاية أساسا إنّ أريد أنّ الغاية النهائية الأصيلة هي التي ذكرت بعد الغاية الأولى و إنّ أريد أنّ الغاية الثانية هي غاية بعد الغاية الأولى ففيه أنّ الأولى و الثانية من الغايات الزماتية أو المكانية التي تكون بينهما الأقلّ و الأكثر فمع وجود الأقلّ لا مجال للأكثر كما لا يخفى.

نعم يمكن الأخذ بالإطلاق لدفع احتمال وجود غاية قبل حصول الغاية المذكورة فتدبر جيّدا.

و كيف كان فالأقوى هو ما ذهب إليه المشهور بل المعظم من أنّ تقييد حقيقة الحكم بالغاية يدلّ على المفهوم و هو انتفاء سنخ الحكم بحصولها.

ثمّ إنّ الظاهر من منتهى الأصول أنّ الغاية غالبا تكون مفاد أحد الحروف الجارّة فتكون من قبيل الجارّ و المجرور و لا بدّ من تعلق الجارّ و المجرور لشيء و بمقتضى القواعد العربيّة يكون المتعلّق هي الجملة التي تمّ الإسناد فيها فيكون من قيود الجملة بعد تحقّق الإسناد فيها لا من قيود عقد وضعها أو عقد حملها فمثل قوله عليه السلام كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه أو قوله تعالى: (ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) و غيرها من الموارد ظاهرة في أنّ الغاية قيد للحكم المستفاد من الجملة التي سمّيناها بنتيجة الجملة فيكون حال الغاية حال الشرط في كونه قيدا للحكم لا للموضوع و لا للمحمول و لا حال الوصف من كونه قيدا لعقد الوضع أو الحمل قبل الإسناد (1).

و لا- يخفى ما فيه حيث أنّ قيد الموضوع أو المحمول أيضا يكون مفاد أحد الحروف الجارّة و يحتاج إلى المتعلّق المقدّر و هو لا محالة يكون الجملة بالطريق المذكور

ص: 489

لتشخيص قيد الحكم عن قيد الموضوع أو المتعلق غير تام.

قال في المحاضرات إنَّ الحكم في القضية إن كان مستفادا من الهيئة فالظاهر أنَّ الغاية قيد للفعل و هو المتعلق دون الموضوع حيث إنَّ حالها حال بقيّة القيود كما أنَّ الظاهر منها هو رجوعها إلى الفعل باعتبار أنَّه معنى حديثي فكذلك الظاهر من الغاية.

وأمَّا رجوعها إلى الموضوع فيحتاج إلى قرينة تدلُّ عليه كما في الآية الكريمة المتقدمة حيث إنَّ قوله تعالى: (إلى المرفق) في هذه الآية غاية للموضوع و هو اليد لا للمتعلق و هو الغسل و ذلك لأجل قرينة و خصوصية في المقام و هي إجمال لفظ اليد و اختلاف موارد استعماله و هو قرينة على أنَّه سبحانه في هذه الآية المباركة في مقام بيان حدِّ المغسول من اليد و مقداره و من هنا اتفق الشيعة و السنة على أنَّ الآية في مقام تحديد المغسول لا في مقام بيان الترتيب.

و لذا يقول أهل السنة بجواز الغسل من المرفق إلى الأصابع و أفتوا بذلك و إن كانوا بحسب العمل الخارجي ملتزمين بالغسل منكوسا.

و نظير الآية في ذلك المثال المشهور (اكسس المسجد من الباب إلى المحراب) فإنه ظاهر بمقتضى قرينة المقام في أنَّ كلمة (إلى) غاية للموضوع و بيان لحدِّ المسافة التي أمر بكنسها و ليست في مقام بيان الترتيب و من هذا القبيل أيضا قوله تعالى (وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَ أَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) حيث إنَّ الظاهر بمقتضى خصوصية المقام هو أنَّ كلمة (إلى) غاية لتحديد حدِّ الممسوح لا لبيان الترتيب.

و من هنا ذهب المشهور إلى جواز المسح منكوسا و هو الأقوى إذ مضافا إلى إطلاق الآية فيه رواية خاصة.

هذا كله فيما إذا كان الحكم في القضية مستفادا من الهيئة و أمَّا إذا كان الحكم فيها مستفادا من مادة الكلام فإن لم يكن المتعلق مذكورا فيه كقولنا (يحرم الخمر إلى أن يضطر المكلف إليه) فلا شبهة في ظهور الكلام في رجوع القيد إلى الحكم.

وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْمُتَعَلِّقُ مَذْكُورًا فِيهِ كَمَا فِي مِثْلِ قَوْلِنَا (يَجِبُ الصِّيَامُ إِلَى اللَّيْلِ) فَلَا يَكُونُ لِلْقَضِيَّةِ ظُهُورٌ فِي رَجُوعِ الْغَايَةِ إِلَى الْحُكْمِ أَوْ إِلَى الْمُتَعَلِّقِ فَلَا تَكُونُ لَهَا دَلَالَةٌ عَلَى الْمَفْهُومِ لَوْلَمْ تَقُمْ قَرِينَةٌ مِنَ الدَّخْلِ أَوْ الْخَارِجِ عَلَيْهَا (1).

وَأَنْتَ خَبِيرٌ بِمَا فِيهِ فَإِنَّ دَعْوَى ظُهُورِ كَوْنِ الْغَايَةِ قَيْدًا لِلْفِعْلِ فِيمَا إِذَا كَانَ حُكْمُ الْقَضِيَّةِ مُسْتَفَادًا مِنَ الْهَيْئَةِ خَالِيَةً عَنِ الشَّاهِدِ إِذْ مِثْلُ قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ (صَمَّ إِلَى اللَّيْلِ) مِنَ الْمَوَارِدِ الَّتِي يَكُونُ الْحُكْمُ فِيهِ مُسْتَفَادًا مِنَ الْهَيْئَةِ وَمَعَ ذَلِكَ يَكُونُ الْغَايَةُ فِيهِ غَايَةً لِلْحُكْمِ لَا غَايَةً لِلْمُتَعَلِّقِ كَمَا يَكُونُ كَذَلِكَ إِذَا كَانَ الْحُكْمُ فِيهَا مُسْتَفَادًا مِنْ مَادَّةِ الْكَلَامِ فَلَا فَرْقَ فِي ذَلِكَ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ مُسْتَفَادًا مِنَ الْهَيْئَةِ أَوْ الْمَادَّةِ بَلْ لَا فَرْقَ أَيْضًا بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الْمُتَعَلِّقُ مَذْكُورًا وَبَيْنَ أَنْ لَا يَكُونُ مَذْكُورًا فَالْتَفْصِيلَاتُ الْمَذْكُورَةُ لَا مُوجِبَ لَهَا لظُهُورِ الْغَايَةِ فِي كَوْنِهَا قَيْدًا لِلْحُكْمِ الْمَذْكُورِ قَبْلَهُ سِوَاءَ كَانَ بِالْهَيْئَةِ أَوْ بِالْمَادَّةِ فَالْأُولَى هِيَ الْإِحَالَةُ إِلَى الْاسْتِظْهَارِ الْعَرَفِيِّ.

المقام الثاني: في دخول الغاية أو خروجها فصّل في الكفاية بين غاية الموضوع و غاية الحكم و قال في الأولى و الأظهر خروجها لكونها من حدود الموضوع فلا تكون محكومة بحكمه و بالجملة يكون البحث في هذا المقام بحثاً منطوقياً فإنّ البحث في أنّ مدخول «إلى» و «حتى» محكوم بحكم المعنى أو غير محكوم بحث عن شمول المنطوق كما لا يخفى.

والمحكى عن نجم الأئمة هو ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّ الغاية و هي النهاية حدّ الشيء و الحدّ خارج عن المحدود كما يقال إنّ حدّ الدار أو المسجد هو الشارع العامّ و المراد من حدّ الشيء هو الحدّ العرفي لا الحدّ الفلسفي حتى يقال بأنّه لا مساس له بمحلّ الكلام و ممّا ذكر يظهر ما في كلام شيخنا الأستاذ الأراكي قدّس سرّه حيث

ص: 491

قال فلاستدلال للخروج بأن غاية الشيء حدّه و حدّ الشيء خارج عنه لا مساس له بمحلّ الكلام و الظاهر الدخول فى الغاية كما هو الحال فى المبدأ فالسير من البصرة إلى الكوفة لا يتحقّق إلاّ بالمسير المبتدأ فى جزء من البصرة المنتهى فى جزء من الكوفة و هكذا (1).

و ذلك لما عرفت من المراد من حدّ الشيء فى كلام نجم الأئمة هو الحدّ العرفى لا الفلسفى هذا مضافا إلى ما فى استظهاره الدخول فى الغاية كما هو الحال فى المبدأ مع أنّه فى محلّ المنع لأنّ مفاد الأمر بالسير من البصرة إلى الكوفة ليس إلاّ الأمر بالسير الواقع بينهما و لا دلالة له على دخول جزء من البصرة أو الكوفة بل الظاهر خروجهما كما يشهد له أمثال ذلك كالأمر بالسعى بين الصفا و المروة فتدبّر جيّدا.

نعم لا ينافيه دخول المدخول فى بعض الموارد بالقرينة كقوله حفظت القرآن من أوّله إلى نهايته.

وقال صاحب الكفاية فى الثانية أعنى غاية الحكم هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما إذا كان قيّدا للحكم و لعلّ وجه عدم المعقولية هو لزوم اجتماع الضدّين إذا كانت الغاية علما بالحكم المخالف مثل قوله عليه السّلام (كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر) إذ يلزم من دخول الغاية أن تجتمع الطهارة و النجاسة فى شيء واحد و هو محال.

و لكنّه منظور فيه لإمكان النزاع أيضا فيما إذا كان الحكم مقيدا كقوله صم إلى الليل فإنّه قابل لأن يبحث فيه عن انقطاع وجوب الصوم بانتهاء اليوم أو بقائه إلى دخول مقدار من الليل أو إلى انقضائه فلا وجه لاختصاص النزاع بغاية الموضوع و محذور اجتماع الضدّين مخصوص بما إذا كانت الغاية هو العلم بالحكم المخالف مثل قوله عليه السّلام كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام أو كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه

ص: 492

قدر ولا يعمّ سائر الموارد التي يكون الحكم فيها مقيدا بغاية أخرى كالليل ونحوه.

ثم لا يخفى عليك أنّ النزاع مختصّ بما استعملت كلمة حتى في الخافضة مثل قوله تعالى: (كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) .

وأما إذا استعملت كلمة حتى في العاطفة فلا يجري النزاع فيها لظهورها في الدخول كقولهم أكلت السمكة حتى رأسها بالفتح.

ثم إن الظاهر أنّه لا فرق بين أن يكون الغاية غاية للموضوع أو غاية للحكم في ظهورها في الخروج لأنّ ما وجّهه نجم الأئمة يعمّهما إذ المراد من الغاية هو ما ينتهي عنده الشيء لا آخر الشيء ومن المعلوم أنّ حدود الشيء خارج عن الشيء سواء كان الشيء موضوعا أو حكما نعم لو استعمل «حتى» أو «إلى» في آخر نفس الشيء لا يدلّان على خروج الشيء كقوله قرأت القرآن من أوله إلى آخره.

ولقد أفاد وأجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال: والظاهر عدم الدخول مطلقا ضرورة أنّه إذا قال: سر من البصرة إلى الكوفة وكانت الكوفة اسما للمحصور بجدار فسار إلى جدارها ولو لم يدخل فيها يصدق أنّه أتى بالمأمور به فإذا أخبر بأنّي قرأت القرآن إلى سورة يس لا يفهم منه إلّا انتهاءه إليها لا قراءتها (1).

ولذا أفتى الأصحاب بكفاية السعي من الصفا إلى المروة ولو لم يذهب على المروة وكفاية السعي من المروة إلى الصفا ولو لم يذهب على الصفا وليس ذلك إلّا لخروج الصفا والمروة كما لا يخفى.

ولا فرق فيما ذكر في فهم العرف بين كون الغاية من جنس المغيبي وعدمه.

وأما ما ذهب إليه المحقق النائيني قدّس سرّه في المحكي عنه من الفرق في الجملة بين كون الغاية مدخولة لكلمة (حتى) وكونها مدخولة لكلمة (حتى) حيث إنّ كلمة (حتى)

ص: 493

تستعمل غالبا في إدخال الفرد الخفي في موضوع الحكم فتكون الغاية حينئذ داخلية في المعنى لا محالة ففيه ما لا يخفى من أن الغلبة المذكورة في حتى العاطفة لا- الخافضة ولذلك قال في المحاضرات إن ما ذكره شيخنا الأستاذ نشأ من الخلط بين مورد استعمال كلمة (حتى) عاطفة و مورد استعمالها لإفادة كون مدخولها غاية ما قبلها فإنها في أي مورد من الموارد إذا استعملت لإدراج الفرد الخفي كما في مثل قولنا مات الناس كلهم حتى الأنبياء لا تدل على كون ما بعدها غاية لما قبلها بل هي من أداة العطف فالنتيجة أن مقتضى الظهور العرفي و الارتكاز الذهني عدم دخول الغاية في المعنى (1).

ثم إنه لو شك في ثبوت الحكم بعد حصول الغاية و لم يستظهر المفهوم من القضية المغيابة بغاية قال شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره الظاهر هو الفرق بين ما إذا كانت الغاية قيما للحكم و بين ما إذا كانت قيما للموضوع ففي الأول يجري استصحاب الكلّي في القسم الثالث أعني ما إذا كان زوال فرد من الكلّي مقطوعا بعد العلم بوجوده و لكن احتمال حدوث فرد آخر من هذا الكلّي مقارنا لزوال الفرد الأول إذ في هذه الصورة أيضا يقطع بزوال وجوب الجلوس مثلا عند الزوال بعد العلم بثبوته قبله و لكن يحتمل حدوث شخص آخر من وجوبه بعد الزوال متصلا بالشخص الأول فيجري الاستصحاب بالنسبة إلى أصل الوجوب.

و هذا بخلاف الصورة الثانية فإن الشك فيها ليس في بقاء الحكم المتعلق بموضوع واحد بل في حدوث الحكم المتعلق بموضوع آخر مثلا نشك في حدوث الوجوب المتعلق بالجلوس من الزوال إلى الغروب بعد العلم بزوال الوجوب المتعلق بالجلوس من الصبح إلى الزوال فيكون مجرى البراءة دون الاستصحاب لاختلاف الموضوع (2)، فتدبر.

ص: 494

1- (1) المحاضرات: ج 5 ص 137.

2- (2) أصول الفقه: ج 1 ص 270.



الفصل الرابع فى مفهوم الغاية

و يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى دلالة الغاية على المفهوم

ذهب المشهور بل المعظم إلى أن تقييد حقيقة الحكم بالغاية يدلّ على انتفاء الحكم سنخا بعد الغاية بناء على دخول الغاية فى المغيى أو يدلّ على انتفائه سنخا عن الغاية و ما بعدها بناء على خروج الغاية.

و يشهد له التبادر إذ تقييد حقيقة الحكم بحدّ خاصّ ظاهر فى ارتفاعه بحصول الحدّ بالخصوص و مقتضى ارتفاع حقيقة الحكم بحصول الحدّ الخاصّ هو ارتفاع جميع أفراده إذ حقيقة الحكم و طبيعته لا يرتفع إلاّ بارتفاع جميع أفراده فكما أنّ علّة حقيقة الوجوب بما هو وجوب إذا انحصرت فى شىء فلا محالة يقتضى انتفاء العلّة انتفاء سنخ الوجوب فكذلك فى المقام إذا حدّدت طبيعة الحكم و حقيقته بحدّ خاصّ فلا محالة تنتفى حقيقة الحكم بحصول الحدّ المذكور و إلاّ لزم الخلف فى تحديده بذلك الحدّ كما لا يخفى.

و دعوى أنّ المحدّد بالحدّ ليس هو الطبيعة و الحقيقة بل هو الحكم الجزئى الشخصى و ارتفاع الحكم الجزئى و الشخصى بحصول الحدّ لا يدلّ على ارتفاع طبيعة الحكم و حقيقته و سنخ الحكم.

مندفعة بأنّ جزئية إنشاء الحكم و خصوصيته ليست مورد الالتفات عند الإنشاء لأنّ الهيئة آلة محضّة للبعث و الإغراء من غير توجّه إلى الجزئية و الكليّة و المفروض أنّ القضية ليست الشخصية بل القضية الطبيعية فالمحدّد هو الوجوب بما هو وجوب فإذا حصل الحدّ ينتفى الوجوب بما هو وجوب و معنى انتفائه بما هو هو انتفائه بجميع أفراده.

وبعبارة أخرى دلالة القضية المغيية على المفهوم من ناحية دلالتها على انتفاء حقيقة الحكم بحصول الغاية وهكذا دلالة الجمل الشرطية على المفهوم من ناحية دلالتها على انتفاء حقيقة الحكم بانتفاء العلة إذ مقتضى دلالتها على انتفاء حقيقة الحكم بانتفاء العلة أو بحصول الحدّ الخاصّ هو انتفائه بجميع أفراده.

ولست هذه الدلالة في القضية الوصفية فإنّها لمجرد إثبات حكم لموصوف ولا دلالة فيها على الانتفاء عند الانتفاء وعليه فما ذهب إليه المشهور من دلالة القضية المغيية على المفهوم وهو انتفاء سنخ الحكم بحصول الغاية لا يخلو عن وجه ولكن ذلك مختصّ بما إذا كانت الغاية قيدا للحكم وأما إذا كانت قيدا للموضوع كقوله تعالى:

(فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) أو قوله تعالى (وَأْمَسَ حُورٌ بَرُوسٌ وَأَزْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) أو كانت قيدا للمتعلّق كالأمر بالسير من البصرة إلى الكوفة فلا مفهوم لها لأنّ الجملة حينئذ تكون كالجمل الوصفية في الدلالة على مجرد اثبات الحكم للموضوع أو المتعلّق ولا دلالة لها على الانتفاء عند الانتفاء.

ثم لا يخفى عليك أنه ذكر بعض أموراً لتشخيص كون الغاية غاية للحكم أو قيدا للموضوع أو المتعلّق ولكنّه لا يخلو عن تأمل ونظر فالأولى هو إحالة ذلك إلى لاستظهار العرفي

المقام الثاني: في دخول الغاية أو خروجها والظاهر أنّه لا فرق بين أن يكون الغاية غاية للموضوع أو غاية للحكم في ظهورها في الخروج لأنّ المراد من الغاية هو ما ينتهي عنده الشيء لا آخر نفس الشيء ومن المعلوم أنّ حدود الشيء خارج عن الشيء سواء كان الشيء موضوعاً أو حكماً نعم ربّما يستعمل الغاية في آخر نفس الشيء وحينئذ لا تدلّ على خروجها كقولك قرأت القرآن من أوله إلى آخره وأما في مثل سر من البصرة إلى الكوفة أو قوله عزّ وجلّ: (ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) فالكوفة خارجة عن مورد السير الواجب فيجوز أن سار إلى جدارها ولم يدخل فيها كما أنّ الصيام ينتهي إلى الليل وكان الليل خارجاً عن الواجب وهو صوم اليوم.

إشارة

و لا يذهب عليك أنّ حصر حكم في شيء يدلّ بمفهومه على نفي الحكم المذكور عن غيره و لا كلام فيه و إنّما الكلام في ما يفيد الحصر و يمكن استفادة الحصر من كلمات منها:

منها: كلمة الاستثناء نحو «إلا» و هذه الكلمة إذا كانت بمعنى الاستثناء لا بمعنى الصفة و الغير تدلّ على الحصر فإنّ قولنا جاءني القوم إلاّ زيدا يدلّ على اختصاص الإيجاب بالمستثنى منه و النفي بالمستثنى فالخارج عن المجيء منحصر في زيد.

كما أنّ قولنا ما جاءني القوم إلاّ زيد يدلّ على اختصاص النفي بالمستثنى منه و الإيجاب بالمستثنى و عليه فالجائي منحصر في زيد.

و يدلّ عليه التبادر و الانسباق عند أرباب المحاوره و هو كاف في إثبات الاختصاص و الدلالة المذكورة و لذلك قال الشيخ الأعظم في محكيّ كلامه لم نعثر على حكاية خلاف في الحكمين (أي أنّ الاستثناء من النفي يفيد إثبات الحكم للمستثنى كقولك ما جاءني أحد إلاّ زيدا و الاستثناء من الإثبات يفيد نفي الحكم له كقولك جاءني القوم إلاّ زيدا) إلاّ من أبي حنيفة حيث إنّ ذهب فيما حكى عنه إلى عدم الإفادة و المعقول من كلامه أن يقال أنّ المستفاد من قولك ما جاءني إلاّ زيد ليس إلاّ عدم دخول زيد في الحكم المذكور و أمّا حكمه فيحتمل أن يكون موافقا أو مخالفا إلاّ أنّ شيئا منهما غير مستفاد من الكلام المذكور فغاية ما يفيد الاستثناء خروج

المستثنى عن كونه مخبراً عنه بالنفى و الإثبات.

و احتجّ بمثل قوله لا صلاة إلا بطهور فإنه على تقدير عدمه (أى عدم الإهمال و دخول المستثنى فى كونه مخبراً عنه بالنفى و الإثبات) يلزم أن يكون الطهارة المقرونة مع فقد الشرائط صلاة ثم أشار الشيخ الأعظم قدس سره الى ردّه بقوله و هو ضعيف جدا فإن الحصر إضافي بالنسبة إلى حالة فقدان الطهارة مع فرض بقيّة الأجزاء و الشرائط و مجرد الاستعمال أعمّ و شواهد خلافه كثيرة أقواها التبادر كما يحكم به الوجدان السليم و ادعى جماعة الإجماع على ذلك و منهم العضديّ (1).

و كيف كان فلا يخفى عليك سخافة قول أبى حنيفة من إهمال الاستثناء بالنسبة الى المستثنى لوضوح دلالة الاستثناء على الحكّمين فى مثل ليس لزيد علىّ دراهم إلاّ درهم أحدهما نفى الدراهم و ثانيهما إثبات الدرهم و لذا يحكم العقلاء بكون ذمّة القائل مشغولة بالدرهم لزيد و ليس ذلك إلاّ لدلالة الاستثناء و عليه فدعوى إهمال الاستثناء بالنسبة إلى المستثنى غير مسموعة.

ثم لا يخفى عليك أنّه أجاب فى الكفاية و تعليقتها عن احتجاج أبى حنيفة بوجوه:

الأول: هو ما أشار إليه الشيخ الأعظم قدس سره فى محكّي كلامه من أنّ المراد من الصلاة فى هذا التركيب هو الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء و الشرائط ما عدى الطهور فيكون مفاده أنّ الصلاة التى كانت واجدة للأجزاء و الشرائط لا تكون صلاة إلاّ إذا كانت واجدة للطهارة و بدونها لا تكون صلاة على القول بالصحيح و صلاة تامّة على القول بالأعمّ.

أورد عليه فى المحاضرات بأنّه واضح البطلان حيث إنّ لازم ذلك هو استعمال

ص: 498

1-1) مطارح الأنظار: ص 185.

الصلاة في معان متعددة حسب تعدّد هذا التركيب فإنّها في هذا التركيب قد استعملت في جميع الأجزاء و الشرائط ما عدا الطهور.

و في مثل قوله عليه السّلام لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب قد استعملت في جميع الأجزاء و الشرائط ما عدا فاتحة الكتاب مع أنّ المتفاهم العرفيّ منها معنى واحد في كلا التركيبين (1).

و يمكن أن يقال إنّ الصلاة مستعملة في الماهيّة الجامعة للأجزاء و الشرائط الدخيلة في ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها عليه بنحو الإبهام من دون اعتبار نوع خاصّ أو صنف خاصّ من الأجزاء و الشرائط و عليه فلا يلزم استعمال الصلاة في معان متعدّدة بل المصاديق متعدّدة و مختلفة كما لا يخفى (2).

الثاني: إنّ عدم دلالتها على الحصر في مثل هذا التركيب إنّما هو من جهة وجود القرينة و لولاه لكانت دالّة عليه.

أورد عليه في المحاضرات بأنّه لا قرينة هنا على ذلك حيث إنّّه لا فرق بين استعمالها في هذا التركيب و استعمالها في غيره من الموارد (3).

و فيه منع لأنّ تلك التراكيب صادرة في مقام الإرشاد إلى الشرطيّة أو الجزئيّة كما هو واضح و عليه فلا مفهوم له كما سيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

الثالث: إنّ كلمة (إلاّ) في مثل هذا التركيب تدلّ على نفى الإمكان يعني أنّ الصلاة لا تكون ممكنة بدون الطهور و معه تكون ممكنة فقضيّة ذلك ليس إلاّ- إمكان ثبوته معه لا ثبوته فعلا فالمعنى هكذا أي لا صلاة بممكنة إلاّ بطهور فتمكّن به لا أنّه لا صلاة بموجودة إلاّ بطهور فتوجد به كي يقال أنّ الصلاة لا توجد بمجرد الطهور.

ص: 499

1-1) المحاضرات: ج 5 ص 145.

2-2) نهاية الدراية: ج 2 ص 180.

3-3) المحاضرات: ج 5 ص 145.

أورد عليه المحقق الأصفهاني قدس سره بأنه إن لوحظ اقتران الهيئة التركيبية الواقعية بالطهارة فهي صلاة فعلا لا إمكانا وإن لوحظ نفس الطهارة أو كلّ مقرون بها فهي ليست بصلاة إمكانا هذا مضافا إلى ما في المحاضرات من أنّ موارد استعمالها تشهد بأنّها تستعمل للنفي الفعليّ أو الإثبات لذلك وبكلمة أخرى أنّ خبر (لا)المقدّر فيه موجود لا ممكن (1).

و أجاب في نهاية الدراية عن احتجاج أبي حنيفة بأنّ الظاهر من هذا التركيب و أمثاله إثبات صلاتية الهيئة الواقعية المقرونة بالطهارة لا إثبات صلاتية الطهارة أو صلاتية كلّ مقرون بالطهارة فهو نظير لا علم إلاّ بالعمل فإنّ مفاده إثبات أنّ العلم المقرون بالعمل هو العلم حقيقة لا أنّ العمل علم أو كلّ مقرون به علم فلا نقض بمجرد وجود الطهارة مع فقد غيرها (2).

ولقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد في جواب أبي حنيفة حيث قال و هذا الاستدلال ضعيف ضرورة أنّ مثل قوله (لا صلاة إلاّ بطهور) و (لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب) كان في مقام الإرشاد إلى اشتراط الصلاة بالطهارة و إنّ فاتحة الكتاب جزؤها لا بصدد الأخبار عن العقد السلبيّ و الإيجابيّ و في مثله لا مفهوم للاستثناء فمعنى قوله لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب أنّها جزؤها و لا تكون الصلاة بدونها صلاة لا أنّها تمام الصلاة أو إذا اشتملت عليها لا يضرّها شيء و أين هذا من مثل جاءني القوم إلاّ زيدا (3).

ثمّ جعل في مطارح الأنظار قبول رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم إسلام من قال لا إله إلاّ الله من أقوى الشواهد على ظهور الاستثناء في الاختصاص حيث قال و قبول رسول

ص: 500

1-1 (1) نفس المصدر: ص 146.

2-2 (2) نهاية الدراية: ج 2 ص 180.

3-3 (3) مناهج الوصول: ج 2 ص 226.

اللّٰهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِسْلَامٍ مِنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ مِنْ أَعْدَلِ الشُّوَاهِدِ عَلَى ذَلِكَ وَالْقَوْلُ بِأَنَّ ذَلِكَ لِلْقَرِينَةِ أَوْ أَنَّهَا تَدَلُّ عَلَى التَّوْحِيدِ شَرْعًا بِمَكَانٍ مِنَ السُّخْفَةِ (1).

وَتَقْرِيْبِ الْاِسْتِدْلَالِ أَنَّ كَلِمَةَ لَا- إِلَهَ فِي جُمْلَةِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ تَنْفِي طَبِيعَةِ الْأَلْهَةِ وَكَلِمَةَ إِلَّا اللّٰهُ فِيهَا تَثْبِيْتُ فَرْدًا وَاحِدًا فَقَطْ مِنْهَا وَهُوَ اللّٰهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَلَيْسَ هَذَا إِلَّا الدَّلَالَةُ عَلَى التَّوْحِيدِ وَالْإِخْلَاصِ وَرَسُولَ اللّٰهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ عَنْهُمْ مَدْلُولٌ كَلَامُهُمْ بِحَسَبِ الْمَحَاوِرَاتِ الْعُرْفِيَّةِ لَا الْمَدْلُولِ الشَّرْعِيِّ كَمَا لَا يَخْفَى إِذْ دَلَالَةُ هَذِهِ الْجُمْلَةِ عَلَى التَّوْحِيدِ وَالْإِخْلَاصِ مَبْتَنِيَّةٌ عَلَى مَا مَرَّ مِنْ تَبَادُرِ الْحَصْرِ وَالْإِخْتِصَاصِ وَقَبُولِ رَسُولِ اللّٰهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الْمَعْنَى الظَّاهِرِ الْعُرْفِيِّ شَاهِدًا عَلَى التَّبَادُرِ وَعَلَيْهِ فَلَا يَكُونُ فِي الْحَقِيقَةِ دَلِيلًا غَيْرَ التَّبَادُرِ وَلَعَلَّ قَوْلَ الشَّيْخِ يُوْوِلُ إِلَيْهِ حَيْثُ قَالَ وَقَبُولِ رَسُولِ اللّٰهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِسْلَامٍ مِنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ مِنْ أَعْدَلِ الشُّوَاهِدِ عَلَى ذَلِكَ انْتَهَى. كَمَا أَنَّ تَسْمِيَةَ كَلِمَةِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ بِكَلِمَةِ الْإِخْلَاصِ أَيْضًا مِنْ شُوَاهِدِ التَّبَادُرِ الْمَذْكُورِ.

أورد عليه في الكفاية بإمكان أن يكون دلالتها على التوحيد بقرينة الحال أو المقال (2).

وفيه أنّ دعوى القرينة سواء كانت حالا أو مقالا لا تساعد مع كون ظهور الكلمة في التوحيد والإخلاص مبتنينا على التبادر ولعله لذلك قال في الدرر أنّ القول بأنّ هذه الدلالة في كلّ مورد كانت مستندة إلى قرينة خاصّة بعيد غاية البعد بل المقطوع به خلافه كالمقطع بخلاف أنّ هذه الكلمة كانت سببا لقبول الإسلام شرعا مع قطع النظر عن مدلولها هذا وهذا الاستدلال وإن كان حسنا لكن لا يحتاج إليه بعد كون المعنى الذي ذكرناه متبادرا قطعيا من القضية (3).

ص: 501

1-1 (1) مطارح الأنظار: ص 185.

2-2 (2) الكفاية: ج 1 ص 327.

3-3 (3) الدرر: ج 1 ص 206-207.

و لا يخفى عليك أنّ قبول رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم فرع التبادر المذكور و ليس هو دليلا آخر و بالجملة قبول رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم من قال كلمة لا إله إلا الله و أيضا تسمية الكلمة المذكورة بكلمة الإخلاص و التوحيد من شواهد تبادر الاختصاص و الحصر من الاستثناء.

ثمّ إنّ وقع الكلام في أنّ المستفاد من كلمة التوحيد هو توحيد الذات أو توحيد المعبود ذهب الشيخ الأعظم قدّس سرّه إلى الأوّل و قال في مقام إثباته و اندفاع هذا الإشكال و هو أنّ إثبات عنوان الإلهيّة لله تعالى أمّا أن يكون بالفعل أو بالإمكان فعلى الأوّل لا يدلّ على نفى إمكان الغير و على الثاني لا- يدلّ على ثبوت العنوان له تعالى فعلا- بأنّ الأوجه على ما صرّح به بعض المحققين أنّ المنساق من ذلك ليس إلاّ إثبات عنوان الإلهيّة لله تعالى فعلا و أمّا نفى إمكان غيره فإنّما هو بواسطة ملازمة واقعيّة بينهما و لا يضرّ خفاء تلك الملازمة فإنّ ما اختفى منهما إنّما هو الالتفات إليها تفصيلا بمعنى عدم الشعور بعلمها و أمّا العلم بنفس الملازمة فإنّما هو ممّا فطره الله تعالى عليه عامّة الخلق- إلى أن قال- و على تقدير الاختفاء فلا مانع من القول بكفاية ذلك في الحكم بالإسلام سيّما في صدر الإسلام كما صرّح به جماعة (1).

و تبعه في الكفاية أيضا حيث قال: و الإشكال في دلالتها عليه بأنّ خبر لا إمّا يقدر ممكن أو موجود و على كلّ تقدير لا دلالة لها عليه أمّا على الأوّل فإنّه حينئذ لا- دلالة لها إلاّ على إثبات إمكان وجوده تبارك و تعالى لا وجوده و أمّا على الثاني فلائها و إن دلّت على وجوده تعالى إلاّ أنّه لا دلالة لها على عدم إمكان إله آخر.

مندفع بأنّ المراد من الإله هو واجب الوجود و نفى ثبوته و وجوده في الخارج و إثبات فرد منه فيه و هو الله يدلّ بالملازمة البيّنة على امتناع تحقّقه في ضمن غيره

ص: 502



تبارك و تعالی ضرورة أنه لو لم يكن ممتنعا لوجد لكونه من أفراد الواجب (1).

و هو جيد و لكنّه لا يختصّ ذلك بما إذا كان الخبر هو موجود كما أفاد المحقق الأصفهانيّ.

حيث قال و لا يخفى عليك أنّ الملازمة الواقعيّة كما تكفي مع تقدير الخبر موجود فكذلك تكفي مع تقدير الخبر ممكنا لأنّ ما لا يمتنع أن يكون فردا للواجب بالذات يجب وجوده حيث لا- جهة امتناعيّة فلا يقاس بغيره حيث لا يلزم الإمكان مع فعليّة الوجود بل يجتمع مع عدمه لعدم العلة بل مع امتناعه فعلا للامتناع الوقوعيّ الجامع مع الإمكان الذاتي (2).

و كيف كان فهذا البيان يكفي في دلالة كلمة الإخلاص على التوحيد الذاتيّ.

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بأنّ الأجوبة الدقيقة الفلسفيّة و إن كانت صحيحة لكنّها بعيدة عن أذهان العامة فابتناء قبوله صلّي الله عليه و آله و سلم على تلك الدقائق التي قصرت أفهام الناس عنها مقطوع بعدم (3).

اللهم إلّا- أن يقال: إنّ القبول يكفيهِ الارتكاز و إن لم يكن القائل قادرا على البيان المبتنى على الدقائق و ارتكاز وحدة الخالق و الواجب موجود في الآحاد كما هو المفروض و يشهد له تخصيصهم خلقة السماوات و الارض بالله تعالى عند السؤال عن خالقهما.

و أمّا ما أورده شيخنا الأستاذ الأراكيّ قدّس سرّه من أنّ لفظ الإله ليس بحسب اللغة واجب الوجود بل يطلق على المعبود و المناسب أن يراد به هاهنا المعبود بالحقّ لئلاّ

ص: 503

1-1 (1) الكفاية: ج 1 ص 327.

2-2 (2) نهاية الدراية: ج 2 ص 180.

3-3 (3) مناهج الوصول: ج 2 ص 226.

يلزم الكذب من حصره فيه تعالى (1).

ففيه أنّ لفظة الإله ربما استعملت في المحاورات في معنى واجب الوجود وإن لم تستعمل في أصل اللغة ولعلّ من هذا الباب قوله تعالى (أَلِلَهُ مَعَ اللّهِ) في آيات من القرآن الكريم كقوله (أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدائقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَيْئًا بِهَا أَلِلَهُ مَعَ اللّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا -إلى أن قال عزّ وجلّ-: أَلِلَهُ مَعَ اللّهِ -إلى أن قال-: أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَا -إلى أن قال-: أَلِلَهُ مَعَ اللّهِ -إلى أن قال-: أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ -إلى أن قال-: أَلِلَهُ مَعَ اللّهِ) (2)

وقوله تعالى أيضا في سورة القصص (وَهُوَ اللّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ) (3).

وعليه فلا مانع من أن يكون المراد من الإله في كلمة التوحيد هو الواجب فتفيد كلمة الإخلاص التوحيد الذاتيّ كما لا يخفى ومن المعلوم أنّ التوحيد الذاتيّ يتعقّبه التوحيد في العبادة إذ لا يستحقّ للعبادة إلا الواجب المتعال.

ثمّ إنّ المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه أفاد بيانا يدلّ على كلا الأمرين أي التوحيد الذاتيّ والتوحيد في العبادة حيث قال: إنّ الإله بمعنى المستحقّ للعبادة وإن لم يعبد بالفعل راجع إلى الصفات الذاتية الراجعة إلى نفس الذات فإنّ استحقاق العبادة من أجل المبدئية والقياسية فيستحقّ العداة انقياد المعلول لها وتخضعه لها فنفي فعلية هذا المعنى في غيره تعالى لعدم كونه بذاته مبدأ مقتضيا لذلك ويستحيل أن ينقلب عمّا هو

ص: 504

1-1 (1) أصول الفقه: ج 1 ص 274.

2-2 (2) النمل: 60-64.

3-3 (3) القصص: 70-71.

وهو أيضا بيان تام يفيد التوحيد في وجوب الوجود والتوحيد في استحقاق العبادة اللهم إلا أن يقال إنه بعيد عن الأذهان ولذلك ذهب في نهاية الأصول إلى أن العرب في صدر الإسلام لم يكونوا مشركين في أصل واجب الوجود بحيث يعتقدون وجود آلهة متعددة في عرض واحد بل كانت صفات الألوهية ثابتة عندهم لذات واحدة وإنما كانوا مشركين في العبادة حيث كانوا يعبدون بعض التماثيل التي ظنوا أنها وسائط بينهم وبين الله و كانوا يعتقدون استحقاقها للعبودية أيضا كما يشهد بذلك قوله تعالى حكاية عنهم ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ فِكَلِمَةِ الْإِخْلَاصِ وَرَدَّتْ لِرَدِّعِهِمْ عَنْ ذَلِكَ فَمَعْنَاهَا نَفَى اسْتِحْقَاقَ الْعِبَادَةِ عَمَّا سِوَاهُ كَمَا يَشْهَدُ بِذَلِكَ مَعْنَى كَلِمَةِ «إِلَه» فَإِنَّهَا بِمَعْنَى الْمَعْبُودِ وَبِالْجُمْلَةِ كَلِمَةُ الْإِخْلَاصِ لِإِثْبَاتِ التَّوْحِيدِ فِي الْعِبَادَةِ لَا فِي الْأُلُوْهِيَّةِ إِذِ التَّوْحِيدُ فِي أَسْلِ الْأُلُوْهِيَّةِ كَانَ ثَابِتًا عِنْدَهُمْ قَبْلَ الْإِسْلَامِ أَيْضًا فَافْهَمُوا (2).

وتبعه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال: ويمكن أن يقال إن عبدة الأوثان في زمانه كانوا معتقدين بالله تعالى لكن جعلوا الأوثان وسائط له و كانوا يعبدونها لتقربهم إلى الله تعالى فقبول كلمة التوحيد إنما هو لأجل نفى الآلهة (أى المعبودين) لا إثبات وجود الباري تعالى فإنه كان مفروغا عنه (3).

ومن المعلوم أن الاعتقاد بوحدة الألوهية والمفروغية بالنسبة إلى توحيد وجود الباري تعالى يكفي في واجب الاعتقاد ولا يلزم أن يكون عندهم مدلا بالأدلة الفلسفية بل يكفي تطابقه مع الواقع وهذا الاعتقاد حاصل ومفروغ عنه ولا نزاع بين النبي صلى الله عليه وآله وبين المشركين في ذلك وإنما النزاع في وحدة المستحق للعبادة وهذا هو

1-1) نهاية الدراية: ج 2 ص 181.

2-2) نهاية الأصول: ج 1 ص 313.

3-3) مناهج الوصول: ج 2 ص 226.

الذى اختاره سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره.

ولكن بعد لا يخلو هذا المعنى عن الإشكال أيضا وهو أنّ دلالة كلمة التوحيد على اعتقاد القائل بوحداية الواجب المتعال لا تختصّ بجماعة المشركين المعاصرين للنبيّ صلى الله عليه وآله الذين اعتقدوا بوجود الخالق الأصليّ والواجب المتعال بل هي دالة عليها ولو كانت صادرة من غيرهم من الطوائف والملل الذين لم يعتقدوا بوجود الخالق أصلا كالماديين كما يقتضيه إطلاق قوله صلى الله عليه وآله قولوا لا إله إلا الله تفلحوا.

ولذلك أورد في تحريرات في الأصول عليه بقوله ضرورة أنّ هذه الكلمة تقبل شهادة من الكافر الجاحد المنكر الدهريّ وتكفي لترتب أحكام الإسلام عليها إذا اقترنت بالشهادة الثابتة فلا تخصّ بتلك الطائفة بالقطع والنصّ فما ارتضاه الأعلام السيّدان البروجردى والوالد والعلامة المحشى عفى عنهم لا يخلو من غرابة أيضا (1).

وعليه فما ذهب إليه الشيخ الأنصارى وتبعه صاحب الكفاية من أنّ المراد من الإله هو واجب الوجود والمقصود من كلمة الإخلاص هو التوحيد الذاتى ويتبعه العبادىّ أو ما ذهب إليه المحقق الأصفهانيّ من أنّ الاستحقاق للعبادة راجع إلى الصفات الذاتية يكون أظهر وأشمل وإنّ كان البيان التفصيلىّ لهما بعيدا عن بعض الأذهان.

وعليه فكلمة لا إله إلا الله تدلّ على التوحيد الذاتىّ والعبادىّ مطلقا سواء من المشرك المعتقد بالله تعالى أو من الكافر الجاحد لله تعالى كما يقتضيه إطلاق قوله صلى الله عليه وآله وسلم قولوا لا إله إلا الله تفلحوا.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ مفاد «إلا» فى الجمل الاستثنائية ليس إلاّ الإخراج من المستثنى منه حكما وأما إثبات الحكم المخالف لمدخولها فهو لازم الإخراج وتخصيص

ص: 506

قال المحقق الأصفهاني قدس سره إن الإخراج ليس عين معنى سلب المجيء عن زيد مثلا بل لازمه ذلك كما أن عدم الوجوب بعدم المجيء لازم العلية المنحصرة لا عين معناها إذ العلية هي المدخلية و لازم المدخلية على وجه يخص بشيء عدم المعلول بعدمه لا أن العلية متقومة بالوجود عند الوجود و العدم عند العدم ضرورة أن العلية من المفاهيم الشبوتية فتوهم أن ما يسمى مفهوما عند القوم منطوق على القول به غفلة (1).

و عليه فالاستثناء في مثل جاءني القوم إلا زيدا يدل على الإخراج و اختصاص المجيء بالمستثنى منه و لازم ذلك هو سلب المجيء عن زيد في مثل جاءني القوم إلا زيدا.

و حيث إن سلب المجيء عن المستثنى يكون من لوازم الإخراج فلا يكون الدلالة عليه بالمنطوق بل تكون بالمفهوم و عليه فلا وجه لقول صاحب الكفاية بأنه لو كانت الدلالة في طرف المستثنى بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة كانت بالمنطوق هذا مضافا إلى ما فيه من جعل الدال على الحصر هو الجملة المشتملة على الاستثناء لا نفس الاستثناء مع أن الموضوع للحصر هو نفس الاستثناء لا الجملة المشتملة عليه فلا تغفل و كيف كان فقد أفاد في الكفاية أنه لا ثمره في النزاع بين أن تكون الدلالة بالمنطوق أو المفهوم بعد ما كان الملاك في التقديم عند تعارض المنطوق و المفهوم هو أقوائية الدلالة لا مجرد المنطوقية أو المفهومية فتدبر جيدا.

أورد عليه بأن الحق أن هذا البحث له أثر عملي كبير و نستطيع أن نقول إن المهم في مبحث الاستثناء هو هذا الأمر و ذلك لأنه إذا كان ثبوت الحكم في المستثنى من باب المفهوم و كونه لازم الخصوصية الثابتة لحكم المستثنى منه فمع الشك في سعة

الحكم فى المستثنى و ضيقه لا طريق لدينا لإثبات سعته إذ لا معنى للإطلاق فيه بعد إن كان مدلولاً التزامياً.

و هذا بخلاف ما لو كان الحكم مدلولاً للمنطوق فإنه يمكن التمسك بإطلاقه فى إثبات سعة الحكم و ما يصلح مثلاً لما نحن فيه قوله عليه السلام لا تعاد الصلاة إلا من خمس فإنه مع الشك فى ثبوت الإعادة من جهة هذه الخمس فى بعض الحالات فإن كان ثبوت الإعادة فيها بالمفهوم لا مجال لإحرازه فى مورد الشك و لو علم نفي الإعادة بنحو مطلق فى طرف المستثنى منه إذ لعل الاستثناء من حيث المجموع لا من حيث كل فرد فرد و أمّا إذا كان ثبوت الإعادة فيها بالمنطوق أمكن التمسك بإطلاق الكلام فى إثباته فى مورد الشك فإنه نظير ما لو قال: لا تعاد الصلاة من كذا و كذا و تعاد من خمس (1).

و يمكن أن يقال: إن احتمال كون الاستثناء من حيث المجموع جار على كل تقدير سواء كان ثبوت الحكم فى المستثنى من باب المفهوم أو من باب المنطوق فكما أنه يرفع بمقدمات الإطلاق فيما إذا كان من باب المنطوق و يمنع احتمال مدخلية المجموع فكذلك يكون فيما إذا كان من باب المفهوم لأن الخصوصية الثابتة لحكم المستثنى منه المستتعبة للمفهوم مستفادة من الاستثناء أيضاً و عليه فاحتمال مدخلية المجموع فى الخصوصية المذكورة مندفع بإطلاق الاستثناء على كلا التقديرين لأنه يحتاج إلى مؤونة زائدة و هى ملاحظة المجموع.

و عليه فلا يترتب أثر على النزاع المذكور فضلاً عن أن يكون أثراً مهماً.

نعم هنا ثمرة أخرى تترتب على أن الحصر هل يكون مستفاداً من مجموع الإخراج المستفاد من لفظة إلا و العموم المستفاد من المستثنى منه أو يكون مستفاداً من نفس لفظة «إلا» و هى على ما أفادها شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره أنه إن كان الأول

ص: 508

يجوز ورود التخصيصات المتعددة على الحصر المذكور فإنه يرجع الإخراج مع العموم إلى انحصار الخارج في مثل قولهم جاءني القوم إلا زيدا في زيد وإن ما عداه داخل في القوم ومحكوم بحكمه فليس في البين إلا عام قد خصّ بفرد وهو زيد فيمكن حينئذ أن يرد على العام المذكور أيضا تخصيصات بغيره.

وأما إن كان الثاني أى كان الحصر مستفادا من نفس «إلا» فهو كأنه يقال زيد خارج وليس غيره فحينئذ يكون ورود دليل آخر لخروج غيره منافيا مع هذا الحصر كما ينافى مع عموم المستثنى منه ولا يتوهم أنه أيضا عموم لأنه عنوان الحصر المنحلّ إلى العموم لا أنه ابتداء عموم فمع المنافاة مع الحصر فاللازم في مقام العلاج عند تعدد الاستثناء هو حمل الحصر على الحصر الإضافي أو على الحصر غير المشوب بالكرهية بحسب اختلاف الموارد كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سرّه في مقام الجمع بين الأدلة الدالة على حصر العيوب المجوّزة لفسخ نكاح المرأة في الأربعة من البرص والجذام والجنون والعفل مع أدلة أخرى تدلّ على جواز الفسخ بالإفضاء والعرج والعمى بحمل الأربعة على حصر الجواز الغير المشوب بالكرهية دون غيرها (1).

ولكنّ لقائل أن يقول إنّ مفاد الاستثناء هو إخراج مدخوله كزيد وليس غيره مستفادا من إطلاق المدخول وعليه فكما يمكن ورود التخصيصات بالنسبة إلى عام قد خصّ بفرد وهو زيد فكذلك يمكن تقييد إطلاق المدخول بورود منحصّصات أخرى وحمل الحصر على الإضافي لازم على كلا التقديرين فلا ثمة مهمة في ذلك لأنّ مرجع التخصيصات إلى تخصيص العام أو تقييد إطلاق المدخول فتدبّر جيّدا.

ومنها كلمة «إنّما» وهي على المعروف تكون من أداة الحصر مثل كلمة «إلا» فإذا استعملت في حصر الحكم أو الصفة في موضوع معين دلّت بالملازمة البيّنة على

ص: 509

انتفائه عن غير ذلك الموضوع.

و الدليل عليه هو التبادر العرفي عند أهل العرف المستعمل مضافا إلى تصريح أهل اللغة كالأزهري بذلك مع دعوى عدم الخلاف عن بعض بل الإجماع كما عليه أئمة التفسير أيضا.

و حكى عن المبرّد في جواب من سأله عن اختلاف قولهم إنّ زيدا قائم وإثما زيد قائم أنّ الأوّل إخبار عن قيامه فقط (بخلاف الثاني فإنّه إخبار بذلك) مع اختصاصه به و ظاهره اختلاف المدلول باختلاف الدلالة و أيّد ذلك بدعوى التبادر عند استعمال تلك اللفظة.

أورد عليه الشيخ الأنصاريّ قدّس سرّه بأنّ الإنصاف أنّه لا سبيل لنا إلى ذلك فإنّ موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة و لا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا حتّى يستكشف منها ما هو المتبادر منها بخلاف ما هو بأيدينا من الألفاظ المترادفة قطعاً لبعض الكلمات العربية كما في أداة الشرط.

و أمّا النقل المذكور فاعتباره في المقام موقوف على اعتبار قول اللغويّ في تشخيص الأوضاع على تقدير أن لا يكون ذلك منهم اجتهادا و لم يثبت ذلك إلّا على تقدير اعتبار مطلق الظنّ كما قرّر في محلّه و قد يتمسك بأنّ العلماء لا يزالون يتمسّكون بحديث إنّما الأعمال بالنيّات لفساد العمل بلا نيّة كاعتمادهم على قوله و إنّما الولاء لمن أعتق في مثله و هو لا يجدى شيئا.

إذ بعد الغضّ عمّا فيه لا يزيد عن مجرد الاستعمال (1).

و تبعه شيخنا الأستاذ الأيرانيّ قدّس سرّه حيث قال قد ينكر دلالة كلمة «إنّما» على الانحصار و غاية الأمر أنّ تأكدها أزيد من تأكيد «إنّ» الخاليّة عن «ما» و ربما يشهد

ص: 510



تعبيرنا في الفارسيّة عن معناها بقولنا: (اين است و جز اين نيست) فإنّه لا يستفاد منه إلاّ زيادة تأكيد بدون استفادة الانحصار (1).

ويمكن الجواب عنه أوّلا كما في الكفاية بأنّ السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا فإنّ الانسباق إلى أذهان أهل العرف أيضا سبيل (2).

ولعلّه يكفي لإثبات التبادر عند أذهان عرف المحاورّة ما حكى عن أهل الأدب العربيّ في التفاسير من الأقوال والأشعار فإنّها توجب الاطمئنان بذلك.

قال في مجمع البيان: لفظة إنّما مخصّصة لما أثبت بعده و نافية لما لم يثبت يقول القائل لغيره إنّما لك عندي درهم فيكون مثل أن يقول إنّّه ليس لك عندي إلاّ درهم وقالوا إنّما السخاء حاتم يريدون نفى السخاء عن غيره والتقدير إنّما السخاء سخاء حاتم فحذف المضاف و المفهوم من قول القائل إنّما أكلت رغيفا و إنّما لقيت اليوم زيدا نفى أكل أكثر من رغيف و نفى لقاء غير زيد.

وقال الأعشى:

ولست بالأكثر منهم حصي و إنّما العزّة للكائر

أراد نفى العزّة عمّن ليس بكائر (3).

وقال الزمخشريّ في ذيل قوله تعالى إنّما وليّكم الله و رسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلّاة و يؤتّون الزكّاة و هم راعون و معنى إنّما اختصاصهم بالموالاة (4).

و الظاهر من عبارة المجمع و الكشّاف و غيرها أنّ «إنّما» تدلّ على الحصر عند

ص: 511

1-1 (1) كتاب النكاح: ص 457.

2-2 (2) الكفاية: ج 1 ص 328.

3-3 (3) مجمع البيان: ج 3 ص 209.

4-4 (4) الكشّاف: ج 1 ص 623.

استعمال أبناء المحاوره كما يشهد له الاستشهاد بالأقوال و الأشعار المذكوره.

و ثانيا: بأنّ عدم اعتبار قول اللغويين في تشخيص الأوضاع لأنّهم يذكرون نوعا موارد الاستعمال و لا ينظرون إلى كونها حقيقة أو مجازا لا ينافي حصول الوثوق بذلك من نقلهم في بعض الموارد في الجملة و لعلّ المقام من جملة هذه الموارد قال في تاج العروس و أنّ المفتوحة فرع عن أنّ المكسورة فصّح أنّ إنّما تقيّد الحصر كأنّما- إلى أنّ قال:- و معنى إنّما إثبات لما يذكر بعدها و نفى لما سواه ثمّ زاد.

و في الصحاح إذا زدت على «إنّ» «ما» صار للتعين كقوله تعالى إنّما الصدقات للفقراء و المساكين لأنّه يوجب إثبات الحكم للمذكور و نفيه عمّا عداه، انتهى.

و اجتمعا في قوله تعالى قُلْ إنّما أنا بشرٌ مثلكم يوحى إليّ أنّما إلهمم إلهٌ واحدٌ فالأولى لقصر الصفة على الموصوف و الثانية لعكسه أي لقصر الموصوف على الصفة و قول من قال من النحويين إنّ الحصر خاصّ بالمكسورة و إليه أيضا يشير نصّ الجوهريّ مردود (1).

و لا- يخفى عليك أنّ قوله و معنى إنّما إثبات لما يذكر بعدها و نفى لما سواه ظاهر في أنّه في مقام بيان معنى إنّما عند أبناء المحاوره لا ما فهمه باجتهاده من عبائهم و هكذا قول الصحاح إذا زدت على «إنّ» «ما» صار للتعين ظاهر في أنّه كذلك عند أبناء المحاوره.

و ثالثا: بأنّ ما ذكره شيخنا الأستاذ قدّس سرّه من أنّه لا يستفاد من قولنا (اين است و جز اين نيست) إلاّ زيادة تأكيد بدون استفادة الانحصار منظور فيه لأنّ العبارة المذكورة تدلّ على الحصر و لعلّه يرجع إلى الذي أشار إليه في تاج العروس من أنّ معنى إنّما إثبات لما يذكر بعدها و نفى لما سواه و هكذا إن قلنا بأنّ معنى كلمة أنّما في اللغة

ص: 512

ورابعا: إنّ بعض المصرّحين بأنّ لفظة إنّما تدلّ على الحصر كانوا أنفسهم من أهل اللسان وهم كثيرون من أهل الأدب والتفسير واللغة و علم الأصول كالأعشى أحد المعروفين من شعراء الجاهليّة والمبرد البصريّ ومن جملةهم الشهيد الصدر قدّس سرّه حيث قال: فمن جملة أدوات الحصر كلمة (إنّما) فإنّها تدلّ على الحصر وضعا بالتبادر العرفيّ (1).

هذا مضافا إلى غيرهم ممّن سكنوا البلاد العربيّة سنوات متمادية بحيث كانوا يعدّون من أهل اللسان كالأزهريّ الهرويّ وغيره.

فانقدح ممّا ذكر أنّه لا وقع لما يقال من أنّ التبادر غير ثابت بعد ما عرفت من تصريح اللغويين والمفسّرين وأهل الأدب بظهور الكلمة في الحصر.

قال في المحاضرات: وقد نصّ أهل الأدب أنّ كلمة (إنّما) من أداة الحصر وتدلّ عليه هذا مضافا إلى أنّه المتبادر منها أيضا نعم ليس لها مرادف في لغة الفرس على ما نعلم حتّى نرجع إلى معنى مرادفها في تلك اللغة لنفهم معناها نظرا إلى أنّ الهيئات مشتركة بحسب المعنى في تمام اللغات مثلا لهيئة اسم (الفاعل) معنى واحد في تمام اللغات بشئى أنواعها وكذا غيرها وهذا بخلاف الموادّ فإنّها تختلف باختلاف اللغات وكيف كان فيكفى في كون هذه الكلمة أداة للحصر ومفيدة له تصريح أهل الأدب بذلك من جهة والتبادر من جهة أخرى ثمّ إنّها قد تستعمل في قصر الموصوف على الصفة وقد تستعمل في عكس ذلك وهو الغالب وعلى الأوّل فهي تستعمل في مقام التجوّز أو المبالغة كقولنا (إنّما زيد عالم أو مصلح) أو ما شاكل ذلك مع أنّ صفاته لا تنحصر به حيث إنّ له صفات أخرى غيره ولكنّ المتكلّم بما أنّه بالغ فيه وفرض

كأنه لا صفة له غيره فجعله مقصورا عليه ادّعاء.

وعلى الثاني فهي تقييد الحصر كقولنا إنّما الفقيه زيد مثلا و إنّما القدرة لله تعالى و ما شاكل ذلك- إلى أن قال:- فالنتيجة أنّ هذه الكلمة غالبا تستعمل في قصر الصفة على الموصوف و هي تقييد الحصر عندئذ نعم قد تستعمل للمبالغة في هذا المقام أيضا وعندئذ لا تدلّ على الحصر (1).

ولقد أفاد و أجاد إلا أنّ ظاهره أنّ تصريح أهل الأدب دليل آخر مع أنّه ليس كذلك بل هم يشيرون إلى التبادر عند أهل اللسان ثم إنّ استعمال كلمة إنّما في قصر الموصوف و إن لم يفد الحصر الحقيقي بل المقصود هو الحصر الادّعائي و الإضافي في مقام المبالغة و التجوّز و لكنّه حاك عن كون الكلمة موضوعة للحصر الحقيقي كما لا يخفى.

و كيف كان فقد استدللّ الفخر الرازي على عدم إفادة إنّما للحصر بقوله تعالى:

(إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أُنزِلْنَا مِنْ السَّمَاءِ) مع أنّه لا شكّ في أنّ الحياة الدنيا لها أمثال أخرى و لا تنحصر بهذا المثل.

و بقوله تعالى (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ) مع أنّه لا شكّ في أنّ اللعب و اللهو قد يحصلان في غيرها و يمكن الجواب عنه أولا بأنّ الاستعمال بالقرينة في غير المعنى الموضوع له لا ينافي تبادر معناه عند أهل اللسان كما أنّ استعمال الأمر في غير الوجوب لا ينافي تبادر الوجوب منه.

و عليه فلا ضمير في استعمال كلمة إنّما في الآية الأولى في مجرّد التأكيد بقرينة أنّ للحياة الدنيا أمثال أخرى.

و ثانيا: بأنّ كلمة إنّما استعملت في الآية الأولى في الحصر الإضافي و المراد هو

ص: 514

نفى ما توهمه أهل الدنيا بالنسبة إلى الدنيا وإفادة الحصر الإضافي و الادعائي بكلمة «إنّما» تكون ناشئة عن كون الكلمة موضوعة للحصر الحقيقي كما لا يخفى.

و ثالثاً: بأنّ كلمة إنّما في الآية الثانية تقيّد الحصر الحقيقي كما أفاده في المحاضرات حيث قال: إنّ المراد من الحياة في الآية الثانية هي الحياة الدانية فالدنيا صفة لها و هي تنحصر باللعب و اللهو يعنى أنّ الحياة الدنيّة في هذه الدنيا هي اللعب و اللهو بمقتضى دلالة كلمة إنّما إلى أن قال الآية في مقام بيان حصر الحياة الدنيا بهما لا حصرهما بها فلا يكون حصولهما في غير الحياة الدنيا يعنى الحياة الأخرى مانعا من دلالة الآية على الحصر (1).

ورابعاً: بالنقض بكلمة إنّما مع أنّه لا شبهة في دلالتها على الحصر فيما إذا استعملت في مثل ما ذكر و لم يقل أحد بأنّ ذلك مضرّ بإفادتها للحصر ألا ترى قوله تعالى: (وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ) فإذا ن هو الجواب هناك هو الجواب في المقام فإنّ أجيب عن ذلك بأنّ هذا من ناحية قيام قرينة خاصّة فنقول بعين ذلك في المقام فلا تغفل.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ إنّما تدلّ على تخصيص الحكم أو الصفة بالموضوع أو الموصوف في مثل إنّما مجتهد زيد بالمطابقة و تدلّ على نفى الاجتهاد عن غير زيد بالمفهوم إذ لازم تخصيص الاجتهاد بزيد هو نفيه عن غيره كما أنّ إنّما تدلّ على تخصيص موضوع بصفة في مثل إنّما زيد كاتب بالمطابقة و تدلّ على نفى اتّصافه بغيرها من الصفات بالمفهوم إذ لازم تخصيص الموضوع بالصفة هو ذلك و بالجملة كلمة إنّما تدلّ على خصوصيّة هي تدلّ على نفى الصفة أو الحكم أو الموضوع بالدلالة الالتزاميّة و عليه فالحصر مفهوم من دلالة إنّما على الخصوصيّة المذكورة و بهذا الاعتبار صحّ

ص: 515

و منها كلمة «بل» الإضرابية قال في الكفاية أنّ الإضراب على أنحاء: منها ما كان لأجل أنّ المضرب عنه إنّما أتى به غفلة أو سبقه به لسانه (كقوله اشتريت دارا بل دگانا) فيضرب بها عنه إلى ما قصد بيانه فلا دلالة له على الحصر أصلا فكأنه أتى بالمضرب إليه ابتداء كما لا يخفى؛ و منها ما كان لأجل التأكيد (كقوله قدم ركبنا الحجاج بل المشاة) فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة و التمهيد لذكر المضرب إليه فلا دلالة له عليه أيضا؛ و منها ما كان في مقام الردع و إبطال ما أثبت أولا كقوله تعالى:

(وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ) فيدلّ عليه و هو واضح (1).

و الحاصل أنّ كلمة بل موضوعة لمعان و مشتركة بينها فالدالّ على الحصر هو القسم الأخير منها.

و تبعه المحقق العراقيّ حيث قال: و مثل «إنّما» في الدلالة على المفهوم كلمة «بل» الإضرابية فيما جرىء للأعراض عن حكم ما سبق لا غلطا أو سهوا إذ يستفاد منها اختصاص سنخ الحكم بما يتلوها (2).

قال سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه ربما تكون كلمة بل مستعملة في مقام إثبات الحكم لشيء آخر زائدا على الموضوع السابق مثل جاء غلام زيد بل زيد.

و ربما تكون مستعملة للترقيّ مثل يجوز صلاة الجمعة بل تجب فلا تقيّد الحصر في الصورتين المذكورتين.

و ربما تكون مستعملة لإبطال السابق و إثبات اللاحق و الداعي من هذا الاستعمال على أنحاء: منها الغفلة و منها التوطئة و منها التوضيح و منها إبطال ما سبق و إثبات اللاحق و لا إشكال في أنّ بل الإضرابية ظاهرة في القسم الأخير لأنّ احتمال

ص: 516

1-1) الكفاية: ج 1 ص 329.

2-2) نهاية الأفكار: ص 502.

الغفلة و سبق اللسان مندفع بأصالة عدم السهو و الخطأ كما أنّ احتمال التوطئة مندفع بأصالة الجدّ فما لم تقم قرينة خاصّة على الأمور المذكورة فالظاهر من كلمة بل هو إبطال ما سبق و تخصيص الحكم بما يتلوها و هذا التخصيص يفيد الحصر فكلمة بل و إن كانت مشتركة بين المعانئ المذكورة و لكثرتها ظاهرة في القسم الأخير من دون حاجة إلى قيام القرينة بعد جريان أصالة عدم السهو و الخطأ و أصالة الجدّ و عليه فلا وقع لما يقال من أنّ بعد صحّة استعمال كلمة بل في غير القسم الأخير فلا محالة يحتاج استفادة القسم الأخير منها إلى القرينة هذا و لكنّ الإنصاف أنّ إفادة القسم الأخير للحصر تتوقّف على إحراز كون المتكلّم في مقام تخصيص سنخ الحكم بمدخول بل لا الحكم المذكور في شخص القضية أو على إحراز كونه في مقام تخصيص الفرد الخاصّ بخصوصه من بين الأفراد بالحكم أو الصفة و هو محتاج إلى القرينة و الإفسان كلمة بل ليس إفادة الحصر و إفادة الحصر في مثل جاءني القوم بل زيد من جهة كون القوم اسم الجمع فإبطال مجيء القوم و هو اسم الجمع و إثبات المجيء لزيد يفيد الحصر لا من جهة كلمة بل فتدبر.

و منها إفادة الحصر من ناحية تعريف المسند إليه بلام الجنس مع حمل المسند الاخص عليه كقوله عزّ و جلّ الحمد لله.

قال في الكفاية و التحقيق أنّه لا يفيد إلا فيما اقتضاه المقام لأنّ الأصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس كما أنّ الأصل في الحمل في القضايا المتعارفة هو الحمل المتعارف الذي ملاهـ كه مجرد الاتّحاد في الوجود فإنّه الشائع فيها لا الحمل الذاتيّ الذي ملاهـ الاتّحاد بحسب المفهوم كما لا يخفى و حمل شيء على جنس و ماهية كذلك لا يقتضى اختصاص تلك الماهية به و حصرها عليه نعم لو قامت قرينة على أنّ اللام للاستغراق أو أنّ مدخوله أخذ بنحو الإرسال و الإطلاق أو على أنّ الحمل كان ذاتياً

لا قيد حصر مدخوله على محموله و اختصاصه به (1).

حاصله أنّ إفادة الحصر إمّا من ناحية لام الجنس أو من ناحية الحمل و شىء منهما لا يفيد الحصر أمّا اللام فلأنّ الأصل فيه و إن كان إنّ تعريف الجنس و لكنّ الجنس بنفسه لا يفيد الحصر إلّا أنّ يقوم قرينة على أنّ المراد منه هو الجنس المطلق أو الاستغراق.

كقرينة المقامية مثل كون الحمد و اردا فى مقام الشكر على نعم الله و آلائه و من المعلوم أنّه يقتضى انحصار مبنى الحمد به جلاً و علا و أمّا الحمل فالأصل فيه هو أنّ يكون حملاً شائعاً صناعياً و اللازم فيه هو التغيير المفهومى و الاتّحاد الوجودى و ذلك لا يقتضى الحصر فقولنا الإنسان زيد لا يفيد الحصر و لا يمنع اتّحاده مع زيد عن اتّحاده مع غيره من سائر الأفراد هذا.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه بأنّ ظاهر المبتدأ و الخبر أنّ المبتدأ لا يوجد بدون الخبر فإذا اكتفى بواحد من الأخبار دون غيره يفيد لام الجنس الحصر و عليه فإن كان المسند إليه أعمّ من المسند كما إذا كان المراد منه الجنس لا ينفكّ الجنس عن المسند و يختصّ به و لا يصحّ ذلك فيما إذا كان المسند أخصّ إلّا أنّ يكون المقصود هو الحصر الادّعاءى فالحصر من لوازم حمل الأخصّ على الأعمّ و لو كان الحمل حملاً شائعاً صناعياً فالحمل فى مثل الحيوان إنسان أو الإنسان زيد لا يصحّ إلّا إذا كان المقصود أنّ حقيقة الحيوان لا تتجاوز عن الإنسان ادّعاء أو حقيقة الإنسان لا تتجاوز عن زيد ادّعاء من جهة المبالغة أو غيرها نعم لو كان اللام للعهد الذكريّ كان المقصود من المسند إليه هو الإشارة إلى شخص معهود.

فلا يستفاد من حمل المسند عليه حصر لأنّه ليس من باب حمل الأخصّ

ص: 518



وعليه فلا حاجة في إفادة الحصر إلى إثبات الاستغراق أو الإرسال لما ذكرناه من أنّ المسند إليه إذا كان أعمّ من المسند فلا يصحّ الحمل إلاّ إذا كان المقصود هو الحصر.

لا- يقال إنّ غاية التقريب المذكور هو إفادة الحصر الادّعائي لا الحصر الحقيقي لأنّنا نقول: إنّ منشأ الحصر الادّعائي هو ظهور اللفظ و الجملة في الحصر الحقيقي و حيث لا- يمكن الالتزام بالحصر الحقيقي في المورد يحمل على الحصر الادّعائي حتّى يحصل بذلك المدح.

فمثل الإنسان زيد يكون في مقام حصر الإنسانيّة في زيد و المقصود منه هو المدح عنه و لا يخفى عليك أنّه يمكن استفادة الحصر الحقيقي أيضا فيما إذا أمكن الحصر الحقيقي مثل الحمد لله أي جنس الحمد ثابت لخصوص الله تعالى و هو يفيد الحصر الحقيقي إذ يمكن إثبات جنس الحمد لله تعالى حقيقة لأنّه الأصل في كلّ محمود فلا وجه لتخصيص الحصر بالحصر الادّعائي هذا مضافا إلى أنّ استفادة الحصر لا تختصّ بما إذا كانت النسبة هي العموم و الخصوص المطلق بل تعمّ ما إذا كانت النسبة هي العموم من وجه كقوله الأئمة من قريش فإنّ قريش أعمّ من الأئمة و الأئمة أعمّ بحسب اللغة من قريش و مع ذلك يفيد قوله الأئمة من قريش الحصر أي جنس الأئمة في الإسلام كائنة في قريش خاصّة و كيف كان فلا وجه لإنكار دلالة لام الجنس على الحصر كما يظهر من الكفاية.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه ذهب إلى إفادة الحصر بتقريب آخر و هو أنّ المعروف بين أهل الميزان و لعلّه كذلك عند غيرهم أيضا أنّ المعتمد في طرف الموضوع هو الذات و في طرف المحمول هو المفهوم حتّى في الأوصاف العنوانيّة المجعولة موضوعات في القضايا فالقائم مثلا و إن كان مفهوما كليّا لم يؤخذ فيه ما يوجب اختصاصه بشخص خاصّ إلاّ أنّ جعله موضوع القضية حقيقة لا بعنوان

تقديم الخبر فاعتباره موضوعا اعتباره ذاتا فهو بما هو ذات واحدة لا يعقل أن تعرضه خصوصيات متباينة كخصوصية الزيدية والعمروية و البكرية بل لا يكون الواحد إلا معروضا لخصوصية واحدة فاعتبار المعنى الكلّي ذاتا بجعله موضوعا و فرض المحمول أمرا غير قابل للسعة و الشمول هو المقتضى للحصر دائما لا تقديم الخبر و لا تعريف المسند إليه بمعنى إدخال اللام عليه فتأمل (1).

و لا يخفى عليك أن ملاحظة الكلّي ذاتا و اعتباره فردا يحتاج إلى مئونة زائدة و قرينة خاصة و اعتبار ذلك في جميع موارد اللام للجنس التي لا يرى فيها إلا الجنس في غاية الإشكال و لعلّ وجه التأمل هو ذلك و عليه فتقريب سيّدنا الأستاذ أولى.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا وجه لتعليق إفادة الحصر على ما إذا كان اللام للاستغراق أو إرادة الطبيعة المرسلة من مدخوله حتّى يقال إنّ كلّ من الأمرين غير ثابت لأنّ الأصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس فلا دلالة على الحصر و ذلك لما عرفت من أنّ لام الجنس تفيد الحصر بالتقريب المذكور كما لا- وجه لتعليق إفادة الحصر في الحمل على الحمل الأولى الذاتيّة حتّى يقال إنّ الأصل في الحمل في القضايا المتعارفة هو الحمل الشائع الصناعيّ و هو لا يفيد الحصر و ذلك لما عرفت من أنّ نفس الحمل الشائع الصناعيّ مع لام الجنس يفيد الحصر بالتقريب المذكور ثمّ إنّ المقصود في المقام إنّما هو بيان أنّ تعريف المسند إليه بلام الجنس و حمل المسند عليه يفيد الحصر الحقيقيّ فيما إذا أمكن الحصر الحقيقيّ و عليه فإذا وردت رواية مشتملة على ذلك يحكم بعدم تجاوز المسند إليه عن المسند كما في قولك الأئمة من قريش أو قوله تعالى: (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ) نعم لو كان المورد ممّا لم يمكن فيه الحصر الحقيقيّ يحكم فيه بالحصر الأدعائيّ فلا تغفل.

ص: 520

الفصل الخامس فى مفهوم الحصر

ولا يذهب عليك أنّ حصر حكم فى شىء يدلّ بمفهومه على نفي الحكم المذكور عن غيره ولا كلام فى ذلك وإنّما الكلام فى موارد إفادة الحصر وهى متعدّدة.

منها كلمة الاستثناء نحو «إلا» إذا لم تستعمل بمعنى الصفة أى الغير وإلا فلا تدلّ على الاستثناء بل هى وصف فيدخل فى مفهوم الوصف وكيف كان فالاستثناء فى الإيجاب كقولك جاءنى القوم إلا زيدا يدلّ على اختصاص الإيجاب بالمستثنى منه والنفي بالمستثنى وعلية فغير الجائى منحصر فى زيد.

والاستثناء فى النفي كقولك ما جاءنى القوم إلا زيد يدلّ على اختصاص النفي بالمستثنى منه والإيجاب بالمستثنى وعلية فالجائى منحصر فى زيد والشاهد على ذلك هو التبادر عند أهل اللسان.

ودعوى أنّ المستفاد من قولك ما جاءنى إلا زيد ليس إلاّ عدم دخول زيد فى الحكم المذكور وأما حكمه فيحتمل أن يكون موافقا أو مخالفا و شىء منهما غير مستفاد من الكلام المذكور.

مندفعة بوضوح دلالة الاستثناء على الحكمين فى مثل ليس لزيد على دراهم إلاّ درهم أحدهما نفي الدراهم و ثانيهما إثبات الدراهم ولذا يحكم العقلاء باشتغال ذمّته بالدراهم بعد إقراره بذلك و ليس ذلك إلاّ لدلالة الاستثناء و عليه فدعوى إهمال الاستثناء بالنسبة إلى حكم المستثنى غير مسموعة.

نعم ربّما تستعمل الجملة الاستثنائية مثل لا صلاة إلاّ بطهور فى مقام الإرشاد إلى اشتراط الصلاة بالطهارة و ليست الجملة حينئذ بعدد الإخبار عن العقد السلبي و الايجابى و فى مثله لا مفهوم للاستثناء و أين هذا من مثل ما جاءنى القوم إلاّ زيد.

ويشهد على تبادل الاختصاص والحصر من الاستثناء قبول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إسلام من قال كلمة لا إله إلا الله إذ ليس هذا إلا لدلالة هذه الكلمة على التوحيد والإخلاص ولو كان الاستثناء مهملاً من ناحية حكم المستثنى فلا وجه لقبول المذكور كما لا يخفى.

ثم وقع الكلام استطراداً في أنّ كلمة التوحيد تفيد توحيد الذات أو توحيد المعبود ذهب الشيخ الأعظم إلى الأول وتبعه المحقق الخراساني قدس سره وقال في الكفاية إنّ المراد من الإله هو واجب الوجود ونفى ثبوته ووجوده في الخارج وإثبات فرد منه فيه وهو الله يدلّ بالملازمة البيّنة على امتناع تحقّقه في ضمن غيره تبارك وتعالى ضرورة أنّه لو لم يكن ممتنعاً لوجد لكونه من أفراد الواجب.

وأورد عليه بأنّ هذا المعنى بعيد عن أذهان العامة هذا مضافاً إلى أنّ العرب في صدر الإسلام لم يكونوا مشركين في أصل واجب الوجود بل كانوا مشركين في العبادة فكلمة الإخلاص ردع لهم في الشرك في العبادة فقبول كلمة التوحيد إنّما هو لأجل نفي الآلهة (أي المعبودين) لا إثبات وجود الباري تعالى فإنّه كان مفروغاً عنه.

على أنّ لفظة الإله تطلق على المعبود بحسب اللغة لا واجب الوجود فالمناسب أن يراد منها في كلمة التوحيد المعبود بالحق أي لا معبود بالحق إلا الله.

ويمكن الجواب بأنّ ارتكاز وحدة الخالق وواجب الوجود غير بعيد عن أذهان الأحاد ولذا متى سئل المشركون عن خالق السموات والأرض أجابوا بأنّه هو الله ومع وجود هذا الارتكاز لا مانع من إرادة التوحيد الذاتي.

ودعوى أنّ العرب كانوا مشركين في العبادة لا في الذات فلا حاجة إلى التوحيد الذاتي كما ترى إذ هذه الكلمة ليست مخصوصة بجماعة المشركين المعاصرين للنبي صلى الله عليه وآله وسلم الذين اعتقدوا بوجود الخالق الأصلي بل هي لجميع الطوائف والملل ولو لم يعتقدوا بوجود الخالق أصلاً كالماديين والملحدين فلا وجه لتخصيص هذه الكلمة بتلك

وأما استعمال كلمة الإله في واجب الوجود في المحاورات فهو موجود و لعلّ منه لو كان فيهما آلهة غير الله لفسدتا.

هذا مضافا إلى إمكان أن يقال أن الإله بمعنى المستحقّ للعبادة ذاتا و هو مساو لواجب الوجود و يدلّ على كلا الأمرين أى التوحيد الذاتى و التوحيد فى العبادة لأنّ الإله بمعنى المستحقّ للعبادة و إن لم يعبد بالفعل راجع الى الصفات الذاتية الراجعة إلى نفس الذات فإنّ استحقاق العبادة من أجل المبدئية و الفياضية فيستحقّ العلة انقياد المعلول لها و تخصّعه لها فنفى فعلية هذا المعنى عن غيره تعالى لعدم كونه بذاته مبدأ مقتضيا لذلك و يستحيل أن ينقلب عمّا هو عليه فينحصر المستحقّ للعبادة ذاتا فى الله تعالى فتأمل.

و منها كلمة «إنّما» و هى على المعروف تكون من أداة الحصر مثل كلمة «إلا» فإذا استعملت فى حصر الحكم أو الصفة فى موضوع معين دلّت بالملازمة البينة على انتفاء الحكم أو الصفة عن غير ذلك الموضوع.

و يشهد له التبادر عند أهل اللسان مضافا إلى تصريح أهل اللغة و دعوى عدم الخلاف بل الإجماع عليه كما عليه أئمة التفسير.

و يشكل ذلك بأنّه لا سبيل لنا إلى ذلك فإنّ موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة و لا يعلم بما هو مرادف لها فى عرفنا حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها.

وأما النقل المذكور فاعتباره موقوف على اعتبار قول اللغوى فى تشخيص الأوضاع و هو غير ثابت هذا مع احتمال أن يكون ذلك من اجتهاداتهم و تمسك العلماء بمثل حديث إنّما الأعمال بالنيّات لفساد العمل بلا نيّة لا يجدى لأنّه لا يزيد عن مجرد الاستعمال.

و أجيب عنه بأنّ السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا فإنّ

الانسباق إلى أذهان أهل اللسان كالأعشى والمبرّد أيضا سبيل هذا مضافا إلى انسباق ذلك إلى أذهان الذين سكنوا البلاد العربيّة سنوات متمادية كالأزهري وغيره و يكفي لإثبات التبادر عند أهل اللسان ما حكاه المفسّرون من أهل الأدب العربي من الأقوال والأشعار فإنّها توجب الاطمئنان بذلك.

قال في مجمع البيان لفظة «إنّما» مخصّصة لما أثبت بعده نافية لما لم يثبت يقول القائل لغيره إنّما لك عندي درهم فيكون مثل أن يقول إنه ليس لك عندي إلاّ درهم وقالوا إنّما السخاء حاتم يريدون نفى السخاء عن غيره والتقدير إنّما السخاء سخاء حاتم فحذف المضاف والمفهوم من قول القائل إنّما أكلت رغيفا وإنّما لقيت اليوم زيدا نفى أكل أكثر من رغيف ونفى لقاء غير زيد وقال الأعشى:

ولست بالأكثر منهم حصي وإنّما العزّة للكاثر

أراد نفى العزّة عمّن ليس بكاثر (1) والأعشى أحد المعروفين من شعراء الجاهليّة.

وقال الزمخشري في ذيل قوله تعالى: (إنّما وليّكم الله ورسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلّاة و يؤتّون الزكّاة و هم راعون) ويعنى إنّما اختصاصهم بالموالاة (2).

و أيضا تاج العروس و الصحاح ظاهران في أنّ الحصر مما يفيد كلمة «إنّما» عند ابناء المحاوره و حمله على اجتهاداتهم بعيد جدّا.

و دعوى أنّ قوله تعالى: (إنّما مثلُ الحياة الدُنيا كما أنزلناه من السّماء) مع أنّه لا شكّ في أنّ الحياة الدنيا لها أمثال أخرى يدلّ على عدم إفادة إنّما للحصر.

مندفعة أوّلا بأنّ الاستعمال بالقرينة في غير المعنى الموضوع له لا ينافي تبادر

ص: 524

1-1) مجمع البيان: 209/3.

2-2) الكشّاف: ج 1 ص 623.

الحصر الموضوع له من الكلمة.

و ثانياً بأنّ «إتما» استعملت في الآية المذكورة في الحصر الإضافي و المقصود منه هو نفى ما توهمه أهل الدنيا بالنسبة إلى الدنيا و من المعلوم أنّ إفادة الحصر الإضافي حاكية عن كون الكلمة موضوعة للحصر الحقيقي.

و منها كلمة «بل» الإضرابية و هي على أنحاء لأنّها إمّا مستعملة في مقام إثبات الحكم لشيء آخر زائداً على الموضوع السابق مثل جاء غلام زيد بل زيد.

و إمّا مستعملة للترقي مثل يجوز صلاة الجمعة بل تجب.

و لا تفيد الصورتان المذكورتان للحصر.

و إمّا مستعملة لإبطال السابق و إثبات اللاحق ففي هذه الصورة إمّا أتى بها غفلة كقوله اشترت داراً بل دكاناً أو توطئة و تأكيداً كقوله قدم ركبان الحجاج بل المشاة و على كلّ التقديرين لا يدلّ على الحصر و إمّا أتى بها لردع السابق و إثبات اللاحق جدّاً و لا إشكال في أنّ القسم الأخير يفيد الحصر و يمكن أن يقال أنّ بل الإضرابية ظاهرة في هذا القسم لأنّ احتمال الغفلة و سبق اللسان مندفع بأصالة عدم السهو و الخطأ كما أنّ احتمال التوطئة و التأكيد مندفع بأصالة الجدّ فما لم تقم قرينة خاصّة على الأمور المذكورة تكون حكمة «بل» الإضرابية ظاهرة في القسم الأخير من إبطال ما سبق و تخصيص الحكم باللاحق و هذا التخصيص يفيد الحصر.

و الإنصاف أنّ إفادة القسم الأخير للحصر تتوقّف على إحراز كون المتكلم في مقام تخصيص سنخ الحكم بمدخول «بل» و هو غير ثابت.

و منها إفادة الحصر من ناحية تعريف المسند إليه بلام الجنس مع حمل المسند الأخصّ عليه كقوله عزّ و جلّ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ».

قال في الكفاية ما محصّ له أنّ التحقيق أنّه لا يفيد الحصر لأنّ الأصل في اللام و إن كان أنّه لتعريف الجنس و لكنّ الجنس بنفسه لا يفيد الحصر إذ إثبات المحمول

للطبيعة لا يقتضى سوى اتّحادها به فى الجملة كما أنّ الأصل فى الحمل هو الحمل المتعارف الذى ملاكه هو مجرد الاتّحاد فى الوجود لا حصر المسند إليه فى المسند.

نعم لو قامت قرينة على أنّ اللام للاستغراق أو أنّ مدخوله أخذ بنحو الإرسال و الإطلاق أو أنّ الحمل كان ذاتياً فحمل المسند على المسند إليه المذكور يفيد الحصر و لعلّه من ذلك قوله عزّ و جلّ: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) فإنّ مقام الشكر قرينة على أنّ المراد هو انحصار جنس الحمد به جلّ و علا.

و يمكن أن يقال لا حاجة فى إفادة الحصر إلى إثبات الاستغراق أو الإرسال بل يكفى لام الجنس لذلك إذا كان المسند إليه أعمّ من المسند و لو من وجه إذ ظاهر المبتدأ و الخبر أنّ المبتدأ لا يوجد بدون الخبر فإذا اكتفى بواحد من الأخبار دون غيره يفيد لام الجنس الحصر و عليه فإن كان المسند إليه أعمّ من المسند كما إذا كان المراد منه الجنس لا ينفكّ الجنس عن المسند و معنى عدم الانفكاك هو حصره فيه فالحصر يكون من لوازم حمل الأخصّ و لو من وجه على الأعمّ و لو كان الحمل حملاً شائعاً صناعياً ثمّ إنّ الحصر المستفاد من قوله عزّ و جلّ: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) يكون من ناحية حصر الجنس الأعمّ فى الأخصّ لا من ناحية قرينة المقام ثمّ إنّ الحمل الحصر على الحقيقة فيما إذا أمكن كما فى مثل قوله تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) و على الحصر الادّعائى فيما إذا لم يمكن الحمل على الحقيقة كقولنا الإنسان زيد.

و بالجملة لا فرق فيما ذكر بين أن يكون النسبة بين المسند إليه و المسند هى العموم و الخصوص أو هى العموم من وجه فقوله صلّى الله عليه و آله و سلم الأئمة من قریش يفيد الحصر لحمل الأخصّ من وجه على الأعمّ من وجه أى جنس الأئمة فى الإسلام منحصر بالقریش و ليس من غيرهم.

و عليه فلا وجه لإنكار إفادة لام الجنس للحصر مع حمل الأخصّ عليه؛ فلا تغفل.



أما الأول أعنى اللقب

فالمراد منه هو مطلق ما يعبر عن الشىء سواء كان اسما نحو زيد قائم أم كنية نحو أبى ذر و ابن أبى عمير أم لقباً اصطلاحياً كالنوفلى و كيف كان فقد قال فى مطارح الأنظار: الحقّ كما عليه أهل الحقّ و جماعة من مخالفيها أنّه لا مفهوم فى اللقب و المراد به ما يجعل أحد أركان الكلام كالفاعل و المفعول و المبتدأ و الخبر و غير ذلك و ذهب جماعة منهم الدقاق و الصيرفى و أصحاب أحمد إلى ثبوت المفهوم فيه.

لنا انتفاء الدلالات الثلاث يكشف عن أنّه لا دلالة فى قولك زيد موجود على أنّه تعالى ليس بموجود و قولك موسى رسول الله على أنّ محمداً صلى الله عليه و آله ليس برسول الله و قد اشتهر على الألسن أنّ إثبات شىء لا ينفى الحكم عن الغير و لا محلّ له إلاّ فى أمثال المقام.

و احتجّ القائل بالمفهوم بلزوم العراء عن الفائدة لولاه و بأن قول القائل لا أنا بزان و لا أختى زانية روى المخاطب و لاخته بالزنا و لذلك أوجبوا عليه الحدّ.

و الجواب عن الأول بمنع الملازمة و عن الثانى بأنّ ذلك بواسطة قرينة المقام (1).

و بالجملة بعد ما عرفت من دخول الوصف غير المعتمد فى باب الوصف

ص: 527

و خروجه عن اللقب يكون الكلام فى المقام ممحّضاً فى الحكم المتعلّق باللقب و من المعلوم أنّ تعلّق الحكم باللقب يكون من قبيل تعلّق الحكم الشخصىّ بموضوع خاصّ و قضىّة خارجيّة و ليس من قبيل الحكم المتعلّق بموضوع بواسطة الوصف.

و عليه فانّ تناء الحكم الشخصىّ بانتفاء الموضوع عقلىّ إذ كلّ حكم متقومّ بموضوعه و هو ليس بمفهوم يدلّ عليه الكلام كما لا يخفى و لذا قال فى الكفاية لا دلالة للقب على المفهوم و انتفاء سنخ الحكم عن غير مورده أصلاً و قد عرفت أنّ انتفاء شخص الحكم ليس بمفهوم (1).

نعم لو كان المتكلّم فى مقام بيان تعديد موارد الحكم و مصاديقه و مع ذلك اقتصر على موضوع خاصّ دلّ الكلام على انتفاء الحكم عن غير الموضوع بسبب مقدّمات الإطلاق فإنّ قضىّة الإطلاق هنا نفى الموضوعيّة عن غير المذكور فتكون النتيجة نفى سنخ الحكم عن سائر الموضوعات و لكّته مختصّ بما إذا كان المتكلّم فى مقام بيان تعديد موارد الحكم المذكور لا حكم المورد و الغالب هو أنّه يكون فى مقام حكم المورد.

و ممّا ذكر يظهر ما فى تحريرات فى الأصول حيث قال: ربما يمكن أن يقال: إنّ التمسك الذى تحرّر فيما سبق فى مفهوم الشرط بمقدّمات الإطلاق يقتضى المفهوم هنا ضرورة أنّ فى صورة كون اللقب موضع الحكم أو العدد يشكّ تارة فى أنّه تمام الموضوع أو جزؤه فالإطلاق ينفى الثانى و يثبت به أنّه تمام الموضوع و أخرى يشكّ فى موضوعيّة شىء آخر لذلك الحكم و عدمه و قضىّة الإطلاق هنا أيضاً نفى الموضوعيّة عن ذلك الشىء فتكون النتيجة نفى سنخ الحكم عن سائر الموضوعات و ما نعنى بالمفهوم إلاّ ذلك (2).

ص: 528

1-1 (1) الكفاية: ج 1 ص 330.

2-2 (2) تحريرات فى الأصول: ج 5 ص 189.

لما عرفت من أنّ الأخذ بالمقدمات فيما إذا كان المتكلم في مقام بيان تعدد موارد الحكم لا حكم المورد وعليه فلو شك في حكم سائر الموارد ولم يتم فيها دليل على ثبوت الحكم بجرى فيه أصالة البراءة إذ لا مفهوم للكلام كما لا يخفى.

## وأما الثاني أعني العدد

فقد قال الشيخ الأعظم قدس سره: الأقوى وفاقاً لجمع كثير من أصحابنا ومخالفينا أنه لا مفهوم في العدد بل وادّعى بعضهم وفاق أصحابنا فيه.

وتبعه في الكفاية حيث قال: إنّ قضية التقييد بالعدد منطوقاً عدم جواز الاقتصار على ما دونه لأنه ليس بذلك الخاص والمقيّد وأما الزيادة فكالنقيصة إذا كان التقييد به للتحديد به بالإضافة إلى كلا طرفيه نعم لو كان لمجرّد التحديد بالنظر إلى طرفه الأقلّ لما كان في الزيادة ضمير أصلاً بل ربما كان فيها فضيلة وزيادة كما لا يخفى.

و كيف كان فليس عدم الاجتزاء بغيره من جهة دلالة على المفهوم بل إنّما يكون لأجل عدم الموافقة مع ما أخذ في المنطوق كما هو المعلوم (1).

وعليه فلا ينافى مع دلالة دليل آخر على الاجتزاء بغيره إذ لا مفهوم كما لا يخفى.

ولا يخفى عليك أنّ المتكلم إمّا لا يكون في مقام تحديد نسخ الحكم لا من طرف الأقلّ ولا من طرف الأكثر فلا دلالة للعدد على المفهوم لا من طرف الأقلّ ولا من طرف الأكثر فإذا قيل صم ثلاثة أيام من كلّ شهر لا يدلّ على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الأيام و إنّما يدلّ على اختصاص الحكم المذكور في هذه القضية بثلاثة مذكرة فلا يعارض ما دلّ على استحباب غيرها لأنّ غير المذكور في هذه القضية مسكوت عنه فيها إذ هو خارج عن تحت الأمر المذكور في هذه القضية وانتفاء هذا

ص: 529

الحكم بانتفاء الثلاثة ليس من باب المفهوم حتى ينافى استحباب غير الثلاثة بل هو من باب حكم العقل بعدم الحكم الشخصي بعدم موضوعه و عليه فمجرد العدد لا دلالة له على المفهوم لا من ناحية النقيصة و لا من ناحية الزيادة فلا ينافى ما دلّ على حكمهما.

فكما أنّ القضية ساكتة بالنسبة إلى حكم النقيصة فكذلك تكون بالنسبة إلى الزيادة لوحدة الملاك و هو أنّ النقيصة كالزيادة خارجة عن حدود الموضوع المذكور في القضية الشخصية فلا ينافى ثبوت الحكم في طرف الزيادة كالنقيصة بدليل آخر لتعدد المطلوب كما لا يخفى.

و إما يكون المتكلم في مقام تحديد سنخ الحكم من ناحية الأقلّ فيكون العدد مأخوذاً من جهة أنّه أقلّ عدد يقع تحت الحكم عند كون الحكم للأعمّ منه و ممّا زاد عليه كالعشرة، في الإقامة للمسافر فالموضوع أعمّ من العشرة و ما زاد عليها و لكن يدلّ بالمفهوم على عدم جواز الأقلّ لأنّه في مقام التحديد بالنسبة إليه.

و أمّا يكون المتكلم في مقام تحديد سنخ الحكم من ناحية الأكثر فيكون العدد مأخوذاً من جهة أنّه أكثر عدد يقع تحت الحكم عند كون الحكم له و ما دونه كتحديد أكثر الحيض بالعشرة فيدلّ بالمفهوم على أنّ الزائد على العشرة ليس بحيض.

و إما يكون المتكلم في مقام التحديد من الطرفين فيكون العدد مأخوذاً من ناحيتين فيدلّ العدد بالمفهوم على خروج النقيصة و الزيادة عن الموضوع مثل ما ورد في عدد ركعات الصلوات فإنّه يدلّ على خروج الأقلّ و الأكثر لأنّه في مقام التحديد و بالجملة إذا كان المتكلم في مقام التحديد فدلالة العدد على المفهوم واضحة و لا إنكار فيه و لكنّه مختصّ بما إذا قامت القرينة على أنّه في مقام تحديد سنخ الحكم و إلاّ فمجرد العدد من دون إحراز كونه في هذا المقام لا يدلّ بالمفهوم على نفي سنخ الحكم عن غير المذكور و إن دلّ على عدم الاجتزاء بغير العدد المذكور من أجل عدم الموافقة مع ما

أخذ في المنطوق.

ثم إنه إذا شك في أن العدد مأخوذ بنحو لا بشرط أو بنحو بشرط لا؟ أمكن القول بالأول لأن أخذ العدد بنحو بشرط لا يحتاج إلى مئونة زائدة ومقتضى الإطلاق هو عدمه وعليه فلا يكون الإتيان بالزائد مضراً في امتثال العدد المذكور في القضية.

وإن لم تكن للقضية إطلاق بل تكون مهملة دخلت المسألة في الأقل والأكثر الارتباطيين لأن الشك في أن المطلوب هو العدد اللابشرط عن الأكثر أو العدد بقيد عدم الأكثر فيبتنى على الأصل في تلك المسألة من البراءة أو الاحتياط.

ربما قيل أن الظاهر كون ذلك العدد تمام الموضوع و مأخوذاً بشرط لا فتكون الزيادة مضافاً إلى عدم وجوبها مضرة بالواجب وربما تعدّ محرمة فينتفى سنخ الحكم ويثبت ضده فافهم و اغتتم (1).

وفيه ما لا يخفى فإن دعوى ظهور العدد في كونه مأخوذاً بشرط لا مع أن الغالب كما في نهاية النهاية هو أخذ أقل عدد يجزى تحت الحكم عند كون الحكم للأعم منه ومما زاد عليه (2) غير مسموعة هذا مضافاً إلى أنه لا وجه لدلالة العدد على عدم وجوب غيره ما لم يكن المتكلم في مقام تحديد سنخ الحكم و دلالة المنطوق على عدم الاجتزاء بغيره لا ينافي الاجتزاء بدليل آخر لأن الدلالة المذكورة من باب حكم العقل بعدم الحكم الشخصي بعدم موضوعه فافهم و اغتتم.

ص: 531

---

1-1) تحريرات في الأصول: ج 5 ص 190.

2-2) نهاية النهاية: ج 1 ص 273.

الفصل السادس فى مفهوم اللقب و العدد

أمّا الأوّل و هو اللقب فلا مفهوم له إذ إثبات حكم لموضوع لا ينفى سنخ الحكم عن غيره و دعوى أنّه لو لا المفهوم لزم العراء عن الفائدة ممنوعة لمدخليته فى شخص الحكم و لذا يتقوّم شخص الحكم به و ينتفى بانتفائه عقلاً.

وربّما يستدلّ له بأنّ قول القائل لا أنا بزان و لا أختى زانية روى المخاطب و لأخته بالزنا و لذلك أوجبوا عليه حدّ القذف و فيه أنّه إن صحّ ذلك فهو بواسطة قرينة المقام و هو خارج عن محلّ الكلام و بالجملة قوله زيد موجود لا يدلّ على أنّ عمرو ليس بموجود.

و عليه فلا دلالة للقب على المفهوم و انتفاء سنخ الحكم عن غير مورده و أمّا انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه فليس بمفهوم.

نعم لو كان المتكلّم فى مقام تعديد الموجودين و اكنفى بموضوع خاصّ.

و قال مثلاً زيد موجود دلّ الكلام المذكور على انتفاء الحكم عن غير الموضوع المذكور بسبب مقدّمات الإطلاق فتكون النتيجة نفي سنخ الحكم عن سائر الموضوعات و لكنّ الغالب أنّه فى مقام حكم المورد لا سائر الموارد كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المراد من اللقب هو مطلق ما يعبر عن الشىء سواء كان اسماً له أو كنية له أو لقباً اصطلاحياً و أمّا الوصف غير المعتمد فقد مرّ أنّه ملحق بالوصف المعتمد و خارج عن اللقب فلا تغفل.

و أمّا الثانى أعنى العدد فإنّ لم يكن المتكلّم فى مقام تحديد سنخ الحكم لا من طرف الأقلّ و لا من طرف الأكثر فلا دلالة للعدد على المفهوم لا من طرف الأقلّ و لا

من طرف الأكثر فمثل قوله صم ثلاثة أيام من كل شهر لا يدل على عدم استحباب غيرها من الأقل أو الأكثر وإنما يدل على اختصاص الحكم المذكور في هذه القضية بالثلاثة وعليه فلا يعارض مع ما دل على استحباب غيرها لسكوته عنه.

وعليه فمجرد العدد بما هو العدد لا دلالة له على المفهوم ونفى سنخ الحكم لا من ناحية النقيصة ولا من ناحية الزيادة لأنهما خارجتان عن حدود موضوع الدليل فلا ينافي ثبوت الحكم لهما بدليل آخر لتعدد المطلوب.

نعم إذا كان المتكلم في مقام البيان وتحديد سنخ الحكم من ناحية الأقل كالعشرة في الإقامة أو من ناحية الزيادة كالعشرة في الحيض أو من ناحيتين كعدد الركعات في الصلوات فلا إشكال في دلالة العدد على المفهوم ونفى سنخ الحكم ولكنه مختص بما إذا أحرز أن المتكلم في مقام البيان من ناحية أو من النواحي المذكورة.

ثم أنه لو شك في أن العدد مأخوذ بنحو «لا بشرط» أو «بشرط لا» أمكن القول بالأول بمقدمات الحكمة لأن أخذ العدد بنحو «بشرط لا» يحتاج إلى مئونة زائدة وعليه فلا يكون الإتيان بالزيادة مضراً بامثال العدد.

إشارة

يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في العلة المنصوطة

ولا يخفى عليك أنّ العلة بمنطوقها معمّمة و بمفهومها مخصّصة و توضيح ذلك أنّ مثل قولهم لا تأكل الرمان لأنّه حامض ظاهر في أنّ الحموضة علة للحكم المذكور و هو المنع عن أكل الرمان و إرجاع التعليل إلى بيان قيود الموضوع خلاف الظاهر و لا موجب له ما لم تقم قرينة عليه.

ثمّ إنّ مقتضى عدم تقييد الحموضة بشيء آخر هو أنّها بخصوصها من دون ضميمه شيء آخر تكون علة للمنع المذكور فهي علة مستقلة لا جزء العلة.

كما أنّ مقتضى عدم تقييد الحموضة بحموضة المورد في المنطوق هو أنّ الحموضة في كلّ مورد تكون موجبة للمنع و النهي و لذا يتعدّى عن الرمان إلى كلّ حامض و يحكم بحرّمته فمن هذه الجهة توصف العلة بأنّها معمّمة و بعبارة أخرى لأنّه حامض في قوّة تعليل التحريم يكون الرمان من مصاديق الحامض و الحامض محرّم و هو كبرى كليّة تدلّ على تعميم الحكم و لكنّ هذا التعميم يكون بمناسبة الحكم و الموضوع في دائرة المأكولات فلا يتعدّى عن الأكل إلى المسّ أو الحمل و نحوهما من الأمور.

ثمّ إنّ كون المتكلّم في مقام بيان العلة و اكتفائه بذكر خصوص الحموضة يقتضى بمقدّمات الحكمة أنّ العلة الوحيدة لحرمة الرمان هي الحموضة لا غير و عليه فالعلة المذكورة من جهة دلالتها على انحصار العلة فيها تخصّص إطلاق المنع عن أكل الرمان



بالرّمان الحامض فتدلّ العلة بمفهومها على جواز أكل الرّمان غير الحامض و لذلك توصف العلة الوحيدة بأنّها مخصّصة و هذا واضح و مستفاد من أداة التعليل كلام التعليل وفاء التعليل (1) و كى التعليل و لكيلا و نحوها لا من كلّ تعليل و لو كان مستفادا من القضية الشرطيّة فإنّه مختصّ بموضوع القضية إذ اللازم في مفهوم الشرط و نحوه حفظ الموضوع.

و لذا قال شيخنا الأستاذ الأراكى قدّس سرّه إنّنا و لو ساعدنا المشهور القائلين بدلالة الجملة الشرطيّة على العليّة التامة لكن نقول إنّ العليّة هنا تكون للحكم بالنسبة إلى الموضوع المذكور في نفس هذه القضية بمعنى أنّ وجود تالى الأداة علة لترتب الحكم على هذا الموضوع و عدمه علة لانتفاء سنخ الحكم عن هذا الموضوع من غير تعرّض لحال موضوع آخر أصلا فالعليّة هنا ليس على نحو العليّة المستفادة من اللام ففرق إذن بين قولنا الخمر حرام لأنّه مسكر و قولنا الخمر حرام إذا كان مسكرا إذ مفاد الأوّل أنّ ميزان الحرمة هو الإسكار في أى موضوع كان و مفاد الثانى أنّ وصف الإسكار متى تحقّق في موضوع الخمر يوجب ترتّب الحرمة عليه و متى لم يتحقّق فيه يوجب انتفائها عنه من دون تعرّض لحال غير الخمر (2).

نعم يمكن التعدّيّ بالغاء الخصوصية فيما إذا أحرز عدم مدخلية الموضوع المذكور في تالى الأداة و لكنّه غير مدلول التعليل.

ثمّ إنّ مقتضى كون العلة مخصّصة هو نفي الحكم عن الموضوع فيما إذا كان خاليا عن العلة و حينئذ فإن ورد دليل على إثبات الحكم فيه يقع التعارض بينهما و حيث إنّ

ص: 535

---

1- 1) كقول سيّد الشهداء الامام الحسين عليه السّلام يا هذا كفّ عن الغيبة فإنّها إدام كلاب النار فإنّ الفاء في قوله فإنّها إدام كلاب النار فاء التعليل بخلاف فاء الترتيب فإنّه لا يفيد التعليل كقوله عليه السّلام بسم الله الرحمن الرحيم فإنّه من طلب رضا الله بسخط الناس كفاه الله أمور الناس.

2- 2) كتاب الطهارة: ج 1 ص 9-10.

التعارض بينهما يكون تعارضاً تباينياً يندرجان تحت أخبار العلاجية فيحكم بتقدم ذي المرجح فيحمل العلة على الحكمة إن كان الترجيح مع مقابلها وبالتخيير عند عدم المرجح مثلاً إذا ورد بعد النهي عن شرب الخمر بمثل قوله عليه السلام لا تشرب الخمر لأنه مسكر «ما كان كثيره يسكر فقليله حرام ولو لم يكن مسكراً» يقع التعارض بينهما لأن النسبة بين التعليل وبين الدليل الوارد هي التباين ضرورة أن مفاد منطوق ما كان كثيره يسكر فقليله حرام هو حرمة ما كان كثيره يسكر ومقتضاه أن القليل مع عدم كونه بمسكر فهو حرام.

وقضية مفهوم العلة حلّية كلّ ما ليس بمسكر لأن ذلك مقتضى انحصار علة الحرمة في الإسكار وعليه فالتعارض يوجب اندراجهما تحت أخبار العلاجية ذهب بعض إلى تقدم مفهوم التعليل على المنطوق بدعوى أنه لو كان نفس كونه مفهوم سبباً لتأخره تلزم اللغوية فلا بدّ وأن يكون المرجح أموراً أخرى حتى يتقدم المفهوم أحياناً ويتأخر أخرى ولا مرجح في البين فتدور المسألة بين اندراجها في الأخبار العلاجية وبين إنكار أصل المفهوم للتعليل لعدم تمامية مقدمات الإطلاق لإثبات انحصار العلة مطلقاً (1).

وفيه أولاً- أنه يلزم اللغوية فيما إذا كان المفهوم بعنوان أنه المفهوم سبباً لتأخره في جميع الموارد لا في بعض الموارد أحياناً وعليه فلو قلنا بتأخر المفهوم في موارد خاصة من موارد المعارضة من جهة كونه مفهوم لا يلزم اللغوية.

وثنانياً: أن عدم تمامية مقدمات الإطلاق لإثبات الانحصار مطلقاً غير سديد بعد ما عرفت من تقريب كون العلة مخصصة ومعممة فانحصر الأمر في الاندراج في أخبار العلاجية.

ص: 536

و ثالثاً: أنّ مقدمات الإطلاق لو لم تكن تامّة لا تدلّ العلة على المفهوم أصلاً لا في خصوص حال تعارضها مع شيء آخر فالأقرب هو ما ذكرناه من تماميّة مقدمات الإطلاق و اندراجهما تحت عمومات الأخبار العلاجيّة.

هذا كلّه بالنسبة إلى العلة.

### المقام الثاني في الحكمة المنصوصة:

و أمّا الحكمة فلا دلالة لها على التخصيص لأنّها في مقام تقريب الحكم المطلق لا في مقام تحديده و تقييده و لذا يكون إطلاق الحكم محكماً و لو في موارد خلت عن الحكمة كتقريب الحكم بالعدّة بحكمة عدم اختلاط المياه و عدم اختلال الأنساب فإنّ الحكمة المذكورة حكمة نوعيّة لإطلاق الحكم بالعدّة فلا ينافي خلوّ بعض موارد عن تلك الحكمة لمعلوميّة عدم الاختلاط من دون حاجة إلى العدّة و عليه فيمكن أن يكون الحكم ثابتاً و لو مع عدم الحكمة.

و أمّا دلالتها على التعميم فالمشهور هو العدم و لكن يمكن أن يقال الظاهر أنّها كالتعليل في الدلالة عليه لأنّ المراد من الحكمة هي الحكمة المنصوصة الفعلية الباعثة التي لا يرضى الشارع بإهمالها فإنّها هي تصلح لوجه الحكم الفعليّ و من المعلوم أنّ مقتضى كونها باعثة فعلية كذلك هو ثبوت الحكم أينما كانت بعد عدم تقييدها بالموارد و عموميّتها، و يشهد له بناء العقلاء على التعدّي من موارد الحكمة المنصوصة المذكورة إلى غيرها فيما إذا كانت الحكمة بعينها موجودة فيها أ لا ترى أنّ الحكومة إذا منعت ساكني بلد عن الخروج في بعض الليالي لحكمة جلب المهاجمين و المفسدين فإذا كانت هذه الحكمة موجودة بعينها في بعض الأيام أو في بعض الأمكنة الأخرى أيضاً تقتضى تلك الحكمة منعهم أيضاً عن الخروج فيهما.

قال شيخنا الأستاذ الأراكيّ قدّس سرّه تبعاً لاستاذه المحقّق الحاج الشيخ قدّس سرّه شأن

الحكمة وإن كان عدم الأضرار لكن في خصوص جانب عدم أعنى لا يدور عدم الحكم مدار عدمها وأما في جانب الوجود فلا يمكن أن لا يدور مدارها بأن لا يوجد الحكم مع وجودها فيمكن أن يوجد الحكم في الأعمّ بالملاك الأخصّ وأما وجوده في الأخصّ (أى وجود الحكم واختصاصه بالأخصّ والمورد) بالملاك الأعمّ فغير جائز فإذا كان الملاك في هذا الباب (أى باب المنع من السجدة على المأكول والملبوس) للمنوع هو المعبودية لأهل الدنيا وهو موجود في جميع المأكولات حتى في مثل الخسّ، (من البقوليات المأكولة التي لا تصدق عليها الثمرة) فلا يجوز تخصيص حكم المنع عن السجدة بما عدى الخسّ (والبقوليات ممّا لم تصدق عليه الثمرة) وبالجملة فجعل هذه الحكمة شاهدة لترجيح أخبار استثناء المأكول من النبات (على أخبار استثناء الثمرة) خال عن الإشكال (1).

و توضيح ما أفاده الأستاذ قدّس سرّه ببعض عبائره قدّس سرّه أنّ النصوص قد وردت على جواز السجود على نبات الأرض مع استثناء المأكول والملبوس وقد ورد في بعض آخر جواز السجود على نبات الأرض مع استثناء الثمرة من النبات فيقع التعارض بين العقد الإثباتي لكلّ منهما وبين العقد السلبي في موردى الافتراق فإنّ مقتضى العقد الإثباتي في الأوّل جواز السجود على غير المأكول وإن صدق عليه الثمرة كالحنظل ونحوه ومقتضى العقد السلبي في الثانى عدمه ومقتضى العقد الإثباتي في الثانى جوازه على غير الثمرة وإن كان مأكولا كالخسّ ونحوه (من البقوليات) وقد كان مقتضى العقد السلبي في الأوّل عدمه فيقع التعارض بين الطائفتين في الحنظل و ثمر الشوك (ممّا يصدق عليه الثمرة ولا يكون من المأكولات) وفي الخسّ وشبهه (من البقوليات ونحوها ممّا لا يصدق عليه الثمرة ويكون من المأكولات).

ص: 538

و حينئذ ففى مقام الجمع يحتمل وجوه:

الأول: تقييد كل من العنوانين بالآخر فيقيد المأكول بما إذا كان ثمرة و الثمرة بما إذا كان مأكولا فالذى لا يجوز السجود عليه هو ما اجتمع فيه الأمران و ما تخلف فيه أحدهما يجوز السجود عليه و إن تلبس بالآخر.

الثانى: أن يجعل أحدهما أصلا و الآخر معرّفا و من باب المثال لأجله و هذا يتصور على وجهين: الأول أن يكون الأصل هو المأكول من النبات بحسب الغالب فى الثمار.

و أما الاسفناج و الخسّ و البقول فمن الأفراد النادرة و الباذنجان و البطيخ و الخيار و نحوها و الحبوبات كلّها داخله فى قسم الثمار و الثانى أن يكون الأصل فى المنع هو الثمرة و إنّما عبّر فى الأخبار الأول بملاحظة أفراد الثمار غالبا فى المأكول و ندره ما كان منها غير مأكول إلى أن قال ما حاصله حينئذ يمكن.

تخصيص الأول بالثانى بدعوى اختصاص الثمرة بما كان ممّا ينتفع به فائدة معتدّا بها فليس الشوك و الحنظل من أفراد هذا العموم.

اللهمّ إلا أن يتمسك بالحكمة المذكورة فى الأخبار لعدم جواز السجدة على المأكول و الملبوس بأنّ أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون و يلبسون و الساجد فى سجوده فى عبادة الله عزّ و جلّ فلا ينبغى أن يضع جبهته فى سجوده على معبود أبناء الدنيا الذين اغتروا بغرورها فإنّ مفادها أنّ كلّما كان مأكولا لا يجوز السجود عليه و إن لم يكن ثمرة كالخسّ و الاسفناج و البقوليات فهذا يوجب أن يكون المقصود من ذكر الثمرة التمثيل للمأكول بواسطة الغلبة فالعبرة فى وجود الحكم بوجود الحكمة المذكورة و هى موجودة فى مطلق المأكول و إن لم تصدق عليه الثمرة فالجملة المذكورة تعممه حتّى بالنسبة إلى غير الثمرة من المأكولات (1) ظاهره هنا هو الميل الى ذلك و لكن يظهر منه

ص: 539

العدم فى مسألة اشتراط مباشرة الجهة لما يصح السجود عليه فراجع (1)و كيف كان فقد ذهب إليه سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره حيث قال: إن مقتضى كون شىء حكمة هو جواز أن يوجد الحكم و هى غير موجودة و أما إذا وجدت فلا إشكال فى وجود الحكم و لو فى غير موضوع الدليل كما فى العلة فافتراقهما فى الجهة الأولى لا الثانية.

ولذا تعدى الأستاذ المحقق الداماد قدس سره عن تحريم النظر بشهوة إلى الأجنب إلى حرمة النظر بشهوة إلى المحارم بسبب عموم الحكمة لأن حكمة حرمة النظر بشهوة إلى الأجنب على ما فى خبر محمد بن سنان هى ما فيه من تهيج الرجال و ما يدعو إليه التهيج من الفساد و الدخول فيما لا يحلّ و لا يحمل (2)و من المعلوم أنّ هذه الحكمة لا تختص بالنظر بشهوة إلى الأجنب و عليه فمقتضى وجودها فى النظر بشهوة إلى المحارم هو تحريم النظر الشهوى إليهم أيضا لأنها هى التى بعثت الشارع نحو تحريم النظر إلى الأجنب (3).

فمع تعميم الملاك المنصوص لا وجه لتخصيص الحكم بالأخص بل يتعدى عن مورده إلى ساير الموارد و لو لم يكن من أفراد الإنسان كما ذهب الأصحاب إلى عدم جواز النظر الشهوى إلى الحيوان أيضا فلا تغفل.

لا يقال إن الحكمة المنصوصة تكون فى قوّة المقتضى فإذا لم ينضم إليه عدم المانع لا يوجب شيئا فمورد الحكمة المنصوصة من الموارد التى يعلم انتفاء الموانع فيه لأن المتكلم فى مقام توجيه الحكم الفعلى و من المعلوم أنّ الحكم الفعلى لا يجتمع مع وجود المانع هذا بخلاف سائر الموارد لوجود احتمال الموانع فيها و مع احتمال الموانع فلا يجوز التعدى عن مورد الحكمة إلى سائر الموارد.

لأننا نقول إن توجيه الحكم المطلق بالحكمة المنصوصة لا يكون غالبا إلا إذا

ص: 540

1-1 (1) نفس المصدر: ج 2 ص 269-271.

2-2 (2) الوسائل: الباب 104 من مقدّمات النكاح: ح 12.

3-3 (3) راجع تقارير الصلاة لسيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: ج 1 ص 367.

كانت الحكمة من المقبولات العقلانيّة العامّة كالظلم و الفساد أو من الضرورات الشرعيّة التي لا يرضى الشارع بإهمالها و هذه الضرورات و المقبولات لا يحتمل فيها وجود الموانع و إن لم تكن من الضرورات الشرعيّة و المقبولات العامّة.

نعم لو كانت الحكمة مختصّة بالمورد أو احتمل فيها بعض الموانع بالنسبة إلى ساير الموارد فلا توجب تعميم الحكم كما لا يخفى.

و ممّا ذكر ينقدح حكم تلقيح مياه الرجال بفروج نساء أجنبيّات فإنّ الحكمة المذكورة للعدّة و هي عدم اختلال الأنساب توجب المنع عن ذلك كما يظهر ممّا ذكر أيضا حكم الحيل الربويّة.

حيث إنّ النكته المذكورة في الأخبار لحكمة الربا هي ترك التجارات أو اصطناع المعروف و الفساد و هما و إن ذكرا بعنوان الحكمة لا العلة و لكنّهما يوجبان المنع عن الحيل الشرعيّة لوجودهما فيها.

هذا مضافا إلى أنّ الحكم بجواز الربا بالحيل الشرعيّة في جميع الموارد يوجب اللغويّة في جعل الحرمة فافهم كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال في ضمن كلام فتحريم الربا لنكته الفساد و الظلم و ترك التجارات و تحليله بجميع أقسامه و أفراده مع تغيّر عنوان لا يوجب نقصا في ترتّب تلك المفاسد من قبيل التناقض في الجعل أو اللغويّة فيه (1).

و أيضا استدلّ بعض الأعلام لجواز إقامة الحدود للحاكم الجامع للشرائط في عصر الغيبة بأنّ إقامة الحدود إنّما شرّعت للمصلحة العامّة و دفعا للفساد و انتشار الفجور و الطغيان بين الناس و هذا ينافي اختصاصه بزمان دون زمان و ليس لحضور الإمام عليه السّلام دخل في ذلك قطعا فالحكمة المقتضية لتشريع الحدود تقضى بإقامتها في زمان الغيبة كما تقضى بها زمان الحضور (2).

ص: 541

1-1 (1) كتاب البيع: ج 2 ص 409.

2-2 (2) مباني تكملة المنهاج: 1/224.

فتحصّل أنّ الحكم الشرعيّة المنصوصة الفعلية التي لا يرضى الشارع بإهمالها لها سهم وافر في استنباط الأحكام الشرعيّة فعلينا النظر فيها و أنّ لا نرغب عنها بمجرد كونها من الحكم لا العلل؛ فافهم و اغتتم.

تبصرة: و هي أنّ مفهوم الموافقة مستفاد من المنطوق لا- انتفاء الموضوع لأنّ مفهوم الموافقة ما كان الحكم في المفهوم موافقا في السنخ للحكم المذكور في المنطوق.

و لا شبهة في حجّيته لأنّه من الظهورات المنطوقية من دون فرق بين إن قلنا إنّ الكلام سبق لإفادة ذلك المفهوم بحيث لا يكون المذكور في الكلام مقصودا بالأصالة كقولنا في المدح عن شخص أنّه ممّن لا يمكن لنا أن نقرّ به و بين إن قلنا بأنّ المذكور و مفهوم الموافقة كلاهما مقصودان.

كمثل قوله تعالى: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ) الذي يدلّ على النهي عن التأفيّف و ما كان أشدّ منه ثمّ لا يخفى عليك أنّ مفهوم الموافقة ربما يسمّى بفحوى الخطاب أو بدلالة الأولوية.

و كيف كان فمفهوم الموافقة ليس مندرجا في مبحث المفاهيم المصطلحة لأنّه من المفاهيم الإثباتية التي يدلّ عليها منطوق الكلام و لا يستفاد من انتفاء الموضوع أو الشرط أو الوصف أو غير ذلك و المفاهيم المصطلحة المبحوث عنها في المقام هي التي تستفاد من انتفاء الأمور المذكورة كما عرفت في مثل قولهم إن جاءك زيد فأكرمه فإنّه يدلّ على وجوب الإكرام عند مجيء زيد و تحقّق الشرط و عدم وجوب إكرامه عند عدم وجود الشرط و هو عدم مجيئه و هذا هو المفهوم و من المعلوم أنّه متفرّع على عدم الشرط كما لا يخفى.



الفصل السابع: في مفهوم العلة و الحكمة المنصوصتين

يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في العلة المنصوصة

و لا يخفى أن العلة معممة بمنطوقها و مخصّصة بمفهومها.

ففي مثل قولهم لا تأكل الرمان لأنه حامض يعلل النهي عن أكل الرمان بأنه حامض و مقتضى عدم تقييد الحموضة بشيء آخر هو أن الحموضة بخصوصها من دون حاجة إلى ضميمه شيء آخر تكون علة للمنع المذكور فالحموضة علة مستقلة للنهي لا جزء العلة.

و أيضا مقتضى عدم تقييد الحموضة بحموضة المورد في المنطوق هو أن الحموضة مطلقا و لو لم تكن في المورد المذكور في المنطوق موجبة للنهي و لذا يتعدى عن الرمان إلى كل حامض و يحكم بحرّمته و من هذه الجهة توصف العلة بكونها معممة و بتعبير آخر قوله لأنه حامض في قوّة تعليل تحريم الرمان بكونه من مصاديق الحامض و الحامض محرّم و هو كبرى كليّة تدلّ على تعميم الحكم و لكن هذا التعميم بمناسبة الحكم و الموضوع يكون في دائرة المأكولات و المشروبات فلا يتعدى عن مواردّها إلى غيرها كالحمل و المسّ و نحوهما من الأمور.

ثم إن الاكتفاء بخصوص هذه العلة أي الحموضة في تعليل النهي عن أكل الرمان يقتضى بمقدمات الحكمة أن تكون العلة الوحيدة لحرمة الرمان هي الحموضة لا غير و عليه فالعلة المذكورة هي العلة المنحصرة في النهي المذكور و الانحصار المذكور يوجب تخصيص عموم المنع عن أكل الرمان بالرمان الحامض و عليه تدلّ العلة

بمفهومها على جواز أكل الرمان غير الحامض و لذلك توصف العلة الوحيدة بكونها مخصصة ثم إنَّ التعليل المذكور يستفاد من أداة التعليل كلام التعليل وفاء التعليل و كى التعليل و لكيلا و لئلا و نحوها فالعلة في هذه الموارد معممة و مخصصة و يتعدى عن موردها إلى سائر الموارد.

و أمَّا التعليل المستفاد من القضية الشرطية مختصة بموضوع القضية الشرطية إذ اللازم في مفهوم الشرط هو حفظ الموضوع فلا يتعدى عن الموضوع المذكور في الشرط إلى غيره من الموضوعات إلاّ بإلقاء الخصوصية فوجود تالى الأداة الشرطية علة لترتب الحكم على هذا الموضوع و عدمه علة لانتفاء سنخ الحكم عن هذا الموضوع و لا تعرّض فيه لحال غيره من الموضوعات كما لا يخفى.

ثمَّ أنّ مقتضى كون العلة مخصصة هو نفي الحكم عن الموضوع فيما إذا كان خاليا عن العلة و حينئذ فإن ورد فيه دليل آخر يدلّ على إثبات الحكم فيه يقع التعارض بينهما و حيث أنّ التعارض بينهما يكون تعارضا تباينيا يندرجان تحت أخبار العلاجية و ربّما يقال بتقديم مفهوم التعليل و لكنّه لا دليل له فتدبر جيّدا.

المقام الثانى: فى الحكمة المنصوصة

و لا يذهب عليك أنّ الحكمة المنصوصة لا دلالة لها على التخصيص لأنّها فى مقام تقريب الحكم المطلق لا فى مقام تحديده و تقييده و لذا يكون إطلاق الحكم محفوظا و لوفى موارد خلت عن الحكمة.

و أمَّا دلالة الحكمة المنصوصة على التعميم فالمشهور ذهبوا إلى العدم و لكن يمكن أن يقال الظاهر أنّها كالتعليل فى الدلالة عليه لأنّ المراد من الحكمة المنصوصة هى الحكمة الفعلية الباعثة على الحكم التى لا يرضى الشارع بإهمالها و من المعلوم أنّ هذه الحكمة تصلح لأن تكون وجها للحكم الفعلى إذ مقتضى باعثيتها على النحو المذكور هو ثبوت الحكم أينما كانت بعد فرض عدم تقيدها بالمورد الخاصّ

و يشهد له تعدّي العقلاء عن موارد الحكمة إلى غيرها ممّا تكون الحكمة موجودة فيه بعينها ألا ترى أنّ الحاكم إذا أمر أهل بلد بتلقيح مواد خاصّة مع التصريح بحكمته و هي شيوع مرض خاصّ.

يتعدّى أهل سائر البلاد عن البلد المذكور و يلتزمون بالأمر المذكور للحكمة التي نصّ عليها مع أنّ الحاكم لم يأمر إلاّ أهل ذلك البلد.

و ليس ذلك إلاّ لإفادة تعميم الحكمة المنصوصة و هكذا لو أمر الحاكم أهل بلد بإقلال مصرف الماء مع التصريح بحكمته و هو دفع الهلاكة يتعدّى أهل سائر البلاد عن البلد المذكور و يلتزمون بالأمر المذكور بسبب الحكمة التي صرّح الحاكم بها إذا كانت الحكمة المذكورة موجودة فيها بعينها و إن لم يأمرهم الحاكم بذلك لجواز الاكتفاء بالحكمة المنصوصة.

لا يقال أنّ مقتضى ذلك هو التعدّي عن موارد الحكمة غير المنصوصة أيضا لأنّ نقول مع عدم التنصيص لا علم بالحكمة و لا بباعثيتها بل ليست إلاّ حكمة ظنيّة مع احتمال اقترانها بالموانع و الروادع و لا يكون الحكمة المنصوصة كذلك إذ صرّح الشارع بكونها حكمة باعثة فعليّة للحكم الذي أمر به أو نهى عنه.

وقد حكى عن الأستاذ المحقّق الحاج الشيخ الحائري قدّس سرّه أنّه قال شأن الحكمة و إن كان عدم الأطراد لكن في خصوص جانب عدم أعنى لا يدور عدم الحكم مدار عدمها و أمّا في جانب الوجود فلا يمكن أن لا يدور مدارها بأن لا يوجد الحكم مع وجودها.

و لعلّه لذلك ذهب أستاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه إلى أنّ الحكمة كالعلّة في التعميم دون التخصيص و قال إنّ مقتضى كون شيء حكمة هو جواز أن يوجد الحكم و هي غير موجودة و أمّا إذا وجدت الحكمة فلا إشكال في وجود الحكم و لوفى غير

موضوع الدليل كما فى العلة فافتراقها فى الجهة الأولى لا الثانية.

و ظاهر كلامهما عدم تقييد الحكمة بالمنصوصة و لكن عرفت أنّ مع عدم التصريح بالحكمة لا علم بها و لا بباغثيتها لاحتمال اقترانها بالموانع و الروادع فالقول بتعميم مطلق الحكمة و إن لم تكن منصوصة محلّ إشكال و كيف كان فقد استدلّ بالحكمة السيّد المحقّق الخوئى قدّس سرّه لجواز إقامة الحدود فى زمان الغيبة.

و استدلّ بها أيضا المحقّق الحائرى الحاج الشيخ قدّس سرّه لعدم جواز السجود على المأكولات و لو لم يصدق عليها الثمرة كالاسفناج و البقولات.

و استدلّ سيدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه لحرمة النظر بشهوة إلى المحارم بسبب عموم الحكمة الواردة فى حرمة النظر بشهوة إلى الأجانب فعليك يا معان النظر؛ و الله هو الهادى.

وقد تمّ المجلد الثالث بحمد الله فى شهر محرّم الحرام سنة 1420 بعد الهجرة النبوية صلّى الله عليه و آله و سلم و يليه المجلد الرابع و فيه مقاصد أولها فى العام و الخاصّ.

السيد محسن الخرازى

ص: 546

الفصل الخامس:

فى أنّ الأمر بالشىء هل يستلزم النهى عن ضده أو لا؟ 5

الأمر الأول: فى أنّ هذه المسألة هل تكون من المسائل الاصولية 5

أو الفقهية أو المبادئ الأحكامية 5

الأمر الثانى: فى أنّ هذه المسألة الاصولية هل تكون من 8

المسائل العقلية أو اللفظية؟ 8

الأمر الثالث: أنّ المراد من الضدّ فى المقام 9

الأمر الرابع: أنّ محلّ النزاع ليس فى الواجبين الموسعين 9

الأمر الخامس: فى استدلال القوم على استلزام طلب الشىء 10

و الأمر به للنهى عن ضده: 10

تبصرة 28

مقتضى الأصل 33

ثمرة المسألة 34

إنكار الثمرة بناء على عدم لزوم الأمر فى تحقّق العبادة 34

إنكار الثمرة بناء على لزوم الأمر فى العبادة 37

الخلاصة 77

ص: 547

الفصل السادس:

فى جواز الأمر مع انتفاء الشرط و عدمه 94

الخلاصة:97

الفصل السابع:

فى تعلّق الأوامر و الطلب بالطبيعيّ أو الأفراد 99

الخلاصة:106

الفصل الثامن:

فى أنّه بعد نسخ الوجوب هل يبقى الرجحان أو الجواز بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ أو لا؟109

الخلاصة:114

الفصل التاسع:

فى تصوير الوجوب التخييريّ؛116

و يقع الكلام فى مقامين:116

الخلاصة:127

الفصل العاشر:

فى تصوير الواجب الكفائيّ 136

الفصل الحادى عشر:

فى الموسّع و المضيّق 138

الخلاصة:144

الفصل الثانى عشر:

فى دلالة الامر بالامر 147

الخلاصة 149



الفصل الثالث عشر:

فى الأمر بعد الأمر 150

الخلاصة 152

المقصد الثانى:

فى النواهى الفصل الأوّل:

فى مفاد مادة النهى وصيغته 155

الخلاصة: 172

الفصل الثانى:

فى جواز اجتماع الأمر و النهى 179

الخلاصة: 225

الفصل الثالث:

فى أنّ النهى هل يكشف عن الفساد أو لا؟ 274

الخلاصة 321

المقصد الثالث:

فى المفاهيم الفصل الأوّل:

فى تعريف المفهوم و المنطوق 337

الفصل الثانى:

فى دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم و عدمها 349

بقى التنبيه على امور 374

بطلان التفصيل بين اتّحاد الجنس و عدمه 411

ص: 549



بطلان التفصيل بين كون الأسباب الشرعية معرّفات أو مؤثّرات 414

مقتضى الأصل في الشكّ في تداخل الأسباب 431

مقتضى الأصل في الشكّ في تداخل المسبّبات 433

الخلاصة: 436

الفصل الثالث:

في مفهوم الوصف 462

و ثانيهما في أدلّة المثبتين 466

هنا تفصيلان 474

الخلاصة: 479

الفصل الرابع:

في مفهوم الغاية 486

الخلاصة: 495

الفصل الخامس:

في مفهوم الحصر 497

الخلاصة: 521

الفصل السادس:

في مفهوم اللقب و العدد 527

الخلاصة: 532

الفصل السابع:

في مفهوم العلة و الحكمة المنصوصتين 534

المقام الأوّل: في العلة المنصوصة 534

المقام الثاني فى الحكمة المنصوصة: 537

الخلاصة: 543

ص: 550

بطلان التفصيل بين كون الأسباب الشرعية معرّفات أو مؤثّرات 456

مقتضى الأصل في الشك في تداخل الأسباب 460

مقتضى الأصل في الشك في تداخل المسببات 461

الفصل الثالث في مفهوم الوصف 462

و ثانيهما في أدلة المثبتين 466

هنا تفصيلان 474

الخلاصة: 479

الفصل الثالث: في مفهوم الوصف 479

الفصل الرابع: في مفهوم الغاية 486

الخلاصة: 495

الفصل الرابع في مفهوم الغاية 495

الفصل الخامس في مفهوم الحصر 497

الخلاصة: 521

الفصل الخامس في مفهوم الحصر 521

الفصل السادس في مفهوم اللقب و العدد 527

الخلاصة: 532

الفصل السادس في مفهوم اللقب و العدد 532

الفصل السابع في مفهوم العلة و الحكمة المنصوصتين 534

المقام الأول: في العلة المنصوصة 534

المقام الثاني في الحكمة المنصوصة: 537

الخلاصة: 543



سرشناسه: خرازی، سید محسن، 1315 -

عنوان و نام پدید آور: عمده الاصول / تالیف محسن الخرازی؛ تصحیح علی رضا الجعفری

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، 1415 ق. = 1376

مشخصات ظاهری: 7 ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. 2 (چاپ اول: 1422 ق. = 1380).

یادداشت: ج. 5 (چاپ اول: 1427 ق. = 1385).

یادداشت: ج. 6 (چاپ اول: 1430 ق. = 1388).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: 8/BP159/8 خ 4 ع 8 1376

رده بندی دیویی: 297/312

شماره کتابشناسی ملی: م 78-2994

ص: 1



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ص: 3

عمده الاصول

تالیف محسن الخرازی

تصحیح علی رضا الجعفری

ص:4



## المقصد الرابع: فى العامّ و الخاصّ

### اشارة

فى العامّ و الخاصّ

ص:5



## الفصل الأول فى تعريف العامّ و هنا أمور:

### إشارة

الأمر الأول: أنّ العامّ عرفه الأعلام بتعاريف مختلفة و الظاهر أنّهم فى مقام شرح لفظ العامّ لا الماهية و الحقيقة و لكن مع ذلك كان اللازم عليهم أن يشرحوا شرحاً تاماً ليكون موضوع الأحكام الآتية مبيناً إذ الشرح الناقص أو الإجمالى لا يكفى فى مقام تبين الموضوع و لذا أورد عليهم بأنّ التعاريف المذكورة لا تكون جامعة و لا مانعة و هو فى محله.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفاية حيث أورد على الموردين بأنّ النقص و الإبرام لا يليق بالمقام فإنّ التعاريف تعاريف لفظية تقع فى جواب السؤال عنه بالماء الشارحة لا واقعة فى جواب السؤال عنه بالماء الحقيقية (1).

و ذلك لما عرفت من أنّ إيرادهم فى محله لأنّهم فى مقام الشرح الكامل لا الناقص فاللازم عليهم هو أن يكون التعريف جامعاً و مانعاً و لقد أفاد و أجاد المحقق الإيروانى حيث قال: إنّ الشارح للفظ إن كان فى مقام شرح تمام ما هو مدلول اللفظ من غير زيادة و نقيصة لم يكن له محيص من أن يأتى فى مقام الشرح بلفظ يرادف لفظ المشروح تامّ المرادفة فلو شرح بغير ذلك اشكل عليه البتة و هذا هو مقصود

ص:7

الشارحين للألفاظ الواقعة في عناوين الأبحاث فإنّهم في مقام ضبط المدلول بحيث لا يفوتهم شىء فالإشكال عليهم بعدم الاطراد و الانعكاس في محلّه (1).

و كيف كان فقد عرّفه شيخنا الأستاذ الأراكي قدّس سرّه بأنّ العامّ هو ما يكون مسوّراً بسور محيط بأفراد حقيقة واحدة كما في كلّ عالم و العلماء و جميع العلماء فخرج مثل لفظ كلّ و الجميع فإنّها أداة العموم و ليس بعامّ و كذلك لفظ عالم و علماء و أمثالهما فإنّها مطلق لا عام و إنما يصير عاما إذا كانت مصدرّة و مسوّرة بإحدى أدوات العموم (2).

و عليه فالعامّ هو مدخول أداة العموم و هو يشمل جميع أفراده و يكون محيط عليها و العامّ المسوّر هو اللفظ بلحاظ معناه لا المفهوم.

و التعريف المذكور أحسن ممّا في الكفاية حيث قال في تعريفه في ضمن كلامه بأنّه شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه (3).

إذ يرد عليه كما في نهاية الاصول أنّ العموم و الخصوص ليسا من صفات المفهوم و المعنى بل من صفات اللفظ و لكن باعتبار المعنى و لحاظه (4).

و ذلك واضح لأنّ كلّ عالم أو العلماء أو جميع العلماء من باب الألفاظ و مدخول كلّ و اللام و الجميع يدلّ على العموم بضميمة أداة العموم.

و بالجملة كما أفاد الشهيد الصدر قدّس سرّه و دلالة الكلام على الاستيعاب تقتضى عادة دالّين أحدهما يدلّ على نفس الاستيعاب و يسمّى بأداة العموم و الآخر يدلّ على المفهوم المستوعب لأفراده و يسمّى بمدخول الأداة.

ففى قولنا أكرم كلّ فقير الدالّ على الاستيعاب كلمة كلّ و الدالّ على المفهوم

ص: 8

1-1 (1 نهاية النهاية: 274/1).

2-2 (2 أصول الفقه: 275/1).

3-3 (3 الكفاية: 332/1).

4-4 (4 نهاية الاصول: 318/1).

وَمِمَّا ذَكَرْنَا يَظْهَرُ مَا فِي مَنَاهِجِ الْوَصُولِ حَيْثُ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْعَامَّ هُوَ نَفْسُ الْأَدَاةِ لَا مَدْخُولُهَا قَالَ فِي تَعْرِيفِ الْعَامِّ هُوَ مَا دَلَّ عَلَى تَمَامِ مَصَادِقِ مَدْخُولِهِ مِمَّا يَصِحُّ أَنْ يَنْطَبِقَ عَلَيْهِ وَأُورِدَ عَلَى صَاحِبِ الْكِفَايَةِ بِأَنَّ تَعْرِيفَهُ الْعَامِّ بِشَمُولِ مَفْهُومٍ لِجَمِيعِ مَا يَصِلِحُ أَنْ يَنْطَبِقَ عَلَيْهِ لَا يَخْلُو مِنْ مَسَامِحَةٍ ضَرُورَةٍ أَنَّ الْكَلَّ لَا يَدُلُّ عَلَى شَمُولِ الْإِنْسَانِ لِجَمِيعِ أَفْرَادِهِ (2).

مع أن أداة العموم لا تفيد إلا الاستيعاب ولا حكاية لها عن المصاديق وإنما الحكاية لمدخولها.

وَالظَّاهِرُ مِنْ مَنَاهِجِ الْوَصُولِ أَنَّ السَّبَبَ فِي تَعْرِيفِ الْعَامِّ بِذَلِكَ هُوَ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ فِي مَوَاضِعٍ مُتَعَدِّدَةٍ مِنْ إِنْكَارِ حِكَايَةِ الطَّبِيعَةِ عَنِ الْمَصَادِقِ بِدَعْوَى أَنَّ نَفْسَ الطَّبِيعَةِ لَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ مَرَاةً وَكَاشِفَةً عَنِ الْأَفْرَادِ ضَرُورَةً أَنَّهَا تَخَالَفُ الْوُجُودَ وَالتَّشْخِصَ وَسَائِرَ عَوَارِضِهَا خَارِجًا أَوْ ذَهْنًا وَلَا يُمْكِنُ كَاشِفِيَّةَ الشَّيْءِ عَمَّا يَخَالَفُهُ فَالْمَاهِيَّةُ لَا تَكُونَ مَرَاةً لِلْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ وَالْعَوَارِضِ الْحَاقَّةِ بِهِ.

فَالْعَمُومُ وَالشَّمُولُ إِنَّمَا يَسْتَفَادُ مِنْ دَوَالِّ أُخْرٍ مِثْلِ الْكَلِّ وَالْجَمِيعِ وَالْجَمْعِ الْمَحَلِّيِّ مِمَّا وَضَعْتَ لِلْكَثْرَاتِ فَإِذَا اضْبِيفَتْ هَذِهِ الْمَذْكُورَاتُ إِلَى الطَّبَائِعِ تَسْتَفَادُ كَثْرَتِهَا بِتَعَدُّدِ الدَّالِّ وَالْمَدْلُولِ فَقَوْلُهُ كَلَّ إِنْسَانٌ حَيْوَانٌ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ كَلَّ مَصْدَاقٌ مِنَ الْإِنْسَانِ حَيْوَانٌ لَكِنَّ الْإِنْسَانَ لَا يَدُلُّ إِلَّا عَلَى نَفْسِ الطَّبِيعَةِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ لَفْظُهُ حَاكِيًا عَنِ الْأَفْرَادِ أَوْ الطَّبِيعَةِ الْمَحْكِيَّةِ بِهِ مَرَاةً لَهَا وَكَلِمَةٌ كَلَّ تَدُلُّ عَلَى الْكَثْرَةِ وَإِضَافَتِهَا إِلَى الْإِنْسَانِ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْكَثْرَةَ كَثْرَةُ الْإِنْسَانِ وَهِيَ الْأَفْرَادُ بِالْحَمَلِ الشَّائِعِ فَمَا اشْتَهَرَ فِي الْأَلْسِنِ مِنْ أَنَّ

الطبيعة فى العام تكون حاكية عن الأفراد ليس على ما ينبغى لأنّ العموم مستفاد من كلمة كلّ و جميع و غيرهما فهى ألفاظ العموم و بإضافتها إلى مدخولاتها يستفاد عموم أفرادها بالكيفيّة التى ذكرناها (1).

و لا يخفى عليك أنّ الطبيعة حاكية عن حصصها فيما إذا لم يكن النظر إليها من حيث هى هى أو من حيث كليّتها كقولنا النار محرقة فالنار فى هذه الجملة حاكية عن مصاديقها و بهذه الملاحظة يصحّ إسناد الإحراق إليها و إلاّ فنفس الطبيعة المتصوّرة فى الذهن لا يحمل عليها الإحراق و تقدير المصاديق خلاف الظاهر و الأصل.

بل الحكاية عن الحصص هى مقتضى كون الطبيعة صورة حاصلة و منتزعة عن الجهة المشتركة بين المصاديق الخارجيّة كما أنّ الماهيّة الجزئيّة تحكى عن الخارج من جهة كونها صورة حاصلة و علما و العلم نور و منير لغيره فكذلك الطبيعة و أسماء الأجناس كما لا يخفى.

و دعوى أنّ الطبيعة تخالف الوجود و التشخّص و سائر عوارضها خارجا أو ذهنا مندفعة بأنّ المباحث العقليّة و إن تدلّ على أصالة الوجود و عدم أصالة للماهيّات و لكن موضوعات الأحكام الشرعيّة هى التى يراها العرف موجودة و العرف يرى الطبائع موجودة فى الخارج نعم كلّ طبيعة حاكية عن حصصها لا عن عوارضها لعدم ارتباط بين الطبيعة و غير حصصها.

و لا مانع من ذلك لأنّ العموم و الشمول حاصل بنفس حكاية الطبيعة عن حصصها.

و ممّا ذكرناه يظهر ما فى المحاضرات أيضا حيث قال إنّ العامّ معناه الشمول لغة و عرفا و أمّا اصطلاحا فالظاهر أنّه مستعمل فى معناه اللغوىّ و العرفىّ و من هنا فسّروه

ص:10

بما دلّ على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله (1).

وذلك لأنّ الشمول والاستيعاب مفاد أداة العموم والعامّ هو مدخول الأداة وهو المسوّر بسور ويكون محيطا على أفرادها ولا دخالة للحكم في شمول العامّ وإحاطته بالنسبة إلى أفرادها فلا وجه لقوله فسّروه بما دلّ على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله إذ مع قطع النظر عن الحكم يكون المسوّر شاملا لأفرادها ومحيطا عليها.

ثمّ إنّ التعريف الذى أفاده شيخنا الاستاذ قدّس سرّه لا يخلو عن إشكال وهو أنّه ليس بجامع إذ لا يشمل العامّ الذى ليس بمسوّر كاسم الجمع مثل قوم وناس بناء على كونهما من ألفاظ العموم وعليه فاعتبار تعدّد الدالّ والمدلول يكون بحسب الغالب والعامّ فى الحقيقة هو لفظ يحيط على أفرادها سواء كانت إحاطته من جهة تعدّد الدالّ والمدلول أو من جهة وضع اللفظ للإحاطة فالاحاطة الفعلية مقومة للعامّ الاصولى وبها يفترق العامّ الاصولى عن العامّ المنطقى فإنّه الكلىّ الطبيعىّ الذى ينظر فى نفسه ولا يمتنع صدقه على الكثيرين ومن المعلوم أنّ عدم الامتناع والصلاحية للصدق لا يجعله محيطا بالنسبة إلى أفرادها بالفعل كما لا يخفى.

### الأمر الثانى فى أقسام العمومات

ينقسم العامّ إلى الاستغراقى والمجموعى والبدلى فإنّ اللفظ إن دلّ على تمام أفراد الطبيعة عرضا من دون اعتبار الاجتماع ووحدة تلك التطبيقات فهو عامّ استغراقى مثل قولهم كلّ عالم أو جميع الانسان فاذا وقع العامّ الاستغراقى تحت خطاب الأمر فلكلّ واحد من الأفراد امثال خاصّ فاذا أتى ببعض امثال بالنسبة إليه وعصى بالنسبة إلى الباقي.

ص: 11

وإن دلّ اللفظ على تمام أفراد الطبيعة عرضاً مع اعتبار وحدة الأفراد والاجتماع بحيث صارت الأفراد بمنزلة الأجزاء كان العامّ مجموعيّاً و الظاهر أنّ لفظ المجموع في مثل مجموع الانسان يدلّ على تمام الأفراد مع اعتبار الوحدة والاجتماع وعليه فيكون المجموع موضوعاً واحداً للخطاب ولذلك لا يتحقّق الامتثال إلاّ بإتيان الجميع فلو اقتصر على إتيان البعض لم يمثل أصلاً.

وإن دلّ على الأفراد لا في عرض واحد بل على البديل فالعامّ يكون عامّاً بدليّاً وعليه فإن وقع تحت خطاب الأمر يكون الموضوع للخطاب هو الفرد الواحد فقط ففي مثل أعتق آية رغبة شئت يحصل الامتثال بإتيان واحد من الرقبة من دون دخالة لخصوصيّة من الخصوصيّات.

فمعنى العموم في هذا القسم هو عموم البدليّة بالنسبة إلى كلّ فرد من أفراد الطبيعة.

### الأمر الثالث في منشأ هذا التقسيم

ولا يخفى عليك أنّ دلالة أدوات العموم على الأقسام المذكورة تكون بالوضع من دون حاجة إلى تعلّق حكم أو ملاحظة المتكلّم والدليل لذلك هو تبادل الاستغراق من لفظة «كلّ» وتبادل المجموع بما هو مجموع من لفظ المجموع وتبادل الفرد الواحد من لفظة أيّ سواء كانت استفهاميّة أو موصولة من دون حاجة إلى تعلّق حكم أو ملاحظة المتكلّم.

قال شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه أمكن القول بأنّ لفظة كلّ وضعت للعامّ الاستغراقي ولفظة المجموع وضعت للعامّ المجموعي و لفظة أيّ وضعت للعامّ البدلي انتهى.

نعم لو دخلت لفظة كلّ على ما لا يمكن الاستيعاب للأفراد فيه كقولهم اقرأ كلّ



الكتاب لكونه كتابا مشحّصا دَلّ على استيعاب الأجزاء لا الأفراد و لكنّه من جهة القرينة و هو كون المدخول معرّفًا باللام و شخصيًا.

وقد انقذ مّا ذكر من أنّ دلالة الأدوات المذكورة بالوضع أنّ هذا التقسيم مقتضى الوضع فلا تحتاج فى الدلالة إلى القرينة أو إلى تعلق الأحكام بالموضوعات و دعوى أنّ التقسيم لو كان بلحاظ اختلاف الموضوع له لكانت العمومات المشتركة معنى بين الشمولى و البدلى أو بين الاستغراقى و المجموعى خارجة عن الأقسام فإنّه لا ريب فى صحّة استعمال الجمع المحلّى فى الاستغراقى و المجموعى بلا اختلاف فى مدلوله المستعمل فيه فى المقامين كما أنّ لفظة أى قد تستعمل فى العموم البدلى كأن يقال أكرم أى عالم شئت و قد تستعمل فى العموم الشمولى الاستغراقى كأن يقال أكرم أى عالم رأيت و واضح أنّ المستعمل فيه فيهما واحد و أنّه إذا اريد من العامّ الاستغراق أو المجموعيّة أو البدليّة فسواء كان مختصًا بما اريد منه أو مشتركًا بينه و بين غيره فهو عندهم عامّ استغراقى أو مجموعى أو بدلى طبقا لما اريد منه مع أنّه لو كان التقسيم بلحاظ الموضوع له لكان اللازم خروج المشترك من الأقسام كما لا يخفى على المتدبّر (1) ممنوعة من جهة أنّ استعمال لفظة فى غير المعنى الموضوع له بقرينة و عناية لا- يوجب الاشتراك بين المعنيين هذا مضافا إلى أنّ اللام موضوعة للجنس و تستعمل فى الاستغراق و المجموع بالقرينة و لا تكون اللام مشتركة بينها و سيأتى بقية الكلام إن شاء الله تعالى و أيضا حكم العرف بعد ارادة الاستغراق أو المجموع أو البدل بالقرينة بالعامّ الاستغراقى أو المجموعى أو البدلى طبقا لما اريد منه لا ينافى وضع الألفاظ لمعانيها المختصة بها كما لا يخفى.

و عليه فما فى الكفاية من أنّ العموم بمعنى الشمول و ليس هو فى نفسه منقسما إلى

ص:13

1-1) تسديد الاصول:500/1.

الأقسام المذكورة بل ينقسم إليها باعتبار تعلق الحكم بالعام واختلاف كيفية تعلقه به لأن الحكم إن كان بنحو يكون كل فرد موضوعا بنحو التكثر فهو استغراقى وإن كان بنحو يكون المجموع موضوعا واحدا فهو مجموعى وإن كان بنحو يكتفى فى امثاله بأى فرد من الأفراد فهو بدلى محل اشكال ونظر لما عرفت من أن الدلالات الوضعيّة لا تحتاج إلى القرينة ولا إلى تعلق الأحكام فهذا الكلام بظاهره مخدوش وإن أراد به أن الفاظ العموم موضوعة لنفس العموم لا للأقسام وإتما تدلّ على الأقسام المذكورة باختلاف كيفية تعلق الأحكام بها.

ففيه أولا أنه مخالف لما عرفت من تبادرها فى الأقسام وثانيا أن الموضوع فى الكلام ملحوظ قبل أن يلحقه الحكم إذ لا يتعلق الحكم بشيء قبل أن يتشخص موضوعه لأن الإهمال الثبوتى غير معقول وعليه فوحدة الحكم وتعدده تكون منوطة بكيفية ملاحظة العام لا أن ملاحظة العام تكون منوطة بكيفية تعلق الحكم به.

ومن المعلوم أن ملاحظة العام على الأنحاء المذكورة من دون نظر إلى الأحكام وكيفية تعلقها به ممكنة بل يجب ذلك لأن رتبة الموضوع متقدمة على رتبة الحكم فيجب ملاحظته بالخصوصيات الدخيلة فى الغرض من الاستغراق أو المجموعيّة أو البدليّة قبل تعلق الحكم به.

وقد وجّه المحقق الأصفهاني كلام صاحب الكفاية بأن مراده أن العام باعتبار موضوعيته للحكم يلاحظ على نحوين لا أن النحويين يتحققان بتعلق الحكم به لاستحالة اختلاف المتقدم بالطبع من ناحية المتأخر بالطبع.

بيانه أن مصاديق العام لها مفاهيم متقومة بالكثرة بالذات فلها وحدة مفهوميّة وكثرة ذاتيّة.

وهذا المعنى الكذائى محفوظ وإن ورد عليه اعتبارات مختلفة. فقد يرتب الحكم عليه بلحاظ تلك الكثرة الذاتية كما فى الكلّ الأفرادى فجهة الوحدة وإن كانت

محافظة فهي ملغاة بحسب الاعتبار في مقام الموضوعية للحكم.

وقد يرتب الحكم عليه بلحاظ تلك الوحدة كما في الكلّ المجموعى فالكثرة وإن كانت محفوظة كيف و المفهوم متقوم بها لكنّها ملغاة في مرحلة موضوعية المعنى لحكم واحد حقيقى كيف و يستحيل تعلق حكم وحدانى بالحقيقة بموضوعات متعدّدة.

و في الشقّ الأوّل و إن كان الانشاء واحداً إلاّ أنّه حيث كان بداعى جعل الداعى بالإضافة إلى كلّ فرد من أفراد العامّ فهو مع وحدته مصداق للبعث الجدّى بالإضافة إلى كلّ فرد.

و أمّا مع قطع النظر عن الموضوعية للحكم فلا معنى للأصالة و التبعية فإنّ نسبة الوحدة من جهة و الكثرة من جهة إلى المعنى على حدّ سواء ليس إحداهما أصلاً بالإضافة إلى الأخرى.

و هكذا الأمر بالنسبة إلى الاستيعاب و البدلية فإنّ وحدة المفهوم و الكثرة بالذات المقومتين للعامّ محفوظتان غاية الأمر أنّ الكثرة ملحوظة بنحو الشمول و الاستيعاب بحيث يكون الكثير بتمامه إمّا موضوعاً للحكم أو جزء موضوع الحكم أو بنحو يكون كلّ واحد من الكثرات على البديل موضوعاً للحكم و إلاّ فالعامّ المتقوم بوحدة مفهومية و كثرة ذاتية أمر جامع بين أنحاء العموم (1).

يمكن أن يقال إنّ لحاظ معنى العامّ بوحدته و كثرته ممّا لا بدّ منه في جميع الأقسام و لا إلغاء بالنسبة اليهما عند جعل العامّ موضوعاً للأحكام و إلاّ لخرج العامّ عن كونه موضوعاً.

فالموضوع في الاستغراق مثل قولهم أكرم كلّ انسان ملحوظ فيه الوحدة في الكثرة و لا تفكيك بينهما فالوحدة ملحوظة كما أنّ الكثرة ملحوظة و إلاّ لزم أن يكون

ص:15

عنوان العامّ عنوانا مشيرا وأن يصير متعلّق الحكم هو نفس الأفراد وهو لا يساعد مع كون القضية قضية حقيقية لا خارجية ولا مع كون عنوان العامّ بما هو عامّ موضوعا للقضية.

وأيضا الموضوع في العامّ المجموعى مثل قولهم أكرم مجموع العلماء ملحوظ فيه الكثرة في الوحدة من دون تفكيك إذ لحاظ جهة الكثرة في جميع الأقسام ممّا لا بدّ منه ولا يلزم من ملاحظتهما تكثّر الحكم لأنّ الآحاد مفروضة كالأجزاء والحكم في الوحدة والتعدّد تابع للموضوع الملحوظ.

فلا حاجة إلى إلغاء جهة الكثرة فإنّها ليست بمنافية.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الاستيعاب والبديّة فإنّ الوحدة ملحوظة في الكثرة على البدل ولا ينفكان عند جعل العامّ البدلى موضوعا للأحكام وعليه فهذا التوجيه ليس بمفيد.

وممّا ذكر يظهر ما في المحاضرات حيث قال تارة يلاحظ الطبيعة فانية في أفرادها على نحو الوحدة في الكثرة يعنى يلاحظ الأفراد الكثيرة واقعا وحقيقة في ضمن مفهوم واحد وطبيعة فاردة ويجعل الحكم على الأفراد فيكون كلّ واحد منها موضوعا مستقلا.

وأخرى يلاحظ فانية في الأفراد لا على نحو الوحدة في الكثرة بل على نحو الوحدة في الجمع يعنى يلاحظ الأفراد المتكثّرة على نحو الجمع واقعا وحقيقة في إطار مفهوم واحد ويجعل الحكم عليها كذلك فيكون المجموع موضوعا واحدا على نحو يكون كلّ فرد جزء الموضوع لا تمامه.

وثالثة يلاحظ فانية في صرف وجودها في الخارج ويجعل الحكم عليه.

فعلى الأوّل العموم استغراقى فيكون كلّ فرد موضوعا للحكم وجهة الوحدة بين الأفراد ملغاة في مرتبة الموضوعية كيف حيث لا يعقل ثبوت أحكام متعدّدة

لموضوع واحد وعلى الثاني العموم مجموعي فالتكثرات فيه وإن كانت محفوظة إلا أنها ملغاة في مرتبة الموضوعية وعلى الثالث العموم بدلي فيكون الموضوع واحدا من الأفراد لا بعينه فجهة الكثرة و جهة الجمع كلتاها ملغاة فيه في مرتبة الموضوعية يعنى لم يؤخذ شىء منهما في الموضوع (1).

و ذلك لأن أدوات العموم بعد كونها موضوعة لمعانيها تدل على فناءات مذكورة بنفسها ولا حاجة في دلالتها عليها إلى الملاحظات المذكورة كما لا حاجة في الدلالة المذكورة إلى تعلق الأحكام بها و تلك العمومات بمالها من المعنى مأخوذة في الموضوعات من دون إلغاء شىء منها من الوحدة أو الكثرة و لا يلزم من ذلك عدم ثبوت حكم متعدد في العام الاستغراقي فإن الوحدة الملحوظة فيه هي مرآة إلى أفراد كثيرة و مع المرآتية كيف لا يعقل ثبوت أحكام متعددة لموضوع واحد إذ الإنشاء و إن كان واحدا إلا أنه حيث كان بداعي جعل الداعي بالاضافة إلى كل فرد من أفراد العام فهو مع وحدته مصداق للبعث الجدّي بالاضافة إلى كل فرد بعد كون وحدة العام وحدة مرآتية إلى الأفراد فلا تكون الوحدة في العام الاستغراقي ملغاة كما لا تكون الكثرة في العام المجموعى ملغاة و إلا لم تكن عامًا مجموعيًا و هكذا لا تكون الوحدة و الكثرة مورد الإلغاء في العام البدلي لأن كون الموضوع واحدا من الأفراد لا بعينه عين الوحدة و الكثرة كما لا يخفى.

### الأمر الرابع: في خروج أسماء الأعداد عن العمومات

قال صاحب الكفاية بعد تعريفه العموم بشمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه و قد انقذح أن مثل شمول عشرة و غيرها لأحاديها المندرجة تحتها ليس

ص: 17

من العموم لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها فافهم (1).

والتعريف الذى أفاده شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره أيضا لا يشمل أسماء الأعداد كالعشرة لأن الآحاد ليست أفرادا للعشرة مثلا بل هى مقومة لهذا العدد كسائر الأعداد فلا يشملها تعريف العام بما هو يكون مسورا بسور محيط بأفراد حقيقة واحدة فإن مورد هذا التعريف هو ما يكون له أفراد و آحاد الأعداد ليست أفرادا بل من مقومات الأعداد كما أن المضاف إليه أو تمييز الأعداد لا استيعاب له بالنسبة إلى آحاده و إن كان له أفراد و آحاد.

اورد عليه بأن كل مرتبة من مراتب الأعداد مؤلفة من الآحاد و الواحد ينطبق على كل واحد فالعشرة توجب استغراق الواحد إلى هذا الحد و عدم انطباق العشرة بما هى على الواحد غير ضائر لأن مفهوم كل عالم لا ينطبق على كل عالم بل مدخول الأداة بلحاظ السعة المستفادة منها فاللازم انطباق ذات ما له الاستغراق و الشمول لا بما هو مستغرق و إلا فليس له إلا مطابق واحد.

اجيب عنه بأن الفرق أن مراتب الأعداد و إن تألفت من الآحاد إلا أن الواحد ليس مادة لفظ العشرة كى يكون له الشمول بل العشرة له مفهوم يباين سائر المفاهيم من مراتب الأعداد حتى مفهوم الواحد بخلاف الرجل الواقع بعد كل فإنه صالح للانطباق على كل رجل فى حد ذاته و بواسطة الأداة صار ذا شمول و استغراق بحيث لا يشد عنه فرد (2).

و مما ذكر يظهر ما فى كلام المحقق الايروانى قدس سره حيث قال إن خصوصية اعتبار الاجتماع و إن اخذت فى المجموعى دون الأفرادى لكن ذلك مستفاد من دال آخر

ص:18

1-1 (1) الكفاية: 232/1.

2-2 (2) نهاية الدراية: 183/2.

خارج عمّا استعمل فيه لفظ العامّ وإنّما المستعمل لفظ العامّ في كلا المقامين في معنى واحد لا اختلاف فيه حتّى من حيث اللحاظ و  
كيفية الاعتبار بل لو كان قيد الاجتماع مأخوذاً في المستعمل فيه خرج عن العموم و كان شموله لأفراده نظير شمول العشرة لأحاديها (1).

وذلك لما عرفت من الفرق بين العشرة ونحوها وبين العامّ المجموعى والاستغراقى حيث إنّ الواحد و هو الكلّى مادّة للعامّ المجموعى و  
الاستغراقى بخلاف العشرة و لذا لا شمول و لا عموم للعشرة لأنّ الدلالة فيها ليست بتوسّط عنوان كلّى بل نفس العشرة تدلّ على الآحاد  
المندرجة تحتها كعنوان الكلّ بالنسبة إلى أجزائه اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ التمييز في العدد أيضا صالح للانطباق في حدّ ذاته.

و لكنّ الانصاف أنّ التمييز و إن كان مضافا إليه ليس بمنزلة المدخول للعشرة و نحوها بل مميّز لمحتوى العدد و المفروض أنّ العدد  
كعنوان الكلّ لا الكلّى الشامل لأفراده هذا بخلاف المدخول في العامّ الاستغراقى أو المجموعى فإنّه الكلّى الشامل لأفراده فالفرق بينهما  
ظاهر.

قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه إنّ المعبر في العامّ شيان أحدهما ما يكون جامعا للأفراد و صالحا للانطباق على كلّ منها و الثانى  
ما يكون محيطا بها.

و هذان منفيان في العشرة إذ ليس مفهوم العشرة جامعا لما تحته من الأجزاء كما هو واضح بل حاله حال الكلّ و أمّا ما يضاف إليه هذا  
اللفظ أو مفهوم العدد (2) و إن كان جامعا لها إلاّ أنّ العشرة غير محيط بتمام آحاد هذين المفهومين بخلاف قولنا كلّ عالم فإنّ العالم جامع  
للأفراد و لفظة كلّ محيط بها (3).

ص: 19

1-1 (1) نهاية النهاية: 276/1.

2-2 (2) أى المعدود.

3-3 (3) اصول الفقه: 276/1.

إن صيغ العموم وضعت للدلالة على سرية الحكم إلى جميع ما ينطبق عليه مدخولها و متعلقها إلى أن قال:

و من ضوء هذا البيان يظهر الفرق بين ما دلّ على العموم من الصيغ وبين لفظ عشرة و نظائرها فإنّ هذه اللفظة بالإضافة إلى أفرادها حيث إنّها كانت من الأسماء الأجناس فلا محالة تكون موضوعة للدلالة على الطبيعة المهملة الصادقة على هذه العشرة و تلك و هكذا فلا تكون من ألفاظ العموم في شيء.

و أمّا بالإضافة إلى مدخولها كقولنا أكرم عشرة رجال فلا تدلّ على سريان الحكم إلى كلّ من ينطبق عليه مدخولها و هو الرجل.

نعم بمقتضى الإطلاق و إن دلّت على أنّ المكلف مخيّر في تطبيق عشرة رجال على أيّ صنف منهم اراد و شاء سواء كان ذلك الصنف من صنف العلماء أو السادة أو الفقراء أو ما شاكلها إلاّ أنّ ذلك بالاطلاق و مقدمات الحكمة لا بالوضع.

و أمّا بالإضافة إلى الآحاد التي يتركّب العشرة منها فهي و إن دلّت على سرية الحكم المتعلّق بها إلى تلك الآحاد سرية ضمنيّة كما هو الحال في كلّ مركّب يتعلّق الحكم به فأنّه لا محاله يسرى إلى أجزائه كذلك إلاّ أنّ هذه الدلالة أجنبيّة عن دلالة العامّ على سرية الحكم إلى جميع أفراد مدخوله حيث إنّ هذه الدلالة أجنبيّة عن دلالة العامّ على سرية الحكم إلى جميع أفراد مدخوله حيث إنّ تلك الدلالة دلالة على سرية الأحكام المتعدّدة المستقلّة إلى الأفراد و الموضوعات كذلك و هذا بخلاف هذه الدلالة فإنّها دلالة على سرية حكم واحد متعلّق بموضوع واحد إلى أجزائه ضمنا يعني أنّ كلّ جزء من أجزائه متعلّق للحكم الضمني دون الاستقلال كما هو الحال في



جميع المركبات بشتى أنواعها (1).

فتحصّل أنّ الفرق بين العامّ المجموعى و أسماء الأعداد يكون فى اشتمال العامّ لمادّة هى صالحة للانطباق على جميع الأفراد دون أسماء الأعداد و يكون فى دلالة العامّ المجموعى على الاستيعاب و الشمولى بالنسبة إلى آحاد المادّة كاستيعاب المادّة فى الاستغراق دون أسماء الأعداد إذ لا استيعاب و لا شمول فيها.

لا يقال العامّ المجموعى ربما يكون عددا محصورا كما يقال جننى بمجموع العلماء مع أنّهم تعداد محدود فلا استيعاب و لا شمول لأنّنا نقول لا محدودية فى العنوان و إن كان المعنون فى الخارج محدودا و العبرة بالعنوان لا بالمعنون فلا تغفل.

### الأمر الخامس: أنّ أداة العموم مثل كلّ موضوعة فى اللغة لخصوص العموم...

أنّ أداة العموم مثل كلّ موضوعة فى اللغة لخصوص العموم و مقتضاه دلالتها على العموم بالحقيقة لا بالمجاز و لا بالاشتراك بين العموم و الخصوص و إلّا لزم الخلف فى كونها موضوعة لخصوص العموم كما لا يخفى.

و لا- ينافى ذلك الاختصاص استعماله أحيانا فى الخصوص عناية سواء كانت العناية بادّعاء أنّ الخصوص هو العموم كما هو مذهب السكّاكى كأن يطلق على رجل خاصّ أنّه كلّ رجل بادّعاء أنّه جميع الأفراد أو بعلاقة العموم و الخصوص الّتى تكون من إحدى العلاقات المجازية و دعوى أنّ شيوع التخصيص إلى حدّ قليل ما من عامّ إلّا و قد خصّ يمنع عن القول بوضع أفاظ العموم للعموم بل الظاهر يقتضى كونها موضوعة لما هو الغالب تقريبا للمجاز مندفة بمنع استلزام التخصيص للتجوّز لأنّ العامّ مستعمل فى مقام الاستعمال فى العموم لا فى الخصوص و إنّما التخصيص فى

ص: 21

الإرادة الجدّية و عليه فلا مجاز لاستعمال العامّ في معناه سواء تعلّق الحكم على العامّ حكماً صورياً نظير الحكم الصوريّ في مقام التقيّة أو تعلّق الحكم بما سوى الخاصّ في مرحلة الحكم.

نعم لو استعمل العامّ في الخصوص بقرينة الخاصّ لكان مجازاً و لكنّه خلاف الوجدان اذ العامّ لا يستعمل في الخصوص و إنّما التحديد و التخصيص في الإرادة الجدّية و التخصيص في المراد الجدّيّ من باب تعدّد الدالّ و المدلول لا استعمال لفظ العامّ في الخاصّ.

هذا مضافاً إلى أنّه لو سلّم الملازمة بين التخصيص و التجوّز فلا محذور فيه بعد كونه بالقرينة فلا ينافي ظهور اللفظ في العموم كما لا ينافي استعمال الأسد في الرجل الشجاع بالقرينة مع ظهور اللفظ في الحيوان المفترس.

أورد عليه في نهاية النهاية بأنّه يمكن أن يقال إنّ اشتهاً التخصيص و إن لم يكن يوجب كثرة المجاز إلاّ أنّه يوجب كثرة ذكر اللفظ لا بداعي الجدّ و هذا يساوق كثرة المجاز في المحذور فإنّ وضع اللفظ لما يستعمل فيه غالباً لا بداعي الجدّ كوضعه لما لا حاجة غالباً إلى استعماله فيه و إنّما يستعمل في غيره مجازاً في كونه خلاف الحكمة و الغرض من الوضع فلا يجوز الالتزام بشيء منهما (1).

و يمكن أن يقال استعمال اللفظ بداعي الجدّ في العموم ليس بقليل كقوله تعالى:

إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (2).

وقوله تعالى: وَيَلْ لِلْمُطَفِّفِينَ (3).

ص: 22

1-1) نهاية النهاية: 276/1.

2-2) المطفّفين: 22.

3-3) المطفّفين: 1.

وقوله تعالى: كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ (1).

وقوله تعالى: اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيصُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمَقْدَارٍ (2).

وقوله تعالى: كُلُّ أَمْرٍ مُّسْتَقَرٌّ (3).

وَ كُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ وَ كُلُّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌّ (4).

وإلى غير ذلك من الموارد الكثيرة وعليه فالحكمة تقتضى الوضع للعموم كما يشهد له التبادر و لا ينافيه ارادة الخاص في موارد كثيرة اخرى من باب تعدد الدال و المدلول.

هذا مضافا إلى امكان أن يقال إن التخصيص لا يصدق في موارد يكون مدخول لفظ كل متقيدا من أول الأمر إذ لا يستعمل العام في مثله إلا في معناه فلا تغفل.

### الأمر السادس: في مقتضى الأصل عند الشك في كون العام هل هو

الاستغراقى أو المجموعى أو البدلى.

ذهب في نهاية الاصول إلى أن مقتضى الأصل هو الاستغراقى بدليل أنه لا يحتاج إلى تصوّر أمر زائد و مؤونة زائدة وراء جعل المفهوم مرآة للحاظ الأفراد فإنها بالذات متكثرات و مستقلات و مقتضى ذلك هو الاستيعاب و هذا بخلاف المجموعى فإنه يحتاج مع ذلك إلى اعتبار قيد الوحدة في المتكثرات بالذات و بخلاف البدلى فإنه

ص: 23

1-1 (1) العنكبوت: 57.

2-2 (2) الرعد: 8.

3-3 (3) القمر: 3.

4-4 (4) القمر: 52 و 53.

يحتاج إلى اعتبار التردد بينها (1).

و لا يخفى عليك أنّ الشكّ لا مورد له في العامّ إذا كان مدخولا لأداة تقيّد خصوص العموم أو خصوص المجموع أو خصوص البدل فإنّ العامّ حينئذ تابع لأداة العموم في نوع العموم نعم يكون للشكّ مجال فيما إذا كانت الأداة موضوعة للاستيعاب و كانت مشتركة بين الاستغراقى و المجموعى كما قد يدعى في مثل الجمع المحلّى باللام أو كانت الأداة مشتركة بين الاستغراقى و البدلى كما قد يدعى في مثل كلمة أئى أو كانت الأداة مشتركة بين الاستغراقى و المجموعى و البدلى و صارت متعيّنة بحسب الموارد و القرائن كما ذهب إليه بعض.

و كيف ما كان فإذا شكّ في ذلك فالأصل كما ذهب إليه الأعلام هو الاستغراقى لأنّه لا يحتاج إلى مئونة زائدة إذ يكفيه أن يجعل المفهوم مرآة بلحاظ الأفراد فإنّها بالذات متكثّرات و مستقلّات و مقتضى الأداة الدالة على الاستيعاب هو الاستغراق و هذا بخلاف غيره من المجموعى أو البدلى فإنّهما يحتاجان إلى مئونة زائدة من لحاظ وحدة المتفرّدات أو لحاظ التردد فيها.

و لقائل أن يقول إنّ الأدوات إذا كانت موضوعة لمجرد الاستيعاب فالاستغراق كغيره في الحاجة إلى المئونة إذ مرآة المفهوم مشتركة بين الاستغراقى و المجموعى و البدلى فلا يختصّ بأحدها إلّا بالقرائن هذا بخلاف ما إذا كانت الأدوات موضوعة لخصوص الاستغراق فإنّ دخولها على الأجناس يدلّ على كون العامّ للاستغراق و لا حاجة إلى مئونة زائدة. اللهمّ إلّا أن يقال إنّ الاستيعاب أيضا يفيد ذلك لأنّ المفهوم إذا كان مرآة إلى الأفراد المتكثّرة فالاستيعاب يدلّ على عموميّة ما يفيد المفهوم بنفسه من دون حاجة إلى أمر آخر هذا بخلاف المجموعى أو البدلى فإنّهما يحتاجان إلى

ص: 24

(1-1) نهاية الاصول: 318/.

ملاحظة أمر زائد و هو الوحدة أو التردد و ممّا ذكر يظهر ما فى منتقى الاصول حيث أنكر ذلك فراجع (1).

و دعوى أنّ ظهور الكلام يقتضى حمله على المجموعى دون الاستغراقى سواء فى ذلك كون العموم مستفادا من مثل كلمة كلّ أو كونه مستفادا من هيئة الجمع المحلّى باللام أو من وقوع النكرة ونحوها فى سياق النهى أو النفى فلأنّ لفظ كلّ رجل فى قولنا أكرم كلّ رجل لا يصدق مفاده إلاّ على مجموع الأفراد دون كلّ واحد واحد منها.

هذا مضافا إلى أنّ العموم إنّما يستفاد من لفظ كلّ بنحو المعنى الاسمى و بما أنّه ملحوظ استقلالى فالحكم فى القضية إنّما يثبت له بنفسه لا لكلّ فرد من أفراد المدخول و هكذا الجمع المحلّى لا يصدق على كلّ واحد واحد من الأفراد و إنّما يصدق على جملة منها و بما أنّ لفظة اللام تدلّ على تعريف مدخولها و تعيينه و لا تعيّن لشيء من مراتب الجمع القابلة للانطباق عليها يكون المتعيّن هو أقصى مراتبه فيكون الموضوع للحكم هو مجموع الأفراد لا كلّ واحد واحد منها.

و هكذا الحال فى النكرة الواقعة فى سياق النفى أو النهى لأنّ القضية حينئذ تكون سالبة كليّة و تدلّ على ثبوت الحكم لمجموع الأفراد.

و بالجملة إذا لم تقم قرينة خارجيّة على إرادة العموم الاستغراقى فالظاهر من العموم سواء كان مدلولاً اسمياً أو حرفياً أو مدلولاً سياقياً هو إرادة العموم المجموعى دون الاستغراقى.

مندفعة أولاً- بأنّ لفظ «كلّ» موضوع لخصوص إفادة الاستغراقى و العامّ ليس لفظ «كلّ» بل العامّ هو مدخول لفظ الكلّ و هو فى نفسه قابل للانطباق على كلّ فرد بعد كونه مرآة للأفراد و إنّما أداة العموم توجب فعلية هذا الانطباق و شموله لجميع

ص:25

أفراده و عليه كلّ رجل بمعنى كلّ فرد من أفراد الرجل و هو يصدق على كلّ واحد واحد من حصص طبيعة الرجل و لا حاجة إلى صدق أداة العموم على كلّ واحد واحد من أفراد مدخوله حتّى يقال أنّه غير صادق إذ مدلول كلمة كلّ رجل الذى فى اللغة الفارسيّة «هر مرد» لا يصدق على خصوص زيد و عمرو.

و ثانياً بأنّ مفاد كلّ رجل ليس مجموع الأفراد لما عرفت من أنّ معادله فى اللغة الفارسيّة «هر فرد» و هو غير مجموع الأفراد و عليه فلا وجه لقوله لا يصدق كلّ رجل إلاّ على مجموع الأفراد.

و ممّا ذكر يظهر ما فى أجود التقريرات فى مقام الجواب عن الدعوى المذكورة حيث قال إنّ لفظ كلّ و ان كان لا يصدق بمفهومه على كلّ واحد واحد من أفراد مدخوله إلاّ أنّه إنّما يؤخذ فى الموضوع مرآة يثبت الحكم لكلّ فرد بخصوصه نظير كلمة «هر» فى اللغة الفارسيّة فكما أنّ مدلول كلمة «هر مرد» لا يصدق على خصوص زيد و عمرو و لكنّه مع ذلك يفيد عموم الحكم لكلّ واحد من الأفراد كذلك كلمة كلّ تفيد هذا المعنى أيضاً (1).

و ذلك لما عرفت من أنّ كلّ رجل بمعنى كلّ فرد من أفراد الرجل و هو قسيم المجموع و العامّ هو المدخول لا أداة العموم و المدخول بعد كونه مرآة و عامّاً يصدق على كلّ واحد واحد من أفراد فلا وجه لتصديقه عدم صدق كلّ رجل بمفهومه على كلّ واحد واحد من أفراد مدخوله كما لا وجه لذهابه إلى دلالة على كلّ فرد بمعونة أخذه فى الموضوع مرآة لأنّ العامّ الاصولى هو المنطقى و إنّما الفرق بينهما فى أنّ العامّ المنطقى مفهوم لا- يمتنع فرض صدقه على الكثيرين و العامّ الاصولى بعد دخول أداة العموم عليه هو الذى يشمل الكثيرين بمعونة أداة العموم و يكون معناه كلّ فرد

ص: 26

فرد من أفراد المدخول ولا حاجة إلى تعلق الأحكام في دلالة على ذلك كما لا يخفى.

وثالثاً: بأن المتفاهم العرفي من الجمع المعرف باللام كما أفاد السيد المحقق الخوئي قدس سره كون المستعمل فيه الجمع ملحوظاً فانياً في الأفراد الخارجية ما لم تتم قرينة على كونه ملحوظاً على نحو العموم المجموعى (1).

ولا ملازمة بين دلالة على أقصى مراتب الجمع وكون المستعمل فيه هو المجموع بل هو جميع الآحاد ما لم تتم قرينة على المجموع.

ورابعاً: بأن النكرة في سياق النفي أو النهي تفيد العموم ومفاد السلب في مثل لا رجل هو عموم السلب لا سلب العموم وهو الذي عبّر عنه بالسالبة الكلية فإن السلب متعلق بالطبيعة فيدلّ على سلب جميع أفرادها لا على سلب مجموع الأفراد.

ودعوى أن تعلق السلب بمجموع الأفراد من لوازم تعلقه بالجميع لا أنه بنفسه مدلول للكلام كما عن المحقق النائيني (2).

مندفعة بمنع كون تعلق السلب بمجموع الأفراد من لوازم تعلقه بالجميع فلا يكون ذلك مدلولاً له بنفسه ولا من لوازمه بل هو يحتاج إلى اعتبار وحدة أمور كثيرة ولا موجب لذلك كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ السلب والنفي يفيد عموم السلب والقضيّة تكون في قوّة الكليّة لا في قوّة الجزئية.

### **الأمر السابع: في كيفية دلالة نفي الطبيعة و اسم الجنس و النكرة على العموم**

وقد اختلف فيها بين الأعلام.

ذهب صاحب الكفاية إلى أنّ دلالتها على العموم منوطة بما إذا اخذت مرسلة

ص: 27

1-1) أجود التقريرات: 1/445 ذيل الصفحة.

2-2) أجود التقريرات: 1/446.

بمقدمات الحكمة لا مبهمة قابلة للتقييد وإلا فسلبها لا يقتضى إلا استيعاب السلب لما اريد منها يقينا لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها وهذا لا ينافى كون دلالتها على العموم عقلية فإنها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها لا الأفراد التي تصلح لانطباقها عليها (1).

وتبعه المحقق الاصفهاني حيث قال إنَّ السلب كالايجاب لا ينافى الاهمال كمنافاة التوسعة معه والقضية حينئذ سالبة كانت أو موجبة في قوة الجزئية فلا بد في استفادة كون المدخول مطلقا من إثبات مقدمات الحكمة (2).

خالفهما المحقق الايرواني بقوله ظاهر سلب الطبيعة عموم السلب ما لم تكن قرينة صارفة عن هذا الظهور تقتضى إرادة الطبيعة المقيّدة التي منها الطبيعة المهملة.

والماهية في ذاتها لا إبهام فيها ما لم تلحظ مقيّدة بقيد مبهم بل هي في ذاتها سيالة سارية ذات اطلاق فلو توجه الحكم اليها سرى بتبع سرايتها لأن الطبيعة حينئذ تكون تمام الموضوع وما هذا شأنه لا ينفك عن الحكم فلا حاجة إلى نصب مقدمات و التماس أمر آخر للدلالة على الاطلاق و سرىان الحكم حيثما سرت الطبيعة.

فإذا ألغى عن مقام الطبيعة لحاظ شيء من الحدود سواء كان حدًا خاصًا لا على التعيين وهو الذى تصير الطبيعة به مهملة أو حدًا خاصًا على التعيين وهو الذى تصير الطبيعة به مقيّدة أم كان حدّ الارسال ثم سلط عليها السلب فمقتضى ذلك سلبها بتمام أفرادها كما أنّها لو لوحظت بالنحو الأخير كان الأمر كذلك لكنّ هذا يقتضى سلبها بتمام أفرادها لفظا و الأول يقتضيه عقلا و أمّا إذا لوحظت بقيد مهمل أو معيّن فليس مقتضى ذلك إلا سلب الطبيعة المقيّدة سواء أتى بالقيد لفظا أم فهم من

ص: 28

1- (1) الكفاية: 334/1.

2- (2) نهاية الدراية: 185/2.



وتبعه السيّد المحقّق البروجردى قدّس سرّه حيث قال ممّا يدلّ عقلا على العموم النكرة الواقعة فى سياق النفى أو النهى فإنّ ثبوت الطبيعة بثبوت فرد ما و انتفاؤها بانتفاء جميع الأفراد و الطبيعة الواقعة فى سياقها مرسله لا مبهمه فلا نحتاج إلى اجراء مقدمات الحكمة فيها (2).

فالأظهر هو أنّ إسناد النفى أو النهى إلى الطبيعة سواء قلنا بحكايتها عن الأفراد أو لم نقل لا يعقل إلاّ بانتفاء جميع الأفراد و إلاّ لكان إسناد النفى أو النهى إلى الطبيعة من دون لحاظ قيد و قرينة صارفة غير صحيح بل اللازم هو إسناد النفى إلى الفرد أو حصّة خاصّة من الطبيعة أو الطبيعة المقيّدة و لو بقيد الإهمال و هو منتف و مع الدلالة العقلية المذكورة لا حاجة إلى الأخذ بمقدمات الحكمة إذ موضوع المقدمات هو الشكّ و مع هذه الدلالة لا شكّ و هكذا إن قلنا بأنّ الطبيعة فى متعلّق النواهي منصرفة إلى الطبيعة السارية لكثرة استعمالها فيها فى النواهي دون متعلّق الأمر كما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه فأنّه مع الانصراف المذكور لا حاجة فى مقدمات الحكمة نعم تكون الدلالة حينئذ لفظية لا عقلية.

و هكذا النكرة إذا وقعت فى سياق النفى أو النهى خرجت عن كونها نكرة و استعملت بمنزلة الطبيعة فيترتب عليها ما يترتب على الطبيعة على ما عرفت.

و ممّا ذكر يظهر أنّ الحكم بوحدة السلب و الايجاب فى عدم المنافاة مع الاهمال و الحاجة إلى مقدمات الحكمة كما ذهب إليه المحقّق الاصفهاني ليس فى محلّه بعد ما عرفت من ملازمة نفي الطبيعة و اسم الجنس و النكرة مع انتفاء جميع الأفراد و مع هذه

الملازمة لا وجه للاهمال بل القضية كئيّة و حيث إنّ هذه الملازمة عقلية فلا يبقى شكّ حتّى يحتاج إلى مقدّمات الحكمة فلا تغفل.

و ممّا ذكر يظهر أيضا ما فى مناهج الوصول حيث قال إنّ اسم الجنس موضوع لنفس الطبيعة بلا شرط و تنوين التنكير لتقيدها بقيد الوحدة الغير المعيّنة لكن بالمعنى الحرفى لا الاسمى و ألفاظ النفى و النهى وضعت لنفى مدخولها و الزجر عنه فلا دلالة فيها على نفى الأفراد و لا وضع على حدّه للمركّب فحينئذ تكون حالها حال سائر المطلقات فى احتياجها إلى مقدّمات الحكمة فلا فرق بين أعتق رقبة و لا تعتق رقبة فى أنّ الماهية متعلّقة للحكم و فى عدم الدلالة على الأفراد و فى الاحتياج إلى المقدّمات نعم بعد تماميتها قد تكون نتيجتها فى النفى و الإثبات مختلفة عرفا لما تقدّم من حكمه بأنّ المهملة توجد بفرد ما و تنعدم بعدم جميع الأفراد (1).

و ذلك لأنّ الموضوع فى الأمر و النهى و إن كان واحدا إلاّ أنّك عرفت أنّ مقتضى نفى الطبيعة أو النهى عنها مغاير مع مقتضى طلبها و البعث نحوها و لا مدخلية لكون الطبيعة مرآة إلى الأفراد فى ذلك بل نفس نفى الطبيعة لا يصحّ عقلا مع وجود بعض أفرادها من دون فرق بين وجود مقدّمات الاطلاق و عدمها.

و بعبارة اخرى أنّ المطلوب فى ناحية الأمر هو وجود الطبيعة و هو ناقض للعدم الكليّ و طارد لعدم الأزلّى و هو ينطبق على أوّل فرد و وجود من الطبيعة و المطلوب فى ناحية النهى هو نقيض ذلك و هو عدم ناقض لعدم و من المعلوم أنّه يساوق إبقاء عدم الكليّ على حاله و بذلك يتحقّق الفرق بين الأمر و النهى فى مقام الامتثال لأنّ لازم صرف الوجود أو مطلق الوجود هو تحقّق الطبيعة بفرد ما و لازم نقيضه هو انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع أفرادها و قد مرّ تفصيل ذلك فى المبحث الرابع فى

ص:30

وجه اختلاف الأمر والنهي في كيفية الامتثال من أبحاث الفصل الأول من النواهي.

هذا مضافاً إلى أنّ منع حكاية الطبيعة عن الأفراد محلّ نظر كما مرّ في الأمر الأول و منشأ ذلك هو عدم التوجه والالتفات إلى الفرق بين المسائل الفلسفية والمسائل الاصولية المبتنية في مثل المقام على الدلالات العرفية و من المعلوم أنّ العرف يرى الطبائع موجودة في الخارج و مع وجودها في الخارج تكون الطبيعة حاكية عن حصصها الخارجية.

على أنّ محلّ الكلام هو تعلق النفي أو النهي بنفس الطبيعة لا الطبيعة المهملة لما عرفت من أنّ الإهمال أيضاً من القيود والمفروض هو عدم لحاظ شيء مع الطبيعة فتحصل أنّ نفي الطبيعة من دون ملاحظة قيد معها يساوي نفي جميع الأفراد بحكم العقل من دون حاجة إلى مقدّمات الحكمة لإثبات الإطلاق في المنفي بل يمكن أن يقال إنّ دلالة نفي الطبيعة على الاستغراق مقدّمة رتبة على مقدّمات الحكمة لتأخّر الحكم عن الموضوع وتأخّر جريان المقدّمات عن الحكم المترتب على الموضوع فالمقدّمات متأخرة عن الموضوع برتبتين فلا يعقل توقف دلالة نفي الطبيعة على جريان المقدّمات أو دلالتها في الرتبة المتقدّمة عليه برتبتين وسيأتي إن شاء الله تعالى بقية الكلام في وجه إفادة ألفاظ العموم للاستغراق من دون حاجة إلى المقدّمات فتدبر.

### **الأمر الثامن: في أنّ اللام في الجمع هل يفيد العموم أو لا**

في أنّ اللام في الجمع هل يفيد العموم أو لا و تفصيل ذلك موكول إلى مبحث المطلق والمقيّد إن شاء الله تعالى.

وإجمال المطلب أنّ بعض الاصوليين أنكروا وضع اللام لشيء من المعاني وقال إنّها ليست إلّا لمجرد التزيين.

و منشأ ذلك هو توهم أنّ اللام لو كانت موضوعة لتعريف الجنس ومفيدة لتعيينه لزم أن لا يصحّ حمل المعرف باللام بما هو معرفّ على الأفراد لأنّ الجزئي لا يحمل على الجزئي واستنتج من ذلك أنّ اللام لا تقيد التعريف بل هي للزينة.

أورد عليه في نهاية النهاية بأنّ هذا مضافاً إلى اختصاصه باللام التي تكون للإشارة إلى الجنس دون ما كانت للإشارة إلى المعهود الخارجى والاستغراقى أنّ الظاهر من كون اللام لتعريف الجنس أنّها موضوعة للإشارة إلى جهة تعيّن الجنس من بين الأجناس إلى أن قال فإنّ جنس الرجل ذو تعيّن وتمييز واقعى من جنس المرأة وسائر الأجناس الأخر والذهن يدرك هذا التمييز لا أنّه يحصل له التمييز فى الذهن.

فإذا أشرنا إليه بماله من التعيّن الواقعى النفس الأمري وقلنا الرجل خير من المرأة كان معرفة و أمّا إذا أشرنا إليه بجهة ابهامه بين أفرادها ولا تعيّنه كان نكرة.

و المدعى هو أنّ لفظ اسم الجنس موضوع للجنس بما هو جنس غير متعيّن واللام للإشارة إليه بجهة تعيّنه وتمييزه ولذلك يحصل التعريف باللام لا لأنّ اللام للإشارة إلى الجنس المتمييز فى الذهن ليّتجه الاشكال من عدم الصدق على الخارجيات (1).

وبالجملة فاللام تشير إلى تعيّن الجنس بالنسبة إلى سائر الأجناس لا تعيّنه بخصوصيات الوجود الذهنى حتّى يصير بذلك جزئياً وعليه فيمكن أن يقال إنّ الأصل فى اللام أن تكون للتعريف والعهدية مطلقاً سواء كانت ذكرية أو خارجية مستفادة من القرائن و حينئذ إذا كانت اللام موضوعة للتعريف فاذا دخلت على الجمع تقيّد تعريفه و هو يدلّ بالدلالة العقلية على الاستغراق إذ لا تعيّن لسائر مراتبه إلاّ تلك المرتبة يعنى جميع الأفراد.

و الايراد عليه بأنّ لتلك المرتبة و إن كان تعيّن فى الواقع و لكنّ التعيّن ثابت لأقلّ مرتبة الجمع أيضاً فإذا لا دليل على تعيّن تلك دون هذه.

يجاب عنه بأنّ هذه المرتبة أى أقلّ مرتبة الجمع أيضاً لا تعيّن لها فى الخارج

ص:32

وإن كان لها تعيّن بحسب مقام الارادة فإنّ الثلاثة التي هي أقلّ مرتبة الجمع تصدق في الخارج على الأفراد الكثيرة ولها مصاديق متعدّدة فيه كهذه الثلاثة و تلك وهكذا فإذا فالمرتبة الأخيرة متعيّنة دون غيرها (1).

وقد أفاد و أجاد سيّدنا الامام المجاهد قدّس سرّه حيث قال إنّ اسم الجنس المجرّد عن اللام و التنوين وغيرهما موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي، و هي ليست معرفة و لا نكرة إلى أن قال: و لهذا تصلح لعروضهما عليها فلو كانت متعيّنة و معرفة بذاتها لم يمكن أن يعرضهما ما يصادّها و بالعكس.

فحينئذ يمكن أن يفرق بينهما بأن يقال اسم الجنس موضوع لنفس الماهيّة التي ليست نكرة و لا معرفة و علمه موضوع للماهيّة المتعيّنة و الفرق بين علم الجنس و اسم الجنس المعرّف أنّ الأوّل يفيد بدالّ واحد ما يفيد الثاني بتعدّد الدالّ...

فالماهيّة بذاتها لا معروفة و لا غيرها و بما أنّها معنى معيّن بين سائر المعاني و طبيعة معلومة في مقابل غير المعيّن معرفة فأسامة موضوعه لهذه المرتبة و اسم الجنس لمرتبة ذاتها و تنوين التنكير يفيد نكارتها و اللاتعيّن ملحق بها كالتعيّن.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ اللام وضعت مطلقا للتعريف و إفادة العهد و غيره بدالّ آخر فاذا دخلت على الجنس و على الجمع تقيّد تعريفهما و إفادة الاستغراق لأجل أنّ غير الاستغراق من سائر المراتب لم يكن معيّنا و التعريف هو التعيين و هو حاصل في استغراق الأفراد لا غير (2).

و إلى ما ذكر يرجع ما أفاده في المحاضرات أيضا حيث قال و أمّا احتمال وضع المجموع من حيث المجموع للدلالة على ذلك زائدا على وضع كلمة (اللام) و مدخولها

ص:33

1-1) راجع المحاضرات: 360/5.

2-2) مناهج الوصول: 323/2-324.

فهو بعيد جدا ضرورة أنّ الدالّ على إرادة هذه المرتبة إنّما هو دلالة كلمة (اللام) على التعريف و التعيين نظرا إلى أنّه لا تعيّن في الخارج إلاّ لخصوص هذه المرتبة.

و كذا احتمال وضع كلمة اللام للدلالة على العموم و الاستغراق ابتداء بعيدا لما عرفت من أنّها لم توضع إلاّ للدلالة على التعريف و التعيين.

فالنتيجة إنّ الجمع المعرّف باللام يدلّ على إرادة جميع أفراد مدخوله على نحو العموم الاستغراقى (1).

ثمّ لا يخفى عليك أنّه ذهب بعض المعاصرين إلى أنّ الجمع إذا كان خاليا عن اللام التنوين على الوحدة الموجبة لإرادة جماعة واحدة في الجموع وإذا كان محلّي باللام يستفاد من المجموع جميع مصاديق مفرداتها و ذلك لا من باب دلالة اللام على الاستغراق بل الظاهر أنّ اللام لا يفيد في شيء من الموارد شيئا و ليس فائدته إلاّ الزينة و المنع من دخول علامة التنوين التي تدلّ على الوحدة لإرادة فرد واحد في أسماء الأجناس و جماعة واحدة في الجموع فاللام لا يدلّ على العموم و لذلك ترى مرادفها بالفارسيّة مثلا يدلّ على العموم و لا لام و لا شيء آخر إلاّ الجمع فراجع لفظ «دانايان» «دانشمندان» و نحوهما (2).

حاصله أنّ الجمع في نفسه يدلّ على العموم و إنّما يمنعه التنوين الدالّ على الوحدة و حيث إنّ مع اللام لا تنوين فالجمع يدلّ على العموم و استشهد بلفظ دانايان و دانشمندان.

و لقائل أن يقول أوّلا إنّ الاستدلال بما في اللغة الفارسيّة للاستظهار من اللغة العربيّة غير تامّ إذ لا ملازمة بينهما، و ثانيا إنّنا لا نسلم دلالة الجمع على العموم

ص: 34

1-1 (1) المحاضرات: 361/5.

2-2 (2) راجع تسديد الاصول: 502/1.

والاستغراق غايته هو صلاحية اللفظ للدلالة على العموم كما يصلح للدلالة على أقل الجمع ولذا لا يحتاج حمل لفظ الجمع على أقل الجمع إلى عناية و مئونة.

و ثالثاً: إن نفي الدلالة على الوحدة لا ينافي إرادة غير الواحد و عليه فلا يستلزم الاستغراق اذ الجمع موضوع لاستعماله في الثلاثة أو الأزيد فالجمع قابل لاستعماله في الاستغراق و غيره فلو لم تعد اللام التعريف فلا وجه لاستفادة الاستغراق منه.

فالأولى هو أن يقال أن سبب إفادة الاستغراق هو إفادة اللام للتعريف إذ التعريف هو التعيين و هو لا يتحقق إلا في الاستغراق لا غير فتدبر جيداً ثم إنه لا حاجة في استفادة الاستغراق إلى مقدمات الحكمة لأن التعريف مدلول وضعي للام و هو يدل بالدلالة العقلية على الاستغراق خلافاً لصاحب الكفاية حيث ذهب إلى أن إفادة اللام للعموم مبتنية على مقدمات الحكمة هذا مضافاً إلى أن رتبة الموضوع مقدّمة على رتبة مقدمات الحكمة برتبتين إذ الموضوع مقدّم على الحكم و هو مقدّم على المقدمات فلا يعقل توقف دلالة اللام على الاستغراق على المتأخر عنه برتبتين كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر أن اللام في المفرد لا يفيد إلا التعريف في الجنس و أمّا العموم و الاستغراق فلا موجب له و لذا يحتاج في إفادة العموم و الاستغراق إلى مقدمات الحكمة و لا محذور فيه كما لا يخفى.

### **الأمر التاسع: أن ألفاظ العموم مثل «كلّ» و «جميع» موضوعة للاستغراق...**

أن ألفاظ العموم مثل «كلّ» و «جميع» موضوعة للاستغراق و اضافتها إلى الطبيعة التي تكون قابلة للصدق على الكثيرين توجب إفادة استغراق المدخول من دون حاجة إلى ملاحظة الحكم المتعلق على الموضوع و مقدمات الاطلاق لأن أداة العموم متعرّضة لكمية مصاديق الطبيعة و معه لا معنى لعدم كون المتكلم في مقام بيان تمام الأفراد و إلا لزم الخلف في اتخاذ أداة العموم الدالة على الاستغراق.

و هذا هو مقتضى باب العموم بخلاف باب الاطلاق لإمكان أن لا يكون

المتكلم فيه بصدد بيان حكم الطبيعة بل يكون بصدد بيان حكم آخر فلا بدّ في اثبات الاطلاق من جريان مقدّمات الاطلاق هذا مضافا إلى أنّ الحكم متأخّر عن الموضوع العامّ برتبة و جريان المقدّمات متأخّر عنه برتبتين فلا يعقل توقّف دلالة الأداة على العموم عليه كما لا يخفى (1).

و لا ينافى ذلك تقييد المدخول بالقيود فإنّ مفاد كلّ هو استغراق المدخول من دون فرق بين أنّ يكون المدخول مع القيد أو بلا قيد.

و عليه لفظة كلّ أو جميع تدلّ بحسب الوضع في مثل قولنا كلّ رجل أو جميع طلاب على الاستغراق في مدخوله فيسرى الحكم المتعلّق به إلى جميع ما يمكن أن ينطبق عليه ماهيّة المدخول بما لها من المعنى و الشاهد على ذلك هو التبادر العرفي و هذه الدلالة وضعيّة لفظيّة و لا تتوقّف على مقدّمات الحكمة كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر وجه ضعف كلام صاحب الكفاية حيث ذهب إلى أنّ لفظة كلّ و نحوها من أداة العموم و إن كانت موضوعة للدلالة على العموم إلاّ أنّ دلالتها على عموم جميع ما ينطبق عليه مدخولها من الأفراد و الوجودات تتوقّف على جريان مقدّمات الحكمة فيه (2).

و ذلك لما عرفت من أنّ لفظة كلّ و نحوها تدلّ على استغراق أفراد المدخول بالظهور الوضعي و لا حاجة إلى جريان مقدّمات الحكمة بعد الدلالة الوضعيّة هذا مضافا إلى ما عرفت من تأخّر جريان المقدّمات عن الموضوع برتبتين فلا دلالة لها في الرتبة المتقدّمة.

ص:36

---

1-1) راجع مناهج الوصول:233/2.

2-2) الكفاية:334/1.



## الفصل الأول

فى تعريف العام

و هنا أمور:

### الأمر الأول: فى تعريف العام الاصولى:

عرّف شيخنا الاستاذ العامّ بأنّه ما يكون مسوّرا بسور محيط بأفراد حقيقة واحدة، كما فى «كلّ عالم» و«العلماء» و«جميع علماء». و مقتضى هذا التعريف أنّ مثل لفظ «كلّ» و«جميع» و«لام الاستغراق» من أدوات العموم و ليست بعمومات، كما أنّ لفظ «عالم» و«علماء» و نحوهما يكون من المطلقات لا العمومات، و إنّما يصير لفظ «عالم» و«علماء» من العمومات إذا صدّرت بإحدى أدوات العموم. فالعامّ هو مدخول أداة العموم، و هو الذى يشمل جميع أفرادهِ و يكون محيطا بالنسبة إليها، و هذا العامّ هو اللفظ بلحاظ معناه، لا المفهوم. و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفاية حيث قال فى تعريفه: «هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه» و ذلك لأنّ العموم و الخصوص ليسا من صفات المفهوم و المعنى، بل هما من صفات اللفظ باعتبار المعنى و لحاظه.

وأيضا جعل العامّ نفس الأداة لا مدخولها كما ترى؛ لأنّ أداة العموم لا تقيّد إلاّ الاستيعاب، ولا حكاية لها عن المصاديق، وإنّما الحكاية لمدخولها، ولا وجه لإنكار حكاية طبيعة المدخول عن حصصها، مع أنّ الحكاية أمر عرفيّ وليست عقليّاً.

نعم يرد على هذا التعريف: أنّه لا يشمل العامّ الذي ليس بمسوّر، كاسم الجمع مثل «قوم» و«ناس» بناء على كونهما من ألفاظ العموم، وعليه فاعتبار تعدّد الدالّ والمدلول يكون بحسب الغالب، والعامّ في الحقيقة هو لفظ يحيط بأفراده لا، سواء كانت إحاطته من جهة تعدّد الدالّ والمدلول أو من جهة وضع اللفظ للإحاطة الفعلية.

ثمّ الفرق بين العامّ الأصولي والعامّ المنطقي يكون في فعلية الإحاطة وعدمها، فإذا اعتبرت الإحاطة بالفعل في التعريف فهو عامّ أصوليّ، وإذا لم يعتبر فيه ذلك - بل عرّف بأنه الذي لا يمتنع فرض صدقه على الكثيرين - فهو كلّ منطقيّ.

### الأمر الثاني: في أقسام العمومات:

ينقسم العامّ إلى الاستغراقي والمجموعي والبدلي، والأوّل هو الذي دلّ اللفظ فيه على استيعاب تمام أفراد الطبيعة في عرض واحد من دون اعتبار وحدتها واجتماعها، مثل قولهم: «كلّ عالم».

والثاني: هو الذي دلّ اللفظ فيه على استيعاب تمام الأفراد مع اعتبار الوحدة والاجتماع، مثل «مجموع إنسان» أو «مجموع علماء».

والثالث: هو الذي دلّ اللفظ فيه على استيعاب الأفراد على البدل، مثل «أى رجل».

وامتثال الأوّل يتمّ بإتيان كلّ واحد من أفراد العامّ، فإذا أتى ببعض امتثال بالنسبة إليه وعصى بالنسبة إلى غيره.

وامتثال الثاني يتمّ بإتيان المجموع، ولو أخلّ ببعضه لم يمتثل التكليف أصلاً.

و امثال الثالث يتمّ بإتيان فرد واحد من دون اعتبار خصوصية من خصوصيات أفراد موضوع الخطاب.

### الأمر الثالث: في منشأ هذا التقسيم:

لا- يخفى أنّ دلالة أدوات العموم على الأقسام الثلاثة تكون بالوضع، ولا حاجة فيها إلى تعلّق حكم أو ملاحظة متكلّم أو قرينة أخرى، والشاهد لذلك: هو تبادر الاستغراق من لفظة «كلّ رجل»، و تبادر المجموع من لفظة «مجموع»، و تبادر الفرد الواحد من لفظة «أى رجل» في قوله: «تصدّق على أى رجل رأيت».

وصحّة استعمال بعض هذه الأدوات في الأخرى مع القرينة لا تكون علامة على الاشتراك، كما في اللام فإنّها موضوعة للجنس وقد تستعمل في الاستغراق مع القرينة، ومع ذلك ليست مشتركة بين الجنس و الاستغراق.

### الأمر الرابع: في خروج أسماء الأعداد عن العمومات:

وذلك لأنّ آحاد مثل العشرة ليست أفرادا لها، بل هي أجزاء كأجزاء الكلّ و مقوّمه لها، و لفظة العشرة لا تصدق على كلّ فرد من الآحاد كما تصدق الطبيعة على أفرادها، و عليه فلا تكون أسماء الأعداد كالعمومات.

و دعوى: أنّ مفهوم «كلّ عالم» لا ينطبق أيضا على كلّ فرد من العالم، ولا يضّرّ ذلك بعد انطباق مدخول «كلّ عالم» على كلّ فرد، و هكذا يكفي في المقام انطباق عنوان الواحد على كلّ واحد بعد كون كلّ عدد مؤلّفا من الآحاد.

مندفعة: بأنّ مراتب الأعداد و إن تألّفت من الآحاد، إلّا أنّ الواحد ليس مادّة لفظ العشرة كي يكون له الشمول، بل العشرة لها مفهوم يباين سائر المفاهيم من مراتب الأعداد حتّى مفهوم الواحد، و بهذه الملاحظة لا ينطبق مفهوم العشرة على

فالعدد كعنوان الكلّ لا الكلّيّ الشامل لأفراده، وهذا بخلاف المدخول في العامّ الاستغراقيّ أو المجموعىّ فإنّه الكلّيّ الشامل لأفراده، فالفرق بين العامّ الاستغراقيّ و المجموعىّ وبين العشرة ونحوها من أسامى الأعداد واضح.

### الأمر الخامس:

أنّ أداة العموم مثل لفظة «كلّ» موضوعة في اللغة لإفادة خصوص العموم، و مقتضى ذلك: أنّ دلالة مثل هذه اللفظة على العموم من باب الحقيقة، لا المجاز، ولا الاشتراك بين العموم والخصوص؛ وإلاّ لزم خلف ما قلناه في كونها موضوعة لخصوص العموم.

ولا- ينافى ما ذكر استعمالها أحيانا في الخصوص بعناية، سواء كانت العناية بادّعاء أنّ الخصوص هو العموم، أو بعلاقة العموم والخصوص؛ لأنّ ذلك بالقرينة فلا ينافى ظهور أداة العموم في العموم بحسب الوضع.

و دعوى: أنّ شيوع التخصيص- إلى حدّ كبير؛ حتّى قيل: ما من عامّ إلاّ وقد خصّ- يمنع عن القول بوضع ألفاظ العموم للعموم، بل الظاهر يقتضى كونها موضوعة لما هو الغالب تقليلا للمجاز.

مندفعة: بمنع استلزام التخصيص للتجوّز؛ لأنّ أداة العموم في موارد التخصيص مستعملة في مقام الاستعمال في العموم لا في الخصوص، و إنّما التخصيص في الإرادة الجدّية بتعدّد الدالّ والمدلول، وعليه فلا تجوّز في استعمال أداة العموم في معناها.

### الأمر السادس: في تأسيس الأصل:

إذا شككنا في كون العامّ استغراقيّا أو مجموعيّا أو بدليّا فلا يخفى أنّ الأصل هو

كونه استغراقياً، بدليل: أنه لا- يحتاج إلى تصوّر أمر زائد وراء مرآية المدخول فإن مقتضى تكثّر الأفراد- التي يكون المدخول مرآة لها و مقتضى إفادة الأداة للعموم و الاستيعاب هو الاستغراق؛ و إلّا لزم الخلف: إمّا في مرآية المدخول، أو في إفادة الأداة للعموم و الاستيعاب، و كلاهما ممنوعان، و هذا بخلاف العموم المجموعى أو البدلى؛ لا اعتبار أمر زائد فيهما من وحدة المتكثّرات أو البدلية و التردّد.

هذا كلّ على تقدير الشكّ، كما إذا قلنا بأنّ الأداة مشتركة بين الاستغراقى و المجموعى كما قد يدعى فى مثل الجمع المحلّى باللام، أو مشتركة بين الاستغراقى و البدلى كما قد يدعى فى مثل كلمة «أى»، أو مشتركة بين الثلاثة كما ذهب إليه بعض.

و أمّا إذا لم نقل بالاشتراك- كما هو الظاهر- فلا مورد للشكّ؛ فإنّ العامّ إذا كان مدخولاً لأداة الاستغراقى يكون استغراقياً، و إذا كان مدخولاً لأداة المجموعى يكون مجموعياً، و إذا كان مدخولاً لأداة البدلى يكون بدلياً.

ثمّ لا- يخفى عليك ضعف القول بظهور الكلام فى المجموعى دون الاستغراقى؛ بدعوى أنّ لفظ «كلّ رجل» فى قولنا: «أكرم كلّ رجل» لا يصدق إلاّ على مجموع الأفراد دون كلّ فرد فرد.

و ذلك لأنّ مفاد «كلّ رجل» ليس مجموع الأفراد حتّى لا يصدق إلاّ على المجموع، بل مفاده كلّ فرد فرد من طبيعة الرجل، و هو غير مجموع الأفراد، و من الواضح أنّ هذا المعنى يصدق على كلّ واحد واحد من أفراد طبيعة المدخول كالرجل، و اللازم هو صدق المدخول لا أداة العموم؛ لأنّ الأداة تعمّم صدق المدخول و فعليّته.

و لا- موجب لصدق نفس الأداة على كلّ واحد حتّى ينكر ذلك و يقال: ليس الفرد كلّ فرد، و السرّ فى ذلك: أنّ العامّ ليس هو لفظ «كلّ» بل، العامّ هو مدخول لفظ «كلّ»، و هو- فى نفسه- قابل للانطباق على كلّ فرد بعد كونه مرآة للأفراد، و إنّما أداة العموم توجب فعليّة هذا الانطباق و شموله لجميع أفراد، و عليه «فكلّ رجل» معناه

كلّ فرد من أفراد طبيعة الرجل، وفرد الرجل يصدق على كلّ واحد واحد من أفراد طبيعة الرجل، ولا حاجة إلى صدق أداة العموم على كلّ واحد واحد من أفراد مدخولها حتّى يقال: إنّها غير صادقة عليه، فلا تغفل.

### الأمر السابع: فى كفيّة دلالة نفي الطبيعة و اسم الجنس و النكرة على

العموم:

و الأظهر أنّ إسناد النفي أو النهى إلى الطبيعة و اسم الجنس -سواء قلنا بحكايتهما عن الأفراد أو لم نقل- لا يعقل إلاّ بانتفاء جميع الأفراد، و إلاّ لكان إسناد النفي أو النهى إلى الطبيعة أو اسم الجنس من دون لحاظ قيد و قرينة صارفة غير صحيح، و مع هذه الدلالة العقلية لا حاجة فى التعميم إلى الأخذ بمقدمات الحكمة كما ذهب إليه فى الكفاية؛ إذ موضوع المقدمات هو الشكّ، و مع الدلالة العقلية على التعميم لا شكّ.

و هكذا الأمر إن قلنا بالدلالة اللفظية على التعميم، كما ذهب إليها سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه؛ بدعوى: أنّ الطبيعة اسم الجنس فى متعلّق النفي و النهى منصرفة إلى الطبيعة السارية؛ لكثرة استعمالها فيها، دون متعلّق الأوامر، و مع هذا الانصراف لا حاجة أيضا إلى المقدمات لإثبات السريان و التعميم.

و الموضوع فى الأمر و النهى و إن كان واحدا، إلاّ أنّ مقتضى نفي الطبيعة أو اسم الجنس أو النهى عنهما مغاير مقتضى طلبهما و البعث نحوهما؛ لأنّ المطلوب فى ناحية الأمر هو وجود الطبيعة أو اسم الجنس، و هو ناقض للعدم الكلىّ و طارد للعدم الأزلى، و هو ينطبق على أوّل فرد و وجود من الطبيعة أو اسم الجنس، و المطلوب فى ناحية النهى هو تقيض ذلك؛ و هو طلب عدم وجود ناقض للعدم، و معناه مساوق لطلب إبقاء عدم الكلىّ على حاله؛ و بذلك يتحقّق الفرق بين الأمر و النهى فى مقام

ص: 42

الامتثال؛ لأنَّ لازم صرف الوجود أو مطلق الوجود هو تحقُّق الطبيعة أو اسم الجنس بفرد ما، و لازم نقيضه هو انتفاء الطبيعة أو اسم الجنس بانتفاء جميع أفرادهما.

بل يمكن أن يقال: إنَّ دلالة نفي الطبيعة و اسم الجنس على الاستغراق و التعميم مقدّمة رتبة على مقدّمات الحكمة؛ لتأخّر الحكم عن الموضوع، و تأخّر جريان المقدّمات عن الحكم المترتّب على الموضوع، فالمقدّمات متأخّرة عن الموضوع، فلا يعقل توقّف دلالة نفي الطبيعة و اسم الجنس على جريان المقدّمات في الرتبة المتقدّمة عليه برتبتين.

ثمَّ إنَّ النكرة إذا وقعت في سياق النفي أو النهي خرجت عن كونها نكرة، و استعملت بمنزلة الطبيعة، فيترتّب عليها ما يترتّب على الطبيعة، فلا مجال للأخذ بمقدّمات الحكمة فيها أيضا كما لا يخفى.

### **الأمر الثامن: في أنّ اللام في الجمع هل تفيد العموم أو لا؟**

يمكن أن يقال: إنّ الأصل في اللام أن تكون للتعريف و العهديّة، سواء كانت ذكرية أو خارجيّة مستفادّة من القرائن.

فإذا كانت اللام موضوعة للتعريف و دخلت على الجمع أفادت تعريفه، و تعريف الجمع يدلّ بالدلالة العقلية على الاستغراق؛ إذ لا تعيّن إلاّ لتلك المرتبة-يعنى جميع الأفراد-دون سائر المراتب.

لا يقال: إنّ تلك المرتبة و إن كانت متعيّنة في الواقع، و لكنّ التعيّن أيضا ثابت لأقلّ مرتبة الجمع، و لا دليل على تقدّم أحد المتعيّنين.

لأننا نقول: إنّ الثلاثة-التي هي أقلّ مرتبة الجمع-تصدق في الخارج على الأفراد الكثيرة، و لها مصاديق متعدّدة فيه، كهذه الثلاثة و تلك الثلاثة و غيرهما، إذن فالمرتبة الأخيرة متعيّنة دون غيرها.

فالنتيجة: أنّ الجمع المعرّف باللام يدلّ على إرادة جميع أفراد مدخوله على نحو العموم الاستغراقى.

وذهب بعض إلى أنّ الجمع فى نفسه يدلّ على العموم، واللام لا تفيد إلاّ المنع من دخول علامة التنوين التى تدلّ على وحدة المدخول.

ويمكن أن يقال: إنّنا لا نسلم دلالة الجمع على الاستغراق، بل غايته هو صلاحية لفظ الجمع للدلالة على العموم كما يصلح للدلالة على أقلّ الجمع، والشاهد عليه أنّ استعمال الجمع فى أقلّ الجمع لا يحتاج إلى عناية.

ومع قابلية لفظ الجمع للدلالة على العموم وأقلّ الجمع فلو لم تعد اللام التعريف لم يكن وجه لاستفادة الاستغراق منه.

فالأولى هو أن يقال: إنّ سبب إفادة اللام فى الجمع للاستغراق هى إفادة اللام للتعريف؛ إذ التعريف هو التعيّن، وهو لا يتحقّق إلاّ فى الاستغراق لا غير.

### الأمر التاسع:

أنّ ألفاظ أدوات العموم مثل لفظة «كلّ» و«جميع» موضوعة فى اللغة للاستغراق، وإضافتها إلى طبيعة مدخولها- التى تكون قابلة للصدق على الكثيرين- تدلّ على استغراق أفراد المدخول من دون حاجة إلى ملاحظة مقدّمات الحكمة؛ لأنّ هذه الدلالة وضعيّة لفظيّة، والدلالة الوضعيّة لا تحتاج إلى مقدّمات الحكمة.

هذا مضافا إلى أنّ الحكم متأخّر عن الموضوع العامّ برتبة، وجرىان المقدّمات متأخّر عنه برتبتين، فلا يعقل توقّف دلالة الأداة على العموم على جرىان المقدّمات.



الباقى بعد تخصيصه بالمخصّص المبيّن

و لا يخفى عليك أنّه إذا خصّص العامّ بأمر معلوم مفهومًا و مصداقًا فلا ريب في عدم حجّية العامّ في مصداق الخاصّ لفرض التخصيص و أمّا غير مصداق الخاصّ من أفراد العامّ ممّا يشملها العامّ و لا تخصيص بالنسبة إليه فلا ينبغى الاشكال في حجّية العامّ فيه كما عليه بناء العقلاء من دون فرق بين كون التخصيص بالمتّصل أو بالمنفصل.

و الدليل عليه كما أفاد و أجاد شيخنا الأعظم قدّس سرّه هو ظهور العامّ في تمام الباقي بعد التخصيص على وجه لا يشوبه شائبة الإنكار في العرف و يشهد له انقطاع عذر العبد المأمور باكرام العلماء إلّا زيدا عند عدم الامتثال.

و لا نعى بالحجّية في المقام إلّا ذلك و يظهر بالرجوع إلى الوجدان الخالى عن الاعتساف و يزيد ظهورًا بملاحظة الاحتجاجات الواردة في كلمات الأئمّة و أرباب العصمة صلوات الله عليهم و أصحاب النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم من أرباب اللسان و العلماء في موارد جمّة على وجه لا- يمكن انكاره بل و لولاه لانسدّ باب الاجتهاد فإنّ رضى الاجتهاد تدور على العمل بالعمومات مع أنّ من السائر في الأفواه ما من عامّ إلّا و قد خصّ (1).

فمع ظهور العامّ في معناه فلا إجمال و إنّما التخصيص يوجب التضييق في ناحية الإرادة الجدّيّة و الظهور حجّة بناء العقلاء و يشهد له انقطاع عذر العبد و صحّة

ص: 45

هذا مضافا إلى إمكان منع التخصيص حقيقة في المتصل لأنّ تضيق المدخول لا ينافي استعمال أداة العموم في العموم لأنّها موضوعة لإفادة عموم المدخول.

إذ لا فرق بين قوله كلّ رجل وكلّ رجل عالم في كون كلمة كلّ مستعملة في العموم والاختلاف لا يكون بينهما إلا في المدخول و التضييق في المدخول يكون بتعدّد الدالّ والمدلول فكلمة كلّ مستعملة في العموم والمدخول مع قيوده أو بلا قيود بعد دخول أداة العموم يكون عاما.

ثمّ إنّ القول باجمال العام بعد التخصيص لتعدّد المجازات وعدم ترجيح لتعيّن الباقي يكذبه ما عرفت من ظهور العام بالوجدان إذ الظهور ينافي الاجمال هذا مضافا إلى إمكان منع المجاز.

وذلك لأنّ ألفاظ العموم والعام استعملت فيما وضعت له فلا مجاز بالنسبة إلى الكلمة لاستعمال أداة العموم في معناها من الاستغراق والاستيعاب واستعمال العام وهو مدخولها في معناه فقوله أكرم كلّ عالم مع تخصيصه بقوله لا تكرم الفاسق منه لا مجاز فيه لا بالنسبة إلى كلمة كلّ ولا بالنسبة إلى كلمة عالم فإنّهما مستعملان في معناهما كما لا مجاز فيه باعتبار ادّعاء أنّ غير الموضوع له هو الموضوع له ثمّ تطبيق المعنى الموضوع له على المعنى المجازي ادّعاء كما ذهب إليه في نهاية الاصول في جميع المجازات تبعا لما ادّعاه السكاكي في خصوص الاستعارة مدّعيًا بأنّ لطافة الاستعمال المجازي تكون من هذه الجهة وإلاّ فصرف ايجاد المعنى المقصود في ذهن السامع بلفظ آخر غير ما وضع له لا يوجب اللطافة ما لم يتوسّط في البين ادّعاء اتحاد المعنيين (1).

ضرورة عدم ادّعاء وتأول في مثل كلّ عالم المخصّص ب«لا تكرم الفاسق» منه

بأنَّ المخصَّص بالفتح أى العالم هو غير المخصَّص بالفتح فأطلق اللفظ الموضوع لغير المخصَّص على المخصَّص.

لقد أفاد و أجاد سيِّدنا الإمام المجاهد قدس سرّه حيث قال و القول بإجماله لتعدّد المجازات و عدم ترجيح لتعيّن الباقي ساقط لأنّ المجاز كما عرفت فى محلّه ليس استعمال اللفظ فى غير ما وضع له بل يكون استعماله فيما وضع له و تطبيق المعنى الموضوع له على المعنى المجازى ادّعاء سواء فى ذلك الاستعارة و غيرها.

فحيثنذ نقول إنّ العامّ المخصَّص لا- يجوز أن يكون من قبيل المجاز ضرورة عدم ادّعاء و تأوّل فيه فليس فى قوله أوفوا بالعقود ادّعاء كون جميع العقود هى العقود التى لم تخرج من تحته إلى أن قال فلا محالة أنّ مثل أكرم العلماء و أوفوا بالعقود استعملت جميع ألفاظهما فيما وضعت له (1).

و عليه فلا يحدث فى العامّ أو أداة العموم بعروض التخصيص تضييق فى ناحية الاستعمال و إنّما التضييق فى ناحية الإرادة الجدّية فالظهور باق على حاله و لا مجاز و لا إجمال.

كما أفاد و أجاد فى الكفاية حيث قال إرادة الخصوص يعنى ما عدى الخاصّ واقعا لا تستلزم استعماله فيه و كون الخاصّ قرينة عليه بل من الممكن قطعا استعماله معه فى العموم قاعدة و كون الخاصّ مانعا عن حجّية ظهوره تحكيما للنصّ أو الأظهر لا مصادما لأصل ظهوره و معه لا مجال للمصير إلى أنّه قد استعمل فيه مجازا كى يلزم الإجمال.

لا يقال هذا مجرد احتمال و لا يرتفع به الاجمال لاحتمال الاستعمال فى خصوص مرتبة من مراتبه.

ص:47

فإنه يقال مجرد احتمال استعماله فيه لا يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره في العموم و الثابت من مزاحمته بالخاص إنما هو بحسب الحجية  
تحكيما لما هو الأقوى (1).

و هذا الجواب عن دعوى المجاز و الاجمال أحسن الجواب.

وربما يجاب عنه بعد تسليم دعوى المجاز بأنه لا إجمال لأن تمام الباقي أقرب المجازات و هو لا يخلو عن الاشكال إذ مجرد أقرية العدد  
و كثرة الأفراد لا يرفع الاجمال ما دام لم توجب الانس بين اللفظ و ذلك المعنى و الانس لا يتحقق إلا بكثرة الاستعمال لا بغلبة الأفراد و  
أقربيتها.

و هكذا لا يخلو عن الاشكال ما أجابه شيخنا الأعظم قدس سره عن دعوى الاجمال بعد تسلّم المجاز من أنّ دلالة العام على كلّ فرد من  
أفراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر من أفراده و لو كانت دلالة مجازية إذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة لا بواسطة دخول  
غيرها في مدلوله فالمقتضى للحمل على الباقي موجود و المانع مفقود لأن المانع في مثل المقام إنما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله  
و المفروض انتفاؤه بالنسبة إلى الباقي لاختصاص المخصّص بغيره فلو شكّ فالأصل عدمه.

وجه الإشكال كما في الكفاية أنّ دلالته على كلّ فرد إنما كانت لأجل دلالته على العموم و الشمول فإذا لم يستعمل فيه و استعمل في ما  
عدى الخاص مجازا كان تعيين بعضها بلا معيّن ترجيحاً بلا مرجح و لا مقتضى لظهوره فيه (2).

ثم إنّ تصوير عدم المجازية كما أفاده شيخنا الاستاذ قدس سره بأحد النحويين: إنّما يجعل الفرد المخصّص خارجاً في مرحلة الحكم دون  
مقام الاستعمال بأن كان اللفظ مستعملاً

ص: 48

1-1) الكفاية: ج 1 ص 336.

2-2) الكفاية 338/1.

فى المحيط ثم غصّ النظر عن الفرد المعين و انشأ الحكم فى موضوع الباقي (و عليه يكون المخصّص المنفصل كالمتمّصل فى الكشف عن تضيق الموضوع و عدم التخصيص و الاخراج).

و إما بجعله خارجا عن المراد اللبى مع كونه داخلا فى مرحلة الحكم كمقام الاستعمال بأن لاحظ المعنى المحيط عند مقام الاستعمال و كذا لاحظته أيضا عند جعل الحكم لكن كان تعميمه الحكم للجميع بحسب الصورة مع اختصاص الباقي به بحسب اللب.

فعلى الأوّل لا اخراج فى البين حقيقة و على الثانى يكون الاخراج من هذا الحكم الصورى و يكشف عن عدم الدخول فى الحكم الجدّى من الأوّل و على التقديرين يكون العامّ حجة فى الباقي أمّا على الأوّل فلأنّ المفروض عدم الاغماض عن ما سوى هذا الفرد فى مرحلة الحكم و لازم ذلك شمول الحكم لجميع ما سواه.

و أمّا على الثانى فلأنّ المفروض تعلق الحكم الصورى بجميع الأفراد غاية الأمر قد علم مخالفته للحكم الجدّى فى خصوص هذا الفرد بالدليل فيبقى أصالة التطابق بين الحكمين بالنسبة إلى الباقي بحالها (1).

و الأرجح هو الأخير كما اعترف به شيخنا الاستاذ قدّس سرّه فى الدورة الأخيرة و إن لم يبيّن وجهه (2).

و لعلّ الوجه فى الأرجحية أنّ الأوّل يحتاج إلى الاستخدام و هو خلاف الظاهر من اسناد الحكم إلى الموضوع بماله من المعنى العامّ و عليه فالبعث أو الزجر المدلول عليه بالهيئة عامّ و لكن لم يكن فى مورد التخصيص بداعى الانبعاث و لذلك قال

ص:49

---

1-1) اصول الفقه لشيخنا الاستاذ: 280/1-281.

2-2) اصول الفقه لشيخنا الاستاذ: 347/3.

شيخنا الاستاذ قدس سره إن تعلق الحكم بجميع الأفراد صوري.

وقال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره البعث المدلول عليه بالهيئة لم يكن في مورد التخصيص لداعي الانبعاث بل إنما إنشاؤه كلياً وقانونياً بداعي الانبعاث إلى غير مورد التخصيص و الجعل الكلي إنما هو بداع آخر فالإرادة الاستعمالية في مقابل الجدية هي بالنسبة إلى الحكم فإنه قد يكون انشائياً وقد يكون جدياً لغرض الانبعاث.

ف«أوفوا بالعقود» انشاء البعث على جميع العقود و هو حجة ما لم تدفعها حجة أقوى منها فاذا ورد مخصّص يكشف عن عدم مطابقة الجدّ للاستعمال في موردته ولا- ترفع اليد عن العام في غير موردته لظهور الكلام و عدم اثلامه بورود المخصّص و أصالة الجدّ التي هي من الاصول العقلانية حجة في غير ما قامت الحجة على خلافه (1).

و مما ذكر يظهر أن الارادة الاستعمالية و الجدّية ملحوظة بالنسبة إلى انشاء البعث و الحكم لا بالنسبة إلى لفظ العام حتى يقال إن المراد الاستعمالي منه جميع العلماء و الجدّي بعضهم.

و عليه فلا وجه للايراد بأن حقيقة الاستعمال ليس إلا إلقاء المعنى باللفظ و المستعمل إن أراد المعنى واقعا فهو وإلا كان هازلا و ذلك لأن إرادة معنى اللفظ في مقام الاستعمال جدية على تقدير التخصيص و عدمه و إنما احتمال عدم الجدّية يكون بحسب موضوعية المستعمل بالنسبة إلى إنشاء الحكم فتحصل أن البعث الكلي بداعي الأمرين أحدهما بداعي الانبعاث بالنسبة إلى غير مورد التخصّص و ثانيهما بداعي ضرب القانون.

اورد عليه المحقق الاصفهاني بأن اللازم من عدم كون البعث حقيقياً بالإضافة

ص:50

إلى بعض الأفراد مع كونه متعلّقا به في مرحلة الانشاء هو صدور الواحد عن داعيين بلا جهة جامعة تكون هو الداعى.

و الحجّية وإن كانت جهة جامعة لترتّبها على الكاشف عن البعث لا على المنكشف.

لكنّه بعد ورود المخصّص و انكشاف كون الداعى جعل القاعدة لا جعل الداعى و الباعث، لا يترتّب عليه الحجّية و لا الباعثية.

أمّا عدم ترتّب البعث فلاّنه لم ينشأ هذا الواحد بداع البعث.

و أمّا عدم ترتّب الحجّية فلاّنّ الحجّية متقوّمة بالكاشف عن البعث و قد انكشف أنّه لم ينشأ بداع البعث فى شىء من أفراده.

و لا ينقلب الانشاء بداع من الدواعى بحيث يكون قبل المخصّص حجّة و قاعدة و بعده بعثا و تحريكا.

مضافا إلى أنّ الظاهر من الانشاء كونه بداع البعث لا بداعى جعل القاعدة و الحجّة فيدور الأمر بعد ورود المخصّص بين مخالفة أحد الظهورين.

إمّا الظهور الاستعمالى برفع اليد عنه مع حفظ ظهوره فى كونه بداع البعث الجدّى بالاضافة إلى ما استعمل فيه و هو الخصوص (أى ما عدى الخاص).

و إمّا الظهور من حيث الداعى و هو كون الانشاء بداع البعث برفع اليد عنه و حمل الانشاء على كونه بداع ضرب القاعدة و إعطاء الحجّة و لا مرجّح لأحدهما على الآخر.

و يمكن أن يقال إنّ المخصّص المنفصل إمّا أن يرد قبل وقت الحاجة أو بعدها فاذا ورد قبلها فالانشاء و إن كان بداع البعث جدّا إلاّ أنّه بالاضافة إلى موضوعه الذى يحدّده و يعيّنه بكلامين منفصلين فإنّه لو علم أنّ عادة هذا المتكلّم إفادة مرامه الخصوصى بكلامين لم يكن ظهور كلامه فى العموم دليلا على مرامه.

وإذا ورد بعدها فالإنشاء بداع البعث الجدّي بالإضافة إلى الجميع غاية الأمر أنّ البعث المزبور منبعث في بعض أفراد العامّ عن المصالح الواقعيّة الأولى وفي بعضها الآخر عن المصالح الثانويّة بحيث ينتهي أمدها بقيام المخصّص (1).

حاصله أنّ قاعدة الواحد لا تصدر إلّا عن الواحد تمنع عن تعدّد الدواعي بالنسبة إلى إنشاء البعث الواحد ثمّ إنّ جعل الداعي هو جامع الحجّيّة أو الباعثيّة حتّى لا يتعدّد الداعي غير سديد لعدم الباعثيّة أو الحجّيّة بالنسبة إلى مورد التخصيص مع انكشاف أنّه لم ينشأ بداع البعث بالنسبة إلى مورد التخصيص كما أنّ دعوى أنّ الداعي قبل التخصيص هو جعل القاعدة ثمّ ينقلب عنه بعد التخصيص إلى البعث و التحريك مندفعة بأنّه لا واقع له مضافاً إلى أنّه خلاف الظاهر وعليه فاللازم هو رفع اليد إمّا عن الظهور الاستعمالي وجعل الداعي هو البعث أو من الظهور من حيث الداعي وحمل الإنشاء على ضرب القانون وكلاهما خلاف الظاهر ولا ترجيح لأحدهما على الآخر ثمّ ذهب في الأخير كلامه إلى جعل الإنشاء بداعي الجدّ والمصالح الواقعيّة الموضوع ما عدى الخاصّ إن ورد المخصّص قبل وقت الحاجة وجعل الإنشاء بداع الجدّ بالنسبة إلى الجميع وتعميم المصالح الثانويّة إن ورد المخصّص بعد وقت الحاجة وعليه فلا يتعدّد الداعي ولا منافاة للقاعدة المذكورة.

و يمكن دفعه:

أولاً: بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّه مضافاً إلى عدم جريان برهان امتناع صدور الواحد عن الكثير في مثل المقام (2) وإلى أنّ الوجدان حاكم بأنّ

ص: 52

1-1) نهاية الدراية: 186/2-187.

2-2) لأنّ القاعدة المذكورة على فرض تماميّتها تختصّ موردها بالواحد البسيط الشخصيّ التكويني لا الواحد الاعتباريّ النوعيّ إذ لا مانع من أن يكون معلول العلل المتعدّدة واحداً نوعياً كالحرارة بالنسبة إلى الشمس والنار ونحوهما فضلاً عن الاعتباريات.



الدواعى المختلفة قد تجتمع على فعل واحد.

أنّ الدواعى ليست عدّة فاعليّة لشيء بل الدواعى غايات لصدور الأفعال و كون الغايات علل فاعليّة الفاعل ليس معناها أنّها مصدر فاعليّته بحيث تكون عدّة فاعليّة لها كما لا يخفى (1).

ولقائل أن يقول نعم و لكن صدور الواحد عن داع جدّ و غير جدّ غير معقول لا من باب صدور الواحد عن الكثير بل من باب المناقضة و لكن يمكن دفعه أيضا بناء على الانحلال بأنّ بعد اختصاص الجدّ بغير مورد التخصيص لا يجتمع الجدّ و غيره فى مورد واحد حتّى يلزم المناقضة و لذلك أجاب شيخنا الاستاذ قدّس سرّه عن إشكال المحقّق الاصفهاني بأنّ لفظة كلّ فى قوله أكرم كلّ عالم مرآة للمتعدّد.

فلا مانع من أن يكون الداعى لفرد هو ضرب القانون و للآخر هو البعث الجدّى لا يجتمع الداعيان فى الواحد حينئذ فشمول العامّ بالنسبة إلى موارد الخاصّ من باب ضرب القانون دون غيرها فإنّ العامّ بالنسبة إليه بداعى البعث الجدّى.

و ثانيا: بما ذكره شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه من أنّ دعوى دوران الأمر بين مخالفة أحد الظهورين و عدم المرجح لأحدهما على الآخر كما ترى إذ بناء العقلاء فى المحاورات على رفع اليد عن ظهور كون الانشاء بداع البعث الجدّى بقريضة المخصّص و حمل الانشاء على كونه بداعى ضرب القانون و إعطاء الحجّة بالنسبة إلى مورد التخصيص و لذا يجمعون بين العامّ و المخصّص بذلك لا بتقديم العامّ على الخاصّ أو حمل الخاصّ على الكذب حتّى لا يلزم التخصيص فى العامّ و هذا كاف فى رفع الاجمال كما لا يخفى.

و عليه فالخطابات البعثية ظاهرة فى كونها بداع البعث الجدّى إلا بالنسبة إلى

ص:53

مورد التخصيص و لذا لم يقبل عذر المتخلف في غير مورد التخصيص بأنه لا يكون بداع الجدّ فدعوى الاجمال و عدم المرجح لا وجه له.

و ثالثا: بأن ما ذكره بعنوان حلّ الاشكال في أخير كلامه من امكان أن يكون البعث العامّ جدّيّا حتّى في مورد الخاصّ باعتبار المصالح الثانويّة منظور فيه.

فإنّه إن أراد به أنّ موارد التخصيص موارد النسخ فهو بعيد جدّا في المخصّصات الواردة عن أهل البيت عليهم السّلام لإبائهم عليهم السّلام عن النسخ و تغيير الشريعة كما أفاده شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه.

و إن أراد به أنّ الحكم العامّ في موارد التخصيص هو الحكم الظاهري الذي موضوعه هو الشكّ ففيه أنّ الموضوع في الحكم الظاهري بشرط الشيء و هو الشكّ و في الحكم الواقعي لا بشرط و هما لا يجتمعان في واحد كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه.

و إن أراد به أنّ الحكم العامّ في موارد التخصيص هو الحكم الظاهري الأمازي بحيث يكون الشكّ مأخوذا فيه موردا لا موضوعا ففيه أنّ الحكم الخاصّ أيضا حكم ظاهري أمازيّ و كلّ واحد منهما يحكى عن حكم الله الواقعي الأولى و لا شاهد لحمل العامّ على الواقعي الثانوي بل يجمع بينهما بإخراج موارد التخصيص من أول الأمر كما عليه البناء (1).

و عليه فلا- يشتمل موارد التخصيص مصلحة حتّى تكون الإرادة بالنسبة إليها جدّيّة بالعنوان الثانوي فتحصل أنّه لا اشكال في اجتماع الداعيين في الانشاء الواحد فيكون الانشاء بداعي الجدّ بالنسبة إلى غير مورد التخصيص و بداعي ضرب القانون و القاعدة بالنسبة إلى مورد التخصيص فلا تغفل.

ص:54

الفصل الثانى

فى حجّية العامّ المخصّص فى الباقى بعد تخصيصه

بالمخصّص المبيّن

لا يخفى عليك أنّه إذا خصّص العامّ بأمر معلوم مفهومًا و مصداقًا فلا ريب فى عدم حجّية العامّ فى مورد التخصيص؛ لتقديم الخاصّ على العامّ.

وأما حجّية العامّ بالنسبة إلى غير مورد التخصيص فهى على حالها عند العقلاء كما عليه بناؤهم، من دون فرق بين كون التخصيص بالمتّصل أو بالمنفصل، ويشهد له:

انقطاع عذر العبد-المأمور بإكرام العلماء إلّا زيدا-عند عدم امثاله فى غير زيد.

ووجه ذلك: هو ظهور العامّ فى معناه، فلا إجمال، والتخصيص لا يوجب التضييق إلّا فى ناحية الإرادة الجدّية بالنسبة إلى مورد التخصيص.

هذا مضافًا إلى إمكان منع التخصيص حقيقة فى المتّصل؛ لأنّ تضييق المدخول فى المتّصل لا ينافى استعمال أداة العموم فى العموم؛ لأنّها موضوعة لإفادة عموم المدخول؛ ولا فرق بين قوله: «كلّ رجل» و«كلّ رجل عالم» فى كون لفظة «كلّ» مستعملة فى العموم ويراد بها العموم، والاختلاف بينهما لا يكون إلّا فى المدخول.

و دعوى: إجمال العامّ بعد التخصيص-لتعدّد المجازات، وعدم ترجيح لتعيّن الباقى-ممنوعة: بما عرفت من ظهور العامّ بالوجدان، والظهور ينافى الإجمال، ولا مجال

للمجاز بعد استعمال ألفاظ العموم فيما وضعت له من الاستغراق و استعمال العامّ في معناه.

فقوله: «أكرم كلّ عالم» مع تخصيصه بقوله: «لا تكرم الفاسق منه» لا مجاز فيه:

لا بالنسبة إلى كلمة «كلّ» و لا بالنسبة إلى كلمة «عالم» فإتھما مستعملتان في معناه، كما لا مجاز فيه باعتبار ادّعاء أنّ غير الموضوع له هو الموضوع له ثمّ تطبيق المعنى الموضوع له على المعنى المجازى الادّعائى؛ ضرورة عدم ادّعاء في مثل «كلّ عالم» المخصّص ب «لا تكرم الفاسق منه».

فالقول بإجمال العامّ لتعدّد المجازات و عدم ترجيح لتعيّن الباقي ساقط.

و لا يحدث في العامّ أو أداة العموم - بعروض التخصيص - تضيق في ناحية المستعمل فيه، و إنّما التضيق في ناحية الإرادة الجدّية، فالظهور في العامّ المخصّص باق على حاله و لا مجاز و لا إجمال.

و دعوى: أنّ اللازم من عدم كون البعث حقيقياً بالإضافة إلى بعض الأفراد مع كونه متعلّقاً به في مرحلة الإنشاء، هو صدور الواحد - و هو إنشاء البعث الواحد - عن داعيين بلا جهة جامعة تكون هي الداعى، وقاعدة الواحد لا يصدر إلاّ عن الواحد تمنع عن تعدّد الدواعى بالنسبة إلى إنشاء البعث الواحد.

مندفعة: بعدم جريان برهان امتناع صدور الواحد عن المتعدّد في مثل المقام؛ لاختصاصه بالواحد البسيط الشخصى التكويني، و لا يعمّ الواحد النوعى و الاعتبارى:

أمّا الواحد النوعى فلا مانع من أن يكون معلولاً لعلل متعدّدة؛ كالحرارة بالنسبة إلى الشمس و النار و غيرهما من علل الحرارة.

و أمّا الاعتبارى - كالإنشاء الواحد - فجواز صدوره من دواع متعدّدة أوضح.

ثمّ القول بأنّ صدور الواحد عن داع جدّى و داع غير جدّى غير معقول

للمناقضة، يمكن دفعه: بأن الواحد منحلّ إلى المتعدّد، فيختصّ الجدّ بغير مورد التخصيص، فلم يجتمع الجدّ وغيره في مورد واحد، فلا تلزم المناقضة من كون الداعي بالنسبة إلى فرد هو ضرب القانون و بالنسبة إلى آخر هو البعث الجدّي؛ إذ لم يجتمع وجود الجدّ و عدمه في الشيء الواحد في الحقيقة.

ص:57

إشارة

في حجّية العامّ المخصّص في الباقي بعد تخصيصه بالمخصّص المجمل

و لا يخفى عليك أنّ المخصّص قد يكون مجملا بحسب المفهوم وقد يكون مجملا بحسب المصدق لأجل الاشتباه الخارجى.

و الإجمال بحسب المفهوم إمّا من جهة دورانه بين الأقلّ والأكثر كدوران الفاسق بين مرتكب الكبيرة فقط أو الأعمّ منه و من مرتكب الصغيرة.

و إمّا من جهة دورانه بين المتباينين من جهة اجمال المخصّص كقولنا أكرم العلماء إلاّ زيدا مثلا و افترضنا دوران أمر زيد بين زيد بن خالد و زيد بن بكر إذا زيد متعدّد فى العلماء ثمّ أنّ المجمل المفهومى إمّا منفصل فهذه أربعة.

و الإجمال بحسب المصدق يكون من جهة عروض الاشتباه الخارجى و إن كان مفهوم المخصّص واضحا كما إذا شكّ فى فسق شخص و لم تكن له حالة سابقة كما إذا تبادلت الحالتان فحينئذ يشكّ فى انطباق عنوان العامّ أو الخاصّ عليه من جهة الاشتباه الخارجى.

ثمّ إنّ المخصّص المذكور إمّا متّصل و إمّا منفصل و عليه فالصور ستّة و لا إشكال فى سرّاية الإجمال حقيقة إلى العامّ فى ثلاثة منها لاحتفافهما بما يكون مجملا و هى ما إذا كان المخصّص متّصلا سواء كان اجماله من ناحية إجمال المفهوم و دورانه بين الأقلّ و الأكثر أو من ناحية اجمال المفهوم من جهة دورانه بين المتباينين أو كان إجماله من

اذ على كل تقدير يسرى إجمال المخصّص إلى العام فيمنع حقيقة من الأول عن انعقاد ظهور العام في العموم بحسب المراد لأنّ العام المخصّص باعتبار احتفائه بمخصّصه ص مجمل مشكوك المراد فيما دار الأمر بين الأقلّ والأكثر أو دار الأمر بين المتباينين أو مشكوك الانطباق والصدق فيما إذا كان الاشتباه من ناحية الامور الخارجية إذ مع الشكّ في فسق شخص مثلا و عدم معلوميّة الحالة السابقة يشكّ في انطباق عنوان العام المخصّص عليه و هو العالم غير الفاسق كما يشكّ في انطباق عنوان الخاصّ عليه و هو الفاسق و لا حجّية للعام فيما لا ظهور له.

و عليه فالباقي من السّنة ثلاثة صور و هي منفصلة و لا إشكال في اثنين منها.

أحدهما ما إذا كان المخصّص المنفصل المجمل مردّدا بين المتباينين كقوله لا تكرم زيدا و هو مردّد بين شخصين من العلماء فإنّه لا إشكال في سقوط أصالة العموم فيه بالنسبة إليهما إذ المخصّص المذكور و إن لم يوجب إجمال العام حقيقة لأنّ ظهور العام كقوله أكرم العلماء منعقد في العموم و لكن المخصّص المذكور يوجب إجماله حكما لأنّ مع المخصّص المذكور يحصل العلم الإجمالي بخروج أحدهما و هو يوجب سقوط العام عن الاعتبار بالنسبة إلى مورد المخصّص لأنّ تعيين أحد الموردين ترجيح بلا مرجّح و أحدهما لا بعينه ليس موردا للعام و حيث إنّ أصالة العموم في كلّ طرف معارضة معها في طرف آخر فالعام في حكم المجمل بالنسبة إليهما و إن لم يكن مجملا حقيقة و بالجملة لا يمكن التمسك بأصالة العموم في العام بالنسبة إليهما مع العلم الإجمالي بخروج أحدهما.

و ثانيهما ما إذا كان المخصّص المنفصل المجمل مردّدا بين الأقلّ و الأكثر كما إذا قال المولى أكرم العلماء ثمّ قال لا تكرم الفسّاق منهم و فرضنا أنّ مفهوم الفاسق مجمل و مردّد بين فاعل الكبيرة فقط أو الأعمّ منه و من فاعل الصغيرة.

ففى هذه الصورة لا إشكال فى التمسك بعموم العام لأن أصالة عدم التخصيص لا معارض لها و مورد الاشتباه من قبيل الشبهة البدوية بعد انحلال المفهوم إلى الأقل والأكثر و عليه فما لم يعلم خروج فرد من العام يجب الأخذ به لعدم وصول المعارض إلينا من جانب المولى كما جرى عليه طريقة العقلاء فى مقام الامتثال الأوامر المتعلقة بهم كما هو الظاهر.

و دعوى أنه إن قلنا بأن الخاص يكون حجة و دليلا على ما يكون حجة فيه فعلا من مدلوله التصديقى كان ما عليه الأعلام هو الحق لأنه حجة فى الأقل فقط لأنه القدر المتيقن من مدلوله التصديقى فيخصص العام بمقدار الأقل فقط.

و إن قلنا بأنه يكون حجة على ثبوت الحكم للعنوان الواقعى على واقعه و إن لم يكن ظاهرا فيه فعلا- كان الحق هو إجمال العام فى مورد الشك لأن الخاص يستلزم تضيق دائرة حجة العام بغير عنوان الخاص الواقعى فيشك فى شمول المراد الواقعى من العام للمشكوك و أثر ذلك هو التوقف عن إثبات حكم العام للمشكوك.

مندفعة بأن الخاص ليس هو اللفظ بما هو اللفظ بل اللفظ بما هو له المعنى فمع كون المعنى مرددا بين الأقل والأكثر لا يوجب الخاص تضيقا فى دائرة حجة العام إلا- بمقدار المعلوم من المعنى الموضوع له و احتمال تضيق الواقع بالأكثر كاحتمال تخصيص زائد بعد تخصيص العام بخاص معلوم فكما أن احتمال التخصيص الزائد يدفع بأصالة عدم التخصيص فكذلك يدفع احتمال التخصيص بالأكثر بأصالة عدم التخصيص.

و لا فرق فى ذلك بين ما إذا كان الخاص حجة و دليلا على ما يكون حجة فيه فعلا و بين ما إذا كان الخاص حجة على ثبوت الحكم للعنوان الواقعى على واقعة فإنه أيضا مقصور على مقدار دلالة على الواقعى أيضا و هو القدر المتيقن كما لا يخفى و ممّا



ذكر يظهر ما في كلام المحقق الايروانى (1).

نعم لو أراد المتكلم تخصيص العام بالخاص ولو كان محتملا أوجب ذلك التضييق في عموماته فلا مجال لأصالة عدم التخصيص لا في الشبهة المفهومية ولا في الشبهة البدوية ولكنه خلاف طريقة العقلاء في كلماتهم.

أو إذا كان الخاص بلسان الحكومة على نحو التفسير والشرح كما في بعض أنحاء الحكومات فسراية إجماله إليه وصيرورة العام معنونا بغير الخاص ولو كان مجملا غير بعيدة والمسألة محل إشكال كما في مناهج الوصول (2).

ولا يخفى عليك أنه ليس في مفروض المقام حكومة الخاص هذا مضافا إلى أن الاجمال في الحاكم أيضا لا يسرى إلى المحكوم لأنّ الثابت من الحاكم هو الأقلّ ويرجع فيما زاد عليه إلى أصالة عدم الحكومة والظهور في المحكوم منعقد فلا وجه لرفع اليد عنه فيما زاد على الأقلّ كما لا يخفى.

ومما ذكر يظهر الفرق بين الشبهة المفهومية والشبهة المصدقية فإنّ في الأول لا معارض لأصالة العموم فالعام حجة في ماله من المفاد والخاص لا يصادمه إلا بمقدار حجّيته وهو القدر المتيقن وأما ما زاد عليه من المشكوك فلا مصادمة بين العام والخاص لأنّ العام حجة فيه بأصالة عدم التخصيص والخاص لا حجّية له بالنسبة إلى المشكوك لاجماله.

هذا بخلاف الثانى فإنّ أصالة العموم مخصّصة بالنسبة إلى الخاص وانقطع حجّيته العام بمفاد الخاص المبين ففي مورد شكّ في أنّه من أفراد الخاص أو العام كما إذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم وشكّ في فرد أنّه عالم عادل أو عالم فاسق فلا

ص: 61

1-1) راجع نهاية النهاية: 282/1-283.

2-2) مناهج الوصول: 246/2.

يجوز التمسك بالعامّ لأثّه معنون بعنوان غير الخاصّ و انطباقه على المشكوك غير محرز كما لا يجوز التمسك بالخاصّ أيضا لعدم وضوح انطباقه عليه و لا مجال للتمسك بأصالة العموم بعد العلم بتخصيص العامّ بالخاصّ المبيّن.

ثمّ هنا إشكال آخر و هو أنّ ما ذكر من جواز التمسك بالعامّ في الشبهات المفهوميّة فيما إذا كان المخصّص المجمل منفصلا صحيح في غير ما إذا كانت عادة المتكلّم على ذكر المخصّص منفصلا و إلاّ فحال المنفصل في كلام المتكلّم المذكور حال المتصل في كلام غيره في سرّاية الإجمال.

أجاب عنه سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ غاية ما اقتضته العادة المذكورة هي عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص لا سرّاية الإجمال.

لأنّ ظهور العامّ لا ينتلم لأجل جريان تلك العادة كما أنّ الأصل العقلائي بتطابق الاستعمال و الجدلّ حجّة بعد الفحص عن المخصّص و عدم العثور إلاّ على المجمل منه (1).

حاصله أنّ بناء العقلاء ثابت على انعقاد الظهور حتّى ممّن يكون عادته أنّ يذكر المخصّصات منفصلة و مع انعقاد الظهور لا يسرى إجمال المخصّص إلى العامّ و هو كذلك فيما إذا كان العامّ واردا بعد وقت الحاجة و أمّا إذا ورد قبل وقت الحاجة لم يثبت بناء على انعقاد الظهور و دعوى سرّاية إجمال المخصّص في هذه الصورة غير بعيدة و كيف كان فسرّاية الإجمال في العمومات بعد وقت الحاجة ممنوعة.

ولذا كان بناء الأصحاب على العمل بالعمومات مع احتمالهم أنّ يأتي لها بعض المخصّصات و ليس ذلك إلاّ لانعقاد الظهورات كما لا يخفى و لذلك عدل شيخ مشايخنا الحاج الشيخ قدّس سرّه عن هذا الاشكال بعد ميله إليه بقوله و الانصاف خلاف ما ذكرنا

ص: 62

ووجهه أنه لو صحّ ما ذكر لما جاز تمسك أصحاب الائمة عليهم السلام بكلام إمام زمانهم لأنه كالتمسك بصدر كلام متكلم قبل مجيء ذيله فحيث جرت طريقتهم على التمسك دَلّ ذلك على استقرار ظهور الكلام وعدم كونه مع كلام الإمام اللاحق كصدر الكلام الواحد الصادر في المجلس الواحد مع ذيله غاية الأمر أنه لو فرض صدور الحكم المخالف من الإمام اللاحق كشف ذلك عن كون مؤدى العام السابق حكماً ظاهرياً بالنسبة إلى أهل ذلك الزمان أعنى ما قبل صدور الخاص (1).

فتحصّل إلى حدّ الآن أنه لا إشكال في حكم الخمسة من الصور الستة لما عرفت من سرية الإجمال الحقيقي إلى الثلاثة المتصلة وسرية الإجمال الحكمي إلى الصورة الرابعة وهي ما إذا كان المخصّص المنفصل مردداً بين المتباينين فإنه يوجب سقوط أصالة العموم بالنسبة إليهما ويعرضه الإجمال الحكمي وعدم سرية الإجمال لا- حقيقة ولا- حكماً إلى الصورة الخامسة لعدم المعارض لأصالة عدم التخصيص في مورد إجمال المفهوم بين الأقلّ والأكثر.

### **التمسك بالعام في الشبهات المصدّقية**

وإنما الإشكال في الشبهة المصدّقية وهي الصورة السادسة وهي ما إذا كان المخصّص منفصلاً وكان الاشتباه والإجمال من ناحية الشبهة الخارجيّة بأن اشتبه فرد بين أن يكون فرداً للخاص أو باقياً تحت العام ولم يكن أصل منفتح في البين.

وحيث يقع الكلام في مقامين:

### **المقام الأوّل في المخصّصات اللفظية.**

ذهب جماعة منهم السيّد المحقّق الطباطبائي إلى جواز التمسك فيها بالعموم

ص: 63

و استدلل السيد لذلك بما أفاده في مسألة 15 من كتاب الربا من الملحقات حيث قال إذا شك في مورد في اتحاد جنس العوضين وعدمه فالظاهر جواز المعاملة مع التفاضل إذ حرمة التفاضل معلقة على الاتحاد المشكوك تحقّقه الموجب للشك في حرمة فيرجع فيه إلى عموم مثل أحلّ الله البيع.

و دعوى أنّ الشبهة موضوعيّة و لا يجوز التمسك فيها بالعموم لأنّ المفروض أنّ الشك في أنّ الشيء الفلاني متّحد مع الآخر جنسًا أو لا و العامّ ليس متكفلاً لبيان هذا كما إذا قال أكرم العلماء و قال أيضا لا تكرم الفساق منهم و شك في أنّ زيدا العالم فاسق أو عادل لا يكون قوله أكرم العلماء مبيّنا لذلك.

مدفوعة بمنع عدم جواز التمسك بعد ظهور العموم في جميع أفراده التي منها الفرد المشتبه فلا بدّ من شمول حكمه له بخلاف الخاصّ فإنّ المفروض عدم تحقّق فرديّة المشكوك له حتّى يشمل حكمه.

بل نقول إنّ العامّ ظاهر في الفرد المعلوم خروجه أيضا إلا أنّ الخاصّ حيث إنّه نصّ أو أظهر يقدّم عليه و لا حاجة إلى بيان أنّ هذا متّحد مع ذلك أو غير متّحد أو أنّ زيدا فاسق أو عادل حتّى يقال إنّ العامّ ليس متكفلاً لبيان ذلك فيكفيه شمول حكمه له مع بقائه على الاشتباه (1).

و يرد عليهم أنّ العامّ بعد التخصيص لا يكون حجّة إلاّ فيما سوى المنخرج و المنخرج ليس هو خصوص معلوم الفرديّة بل المنخرج هو العنوان بما هو حاك عن الأفراد الواقعيّة.

و عليه فحجّة ظهور العامّ تسقط بعد التخصيص في الأفراد الواقعيّة للخاصّ و حينئذ يحتاج التمسك بالعامّ إلى إحراز عدم كون المشكوك من مصاديق الخاصّ

ص:64

و لا متكفّل لذلك فيما إذا لم يكن أصل منقّح كما هو المفروض لأنّ القضية المشتملة على العموم سواء كانت حقيقية أو خارجية و سواء كانت خيريّة أو إنشائيّة لا تتكفّل إلا لبيان حكمها لموضوعه الموجود تقديرا في الحقيقية أو حقيقة في الخارجية و لا دلالة لها على أنّ هذا الفرد موضوع له أو ليس بموضوع له أصلا.

بل كثيرا ما يقع التردّد و الاشتباه للمتكلّم أيضا فمن حاول رفع هذه الشبهة فلا بدّ من رجوعه إلى ما هو المعدّ في الواقع لازالة هذه الشكوك و الشبهات من اخبار و تجربة و احساس و نحوها كما أفاد شيخنا الأعظم قدّس سرّه (1).

و لعلّ منشأ توهم جواز التمسّك بالعامّ هو الخلط بين الإرادة الاستعماليّة و الإرادة الجدّيّة إذ العامّ يكون شاملا بعمومه المستعمل فيه لجميع الأفراد حتّى المشكوك منها لصدقه عليه و لكنّه بحسب الإرادة الاستعماليّة و لا حجّية لها بعد تخصيص العامّ بمصاديق الواقعي من الخاصّ لأنّ العامّ بعد التخصيص معنون بما سواها و الإرادة الجدّيّة تابعة لعنوان ما سواها و شمول هذا العنوان للفرد المشكوك غير محرز فلا يجوز التمسّك بالعامّ.

نعم لو فرض أنّ العامّ متكفّل لحكم واقعي و حكم ظاهري و كان التخصيص راجعا إلى الحكم الواقعي دون الظاهري أمكن التمسّك بالعامّ حيث إنّ الخاصّ حينئذ ليس حجّة بالنسبة إلى الفرد المشكوك بخلاف العامّ فإنّه يكون حجّة فيه و لكنّه خلاف المفروض في المقام هذا مضافا إلى أنّ الجمع بين الحكم الواقعيّ و الظاهريّ في إنشاء واحد غير ممكن لعدم اجتماع اللابشرط مع بشرط شيء في إنشاء واحد.

ثمّ إنّّه لو سلّمنا أنّ الخاصّ هو الفرد المعلوم بما هو معلوم ثمّ شكّ في تخصيص غير المعلوم لخرجت المسألة عن الشبهات المصدقية و دخلت في الشبهات المفهوميّة

ص: 65

حيث أنّ مرجع ذلك إلى الشكّ في التخصيص الزائد بالاضافة إلى غير المعلوم الفرديّة.

و استدلّ له آخر بأنّ البعث و الزجر قبل وصولهما إلى العبد بنحو من أنحاء الوصول لا يمكن اتّصافهما بحقيقة الباعثيّة و الزاجريّة و إن كان العبد في كمال الاتقياد لمولاه.

و لا فرق بحسب هذا الملاك بين الحكم و موضوعه مفهوما و مصداقا إذ لا يعقل محرّكيّة البعث نحو ما لم يعلم بنفسه أو لا يعلم انطباقه على ما بيده كما لا يعقل محرّكيّة البعث الغير المعلوم بنحو من أنحاءه.

و الإرادة و الكراهة الواقعيّتان و إن كانتا موجودتين في مرحلة النفس و إن لم يعلم بهما المراد منه إلا أنّهما ما لم تبلغا إليه لا توجبان بعثا و زجرا و لا تتصفان بالإرادة و الكراهة التشريعيّتين كما مرّ مرارا.

و على هذا المبني يصحّ التمسك بالعامّ في المصداق المرّد إذ انطباق العامّ معلوم فيكون حجة فيه و انطباق عنوان الخاصّ غير معلوم فلا يكون المخصّص حجة فيه و العبرة في المعارضة و التقديم بصورة فعليّة مدلولي الدليلين لا بمجرد صدور الانشائين المتناقضين.

فمجرّد ورود المخصّص لا يوجب تخصيص حجّية العامّ بما عدى المعنون بعنوان الخاصّ غاية الأمر أنّ حكم العامّ بالنسبة إلى العالم العادل الواقعي حكم واقعي و بالاضافة إلى الفاسق الواقعي المشكوك فسقه حكم ظاهري لا كالأحكام الظاهريّة الآخر حيث لم يؤخذ في موضوعه الجهل بالحكم الواقعي بل بمعنى أنّه رتب حكم فعليّ على موضوع محكوم بحكم مخالف واقعي.

و يمكن الجواب عنه كما أفاد المحقّق الاصفهاني قدس سرّه بأنّ المخصّص كاشف نوعيّ عن عدم وجوب إكرام العالم الفاسق و لازمه قصر حكم العامّ على بعض مدلوله فهنا

كاشفان نوعيان لا يرتبط حجّية أحدهما بالآخر وقصر حكم العام لا يدور مدار انطباق عنوان المخصّص على شخص في الخارج حتّى يتوهّم عدمه مع عدم الانطباق بل لازم وجود هذا الكاشف الأقوى اختصاص الحكم العمومى ببعض أفراده و حيث إنّه أقوى فيكون حجّة رافعة لحجّية العامّ بالاضافة إلى بعض مدلوله (1).

وبعبارة اخرى أنّ كلّ واحد من العامّ والخاصّ يدلّ على الحكم بالنسبة إلى موضوعهما الواقعيّ ولا يتكفّل كلّ واحد منهما إلاّ لبيان ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع و أمّا أنّ الموضوع ثابت أو لا فهو خارج عن مدلولهما لأنّ القضايا هي الكبريات بنحو القضية الحقيقية و لا نظر فيها إلى صدقها على صغرياتها و عدمه و بملاحظة هذا المقام لا مقام الانطباق يجمع بينهما بحمل العامّ على الخاصّ بحسب الإرادة الجدّيّة فيكون العامّ حجّة في موضوعه الواقعيّ عدى الخاصّ و الخاصّ حجّة في موضوعه الواقعيّ و هذا الجمع لا يتوقّف على الانطباق لا في طرف العامّ و لا في طرف الخاصّ بل نفس وجود العامّ و الخاصّ مع كونهما كاشفين نوعيين يقتضى الجمع المذكور كما لا يخفى.

و عليه فلا- يعتبر الانطباق في طرف حتّى يقال إنّ الانطباق في طرف العامّ معلوم دون الخاصّ فيكون العامّ باعتباره واصلا و حجّة دون الخاصّ بل مع عدم اعتبار الانطباق في مقام الجمع بين الأدلّة فالعامّ معنون بعدم الخاصّ و هو أيضا غير معلوم الانطباق كما أنّ الخاصّ كذلك و عليه فلا- يصحّ الاستدلال بواحد منهما لأنّ انطباقه بما هو حجّة و إرادة جدّيّة غير معلوم و إن كان انطباقه بحسب الإرادة الاستعماليّة معلوما و لا منافاة بين كون العامّ و الخاصّ بالنسبة إلى مقام الجمع حجّتين و بين عدم كونهما حجّتين بالنسبة إلى مقام الامثال في الفرد المشكوك إذ المكلف في

ص:67

فرض الشك لا يتمكّن من التمسك بأحدهما لعدم احراز انطباقه عليه.

وبالجملة كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد الخميني قدّس سرّه إنّ الاحتجاج بكلام المتكلّم يتمّ بعد مراحل: كتماميّة الظهور وعدم الإجمال في المفهوم وجرّان أصالة الحقيقة وغيرها ومنها إحراز كون إنشاء الحكم على الموضوع على نحو الجدّ ولو بالأصل العقلائي.

فحينئذ إنّ ورود التخصيص على العام يكشف عن أنّ انشاءه في مورد التخصيص لا يكون بنحو الجدّ فيدور أمر المشتبه بين كونه مصداقا للمخصّص حتّى يكون تحت الإرادة الجدّيّة لحكم المخصّص وعدمه حتّى يكون تحت الإرادة الجدّيّة لحكم العام المخصّص ومع هذه الشبهة لا أصل لإحراز أحد الطرفين فإنّها كالشبهة المصداقيّة لأصالة الجدّ بالنسبة إلى العامّ والخاصّ كليهما ومجرّد كون الفرد معلوم العالميّة وداخلا تحت العامّ لا يوجبان تماميّة الحجّة لأنّ صرف ظهور اللفظ وجرّان أصالة الحقيقة لا يوجبان تماميّة ما لم تحرز أصالة الجدّ ولهذا ترى أنّ كلام من كان عادته على الدعابة غير صالح للاحتجاج لعدم ظهور فيه ولا لعدم جريان أصالة الحقيقة بل مع القطع بهما لا يكون حجّة لعدم جريان أصالة الجدّ فرفع اليد عن العامّ ليس رفع اليد عن الحجّة بغير حجّة بل لقصور الحجّة فيه (1).

واستدلّ له الآخوند ملاّ على النهاوندي صاحب تشريح الاصول على المحكيّ عنه بأنّ العامّ بعمومه الأفراديّ يشمل كلّ فرد و بإطلاقه الأحواليّ يعمّ كلّ حالة من حالات الموضوع ومنها حال مشكوكيّة الفسق والخاصّ يقدّم على العامّ في معلوم الفسق لكونه أقوى حجّة من العامّ وبقي مشكوك الفسق داخلا في اطلاق أحواليّ العامّ.

ص: 68



يرد عليه أولاً- كما أفاد المحقق الاصفهاني وغيره بأن الاطلاق هو رفض القيود وليس جمعا بين القيود ليكون كالعموم ويكون أثره ترتب الحكم على المشكوك بما هو مشكوك ليكون حكما ظاهريا اخذ في موضوعه الشك بل الاطلاق لتوسعة الحكم بالنسبة إلى جميع أفراد الموضوع من دون دخل حال من الأحوال و ملاحظة ذات المشكوك غير ملاحظته بما هو مشكوك و التعيين اللابشرط القسمى مغاير للتعين بشرط شيء كما هو واضح (1).

و حينئذ فلا يمكن أن يكون العام متكفلا للحكم الواقعي و الظاهري معا لأن لازمه هو الجمع بين ملاحظة الشيء لا بشرط و بشرط لا و هو محال لأن مرجعه إلى لحاظ الشك موضوعا و عدم لحاظه و هما متناقضان.

بل العام متكفل للحكم الواقعي كما أن الخاص كذلك فاللازم حينئذ هو تقييد العام بحسب الارادة الجدوية بغير مورد الخاص و عليه فلا يشمل العام باطلاقه الذاتى المشتبه إن كان فاسقا و إلا لزم اجتماع الضدين فى شيء واحد بأن يكون الفاسق واقعا محرّم الإكرام بدليل الخاص و واجب الإكرام بدليل العام و هو محال.

و ثانيا: كما قيل أن دعوى الاطلاق الأحوالى تجرى فى الخاص أيضا و مقتضى تقديم الخاص على العام هو تقديمه عليه بماله من الاطلاق الأحوالى أيضا و عليه فيختص العام بغير الخاص على ما عليه من الأحوال فمع تعنون العام بغير الخاص على ما عليه من الأحوال فالتمسك بالعام فى المشكوك تمسك بالعام فى مورد الخاص و هو ممنوع بالاتفاق.

يمكن أن يقال إن الاطلاق الأحوالى فيما إذا كان وجود ذى الأحوال محرزا كوجود العلماء فإنه محرز سواء كان العالم معلوم الفسق أو مشكوكه هذا بخلاف

ص: 69

الفساق فإنه غير محرز عند الشك في الفسق ولذلك نقول لا يشمل كل حكم صورة الشك في موضوعه وعليه ففرض الاطلاق الأحوالى في طرف الخاص بالنسبة إلى الشك في نفس الفسق لا مجال له حتى نقول بتقدمه على الخاص بماله من الاطلاق الأحوالى فتدبر جيدا.

وربما يقال في تقريب ما ذهب إليه الأخوند ملا على النهاوندى بأن مراده أن الخاص بالحجية الفعلية يصادم العام وعليه فلا يعقل مصادمته بالنسبة إلى حال الشك المفروض عدم شمول حجيتها لها وعليه فالقدر الذى أخرجه الخاص عن تحت العام بحسب الحجية إنما هو بالنسبة إلى الدخول الفردى لأفراد الفاسق وأما بحسب الإطلاق الأحوالى فلا مانع من هذه الجهة فى بقائها تحت العام هكذا حكى عن شيخ مشايخنا الحاج الشيخ قدس سره.

وفيه أولا: ما مر من أن المصادمة بالنسبة إلى العام تكون بحسب وجود الواقعى للخاص بعد وصول الدليل الخاص فإنه حجة أقوى من العام لا بملاحظة انطباق الخاص والحجية الفعلية لأن مرحلة الجعل والتقييد غير مرحلة الانطباق والامثال فالعام يتخصص بالخاص مع قطع النظر عن مرحلة الانطباق وعليه فلا وجه لتقييد الخاص بالمعلوم.

وثانيا: ما عرفت أننا من منع الاطلاق الأحوالى بمعنى الجمع بين القيود فى طرف العام فإن الجمع بين الحكم الواقعى والحكم الظاهرى الذى اخذ فى موضوعه الشك غير ممكن فى إنشاء واحد وإلا لزم الجمع بين اللحاظين المتناقضين وعليه فالاطلاق فى طرف العام اطلاق ذاتى وهو معنون بغير الخاص على واقعة وإلا لزم اجتماع الحكمين المتضادين فى شىء واحد فى الواقع وهو محال.

وثالثا: أن مع الاعتراف بخروج ذوات أفراد الفاسق واقعا عن تحت أكرم العلماء لا يعقل بقاء الاطلاق الأحوالى بالنسبة إلى تلك الذوات حال الشك لأن الحال

فرع بقاء أصل الذات فإذا فرض خروج الذوات فلا معنى لبقاء أحوالها و دعوى أنّ التفرّع بحسب مقام الظهور و الدلالة لا يستلزم التفرّع بحسب مقام الحجّية مندفعة كما أفاد شيخنا الاستاذ قدّس سرّه بأنّه خلاف الظاهر بحسب مقام الاثبات لأنّ الحكم ناش عن ملاك واحد لا ملاكين أحدهما قائم بالذات و الآخر بالحال فالتفكيك في الحجّية من دون تعدّد الملاك لا دليل عليه (1).

فتحصّل أنّ الحقّ هو عدم صحّة التعويل على العامّ عند عروض الاشتباه في أفراد المخصّص من ناحية الامور الخارجيّة فيما إذا كان للمخصّص عنوان و لم يكن أصل موضوعيّ في المقام لتعيين المشتبه و تنقيح الموضوع و العجب من الشهيد الثاني حيث حكى عنه أنّه قال و المرأة لا تقتل بالارتداد و كذا الخنثى للشكّ في ذكوريّته المسلّط على قتله.

و يحتمل أن يلحقه حكم الرجل لعموم قوله عليه السّلام من بدّل دينه فاقتلوه خرج منه المرأة و يبقى الباقي داخلًا في العموم إذ لا نصّ على الخنثى بخصوصه.

مع أنّه على تقدير عدم إمكان الوساطة بين نوع الرجل و نوع المرأة يكون الخنثى من موارد الشبهات المصدّقية فلا يجوز التمسك فيها بعموم قوله عليه السّلام من بدّل دينه فاقتلوه. فلا تغفل.

بقى شيء، و هو أنّه ذهب في جامع المدارك إلى أنّه إذا كان رفع شخص الشبهة في الشبهات المصدّقية من وظائف الشارع أمكن التمسك بالعمومات لأنّه حينئذ يكون من قبيل الشبهات المفهوميّة و لذا قال يمكن الرجوع إلى عموم ما يدلّ على وجوب السورة في الصلاة عند الشكّ في كون ضيق الوقت من مصاديق الاستعجال الذي حكم الشارع بسقوط السورة فيه و عدمه مع أنّ الشكّ المذكور يكون من

ص:71

---

1-1) راجع اصول الفقه لشيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه: 355/3-356.

الشبهات المصدقية بالنسبة إلى الاستعجال إذ العامّ معنون بغير الاستعجال بعد إخراج الاستعجال عنه بأدلة التخصيص و مفهوم الاستعجال مبين و لكن حيث كان رفع شخص هذه الشبهة من وظائف الشارع يكون الشبهة المصدقية فيه بمنزلة الشبهة المفهومية في كون المرجع فيه هو عموم العامّ إذ لو كان ضيق الوقت داخلا في الاستعجال لكان عليه أن يبينه و حيث لم يبين ذلك علم أنه داخل في عموم العامّ (1).

و لا يخفى أنه كلام متين مع الغمض عمّا في المثال لا مكان منع عموم دليل وجوب السورة هذا مضافا إلى أن ضيق الوقت في عرض عنوان الاستعجال لا من مصاديق الاستعجال و بقیة الكلام في محلّه.

### المقام الثاني: في المخصّصات اللبّية

و الظاهر أنّها كالمخصّصات اللفظية في عدم جواز التمسك بالعامّ في الشبهات المصدقية للمخصّص اللبّي لأنّ الخارج عن حكم العامّ في مفروض البحث هو العنوان و إنّما الفرق بين المخصّصات اللبّية و بين المخصّصات اللفظية هو في الدليل إذ دليل اللبّيّة هو الاجماع أو العقل و الدليل في اللفظية هو اللفظ في الخارج عن العامّ لأنّهما مشتركان في أنّ الخارج عن العامّ هو العنوان لا الأفراد و إلا فلا معنى للشبهة المصدقية كما لا يخفى إذ الشبهة المصدقية للمخصّص اللبّي كما أفاد سيّدنا الامام المجاهد قدّس سرّه متقومة بخروج عنوان بالاجماع أو العقل عن تحت حكم العامّ و الشكّ في مصداقه (2).

و عليه فلا محالة يكون الحكم الجدّي في العامّ ثابتا على غير عنوان الخاصّ.

فمورد الشبهة هنا كمورد الشبهة في المخصّصات اللفظية فكما لا مجال للتمسك

ص: 72

1-1 (1) جامع المدارك: 343/1.

2-2 (2) مناهج الوصول: 252/2.

بالعامّ ولا بالخاصّ هناك فكذلك لا مورد له في المقام.

وأما ما يظهر من تقريرات شيخنا الأعظم قدّس سرّه من قياس المقام بما إذا شكّ ابتداءً في تخصيص العامّ بفرد بعد العلم بتخصيصه بفرد آخر في أنّه يجب التمسك بالعموم ولا ينافيه العلم بتخصيصه بالنسبة إلى فرد غيره ففيه أنّه ليس في محلّه لأنّ في المقيس عليه ليس الخارج إلّا الفرد بخلاف المقام فإنّ الخارج هو العنوان وإنّما الدليل هو الاجماع أو العقل و عليه فلا وجه لما ذهب إليه شيخنا الأعظم في عنوان المسألة من أنّه إذا علم تخصيص العامّ لمّا لم يؤخذ عنواناً في موضوع الحكم فالحقّ صحّة التعويل عليه عند الشكّ في فرد أنّه من أيّهما إلى أن قال و تحقيق القول إنّ التخصيص تارة يوجب تعدّد الموضوعين و تنويعهما كالعالم و الفاسق و العالم الغير الفاسق مثلاً و اخرى لا يوجب ذلك كما إذا لم يعتبر المتكلم صفة في موضوع الحكم غير ما أخذه عنواناً في العامّ و إن علمنا بأنّه لو فرض في أفراد العامّ من هو فاسق لا يريد إكرامه.

فعلى الأوّل لا وجه لتحكيم العامّ لما عرفت في الهداية السابقة و أغلب ما يكون ذلك إنّما هو في التخصيصات اللفظيّة و على الثاني يجب تحكيم العامّ و أغلب ما يكون إنّما هو في التخصيصات اللبّيّة (1).

و ذلك لما عرفت من أنّ الخارج هو العنوان و الشكّ في مصداق المخصّص لا في التخصيص و الذي يظهر من مجموع كلماته كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه (2).

هو خروجه عن محطّ البحث و وروده في وادي الشكّ في أصل التخصيص و محطّ الكلام في الشكّ في مصداق المخصّص و هو لا يكون إلّا بعد كون التخصيص بالعنوان لا بالفرد من دون عنوان كما لا يخفى.

ص: 73

1-1 (1) مطارح الأنظار: 192.

2-2 (2) مناهج الوصول: 253/2.

ولذلك قال السيد المحقق البروجردى قدس سره إنّ المخصّص إذا لم يكن له عنوان فكيف يتصوّر له شبهة مصداقية بل الأمر يدور حينئذ بين قلة التخصيص وكثرته فيخرج عن محلّ الكلام (1).

ثمّ إنّ القول بأنّه لا عنوان في حكم العقل إذ الخصوصية عدّة لخروج الأفراد لا عنوان للخارج فالخارج هي الأشخاص فمرجع الشكّ إلى الشكّ في خروج هذا الفرد للشكّ في العلة المخرجة لسائر الأفراد.

مندفع بما في نهاية الدراية من أنّ الحيثية التعليلية في الأحكام العقلية حيثية تقيديّة وعنوان لموضوعاتها (2).

لأنّ موضوع حكم العقل واحد لا متعدّد إذ ليست الأحكام العقلية كالأحكام الشرعية مطلقة ومقيّدة حتّى يتقيّد المطلقة بالمقيّدة وعليه فالخارج ليس هي الأشخاص بما هي الأشخاص بل الخارج هو العنوان الطارئ لها من ناحية الحيثية التعليلية فإذا كان الخارج هو العنوان فلا فرق بين التخصيص اللبّي وبين التخصيص اللفظي كما لا يخفى.

ثمّ إنّ دعوى أنّ العامّ كما يدلّ على عدم المنافاة كذلك يدلّ على عدم المنافي في أفرادهِ والمخصّص اللفظي يدلّ على وجود المنافي كما يدلّ على المنافاة وحيث يقدّم على العامّ فلا يكون العامّ حجّة في المشتبه بخلاف المخصّص اللبّي فإنّه يدلّ على المنافاة فقط فلا مزاحم للعامّ في دلالته على عدم المنافي (3).

مندفعة بأنّ المخصّص اللبّي كالمخصّص اللفظي بعد ما عرفت من كونه بعنوانه خارجاً عن تحت العامّ فلا فرق بينهما فإن كان المخصّص اللفظي دالاً على وجود المنافي

ص:74

1-1 (1) نهاية الاصول: 333/1-334.

2-2 (2) نهاية الدراية: 191/2.

3-3 (3) كما في نهاية الدراية: 191/2.

فالمخصّص ص اللبّي أيضا يكون كذلك فكما أنّ العامّ بعد التخصيص بالمخصّص ص اللفظي يصير مقيدا بعدم عنوان المخصّص ص ولا يكون حجة في المشتبه فكذلك يكون الأمر في العامّ بعد تخصيصه بالمخصّص ص اللبّي وعليه ففي مورد الشبهة المصدّقية يكون صدق العامّ المقيد بعدم عنوان المخصّص ص مشكوك الانطباق على الفرد المرّدّد بين كونه من أفراد العامّ أو أفراد الخاصّ فلا- يكون حجة فلا- وجه للتمسك بالعامّ مع الشكّ في انطباقه و دعوى أنّ المخصّص اللفظي يمتاز عن اللبّي بكشفه عن وجود المنافي بين أفراد العامّ أيضا إذ لولاه و لو لا الابتلاء به كان قيام المولى مقام البيان لفظا لغوا بخلاف اللبّي فإنّه ليس له هذا الشأن (1).

مدفوعة بأنّ المكشوف بالدليل اللبّي أو الاجماع أيضا حكم شرعيّ يتصدّى الشارع لبيانه و إنّما التفاوت بين اللفظيّ و اللبّي في المدرك لا غير وعليه فإن قلنا بدلالة المخصّص ص اللفظيّ على وجود المنافي لثلا- يلزمه اللغويّة اللبّي أيضا كاللفظيّ كما لا- يخفى نعم لو كان المكشوف عدم الارادة بالنسبة إلى عنوان لا إرادة العدم لكان الفرق في محلّه و لكنّ الدليل اللبّي لا ينحصر في هذا المورد.

وإن لم يكن المخصّص ص اللفظيّ دالا- على وجود المنافي و لا- نظر له إلى الانطباق الفعليّ لأنّ الشارع في مقام بيان الحكم لا في مقام الإخبار عن كفيّة الخارج لأنّه خارج عن شأنه و قلنا بكفاية دلالة المخصّص ص على الحكم بالنسبة إلى موضوعه الواقعي في حمل العامّ على الخاصّ لأنّه مقتضى الجمع بينهما بحسب الارادة الجدّيّة و لا حاجة إلى دلالة المخصّص ص على وجود المنافي فالأمر أيضا يكون كذلك في المخصّص ص اللبّي فالتفرقة بينهما لا وجه له على كلّ تقدير و دعوى الفرق بين اللفظيّ و اللبّي بأنّ اللفظيّ لو لم يدلّ على وجود المنافي لزم اللغويّة دون اللبّي مدفوعة بمنع هذا الامتياز إذ

ص:75

يكفى الدلالة على المنافاة فى رفع اللغوية مضافا إلى كفاية احتمال وجود المنافى أحيانا فى تصحيح قيام المولى مقام البيان و عليه فلولم يدلّ المخصّص لفظيا كان أو لبيّا على المنافى لا يلزم منه اللغوية هذا كلّ مع إمكان منع دلالة العامّ على عدم وجود المنافى لأنّه يحتاج إلى مئونة زائدة مضافا إلى أنّه خارج عن شأن الشارع فتحصل أنّه لا مجال للتمسك بالعامّ فى الشبهات المصادقية من دون فرق بين أن يكون المخصّص لفظيا أو لبيّا.

و ممّا ذكر ينقّح ضعف ما ذهب إليه فى نهاية الاصول حيث قال إنّ للحجّة مرتبتين:

الاولى: حجّة نفس الكبريات و العمومات و فى هذا المقام لا نحتاج إلى إحراز الصغريات.

الثانية: حجّيتها بالنسبة إلى المصاديق و فى هذا المقام نحتاج إلى إحراز المصاديق و الصغريات فلا يكون قوله لا تشرب الخمر مثلا حجّة بالنسبة إلى هذا الفرد الخارجى إلاّ بعد إحراز خمريّته و إن كان نفس الكبرى فى حجّيتها لا تحتاج إلى إحرازها و على هذا فالحكم العقليّ أيضا على قسمين الأوّل حكم كلّى لا يحتاج العقل فى حكمه به إلى إحراز الصغرى كحكمه بحرمة إكرام أعداء المولى الثانى حكم جزئى يحتاج فى حكمه به إلى العلم بالصغرى و الكبرى معا كحكمه بحرمة إكرام زيد مثلا فإنّه يحتاج فى حكمه به إلى إحراز عداوة زيد حتّى تجعل هذه صغرى لحكمه الأوّل فنتجج حرمة إكرامه.

إذا عرفت هذا فنقول بعد أن صدر عن المولى قوله أكرم جيرانى يحتمل أن يكون قد اعتمد فى تخصيص حكمه هذا على الحكم الثانى للعقل دون الأوّل و نتيجة ذلك حجّية كلامه فى غير ما أخرجه العقل بحكمه الثانى المتوقّف على إحراز الصغرى فتصير المصاديق المشتبهة محكومة بحكم العامّ قهرا.

و بعبارة اخرى يمكن أن يكون إكرام الجيران فى نظر المولى بمثابة من الأهميّة



بـحيث تقتضى إكرام الأفراد الذين تحتمل عداوتهم له أيضا احتياطا لتحصيل الواقع وإنما الذى لا يجب هو إكرام خصوص من ثبتت عداوته فاعتمد فى إخراجهم على الحكم الثانى للعقل و لا دليل على اعتماده على الحكم الأول له حتى يصير موجبا لجمال العام.

و لا يخفى عدم جريان هذا البيان فى المخصّصات اللفظية إذ الفرض أنّ المولى بنفسه قد ألقى المخصّص فلا يمكن عدم اعتماده عليه بل يصير حجة أقوى فى قبال العام موجبا لقصر حجّيته على ما بقى تحته واقعا (1).

وجه الضعف أنّ المرتبة الثانية متفرّعة على الاولى أى العلم بالكبرى فاذا احرزت الاولى بالحكم العقلى أو الاجماع يتعنون العام بها قضاء للجمع بين العام و الحكم الكلى الكبروى فى طرف الخاص كما يتعنون العام بالخاص الكلى فى المخصّصات اللفظية.

فمع تعنون العام فى رتبة متقدمة على رتبة انطباق الكبرى الكلى على مصاديقه فلا مجال للتمسك بالعام فى الشبهات المصدقية كما لا مجال للتمسك بالخاص فيها و احتمال اعتماد الشارع فى تخصيص العام بالمرتبة الثانية دون المرتبة الاولى لا وقع له بعد كون المكشوف بالحكم العقلى من الكبرى الكلى كاللفظى فى تخصيص العام و ايجاب قصر حجّيته على ما بقى تحته واقعا لكون الخاص أقوى بالنسبة إلى العام مطلقا سواء كان الخاص لفظيا أو لبيا.

و تخصيص العام بالمكشوف اللبى يكفى لدفع احتمال الاحتياط لتحصيل الواقع مع عدم إقامة قرينة عليه فلا تغفل.

و بعبارة اخرى غاية ما يدلّ عليه الدليل فى طرف العام و فى طرف الخاص هو

ص: 77

بيان ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع بنحو القضية الحقيقية ولا تعرض لهما بالنسبة إلى أنّ الموضوع فيهما ثابت في الخارج أم لا إذا ارتباط ذلك بمدلول الدليلين لأنّ مدلولهما هو بيان كبريات لصغريات تقديرية فقط.

وأما الزائد عليه فهو خارج عن مدلولهما وعليه فيزاحم الخاصّ العامّ في ما يتكفّله العامّ من ثبوت الحكم على الموضوع العامّ المقدّر الوجود فيتقدّم الخاصّ على العامّ ومع تقدّمه عليه يتضيق العامّ بعدم الخاصّ ولا يكون حجة في الفرد المشتبه لعدم كونه ناظرا إلى تشخيص موضوع حكمه.

ومما ذكر يظهر ما في الكفاية أيضا حيث ادّعى السيرة العقلانية في المخصّصات اللبّية على صحّة المؤاخذه فيما إذا أمر المولى بإكرام جيرانه و علم المكلف أنّه لا يريد إكرام العدوّ وترك إكرام واحد من جهة كونه من موارد الشبهات المصدّاقية للعدوّ والجيران المقيد بعدم العدوّ.

واستدلّ أيضا بأنّ الملقى في المخصّصات اللبّية من قبل المولى حجة واحدة وهي العامّ فيجب العمل به ما لم تقم حجة أقوى هذا بخلاف المخصّصات اللفظية فإنّ الملقى من قبله حجّتان.

وذلك لمنع كون الحجّة واحدة إذ القطع بكونه لا- يريد إكرام العدوّ كاشف عن المخصّص الواقعيّ والمخصّص المكشوف حينئذ كالمخصّص الملفوظ في حجّيته وتقديمه على العامّ واختصاص العامّ بغير المخصّص فمع كون العامّ حجة في غير عنوان الخاصّ كيف يمكن التمسك به في مورد المشكوك مع كونه تمسكا بالعامّ في الشبهات المصدّاقية.

نعم لو كان المخصّص هو المقطوع عداوته بما هو مقطوع العداوة بحيث كان للقطع مدخلة فالعامّ يبقى على الحجّية في مشكوك العداوة من دون فرق بين كون المخصّص لفظيا أو لبّيا وأما إذا لم يكن مدخلة لعنوان القطع كما هو المفروض فالمخصّص هو العنوان الواقعي المنكشف والعامّ متقيد به ولا يكون حجة إلا في غير

عنوان الخاصّ ولا فرق فيه بين أن يكون المخصّص لفظياً أو لثباً لأنّ الخاصّ كالعامّ حجّة و يكون مقدّمًا عليه بملاك الأقوائيّة.

وهكذا لو كان المتكلّم في مقام بيان زائد بحيث ظهر من حاله أنّ تكلمه مبنيّ على الاستقصاء و الفحص عن حال أفراد العامّ و توضيح أنّه ليس من بينها ما ينطبق عليه عنوان الخاصّ صحّ حينئذ التمسك بالعموم و استكشاف أنّ الفرد المشكوك ليس داخلا في الخاصّ كما إذا قال المولى لعبده أدخل المخزن المظلم و جنني بواحد من البطيخات مع أنّ العبد علم أنّه لا يريد البطيخ الفاسد عند إكرام الضيف العزيز صحّ للعبد أن يتمسك بعموم كلامه و جاء بواحد منها و لو شكّ في كونه صحيحا أو معيبا و ليس ذلك إلاّ لكون العامّ رافعا للشكّ في الفرض المزبور.

و لكن أنّى لنا باثبات ذلك مع شدوده و اختصاصه بالقضايا الخارجيّة و قيام القرينة على ذلك.

و الاكتفاء في ذلك بمجرّد الاحتمال كما يظهر من تعليقة الدرر (1) لا دليل له.

إذ مجرّد الإمكان لا يكفي لمقام الإثبات مع ما عرفت من أنّ الظاهر أنّ المتكلّم ليس في مقام أنّ الموضوع ثابت في الخارج أم لا و لقد أفاد و أجاد شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه حيث قال نعم بعنوان كونه مشكوك الحكم يمكن السؤال عن حكمه و لكن هذا أيضا لا يمكن الرجوع فيه إلى أصالة العموم إمّا لعدم إمكان تعرّض الخطاب للشكّ في نفسه للزوم تعدّد اللحاظ و إمّا أنّه خلاف الظاهر لو سلّم إمكانه فإنّا نعلم أنّه بصدد بيان الحكم الواقعيّ لا الدستور المعمول في حال التحيّر و الجهل بالواقع (2).

و أمّا التفصيل في القضايا الخارجيّة بين كون المخصّص لفظياً فلم يجز التمسك

ص:79

---

1-1 (1) الدرر: 217/1.

2-2 (2) اصول الفقه: 354/3.

بالعامّ في موارد الشبهات المصدّاقة بدعوى أنّ المخصّص اللفظي يكون قرينة على أنّ المولى أوكل إحراز موضوع حكمه في الخارج إلى نفس المكلف وبما أنّ موضوعه صار مقيداً بقيد بمقتضى التخصيص فبطبيعة الحال إذا شكّ في تحقّق قيده في الخارج لم يمكن التمسك بالعموم لفرض عدم كونه ناظراً إلى وجوده أو عدم وجوده وبين كون المخصّص صلباً فيقال إن علم من الخارج أنّ المولى أوكل إحراز موضوع العامّ إلى نفس المكلف فحال المخصّص اللفظي إلى أن قال وإن لم يعلم من الخارج ذلك صحّ التمسك بالعموم في موارد الشبهة المصدّاقة والسبب فيه أنّ ظهور كلام المولى في العموم كاشف عن أنّه بنفسه أحرز انطباق موضوع حكمه على جميع الأفراد ولم يكل ذلك إلى المكلف ومن المعلوم أنّ هذا الظهور حجّة على المكلف في الموارد المشكوك فيها (1).

ففيه إنّما نمنع ظهور الكلام في كون المتكلّم أحرز بنفسه انطباق موضوع حكمه من دون قيام قرينة خاصّة لذلك وعليه فمع العلم والقطع بوجود المخصّص يترتب عليه حكم المخصّص اللفظي عند الشكّ في أنّ المولى أوكل إحراز موضوع العامّ أو لم يكل.

نعم لو قامت قرينة على أنّ المتكلّم أحرز انطباق موضوع حكمه فمع تعميم موضوع حكمه صحّ التمسك بالعموم في موارد الشبهة المصدّاقة كما لا يخفى.

ومما ذكر يظهر ما في الكفاية أيضاً حيث ذهب إلى إخراج المشتبه عن موضوع حكم الخاصّ بسبب التمسك بالعامّ في بعض المخصّصات اللبّية حيث قال يمكن أن يقال إنّ قضية عمومه للمشكوك أنّه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه فيقال في مثل لعن الله بنى امية قاطبة إنّ فلانا وإن شكّ في إيمانه يجوز لعنه لمكان

العموم وكلّ من جاز لعنه لا يكون مؤمنا فينتج أنّه ليس بمؤمن (1).

وذلك لما عرفت من أنّ تخصيص العموم المذكور لثبأ بحرمة لعن المؤمن منهم يوجب تعنون العامّ المذكور بعدم الايمان وعليه فمع اشتباه الحال لا يجوز التمسك بالعموم المذكور فضلا عن اخراج المشكوك عن موضوع حكم الخاصّ فلا تغفل.

فتحصّل أنّه لا يجوز التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية من دون فرق بين كون المخصّصات لفظيّة أو لبيّة.

## تنبيهات:

### التنبيه الأول: أنّه إذا شكّ في مخصّص أنّه لفظيّ أو لبيّ ذهب في نهاية الاصول...

أنّه إذا شكّ في مخصّص أنّه لفظيّ أو لبيّ ذهب في نهاية الاصول إلى أنّ فيه وجهان ولعلّ السيرة هنا على جواز التمسك كالعقلى ومثّل له بما إذا قال المولى أكرم العلماء ثمّ قال لا تكرم زيدا فإنّه عدوّ لى واستفدنا من التعليل العموم (2).

يمكن أن يقال أولا إنّ المثال المذكور من باب المخصّصات اللفظيّة لأنّ العلة المنصوصة من باب اللفظ وثانيا إنّّه إذا شكّ في مخصّص أنّه لفظيّ أو لبيّ فلا مجال لرفع اليد عن العموم بناء على جواز الرجوع في المخصّصات اللبيّة إلى عموم العامّ إذ الشكّ المذكور يرجع إلى الشكّ في وجود المخصّص اللفظى وعدمه فيكفى حينئذ أصالة العموم لجواز الرجوع إلى العامّ ولا حاجة فيه إلى الاستدلال بالسيرة هذا كلّ بناء على جواز الرجوع في المخصّصات اللبيّة إلى عموم العامّ وأما بناء على عدم جواز الرجوع فلا فرق في كون المخصّص لفظيا أو لبييا للعلم بالتخصيص كما لا يخفى.

### التنبيه الثانى: أنّ محلّ النزاع في جواز التمسك بعموم العامّ وعدمه

أنّ محلّ النزاع في جواز التمسك بعموم العامّ وعدمه في

ص: 81

1-1 (1) الكفاية: 345/1.

2-2 (2) نهاية الاصول: 335/1.

المخصّصات اللبّيّة هي القيود التي أمكن أخذها في موضوع حكم العامّ كعدم الفسق و أمّا القيود التي لا يمكن أخذها في موضوع حكم العامّ كالقيود المتأّتية من قبل إرادة المولى أو الأمر كالصحّة و الفساد فلا وجه للنزاع فيها لأنّ جواز الرجوع إلى العامّ حينئذ واضح إذ العامّ لا يتعنون بعنوان و مع عدم تعنونه يكون صادقاً على الفرد المشكوك.

و توضيح ذلك كما في مطرح الأنظار أنّ العلم بعدم إرادة المولى بعض ما يلاحظ كونه فرداً عند إيراده عنوان العامّ على وجهين:

أحدهما: ما يمكن اعتباره في الموضوع كالجار الصديق و العالم العادل و نحو ذلك و ثانيهما ما لا يمكن ذلك فيه و لا يعقل اعتباره فيه كما إذا كان الوصف منتزعا من مجدّد إرادة المولى المتعلّقة بما هو المراد و عدم إرادته ما ليس مراداً كالصحّة و الفساد سواء كانت في العبادات أو في المعاملات فإنّهما وصفان اعتباريان منتزعان من تعلّق إرادة المولى بما هو المقصود و عدمه فهما إنّما يعتبران في محلّهما بعد ملاحظة الأمر و الجعل فلا يعقل اعتبارهما في متعلّق الأمر و الجعل.

و على الأوّل فقد عرفت الكلام فيه بما لا مزيد عليه.

و على الثاني فالتمسك بالعموم فيه كاد أن يكون ملحقاً بالضروريّات.

فاذا شككنا في أنّ عتق الرقبة الكافرة هل هو صحيح أو لا يجب الأخذ بالعموم أو الاطلاق و لا سبيل للقول بأننا نعلم أنّ غير الصحيح من العتق غير مراد للمولى و الشكّ إنّما هو في ذلك فمن حاول التمسك بالعموم لا بدّ له أوّلاً من إثبات الصحّة ثمّ بعد ذلك يتمسك بالعموم فإنّ ذلك باطل لأنّ الصحّة ليست إلّا ما ينتزع من المأمور به و العموم يفيد كونه مأموراً به فيكون صحيحاً و لا يعقل اعتبار الصحّة في المأمور به إلى أن قال:

و ممّا ذكرنا يظهر فساد ما أفاده في الحدائق على ما حكى من أنّ إمضاء الشارع

إنّما يتعلّق بالعقد الصحيح الجامع للشرائط والأجزاء الواقعيّة المعتمدة عنده دون الفاسد و الفاقد لبعضها فإذا شكّ في صحّة العقد وفساده فلا بدّ أوّلاً من اثبات صحّته بمعنى كونه تامّ الأجزاء و الشرائط ثمّ استناده إلى العموم المزبور في الصحّة بمعنى ترتّب الأثر بحيث إذا لم يحرز ذلك سقط اعتبار ذلك العموم هنا.

و من هذا القبيل اعتراض بعض القائلين بوضع أسماء العبادات للصحيحة على من زعم أنّها موضوعة للأعمّ بأنّه لا وجه للتمسك بالاطلاق على تقديره أيضاً للعلم بأنّ الشارع لا يريد منها إلاّ الصحيحة فلا بدّ من إحراز صحّتها أقول و لعمرى إنّ ذلك في غاية السقوط (1).

حاصله أنّ موضوع البحث في المخصّصات اللبّيّة هو تخصيص العمومات بما أمكن أن يكون قيدياً للعمومات و هو ما ليس متأتّياً من قبل الأمر و إلاّ فلا إشكال في جواز الرجوع إلى العمومات عند الشكّ في وجوده و عدمه إذ الصحّة مثلاً ممّا يترتّب على تعلّق الأمر فإذا ثبت بالعموم كون شيء مأموراً به يترتّب عليه كونه صحيحاً فإذا شكّ في صحّة عقد وفساده يمكن الاستناد إلى الاطلاق أو العموم و إثبات كونه صحيحاً و لا حاجة إلى إحراز صحّته أوّلاً ثمّ الاستناد إلى الاطلاق أو العموم كما ذهب إليه صاحب الحدائق على ما حكى عنه حتّى لا يجوز التمسك بالعامّ عند الشكّ في الصحّة و الفساد.

و بهذا أيضاً يجاب من اعترض من القائلين بوضع أسماء العبادات للصحيحة على من زعم أنّها موضوعة للأعمّ بأنّه لا وجه للتمسك بالاطلاق قبل إحراز الصحّة فإنّ قيد الصحّة ممّا لا يمكن أخذه في المتعلّق و عليه فلم يكن المتعلّق مقيداً به فلا مانع من التمسك بإطلاقه قبل إحراز الصحّة فعلى القول بالأعمّ يمكن التمسك بالعموم أو

ص: 83

ولقائل أن يقول إنَّ الحكم بالاضافة إلى موضوعه ليس من قبيل عوارض الوجود حتّى يتوقّف عروضه على الموضوع على وجوده قبلا- بل يكون من قبيل عوارض الماهيّة وعارض الماهيّة لا يتوقّف ثبوته على ثبوتها بل يمكن ثبوتها بثبوته كثبوت الجنس بفصله و النوع بالتشخص وذلك لأنَّ الحكم لا يتوقّف على وجود الموضوع خارجا إذ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت و عليه فلا يلزم أن يكون وصف الصّحة فى الموضوع متقدّما بل هو مقارن مع وجود الحكم و عليه فالموضوع يمكن أن يكون متّصفا بالصّحة و مع إمكان اتّصاف الموضوع فلا يجوز التمسك بالعامّ فى الشبهات المصدقيّة.

اللّهّم إلاّ- أن يقال إنَّ الحكم وإن كان من عوارض الماهيّة ولكن مع ذلك متأخّر طبعاً عن موضوعه و لا يقاس بالجنس و الفصل فلو أخذ فيه ما يتأتّى من قبل الحكم لزم تقدّم المتأخّر بالطبع و بقيّة الكلام فى محلّه (1) و عليه فيجوز التمسك بالعموم.

و أمّا إمكان تصوّر ما يتأتّى من ناحية عروض المتأخّر بالطبع قبل وجود المتأخّر بحيث يجوز أن يجعل الموضوع فى المعاملات أو العبادات الصحيح منها أى ما يطابق الأمر الشخصى المتعلّق به فى الأجزاء و الشرائط ثمّ يعلّق شخص الأمر عليه.

ففيه أوّلا أنّ الحكم متعلّق بواقع الشىء لا التصوّرى منه و ثانياً أنّه لو سلّمنا إمكان ذلك فهو يحتاج إلى مئونة زائدة و الأمر لا يتصوّر عنوان الصحيح من ناحية أمره ثمّ إنشاء الأمر بالنسبة إليه بل الأمر يتصوّر ما ينطبق عليه الصحيح بعنوان الحمل الشائع الصناعى و أرادته و أمر به لا الصحيح بالحمل الأوّلى و عليه فلا مانع من



التمسك بعموم العام أو إطلاق المطلقات في مورد الشبهة المصدقية بعد عدم أخذ عنوان الصحيح في العام أو المطلق.

لا يقال إن العلم بإرادة الصحيح يؤول إلى العلم بعدم إرادة الفاسد وعليه فالعام بعد ورود الأمر والعلم المذكور متقيد في اللب بعدم الفاسد وانطباقه على المشكوك غير محرز و معه فلا يجوز التمسك بالعام أو المطلق.

لأننا نقول إن المحذور باق إذ التقيد بعدم الفاسد من أول الأمر يستلزم أن يكون المتأخر عن موضوعه متقدماً عليه بالتقريب المذكور وإرادة الصحيح بالحمل الشائع الصناعي دون الفاسد لا يوجب تعنون العام بالصحيح أو غير الفاسد وعليه فلا مانع من التمسك بالعموم أو الإطلاق في مورد الشبهة المصدقية في القيود المتأتية من ناحية الأمر كما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره ويكون ذلك خارجاً عن محل النزاع.

**التنبيه الثالث: أنه لا يذهب عليك أن عدم التمسك بالعام و لا بالخاص ...**

#### إشارة

أنه لا يذهب عليك أن عدم التمسك بالعام و لا بالخاص في الشبهات المصدقية فيما إذا لم يكن أصل موضوعي في المقام وإلا فيرجع إليه و به يتقح موضوع الدليل مثلاً إذا قيل أكرم العلماء ثم قيل لا تكرم الفساق من العلماء وشككنا في أن زيدا من العلماء فاسق أو عادل فإن كان له حالة سابقة صح استصحاب تلك الحالة كما إذا كان في القبل عادلاً يستصحب ذلك ويحكم بوجود إكرامه أو كان في القبل فاسقاً يستصحب ذلك ويحكم بحرمة إكرامه.

و ذلك واضح في الأوصاف المتأخرة عن وجود الذات التي تعرض على الذات و تجتمع معه أو تفترق عنه أحياناً كالعدالة و الفسق لأن لها حالة سابقة مع حفظ وجود الذات فيستصحب ذلك إلا إذا كانت الأحوال متبادلة فلا علم بالحالة السابقة حتى يستصحب فافهم.

و أمّا الأوصاف المقرونة مع وجود الذات ممّا لم يكن لها حالة سابقة معلومة مع حفظ وجود الذات بل تردّد من أول الأمر فيقع الكلام فيها من جهة أنه هل يجري

استصحاب العدم الأزلى فيها أم لا؟ مثلا إذا شكّ في امرأة أنّها قرشيّة حتّى تكون مشمولة لما دلّ على أنّ الدم الذى تراه المرأة القرشيّة بعد الخمسين حيض أو غير قرشيّة حتّى تكون مشمولة لعموم ما دلّ على أنّ الدم الذى تراه المرأة غير القرشيّة بعد الخمسين استحاضة فلا أصل يحرز به أنّها قرشيّة أو غيرها لأنّها من أول وجودها إمّا وجدت قرشيّة أو غير قرشيّة ولا حالة سابقة للقرشيّة أو عدمها مع حفظ وجود المرأة.

ربما يقال إنّه وإن لم يكن له أصل ولكن يجرى فيه استصحاب العدم الأزلى حيث إنّ تقيّد وجود المرأة بعنوان القرشيّة لم يكن فى الأزل ولو بانعدام الموضوع فمع الشكّ فى وجود التقيّد وعدمه يرجع إلى استصحاب عدم تحقّق التقيّد المذكور ومع هذا الاستصحاب يثبت موضوع العامّ بعد كونه معنونا بعنوان عدمى بنحو التركيب لا بنحو الاتّصاف كما هو المفروض لأنّ الاتّصاف بالعدم يحتاج إلى مئونة زائدة و عليه فلا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدم تقيّد وجود المرأة بالقرشيّة لأنّ العامّ بعد تخصيصه بالخاصّ معنون بعدم اتّصافه بالعنوان المخرج وهو مركّب من العامّ وعدم الاتّصاف بالعنوان المخرج.

و عليه فالباقي بعد التخصيص فى عموم ما دلّ على أنّ الدم الذى تراه المرأة بعد الخمسين استحاضة هو امرأة لم يكن بين وجودها وبين قريش انتساب بنحو التركيب من الوجود والعدم لا الاتّصاف بالعدم أى العامّ المعنون بالاتّصاف بعدم عنوان الخاصّ.

و حيث إنّ لتقيّد المرأة الموجودة بالقرشيّة دخلا فى حكم الخاصّ بحسب الدليل يستصحب عدمه من جهة حدوثه بحدوث المرأة فيتحقّق الموضوع فى طرف العامّ بجزئية جزء بالوجدان و جزء بالأصل.

و عليه فلا وقع لما يقال من أنّه إن اريد عدم انتساب المرأة المفروضة الوجود

فلا يقين سابقا وإن اريد عدم الانتساب الأزلّي المتحقّق مع عدم الموضوع فلم يحزّ ترتّب الآثار عليه شرعا بحسب الدليل بل ظاهر الدليل أنّ المرأة الموجودة إن كانت قرشيّة تتهيّض إلى ستّين وإلّا فإلى خمسين ولا حالة سابقة معلومة لها.

وذلك لما عرفت من أنّ عدم الانتساب إلى قريش إن كان بنحو التقييد و الاّ تصاف تحت العامّ فلا مجال لاثباته بالأصل المذكور لأنّه مثبت لكنّه ليس كذلك اذ الباقي تحت العامّ المرأة الموجودة و عدم الانتساب بينها وبين قريش بنحو التركيب من وجود المرأة و عدم الانتساب و التقييد و هو محرز بالفرض لأنّ المرأة موجودة بالوجدان و عدم تقييد وجودها بالقرشيّة محرز بالاستصحاب العدم الأزلّي فيتحقّق الموضوع المركّب المترتّب عليه الحكم.

نعم يرد عليه أنّ التقييد و عدمه متفرّعان على الموضوع و هو وجود المرأة فحيث لا موضوع فكيف يمكن أن يقال أنّ التقييد لم يكن في الأزل فيستصحب فيه كما هو المحكي عن المحقّق النائيني قدّس سرّه (1).

اللهمّ إلاّ أن يقال كما في جامع المدارك بأنّ لازم هذا ارتفاع النقيضين قبل وجود الموضوع فتأمل جيّدا (2).

حاصل جوابه أنّ قبل وجود الموضوع و هو المرأة لا بدّ من أن يكون تقييد وجود المرأة بالقرشيّة إمّا موجودا أو معدوما و لا يمكن أن يجتمع وجود التقييد مع عدمه قبل وجود المرأة لأنّه اجتماع النقيضين كما لا يمكن أن لا يكون وجود التقييد و لا عدمه لأنّه ارتفاع النقيضين و عليه فالممكن هو عدم التقييد في الأزل قبل وجود الموضوع لأنّ الأمر منحصر فيه بعد عدم تعقل التقييد في الأزل من دون وجود

ص: 87

---

1-1) المحاضرات: 216/5.

2-2) جامع المدارك: 81/1.

موضوعه و عليه فلا مانع من استصحاب عدم تقيّد وجود المرأة بالقرشيّة في الأزل و هو بضميمة وجود المرأة بالوجدان يكفي في صدق موضوع العام المركّب المترتب عليه الحكم كما لا يخفى و لعلّ إليه يرجع ما في الكفاية (1).

هذا فيما إذا كان المخصّص موجبا لتركيب موضوع العام من عنوان وجودي و عنوان سلبي و هو عدم اتّصافه و تقيّده بعنوان وجودي مخصّص كقولنا أكرم العلماء و لا تكرم الفسّاق منهم فإنّ عدم تقيّده محرز باستصحاب العدم الأزلي فيتحقّق الموضوع المركّب و أمّا إذا كان المخصّص موجبا لتركيب موضوع العام من عنوان وجودي و عنوان وجودي آخر و هو تقيّده بعنوان وجودي فهو خارج عن محلّ الكلام فيما إذا لم يكن للتقيّد بعنوان وجودي حالة سابقة إذ لا مجال لاستصحاب العدم الأزلي فيه لأنّه أمر وجودي و لا لاستصحاب الأمر الوجودي لأنّه ليس له حالة سابقة.

مثلا إذا قلنا أكرم العلماء ثمّ قلنا فليكونوا عدولا فلا مجال لاستصحاب العدم الأزلي لأنّ المأخوذ في العام هو وجود العدالة لا عدم الفسق كما لا مورد لاستصحاب وجود العدالة فيما لا حالة سابقة كصورة تبادل الحاليتين فتدبّر جيّدا.

هذا إجمال الكلام في حجة القائل بإمكان إحراز المصداق في الشبهات المصدّاقة بالأصل و أمّا حجة القائل بالنفي كما تلي:

### حجة النافين امور:

منها ما حكى عن الشيخ ضياء الدين - المحقّق العراقي - قدّس سرّه في نهاية الأفكار من أنّ قضية التخصيص مجرد إخراج بعض الأفراد أو الأصناف عن تحت حكم العام الموجب لقصر حكم العام ببقية الأفراد أو الأصناف من دون اقتضائه لإحداث عنوان

ص: 88

إيجابي أو سلبي في موضوع حكم العام في الأفراد أو الأصناف الباقية وإن فرض ملازمة تلك الأفراد الباقية بعد خروج الفساق مثلا من باب الاتفاق مع العدالة أو عدم الفسق إلى أن قال فلا مجال لجريان الأصل الموضوعي المزبور من جهة عدم ترتب أثر شرعي عليه حينئذ فإنه على هذا المسلك لا يكون لمثل هذه العناوين دخل في موضوع الحكم والأثر ولو على نحو القيدية حتى يجرى فيها استصحابها بل وإنما موضوع الأثر حينئذ عبارة عن ذوات تلك الأفراد الباقية بخصوصياتها الذاتية من دون طرؤ لون عليها من قبل دليل المخصص غاية الأمر هو اقتضاء خروج أفراد الفساق مثلا لملازمة الأفراد الباقية بعد التخصيص عقلا مع العدالة أو عدم الفسق.

ومن المعلوم في مثله حينئذ عدم إجداء قضية استصحاب العدالة أو عدم الفسق للمشكوك لاثبات كونه من الأفراد الباقية الملازمة مع عدم الفسق إلا على القول بالمشتبك وحينئذ فعلى هذا المسلك لا بد من الرجوع في المشكوك إلى الأصول الحكمية الجارية منه من استصحاب وجوب أو حرمة أو غيرهما وإلا فلا مجال للتشبهت بالأصول الموضوعية (1).

وعليه فلا يجرى استصحاب العدم الأزلي أيضا لعدم مدخلية عدم اتصاف العام بالخاص في حكم العام.

والمحكى عن المحقق المذكور أيضا أنه شبه التخصيص بموت بعض الأفراد فكما أن الموت لا يوجب تعنون الموضوع وإنما يوجب التقليل في أفراده فكذلك التخصيص. فالمخصص إنما يكون لإخراج الأفراد غير المرادة وأما الأفراد الباقية تحت العام فهي محكومة بالحكم بما أنها من أفراد العام فيكون عنوان العام بالنسبة إلى حكم الباقي تمام الموضوع من غير دخل للمخصص وجودا أو عدما في ثبوت الحكم

ص: 89

حاصله أنّ عنوان العامّ يبقى على تمام الموضوعيّة و لا مدخليّة للمخصّص وجوداً أو عدماً في ثبوت الحكم له إذ لا يتعنون العامّ من قبل المخصّص بشيء من العنوان الإيجابيّ أو السلبيّ و عليه فلا مجال لأصل العدم في شيء من العناوين لعدم ترتّب أثر شرعيّ عليه بل تمام العنوان هو العنوان العامّ فمع عدم ترتّب الأثر لا مجال لأصل العدم كما لا يخفى.

أورد عليه في نهاية الاصول بأنّ معنى تماميّة العنوان في الموضوعيّة دوران الحكم مداره وجوداً و عدماً و المفروض فيما نحن فيه خلاف ذلك (أى كون العامّ تمام الموضوع) فإنّ عنوان العامّ متحقّق في ضمن أفراد المخصّص أيضاً و ليست مع ذلك محكمة بحكمه (لفرض ورود المخصّص).

و بعبارة أوضح في مقام الثبوت و الإرادة الجدّيّة إمّا أن يكون تمام الملاك في وجوب الإكرام مثلاً هو حيثيّة العالميّة فقط و إمّا أن لا يكون كذلك بل يشترط في ثبوت الحكم للعالم عدم كونه فاسقاً فعلى الأوّل لا معنى للتخصيص و على الثاني لا يكون عنوان العامّ بنفسه تمام الموضوع بل يشترط في ثبوت الحكم له عدم عنوان المخصّص بالعدم النعتي أو المحمولي فعدم المخصّص إجمالاً بأحد النحوين دخيل ثبوتاً و هذا معنى التعنون و عدم كونه تمام الموضوع إلى أن قال:

و أمّا تنظير بعض الأعظم التخصيص بموت بعض الأفراد فعجيب، فإنّ انعدام بعض الأفراد لا يوجب تقيّداً في موضوع الحكم و لا يخرجّه عن كونه تمام الموضوع و هذا بخلاف التخصيص فإنّه يخرجّه عن التماميّة كما عرفت و كيف كان فلا يعقل كون عنوان العامّ تمام الموضوع ثبوتاً بعد ورود التخصيص عليه نعم لا يوجب التخصيص

حاصله أنّ عنوان العامّ لو كان هو تمام العلة في الحكم ولا مدخلية لشيء آخر اقتضى ذلك عدم صحّة التخصيص و المعلوم خلافه فيعلم منه أنّ عنوان العامّ لا- يكون بحسب الإرادة الجدّية تمام العلة بل يحتاج في التمامية إلى شيء آخر كعدم عنوان الخاصّ نعتيًا كان أو محموليًا.

و لقد أفاد و أجاد المحقّق النائينى قدّس سرّه في ردّ التنظير المذكور حيث قال أنّ هذا القياس خاطئ جدًّا و لا واقع موضوعي له أصلا و السبب فيه أنّ الموت التكويني يوجب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه في مرحلة التطبيق لما ذكرناه غير مرّة من أنّ الأحكام الشرعية مجعولة على نحو القضايا الحقيقيّة التي مرّدها إلى القضايا الشرطيّة مقدّمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له مثلا قولنا الخمر حرام يرجع إلى قولنا إذا وجد مائع في الخارج و صدق عليه أنّه خمر فهو حرام و إذا لم يوجد مائع كذلك فلا حرمة فالحرمة تنتفي في مرحلة التطبيق بانتفاء موضوعها و هذا ليس تقييدا في مرحلة الجعل ضرورة أنّه مجعول في هذه المرحلة للموضوع المفروض وجوده في الخارج فمتى وجد تحقّق حكمه و إلا فلا حكم في هذه المرحلة أي مرحلة التطبيق و الفعلية و هذا بخلاف التخصيص فإنّه يوجب تقييد الحكم في مرحلة الجعل في مقام الثبوت يعنى أنّ دليل المخصّص يكشف عن أنّ الحكم من الأوّل خاصّ و في مقام الاثبات يدلّ على انتفاء الحكم مع بقاء الموضوع يعنى عن الموضوع الموجود فيكون من السالبة بانتفاء المحمول لا الموضوع كما هو الحال في الموت التكويني (2).

و عليه فالفرق بين التخصيص و موت الفرد واضح و ذلك لأنّ موت الفرد

لا يوجب تضييقاً في الموضوع بخلاف التخصيص فإنه يوجب تضييقاً في ناحية الموضوع بحسب مقام الثبوت و أمّا بحسب مقام الإثبات فلدليل المخصّص يدلّ على انتفاء الحكم مع بقاء الموضوع الموجود فيكون من السالبة بانتفاء المحمول و الموضوع في الموت التكويني غير موجود و يكون الحكم المنحلّ فيه من السالبة بانتفاء الموضوع و عليه فلا وجه للقياس و التنظير كما لا يخفى.

و منها ما في نهاية الدراية من أنّ التخصيص لا يحدث عنواناً ايجابياً أو سلبياً في موضوع حكم العام بل يمتنع ذلك ببيان أنّه ليس للموضوعيّة للبعث الحقيقيّ الموجود بوجود منشأ انتزاعه مقام إلاّ مقام تعلقّ البعث الإنشائيّ بشيء و جعل الداعي إلى غير ما تعلقّ به البعث الإنشائيّ محالّ لأنّه مصداق جعل الداعي و المفروض تعلقه بهذا العنوان فصيروته داعياً إلى غير ما تعلقّ به خلف محالّ.

فليس شأن المخصّص إلاّ إخراج بعض أفراد العامّ و قصر الحكم على باقي الأفراد من دون أن يجعل الباقي معنونا بعنوان وجوديّ أو عدميّ.

و يشهد له مضافاً إلى البرهان أنّ المخصّص إذا كان مثل لا تكرم زيدا العالم لا يوجب إلاّ قصر الحكم على ما عداه لا على المعنون بعنوان ما عدا زيدا و شبهه (1).

يمكن الجواب أولاً بالنقض بما إذا جعل المبعوث إليه عنواناً طبيعياً و اريد منه فرداً منه فإنّ العرف لا يرى ذلك خلفاً و هكذا كثيراً ما يذكر شرائط المبعوث إليه أو قيوده مع الانفصال و مع ذلك لا يراه العرف منافياً للبعث نحو المطلق أو العامّ.

و ثانياً: بالحلّ فإنّ عدم لزوم الخلف و المنافاة عند العرف ليس إلاّ من جهة أنّ البعث عندهم على قسمين بعث ظاهريّ و بعث واقعيّ فالظاهريّ منه متعلّق بالمطلق أو العامّ و الواقعيّ منه غير مذكور و إنّما يكشف بالتخصيصات المتأخّرة كما أفاد بعض



ودعوى أنّ البعث نحو المطلق و العام واقعيّ يكذبها التخصيصات فإنّ مقتضاها هو عدم كون البعث نحو موارد الخاص واقعيًا وإلاّ لزم المناقضة إذ مقتضى العام هو وجوب الإكرام و مقتضى الخاص هو حرمة الإكرام بالنسبة إلى العلماء الفسّاق أو لزم النسخ إن قيل بأنّ البعث قبل ورود الخاص واقعيًا ويرتفع بورود الخاص و هو ممّا لم يلتزم به أحد و حيث أنّ الأمرين المذكورين لا يصحّ القول بهما فانحصر الأمر في كون البعث في العام نحو أفراد الخاص بعثًا ظاهريًا.

إذ عنوان الخاص مانع عن البعث الواقعيّ فالبعث الواقعيّ لا يتعلّق إلاّ بعنوان العامّ المعنون بعدم الاتّصاف بعنوان الخاصّ.

و ثالثًا: بأنّ الاستشهاد باخراج بعض الأفراد لعدم تعنون العامّ في غير محلّه لأنّ الفرد إن خرج بالعنوان الذي يمنع عن ايجاب الاكرام مثلا و لا- اختصاص ذلك العنوان بالفرد بل يمنع في كلّ مورد يكون كذلك فأخراج هذا الفرد في قوّة إخراج العنوان و مع إخرجه يتعنون العامّ بعدم الاتّصاف به لأنّه يمنع عن اقتضاء العامّ للبعث الحقيقيّ.

و إن خرج الفرد بجهة مختصّة به فخرج هذا الفرد لا يوجب تعنون العامّ بعدمه لأنّ دخول الفرد المذكور و خروجه لا دخل له في دخول سائر الأفراد و خروجها و لا عنوان يمنع عن تأثير العنوان العامّ حتّى يتعنون العامّ بعدم الاتّصاف به و عليه فخرج مثله كموت بعض الأفراد و لا يقاس بخروج عنوان الخاصّ كما لا يخفى.

فتحصّل إلى حدّ الآن أنّ العامّ يتعنون بعنوان عدم الخاصّ بعد تخصيصه بمنخصّص.

و إنّما الكلام حينئذ في أنّ هذا التعنون هل يكون بالاتّصاف بالعدم أو بعدم الاتّصاف فإن كان الأوّل فلا مجال لأصالة العدم الأزليّ لأنّه مثبت.

وإن كان الثاني فلاصلّ العدم الأزلي مجال كما سيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك.

ومنها ما حكى عن المحقق النائيني قدس سرّه من أنّ ما خرج عن تحت العامّ من العنوان لا محالة يستلزم تقييد الباقي بنقيض هذا العنوان وأنّ هذا التقييد لا بدّ أن يكون على نحو مفاد ليس الناقصة وأنّ هذا العنوان المأخوذ في الموضوع يستحيل تحقّقه قبل وجود موضوعه.

وعليه فلا- يمكن إحراز قيد موضوع العامّ بأصالة العدم الأزلي ببيان أنّ المستصحب لا يخلو من أن يكون هو العدم النعتي المأخوذ في موضوع العامّ أو يكون هو العدم المحمولي الملازم للعدم النعتي بقاء.

فعلى الأوّل لا حالة سابقة له فإنّه من الأوّل مشكوك فيه وعلى الثاني وإن كان له حالة سابقة إلاّ أنّه لا يمكن باستصحابه إحراز العدم النعتي المأخوذ في الموضوع إلاّ على القول بالأصل المثبت.

وبكلمة اخرى أنّ المأخوذ في موضوع حكم العامّ بعد التخصيص بما أنّه العدم النعتي فلا يمكن إحرازه بالأصل لعدم حالة سابقة له و العدم المحمولي وإن كان له حالة سابقة إلاّ أنّه لا يمكن باستصحابه إثباته إلاّ بناء على الأصل المثبت (1).

وبرهن المحقق النائيني قدس سرّه على مدّعاه بناء على فرض التركيب بقوله أنّ المأخوذ في موضوع العامّ من جهة ورود المخصّص عليه لو كان هو العدم المحمولي ليكون الموضوع مركّباً من الجوهر وعدم عرضه بمفاد ليس التامة.

فلا محالة إمّا أن يكون ذلك مع بقاء إطلاق الموضوع بالإضافة إلى كون العدم نعتاً أو يكون ذلك مع التقييد من جهة كون العدم نعتاً إلى أن قال:

ص: 94

أمّا القسم الأوّل: وهو ما إذا كان الموضوع بالاضافة إلى العدم النعتي مطلقا فهو غير معقول للزوم التناقض و التهافت بين إطلاق موضوع العام بالاضافة إلى العدم النعتي و تقييده بالاضافة إلى العدم المحمولي فإنّ الجمع بينهما غير ممكن حيث أنّ العدم النعتي ذاتا هو العدم المحمولي مع زيادة شيء عليه و هو إضافته إلى الموضوع الموجود في الخارج فلا يعقل أن يكون الموضوع في مثل قضية كلّ مرأة ترى الدم إلى خمسين إلاّ القرشيّة مثلا مطلقا بالاضافة إلى العدم النعتي و هو اتّصافه بعدم القرشيّة بعد فرض تقييده بالعدم المحمولي و هو عدم القرشيّة بمفاد ليس التامة.

بداهه أنّ مردّد إطلاق الموضوع في القضية هو أنّ المرأة مطلقا أي سواء كانت متّصفة بالقرشيّة أم لم تكن تحييز إلى خمسين و هذا الاطلاق كيف يجتمع مع الاستثناء و تقييد المرأة بعدم كونها قرشيّة بمفاد ليس التامة فالنتيجة أنّ إطلاق موضوع العام بالاضافة إلى العدم النعتي بعد تقييده بالعدم المحمولي غير معقول.

و أمّا القسم الثاني: فهو أيضا كذلك ضرورة أنّ الموضوع قد قيّد بعدم الفسق بمفاد ليس التامة فكيف يعقل تقييده أيضا من جهة كون العدم نعتا ليرجع مفاد القضية المعتمدة فيه عدم القرشيّة بالعدم المحمولي إلى تقييدها أيضا بالعدم النعتي مع أنّه مستلزم للغويّة التقيّد بالعدم المحمولي لكفاية التقيّد بالعدم النعتي عنه.

فاذا يتعيّن القسم الثالث و هو تقييده بالعدم النعتي فإذا قيّد الموضوع به فهو أغنانا عن تقييده بالعدم المحمولي حيث أنّه يستلزم لغويّة التقيّد به.

فالنتيجة هي أنّه لا مناص من تقييد موضوع العام بعد ورود التخصيص عليه بالعدم النعتي و معه لا يمكن الاستصحاب في العدم الأزلي (1).

حاصله أنّ موضوع العام بناء على فرض التركيب لزم أن يكون متقيّدا

ص: 95

بالتصاف بعدم عنوان الخاص بنحو النعتى وإلا فإن كان الموضوع مركباً من عنوان العام وعدم الخاص بنحو المحمولى لزم أحد الأمرين من التهافت إن كان عنوان العام مطلقاً أو اللغوية إن كان عنوان العام متقيداً بنحو النعتى وحيث أن كل واحد منهما ممنوع فاللازم هو أن يكون موضوع العام متقيداً بالتصاف بعدم الخاص.

أورد عليه أولاً بأن أخذ عدم النعتى فى موضوع الحكم بحيث يكون الموضوع متصفاً بعدم يحتاج إلى مئونة وعناية زائدة فى مقام الثبوت والإثبات دون أخذ عدم المحمولى إذ طبع أخذ عدم عرض ما فى موضوع الحكم لا يقتضى إلا أخذه فيه على نحو عدم المحمولى الذى يصدق بدون فرض وجود الموضوع وذلك لأن وجود العرض بذاته وإن كان محتاجاً إلى وجود موضوعه إلا أن عدم العرض غير محتاج إلى وجود الموضوع أصلاً ضرورة أن الافتقار إلى وجود الموضوع إنما هو من لوازم وجود العرض دون عدمه وعليه فدعوى أن تقييد الباقي بنقيض عنوان الخارج مستلزم لأن يكون على نحو مفاد الناقصة مندفعة بأن نقيض كل شىء رفعه وهو أعم من النعتى ونقيض الوجود الرابط عدمه لا عدم الرابط ولا ملزم لأن يكون التقييد فى الباقي على نحو مفاد الناقصة فلا حاجة إلى وجود الموضوع فى عدم العرض دون وجوده إذ لا يوجد إلا فى الموضوع.

وعليه فيكفى أن يكون الباقي مركباً من وجود العام وعدم التصاف بالخاص ومن المعلوم أن عدم التصاف مسبق بالعلم فيمكن إحرازه بأصل عدم الأذى فيكون مع وجود الموضوع وجدانا موضوعاً للحكم فيقال هذه مرآة ولا تصاف لها بالقرشية بأصل عدم الأذى.

لا يقال إن عدم الانتساب لا يجدى فإن ذات القيد وإن كان قابلاً للاستصحاب إلا أن التصاف به لا وجداناً ولا تعبدى إذ التقييد والتصاف ليس على وفق الأصل.

لأننا نقول كما أفاد المحقق الاصفهاني قدس سره إن التقييد بمعنى ارتباط عدم به غير

لازم وبمعنى عدم الانتساب لها بنفسه متيقن فيستصحب وإضافة عدم الانتساب إلى المرأة الموجودة لازمة في ظرف ترتب الحكم وهو ظرف التعبد الاستصحابي لا ظرف اليقين حتى ينافى كونه من باب السالبة بانتفاء الموضوع في ظرف اليقين (1).

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره مفاد قضية المرأة تحييض إلى خمسين إلا القرشية وإن كان هو اعتبار وصف القرشية على وجه النعتية في موضوع الحكم بتحويض القرشية بعد الخمسين إلا أنه لا يستدعى أخذ عدم القرشية في موضوع عدم الحكم بتحويض المرأة بعد الخمسين على وجه النعتية أعني به مفاد ليس الناقصة.

وإنما يستدعى أخذ عدم القرشية في ذلك الموضوع على نحو السالبة المحصلة فكل امرأة لا تكون متصفة بالقرشية باقية تحت العام وإنما الخارج خصوص المتصفة بالقرشية لا أن الباقي بعد التخصيص هي المرأة المتصفة بعدم القرشية.

فإذا شك في كون امرأة قرشية لم يكن مانع من التمسك باستصحاب عدم القرشية الثابت لها قبل تولد تلك المرأة في الخارج إلى أن قال أخذ عدم ذلك العرض في الموضوع على نحو مفاد ليس الناقصة يحتاج إلى أعمال عناية ومثونة وإلا فطبع أخذ عدم عرض ما في موضوع الحكم لا يقتضى إلا أخذه فيه على نحو السالبة المحصلة دون الموجبة المعدولة.

هذا مضافا إلى أن عدم بما هو عدم لا يكون وصفا لشيء فإنه بطلان محض فلا بد في أخذه نعتا من اعتبار خصوصية في الموضوع ملازمة لذلك العدم (2).

و ثانيا: بما أفاده السيد المحقق الخوئي قدس سره من أن ما ذكره شيخنا الاستاذ قدس سره برهانا على ما ذهب إليه من لزوم أخذ العدم أيضا على نحو النعتي.

ص: 97

1-1) نهاية الدراية: 193/2-194.

2-2) راجع أجود التقريرات: 466/1-471.

يرد عليه أولاً بالنقض حيث أنه على تقدير تماميته يستلزم إنكار إمكان إحراز جميع الموضوعات المركبة بضم الوجدان إلى الأصل الجارى فى نفس أحد الجزئين ولا يختص ذلك بالموضوع المركب من العرض و محلّه مع أنه قدس سرّه لا يلتزم به.

بيان الملازمة أن انقسام كلّ جزء من أجزاء المركب بمقارنته للجزء الآخر وعدمها بما أنه من الانقسامات الأولى يكون فى مرتبة سابقة على وجود الجزء الآخر فى نفسه.

فاذا ثبت هناك تقييد فى الجملة فإن كان التقييد راجعا إلى تقييد كلّ جزء باتّصافه بكونه مقارنا للجزء الآخر لم يمكن إحرازه بجريان الأصل فى نفس وجود أحد الجزئين مع إحراز الآخر بالوجدان إلا على القول بحجّية الأصل المثبت.

وإن كان التقييد راجعا إلى تقييد كلّ جزء بنفس وجود الجزء الآخر فإن كان ذلك مع اعتبار التقييد بالاتّصاف بالمقارنة لزم اللغوية كما أنه مع فرض الاطلاق فيه بالاضافة إلى الاتّصاف بالمقارنة وعدمه يلزم التدافع بينه وبين التقييد المزبور (1).

وبعبارة أوضح كما فى المحاضرات أن النكتة التى ذكرها المحقق النائيني قدس سرّه بعنوان البرهان لاستلزام التخصيص تقييد موضوع حكم العام بالعدم النعتى لو تمّت لم تختص بخصوص ما نحن فيه بل تجرى فى الموضوعات المركبة بشئى أنواعها حتى فيما إذا كان مركبا من جوهرين أو عرضين لمحلّ واحد أو محلّين.

و السبب فيه هو انقسام كلّ جزء من أجزاء الموضوع المركب بمقارنته للجزء الآخر زمانا أو مكانا وعدمها بما أنه من الانقسامات الأولى و الأعراض القائمة بالجواهر فلا بدّ من لحاظها فى الواقع لاستحالة الإهمال فيه.

و عليه فبطبيعة الحال لا يخلو الأمر من أن يلحظ كلّ جزء مقيّدا بالاضافة إلى

ص: 98

الاتّصاف بالمقارنة للجزء الآخر زمانا أو مقيّدا بالاضافة إلى الاتّصاف بعدم المقارنة له كذلك أو مطلقا لا هذا ولا ذاك. و من المعلوم أنّ الثاني و الثالث كليهما غير معقول.

أمّا الثاني: فلفرض أنّ تقييد جزء الموضوع بجزئه الآخر قد ثبت في الجملة و معه كيف يعقل أخذه فيه متّصفا بعدم مقارنته له ضرورة أنّه في طرف التقيض معه.

و كذا الحال في الثالث لوضوح أنّ فرض الإطلاق فيه بالإضافة إلى الاتّصاف بالمقارنة و عدمه يستلزم التدافع بينه و بين التقييد المزبور.

فإذا لا مناص من الالتزام بالأوّل و من الطبيعي أنّ مع اعتبار التقييد بالاتّصاف بالمقارنة بمفاد كان الناقصة يلزم لغويّة تقييد كلّ جزء بنفس وجود الجزء الآخر بمفاد كان التامة.

و النكتة فيه أنّ مفاد كان الناقصة هو مفاد كان التامة مع اشتماله على خصوصيّة زائدة و هي اضافته إلى موضوعه و محلّه.

و عليه فبطبيعة الحال اذا افترضنا تقييد جزء موضوع بالاضافة إلى جزئه الآخر بمفاد كان الناقصة لزم لغويّة تقييده بالاضافة إليه بمفاد كان التامة.

و يترتّب على ذلك أنّه لا- يمكن إحراز الموضوع بجريان الأصل في نفس وجود أحد الجزئين مع إحراز الآخر بالوجدان إلاّ على القول باعتبار الأصل المثبت (1).

حاصله أنّ ما ذكره المحقّق النائيني في العرض و المعروف جار بعينه في المركّبات من وجود الأجزاء مع أنّه لا يلتزم به.

و ثانيا: بالحلّ بأن موضوع الحكم أو متعلّقه بالاضافة إلى ما يلازمه وجودا في الخارج لا مطلق و لا مقيّد و لا مهمل.

أمّا الاطلاق فهو غير معقول حيث إنّ مرده إلى أنّ ما افترضناه من الموضوع

ص: 99

أو المتعلّق للحكم ليس موضوعاً أو متعلّقاً له فإنّ معنى إطلاقه بالاضافة إليه هو أنّه لا ملازمة بينهما وجوداً و خارجاً و هو خلف.

و أمّا التقييد فهو لغو محض نظراً إلى أنّ وجوده في الخارج ضروريّ عند وجود الموضوع أو المتعلّق و معه لا معنى لتقييده به.

و أمّا الإهمال فهو إنّما يتصوّر في مورد القابل لكلّ من الاطلاق و التقييد فإنّ المولى الملتفت إليه لا يخلو من أن يلاحظ متعلّق حكمه أو موضوعه بالاضافة إليه مطلقاً أو مقيداً لاستحالة الإهمال في الواقع و أمّا إذا لم يكن المورد قابلاً لذلك كما نحن فيه فلا موضوع للإهمال فيه.

إلى أن قال فالنتيجة أنّ ما ذكرناه سار في جميع الامور المتلازمة وجوداً سواء كانت من قبيل اللازم و الملزوم أم كانت من قبيل المتلازمين لملزوم ثالث فإنّ تقييد المأمور به بأحدهما يغني عن تقييده بالآخر كما أنّ الأمر يغني عن الأمر بالآخر و عليه فلا معنى لاطلاق المأمور به بالاضافة إليه فإنّ إطلاقه بحسب مقام الواقع و الثبوت غير معقول لفرض تقييده به.

و أمّا إطلاقه بحسب مقام الاثبات فإنّه لغو و كذلك تقييده به في هذا المقام.

و ما نحن فيه من هذا القبيل فإنّ عدم النعتي ملازم للعدم المحموليّ و عليه فتقييد موضوع العامّ بعدم كونه متّصفاً بعنوان خاصّ كالقرشيّة مثلاً لا يبقى مجال لتقييده باتّصافه بعدم ذلك العنوان الخاصّ و لا لإطلاقه بالاضافة إليه.

فكما أنّ تقييد المرأة مثلاً باتّصافها بعدم القرشيّة يغني عن تقييدها بعدم اتّصافها بالقرشيّة فكذلك التقييد بعدم اتّصافها بالقرشيّة يغني عن التقييد باتّصافها بعدم القرشيّة ضرورة أنّ مع وجود المرأة في الخارج كان كلّ من الأمرين المزبورين ملازماً لوجود الآخر لا محالة.



فلا يبقى مع التقييد بأحدهما مجال للاطلاق و التقييد بالاضافة إلى الآخر (1).

حاصله أنّ العدم النعتي و العدم المحمولى متلازمان فكلّ واحد منهما يغنى عن الآخر فمع تقييد الموضوع بأحدهما لا مجال للاطلاق و التقييد بالنسبة إلى الآخر و عليه فإذا كان الموضوع في العامّ مركّباً و متقيّداً بعدم الاتّصاف بعنوان الخاصّ لكونه أقلّ مئونة لا يبقى محلّ لتقييد الموضوع بالاتّصاف أو إطلاقه من جهة الاتّصاف و عدمه حتّى يلزم المحاذير المذكورة و عليه فمع التقييد بعدم اتّصاف الموضوع فالموضوع مركّب و يجرى فيه استصحاب العدم الأزلى.

و ربّما يقال يمكن توجيه كلام المحقّق النائيني قدّس سرّه بنحو لا تتوجّه عليه هذه الإيرادات بل تندفع بحذافيرها.

بيان ذلك: أنّ مرتبة الجزء متقدّمة على مرتبة الكلّ و الأمر الذي يؤخذ جزءا لا بدّ أن يلحظ في مرحلة جزئيّته بالاضافة إلى جميع صفاته لاحتمال دخل بعضها في جزئيّته و ترتّب أثره الضمني إذ قد لا تكون ذات الجزء بدون وصف خاصّ جزءا و ذات أثر ضمني.

ثمّ بعد تكميل جهة جزئيّته و أخذه جزءا مطلقاً أو مقيّداً ببعض الصفات تصل النوبة إلى لحاظه بالاضافة إلى الأجزاء الاخرى و أخذه معها بلحاظ ترتيب أثر الكلّ لما عرفت أنّ الجزء أسبق رتبة من الكلّ فلحاظه بخصوصيّاته بما هو جزء في نفسه أسبق من لحاظه مع الأجزاء الاخرى الذي هو عبارة اخرى عن لحاظ الكلّ.

و عليه فيمكن أن يكون نظر المحقّق النائيني قدّس سرّه إلى هذا المعنى و أنّ أخذ الموضوع مع عدم وصفه بنحو التركيب يستلزم أوّلا لحاظ الموضوع بكامل خصوصيّاته و في مرحلة جزئيّته فإذا فرض دخالة عدم الوصف في تأثيره كان مقيّدا

ص: 101

به ولم يكن مطلقا و مع تقييده به أغنى عن أخذ عدم الوصف جزء و لحاظه كذلك أسبق رتبة من لحاظه مع عدم الوصف بنحو المقارنة لما عرفت من اسبقية الجزء رتبة من الكلّ.

و عليه فلا يرد إشكال التهافت أو اللغوية لأنّ ملاحظة الجزء بالاضافة إلى أوصافه و تقييده بها وجودا و عدما أسبق رتبة من ملاحظته بالاضافة إلى مقارناته فلا تصل النوبة إلى أخذ عدم جزءا كما لا يستلزم منه إنكار جميع الموضوعات المركبة حتّى لا يكون هناك موضوع مأخوذ بنحو التركيب بل تكون مأخوذة بنحو التوصيف دائما.

و ذلك لأنّ وصف المقارنة وصف انتزاعيّ لا دخل له في التأثير إلّا بلحاظ منشأ انتزاعه و هو ليس إلّا عبارة عن وجود أحد الجزئين عند وجود الآخر و هذا ليس إلّا تركّب الموضوع من الجزئين هذا.

و لكن اجيب عنه بأنّ ملاحظة الموضوع مع عدم الوصف لا يلازم تقييده به و إن كان دخيلا في التأثير إذ يمكن أن لا يكون دخيلا في تحقّق أثر الجزء و لكنّه دخيل في تحقّق أثر الكلّ فيكون الجزء مطلقا بالاضافة إليه بلحاظ جزئيّته و أثره الضمنيّ.

و لكنّه مقيّد به لأخذه جزءا آخر بلحاظ أثر الكلّ و دخالته في تحقّقه فلا ملازمة بين لحاظه و بين أخذه قيّدا كما لا منافاة بين إطلاق الجزء بلحاظ جزئيّته بالاضافة اليه و تقييده به بلحاظ أثر الكلّ هذا مضافا إلى أنّ عدم الوصف لو فرض أنّه دخيل في تأثير الجزء بما هو جزء فغاية ما يقتضى ذلك هو تقييد الجزء به أمّا أنّه يؤخذ بنحو التوصيف أو بنحو التركيب فهو أجنبيّ عن مفاد هذا البرهان و لا ملازمة بين التقييد و بين أخذه بنحو التوصيف.

و بالجملة وقع الخلط بين الوصف و الاتّصاف و الذي لا بدّ من ملاحظته في الجزء سابقا على لحاظ الكلّ هو أوصاف الجزء و هو لا يلازم أخذها على تقدير

وبعبارة اخرى أنّ ملاحظة عدم الوصف في الجزء ولو مع مدخليته في تأثير الجزء لا يلازم تقييد الجزء به بالحمل الأولى لأنّ ملاحظة عدم الوصف بنحو القضية الحينية لا تقتضى تقييدا في الجزء بالنسبة إلى عدم الوصف نظير ملاحظة الايصال في المقدمات الموصلة فكما أنّ المقدمات الموصلة ليست مطلقة ولا مقيدة و لكن لا تنطبق إلا على المتقيدة فكذلك الجزء الملحوظ حين عدم الوصف ليس مطلقا و لا متقيّدا وإن كان لا ينطبق إلا على المتقيّد و عليه فلا ينافي اللحاظ المذكور مع اعتبار عدم الوصف عدما محموليا بنحو التركيب إذ لا إطلاق حتّى ينافيه و لا تقييد بالحمل الأولى في اللحاظ المذكور حتّى يلزم اللغوية في اعتبار التركيب بل هو لحاظ عدم الوصف مع الجزء و هو يساوى التركيب و عليه فلا حاجة في نفي التقييد إلى استناد التأثير إلى الكلّ بل يمكن نفي التقييد و لو كان مع مدخلية الوصف في تأثير الجزء اذ عدم الوصف ملحوظ بنحو القضية الحينية كما لا يخفى.

فتحصّل أنّه لا دليل على لزوم اتّصاف العامّ بعدم الخاصّ حتّى لا يمكن اثباته باستصحاب عدم الأزلى في الأوصاف المقرونة كالقرشية بل اللازم هو ملاحظة عدم الخاصّ مع العامّ و هو يساوى التركيب هذا مضافا إلى أنّ عدم بما هو عدم لا يكون وصفا للشيء فإنّه بطلان محض فلا بدّ من أخذه نعتا من اعتبار خصوصية في الموضوع ملازمة لذلك عدم و من المعلوم أنّه مئونة فوق مئونة كما لا يخفى.

و منها ما حكاه المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه من أنّ الحاجة إلى أصل عدم الأزلى إنّما هو للفراغ عن حكم الخاصّ لا للإدخال تحت العموم لصدق عنوان العامّ بلا حاجة إلى الأصل.

وعنوان الخاص لا ينفى بالأصل المذكور إذ الانتساب وكون المرأة من قريش لا يكون موضوعا بوجوده المحمولى بل بوجوده الرابط فنفى كونه المحمولى ليس نفيا لعنوان الخاص حتى ينفى به حكمه بل ملازم له بدهة عدم إمكان الكون الرابط مع نفى الكون المحمولى عقلا فالأصل بالنسبة إلى عنوان الخاص مثبت (1).

وعليه فلا مجرى لأصل عدم الأزلى لا فى الخاص ولا فى العام أما العام فلعدم الحاجة إليه فى الصدق وأما الخاص فلأن الأصل مثبت.

ويمكن أن يقال ليس الغرض من الأصل إحراز تقيض الخاص حتى يلزم منه أن يكون الأصل مثبتا بل الغرض هو إحراز عنوان العام بنحو التركيب الذى يكون مضادا لعنوان الخاص وهو المراد الجدى والعام لا يصدق باعتبار هذا العنوان الذى يكون مرادا جديا على الفرد المشكوك وإن صدق عليه بحسب الإرادة الاستعمالية فيحتاج فى تطبيق العام عليه إلى الأصل المزبور ولا يلزم منه محذور ولعل إليه يؤول ما أفاده المحقق الاصفهاني قدس سره من أنه ليس الغرض من الأصل هنا وفى أمثاله نفى عنوان الخاص به بدوا بل إحراز عنوان مضاد لعنوان الخاص من العناوين الداخلة تحت العموم فينفى حكم الخاص بمضادة هذا العنوان المحرز المحكوم بخلاف حكمه فما هو المترتب على الأصل بلا واسطة شىء هو حكم العام الثابت له بأى عنوان غير العنوان الخارج و ثبوت هذا الحكم لهذا الموضوع المضاد للعنوان الخارج يوجب نفى ضده وهو حكم الخاص (2).

لا يقال يمكن نفى عنوان الخاص أيضا فإن تقيض الوجود الرابط عدمه لا العدم الرابط والوجود الرابط مسبوق بالعدم وإن لم يكن مسبوقا بالعدم الرابط وعليه

ص:104

1-1 (1) نهاية الدراية:193/2.

2-2 (2) نهاية الدراية:193/2.

فلا وجه لتخصيص الغرض من الأصل باحراز عنوان مصادّ لعنوان الخاصّ من العناوين الداخلة تحت العامّ.

لأنّنا نقول استصحاب عدم الوجود الرابط لنفى عنوان الخاصّ عن المرأة الموجودة غير جارٍ لأنّه مثبت و لعلّ إليه يرجع ما أفاده المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه من أنّ اللازم نفى عنوان الخاصّ عن المرأة حتّى ينفى حكمه عنها فاللازم أن يصدق عليها أنّها ليست بقرشيّة مثلاً و إلّا فعدم وجود المرأة القرشيّة لا يجدى في حكم هذه المرأة نفيًا و اثباتًا (1).

كما لا يجدى استصحاب عدم الكريّة أزا لا ثبات عدم كريّة هذا الماء المخلوق ساعة.

لا يقال فكذا عدم الانتساب في جانب العامّ فإنّ ذات القيد و إن كان قابلاً للاستصحاب إلّا أنّ التقيّد به لا وجدانيّ و لا تعبديّ إذ التقيّد به ليس على وفق الأصل.

لأنّنا نقول كما أفاده المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه إنّ التقيّد به بمعنى ارتباط العدم به غير لازم و بمعنى عدم الانتساب لها بنفسه متيقّن فيستصحب و اضافة عدم الانتساب إلى المرأة الموجودة لازمة في ظرف ترتّب الحكم و هو ظرف التعبد الاستصحابي لا ظرف اليقين حتّى ينافي كونه من باب السالبة بانتفاء الموضوع في ظرف اليقين فتدبره فإنّه حقيق به (2).

و منها ما في نهاية الاصول من أنّه يرد على القول بعدم التعنون و كون عنوان العامّ تمام الموضوع أنّ معنى تماميّة العنوان في الموضوعيّة دوران الحكم مداره وجوداً

ص: 105

1-1 (1) نهاية الدراية: 193/2.

2-2 (2) نهاية الدراية: 193/2-194.

وعدما و المفروض فيما نحن فيه خلاف ذلك فإنّ عنوان العامّ متحقّق في ضمن أفراد المخصّص أيضا و ليست مع ذلك محكومة بحكمه.

و بعبارة أوضح في مقام الثبوت و الإرادة الجدّية إمّا أن يكون تمام الملاك في وجوب الإكرام مثلا هو حيثيّة العالميّة فقط.

و إمّا أن لا يكون كذلك بل يشترط في ثبوت الحكم للعالم عدم كونه فاسقا.

فعلى الأوّل لا معنى للتخصيص.

و على الثاني لا يكون عنوان العامّ بنفسه تمام الموضوع بل يشترط في ثبوت الحكم له عدم عنوان المخصّص بالعدم النعتي او المحمولي فعدم المخصّص إجمالا بأحد النحويين دخيل ثبوتا و هذا معنى التعنون و عدم كونه تمام الموضوع.

ثمّ إنّ الظاهر دخالة عدم بعدم النعتيّة و الربطيّة فإنّ حكم المخصّص ثابت لوجوده الربطي و انتفاء الوجود الربطي بالعدم الربطي.

فالتحيّض إلى الستّين مثلا ثابت للمرأة الموصوفة بالقرشيّة و بإزاء هذا الوجود الربطي بالعدم الربطي فبضمّ المخصّص إلى العامّ يستظهر أنّ التحيّض إلى الخمسين إنّما يكون للمرأة الموصوفة بعدم الانتساب إلى قريش فيتعنون الموضوع بالعدم الربطي و النعتي و قد عرفت أنّه لا مجال للاستصحاب في ذلك إلا إذا كان بنحو الربطيّة متيقّنا في السابق مع وجود الموضوع (1).

و فيه أنّ دعوى انتفاء الوجود الربطي بالعدم الربطي بحيث يكون مقتضاه هو أنّصاف موضوع العامّ بعدم وصف الخاصّ حتّى لا يجرى فيه استصحاب عدم الأزلي لعدم الحالة السابقة. مندفعة بأنّ تقيض كلّ شيء رفعه و عليه فيكون تقيض الوجود الربطي عدمه و من المعلوم أنّ عدم الوجود الربطي يكون أعمّ من عدم المحمولي

ص: 106

1-1) نهاية الاصول: 339/1.

والمأخوذ في جانب العام هو نقيض الخاص لا العدم الربطى إذ لا ملزم له بل لا حاجة إليه لأنّ الخاص بمنزلة المانع و العام بمنزلة المقتضى والمقتضى لا يحتاج في اقتضائه إلى الاتّصاف بعدم المانع بل اللازم هو عدم الاتّصاف بالمانع و هو يساوى تركيب موضوع العام عن وجود المرأة و عدم اتّصافها بالمانع و عدم اتّصافها بالمانع له حالة سابقة لأنّه عدم محمولي فيمكن استصحابه كما لا يخفى.

لا يقال إنّ العدم المحمولي غير المنتسب بالمرأة الموجودة لا يكون موضوعا لحكم العام لأنّنا نقول يكفي إضافة العدم المحمولي إلى المرأة الموجودة في ظرف التعبد بالاستصحاب و لا حاجة إلى الاضافة المذكورة في ظرف اليقين حتّى ينافى كونه من باب السالبة بانتفاء الموضوع فتحصل أنّ دخالة عدم الوصف في تأثير موضوع العام بنحو دخالة عدم المانع فلا وجه لاعتبار الاتّصاف بعدم الوصف إذ لا دخالة للاتّصاف في اقتضاء المقتضى و هو الموضوع كما لا يخفى.

و منها ما أفاده استاذنا الأراكى قدّس سرّه في الدورة الاولى من أنّه تارة يقال زيد و ينظر إليه بنظر الفراغ عن وجوده التحقيقي أو التقديرى ليس له القيام و اخرى يقال قيام زيد و ينظر إلى ماهيّة زيد بدون اعتبار الوجود أصلا ليس بموجود في العالم فهذا إن لم يكن زيد موجودا يكون صادقا و إن كان موجودا و لم يكن قائما أيضا يكون صادقا و التعبير الحاكى عن هذا قولنا ليس زيد قائما فكأنّه قيل ليست هذه القضية بموجودة.

كما أنّ التعبير الحاكى عن الأول زيد ليس له القيام و يقال له باصطلاح المنطقيين القضية الموجبة السالبة المحمول.

إذا عرفت هذا فنقول السلب على النحو الأول ليس له حالة سابقة بالفرض و الثانى و إن كان له حالة سابقة لكن لم يؤخذ في الدليل موضوعا في الغالب.

و إثبات الأول باستصحاب الثانى لا يتم إلا على الأصل المثبت.

مثلا عموم ما دلّ على أنّ منتهى الحيض فى كلّ مرأة هو الخمسون قد خصّص بالقرشية فيكون مفادها بعد هذا التخصيص أنّ كلّ امرأة لا تكون قرشية ترى الحمرة إلى الخمسين.

و لا شكّ أنّ هذا السلب إنّما هو على نحو السلب بانتفاء المحمول من الموضوع المفروغ الوجود.

و هذا ليس له فى المرأة المشكوكة حالة سابقة إذ لم يصدق فى زمان هذه المرأة ليست بقرشية قطعا بل الشكّ سار إلى أوّل أزمنة وجودها.

نعم استصحاب عدم تحقّق النسبة بين هذه المرأة وبين قریش كان له حالة سابقة لكنّ المفروض أنّ المستفاد من الدليل هو السلب على النحو الآخر لا على هذا النحو فهذا السلب لا أثر له شرعا.

وبعبارة اخرى ليس الأثر لعدم تحقّق النسبة بين المرأة و قریش بل لعدم كون المرأة الموجودة إمّا فعلا و إمّا تقديرا قرشية و الاستصحاب إنّما هو جار فى الأوّل دون الثانى و حيث إنّ الغالب فى القضايا السالبة الشرعية هو كون السلب مأخوذا على النحو الأوّل أعنى السلب بانتفاء المحمول فلهذا قلّما يتفق أن يكون هذا الاستصحاب الموضوعى نافعا لتتقيد كون الفرد المشكوك باقيا تحت العام (1).

وفيه أنّ دعوى الغلبة فى أخذ السلب بنحو الموجبة السالبة المحمول فى طرف العام أوّل الكلام، بل الأمر بالعكس لأنّ عدم اتّصاف عنوان العام بوصف الخاصّ أخفّ مئونة كما عرفت من اتّصافه بعدم الوصف هذا مضافا إلى ما فى اتّصاف الشىء بالعدم مع أنّه بطلان محض فلا بدّ فى أخذه نعتا من اعتبار خصوصية فى الموضوع ملازمة لذلك العدم و هو مئونة فوق مئونة.

ص: 108



و عليه فالعامّ بعد التخصيص معنون بنحو التركيب من وجود عنوان العامّ و عدم الخاصّ مثل كلّ امرأة موجودة مع عدم انتسابها إلى قريش ترى الحمرة إلى الخمسين لا بنحو الاتّصاف كما مثله شيخنا الاستاذ من كلّ امرأة موجودة لا تكون قرشيّة ترى الحمرة إلى الخمسين.

و لعلّه لذلك عدل عن دعوى الغلبة في الدورة الأخيرة و قال إن استظهر من الأدلّة أنّ المقصود من السالبة هو سلب النسبة فقط الذي يتحقّق بأحد الأعدام الثلاثة جرى الاستصحاب و إلّا فإن استظهر منها ما إذا قصد رفعها عن موضوع محفوظ الوجود و لو لم يكن القضية بصورة معدولة المحمول فإن كانت هنا حالة سابقة للعدم الأزلي فهو و إلّا فلا مجال للاستصحاب (1).

و لا كلام فيما عدل إليه إلّا من جهة أنّ الأولى هو أن يقال إنّ العامّ بعد التخصيص معنون بعنوان تركيبى لكونه أخفّ مئونة إلّا إذا قامت القرينة على أنّه معنون بنحو القضية السالبة المحمول أو الايجاب العدولى فلا تغفل.

و منها ما في الدرر من أنّه قد يستظهر من مناسبة الحكم و الموضوع في بعض المقامات أنّ التأثير و الفاعلية ثابت للموضوع المفروغ عن وجوده عند اتّصافه بوصف كما في قضية «إذا بلغ الماء قدر كّر لا ينجسه شيء» و لهذا لا يجدى استصحاب عدم الكريّة من الأزل.

و قد يستظهر من المناسبة المذكورة أنّ التأثير ثابت لنفس الوصف و الموضوع المفروغ عن وجوده إنّما اعتبر لتقوم الوصف به كما في قوله عليه السّلام المرأة ترى الدم إلى خمسين إلّا أن تكون قرشيّة حيث إنّ حيضيّة الدم إلى الستين إنّما هي من خاصيّة التولّد من قريش لا أنّ المرأة لها هذه الخاصيّة بشرط التولّد فانتهاء هذا الوصف

ص: 109

موجب لنقيض الحكم ولو كان بعدم الموضوع ولهذا يكون استصحاب العدم الأزلي نافعا (1).

وفيه أولا- أن المأخوذ في طرف العام هو عدم الاتصاف لكونه أخفّ مئونة ولو كان المأخوذ في طرف الخاص هو الاتصاف مع الموضوع المفروغ الوجود وعليه فلا يتوقف جريان استصحاب العدم الأزلي على ما إذا كان التأثير في جانب الخاص لنفس الوصف دون الموصوف وعليه فالمأخوذ في عموم الماء المنفعل هو الماء وعدم الكريّة لكونه أخفّ مئونة وإن كان التأثير ثابتا في جانب الخاص للماء المتّصف بالكريّة فلا تغفل.

و ثانيا أن تخصيص التأثير في جانب الخاص بنفس الوصف دون الموصوف كما ترى بداهة مدخليّة كون الموصوف امرأة ولذا لا يتعدى الحكم عنها إلى غيرها (2).

اللهمّ إلا أن يكون مقصوده نفي التأثير عن المرأة المقيدة بشرط التولّد لا مطلق المرأة ولو بنحو التركيب كما لعله الظاهر من العبارة.

و ثالثا: أن صرف نفي أحد الضدّين لا يثبت الضدّ الآخر أعني التحييض إلى خمسين (3).

اللهمّ إلا- أن يقال إن المراد أن نفي الاتصاف بالقرشيّة مثلا مع وجود المرأة يوجب تنقيح موضوع العام بعد تعنونه بورود الخاصّ بالمرأة الموجودة وعدم اتصافها بالقرشيّة ومع تنقيح موضوع العام يدلّ العام على التحييض إلى خمسين وهو نقيض الحكم بالتحويض إلى الستين فمع ثبوت الحكم بالحيض إلى خمسين ينتفى الحكم بالتحويض إلى الستين.

ص: 110

1- 1) الدرر: 219/1-220.

2- 2) راجع تسديد الاصول: 219/1.

3- 3) تسديد الاصول: 514/1.

و منها ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد الخميني قدّس سرّه و حاصله أنّ القيد في العامّ بعد التخصيص يتردّد بين التقييد بنحو الايجاب العدولي و الموجبة السالبة المحمول و لا يكون من قبيل السلب التحصيلي ممّا لا يوجب تقييدا في الموضوع لأنّه غير معقول للزوم جعل الحكم على المعدوم بما هو معدوم فهل يمكن أن يقال إنّ المرأة ترى الدم إلى خمسين إذا لم تكن من قريش بنحو السلب التحصيلي الصادق مع سلب الموضوع فيرجع إلى أنّ المرأة التي لم توجد ترى الدّم فلا بدّ من فرض وجود الموضوع و مع فرض وجود الموضوع لا يخلو إمّا عن الايجاب العدولي أو الموجبة السالبة المحمول.

و لو سلّم أنّ الموضوع بعد التخصيص (هو العالم مثلا) مسلوبا عنه الفسق بالسلب التحصيلي.

ففيه مضافا إلى كونه مجرد فرض أنّ صحّة الاستصحاب فيه منوطة بوحدة القضية المتيقّنة مع المشكوك فيها و هي مفقودة لأنّ الشئ لم يكن قبل وجوده شيئا لا ماهيّة و لا وجودا و المعدوم لا يقبل الإشارة لا حسّا و لا عقلا فلا تكون هذه المرأة الموجودة قبل وجودها هذه المرأة بل تكون تلك الإشارة من أكذوبة الواهمة و اختراعاتها.

فالمرأة المشار إليها في حال الوجود ليست موضوعة للقضيّة المتيقّنة الحاكية عن ظرف العدم لما عرفت أنّ القضايا السالبة لا تحكى عن النسبة و لا عن الوجود الرابط و لا عن الهوهويّة بوجه.

و مناط الصدق و الكذب في السوالب مطابقة الحكاية التصديقيّة لنفس الأمر بمعنى أنّ الحكاية عن سلب الهوهويّة أو سلب الكون الرابط كانت مطابقة للواقع لا بمعنى أنّ لمحكيها نحو واقعيّة بحسب نفس الأمر ضرورة عدم واقعيّة للأعدام.

و عليه فلا تكون للنسبة السلبية واقعيّة حتّى تكون القضية حاكية عنها فانساب هذه المرأة إلى قريش مسلوب أزلا- بمعنى مسلوبية «هذية» المرأة

و«القرشية» والانتساب لا بمعنى مسلووية الانتساب عن هذه المرأة وقريش وإلا يلزم كون الأعدام متميزة حال عدمها وهو واضح الفساد.

وعليه فالقضية المتيقنة غير القضية المشكوك فيها بل لو سلم وحدتهما كان الأصل مثبتا لأن المتيقن هو عدم كون هذه المرأة قرشية باعتبار سلب الموضوع أو الأعم منه ومن سلب المحمول.

واستصحاب ذلك واثبات الحكم للقسم المقابل أو للأخصّ مثبت لأنّ انطباق العام على الخاصّ في ظرف الوجود عقلي وهذا كاستصحاب بقاء الحيوان في الدار واثبات حكم قسم منه بواسطة العلم بالانحصار.

فقد اتضح ممّا ذكرنا عدم جريان استصحاب الأعدام الأزلية في أمثال المقام مطلقا (1).

ويمكن أن يقال أولاً أنّ الامور المذكورة أجنبية عن فرض التركيب فإنّ الموضوع إذا كان مركبا من الأمر الوجودي والعدمي كوجود المرأة وعدم اتّصافها بالقرشية أمكن إحراره بالوجدان والأصل فإنّ وجودها وجداناً وعدم اتّصافها بالقرشية محرز بأصل العدم الأزلي لأنّ هذه المرأة لم تكن موجودة ولا متّصفة في الأزل والآن كانت كذلك فعدم اتّصافها بالقرشية مسبق بالعلم فيستصحب حتّى بعد وجودها لوحدة الموضوع في القضية المشكوكة والمتيقنة إذ الموضوع في كليهما هو ماهية هذه المرأة.

ودعوى أنّ العام بعد الخاصّ يتردّد أمره بين الايجاب العدولي والموجبة السالبة المحمول مندفعة بأنّ العام بعد الخاصّ مركب من وجود المرأة وعدم اتّصافها بالقرشية لأنه أخفّ مئونة من اعتبار الاتّصاف وهو غير الايجاب العدولي والموجبة

ص: 112

السالبة المحمول لأنهما فرع الاتّصاف و المفروض هو التركيب من وجود عنوان العامّ و نقيض الخاصّ و هو عدم الاتّصاف بالخاصّ كما هو مقتضى تخصيص كلّ عامّ بعنوان الخاصّ فإنّ العامّ بعد التخصيص يكون بحسب الإرادة الجدّية نفس عنوان العامّ مع عدم الاتّصاف بالخاصّ لا الاتّصاف بعدم الخاصّ فحديث التردّد بين الأمرين أعنى الايجاب العدولى و الموجبة السالبة المحمول لا واقع له و قد عرفت أنّه متفرّع على الاتّصاف و المفروض هو عدم ملزم للاتّصاف بل العامّ مرّكب من وجود المقتضى و عدم المانع كتركيب العلل التكوينية من المقتضى و عدم المانع.

لا يقال إنّ نقيض المتّصف بعنوان خاصّ هو المتّصف بعدمه و عليه يكون العامّ متّصفا بعدم الخاصّ و يتردّد أمره بين الأمرين المذكورين.

لأنّ ما يمنع عن ذلك إذ نقيض كلّ شيء هو رفعه فنقيض الخاصّ و هو المتّصف بعنوان خاصّ هو عدم المتّصف فيتركّب العامّ بعد التخصيص من عنوان العامّ كالعلماء و نقيض الخاصّ و هو عدم المتّصف بعنوان الخاصّ كالفاسق إذ الخارج عن العامّ هو المتّصف بعنوان الخاصّ و عليه فالداخل هو عنوان العامّ مع عدم كونه متّصفا بعنوان الخاصّ بالطبع.

و ثانياً أنّ عدم معقولية السالبة المحصّلة من جهة لزوم جعل الحكم على المعدوم لا يلزم بناء على التركيب لأنّ غير المعقول هو ما إذا جعل الحكم على المعدوم بما هو معدوم و أمّا إبقاء العدم على حاله إلى زمان إحراز وجود شيء و الحكم على الموجود المقرون بعدم الوصف فلا يكون غير معقول لأنّه جعل على الموجود بضميمة عدم المانع و يكون ذا أثر شرعىّ و لا يكون بلا فائدة.

هذا مضافاً إلى أنّ المقام من باب استصحاب الموضوع لا- من باب جعل الحكم على المعدوم إذ عدم اتّصاف هذه المرأة بالقرشية استصحاب موضوعي.

فيجوز استصحاب هذا العدم إلى زمان وجود المرأة ليرتّب عليه حال وجود

المرأة حكم شرعيّ و عليه فلا يلزم من الاستصحاب المذكور أن يحكم برؤية الدم في المرأة قبل وجودها حتّى لا يكون معقولاً بل الحكم مترتب على المرأة الموجودة مع عدم اتّصافها بالخاصّ أعنى القرشيّة حال الوجود.

و هو أنّ الدم الذي تراه في حال وجودها و عدم اتّصافها بالقرشيّة استحاضة.

و ثالثاً: أنّ مع ما عرفت من أنّ المستصحب هو عدم اتّصاف الموضوع بشيء من الأزل إلى حال وجود الموضوع و يكون الموضوع على الفرض مركّباً من وجود الشيء و عدم كونه متّصفاً بالخاصّ لا يلزم تقييداً في الموضوع الموجود حتّى يشكل على الاستصحاب المذكور بأنّ اللازم من الاستصحاب المذكور هو أن لا يكون القضية المشكوكة متّحدة مع القضية المتيقّنة لأنّ الموضوع في المشكوكة هو المرأة الموجودة و الموضوع في المعلومة هو ذات المرأة هذا مضافاً إلى أنّ الاستصحاب المذكور يكون مثبتاً لأنّ استصحاب عدم كون هذه المرأة قرشيّة باعتبار سلب الموضوع أو الأعمّ منه و من سلب المحمول كاستصحاب بقاء الحيوان في الدار و اثبات حكم القسم منه بواسطة العلم بالانحصار.

اذ استصحاب العدم المذكور و إثبات الحكم للقسم المقابل أو للأخصّ لا يكون إلّا بانطباق العامّ على الخاصّ بحكم العقل فكما أنّ إثبات حكم القسم من الحيوان لا يجوز فكذلك اتّصاف المرأة الموجودة بعدم الاتّصاف مع أنّ المستصحب أعمّ لا يجوز لأنّه مثبت.

و ذلك لما عرفت من أنّ المفروض أنّ الموضوع مركّب من وجود الموضوع و عدم اتّصافه لا من وجود الموضوع و اتّصافه بعدم الخاصّ و عليه فالموضوع في القضية المشكوكة هو عدم اتّصاف هذه المرأة و في المستصحب أيضاً هو عدم الاتّصاف فالوحدة ثابتة بينهما فيحكم ببقاء عدم الاتّصاف من الأزل إلى حال وجود المرأة.

و لا يراد من استصحاب عدم الاتّصاف تقييد الموضوع الموجود بوصف أو

اتّصاف حتّى يكون مثبتا بل المراد منه هو استصحاب عدم اتّصاف هذه المرأة بوصف إلى حال وجودها حتّى يتحقّق كلا جزئى الموضوع أحدهما هو المرأة الموجودة و ثانيهما هو عدم اتصافها بوصف كالقرشيّة.

و من المعلوم أنّ موضوع عدم الاتّصاف سابقا و لاحقا هو هذه المرأة و لهذه المرأة ماهيّة شخصيّة قابلة بهذا الاعتبار للإشارة إليها بالنسبة إلى قبل وجودها فالوحدة محفوظة لا يقال عدم اتّصاف المرأة بنحو الكلّي لا يكون أحد جزئى الموضوع بل الجزء هو عدم اتّصاف هذه المرأة.

لأنّنا نقول نعم و لكن عدم اتّصاف هذه المرأة الموجودة هو أحد جزئى الموضوع و له حالة سابقة فيستصحب إلى حال وجود هذه المرأة فيتحقّق كلا جزئى الموضوع فيترتب عليه الحكم و لذا لا يكون مثبتا هذا.

و رابعا: أنّ إنكار شيئيّة الأشياء و ماهيّيّتها قبل وجودها كما ترى مع امكان اعتبار الماهيات الكلّيّة و الجزئيّة فى الذهن و لو لم يكن لها وجود فى الخارج و من المعلوم أنّ هذا الاعتبار ليس كأنياب الأغوال من الموهومات بل هو من المعقولات و لذا تقع باعتبار وعاء الذهن موضوعا للوجود و العدم و للأحكام العرفيّة أو الشرعيّة و عليه فدعوى أنّ هذه المرأة ليست قبل وجودها شيئا حتّى ماهيّة كما ترى بل لهذه المرأة قبل وجودها شيئيّة فى الذهن و هى الماهيّة الشخصيّة و بهذا الاعتبار يقال لم تكن موجودة فى الأزل و لا متّصفة بوصف كالقرشيّة و إلا فلا مجال للاستصحابات العدميّة حتّى فى الأعراض إذ لا شيئيّة للأعدام و هو ممّا لا يمكن الالتزام به.

و خامسا: أنّ إنكار النسبة فى القضايا مساوق لانكار الحمل و لعلّ منشأ ذلك هو الخلط بين الذهن و الخارج لأنّ فى الخارج ليس شىء بعنوان النسبة بين الشىء و نفسه و بين مصداق شىء و كليّه و لكنّ الذهن يجعلهما متفرّقين و يحمل الشىء على نفسه أو يحمل الكلّي على الفرد و تفصيل الكلام موكول إلى محلّه.

ثم إنه ربما قيل إنَّ الدليل المخصَّص لو كان يتكفَّل إخراج المبدأ لكان للبحث في أنَّ المأخوذ في عنوان العام بعد التخصيص عدمه النعتي أو المحمولي مجال.

ولكنَّ الأمر ليس كذلك فإنَّ المخصَّص يتكفَّل إخراج العنوان الاشتقاقي فهو مثلاً يخرج عنوان الفاسق عن دليل وجوب إكرام العلماء لا الفسق و عنوان الشرط المخالف للكتاب عن دليل نفوذ الشروط لا مخالفة الشرط.

وعليه فإذا كان مقتضى المقدِّمة الاولى تقيّد موضوع حكم العام بنقيض الخاص.

فنقيض الفاسق لا فاسق و نقيض المخالف «اللامخالف» و الموضوع يتقيّد به لا بعدم الفسق أو عدم المخالفة.

و من الواضح أنَّ تقيّد الموضوع به يرجع إلى أخذ فيه بنحو الاتّصاف النعتية و يندفع ذلك بأنَّ الفاسق هو المتّصف بالفسق و نقيضه هو عدم المتّصف بالفسق لا المتّصف بعدم الفسق و اعتبار عدم الاتّصاف بالفاسق معقول لكونه مسبوقاً بالعلم بخلاف المتّصف بعدم الفسق فإنّه ليس له حالة سابقة فلا تغفل.

و ينقدح ممّا تقدّم أنّه لا مانع من جريان استصحاب عدم الأزلي لتتقيح موضوع العام بعد التخصيص عند الشكّ من جهة الشبهات المصدّاقية إلاّ إذا ثبت أنّ عدم وصف الخاص مأخوذ في طرف العام بنحو الاتّصاف لا بنحو التركيب و مع عدم وجود قرينة عليه فهو مأخوذ بنحو التركيب بالطبع كما أنّ العلل التكوينية مركّبة من المقتضى و عدم المانع.

فكذلك الموضوع في طرف العام بعد التخصيص مركّب من عنوان العام و هو المقتضى و عدم الاتّصاف بعنوان الخاص و لا دليل على الاتّصاف حتّى يكون الايجاب العدولي او الموجبة السالبة المحمول.

و في الختام اعتذر من جهة إطالة الكلام ولكن لا مناص لي من تتقيح هذا



البحث لأنه ممّا ينفع كثيرا في تضاعيف الفقه و الله الهادى إلى سواء السبيل.

### **التنبيه الرابع: فى التمسك بالعام لكشف حال الفرد من غير ناحية التخصيص كالصحة...**

فى التمسك بالعام لكشف حال الفرد من غير ناحية التخصيص كالصحة.

ذهب بعض إلى جواز التمسك بعموم أوفوا بالنذور لاحتراز صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف عند الشك فى صحتهما به فيما إذا وقعا متعلقين للنذر.

بدعوى أنّ الوضوء أو الغسل بالمائع المذكور واجب بالنذر وكلّما وجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحا للقطع بأنّه لو لا الصحة لما وجب الوفاء به.

ثمّ أيده بما دلّ على صحة الإحرام قبل الميقات أو صحة الصيام فى السفر بالنذر.

وفيه منع لأنّ التمسك بالعام المذكور إمّا تمسك بالعام فى الشبهات المصادقية ضرورة أنّ ذلك العموم خصّص بمثل قوله عليه السلام لا نذر إلاّ فى طاعة الله.

فإنّ العام المذكور بعد التخصيص يكون معنونا بما يكون طاعة له تعالى و التوضؤ بالمائع المضاف و الاغتسال به لم يثبت مشروعيتها و كونهما طاعة.

أو تمسك بالعام فى الشبهات الموضوعية بناء على دلالة نفس صيغة النذر أى قوله لله علىّ على أنّ اللازم فى مورد النذر أن يكون مطلوبا شرعيا فإنّه هو الذى يصحّ أن يجعل لله علىّ.

و من المعلوم أنّ صدق المطلوب على التوضؤ و الاغتسال بالماء المضاف مشكوك.

هذا كلّه فيما إذا شكّ فى مشروعية مورد النذر و أمّا مع دلالة الدليل على عدم الجواز فلا مجال للتمسك بالعموم المذكور إذ بالنذر لا ينقلب المبعوض عن مبعوضيته.

و ممّا ذكر يظهر أنّ تأيّد الاستدلال بالعام المذكور بما ورد فى صحة الصوم فى السفر بالنذر أو صحة الإحرام قبل الميقات بالنذر فى غير محلّه لأنّ صحتهما من جهة

الروايات الخاصّة لا من ناحية عموم النذر لما عرفت من أنّ النذر لا يوجب انقلاب الحرام حلالاً ولا رواية في المقام حتّى يقاس بهما.

لا يقال إنّ الروايات الواردة في صحّة الإحرام قبل الميقات أو الصيام في السفر بالنذر إن كانت كاشفة عن رجحانهما ذاتاً في السفر وقبل الميقات فليؤمر بهما استحباباً أو وجوباً من دون نذر و المفروض خلافه.

لأنّنا نقول لعلّ عدم الأمر بهما لمانع كالمشقة كما في الأمر بالسواك إذ السواك لا مفسدة فيه وإنّما المانع عن الأمر به هو المشقة ولا مانع من تحمّل المشقة بالنذر مع وجود المصلحة.

اللهمّ إلا أن يقال أنّ غاية ذلك هو ارتفاع الوجوب بالمشقة.

وأما الاستحباب فلا وجه لارتفاعه إلا أن يقال ولا ملزم لذكر الاستحباب أيضاً.

فلا ينافي ما ذكر عدم بيان الاستحباب ولكن ينافيه حرمة الصوم في السفر إذ الحرمة لا تساعد مع الرجحان الذاتى فتأمل.

فالأولى هو أن يقال إنّ الروايات الدالة على صحّتهما بالنذر تدلّ على صيرورتهما راجحين بمجرد تعلق النذر بسبب ملازمته لعنوان راجح بعد ما لم يكونا كذلك.

كما لعلّه يشهد له ما في الأخبار من حرمة الصوم في السفر و كون الاحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت فافهم.

### **التنبيه الخامس: في التمسك بالعامّ عند دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص لتعيين التخصّص...**

في التمسك بالعامّ عند دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص لتعيين التخصّص.

و لا يخفى عليك أنّه إذا علم بأنّ إكرام زيد مثلاً غير واجب و شكّ في كون زيد

عالما أو جاهلا دار الأمر بين التخصيص و التخصّص بالنسبة إلى أكرم العلماء.

و المعروف حينئذ هو التمسك بالعام لإثبات الثاني بدعوى أنّ أصالة عدم التخصيص في طرف العام كما تثبت لوازمها الشرعية فكذلك تثبت لوازمها العقلية كعكس النقيض و اللوازم العادية نظرا إلى أنّ المثبتات من الاصول اللفظية حجة و عليه فيجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص لعدم كون المشكوك المذكور مصداقا للعام فيحكم عليه بأنّه ليس بعالم فيترتب عليه أحكام الجاهل.

قال الشيخ الأعظم قدس سره إذا علمنا أنّ زيدا مثلا ممّا لا يجب إكرامه و شككنا في أنّه هل هو عالم و خصّص العام في هذا المورد أو ليس عالما فلا يخصّص العام.

فأصالة عدم التخصيص تقول إنّّه ليس بعالم و لو تردّد زيد بين شخصين أحدهما عالم و الآخر جاهل و سمعنا قول القائل لا تكرم زيدا يحكم بأنّه زيد الجاهل لأصالة عدم التخصيص فنقول كلّ عالم يجب إكرامه بالعموم و ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كلّ من لا يجب إكرامه ليس بعالم و هو المطلوب و على ذلك جرت طريقتهم في الاستدلالات الفقهية كاستدلالهم على طهارة الغسالة بأنّها لا تنجس المحلّ فإن كان نجسا غير منجس يلزم تخصيص قولنا كلّ نجس منجس (1).

و لا يخفى عليك أنّ عكس النقيض في القضايا العقلية يكون من لوازم الموجبة الكلية بحكم العقل إذ لو لم يكن كذلك لزم الخلف في صدق أصل القضية ألا ترى أنّ صدق كلّ نار حارة ملازم لصدق كلّ ما لم يكن حارّا لم يكن نارا أو صدق كلّ إنسان حيوان ملازم لصدق كلّ ما ليس بحيوان ليس بإنسان.

هذا بخلاف القضايا غير العقلية فإنّ عكس النقيض ليس من لوازمها العقلية لإمكان أن يكون المورد مع كونه من مصاديق العام لا يكون محكوما بحكمه بل

ص: 119

يخصّصها وعليه فالحكم بلزوم عكس النقيض عقلا- للقضايا الشرعيّة كما ترى بل هو متوقّف على جريان أصالة العموم وعدم ثبوت المخصّص فإنّ القضايا الشرعيّة بعد جريان أصالة العموم وعدم التخصيص تصير كالقضايا العقليّة في الدلالة على عكس النقيض.

و حينئذ فإن قلنا بجريان أصالة العموم في أمثال المورد ممّا يكون الشبهة فيها شبهة استنادية كان عكس النقيض مترتبا عليه وإلا فلا.

ودعوى أنّ أصالة العموم وإن كانت حجّة و من الأمارات اللفظيّة لكن غير قابلة لاثبات اللوازم بها لعدم نظر العموم إلى تعيين صغرى الحكم نفيًا وإثباتًا وإتّما نظره إلى إثبات الكبرى.

مندفعة بما أفاده سيّدنا الامام المجاهد الخميني قدّس سرّه من أنّ عكس النقيض لازم للكبرى الكلّيّة ولا يلزم أن يكون العامّ ناظرا إلى تعيين الصغرى في لزومه لها.

فإذا سلّم جريان أصالة العموم وكونها أمانة فلا- مجال لانكار حجّيتها بالنسبة إلى لازمها (غير المنفك) فلا يصحّ أن يقال إنّ العقلاء يحكمون بأنّ كلّ فرد من العامّ محكوم بحكم العامّ واقعا و مراد جدّا من غير استثناء و معه يحتمل عندهم أن يكون فرد منه غير محكوم بحكمه إلا أن يلتزم بأنّها أصل تعبدي لا أمانة (1).

وإن لم نقل بجريان أصالة العموم في الشبهات الاستناديّة فلا مجال لعكس النقيض كما لا يخفى.

وعليه فينبغي الكلام في جواز جريان أصالة العموم في مثل المقام وعدمه يمكن أن يقال إنّ أصالة العموم كأصالة الحقيقة من الاصول العقلانيّة و القدر المتيقّن من جريانها هو الشبهة المراديّة لا الشبهة الاستنادية.

ص: 120

فكما أنّ أصالة الحقيقة تجرى فيما إذا شكّ في لفظ أنّه استعمل في معناه الحقيقي أو في غيره و يحكم بكونه مستعملا في معناه الحقيقي و يعين المراد لا فيما إذا علم أنّ اللفظ استعمل في معنى و شكّ في أنّه معناه الحقيقي أو غيره فكذلك أصالة العموم جارية فيما إذا شكّ في خروج فرد و عدمه لا ما إذا علم بالخروج من الحكم و شكّ في أنّه فرد من العامّ أو ليس بفرد.

قال شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه الحقّ أن يقال إنّ هذه الاصول حيث تكون مأخوذة من العقلاء لبّاً فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن و القدر المتيقّن من إجراء العقلاء هو في الشبهات المرادية.

و لعلّ السرّ أنّ وجه الحاجة إليها هو الإلزام و الالتزام و الاحتجاج بين المتكلم و المخاطب فلو قال أكرم العلماء فلم يكرم المخاطب فردا من العلماء يلزمه المتكلم و يحتجّ عليه بأنّه لم يكرمهم مع أنّ العلماء قد شمل هذا أيضا كما أنّه لو أكرم المخاطب فردا و قال المتكلم لم أكن مريدا لإكرام هذا الفرد كان للمخاطب الزامه و الاحتجاج عليه بأنّ لفظك كان عامّا شاملا لهذا أيضا و إن كنت غير مريد لإكرامه كان عليك الاستثناء.

و الحاصل أنّ إلزام أحد المتخاطبين للآخر و احتجاجه عليه إنّما يكون في مقامات الشكّ في المراد و أمّا لو كان المراد معلوما فلا إلزام و لا احتجاج في البين كما لا يخفى (1).

و لكن لا يخلو هذا عن التأمل و النظر و سيأتي بيانه فيما يلي إن شاء الله تعالى.

هذا كلّّه فيما إذا كان دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص بالنسبة إلى فرد واحد.

ص: 121

وأمّا إذا كان ذلك بين فردين كما إذا علمنا بخروج فرد من حكم العامّ ولكن دار أمره بين فردين أحدهما فرد للعامّ والآخر ليس فردا له فحينئذ تردّد أمر زيد في مثل لا يجب إكرام زيد بين زيدا العالم وغيره.

فقد عرفت أنّ الشيخ الأعظم قدّس سرّه ذهب في هذه الصورة أيضا كالصورة السابقة إلى جريان أصالة عدم التخصيص وواقفه في هذه الصورة جماعة منهم السيّد المحقّق الخوئي قدّس سرّه في المحاضرات حيث قال لا مانع من التمسك بأصالة العموم بالاضافة إلى زيد العالم لفرض أنّ الشكّ كان في خروجه عن حكم العامّ وبذلك يثبت التخصّص في هذه الصورة يعني أنّ الخارج هو زيد الجاهل بناء على أنّ مثبتاتها حجّة و الوجه فيه هو أنّ هذا المورد من موارد التمسك بها.

حيث إنّ فرديته للعامّ محرزة والشكّ إنّما هو في خروجه عن حكمه وهذا بخلاف المسألة المتقدمة حيث إنّها بعكس ذلك تماما يعني أنّ هناك كان خروج الخارج عن حكم العامّ معلوما والشكّ إنّما هو في فرديته له وقد تقدّم أنّه لا دليل في مثل ذلك على جريان أصالة العموم لإثبات التخصّص (1).

وفيه أنّ إحراز الفردية وعدمه لا دخل له في ذلك لأنّ في كليهما نشكّ في خروج الفرد عن حكم العامّ ومقتضى أصالة عدم التخصيص كما أفاد شيخنا الأعظم هو عدم التخصيص فالعمدة هي ملاحظة أنّ أصالة عدم التخصيص في أمثال المورد الذين نعلم الحكم ونشكّ في كيفية محكومية الفرد أنّها من باب التخصيص أو التخصّص جارية أم لا.

وقد عرفت تنظير أصالة عدم التخصيص بأصالة الحقيقة و أنّها مختصة بما إذا شكّ في أصل الحكم كما أنّ أصالة الحقيقة مختصة بما إذا شكّ في أصل المراد فلا تشمل

أصالة عدم التخصيص ما إذا كان الحكم معلوماً كما أنّ أصالة الحقيقة لا تشمل ما إذا كان المراد من اللفظ معلوماً والشك في الاستناد و مقتضى هذا التنظير هو عدم جريان أصالة عدم التخصيص في الموردين لأنّ الشك في الاستناد لا المراد.

اللهمّ إلا أن يقال إنّ قياس أصالة عدم التخصيص بأصالة الحقيقة في غير محلّه لأنّ الاستعمال في المراد معلوم في موارد عدم جريان أصالة الحقيقة وإنّما الشك في الاستناد من جهة أنّه من باب استعمال اللفظ في معناه أو من باب المجاز فلا أصل في البين للتعين.

هذا بخلاف المقام فإنّ الحكم وإن كان معلوماً ولكن خروج الفرد عن العامّ مشكوك في الموردين و مع الشك في الخروج تجرى أصالة عدم التخصيص في الموردين كما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه إذ العلم بالحكم لا يلزم العلم بخروج الفرد من العامّ وعليه فالشك في خروج فرد من العامّ باق و مع بقائه يكون مجرى لأصالة عدم التخصيص إذ هي جارية لتعيين حدود المراد و المفروض أنّ حدوده مشكوك و بجريانه حكم بأنّه عامّ و حدود المراد كالمراد فكما أنّ أصالة عدم التخصيص جارية في المراد فكذلك جارية في تعيين حدوده.

ولذلك استدرك شيخنا الاستاذ الأراكي في كتاب الطهارة بعد نقل عدم جريان أصالة عدم التخصيص من جهة أنّ مورد هذا الأصل هو الشبهة المرادية لا- الاستنادية بقوله و لكنّ الأصل الجارى في جانب العموم في موارد معلومية الحكم و مجهولية العنوان له وجه يمكن القول باعتباره و إن قيل بعدم اعتباره في جانب الحقيقة في الشبهة المرادية و ذلك لأنّ الشبهة في تلك الموارد مرادية من جهة و غيرها من اخرى.

أمّا الاولى فمن حيث الشبهة في إرادة المتكلم ففي ما لو علم بعدم وجوب إكرام زيد مع الجهل بعالميته و جاهليته لا يعلم الإرادة الجدّية للمتكلّم ب«أكرم العلماء» هل

هي تعلّقت بكلّ عالم أو بما سوى زيد و هذا بخلاف ما لو علم أنّه أراد بالأسد الرجل الشجاع و لم يعلم أنّه حقيقة فيه أو مجاز فإنّه لا اشتباه في إرادة المتكلّم و مراده أصلا لأنّ إرادة الرجل الشجاع من لفظ الأسد معلومة و إنّما الشكّ في أمر خارج عن الإرادة و هو أنّه هل اعتمد في هذه الإرادة على الوضع أو على القرينة و العلاقة.

و بالجملة فمن هذا الحيث يمكن إدراج الشبهة (في المقام) في الموارد المذكورة في الشبهة المرادية (1).

و قد حكى في حاشية الدرر عن المحقّق الحائريّ اليزديّ قدّس سرّه أيضا أنّه قال و لكنّ الانصاف الفرق بين التمسك بأصالة الحقيقة في مورد القطع بالمراد لأنّ المراد الجدّي هناك معلوم بخلاف المقام فيصحّ التمسك بأصالة العموم لتعيين المراد الجدّي و لازم ذلك كشف حال الموضوع (2).

إلا أنّ شيخنا الاستاذ قدّس سرّه مع ذلك لم يجزم بما استدركه و أفاده أيضا شيخ الاستاذ الحائريّ قدّس سرّه حيث قال فإن حصل الجزم بأنّ مورد الأصل هو مطلق الشبهة الواقعة في مراد المتكلّم من لفظه و إن لم يكن في نتيجة مراده من حيث العمل شبهة فهو المطلوب إلى أن قال و إن لم يحصل الجزم بذلك بأن علم اختصاص مورد الأصل بالشبهة في نتيجة المراد و أنّ الشكّ في المراد مع معلومية النتيجة ليس مجراه أو شكّ في أنّه هل يشمل هذا المورد أيضا أولا فاللازم الاقتصار على المورد المعلوم و هو الشبهة في النتيجة (3).

و لقائل أن يقول إنّ البناءات العقلانيّة ليست بناءات جزئية بحسب الموارد حتّى نشكّ في بنائهم في هذا المورد و عدمه بل البناءات كليّة و بكلّيّتها تعمّ هذا المورد

ص: 124

1- 1) كتاب الطهارة: 210/1-211.

2- 2) الدرر: 222/1.

3- 3) كتاب الطهارة: 211/1-212.



كغيرها وعبارة اخرى بناء العقلاء فى الشكّ فى خروج الفرد من حكم العامّ على إجراء أصالة عدم الخروج وعدم التخصيص وإثبات أنّ العامّ لم يرد عليه التخصيص والفرد غير خارج وهذا الأصل كلّى يعمّ الموردین المذكورین فى المقام لأنّ فى كلّ واحد منهما ينتهى الشكّ إلى احتمال خروج الفرد والبناءات وإن كانت لمصلحة الاحتجاج لكنّها غالبية كما فى سائر المصالح الموجبة للبناءات.

هذا مضافا إلى إمكان القول بوجود المصلحة المذكورة فى المقام أيضا إذ بعد إثبات أنّ الفرد ليس من أفراد العامّ يترتب عليه أحكام الجاهل وهذه الأحكام ممّا تصلح الاحتجاج بها فتدبرّ و عليه فلا منافاة لعدم الشكّ من ناحية الحكم فى المورد الأول مع عموم البناء لأنّ الشكّ فى خروج الفرد موجود فى هذه الصورة أيضا.

### **التنبیه السادس: فى مانعية العلم الإجمالى عن أصالة عدم التخصيص و عدمها فى العمومات...**

فى مانعية العلم الإجمالى عن أصالة عدم التخصيص و عدمها فى العمومات و اعلم أنّه إن كان الحكم المعلوم إجمالا حكما غير إلزامى كالعلم بعدم وجوب إكرام زيد المرّد بين العالم و الجاهل لا يمنع عن جريان أصالة عدم التخصيص إذ لا يلزم من جريانها مخالفة عملية.

و أمّا إذا كان الحكم المعلوم إجمالا حكما إلزاميا كما إذا قيل لا تكرم زيدا و دار أمر زيد بين زيد الجاهل و زيد العالم فقد يقال إنّ العلم الإجمالى بحرمة إكرام زيد يمنع عن جريان أصالة عدم التخصيص و إن قلنا بجريانها فى التنبیه الخامس من جهة كون الشبهة مرادية لا استنادية لأنّ العامّ غير متكفل لبيان حال الأفراد و عليه فيسقط العامّ عن الحجية بالاضافة إلى زيد العالم أيضا فلا يجوز التمسك بالعامّ لوجوب إكرامه.

و يمكن الجواب عنه بأنّ العامّ و إن لم يكن متكفلا لحال الأفراد إلا أنّ أصالة عدم التخصيص لا معارض لها فى طرف العامّ لخروج بعض الأطراف عن أفراد العامّ و عليه فتجرى فى العامّ و مع جريانها فيه تدلّ العامّ بالدلالة المطابقيه على وجوب

إكرام زيد العالم لأنه مقتضى عموم العامّ ومع دلالة على وجوبه تدلّ بالدلالة الالتزامية على انتفاء الحرمة عن إكرام زيد العالم وإثباتها لزيد الجاهل وبذلك ينحلّ العلم الإجمالي إلى علمين تفصيليين وهما العلم بوجوب إكرام زيد العالم و العلم بحرمة إكرام زيد الجاهل فلا يبقى ترديد في البين (1).

هذا بخلاف ما إذا كان أطراف المعلوم بالإجمال من أفراد العامّ كما إذا قيل لا تكرم زيدا العالم وهو مردّد بين زيدين العالمين فإنّ العلم الإجمالي بحرمة إكرام أحدهما يمنع عن جريان أصالة عدم التخصيص لمعارضتها في كلّ طرف بجريانها في الطرف الآخر و ترجيح أحد الطرفين على الآخر ترجيح من غير مرجّح و عليه فأصالة عدم التخصيص في كلّ طرف ساقطة و مع سقوطها لا دليل على وجوب الإكرام في الطرفين، نعم لو كان لأحدهما مرجّح فأصالة العموم جارية فيه و يعمّه العامّ فتدبر.

ص: 126

---

1-1) راجع المحاضرات: 243/5.

### الفصل الثالث

في حجّية العامّ المخصّص في الباقي

بعد تخصيصه بالمخصّص المجمل

و لا يخفى عليك أنّ المخصّص قد يكون مجملا، وهو إمّا بحسب المفهوم أو بحسب المصداق.

و الأول: إمّا من جهة دوران المخصّص بين الأقلّ و الأكثر، كدوران معنى الفاسق بين مرتكب الكبيرة فقط أو الأعمّ من مرتكب الصغيرة.

و إمّا من جهة دوران المخصّص بين المتباينين، كقولنا: «أكرم العلماء إلاّ زيدا» و افترضنا تعدّد زيد في العلماء.

ثمّ إنّ المجمل المفهومي إمّا متّصل و إمّا منفصل، فهذه أربعة أقسام للمجمل مفهوما.

و الثاني- وهو المجمل بحسب المصداق- يكون من جهة عروض الاشتباه الخارجي و إن كان مفهوم المخصّص واضحا، كما إذا شكّ في فسق شخص و لم تكن له حالة سابقة لتبادل أحواله، فحينئذ يشكّ في انطباق عنوان العامّ أو الخاصّ من جهة الاشتباه الخارجي، و هو على قسمين متّصل و منفصل، فمجموع سنّة.

لا إشكال في سراية الإجمال حقيقة إلى العامّ فيما إذا كان الخاصّ المجمل متّصلا،

إذ إجمال المخصّص في هذه الصور يمنع عن انعقاد ظهور العامّ في العموم بحسب المراد سواء كان الإجمال في المخصّص من جهة دورانه بين الأقلّ والأكثر، أو دورانه بين المتباينين، أو شكّ في الانطباق والصدق من ناحية الاشتباه في الأمور الخارجية، فهذه ثلاث صور:

وأما المجمل المفهومي المنفصل، فلا إشكال في جواز الأخذ بعموم العامّ، لأنّ أصالة عدم التخصيص لا معارض لها، ومورد الاشتباه فيه من قبيل الشبهة البدويّة بعد انحلال المفهوم إلى الأقلّ، والأكثر، وعليه فما لم يعلم خروج فرد من العامّ يجب الأخذ به لعدم وصول المعارض إلينا من جانب المولى، كما عليه جرت طريقة العقلاء في مقام الامتثال للأوامر.

كما لا إشكال أيضا في عدم جواز الأخذ بالعامّ فيما إذا كان المخصّص المنفصل مردّدا بين المتباينين، كقوله: «لا تكرم زيدا»، وهو مردّد بين شخصين من العلماء، وذلك لسقوط أصالة العموم بالنسبة إليهما إذ المخصّص المذكور وإن لم يوجب الإجمال في المفهوم؛ لأنّ الظهور في العامّ منعقد، ولكن يوجب الإجمال حكما، لأنّ مع المخصّص المذكور يحصل العلم الإجمالي بخروج أحدهما، ومع يسقط العامّ عن الاعتبار بالنسبة إلى مورد التخصيص، ومن المعلوم أنّ تعيين أحدهما بلا مرجّح وتعيين أحدهما لا بعينه ليس موردا للعامّ، فأصالة العموم في كلّ طرف تعارض أصالة العموم في طرف آخر، فإذا تعارضت أصالة العموم في كلّ طرف صار العامّ، في حكم المجمل، ولا يمكن التمسك به في طرف أصلا، فهذه خمس صور، وبقيت صورة واحدة، وهي ما إذا كان المخصّص منفصلا وكان الاشتباه والإجمال من ناحية الشبهة الخارجية، كأن يشتبه فرد بين أن يكون فردا للخاص، أو باقيا تحت العامّ ولم يكن أصل منقّح في البين، وهذه هي الشبهة المصدقيّة.

يقع الكلام في مقامين:

**المقام الأول: في المخصّصات اللفظية**

و استدلال المجوّزون بأمر، منها:

أنّ العامّ، ظاهر في جميع أفرادهِ التي منها الفرد المشتبه، فيشمّله حكم العامّ.

بخلاف الخاصّ، فإنّ فردية المشكوك للخاصّ غير محرزة حتّى يشمله حكم الخاصّ.

ولا حاجة في شمول العام إلى بيان أنّ زيدا مثلا فاسق أو عادل، حتّى يقال إنّ العام، ليس متعرضا لذلك.

ويمكن الجواب عنه، بأنّ العامّ بعد التخصيص لا يكون حجّة، إلاّ فيما سوى المخرج، والمخرج ليس هو خصوص معلوم الفردية، بل المخرج، هو العنوان بما هو حاك عن الأفراد الواقعية.

وعليه، فحجّة ظهور العامّ تسقط بعد التخصيص في الأفراد الواقعية للخاصّ، و حينئذ يحتاج التمسك بالعامّ إلى إحراز عدم كون المشكوك من مصاديق الخاصّ واقعا و العامّ ليس متعرضا لذلك، فيما إذا لم يكن أصل منقح كما هو المفروض.

ولعلّ منشأ هذا التوهم، هو الخلط بين الإرادة الاستعمالية و الإرادة الجدّية، إذ العامّ، يكون شاملا بعمومه المستعمل فيه لجميع الأفراد حتّى المشكوك منها، لصدقه عليه، و لكن ذلك بحسب الإرادة الاستعمالية، و ليس بحجّة بعد تخصيص العامّ، بمصاديق الواقعي من الخاصّ.

لأنّ العامّ بعد التخصيص معنون بما سوى الخاصّ، والإرادة الجدّيّة تابعة لعنوان ما سوى الخاصّ، وشمول هذا العنوان للفرد المشكوك غير محرز، فلا يجوز التمسك بالعامّ فيه.

ومنها، أنّ البعث و الزجر قبل وصولهما إلى العبد بنحو من أنحاء الوصول، لا يمكن اتّصافهما بحقيقة الباعثيّة و الزاجريّة.

و لا فرق بحسب هذا الملاك، بين الحكم و موضوعه مفهوما و مصداقا، إذ لا يعقل محرّكيّة البعث، نحو ما لم يعلم بنفسه، أو لا يعلم انطباقه على ما بيده، كما لا يعقل محرّكيّة البعث الغير المعلوم بنحو من أنحاءه.

و الإرادة و الكراهة الواقعيّتان، وإن كانتا موجودتين في مرحلة النفس، وإن لم يعلم بهما، إلّا أنّهما ما لم تبلغا إليه لا توجبان بعثا و زجرا، و على هذا، يصحّ التمسك بالعامّ في المصداق المرّد، إذ انطباق العامّ معلوم فيه، فيكون حجّة فيه، و لكن، انطباق الخاصّ على المصداق المرّد غير معلوم، فلا يكون الخاصّ حجّة فيه، و العبرة في المعارضة و التقديم بصورة فعليّة مدلولي الدليلين، لا بمجرد صدور الإنشاءين.

فمجرّد ورود المخصّص، لا يوجب تخصيص حجّيّة العامّ بما عدا المعنون بعنوان الخاصّ.

و اجيب عنه، بأنّ المخصّص كاشف نوعي عن عدم وجوب إكرام العالم الفاسق و لازمه قصر حكم العامّ على بعض مدلوله، فهنا كاشفان نوعيان لا يرتبط أحدهما بالآخر، و قصر حكم العامّ، لا يدور مدار انطباق عنوان المخصّص على شخص في الخارج، حتّى يتوهم عدمه مع عدم الانطباق، بل لازم وجود هذا الكاشف الأقوى، اختصاص الحكم العموميّ ببعض أفراد، و حيث أنّه أقوى، فيكون حجّة رافعة لحجّيّة العامّ، بالإضافة إلى بعض مدلوله.

و منها، أنّ العامّ بعمومه الأفرادى، يشمل كلّ فرد، و بإطلاقه الأحوالى يعمّ كلّ

حالة من حالات الموضوع، ومنها مشكوك الفسق.

و الخاصّ يقدّم على العامّ في معلوم الفسق لكونه أقوى حجّة من العامّ، وبقى مشكوك الفسق داخلا في إطلاق أحوالى العامّ.

يمكن أن يقال، إنّ مع الاعتراف بخروج ذوات أفراد الفاسق واقعا عن عموم أكرم العلماء لا يعقل بقاء الإطلاق الأحوالى، بالنسبة إلى تلك الذوات حال الشكّ، لأنّ الحال فرع بقاء أصل الذات، فإذا فرض خروج الذوات فلا معنى لبقاء أحوالها.

و دعوى، أنّ التفرّع بحسب مقام الظهور و الدلالة، لا يستلزم التفرّع بحسب مقام الحجّية.

مندفعة، بأنّه خلاف الظاهر بحسب مقام الإثبات، لأنّ الحكم ناش عن ملاك واحد لا-ملاكين، أحدهما قائم بالذات والآخر بالحال، فالتفكيك في الحجّية من دون تعدّد الملاك لا دليل عليه.

فتحصّل أنّ الحقّ، هو عدم صحّة التعويل على العامّ عند عروض الاشتباه في أفراد المخصّص من ناحية الأمور الخارجيّة، فيما إذا كان للمخصّص عنوان و لم يكن أصل موضوعيّ في المقام لتعيين المشتبه و تنقيح الموضوع.

بقى شيء، و هو أنّه ذهب في جامع المدارك إلى أنّه، إذا كان رفع الشبهة من وظائف الشارع في الشبهة المصدّقية، يكون حكمها حكم الشبهة المفهوميّة من جواز الرجوع إلى عموم العامّ.

و هو كلام متين بالنسبة إلى الكبرى، و أمّا المثال الذي ذكره بعنوان بيان هذه الكبرى، فهو منظور فيه فراجع.

### المقام الثاني: في المخصّصات اللبّيّة

و الظاهر أنّ حكمها حكم المخصّصات اللفظيّة في عدم جواز التمسك بالعامّ في

الشبهات المصدّاقة، لأنّ الخارج عن حكم العامّ، هو العنوان لا الأفراد، والشكّ في مصداق المخصّص، بعد العلم بالتخصيص، لا في التخصيص.

وعليه، فيختصّ الحكم الجدّي في العامّ بغير عنوان الخاصّ، ومع هذا الاختصاص، لا يحرز انطباق العامّ على مورد الشكّ في كونه من مصاديق الخاصّ أو العامّ، ولا فرق في ذلك، بين كون المخصّص لفظيًا أو لبّيًا.

ودعوى أنّ للحجّة مرتبتين، الأولى، حجّة نفس الكبريات و العمومات، وفي هذا المقام لا نحتاج إلى إحراز الصغريات.

الثانية: حجّيتها بالنسبة إلى المصاديق، وفي هذا المقام نحتاج إلى إحراز المصاديق، فلا يكون قوله لا تشرب الخمر مثلا، حجّة بالنسبة إلى هذا الفرد الخارجيّ، إلّا بعد إحراز كونه خمرا.

وإن كان نفس الكبرى في حجّيتها لا تحتاج إلى إحراز ذلك.

وعلى هذا، فالحكم العقليّ أيضا على قسمين: الأول: حكم كلّيّ، لا يحتاج العقل في حكمه به إلى إحراز الصغرى.

الثاني: حكم جزئيّ، يحتاج في حكمه به إلى العلم بالصغرى والكبرى معا.

فإذا قال المولى، أكرم جيراني، واعتمد في تخصيصه بحكم العقل بحرمة إكرام أعداء المولى، أمكن أن يكون إكرام الجيران في نظر المولى بمثابة من الأهميّة، بحيث تقتضى إكرام الأفراد الذين تحتل عدوتهم له أيضا احتياطا لتحصيل الواقع، وإثما الذي لا يجب هو، إكرام خصوص من ثبتت عداوته، فاعتمد في إخراجهم على الحكم الثاني للعقل، ولا دليل على اعتماده على الحكم الأوّل له حتّى يصير موجبا لإجمال العامّ.

ولا يخفى عدم جريان هذا البيان في المخصّصات اللفظيّة، إذ الفرض، أنّ المولى بنفسه قد ألقى المخصّص، فلا يمكن عدم اعتماده عليه، بل يصير حجّة أقوى في قبال



العام موجبا لقصر حجّيته على ما بقى تحته واقعا.

مندفعة، بأنّ المرتبة الثانية متفرّعة على الأولى، أى العلم بالكبرى، فإذا أحرزت المرتبة الأولى فى الخاصّ، بالحكم العقلى أو الإجماع يتعنون العامّ بها قضاء للجمع بين العامّ والحكم الكلىّ الكبرى فى طرف الخاصّ، كما يتعنون العامّ بالخاصّ الكلىّ فى المخصّصات اللفظية، فمع تعنون العامّ، فى رتبة متقدّمة على رتبة انطباق الكبرى الكلىّ على مصاديقه فلا مجال للتمسك بالعامّ فى الشبهات المصدّقية، كما لا مجال للتمسك بالخاصّ فيها، واحتمال اعتماد الشارع فى تخصيص العامّ بالمرتبة الثانية دون الأولى.

لا وقع له بعد كون المكشوف بالحكم العقلىّ من الكبرى الكلىّ كاللفظىّ فى تخصيص العامّ، ويجاب قصر حجّيته على ما بقى تحته، لكون الخاصّ أقوى بالنسبة إلى العامّ مطلقا، سواء كان الخاصّ لفظيا أو لبييا.

و تخصيص العامّ بالمكشوف اللبّيّ، يكفى لدفع احتمال الاحتياط لتحصيل الواقع، مع عدم إقامة قرينة عليه.

غاية ما يدلّ عليه، الدليل فى طرف العامّ وفى طرف الخاصّ، هو بيان الحكم على تقدير وجود الموضوع بنحو القضية الحقيقية، ولا تعرّض لهما بالنسبة إلى أنّ الموضوع فيهما هل هو ثابت فى الخارج أم لا، إذ لا ارتباط ذلك بمدلول الدليلين، لأنّ مدلولهما هو بيان كبريات لصغريات تقديرية فقط.

و أمّا الزائد عليه، فهو خارج عن مدلولهما، وعليه فيزاحم الخاصّ العامّ فيما يتكفّله العامّ من ثبوت الحكم على الموضوع العامّ المقدر الوجود، فيقدّم الخاصّ على العامّ، ومع تقدّمه عليه، يتضيق العامّ بعدم الخاصّ، فلا يكون حجّة فى الفرد المشتبه، لعدم كونه ناظرا إلى تشخيص موضوع حكمه.

فتحصّل أنّه، لا يجوز التمسك بالعموم فى الشبهات المصدّقية من دون فرق بين

## تنبيهات:

التنبيه الأول: أنّه إذا شكّ في مخصّص أنّه لفظيٌّ أو لبّيٌّ، فإنّ قلنا بجواز التمسّك بالعامّ في المخصّصات اللبّية، فمقتضى أصالة العموم هو، جواز الرجوع إلى العامّ، إذ الشكّ في وجود المخصّص اللفظيّ، والأصل هو العدم.

وإن قلنا بعدم جواز التمسّك بالعامّ في المخصّصات اللبّية، فلا يجوز الرجوع إلى العموم للعلم بالتخصيص، كما لا يخفى.

التنبيه الثاني: أنّ محلّ النزاع، في جواز التمسّك بعموم العامّ وعدمه في المخصّصات اللبّية، هي القيود التي أمكن أخذها في الموضوع العامّ، وأمّا القيود التي لا يمكن أخذها في الموضوع المذكور كالقيود المتأتية من قبل إرادة المولى أو أمره، كعنوان الصّحة والفساد، فلا وجه للنزاع فيها، إذ العامّ لا يتعنون بعنوان الصّحة، ومع عدم تعنون العامّ بعنوان الصّحة، مثلاً يصدق العامّ على الفرد المشكوك صحّته.

فإذا شكّ في صحّة عقد وفساده، يمكن الاستناد إلى الإطلاق أو العموم، وإثبات كونه صحيحاً، ولا حاجة إلى إحراز صحّته أولاً، ثم الاستناد إلى الإطلاق أو العموم، كما ذهب إليه صاحب الحدائق على ما حكى عنه، حتّى لا- يجوز التمسّك بالعامّ عند الشكّ في الصّحة والفساد، كما لا يخفى.

التنبيه الثالث: أنّ عدم التمسّك بالعامّ ولا بالخاصّ في الشبهات المصدّاقية، فيما إذا لم يكن أصل موضوعيّ في المقام، وإلا فيرجع إليه، وبه يتّضح موضوع الدليل، مثلاً إذا قيل «أكرم العلماء»، ثمّ قيل «لا تكرم الفسّاق من العلماء»، وشككنا في زيد العالم، أنّه فاسق أو عادل، فإن كان قبلاً عادلاً استصحب ذلك، ويحكم بوجوب إكرامه، وإن كان قبلاً فاسقاً، استصحب ذلك، ويحكم بحرمة إكرامه.

وهذا واضح في الأوصاف المتأخرة عن وجود الذات التي تعرض على الذات و تجتمع معه أو تفترق عنه أحيانا، كالعذالة و الفسق، لأن لها حالة سابقة مع حفظ وجود الذات، فيستصحب ذلك، إلا إذا كانت الأحوال متبادلة، فلا علم حينئذ بالحالة السابقة حتى يستصحب، فافهم.

وأما الأوصاف المقرونة، مع وجود الذات ممّا لم يكن لها حالة سابقة معلومة مع حفظ وجود الذات بل كانت مردّدة من أول الأمر، فيقع الكلام فيها من جهة أنه هل يكون لها أصل موضوعي أم لا.

مثلا إذا شكّ في امرأة أنها قرشيّة، حتى تكون مشمولة لما دلّ على أنّ الدم الذي تراه المرأة القرشيّة بعد الخمسين حيض أو غير قرشيّة حتى تكون مشمولة لعموم ما دلّ على أنّ الدم الذي تراه المرأة بعد الخمسين استحاضة.

فلا أصل يحرز به أنها قرشيّة أو غيرها، لأنها من أول وجودها إمّا وجدت قرشيّة أو غير قرشيّة ولا حالة سابقة للقرشيّة أو عدمها، مع حفظ وجود المرأة حتى يجري فيها الاستصحاب.

ربّما يقال، إنّ استصحاب العدم الأزلي يكفي في مثل المقام حيث إنّ تقيّد وجود المرأة بعنوان القرشيّة لم يكن في الأزل ولو بانعدام الموضوع، فمع الشكّ في وجود التقيّد و عدمه، يرجع إلى استصحاب عدم تحقّق التقيّد المذكور، ومع هذا الاستصحاب، يثبت موضوع العامّ بعد كونه معنونا بعنوان عدميّ بنحو التركيب لا بنحو الاتّصاف، كما هو المفروض، لأنّ الاتّصاف بالعدم يحتاج إلى مؤونة زائدة.

وعليه، فلا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدم تقيّد وجود المرأة بالقرشيّة، لأنّ العامّ بعد تخصيصه بالخاصّ معنونا بعدم اتّصافه بالعنوان المخرج، وهو مرّكب من العامّ و عدم الاتّصاف بالعنوان المخرج.

وعليه، فالباقي بعد التخصيص، في عموم ما دلّ على أنّ الدم الذي تراه المرأة

بعد الخمسين، استحاضة هو امرأة لم يكن بين وجودها وبين قريش انتساب بنحو التركيب من الوجود و العدم، لا الاتّصاف بالعدم.

و حينئذ حيث إنّ تقيّد المرأة الموجودة بالقرشيّة دخلا في حكم الخاصّ بحسب الدليل، يستصحب عدمه من جهة حدوثه بحدوث المرأة، فيتحقّق الموضوع في طرف العامّ، بجزأيه، جزء بالوجدان، و جزء بالأصل، لأنّ المرأة موجودة بالوجدان و عدم تقيّد وجودها بالقرشيّة محرز باستصحاب العدم الأزليّ، فيتحقّق الموضوع المركّب المترتّب عليه الحكم.

هذا، فيما إذا كان المخصّص، موجبا لتركيب موضوع العامّ من عنوان وجوديّ و عنوان سلبيّ، و هو عدم اتّصافه و تقيّده بعنوان وجوديّ مخصّص، كقولنا «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق منهم»، فإنّ عدم تقيّده محرز باستصحاب العدم الأزليّ، فيتحقّق الموضوع المركّب.

و أمّا إذا كان المخصّص موجبا لتركيب موضوع العامّ من عنوان وجوديّ و عنوان آخر وجوديّ و هو تقيّده بعنوان وجوديّ، فهو خارج عن محلّ الكلام فيما إذا لم يكن للتقيّد بعنوان وجوديّ حالة سابقة، إذ لا مجال لاستصحاب العدم الأزليّ فيه، لأنّه أمر وجوديّ، و لا مورد لاستصحاب الأمر الوجوديّ، فيما ليس له حالة سابقة، كصورة تبادل الحاليتين، مثلا إذا قلنا، «أكرم العلماء»، ثمّ قلنا «فليكونوا عدولا». فلا مجال لاستصحاب العدم الأزليّ، لأنّ المأخوذ في العامّ هو وجود العدالة لا عدم الفسق، كما لا مورد لاستصحاب وجود العدالة فيما لا يكون حالة سابقة كصورة تبادل الحاليتين، هذا كلّّه بالنسبة إلى استدلال القائل، بإمكان إحراز المصداق في الشبهات المصدّاقة بالأصل.

و ذهب جماعة إلى عدم إمكان إحراز ذلك.

منهم، الشيخ ضياء الدين العراقيّ، حيث قال، إنّ قضية التخصيص، مجرد

إخراج بعض الأفراد أو الأصناف، عن تحت حكم العامّ الموجب لقصر حكم العامّ ببقية الأفراد، أو الأصناف، من دون اقتضائه، لإحداث عنوان إيجابيّ أو سلبيّ في موضوع حكم العامّ في الأفراد، أو الأصناف الباقية، وإن فرض ملازمة تلك الأفراد الباقية بعد خروج الفساق، مثلاً من باب الاتّفاق مع العدالة، أو عدم الفسق، فلا مجال لجريان الأصل الموضوعي، المزبور، من جهة عدم ترتّب أثر شرعيّ عليه، حينئذ وإنّما موضوع الحكم والأثر، هي ذوات الأفراد الباقية، والتخصيص حينئذ يشبه بموت بعض الأفراد، فكما أنّ الموت لا يوجب تعنون الأفراد الباقية بل يوجب تقليلها، فكذلك التخصيص.

أورد عليه بأنّه في مقام الثبوت والإرادة الجدّيّة، إمّا أن يكون تمام الملاك في وجوب الإكرام، مثلاً هو، حيثيّة العالميّة فقط، وإمّا لا يكون كذلك، بل يشترط في ثبوت الحكم للعالم عدم كونه فاسقاً.

فعلى الأوّل لا- معنى للتخصيص، وعلى الثاني لا- يكون عنوان العامّ بنفسه تمام الموضوع، بل يشترط في ثبوت الحكم له عدم عنوان المخصّص بالعدم النعتي أو المحمولى، فعدم المخصّص إجمالاً بأحد النحويين دخيل ثبوتاً في الحكم، ومع دخالة عنوان عدم المخصّص يجرى الأصل.

وأما تنظير التخصيص بموت بعض الأفراد ففيه، أنّ الموت يوجب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه في مرحلة التطبيق، لأنّ القضايا الحقيقيّة مردّها إلى القضايا الشرطيّة، مقدّمها وجود الموضوع، وتاليها ثبوت المحمول له، وهذا ليس تقييداً في مرحلة الجعل، ضرورة أنّه مجعول في هذه المرحلة للموضوع المفروض وجوده في الخارج، فمتى وجد تحقّق حكمه، وإلا فلا حكم في هذه المرحلة، أي مرحلة التطبيق.

وهذا بخلاف التخصيص، فإنّه يوجب تقييد الحكم في مرحلة الجعل في مقام الثبوت، بمعنى أنّ دليل المخصّص يكشف عن أنّ الحكم من الأوّل خاصّ، وفي مقام

الإثبات يدلّ على انتفاء الحكم، مع بقاء الموضوع يعنى عن الموضوع الموجود، فيكون من السالبة بانتفاء المحمول، و الموضوع فى الموت التكويني غير موجود، و يكون الحكم المنحلّ فيه من السالبة بانتفاء الموضوع و عليه فلا وجه للقياس و التنظير المذكور.

و منهم المحقق الأصفهاني قدس سرّه حيث قال، إنّ التخصيص لا يحدث عنواناً إيجابياً أو سلبياً فى موضوع حكم العامّ، بل يمتنع ذلك ببيان أنّه ليس للموضوعيّة للبعث الحقيقيّ الموجود بوجود منشأ انتزاعه مقام إلاّ مقام تعلق البعث الإنشائيّ بشيء، و جعل الداعى إلى غير ما تعلق به البعث الإنشائيّ محال، لأنّه مصداق جعل الداعى، و المفروض تعلقه بهذا العنوان فصيرورته داعياً إلى غير ما تعلق به خلف محال، فليس شأن المخصّص إلاّ إخراج بعض أفراد العامّ، و قصر الحكم على باقى الأفراد من دون أن يجعل الباقي معنونا بعنوان وجوديّ أو عدميّ.

و الشاهد على ذلك، أنّ المخصّص إذا كان مثل «لا تكرم زيدا العالم» لا يوجب إلاّ قصر الحكم على ما عداه لا على المعنونا بعنوان ما عدا زيد أو شبهه.

يمكن الجواب عنه بأنّ البعث على قسمين، بعث ظاهريّ، و بعث واقعيّ، فالظاهريّ منه متعلق بالمطلق أو العامّ، و الواقعيّ منه غير المذكور و إنّما يكشف بالتخصيصات المتأخّرة فلا يلزم الخلف.

و أمّا استشهاده بإخراج بعض الأفراد لعدم تعنون العامّ فى غير محله، لأنّ إخراج الفرد إن كان فى قوّة إخراج العنوان، فمع إخرجه يتعنون العامّ بعدم الاتّصاف به، و إن لم يكن كذلك فخروج مثله كموت بعض الأفراد و لا يقاس بخروج عنوان الخاصّ.

و منهم المحقق النائينيّ قدس سرّه حيث قال، إنّ ما خرج عن تحت العامّ من العنوان لا محالة يستلزم تقييد الباقي بنقيض هذا العنوان، و أنّ هذا التقييد لا بدّ أن يكون على مفاد ليس الناقصة، و أنّ هذا العنوان المأخوذ فى الموضوع يستحيل تحقّقه قبل وجود

موضوعه، وعليه فلا يمكن إحراز قيد موضوع العام بأصالة العدم الأزلّي لعدم حالة سابقة له إن أريد استصحاب العدم النعتيّ.

ولكون الأصل مثبتاً إن أريد استصحاب العدم المحمولي، إذ العدم النعتيّ لا يثبت باستصحاب العدم المحمولي أزلاً.

أورد عليه بأنّ وجود العرض بذاته وإن كان محتاجاً إلى وجود موضوعه إلا أنّ عدم العرض غير محتاج إلى وجود الموضوع أصلاً، وعليه فدعوى أنّ تقييد الباقي بنقيض عنوان الخارج مستلزم لأن يكون تقييد الباقي على نحو مفاد كان الناقصة.

مندفعة بأنّ نقيض كلّ شيء رفعه، وهو أعمّ من النعتي، وعليه فيكفي أن يكون الباقي مركّباً من وجود العامّ وعدم الاتّصاف بالخاصّ، ومن المعلوم أنّ عدم الاتّصاف مسبق بالعلم فيمكن إحرازه بأصل العدم الأزلّي، فيكون مع وجود الموضوع وجدانا موضوعاً للحكم.

لا يقال إنّ عدم الانتساب لا يجدي، فإنّ ذات القيد وإن كان قابلاً للاستصحاب إلا أنّ الاتّصاف به لا وجدانيّ ولا تعبديّ، إذ التقييد والاتّصاف ليس على وفق الأصل.

لأننا نقول إنّ التقييد بمعنى ارتباط العدم به غير لازم، وبمعنى عدم الانتساب لها بنفسه متيقّن فيستصحب، وإضافة عدم الانتساب إلى المرأة الموجودة لازمة في ظرف ترتّب الحكم، وهو ظرف التبعّد الاستصحابي لا ظرف اليقين، حتّى ينافي كونه من باب السالبة بانتفاء الموضوع في ظرف اليقين، فإذا شكّ في كون امرأة قرشيّة لم يكن مانع من التمسك باستصحاب عدم القرشيّة الثابت له قبل تولّد تلك المرأة في الخارج، لأنّ مفاد قضية المرأة تحييض إلى الخمسين إلاّ القرشيّة، وإن كان هو اعتبار وصف القرشيّة على وجه النعتيّة في موضوع الحكم بتحييض القرشيّة بعد الخمسين، إلاّ أنّه لا يستدعي أخذ عدم القرشيّة في موضوع عدم الحكم بتحييض المرأة بعد الخمسين على

وجه النعتية أعني به مفاد ليس الناقصة، وإنما يستدعى أخذ عدم القرشية في ذلك الموضوع على نحو السالبة المحصلة، فكل امرأة لا تكون متصفة بالقرشية باقية تحت العامّ وإنما الخارج خصوص المتصفة بالقرشية، لا أن الباقي بعد التخصيص هي المرأة المتصفة بعدم القرشية.

بل أخذ عدم ذلك العرض في الموضوع على نحو مفاد ليس الناقصة يحتاج إلى إعمال عناية و منونة، وإلا فطبع أخذ عدم عرض ما في موضوع الحكم لا يقتضى إلا أخذه فيه على نحو السالبة المحصلة دون الموجبة المعدولة.

فتحصّل أنّه لا دليل على لزوم اتّصاف العامّ بعدم الخاصّ، حتّى لا يمكن إثباته باستصحاب العدم الأزلّي في الأوصاف المقرونة كالقرشية، بل اللازم هو ملاحظة عدم الخاصّ مع العامّ وهو يساوى التركيب.

و منهم السيّد المحقّق البروجردى قدّس سرّه حيث قال، إنّ الظاهر دخالة العدم بعدم النعتية و الربطية، فإنّ حكم المخصّص ثابت لوجوده الربطى، و انتفاء الوجود الربطى بالعدم الربطى، و لا مجال للاستصحاب فى ذلك إلاّ إذا كان بنحو الربطية، متيقّنا فى السابق مع وجود الموضوع.

و فيه أنّ نقيض كلّ شىء رفعه، و عليه فيكون نقيض الوجود الربطى عدمه.

و هو أعمّ من العدم المحمولى، و المأخوذ فى جانب العدم هو نقيض الخاصّ لا العدم الربطى، إذ لا ملزم له بل لا حاجة إليه، لأنّ الخاصّ بمنزلة المانع، و العامّ بمنزلة المقتضى، و من المعلوم أنّ المقتضى لا يحتاج فى اقتضائه إلى الاتّصاف بعدم المانع، بل اللازم هو عدم الاتّصاف بالمانع و هو يساوى تركيب موضوع العامّ، و حيث إنّ عدم الاتّصاف بالمانع له حالة سابقة، فيمكن استصحابه، و يكفى فى انتساب العدم المحمولى إلى موضوع العامّ إضافته إلى موضوع العامّ الموجود فى ظرف التعلّب بالاستصحاب و لا حاجة إلى إضافته إليه فى ظرف اليقين.



و منهم شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره ليس الأثر لعدم تحقّق النسبة بين المرأة و القريش مثلا، بل لعدم كون المرأة الموجودة، إماما فعلا، و إماما تقديرا قرشيّة، و الاستصحاب إنّما هو جار في الأوّل دون الثاني، و حيث إنّ الغالب في القضايا السالبة الشرعيّة هو كون السلب مأخوذا على السلب بانتفاء المحمول، قلّما يتفق أن يكون هذا الاستصحاب الموضوعي نافعا لتفحيح كون الفرد المشكوك باقيا تحت العامّ.

يمكن أن يقال، إنّ دعوى الغلبة في أخذ السلب بنحو الموجبة السالبة المحمول في طرف العامّ أوّل الكلام بل الأمر بالعكس، لأنّ عدم اتّصاف عنوان العامّ بوصف الخاصّ أخفّ مئونة من اتّصافه بعدم الوصف.

و عليه فالعامّ بعد التخصيص معنون بنحو التركيب من وجود عنوان العامّ و عدم الخاصّ.

و منهم شيخ مشايخنا المحقّق اليزدي الحاج الشيخ قدس سره حيث قال، قد يستظهر من مناسبة الحكم و الموضوع، أنّ التأثير و الفاعليّة ثابت للموضوع المفروغ عن وجوده عند اتّصافه بوصف، كما في قضية الماء، إذا بلغ قدر كرّ لا ينجسه شيء، ففي هذه الصورة لا يجدي استصحاب عدم الكريّة من الأزل.

و قد يستظهر من المناسبة المذكورة، أنّ التأثير ثابت لنفس الوصف، و الموضوع المفروغ عن وجوده إنّما اعتبر لتقوم الوصف به كما في قوله عليه السلام المرأة ترى الدم إلى خمسين إلا أن تكون قرشيّة حيث إنّ حيضيّة الدم إلى الستين، إنّما هي من خاصيّة التولد من قريش، لا أنّ المرأة لها هذه الخاصيّة بشرط التولد، فانتفاء هذا الوصف موجب لنقيض الحكم و لو كان بعدم الموضوع، و حينئذ يكون استصحاب عدم الأزلّي نافعا.

وفيه، أوّلا- أنّ المأخوذ في طرف العامّ هو عدم الاتّصاف لكونه أخفّ مئونة، و لو كان المأخوذ في طرف الخاصّ هو الاتّصاف مع الموضوع المفروغ الوجود، و قد

مرّ التفصيل في ذلك، وثانياً أنّ تخصيص التأثير في جانب الخاصّ بنفس الوصف دون الموصوف كما ترى بدهاهة مدخلية كون الموصوف امرأة، ولذا لا يجوز التعدي عنها إلى غيرها، اللهمّ إلا أن يكون مقصوده نفي التأثير عن المرأة المقيّدة بشرط التولّد، لا مطلق المرأة و لو بنحو التركيب.

و منهم سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال ما حاصله، أنّ القيد في العام، بعد التخصيص يتردّد بين التقييد بنحو الإيجاب العدولي و الموجبة السالبة المحمول، و لا يكون من قبيل السلب التحصيلي ممّا لا يوجب تقييداً في الموضوع، لأنّه غير معقول للزوم جعل الحكم على المعدوم بما هو معدوم، فهل يمكن أن يقال، إنّ المرأة ترى الدم إلى خمسين إذا لم تكن من قريش بنحو السلب التحصيليّ الصادق مع سلب الموضوع، فيرجع إلى أنّ المرأة التي لم توجد ترى الدم، فلا بدّ من فرض وجود الموضوع، و مع فرض وجود الموضوع لا يخلو إمّا عن الإيجاب العدولي أو الموجبة السالبة المحمول.

و لو سلّم أنّ الموضوع بعد التخصيص (هو العالم مثلاً)، مسلوباً عنه الفسق بالسلب التحصيلي، ففيه مضافاً إلى كونه مجرد فرض أنّ صحّة الاستصحاب فيه منوطة بوحدة القضية المتيقّنة مع المشكوك فيها و هي مفقودة، لأنّ الشئ لم يكن قبل وجوده شيئاً لا ماهية و لا وجوداً، و المعدوم لا يقبل الإشارة لا حسّاً و لا عقلاً، فلا تكون هذه المرأة الموجودة قبل وجودها هذه المرأة بل تكون تلك الإشارة من أكذوبة الواهمة و اختراعاتها، و لا تكون للنسبة السلبية واقعية حتّى تكون القضية حاكية عنها، فانّساب هذه المرأة إلى قريش مسلوب أزلاً بمعنى مسلوياً «هذيّة» المرأة و «القرشية»، و الانتساب لا بمعنى مسلوياً الانتساب عن هذه المرأة و قريش و إلاّ يلزم كون الأعدام متمايزة حال عدمها و هو واضح الفساد.

و عليه فالقضية المتيقّنة غير القضية المشكوك فيها.

بل، لو سلّم وحدتهما، كان الأصل مثبتاً، لأنّ المتيقّن هو عدم كون هذه المرأة

قرشية، باعتبار سلب الموضوع، أو الأعمّ منه، و من سلب الموضوع و استصحاب ذلك و إثبات الحكم للقسم المقابل، أو للأخصّ مثبت، لأنّ انطباق العامّ على الخاصّ فى ظرف الوجود عقليّ و هذا كاستصحاب بقاء الحيوان فى الدار، و إثبات حكم قسم منه بواسطة العلم بالانحصار.

فقد اتّضح من ذلك، عدم جريان استصحاب الأعدام الأزلية فى أمثال المقام.

و يمكن الجواب عنه أولاً، بأنّ الامور المذكورة أجنبية عن فرض التركيب، فإنّ الموضوع إذا كان مركّباً من الأمر الوجوديّ و العدميّ كوجود المرأة و عدم اتّصافها بالقرشية، أمكن إحرازه بالوجدان و الأصل، للعلم بعدم اتّصافها بالقرشية فى القبل، فيستصحب حتّى بعد وجودها لوحدة الموضوع فى القضية المشكوكة و المتيقّنة، إذ الموضوع فى كليهما هى هذه المرأة.

و لا يتردّد أمر العامّ بعد الخاصّ بين الإيجاب العدولى و الموجبة السالبة المحمول، لأنّ العامّ بعد الخاصّ مركّب من وجود المرأة، و عدم اتّصافها بالقرشية بعد ما عرفت من أنّ نقيض الخاصّ هو عدم الاتّصاف بالخاصّ و هو أخفّ مؤنة من اعتبار الاتّصاف و الإيجاب العدولى، و الموجبة السالبة المحمول فرع الاتّصاف و محتاج إلى مؤنة زائدة.

و ثانياً: بأنّ عدم معقولية السالبة المحصّلة من جهة لزوم جعل الحكم على المعدوم لا يلزم بناء على التركيب، لأنّ غير المعقول هو جعل الحكم على المعدوم بما هو معدوم، و أمّا إبقاء العدم على حاله إلى زمان إحراز وجود شيء آخر، و الحكم على الموجود المقرون بعدم هذا الوصف فلا يكون غير معقول، لأنّه جعل على الموجود المقرون بعدم المانع.

هذا مضافاً إلى أنّ المقام من باب استصحاب الموضوع لا من باب جعل الحكم على المعدوم، حتّى يقال، إنّ لازم الاستصحاب المذكور هو أن يحكم برؤية الدم فى

المرأة قبل وجودها و هو غير معقول، بل الحكم مترتب بعد الاستصحاب على المرأة الموجودة مع عدم اتصافها بالقرشية.

و ثالثاً: بأن الوحدة فى القضية المشكوكة و المتيقنة ثابتة، بناء على تركيب الموضوع، فإن الموضوع فى القضية المشكوكة هو عدم اتصاف هذه المرأة بالقرشية، و فى المستصحب أيضا هو عدم اتصافها من الأزل إلى حال وجود المرأة.

و لا- يراد من استصحاب عدم الاتصاف تقييد الموضوع الموجود بوصف، أو اتصاف حتى يكون مثبتا، بل المراد منه هو استصحاب عدم اتصاف هذه المرأة بوصف إلى حال وجودها حتى يتحقق كلا جزئى الموضوع، أحدهما، و هو المرأة الموجودة بالوجدان، و ثانيهما و هو عدم اتصافها بوصف القرشية بالأصل.

و رابعا: بأن إنكار شيئية الأشياء و ماهيتها قبل وجودها، كما ترى مع إمكان اعتبار الماهيات الكلية و الجزئية فى الذهن، و من المعلوم أن هذا الاعتبار ليس كأياب الأغوال من الموهومات، بل هو من المعقولات، و لذا يقع فى الذهن موضوعا للوجود و العدم، و للأحكام العرفية أو الشرعية، فلا وجه لدعوى أن هذه المرأة قبل وجودها ليست شيئا حتى ماهية، بل لها قبل وجودها شيئية فى الذهن و هى الماهية الشخصية، و بهذا الاعتبار حكم بأنها ليست موجودة فى الأزل و لا- متصفة بوصف كالقرشية، و إلا- فلا مجال للاستصحابات العدمية حتى فى الأعراض، إذ لا- شيئية للأعدام و هو مما لا يمكن الالتزام به، و ينقدح مما تقدم أنه لا مانع من جريان استصحاب العدم الأزلى لتتقيد موضوع العام بعد التخصيص عند الشك من جهة الشبهات المصادقية، إلا إذا ثبت أن عدم وصف الخاص مأخوذ فى طرف العام بنحو الاتصاف لا- التركيب، و مع عدم قيام قرينة على الاتصاف، فالموضوع مأخوذ بنحو التركيب، و لا دليل على حمل الموضوع على الإيجاب العدولى أو الموجبة السالبة المحمول، فلا تغفل.

التنبيه الرابع: فى التمسك بالعام لكشف حال الفرد من غير ناحية التخصيص

ذهب بعض إلى جواز التمسك بعموم-أوفوا بالنذور- لإحراز صحة الوضوء، أو الغسل بمائع مضاف عند الشك في صحتهما به، فيما إذا وقعا متعلقين للنذر بدعوى أن الوضوء أو الغسل بالمائع المذكور واجب بالنذر وكل ما وجب الوفاء به فهو صحيح، للقطع بأنه لو لا الصحة لما كان واجب الوفاء به.

وأيدته بصحة الإحرام بالنذر قبل الميقات، أو صحة الصيام بالنذر في السفر.

وفيه منع واضح، فإن العموم المذكور خصص بمثل قوله عليه السلام لا نذر إلا في طاعة الله فقله-أوفوا بالنذور- بعد التخصيص، يكون معنونا بالنذور التي تكون في طاعة الله تعالى وعليه، فالتمسك بهذا العام في التوضؤ والاعتسال المذكورين مع عدم ثبوت شرعيتيهما و الشك فيهما، تمسك بالعام في الشبهات المصدقية، وأما صحة الصوم في السفر، أو الإحرام قبل الميقات بالنذر، فمن جهة ورود الروايات الخاصة فيهما ولا رواية في المقام بالخصوص حتى يقاس بهما.

التنبية الخامس: في جواز التمسك بالعام عند دوران الأمر بين التخصيص والتخصيص لتعيين التخصيص، وعدمه.

ولا يذهب عليك أنه إذا علم بأن إكرام زيد مثلاً غير واجب، ولكن شك في كون زيد عالماً أو جاهلاً، دار الأمر بين التخصيص والتخصيص بالنسبة إلى عموم «أكرم العلماء»، والمعروف هو، جواز التمسك بالعام لإثبات الثاني بدعوى أن أصالة عدم التخصيص في طرف العام، كما تثبت لوازمها الشرعية فكذلك تثبت لوازمها العقلية، كعكس النقيض واللوازم العادية، نظراً إلى حجية مثبتات الأصول اللفظية، وعليه، فيجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص لإثبات عدم كون المشكوك من مصاديق العام فيحكم عليه بأنه ليس بعالم و يترتب عليه أحكام الجاهل، فإذا ثبت جريان أصالة العموم يمكن أن يقال، كل عالم يجب إكرامه بالعموم و ينعكس بعكس

التقيض إلى أن كل من لا يجب إكرامه ليس بعالم وهو المطلوب.

ودعوى أن أصالة العموم كأصالة الحقيقة من الاصول العقلانيّة والقدر المتيقّن من جريانها هو الشبهة المراديّة لا الشبهة الاستناديّة.

فكما أن أصالة الحقيقة تجرى فيما إذا شكّ في لفظ أنه استعمال في معناه الحقيقيّ، أو في غيره، ويحكم بكونه مستعملاً في معناه الحقيقيّ و يعيّن المراد لا فيما إذا علم أن اللفظ استعمال في معنى، وشكّ في أنه معناه الحقيقيّ أو غيره.

فكذلك أصالة العموم تجرى فيما إذا شكّ في خروج فرد و عدمه، لا ما إذا علم بخروج فرد و شكّ في أنه فرد للعالم أو ليس بفرد له.

مندفعة بأن قياس أصالة العموم بأصالة الحقيقة في غير محلّه، لأنّ الاستعمال في المراد معلوم في موارد عدم جريان أصالة الحقيقة، وإنّما الشكّ في الاستناد من جهة أنه من باب استعمال اللفظ في معناه أو من باب المجاز فلا أصل في البين لتعيين ذلك.

بخلاف المقام، فإنّ الحكم وإن كان معلوماً، ولكن خروج الفرد عن العالم مشكوك و مع الشكّ في الخروج تجرى أصالة العموم و عدم التخصيص، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سرّه، إذ العلم بالحكم لا يلازم العلم بخروج الفرد من العالم، وعليه فالشكّ في خروج فرد من العالم و عدمه باق بحاله، و معه تجرى أصالة عدم التخصيص لتعيين أن الخارج ليس فرداً من العالم.

و السّرّ في ذلك، أن الشبهة في هذه الموارد مراديّة من جهة، و غير مراديّة من جهة أخرى، أمّا الاولى فمن حيث الشبهة في إرادة المتكلّم، ففيمّا لو علم بعدم وجوب إكرام زيد مع الجهل بعالميّته و جاهليّته، لا يعلم أن الإرادة الجدّيّة للمتكلّم ب«أكرم العلماء» تعلّقت بكلّ عالم أو بما سوى زيد فيؤخذ بأصالة العموم، و يقال إنّ الإرادة الجدّيّة تعلّقت بكلّ عالم و هي شبهة مراديّة.

و هذا بخلاف ما لو علم أنه أراد بالأسد-الرجل الشجاع- و لم يعلم أنه حقيقة

فيه أو مجاز، فإنه لا اشتباه في إرادة المتكلم و مراده أصلاً، لأن إرادة الرجل من الشجاع من لفظ الأسد معلومة، وإنما الشك في أمر خارج عن الإرادة، وهو أنه هل اعتمد في هذه الإرادة على الوضع أو على القرينة وعلاقة المجاز.

و لا- يضر في كون المقام من الشبهة المرادية، معلومية حكم المورد، لأن الشك من ناحية الخروج وعدمه يكفي في كونه من الشبهة المرادية.

و إليه يؤول ما في الدرر من أن الإنصاف هو الفرق بين التمسك بأصالة الحقيقة في مورد القطع بالمراد، لأن المراد الجدّي هناك معلوم، بخلاف المقام، فيصح التمسك بأصالة العموم لتعيين المراد الجدّي، ولازم ذلك كشف حال الموضوع انتهى.

و أوضح من المقام، هو ما إذا كان دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص بالنسبة إلى فردين، كما إذا علمنا بخروج فرد من حكم العام، و لكن دار أمره بين فردين، أحدهما فرد للعام، و الآخر ليس فرداً له.

فحينئذ تردّ أمر زيد في قوله، لا يجب إكرام زيد بين زيد العالم وغيره، و حيث إن الشبهة مرادية الفرض الشك في خروج زيد العالم عن العام، تجرى أصالة العموم بالنسبة إليه.

و بذلك يثبت أن الخارج هو زيد الجاهل و نتيجة ذلك هو التخصّص.

التنبه السادس: في مانعية العلم الإجمالي عن جريان أصالة عدم التخصيص و عدمها في العمومات.

لا إشكال في عدم المانعية، فيما إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً غير إلزامي كالعلم بعدم وجوب إكرام زيد المراد بين الجاهل، فإنه لا يمنع عن جريان أصالة عدم التخصيص، و الحكم بوجوب الإكرام، إذ لا يلزم من جريانها مخالفة عملية.

و أمّا إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً إلزامياً، فإن كان بعض الأطراف خارجاً

عن أفراد العامّ، فأصالة عدم التخصيص تجرى في العامّ، إذ لا معارض لها بعد أن المفروض، أن الطرف الآخر خارج عن أفراد العامّ، فإذا قيل - لا تكرم زيدا-، ودار أمر زيد بين زيد الجاهل، وزيد العالم، تجرى أصالة العموم في قوله أكرم العلماء، ويحكم بوجوب إكرام زيد العالم، فالعامّ يدلّ بالدلالة المطابقة على وجوب إكرام زيد العالم ومقتضى ذلك انتفاء حرمة الإكرام عن إكرام زيد العالم وإثباتها لزيد الجاهل، وبذلك ينحلّ العلم الإجمالي إلى علمين تفصيليين، أحدهما العلم بوجوب إكرام زيد العالم، وثانيهما العلم بحرمة إكرام زيد الجاهل.

وأما إذا كان أطراف المعلوم بالإجمال من أفراد العامّ، كما إذا قيل لا تكرم زيدا العالم وهو مردّد بين زيدين العالمين فالعلم الإجمالي يمنع عن جريان أصالة عدم التخصيص في كلّ طرف للمعارضة، نعم لو كان لأحدهما مرجح فأصالة العموم جارية فيه ويعمّه العامّ.



إشارة

في جواز العمل بالعام قبل الفحص و عدمه

واعلم أنّ الشارع جرت عاداته في وضع القوانين و تشريع الشرائع على طريقة كآفة العقلاء فكما أنّ طريقة العقلاء في وضع القوانين المذكورة على ذكر العمومات أو الاطلاقات في فصل أو مادة و ذكر مخصّصات أو مقيداتها أو شرائطها في فصول أو مواد آخر بالتدرّج و الانفصال و لذا لم يجوزوا التمسّك بالعمومات أو المطلقات قبل الفحص عن المخصّصات أو المقيدّات لعدم جريان أصالة التطابق بين الإرادة الاستعماليّة و بين الإرادة الجدّيّة فيها ما دامت العمومات أو المطلقات في معرض التخصيص أو التقيّد الموجودين في وقت الأخذ بهما.

فكذلك تكون عادة الشارع و عليه فلا يجوز العمل بالعمومات الشرعيّة ما دام كونها في معرض التخصيص لعدم حجّيتها بعد عدم جريان أصالة التطابق فيها.

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال إنّ كون العمومات و المطلقات من غير فحص في معرض المعارضات يمنعهم عن إجراء أصالة التطابق بين الاستعمال و الجدّ و لا يكون العامّ حجّة إلاّ بعد جريان هذا الأصل العقلائي و إلاّ فبمجرّد ظهور الكلام و إجراء أصالة الحقيقة و الظهور لا تتمّ الحجّيّة فأصالة التطابق من متمّماتها لدى العقلاء (1).

ص: 149

نعم بعد الفحص اللازم تجرى أصالة التطابق و تتمّ الحجّية فلو ورد بعد ذلك مخصّص أو مقيّد أو عثرنا عليه اتّفاقا فهو مقدّم على العامّ لا من باب كون العامّ أو المطلق معلّقا على عدم المخصّص أو المقيّد واقعا بحيث يكون العثور عليه أو وروده كاشفا عن عدم حجّيته بل من باب كون الخاصّ أو القيد أقوى الحجّتين.

ولذا لا يسرى إجمال المخصّص أو المقيّد الواردين بعد الفحص إلى العامّ أو المطلق لتماثية الحجّية بالفحص وإجمالهما بعد تماثية الحجّية غير مضرّ.

وممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّ العامّ حجّة في حدّ ذاته و من حيث هو و لا نقص في حجّية الحيثية الذاتية وإنّما يجب الفحص لأنّ المخصّص لو كان بحيث لو فحص لظفر به كان وجوده الواقعي حجّة يصحّ به العقاب فهو من باب الفحص عن المعارض كما في الخبر الجامع لشرائط الحجّية فإنّ الفحص فيه لأجل أنّ الخبر الآخر لو كان بحيث لو فحص لظفر به يكون حجّة فيفتحص لأجل أن يعامل بما هو قضية جمع الحجّتين على النهج المقرّر (1).

و ذلك لمنع الحجّية مع عدم الفحص لعدم جريان أصالة التطابق قبل الفحص كما عرفت.

فلا يقاس المقام بالخبر الجامع لشرائط الحجّية فإنّ جامعية الخبر للشرائط توجب حجّيته في نفسه إذ لا نظر للدّلة إلى مزاحماته و معارضاته هذا بخلاف المقام فإنّ شرائط الحجّية لا تتمّ إلّا بالفحص إذ مع عدمه لا تجرى أصالة التطابق بين الإرادة الجدّية و الاستعمالية و دعوى أنّ العامّ مستعمل في العموم و يكون العموم مرادا جدّيا قبل الفحص كما ترى إذ لم يثبت بناء من العقلاء عليه و لا أقلّ من الشكّ و هو كاف في عدم جواز العمل بالعموم قبل الفحص.

ص: 150

لا يقال إنّ تمام الدخيل في محكومية الظواهر بالكاشفية الفعلية إنّما هو ظهورها الاستعمالي في العموم وعدم إقامة قرينة متصلة على أنّه ليس بمراد جدّاً بعد كون المتكلم في مقام إفادة المرام فكلّ ظاهر إذا كان كذلك فهو واجد لجميع ما هو شرط أن يراه العقلاء كاشفاً عن مرام المتكلم لكنّه إذا كان في قبالة كلام منفصل هو كالمخصّص له و كان هذا المنفصل جامعاً لمقومات الكاشفية فلا ريب في أنّه يحكم له بالكاشفية عن مرام المولى و معه فلا يمكن بقاء تلك الكاشفية للعامّ مثلاً لا لعدم جامعيتها في ذاته لشرائط الكاشفية بل لابتلائه بذلك الكاشف الأقوى فهو مزاحم أقوى لكاشفيته التي هي منشأ انتزاع الحجية (1).

لأنّ نقول و الظاهر أنّه لا بناء من العقلاء على جريان أصالة التطابق قبل الفحص فيمن استقرت عادته على ذكر المخصّصات بالانفصال و المتكلم و إن كان في مقام إفادة المرام و لكنّه يكون على طريقة العقلاء في ذكر المخصّصات و لا أقلّ من الشكّ و عليه فلا تتمّ الحجية نعم بعد الفحص تتمّ الحجية لأنّ العبرة بالمخصّصات الموجودة و احتمال صدور شيء آخر بعداً لا يضرب بجريان أصالة التطابق.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفاية من أنّ الفحص هاهنا عمّا يزاحم الحجة بخلاف الفحص في الاصول العملية فإنّه عمّا يتمّ الحجة إذ العقل لا يستقلّ بفتح العقاب مع وجود البيان الواصل بنحو المتعارف و إن لم يصل إلى المكلف بواسطة عدم فحصه (2).

لما عرفت من أنّ ظهور الكلام لا يكون حجة إلاّ بأصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية و بين الإرادة الجدّية و هذه الأصالة لا تجرى بدون الفحص و حيث أنّها من متمّمات الحجة فلا وجه للفرق المذكور في الكفاية من أنّ الفحص هاهنا عمّا يزاحم

ص:151

1-1 (1) تسديد الاصول:522/1.

2-2 (2) الكفاية:354/1.

الحجّة بخلافه هناك فإنّه بدونّه لا حجّة فلا تغفل.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ الفحص فى العمومات التى تكون فى معرض المخصّصات الموجودة موجب لتماميّة حجّيتها بالفعل من دون تعليق فلو ورد مخصّص آخر بعد الفحص اللازم فلا يرتفع حجّية العمومات بل تصير مورد مزاحمة حجّة اخرى فيتقدّم الخاصّ على العامّ من جهة كونه أقوى لا من جهة كون الحجّية فى العامّ معلّقة على عدم ورود الخاصّ.

ثمّ إنّ المناط المذكور فى وجوب الفحص للأخذ بالعمومات يجرى أيضا فى الأخذ بالمطلق قبل الفحص عن المقيّد الموجود إذ لا يتمّ الحجّية فى المطلق أيضا إلاّ بعد الفحص وجرىان أصالة التطابق فلا يجوز الأخذ بالمطلق قبل الفحص عن المقيّد الموجود و أمّا بعد الفحص صار المطلق كالعامّ حجّة فعليّة ولا يكون حجّيته معلّقة على المقيّدات الواقعيّة بحيث لو ظفر بمقيّد بعد الفحص اللازم كشف عن عدم الحجّية بل يكون المقيّد مقدّمًا عليه من باب أقوى الحجّتين.

ولقد أفاد و أجاد فى مناهج الوصول حيث قال وقد عرفت عدم حجّيته عامّ و لا مطلق إلاّ بعد الفحص و أمّا بعد الفحص المتعارف فيصيران حجّة فعليّة فلو عثرنا بعده على مقيّد ينتهى به أمد الحجّية و لا يكون المطلق معلّقًا على عدم البيان الواقعى بحيث يكون العثور عليه كاشفا عن عدم حجّيته و بالجمله لا فرق بين العامّ و المطلق من هذه الجهة (1).

ثمّ إنّ المناط المذكور لا يجرى فى حجّية الظاهر قبل الفحص عن معارضه لأنّ دليل اعتبار الظاهر لا نظر له بالنسبة إلى معارضاته فيشمّله بعد أصالة الظهور أصالة التطابق و هو حجّة و لا يتوقّف حجّية الظاهر على الفحص عن معارضاته نعم هذه

ص:152

الحجّية ذاتية ولا ينافى لزوم الفحص عن معارضاته كحجّية الأخبار فإنّها ذاتية و الفحص لأجل أن يجمع بين الحجّتين على النهج المقرّر.

و ممّا ذكر يظهر ما فى مناهج الوصول حيث ذهب إلى جريان البحث فى المقام فى الظاهر قبل الفحص عن معارضه أيضا (1).

وفى الختام أذكر نكتة وهى أنّ مناط لزوم الفحص فى المنفصلات لا يشمل المتّصلات لأنّ عادة العقلاء وسيرتهم فى الاولى على ذكر المخصّصات والقيود مع الانفصال بخلاف المتّصلات و عليه فلا يلزم الفحص عن المخصّص المتّصل باحتمال أنّه كان و لم يصل كما لا يلزم الفحص عن قرينة المجاز بالاتّفاق إذ لو كان مخصّص أو قرينة لذكره متّصلا و حيث لم يكن ذكر منهما علم أنّه لا تخصيص و لا قرينة فينحصر احتمالهما بسقوطه عمدا أو خطأ أو نسيانا و أولهما مخالف لفرض وثاقه الرواة و الأخيران مخالفان لأصالة عدم الخطأ و النسيان من الاصول العقلية كما أشار إلى ذلك سيّدنا الامام المجاهد قدّس سرّه (2).

نعم يجب الفحص فى المتّصلات عن القرائن الموجودة فى نفس الروايات كصدرها أو ذيلها إذ كثيرا ما يصلح الصدر أو الذيل للقرينية و لذلك لا ينبغى تقطيع الروايات لأنّه يوجب حذف ما يصلح للقرينية و قد اهتم السيّد المحقّق البروجردى قدّس سرّه لرفع هذه النقيصة عن كتاب الوسائل بتأليف جامع الأحاديث شكر الله سعيه.

و أيضا يجب الفحص عن النسخ مع احتمال اختلافها فى بعض الفقرات كالزيادة أو النقيصة و نحوهما ممّا له مدخلية فى المراد والمعنى لا سيّما مع العلم بوجود قرينة وفقدائها و أمّا إذا كانت القرينة الموجودة مجملة فهى و إن أوجبت التوقف و لكن

ص: 153

1-1) مناهج الوصول: 274/2.

2-2) مناهج الوصول: 274/2.

لا توجب الفحص إذ لا مجال له.

ربما قيل يجب الرجوع إلى المصادر الأولية فإنه ربّما لتبويبها وفصولها مدخلية في فهم المراد من الروايات فتأمل.

ثم إن مقدار الفحص اللازم متفاوت باختلاف الموارد والمعياري فيه أن يكون إلى حدّ يخرج العموم عن المعرضة للتخصيص سواء علم بالعدم أو اطمئنّ به أو ظنّ به إذ العقلاء لا يأخذون بالعموم قبل الفحص أو بعد الفحص الناقص قبل خروج العموم عن المعرضة للتخصيص ولا يلزم في ذلك حصول اليأس بل اللازم هو الخروج عن المعرضة وإن احتمل وجوده في الواقع بل لوقلنا باشتراط اليأس لزم أن لا يبقى لأصالة عدم التخصيص مورد أصلا إذ قبل الفحص لا تجدى وبعد الفحص لا موضوع لها للعلم أو الاطمئنان بعدم المخصّص وهو كما ترى.

و دعوى أنّ العمومات إذا كانت في معرض التخصيص لم تخرج عن المعرضة بالفحص عن مخصّصات لأنّ الشيء لا ينقلب عمّا هو عليه بل القطع الوجداني بعدم المخصّص لها لا يوجب خروجها عن المعرضة فضلا عن الاطمئنان (1).

كما ترى لأنّ المراد من المعرضة ليس القابلية للتخصيص حتّى تكون القابلية باقية بعد العلم أو الاطمئنان بعدم المخصّص بل المراد من المعرضة هو كون العمومات مظانّ للتخصيص فمع الفحص بمقدار لازم خرجت العمومات عن كونها مظانّ لذلك وعليه فيكفي الخروج المذكور في جواز الأخذ بها عند العقلاء فلا تغفل.

ص: 154

الفصل الرابع

فى جواز العمل بالعام قبل الفحص و عدمه

و لا يخفى أنّ الشارع جرت عاداته فى وضع القوانين على طريقة كآفة العقلاء، فكما أنّ طريقة العقلاء على ذكر العمومات فى فصل، و ذكر منحصّصاتها فى فصل آخر بالتدرّيج، - و لذا لم يجوزوا التمسك بالعمومات قبل الفحص عن منحصّصاتها، لعدم جريان أصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية و الجدّية ما دام العمومات فى معرض التخصيص فى وقت الأخذ بها. - فكذلك تكون عادة الشارع.

و عليه فلا يجوز العمل بالعمومات الشرعية عند كونها فى معرض التخصيص، لعدم حجّيتها بعد عدم جريان أصالة التطابق فيها، بل يجب الفحص عن المنحصّصات، نعم بعد الفحص و عدم الظفر بها تجرى أصالة التطابق و تتمّ الحجّية فلو ورد بعد ذلك منحصّص فهو مقدّم على العام من باب كون الخاص أقوى الحجّتين، لا من باب كون العام معلقاً على عدم المنحصّص واقعا، بحيث يكون الظفر عليه كاشفا عن عدم حجّيته.

ولذا، لا يسرى إجمال المنحصّص إلى العام لتماثية الحجّية بالفحص و إجمال المنحصّص بعد تمامية الحجّية غير مضرّ.

و لا يجب الفحص عن المنحصّصات المتّصلة، كما لا يلزم الفحص عن قرينة المجاز إذ لو كان منحصّص متّصل أو قرينة للمجاز لذكره متّصلا و حيث لم يذكره متّصلا علم

أنّه لا تخصيص ولا قرينة على المجاز، واحتمال وجودهما وإسقاطهما عمدا مخالف لوثاقه الرواة، كما أنّ احتمال الخطأ والنسيان لا يساعده أصالة عدم الخطأ والنسيان.

نعم، يجب الفحص عن القرائن الموجودة في نفس الروايات كصدرها، أو ذيلها، إذ كثيرا ما يصلح الصدر، أو الذيل للقرينية ولذا لا يجوز الاكتفاء بالمقطّعات من الروايات، وأيضا يجب الفحص عن النسخ مع احتمال اختلافها في بعض الفقرات، كالزيادة أو النقيصة و نحوهما، مما له مدخلية في المعنى، لا سيّما مع العلم بوجود قرينة وفقدها.

بل ذهب بعض إلى لزوم الرجوع إلى المصادر الأولية، معلّلا بأنّ لتبويبها وفصولها مدخلية في فهم المراد من الروايات، فتأمل.

ثمّ إنّ مقدار الفحص اللازم متفاوت باختلاف الموارد، والمعيار فيه، أن يكون الفحص إلى حدّ يخرج العموم عن كونه مظنة للتخصيص، فيكفي الخروج المذكور في جواز الأخذ به، فلا تغفل.



إشارة

و الخطابات لغير الموجودين و الحاضرين

و البحث فيه ينبغي أن يقع فى مقامين:

**المقام الأول: الظاهر أن التكاليف التى لا تكون مقرونة بأداة الخطاب أو...**

الظاهر أن التكاليف التى لا تكون مقرونة بأداة الخطاب أو حروف الخطاب و ليست بصيغ الأمر و النهى كقوله تعالى لله على الناس حج البيت من الله تطاع إليه سبيلاً- أو قوله عز وجل الرجال قوامون على النساء تكون بنحو القضية الحقيقية فلا- تختص بالمشافهين بل يعم المعدومين و الغائبين.

ربما يشكل تعميم هذه التكاليف بالنسبة إلى المعدومين بأن تكليف المعدوم فعلا و فى حال عدمه لا يكون معقولا إذ البعث و الزجر الفعلى بالنسبة إلى المعدوم يستلزم الطلب منه حقيقة و لا يكاد يكون الطلب كذلك إلا من الموجود بالضرورة.

و الجواب عنه واضح بأن مصاديق العناوين كعنوان الناس و المستطيع و نحوهما من موضوعات التكاليف منحصرة فى الموجودين اذ المصداق لا يكون غير الموجود و كل طبيعة فى القضية الحقيقية تحكى عن مصاديقها و المعدومات ليست بمصاديق لها و حيث لم يتقيد الطبيعة بما يجعلها منحصر الانطباق على المصاديق المتحققة فعلا فلا محالة تعم مصاديقها بالنسبة إلى كل موجود فى موطنه من الماضى و الحال و الاستقبال فالنظر فى القضايا الحقيقية إلى الموجودين و لو كان الموجود فى المستقبل معدوما فى الحال و لكن التكاليف متعلق بحيثية وجوده لا بعدمه.

و عليه فشمول التكاليف لغير الموجودين بالفعل و الحاضرين لا مانع فيه

ولقد أفاد وأجاد في نهاية الاصول حيث قال الذي يصحّ في المقام ويعقل تحقّقه من المولى الحكيم هو إنشاء التكليف بالنسبة إلى المكلف بنحو القضية الحقيقية بحيث يشمل الموجود والمعدوم لكن لا بلحاظ ظرف عدمه بل في ظرف وجوده وفرض تحقّقه ففي قوله تعالى وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ليس وجوب الحجّ مقصورا على من وجد واستطاع حال نزول الآية بل الحكم فيها يعمّ الموجود والمعدوم حاله ولكنّ المعدوم في ظرف عدمه لا يكون مشمولاً للحكم الفعلي ولا الإنشائي وإنما يصير مشمولاً له على فرض تحقّقه وجوده بدهاهة أنّ الموضوع للحكم الإنشائي والفعلي في الآية هو من كان من الناس وصدق عليه عنوان المستطيع والمعدوم في رتبة عدمه ليس من أفراد الناس ولا يصدق عليه أنّه مستطيع فلا تعقل سراية الإنشاء إليه فإنّ الحكم المنشأ لا يسرى من موضوعه إلى شيء آخر نعم إنّما يصير المعدوم حال الخطاب في ظرف وجوده وتحقّق الاستطاعة له مصداقا لما هو الموضوع في الآية فيتحقّق حينئذ بالنسبة إليه التكليف الإنشائي وتحقّق سائر الشرائط العامّة يصير فعلياً.

والحاصل أنّ المعدوم في ظرف عدمه ليس مورداً للتكليف بكلاً قسميه وبعد وجوده وصيرورته مصداقا لما هو الموضوع يصير مورداً له (1).

ومقتضى ما ذكر أنّ القضية حقيقية والحكم فيها متعلّق بالمصاديق الموجودة والقضية المذكورة فعلية بالنسبة إلى المصاديق الموجودة وإنشائية بالنسبة إلى ما سيوجد في ظرف وجوده وعليه فلا يتعلّق الحكم بالمعدوم وأيضاً لا حاجة في إمكان تعلّق التكليف بالنسبة إلى غير الموجودين بالفعل إلى تعليق التكليف الفعلي بالموجود

الاستقبالي نظير الواجب المعلق كما ذهب إليه المحقق الاصفهاني قدس سره بدعوى أن إرادة شيء فعلا ممن يوجد استقبالا كإرادة ما لم يمكن فعلا. بل يمكن تحقّقه استقبالا إذ المراد منه كالمراد ليس موضوعا للإرادة كي يتوهم أنه من باب العرض بلا موضوع بل موضوعها النفس والمراد منه كالمراد تتقوم به الإرادة الخاصّة في مرتبة وجودها لا في مرتبة وجودهما وهكذا البعث فإنّه فعل قائم بالفاعل وله تعلق في مرتبة وجوده الاعتباري بالمبعوث والمبعوث إليه وليس كالتحريك الخارجي المماسّ بالمحرّك والمتحرّك (1).

هذا مضافا إلى ما فيه من أن قوام الأمر الاعتباري عند العقلاء بفعليّة وجود المكلف مع واجديته للشرائط اللّهمّ إلا أن يقال أن وجود المكلف مفروض في ظرفه وهو كاف في صحّة الاعتبار ولا يلزم في الاعتبار، الوجود الفعليّ ولذا صحّت القضايا الحقيقيّة بالنسبة إلى مصاديق موضوعاتها مع أن تلك المصاديق موجودة بحسب ظروفها.

وأیضا لا- وقع لما في الكفاية في الجواب عن الشبهة من أن يكون التكليف مجرد إنشاء الطلب بلا- بعث ولا زجر بدعوى أن ذلك لا استحالة فيه أصلا فإنّ الإنشاء خفيف المئونة فالحكيم تبارك وتعالى ينشأ على وفق الحكمة والمصلحة طلب شيء قانونا من الموجود والمعدوم حين الخطاب ليصير فعليّا بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع بلا حاجة إلى إنشاء آخر فتدبر (2).

وذلك كما في نهاية الاصول من جهة أنّه إن ارید به إنشاء الطلب منه في ظرف عدمه بأن يكون في حال العدم موضوعا للتكليف الإنشائي فهو أيضا غير صحيح إذ

ص: 159

1-1 (1) نهاية الدراية: 2/199.

2-2 (2) الكفاية: 1/355.

لا يترتب عليه الانبعاث ولا غيره من دواعي الإنشاء حال كونه معدوما وانبعاثه في ظرف وجوده وتحقق شرائط التكليف فيه ليس من فوائد إنشاء الطلب منه في ظرف العدم بل هو من الآثار المترتبة على إنشاء الطلب من المكلف على فرض وجوده (1).

هذا مضافا إلى ما عرفت من أن موضوع القضية الحقيقية ليس أعم من الموجود والمعدوم بل هو الطبيعة بما هي مرآة وحاكية عن مصاديقها وهي الأفراد الموجودة بحسب ظروفها ومما ذكر أيضا ينقدح أنه لا وجه صحيح لتوجيه التكليف إلى المعدوم بكونه مشروطا بوجوده وواجدية الشرائط كما في الكفاية أيضا (2).

لأن المعدوم لا يصلح للتوجيه نحوه بل المعقول هو توجيه التكليف إلى العنوان الكلي بنحو القضية الحقيقية بحيث كلما وجد فرد من الموضوع يصير موردا للحكم كما أفاده في نهاية الاصول (3) على أنك عرفت أن المعدوم ليس بمصدق للموضوع في القضايا الحقيقية و أيضا أن القضايا ليست بمشروطة وإن أمكن تحليلها إليها في العقل وهكذا لا وقع لتنزيل المعدوم بمنزلة الموجود.

لما عرفت من عدم الحاجة إلى التنزيل لأن مصاديق الطبيعة ليست إلا الموجودة في الحال والاستقبال ومع كون مصاديقها هي الموجودة لا حاجة إلى التنزيل كما لا يخفى.

ولقد أفاد وأجاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال وإضافة كل إلى الطبيعة تدل على كون الاستغراق متعلقا بما يتلوه ولما لم يتقيد بما يجعله منحصر الانطباق على الأفراد المحققة فلا محالة يكون الحكم على كل فرد منه في الماضي والحال والاستقبال كل في موطنه فالعقل يحكم بامتناع الصديق على المعدوم فلم تكن الطبيعة طبيعة ولا

ص: 160

1-1 (1) نهاية الاصول: 350/1.

2-2 (2) نهاية الاصول: 356/1.

3-3 (3) نهاية الاصول: 351/1.

أفرادها أفراداً حال العدم فلا محالة يكون الحكم في ظرف صدق الطبيعة على الأفراد فكلّ نار حارّة إخبار عن مصاديق النار دلالة تصديقيّة و المعدوم ليس مصداقاً لشيء كما أنّ الموجود الذهني ليس فرداً بالحمل الشائع فينحصر الصدق في ظرف الوجود الخارجي من غير أن يكون الوجود قيداً و من غير أن يفرض للمعدوم وجوداً أو ينزّل منزلة الوجود و من غير أن تكون القضية متضمّنة للشرط (1).

فتحصّل أنّه يكفي في شمول التكاليف بالنسبة إلى غير الموجودين في عصر الصدور كون القضايا حقيقيّة لأنّ موضوعاتها تعمّ كلّ موجود في ظرف وجوده من دون لزوم محذور تعلّق التكليف بالمعدوم فالحكم فعلى بالنسبة إلى المصاديق الموجودة بالفعل و إنشائيّ بالنسبة إلى المصاديق الموجودة في الظروف الآتية و القضية الحقيقيّة حملية لا مشروطة و تحليلها إلى المشروطة لا يصيرها مشروطة كما لا يخفى.

## المقام الثاني: أنّ التكاليف المقرونة بأداة النداء أو حروف الخطاب أو...

### إشارة

أنّ التكاليف المقرونة بأداة النداء أو حروف الخطاب أو التكاليف المنشأة بصيغ الأمر و النهي التي تستلزم المخاطبة مثل قوله تعالى: يا أيّها الذين آمنوا أو قوله عزّ و جلّ: إنّ تتصّروا الله ينصركم أو قوله تبارك و تعالى:

و أنفقوا من ما رزقناكم و غير ذلك هل تكون كالتكاليف غير المقرونة بهذه الأمور و غير المنشأة بصيغ الأمر و النهي في التعميم بالنسبة إلى الغائبين أو المعدومين أو لا تكون.

ذهب الشيخ الأعظم قدّس سرّه إلى إمكان الشمول على وجه الحقيقة و لكن لا- دليل له و عليه فيختصّ الخطاب على وجه الحقيقة بالمشافهين و هذا لفظه و الأظهر عندي القول بإمكان الشمول على وجه الحقيقة إن اريد من المجاز المبحوث عنه في المقام المجاز في أداة الخطاب إلى أن قال و تحقيق ذلك أنّ أداة الخطاب إنّما هي موضوعة لأن

ص: 161

يخاطب بها و المخاطبة إنّما تقتضى أن تكون إلى مخاطب يتوجّه إليه الخطاب و ذلك لا يعقل في حقّ المعدوم إلاّ تنزيله منزلة الموجود و ادّعاء أنّه الموجود و مجرد ذلك يكفي في استعمال اللفظ الموضوع للمخاطبة من دون استلزام لتصرّف آخر في اللفظ باستعماله في غير معناه إلى أن قال و لا- يعقل الأمر الأعمّ الشامل للمعدومين و الموجودين في مدلول أداة الخطاب و الوجه في ذلك أنّ الخطاب إمّا من الأمور الحادثة بالأداة كما يراه البعض أو من الأمور التي يكشف عنها الأداة سواء كانت الأداة علامة لها كما في علامة التأنيث و التذكير أو غيرها و على التقدير فهي معانى شخصيّة جزئية لا تتحمّل العموم كما هو ظاهر لمن تدبّر. نعم يصحّ ذلك (أى العموم) في مدلول مدخول الأداة و أين ذلك من اعتبار العموم في مدلول الأداة.

ثمّ إنّ ما ذكرنا إنّما هو بمجرد الإمكان و أمّا الوقوع فلا بدّ له من التماس دليل آخر و لم نجد ما يقضى له فإنّ ما تخيّل البعض من الأدلّة لا يقتضى إلاّ الاشتراك في الحكم.

و أمّا أنّ الخطابات القرآنيّة ممّا لوحظ فيها التنزيل المذكور و استعمل في المخاطبة للحاضر و لمن هو منزل منزلته فلم يدلّ عليه دليل ثمّ إنّّه قد احتمل بعض المحقّقين في الخطابات القرآنيّة مع القول باختصاصها بالحاضرين شمولها للغائبين لقيام الكتاب و المتلقّون واحدا بعد واحد مقام المتكلّم بها فلم يخاطب بها إلاّ الموجود فكأنّ الكتابة نداء مستمرّ من ابتداء صدور الخطاب إلى انتهاء التكليف و السّرّ فيه أنّ المكتوب إليه ينتقل من الوجود الكتبي إلى الوجود اللفظي و منه إلى المعنى فمن حيث هو قارّ متكلّم و من حيث أنّه من المقصودين للخطاب مستمع انتهى كلامه. أقول و ما أفاده أمر معقول لكنّه موقوف على وجود ما يدلّ عليه و لم نقف على ما يقضى بذلك

الاعتبار مع أنّ ما ذكره في السّرّ ليس أمراً ظاهراً لا يقبل المنع (1).

أورد عليه أولاً: أنّ دعوى كون الشمول للمعدومين الغائبين على وجه الحقيقة مع الالتزام بتنزيل الغائب و المعدوم منزلة الموجود الحاضر مندفعة بأنّ المخاطبة و التوجيه نحو الغير حقيقة لا- يمكن إلاّ إذا كان الغير موجوداً و كان بحيث يتوجّه إلى الكلام و يلتفت إليه و فرض الحضور و الالتفات لا يوجب كون الخطاب على وجه الحقيقة و إن لم يستعمل أداة الخطاب في غير معناها.

و عليه لو كانت أداة الخطاب للخطاب الحقيقي لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلاوه بالحاضرين كما أنّ قضية إرادة العموم منه لغيرهم استعماله في غير ما وضع له أو رفع اليد عن المخاطبة الحقيقيّة.

و ثانياً: كما في الكفاية أنّ الظاهر أنّ مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً للخطاب الحقيقي بل هي موضوعة للخطاب الإنشائيّ الإيقاعي نعم لا يبعد دعوى الانصراف إلى الحقيقي ما لم يمنع عنه مانع.

كما يمكن دعوى وجوده غالباً في كلام الشارع ضرورة عدم اختصاص الخطابات بمن حضر المسجد بحيث لا تشمل الموجودين في عصره صلى الله عليه و آله و سلّم.

و ثالثاً: أنّ دعوى عدم الدليل على العموم كما ترى إذ عدم اختصاص الخطابات بمن حضر المسجد دليل على العموم فتأمل.

هذا مضافاً إلى أنّ صحّة النداء بالأدوات مع إرادة العموم من العامّ الواقع تلاوها بلا عناية و علاقة حاكية عن كون الخطابات إنشائيّة لا حقيقيّة.

و يشهد لذلك أنّ القارئ لمثل القرآن الكريم يرى بالارتكاز نفسه مخاطباً بخطابات القرآن الكريم و متلقياً للتكاليف بنفسه.

ص: 163

(1-1) مطروح الأنظار: 202-203.

و هو ممّا يشهد على أنّ الخطابات القرآنيّة إنشائيّة كالتكاليف الإنشائيّة و تصير فعليّة فيما إذا كان المخاطب موجودا و حاضرا و ملتفتا و بقيت على الإنشائيّة فيما إذا لم يكن المخاطب موجودا و حاضرا و ملتفتا إلى أن يصير كذلك و بالجملة فالموضوع كالمتملّق مأخوذ في القصيّة الحقيقيّة كليّا و هو من وجد و حضر و التفت.

فتحصّل أنّ الخطابات الإنشائيّة متصوّرة بل لعلّها شائعة في الخطابات الكنيّة إلى كلّ من يرى الكتابة كما ترى أنّ المؤلّفين كانوا يخاطبون كثيرا من يقرأ كتابهم بقولهم فاعلم و فافهم و اعلم أيّدك الله و غير ذلك.

ثمّ دعوى لزوم تنزيل المعدوم و غير الحاضر منزلة الموجود الحاضر في الخطابات الإنشائيّة كما ترى إذ لا حاجة إلى ذلك بعد كون المتفاهم من أدوات الخطاب الإنشائي هو إظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداعي تفهيم المخاطب في ظرف وجوده عند التفاته و عليه فلا مانع من شموله للغائبين و المعدومين كما أنّه هو المتعارف في الخطابات الكنيّة مثل قول المؤلّف اعلم أيّدك الله تعالى في الدارين فإنّ المتكلّم في مثل هذا الكلام يخاطب كلّ من يكون قارئاً في ظرف وجوده و قراءته لمكتوبه ثمّ لا ينافي عموميّة الحاضر المنادى أو المخاطب كون أدوات النداء موضوعة لايجاد النداء لا لمفهومه أو كون المخاطبة نحو توجّه إلى الحاضر توجّها جزئيّا مشخصا.

اذ جزئيّة النداء لا تنافي كليّة المنادى كما أنّ جزئيّة البعث لا تنافي كليّة المبعوث إليه.

و عليه فالحقّ هو التفصيل بين الخطاب الحقيقيّ الفعليّ و الخطاب الإنشائيّ و اختيار عدم الإمكان في الأوّل دون الثاني.

و إليه ذهب شيخنا الأراكي قدّس سرّه تبعاً لشيخه الحائريّ قدّس سرّه حيث قال و الحقّ عدم جواز تكليف المعدوم فعلا و في حال عدمه كما لا يصحّ مخاطبته بغرض التفهيم الفعليّ.



و لا- إشكال فى إمكان تكليفه مشروطا بزمان وجوده و مخاطبته و توجيه الكلام نحوه بغرض التفهيم مشروطا بحال وجوده و التفاته غاية الأمر أنه يحتاج حينئذ إلى آلة يوصل الكلام إليه من كتابة و نحوها و هذا أعنى الخطاب المشروط بوجود المخاطب و التكليف المشروط بوجود المكلف نظير الوقف المشروط بوجود الموقوف عليه بمكان من الإمكان (1).

و عليه فالخطابات الصادرة عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم أو الأئمة عليهم السلام أو غيرهم تكون خطابات إنشائية و هى تعم الموجودين و المعدومين من دون حاجة إلى تنزيل المعدومين بمنزلة الموجودين لما عرفت من الخطاب الإنشائي متوجه إلى كل مخاطب موجود ملتفت فى ظرف وجوده بغرض التفهيم و هو المتداول فى الخطابات العامة من المقتنين و غيرهم.

و مما ذكر يظهر أنه لا حاجة إلى التنزيل المذكور فى الخطابات الانشائية فلا وجه لما فى مناهج الوصول من أنه لا بد من التشبث بتنزيل المعدوم منزلة الموجود (2).

كما أن دعوى أن التنزيل المذكور من لوازم القضية الحقيقية (3).

مندفعة بما مر من أن مصاديق القضية الحقيقية ليست إلا الموجودة من دون حاجة إلى تنزيل المعدوم بمنزلة الموجود فلا تغفل.

و أما الخطابات القرآنية فهى على طوائف:

منها خطابات فعلية و حقيقية بالنسبة إلى النبى صلى الله عليه و آله و سلم كقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ .

و منها: خطابات عامة إلى النبى صلى الله عليه و آله و سلم و عموم الناس كقوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ .

ص: 165

1-1 (1) اصول الفقه: 368/3.

2-2 (2) مناهج الوصول: 290/2.

3-3 (3) المحاضرات: 276/5.

فهذه الخطابات خطابات إنشائية ولكن كانت بالنسبة إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فعلية وبقية على الانشائية بالنسبة إلى غيره صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قبل قراءته أيها لهم و تصير فعلية لغيره عند وجوده و التفاته إليها و بقية على الانشائية بالنسبة إلى المعدومين إلى حين وجودهم و التفاتهم.

و منها: خطابات أمر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بأن يخاطب بها كقوله تعالى: قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَلَيْهِ أَجْرٌ وَلَا يَشْكُرُ فِي أَنَّهَا فعلية بالنسبة إلى الحاضرين و انشائية بالنسبة إلى غير الحاضرين و الموجودين و تصير فعلية عند وجودهم و حضورهم.

و كيف كان فخطابات الله سبحانه و تعالى لا تكون متوجهة إلى الناس من دون واسطة و كفى ذلك في كون الناس مطلقا سواء كانوا حاضرين في المسجد أو غائبين أو غير موجودين غير مخاطبين بخطاب الله سبحانه و تعالى حقيقة إذ لم يكونوا طرفا لخطابه تعالى و هو يقتضى أن تكون الخطابات انشائية لا حقيقية لأن المفروض هو نزولها على قلب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و لو لم يكن الناس طرفا لخطابه تعالى فلا مجال لدعوى أن الخطابات القرآنية الإلهية متوجهة إلى الحاضرين في مجلس الوحي من دون واسطة و قياس النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بشجرة موسى على نبينا و آله و عليه السلام كما ترى إذ ذلك مع عدم مناسبتة مع شأن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ غير سديد بعد كون الخطابات نازلة على قلب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فالنبي بعد نزولها قرءها للناس.

فتحصّل أنّ حال الحاضرين بالنسبة إلى الخطابات القرآنية الإلهية كحال غيرهم من الغائبين و غير الموجودين في عدم كونهم طرفا للخطاب الحقيقي.

و من المعلوم أنّ مجرد كون الخطابات الإلهية بداعي الأفهام للناس من دون وجود الطرفية للخطاب بلا واسطة لا يكفي في كون الخطابات الإلهية خطابات حقيقية.

و ممّا ذكر يظهر ما فى نهاية الاصول حيث قال إنّ شمول الخطابات للمعدومين ليس باعتبار حال العدم بل باعتبار ظرف الوجود كيف و لا يكون المعدوم فى ظرف العدم مصداقا لقوله تعالى: يا أَيُّهَا النَّاسُ، مثلا و فى ظرف وجوده يكون الخطاب بالنسبة إليه حقيقيا لا ادعائيا حيث أنّ الكلام القى إليه بداعى الافهام لا بداعى التحسّر و أمثاله فكيف جعل صاحب الكفاية قدّس سرّه الخطابات القرآنية خطابات ايقاعية غير حقيقية (1).

و ذلك لما عرفت من أنّ الخطاب الحقيقى فيما إذا كان المكلف طرفا للخطاب و المخاطبة و تلقى الكلام عن المتكلّم من دون وساطة شخص و الخطابات القرآنية لا تكون من كذلك و إحاطة الله تعالى بجميع خلقه لا توجب حدوث مخاطبة مع كلّ موجود حاضر ملتفت فى ظرف وجوده بل هو يسمع ما خاطبه الله مع نبيّه صلى الله عليه و آله و سلّم.

فلا محيص إلّا عن كون الخطابات القرآنية العامة المتوجّهة إلى الناس بداعى الافهام خطابات إنشائية تصير فعلية بالنسبة إلى كلّ حاضر ملتفت إليه و نسبة الحاضرين و الغائبين و غير الموجودين إليها سواء لأنّ جميعهم لم يكونوا طرفا لمخاطبته سبحانه و تعالى بالحقيقة.

### ثمرة البحث عن تعميم الخطابات و عدمه

ذكروا للبحث ثمرات منها أنّ بناء على التعميم لا تختصّ حجّة ظهور خطابات الكتاب و غيره بالمشافهين بخلاف ما إذا لم نقل بالتعميم فإنّ الحجّة حينئذ تختصّ بالمشافهين فلا تشمل الغائبين و غير الموجودين.

و فيه كما فى الدرر أولا أنّ هذا مبنى على اختصاص حجّة الظواهر بمن قصد

ص: 167

إفهامه كما يظهر من المحقق القمّي قدّس سرّه وقد ذكر في محلّه عدم صحّة المبنى و ثانياً: أنّه لا ملازمة بين كون المشافهين مخصوصين بالخطاب و كونهم مخصوصين بالإفهام بل الناس كلّهم مقصودون بالفهام إلى القيامة و إن قلنا بعدم شمول الخطاب إلاّ لخصوص المشافهين (1).

و أمّا ما في كلام المحقق النائيني قدّس سرّه من وجود الثمرة سواء قلنا بمقالة المحقق القمّي أو لم نقل إذ مع تعميم الخطابات بالنسبة إلى المشافهين و غيرهم يؤخذ بها في غير المشافهين و مع عدم التعميم المذكور يحتاج التسرية إلى قاعدة الاشتراك و لو كانت حجّية الخطابات غير مختصة بمن قصد إفهامه و قاعدة الاشتراك غير جارية مع احتمال اختصاص الخطابات بالموجودين في زمان الحضور. فالثمرّة موجودة ففيه:

أولاً أنّ احتمال مدخليّة الوجود في زمان الحضور موهون و عليه فلا ثمرّة لأنّه على فرض التعميم يؤخذ بالعموم و على فرض عدم التعميم و اختصاص الخطابات بالمشافهين تكون حجّيتها غير مختصة بهم فيمكن أن يؤخذ بإطلاق الحجّية فلا ثمرّة و ثانياً أنّ معنى عموميّة الحجّية و عدم اختصاصها بمن قصد إفهامه هو عدم دخالة خصوصيّة الحضور فلا حاجة إلى قاعدة الاشتراك بعد تعميم الحجّية، فافهم.

و منها صحّة التمسك بإطلاق الكتاب و السنّة على التعميم بالإضافة إلى الغائبين و المعدومين كقوله تعالى يا أيّها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسدعوا إلى ذكر الله فإنه لا مانع من التمسك بعمومه للغائبين و المعدومين و إن كانوا مخالفين مع المشافهين في الصنف كوصف الحضور.

هذا بخلاف عدم التعميم و اختصاص الخطابات بالمشافهين فإنّها مختصة بالحاضرين و إثباتها لغيرهم يحتاج إلى تامة قاعدة الاشتراك في التكليف هنا.

ص: 168

و هذه القاعدة لا تجرى إلاّ مع اتّحاد الصنف و هو مفقود في المقام من جهة وصف الحضور.

فالآية المذكورة لا تدلّ على وجوب صلاة الجمعة على الغائبين لاحتمال اختلافهم مع المشافهين في الصنف كأن كان وجوبها مشروطا بحضور السلطان أو نائبه الخاصّ المفقود ذلك الشرط في حقّ الغائبين و المعدومين فلا تجرى قاعدة الاشتراك مع عدم الاتّحاد في الصنف.

وفيه أنّه يمكن منع ذلك لجواز التمسك حينئذ بأصالة عدم القيد و أصالة الاطلاق بالنسبة إلى نفس المشافهين لرفع الشكّ في دخالة وصف الحضور و مجرد كونهم واجدين للشرط لا يمنع من جريان الأصل المذكور بالنسبة إلى المشافهين لاحتمال عروض العدم بالنسبة إلى وصف الحضور و مع جريان الأصل المذكور لا مدخلية لوصف الحضور و عليه فتجربى قاعدة الاشتراك لوحدة المشافهين مع الغائبين في الأوصاف الدخيلة في الحكم و لا اعتبار بغير الأوصاف الدخيلة في الحكم كما لا يخفى.

اورد عليه بأنّ الأصل المذكور لا يجرى في المقام إذ مرجع الأصل المذكور إلى قبح إرادة المقيّد من المطلق و لا قبح لإطلاق الخطاب فيما إذا كان المخاطب واجدا للشرط فإهمال القيد لا يوجب قبحا.

و اجيب عنه بأنّ ذلك صحيح فيما لا يتطرّق إليه العدم و أمّا فيما تطرّق إليه العدم و الفقدان فأصالة الإطلاق تجرى فيه لرفع الشكّ عنه و إلاّ فإرادة المقيّد مع إطلاق الكلام قبيح.

و الحضور ممّا يتطرّق إليه الفقدان كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه لأنّ جميع المكلفين القاطنين في جميع نقاط كرة الأرض لم يكونوا متمكّنين في يوم جمعتهم الحاضرة من الوصول بخدمة الإمام عليه السّلام أو من نصبه الإمام عليه السّلام إلاّ أن يجعل تمكّن

البعض شرطاً لتكليف الكلّ وهو كما ترى لم يحتمله أحد (1).

فالحضور لا كليّة له لا بالنسبة إلى المكان ولا بالنسبة إلى الزمان ولا بالنسبة إلى الإمام والسلطان ولا بالنسبة إلى المؤمنين فإذا تطرّق فقدان بالنسبة إلى الحضور فمع اطلاق الدليل وعدم تقييده بالحضور بالنسبة إلى المشافهين يثبت الاتّحاد بين المشافهين وغيرهم فتجرى قاعدة الاشتراك ويتعدّى الحكم عن مورد الخطابات إلى غيرهم من الغائبين والمعدومين فلا ثمره بين أن نقول بالتعميم وبين أن لا نقول به كما لا يخفى.

وإليه يؤوّل ما في الكفاية حيث قال ولا يذهب عليك أنّه يمكن إثبات الاتّحاد وعدم دخل ما كان البالغ الآن فاقدًا له ممّا كان المشافهون واجدين له بإطلاق الخطاب إليهم من دون التقييد به وكونهم كذلك لا يوجب صحّة الاطلاق مع إرادة المقيّد منه فيما يمكن أن يتطرّق إليه الفقدان وإن صحّ فيما لا يتطرّق إليه ذلك.

وليس المراد بالاتّحاد في الصنف إلاّ الاتّحاد فيما اعتبر قيداً في الأحكام لا الاتّحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه والتفاوت بسببه بين الأنام بل في شخص واحد بمرور الدهور والأيام وإلاّ لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين فضلاً عن المعدومين حكم من الأحكام (2).

وقال أيضاً في الدرر ليس في الخارج أمر يشترك فيه جميع المشافهين إلى آخر عمرهم ولا يوجد عندنا وحينئذ لو احتملنا اشتراط شيء يوجد في بعضهم دون آخر أو في بعض الحالات دون بعض يدفعه أصالة الإطلاق والله أعلم بالصواب (3).

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بظهور الثمرة في بعض الأحيان كالتمسك

ص: 170

1-1 (1) اصول الفقه: 369/3.

2-2 (2) الكفاية: 360/1.

3-3 (3) الدرر: 226/1.

بالآية لوجوب صلاة الجمعة علينا إذا احتملنا اشتراط وجوبها أو جوازها بوجود الإمام عليه السّلام ولو كان الحكم مختصاً بالمخاطبين أو الحاضرين فى زمن الخطاب لما ضرّ الإطلاق بالمقصود لتحقق الشرط و هو حضوره إلى آخر عمر الحاضرين ضرورة عدم بقائهم إلى غيبة وليّ العصر عجل الله فرجه فلا يرد عليه ما اورد شيخنا العلامة فراجع (1).

و عليه فوجود الامام بالنسبة إلى المشافهين ممّا لا يتطرّق إليه الفقدان و مع اشتراطه فلا حاجة إلى التقييد لأنّ القيد حاصل و لا يلزم من الإطلاق نقض الغرض فلا يجرى فيه أصالة الإطلاق بالنسبة إلى المشافهين حتّى يكونوا متّحدين مع الغائبين فتجرى قاعدة الاشتراك هذا بخلاف ما إذا قلنا بالتعميم فتظهر الثمرة اللّهمّ إلاّ أن يقال إن وجود الإمام المحتمل اشتراطه هو وجوده مع بسط يده و حضوره لا مطلق الوجود و الّا فهو حاصل أيضا فى زمن الغيبة لأنّ الإمام الثانى عشر عليه السّلام موجود و تحقّق هذا الوجود أى مع بسط يده إلى آخر عمر الحاضرين معلوم العدم إذ لم يكن الأئمّة عليهم السّلام بعد النّبى صلّى الله عليه وآله و سلّم مبسوطى اليد إلاّ فى زمن قليل و عليه فأصالة الاطلاق يدفع احتمال اشتراطه فلا ثمره.

ص: 171

(1-1) راجع الدرر: 294/1.

الفصل الخامس: في عموميّة التكليف و الخطابات

لغير الموجودين و الحاضرين

و يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في التكليف التي لا تكون مقرونة بأداة الخطاب و ليست بصيغ الأمر، و لا إشكال في كون هذه التكليف بنحو القضية الحقيقية، فلا تختصّ بالمشافهين، بل تعمّ الغائبين و المعدومين.

ثم إنّ تعميم التكليف بنحو القضية الحقيقية للمعدومين ليس بلحاظ ظرف عدمهم، بل بلحاظ ظرف وجودهم، و فرض تحقّقهم، ففي مثل قوله تعالى: **وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً (1)**، ليس وجوب الحجّ مقصوراً على من وجد و استطاع حال نزول الآية الكريمة، بل الحكم فيها يعمّ الموجود و المعدوم حاله، و لكنّ المعدوم في ظرف عدمه لا يكون مشمولاً للحكم الفعليّ و لا الإنشائيّ، و إنّما يصير مشمولاً له على فرض تحقّقه و وجوده بدهاهة، أنّ الموضوع للحكم الإنشائيّ و الفعليّ في الآية، هو-من كان من الناس- و صدق عليه المستطيع،

ص: 172



والمعدوم في رتبة عدمه ليس من أفراد الناس، ولا يصدق عليه أنه مستطيع، فلا تعقل سراية الإنشاء إليه، فإنَّ الحكم المنشأ لا يسرى من موضوعه إلى شيء آخر، نعم إنَّما يصير المعدوم حال الخطاب في ظرف وجوده، وتحقق الاستطاعة له مصداقا لما هو الموضوع في الآية، فيتحقق حينئذ بالنسبة إليه التكليف الإنشائي، ويتحقق سائر الشرائط العامة يصير فعليًا.

و مقتضى ما ذكر أن القضية حقيقية، والحكم فيها متعلق بالمصاديق الموجودة سواء كانت محققة الوجود أو مقدرة الوجود والقضية المذكورة فعلية بالنسبة إلى المصاديق المحققة، وإنشائية بالنسبة إلى ما سيوجد في ظرف وجوده، وعليه فلا يتعلّق الحكم بالمعدوم.

ولا حاجة معه في إمكان تعلّق التكليف الفعلي بالنسبة إلى غير الموجودين بالفعل إلى تعليق التكليف الفعلي بالموجود الاستقبالي، نظير الواجب المعلق، بدعوى أن إرادة شيء فعلا ممّن يوجد استقبالا كإرادة ما لم يمكن فعلا بل يمكن تحقّقه استقبالا.

وذلك لما عرفت من أن موضوع القضية الحقيقية، هو الطبيعة بما هي مرآة وحاكية عن مصاديقها الموجودة بحسب ظروفها، فيشمل التكليف غير الموجودين بنفس القضية الحقيقية.

وأيضا، لا وجه لجعل الحملية، مشروطة بوجود المعدوم لتوجيه التكليف إلى المعدوم، إذ القضايا الحقيقية ليست مشروطة، وإن أمكن تحليلها إليها في العقل.

فتحصّل أنه يكفي في شمول التكليف، بالنسبة إلى غير الموجودين في عصر الصدور كون القضايا حقيقية لأنّ موضوعاتها تعمّ كلّ موجود في ظرف وجوده من دون لزوم محذور تعلّق التكليف بالمعدوم، فالحكم فعلي بالنسبة إلى المصاديق الموجودة بالفعل، وإنشائي بالنسبة إلى المصاديق الموجودة في الظروف الآتية، والقضية

حملية لا مشروطة، وتحليلها إلى المشروطة لا يصيرها مشروطة.

المقام الثانى: أنّ التكاليف المقرونة بأداة النداء و الخطاب، أو التكاليف المنشأة بصيغ الأمر و النهى التى تستلزم مخاطبة كقوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا وقوله عز وجل: إن تنصروا الله ينصركم وقوله تبارك و تعالى:

وَأَنْفَقُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاكُمْ وَغَيْرَ ذَلِكَ هَلْ تَكُونُ كغيرها من التكاليف التى لا تستلزم مخاطبة فى التعميم بالنسبة إلى الغائبين و المعدومين، أو لا تكون كذلك؟

يمكن القول بالتعميم على وجه الحقيقة، بيان ذلك، أنّ أداة الخطاب، و إن كانت موضوعة لأن يخاطب بها، و مخاطبة إنما تقتضى أن تكون إلى مخاطب يتوجه إليه الخطاب، و ذلك لا يعقل فى حق المعدوم إلا أنه يمكن تنزيل المخاطب المعدوم منزلة المخاطب الموجود، و ادعاء أنه الموجود، و مجرد ذلك يكفى فى استعمال اللفظ الموضوع للمخاطبة من دون استلزام، لتصرف آخر فى اللفظ باستعماله فى غير معناه.

و الوجه فى التنزيل المذكور، أنه لا يعقل التعميم فى مدلول أداة الخطاب، لأن الخطاب، إما من الامور الحادثة بالأداة، أو من الامور التى يكشف عنها الأداة، سواء كانت الأداة علامة أو غيرها، و على كل التقادير، فالخطاب من المعانى الشخصية الجزئية التى لا تحمل العموم، نعم يصح التعميم فى مدخول الأداة.

فمع ادعاء المعدوم بمنزلة الموجود تعم الخطابات المذكورة لغير المشافهين أيضا.

أورد عليه بأن مجرد الإمكان، لا يكفى و التنزيل المذكور يحتاج إلى الدليل، هذا مضافا إلى أن مخاطبة الحقيقية لا تمكن إلا إذا كان الغير موجودا حقيقة، بحيث يتوجه إلى الكلام و يلتفت إليه، و فرض الحضور و الالتفات لا يوجب كون الخطاب على الحقيقة، و إن لم تستعمل أداة الخطاب فى غير معناها.

فالأولى هو أن يقال، إن الخطابات إنشائية كالتكاليف الإنشائية و تصير فعلية، فيما إذا كان المخاطب موجودا و حاضرا و ملتفتا و بقيت على الإنشائية فيما إذا لم يكن

المخاطب موجودا و حاضرا و ملتفتا، إلى أن يصير كذلك، وبالجملة فالموضوع كالمتملّق مأخوذ في القضية الحقيقية كليًا و هو كلّ من وجد و حضر و التفت، فالخطابات الانشائيّة متصوّرة و شائعة في مثل الخطابات الكتبيّة إلى كلّ من يرى الكتابة، أ لا ترى أنّ المؤلّفين كانوا يخاطبون كثيرا ما من يقرأ كتابهم بقوله «فافهم» و «اعلم» و غيرهما من الخطابات.

و لا- حاجة إلى التنزيل المذكور، بعد كون المتفاهم من أدوات الخطاب الإنشائيّ هو إظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداعي تفهيم المخاطب في ظرف وجوده عند التفاته، و عليه فلا مانع من شموله للغائبين و المعدومين.

و لا منافاة بين جزئيّة النداء و كليّة المنادى كما لا منافاة بين جزئيّة البعث و كليّة المبعوث إليه.

و عليه فالحقّ، هو التفصيل بين الخطاب الحقيقيّ الفعليّ و الخطاب الإنشائيّ و اختيار عدم الإمكان في الأوّل دون الثاني.

و أمّا الخطابات الواردة في القرآن الكريم، حيث لا تكون متوجّهة إلى الناس من دون وساطة النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم، فهي خطابات إنشائيّة لا حقيقيّة لأنّ الناس لم يكونوا طرفا لخطابه تعالى، و لا فرق في ذلك بين الحاضرين و غيرهم.

نعم، الخطابات العامّة الصادرة من النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم، تكون فعليّة حقيقيّة بالنسبة إلى الحاضرين، و إنشائيّة بالنسبة إلى غيرهم، و هذه الخطابات عامّة و لا حاجة مع عمومها إلى تنزيل غير الحاضر بمنزلة الحاضر، كما لا يخفى.

ثمرة البحث عن تعميم الخطابات:

ذكروا للبحث عن تعميم الخطابات، للمعدومين و الغائبين و عدمه ثمرات:

منها أنّه بناء على التعميم، لا تختصّ حجّيّة ظهور الخطابات بالمشافهين، بخلاف

ما إذا لم نقل بالتعميم، فتختصّ الحجّية بهم ولا تشمل الغائبين وغير الموجودين.

أورد عليه بأنّ هذا مبنى على اختصاص حجّية الظواهر بمن قصد إفهامه مع أنّه لا وجه له، لأنّ الناس كلّهم مقصودون بالإفهام إلى يوم القيامة وإن قلنا بعدم شمول الخطاب إلّا لخصوص المشافهين.

ومنها صحّة التمسك بإطلاق الكتاب والسنة على التعميم بالإضافة إلى الغائبين وغير الموجودين، بخلاف ما إذا لم نقل به، فإنّه لا يصحّ التمسك بإطلاقهما إلّا مع قاعدة الاشتراك، وهذه القاعدة لا تجرى إلّا مع اتّحاد الغائبين وغير الموجودين مع الحاضرين في الصنف، وهو مفقود في المقام من جهة احتمال مدخليّة وصف حضور الإمام أو نائبه الخاصّ في مثل صلاة الجمعة، ولا يوجد هذا الوصف في غير الموجودين.

وفيه أنّ احتمال مدخليّة وصف الحضور في صلاة الجمعة مدفوع بأصالة الإطلاق وعدم التقييد بالنسبة إلى المشافهين وكونهم واجدين لهذا الشرط لا يمنع من جريان أصالة عدم التقييد بالنسبة إليهم لاحتمال عروض عدم بقاء هذا الوصف، إذ المراد من الحضور هو الحضور مع بسط اليد وهو ممّا يمكن أن يعرضه العدم، وعليه فلا مانع من جريان قاعدة الاشتراك للتساوي بين المشافهين وغيرهم بعد جريان أصالة عدم التقييد، وليس المراد من الحضور مجرد الوجود حتّى يقال لا يعرض لهذا الوصف، فإذا لم يعرض عدم للوصف الموجود فلا ضرورة في تقييده مع احتمال مدخليّته، لأنّ الفرض أنّه موجود ولا يعرضه العدم، وحينئذ فلا يمكن إثبات الحكم في غيرهم بقاعدة الاشتراك لعدم اتّحادهم معهم في الوصف المذكور.

وذلك لما عرفت من، أنّ المراد من وصف الحضور هو الحضور مع بسط اليد، ومن المعلوم أنّه ممّا يتطرّق إليه العدم فأصالة عدم التقييد جارية ومع جريانها لا فرق بين المشافهين وغيرهم، فتجربى قاعدة الاشتراك.

هذا مضافا إلى أنه لو سلمنا أن الوصف هو وصف وجود الإمام من دون اعتبار بسط اليد، فلا إشكال في أنه متحقق في كل زمان، إذ الإمام موجود في كل عصر و عليه فلا يصح دعوى أن غير المشافهين لا يكونون واجدين للوصف، فمع وجود هذا الوصف في المشافهين وغيرهم تجرى قاعدة الاشتراك فلا ثمة.

ص: 177

إشارة

لا يراد منه إلا بعض أفراد العام هل يوجب

تخصيص العام به أو يوجب الإجمال أو لا؟

وقد اختلف فيه الأعلام والمختار هو عدم التخصيص وعدم الإجمال فيما إذا استقل العام.

وتوضيح ذلك أن محلّ الخلاف ما إذا وقع في كلامين مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام كما في قوله تبارك وتعالى: وَ الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ - إلى قوله - وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ .

فإنّ العام والضمير في كلامين والمطلقات عامّة تشمل الرجعيّات وغيرها من البائناات وبعولتهنّ أحقّ بردهنّ مختصّة بالرجعيّات إمّا بالدليل الخارجى أو بإسناد البعولة اليهنّ مع وجود الطلاق فإنّه لا يكون إلاّ في الرجعيّات أو ما إذا وقع في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام كما في قوله أكرم العلماء وأصدقائهم مع فرض إرادة إكرام أصدقاء عدول العلماء فإنّ العام مستقلّ بما حكم عليه وإن كان العام مع الضمير في كلام واحد لأنّ العطف في قوّة تكرار الفعل فكأنّه قال أكرم العلماء وأكرم أصدقائهم.

وأما إذا لم يكن العام مستقلا بما حكم عليه بل الحكم واحد كقوله تعالى:

وَ الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ فلا نزاع في تخصيص العام إذ حكم التربصّ ليس لجميعهنّ

و عليه فالمطلقات و إن كانت شاملة لليانة و غير مدخول بها و لكن يختصّ بغيرهما بسبب التبرّص كما لا يخفى.

## دعوى الإجمال

ربّما يقال حيث دار الأمر في المقام بين التصرّف في العامّ بالتخصيص أو التصرّف في الضمير بارجاعه إلى البعض تصير القضية الاولى مجملة لوجود ما يصلح للقرينية في الكلام و هو الضمير الراجع إليه إذ الضمير المذكور يجعل القضيتين بمنزلة كلام متّصل واحد.

وفيه أنّ استقلال الحكمين يمنع عن حدوث الاجمال هذا مضافا إلى منع التصرّف لا في الضمير و لا في العامّ لأنّهما لم يستعملا في غير ما وضع له.

قال شيخ مشايخنا في الدرر يمكن أن يقال إنّ مجرد القطع باختصاص الحكم المذكور في الثانية ببعض أفراد العامّ لا يوجب التصرّف في إحدى القضيتين في مدلولهما اللفظي بل يصحّ حمل كلتا القضيتين على إرادة معنهما اللغويّ في مرحلة الاستعمال مع الالتزام بخروج بعض أفراد العامّ في الثانية عن الإرادة الجدّية كما أنّه لو كان في القضية الثانية الاسم الظاهر مكان الضمير مثل «و بعولة المطلقات» فإنّ مجرد العلم بخروج بعض الأفراد من القضية الثانية لا يوجب الإجمال في الأوّل فكذلك حال الضمير من دون تفاوت فتدبر جيّدا (1).

و توضيحه كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه بأنّ الضمير راجع إلى المراد الاستعمالي من العامّ السابق و لا شكّ أنّ الخاصّ منفصل فالمراد الاستعمالي في العامّ جميع الأفراد فيكون المراد من الضمير أيضا ذلك.

ص: 179

فلو رجع التخصيص إلى العامّ فلا يرفعه عن الضمير و أمّا الاستخدام فليس إلّا كحال التجوّز في العمومات الآخر حيث قلنا في محلّه إنّ باب التخصيص في الاسم الظاهر ليس راجعا إلى التجوّز.

فكذلك في اسم الضمير الراجع إلى العامّ أيضا ليس باب التخصيص فيه راجعا إلى الاستخدام بل هو تصرّف في اللبّ مع محفوظة المراد الاستعمالي بحاله.

و إذن فيبقى الأمر بين رفع اليد عن أصالة التطابق بين الاستعماليّ و الجدّي في مقامنا في كلّ من الظاهر و الضمير و بينه في خصوص الأخير فقط و من الواضح تعيّن الثاني هذا (1).

و الوجه في تعيّن الثاني هو أنّ أصالة العموم في الاسم الظاهر لا معارض له كما أنّ استقلال الأحكام يمنع عن الأخذ بالظهور السياقيّ الناشئ من رفع اليد عن أصالة التطابق في ناحية الضمير كما لا يخفى.

### دعوى الاستخدام و المجاز

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث ذهب إلى الدوران بين التصرف في العامّ بإرادة خصوص ما يريد من الضمير الراجع إليه أو التصرف في ناحية الضمير إمّا بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلى تمامه مع التوسّع في الاسناد باسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقة إلى الكلّ توسّعا و تجوّزا (2).

و ذلك لما عرفت من أنّ الضمير راجع إلى المراد الاستعماليّ من العامّ السابق و التصرف فيه في الإرادة الجدّيّة لا في الإرادة الاستعماليّة و عليه فلا مورد للدوران

ص: 180

1-1 (1) اصول الفقه: 371/3.

2-2 (2) الكفاية: 362/1.



المذكور في طرف الضمير بين إرجاع الضمير إلى بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلى تمامه مع التوسّع اذ هو راجع إلى تمام ما هو المراد الاستعماليّ من مرجعه بدون توسّع و مجاز في الكلمة و لا في الاسناد و لذلك لا مجال لدعوى الاستخدام أيضا بعد استعمال العامّ في معناه و الضمير في معناه و التصرّف في الإرادة الجدّيّة من الضمير كما لا يخفى.

لا يقال لو لم يكن استخدام لزم المحذور و هو أن يرجع الضمير عند تخصيص العامّ الأوّل إلى المستعمل فيه العامّ أيضا و هو كما ترى مثلا لو قيل أكرم العلماء و أضف أصدقائهم و خصّص العلماء بالعدول لزم أن يكون الاضافة واجبة بالنسبة إلى جميع العلماء مع أنّه لا يجب إكرام جميعهم إذ كيف يمكن أن يكون الإكرام مختصّا بالعدول من العلماء و الاضافة واجبة بالنسبة إلى أصدقاء جميع العلماء و لو لم يكونوا عادلين فهذا يكشف عن كون المرجع هو العامّ المخصّص لا العامّ المستعمل فيه، لأننا نقول في مثل المثال المذكور إنّ العامّ الثاني أيضا مخصّص بالعدول أيضا لأنّ الإضافة عين الإكرام و المفروض أنّه مختصّ بالعدول و في غيره لا محذور في الرجوع إلى العامّ المستعمل فيه كما لا يخفى.

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال و ما في كلامهم من كون المقام من قبيل الدوران من التخصيص و الاستخدام في الضمير من غريب الأمر لأنّه يخالف مذاق المتأخّرين في باب التخصيص من عدم كونه تصرّفا في ظهور العامّ فقوله تعالى وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ مستعمل في العموم و ضمير بعولتهنّ أيضا يرجع إليها من غير استخدام و تجوّز و المخصّص الخارجى في المقام ليس حاله إلّا كسائر المخصّصات من كشفه عن عدم تعلق الإرادة الجدّيّة إلّا ببعض الأفراد في الحكم الثانى أى الأحقيّة و ذلك لا يوجب أن يكون الحكم الأوّل كذلك بوجه بل هذا أولى بعدم

رفع اليد عنه من العامّ الواحد إذا خصّص بالنسبة إلى البقيّة (1).

ومما ذكر يظهر أيضا أنّ وجه عدم رفع اليد عن ظهور العامّ في العموم هو استقلال الحكم الأوّل وعدم وجود المعارض لأصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدّيّة في الاسم الظاهر فإنّ تخصيص الضمير في الحكم الثاني لا يوجب تخصيص الاسم الظاهر في الحكم الأوّل فإذا عرفت عدم صحّة دعوى الإجمال والاستخدام والمجاز فالأظهر أنّ العامّ المتعقّب بالضمير المذكور ظاهر في العموم ولا دليل على رفع اليد عن أصالة التطابق فيه فلا إجمال ولا تخصيص بالنسبة إليه.

هذا كلّه فيما إذا كان الدالّ على اختصاص الحكم الثاني ببعض الأفراد في ناحية الضمير منفصلا.

وأما إذا كان الحكم الثاني مقترنا عقلا أو لفظا بما يجعل الحكم خاصا ببعض الأفراد فقد قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه إنّ الظاهر طرّو الإجمال في الغالب لعدم إحراز بناء العقلاء على إجراء أصالة التطابق في مثل ما إذا احتفّ الكلام بما يصلح للاعتماد عليه فصحّة الاحتجاج بمثل أهن الفسّاق و اقتلهم لإهانة غير الكفّار مشكلة (2).

ولقائل أن يقول إنّ اقتران قوله و اقتلهم بقرينة تدلّ على اختصاصه بالكفّار لا يوجب رفع اليد عن إطلاق قوله أهن الفسّاق لأنّ المفروض استقلال الحكمين وعدم اقتران الحكم الأوّل بتلك القرينة واحتفاف الثاني بالقرينة المذكورة كتخصيصه فكما أنّ تخصيص الثاني لا يوجب التخصيص الأوّل فكذلك احتفافه بالقرينة لا يوجب الإجمال في الأوّل لملاك واحد وهو استقلال الحكمين كما لا يخفى.

نعم لو كانت القرينة حافّة بالنسبة إلى كليهما تمنع عن الأخذ بأصالة التطابق في

ص: 182

1-1) مناهج الوصول: 295/2.

2-2) مناهج الوصول: 294/2-296.

العام أيضا كما لا يخفى.

ثم ينقدح ممّا ذكر إلى حدّ الآن أنّ ما ذهب إليه في المحاضرات من أنّ الظاهر بحسب ما هو المرتكز في أذهان العرف في أمثال المقام هو تقديم أصالة عدم الاستخدام ورفع اليد عن أصالة العموم (1).

غير سديد لما عرفت من أنّ الاستخدام لا مجال له إذ الضمير مستعمل في المعنى العامّ وإّما دَلّ الدليل الخارجى على عدم الإرادة الجدّية فيه إلاّ الرجعيّات فلا دوران بين أصالة عدم الاستخدام و أصالة العموم هذا مضافا إلى منع تقديم أصالة عدم الاستخدام على أصالة العموم إذ لا مرجّح ولذا عدل عن ذلك فى أواخر كلماته و ادّعى دعوى اخرى و هى أنّ المرتكز العرفى فى أمثال المقام هو الأخذ بظهور الكلام فى اتّحاد المراد من الضمير مع ما يرجع إليه و رفع اليد عن ظهور العامّ فى العموم يعنى أنّ ظهور الكلام فى الاتّحاد يكون قرينة عرفيّة لرفع اليد عن أصالة العموم إذ من الواضح أنّ أصالة العموم إنّما تكون متّبعة فيما لم تقم قرينة على خلافها و مع قيامها لا مجال لها (2).

و هى أيضا مندفة بأنّ الاتّحاد محفوظ بحسب الإرادة الاستعماليّة اذ الضمير متّحد مع العامّ فى الإرادة الاستعماليّة و الجدّية و إنّما يرفع اليد عن خصوص الإرادة الجدّية فى ناحية الضمير فى بعض الموارد بالدليل الخارجى وبقى اتّحادهما بحسب الإرادة الاستعماليّة و الجدّية فى سائر الموارد و من المعلوم أنّه لا يستلزم التخصيص فى العامّ بعد اختصاص الدليل الخاصّ بالثانى.

فدعوى قيام القرينة على عدم أصالة العموم دعوى بلا شاهد و لعلّ منشأ التوهّم هو تخيّل لزوم الاتّحاد بحسب المراد الجدّى لا المستعمل فيه فتدبّر جيّداً.

ص: 183

1-1 (1) المحاضرات: 288/5.

2-2 (2) المحاضرات: 291/5.

و استدللّ العضدى على تقديم الاستخدام بما حكى عنه من أنّ المقام من قبيل دوران الأمر بين تعدد المجاز و وحدته حيث إنّ تخصيص العامّ يوجب التجوّز فى الضمير للزوم مطابقتة لما هو الظاهر من المرجع دون المراد بخلاف التصرف فى الضمير بالاستخدام و نحوه فإنّه لا يسرى إلى العامّ (1).

و هو موهون لا مكان منع المجاز مطلقا لا فى العامّ و لا فى الضمير بعد استعمالهما فى المعنى العامّ على تقدير التخصيص أيضا فلا مجاز و لا استخدام لأنّ التصرف ليس فى المستعمل فيه بل الأمر يدور بين التخصيصين و بين التخصيص الواحد و المتعيّن هو الثانى إذ لا معارض لأصالة العموم فى الأوّل.

و دعوى أنّ الضمير ليس من صيغ العموم حتّى يتصوّر فيه التخصيص بل التخصيص فى الضمير باعتبار إخراج بعض أفراد المرجع كما فى قولك أكرم العلماء و أضفهم بشرط العدالة و لو فرض كون ذلك تخصيصا فى الضمير لا فى المرجع فالفرق بين المقامين ظاهر فلا وجه لقياس أحدهما بالآخر فالأقرب أنّ المقام من قبيل تعارض الظاهرين أعنى ظهور العامّ فى العموم و ظهور الضمير فى رجوعه إلى تمام مدلول مرجعه دون بعضه و هو المراد بالاستخدام فى المقام (2).

مندفعة بأنّ الضمير الراجع إلى العامّ فى حكم تكرار العامّ فكما أنّ العامّ من صيغ العموم فكذلك ما يقوم مقامه يفيد ما يفيد العامّ و دعوى الفرق بينهما كما ترى و عليه فيتصوّر التخصيص فيه كما يتصوّر التخصيص فى العامّ اللفظى و عليه فالأمر كما ذكرنا يدور بين التخصيصين و التخصيص الواحد فلا مورد لتعارض الظاهرين و دعوى الإجمال.

ص: 184

1-1 (1) مطارح الأنظار: 206.

2-2 (2) مطارح الأنظار: 206.

وَمِمَّا ذَكَرْنَا يَظْهَرُ أَنَّهُ لَا يَبْقَى مَجَالٌ لِمَا أَفَادَهُ فِي الْكِفَايَةِ مِنَ الْجَوَابِ عَمَّا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّيْخُ قَدَّسَ سِرَّهُ مِنْ تَعَارُضِ الظَّاهِرِينَ مِنْ أَنَّ أَصَالََةَ الظُّهُورِ فِي طَرَفِ الْعَامِّ سَلِيمَةٌ عَنِ الْمَعَارِضِ إِذْ لَا أَصَالََةَ الظُّهُورِ فِي طَرَفِ الضَّمِيرِ بَعْدَ مَعْلُومِيَّةِ الْمَرَادِ وَكُونَ الشُّكِّ فِي كَيْفِيَّةِ إِرَادَةِ الْمَرَادِ مِنْ أَنَّهُ عَلَى نَحْوِ الْحَقِيقَةِ أَوْ عَلَى نَحْوِ الْمَجَازِ فِي الْكَلِمَةِ أَوْ عَلَى نَحْوِ الْمَجَازِ فِي الْإِسْنَادِ لِعَدَمِ وَجُودِ بِنَاءِ مِنَ الْعَقْلَاءِ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ حَتَّى يُؤْخَذَ بِهَا لِاثْبَاتِ أَحَدِ هَذِهِ الْأُمُورِ وَعَلَيْهِ فَمَقْتَضَاهُ هُوَ تَقْدِيمُ الظُّهُورِ فِي جَانِبِ الْعَامِّ لَا تَعَارُضِ الظَّاهِرِينَ وَحُصُولِ الْإِجْمَالِ.

وَذَلِكَ لِأَنَّ الْجَوَابَ الْمَذْكُورَ يَبْتَنِي عَلَى أَنَّ الدُّورَانَ وَالتَّعَارُضَ بَيْنَ الظَّاهِرِينَ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ لِأَنَّ الضَّمِيرَ مُسْتَعْمَلٌ فِي الْمَعْنَى الْعَامِّ وَتَمَّا الْكَلَامَ فِي أَنَّ التَّخْصِيسَ فِي الْأَخِيرِ وَالتَّصَرُّفَ فِي الْإِرَادَةِ الْجَدِيدَةِ يُوجِبُ التَّخْصِيسَ فِي السَّابِقِ أَمْ لَا فَيَدُورُ الْأَمْرُ بَيْنَ التَّخْصِيسِ وَالتَّخْصِيسِ الْوَاحِدِ وَالثَّانِي هُوَ الْقَدْرُ الْمُتَيَقَّنُ وَلَا وَجْهَ لِرَفْعِ الْيَدِ عَنِ ظُهُورِ الْعَامِّ فِي الْعَامِّ بَعْدَ كَوْنِهِ مُسْتَقْلًا وَعَلَيْهِ فَحَدِيثُ كَوْنِ أَصَالََةَ الظُّهُورِ لِتَعْيِينِ الْمَرَادِ لَا كَيْفِيَّةِ الْمَرَادِ أَجْنَبِيٌّ عَنِ الْمَقَامِ وَإِنْ كَانَ مَا أَفَادَهُ صَحِيحًا فِي مَحَلِّهِ.

ثُمَّ يَنْقَدِحُ مِمَّا ذَكَرْنَاهُ عَدَمَ صِحَّةِ دَعْوَى اِكْتِنَافِ الْكَلَامِ بِمَا يَصْلَحُ لِلْقَرِينَةِ فَيُوجِبُ الْإِجْمَالَ كَمَا احْتَمَلَهُ فِي الْكِفَايَةِ حَيْثُ قَالَ بَعْدَ تَقْرِيرِ أَنَّ أَصَالََةَ الظُّهُورِ فِي طَرَفِ الْعَامِّ سَالِمَةٌ عَنِ الْمَعَارِضِ وَتَتَقَدَّمُ عَلَى جَانِبِ الضَّمِيرِ لِكَتْنِهِ إِذَا عَقِدَ لِلْكَلامِ ظُهُورٌ فِي الْعَمُومِ بِأَنَّ لَا يَعَدُّ مَا اشْتَمَلَ عَلَى الضَّمِيرِ مِمَّا يَكْتَنِفُ بِهِ عَرَفًا وَإِلَّا فَيَحْكُمُ عَلَيْهِ بِالْإِجْمَالِ وَيَرْجِعُ إِلَى مَا يَقْتَضِيهِ الْأَصُولُ (1).

وَذَلِكَ لِمَا عَرَفْتَ مِنْ أَنَّ مَفْرُوضَ الْمَقَامِ هُوَ مَا إِذَا كَانَ الْكَلَامُ مُتَكَفَّلًا لِحُكْمَيْنِ مُسْتَقْلَلَيْنِ كَمَا فِي الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ وَ مِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ تَخْصِيسَ الْحُكْمِ الثَّانِي لَا يَكُونُ قَرِينَةً

ص: 185

على تخصيص الحكم الأوّل به أيضا بعد عدم الارتباط بينهما من هذه الناحية و عليه فلا يقاس المقام بالموارد التي تفرن بما يصلح للقرينية كورود الأمر عقيب الحظر و المجاز المشهور لأنّ الاكتناف مخصوص بالأخير و لا يتجاوز عنه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ تعقّب العامّ المستقلّ بضمير لا يراد منه إلاّ بعض أفراد العامّ لا يوجب إجمالا بالنسبة إلى العامّ كما لا يوجب تخصيصا فيه ما لم تقم قرينة تصلح للتخصيص فيه أيضا و لا مجازا لا في العامّ و لا في الخاصّ و لا في الكلمة و لا في الإسناد لأنّ لفظ العامّ و الخاصّ مستعملان في معاهما و إنّما التصرف في أصالة التطابق كما لا يخفى.

الفصل السادس: أنّ تعقّب العامّ بضمير لا يراد

منه إلا بعض أفراد العامّ، هل يوجب تخصيص

العامّ، أو يوجب الإجمال أو لا؟

وقد اختلف فيه الأعلام، والمختار هو عدم لزوم التخصيص وعدم الإجمال في العامّ فيما إذا استقلّ العامّ.

وتوضيح ذلك، أنّ محلّ الخلاف ما إذا وقع العامّ والضمير المذكور في كلامين أو كلام واحد مع استقلال العامّ بما حكم عليه.

بخلاف ما إذا لم يكن العامّ مستقلاً بما حكم عليه، بل الحكم واحد كقوله تعالى:

وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ فَإِنَّهُ لَنازاع في تخصيص العامّ بعد معلوميّة أنّ حكم التربصّ ليس لجميعهنّ، وعليه فالمطلقات وإن كانت شاملة لليائسة وغير المدخول بها ولكن يختصّ بغيرهما بقرينة التربصّ، فإنّه حكم بعض المطلقات.

فإذا عرفت محلّ النزاع، ذهب بعض إلى أنّ ذلك موجب للإجمال، مستدلاً بأنّ الأمر يدور بين التصرف في العامّ بالتخصيص وبين التصرف في الضمير بإرجاعه إلى البعض، فيحصل الإجمال، لوجود ما يصلح للقرينيّة في الكلام وهو الضمير الراجع إلى العامّ، إذ الضمير المذكور يجعل القضيتين بمنزلة كلام متّصل واحد.

ويمكن الجواب عنه، بأنّ مجرد القطع باختصاص الحكم المذكور في الثانية

ببعض أفراد العام، لا يوجب التصرف في إحدى القضيتين في مدلولهما اللفظي، بل يصح حمل كلتا القضيتين على إرادة معناهما اللغوي في مرحلة الاستعمال، والجدد مع الالتزام بخروج بعض أفراد العام في الثانية عن الإرادة الجدوية.

وبعبارة أخرى: أن الضمير راجع إلى المراد الاستعمالي من العام السابق، وإرادة البعض في الإرادة الجدوية تصرف في اللب، لا في الاستعمال، ورفع اليد عن أصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية وبين الإرادة الجدوية في ناحية الضمير لا يوجب التخصيص في ناحية العام بعد استقلاله و انفصال الخاص عنه.

ذهب في الكفاية إلى الاستخدام أو المجاز مستدلاً بأن الأمر يدور بين التصرف في العام بإرادة خصوص ما يريد من الضمير الراجع إليه أو التصرف في ناحية الضمير، إنا يار جاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه، أو إلى تمامه مع التوسع في الإسناد، بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقة إلى الكل توسعاً وتجاوزاً.

ويمكن الجواب عنه بما عرفت من أن الضمير راجع إلى المراد الاستعمالي من العام السابق، والتصرف في الضمير هو التصرف في الإرادة الجدوية لا في الإرادة الاستعمالية، وعليه فلا مورد للدوران المذكور في طرف الضمير بين إرجاعه إلى بعض المراد حتى يلزم الاستخدام و بين إرجاعه إلى تمام المراد مع التوسع والتجاوز.

إذ الضمير على المختار راجع إلى تمام ما هو المراد الاستعمالي من مرجعه بدون توسع وتجاوز، لا في الكلمة و لا في الإسناد.

ودعوى أنه لو لم يكن استخدام، لزم المحذور، وهو أن يرجع الضمير عند تخصيص العام الأول إلى المستعمل فيه العام أيضاً وهو كما ترى مثلاً لو قيل «أكرم العلماء» وأضف أصدقاءهم، وخصّص العلماء بالعدول، لزم أن يكون الإضافة واجبة، بالنسبة إلى جميع العلماء مع أنه لا يجب إكرام جميعهم، إذ كيف يمكن أن يكون الإكرام مختصاً بالعدول من العلماء، والإضافة واجبة بالنسبة إلى أصدقاء جميع العلماء و لو لم



يكونوا عادلين، فهذا يكشف عن كون المرجع هو العامّ المخصّص لا العامّ المستعمل فيه.

مندفعة بأنّ العامّ الثاني في المثال المفروض مخصّص بالعدول أيضا، لأنّ الإضافة عين الإكرام، والمفروض أنّ الإكرام مخصّص بالعدول، و في غير المثال المذكور لا محذور في رجوع الضمير في العامّ الثاني إلى العامّ المستعمل فيه.

هذا كلّه فيما إذا كان الدالّ على اختصاص الحكم الثاني ببعض الأفراد في الإرادة الجدّيّة منفصلا، وأمّا إذا كان الدالّ عليه مقترنا عقلا أو لفظا فقد ذهب سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه إلى أنّ الظاهر طرّو الإجمال في الغالب لعدم إحراز بناء العقلاء على إجراء أصالة التطابق في مثله.

ولكن لقائل أن يقول، إنّ اقتران الحكم الثاني بذلك لا يوجب الإجمال في الحكم الأوّل مع فرض كونهما مستقلّين وعدم اقتران الحكم الأوّل بتلك القرينة.

و القول بأنّ المرتكز في المقام، هو تقديم أصالة عدم الاستخدام ورفع اليد عن أصالة العموم.

غير سديد بعد ما عرفت من أنّه لا مجال للاستخدام، إذ الضمير مستعمل في المعنى العام، والدليل الخارجى يدلّ على عدم الإرادة الجدّيّة فيه، فلا يدور الأمر بين أصالة عدم الاستخدام وأصالة العموم.

ودعوى أنّ المرتكز العرفي في أمثال المقام هو الأخذ بظهور الكلام في اتّحاد المراد من الضمير مع ما يرجع الضمير إليه ورفع اليد عن ظهور العامّ في العموم، فهذا الظهور قرينة عرفيّة لرفع اليد عن أصالة العموم، إذ أصالة العموم متّبعة فيما لم تقم قرينة على خلافها و مع قيامها لا مجال لها.

مندفعة بأنّ الاتّحاد بحسب الإرادة الاستعماليّة محفوظ، إذ الضمير متّحد مع العامّ في الإرادة الاستعماليّة والجدّيّة، وإنّما يرفع اليد عن خصوص الإرادة الجدّيّة في

ناحية الضمير بالنسبة إلى بعض الموارد بالدليل الخارجى، وبقى اتحادهما بحسب الإرادة الاستعمالية و الجدئية فى سائر الموارد، ورفع اليد عن الإرادة الجدئية فى ناحية الضمير لا يستلزم التخصيص فى العام بعد اختصاص الدليل الخاص بالثانى و انفصال الضمير عن العام.

ثم إن أصالة العموم متبعة فيما لم تقم قرينة على خلافها كما فى المقام، لأن قرينة الخلاف مختصة بالثانى.

ومما ذكر يظهر ما فى المحكى عن العضدى من أن الأمر فى المقام يدور بين تعدد المجاز و وحدته، لأن تخصيص العام يوجب التجوز فى الضمير أيضا للزوم مطابقتها لما هو الظاهر من المرجع دون المراد، بخلاف التصرف فى الضمير بالاستخدام فإنه لا يسرى إلى العام.

وذلك لما عرفت من إمكان منع المجاز مطلقا لا فى العام و لا فى الضمير بعد استعمالهما فى المعنى العام على تقدير التخصيص أيضا، فلا مجاز و لا استخدام، لأن التصرف ليس فى ناحية المستعمل فيه، فالأمر إذا دار بين التخصيصين و بين التخصيص الواحد فالمتعين هو الثانى إذ لا معارض لأصالة العموم فى الأول.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أن تعقب العام المستقل بضمير، لا يراد منه إلا بعض أفراد العام لا يوجب إجمالا بالنسبة إلى العام، كما لا يوجب تخصيصا فيه ما لم تقم قرينة تصلح للتخصيص فيه أيضا، و لا يوجب أيضا مجازا لا فى العام و لا فى الخاص و لا فى الكلمة و لا فى الإسناد، لأن لفظ العام و الخاص مستعملان فى معناهما و إنما التصرف فى ناحية أصالة التطابق، فلا تغفل.

إشارة

في تعارض المفهوم مع العموم

و الكلام فيه يقع في مقامات:

المقام الأول: في أنواع المفهوم:

إشارة

و لا يخفى أنّ المفهوم إمّا موافق أو مخالف و الموافق ما دلّ اللفظ بحكم العقل على ثبوت الحكم في الأشدّ بطريق أولى (1).

و المخالف هو الذي دلّ العقل عليه بواسطة تعليق الحكم في خطاب الشرع على العليّة المنحصرة فإنّ مقتضى التعليق المذكور بحكم العقل هو الانتفاء عند الانتفاء و إلّا لزم الخلف في التعليق المذكور (2).

و الفرق بين المخالف و الموافق كما أفاده المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه هو في عدم توسّط شيء بين ذلك اللازم العقليّ و الملزوم الكلاميّ في المخالف بخلاف الموافق فإنّ المنطوق فيه مشتمل على ملاك الحكم فقط و ليس هو بنفسه مستلزم لثبوت الحكم بالمساواة و لا بالأوليّة لموضوع إلاّ بتوسّط أمر خارج و هو كون الموضوع الآخر ذا ملاك مساو أو ذا ملاك أقوى فيلزمه ترتّب الحكم المماثل أو بوجه أولى (3).

هذا مضافا إلى اختلافها بالسلب و الايجاب كما لا يخفى.

ص: 191

1- (1) مطروح الأنظار: 207.

2- (2) راجع مطروح الأنظار: 208.

3- (3) نهاية الدراية: 204/2.

ثم إنَّ الموافق على أقسام كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه منها موارد إلغاء الخصوصية كقوله رجل شكّ بين الثلاث والأربع إذ لا شبهة في أنّ العرف يرى أنّ الحكم إنّما هو للشكّ بينهما من غير دخالة للرجولية فيه.

ومنها المعنى الكنائى الذى سيق الكلام لأجله مع عدم ثبوت الحكم للمنطوق كقوله: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفُّ بِنَاءٍ عَلَى كونه كناية عن حرمة ايدائهما ولم يكن الأُفُّ محكوماً بحكم (فالمعنى الكنائى مفهوم موافق للمنطوق).

ومنها ما إذا سيق الكلام لأجل إفادة حكم فأتى بأخفّ المصاديق مثلاً للانتقال إلى سائرهما مثل الآية المتقدّمة إذا كان الأُفُّ محكوماً بالحرمة أيضاً (فسائر المصاديق مفهوم موافق للمنطوق).

ومنها الحكم المستفاد من القضية التعليلية كقوله الخمر حرام لأنّه مسكر (1).

والعلة المنصوصة تدلّ بمفهوم الموافقة على مساواة غير المورد مع المنطوق ويعمّمه.

ولا يخفى عليك أنّ التعبير بالمفهوم الموافق فى بعض هذه الأقسام كمورد إلغاء الخصوصية لا يخلو عن تأمّل ونظر إذ مرجع إلغاء الخصوصية إلى عمومية المنطوق وكون المفهوم مدلولاً مطابقاً للمنطوق وهو بنفسه يعمّم الحكم فلا يتوسّط فيه شيء آخر مع أنّ اللازم فى المفهوم الموافق هو توسّط شيء آخر وهكذا الأمر فى التعليل فإنّ مثل قوله فإنّه مسكر يدلّ على الكبرى الكلّية وهى أنّ كلّ مسكر حرام وهو منطوق عام فتدبّر جيّداً.

ص: 192

و لا يذهب عليك أنّه لا كلام في تقديم المفاهيم الموافقة على العمومات فيما إذا كانت النسبة بينهما هي العموم و الخصوص لما عليه بناء العقلاء من تقديم الخاصّ على العامّ بملاك الأظهرية.

نعم لو فرض أظهرية العامّ في بعض الأحيان من المفهوم الموافق فلا إشكال في تقديمه على المفهوم الخاصّ و يتصرّف في هيئة الخاصّ كما هو المتعارف في غير المفهوم الموافق من المخصّصات.

و أمّا إذا كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه ذهب بعض الأعلام إلى أنّه يعامل معهما معاملة المنطوقين من تساقطهما.

و الرجوع إلى الأصل العملي إن لم يكن مرجّح في البين دون التخيير إذ لا مجال له في العائين من وجه بعد اختصاص الأخبار العلاجية بالتعارض التبايني كما قرّر في محلّه.

و لكنّ الظاهر من مطارح الأنظار تقدّم المفهوم على العموم من دون فرق بين أن يكون النسبة عموماً و خصوصاً أو عموماً من وجه حيث قال إنّ السّرّ في دلالة اللفظ على ثبوت الحكم في غير محلّ النطق مع أنّه ليس مدلولاً مطابقاً له هو أنّ المذكور في محلّ النطق إنّما دلّ عليه باللفظ توطئة للوصول إلى حكم غيره فكأنّ المذكور طريق إليه و إنّما قصد به مجرد الإراءة فيكون دلالة اللفظ عليه أظهر من دلالة العامّ على العموم و إن لم يكن من مداليل اللفظ على وجه الصراحة و المطابقة حتّى أنّه يمكن أن يقال إنّ دلالة اللفظ على المفهوم أظهر من دلالته على المنطوق و إن كان مدلولاً التزامياً لأنّه المقصود بالإفادة إلى أن قال و لا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون النسبة بين المفهوم و العموم عموماً من وجه كما في قولك لا تكرم الفسّاق و أكرم خدام العلماء فالتعارض إنّما هو في العالم الواجب الإكرام بالمفهوم و محرّم الإكرام بالعموم أو

كان المفهوم أخصّ كما إذا قيل أكرم خدام العالم الفاسق (1).

ظاهره هو الحكم بتقديم المفاهيم الموافقة سواء كانت النسبة بينها وبين العمومات عموما و خصوصا أو عموما من وجه و ملاكه هو قوّة الدلالة لأنّها مستفادة بالأولويّة.

وفيه أنّه حسن في المفاهيم بالأولويّة لا بالمساواة.

وفصل المحقق النائيني قدس سرّه في المفهوم الموافق بين ما يكون النسبة بين منطوق المفهوم و العموم عموما و خصوصا فيقدّم المفهوم و إن كانت النسبة بين المفهوم و العموم عموما من وجه و بين ما يكون النسبة بين منطوق المفهوم و العموم عموما من وجه فلا يحكم بتقديم المفهوم إلاّ إذا كان مرجّح في البين.

حيث قال يقدّم المفهوم على العموم و لو كانت النسبة بينهما بالعموم من وجه إن كان منطوق المفهوم أخصّ مطلقا من العموم كما إذا ورد لا تكرم الفسّاق و ورد أكرم فسّاق خدام العلماء الدالّ بمفهومه على و جوب إكرام العلماء أنفسهم.

وذلك لأنّه لا يمكن التصرّف في المفهوم نفسه من دون التصرّف في المنطوق كما أنّه لا يمكن التصرّف في المنطوق لكونه أخصّ فينحصر الأمر في التصرّف في العموم و إبقاء المفهوم على عمومه.

فيكون المقام من جملة الموارد التي لا بدّ فيها من تقديم أحد العامّين من وجه لأجل وجود المرجّح فيه على الآخر الفاقد للترجيح.

و أما إذا كانت النسبة بين المنطوق و العموم أيضا نسبة العموم من وجه كما إذا كان المنطوق في مفروض المثال أكرم خدام العلماء. فإن قدّم حينئذ المنطوق على العموم في مورد التعارض و دخل بذلك الخادم الفاسق للعالم في موضوع و جوب

ص: 194

1-1) مطارح الأنظار: 207-208.

الإكرام، كان المفهوم الثابت بالأولوية القطعية مقدّما على العموم أيضا.

وأما إذا قدّم العموم على المنطوق و خرج الخادم الفاسق عن موضوع وجوب إكرام خدّام العلماء و اختصّ الوجوب بإكرام الخدّام العدول لم يثبت الأولوية إلاّ وجوب إكرام العدول من العلماء دون فسّاقهم هذا هو حقّ القول في المفهوم بالأولوية (1).

أورد عليه أولا- بأنّ الكلام مفروض فيما لم يكن منافاة بين المنطوق و العامّ بذاتيهما مثل ما إذا ورد لا تكرم العلماء ثمّ ورد أكرم خدّام الفقهاء غير العلماء فإنّه يدلّ بالأولوية على وجوب إكرام الفقهاء مع عدم التنافي بين المنطوقين إذ الخدّام المقيّد بعدم كونهم علماء مغاير مع موضوع العلماء و لا منافاة مع مغايرتهما موضوعا و لكن مع ذلك يكون نسبة المفهوم إلى العموم المذكور نسبة الخاصّ إلى العامّ لأنّ الفقهاء بعض العلماء و أيضا إذا ورد أكرم جهّال خدّام النحوّيين ثمّ ورد لا تكرم الصرّفيين فإنّ المنطوقين لا يعارضان لتغايرهما موضوعا و لكن يعارض مفهوم قوله أكرم جهّال خدّام النحوّيين و هو أكرم النحوّيين مع عموم لا تكرم الصرّفيين بنحو العموم من وجه ففي هذا المورد أيضا لا منافاة بين المنطوق و العموم و لكن مع ذلك يكون بين المفهوم و العموم منافاة بنحو العموم من وجه و حيث كان المفهوم مدلولاً بالأولوية كان مقدّما على العموم و إن كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه.

و يمكن الذبّ عنه بعد تسليم كون فرض الكلام فيما لم يكن منافاة بين المنطوقين بأنّ المنافاة و إن لم تكن بحسب ذات المنطوقين و لكن بسبب استلزام المنطوق للمفهوم يكون المنطوق أيضا منافيا مع العموم و مع منافاة المنطوق مع العموم فإن كان هو أقوى فهو المقدّم و إلاّ فيتساقطان.

ص: 195

اللَّهْمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ إِنَّ الْعِبْرَةَ بِالْمَنَافَةِ الْأَصْلِيَّةِ لَا الْعَرْضِيَّةِ إِذِ الْمَنَافَةُ الْأَصْلِيَّةُ حَيْثُ تُذَكَّرُ بِأَنَّهَا تَكُونُ بَيْنَ الْمَفْهُومِ وَالْعَمُومِ وَ الْمَنَافَةُ الْمَنْطُوقِينَ مِنْ بَابِ الْوَصْفِ بِحَالِ الْمُتَعَلِّقِ.

و ثانياً بأنَّ ملاحظة التعارض أولاً بين المنطوق و العموم دون المفهوم أو بالعكس فيما إذا كان كل واحد من المنطوق و المفهوم منافياً مع العموم ليس في محله بل اللازم حينئذ هو ملاحظة المنطوق و المفهوم معا بالنسبة إلى العموم لأنَّهما متوافقان في التعارض مع العموم و لا وجه لتقديم المنطوق على المفهوم كما ذهب إليه المحقق النائيني و من تبعه أو بالعكس كما يظهر من بعض آخر.

بل هما في عرض واحد يكونان متنافيين مع العموم لأنَّ التعارض بعد وجود القضية و تمامية مدلولها منطوقاً و مفهوماً و بعد تمامية مدلولها يكون المنطوق و المفهوم متعارضين مع العموم في عرض واحد.

و عليه فيعمل في كل من المنطوق و المفهوم بالنسبة إلى العموم بحسب ما يقتضيه القاعدة فالمفهوم مقدّم على العموم لكونه أظهر منه من جهة كونه مستفاداً بالأولوية و إن كانت النسبة بينه و بين العموم هي العموم من وجه.

و المنطوق مقدّم على العموم إن كانت النسبة بينه و بين العموم هي العموم و الخصوص و إلاً فيتساقتان إن لم يكن أحدهما أقوى كما في سائر موارد المعارضة و لا منافاة بين سقوط المنطوق و تقدّم المفهوم على العموم.

و لا دليل على ملاحظة المنطوق أولاً ثم ملاحظة المفهوم بعد كونهما معارضين في عرض واحد مع العموم و لذا لم نقل بانقلاب النسبة في محله ثم إنَّ التبعية في الدلالة لا توجب التبعية في الحجية و عليه فالأقرب هو ما ذهب إليه الشيخ قدس سره من أنَّ المفهوم مقدّم مطلقاً لكونه أقوى من جهة دلالة اللفظ عليه بالأولوية.

نعم يختصّ تقديم المفهوم الموافق على العامّ بما إذا كان المفهوم بالأولوية كقولك لا تكرم الفسّاق و أكرم خدام العلماء فإنَّ الثاني يدلّ بالأولوية على إكرام العلماء.



فإنّ أقرانيّة المفهوم فيما إذا كان المفهوم بالأولويّة توجب التقديم بخلاف ما إذا كان المفهوم بالمساواة لعدم وجود الأقرانيّة فيه مثلا إذا ورد لا تكرم الفسّاق و ورد أكرم خدام العلماء كان مفهوم الموافق بالمساواة للثاني هو أكرم خادمت العلماء و النسبة بينه و بين لا تكرم الفسّاق هي عموم من وجه و حيث لا يستفاد بالأولويّة لا وجه لتقديمه على العموم كما لا يخفى.

و دعوى أنّ اللازم هو تقديم المفهوم الموافق على العموم و لو كان المفهوم بالمساواة و إلا فلا يمكن التصرّف في نفس المفهوم لأنّه قضية لبيّة بل اللازم أن يتصرّف في المنطوق باخراجه عن الظاهر بالمرّة و هو بارد أو يتصرّف في العموم بالتخصيص و هو متعيّن و لو لم يكن شائعا لما عرفت من خصوصيّة المقام و هذا هو الوجه في كونه محلا للاتّفاق.

مندفعة بأنّ رفع اليد عن حكم المنطوق بمقدار ما ينافيه العموم ليس باردا بل هو لازم لو فرض كون العامّ أظهر من القضية في المفهوم كما أنّ التصرّف المذكور ليس بلا وجه إذ وجهه هو تقديم العامّ على المفهوم الكاشف عن عدم الحكم للمنطوق.

و بالجملة إن كان العامّ أظهر من المفهوم تقدّم عليه و إلا فلا وجه لتعيّن التصرّف في العموم بل التصرّف ممكن في العموم و المفهوم و مقتضى كون النسبة هي العموم من وجه و عدم المرجّح هو الحكم بالتساقط.

و إذا كانت النسبة بينهما هي العموم و الخصوص فالمفهوم مقدّم على العموم قضاء لتقديم الخاصّ على العامّ كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ المفهوم الموافق المستفاد بالأولويّة مقدّم على العموم و إن كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه و أمّا المفهوم الموافق المستفاد بالمساواة فإن كانت النسبة بينهما هي عموم و خصوص فهو أيضا مقدّم و إلا فلا وجه لتقديمه على العموم بل مقتضى القاعدة هو التساقط إن لم يكن مرجّح في أحد الطرفين و إلا فالمقدّم هو ذو

### المقام الثالث: في المفهوم المخالف و لا يخفى عليك أنّه اختلف في تقديمه على...

في المفهوم المخالف و لا يخفى عليك أنّه اختلف في تقديمه على العامّ وإن كانت النسبة بينه وبين العامّ عموما و خصوصا.

و لعلّ منشأ الاختلاف هو توهم كون العامّ أقوى بالنسبة إلى المفهوم لأنّ العامّ يدلّ بالوضع و المفهوم المخالف مستفاد من العليّة المنحصرة التي تكون مبتنية على الاطلاق الذي يزول بأدنى دلالة تنافيه.

و أجاب عنه صاحب الكفاية قدّس سرّه بما توضيحه أنّه إذا ورد العامّ و ما له المفهوم في كلام أو كلامين بنحو يصلح أن يكون كلّ منهما قرينة متّصلة للتصرّف في الآخر و دار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم بالدلالة على كلّ منهما إن كانت بمعونة مقدّمات الحكمة أو بالوضع فلا يكون هناك عموم و لا مفهوم.

أمّا إذا كانت الدلالة فيهما بمقدّمات الحكمة فلعدم تماميّة مقدّمات الحكمة في كلّ واحد منهما لتوقف تماميّة مقدّمات الحكمة في كلّ واحد منهما على عدم الآخر و المفروض أنّه يزاحمه وجود كلّ واحد منهما.

و أمّا إذا كانت الدلالة فيهما بالوضع فلمزاحمة ظهور كلّ واحد منهما وضعا مع استقرار الظهور للآخر.

فلا إشكال حينئذ في تساقط العامّ و المفهوم و صيرورتهما مجملين فاللازم حينئذ هو الرجوع إلى الاصول العمليّة نعم لو كان أحدهما أظهر فيما إذا كان الظهور فيهما وضعيا يقدّم الأظهر لأنّ أظهريّة ماله الوضع يمنع عن قرينيّة الطرف الآخر.

و إذا لم يكن بين ما دلّ على العموم و ما له المفهوم ذلك الارتباط الموجب لقرينيّة كلّ واحد للآخر و لو لم يكن بينهما أظهر فاللازم هو أن يعامل مع كلّ منهما معاملة المجمل لأنّ الظهور في كلّ منهما يسقط عن الاعتبار لأجل المعارضة فيجرى عليهما حكم المجمل و هو الرجوع إلى الاصول العمليّة.

وإذا كان بينهما أظهر في الفرض المذكور فهو المعوّل والقرينة على التصرّف في الآخر بنحو لا يخالف الأظهر بحسب العمل كحمله على الكراهة مثلاً- إذا ورد أنّه يجوز إكرام الشعراء في دليل وورد في آخر أكرم الشعراء بشرط كونهم عدولا فمفهومه هو لا تكرم الفسّاق من الشعراء فلو كانت دلالة قوله يجوز إكرام الشعراء أظهر يحمل المفهوم على الكراهة حتّى لا ينافى جواز إكرام الشعراء بحسب العمل (1).

يمكن أن يقال أولاً إنّ عمدة الوجه في ثبوت المفهوم هو الاطلاق في إفادة الانحصار لاختصاص الوضع بمجرد الاناطة و عليه فترديده بين أن يكون المفهوم وضعياً أو إطلاقياً مستدرک كما أنّ التفصيل و التشقيق بين وجود الارتباط بين ما دلّ على المفهوم و ما دل على العموم و عدمه لغو بعد كون حكمهما واحدا و هو الإجمال و ما في حكمه.

و ثانياً: إنّنا نمنع الإجمال في المتّصلين إذا كان أحدهما وضعياً و الآخر إطلاقياً لأنّ الوضعيّ تنجيزيّ و الإطلاقيّ تعلقيّ و هكذا نمنع الإجمال في المنفصلين فيما إذا كانت النسبة بينهما هي العموم و الخصوص لوضوح تقديم الخاص على العامّ و إن كان مستفاداً عن مقدّمات الإطلاق لانعقاد الظهور فيهما بعد فرض كون الكلامين منفصلين فلا وجه لدعوى الإجمال و الرجوع إلى الاصول العمليّة على تقدير الانفصال و كون النسبة هي العموم و الخصوص المطلق و عليه فالمفهوم المخالف مع الانفصال و كون النسبة هي العموم و الخصوص مقدّم على العموم كما هو مقتضى القاعدة في المنطوقين.

و العجب من الشيخ الأنصاري قدّس سرّه فإنّه تردّد في ذلك من جهة التريديد في أنّ الجملة الشرطيّة أظهر في إرادة الانتفاء عند الانتفاء بينهما أو العامّ أظهر في إرادة

ص: 199

الأفراد منه لعدم ضابطة نوعيّة يعتمد عليها في الأغلب ثمّ أحال تقديم أحدهما على الآخر إلى ما يقتضيه الموارد من الخصوصيّات و القرائن (1).

وفيه أنّ الضابطة هنا موجودة و هي كون النسبة بين المفهوم و العموم عموما و خصوصا فإنّه يوجب أظهريّة المفهوم بالنسبة إلى العامّ لكونه أخصّ فيتقدّم على العموم كسائر الموارد التي تكون النسبة هي العموم و الخصوص فالترديد ليس في محلّه فالأقوى هو تقدّم المفهوم على العموم فيما إذا كانت النسبة هي العموم و الخصوص و لذلك قال في المحاضرات و أمّا لو كانت النسبة بينهما عموما و خصوصا مطلقا فلا شبهة في تقديم الخاصّ على العامّ حيث إنّه يكون بنظر العرف قرينة على التصرّف فيه و من المعلوم أنّ ظهور القرينة يتقدّم على ظهور ذيها و إن افترض أنّ ظهورها بالاطلاق و مقدّمات الحكمة و ظهور ذلك بالوضع (2).

نعم إن عكس الأمر بأن يكون المفهوم عامّا فمقتضى القاعدة المذكورة هو العكس أي تخصيص المفهوم مثلا إذا قيل أكرم الناس إن كانوا عدولا كان مفهومه أنّه لا- يجب إكرام غير العادل سواء كان عالما أو غيره فإذا ورد أكرم العالم الفاسق كان منافيا مع عموم المفهوم و لكن يتقدّم عليه لأخصّيته بالنسبة إلى عموم المفهوم كما لا يخفى. و لا وجه لإلغاء المفهوم رأسا كما لا يخفى.

و أمّا إذا كانت النسبة بين المفهوم و العموم هي عموم من وجه فمقتضى القاعدة هو التساقط في مورد التعارض كما هو مقتضى القاعدة في المنطوقين بناء على عدم شمول الأخبار العلاجيّة للعامّين من وجه كما قرّر في محلّه.

و لكنّ المحكّي عن الشيخ قدّس سرّه أنّه قال إذا قيل أكرم العلماء بعد قولك أكرم الناس

ص: 200

1-1) مطارح الأنظار: 208.

2-2) المحاضرات: 303/5.

إن كانوا عدولا (حيث كانت النسبة بين المفهوم و العموم هي العموم من وجه لأنّ مفهوم الثاني أنّه لا يجب إكرام غير العدول سواء كانوا علماء أو غير علماء و منطوق الأوّل هو وجوب إكرام العلماء سواء كانوا عدولا أو غير عدول).

فيحتمل أن يقال بإلقاء المفهوم رأسا على تقدير تقديم العموم في مورد التعارض و هو العالم الفاسق على المفهوم القاضى بنفى وجوب إكرام الفاسق مطلقا.

و يحتمل التقييد في المنطوق كأن يقال أكرم الناس الغير العالم إن كانوا عدولا فيستفاد من الكلامين سببية كلّ من العلم و العدالة لوجوب الإكرام بل و لعلّه هو المتعيّن لعدم ما يقضى بخلافه في غير مورد التعارض من المفهوم كما عرفت فيما إذا ورد خاصّ في قبال المفهوم العامّ.

و منه يظهر الوجه لمن أطلق القول بعدم انفعال الماء الجارى و لو لم يكن كرا مع أنّ مقتضى المفهوم في قوله إذا كان الماء قدر كرا لم ينجسه شيء اعتبار الكريّة في الماء الجارى أيضا.

إذ إلقاء المفهوم رأسا ممّا لا شاهد عليه فلا بدّ إما من طرح العموم الدالّ على عدم انفعال الماء الجارى في مورد التعارض أو تقييد المنطوق و ذلك ظاهر على من تأمّل و هو الهادى (1).

و لا يخفى عليك أنّ محلّ الكلام هو تعارض العامّ مع المفهوم و هو لا يكون إلّا بعد الفراغ عن ثبوت المفهوم و مع الفراغ عنه لا مجال للإطلاق و التقييد في المنطوقين فيما إذا كانت النسبة بين العموم و المفهوم هي العموم من وجه لأنّ التصرفّ إمّا يقع في ناحية المفهوم فيقيّد إطلاقه و إمّا في ناحية العموم فيخصّص عمومه فالأمر يدور بين المفهوم و المنطوق لا المنطوقين اللهمّ إلّا أن يقال إنّ التصرفّ حيث لا يمكن في المفهوم

ص: 201

بدون التصرّف في المنطوق لأنّ المفهوم لبيّ جعل التصرّف بين المنطوقين ثمّ إنّ تقديم أحدهما على الآخر مع كون النسبة عامين من وجه لا دليل له وعلى فرض التقديم لا يوجب إلقاء المفهوم رأساً بل غايته هو إلقاء إطلاقه في مورد التعارض كما أنّ تقديم المفهوم على العموم لا يوجب إلقاء العموم رأساً بل غايته هو إلقاء عمومه في مورد التعارض.

و حيث لا ترجيح في تقديم أحدهما على الآخر لكون النسبة بينهما هي العموم من وجه فمقتضى القاعدة هو التسايط في مورد التعارض كما أنّه مقتضى القاعدة في المنطوقين إذ لا مرجح لأحدهما على الآخر وعليه فلا وجه لجعل الشيخ قدّس سرّه العامّ مقدّمًا على المفهوم.

و ممّا ذكر يظهر أنّ ما في الدرر من أنّه إن كان بينهما عموم من وجه كالدليل الدالّ على عدم انفعال الماء الجارى مطلقاً و ما دلّ على توقّف عدم الانفعال، على الكريّة فالحقّ رفع اليد عن المفهوم لأنّ العامّ المذكور يعارض حصر الشرط لا أصل الاشتراط لعدم المنافاة بين كون الكريّة شرطاً و كون الجريان شرطاً آخر و قد عرفت أنّ دلالة القضيّة الشرطيّة على حصر العلة على فرض الثبوت ليست بدلالة قويّة.

و حينئذ فهل يرفع اليد عن المفهوم مطلقاً بحيث لو احتملنا سبباً ثالثاً لعدم الانفعال لا تكون القضيّة الشرطيّة دالّة على نفيه أو يرفع اليد في خصوص ما ورد الدليل وجهان (1).

لا يخلو عن المناقشة و النظر لأنّ الكلام بعد الفراغ عن ثبوت المفهوم و انعقاد الظهور و من المعلوم أنّ بعد انعقاد الظهور و وجود المفهوم يتحقّق المنافاة بين كون الكريّة شرطاً و كون الجريان شرطاً آخر و بعد وجود المنافاة بينهما و كون النسبة بينهما هي العموم من وجه فلا وجه لرفع اليد عن المفهوم مطلقاً بل مقتضى القاعدة هو رفع

ص: 202

اليد عن إطلاق المفهوم وعموم العامّ في مورد التعارض و هو بأن نحكم بالتساقط كما هو مقتضاها في المنطوقين.

فالأولى هو أن يقال إنّ مقتضى القاعدة هو الحكم بالتساقط مع كون النسبة هي العموم من وجه إلا إذا كان مرجّح في البين كما إذا كان تقديم أحدهما على الآخر موجبا للغاء العنوان المأخوذ في موضوع الآخر رأسا دون العكس مثلا قوله عليه السلام إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء يدلّ على اعتبار الكثرة في عدم الانفعال فمفهومه هو الانفعال وإن كان الماء جاريا.

فإذا قدّم مفهومه على عموم الماء الجارى لا ينفعل كان موجبا للغوية عنوان الجارى وهكذا بالنسبة إلى ماء البئر فإنّ تقديم مفهوم قوله عليه السلام إذا كان الماء قدر كتر الخ على قوله عليه السلام ماء البئر واسع لا ينجسه شيء يوجب لغوية عنوان البئر عن الموضوعية للاعتصام رأسا فإنّ اعتصام الجميع إنّما هو بالكثرة و ببلوغه حدّ الكثرة فإذا ن يصير أخذ عنوان ماء البئر في الدليل لغوا محضا.

و حيث لا يمكن حمل كلام الحكيم على اللغوية فلا محالة يكون ذلك قرينة على تقديم العموم على المفهوم مع أنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه و مقتضاه هو الجمع بين عنوان البئر و عنوان الكثرة في التأثير بمعنى أنّ كلّ واحد منهما مؤثّر.

و لعلّ انظر الشيخ قدس سرّه إلى ذلك و إن كانت العبارة قاصرة.

و هكذا يمكن القول بالتقديم و إن كانت النسبة عموما من وجه إذا كان أحدهما حاكما بالنسبة إلى الآخر و لا كلام فيه كما لا يخفى.

فتحصّل أنّه لم يكن فرق بين المفهوم المخالف و المنطوق و بين المنطوقين سواء كانت النسبة عموما و خصوصا مطلقا أو عموما و خصوصا من وجه إذ مقتضى القاعدة في الأولى هو تقديم الخاصّ على العامّ و في الثانية هو التساقط فيما إذا لم يكن مرجّح و إلا فالمقدّم هو ذو الترجيح فلا تغفل.

إشارة

الفصل السابع: فى تعارض المفهوم مع العموم

و الكلام فيه يقع فى مقامات:

المقام الأول فى أنواع المفهوم:

إشارة

ولا- يخفى أنّ المفهوم إمّا موافق وإمّا مخالف، و الموافق هو ما دلّ اللفظ بحكم العقل على ثبوت الحكم فى الأشدّ بطريق أولى. و المخالف، هو الذى دلّ العقل عليه بواسطة تعليق الحكم فى الخطاب على العلّية المنحصرة، فإنّ مقتضى ذلك هو الانتفاء عند الانتفاء، وإلاّ لزم الخلف فى التعليق المذكور.

أقسام المفهوم الموافق:

منها موارد إلغاء الخصوصية كقوله رجل شكّ بين الثلاث و الأربع فإنّه لا شبهة فى أنّ الحكم المذكور فيه من البناء على الأكثر لا يختصّ بالرجل، و لكن فى كونه من أقسام المفهوم الموافق تأمل و نظر.

و منها المعنى الكنائى الذى سيق الكلام لأجله مع عدم ثبوت الحكم للمنطوق، كقوله تعالى: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ بِناء على كونه كناية عن النهى عن حرمة إيذائهما و لم يكن نفس الأفّ محكوماً بحكم.

و منها ما إذا سيق الكلام لأجل إفادة حكم أخفّ المصاديق للانتقال إلى سائر



الموارد بالأولوية، مثل نفس الآية الكريمة المذكورة آنفا بناء على أن الألف محكوم بالحرمة أيضا.

ومنها الحكم المستفاد من القضية التعليلية، كقوله «الخمير حرام» لأنه مسكر، فإن العلة تدلّ بمفهوم الموافقة على مساواة غير المورد المذكور مع المنطوق في الحكم.

ولا يخفى أن التعبير بالمفهوم الموافق في مورد إلغاء الخصوصية لا يخلو عن النظر، لأن مرجع الإلغاء هو تعميم المنطوق، ولا يتوسط فيه شيء مع أن اللازم في المفهوم الموافق هو توسط شيء آخر، وهكذا الأمر في التعليل، فإن مثل قوله -فإنه مسكر- يدلّ على الكبرى الكلية، وهي أن كل مسكر حرام، وهو منطوق عام، فتدبر جيّدا.

### المقام الثاني: في تقديم المفاهيم الموافقة

لا كلام في تقديم المفاهيم الموافقة على العمومات فيما إذا كانت أخصّ منها لبناء العقلاء على ذلك إلا إذا كانت العمومات أظهر، فتقدم على الخاصّ بالتصرّف في هيئة الخاصّ، كما هو المتعارف في غير مفهوم الموافق من المنخصّات.

هذا كلّه فيما إذا كانت النسبة بينهما هي العموم والخصوص.

وأما إذا كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه، فقد ذهب بعض إلى أنه يعامل معهما معاملة المنطوقين، فيحكم بتساقطهما، والرجوع إلى الأصل العملي إن لم يكن مرجّح في البين، ولا مجال للحكم بالتخيير بعد اختصاص الأخبار العلاجية بالتعارض التبايني.

والظاهر من الشيخ الأعظم في مطارح الأنظار هو تقديم المفاهيم الموافقة وإن كانت النسبة بينها وبين العمومات عموما من وجه، وذلك لقوة دلالة الكلام على المفهوم الموافق، لأنه المقصود بالإفادة، ولأنه المستفاد من الكلام بالأولوية.

يمكن أن يقال، إن ما ذكره الشيخ الأعظم حسن فيما يستفاد بالأولوية لا بالمساواة لعدم قوة الدلالة والأولوية فيها مع أنها من أقسام المفهوم الموافق.

وفصل المحقق النائيني قدس سره في المفهوم الموافق، بين ما إذا كانت النسبة بين منطوق المفهوم وبين العموم عموماً وخصوصاً، فيقدم المفهوم.

وإن كانت النسبة بين المفهوم وبين العموم، عموماً من وجه، كما إذا ورد لا تكرم الفساق وورد أكرم فساق خدام العلماء، الدالّ بمفهومه على وجوب إكرام العلماء، والوجه في ذلك أنه لا يمكن التصرف في المفهوم نفسه من دون تصرف في المنطوق، كما لا يمكن التصرف في المنطوق لكونه أخصّ، فينحصر الأمر في التصرف في العموم وإبقاء المفهوم على عمومه.

وبين ما إذا كانت النسبة بين منطوق المفهوم والعموم عموماً من وجه كما إذا كان المنطوق في مفروض المثال أكرم خدام العلماء.

وحينئذ إن قدم المنطوق على العموم في مورد التعارض ودخل بذلك الخادم الفاسق للعالم في موضوع وجوب الإكرام، كان المفهوم الثابت بالأولوية القطعية مقدماً على العموم أيضاً.

وإن قدم العموم على المنطوق، وخرج الخادم الفاسق عن موضوع وجوب إكرام خدام العلماء واختصّ الوجوب بإكرام الخدام العدول لم يثبت الأولوية إلا وجوب إكرام العدول من العلماء دون فساقهم، هذا هو حق القول في المفهوم بالأولوية.

يمكن أن يقال إنّ اللازم هو ملاحظة المنطوق والمفهوم معاً بالنسبة إلى العموم، لأنهما متوافقان في التعارض مع العموم ولا وجه لتقديم المنطوق على المفهوم أو بالعكس بل هما في عرض واحد يكونان متنافيين مع العموم إذ التعارض بعد وجود القضية وتمامية مدلولها منطوقاً ومفهوماً، وبعد هذه التمامية يكون المنطوق والمفهوم

متعارضين مع العموم في عرض واحد.

وعليه فيعمل في كل من المنطوق و المفهوم بالنسبة إلى العموم بحسب ما يقتضيه القاعدة من دون نظر إلى الآخر، فالمفهوم مقدّم على العموم، لكونه أظهر منه من جهة كونه مستفادا بالأولوية وإن كانت النسبة بينه وبين العموم هي العموم من وجه.

و المنطوق مقدّم على العموم، إن كانت النسبة بينه وبين العموم هي العموم و الخصوص، وإلاّ فهما متعارضان، فيتساقطان إن لم يكن احدهما أقوى من الآخر، كما في سائر الموارد من موارد التعارض بنحو العموم من وجه.

و لا دليل على ملاحظة المنطوق أولاً، ثم ملاحظة المفهوم بعد كونهما في عرض واحد بالنسبة إلى العموم.

فالأقرب هو ما ذهب إليه الشيخ قدس سرّه من أنّ المفهوم مقدّم مطلقاً لكونه أقوى من جهة الدلالة اللفظية، و لا يرتبط تقديم المفهوم بملاحظة نسبة المنطوق مع العموم و تقديمه، فتدبر جيّداً.

### المقام الثالث: في المفهوم المخالف

و الظاهر هو تقديم المفهوم المخالف على العامّ فيما إذا كانت النسبة بينهما هي العموم و الخصوص، و إن كان منشأ الظهور هو مقدمات الإطلاق.

ربّما يتوهم أنّ العامّ أقوى من المفهوم المخالف، لأنّ دلالة العامّ بالوضع دون المفهوم المخالف، لاستفادة المفهوم من العلية المنحصرة التي تكون مبتنية على الإطلاق الذي يزول بأدنى دليل معارض.

و هو فاسد لوضوح تقديم الخاصّ على العامّ و إن كان الخاصّ مبتنياً على مقدمات الإطلاق، و ذلك لانعقاد الظهور في كليهما و أظهرية الخاصّ بالنسبة إلى العامّ لكونه أخصّ فيتقدّم على العامّ كسائر الموارد، و لا فرق في الظهور المنعقد بين أن

يكون ناشئاً من الوضع أو من مقدمات الإطلاق، ومقتضى ما ذكر أنه لو عكس الأمر و كان المفهوم عامًا و المنطوق خاصًا فالمقدم هو المنطوق.

مثلا إذا قيل -أكرم الناس إن كانوا عدولا- كان مفهومه أنه، لا يجب إكرام غير العادل، سواء كان عالما أو غيره، فإذا ورد -أكرم العالم الفاسق- كان منافيا مع عموم المفهوم و يقدم قوله -أكرم العالم الفاسق- على عموم المفهوم قضاء لتقديم الخاص على العام. هذا كله بناء على كون النسبة بين المفهوم المخالف و المنطوق العام هي العموم و الخصوص. و أما إذا كانت النسبة بينهما هي عموم من وجه، فمقتضى القاعدة، هو الحكم بالتساقط في مورد التعارض، كما هو مقتضى القاعدة في المنطوقين بناء على عدم شمول الأخبار العلاجية لغير التعارض التبايني.

إلا- إذا كان أحدهما حاكما بالنسبة إلى الآخر فالحاكم مقدم، أو إذا كان تقديم أحدهما على الآخر موجبا للغوية الآخر دون العكس فالعكس مقدم، مثلا قوله عليه السلام «إذا كان الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء» يدل بمفهومه على اعتبار الكثرة في عدم الانفعال. و إن كان الماء جاريا، فإن قدم ذلك على عموم قوله عليه السلام الماء الجارى لا ينفعل لزم اللغوية، و ذلك قرينة على تقديم قوله الماء الجارى على مفهوم قوله إذا كان الماء قدر كَرَّ لم ينجسه مع أن النسبة بينهما هي العموم من وجه و مقتضى ذلك هو الجمع بين عنوان الجارى و الكثر في التأثير بمعنى أن كل واحد منهما مؤثر في عدم الانفعال.

إشارة

و لا يخفى عليك أنه إذا تعقب الاستثناء جملاً متعدداً مثل قوله تعالى: وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَبْوَابِ عَدَاةٍ فَجَلَدُوا فِيهَا ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَ لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا الْآيَةُ (1) وقد وقع الكلام فى أنّ الاستثناء ظاهر فى استثناء الجميع من الفسق و من الحكم بعدم قبول الشهادة و من الحكم بجلدهم ثمانين.

أو ظاهر فى خصوص الأخيرة أو لا ظهور له فى واحد منها وجوه أو أقوال يقع الكلام فى مقامين.

**المقام الأول: فى مقام الثبوت و إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع و لا يخفى...**

فى مقام الثبوت و إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع و لا يخفى عليك أنه قد ادعى غير واحد أنّ رجوع الاستثناء إلى الجميع مستلزم لاستعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد و هو غير ممكن و قد أجاب عنه فى الكفاية بأنّ رجوعه إلى الكلّ ممكن و صحيح ضرورة أنّ تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى فى أنّه لا يوجب تفاوتاً أصلاً فى ناحية الأداة بحسب المعنى و كان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً كما هو الحال فى المستثنى و تعدد المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدد المستعمل فيه أداة الإخراج مفهوم (فلا يرد عليه أنّ الأداة لما وضعت للإخراج بالحمل الشائع بناء على أنّ الموضوع له فى الحروف

ص: 209

خاصّ يلزم من استعمالها في الإخراج استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد وهو في الحروف أشكال لأنها آلات لملاحظة الغير فيلزم أن يكون الشيء الواحد فانيان في شيئين أو أكثر).

و من المعلوم أن بعد إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع فإن استظهر ذلك منه فالجميع مورد الاستثناء ولا كلام وإلا فأمكن دعوى الإجمال فإن مع إمكان رجوع الاستثناء إلى الكل وصحته.

صارت الجمل مكتنفة بما يصلح للقربية و معه لا تكون ظاهرة في العموم فلا بد في مورد الاستثناء في غير الأخيرة من الرجوع إلى الاصول و أمّا الأخيرة فاستثناؤه متيقن و إن لم يكن الاستثناء ظاهرا فيه (1).

اورد عليه المحقق الاصفهاني قدس سره بأن أداة الاستثناء إذا كانت موضوعة للإخراج الخاصة فلا محالة يتعدّد الإخراج بتعدّد أحد الطرفين بدهة كونه أمرا نسبيا يتعدّد بتعدّد الطرف فلو لا لحاظ الوحدة في الجمل المتعدّدة أو في المستثنيات المتعدّدة لم يكن الإخراج واحدا و شمولها حينئذ للمتعدّد بما هو متعدّد موجب للاستعمال في أزيد من معنى واحد ولا جامع مفهوميّ بناء على خصوصية الموضوع له.

و أمّا صحة إخراج المتعدّد فلا تجدى إذ الخارج إن كان متعدّدا بالذات و واحدا مفهوما كما إذا قال إلا النحويين مثلا فلا إشكال لأنّ الخارج بما هو ملحوظ من حيث الخروج واحد.

و إن كان متعدّدا مفهوما فلا محالة لا يصحّ إلا بالعطف وهو في حكم تعدّد أداة

ص: 210

1-1) راجع الكفاية: 365/1.

و ظاهر كلامه هو اختيار القول الثاني حيث إنه إذا لم يمكن رجوع الاستثناء إلى الجميع فلا محالة يكون ظاهرا في الرجوع إلى الأخيرة من الجمل فبقية سائر الجمل على ظهورها إذ الاستثناء المذكور لا يصلح للرجوع إليها.

و يمكن الجواب عنه بأن لا نسلم تعدد الإخراج بتعدد الأطراف إذ يمكن إخراج المتعدّات بإخراج واحد كما يمكن نداء الأشخاص بنداء واحد مع أنّ الأشخاص بوجودهم الخاصّ يكونون موردا للنداء و عليه فلا يلزم من كون الاستثناء مربوطا بالجمل المتعدّدة استعمال أداة الاستثناء في أكثر من معنى واحد كما أنّه لا يلزم من نداء الأشخاص المتعدّدة بنداء واحد استعمال أداة النداء في أكثر من معنى واحد بل الإخراج والنداء مستعملان في المعنى الواحد و معنى كون اللفظ فانيا في المعنى ليس هو إلاّ إفادة المعنى لا الفناء التكوينيّ لأنّه خلف في الواقعيّات.

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه إنّ الاستعمال ليس إلاّ جعل اللفظ آلة لإفادة المعنى.

فإن كان هذا هو المراد من جعله قالبا و فانيا و وجها و عنوانا للمعنى إلى غير ذلك من التعبيرات فلا دليل على امتناع كون شيء واحد قالبا لشيئين أو فانيا فيهما أى يكون اللفظ منظورا به و المعنيان منظورا فيهما و إن كان المراد شيئا آخر فلا بدّ من بيانه و وجه امتناعه.

و أمّا فناء اللفظ بحسب وجوده الواقعيّ في المعنى بحيث لا يبقى واقعا إلاّ شبيّه المعنى فهو أمر غير معقول لأنّ اللفظ له فعلية و ما كان كذلك لا يمكن أن يفنى في

و عليه إفادة المتكثرات لا تستلزم تكثّر الإفادة فلا يلزم من رجوع الاستثناء إلى الجمل المتعدّدة إفادة الاستثناء للاخراجات المتعدّدة كما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه بل الاستثناء يفيد إخراج المتعدّدات.

هذا مضافا إلى أنّ المستثنى إذا كان كليّا يشمل مصاديقه و لو فى الجمل السابقة مع عدم منافاته لجزئية الاستثناء أو الإخراج، و إليه أشار سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال هذا مع منع لزوم استعمال الأداة فى أكثر من معنى فإنّ المستثنى إذا كان كليّا قابلا للصدق على الكثيرين فاخرج ب«إلا» وغيرها، يكون الاستثناء بإخراج واحد مخرجا للكثيرين فقله أكرم العلماء و أضف التجار إلا الفساق منهم إخراج واحد للفساق قابل للانطباق على فساق العلماء و التجار فلا يكون استعمال الأداة فى أكثر من معنى واحد (2).

ثمّ لا فرق فيما ذكر بين أن يكون مفاد أداة الاستثناء هو مفهوم الإخراج أو شخص الإخراج لإمكان تعلق شخص الإخراج بالمتعدّدات كما يمكن تعلق شخص النداء بالمتعدّدات.

كما لا حاجة إلى جعل الاستعمال من باب جعل العلامة بأن يقول يمكن أن يلحظ فى المقام حقائق ربطية متعدّدة بعدد المستثنى منه و تجعل كلمة واحدة علامة لتلك الملحوظات المتعدّدة كما أمكن ذلك فى الأسماء لما عرفت من إمكان إخراج الكثيرين بإخراج واحد فيما إذا كان اللفظ آلة لإفادة المعنى حيث إنّ الإخراج الحقيقى يصلح أن يتعلّق بالمتعدّدات كتعلّق النداء و البعث بالمتعدّدات كما ترى تحرّك الجيوش

ص: 212

1-1 (1) مناهج الوصول: 183/1-184.

2-2 (2) مناهج الوصول: 306/2.



بأمر واحد وبعث واحد من ناحية الأمير.

## المقام الثاني: في مقام الإثبات.

ولا يخفى عليك أنه يختلف ذلك بحسب تكرار الحكم أو الموضوع أو كليهما و عدمه أو بحسب ذكر الاسم الظاهر في الجملة الأولى و عطف سائر الجمل عليها مشتملا على الضمير إليه أو ذكر الاسم الظاهر في جميع الجمل و إلى غير ذلك من التفصيلات فالأولى هو أن نذكر بعضها مع النقص و الإبرام و نقول مستعينا بالله تعالى هنا تفصيلات.

أحدها: ما في نهاية النهاية من التفصيل بين ما إذا كان الاستثناء قيذا للموضوع لا إخراجا عن الحكم فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيرة و بين ما إذا كان الاستثناء إخراجا عن الحكم فقال فإن لم يتكرر الحكم في الجمل فالظاهر بل المتعين هو رجوعه إلى الجميع بخلاف ما إذا تكرّر الحكم في الجمل.

ففي مثل أكرم العلماء و الشرفاء و الشعراء إلاّ الفساق يرجع الاستثناء إلى الجميع فإنّ المستثنى منه في الحقيقة هو الحكم و هو واحد غير متعدّد.

و في مثل أكرم العلماء و أكرم الشرفاء و أكرم الشعراء إلاّ الفساق فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى الأخيرة مدّعيا بأنّ الظاهر بمقدّمات الحكمة إذا كان المتكلم في مقام البيان و لم يتم قرينة على الرجوع إلى غير الأخيرة هو الرجوع إليها فإنّ رجوعه إلى غير الأخيرة يحتاج إلى البيان (1).

و فيه ما لا يخفى حيث إنّ التفرقة بين ما إذا كان الاستثناء قيذا للموضوع و بين ما إذا كان قيذا للحكم لا وجه له فإنّ البحث و النزاع يشمل الصورتين.

هذا مضافا إلى إمكان منع كون الحكم واحدا في مثل أكرم العلماء و الشرفاء

ص: 213

و الشعراء إلا الفساق لأن مقتضى تعدد الموضوع هو تعدد الحكم كقوله عليه السلام اغسل للجمعة و الجنابة و الزيارة و أيضا لا مجال للأخذ بمقدمات الحكمة مع وجود ما يصلح للرجوع إلى الجميع فدعوى اختصاص الاستثناء بالأخير غير ثابتة و أصالة عدم القرينة لا تجرى فيما إذا كان في الكلام ما يصلح للقرينية إذ لا بناء من العقلاء على عدم قرينية الموجود.

و ثانيها: ما فصله المحقق النائيني قدس سره بين تكرار الموضوع و عدمه حيث فصل بين صورة تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة كما في مثل الآية الكريمة: وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلُدُوهُنَّ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَ لَا تَقْبَلُوا لَهُنَّ شَهَادَةً أَبَدًا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا (1).

فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة لأن تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة مستقلا يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة الأخيرة إلى دليل آخر مفقود على الفرض.

و بين صورة عدم تكرار عقد الوضع و اختصاص ذكره بصدر الكلام كما إذا قيل أكرم العلماء و أضفهم و أطعمهم إلا فساقهم.

فلا مناص فيه عن الالتزام برجوعه إلى الجميع لأن المفروض أنّ عقد الوضع فيه لم يذكر إلا في صدر الكلام و حيث إنّه لا بدّ من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع فلا بدّ من رجوعه إلى الجميع و أمّا كون العطف في قوّة التكرار فهو و إن كان صحيحا إلا أنّه لا يوجب وجود عقد وضع آخر في الكلام ليكون صالحا لرجوع الاستثناء إليه.

إلى أن قال و ممّا ذكرناه يظهر أنّه لو كرّر عقد الوضع في وسط الجمل المتعدّدة

ص:214

لزم رجوع الاستثناء إليه فتخصّص الجملة المشتملة عليه و الجمل المتأخّرة عنها و تبقى الجمل السابقة عليها على عمومها (1).

وفيه أنّ استقلال الجملة لا يمنع من احتمال رجوع الاستثناء إلى السابق كما أنّ الضمير لا يمنع من ورود الاستثناء عليه بعد كونه قائما مقام الاسم الظاهر و أيضا لزوم رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع محلّ منع إذ ليس هو إلا لإخراج الحكم كقولهم ما جاء في القوم الأ زيد لظهوره في تخصيص مجيء زيد لا لتقييد الموضوع ثم تعليق الحكم عليه كأن يتصوّر القوم باستثناء زيد ثم علّق عليه عدم المجيء.

قال في منتهى الاصول إنّ هذا الاستثناء يصلح للرجوع إلى الجميع بحيث لو علمنا أنّ المتكلّم أراد الاستثناء من الجميع لا يلزم منه خلاف أصل أو ارتكاب تجوّز و عناية و أمثال ذلك من تقدير و إضمار و غيره و مع وجود مثل ذلك كيف يمكن إجراء أصالة العموم و هل للعقلاء بناء على عدم المنحصّص مع وجود ما يصلح للمخصّصية فيه إشكال نعم لا ننكر أنّ في بعض الموارد بحسب المتفاهم العرفي يكون المرجع خصوص الجملة الأخيرة أو الجميع لقرائن حالّية أو مقالّية أو لجهة أخرى و لكنّه خارج عن محلّ الكلام (2).

و لعلّ المفصّل توهم أنّ الأداة الاستثنائية بمنزلة الوصف للمستثنى منه و حيث لا تتّصف الضمير بشيء يرجع التوصيف إلى مرجعه و لكنّه كما أفاده المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه خلط بين أداة الاستثناء الوصفية و الاستثنائية فإنّ الاولى حيث أنّها وصفية و الضمير المتّصل غير قابل للتوصيف فلا بدّ من رجوعها إلى المذكور في صدر الكلام مع أنّ الكلام في الاستثنائية الراجعة إلى المفهوم التركيبي لا الافرادى.

ص: 215

1- 1) أجود التقريرات: 496/1-498.

2- 2) منتهى الاصول: 464/1.

وأما ما ذكره من أنّ عقد الوضع المذكور في الجملة الأخيرة فقد أخذ الاستثناء محلّه وغيره محتاج إلى دليل مفقود هنا ففيه أنّه مصادرة و غايته أنّ الأخيرة متيقّنة وأنّ غيرها يحتاج إلى دليل (1).

و ثالثها: ما فصله السيّد المحقّق الخوئي قدّس سرّه في حاشية أجود التقريرات بين تعدّد القضية بدون تكرار المحمول وبين تعدّد القضية مع تكرار المحمول حيث قال إذا تعدّدت القضية بتعدّد موضوعاتها دون محمولاتها كما إذا قيل أكرم العلماء والأشرف والشيخ إلاّ الفسّاق منهم فالظاهر فيه رجوع الاستثناء إلى الجميع لأنّ القضية في مثل ذلك وإن كانت متعدّدة صورة إلاّ أنّها في حكم قضية واحدة قد حكم فيها بوجوب إكرام كلّ فرد من الطوائف الثلاث إلاّ الفسّاق منهم فكأنّه قيل أكرم كلّ واحد من هذه الطوائف إلاّ من كان منهم فاسقا.

بخلاف ما إذا تعدّدت القضية بتعدّد موضوعاتها مع تكرّر عقد الحمل فيها كما إذا قيل أكرم العلماء والأشرف وأكرم الشيخ إلاّ الفسّاق منهم فإنّ الظاهر فيه رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة المتكرّر فيها عقد الحمل وما بعدها من الجمل لو كانت لأنّ تكرار عقد الحمل في الكلام قرينة على قطع الكلام عمّا قبله وبذلك يأخذ الاستثناء محلّه من الكلام فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة المتكرّر فيه عقد الحمل إلى دليل آخر مفقود على الفرض.

و إذا تعدّدت القضية فيه بكلّ من الموضوع والمحمول كما إذا قيل أكرم العلماء وجالس الأشرف إلاّ الفسّاق منهم فالظاهر فيه رجوع الاستثناء إلى خصوص الأخيرة لما تقدّم (2).

ص: 216

1- 1) نهاية الدراية: 207/2.

2- 2) أجود التقريرات: 496/1.

وفيه أولاً: أنّ القضية فيما إذا تعددت الموضوعات تكون متعدّدة بتعدّد موضوعاتها وكونها فى حكم قضية واحدة قد حكم فيها على عنوان واحد فيرجع الاستثناء إلى الجميع منظور فيه لأنّ إمكان إرجاع المتعدّد إلى المتّحد لا يوجب الاتّحاد الفعلى و مع التعدّد الفعلى يمكن اختلاف الجمل المتعدّدة فى الاستثناء و عدمه.

و ثانياً: أنّ تعدّد القضايا و أحكامها فيما إذا تكرّر محمولاتها لا يمنع عن إمكان رجوع الاستثناء إلى جميع موضوعاتها ألا ترى جواز تصريح المتكلم فى مثل المثال برجوع الاستثناء إلى الجميع و لا يعترض عليه بأنّ الجملة الأخيرة قرينة على قطع الكلام عمّا قبله و مع القطع يلزم إقامة دليل آخر على استثناء موضوعات القضايا السابقة هذا مضافاً إلى إمكان رجوع أحكام القضايا المتعدّدة المذكورة إلى حكم واحد لاّتحادها على المفروض.

نعم لا يبعد دعوى ظهور رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فيما إذا تغايرت الجمل موضوعاً و محمولاً كالمثال المذكور أخيراً أى أكرم العلماء و جالس الأشراف إلاّ الفسّاق منهم.

و رابعها: ما فصّله فى منتقى الاصول بين ما إذا اتّحد المحمول مع تكرّر ذكر العمومات مثل أن يقال أكرم العلماء و التجّار و الأدباء إلاّ الفسّاق منهم.

فالاستثناء راجع إلى الجميع و لا- تعيّن لرجوعه إلى الأ-خير و كونه أقرب العمومات إلى الضمير لا يوجب التعيّن و إلاّ فالأبعد أيضاً فيه خصوصيّة و هى الأبعديّة فلا يصلح العامّ الأخير لرجوع الضمير إليه و عليه فيتعيّن رجوعه إلى الجميع.

و بين ما إذا تكرّر المحمول بدون العطف سواء اتّحد أم اختلف مثل أن يقال أكرم العلماء أضف التجّار احترم الأدباء إلاّ الفسّاق منهم فالمتعيّن هو رجوع الضمير إلى الأخيرة إذ بيان كلّ حكم بجملة مستقلة غير مرتبطة بسابقتها برابط يوجب كون الجملة السابقة فى حكم المغفول عنها و المنتهى عن شئونها و هذا الأمر يوجب نوع

تعيّن للأخيرة من بين الجمل الأخرى السابقة عليها.

وعلى هذا جرت سيرة العرف.

وبين ما إذا تكرّر المحمول مع العطف مثل أن يقال أكرم العلماء و أضف التجار و احترم الادباء إلاّ الفساق منهم فيكون مجملا إذ يحتمل أن يكون استقلال الأخير في الحكم موجبا لتعيّنه عرفا من بينها كما يحتمل أن يكون ربط الأخير بحرف العطف موجبا لعدم تعيّنه لكون الجميع بمنزلة الجملة الواحدة فيكون الكلام مجملا و لكن تخصيص الأخيرة قدر متيقن (1).

وفيه أولا أنّ دعوى تعيّن رجوع الاستثناء إلى الجميع في الصورة الاولى لا شاهد لها مع كون القضية متعدّدة بتعدّد موضوعاتها و عدم تعيّن رجوعه إلى الجملة الأخيرة لا يوجب تعيّن رجوعه إلى الجميع بل يمكن أن يكون مجملا إن لم نقل بتعيّن رجوعه إلى الأخير.

وثانيا: أنّ دعوى تعيّن رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة في الصورة الثانية مستدلا بأنّ الجملة السابقة في حكم المفعول عنها من جهة ترك العطف كما ترى إذ لو سلّمنا التركيب المذكور في الأدبيات العربيّة فدعوى كون الجمل السابقة في حكم المفعول عنها ممنوعة إذ عدم العطف لو لم يوجب الارتباط لاشعاره بعدم تمامية الجملة لا يوجب الجملة السابقة مفعولا عنها.

وعليه فإن كان نوع المحمول متّحدا فلا يكون ظاهرا في الرجوع إلى الأخير كما لا يكون ظاهرا في الرجوع إلى الجميع.

وإن كان نوع المحمول مختلفا فلا يبعد دعوى ظهور رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة لتغاير الجمل موضوعا و محمولا كما مرّ.

ص: 218

و ثالثاً: أنّ دعوى الإجمال فى الصورة الثالثة بدعوى أنّ استقلال الأخير فى الحكم يوجب التعيّن وربط الأخير بحرف العطف يوجب عدم التعيّن لكون الجميع بمنزلة الجملة الواحدة فمع تعارض الأمرين يحصل الإجمال مندفعة بأنّ العطف لا يوجب وحدة الجمل بل الواو تدلّ على مغايرة الجمل بعضها مع بعض و لكن مع ذلك لا ينافى رجوع الاستثناء إلى الجميع نعم لا يبعد دعوى ظهور الكلام فى الرجوع إلى الأخير بعد تغايرها مع سائر الجمل موضوعاً و محمولاً فلا تغفل.

و خامسها: ما فصّله سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بين ما إذا ذكر الاسم الظاهر فى الجملة الاولى و عطف سائر الجمل عليها مشتملاً على الضمير الراجع إليه و اشتمل المستثنى أيضاً على الضمير كقوله أكرم العلماء و سلّم عليهم و ألبسهم إلاّ الفسّاق منهم فالظاهر رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل.

لأنّ الضمير كما مرّ موضوع لنفس الإشارة إلى الغائب كما أنّ أسماء الإشارة موضوعة للإشارة إلى الحاضر فإن اشتمل المستثنى على الضمير يكون إشارة إلى شىء و لم يكن فى الجمل شىء صالح للإشارة إليه إلاّ الاسم الظاهر المذكور فى صدرها و أمّا سائر الجمل فلا تصلح لإرجاع الضمير إليها لعدم عود الضمير إلى الضمير.

و كذا لا يبعد أن يكون الاستثناء من الجميع اذا لم يشتمل المستثنى على الضمير مع اشتمال الجملة عليه كما لو قال فى المثال المتقدّم إلاّ بنى فلان.

أمّا إذا قلنا بأنّ الضمير فى مثله منوئى فلما ذكرنا و إن قلنا بعدم النيّة فلأنّ الضمير فى سائر الجمل غير صالحه لتعلّق الاستثناء بها فإنّها بنفسها غير محكومة بشىء فلا محالة يرجع الاستثناء إلى ما هو صالح له (1).

و لا يذهب عليك أنّ مراده قدّس سرّه أنّه إذا اشتمل المستثنى على الضمير أو كان

ص: 219

الضمير منويًا فيه كان الاستثناء راجعًا إلى جميع الجمل.

لعدم عود الضمير إلى الضمير وهو قرينة على عوده إلى الاسم الظاهر المذكور في صدرها وعليه فمع تخصيص الاسم الظاهر المذكور في صدرها لا مجال لإطلاق الجمل التابعة وإن كان لها إطلاق فهو بدويّ فبعد رجوع الاستثناء إلى الاسم الظاهر لا ينعقد الإطلاق بل مقتضى رجوع الضمائر إلى الصدر هو الاتحاد في المراد.

ولا- وقع بعد ما عرفت لما يقال من أنّ الموضوع والمحمول نفس المسمّيات والمعاني فلا فرق بين أدائها بأيّ طريق لما عرفت من الفرق حيث أنّ صحّة رجوع الضمير إلى الاسم الظاهر وعدم صحّة ذلك بالنسبة إلى الضمير قرينة على عدم تعميم المسمّى في موضوعات جميع الجمل.

ولكن بعد وفي النفس شيء وهو أنّ تقييد الموضوع في الجملة الأخيرة باستثناء الفاسق من العلماء لا يستلزم تقييد الموضوع في الجمل السابقة لأنّ الجمل السابقة معطوفة على الاسم الظاهر في الصدر بما هو مستعمل في معناه اللغويّ لا بما هو مراد جدّيّ ورجوع الضمير إلى الصدر لا يستلزم رجوع الاستثناء إليه أيضًا وبالجملة تعريف المستثنى متوقّف على الرجوع إلى الصدر لا نفس الاستثناء كما لا يخفى.

هذا مضافًا إلى أنّه لو لم يكن الضمير منويًا في المستثنى فلا وجه لدعوى رجوع الاستثناء إلى الجميع مستدلًا بأنّ الضمير في سائر الجمل غير صالحة لتعلّق الاستثناء بها فإنّها بنفسها غير محكومة بشيء فلا محالة يرجع الاستثناء إلى ما هو صالح له وهو الاسم الظاهر المذكور في الصدر لأنّ الضمير قائم مقام الاسم الظاهر فيجوز تخصيصه وقد عرفت صحّة تخصيص الضمير دون العامّ فيما مرّ من البحث في أنّ تعقّب العامّ بضمير لا يراد منه إلاّ بعض أفراد العامّ هل يوجب تخصيص العامّ أولاً فراجع.

فتحصّل ممّا ذكرناه في مقام الاثبات صحّة القول برجوع الاستثناء إلى الأخير



فيما إذا كانت الجمل المتكررة متغايرة موضوعا و محمولا مثل أن يقال أكرم العلماء و جالس الأشراف و أتبع آباءك إلا الفساق منهم فإنّ الظاهر أنّ الجمل المذكورة متغايرة و الجمل المتغايرة كالمفصلة و لا دليل لرجوع قيد بعض إلى الآخر إلا إذا قامت قرينة مقالية أو حالية على ذلك.

و أمّا سائر الموارد فلم يثبت الظهور فيه لا- بالنسبة إلى رجوع الاستثناء إلى الجميع و لا- بالنسبة إلى الأ-خير بل اللازم هو ملا-حظة خصوصيات الموارد فلا تغفل.

ص: 221

الفصل الثامن: في الاستثناء المتعقب للجمل

فقد وقع الكلام في أنّ الاستثناء، ظاهر في استثناء جميع الجمل المتقدمة، أو ظاهر في خصوص الأخيرة، أو لا ظهور له أصلاً؟ يقع البحث في مقامين:

### المقام الأول: في مقام الثبوت:

وقد ادّعى أنّ رجوع الاستثناء إلى الجميع مستلزم لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد وهو غير ممكن.

يمكن منع ذلك ضرورة، أنّ تعدّد المستثنى منه كتعدّد المستثنى في أنّه لا يوجب تفاوتاً في ناحية الأداة بحسب المعنى، وكان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدّداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً كما هو الحال في المستثنى وعليه فدعوى أنّ رجوع الاستثناء إلى الجميع مستلزم لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد كما ترى.

ربّما يتوهم تعدّد الإخراج بتعدّد الأطراف، فلو لا لحاظ الوحدة في الجمل المتعدّدة أو المستثنيات المتعدّدة، لا يكون الإخراج واحداً، وشمولها حينئذ للمتعدّد بما هو متعدّد موجب للاستعمال في أزيد من معنى واحد ولا جامع مفهوميّ بناء على خصوصيّة الموضوع له.

ويمكن الجواب عنه بأنّ الاستعمال ليس إلّا جعل اللفظ آلة لإفادة المعنى، فإن

كان هذا هو المراد من جعله قالبا وفانيا فلا دليل على امتناع شيء واحد قالبا لشيئين أو أكثر، وإن كان المراد شيئا آخر فلا بدّ من بيانه.

وعليه إفادة المتكثرات لا تستلزم تكثّر الإفادة، فلا يلزم من رجوع الاستثناء إلى الجمل المتعدّدة إفادة الاستثناء للإخراجات المتعدّدة بل الاستثناء يفيد إخراج المتعدّات، فلا تغفل.

## المقام الثاني: في مقام الإثبات

ولا يخفى أنّه يختلف بحسب تكرار الحكم أو الموضوع أو كليهما وعدمه، أو بحسب ذكر الاسم الظاهر في الجملة الاولى و عطف سائر الجمل عليها مشتملة على الضمير الراجع إليه، أو ذكر الاسم الظاهر في جميع الجمل، وإلى غير ذلك من التفصيلات، فالأولى هو الإشارة إلى بعضها.

أحدها: ما في نهاية النهاية من التفصيل بين ما إذا كان الاستثناء قيّدا للموضوع لا إخراجا عن الحكم فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيرة.

وبين ما إذا كان الاستثناء إخراجا عن الحكم، فقال فإن لم يتكرّر الحكم في الجمل، فالظاهر بل المتعيّن هو رجوعه إلى الجميع بخلاف ما إذا تكرّر الحكم في الجمل.

ففي مثل أكرم العلماء و الشرفاء و الشعراء إلاّ الفسّاق، يرجع الاستثناء إلى الجميع، لأنّ المستثنى منه هو الحكم و هو واحد غير متعدّد.

وفي مثل أكرم العلماء و أكرم الشرفاء و أكرم الشعراء إلاّ الفسّاق، فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى الأخيرة مدّعيا بأنّ الظاهر بمقدّمات الحكمة إذا كان المتكلّم في مقام البيان و لم يتم قرينة على الرجوع إلى غير الأخيرة هو الرجوع إليها، فإنّ رجوعه إلى غير الأخيرة يحتاج إلى البيان.

وفيه ما لا يخفى حيث إنّ البحث يعمّ صورتين ولا وجه للتفرقة المذكورة. هذا مع إمكان منع كون الحكم واحداً في مثل أكرم العلماء و الشرفاء و الشعراء إلاّ الفساق لأنّ مقتضى تعدّد الموضوع هو تعدّد الحكم كقوله عليه السّلام اغسل للجمعة و الجنابة.

و أيضاً لا مجال للأخذ بالمقدمات مع وجود ما يصلح للرجوع إلى الجميع في الكلام.

و ثانياً: ما فصله المحقّق النائيني قدّس سرّه، بين تكرار عقد الوضع، فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الأخيرة، لأنّ تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة مستقلاً يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة الأخيرة إلى دليل آخر و هو مفقود، و بين عدم تكرار عقد الوضع و اختصاص ذكره بصدر الكلام، كما إذا قيل «أكرم العلماء و أضفهم و أطعمهم إلاّ فساقهم»، فلا مناص عن الالتزام برجوعه إلى الجميع.

و فيه أنّ استقلال الجملة لا يمنع من احتمال رجوع الاستثناء إلى السابق، و دعوى لزوم رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع محلّ منع، إذ ليس الاستثناء إلاّ- لإخراج الحكم، كقولهم ما جاء في القوم إلاّ زيد، لظهوره في تخصيص مجيء زيد لا لتقييد الموضوع ثمّ تعليق الحكم عليه، كأن يتصوّر القوم باستثناء زيد، ثمّ علّق عليه عدم المجيء.

و الشاهد على إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع، أنّه لو علمنا أنّ المتكلّم أراد الاستثناء من الجميع لا يلزم منه خلاف أصل من الاصول، أو ارتكاب تجوّز، و معه لا مجال لأصالة العموم، لأنّ الاستثناء المذكور ممّا يصلح للمخصّصة.

و ثالثاً: ما فصله السيد المحقّق الخوئي قدّس سرّه بين تعدّد القضية بدون تكرار المحمول، كما إذا قيل «أكرم العلماء و الأشراف و الشيوخ إلاّ الفساق». منهم فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى الجميع، لأنّ القضية في الفرض المذكور في حكم

وبين تعدد القضية مع تكرر عقد الحمل، كما إذا قيل: «أكرم العلماء والأشرف وأكرم الشيوخ إلا الفساق منهم»، فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة المتكرر فيها عقد الحمل وما بعدها من الجمل لو كانت لأن تكرار عقد الحمل قرينة على قطع الكلام عما قبله. وبذلك يأخذ الاستثناء محله من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة المتكرر فيها عقد الحمل إلى دليل آخر مفقود على الفرض.

وفيه أن القضية فيما إذا تعددت موضوعاتها تتعدد بتعدددها، ومع التعدد يمكن اختلاف الجمل المتعددة في الاستثناء و عدمه.

هذا مضافا إلى أن تعدد القضايا عند تكرر محمولاتها، لا يمنع عن إمكان رجوع الاستثناء إلى جميع موضوعاتها، والشاهد عليه جواز تصريح المتكلم بذلك.

نعم لا- يبعد دعوى ظهور رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فيما إذا تغيرت الجمل موضوعا و محمولا، كقولهم أكرم العلماء وجالس الأشرف إلا الفساق منهم.

ورابعها: هو التفصيل بين ما إذا اتحد المحمول مع تكرر الموضوعات، مثل أن يقال أكرم العلماء والتجار والادباء إلا الفساق منهم فالاستثناء راجع إلى الجميع.

وبين ما إذا تكرر المحمول بدون العطف، سواء اتحد أم اختلف، مثل أن يقال، أكرم العلماء أضف التجار احترم الادباء إلا الفساق منهم.

فالمتعين هو رجوع الضمير إلى الأخيرة، إذ بيان كل حكم بجملة مستقلة غير مرتبطة بسابقتها يوجب كون الجملة السابقة في حكم المغفول عنها والمنتهى عن شئونها.

وبين ما إذا تكرر المحمول مع العطف، مثل أن يقال أكرم العلماء وأضف التجار واحترم الادباء إلا الفساق منهم.

وفي هذه الصورة يحتمل أن يكون استقلال الأخيرة موجبا لتعيينه، ويحتمل أن

يكون ربط الأخيرة بغيرها بحرف العطف موجبا لعدم تعينه لكون الجميع بمنزلة الجملة الواحدة، فيكون الكلام مجملا و لكن تخصيص الأخيرة قدر متيقن.

وفيه أن دعوى تعيين رجوع الاستثناء إلى الجميع في الصورة الاولى لا شاهد لها مع كون القضية متعددة بتعدد موضوعاتها، إذ عدم تعيين رجوعه إلى الأخيرة لا- يلازم تعيين رجوعه إلى الجميع، بل يمكن القول بالإجمال إن لم نقل بتعيين رجوعه إلى الأخيرة. هذا مضافا إلى أن دعوى تعيين رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة في الصورة الثانية كما ترى إذ لو سلمنا هذا التركيب في الأدبيات العربية لا نسلم كون الجمل السابقة في حكم المغفول عنها، و حينئذ إن كان نوع المحمول متحدا فلا ظهور له في الرجوع إلى الأخيرة و لا إلى الجميع.

و إن كان نوع المحمول مختلفا فدعوى ظهور رجوع الاستثناء إلى الأخيرة غير بعيدة.

و أيضا دعوى الإجمال في الصورة الثالثة مندفة، بأن العطف لا يوجب وحدة الجمل بل الواو تدل على مغايرة الجمل بعضها مع بعض، و لكن مع ذلك لا ينافي رجوع الاستثناء إلى الجميع. نعم لا يبعد دعوى ظهور الكلام في الرجوع إلى الأخيرة بعد تغايرها مع سائر الجمل موضوعا و محمولا.

و خامسها: هو التفصيل بين ما إذا ذكر الاسم الظاهر في الجملة الاولى و عطف سائر الجمل عليها مشتملا على الضمير الراجع إليه و اشتمل المستثنى أيضا على الضمير كقوله أكرم العلماء و سلم عليهم و ألبسهم إلا الفساق منهم.

فإن الظاهر منه هو رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل.

و الوجه في ذلك أن الضمير في المستثنى إشارة إلى شيء و لم يكن في الجمل شيء صالح للإشارة إليه إلا الاسم الظاهر المذكور في صدرها، و أمّا سائر الجمل فلا تصلح لإرجاع الضمير إليها لعدم عود الضمير إلى الضمير.

بل لعلّ الأمر كذلك، فيما إذا لم يكن المستثنى مشتملاً على الضمير، ولكن الجمل السابقة تكون مشتملة على الضمير ويعود إلى الاسم الظاهر في الجملة الأولى كما يقال في المثال السابق، إلاّ بنى فلان، لأنّ الضمير في سائر الجمل غير صالح لتعلّق الاستثناء به فإنّه بنفسه غير محكوم بشيء، فلا محالة يرجع الاستثناء إلى ما هو صالح له.

فإذا عاد الضمير في المستثنى إلى الاسم الظاهر المذكور في صدر الجمل لا ينعقد الإطلاق في الجمل التالية بل يتّحد المراد بين الجمل.

وفيه أنّ تقييد الموضوع في الجملة الأخيرة باستثناء الفاسق من العلماء لا يستلزم تقييد الموضوع في الجمل السابقة، لأنّ الجمل السابقة معطوفة على الاسم الظاهر في الصدر بما هو مستعمل في معناه اللغوي، لا بما هو مراد جدّيّ، ورجوع الضمير إلى الصدر لا يوجب رجوع الاستثناء إليه أيضاً. وبالجملة تعريف المستثنى متوقّف على رجوع الضمير إلى الصدر، لا نفس الاستثناء.

هذا مضافاً إلى إمكان منع عدم صحّة تخصيص الضمير، إذ الضمير قائم مقام مرجعه، فإن كان عامّاً فهو بمنزلة العامّ فيجوز تخصيصه.

و كيف كان، فتحصلّ صحّة القول برجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة إذا كانت الجمل المتكرّرة متغايرة موضوعاً ومحمولاً، لأنّ الجمل المتغايرة كالجمل المنفصلة، فلا دليل على رجوع قيد في بعضها إلى الآخر إلاّ إذا قامت قرينة مقالّية أو حالّية على ذلك.

وأما سائر الموارد، فلا ظهور فيها، والمتّبع هو خصوصيات الموارد فتدبّر.

إشارة

ولا يخفى عليك أن تقديم الخاص على العام يكون من باب كون الخاص أقوى وأظهر لا مجرد الأخصائية ولذا لو عكس الأمر بأن كان العام أظهر لكونه وارداً مكرراً فى مورد الحاجة مع كون المتكلم فى مقام بيان الخصوصيات قدم العام على الخاص بأن يتصرف فى هيئته و يحمل على الكراهة أو على الاستحباب كما إذا ورد أكرم أى عالم مكرراً ثم ورد ولا تكرم النحوى فإن ورود العام البدلى مكرراً يوجب قوة دلالة بالنسبة إلى مورد لا تكرم النحوى فيحمل النهى المذكور على الكراهة و من المعلوم أن كراهة فرد تجتمع مع الوجوب بنحو العموم البدلى وإن لم تجتمع مع الوجوب بنحو العموم الاستغراقى إذ طلب كل فرد بعينه لا يجمع طلب تركه بخلاف العموم البدلى فإن الاستفادة منه هو جواز ترك كل فرد مع الاتيان بفرد آخر و هو يجمع مع طلب ترك فرد بعينه.

وهكذا إذا ورد أعتق أى رقبة فى مواضع متعددة فى مقام بيان الحاجة من دون تخصيصه بخصوصية ثم ورد أعتق رقبة مؤمنة فالمطلوب وإن كان واحداً و مقتضى القاعدة هو تخصيص العموم البدلى ولكن لقوة الظهور فى العموم البدلى يرفع اليد عن ظاهر هيئة الأمر و يحمل على الاستحباب فيجوز الاكتفاء بأى فرد من الرقبة ولكن المستحب هو أن تكون الرقبة مؤمنة.

فاتضح من ذلك إن الملاك فى تقديم الخاص على العام هو الأظهرية لا الأخصائية وعليه فإذا كانت الأظهرية فى طرف العام فهو مقدم على الخاص وإذا كانت



الأظهرية في طرف الخاصّ فهو المقدمّ و هو الغالب فتدبّر جيّدا.

و لو شكّ في كون الخاصّ أظهر أو العامّ فمقتضى القاعدة هو التوقّف و الرجوع إلى الأصل العمليّ فإن كان الخاصّ دالّا على الحرمة و العامّ دالّا على الوجوب فالأصل هو التخيير لدوران الأمر بين المحذورين و إن كان الخاصّ دالّا على عدم الوجوب و العامّ دالّا على الوجوب أو كان الخاصّ دالّا على عدم الحرمة و العامّ دالّا على الحرمة فمقتضى الأصل هو البراءة فتدبّر.

ص: 229

الفصل التاسع: في وجه تقديم الخاص على العام

و لا يخفى عليك أنّ الملاك في تقديم الخاص على العام هو الأظهرية لا الأخصية، ولذا إن كانت الأظهرية في طرف العام كما إذا ورد متكرراً في مقام الحاجة فهو مقدّم، وإن كانت الأظهرية في طرف الخاص كما هو الغالب فالمقدّم هو الخاص.

و لو شكّ في أظهرية العام و الخاص، فمقتضى القاعدة هو التوقف و الرجوع إلى الأصل العملي.

ثمّ إنّ تقديم الخاص على العام يوجب التخصيص، كما هو معلوم. و أمّا تقديم العام على الخاص يوجب التصرف في هيئة الخاص، فإن كان الخاص أمراً يحمل على الاستحباب، كما إذا ورد مكرراً في مقام الحاجة-أعتق رقبة- من دون تخصيصه بخصوصية، ثمّ ورد-أعتق رقبة مؤمنة- فيحمل على أنّ عتق المؤمنة مستحبّ.

و إن كان الخاص نهياً، يحمل على الكراهة، كما إذا ورد مكرراً في مقام الحاجة- أكرم أيّ عالم-، ثمّ ورد- لا تكرم النحويّ-، فيحمل النهي على الكراهة.

و لا مانع من اجتماع كراهة إكرام فرد مع الوجوب بنحو العموم البدلي. نعم لا يجتمع مع الوجوب بنحو العموم الاستغراقى إذ طلب كلّ فرد بعينه لا يجمع مع طلب تركه، بخلاف العموم البدليّ، فإنّ الاستفادة منه هو جواز ترك كلّ فرد مع الإتيان بفرد آخر، و من المعلوم أنّه يجتمع مع طلب ترك فرد بعينه.

إشارة

فى أنّ التخصيص فيما إذا لم يكن العامّ آيبا عن التخصيص وإلاّ فلا مجال له مثلا عنوان الظلم يابى عن التخصيص فلا يصحّ أن يقال يحرم الظلم ثمّ يخصّص ذلك فى مورد كذا ولعلّه من هذا القبيل عنوان إطاعة الربّ أو النبىّ أو الولىّ.

وهكذا عنوان التعاون على الإثمّ و العدوان فإنّه ممّا يستنكر فيه التخصيص و عليه فإذا ورد خاصّ ينافى تلك العمومات يكون بمنزلة المباين لها فيكون مردودا.

نعم ربّما يتزاحم العنوانان فحينئذ إن كان أحدهما عند العقل أقوى فهو المقدّم وإلاّ لزم التخيير و معناه ليس تخصيص المادّة و لذا بقيت الامور على ما عليها مع التزاحم هذا بخلاف التخصيص فإنّ العامّ بعد التخصيص لا يبقى له اقتضاء بالنسبة إلى مورد التخصيص كما لا يخفى فانقذح ممّا ذكر وجه تقديم حفظ الإسلام على حفظ دماء بعض المسلمين ممّن تترسّ بهم الكفّار فإنّ تجويز القتال و لو مع تترسّ بعض المسلمين ليس من باب التخصيص بل هو من باب تزاحم حفظ الإسلام مع حفظ بعض نفوس المسلمين و أهمّيّة حفظ الإسلام بالنسبة إلى حفظ نفوس جماعة من المسلمين.

و هذا أيضا يؤكّد ما ذكرناه أنفا من أنّ ما اشتهر من أنّه ما من عامّ إلاّ و قد خصّ منظور فيه فلا تغفل.

الفصل العاشر

فى أنّ التخصيص، فيما إذا لم يكن العامّ آبيا عن التخصيص و إلاّ فلا مجال له مثلا عنوان الظلم يأبى عن التخصيص فلا يصحّ أن يقال يحرم الظلم إلاّ فى مورد كذا.

نعم ربّما يتزاحم العنوانان، فحينئذ يقدّم الأقوى إن كان، وإلاّ فيحكم بالتخيير، و مرجع التزاحم ليس إلى التخصيص فى المادّة، لأنّها بقيت على ما عليها، فمثل حفظ الإسلام إذا تزاحم مع حفظ دماء المسلمين ممّن تتّرسّ بهم الكفار يقدّم على حفظ دماء المسلمين من باب كونه أقوى ملاكا، لأهمّيّة حفظ الإسلام بالنسبة إلى حفظ نفوس جماعة من المسلمين.

إشارة

فى أنّ الخبر الواحد بناء على حجّيته كما هو الحقّ يكون كالخبر المحفوف بالقرينة القطعية أو الخبر المتواتر فى جواز تخصيص الكتاب به فكما لا إشكال لرفع اليد عن عموم الكتاب بمثل الخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية فكذلك لا إشكال فى الخبر الواحد وذلك لبناء العقلاء على حجّية الخبر فى قبال العموم من دون فرق بين أن يكون واحداً أو متواتراً.

و دعوى أنّ الكتاب قطعيّ السند والخبر ظنّيّ السند فكيف يجوز رفع اليد عن القطعيّ بالظنّيّ.

مندفعة بأنّ القطعيّ هو سند الكتاب والخبر لا ينافيه ودلالة الكتاب على العموم ليست بقطعية ضرورة احتمال عدم إرادة العموم منه ومع هذا الاحتمال لا تكون دلالة قطعية فيجوز رفع اليد عنه بالخبر وإلا فلا يجوز تخصيصه بالمتواتر أو الخبر المحفوف أيضاً فإنّ دلالتهما ظنّية أحياناً.

هذا مضافاً إلى أنّ أدلة اعتبار الخبر الواحد قطعية وهى بناء العقلاء أو الأدلة النقلية نعم لو كانت دلالة الكتاب قطعية لم يمكن رفع اليد عنها بالخبر الظنّيّ الدلالة بل لا بدّ من طرحه أو تأويله فى قبالها كما لا يخفى.

وبالجملة فالخبر حجّة فى عرض حجّية العامّ ومقتضى أقوائية الحجّية فى طرف الخاصّ هو تقدّمه على العامّ كما عليه بناء العقلاء ولا فرق فى ذلك بين كون العامّ كتابياً أو غير كتابيّ وقد استدللّ فى الكفاية بسيرة الأصحاب على العمل بالأخبار الآحاد فى

قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمة الأطهار عليهم السلام (1).

ويمكن أن يقال إنَّ مع احتمال أن تكون السيرة المذكورة من باب أنَّهم من العقلاء لا دليل على كونها من باب سيرة المتشرعة.

ثمَّ إنَّه لا فرق في تقديم الخاصَّ على العامَّ بين أن تكون أصالة العموم من الاصول الوجودية كما هو الحقُّ في المنفصلات فإنَّ الظهورات منعقدة فيكون تقديم الخاصَّ على العامَّ من باب تقديم أقوى الحجَّتين و بين أن تكون أصالة العموم من الاصول العدمية أى أنَّ الأصل هو العموم ما لم تتم قرينة على خلافه و ذلك لأنَّ الخاصَّ مقدَّم على كلتا صورتين.

ففى الأوَّل من باب الأقوائية و فى الثانى من باب أنَّه لا مورد للاصل مع وجود القرينة.

ثمَّ إنَّ تقديم الخبر الواحد على العامَّ الكتابى لا ينافى الأخبار الدالة على المنع من العمل بما خالف كتاب الله كقوله عليه السلام فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه (2).

و كقوله عليه السلام كلَّ حديث مردود إلى الكتاب و السنة و كلَّ شىء لا يوافق كتاب الله فهو زخرف (3).

و كقوله عليه السلام إنَّ النبىَّ صلَّى الله عليه و آله و سلَّم خطب بمنى قال يا أيُّها الناس ما جاءكم عتّى يوافق كتاب الله فأنا قلته و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله (4).

و ذلك لاختصاص تلك الأخبار بالمخالفة التباينية أو مخالفة العموم و الخصوص

ص: 234

1-1 (1) الكفاية: 366/1.

2-2 (2) جامع الأحاديث: 1 الباب 6 من أبواب المقدمات ح 28.

3-3 (3) جامع الأحاديث: 1 الباب 6 من أبواب المقدمات ح 9 و 10 و 11 و 12 و 13 و 14.

4-4 (4) جامع الأحاديث: 1 الباب 6 من أبواب المقدمات ح 15 و 17 و 19.

من وجه لما عليه بناء العقلاء من الجمع بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد إذ لم يروا المخالفة بينهما إلاّ المخالفة البدويّة كما لم يروا بين القرينة وذيها مخالفة هذا مضافا إلى أنّه مقتضى الجمع بين القطع بصدور الأخبار الكثيرة المخالفة للكتاب بنحو مخالفة العموم والخصوص وإبء الأخبار الدالّة على أنّ المخالف زخرف وباطل عن التخصيص فيعلم من ذلك أنّ المخالفة بنحو العموم والخصوص خارجة عن موضوع تلك الأخبار تخصّصا وإن كانت مرادة في الأخبار العلاجيّة كما ورد عن أبي عبد الله عليه السّلام إذا أتاكم عنّا حديثان مختلفان فخذوا بما وافق منهما القرآن (1).

إذ الأخبار العلاجيّة تدلّ على تقديم أحد الخبرين على الآخر بعد الفراغ عن حجّيتهما ذاتا ففي الأخبار العلاجيّة لا يؤخذ بمخالف العموم الكتابي فلا تغفل.

وأما الروايات الواردة في تطبيق الآيات الكريمة على المصاديق الخفيّة بعنوان الجري فهي ليست مخالفة مع الكتاب لأنّها في مقام تعميم الظاهر لا المخالفة مع الظاهر فلا تكون مشمولة للأخبار الدالّة على طرح المخالف للكتاب.

ص: 235

---

1-1) جامع الأحاديث الباب 6 من أبواب المقدمات: ح 4 و 3 و 1 و 16 و 20 و 26.

الفصل الحادى عشر

فى تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

و لا يخفى جوازه، فإنه بعد ما قرّر فى محلّه من حجّيته يكون كالخبر المحفوف بالقرينة القطعية، أو الخبر المتواتر، فى جواز رفع اليد عن عموم الكتاب به. و دعوى أنّ الكتاب قطعىّ، السند، و الخبر ظنّى السند، فكيف يجوز رفع اليد عن القطعىّ بالظنّى.

مندفعة بأنّ الخبر لا ينافى الكتاب إلاّ فى الدلالة، و الدلالة فى موارد التخصيص ليست بقطعية. ضرورة أنّ دلالة الكتاب على العموم مبتنية على أصالة العموم، فيجوز رفع اليد عن ذلك بالخبر، و لو لم يجز ذلك لما جاز رفع اليد عن العموم بالمتواتر أو الخبر المحفوف بالقرينة القطعية أيضا لأنّ دلالتهما ظنّية و المعلوم خلافه.

نعم لو كانت دلالة الكتاب قطعية، لم يمكن رفع اليد عنها بالخبر الظنّى، بل لا بدّ من طرح المخالف أو تأويله كما لا يخفى.

لا يقال إنّ تقديم الخبر الواحد على العامّ الكتابى ينافى الأخبار الدالة على المنع من العمل بما خالف كتاب الله.

لأنّنا نقول إنّ تلك الأخبار مختصة بالمخالفة التباينية، أو المخالفة على نحو العموم و الخصوص من وجه و لا يشمل المخالفة بنحو العموم و الخصوص المطلق.



نعم يكون المراد من عنوان المخالفة في الأخبار العلاجية هو العموم والخصوص، ولكنّه في مقام تقديم أحد الخبرين على الآخر بعد الفراغ عن حجّيتهما ذاتا فيرجح موافق العموم الكتابي على المخالف كما هو مقرّر في محلّه.

ص: 237

و لا يذهب عليك أنه إذا ورد عام و خاص فى الشريعة و دار الأمر بين التخصيص و النسخ ففيه صور.

أحدها: أن يكون الخاص متصلا بالعام فى الكلام الواحد أو كان مقارنا مع العام فى الكلامين وفى هذه الصورة لا مورد لكليهما لعدم انعقاد الظهور الجدوى فى العموم مع اشتمال الكلام على الخاص أو مع مقارنته مع الخاص إذ أصالة الجد لا تجرى فيه و مع عدم الانعقاد المذكور لا حكم بالنسبة إلى مورد الخاص حتى يقع النزاع فى أن رفعه من باب التخصيص أو من باب النسخ فلا يعقل النسخ لأنه رفع الحكم الثابت و المفروض أن الحكم غير ثابت كما لا يعقل التخصيص لأنه أيضا فرع العموم و الشمول و المفروض أنه لا عموم و لا شمول مع اشتمال الكلام على الخاص و مما ذكر يظهر ما فى كلام بعض الأعلام حيث قال إتهما لو وردا فى كلام واحد كان الخاص قرينة على تخصيص العام نعم يكون المورد المذكور محكوما بحكم الخاص إذ لا حكم فى مورد الخاص إلا الحكم المستفاد من الخاص فلا تغفل.

و ثانيها: أن يكون الخاص واردا قبل حضور وقت العمل بالعام و فى هذه الصورة فقد يقال بدوران الأمر بين أن يكون الخاص ناسخا أو مخصّصا و لكن ذهب صاحب الكفاية إلى الثانى و استوجه ذلك بأن النسخ غير معقول إذ بناء على أن معنى النسخ هو رفع الحكم الثابت المولوى بانتهاء أمده لا مورد للنسخ لأنه لا حكم قبل حضور وقت العمل بالعام.

و أجاب عنه المحقق النائيني قدس سره بما حاصله بأن ما ذكره في المقام إنما نشأ من عدم تمييز أحكام القضايا الخارجيّة من أحكام القضايا الحقيقيّة و ذلك لأنّ الحكم المجعول لو كان من قبيل الأحكام المجعولة في القضايا الحقيقيّة لصحّ ما ذكره و أمّا إذا كان من قبيل الأحكام المجعولة في القضايا الحقيقيّة الثابتة للموضوعات المقدّر وجودها كما هو الواقع في أحكام الشريعة المقدّسة فلا مانع من نسخها بعد جعلها و لو كان ذلك بعد زمان قليل كيوم واحد أو أقلّ لأنّه لا يشترط في صحّة جعله وجود الموضوع له في العالم أصلاً إذ المفروض أنّه حكم على موضوع مقدّر الوجود نعم إذا كان الحكم المجعول في القضية الحقيقيّة من قبيل الموقّعات كوجوب الصوم في شهر رمضان المجعول على نحو القضية الحقيقيّة كان نسخه قبل حضور وقت العمل به كنسخ الحكم المجعول في القضايا الخارجيّة قبل وقت العمل به في الكشف عن عدم كون الحكم المنشأ أولاً حكماً مولويّاً مجعولاً بداعي البعث أو الزجر.

فيختصّ النسخ بمعنى ارتفاع الحكم المولوي بانتهاء أمدّه بالقضايا الحقيقيّة غير الموقّعة و بالقضايا الخارجيّة أو القضايا الحقيقيّة الموقّعة بعد حضور وقت العمل بها و أمّا القضايا الخارجيّة أو الحقيقة الموقّعة قبل حضور وقت العمل بها فيستحيل تعلق النسخ بالحكم المجعول فيها من الحكيم الملتفت (1).

أورد عليه المحقق الأصفهاني قدس سره بأنّ القضية الحقيقيّة وإن لم يكن منوطاً بوجود موضوعها خارجاً لكنّها حيث كانت متكفّلة لإنشاء الحكم بداعي جعل الداعي فلا محالة يترقّب منها الدعوة عند وجود موضوعه و ما كان بهذا الداعي يستحيل منه جعل آخر و لو بنحو القضية الحقيقيّة بحيث يكون مقتضاه عدم فعليّة الحكم سواء كان العمل موقّعاً بوقت مخصوص كصوم شهر رمضان أو كان وقته حين فعليّة موضوعه

ص: 239

باستجماعه لشرائط فعلية الحكم.

فلا مانع من كون الناسخ و المنسوخ متقارنين زمانا في مقام جعلهما بنحو القضية الحقيقية و إنما الممنوع هو كون الناسخ بمضمونه مقتضيا لرفع الحكم في وقته المقرّر له أو عند فعلية موضوعه (1).

فالمهم هو استحالة النسخ مع ما كان الداعي من جعله هو جعل الداعي في نفوس المكلفين و هذه الاستحالة لا ترتفع بسبب كون القضية حقيقية كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما في نهاية الأفكار أيضا حيث أنه قال لا فرق فيما ذكر بين أن قلنا في المشروطات بعدم فعلية التكليف فيها إلا بعد حصول الشرط خارجا.

أولنا بفعلية الإرادة و التكليف بجعل المنوط به هو الشيء في فرضه و لحاظه طريقا إلى الخارج أو قلنا برجوع المشروطات إلى المعلّقات بارجاع القيود الواقعة في الأحكام إلى الواجب و المأمور به كما في نهاية الأفكار (2).

لأنّ الإشكال و هو الاستحالة و اجتماع المتنافيين باق على جميع الصور فلا مورد للنسخ مع هذا الاشكال و إن كان إشكال عدم ثبوت الحكم مرتقعا ببعض الوجوه المذكورة.

و بعبارة اخرى لا يصدر من الحكيم إنشاء الحكم بداعي جعل الداعي مع إنشاء آخر فيه يؤول إلى عدم فعلية الحكم المذكور ضرورة أنّه مع علم الأمر بانتفاء شرط فعلية حكمه كان جعله لغوا محضا حيث أنّ الغرض من جعله إنّما هو صيرورته داعيا للمكلف نحو الفعل.

فإذا علم بعدم بلوغه إلى هذه المرتبة لانتهاء شرطه فلا محالة يكون جعله بهذا

ص: 240

1-1) نهاية الدراية: 209/2.

2-2) نهاية الأفكار: 522/1.

الداعى لغوا فيستحيل أن يصدر اللغو من المولى الحكيم.

ولا فرق في ذلك بين كون القضية حقيقية أو خارجية إذ جعل الحكم مع علم الأمر بانتفاء شرط فعليته لغو في كلتا صورتين.

ودعوى أنه لا يشترط في صحة الجعل في القضايا الحقيقية وجود الموضوع له أصلا إذ المفروض أنه جعل على موضوع مقدر الوجود و عليه فلا مانع من نسخه بعد جعله ولو كان ذلك في زمان قليل كيوم واحد أو أقل و عليه فيمكن التفصيل بين القضايا الحقيقية الموقّته فلم يجز نسخه قبل حضور وقت العمل به و بين القضايا الحقيقية غير الموقّته فيجوز نسخه قبل ذلك.

مندفعة بما عرفت من أنّ القضية الحقيقية وإن كان موضوعها هو مقدر الوجود ولكنّ الجعل بالنسبة إليه بداعى البعث الحقيقي مع علم الجاعل بانتفاء شرط امتثاله و عدم تمكّن المكلف منه لغو لا يصدر عن الحكيم بل هو محال لأنه جمع بين المتنافيين و عليه فلا فرق بين القضية الحقيقية غير الموقّته وغيرها من القضايا في عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل.

قال في المحاضرات فكما أنّ أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرط امتثاله و عدم تمكّن المكلف منه مستحيل في القضايا الخارجية و الموقّته فكذلك مستحيل في القضايا غير الموقّته من دون فرق بينهما من هذه الناحية أصلا و لا ندري كيف ذهب شيخنا الاستاذ قدّس سرّه إلى هذا التفصيل المذكور (1).

نعم يمكن القول بإمكان وجود المصلحة في نفس الجعل في زمان و عدمه في آخر كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه و لكنّه بعيد و موهون لندرته فلا يعتنى باحتماله.

ص: 241

(1-1) راجع المحاضرات: 317/5.

و بالجمله فمع لغوية الجعل أو استحالته لا يتصور النسخ قبل حضور وقت العمل إذ لا بعث حقيقة مع علم الأمر بانتفاء شرط الامتثال فلا موضوع للرفع بل ولا للدفع كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ بعد عدم إمكان النسخ ينحصر الأمر في التخصيص كما ذهب إليه في الكفاية (1).

لا يقال إنّ العموم و الشمول أيضا مع علم الأمر بانتفاء شرط الامتثال غير معقول فلا مورد للتخصيص أيضا إذ لا عموم و لا شمول.

لأنّنا نقول إنّ ذلك صحيح لو اريد من العموم هو العموم الواقعي و أمّا مع إرادة الظاهري منه فلا مانع منه إذ يجتمع العموم الظاهري مع التخصيص الكاشف عن عدم إرادته واقعا من أوّل الأمر هذا بخلاف النسخ فإنّه متفرّع على جعل الحكم الواقعي و إرادته واقعا و قد عرفت أنّ الجعل مع علم الأمر بانتفاء شرطه لغو أو مستحيل فلا يدور أمر الخاصّ فيما إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعامّ بين التخصيص و النسخ بل يختصّ بالتخصيص.

هذا مضافا إلى أنّه لا ثمرة تترتب على كونه ناسخا أو مخصّصا من جهة أنّه على كلّ تقدير يكون العمل على طبق الخاصّ المتأخّر من حين صدوره كما أفاده في نهاية الأفكار (2).

و لو سلّمنا دوران الأمر بينهما أمكن استظهار التخصيص أيضا بما في نهاية الدراية من أنّ ظاهر الخاصّ مثل قوله لا تكرم العالم الفاسق هو حرمة إكرام العالم الفاسق في الشرع و أنّه حكم إلهي في شريعة الإسلام لأنّ مدلوله أنّه حكم شرعيّ من

ص: 242

---

1-1 الكفاية: 368/1.

2-2 نهاية الأفكار: 557/1.

هذا الحين وإن كان فعليته من الحين و حيث إنه أظهر من أكرم العلماء فلذا يقدم عليه و يخصّصه (1).

و ثالثها: أن يكون الخاص متأخراً عن العام و كان بعد وقت حضور العمل بالعام و قد فصل في الكفاية بين ما إذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي فيكون الخاص ناسخاً للعام و بين ما إذا كان العام وارداً لبيان الحكم الظاهري من باب ضرب القانون كما هو الشائع في غالب العمومات و الخصوصات الواردة في الآيات و الروايات فيكون الخاص فيها مخصصاً (2).

أورد عليه بأن التخصيص يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة و هو أي تأخير البيان قبيح لأنه إما يوجب وقوع المكلف في الكلفة و المشقة من دون مقتض لها في الواقع كما إذا كان العام مشتملاً على حكم إلزامي في الظاهر و لكن كان بعض أفراده في الواقع مشتملاً على حكم ترخيصي أو يوجب إلقاء المكلف في المفسدة أو يوجب تقويت المصلحة عنه كما إذا كان العام مشتملاً على حكم ترخيصي في الظاهر و لكن بعض أفراده في الواقع يكون واجباً أو محرماً.

و اجيب عن ذلك كما في المحاضرات بأن المصلحة الأقوى إذا اقتضت إلقاء المكلف في المفسدة أو تقويت المصلحة عنه أو إلقاءه في الكلفة و المشقة فلا قبح فيه أصلاً فإذا لا يكون قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة كقبح الظلم ليستحيل انفكاكه عنه بل هو كقبح الكذب يعني أنه في نفسه قبيح مع قطع النظر عن طرّو أي عنوان حسن عليه و عليه فقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بما أنه ذاتي بمعنى الاقتضاء دون العلة التامة فلا مانع من تأخيره عن وقت الحاجة إذا اقتضته المصلحة الملزمة التي

ص: 243

1- 1) نهاية الدراية: 2/209.

2- 2) راجع الكفاية: 1/368.

تكون أقوى من مفسدة التأخير أو كان في تقديم البيان مفسدة أقوى من مفسدة تأخيره و لا يكون عندئذ قبيحا و بكلمة اخرى حال التأخير في المقام كحال التأخير في أصل الشريعة المقدسة فإن بيانه على نحو التدرج واحدا بعد واحد و ليس ذلك إلا لمصلحة كمصلحة التسهيل و عدم حصول النفرة و الإعراض عن الدين (1).

و عليه فلا مانع من التخصيص في العمومات الظاهرية.

لا يقال إن التخصيص يشبه النسخ في العمومات المذكورة لأن الحجية تكون بلحاظ كاشفية الإنشاء عن كونه بداع البعث الجدّي و الإنشاء الواحد المتعلق بموضوع متعدّد حيث إنّه بداع البعث الحقيقيّ يكون منشأ لانتزاع البعث حقيقة بالاضافة إلى كلّ واحد.

و لو لم يكن الإنشاء الواحد بعثا حقيقيا بالاضافة إلى بعض الأفراد مع كونه متعلّقا به في مرحلة الإنشاء لزم صدور الواحد عن داعيين بلا جهة جامعة تكون هو الداعي.

و عليه لزم أن يكون الإنشاء بداع البعث الجدّي بالاضافة إلى الجميع نعم غايته أنّ هذا الإنشاء منبعث في بعض أفراد العامّ عن المصالح الواقعية الأولى و في بعضها الآخر عن المصالح الثانوية بحيث ينتهي أمدها بقيام المخصّص و عليه فالتخصيص يرفع الحكم الثابت الثانويّ و ليس هو إلا كدفع الحكم الثابت الواقعيّ الأولى.

لأنّ نقول أولا إنّه لا محذور في عدم كون الإنشاء بعثا حقيقيا بالاضافة إلى بعض الأفراد مع وجود أداة العموم كلفظة (كلّ) في متعلّق الإنشاء مثل قولك أكرم كلّ عالم لأنّ لفظة (كلّ) مرآة للمتعدّد و مع التعدّد لا مانع من أن يكون الداعي لفرد هو

ص:244



البعث الجدّي ولفرد آخر هو البعث على نحو ضرب القانون إذ لا يجتمع الداعيان في واحد و عليه فبعد ورود التخصيص يكون العامّ بالنسبة إلى موارد الخاصّ بداع البعث الضرب القانوني تقديمًا لظهور الخاصّ على ظهور العامّ في كونه بداعي البعث الحقيقيّ فإذا عرفت أنّ البعث لم يكن حقيقيًا بالنسبة إلى موارد الخاصّ اتّضح أنّه لا يشبه موارد التخصيص بالنسخ.

و ثانيا: إنّه و لو سلّمنا أنّ البعث حقيقيّ و جدّيّ بالنسبة إلى جميع الموارد كما ادّعى أنّ مقتضى الأصل في باب الألفاظ كون المضمون مرادًا جدّيًا فلا دلالة للعامّ كما أفاد المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه على كون مضمونه مرادًا جدّيًا منبعثًا عن المصالح الواقعيّة الأوّليّة بل غايته إفادة العامّ أنّ الحكم العمومي هو المراد الجدّي لمصلحة اقتضته و عليه فمع ورود الخاصّ ينتهي أمد المصلحة و فرق بين التخصيص و النسخ و إن لم يخل عن الشبابة فإنّ النسخ كاشف عن انتهاء أمد المصلحة في المنسوخ و الخاصّ هنا بوصوله موجب لانتهاء أمدها لا كاشف عن انتهاء أمدها واقعا.

ولذا لا يكون قيام الدليل الاجتهاديّ على خلاف الأصل العملي ناسخًا للحكم الظاهريّ و ما نحن فيه من حيث فرض امتداد مصلحة الثانويّة العرضيّة إلى وصول الخاصّ يشبه الحكم الظاهريّ لا من حيث ترتبه على المشكوك بما هو مشكوك ليكون قاعدة مضروبة للشاكّ (1).

فتحصّل أنّ الخاصّ المتأخّر عن العامّ فيما إذا كان بعد وقت حضور العمل بالعامّ يكون مخصّصًا أيضًا بالنسبة إلى العامّ لا ناسخًا.

و يشهد له استيحاش الأئمة الأطهار عليهم السّلام و الأصحاب من حمل الأخبار الكثيرة الدالّة على التخصيصات على النسخ و إن قلنا بأنّ النسخ في لسان الأئمة عليهم السّلام من باب

ص: 245

نعم لو ثبت في مورد أنّ العامّ كان وارداً لبيان الحكم الواقعيّ الأوّل كان الخاصّ المتأخّر ناسخاً و لكنّه النادر كالمعدوم و لو سلّمنا دوران الأمر بين النسخ و التخصيص أمكن أن يقال إنّ ظاهر الخاصّ مثل قوله لا تكرم العالم الفاسق هو حرمة إكرام العالم الفاسق في الشرع و أنّه حكم إلهيّ في شريعة الاسلام لا إنّ مدلوله أنّه حكم شرعيّ من هذا الحين و إن كان فعليّة من الحين و حيث إنّ أظهر من أكرم العلماء فلذا يقدّم عليه و يخصّصه كما أفاد المحقّق الاصفهاني (1).

و عليه فيستظهر من دليل الخاصّ التخصيص فلا تغفل.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه ذهب المحقّق اليزدي الحاج الشيخ قدّس سرّه في الدرر إلى أنّه لا يبعد القول بحمل الخاصّ المتأخّر عن العامّ في كلام النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم على النسخ بدعوى أنّه مرجّح بالنسبة إلى التخصيص لاستلزام التخصيص تأخير البيان عن وقت الحاجة (2).

يمكن أن يقال إنّ بعد ما عرفت من إمكان الجواب عن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يكون النسخ راجحاً بالنسبة إلى التخصيص في كلام النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم أو في القرآن الكريم إذا دار الأمر بينهما بل الظاهر هو تقدّم الخاصّ على العامّ بعد كونه أظهر في كونه حكماً شرعيّاً من أوّل الأمر بالتقريب الذي مرّ آنفاً.

رابعها: أن يكون العامّ وارداً بعد الخاصّ و قبل حضور وقت العمل به ففي هذه الصورة يأتي الكلام المذكور في الصورة الثانية حرفاً بحرف قال في المحاضرات يتعيّن كون الخاصّ المتقدم مخصّصاً للعامّ المتأخّر حيث إنّ لا مقتضى للنسخ هنا أصلاً و إلاّ

ص: 246

1- 1) نهاية الدراية: 209/2.

2- 2) الدرر: 1/230.

لزم كون جعل الحكم لغوا محضاً وهو لا يمكن من المولى الحكيم (1).

هذا مضافاً إلى ما عرفت من أنّ الجمع بين جعل الحكم ونسخه قبل حضور وقت العمل جمع بين المتنافيين ثمّ لو سلّمنا إمكان النسخ كما إذا قلنا بأنّ نفس الجعل له مصلحة فيدور الأمر بين النسخ والتخصّص ولكنّ العامّ حيث يكون ظاهراً في أنّه حكم إلهي في شريعة الإسلام لا أنّه حكم إلهي من حين وروده وإن كان فعليته من هذا الحين يجتمع مع الخاصّ الظاهر في أنّه كذلك في الشريعة وحيث إنّ ظهور الخاصّ أقوى من العامّ يحمل العامّ على الخاصّ ويقدم التخصيص على النسخ كما لا يخفى.

خامساً: أن يكون العامّ وارداً بعد الخاصّ وبعد حضور وقت العمل به ففي هذه الصورة يقع الكلام في أنّ الخاصّ المذكور مخصّص للعامّ المتأخّر أو أنّ العامّ المتأخّر ناسخ للخاصّ المتقدم ذهب في الكفاية إلى أنّ الأظهر أن يكون الخاصّ مخصّصاً لكثرة التخصيص حتّى اشتهر ما من عامّ إلاّ وقد خصّ مع قلّة النسخ في الأحكام جدّاً وبذلك يصير ظهور الخاصّ في الدوام ولو كان بالإطلاق أقوى من ظهور العامّ ولو كان بالوضع (2).

ومراد من ذلك أنّ كثرة التخصيص توجب صيرورة الخاصّ في الدوام أظهر من العامّ كما صرح به نفسه.

وعليه فلا يرد أنّ مجرد الكثرة لا يوجب الظهور اللفظي ما لم يوجب تلك الكثرة ظهوراً لفظياً.

ولا حجّية في الظنّ الخارجى ما لم يوجب الظنّ في اللفظ.

ولكن لقائل أن يقول إنّ دعوى الكثرة في مثل المقام مع تأخّر العامّ غير ثابتة

ص: 247

---

1-1 (1) المحاضرات: 323/5.

2-2 (2) الكفاية: 371/1.

وهكذا لا مجال لدعوى بناء العقلاء على التخصيص في مثل المقام فالأولى هو أن يقال في توجيه تقديم التخصيص في الصورة المذكورة بأن النسخ في الأخبار الواردة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام مما ينكره المتشعبة ويستوحشون منه بل الأئمة الأطهار عليهم السلام أبوا عن ذلك وهو قرينة على ترجيح التخصيص وكيف كان. فقد يشكل ذلك بأن دلالة الخاص على الدوام والاستمرار تتوقف على جريان مقدمات الحكمة ومن الطبيعي أن عموم العام بما أنه مستند إلى الوضع مانع عن جريانها فاذا كيف يحكم بتقديم الخاص عليه.

وفيه أن المانع ممنوعة بعد كونهما منفصلين وكون أصالة الإطلاق وجوديًا ومنجزة لا تعليلية وعدمية.

فالظهور منعقد في كليهما وقد عرفت أن الخاص والعام حاكيان عن الحكم في الشريعة الإسلامية لا من حين ورودهما وحيث إن الخاص أظهر من العام يقدم عليه ويخصص العام به.

قال في المحاضرات إن ذلك إنما يتم في الأحكام الصادرة من المولى العرفي فإنه إذا صدر منه خاص ثم صدر عام بعد حضور وقت العمل به فلا محالة يكون العام مقدمًا على الخاص إذا كان ظهوره في العموم مستندا إلى الوضع وظهور الخاص في الدوام والاستمرار مستندا إلى الإطلاق ومقدمات الحكمة وأما في الأحكام الشرعية الصادرة من المولى الحقيقي فهو غير تام والسبب في ذلك هو أن الأحكام الشرعية بأجمعها ثابتة في الشريعة الإسلامية المقدسة حيث أنها هي ظرف ثبوتها فلا تقدم ولا تأخر بينها في هذا الظرف وإنما التأخر والتقدم بينها في مرحلة البيان فقد يكون العام متأخرًا عن الخاص في مقام البيان وقد يكون بالعكس مع أنه لا تقدم ولا تأخر بينهما بحسب الواقع.

وعلى هذا الضوء فالعام المتأخر الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاص وإن كان بيانه متأخرًا عن بيان الخاص زمانا إلا أنه يدل على ثبوت مضمونه في الشريعة

المقدّسة مقارنة لثبوت مضمون الخاصّ فلا تقدّم ولا تأخّر بينهما في مقام الثبوت و الواقع.

فالنتيجة أنّ الروايات الصادرة من الأئمّة الأطهار عليهم السّلام من العمومات و الخصوصات بأجمعها تكشف عن ثبوت مضامينها من الأوّل مثلا العامّ الصادر عن الصادق عليه السّلام مقارنة مع الخاصّ الصادر عن أمير المؤمنين عليه السّلام بل عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم و التأخير إنّما هو في بيانه و عليه فلا موجب لتوهم كون العامّ ناسخا للخاصّ بل لا مناص من جعل الخاصّ مخصّصا له و من هنا يكون دليل المخصّص كاشفا عن تخصيص الحكم العامّ من الأوّل لا من حين صدوره و بيانه.

و على ضوء هذا البيان يظهر نقطة الفرق بين الأحكام الشرعيّة و الأحكام العرفيّة فإنّ صدور الحكم من المولى العرفي لا يدلّ على ثبوته من الأوّل و إنّما يدلّ على ثبوته من حين صدوره و هذا بخلاف ما اذا صدر حكم المولى الحقيقي في زمان متأخّر فإنّه يدلّ على ثبوته من الأوّل لا من حين صدوره و التأخير إنّما هو في بيانه لأجل مصلحة من المصالح أو لأجل مفسدة في تقديم بيانه (1).

و لا يخفى عليك أنّ الإشكال لا يرتفع في الشرعيّة إلّا بما قلناه من إنكار تعلقيّة أصالة الاطلاق في المنفصلين و إلّا فلا ينعقد ظهور في الخاصّ حتّى يكشف عن ثبوت الحكم في الشريعة الإسلاميّة من أوّل الأمر مقارنة مع حكم العامّ لاختلال مقدّمات الحكمة بمجيء العامّ بعد الخاصّ و حيث إنّ الظهور في المنفصل بعد الفحص بالمقدار اللازم و عدم الظفر منعقد و مع انعقاده لا يرتفع باتيان العامّ و معه يصحّ كشفه عن ثبوت الحكم في الشريعة فيجتمعان في أصل الشريعة و يترتّب عليهما حكمهما و لعلّ ذلك هو مقتضى بناء العقلاء أيضا في المحاورات العرفيّة القانونيّة فإنّ الخاصّ كالعامّ حاكيان عن الحكم في أصل القانون لا من حين الورود، فافهم.

ص: 249

ثم إن هذا الوجه يصلح للدلالة على تقدّم الخاصّ على العامّ في جميع الصور الأربعة مع تسليم دوران الأمر فيما بين التخصيص و النسخ من غير فرق بين أن يكون الخاصّ واردا قبل حضور وقت العمل بالعامّ أو بعد وقت حضور وقت العمل به.

كما لا تفاوت بين أن يكون العامّ واردا قبل حضور وقت العمل بالخاصّ أو واردا بعد حضور وقت العمل بالخاصّ.

فإنّ الخاصّ و العامّ حاكيان عن ثبوت الحكم في الشريعة من أوّل الأمر لا من حين وروده و حيث إنّ الخاصّ أظهر من العامّ يقدم عليه و يخصّص العامّ به في جميع الصور المذكورة فالتقسيمات المذكورة لا توجب الفرق في ذلك أصلا هذا بخلاف كثرة التخصيص فإنّها قابلة للإنكار في مثل الخاصّ المتقدم بالنسبة إلى العامّ المتأخّر فلا يمكن أن تجعل وجهاً لتقديم الخاصّ على العامّ في جميع الصور كما لا يخفى.

و من هذا الوجه الوجه يظهر الحكم أيضا في ما إذا جهل و تردّد بين أن يكون الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ أو قبل حضوره أو العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ أو قبل حضوره إذ عرفت أنّ الخاصّ مقدّم على العامّ في جميع الصور و لا وجه معه للرجوع إلى الاصول العمليّة كما ذهب إليه في الكفاية و لعلّ منشأ ذلك هو الغفلة عن هذا الوجه الوجه كما يظهر من استدلاله لذلك بكثرة التخصيص و ندرة النسخ مع ما في الاستدلال المذكور (1).

هذا مضافا إلى إمكان المنع عن الرجوع إلى الاصول العمليّة إذ التكليف بعد ورود الخاصّ عقيب العامّ هو الأخذ بالخاصّ ناسخا كان أم مخصّصا و لذا لا تجد فقيها يترك العامّ و الخاصّ و يرجع إلى الاصول العمليّة كما أنّ التكليف قبل ورود الخاصّ هو الأخذ بالعامّ فلا مورد للرجوع إلى الاصول العمليّة (2).

ص: 250

1-1) راجع الكفاية: 371/1.

2-2) راجع نهاية النهاية: 305/1.

الفصل الثاني عشر

فى الدوران بين التخصيص و النسخ

و هنا صور:

أحدها: أن يكون الخاصّ متّصلاً بالعامّ، أو مقروناً به، ففى هذه الصورة لا مورد لكليهما، إذ مع وجود الخاصّ لا ينعقد الظهور الجدّى فى العموم، و معه لا حكم فى مورد الخاصّ، حتّى يقع النزاع فى أنّ رفعه من باب التخصيص أو النسخ.

و ثانيها: أن يكون الخاصّ وارداً قبل حضور وقت العمل بالعامّ، و فى هذه الصورة ربّما يقال إنّ الخاصّ يدور أمره بين أن يكون ناسخاً أو مخصّصاً.

أورد عليه بأنّه لا- مورد لاحتمال النسخ بعد ما قرّر فى محلّه، من أنّ النسخ هو رفع الحكم الثابت المولوى بانتهاء أمدّه، و المفروض فى المقام، أنّه لا حكم قبل حضور وقت العمل بالعامّ، و عليه فبعد انتفاء النسخ ينحصر الأمر فى التخصيص.

و دعوى أنّ الأحكام فى القضايا الحقيقيّة الثابتة للموضوعات المقدّرة وجودها ثابتة، فلا مانع من نسخها بعد جعلها، لأنّ المفروض أنّها أحكام على موضوعاتها المقدّرة.

مندفعة، بأنّ الأحكام المجعولة فى القضايا الحقيقيّة منشأة بداعى جعل الداعى، فلا محالة يترقّب منها الدعوة عند وجود موضوعها و ما كان بهذا الداعى يستحيل

جعل آخر يكون مقتضاه هو عدم فعلية هذه الأحكام ضرورة أنه جمع بين المتنافيين، هذا مضافا إلى أنه مع علم الجاعل بانتفاء شرط فعليتها يكون جعلها لغوا محضا ويستحيل أن يصدر اللغو من المولى الحكيم الملتفت ولا فرق في ذلك بين كون القضية حقيقية أو خارجية، فانحصر الأمر في التخصيص.

و ثالثها: أن يكون الخاص متأخرا عن العام و كان بعد وقت حضور العمل بالعام، وقد فصل في الكفاية بين ما إذا كان العام واردا لبيان الحكم الواقعي فيكون الخاص ناسخا للعام و بين ما إذا كان العام واردا لبيان الحكم الظاهري من باب ضرب القانون، كما هو الشائع في غالب العمومات و الخصوصات الواردة في الشرع فيكون الخاص مخصصا.

و دعوى أن التخصيص موجب لتأخير البيان عن وقت الحاجة و هو قبيح، لأنه إما يوجب الوقوع في الكلفة و المشقة من دون مقتض لذلك في الواقع، كما إذا كان العام مشتملا على حكم إلزامي في الظاهر مع أن مورد التخصيص مشتمل على حكم ترخيصي.

أو يوجب إلقاء المكلف في المفسدة، كما إذا كان العام مشتملا على حكم ترخيصي في الظاهر و يكون مورد التخصيص محرما.

أو يوجب تقويت المصلحة، كما إذا كان العام مشتملا على حكم ترخيصي و يكون مورد التخصيص واجبا.

مندفعة بأن المصلحة الأقوى إذا اقتضت ذلك فلا قبح في ذلك أصلا، و القبح في تأخير البيان عن وقت الحاجة حيث إنه اقتضائي و ليس علة تامة، فلا مانع من تأخره إذا اقتضت المصلحة الملزمة التي تكون أقوى، كما أن التدرج في بيان أصل الأحكام يكون كذلك.

لا يقال إن التخصيص في المقام يشبه النسخ في العمومات المذكورة، لأن البعث



الواحد المتعلّق بموضوع متعدّد يكون بعثاً واحداً جددياً، ولو لا ذلك لزم صدور البعث الواحد عن داعيين بلا جهة جامعة تكون هي الداعي، فإذا كان البعث جددياً بالإضافة إلى الجميع فالحكم منبعث عن المصالح الواقعيّة الأوليّة في غير مورد التخصيص و المصالح الثانويّة في مورد التخصيص، بحيث ينتهي أمد المصالح الثانويّة بقيام المخصّص، وعليه فالتخصيص يرفع الحكم الثابت الثانوي، وهذا هو معنى النسخ.

لأنّنا نقول أوّلاً، لا، إشكال في عدم لزوم كون الإنشاء بعثاً حقيقيّاً بالإضافة إلى بعض الأفراد مع وجود أداة العموم كلفظة «كلّ» في متعلّق الإنشاء مثل أكرم كلّ عالم، لأنّ مع التعدّد لا مانع من أن يكون الداعي لفرد هو البعث الجدّي و لفرد آخر هو البعث على نحو ضرب القانون، إذ لا يجتمع الداعيان في واحد، و معه فالتخصيص لا يشبه النسخ.

فالخاص المتأخّر عن العامّ فيما إذا كان بعد وقت حضور العمل بالعامّ يكون مخصّصاً أيضاً بالنسبة إلى العامّ لا ناسخاً.

و يشهد له ظهور الخاصّ في مثل لا تكرم العالم الفاسق بعد أكرم العلماء في حرمة إكرام العالم الفاسق في الشرع من أوّل الأمر لا من هذا الحين و إن كان فعلية الحكم من هذا الحين، و حيث إنّ هذا الظهور أظهر من ظهور أكرم العلماء يقدم عليه و يخصّصه و إن كان متأخراً عن العامّ، فتدبر جيّداً.

ورابعها: أن يكون العامّ وارداً بعد الخاصّ و قبل حضور وقت العمل به، ففي هذه الصورة يأتي ما مرّ في الصورة الثانية حرفاً بحرف من تقديم التخصيص، فيكون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً للعامّ المتأخّر حيث لا موجب للنسخ و إلّا لزم اللغويّة، إذ جعل الحكم الخاصّ الوارد قبل العامّ و نسخه قبل حضور وقت العمل بالخاصّ لغو، بل جمع بين المتنافيين بل يؤخذ بظهورهما في حكايتهما عن أنّهما حكمان شرعيّان من الابتداء لا من حين ورودهما، فيقدّم الخاصّ على العامّ بعد ما عرفت من قوّة ظهوره

بالنسبة إلى العام، فلا مجال لاحتمال نسخ الخاص بالعام.

وخامسها: أن يكون العام واردا بعد الخاص وبعد حضور وقت العمل به ففي هذه الصورة يقع الكلام في أن الخاص المذكور مخصّص للعام المتأخر أو أن العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم.

ربما يقال إن الأظهر هو التخصيص، لكثرة التخصيص حتى اشتهر ما من عام إلا وقد خصّ وقلة النسخ في الأحكام، وبذلك يصير ظهور الخاص في الدوام أقوى من ظهور العام.

ولكن لقائل أن يقول إن دعوى الكثرة في مثل المقام مع تأخر العام غير ثابتة، وهكذا دعوى بناء العقلاء في مثل المقام غير محرزة.

فالأولى هو الاستدلال بسيرة المشرّعة في توجيه تقديم التخصيص في هذه الصورة، بأن النسخ في الأخبار الواردة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام ممّا ينكره المشرّعة ويستوحشون منه، بل الأئمة عليهم السلام أبوا عن ذلك، وهذا يكفي لدعوى قيام السيرة على ترجيح التخصيص على النسخ في العمومات والخصوصات الشرعيّة.

هذا مضافا إلى أن الخاص والعام حاكيان عن الحكم في الشريعة الإسلاميّة من ابتداء الأمر لا من حين ورودهما، وحيث إن الخاص أظهر من العام يقدّم على العام ويخصّص العام به.

وعلى هذا الضوء فالعام المتأخر الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاص وإن كان بيانه متأخرا عن بيان الخاص زمانا إلا أنه يدلّ على ثبوت مضمونه في الشريعة المقدّسة مقارنة لثبوت مضمون الخاص، فلا تقدّم ولا تأخر بينهما في مقام الثبوت.

وعليه فلا موجب لتوهم كون العام ناسخا للخاص بل لا مناص من جعل الخاص مخصّصا له.

بل هذا الوجه يصلح للدلالة على تقدّم الخاصّ على العامّ في جميع الصور الأربعة عدا الصورة الاولى مع تسليم دوران الأمر بين التخصيص و النسخ، من غير فرق بين أن يكون الخاصّ واردا قبل حضور وقت العمل بالعامّ أو بعده، كما لا تفاوت بين أن يكون العامّ واردا قبل حضور وقت العمل بالخاصّ أو واردا بعد حضور وقت العمل بالخاصّ.

فإنّ العامّ و الخاصّ حاكيان عن ثبوت الحكم في الشريعة من أول الأمر لا من حين ورودهما، و حيث إنّ الخاصّ أظهر يقدم على العامّ و يخصّص العامّ به، فالتقسيمات المذكورة لا توجب الفرق أصلا.

و إذا عرفت ذلك في معلوم التقديم و التأخير، فالحكم أوضح فيما إذا جهل و تردّد بين أن يكون الخاصّ، واردا بعد حضور وقت العمل بالعامّ، أو قبل حضوره، أو العامّ واردا بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، أو قبل حضوره، إذ الخاصّ مقدّم على كلّ حال، فلا تغفل.

إشارة

فى المطلق و المقيّد و المجمال و المبيّن

و يقع الكلام فى ضمن فصول:

الفصل الأوّل: فى تعريف المطلق

إشارة

حكى الشيخ الأنصارى قدّس سرّه عن المشهور أنّهم عرفوا المطلق بأنّه ما دلّ على شائع فى جنسه و فسّره غير واحد منهم بأنّه حصّة محتملة لخصص كثيرة ممّا يندرج تحت أمر مشترك.

ثمّ قال و الظاهر أنّه تفسير للمدلول فالمراد بالموصولة بقرينة الصلة مضافا إلى وقوعه فى مباحث الألفاظ هو اللفظ الموضوع و المراد بالشائع على ما يظهر من التفسير هو الكلّي المأخوذ باعتبار إضافته إلى قيد ما فإنّ ذلك هو المعهود من لفظ الحصّة (1).

و لعلّ التعبير عن الكلّي بالحصّة باعتبار كون كلّ نوع حصّة من الجنس و لكنّه لا يشمل المطلق الجنسى حينئذ و كيف كان فقد اورد عليه بعدم الأطراد لشموله للمقيّد كقوله رقبة مؤمنة لأنّه أيضا شائع فى جنسه و لشموله للعامّ فإنّه يدلّ على شائع فى جنسه و محتمل لجميع ما يحتمله تلك الحصّة.

ص: 256

وبعد الانعكاس لخروج الاعلام الشخصية من الحد لعدم الاحتمال فيها إلا لمعنيين خاصّ و المعهود الخارجى (1).

هذا مضافا إلى ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ الشيعى إن ارىد منه أنّه جزء مدلول اللفظ فهو فاسد لأنّ المطلق هو ما لا قيد له بالإضافة إلى كلّ قيد لوحظ فيه وإن ارىد منه أنّه صفة المعنى لا مأخوذ فيه فالمراد من الشيعى فى الجنس عبارة عن سرىانه فى أفراده الذاتىة فلا يشمل الإطلاق فى الأعلام الشخصية و لا الإطلاق فى المعانى الحرقىة (2).

ودعوى أنّ المراد من الجنس فى المقام هو السنخ لا الجنس المصطلح عند المنطقىين أى الكلىّ المقول على كثيرين مختلفين فى الحقيقة فى جواب ما هو قبال النوع و لا المصطلح منه عند النحوىين أى الماهىيات الكلىّة المقصودة بأسمى الأجناس و كيف و إنّ من المعلوم صحّة إطلاقه على الأفراد المعينة الشخصية بلحاظ الحالات الطارئة عليها كما فى زيد حيث إنّ مع شخصىته يكون مطلقا بلحاظ القيام و القعود و المجرى و غيرها من الحالات فكان ذلك حينئذ شاهدا على أنّ المراد من الجنس هو مطلق السنخ الصادق على الذوات الشخصية و لو بلحاظ تحليل الذوات الشخصية إلى حصص سارية فى ضمن الحالات المتبادلة و على الحصص السارية فى ضمن أفراد الطبيعى (3).

لا تخلو عن تكلف هذا مضافا إلى عدم ملائمته مع التفسير المحكىّ عن جماعة كما أنّ إضافة الأحوال و الأزمان إلى الجنس و القول بأنّ المطلق هو ما دلّ على معنى شائع فى جنسه أو أحواله أو أزمانه لا يصحّ تعريف المشهور لخلوّه عن ذلك

ص: 257

1-1 (1) مطارح الانظار: 213.

2-2 (2) مناهج الوصول: 313/2 و 314.

3-3 (3) نهاية الأفكار: 1/559.

كما لا يخفى.

وعرّفه جماعة منهم الشهيد كما فى التقريرات بأنّه اللفظ الدالّ على الماهيّة من حيث هى هى.

والمراد من الماهيّة أعمّ من الماهيّة الغير الملحوظ معها شىء كالحيوان مثلا من دون ملاحظة لحوق فصل من فصوله و من الملحوظ معها شىء كالحيوان الصاهل و كالرقبة المؤمنة (1).

وفيه إن اريد من قولهم من حيث هى هى أنّه جزء مدلول اللفظ فهو ينافى الإطلاق و إن اريد منه أنّه صفة المعنى ففيه كما أفاد الشيخ الأعظم قدّس سرّه أنّ الحدّ المذكور يشمل لما هو غير مقيد أصلا و لما هو مقيد لكنّه ملحوظ من جهة إطلاقه فى حصصه و أفراده فإنّه يصدق عليه أيضا أنّه دالّ على الماهيّة من حيث هى هى و لا يوجب انحصار المطلق فيما لا تقييد فيه كما فى جنس الأجناس إذ لا فرق قطعا بين الإجمال و التفصيل و أمّا الماهيّة الملحوظة مع التشخيص و إن كان على وجه الإبهام كما فى النكرة فالظاهر عدم انطباق الحدّ عليها (2).

و لذلك عدل الشيخ الأعظم عن التعريف المنطقىّ و ذهب إلى التعريف اللغوىّ الذى يكون فى قوّة شرح اللفظ لا شرح الاسم المنطقىّ.

حيث قال و لا يبعد إحالة التحديد إلى ما هو المستفاد من لفظ المطلق لغة فإنّه فيها ما أرسل عنانه فيشمل الماهيّة المطلقة و النكرة و المقيد بخلافه فهو ما لم يرسل عنانه سواء كان مطلقا و مرسلا ثمّ لحقه التقييد فأخذ عنانه و قلّ انتشاره مثل رقبة مؤمنة لا من حيث إطلاقه و إرساله أو لم يكن مرسلا من أول الأمر كالأعلام الشخصية

ص: 258

1-1) مطارح الأنظار 214.

2-2) مطارح الأنظار: 214.

ونحوها و لكن إطلاق المقيّد عليها من قبيل ضيق فم الركيّة و هذا الاستعمال في غاية الشيوخ بينهم (1).

و لا يخفى عليك أنّ الأعلام الشخصية أيضا من المطلقات باعتبار إطلاق أحوالها و كيف كان فلنا أن نقول بأنّ المطلق يصحّ أن يعرف بأنّه هو ما دلّ على نفس المعنى من دون أخذ أيّ قيد من القيود و المقيّد خلافه و لعلّه هو مراد الشهيد قدّس سرّه بناء على أنّ قوله من حيث هي هي ليس قيّدا للمعنى فيشمل المطلق حينئذ الأعلام الشخصية المطلقة باعتبار أحوالها كما لا يخفى لا يقال إنّ التعريف المذكور يشمل العموم لأنّنا نقول إنّ الشيوخ مأخوذ في العموم فالتعريف المذكور لا يشمله لأنّ المدلول في المطلق نفس المعنى.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ الإطلاق و التقييد أوّلا و بالذات من أوصاف المفهوم و المدلول و إنّما يتّصف اللفظ بهما بالتبع إذ لا مجال للتوسعة و التصيّق بالنسبة إلى اللفظ بما هو لفظ فإنّه جزئيّ و عليه اتّصاف اللفظ بهما بملاحظة المدلول و باعتباره ثمّ بعد وضوح تعريف المطلق و المقيّد يتّضح حكم أسامي الأجناس و أعلامها و النكرة و لكنّ الأولى أن نتعرّض كلّ واحد منها على حدّة.

### أسامي الأجناس

و لا- يخفى أنّ أسامي الأجناس موضوعة لنفس المعانى من دون ملاحظة أيّ قيد من القيود فيها حتّى اعتبار المقسميّة للأقسام بل حتّى اعتبار من حيث هي هي فلذلك يصحّ حملها على الذاتيات من دون نظر إلى الخارج عنها كقولنا الإنسان حيوان ناطق أو الإنسان حيوان أو ناطق مع أنّه لو كان غير الذات ملحوظا مع المعنى

ص: 259

لا يحمل عليه من دون تجريد وإلا لزم استعمال اللفظ في غير معناه كما يصح حملها على الأفراد أيضا فإنها من مصاديقها من دون حاجة إلى التجريد وهو شاهد على أن الشيعان والسريان خارجان عن معنى اللفظ فالمعنى هو الطبيعة الجامعة من دون ملاحظة أى قيد من القيود حتى الشيوع والسريان فيها والمحكى عن الشيخ الأعظم فى مطارح الأنظار أن الموضوع له هو نفس المعنى الذى قد يكون ذلك المعنى واحدا.

وقد يكون هو بعينه فى عالم نفس المعنى كثيرا وقد يكون أبيض حال كونه أسود إلى غير ذلك ولا ريب فى أن المعنى بعد ما كان على هذا الوجه لا يعقل أن يوجب التقييد فيه اختلافا وبعد عدم اختلافه فى جميع مراتب تقلباته وأنحاء ظهوره و مراتب وجوده لا يعقل أن يكون التقييد مجازا لأنه هو بعينه فى جميع مظاهره وأطواره و شؤنه.

ومن تلك الأطوار ظهوره على وجه السراية و الشيوع فالماهية فى هذه الملاحظة ملحوظة بشرط شىء لما أشرنا إليه من أن الشىء المشروط به أعم من ذلك ومن غيره ولذلك تكون القضية التى اعتبر موضوعها على هذا الوجه من المحصورة فى وجه.

وبالجملة فمتى اعتبر مع نفس المعنى أمر غير ما هو مأخوذ فيه فى نفسه فهو من أطوار ذلك المعنى سواء كان ذلك الأمر هو اعتبار الوجود الذهنى فيه أو الخارجى أو اعتبار آخر غيرهما وفى جميع هذه الأطوار نفس المعنى محفوظ لا تبدل ولا تغير فيه بوجه وإنما المبدل وجوه المعنى كما هو ظاهر (1).

ومما ذكر يظهر أن الموضوع له فوق اللا بشرط المقسمى و اللا بشرط القسمى لأنهما فيما إذا كان المعنى مقيسا إلى خارج المعنى سواء كان الخارج هو الاعتبارات

ص:260

1-1) مطارح الأنظار:215.



الثلاثة أو القيود الخارجيّة ولم يعتبر أيضا في المعنى قيد المهملة ولا قيد المبهمه ولا قيد الإطلاق ولا قيد الكليّة بل الموضوع له هو نفس المعنى.

وينقدح ممّا عرفت ما في هداية المسترشدين حيث قال في تعريف اسم الجنس هو اسم للماهيّة الكليّة المأخوذة لا بشرط شيء من القيود الزائدة عليها والمراد بالماهية المأخوذة في الحدّ هو الكلّي الذي دلّ عليه جوهر الكلمة مع قطع النظر عن لواحقه إلى أن قال وقد صرّح بوضع أسماء الأجناس للماهيّة المطلقة غير واحد من محقّقي أهل العربيّة كنجمة الأئمة والأزهري وهو ظاهر التفتازاني في مطوّله.

وذهب بعضهم إلى وضعه للفرد المنتشر كالنكرة والأول هو الأظهر لتبادر نفس الجنس عند سماعه مجردا عن اللواحق الطارئة ولأنّه المفهوم عند دخول اللام عليه أو (لا-) التي لنفى الجنس ولو كان موضوعا للفرد المنتشر لكان مجازا أو موضوعا هناك بالوضع الجديد وكلاهما في غاية البعد إلى أن قال ومن هنا يظهر مؤيد آخر لما ذكرناه من وضع أسماء الأجناس للماهيات المطلقة فإنّها قابلة باعتبار ما يدلّ عليه الطوارئ الطارئة على اللفظ من اللام والتنوين وعلامتي التثنية والجمع من الخصوصيات فإذا دلّ مجرد اللفظ على المعنى المطلق صحّ تقييده بتلك القيود بخلاف ما لو قلنا بوضعها للفرد (1).

إذ ظاهره أنّ المعنى في المطلق هو اللابشرط القسمي لظهور قوله المأخوذة..

الخ في ذلك مع ما عرفت من أنّ المعنى فوق اللابشرط قسميّا كان أو مقسما وهكذا لا وجه لأخذ قيد الإطلاق في المعنى بل لو أخذ ذلك في المعنى لما أمكن حمله على الأفراد من دون عناية وتجريد وعليه فإطلاقه من دون عناية، دليل على أنّ الشيوخ والإرسال خارجان عن معنى اللفظ كما أنّ الكليّة أيضا تكون من أوصاف الماهيّة في

ص: 261

1-1) هداية المسترشدين: 343.

نفسها بحسب وعاء الذهن من دون أخذها فيها و لذا نقول بأنّ الموضوع له هو الطبيعة اللّهمّ إلاّ أن يكون المقصود توضيح المعنى من دون أخذ قيد فيه.

و ممّا ذكرناه يظهر ما في نهاية النهاية حيث ذهب إلى أنّ الإطلاق و السريان ذاتيّ للطبيعة و لا إهمال فيها في ذاتها.

و قال هي في حدّ ذاتها مطلقة سيّالة سارية و الإهمال أمر طار ناشئ من أخذها مقيدة بقيد ما فيكون الإهمال صفة للقيد حيث أهمل بيانه و يكون توصيف الطبيعة به توصيفا لها بحال قيدها و الّا فالطبيعة في حدّ ذاتها لا إهمال فيها فإذا توجّه الحكم إلى الطبيعة المقيدة بقيد مهممل سرى الإهمال إلى الحكم و كان الحكم مهملا بإهمال موضوعه و أمّا إذا توجّه الحكم إلى نفس الطبيعة المجردة عن كلّ قيد كان الحكم مطلقا و سرى بسراية موضوعه فأينما وجد موضوعه أعنى تلك الطبيعة توجّه إليه الحكم و تعلّق به بلا توقّف على شيء وراء توجّه الحكم في الخطاب إلى نفس الطبيعة نعم عدم سراية الحكم حيث ما تسرى الطبيعة يتوقّف على إحراز أنّ المتكلّم في مقام الإهمال أعنى إحراز أنّ الطبيعة مقيدة بقيد زائد لم يذكره المتكلّم.

و بالجملة وضع اسم الجنس للماهيّة الخالصة الخالية عن كلّ ما عداها مسلّم لكن هذه الماهيّة الخالصة الخالية هي المطلقة بلا توقّف لحوق وصف الإطلاق لها على لحاظ الاطلاق و الشيوخ إلى أن قال:

و من أوضح الشواهد على ما ذكرناه و أشدّ ما يلزم به الخصم أنّه لا شبهة في أنّ وضع اللفظ بإزاء المعنى ضرب من الحكم عليه فإذا كانت أسماء الأجناس موضوعة بإزاء الماهيات المهملة كان اللّازم أن يتوقّف عن استعمال اللفظ فيها و لا يبادر إلى إطلاق ألفاظها عليها حيثما وجدت فإنّ ذلك شأن تعلّق الوضع بالماهيات المطلقة و الوضع بإزاء الماهيات المبهملة كالحكم عليها يكون في حكم الجزئية لا يجوز أن يستعمل اللفظ فيها إلاّ بعد استعمال أنّها هي ما وضع لها بعينها.

ثمّ حمل كلام المشهور عليه و جعل النزاع بينهم و بين ما ذهب إليه سلطان العلماء نزاعاً لفظياً و قال فظهر أنّ مذهب المشهور هو المذهب المنصور لكن لا بذلك المعنى الذى نسب إليهم (من اعتبار الشيوخ و الإرسال فى المعنى بالمعنى الاسمى) بل بمعنى أنّ الوضع تعلّق بالطبيعة الساذجة و هو مذهب السلطان بعينه لكن هذه الطبيعة الساذجة ذات سيلان و إطلاق من غير توقّف على لحاظها بوصف السيلان بل لحاظها كذلك يمنعها عن السيلان و الإطلاق لعدم وجود الماهية بقيد الشيوخ فى كلّ من أفرادها و إنّما يكون وجودها بهذا القيد فى مجموع أفرادها (1).

و ذلك لما عرفت من أنّ الماهية و المعنى فى اسم الجنس تكون بنفسها مع قطع النظر عن شيوعها و إرسالها ملحوظة و لذلك تجتمع مع قيد الوحدة و قيد الإرسال و هذا هو حاك عن عدم ملاحظة الماهية إلّا نفسها نعم تكون الماهية المذكورة فى اسم الجنس فى حدّ نفسها قابلة للشيوخ لا أنّها تكون شائعة بالفعل كالعوم.

و أمّا الاستشهاد بأنّ الماهية لو كانت مهملة لزم التوقّف عن استعمال اللفظ فيها إلّا بعد الاستعلام ففيه أنّ إطلاق الماهية مستفاد من الخارج كالحاظ الإطلاق تسرية للوضع إلى الأفراد لا للمدخلية فى الموضوع له فلا تغفل.

هذا مضافاً إلى أنّه لو كانت الماهية ملحوظة بمالها من الإطلاق الذاتى لزم التجريد عن ذلك عند حملها على ذاتها إذ الإطلاق و الشيوخ الذاتى عنده غير ملحوظ و هو كما ترى لعدم حاجة إلى التجريد و هو كاشف عن عدم ملاحظة الشيوخ و الإرسال فى المعنى كما أنّ الكلية أيضاً غير ملحوظة و إن كانت متّصفة بها فى الذهن باعتبار قابليتها لذلك و هكذا و أيضاً حيثية كون الماهية من حيث هى أيضاً غير ملحوظة.

ص: 263

ولقد أفاد وأجاد في المحاضرات حيث قال إنَّ اسم الجنس موضوع للماهية المهملة دون غيرها من أقسام الماهية وهي الجامعة بين جميع تلك الأقسام بشئى لحاظاتها وقد عرفت أنَّها معرّاة من تمام الخصوصيات والتعيينات الذهنية والخارجية حتى خصوصية قصر النظر عليها والسبب فيه هو أنه لو كان موضوعاً للماهية المأخوذة فيها شيء من تلك الخصوصيات لكان استعماله في غيرها مجازاً ومحتاجاً إلى عناية زائدة حتى ولو كانت تلك الخصوصية قصر النظر على ذاتها وذاتياتها لما عرفت من أنه نحو من التعيين وهو غير مأخوذ في معناه الموضوع له فالمعنى الموضوع له مبهم من جميع الجهات إلى أن قال وإن شئت قلت إنَّ اللحاظ الطارئة على الماهية بشئى إشكالها إنما هي في مرحلة الاستعمال حيث إنَّ في هذه المرحلة لا بدّ من أن تكون الماهية ملحوظة بأحد الأقسام المتقدمة نظراً إلى أن الغرض قد يطلق بلحاظها على شكل وقد يتعلّق به على شكل آخر وهكذا إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أن الماهية المهملة فوق جميع الاعتبارات واللاحاظات الطارئة عليها حيث إنَّها مهملة حقيقة وتمام المعنى وأما الماهية المقصود فيها النظر إلى ذاتها وذاتياتها فليست بمهملة بتمام المعنى نظراً إلى أنَّها متعيّنة من هذه الجهة أى من جهة قصر النظر إلى ذاتها فتسمية هذه الماهية بالماهية المهملة لا تخلو عن مسامحة فالأولى ما عرفت (1).

ثم لا يذهب عليك أن المراد من المهملة هو عدم كون المعنى مقيّداً بقيد من القيود لا الإهمال المقصود بقول الطيب يجب عليك أن تشرب دواءً ولذلك يصح استعمال أسماء الأجناس في المقيّدات والكليات استعمالاً حقيقياً من دون حاجة إلى التجريد والعناية.

ص: 264

فتحصّل أنّ أسماء الأجناس موضوعة لنفس المعانى من دون أخذ أى قيد من القيود فيها حتّى قيد الإرسال و الكليّة و الإهمال و اللابشرطيّة المقسميّة و القسميّة و غير ذلك و إنّ دلّت على الأمور المذكورة بقيام القرينة من باب تعدّد الدالّ و المدلول.

## أعلام الأجناس

قال فى هداية المسترشدين و علم الجنس ما وضع للجنس بملاحظة حضوره و تعيّنه فى الذهن فمدلوله كمدلول المعرّف بلام الجنس و لذا كان من المعارف و مجرّد اسم الجنس و إنّ دلّ على الماهيّة كما مرّ إلّا أنّ مدلوله لم يتقيّد بشرط الحضور فإن قلت إنّ اللفظ إشارة إلى معناه فلا يكون مدلوله إلّا حاضرا فى الذهن فما الفارق بين الأمرين قلت فرق ظاهر بين حصول الصفة للشىء و اعتباره معه فالماهيّة إذا اخذت مطلقة كانت منكّرة لعدم ملاحظة التعيّن معها فلفظ أسد يدلّ على الماهيّة المعروفة من غير تقييدها بالحضور فى الذهن و إنّ لزم الحضور عند دلالة اللفظ عليها فهو دالّ على الماهيّة المطلقة و الحضور فى الذهن من لوازم الدلالة فلفظة اسامة موضوعة للماهيّة الحاضرة فى الذهن فالحضور و التشخّص مأخوذ فى وضعها إلى أن قال فظهر بذلك ما فى كلام نجم الأئمّة حيث بنى على أنّ التعريف فى اللام لفظيّ فى الجنس و الاستغراق و العهد الذهنيّ و أنّ اللام المفيدة للتعريف حقيقة هى التى للعهد الخارجيّ لا غير و بنى أيضا على أنّ التعريف فى علم الجنس من قبيل التعريف اللفظيّ.

ثمّ قال فى هداية المسترشدين ردّا على كلام نجم الأئمّة فرق بين إنسان و الانسان و أسد و اسامة و إنّ كان اللفظ إشارة إلى المعنى مع عدم تعيّنه فيتعيّن بالإشارة و الثانى إشارة إلى المعنى المتعيّن قبل تلك الإشارة فتأمّل.

و ممّا ذكرنا ظهر الوجه فى كون الضمائر العائدة إلى النكرات معرفة و ذلك لتعيّن معانيها فى الذهن و إرادة ذلك المعيّن من ضمائرها كما هو الحال فى المعهود الذكرىّ إذا

كان المذكور نكرة كما في قوله تعالى: كما أُرسلنا إلى فرعونَ رسولاَ فَعَصَى فرعونُ الرَّسولَ وبالجملة المعرفة ما دلَّ على معنى معيّن وذلك التعيّن إمّا يكون لتعيّن المعنى مراده كما في الأعلام الشخصية أو لضمّ ما يعيّنه كذلك إمّا في الخارج كما في الضمائر الراجعة إلى النكرات المعيّنة بحسب الواقع وأسماء الإشارة إذا اشير إليها إلى أن قال فما ذكره من أنّ التعريف في المعرف بلام الجنس بغيره فيما مرّ لفظي ليس على ما ينبغي لما عرفت من ظهور الفرق بين الماهية المرسلّة والمقيّدة بالحضور في الذهن ولو لا ذلك يجرى ما ذكره في الموصولات والضمائر وأسماء الإشارة والمضاف إلى المعارف والقول بنفي التعريف عن جميع ذلك حينئذ خروج عن كلام القوم الخ (1).

ولا يخفى ما فيه فإنّ تقييد المعنى بالحضور في الذهن في أعلام الأجناس والمعرفات باللام كما ترى إذ مقتضى التقييد بالأمر الذهني هو عدم صحّة الحمل على الأفراد الخارجيّة مع أنّا نرى حملها عليها من دون حاجة إلى التجريد عن معانيها.

ولذا اورد عليها في الكفاية بأنّ ما ذهب إليه المشهور من أهل العربيّة من أنّه موضوع للطبيعة لا بما هي بل بما هي متعيّنة بالتعيّن الذهني ممنوع بل هو موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلا كاسم الجنس والتعريف فيه لفظي كما هو الحال في التأنيث اللفظي وإلا لما صحّ حمله على الأفراد بلا تصرّف وتأويل لأنّه على المشهور كلّ عقل هذا مع أنّ وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيّة عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحكيم (2).

ويمكن أن يقال إنّ ما ذهب إليه أهل الأدب لا يساعد التعريف اللفظي حيث ذهبوا إلى ترتّب أحكام التعريف المعنوي على علم الجنس من صحّة جعله مبتدأ أو

ص: 266

1-1 (1) هداية المسترشدين: 344.

2-2 (2) راجع الكفاية: 1/378.

موصوفا بالمعرفة أو ذا حال وغيرها من أحكام التعريف المعنوي.

ولعلّ مرادهم وإن لم يساعد بعض عبائرهم أنّ لفظة الأعلام للأجناس موضوعة لذات المعنى في حال الالتفات إلى تعيّن المعاني بنفسها عن غيرها في مقابل أسماء الأجناس التي كانت موضوعة لذات المعاني من دون اعتبار الالتفات إلى تعيّن نفسها وعليه فلم يعتبر الواضع المعاني مقيدة بالتعيّن الذهنيّ حتّى لا تصدق على الأفراد إلا بالتجريد.

قال شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه إنّ الفرق بين علم الجنس كاسامة واسم الجنس أنّ علم الجنس يشير إلى خصوصيات الأسد في أذهان الناس من مهابته وشجاعته بحيث يخاف منه الانسان وأكثر الحيوانات هذا بخلاف اسم الجنس ولكن هذه الإشارة المذكورة لم تؤخذ في المعاني بنحو المعنى الاسمي وإن كانت لها مدخليّة فيها بنحو المعنى الحرفيّ بحيث لا يصدق أعلام الأجناس إلا على المصاديق المعيّنة المتميّزة وبالجملة أنّ المقصود من التعيّن في علم الجنس هو تعيّن المعنى بين سائر المعاني.

وأما ما في مناهج الوصول من أنّ علم الجنس اذا كان متقومًا باللحاظ وبه يفترق عن اسمه فلا يعقل انطباقه على الخارج بما هو ملحوظ مفترق لأنّ اللحاظ ولو كان حرقياً موطنه الذهن وما ينطبق على الخارج هو نفس الطبيعة مع أنّ الوضع للماهيّة الملحوظة مستلزم للحاظ الاسميّ واعتبار التعيّن الذهنيّ فيه بنحو الاستقلال والاستعمال لا بدّ وأن يكون تابعا له (1).

فلا يخلو عن تأمل ونظر لما عرفت من أنّ الموضوع له في أعلام الأجناس هو نفس المعاني إذ ملاحظة الالتفات إلى أوصافها وتميّزاتها لا توجب تقييد المعاني بها بل

ص: 267

تكون ملاحظة التعيينات بنحو القضية الحينية فالموضوع له نفس المعانى فلا مجال لدعوى الاستلزام المذكور بعد ما عرفت من أن الموضوع له هو نفس المعانى لا المعانى الموصوفة بالملحوظة فلا تغفل.

ولقد أفاد وأجاد المحقق الاصفهاني قدس سره حيث قال صفة الامتياز وان كانت اعتبارية وليس لها ما بحذاء في الخارج إلا أن الموضوع له ذات المعنى المتقيد بنفس المعنى واعتباره في استعماله والحكم عليه مصحح للاستعمال والحكم عليه لا مقوم للموضوع حتى يكون أمرا ذهنيًا وإلا فجميع المعانى حتى ما له مطابق في الخارج لا رابط لبعضها ببعض في حد مفهوميتها إلا الاعتبار واللحاظ بداهة أن المفاهيم مثار الكثرة والمغايرة انتهى (1).

ثم لا ينقضى التعجب من دعوى أن التعريف اللفظي مطابق للمرتكزات الوجدانية من ناحية والاستعمالات المتعارفة من أهل اللسان من ناحية اخرى ضرورة أن لفظ اسامة استعمل في المعنى الذى استعمل فيه بعينه لفظ أسد فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلا وإنما الفرق بينهما فى اللفظ فقط بترتيب آثار المعرفة على لفظ اسامة دون لفظ أسد مع تصديق القائل المذكور بأن أخذ التعيين فى المعنى الموضوع له ليس على نحو الجزئية ولا على نحو الشرطية فإن على الأول يكون كل من التقيد والقيد داخلين فيه وعلى الثانى يكون التقيد داخلًا فيه بل أخذ التعيين يكون على نحو المرآتية والمعرفية فحسب من دون دخله فى المعنى الموضوع له (2).

وذلك لأن ذهاب المشهور من أهل الادب من أهل اللسان إلى التعريف المعنوي وترتب أحكامه لا يساعد دعوى ارتكاز التعريف اللفظي هذا مضافا إلى أن

ص: 268

1-1) نهاية الدراية: 216/2.

2-2) المحاضرات: 356-355/5.



الاستدلال عليه بأنّ لفظ اسامة استعمل في المعنى الذي استعمل فيه بعينه لفظ أسد غير تامّ لأنّ المعنى في كليهما ذات المعنى من دون فرق فلا يكون إرادة ذات المعنى من شواهد التعريف اللفظي على المعرفيّة كما تكون في كلامه أو على الطرفيّة والحينيّة كما ذكرنا لا يكون المعنى إلاّ ذات المعنى فتدبّر جيّداً.

فتحصّل أنّه لا- فرق بين علم الجنس و اسم الجنس في ذات المعنى و إنّما الفرق بينهما في شرط الاستعمال فإنّ الاستعمال في الأول مشروط بملاحظة التعيّنات بنحو القضية الحينيّة دون الثاني و هذا الاشرط لا يوجب تضيقاً في المعنى و لكن يمنع عن استعماله كاستعمال اسم الجنس بل اللازم هو استعماله فيما إذا حصل الالتفات إلى التعيّنات فتدبّر جيّداً.

و لقد أفاد و أجاد المحقّق الشيخ ضياء الدّين العراقيّ حيث حكى عنه أنّ الموضوع له في علم الجنس هو حصّة من الطبيعيّ تعلّقت بها الإشارة الذهنيّة بلا أخذ جهة التقيّد بها في مدلوله و معناه و عليه فالفرق بين اسم الجنس و علمه كان بحسب المعنى حيث إنّ كان لاسم الجنس سعة إطلاق يشمل ما يشار إليه من الحصص و ما لا يشار إليه منها بخلافه في علم الجنس فإنّه لما اعتبر فيه كونه حصّة من الطبيعيّ وقعت معروضة للإشارة فقهر لم يكن له تلك السعة من الإطلاق بنحو يشمل ما لا- يشار إليه من الحصص بل يختصّ بالحصص المعروضة للإشارة كما أنّه من جهة عدم أخذ التقيّد بالإشارة فيه كان قابلاً للحمل على الأفراد و للانطباق على الخارجيّات فعلى هذا البيان أمكن دعوى الفرق بين علم الجنس و اسمه بالمصير إلى ما عليه المشهور من أهل العربيّة من كون التعريف في علم الجنس معنوياً (1).

و لا مانع من أن نقول الفرق بين اسم الجنس و علم الجنس في أنّ اسم الجنس

ص:269

يصحّ انطباقه على جميع الموارد دون علم الجنس فإنّه الحصّة الملازمة مع التعيّن فعلم الجنس لا يكون مطلقاً ولا مقيداً بل هو معنى لا ينطبق إلاّ على مصداق المتقيّد فتدبر جيّداً.

## المعرّف باللام

ولا يخفى عليك أنّ الظاهر من كلمات أهل الأدب أنّ الأصل في اللام أنّه للتعريف إلاّ ما خرج والمعرّف بلام الجنس هو ما دخل عليه لام الجنس وهي التي اشير بها إلى الجنس فتفيد تعريف الجنس والإشارة إليه وهذا التعريف لا يحصل باسم الجنس المعرّف عن اللام وإن دلّ على الجنس ثمّ إنّ الفرق بين المعرّف باللام وعلم الجنس هو أنّ في الأوّل يستفاد ذلك بتعدّد الدالّ والمدلول بخلاف الثاني لأنّ الدالّ فيه واحد ولا فرق بينهما من ناحية اخرى.

ثمّ إنّ دلالة اللام على التعريف كدلالة علم الجنس للتعريف في عدم اقتضائه للمنع عن صحّة انطباق المعنى على الخارج كما مرّ مفصّلاً في علم الجنس وعليه فايрад صاحب الكفاية عليه بأنّ لا يزم التعريف المعنويّ هو أن لا يصحّ حمل المعرّف باللام بما هو معرّف على الأفراد غير وارد لما مرّ من أنّ ذلك صحيح إذا كان التعيّن الذهنيّ دخيلاً في المعنى جزءاً وتقيداً وقد عرفت أنّ المراد هو ذات المعنى في حال ملاحظة تعيّن المعنى عن غيره من المعاني واللام إشارة إلى جهة تعيّن الجنس من بين الأجناس كما لا يخفى.

وحيث إنّ المعروف بين أهل الأدب هو أنّ اللام للتعريف المعنويّ لا مجال لحمل اللام على التعريف اللفظيّ لعدم مساعدة ذلك مع ترتّب أحكام التعريف المعنويّ عليه.

ومما ذكر يظهر ما في الكفاية من حمل اللام على التزيين كما في الحسن والحسين

و استفادة الخصوصيات من تعريف الجنس أو العهد من القرائن بدعوى أنّ اللام لو دلّت على التعريف لزم أن لا يصحّ حمل المعرّف باللام بما هو معرّف على الأفراد لامتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلاّ الذهن إلاّ بالتجريد مع أنّ التأويل و التصرّف فى القضايا غير خال عن التعرّف (1).

و ذلك لما عرفت فى علم الجنس فكما أنّ الواضع وضع لفظ علم الجنس لذات المعنى فى حال ملاحظة تعيّن المعنى عن غيره من المعانى فكذلك اللام موضوعة لإفادة التعيّن و التعريف فى حال استعمال لفظ الجنس فى ذات معناه و عليه فلا يلزم أن لا يصحّ حمل المعرّف باللام بما هو معرّف على الأفراد.

نعم ليس المعنى مطلقا كما لا يكون مقيّدا بل المعنى لا ينطبق إلاّ على مصداق المتقيّد لأنّ المعنى فى علم الجنس و المعرّف باللام هو الحصّة الملازمة مع الالتفات إلى خصوصيات المعنى و التعيّن فلا يشمل مورد الغفلة عن هذا الالتفات.

هذا مضافا إلى أنّ ما ذهب إليه من استفادة تعريف الجنس أو العهد من القرائن يرد عليه ما اورد على المشهور فإنّ المعنى بعد تقيّده بالتمييز و التعيّن الذهنيّ و لو كان ذلك من ناحية دلالة القرائن الخارجيّة لزم أن لا يصحّ حمله على الأفراد اللهم إلاّ أن يقال بأنّ التعيّن غير ملحوظ فى المعنى قيّدا أو شرطا و إنّما ملحوظ بعنوان القضية الحينيّة و لكنّ ذلك الجواب يجرى بعينه على القول بأنّ اللام للتعين و التعريف فلا وجه للعدول عن ما ذهب إليه أهل الأدب كما لا يخفى.

ثمّ إنّ اللام يكون حاله فى إفادة التعريف و التعيين حال أسماء الإشارة فكما أنّ اسم الإشارة موضوع للدلالة على تعيين مدخوله فى موطنه فكذلك «اللام» فإن كان المدخول جنسا فهو يدلّ على تعريف الجنس و إن كان المدخول أفرادا فهو يدلّ على

ص: 271

الاستغراق لأنّ التعريف الخارجيّ في الأفراد منحصر في جميع الأفراد إذ لا تعيين في غير هذه المرتبة.

وإن كان المدخول منطبقاً على الحاضر فهو يفيد التعريف الحضوريّ كقولك لمن يشتم رجلاً بحضرتك لا تشتم الرجل وإن كان المدخول منطبقاً على الخارجيّ فهو يفيد التعريف الخارجيّ كقولك لأهل البلد أكرموا القاضي وإن كان المدخول منطبقاً على المعهود الذكرى فهو يفيد التعريف الذكرى.

وبالجملة فاللام في جميع هذه الموارد قد استعملت في معنى واحد وهو التعريف والتعيين وإنما الاختلاف في المشار إليه باللام كما أنّ الأمر كذلك في أسماء الإشارة ونحوها ولقد أفاد وأجاد المحقق الأصفهاني قدس سرّه حيث قال إنّ اللام أداة التعريف والتعيين بمعنى أنّها وضعت للدلالة على أنّ مدخولها واقع موقع التعيين إمّا جنساً أو استغراقاً أو عهداً بأقسامه ذكراً وخارجاً وذهناً على حدّ سائر الأدوات الموضوعية لربط خاصّ كحروف الابتداء الموضوعية لربط مدخوله بما قبله ربط المبتدأ به بالمبتدأ من عنده وهكذا والمراد من الإشارة إلى مدخوله كون المدخول واقعاً موقع التعيين والمعروفية بنحو من الأنحاء المتقدمة لا كون المدخول مشاراً إليه ذهنياً بمعنى كونه ملحوظاً بما هو ملحوظ (1).

ثمّ الدليل على أنّ هذه الإفادات من ناحية اللام لا من ناحية القرائن هو التبادر والارتكاز.

قال المحقق الشيخ ضياء الدين العراقي ولا يبعد دعوى كون اللام كذلك بحسب اللغة من جهة ما هو المتبادر والمنساق منه في مثل قولك الرجل والأسد والحيوان

ص: 272

و الأمر سهل (1).

وهو الظاهر من المحاضرات أيضا حيث قال الظاهر أنّ دلالة اللام على هذا المقدار من المعنى غير قابلة للإنكار وأنها مطابقة للارتكاز و الوجدان في الاستعمالات المتعارفة وإن لم يكن لها مرادف في سائر اللغات كي نرجع إلى مرادفها في تلك اللغات و نعرف معناها حيث إنّه من أحد الطرق لمعرفة معانى الألفاظ إلا أنّ في المقام لا حاجة إلى هذا الطريق لوجود طريق آخر فيه و هو التبادر و الارتكاز (2).

و مع التبادر و الارتكاز لا وقع لحمل اللام على إفادة مجرّد التزيين و الاعتماد على القران الحالية و المقاليّة كما ذهب إليه صاحب الكفاية خلافا لما ذهب إليه المشهور.

قال أيضا سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه ثمّ إنّ الظاهر أنّ اللام وضعت مطلقا للتعريف و إفادة العهد و غيره بدالّ آخر فإذا دخلت على الجنس و على الجمع تفيد تعريفهما و إفادة الاستغراق لأجل أنّ غير الاستغراق من سائر المراتب لم يكن معيّنا و التعريف هو التعيين و هو حاصل في استغراق الأفراد لا غير.

و ما ذكرنا غير بعيد عن الصواب و إن لم يقم دليل على كون علم الجنس كذلك لكن مع هذا الاحتمال لا داعى للذهاب إلى التعريف اللفظى البعيد عن الأذهان (3).

ثمّ لا يذهب عليك أنّه لا إشكال في إفادة لام العهد تعريف الفرد في مقابل لام الجنس و ذلك واضح في العهد الخارجيّ في مثل قولهم حكم القاضى مع أنّ اسم قاضى يحكى عن طبيعة قاضى و ذلك لعدم اشتهاار غير القاضى المعهود في البلد فاسم الجنس بقرينة اللام محمول على المعهود حمل الكلّي على الفرد لا استعمال المطلق في الفرد.

و هكذا يكون الأمر في العهد الحضورى كقوله هذا الرجل ينصرک و لكن

ص: 273

1-1) نهاية الأفكار: 565/1.

2-2) المحاضرات: 359/5.

3-3) مناهج الوصول: 324/2.

يشكل ذلك في المعهود الذهني كقوله ادخل السوق واشتر اللحم بما أفاده في هداية المسترشدين من أنه لا يعين الفرد إذ معرفة الشيء بالوجه العام ليس معرفة بذلك الخاص في الحقيقة بل معرفة للعام الذي صار وجهها لمعرفته فليس اللام في الحقيقة إشارة إلى خصوص الفرد ولا تعريفا له ولذا نصّوا على كونه في معنى النكرة يعنون به بالنسبة إلى خصوص الفرد لا بالنسبة إلى الطبيعة التي استعمل فيها (1).

بل يمكن منع إفادة اللام لتعريف الفرد في العهد الذكري أيضا فإن العهد الذكري سواء كان مصرّحا به سابقا كقوله تعالى: كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ أَوْ مَذْكُورًا ضَمْنَا كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: وَ لَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى فَإِنَّ خُصُوصَ الذَّكَرِ غَيْرُ مَذْكُورٍ سَابِقًا لَكِنْ قَوْلُهَا نَدَرَتْ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِاللِّتِزَامِ.

لا- يدلّ إلاّ- على أنّ المراد من الرسول هو الرسول المذكور قبلا أو من الذكر هو الذكر المشار إليه قبلا و المفروض أنّه نكرة و الدلالة و الإشارة إلى النكرة لا تفيد تعريف الفرد اللهم إلاّ أن يكتفى في تعريف الفرد بمثل ذلك فتأمل.

## النكرة

ذهب شيخ مشايخنا المحقق اليزدي الحائري الحاج الشيخ قدّس سرّه تبعا لسيدّه الاستاذ الفشاركي قدّس سرّه و هو أيضا تبعا لسيدّه الاستاذ الميرزا الشيرازي قدّس سرّه إلى أنّ النكرة موضوعة للجزئي الحقيقي من دون فرق بين أن يكون في الجملة الإنشائية أو الإخبارية و يعبر عنه بالفرد المرّد.

وقال في ذلك يمكن دعوى كون النكرة مستعملة في قوله تعالى:

ص: 274

وَ جَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى وَقَوْلُنَا جَنَّتْ بِرَجُلٍ بِمَعْنَى وَاحِدٍ وَأَنَّهُ فِي كِلَيْهِمَا جَزْئِي حَقِيقِي.

بيانه أنه لا إشكال في أنّ الجزئية و الكليّة من صفات المعقول في الذهن و هو إن امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئى و إلا فكلّى و جزئية المعنى في الذهن لا تتوقف على تصوّره بتمام تشخصاته الواقعية.

ولذا لو رأى الإنسان شبحاً من المكان البعيد و تردّد في أنه زيد أو عمرو أو تردّد في أنه إنسان أو غيره لا يخرج هذا التردد عن الجزئية و كون أحد الأشياء ثابتاً في الواقع لا دخل له بالصورة المنتقشة في الذهن فإذا كانت هذه الصورة جزئية كما في القضية الاولى أعنى قوله تعالى: وَ جَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى فكذلك الصورة المتصورة في القضية الثانية أعنى جئنى برجل إذ لا فرق بينهما إلا في أنّ التعيين في الاولى واقعى و في الثانية بيد المكلف.

و عدم إمكان وجود الفرد المرّد في الخارج بدهاة عدم معقولية كون الشىء مرّداً بين نفسه و غيره لا ينافى اعتبار وجوده في الذهن كما يعتبر الكسر المشاع مع عدم وجوده بوصف الإشاعة في الخارج (1).

أورد عليه صاحب الكفاية بأنّ ما هو المعروف في الألسنة من أنّ النكرة وضعت للدلالة على الفرد المرّد في الخارج خاطئ جدّاً و لا واقع موضوعى له أصلاً ضرورة أنّه لا وجود للفرد المرّد في الخارج حيث إنّ كلّ ما هو موجود فيه متعین لا مرّد بين نفسه و غيره فأنّه غير معقول و من البديهي كون لفظ رجل في جئنى برجل نكرة مع أنّه يصدق على كلّ من جىء به من الأفراد و لا يكاد يكون واحداً منها هذا أو غيره كما هو قضية الفرد المرّد لو كان هو المراد منها ضرورة أنّ كلّ واحد هو هو

ص: 275

لا هو أو غيره فلا بدّ أن تكون النكرة الواقعة في متعلّق الأمر هو الطبيعيّ المقيّد بمثل مفهوم الوحدة فيكون كليًّا قابلاً للانطباق فتأمل جيّداً (1).

وفيه أنّه لا ملازمة بين ترديد المفهوم و ترديد الخارج إذ يمكن أن يكون المفهوم مشتملاً على التريد ولكنّ الخارج متعيّن ألا ترى أنّ الكسور المشاعة قابلة للانطباق بالنسبة إلى الدار و نحوها بأشكال مختلفة مع أنّ الخارج هو المفروقات و المتعيّنات و لا وجود للإشاعة في الخارج أصلاً و مع ذلك تكون موضوعة للأحكام من الملكيّة و الوقف و الإباحة و غيرها.

و عليه فلا إشكال في تصوّر الفرد المرّد في الذهن حاكياً عن الجزئيّ الخارجيّ من دون دخالة لفرد دون فرد و قد حكى شيخنا الاستاذ الأراكيّ قدس سرّه عن شيخه الاستاذ الحائريّ قدس سرّه أنّ سيّده الاستاذ الفشاركيّ أمر بعض تلاميذه بإعطاء عود من عيدان الثقاب و أشار إلى الخارج ليعلموا أنّ المطلوب هو الفرد الخارجيّ الذي يكون مرّداً في الذهن لا الكليّ لأنّ الغرض يتعلّق بفرد من الأفراد الخارجيّة من دون خصوصيّة لفرد معيّن.

و يشهد له تبادل الفرق بين رجل من دون تنوين و رجل مع التنوين في ظهور الأوّل في الجنس و الماهيّة الكليّة التي لا يمتنع صدقه على الكثيرين و ظهور الثاني في فرد غير معيّن خارجيّ هذا مضافاً إلى صحّة الوصيّة بأحد الشبّين لأحد الشخصين.

لا يقال إنّ مفهوم فرد من الطبيعة أو أحد الأفراد من المفاهيم الكليّة الجامعة فلا فرق بينها و بين سائر الكليّات لأنّنا نقول المفاهيم الكليّة تشمل الأفراد في عرض واحد و ليس هذه المفاهيم كذلك فهذه المفاهيم عناوين منطبقة على الأفراد الخارجيّة و الأحكام المتعلقة بها تكون في الحقيقة متعلّقة بالأفراد الخارجيّة على التبادل كتعلّق

ص:276



الغرض بالخارجيات على التبادل و الأمر لا يطلب إلا إياها و العناوين وسيلة للنيل إليها و ليست بمطلوبة في نفسها.

و بالجملة لا- يكون المراد من الفرد المرّد هو وجود المرّد في الخارج حتّى يقال إنّ المرّد بما هو مرّد لا وجود له خارجا و ذلك لأنّ كلّ موجود له ماهيّة ممتازة عن سائر الماهيات بامتياز ماهويّ و له وجود ممتاز بنفس هوية الوجود عن سائر الهويات فلا مجال للترّد في الموجود بما هو موجود (1).

بل المراد هو الخارجيّ المشار إليه بمفهوم الفرد المرّد و من المعلوم أنّه من المتعيّنات و لا مانع من أن يكون عنوان الفرد المرّد مشيرا إليها كما أنّ الكسر المشاع معقول عند العقلاء مع أنّ مصداقه في الخارج لا يكون ساريا و شائعا و الإشاعة مخصوصة بالمعقول.

و ممّا ذكر يظهر معقوليّة الفرد المرّد و كيف لا- يكون معقولا مع أنّه لو لم يكن كذلك لم يعتبره العقلاء كما أنّهم كانوا يعتبرون الكسور المشاعة و العجب من المحقق الاصفهاني قدّس سرّه حيث أنّه مع اعترافه في حاشيته على مكاسب شيخنا الأعظم قدّس سرّه بإمكان تصوّر الكسور المشاعة مع أنّ المنطبق عليها في الخارج لا شياع فيه أنكر الفرد المرّد في المقام (2).

ثمّ لا يخفى عليك أنّه كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه إذا تعقلنا هذا المعنى فبضميمة عدم الفرق بين الإنشاء و الإخبار بحكم التبادر نحكم في كلا المقامين بجزئية المعنى (3).

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث ذهب إلى استعمال النكرة في المعين المعلوم

ص: 277

1-1) نهاية الدراية: 69/2-70.

2-2) راجع نهاية الدراية: 217/2.

3-3) اصول الفقه لشيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه: 383/3.

خارجا فى مثل قوله تعالى: وَ جَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى وَ اسْتَعْمَلَهَا فِي الطَّبِيعِيِّ الْمُقَيَّدِ بِالْوَحْدَةِ فِي مِثْلِ قَوْلِنَا جَنَى بِرَجُلٍ مَعَ مَا عَرَفْتَ مِنْ عَدَمِ الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا ضَرُورَةٌ أَنْ لَفْظَ رَجُلٍ فِي الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ لَمْ يَسْتَعْمَلْ فِي الْمَعْيَنِ الْخَارِجِيِّ الْمَجْهُولِ عِنْدَ الْمُخَاطَبِ بَلْ هُوَ مُسْتَعْمَلٌ فِيْمَا اسْتَعْمَلْ فِيهِ لَفْظَ الرَّجُلِ فِي سَائِرِ الْمَوَارِدِ فَإِنْ قَلْنَا بِأَنَّ الْمُسْتَعْمَلِ هُوَ الْفَرْدُ الْمُرَدَّدُ مِنْ مَاهِيَةِ الرَّجُلِ فَلَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ فِي الْجُمْلَةِ الْخَبَرِيَّةِ أَوْ الْإِنْشَائِيَّةِ إِذِ الرَّجُلُ فِي الْجُمْلَةِ الْخَبَرِيَّةِ كَقَوْلِنَا جَاءَنِي رَجُلٌ وَ إِنْ كَانَ مَعِينَا فِي الْوَاقِعِ إِلَّا أَنَّهُ غَيْرُ مَعْيِنٍ فِي مَرْحَلَةِ الْإِسْنَادِ فَيَكُونُ كَالرَّجُلِ فِي الْجُمْلَةِ الْإِنْشَائِيَّةِ كَقَوْلِنَا جَنَى بِرَجُلٍ مِنْ حَيْثُ عَدَمُ التَّعْيِينِ فِي مَرْحَلَةِ الطَّلَبِ هَذَا تَمَامَ الْكَلَامِ بِنَاءً عَلَى جَزِيَّةِ النِّكَرَةِ بِمَعْنَى أَنَّ الْاسْمَ يَدُلُّ عَلَى الْمَاهِيَّةِ وَ التَّنْوِينِ عَلَى الْفَرْدِ الْمُرَدَّدِ مِنْهَا فِي الْخَارِجِ.

وَ لَكِنْ ذَهَبَ جَمَاعَةٌ مِنْهُمْ صَاحِبِ الْكِفَايَةِ إِلَى أَنَّ النِّكَرَةَ تَدُلُّ بِاعْتِبَارِ الْاسْمِ عَلَى مَعْنَاهِ الْكَلِّيِّ وَ بِاعْتِبَارِ التَّنْوِينِ عَلَى اتِّصَافِهِ بِالْوَحْدَةِ وَ عَلَيْهِ فَالنِّكَرَةُ هِيَ الطَّبِيعَةُ الْمُتَقَيَّدَةُ بِعَنْوَانِ وَاحِدٍ بِمَا هُوَ هَذَا الْمَفْهُومُ وَ لَوْ بِالْمَعْنَى الْحَرْفِيَّ وَ الْحَمَلِ الشَّائِعِ.

وَ لَكِنْ لَازِمٌ ذَلِكَ كَمَا فِي نَهَايَةِ الْأَفْكَارِ هُوَ عَدَمُ خُرُوجِهَا عَنْ قَابِلِيَّةِ الْإِنْطِبَاقِ بِإِنْطِبَاقِ عَرْضِيٍّ عَلَى الْقَلِيلِ وَ الْكَثِيرِ لِأَنَّ مِثْلَ هَذَا الْعَنْوَانِ أَيْضًا عَنْوَانُ كَلِّيٍّ كَأَسْمَى الْأَجْنَاسِ وَ تَقْيِيدُهُ بِمَفْهُومِ الْوَاحِدِ لَا يُوْجِبُ خُرُوجَهُ عَنْ الْقَابِلِيَّةِ لِلْإِنْطِبَاقِ عَرْضًا عَلَى الْقَلِيلِ وَ الْكَثِيرِ وَ إِنْ كَانَ قَضِيَّةُ التَّقْيِيدِ الْمَزْبُورِ تَضَيِّقَ دَائِرَتِهِ مِنْ جِهَةِ أُخْرَى مَعَ أَنَّهُ كَمَا تَرَى فَإِنَّ شَأْنَ النِّكَرَةِ إِتْمَا هُوَ عَدَمُ الْإِنْطِبَاقِ عَلَى الْمُتَكَثِّرَاتِ إِلَّا بِإِنْطِبَاقِ تَبَادُلِيٍّ وَ هَذَا بِخِلَافِ مَا لَوْ كَانَ الْوَاحِدُ بَيَانًا وَ مَقْدَرًا لَمَا هُوَ كَمِ الْقَيْدِ، وَ أَنَّهُ إِحْدَى الْحَصَصِ وَ كَوْنِ الْقَيْدِ نَفْسِ الْحَصَصِ وَ الْخُصُوصِيَّاتِ فَإِنَّ لَازِمٌ ذَلِكَ هُوَ عَدَمُ صِلَاحِيَّتِهَا لِلْإِنْطِبَاقِ عَلَى الْمُتَكَثِّرِ إِلَّا بِنَحْوِ الْبَدَلِيَّةِ دُونَ الْعَرْضِيَّةِ إِلَى أَنْ قَالَ وَ النِّكَرَةُ الْمَعْبَرُ عَنْهَا بِالْفَرْدِ الْمُنْتَشِرِ فِي

قوله رجل بنحو التنكير إنّما كانت من قبيل الثانى دون الأول كما هو واضح (1).

و الحاصل أنّ التبادر ممّا يشهد على كون النكرة من الجزئيات لا الكليات إذ فرق بين رجل واحد وبين هذا أو ذاك من أفراد الرجل كما ترى الفرق فى اللغة الفارسيّة بين «مرد واحد» وبين «مردى» إذ الأول ينطبق عرضاً على كلّ رجل لأنّ كلّ رجل يصدق عليه رجل واحد هذا بخلاف «مردى» فإنّه لا ينطبق إلّا على التبادل.

ثمّ إنّ الحكاية عن الخصوصيات الملحقة بأفراد الطبيعة ليست من ناحية نفس طبيعة الرجل إذ الطباع لا تكون حاكية إلّا عن حصصها بل هى من ناحية نفس التنوين فلا يقال إنّ الطبيعة لا تحكى عن الخصوصيات.

ثمّ إنّ الخصوصيّة المحكيّة من ناحية التنوين ليست جميع مشخّصات الفرد بل هى خصوصيّة ما التى توجب جزئية الفرد ولا مانع من أن تكون هذه الخصوصيّة متعلّقة للطلب بعد حكاية التنوين عنها و عليه فلا استيحاش من إمكان قصد التقرب بها إلى المولى فيما إذا وقعت تحت أمر قريبيّ كما أفاده المحقق الشيخ ضياء الدين العراقيّ قدّس سرّه وإن كان بعض عبائره لا يخلو عن الإشكال فراجع (2).

فتحصّل إلى حدّ الآن أنّ اسم الجنس فى إفادة الإطلاق يحتاج إلى مقدّمات الاطلاق بعد ما عرفت من عدم أخذ الإطلاق و الشيعاء فى معناه و كون الموضوع له هو الماهيّة الجامعة المهملة بل علم الجنس أيضا يحتاج إلى ذلك لما عرفت من أنّ التعيّن المستفاد من العلم لا يوجب جزئية المعنى وإن لم يكن معناه كاسم الجنس فى الإطلاق لملاحظة المعنى فى حال ملاحظة التعيّن.

ص: 279

1-1) نهاية الأفكار: 1/566.

2-2) نهاية الأفكار: 1/566.

وهكذا الأمر في المعرّف بلام الجنس بعد ما عرفت من أنّ التعريف معنوي من دون أخذه في المعنى جزءاً أو شرطاً.

أمّا تعريف العهد فإن كان المقصود هو العهد الذهنيّ فهو لا يفيد تعريف الفرد و معه يكون كالمعرّف بلام الجنس في الحكم.

وإن كان المقصود من العهد هو العهد الحضوري و الخارجيّ فهو تعريف الفرد و لا يحتاج إلى المقدمات إلّا في الإطلاق الأحوالي.

وإن كان المقصود من العهد هو العهد الذكرى فقد عرفت ما فيه من أنّه لا يفيد التعريف بل يترتب عليه حكم النكرة.

وأمّا النكرة فإن قلنا بأنّ معناها هو الكلّيّ المقيّد بقيد الوحدة و لو بالمعنى الحرفي فهي تحتاج إلى المقدمات في إفادة الإطلاق و عدم دخالة قيد من القيود و إن قلنا بأنّ معناها هو الفرد المرّدّد و الجزئيّ فهو أيضا يحتاج إلى المقدمات في الإطلاق التبادلي هذا مضافاً إلى الإطلاق الأحوالي.

### الفصل الأول: في تعريف المطلق

حكى عن المشهور، أنّ المطلق هو ما دلّ على شائع في جنسه، اورد عليه بعدم الاطراد لشموله للمقيّد كقوله رغبة مؤمنة، لأنّه أيضا شائع في جنسه و لشموله للعامّ فإنّه أيضا شائع في جنسه، هذا مضافا إلى أنّ هذا التعريف غير منعكس لخروج الأعلام الشخصية من هذا التعريف لعدم الشمول فيها إلاّ للمعيّنات الخاصّة، و المعهودات الخارجيّة، و لا مورد للشيوخ في الجنس فيها.

وعرّفه جماعة، منهم الشهيد، أنّه اللفظ الدالّ على الماهيّة من حيث هي هي اورد عليه بأنّ قولهم من حيث هي هي إن كان جزء مدلول اللفظ فهو ينافي الإطلاق و إن كان صفة للمعنى، فهو يشمل لما هو غير مقيّد أصلا و لما هو مقيّد و لكنّه ملحوظ من جهة إطلاقه في حصصه و أفراده فإنّه يصدق عليه أيضا أنّه دالّ على الماهيّة من حيث هي هي و لا يوجب انحصار المطلق فيما لا تقييد فيه و لعلّه لذلك عدل الشيخ الأنصارى قدّس سرّه عن التعريف المنطقي، و ذهب إلى التعريف اللغوى.

و هو أنّ المطلق ما ارسل عنانه و هو يشمل الماهيّة المطلقة و النكرة؛ و المقيّد بخلافه، فإنّه ما لم يرسل عنانه، سواء كان مطلقا و مرسلا، ثمّ لحقه التقييد فأخذ عنانه و قلّ انتشاره، مثل رغبة مؤمنة، أو لم يكن مرسلا من أوّل الأمر كالأعلام الشخصية و نحوها.

قال شيخنا الأعظم: هذا الاستعمال في غاية الشيوخ بينهم، وعليه فيشمل المطلق بهذا المعنى الأعلام الشخصية فإنها من المطلقات باعتبار إطلاق أحوالها من حيث القيام و القعود و السفر و الحضر و نحوهما من الحالات.

ولعل هذا هو مراد الشهيد، فإن المطلق هو ما لم يؤخذ فيه قيد و حال خاص، بل اخذ من حيث هي.

ثم إن معنى إرسال العنان أنه لم يؤخذ شيء زائد على نفس المعنى فيه، فالإطلاق مقتضى ذات المعنى، فإنه يصدق على كل فرد من أفراده بإطلاقه الذاتي، فالشيوخ غير مأخوذ في المعنى اللغوي، وعليه فالمطلق لا يشمل العموم لأخذ الشيوخ في العموم دون المطلق.

ثم إن الإطلاق و التقييد يكونان من أوصاف المدلول و المفهوم و إن اتّصف بهما الألفاظ بالتبع، إذ التوسيع و التضيق لا معنى له في اللفظ مع كونه جزئياً و ممّا ذكر يظهر حكم أسامي الأجناس و أعلامها و النكرة من جهة أنّ نفس المعنى مدلولها من دون أخذ الشيعان و السريان أو بعض الخصوصيات فيها، و إليك تفصيل ذلك:

### أسامي الأجناس:

و لا يخفى أنّها موضوعة لنفس المعاني من دون ملاحظة أي قيد من القيود فيها حتى اعتبار المقسميّة للأقسام بل حتى اعتبار من حيث هي.

و لذلك يحمل على الذاتيات، من دون نظر إلى الخارج عنها كقولنا الإنسان حيوان ناطق أو الإنسان حيوان أو ناطق مع أنّه لو كان غير الذات مأخوذاً فيه لما حمل عليه الذاتى كالجنس و الفصل من دون تجريد أو عناية.

و لذلك أيضا يحمل على الأفراد فإنها من مصاديقها من دون حاجة إلى التجريد و هو شاهد على أنّ الشيوخ و السريان غير مأخوذين في معناها، وإلا لما حمل

عليها من دون تجريد أو عناية.

ثمّ إذا اعتبر مع نفس المعنى أمر غير ما هو مأخوذ فيه في نفسه، فهو يعدّ من أطوار ذلك المعنى سواء كان ذلك الأمر اعتبار الوجود الذهني فيه أو الخارجى، أو اعتبار أمر آخر غيرهما، إذ في جميع هذه الأطوار نفس المعنى محفوظ من دون تبدّل و تغيير فيه، وإنما التبدّل و التغيير في أطوار المعنى و عوارضه.

فالموضوع له في أسماء الأجناس هو معنى يكون فوق اللا بشرط المقسمى، و اللا بشرط القسمى، لأنّهما متحقّقان فيما إذا قيس المعنى إلى خارجه، سواء كان الخارج هو الاعتبارات الثلاثة أو القيود الخارجيّة، بل لم يعتبر فيها بالمعنى الذى ذكرناه قيد الإهمال و لا الإبهام و لا الإطلاق و الشيع و لا قيد الكلّي، إذ الموضوع له للمطلق ليس إلّا هو نفس المعنى و إن دلّت على الامور المذكورة بقيام القرينة من باب تعدّد الدالّ و المدلول.

### أعلام الأجناس:

و لا يخفى عليك أنّ بعض الفحول من الاصوليين ذكر الفرق بين علم الجنس و اسم الجنس، فى أنّ علم الجنس كاسامة وضع للجنس بملاحظة حضوره و تعيّنه فى الذهن، فمدلوله كمدلول المعرف بلام الجنس متقيّد بالحضور و التعيّن، و لذا كان من المعارف دون اسم الجنس فإنّه و إن دلّ على الماهيّة إلّا أنّ مدلوله لم يتقيّد بشرط الحضور.

يمكن أن يقال إنّ تقييد المعنى بالحضور فى الذهن فى أعلام الجنس و المعارف باللام فاسد، إذ مقتضى التقييد بأمر ذهنى هو عدم صحّة حملهما على الأفراد الخارجيّة، و هو كما ترى.

فالصحيح هو أن يقال فى الفرق إنّ الموضوع له فى علم الجنس كاسامة هو،

حصّة من الطبيعي تعلّقت بها الإشارة الذهنيّة من دون أخذ جهة التقييد بها في مدلوله و معناه، وهكذا الأمر في المشار إليه في المعرّف بلام الجنس هذا بخلاف الموضوع له في اسم الجنس، كأسد، فإنّه الطبيعيّ الذي له سعة إطلاق يشمل الكثيرين.

فالفرق بين اسم الجنس و علم الجنس و المعرّف بلام الجنس يكون بحسب المعنى، حيث إنّه كان لاسم الجنس سعة إطلاق و ليس ذلك لعلم الجنس و المعرّف بلام الجنس، بل يختصّ علم الجنس و المعرّف بلام الجنس بالحصّة التي اشير إليها.

و حيث إنّ التقييد بالإشارة لا يؤخذ في المعنى، يكون المعنى قابلاً للحمل على الأفراد و الانطباق على الخارجيات.

فما ذكره المشهور من أهل العربيّة من كون التعريف في علم الجنس و المعرّف بلام الجنس معنويًا و ليس بلفظيّ متين جدًّا.

### المعرّف باللام:

و الظاهر من كلمات أهل الأدب أنّ الأصل في اللام أنّه للتعريف إلّا ما خرج، و المعرّف بلام الجنس هو ما دخل عليه لام الجنس و هي التي اشير بها إلى الجنس، فتفيد تعريف الجنس و الإشارة إليه.

و هذا التعريف لا يحصل باسم الجنس المعرّي عن اللام و إنّ دلّ على الجنس، و الفرق بين المعرّف بلام الجنس و علم الجنس هو أنّ في الأول استفاد التعريف بتعدّد الدالّ و المدلول بخلاف الثاني، لأنّ الدالّ فيه واحد و لا فرق بينهما من ناحية اخرى.

وقد عرفت أنّ التعريف في اللام و علم الجنس ليس من جهة كون التعيّن الذهني دخيلاً في المعنى جزءاً و تقييداً، و إلّا لما صحّ حمل المعرّف باللام أو علم الجنس بما هو معرّف على الأفراد.



بل التعريف من جهة دلالة اللفظ على ذات المعنى فى حين ملاحظة تعيين المعنى عن غيره من المعانى.

وهذه الملاحظة توجب كون التعريف تعريفاً معنوياً فلا مجال لحمل اللام على التعريف اللفظى، ولذا يترتب عليه أحكام التعريف المعنوى من جواز كونه مبتدأ وغير ذلك. ثم إن معنى المعرف بلام التعريف أو علم الجنس وإن لم يكن مقيداً بالتعيين ولكن مع ذلك لا يكون مطلقاً، لأن المعنى هو الحصّة الملازمة مع الالتفات إلى خصوصيات المعنى، فلا يشمل غير حال الالتفات.

ثم إن لام التعريف تدلّ على تعريف الجنس إن كان مدخولها هو الجنس، وتدلّ على الاستغراق إن كان مدخولها الأفراد، لأنّ التعريف الخارجى، فى الأفراد منحصر فى جميع الأفراد، لعدم تعيين غير هذه المرتبة.

وتدلّ على التعريف الحضورى إن كان مدخولها منطبقاً على الحاضر، كقولك لمن يشتم رجلاً بحضرتك لا تشتم الرجل.

وتدلّ على التعريف الخارجى إن كان مدخولها معهوداً فى الخارج كقولك لأهل البلد أكرموا القاضى.

وتدلّ على التعريف الذكرى إن كان مدخولها معهوداً بحسب الذكر قبل ذلك.

وبالجملة أنّ اللام وضعت للدلالة على أنّ مدخولها واقع موقع التعيين إما جنساً أو استغراقاً أو عهداً بأقسامه ذكراً وخارجاً وذهناً، والدليل على ذلك هو التبادر الذى يشهد به الاستعمالات المتعارفة وإن لم يكن لها مرادف فى سائر اللغات.

ومع التبادر والانسباق، لا وقع لحمل اللام على إفادة مجرد التزيين والاعتماد على القرائن الحالّية والمقالّية، وهذا هو المشهور.

## النكرة

هى على ما ذهب إليه مشايخنا موضوعة للجزئى الحقيقى، ويعبّر عنه

لا يقال إنّ الجزئي يتوقف على تصوّره بتمام تشخيصاته الواقعيّة المعيّنة لأننا نقول لا يتوقف على ذلك. أ لا ترى أنّه لو رأى الإنسان شبعا من البعيد و تردّد أنّه إنسان أو غيره، أو أنّه زيد أو عمرو، لا يخرج هذا التردّد عن الجزئية.

و دعوى أنّه لا وجود للفرد المرّد في الخارج، حيث إنّ كلّ ما هو موجود فيه متعيّن لا مرّد بين نفسه و غيره، فإنّه غير معقول ضرورة. أنّ كلّ واحد هو هو لا هو أو غيره، فلا بدّ من أن تكون النكرة الواقعة في متعلّق الأمر هو الطبيعيّ المقيّد بمثل مفهوم الوحدة، و عليه فتكون النكرة كليّا قابلا للانطباق.

مندفعة بأنّه لا ملازمة بين ترديد المفهوم و ترديد الخارج، إذ يمكن أن يكون المفهوم مشتملا على التريد و لا يكون الخارج إلا متعيّنا، أ لا ترى الكسور المشاعة أنّها قابلة للانطباق على الخارج بأشكال مختلفة مع أنّ الخارج ليس إلا المفروقات و المتعيّنات و لا أثر للإشاعة في الخارج و عليه فلا إشكال في تصوّر الفرد المرّد في الذهن حاكيا عن الجزئي، الخارجى من دون دخالة لفرد دون فرد.

و يشهد لذلك تبادل الفرق بين رجل من دون توين و رجل مع التوين في ظهور الأوّل في الجنس و الماهية الكلية التي لا يمتنع صدقه على الكثيرين، و ظهور الثاني في فرد غير معيّن خارجيّ و هذا مضافا إلى ورود الرواية على صحّة الوصية بأحد الشيين لأحد الشخصين.

و ليس المقصود من الفرد المرّد، وجود المرّد في الخارج حتّى يقال إنّ المرّد، بما هو مرّد لا وجود له في الخارج. لأنّ كلّ موجود له ماهية ممتازة عن سائر الماهيات بامتياز ماهويّ و له وجود ممتاز بنفس هوية الوجود عن سائر الهويات.

بل المقصود هو الخارجيّ المشار إليه بمفهوم الفرد المرّد، و من المعلوم أنّ الخارجيّ من المتعيّنات و لا مانع من أن يكون عنوان الفرد المرّد مشيرا إلى المتعيّنات

الخارجية كما عرفت في الكسور المشاعة.

ثم إنه لا فرق بعد تصوّر الفرد المرّد بين وقوع النكرة في الجملة الخبرية كقوله تعالى: وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى، أو في الجملة الإنشائية كقولهم جئني برجل في إفادة الفرد المرّد بحكم التبادر.

وقد يقال إن النكرة تدلّ باعتبار الاسم على معناه الكلّي وباعتبار التنوين تدلّ على اتّصافه بالوحدة، وعليه فالنكرة هي الطبيعة المتقيّدة بعنوان واحد.

وفيه أنّ التبادر ممّا يشهد على كون النكرة من الجزئيات لا الكلّيات.

هذا مضافا إلى أنّ لازم ما ذكره القائل هو عدم خروج النكرة عن قابلية الانطباق بانطباق عرضي على القليل والكثير و تقيده بمفهوم الواحد لا يوجب خروجه عن القابلية للانطباق عرضا على القليل والكثير وهو كما ترى فإنّ شأن النكرة إنما هو عدم الانطباق على المتكثرات إلاّ بانطباق تبادلي.

والنكرة على ما ذكرنا من أنّ معناها هو الفرد المرّد يحتاج في الإطلاق التبادلي إلى مقدّمات الإطلاق، كما في الإطلاق الأحوالي، وأيضا على قول من ذهب إلى أنّ معناها الكلّي المقيّد بقيد الوحدة تحتاج إلى المقدّمات في عدم دخالة قيد من القيود كما لا يخفى.

ص: 287

إشارة

وليعلم قبل بيان المقدمات أننا نحتاج إلى مقدمات الاطلاق في إثبات عدم دخالة قيد في الموضوع فيما إذا لم يستفد الاطلاق من نفس اللفظ والآ فلا مجال لتلك المقدمات لأن الظهور حينئذ وضعي ولذا يمكن أن يقال بعدم الحاجة إليها بناء على ما نسب إلى المشهور من أن الإطلاق والشياع مستفاد من نفس اللفظ لأن الموضوع له هو المعنى الشائع فمع الظهور الوضعي لا حاجة إلى المقدمات لإثبات الشيوع والإرسال.

ولكنه على تقدير صحة النسبة إلى المشهور مندفع بما مرّ من أن الموضوع له هو الماهية الجامعة المهملة من دون أخذ الشياع والإطلاق فيه.

أو يمكن أن يقال بأن الماهية في ذاتها لا إبهام فيها ما لم تلحظ مقيّدة بقيد مبهم بل هي في ذاتها سيّالة سارية ذات إطلاق فلو توجه الحكم إليها سرى بتبع سرايتها لأن الطبيعة حينئذ تكون تمام الموضوع وما هذا شأنه لا ينفك عن الحكم فلا حاجة إلى نصب مقدمات والتماس أمر آخر للدلالة على الإطلاق وسريان الحكم حيثما سرت الطبيعة (1).

ولكن الإبهام بالمعنى الاسمي وإن كان غير مأخوذ في الماهية إلا أن الماهية قبل تمامية المقدمات قابلة للشيوع والسريان لا شائعة وإنما تحتاج في فعلية الإطلاق

ص: 288

و الشيعاء إلى المقدمات و بدونها دعوى السراية و الاطلاق لا دليل لها كما مرّ.

أو يمكن أن يقال إنّ ظهور الإرادة في الأصلية لا التبعيّة يكفي في الحكم بالاطلاق فلا حاجة إلى مقدمات الإطلاق كما ذهب إليه المحقّق اليزدي الحاج الشيخ قدس سرّه حيث قال:

و يمكن أن يقال بعدم الحاجة إلى إحراز كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد في الحمل على الإطلاق عند عدم القرينة بيانه أنّ المهملة مردّدة بين المطلق و المقيّد و لا ثالث و لا إشكال أنّه لو كان المراد هو المقيّد يكون الإرادة متعلّقة به بالأصالة و إنّما ينسب إلى الطبيعة بالتبع لمكان الاتّحاد فنقول لو قال القائل جئني بالرجل أو برجل يكون ظاهراً في أنّ الإرادة أوّلاً و بالذات متعلّقة بالطبيعة لا أنّ المراد هو المقيّد ثمّ أضاف إرادته إلى الطبيعة لمكان الاتّحاد و بعد تسليم هذا الظهور تسرى الإرادة إلى تمام الأفراد و هذا معنى الاطلاق (1).

و لكن كما في مناهج الوصول أنّ هذا ليس ظهوراً لفظياً مستنداً إلى الوضع بل هو لأجل حكم العقلاء بأنّ ما جعل موضوع حكمه يكون تاممه لا بعضه و هو غير ثابت إذ لا يحكم العقلاء به إلاّ بعد كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد و إلاّ فلو فرض كونه في مقام بيان حكم آخر أو كان بصدد الإهمال لم يمكن إثبات كون الإرادة ظاهرة في الأصالة فهذه المقدّمة ممّا لا مناص منها (2).

فانقدح ممّا ذكر أنّ الألفاظ في إفادة الاطلاق تحتاج إلى المقدمات و يقع الكلام في أنّ المقدمات ما هي.

ص: 289

---

1-1) الدرر: 234/1.

2-2) راجع مناهج الوصول: 326/2.

وقد ذهب في الكفاية إلى أنّ المقدمات ثلاثة إحداها كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا الإهمال والإجمال. ثانيها انتفاء ما يوجب التعيين. ثالثها انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب دون المتيقن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام في البين فإنه غير مؤثر في رفع الإخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو الفرض (1).

ولا- كلام بعد ما عرفت في الحاجة إلى المقدمة الاولى إذ بدون كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا يحكم العقلاء بأن الموضوع المذكور في كلامه تمام موضوع حكمه و معه لا تتم الحجة العقلية على المتكلم فالإطلاق بمعنى عدم دخالة قيد في موضوعية الموضوع للحكم لا يثبت إلا إذا كان المتكلم في مقام بيان تمام المراد و اكتفى بالمذكور في كلامه هذا إذا كان المتكلم تمكن من الإتيان بالقيد في مقام الاثبات و لم يأت به و أمّا إذا لم يتمكن من ذلك لوجود المانع فلا يكشف عدم الإتيان عن الإطلاق كما لا يخفى.

ثم إن المراد من كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد هو كونه في مقام إعطاء الحجة للمخاطب و إن لم يكن إرادته الجدّية مطابقة معها في تمام الموارد و سيأتي أنّ حكم الشك في كونه في مقام بيان تمام المراد أو الإهمال هو البناء على كونه في مقام بيان تمام المراد و عليه فالمراد من إحراز كون المتكلم في مقام البيان هو الأعم من العلم و العلمى كما لا يخفى.

و هكذا لا كلام في الحاجة إلى المقدمة الثانية إذ مع وجود قرينة التقييد لا مجال للإطلاق فاللازم هو انتفاء وجودها و لو بالأصل.

و عليه فنحتاج في إثبات الإطلاق إلى عدم وجود قرينة التقييد والإفمع وجود القرينة لا مجال للإطلاق.

نعم هذه المقدمة كما أفاد سيّدنا الإمام الراحل قدّس سرّه ليست من المقدمات بل هي محقّقة محلّ البحث فإنّه مع وجود ما يوجب التعيين سواء كان في الكلام أو كان بسبب الانصراف لا معنى للإطلاق لأنّ محطّ البحث في التمسك بالإطلاق ما إذا جعل شيء موضوعاً لحكم وشكّ في دخالة شيء آخر فيه فيرفع بالإطلاق وأما مع ما يوجب التعيين فلا يبقى شكّ حتّى يتمسك به (1).

و إنّما الكلام في المقدمة الثالثة فقد عرفت تصريح صاحب الكفاية بلزومها وتريبها على ما أفاده المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه أنّ الواجب على المولى إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقة هو بيان ذات موضوع حكمه بتمامه و ما هو بالحمل الشائع تمام موضوع حكمه لا بيان أنّه تمام موضوع حكمه.

و كونه قدراً متيقّناً في مقام المحاوراة يوجب إحراز تمام الموضوع و إن لم يحرز أنّه تمامه فالعبد ليس له نفى الخصوصية الزائدة المحتملة لعدم لزوم الإخلال بالعرض لو كان المتيقّن في مقام التخاطب تمام موضوع حكمه.

و فائدة تبين ذات التمام وجوب الاقتصار عليه و عدم التعدّي عنه لعدم الموجب حيث لا إطلاق.

بل يمكن القول بعدم إرادة المطلق إذ مع علم المولى بتيقّن الخاصّ المانع عن الإطلاق لو أراد المطلق وجب عليه نصب القرينة المانعة عن كون المتيقّن تمام موضوع حكمه و إلاّ لأخلّ بغرضه و منه يعلم الدليل على أنّه تمام موضوع حكمه (2).

ص: 291

1-1) مناهج الوصول: 327/2.

2-2) نهاية الدراية: 218/2.

وفيه ما لا يخفى فإنّ ما ذكر مبنّى على اكتفاء المتكلّم بالقدر المتيقّن بنحو من الأنحاء كالإشارة إليه من دون أخذ موضوع آخر أعمّ لكلامه و المفروض خلافه فإنّ المتكلّم لم يكتف بالإشارة بل أخذ موضوعاً آخر أعمّ لكلامه و المفروض أنّه لم يقيّده بقيد و مقتضاه هو الحكم بالإطلاق لأنّ وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب لا يجدى في إثبات الخصوصية بل غايته هو العلم بثبوت الحكم لمورد القدر المتيقّن و لا يعلم أنّه بخصوص عنوانه أو بعنوان المأخوذ في متعلّق الحكم فلا دلالة للقدر المتيقّن على شيء من ذلك فمع عدم دلالة القدر المتيقّن على ذلك لا وجه لرفع اليد عن إطلاق المتعلّق المأخوذ في الحكم و تبيّن ذات التمام لا يوجب لزوم الاقتصار عليه و عدم التعدّي عنه بعد إطلاق المأخوذ في متعلّق الحكم.

و لعلّه لذلك بنى العقلاء على عدم الاعتناء بخصوصيّة الأسئلة عند كون الأجوبة مطلقة و قالوا العبرة بإطلاق الوارد لا بخصوصيّة المورد نعم لو كان القدر المتيقّن موجبا للانصراف فلا كلام في كونه موجبا للتقيّد و كان مندرجا في المقدّمة الثانية.

و أمّا إذا لم يكن كذلك و كان المتكلّم في مقام البيان و أخذ الطبيعة موضوعاً لحكمه فلا محالة يحكم العقلاء بأنّ موضوع حكمه هو الطبيعة غير المتقيّدة بقيد و لذا نرى أنّ العرف لا يعتنى بالقدر المتيقّن في مقام التخاطب و غيره إذا لم يصل إلى حدّ الانصراف فلا تغفل.

قال شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه في نفى اعتبار عدم القدر المتيقّن في مقام التخاطب ففيه:

أولاً: أنّه منقوض بالأجوبة الواردة بصورة الإطلاق في الأسئلة عن الموارد الخاصّة مثلاً لو سأل عن حال زيد فقال أكرم العالم فإنّه ليس البناء على التوقّف على خصوص المورد بل يأخذون بإطلاق الوارد حتّى اشتهر أنّ العبرة بعموم اللفظ لا



و ثانياً: أنّ برهان نقض الغرض قائم بحاله فإنّه إذا أراد المقيّد والمفروض أنّه بصدد أن يبيّن للمخاطب أنّه مراده بحيث لو سأل عن المخاطب أنّ مراد هذا المتكلّم هو المطلق أو المقيّد كان عالماً ومجيباً بأحد الأمرين واكتفى مع ذلك بوجود هذا القدر المتيقّن الذي لا تبيّن فيه إلاّ عن ذات المراد لا عن حدّه وأنّه بحدّ الإطلاق مراداً و بحدّ التقييد فقد أخلّ بالغرض من حيث إخفائه حدّ المراد وإن بيّن ذاته (1).

و لا- يخفى عليك أنّ مراده أنّ لزوم الإخلال بالغرض على فرض إرادة المقيّد لو لم يبيّن حدوده يوجب الكشف عن كون مراده هو نفس الطبيعة مطلقاً وكيف كان فالعمدة هو بناء العقلاء وفهم العرف في استكشاف الإطلاق والظهورات.

و من المعلوم أنّ القدر المتيقّن سواء كان في مقام التخاطب أو في الخارج لا- يضرّ بإطلاق الخطاب لأنّ العبرة في الإطلاق والتقيّد بالمأخوذ في متعلّق الحكم والمفروض أنّه مطلق ولا يمنع القدر المتيقّن المزبور عن الإطلاق ولا التفات لهم ببرهان نقض الغرض وإن لم يكن فعل المتكلّم خالياً عن الغرض فلا- وجه لابتداء الاستدلال على الإطلاق أو التقييد على نقض الغرض لأنّ الظهورات العقلية مبنيّة على المقدمات لا على البراهين العقلية.

فحصل أنّ المقدمات ثنائية لا ثلاثية بل المقدمات منحصرة في المقدمة الاولى بعد ما عرفت من أنّ المقدمة الثانية من المحقّقات لا المقدمات فليس للإطلاق إلاّ مقدّمة واحدة وهي المقدمة الاولى.

ثمّ إنّ المراد من المقدمة الاولى هو أن يكون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد من الجهة التي هو في صدد بيانها ولا يضرّ بذلك عدم كونه كذلك بالنسبة إلى سائر

الجهات و عليه فيحكم بالاطلاق من ناحية يكون المتكلم في صدد بيانها و لذا نقول بجواز أكل صيد الكلاب بإطلاق قوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ و لو لم يقع عليه التذكية و الذبح الشرعيّ فيما لا مجال لذلك و لا نقول بكون موضع ملاقات الكلب للصيد طاهرا لأنّ الآية الكريمة ليست في صدد بيان الطهارة بل هي تكون في صدد بيان حليّة أكل الصيد.

ثمّ إنّ المطلق كالعامّ فكما أنّ تخصيص العامّ بالنسبة إلى فرد لا ينافي حجّيته بالنسبة إلى الباقي فكذلك المطلق بعد تقييده بالنسبة إلى مورد بقي على حجّيته لبناء العقلاء على التمسك بالعامّ و المطلق في غير مورد التخصيص و التقييد.

و عليه فمع تقييد المطلق بقيد لا يسقط المطلق عن إطلاقه بالنسبة إلى غيره من سائر القيود المشكوك فيها و ذلك لأنّ العثور على قيد لا يوجب تصرّفا في ناحية المستعمل فيه حتّى يقال المطلق بعد استعماله في غير المطلق يحتاج في شموله بالنسبة إلى الباقي إلى الدليل بل العثور على قيد يوجب التصرّف في ناحية الإرادة الجدّيّة بالنسبة إلى مورد القيد فقط و المطلق باق على إطلاقه بالنسبة إلى سائر القيود المشكوكة إذ الظهور الإطلاقيّ لا يختلّ بالعثور على قيد لأنّ بعد الفحص ينعقد الظهور ببناء العقلاء من دون تعليق على عدم العثور على قيد و يكون المطلق بعد الفحص و عدم الظفر كالعامّ في انعقاد الظهور و لا يختلّ ذلك الظهور بالعثور على القيد بل يقدم عليه من باب أقوى الحجّتين.

قال في المحاضرات إنّ التقييد بدليل منفصل لا يضرّ بكونه في مقام البيان و لا يكشف عن ذلك و إنّما يكشف عن أنّ المراد الجدّي لا يكون مطابقا للمراد الاستعماليّ و قد تقدّم أنّه قد يكون مطابقا له و قد لا يكون مطابقا له و لا فرق في ذلك بين العموم الوضعيّ و العموم الإطلاقيّ.

و لذا ذكرنا سابقا أنّ التخصيص بدليل منفصل لا يكشف عن أنّ المتكلم ليس

فى مقام البيان مثلا قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ فى مقام البيان مع ورود التقييد عليه بدليل منفصل فى غير مورد و كذا الحال فيما إذا افترضنا أن الآية عموم يدلّ عليه بالوضع.

و على الجملة فلا فرق من هذه الناحية بين العموم و المطلق فكما أن التخصيص بدليل منفصل لا يوجب سقوط العام عن قابلية التمسك به فكذلك التقييد بدليل منفصل.

و يترتب على ذلك أن تقييد المطلق من جهة لا يوجب سقوط إطلاقه من جهات اخرى إذا كان فى مقام البيان من هذه الجهات أيضا فلا مانع من التمسك به من تلك الجهات إذا شكّ فيها كما إذا افترضنا أن الآية فى مقام البيان من جميع الجهات و قد ورد عليها التقييد بعدم كون البائع صبيا أو مجنوناً أو سفيا و شكّ فى ورود التقييد عليها من جهات اخرى كما إذا شكّ فى اعتبار الماضوية فى الصيغة أو الموالاة بين الايجاب و القبول فلا مانع من التمسك بإطلاقها من هذه الجهات و الحكم بعدم اعتبارها (1).

بقى شيء و هو أن صاحب الكفاية ذهب إلى أنه إذا شكّ فى كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد و عدمه كان الأصل هو كونه بصدد بيانه.

و استدللّ عليه بقيام سيرة أهل المحاورات على التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصة (2).

و تبعه سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه حيث قال لا شبهة فى أنه إذا شكّ فى كون المتكلم هل هو فى مقام بيان جميع ما هو دخيل فى مراده (بعد إحراز كونه فى مقام بيان

ص: 295

---

1-1) المحاضرات: 368/5.

2-2) الكفاية: 387/1.

الحكم) أو أنه بصدد الإجمال والإهمال يكون الأصل العقلاني هو كونه في مقام بيان تمامه وبه جرت سيرة العقلاء إلى أن قال فالأصل بعد إحراز كونه بصدد بيان الحكم يقتضى أن يكون بصدد بيان تمام ما يدخل في الموضوع في مقابل الإهمال والإجمال (1).

واستقر به المحقق الأصفهاني قدس سره بقوله الظاهر أن ما نحن فيه عكس موارد الكناية فإن المراد الاستعمالي هناك محقق ويشك في أنه مراد جدّي أم لا وفيما نحن فيه المراد الجدّي محقق وهو إمّا مقيد أو مطلق لكنّه يشك في أنه بصدد إظهار ذلك المراد الجدّي أم بصدد أمر آخر فكما أن العقلاء يحكمون هناك بمطابقة الجدّ للاستعمال فإنّ غير الجدّ يحتاج إلى التنبيه عليه و جدّ الشيء كأنه لا يزيد على الشيء.

فكذلك يحكمون هنا بأنّ المولى الذي له مراد محقق فهو بالجبلة والطبع أي لو خلى ونفسه يقوم بصدد إظهاره و كونه بصدد إظهار أمر آخر يحتاج إلى التنبيه عليه فينتج أنّ المراد الاستعمالي غير مهمل بل إمّا مطلق أو مقيد فبضميمة عدم التقييد يثبت الإطلاق خصوصا إذا كان المورد مقام الحاجة ولو بمعنى حاجة السائل إلى فهم حكم المسألة كما هي عادة الرواة المتصدّين لضبط الأحكام عن الإمام و يؤكده ظهور الصيغة في الوجوب الفعلي و لا يتعلّق إلا بموضوعه التامّ و هو إمّا مطلق أو مقيد بلا كلام (منه) (2).

ولا ملزم لتوجيه بناء العقلاء وإن كان ما ذكره المحقق الأصفهاني في توجيه ذلك غير بعيد و مع ما عرفت من بناء العقلاء في المقام ظهر أنّ المراد من إحراز كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد في المقدّمة الأولى هو الأعمّ من العلم والعلمى لكفاية

ص: 296

1- (1) مناهج الوصول: 328/2.

2- (2) نهاية الدراية: 219/2.

بناء العقلاء عن العلم كما لا يخفى.

وكيف كان فحيث إنّ البناء دليل لبيّ يقتصر فيه بمورد العلم بقيام البناء عليه ولذا يمكن التفصيل كما فى المحاضرات بين ما إذا كان الشكّ من جهة أنّ المتكلم كان فى مقام أصل التشريع أو كان فى مقام بيان تمام مراده فيؤخذ بالاطلاق أخذاً ببناء العقلاء و بين ما إذا شكّ من جهة سعة الإرادة و ضيقها فلا يؤخذ بالاطلاق لعدم ثبوت البناء فيه فإذا علمنا بأنّ لكلامه إطلاقاً من جهة ولكن شكّ فى إطلاقه من جهة اخرى كما فى قوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَ كُنَّ عَلَيْكُمْ حيث نعلم بإطلاقه من جهة أنّ حليّة أكله لا يحتاج إلى الذبح سواء كان إمساكه من محلّ الذبح أو من موضع آخر كان إلى القبلة أو إلى غيرها ولكن لا نعلم أنّه فى مقام البيان من جهة اخرى و هى جهة طهارة محلّ الإمساك و نجاسته ففى مثل ذلك لا يمكن التمسك بالإطلاق كما عرفت لعدم قيام السيرة على حمل كلامه فى مقام البيان من هذه الجهة (1).

فلا يكفى كون المتكلم بصدد البيان من جهة، لجهة اخرى إلاّ إذا كان بينهما ملازمة عقلاً كصحّة الصلاة غفلة فى نجس كالدم و لو كان من غير مأكول اللحم فإنّه يستلزم عقلاً لعدم مانعيّة الدم من جهة كونه من غير مأكول اللحم إذ لا يمكن التفكيك بين كون الدم من غير مأكول اللحم معفو عنه من حيث النجاسة و بين عدم كونه معفو عنه من حيث كونه غير مأكول اللحم أو إلاّ إذا كان بينهما ملازمة شرعيّة كملازمة الحكم بالقصر فى الصلاة مع عدم وجوب الصوم أو إلاّ إذا كان بينهما ملازمة عادية كملازمة جواز الشرب من سور الهرة و إن كان فمه متلوّثاً بالنجاسة مع الحكم بطهارة فمه بالإزالة.

و بالجملة حكم العقلاء بالإطلاق يكون فيما إذا سئل المتكلم عن مورد الإطلاق

ص: 297

لأجاب بأنه المراد أيضا وإلا فحكمهم به غير ثابت.

## تنبيهات:

### الأول: أنه لا يخفى عليك أنه بناء على ما عرفت من الفرق بين النكرة و بين ...

أنه لا يخفى عليك أنه بناء على ما عرفت من الفرق بين النكرة و بين اسم الجنس و علم الجنس و المعرف باللام يكون الموضوع له في النكرة هو الفرد المرّد و الموضوع له في البواقي هو نفس المعنى و الماهية و إن كان بينهما اختلاف من ناحية السعة و الضيق باعتبار الملاحظة الحينية للتعريف و عدمها و الفرد المرّد عنوان للأفراد الخارجية و نفس المعاني حاكيات عن حصصها لا عن الأفراد بما هي أفراد لخلو المعاني عن الخصوصيات الفردية و عليه فمقتضى مقدمات الإطلاق في النكرة هو جواز الإتيان بأي فرد كان لأنه مقتضى الإطلاق التبادلي فمثل قوله تصدق على رجل يمثل بالتصدق على أي فرد من أفراد الرجل من دون اعتبار خصوصية خاصة في بعض الأفراد وهكذا مقتضى مقدمات الإطلاق في الجنس و نحوه هو صدق الامتثال بإتيان أي حصّة من حصص الطبيعة المأمور بها من دون اعتبار الخصوصيات الفردية لأنّ الطبيعة حاكية عن حصصها لا عن خصوصيات الأفراد.

و المنع عن حكايتها عن الحصص بدعوى أنّ نفس الطبيعة تخالف الوجود و التشخص و سائر عوارضها خارجا أو ذهنيا و لا يمكن كاشفية الشيء عمّا يخالفه فالماهية لا تكون مرآة للوجود الخارجيّ و العوارض الحافظة به (1) غير سديد لأنّ ذلك خلط بين الأحكام الفلسفية و الأحكام العرفية إذ العرف لا يفكّك بين الطبيعة و الوجود و لذا حكم بوجود طبيعة الإنسان في الخارج مع أنّ الموجود هو الوجود لا الطبيعة بالنظر العقليّ الدقيق فمع عدم التفكيك عرفا فلا وجه لإنكار مرآئية الماهية عن الحصص الوجودية نعم الماهية لا تحكى عن الخصوصيات الفردية لخلوها عنها

ص: 298

كما لا يخفى و عليه فالألفاظ كما أنّها دالّة على معانيها كذلك دالّة على ما يحكى عنه معانيها من الحصاص فالدلالة على الأفراد فى النكرة و على الحصاص فى الأجناس و الطباع لفظيّة لا عقلية و يكون التفاوت بين النكرات و الأجناس فى الحكاية عن الأفراد إذ النكرات حاكية عنها بخلاف غيرها فإنّها لا تكون حاكية إلاّ عن حصصها و لذا يمكن قصد التقرب بإتيان الأفراد فى النكرات دون غيرها كما لا يخفى.

### **الثانى: أنّ انعقاد ظهور المطلق فى الإطلاق لا يكون منوطا بعدم وجود القيد...**

أنّ انعقاد ظهور المطلق فى الإطلاق لا يكون منوطا بعدم وجود القيد واقعا و إلاّ لا ختلّ أمر المطلقات باحتمال تقييدها فى الواقع و هو معلوم البطالين و لذا كان بناء العقلاء على تماميّة الإطلاق بعد الفحص و عدم الظفر بالقيود لعدم مانعيّة القيد واقعا عن انعقاد ظهور المطلق فى الإطلاق فالمانع هو القيد الواصل فى وقت البيان و عليه فبعد الفحص و عدم الظفر بالقيود انعقد ظهور المطلق كانعقاد ظهور العامّ سواء وصل بعد ذلك أو لم يصل فإنّ وصوله بعد البيان لا يضربّ بانعقاد الظهور و عليه فإذا ورد بعد مرحلة البيان شىء من القيود كان معارضا مع ظهور المطلق كما أنّ الأمر كذلك فى العمومات بالنسبة إلى الخصوصات فيقدّم أقوى الحجّتين و لا يرتفع ظهور المطلق بعد انعقاده بوصول القيد بعد وقت البيان و دعوى أنّ ظهور المطلق معلق على عدم البيان و لو للتالى لا يساعده بناء العقلاء و لذا ذهبوا فى التقديم إلى أقوائيّة إحدى الحجّتين و إلاّ فاللازم هو تقديم القيد على المطلق و لو كان أضعف ظهورا مع أنّه كما ترى لتقديم المطلقات على القيود إذا كانت المطلقات أقوى منها.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا وجه لتقديم القيود على المطلقات فيما إذا كانت المطلقات الكثيرة واردة فى مقام الحاجة بحيث يكون ظهورها أقوى من القيود بل المطلقات مقدّمة على القيود و يتصرّف فى هيئتها بحملها على الاستحباب أو الكراهة.

### **الثالث: أنّ للانصراف مراتب متفاوتة شدّة و ضعفا حسب اختلاف مراتب**

أنّ للانصراف مراتب متفاوتة شدّة و ضعفا حسب اختلاف مراتب الانس الناشئ من كثرة الاستعمال أو غيرها منها هو الانصراف البدوىّ و هو الذى

يزول بأدنى تأمل و تدقيق كانصرف الماء إلى ماء خاصّ كماء فرات في بعض البلاد و هو لا يمنع عن الأخذ بإطلاق الماء لتماميّة الإطلاق و عدم المانع و منها ما يوجب الانس اللفظي بمتابفة يكون كالتهييد اللفظي فيوجب تحديد دائرة المطلوب و تقييده كالقيود اللفظيّة و لا إطلاق مع وجوده كانصرف الحيوان عن الإنسان مع أنّ الإنسان من أنواع الحيوان.

و أمّا الموارد التي لم تصل إلى هذا الحدّ فلا وجه لرفع اليد عن الإطلاق بعد تماميّة الإطلاق غايته هو الشكّ في التقييد و مع إطلاق المأخوذ في متعلّق الحكم لا يرفع اليد عنه و الشكّ فيه كالشكّ في التقييد اللفظي فكما أنّ مقتضى الأصل هو عدم التقييد اللفظي فكذلك مقتضى الأصل هو عدم حصول الانس بالنسبة إلى مورد المشكوك و ممّا ذكرنا يظهر وجه عدم العبرة بالغلبة الخارجيّة ما لم توجب الانس اللفظي و بالجملة أنّ المعيار في التقييد هو حصول الانصراف فما لم يحصل لا يضرّ بالإطلاق الموجود.

ثمّ إنّ الانصراف ربّما يحصل بمناسبة الحكم و الموضوع مع أنّه ليس فيه كثرة الاستعمال فاخصاص الانصراف بصورة كثرة الاستعمال لا وجه له مثلاً قوله عليه السّلام:

«فاغسله و صلّ فيه» في صحيحة حريز قال قال أبو عبد الله عليه السّلام لزرارة و محمّد بن مسلم: «اللبن و اللبأ و البيضة و الشعر و الصوف و القرن و الناب و الحافر و كلّ شىء ينفصل من الشاة و الدابة ذكّيّ و ان أخذته منه بعد أن يموت فاغسله و صلّ فيه» منصرف إلى غير اللبأ و اللبأ.

قال في المحاضرات و للانصراف عوامل متعدّدة منها علوّ مرتبة بعض أفراد الماهيّة على نحو يوجب انصرافها عنه عرفاً.

و من ذلك لفظ الحيوان فإنّه موضوع لغة لمطلق ما له الحياة فيكون معناه اللغويّ جامعاً بين الانسان و غيره إلاّ أنّه في الإطلاق العرفيّ ينصرف عن الإنسان



فلا- شبهة في هذا الانصراف بنظر العرف و لا- يمكن التمسك بالإطلاق في مثل ذلك لفرض أنّ الخصوصية المزبورة مانعة عن ظهور المطلق في الاطلاق و تكون بمنزلة القرينة المتصلة.

و منها دنوّ مرتبة بعض أفرادها على نحو يكون صدقها عليه مورد الشك كصدق الماء على ماء الكبريت لأنّ المعتبر في التمسك به هو أن يكون صدق المطلق على الفرد المشكوك فيه محرزا و الشك إنّما يكون من ناحية اخرى و أمّا فيما لم يكن أصل الصدق محرزا فلا يمكن التمسك به و ما نحن فيه من هذا القبيل حيث إنّ أصل الصدق مشكوك فيه فلا يمكن التمسك بإطلاق لفظ الماء بالإضافة إلى ماء الكبريت أو نحوه.

و أمّا الانصراف في غير هذين الموردين و ما شاكلهما فلا يمنع عن التمسك بالإطلاق فأنّه لو كان فإنّما هو بدويّ فيزول بالتأمل و من ذلك الانصراف المستند إلى غلبة الوجود فإنّه بدويّ و لا أثر له و لا يمنع عن التمسك بالاطلاق حيث إنّّه يزول بالتأمل و التدبير (1).

يمكن أن يقال إنّ مجرد علو المرتبة و دنوّها لا يوجب الانصراف و إلاّ لزم أن نقول بذلك في مثل عنوان الإنسان بالنسبة إلى الأفراد العالية من الإنسان مع أنّ الإنسان يشمل جميع الأفراد سواء كانوا من الأفراد العالية أو الدانية.

و هكذا مفهوم الشيء يشمل الدانيّ و العالی و لا وجه لاختصاصه بالدانيّ و انصرافه عن العالی و أيضا حصر مورد الانصراف في مورد العالی و الدانيّ مع أنّه ليس كذلك في جملة الموارد كانصراف البيع في قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ إِلَى الْبَيْعِ

ص: 301

الصادر من المالك لا مطلق البيع كما ترى (1).

فالمعتبر هو الانصراف سواء كان من ناحية كثرة الاستعمال أو غيرها من دون فرق بين كونه دانيا أو عاليا.

ثم لا عبرة بالظن الخارجى ولذا لا تجدى الغلبة الخارجيّة ما لم توجب الانس اللفظى ثم إنّ الانصراف إلى الخصوصية كما فى نهاية الأفكار تارة يكون على الإطلاق من دون اختصاصه بحال دون حال و اخرى يكون مخصوصا بحال دون حال آخر كحال الاختيار و الاضطراب و غير ذلك كما لو كان من عادة المولى مثلا أكل البطيخ فى الحضر و أكل ماء اللحم فى السفر فإن المنصرف من أمره حينئذ بإحضار الطعام فى حضره شيء و فى سفره شيء آخر لا أنه كان المنصرف إليه شيئا واحدا فى جميع تلك الأحوال.

و من ذلك أيضا انصراف وضع اليد مثلا على الأرض حيث إنّ المنصرف منه فى حال الاختيار و التمكّن ربّما كان هو الوضع بباطن الكفّ لا بظاهرها و فى حال الاضطراب و عدم التمكّن من وضع باطن الكفّ كان المنصرف منه الوضع بظاهر الكفّ و مع عدم التمكّن من ذلك هو الوضع بالساعد و هكذا كلّ ذلك بملاحظة ما هو قضية الجبلة و الفطرة من وضع الإنسان باطن كفيه على الأرض فى حال القدرة فى مقام الوصول إلى مقاصده و بظاهرها عند العجز و عدم التمكّن من ذلك و بالساعدين عند العجز من ذلك أيضا و عليه فلا بأس بالتمسك بإطلاقات أو أمر المسح باليد فى وجوب المسح بظاهر الكفّين مع عدم التمكّن عن المسح بباطنهما بل وجوبه ببقية اليدين عند تعدّد المسح بظاهر الكفّين أيضا كما هو المشهور (2).

ص: 302

---

1-1 (1) منتهى الاصول: 447/3.

2-2 (2) نهاية الأفكار: 576/1.

## الرابع: أن قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف باختلاف المتعلقات

أن قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف باختلاف المتعلقات و المقامات فإنها تارة تقتضى العموم البدلي كما إذا كان متعلق الأمر نكرة كقوله جنني برجل اذ لا- يراد منه العموم الاستيعابي كما لا- مجال لاحتمال الإهمال و الإجمال فإنه في مقام البيان و تارة تقتضى العموم الاستيعابي كما إذا كان متعلق الحكم هو الجنس كقوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ إِذْ لَا يَنَاسِبُ الْعُمُومَ الْبَدْلِي كَمَا لَا مَجَالَ لِاحْتِمَالِ الْإِجْمَالِ وَ الْإِهْمَالِ فَإِنَّهُ فِي مَقَامِ الْبَيَانِ.

و تارة تقتضى نوع خاص من الوجوب كما إذا كانت صيغة الأمر مطلقة فإنه يقتضى أن يكون المراد خصوص الوجوب التعيني العيني النفسى فإن إرادة غيره تحتاج إلى مزيد بيان و المفروض عدمه لعدم التقيد بقيد يفيد الوجوب التخيري أو الوجوب الكفائي أو الوجوب الغيرى على تفصيل مضى فى أنواع الوجوب فراجع.

## الخامس: أن الطبيعة و إن كانت قابلة الانطباق على مصاديقها بنحو العرضية...

أن الطبيعة و إن كانت قابلة الانطباق على مصاديقها بنحو العرضية و الطولية و لكن يختلف امتثالها فى الأوامر و النواهي إذ البعث فى الأوامر يكون إلى وجود الطبيعة و هو يصدق بإيجاد فرد ما فلا محالة ليس المطلوب بالفعل فى الأوامر إلا فردا واحدا من الطبيعة و حيث لم يتخذ فيها قيد يدل بمقتضى مقدمات الإطلاق على حصول الامتثال بأى فرد أتى به من الطبيعة المأمور بها ففى هذه الصورة نحتاج إلى مقدمات الإطلاق فى الاكتفاء بفرد دون فرد.

هذا بخلاف النواهي فإن النهى عن وجود الطبيعة يدل على الزجر عنه و لا يمثل ذلك إلا بانتفاء جميع الأفراد عقلا و من المعلوم أن مع الدلالة العقلية لا حاجة إلى مقدمات الإطلاق بل الطبيعة فى سياق النهى يدل على العموم و بذلك يخرج عن الإطلاق هذا فيما إذا لم نقل بأن المأخوذ فى متعلق النواهي منصرف بكثرة الاستعمال إلى الطبيعة السارية كما ذهب إليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره و إلا فلا حاجة أيضا إلى مقدمات الإطلاق لأن دلالة المتعلق عليه تكون بالظهور اللفظي

الناشئ من الانصراف كما لا يخفى.

و النكرة أيضا كالطبيعة فى الاحتياج إلى مقدمات الإطلاق فى الأوامر دون النواهى فإنّ النكرة بعد وقوعها فى سياق النهى كالنفي خرجت عن كونها نكرة واستعملت بمنزلة الطبيعة و الجنس فيدلّ النهى عنها على مطلوبيّة انتفاء جميع الأفراد بالدلالة العقلية فلا حاجة إلى مقدمات الإطلاق مع الدلالة العقلية كما عرفت فى الطبيعة بل النكرة فى سياق النهى أيضا كالنفي يدلّ على العموم هذا.

ثمّ لا يذهب عليك أنّه ربّما يستفاد فى الأوامر بمناسبة الحكم و الموضوع أنّ الحكم لا ينفكّ عن وجود الطبيعة و لازم ذلك هو العموم الاستيعابى كقوله تعالى:

أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ فَإِنَّ مَفَادَهُ هُوَ الْحُكْمُ بِصِحَّةِ كُلِّ بَيْعٍ لَا إِمْضَاءَ بَيْعٍ مِنَ الْبَيْعِ فَقَطْ وَ لَا مَجَالَ لِاحْتِمَالِ الْإِهْمَالِ وَ الْإِجْمَالِ مَعَ كَوْنِهِ فِي مَقَامِ الْبَيَانِ.

و هكذا أكرم العالم يدلّ على مطلوبيّة إكرام كلّ واحد من العالم و لذا لا يكفى إكرام عالم دون عالم فى الامتثال.

ففى هذه الموارد و نظائرها يكون الحكم متعدّدا بتعدّد المصاديق و الأفراد و لا يكفى فى تحقّق الامتثال إتيان فرد من الأفراد و لكن مع ذلك لا يستغنى عن مقدمات الإطلاق إلاّ إذا كانت اللام للاستغراق لأنّ اللام تكون حينئذ من أداة العموم فلا تغفل.

### **السادس: أنّ الإطلاق ينقسم إلى أفرادى و أحوالى و أزمانى و هذا التقسيم...**

أنّ الإطلاق ينقسم إلى أفرادى و أحوالى و أزمانى و هذا التقسيم يكون باعتبار اتّحاد الطبيعة مع الحصص من دون تقييد بحال أو زمان مثلا مقتضى قوله أكرم العالم هو و وجوب إكرام كلّ عالم فى أىّ حال كان و فى أىّ زمان من الأزمنة فالحكم المذكور له اطلاق فى الجهات الثلاثة.

و التقييد أيضا يمكن باعتبار جميع الجهات الثلاثة إذا كان أفراديا فإنّ الفرد إذا خرج عن المطلق خرج حاله و زمانه بالتّبع أيضا كما يمكن أن يكون باعتبار بعضها كما

إذا كان القيد باعتبار حال من أحواله أو زمان من أزماته فمقتضاه هو الأخذ بالإطلاق بعد زوال الحال أو الزمان الذي خرج عن الإطلاق لأنّ المطلق متعرّض لجميع أحوال و أزمان أفراده و لم يخرج عنه إلاّ حال أو زمان خاصّ.

و لا مجال لاستصحاب الحال أو الزمان الخارج بعد مضيّه فإنّه مشمول للمطلق و معه لا مجال للأصل إذ الأصل دليل حيث لا دليل هذا مضافا إلى تبدّل الموضوع و لا استصحاب مع عدم بقاء موضوعه.

و لذلك يمكن أن نقول بعد مضيّ ثلاثة أيّام في خيار الحيوان أنّه لو شكّ في بقاء الخيار أو عدمه يرجع إلى إطلاق دليل نفوذ المعاملات إذ الخارج هو الزمان لا الفرد و هكذا بعد علاج المرأة ما بها من القرن أو الرتق لو شكّ في بقاء خيار الزوج أمكن الرجوع إلى إطلاق أدلّة النفوذ إذ الخارج هو حال ابتلائها بوصف القرن أو الرتق لا نفس المرأة و المفروض أنّ الحال تبدّلت بحال آخر فيرجع إلى إطلاق أدلّة النفوذ هذا بناء على خروج حال من أحوالها لا نفس المرأة و إلاّ أمكن استصحاب الخارج فيما إذا كان الموضوع باقيا عند العرف و أمّا إذا كانت الأوصاف من المقومّات فمع تبدّلها لا بقاء لموضوع الاستصحاب فيرجع إلى الاطلاقات فلا تغفل.

### **السابع: أنّه ربّما يتوهّم أنّ المعاني الحرفيّة غير قابلة للتقييد من جهة عدم...**

أنّه ربّما يتوهّم أنّ المعاني الحرفيّة غير قابلة للتقييد من جهة عدم استقلالها و كونها غير ملتفت إليها و لذلك لا تقع مسندا و لا مسندا إليه لاحتياجهما إلى اللحاظ الاستقلاليّ (1).

و اجيب عنه بأنّ التحقيق أنّ عدم الاستقلال المأخوذ في معنى الحروف إنّما هو بمعنى عدم قابليّته لوقوعه موضوعا أو محمولا و إلاّ فلا بأس بالالتفات إليه و تقييده أو إطلاقه مثلا الهيئة الخبريّة في المضارع الاستقباليّ في قولك يجيء زيد غدا معناها معنى

ص: 305

حرفيّ يحكى عن صدور المجيء عن فاعله و الصدور الحرفيّ المحكىّ بها مطلق من حيث كون الفاعل ضاحكا مثلا أم لا وإذا قلت يجيء زيد غدا ضاحكا فكونه ضاحكا قيد لمفاد الهيئة و هو معنى حرفيّ و هكذا الأمر فى قول المولى صلّ ركعتين وقوله صلّ قائما إلى غير ذلك.

و توهم رجوع القيد إلى الفاعل أو المادّة كاشف عن اعوجاج الذهن فإنّه لا يرتاب أحد فى أنّ مفاد العبارة الحكاية عن أنّ صدور العمل عنه كان فى هذه الحالة و الصدور معنى يحكى عنه الهيئة لا الحكاية عن صدور العمل عن زيد الضاحك أو عن العمل المتّصف بكون فاعله قائما قد صدر عنه و هكذا الأمر فى جانب الأمر به مطلقا و مقيدا و فى سائر المعانى الحرفيّة مطلقا أو مقيدة (1).

و لقائل أن يقول إنّ الضاحك حال عن الفاعل لا حال عن الفعل و هو الصدور إذ اللازم حينئذ أن يقال يصدر المجيء عن زيد فى حال الضحك لا ضاحكا إذ الضاحك هو الإنسان لا فعله.

ثمّ إنّ لحاظ المعانى الحرفيّة بالنظر الثانى كما يكفى فى الإطلاق و المتقيّد فكذلك يكفى فى وقوعه موضوعا أو محمولا و لذا يصحّ أن يقال أنّ المعانى الحرفيّة لا يخبر عنها مع أنّها لا استقلال لها.

و الحاصل أنّه لا يختصّ التقييد بالمعانى الاسميّة و الأفراديّة بالوجدان إذ يجوز تقييد المعانى الحرفيّة و الجمل و المعانى التركيبيّة أيضا و لذا تكون الجمل الجزائيّة مقيدة و منوطة بالجمل الشرطيّة و هكذا القضايا الحمليّة مقيدة بالجهات من الضروريّة و غيرها و ذلك لأنّ الالتفات إلى الجملة و تقييدها ممكن باللحاظ الثانى و مع إمكانه لا وجه لتخصيص التقييد بغير المعانى الحرفيّة و الجمل كما لا يخفى.

ص: 306

## الثامن: أن بعد جريان مقدمات الإطلاق في ناحية الحكم كان الحكم مطلقا...

أن بعد جريان مقدمات الإطلاق في ناحية الحكم كان الحكم مطلقا من ناحية الزمان والمكان ويدوم إلى يوم القيامة ما دام الموضوع باقيا قضاء لمقدمات الإطلاق هذا مضافا إلى قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة و حرام محمّد حرام إلى يوم القيامة».

ولا يتغيّر الحكم بحسب الزمان والمكان مثلا قولهم إن المجتهد يحرم عليه التقليد والعامي يجب عليه التقليد يدلّان على حرمة تقليد المجتهد ووجوب تقليد العامي و هذان الحكمان يدومان إلى يوم القيامة ما دام موضوعهما باقيا.

نعم ربّما يتبدّل مصداق الموضوع بأن كان فردا عاميا فتعلّم فيصير مجتهدا أو كان فردا مجتهدا ثمّ عرض له عارض و زال علمه فيصير عاميا فيختلف حكمه و لكنّ الاختلاف المذكور ليس إلّا في ناحية مصداق الموضوع فإنّ المتغيّر هو مصداق الموضوع و أمّا نفس الموضوع أو الحكم فلا يتغيّران أصلا.

و ممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّ الأحكام متغيّرة بتغيّر الزمان والمكان و ذلك للخلط بين المصداق و بين الموضوع أو الحكم.

نعم لو علم من القرائن أنّ الحكم لا إطلاق له لا من جهة الزمان و لا من جهة المكان فالحكم مختصّ بزمان صدوره أو مكان صدوره فلا يجرى فيه مقدمات الإطلاق بعد وجود القرينة، وهكذا لو عرض تزاحم الأهمّ سقط حكم المهمّ عن الفعلية ما دام التزاحم موجودا و لكن مع ارتفاع التزاحم صار حكم المهمّ فعليّا كما لا يخفى.

## التاسع: أنّه إذا دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الهيئة أو إطلاق المادّة و شك...

أنّه إذا دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الهيئة أو إطلاق المادّة و شكّ في وجوب تحصيل القيد و عدمه فإنّه إن كان قيّدا للهيئة فلا يجب تحصيله و إن كان قيّدا للمادّة يجب تحصيله ذهب الشيخ الأعظم قدّس سرّه إلى ترجيح إطلاق الهيئة مستدلاّ بأنّ إطلاق الهيئة شموليّ بمعنى أنّ مفادها هو الوجوب على كلّ تقدير يمكن أن يتوجّه معه

الخطاب إلى المكلف وليس كذلك إطلاق المادة فإنه بدليّ بمعنى أنّ مفاده صلوح أى فرد من أفراد الطبيعة المأمور بها للامتثال به فإذا دار الأمر بينهما فيؤخذ بالشموليّ لكونه أقوى فى العموم ويرفع اليد عن العموم البدليّ.

أورد عليه فى الكفاية بأنّ الإطلاق فى كلا المقامين مستفاد من مقدّمات الحكمة فلا يمكن تقديم أحدهما على الآخر بمجرد كونه شموليّا و الآخر بدليّا نعم لو كان أحدهما بالوضع و الآخر بالمقدّمات لكان تقديم ما بالوضع على الآخر موجّها لكونه صالحا لأن يكون قرينة على الآخر دون العكس و ذلك لأنّ الوضع تنجيزيّ بخلاف ما يكون بالمقدّمات فإنه معلق على عدم قيام قرينة على الخلاف فالوضع قرينة على الخلاف انتهى.

و عليه فمقتضى عدم تقديم أحدهما على الآخر هو الرجوع إلى مقتضى الأصل فى وجوب تحصيل القيد و عدمه و من المعلوم أنّ بعد العلم الإجماليّ بتقيّد أحدهما يتعارض أصالة الاطلاق فى طرف الهيئة مع أصالة الإطلاق فى طرف المادة و مع التعارض لا يصحّ الرجوع إلى أصالة الاطلاق لإلغاء احتمال التقييد بل اللازم هو الرجوع إلى مقتضى الأصل و هو يقتضى البراءة إذ مع احتمال أن يكون القيد قيّدا للوجوب فلا دليل على الوجوب لاحتمال دخالة حصول القيد فى الوجوب فلا علم بالوجوب أصلا كما لا يخفى.

### **العاشر: أنّ معنى الاطلاق كما أشرنا إليه هو أخذ المتكلم الموضوع من دون...**

أنّ معنى الاطلاق كما أشرنا إليه هو أخذ المتكلم الموضوع من دون لحاظ شىء فيه و لا يتوقّف ذلك على لحاظ القيود و تسوية الموضوع باعتبارها بأن يقال إنّ الموضوع الفلانىّ سواء كان مع كذا أو كذا يترتب عليه كذا فإنه خلاف الوجدان مضافا إلى أنّ ملاحظة القيود واحدا بعد واحد تحتاج إلى مئونة زائدة على مئونة التقيّد مع أنّ المطلق أخفّ مئونة عن المقيّد فالإطلاق هو رفض القيود لا جمع القيود إذ الرفض لا يحتاج إلى مئونة بخلاف جمع القيود فلا تغفل.



## الفصل الثاني: في مقدمات الإطلاق

و لا يذهب عليك أنّ الحاجة إلى المقدمات فيما إذا لم يكن الإطلاق مستندا إلى ظهور لفظي، وإلا فلا مجال لتلك المقدمات، مثلا لو قلنا بأنّ الشيعاء والإطلاق من جهة أنّ الموضوع له هو المعنى الشائع ففي إفادة الشيعاء لا حاجة إلى المقدمات، لأنّ اللفظ بالوضع يدلّ عليه و لكن أخذ الشيعاء والإطلاق في الموضوع له ممنوع كما مرّ.

أو لو قلنا بأنّ الماهية في ذاتها سيّالة سارية، فإذا توجّه الحكم إليها سرى بتبع سراية الماهية، لأنّ الماهية تمام الموضوع و ما هذا شأنه لا ينفكّ عن الحكم فلا حاجة إلى المقدمات، و لكن الثابت هو قابلية الماهية للشيعاء. و عليه في فعلية الإطلاق و الشيعاء نحتاج إلى المقدمات.

أو لو قلنا إنّ المراد لو كان مقيّدا فالإرادة حينئذ متعلّقة بالمقيّد بالأصالة و بالطبيعة المطلقة بالتبع لمكان الاتّحاد بينهما. هذا بخلاف ما إذا لم يكن مقيّدا، فإنّ الإرادة متعلّقة بالطبيعة بالأصالة و حيث إنّ ظاهر تعلق الخطاب و الإرادة بالطبيعة أنّ الطبيعة أولا و بالذات متعلّقة بالطبيعة لا أنّ المراد هو المقيّد، ثم اضيفت الإرادة إليها بالتبع، و عليه فلا حاجة إلى المقدمات. و لكنّه مدفوع بأنّ استناد الظهور إلى اللفظ غير ثابت بل هو لأجل حكم العقلاء بأنّ ما جعل موضوعا للحكم يكون تمام الموضوع لا بعضه. و لعلمهم لا يحكمون بذلك إلا بعد تمامية كون المتكلّم في مقام البيان،

و الشاهد على ذلك أنه لو فرض أنه يكون في مقام بيان حكم آخر، أو في مقام الإهمال لا يحكمون بذلك، فهذه المقدمة مما لا مناص منها. فانقذح مما ذكر، أنّ الألفاظ في إفادة الإطلاق تحتاج إلى المقدمات.

### ما هي مقدمات الإطلاق:

ذهب في الكفاية إلى أنّ المقدمات ثلاثة إحداها: كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، لا الإهمال و الإجمال و أطلق الكلام. ثانيها: انتفاء ما يوجب التعيين.

ثالثها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب دون المتيقن بملاحظة الخارج.

و لا كلام في لزوم المقدمة الاولى، إذ بدون كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا يحكم العقلاء، بأنّ الموضوع المذكور في الكلام تمام موضوع حكمه و مع عدم حكمهم بذلك لا تتمّ الحجّة العقلية على المتكلم.

و عليه فانتفاء المتكلم بالمذكور في كلامه من دون تقييده بقيد مع تمكّنه من التقييد يوجب حكم العقلاء بأنّه بإطلاقه تمام موضوع حكمه.

نعم لو لم يتمكّن من التقييد لا يحكم بأنّ المذكور بإطلاقه تمام موضوع حكمه و لا كلام أيضا في لزوم المقدمة الثانية، إذ مع وجود القرينة لا مجال للأخذ بالإطلاق و لكن هذه المقدمة من محققات الإطلاق، إذ مع وجود القرينة سواء كانت داخلية أو خارجية مقرونة لا ينعقد الإطلاق، مع أنّ محطّ الكلام في التمسك بالإطلاق ما إذا جعل شيء موضوعا لحكم و شكّ في دخالة شيء آخر، فيرفع بالإطلاق.

و أمّا المقدمة الثالثة، فقد استدللّ لها بكون القدر المتيقن موجبا لإحراز أنّه من الموضوع و إن لم يحرز أنّه تمامه، فالعبد ليس له نفى الخصوصية الزائدة المحتملة لعدم لزوم الاخلال بالغرض لو كان المتيقن في مقام التخاطب تمام موضوع حكمه، و لو أراد

المتكلم المطلق لكان عليه نصب القرينة المانعة عن كون المتيقن تمام موضوع حكمه، وإلا لأخلّ بغرضه.

ويمكن أن يقال، إنَّ المتكلم لو أراد القدر المتيقن لأشار إليه بنحو من الأنحاء و لم يأخذ موضوعاً آخر أعمّ لكلامه، فإذا لم يشر إليه وأخذ موضوعاً آخر أعمّ و لم يقيد بغيره كان ذلك موجبا للحكم بالإطلاق و القدر المتيقن في مقام التخاطب يوجب العلم بثبوت الحكم في مورد، ولكن لا- يثبت خصوصية المورد، فمع عدم دلالة القدر المتيقن على ذلك لا- وجه لرفع اليد عن إطلاق المتعلق المأخوذ في الحكم. و لعلّه لذلك بنى العقلاء على عدم الاعتناء بخصوصية الأسئلة عند كون الأجوبة مطلقة، وقالوا العبرة بإطلاق الوارد لا بخصوصية المورد.

نعم لو كان القدر المتيقن موجبا للانصراف فلا كلام في كونه موجبا لتقييد الموضوع و كان مندرجا في المقدمة الثانية.

فتحصّل أنّ المقدمات ثنائية لا ثلاثية، بل المقدمات منحصرة في المقدمة الاولى بعد ما عرفت من أنّ المقدمة الثانية من المحققات لا المقدمات، و عليه فليس للإطلاق إلاّ مقدمة واحدة و هي المقدمة الاولى.

ثمّ إنّ المراد من المقدمة الاولى هو أن يكون المتكلم في مقام بيان تمام المراد من الجهة التي في صدد بيانها، و عليه فلا يضرّ بذلك عدم كونه كذلك بالنسبة إلى سائر الجهات، و لذا نقول بحلّية أكل صيد الكلاب بإطلاق قوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ و لو لم يقع التذكية و الذبح الشرعي عند عدم المجال لمراعاتها و لكن لا نقول بطهارة موضع ملاقات الكلب للصيد لأنّ الآية الكريمة ليست في صدد بيان الطهارة.

**بقي شيء**

و اعلم أنّ صاحب الكفاية ذهب إلى أنّه إذا شكّ في كون المتكلم في مقام بيان

تمام المراد وإطلاقه أو لا، كان مقتضى الأصل أنه في مقام بيان تمام المراد وإطلاقه.

وتبعه سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه، وقال عليه جرت سيرة العقلاء، فالأصل بعد إحراز كون المتكلّم بصدد بيان الحكم لا الإهمال و الإجمال أن يكون بصدد بيان تمام ما له المدخلية في الموضوع في قبال الإهمال و الإجمال.

وبعبارة اخرى، أنّ المراد الجدّي محقّق، وهو إمّا مقيد أو مطلق، لكنّه يشكّ في أنّه بصدد إظهار ذلك المراد الجدّي أم بصدد أمر آخر فالعقلاء يحكمون هنا بأنّ المولى الذى له مراد محقّق فهو بالجدّة و الطبع أى لو خلّى و نفسه يقوم بصدد إظهاره و كونه بصدد إظهار أمر آخر يحتاج إلى التنبيه عليه، فينتج أنّ المراد الاستعمالي غير مهمّل، بل إمّا مطلق أو مقيد. فبضميمة عدم التقييد يثبت الإطلاق خصوصا إذا كان المورد مقام الحاجة و لو بمعنى حاجة السائل إلى فهم حكم المسألة كما هي عادة الرواة المتصدّين لضبط الأحكام عن الإمام عليه السّلام.

و عليه فالمراد من إحراز كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد في المقدّمة الاولى هو الأعمّ من العلم و العلمى، لما عرفت من كفاية بناء العقلاء في إحراز كون المتكلّم في مقام البيان.

نعم حكم العقلاء بالإطلاق فيما إذا لو سئل المتكلّم عن مورد الإطلاق لأجاب بأنّه المراد أيضا و إلاّ فحكم العقلاء غير محرز.

### تنبيهات:

التنبيه الأوّل: أنّ النكرة هي الفرد المرّد، وهذا عنوان للأفراد الخارجيّة على سبيل التبادل، و البواقى أى اسم الجنس و علمه و المعرف بلام الجنس حاكيات عن حصص معانيها دون الأفراد بما هي الأفراد لخلوّ المعانى عن الخصوصيات الفردية.

و عليه فمقتضى الإطلاق في النكرة جواز الإتيان بأى فرد كان، و مقتضى

الإطلاق في البواقى هو جواز الإتيان بأى حصّة من حصص الطبيعة المأمور بها و لا حكاية لها عن خصوصيات الأفراد.

و المنع عن حكاية البواقى عن الحصص أيضا بدعوى أنّ نفس الطبيعة تخالف الوجود و التشخيص و سائر عوارضها خارجا أو ذهنيا و لا يمكن كاشفية الشئ عمّا يخالفه غير سديد، لأنّه خلط بين الأحكام الفلسفية و الأحكام العرفية، لأنّ العرف لا يفكّك بين الطبيعة و الوجود، و لذا حكم بوجود طبيعة الإنسان فى الخارج مع أنّ الموجود هو الوجود لا الطبيعة بالنظر العقليّ الدقيق، فمع عدم التفكيك العرفى فلا وجه لإنكار حكاية المعانى المذكورة عن حصصها الوجودية، فلا تغفل.

التنبية الثانى: أنّ انعقاد الظهور فى المطلق لا يكون منوطا بعدم وجود القيد فى الواقع و إلا لاختلّ أمر المطلقات باحتمال تقيدها فى الواقع و هو معلوم البطلان، و لذا كان بناء العقلاء على تمامية الإطلاق بعد الفحص و عدم الظفر بالقيود و ليس ذلك إلاّ لعدم مانعية القيد فى الواقع عن انعقاد ظهور المطلق فى الإطلاق. و عليه فإذا ورد بعد مرحلة البيان شئ من القيود كان معارضا مع الظهور المنعقد فى المطلق و لا يرتفع ظهور المطلق بعد انعقاده لوصول القيد بعد وقت البيان و دعوى تعليق انعقاد الظهور بعدم البيان و لو للتالى تنافى بناء العقلاء على تقديم القيد من باب كونه أقوى الحجّتين.

إذ لو كان انعقاد الظهور معلّقا على عدم ورود القيد لكان القيد مقدّما على المطلق و لو كان أضعف ظهورا من المطلق.

التنبية الثالث: أنّ للانصراف مراتب متعدّدة، متفاوتة شدّة و ضعفا حسب اختلاف مراتب الانس الناشى من كثرة الاستعمال أو غيرها و لا بدّ من الإشارة إلى معتبرها:

منها هو الانصراف البدوىّ، و هو الذى يزول بأدنى تأمل، كانصراف الماء إلى ماء خاصّ كماء الفرات فى بعض البلاد.

و هذا لا يمنع عن الأخذ بالإطلاق لتماثية الإطلاق وعدم وجود المانع.

و منها الانصراف الموجب للانس اللفظي بمثابة يكون كالتيقيد اللفظي و من المعلوم أنه يمنع عن الإطلاق كانصراف الحيوان عن الإنسان مع أنّ الإنسان من أنواع الحيوان و هذا الانصراف قد يحصل بكثرة الاستعمال و التكرار، و قد يحصل بمناسبة الحكم و الموضوع و لو لم يكن تكرار مثلاً قال الإمام الصادق عليه السلام لزرارة و محمد بن مسلم، اللبن و اللبأ و البيضة و الشعر و الصوف و القرن و الناب و الحافر و كل، شىء ينفصل من الشاة و الدابة ذكئ، و إن أخذته منه بعد أن يموت، فاغسله و صلّ فيه» فقوله فاغسله منصرف إلى غير اللبن و اللبأ بمناسبة الحكم و الموضوع.

و منها الانصراف الحاصل من الغلبة الخارجيّة و هو ليس بمعتبر ما لم توجب الانس اللفظي لأنه ليس إلا الظنّ و هو ليس بحجّة. هذا بخلاف ما إذا أوجب الانس اللفظي فإنّه من الظهورات، و هي حجّة عند العقلاء.

ثم إنّ الانصراف تارة يكون على الإطلاق من دون اختصاصه بحال دون حال، و اخرى يكون مخصوصاً بحال، كحال الاضطراب دون حال، كحال الاختيار.

مثلاً وضع اليد فى التيمّم على الأرض ينصرف منه فى حال الاختيار الوضع بباطن الكفّ لا بظاها و فى حال الاضطراب و عدم التمكن من وضع باطن الكفّ ينصرف منه وضع ظاهر الكف و هكذا فلا يتقيّد المطلق بالانصراف إلاّ فيما إذا تحقّق الانصراف و يكون موجبا للظهور اللفظي.

التنبية الرابع: أنّ مقدّمات الحكمة يختلف مقتضاها بحسب اختلاف المتعلّقات و المقامات، فإذا كان مجرى المقدّمات هو النكرة تقيّد العموم البدلى و إذا كان هو الجنس كقوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ تقيّد العموم الاستيعابى و إذا كان هو صيغة الأمر تقيّد التعينيّة و العينيّة و النفسية عند الشكّ فيها، فإنّ إرادة غيرها من التخيريّة و الكفائيّة و الغيريّة تحتاج إلى عناية زائدة كما قرّر فى محلّه.

التنبية الخامس: أنه يختلف امتثال الطبيعة في الأوامر والنواهي، إذ الأمر يمثل بإيجاد فرد ما بمقتضى الإطلاق وعدم دخالة فرد خاص يحرز بمقدّمات الحكمة نعم ربّما يستفاد من بعض الأوامر بمناسبة الحكم والموضوع، أنّ الحكم لا ينفك عن وجود الطبيعة مثل قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ أَوْ قَوْلِهِمْ «أكرم العالم»، ففي هذه الموارد يتعدّد الحكم بتعدّد الموارد ولا يكفي إتيان فرد واحد لامتثال غيره.

ثم إنّ النهي عن وجود الطبيعة لا يمثل إلا بترك جميع الأفراد عقلا، ولا حاجة في هذه الصورة إلى مقدّمات الحكمة، لأنّ الطبيعة في سياق النفي أو النهي خرجت عن الإطلاق ودخلت في العموم، بل النكرة إذا وقعت في سياق النفي أو النهي كالطبيعة تفيد العموم.

التنبية السادس: أنّ الإطلاق أفراديّ و أحواليّ و أزمانيّ، ويجتمع الإطلاق من هذه الجهات إذا اخذت الطبيعة في متعلّق الأمر من دون تقييدها بفرد أو بحال أو زمان كقولهم أكرم العالم فإنّ مقتضاه هو وجوب إكرام كلّ فرد من العالم في أيّ حال كان، وفي أيّ زمان من الأزمنة.

والتقييد يمكن أن يكون أفراديّاً و يتبعه الحال و الزمان، إذ الفرد إذا خرج عن تحت الإطلاق خرج حاله و زمانه بالتبع أيضا.

و يمكن أن يكون التقييد باعتبار حال من أحواله أو زمان من أزمانه، فيقتصر في التقييد في خصوص الحال أو الزمان الخارج فبعد زوال الحال أو الزمان الخاص يؤخذ بالإطلاق، لأنّ المطلق متعرّض لجميع الأحوال و الأزمنة و المفروض أنّه لم يخرج عنه إلاّ حال أو زمان خاصّ.

التنبية السابع: أنّه لا يختصّ التقييد بالمعاني الاسميّة و الأفراديّة بالوجدان، إذ يجوز تقييد المعاني الحرفيّة.

و الجمل و المعاني التركيبيّة أيضا، ولذا تكون الجمل الجزائيّة مقيدة و منوطة

بالجمل الشرطية. وهكذا القضايا الحملية مقيدة بجهاتها من الضرورية وغيرها، وذلك لأن الالتفات إلى المعانى الحرفية و الجمل و تقييدها ممكن باللحاظ الثانى و مع هذا الإمكان لا وجه لاختصاص التقييد بالمعانى الاسمية و الأفرادية.

التنبية الثامن: أن بعد جريان مقدمات الإطلاق فى ناحية الحكم من ناحية الزمان و المكان يدوم الحكم ما دام موضوعه باقيا، و لا يتغير الحكم باختلاف الأزمنة و الأمكنة، كما هو مقتضى مقدمات الإطلاق، و يدلّ عليه النصوص كقوله صلى الله عليه و آله و سلم «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة و حرام محمّد حرام إلى يوم القيامة»، مثلا المجتهد يحرم عليه التقليد و العامى يجب عليه التقليد، و هذان الحكمان يدومان إلى يوم القيامة ما دام موضوعهما باقيا.

نعم قد يتبدل مصاديق الموضوعات بأن كان فرد عاميا فتعلم فيصير مجتهدا أو عرض عارض لمجتهد فيزول عنه علمه و يصير مقلدا.

إلا أن الاختلاف المذكور فى ناحية مصاديق الموضوعات، لا الموضوعات أو أحكامها.

و ممّا ذكر يظهر ما فى دعوى أن الأحكام متغيرة بتغير الزمان و المكان من الخلط بين المصاديق و الموضوعات و الأحكام.

التنبية التاسع: أنه إذا علم بالتقييد و دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الهيئة أو إطلاق المادة و شكّ فى وجوب تحصيل القيد و عدمه-، إذ لو كانت الهيئة مقيدة لا يجب تحصيل القيد و إن كانت المادة مقيدة يجب تحصيل القيد-.

ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى الثانى أعنى رفع اليد عن اطلاق المادة و توجيه إطلاق الهيئة بأنه شمولى و مفاده هو الوجوب على كلّ تقدير يمكن أن يتوجه معه الخطاب إلى المكلف بخلاف إطلاق المادة، فإنه بدلى بمعنى أى فرد من أفراد الطبيعة يصلح للامتثال، فإذا دار الأمر بين الشمولى و البدلى يؤخذ بالشمولى، لأنه أقوى فى



العموم ويرفع اليد عن البدليّ.

أورد عليه صاحب الكفاية بأنّ الإطلاق في كلا المقامين مستفاد من مقدمات الإطلاق فلا يمكن تقديم أحدهما على الآخر بمجرد كونه شموليًا و الآخر بدليًا.

وعليه، فمقتضى عدم تقديم أحدهما على الآخر هو الرجوع إلى مقتضى الأصل، ومن المعلوم أنّ بعد العلم الاجمالي بالقيود يتعارض أصالة الإطلاق في طرف الهيئة مع أصالة الإطلاق في طرف المادة ومع التعارض والتساقط يرجع إلى مقتضى الأصل العملي وهو البراءة، إذ مع احتمال أن يكون القيد قيدًا للوجوب لا علم بالوجوب فيجرب البراءة.

التنبية العاشر: أنّ معنى الإطلاق هو أخذ الموضوع من دون لحاظ شيء فيه وعليه فالإطلاق هو رفض القيود لا جمع القيود، إذ الإطلاق لا يتوقف على لحاظ القيود وتساوية الموضوع باعتبارها كأن يقال إنّ الموضوع الفلاني سواء كان مع كذا أو كذا يترتب عليه كذا فإنه خلاف الوجدان.

هذا مضافا إلى أنّ ملاحظة كلّ قيد واحدا بعد واحد تحتاج إلى مثنوية زائدة، وهو لا يناسب تعريف المطلق بأنه أخفّ المثنوية.

ص: 317

إشارة

إذا ورد مطلق و مقيد فهما إما يتضمّنان تكليفا و إما وضعا و كلّ منهما إما مختلفان نفا و إثباتا و إما متوافقان ثم إن التكليف إما إلزامي أو غير إلزامي و الكلام يقع فى صور.

**الصورة الأولى: هى ما إذا كان الحكم تكليفيًا و يكون المطلق نافيًا و المقيد...**

هى ما إذا كان الحكم تكليفيًا و يكون المطلق نافيًا و المقيد مثبتًا كقوله لا تعتق رقبة و أعتق رقبة مؤمنة و لا إشكال فى هذه الصورة من جهة لزوم حمل المطلق على المقيد من دون فرق بين كون الحكم إلزاميًا أو لا إذ لا يجتمع وجوب عتق الرقبة المؤمنة أو استحبابه مع حرمة عتق مطلق الرقبة أو كراهته، هذا بناء على كون قوله لا تعتق رقبة من المطلقات و لو باعتبار حاجة مدخول لام النفي إلى مقدّمات الإطلاق كما ذهب إليه صاحب الكفاية لا العمومات و إلاّ خرج عن محلّ البحث فإنّ النكرة فى سياق النفي تفيد العموم كما لا يخفى.

و هكذا الأمر أيضا فيما إذا ورد لا يجب عتق الرقبة و يجب عتق الرقبة المؤمنة.

إذ المتعيّن فى مثله أيضا هو التقييد لأنّ التخالف فى كليهما بنحو السلب و الإيجاب فيحمل المطلق فيه على المقيد بناء على كون قوله لا يجب عتق رقبة من المطلقات لا العمومات و إلاّ خرج عن محلّ البحث.

بل لو كان التخالف بينهما على نحو التضادّ كقوله يحرم عتق رقبة و يجب عتق رقبة مؤمنة كان الحكم أيضا كذلك فيقيّد المطلق بما عدى الأفراد المؤمنة بناء على كون قوله يحرم عتق رقبة من المطلقات لا العمومات و إلاّ خرج عن محلّ البحث.

فالحكم في الموارد المذكورة هو التقييد بحمل المطلق على المقيّد و هو الجمع العرفيّ كما يكون الأمر كذلك في العامّ و الخاصّ.

### الصورة الثانية: هي عكس الأولى و هو تعلق الأمر بالمطلق و النهي عن المقيّد...

هي عكس الأولى و هو تعلق الأمر بالمطلق و النهي عن المقيّد مثل قوله أعتق رقبة و لا تعتق رقبة فاسقة فإن كان المراد من النهي هو التحريم فلا إشكال في التقييد كما هو مقتضى الجمع العرفي فيحمل المطلق على غير المقيّد و لعلّ وجهه أنّه لا يجتمع مطلوبيّة الذات مع مبعوضيّة المركّب من الذات و الخصوصيّة فاللازم هو حمل المطلق على غير المقيّد و نتيجه أنّ المطلق ليس بمطلوب في ضمن المقيّد و حمل المبعوضيّة في المقيّد على خصوصيّة القيد لا الذات خلاف الظاهر من النهي عن المتّصف لا الوصف كما لا يخفى.

وإن كان المراد من النهي هو النهي التنزيهي فذهب المحقّق اليزدي الحاج الشيخ قدّس سرّه إلى حمل المطلق على غير المقيّد فيه أيضا بدعوى أنّ الظاهر من قوله لا تعتق رقبة كافرة مثلا تعلق النهي بالطبيعة المقيّدة لا بإضافتها إلى القيد فلو كان مورد الأمر هو المطلق لزم اجتماع الراجحيّة و المرجوحيّة في مورد واحد نعم لو احرز أنّ الطبيعة الموجودة في المقيّد مطلوبة كما في العبادة المكروهة فاللازم صرف النهي إلى الإضافة بحكم العقل و إن كان خلاف الظاهر (1).

قال شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه في توضيح كلام استاذه قدّس سرّه إنّ الظاهر من قوله لا تعتق رقبة كافرة مثلا هو أنّ المنهى عنه هو العتق المقيّد بكون معتقه رقبة كافرة لا أن يكون مورد النهي و المرجوحيّة هو إضافة الطبيعة إلى القيد مع محفوظيّة الرجحان بالنسبة إلى أصل الطبيعة فإنّ هذا يحتاج في تأديته إلى تعبير آخر.

وإذن فإن كان مورد الأمر و الرجحان هو المطلق لزم اجتماع الراجحيّة

ص: 319

و المرجوحية في محل واحد و هو أصل الطبيعة.

إلى أن قال و إن كانت المرجوحية راجعة إلى إضافة الطبيعة إلى القيد من دون أن يحدث في أصل الطبيعة بسبب ذلك حزاة أصلا كما في الدر الثمين الموضوع في ظرف السفال فإن الحزاة لوضع الدر في الظرف المذكور من دون أن ينقص من بهاء الدر و حسنه شيء أصلا.

فهذا يجتمع مع رجحان أصل الطبيعة على وجه الإطلاق و لهذا قد قلنا في ما تقدم في العبادات المكروهة مثل الصلاة في الحمام بأن النهى التنزيهي الكراهي تعلقه بعنوان العبادة الملازمة للرجحان الذاتي لا- يمكن إلا بفرضه متعلقا بإضافة العبادة إلى القيد مثل إيقاع الصلاة في الحمام لا إلى نفس العبادة إذ يمتنع اجتماع الضدين في محل واحد و هذا يستلزم أقلية الثواب يعني أن الطبيعة إذا لم تكن مع هذه الإضافة المستلزمة للحزاة فتوابها أكثر منها إذا كانت مع هذه الإضافة و هذا معنى قولهم أن النهى في العبادة بمعنى أقلية الثواب إلى أن قال.

ففي ما إذا حرز أن المقيّد الواقع تحت النهى مطلوب و متعلق للأمر من حيث نفس الطبيعة الموجودة في ضمنه كما في العبادات المكروهة فاللازم هو صرف النهى إلى الإضافة بحكم العقل و إن كان على خلاف الظاهر.

و أما مع عدم إحراز ذلك مع وجدان النهى متعلقا بحسب ظاهر القضية اللفظية بالمقيّد بما هو مقيّد الذي لازمه سراية النهى إلى نفس الطبيعة الموجودة في ضمنه.

فاللازم حينئذ صرف الأمر المتعلق بالمطلق إلى المقيّد بصدّ هذا القيد بحكم العقل و إن كان ظاهر القضية هو الإطلاق (1).

فالحاصل أن النهى التنزيهي كالتحريمي في كونه موجبا لتقيّد الأمر بالمطلق فيما

ص:320

إذا كان المنهَى هي الطبيعة المتقيّدة بقيد كما هو الظاهر فإنّ مرجوحية الطبيعة المتقيّدة لا يجتمع مع المطلوبيّة والراجحيّة.

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بقوله الظاهر عدم الحمل لأنّ لازم التنزيهىّ الترخيص بإتيان المتعلّق فلا يبقى التنافى بينهما بل يحمل النهى على المرجوحية الإضافيّة أو الإرشاد إلى أرجحية الغير.

فإذا قال صلّ وقال لا تصلّ في الحّمّام وعلم أنّ النهى تنزيهىّ لازمه الترخيص في إتيانها فيه فلا اشكال في أنّ العرف يجمع بينهما بأنّ إتيانها فيه راجح ذاتا وصحيح و مرجوح بالإضافة إلى سائر الأفراد فلا وجه للحمل.

وما أفاد شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من لزوم اجتماع الراجحيّة والمرجوحية في مورد واحد فلا بدّ من الحمل لا يمكن المساعدة عليه (1).

يمكن أن يقال إنّ محلّ الكلام فيما إذا لم يحرز أنّ الطبيعة بما هي مطلقة مطلوبة.

فقياس المقام بباب العبادة المكروهة التي تكون مطلوبيّة العبادة فيها محرزة ليس في محلّه و عليه فمع عدم الإحراز يدلّ ظاهر النهى التنزيهى على مرجوحية المتعلّق وهو لا- يجتمع مع راجحية المتعلّق فيجمع بينهما بحمل المطلق على غير المقيّد وأما دلالة النهى التنزيهى على الترخيص بإتيان المتعلّق فلا تجدى إلاّ في جواز إتيانه ولكن لا يوجب ذلك رفع المرجوحية فلو أعتق رقبة فاسقة لم يفعل حراما وأتى بأمر مرجوح فلا يجدى في امثال الأمر بعقّ الرقبة فإنّ اللازم فيه أن يكون عتقها راجحا والمفروض أنّه مرجوح بسبب ظاهر النهى عنه و الترخيص لا- يرفع المرجوحية وبعبارة اخرى ليس الكلام في مقام إمكان الامثال حتّى يقال بأنّ النهى التنزيهى يرخص في الإتيان فلا ينافى مطلوبيّة الإتيان بل الكلام في عدم اجتماع الراجحية مع

ص: 321

المرجوحية و هذا المحذور باق على حاله.

فاللازم هو الجمع بينهما بحمل المطلق على غير المقيّد و صرف النهى عن المقيّد إلى نفس الإضافة خلاف الظاهر و لا وجه له بعد إمكان التقييد الذى هو الجمع العرفى و لا فرق فى هذه الصورة أيضا أن يكون الحكم إلزاميا أو غير إلزامي.

هذا كلّه فيما إذا كان التحريمى او التنزيهى معلوما.

و أمّا إذا لم نعلم شيئا منهما و دار الأمر بينهما كان مقتضى ما عرفت من لزوم حمل المطلق على غير المقيّد فى صورة كون النهى تنزيهيا أيضا هو حمل المطلق على غير المقيّد فى هذه الصورة أيضا لأنّ النهى على كلا التقديرين يدلّ على مرجوحية الطبيعة و هو لا يجتمع مع راجحيتها فاللازم هو حمل المطلق على غير المقيّد.

هذا على المختار من حمل المطلق على غير المقيّد حتّى فى صورة كون النهى نهيا تنزيهيا.

بل اختار ذلك فى هذه الصورة من ذهب إلى عدم حمل المطلق على غير المقيّد و جعل المرجوحية بالنسبة إلى إضافة الطبيعة لا أصل الطبيعة مستدلا عليه بأنّ ذهن العرف لو خلّى و طبعه لا يتوجّه عند سماع قوله «أعتق رقبة و لا تعتق رقبة فاسقة» إلّا إلى تقييد الإطلاق و لا يختلج بباله الحمل على التنزيه بقريضة الإطلاق و إنّما هو احتمال عقلى و لعلّ وجه تعارف الإطلاق و التقييد فى محيط التشريع و عدم معهودية جعل الإطلاق قريضة على أنّ النهى او كون الهيئات بما أنّها حرفية لا يلتفت إليها الذهن و إلى طريق جمع بينها و كيف كان فلا إشكال فى حمل المطلق على المقيّد فى هذه الصورة عرفا (1). و لا يخفى أنّ محلّ الكلام هو ما إذا شكّ فى كون النهى نهيا تحريميا أو تنزيهيا و ما فرضه من استفادة التحريمى خارج عن محلّ الكلام هذا مضافا إلى ما عرفت من

ص: 322

1-1) راجع مناهج الوصول: ج 2 ص 334 و 335.

أن تعارف الإطلاق والتقييد لا- يمنع عن كون النهى تنزيهياً حيث أن اللازم على فرض كون النهى تنزيهياً هو حمل المطلق على غير المقيّد أيضاً لتنافي المرجوحية مع الراجحية، فتحصل أن في هذه الصورة يقيد المطلق بحمله على غير المقيّد من دون فرق بين أن يكون النهى تحريمياً أو تنزيهياً وبين أن يعلم كون النهى تحريمياً أو تنزيهياً أو لم يعلم.

### الصورة الثالثة: هي ما إذا كان الدليلان أى المطلق و المقيّد مثبتين إلزاميين...

هي ما إذا كان الدليلان أى المطلق و المقيّد مثبتين إلزاميين كقوله أعتق رقبة و أعتق رقبة مؤمنة.

ففي هذه الصورة إن احرزت وحدة الحكم فلا- إشكال في حمل المطلق على المقيّد إذ مع وحدة الحكم يكون المتفاهم العرفي و ارتكازاتهم هو تقديم المقيّد على ظهور المطلق فيجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد من دون فرق بين كون القيد منفصلاً أو متصلاً غاية الأمر كما أفاد في المحاضرات أنه على الأول يمنع عن حجّية الظهور و كاشفيته عن المراد الجدّي و على الثاني يمنع عن أصل انعقاد الظهور له فلا تكون بينهما معارضة أبداً (1).

و هكذا لا فرق بين كون إحراز وحدة الحكم من جهة وحدة السبب أو من غيرها من سائر القرائن و فصل في الدرر في صورة إحراز وحدة الحكم بين كون ال-حراز من جهة وحدة السبب (كقوله إن ظهرت فاعتق رقبة و إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة) فيتعين التقييد و لا وجه للتصرّف في المقيّد بأحد النحويين فإنه إذا فرض كون الشيء علة لوجوب المطلق فوجود القيد أجنبي عن تأثير تلك العلة فلا يمكن أن يقال إن وجوب المقيّد معلول لتلك فلا- بدّ له من علة أخرى و المفروض وحدتها و كذا كون الشيء علة لوجوب المطلق ينافي كونه علة الاستحباب للفرد الخاص إذ

ص: 323

استناد المتباينين إلى علة واحدة غير معقول.

وبين كون الإحراز من غير جهة وحدة السبب فيدور الأمر بين حمل الأمر المتعلق بالمطلق على ظاهره من الوجوب والإطلاق والتصرف في الأمر المتعلق بالمقيّد إمّا هيئة بحملها على الاستحباب وإمّا مادة برفع اليد عن ظاهر القيد من دخله في موضوع الوجوب وجعله إشارة إلى الفضيلة الكائنة في المقيّد وبين حمل المطلق على المقيّد وحيث لا ترجيح لأحدها لاشتراك الكلّ في مخالفة الظاهر فيتحقّق الإجمال (1).

ولا يخفى عليك أنّ دعوى الإجمال فيما كان إحراز الوحدة من غير جهة وحدة السبب غير وجيه لأنّ المفروض هو وحدة الحكم ومع وحدة الحكم يكون المتفاهم العرفيّ هو الجمع بحمل المطلق على المقيّد.

و الوجه في ذلك هو أنّ المقيّد قرينة على التصرف في أصالة الجدلّ الجارية في المطلق لا أنّ المقيّد يوجب اختلال الظهور الإطلاقيّ بدعوى أنّ الظهور الإطلاقيّ فرع عدم ما يصلح للقرينيّة ومع العثور عليه لا ينعقد له إطلاق كما حكى عن الشيخ قدّس سرّه (2).

و ذلك لما عرفت مرارا إنّ ذلك صحيح بالنسبة إلى قرينة متّصلة و أمّا القرينة المنفصلة فلا توجب اختلال الظهور الاستعمالي غاية الأمر أنّها موجبة للتصرف في أصالة الجدلّ الجارية في ناحية الإطلاق إذ الظهور الاستعمالي لا يكون بعد الفحص وعدم الظفر بالقيد معلقاً.

نعم الظهور الكاشف عن المراد الجدلّي معلق على عدم البيان فمع البيان لا مورد له وكيف كان فالعمدة هو إحراز وحدة الحكم سواء كان ذلك من جهة وحدة السبب

ص: 324

1- (1) الدرر: 1/236-237.

2- (2) الفرائد طبع رحمة الله: 457.



أو من غيرها من ساير الجهات. هذا كلّ فيما إذا أحرزت وحدة التكليف.

وأما إذا لم يحرز وحدة التكليف فالمتعيّن هو حمل كلّ منهما على التكليف المستقلّ أخذا بظاهر الأمرين و عليه فإذا لم يعلّق كلاهما أو أحدهما على سبب كان كما إذا علّق كلّ على سبب غير السبب الآخر في كون كلّ واحد تكليفا مستقلا و حيث لا يمكن اجتماع الخطابين في الواحد فيقيّد المطلق بغير مورد المقيّد ثمّ الكلام في كفاية المقيّد عن امثال المطلق هو الكلام في تداخل المسبّبات مثلا إذا قيل أكرم عالما ثمّ قيل أكرم عالما هاشميّا لم يحكم بوحدة الحكم إذ لا دليل عليه فهما بعثان و تكليفان و لا يتداخلان.

فإكرام العالم امثال لقوله أكرم عالما كما أنّ إكرام العالم الهاشميّ إكرام لقوله أكرم عالما هاشميّا نعم ذهب بعض الأعلام إلى أنّ امثال الأوّل لا يكفي عن الامثال الثاني و لكن امثال الثاني يكفي عن امثال الأوّل أيضا عملا بإطلاق المادّة في كلّ من الأمرين (1).

ولكنّه منظور فيه لأنّ مفهوم الأعمّ إذا كان مأخوذا في الأخصّ كطبيعي النافلة و النافلة المختصّة بالأيّام و الأمكنة أو طبيعيّ إكرام العالم و إكرام العالم الهاشميّ فالمطلق عين ما أخذ في المقيّد و مع العينيّة لا يعقل تعلّق الحكمين المتماثلين بالواحد لاستحالة البعث نحو الشيء الواحد بالبعثين المستقلّين و لو كان البعثان استجابيين فلا مناص من أن يتقيّد متعلّق المطلق بغير مورد متعلّق المقيّد كما مرّ بالتفصيل في تداخل المسبّبات فراجع و عليه فلا وجه للاكتفاء بالثاني عن امثال الأوّل فالمطلق لا يشمل المقيّد كما أنّ المقيّد لتقيّده بمورد القيد لا يشمل المطلق و عليه فامثال كلّ واحد لا يكفي عن الآخر هذا مضافا إلى ما في المحاضرات من أنّ الإتيان بالمقيّد إذا كان موجبا

ص: 325

لسقوط الأمر عن المطلق أيضا فلا محالة يكون الأمر به لغوا محضا حيث إن الإتيان بالمقيّد ممّا لا بدّ منه و معه يكون الأمر بالمطلق لغوا و عبثا و لا يقاس هذا بما لو كان بين متعلّقى التكليفين عموم من وجه كعنوان العالم و عنوان الهاشميّ فإنّ إطلاق الأمر فيه لكلّ من الدليلين لا يكون لغوا أبدا لفرض أنّ لكلّ منهما مادّة الافتراق بالإضافة إلى الآخر (1).

هذا كلّ مع الشكّ في وحدة التكليف و حمل كلّ واحد من الخطابين على التكليف المستقلّ أخذا بظاهر الخطابين و مقتضاه كما عرفت هو حمل المطلق على غير مورد المقيّد و عليه فاللازم في امثال المطلق هو الإتيان بالمطلق في غير مورد المقيّد لعدم إطلاق مادّة المقيّد فلا يكتفى بالمقيّد عن المطلق كما لا يكتفى بالمطلق عن المقيّد.

و أمّا إذا احرز أنّ التكليف متعدّدا و متوافقا في الإثبات فالمتعيّن أيضا هو حمل كلّ منهما على التكليف المستقلّ فتقيّد المطلق بغير مورد المقيّد أخذا بظاهر الأمرين لا يقال إنّ لازمه هو اجتماع المثليين في الواحد.

لأنّنا نقول مقتضى الجمع بين الخطابين بعد ما عرفت من استحالة اجتماع الخطابين في واحد هو حمل المطلق على أنّ المراد منه غير المقيّد.

ففي مثل أعتق رقبة و أعتق رقبة مؤمنة يكون المراد من الرقبة في قوله أعتق رقبة هي غير الرقبة التي تكون في رقبة مؤمنة فلا يجتمع الخطابان في الواحد و مقتضاه كما مرّ أنّها هو عدم كفاية امثال الثاني عن الأوّل لعدم إطلاق المادّة هذا بخلاف مثل أكرم العالم و أكرم الهاشميّ فإنّ الخطابين لا يجتمعان في واحد و يجوز التداخل فيهما بمثل إكرام العالم الهاشميّ لإطلاق المادّة و صدقها عليه فتدبّر جيّدا.

فتحصّل أنّه إذا علم من الخارج تعدّد التكليف أو حمل الكلام عليه في المطلق

ص: 326

والمقيّد فالمتعيّن هو تقييد الأمر بالمطلق بالأتیان به فى ضمن غير المقيّد.

و مقتضاه هو عدم سقوط التكليف بالمطلق بالأتیان بالمقيّد بل لا بدّ من الأتيان به أيضا فلا تغفل.

#### **الصورة الرابعة: هي ما إذا كان الدليلان نافيين إلزاميين كما إذا ورد لا تشرب...**

هي ما إذا كان الدليلان نافيين إلزاميين كما إذا ورد لا تشرب المسكر و لا تشرب الخمر ففي هذه الصورة مع تعدّد التكليف كما يقتضيه ظاهر النهيين يمتنع شمول المطلق لمورد المقيّد للزوم تعلّق الكراهتين و الحكمين المتماثلين فى الطبيعة المتقيّدة و هي واحدة و اجتماع اثنين فى محلّ واحد ممتنع فمع امتناع الاجتماع يحمل المطلق على غير المقيّد و عليه فيحرم المسكر غير الخمر كما يحرم الخمر فهنا تكليفان لا يتداخلان و لذا لا يكفى امثال أحدهما عن الآخر لعدم إطلاق كلّ مادّة بالنسبة إلى الأخرى، نعم لو أحرزت وحدة الحكم فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد فليس التكليف إلّا بالمقيّد كما لا يخفى.

#### **الصورة الخامسة: هي ما إذا كان الدليلان النافيان غير إلزاميين ففي هذه...**

هي ما إذا كان الدليلان النافيان غير إلزاميين ففي هذه الصورة مع تعدّد التكليف يحمل المطلق على غير المقيّد لامتناع اجتماعهما فى واحد لأنّه اجتماع المثليين فى شىء واحد و هو محال و الحمل على التأكّد خلاف التعدّد فمع امتناع الاجتماع يحمل المطلق على غير مورد المقيّد كما أنّ المقيّد لا يشمل المطلق لخصوصيّة مورده.

فهنا تكليفان و لا- منافاة بينهما إذ لا مفهوم للقب حتّى يجىء التنافى من قبله و حيث لا إطلاق لمادّة كلّ واحد بالنسبة إلى الأخرى فلا يكفى امثال أحدهما عن الآخر كما لا يخفى.

هذا إذا أحرزت تعدّد الحكم و أمّا إذا أحرزت وحدة الحكم فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد فليس إلّا التكليف بالمقيّد.

#### **الصورة السادسة: هي ما إذا كان الدليلان مثبتين غير إلزاميين كما إذا وردت...**

هي ما إذا كان الدليلان مثبتين غير إلزاميين كما إذا وردت

فى استحاب زياره الإمام الحسين عليه السلام مطلقا و ورد فى دليل آخر استحاب زيارته عليه السلام فى أوقات خاصة كليا الى الجمعة و أول و نصف رجب و نصف شعبان و ليالى القدر و غير ذلك فإن أحرز تعدد المطلوب فلا تقييد بمعنى حمل المطلق على المقيّد بل يحمل المطلق على غير مورد المقيّد لما عرفت من امتناع اجتماع المثليين فى الواحد بناء على أنّ المقيّد هو الزيارة الواقعة فى ليالى القدر و عليه فهنا تكليفان مستحيبان أحدهما متعلّق بالمطلق الذى يشمل غير مورد المقيّد و ثانيهما متعلّق بالمقيّد و لا يجوز شمول المطلق لمورد المقيّد للزوم اجتماع المثليين و إن أحرزت وحدة المطلوب فيحمل المطلق على المقيّد لما عليه بناء العقلاء من حمل المطلق على المقيّد كما فى سائر الموارد لأظهرية المقيّد بالنسبة إلى المطلق و لا يبعد دعوى انصراف المستحيين فى تعدد المطلوب لكثرة استعمال موارد المستحب فى الشريعة فى أمور يكون مطلوبيتها عامة فى جميع أفرادها لاشتغالها على الملاك و لذا يحكم فى كثير من الموارد بإطلاق الاستحاب من دون الفحص على المقيّدات و هذا هو الفارق بين المستحيين و الواجبين فى عدم حمل المطلق على المقيّد كثيرا ما فى الأول دون الثانى.

و ذهب فى المحاضرات إلى أنّ منشأ الفرق أنّ ترخيص المكلف فى تطبيق الواجب على أى فرد من أفرادها فى امثال المطلق لا يجتمع مع كونه ملزما بالإتيان بالمقيّد هذا بخلاف غير إلزاميين فإنه لا ينافى إطلاق المطلق لفرض عدم إلزام المكلف بالإتيان بالمقيّد بل هو مرخص فى تركه فإذا لم يكن تناف بينهما فلا موجب لحمل المطلق على المقيّد (1).

وفيه أنّ عدم اجتماع ترخيص المكلف فى التطبيق فى الواجب مع كونه ملزما بالإتيان بالمقيّد متفرّع على استظهار تعدد المطلوب و إلاّ فمع إحراز وحدة المطلوب فلا

ص: 328

ترخيص في تطبيق الواجب بل اللازم هو حمل المطلق على المقيّد فالعمدة هو إحراز وحدة المطلوب أو تعدّده فلا تغفل.

وذهب في الكفاية إلى أنّ الفرق بين الواجبين والمستحيين من ناحية شمول قاعدة التسامح في أدلّة السنن للمطلقات في المستحيّات دون الواجبات بدعوى صدق موضوع أخبار من بلغ على ورود المطلقات و مع الصدق يحكم باستحباب المطلقات مسامحة و لو كانت المقيّدات موجودة.

وفيه ما لا يخفى فإنّ مقتضى ما عليه بناء العقلاء في المطلقات و المقيّدات هو حمل المطلقات على المقيّدات و مع الحمل المذكور فالذی بلغ الثواب عليه هو المقيّدات لا المطلقات.

اللهمّ إلا أن يقال إنّ مقتضى قاعدة التسامح في السنن هو الحكم بالاستحباب بمجرد ورود المطلقات من دون فحص عن وجود المقيّدات مع أنّ اللازم في الواجبات هو الفحص.

وفيه أنّ قاعدة التسامح تدلّ على التسامح في الأسناد لا التسامح في القيود و عليه فمقتضى بناء العقلاء هو حمل المطلق على المقيّد فيما إذا أحرزت وحدة المطلوب فلا مجال للحكم باستحباب المطلق مع إحراز وحدة المطلوب.

فتحصّل أنّ المطلقات و المقيّدات إذا كانتا مختلفين فلا مناص من تقييد المطلقات بالمقيّدات من دون فرق بين كونهما مثبتين أو منفيين و إلزاميين أو غير إلزاميين.

و أمّا إذا كانتا متوافقين فمع وحدة المطلوب فالأمر أيضا كذلك، و أمّا مع تعدّد المطلوب فلا بل مقتضى القاعدة هو الحكم بتكليفين أحدهما بالمطلق المتقيّد بغير مورد المقيّد و ثانيهما هو التكليف بالمقيّد لما عرفت من امتناع اجتماع المثليين في شيء واحد.

ثم إن وحدة المطلوب و تعدّده إمّا تستظهر من وحدة السبب أو من غيرها بحسب اختلاف الموارد.

### الصورة السابعة: هي أن يكون الدليلان المبتنان أحدهما حكم إلزامي و هو...

هي أن يكون الدليلان المبتنان أحدهما حكم إلزامي و هو المطلق و الآخر غير الإلزامي و هو المقيّد ففي هذه الصورة يتصرّف في غير الإلزامي بحمله على بيان أفضل الأفراد من الواجب إذ لا موجب لرفع اليد عن الحكم الإلزامي بغير الإلزامي.

ذهب في المحاضرات إلى أن السبب في حمل المقيّد على أفضل الأفراد أن الموجب لحمل المطلق على المقيّد في الواجبات هو التنافي بين دليل المطلق و المقيّد حيث إن مقتضى إطلاق المطلق ترخيص المكلف في تطبيقه على أي فرد من أفرادها شاء في مقام الامتثال و هو لا يجتمع مع كونه ملزماً بالإتيان بالمقيّد و هذا بخلاف ما إذا كان دليل التقييد استيجابياً فإنّه لا ينافي إطلاق المطلق أصلاً لفرض عدم إلزام المكلف بالإتيان به بل هو مرخص في تركه فإذا لم يكن تناف بينهما فلا موجب لحمل المطلق على المقيّد بل لا بدّ من حمله على تأكّد الاستحباب و كونه الأفضل (1).

وفيه أن إطلاق المطلق متفرّع على عدم حمل المطلق على المقيّد و هو أوّل الكلام إذ مع الحمل على المقيّد لا ترخيص له في تطبيقه على أي فرد من أفرادها من دون فرق بين الواجب و المستحبّ فاللازم هو إثبات إطلاق المطلق و قد عرفت إمكان إثبات ذلك بقوة الإطلاق بالنسبة إلى المقيّد لدلالته على الحكم الإلزامي.

### الصورة الثامنة: هي أن يكون المطلق و المقيّد متعرضين للحكم الوضعي...

هي أن يكون المطلق و المقيّد متعرضين للحكم الوضعي و يظهر حكمهما ممّا تقدّم ففي المختلفين يحمل المطلق على المقيّد و أمّا في المتوافقين فمع وحدة الحكم يقدّم المقيّد على المطلق للأظهرية مثلاً قوله عليه السّلام: «اغسل ثوبك بالماء

ص:330

مرّتين عند ملاقاته مع البول» يقدّم على قوله عليه السّلام: «اغسل ثوبك بالماء إذا لاقى بولا» فإنّهما في مقام بيان الغسل المطهّر فالحكم فيهما واحد و مع الوحدة يقع التنافي بينهما فيحمل المطلق على المقيد.

هذا بخلاف ما إذا لم يكن الحكم واحدا فلا وجه لحمل المطلق على المقيد إذ لا منافاة بينهما كقوله عليه السّلام: «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» وقوله عليه السّلام: «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» فيؤخذ بكليهما ولا يحمل أحدهما على الآخر لعدم المنافاة بين مانعيّة أجزاء ما لا يؤكل و مانعيّة وبره نعم لو قيل بأنّ القيد له مفهوم لزم التنافي و لكنّه كما ترى (1).

ص: 331

---

1-1) راجع مناهج الوصول: 338/2.

الفصل الثالث: فى كىفة الجمع بين المطلق و المقيّد

و لا يخفى أنّ المطلق و المقيّد إمّا يتضمّنان حكما تكليفيًا و إمّا حكما وضعيًّا، ثمّ إنّ كلًّا منهما إمّا متخالفان نفيًا و إثباتًا، و إمّا متوافقان.

و التكليف، إمّا يكون إلزاميًا و إمّا غير إلزاميٍّ، و الكلام يقع فى صور:

الصورة الاولى: هو ما إذا كان الحكم تكليفيًا و مختلفًا فى النفي و الإثبات و تعلّق النهى بالمطلق و الأمر بالمقيّد كقوله لا تعتق رقبة و أعتق رقبة مؤمنة أو كقوله لا يجب عتق الرقبة و يجب عتق الرقبة المؤمنة.

فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد و لا فرق فى ذلك بين أن يكون الحكم إلزاميًا أو غير إلزاميٍّ، هذا مع الإغماض عن كون هذه الأمثلة أمثلة العموم، فإنّ النكرة و الجنس فى سياق النفي تقيّد العموم.

الصورة الثانية: هى عكس الصورة الاولى، و هو ما إذا كان النهى متعلّقًا بالمقيّد و الأمر متعلّقًا بالمطلق كقوله أعتق رقبة و لا تعتق رقبة فاسقة.

فإن كان المراد من النهى هو التحريم فلا إشكال فى أنّ مقتضى الجمع العرفى هو حمل المطلق على غير المقيّد.

و وجهه واضح، إذ لا يجتمع مطلوبيّة الذات مع مبغوضيّة المركّب من الذات و الخصوصيّة فيحمل المطلق على غير المقيّد، و نتیجته أنّ المطلق فى ضمن المقيّد ليس



بمطلوب و حمل المبعوضيّة في المقيّد على خصوصيّة القيد لا الذات خلاف الظاهر من تعلّق النهي بالمتّصف لا خصوص الوصف.

وأمّا إن كان المراد من النهي الكراهة، فالمطلق يحمل أيضا على غير المقيّد، كما ذهب إليه شيخ مشايخنا المحقّق اليزدي الحاج الشيخ قدّس سرّه، وجه ذلك أيضا هو ظهور تعلّق النهي بالطبيعة المقيّدة لا بخصوص إضافة الطبيعة إلى قيدها.

نعم لو قامت قرينة على أنّ الطبيعة الموجودة في ضمن المقيّد مطلوبة أيضا كما في العبادات المكروهة، فاللازم حينئذ هو صرف النهي إلى خصوص الإضافة بحكم العقل وإن كان خلاف الظاهر.

وعليه فلا فرق بين النهي التحريمي والتنزيهي في حمل المطلق على غير المقيّد، ومما ذكر يظهر حكم ما إذا شكّ في كون النهي تحريميا أو تنزيهيا، فإنّ النهي على كلا التقديرين يدلّ على مرجوحية الطبيعة بحسب ما عرفت من ظهور تعلّق النهي بالطبيعة المقيّدة وهو لا يجتمع مع راجحية الطبيعة، فاللازم هو حمل المطلق على غير المقيّد، فتدبّر جيّدا.

الصورة الثالثة: هي ما إذا كان الدليلان، أي المطلق و المقيّد، مثبتين إلزاميين كقوله أعتق رقبة، وأعتق رقبة مؤمنة.

ففي هذه الصورة إن احرزت وحدة الحكم فلا إشكال في حمل المطلق على المقيّد لأنّه المتفاهم العرفي في مثله، ولا فرق فيه بين كون القيد منفصلا أو متّصلا، كما لا تفاوت بين كون منشأ إحراز وحدة الحكم هو وحدة السبب أو غيرها من سائر القرائن.

ودعوى الإجمال فيما إذا كان منشأ إحراز وحدة الحكم غير وحدة السبب، لدوران الأمر بين بقاء المطلق على إطلاقه و التصرّف في المقيّد، إمّا هيئة بحمل الأمر فيه على الاستحباب، وإمّا مادّة برفع اليد عن ظاهره في الدخالة، وبين حمل المطلق

على المقيّد، وحيث لا ترجيح بينهما لاشتراك الكلّ في مخالفة الظاهر يتحقّق الإجمال.

مندفعة بأنّ مع إحراز وحدة الحكم كما هو المفروض يكون المتفاهم العرفي هو الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد كسائر الموارد، وذلك لقوّة ظهور المقيّد بالنسبة إلى ظهور المطلق.

وإن لم يحرز وحدة الحكم فمقتضى ظاهر الأمرين أنّهما تكليفان مستقلّان، وحيث لا يمكن اجتماعهما في واحد فيقيّد المطلق بغير مورد المقيّد، وعليه فلا يكفى امتثال كلّ عن الآخر، بل اللازم في امتثال المطلق هو الإتيان بالمطلق في غير مورد المقيّد لعدم إطلاق المادّة، فتدبّر.

وإن احرز تعدّد التكليف مع توافقهما في الإثبات، فالمتعيّن هو حمل كلّ منهما على التكليف المستقلّ و تقييد المطلق بغير مورد المقيّد أخذاً بظاهر الأمرين.

ففي مثل أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة، يكون المراد من الرقبة في قوله أعتق رقبة هي غير الرقبة التي تكون في رقبة مؤمنة، فلا يجتمع الخطابان بعد حمل المطلق على غير المقيّد في واحد، ومقتضاه هو عدم كفاية امتثال الثاني عن الأوّل لعدم إطلاق المادّة.

هذا بخلاف مثل أكرم العالم وأكرم الهاشمي لعدم اجتماع الخطابين في واحد من أوّل الأمر، ويجوز التداخل في امتثالهما، لإطلاق المادّة وعدم تقييدها بغير مورد الآخر.

الصورة الرابعة: هي ما إذا كان الدليلان نافيين إلزاميين، كما إذا ورد لا تشرب المسكر ولا تشرب الخمر.

ففي هذه الصورة مع تعدّد التكليف كما هو ظاهر تعدّد النهي يحمل المطلق على غير المقيّد فيحرم المسكر غير الخمر كما يحرم الخمر.

وذلك لا متناع شمول المطلق لمورد المقيّد من جهة لزوم اجتماع حكّمين متماثلين في الطبيعة المتقيّدة مع أنّها واحدة. وعليه فلا يكفى امتثال كلّ واحد عن الآخر لعدم

إطلاق مادة المطلق بالنسبة إلى المقيّد، ولاختصاص المقيّد بمورده. نعم لو احرزت وحدة الحكم، فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد، فليس التكليف إلا بالمقيّد.

الصورة الخامسة: هي ما إذا كان الدليلان النافيان غير إلزاميين. فمع تعدّد التكليف يمتنع اجتماعهما في واحد، ومع امتناع الاجتماع يحمل المطلق على غير مورد المقيّد كما أنّ المقيّد لا يشمل المطلق لخصوصيّة مورده.

هذا بخلاف ما إذا احرزت وحدة الحكم، فإنّ اللازم حينئذ هو حمل المطلق على المقيّد إذ ليس في البين إلا تكليف واحد وهو التكليف بالمقيّد.

الصورة السادسة: هي ما إذا كان الدليلان مثبتين غير إلزاميين، فمع التوافق وتعدّد المطلوب هنا تكليفان مستحبّان، أحدهما متعلّق بالمطلق الذي يشمل غير مورد المقيّد، و ثانيهما متعلّق بالمقيّد ولا يشمل المطلق لمورد المقيّد للزوم اجتماع المثليين في واحد.

ومع وحدة المطلوب يحمل المطلق على المقيّد لأظهرية المقيّد بالنسبة إلى المطلق، ولا يبعد دعوى انصراف المستحبّين في تعدّد المطلوب لكثرة استعمال موارد المستحبّ في الشريعة في امور يكون مطلوبيّتها عامّة في جميع الأفراد لاشتمالها على الملاك.

الصورة السابعة: هي ما إذا كان الدليلان المثبتان، أحدهما حكم إلزاميّ وهو المطلق، والآخر غير إلزاميّ وهو المقيّد، ففي هذه الصورة يتصرّف في غير إلزاميّ بحمله على بيان أفضل الأفراد من الواجب ولا موجب لرفع اليد عن الحكم الإلزاميّ بغير الإلزاميّ.

الصورة الثامنة: أنّه لا فرق بين الحكم التكليفيّ والوضعيّ، فمع اختلافهما فلا مناص من تقييد المطلقات بالمقيّدات، وأمّا مع توافقهما، فمع وحدة الحكم يقدّم المقيّد على المطلق أيضا للأظهرية، مثلا قوله عليه السّلام «اغسل ثوبك بالماء مرّتين عند ملاقة

البول» يقدّم على قوله عليه السّلام «اغسل ثوبك بالماء إذا لاقى بولا»، لأنّ الحكم واحد فيحمل الثّاني على الأوّل.

وأما إذا لم يكن الحكم واحدا فلا- وجه لحمل المطلق على المقيّد، إذ لا منافاة بينهما كقوله عليه السّلام «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» وقوله «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» فيؤخذ بكليهما، ولا وجه لحمل المطلق على المقيّد لعدم المنافاة بينهما.

ص: 336

إشارة

و المجمال ما ليس له ظاهر و المبيّن ماله ظاهر و أمّا تفسيره بأنّ المجمال عبارة عمّا لا يكون بحجّة و لا يستطرق به إلى الواقع فيقابلة المبيّن و هو الذى يستطرق به إلى الواقع فيه إنّه تفسير الشئ بلوازمه.

ثمّ إنّ المجمال لا حجّية له إلاّ أن يكون له قدر متيقّن فهو بالنسبة إليه حجّة لظهور اللفظ فيه و جريان أصالة الجدلّ بالنسبة إليه و ربّما يمكن رفع الإجمال بالرجوع إلى المبيّن.

هذا هو حكم المجمال الحقيقىّ و ربّما يكون المجمال مجملا حكميّا و هو ما إذا لم يكن اللفظ مجملا فى نفسه.

و لكن صار مجملا من ناحية اختلال المراد الجدّى من جهة تخصيص العامّ بدليل منفصل يدور أمره بين المتباينين كما إذا ورد أكرم كلّ عالم ثمّ ورد فى دليل آخر لا تكرم زيدا العالم و المفروض أنّه مردّد بين الشخصين أى زيد بن خالد و زيد بن عمرو مثلا فيكون المخصّص من هذه الناحية مجملا و يسرى إجماله إلى العامّ حكما لا حقيقة إذ مع العلم بالتخصيص و إجماله بين الشخصين مع عدم ترجيح فى المبيّن يتعارض أصالة الجدلّ بالنسبة إلى كلّ واحد منهما و لأجل ذلك يعامل معه معاملة المجمال. نعم لو كان لأحدهما مرجّح فأصالة الجدلّ جارية فيه و يعمّه العموم.

ثمّ إنّ الإجمال و البيان كما أفاد فى المحاضرات من الامور الواقعية فالعبرة بهما إنّما هى بنظر العرف فكلّ لفظ كان ظاهرا فى معناه و كاشفا عنه عندهم فهو مبيّن و كلّ

لفظ لا يكون كذلك سواء كان بالذات أو بالعرض فهو مجمل فلا واسطة بينهما.

و من هنا يظهر أنّ ما أفاده المحقق صاحب الكفاية من أنّهما من الامور الاضافيّة و ليسا من الامور الواقعيّة بدعوى أنّ لفظا واحدا مجمل عند شخص لجهله بمعناه و مبين عند آخر لعلمه به خطأ جدّا و ذلك لأنّ الجهل بالوضع و العلم به لا يوجبان الاختلاف فى معنى الإجمال و البيان فجهل شخص بمعنى لفظ و عدم علمه بوضعه له لا يوجب كونه من المجمل و إلاّ لزم أن تكون اللغات العربيّة مجملة عند الفرس و بالعكس مع أنّ الأمر ليس كذلك.

نعم قد يقع الاختلاف فى إجمال لفظ فيدعى أحد أنّه مجمل و يدعى الآخر أنّه مبين و لكن هذا الاختلاف إنّما هو فى مقام الاثبات و هو بنفسه شاهد على أنّهما من الامور الواقعيّة و إلاّ فلا معنى لوقوع النزاع و الخلاف بينهما لو كانا من الامور الإضافيّة التى تختلف باختلاف الأنظار (1).

ثمّ إنّ عدّة من الألفاظ المفردة تكون فى اللغة أو العرف العامّ أو العرف الخاصّ كاصطلاح الشرع مجملة كلفظ الصعيد و لفظ الكعب و لفظ الغناء كما أنّ عدّة من المركّبات تكون كذلك فى العرف كقوله لا صلاة لمن لم يمسكه فإيّاه يدور بين نفى الصحة و الكمال.

ففى كلّ مورد لزم أن يرجع إلى فهم العرف فإن كان هناك ظهور عرفيّ فهو و إلاّ يرجع إلى القواعد و الاصول و هى تختلف باختلاف الموارد. نعم لا مجال للرجوع إلى العرف فيما إذا كان الموضوع شرعيّا و كان مجملا (2).

ثمّ إنّ المهمل هو ما لا يكون المتكلّم فى مقام بيان التفصيل و هو ملحق بالمجمل.

ص: 338

---

1-1) المحاضرات: 387/5.

2-2) راجع المحاضرات: 387/5.

وذلك لأنَّ المهمل كالمجمل ليس له مراد جدِّي وإن كان له ظهور استعمالى إذ المتكلم لا يكون فى مقام الجدِّ والبيان ومع عدم كونه فى مقام الجدِّ والبيان فلا يكون حجةً وحيث عرفت أنَّ الإهمال خلاف الأصل بعد إحراز كون المتكلم فى مقام بيان أصل الحكم لبناء العقلاء على أنَّه فى مقام التفصيلات عند الشكِّ فى ذلك.

فإذا شككنا أنَّ المتكلم فى مقام بيان التفصيلات أولاً، كان البناء على أنَّه فى مقام البيان بعد إحراز كونه فى مقام بيان أصل الحكم. اللهم إلاَّ أن تكون قرينة تدلُّ على أنَّه لم يكن فى مقام التفصيل.

ثمَّ لا يذهب عليك أنَّ الآيات القرآنية تكون فى مقام الإهمال والإجمال فيما إذا كان موضوعها موضوعاً اختراعياً الذى يحتاج إلى التفصيل لأنَّ بيان الخصوصيات موكول إلى وقت آخر نعم لو لم يذكر تفصيل لذلك لا فى الكتاب ولا فى السنَّة إلى أن يجيء وقت العمل أمكن التمسك بالإطلاق المقامى حتَّى فى الآيات القرآنية.

وأما إذا كان موضوعها من الموضوعات العرفية كالبيع والجهاد والدفاع ونحوها.

فلا إهمال لوجود البناء على الإطلاق فيما إذا كان المتكلم فى مقام بيان الحكم.

ويشهد لذلك الترغيبات الواردة فى الروايات إلى الاستشهاد بالآيات القرآنية فإنَّها حاكية عن كون الآيات مبنيةً ولا إهمال فيها فلا نغفل.

وقد وقع الفراغ من مباحث الألفاظ فى صفر المظفر 1421 وله الحمد والشكر وأسأل الله أن يوفِّقنى فى بقية المباحث والله هو الموفق.

الفصل الرابع: فى المجمال والمبىّن

والمجمال هو ما ليس له ظاهر والمبىّن هو ما له ظاهر.

ثم إنّ المجمال لا حجّية له إلاّ بالنسبة إلى القدر المتيقّن وهو ما يكون مراداً منه على كلّ تقدير، لدلالة اللفظ عليه مع جريان أصالة الجدّ.

بل قد يمكن رفع الإجمال عنه بالرجوع إلى المبىّن. هذا كلّّه بالنسبة إلى المجمال الحقيقى، وقد يكون المجمال مجملاً حكماً، وهو الذى ليس فى لفظه إجمال، وإنّما صار مجملاً من ناحية اختلال المراد الجدّى، كما إذا خصّص العامّ بدليل منفصل يدور أمره بين المتباينين مثلاً إذا ورد «أكرم كلّ عالم» ثمّ ورد فى دليل آخر «لا تكرم زيدا العالم» والمفروض أنّه مرّدّد بين الشخصين أى زيد بن خالد وزيد بن عمرو، صار العامّ مجملاً من ناحية العلم الإجمالى، بخروج أحدهما، إذ مع العلم الإجمالى، بخروج أحدهما تعارض أصالة الجدّ فى كلّ واحد منهما مع أصالة الجدّ فى الآخر والمفروض عدم ترجيح بينهما ويعامل معه حينئذ معاملة المجمال. نعم لو كان مرجّح لأحدهما بالنسبة إلى الآخر فأصالة الجدّ جارية فيه.

ثمّ إنّ الإجمال كما يكون فى المفردات، كلفظ الصعيد، ولفظ الكعب، ولفظ الغناء، فكذلك يكون فى المركّبات مثل قولهم «لا صلاة لمن لم يقم صلته» بناء على عدم ظهور المقصود منه أنّه نفى الكمال أو نفى الحقيقة.



ففى مثل هذه الموارد إن كان ظهور عرفى فهو، وإلا فاللزام هو الرجوع إلى القواعد و الاصول و هى تختلف باختلاف الموارد.

ثم الرجوع إلى العرف فيما إذا لم يكن الموضوع شرعياً وإلا فاللزام هو الرجوع إلى الشرع لأنه اصطلاح مخصوص به، فلا تغفل.

ثم إن المهمل، هو ما لا يكون المتكلم فى مقام بيان تفصيله و هو ملحق بالمجمل فى الحكم، لأنهما مشتركان فى عدم مراد جدّى وإن كان لهما ظهور استعمالى.

و مع عدم كونهما فى مقام الجدّ فلا يكونان حجّة. إلا أن الإهمال بعد إحراز كون المتكلم فى مقام بيان أصل الحكم خلاف الأصل لبناء العقلاء حينئذ على أنه فى مقام بيان التفصيلات.

ثم إن الآيات الكريمة، إن كانت موضوعاتها امورا اختراعية، التى تحتاج إلى التفصيل، تكون فى مقام الإهمال بالنسبة إلى تلك الموضوعات.

نعم لو لم يذكر تفصيل له لا فى الكتاب و لا فى السنّة إلى أن يجيء وقت العمل، أمكن التمسك بالإطلاق المقامى.

هذا بخلاف ما إذا كانت موضوعاتها من الموضوعات العرفية كالبيع و الشراء و نحوهما، فلا إهمال فيها لوضوح معانيها عند العقلاء، ويمكن الأخذ بالإطلاق فيما إذا كان المتكلم فى مقام بيان أصل الحكم و شكّ فى الإهمال و عدمه كسائر موارد الإطلاقات، ويشهد لذلك الترغيب إلى الاستشهاد بالآيات القرآنية فى الروايات و الله هو الهادى.



## المقصد السادس: فى الأمارات و الحجج المعتبرة شرعا أو عقلا

### اشارة

فى الأمارات و الحجج المعتبرة شرعا أو عقلا

ص:343



و يقع الكلام فى مقدّمة و أبواب و فصول:

## المقدّمة، و هنا أمور:

### الأمر الأوّل: أنّ هذا المقصد يبحث فيه عن حجّة أمور و عدمها كالقطع و...

أنّ هذا المقصد يبحث فيه عن حجّة أمور و عدمها كالقطع و العلم التفصيلىّ و الإجمالىّ و الظنون الخاصّة و المطلقة كالأمارات و الطرق و الإجماع و الشهرة و غير ذلك و بعبارة أخرى: أنّ البحث فى المقام بحث عن ثبوت الكبريات الكلّية التى تصلح لأن يحتجّ بها فى الفقه، كما أنّ البحث فى أكثر مسائل المقاصد السابقة بحث صغرىّ كالبحث عن ثبوت الدلالة الوضعيّة أو اللفظيّة كمدلول المشتقات و الأوامر و النواهى و مفاهيم القضايا و مفاد أدوات العموم أو كالبحث عن حكم العقل فى مثل اجتماع الأمر و النهى؛ إذ بعد فرض ثبوت هذه الدلالات و الأحكام تكون حجّيتها محتاجة إلى البحث عنها فى هذا المقصد. و بهذا الاعتبار أمكن أن يقال: إنّ المباحث السابقة تكون من المبادئ؛ لأنّها بحث عن صغريات الحجّة دون مباحث هذا المقصد فإنّها من الكبريات الكلّية التى هى حجّة فى الفقه و يصحّ أن يحتجّ بها على الحكم الكلّى الفقهى.

### الأمر الثانى: أنّ موضوع علم الاصول هو ما يصلح لأن يحتجّ به على الحكم...

أنّ موضوع علم الاصول هو ما يصلح لأن يحتجّ به على الحكم الكلّى الفقهى، و هذا هو الذى ينطبق على جميع موضوعات مسائل العلم كالقطع و الخبر و الشهرة و الإجماع و الظنون المطلقة و الخبرين المتعارضين و غيرها؛ لأنّ كلّها ممّا يصلح للاحتجاج بها على الحكم الكلّى الفقهى.

ثم إنّ المراد من هذا الموضوع ليس خصوص الحجّة بمعناها المنطقى كما أنّه ليس

خصوص الكبرى القياسى كما ذكره أكثر الأصوليين بعنوان الموضوع الاصولى، بل هو أعمّ منها، وهو الأنسب بالغرض من تدوين فنّ الاصول فإنّه هو البحث عمّا يفيد فى مقام الاحتجاج بين الموالى و العبيد.

و عليه فالحجّة بالمعنى المذكور يطلق على القطع كما تطلق على الظنّ المعتر لصلاحيّة كلّ واحد للاحتجاج به كما لا يخفى. ولقد أفاد و أجاد فى نهاية الاصول حيث قال: إنّ مبحث القطع من مسائل الاصول؛ لأنّ موضوع علم الاصول هو عنوان الحجّة فى الفقه و عوارضها المبحوث عنها فى الاصول عبارة عن تعيّناتها و تشخيصاتها الخارجة عنها مفهوم المتّحدة معها خارجا كخبر الواحد و الكتاب و غيرهما من الحجج و لا نعى بالحجّة ما يقع وسطا للإثبات كما عرفته و نسب إلى المنطقيين أيضا مع أنّ المنطقى يطلقها على مجموع الصغرى و الكبرى لا على الأوسط فقط.

و كيف كان فليس مرادنا بالحجّة التى نجعلها موضوع علم الاصول ذلك، بل المراد بها ما يحتجّ به الموالى على العبيد و العبيد على الموالى فى مقام الامتثال و المخالفة (1).

و ممّا ذكر يظهر ما فى فرائد الاصول حيث قال: إنّ إطلاق الحجّة على القطع ليس كإطلاق الحجّة على الأمارات المعترية شرعا؛ لأنّ الحجّة عبارة عن الوسط الذى به يحتجّ على ثبوت الأكبر للأصغر و يصير واسطة للقطع بثبوته له كالتغيّر لإثبات حدوث العالم، فقولنا الظنّ حجّة أو البيّنة حجّة أو فتوى المفتى حجّة يراد به كون هذه الامور أوساطا لإثبات أحكام متعلقاتها، فيقال هذا مظنون الخمرية و كلّ مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه، و كذلك قولنا هذا الفعل ما أفتى المفتى بتحريمه

ص: 346

أو قامت البيّنة على كونه محرّما وكلّما كان كذلك فهو حرام. وهذا بخلاف القطع؛ لأنّه إذا قطع بوجوب شيء فيقال هذا واجب وكل واجب يحرم ضده أو يجب مقدّمته (و لا يقال هذا معلوم الوجوب وكلّ معلوم الوجوب يكون كذا لأنّ آثار الأحكام مترتبة على نفس الأحكام لا على العلم بها) وكذلك العلم بالموضوعات فإذا قطع بخمريّة شيء فيقال هذا خمر وكلّ خمر يجب الاجتناب عنه، و لا يقال هذا معلوم الخمريّة وكلّ معلوم الخمريّة حكمه كذا؛ لأنّ أحكام الخمر إنّما تثبت للخمر لا لما علم أنّه خمر. والحاصل: أنّ كون القطع حجّة غير معقول؛ لأنّ الحجّة ما يوجب القطع بالمطلوب فلا يطلق على نفس القطع. هذا كلّّه بالنسبة إلى متعلّق القطع وهو الأمر المقطوع به. وأمّا بالنسبة إلى حكم آخر فيجوز أن يكون القطع مأخوذا في موضوعه فيقال: إنّ الشيء المعلوم بوصف كونه معلوما حكمه كذا، و حينئذ فالعلم يكون وسطا لثبوت ذلك الحكم وإن لم يطلق عليه الحجّة؛ إذ المراد بالحجّة في باب الأدلّة ما كان وسطا لثبوت أحكام متعلّقه شرعا لا لحكم آخر كما إذا ربّ الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمر لا على نفس الخمر و كترتب وجوب الإطاعة على معلوم الوجوب لا الواجب الواقعي (1).

وذلك لما عرفت من أنّ المراد من الحجّة في المقام هو ما يصلح لأن يحتجّ به وهو أعمّ من معناها المنطقي، وبهذا المعنى يكون القطع أيضا حجّة؛ لأنّه ممّا يصلح لأن يحتجّ به بين العبيد والموالي و ممّا يثبت به الحكم الشرعيّ الكلّيّ الفقهيّ، وغالبية كون الحجّة وسطا للإثبات لا توجب أن تكون معنى الحجّة هو الوسط للإثبات بمعناه المنطقي، هذا مضافا إلى أنّه لو كان معنى الحجّة هو الوسط للإثبات بمعناه المنطقي فلا تشمل الظن أيضا فإنّ وجوب الاجتناب مثلا إنّما هو حكم لنفس الخمر لا للخمر

ص: 347

المظنون، فإنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين الواقعيّة لا المقيّدة بالظنّ، فالظنّ أيضا لا يقع وسطا للإثبات بمعناه المنطقي، بل هو واسطة لإثبات الحكم بمعناه الاصولي ويصحّ أن يحتجّ به. وعليه- كما في تهذيب الاصول- والقطع والظنّ يشتركان في كون كلّ واحد منهما أمانة على الحكم و موجب لتنجّزه وصحة العقوبة عليه مع المخالفة إذا صادف الواقع (1).

و دعوى: أنّ القطع بالحكم عين وصوله حقيقة إلى المكلف، ولا يتوقّف العلم بفعل المكلف من حيث الاقتضاء والتنجز- وهو علم الفقه- على منجزية القطع ليكون نتيجة البحث مفيدة في الفقه بخلاف ما عدا القطع من أقسام الحجّة فإنّه ليس وصولا حقيقيا للحكم، فلا بدّ من كونه وصولا تنزيلا أو وصولا من حيث الأثر وهو المنجزية، فيتوقف وصول الحكم إلى المكلف على ثبوت وصوله تنزيلا أو من حيث الأثر وهو المبحوث عنه في علم الاصول، وكذا البحث عن منجزية العلم الإجمالي واستحقاق العقوبة على التجري؛ فإنّه خارج عن مسائل الفنّ على جميع التقادير نعم إذا كان البحث في التجري بحثا عن تعنون الفعل المتجرى به بعنوان قبيح ملازم لقاعدة الملازمة للحرمة شرعا دخل في مسائل الفنّ لكنّه لم يكن بهذا العنوان في الكتاب وغيره (2).

مندفعة: بما عرفت من أنّ الظنّ لم يؤخذ بنحو الجزء للموضوع؛ لأنّ وجوب الاجتناب لنفس الخمر لا للخمر المظنون بل هو واسطة تعبديّة لإيصال الحكم، وهو مشترك مع العلم والقطع في الإيصال، وإنما الفرق بينهما في أنّ حجّية الظنّ محتاجة إلى جعل بخلاف القطع فإنّ حجّيته ذاتية بناء على عدم إمكان جعل الحجّية، فكما أنّ

ص: 348

1-1) تهذيب الاصول 5:2.

2-2) نهاية الدراية 1:2.



الظنّ المعتر حجة في الفقه فكذلك القطع بالحكم حجة في الفقه، وكما أنّ الظنّ المعتر منجز للحكم الواقعي فكذلك يكون القطع منجزاً للحكم الواقعي أيضاً، ولا ضير في ذلك وجود التلازم بين القطع و المنجزية بناء على عدم إمكان جعل الحجية وعدم وجود التلازم بين الظنّ و المنجزية إلا بالتنزيل و التعبد.

و دعوى عدم توقّف العلم بالافتضاء و التنجيز على منجزية القطع، كما ترى؛ لأنّ اتحاد القطع و المنجزية بناء على عدم إمكان جعل الحجية لا يوجب عدم توقّف العلم بالافتضاء و التنجيز على منجزية القطع؛ إذ العلم بالوصول حينئذ متحد مع منجزية العلم و القطع، فكما أنّ الوصول متوقّف على العلم و القطع فكذلك الافتضاء و التنجيز. هذا، مضافاً إلى أنّه لو قلنا بأن المنجزية ليست بذاتية بل هي من الأحكام العقلية فالأمر أوضح.

و أمّا ما يقال: من أنّ مبحث القطع ليس من مسائل علم الاصول؛ لأنّ المسألة الأصولية هي ما تكون نتيجتها موجبة للقطع بالوظيفة الفعلية، و أمّا القطع بالوظيفة فهو بنفسه نتيجة لا أنّه موجب لقطع آخر بالوظيفة. و إن شئت قلت: إنّ المسألة الأصولية ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي بحيث لو انضم إليها صغرها انتجت حكماً فرعياً، و من الظاهر أنّ القطع بالحكم لا يقع في طريق استنباط الحكم بل هو بنفسه نتيجة، و بالجملة القطع بالحكم ليس إلاّ - انكشاف الحكم بنفسه، فكيف يكون مقدمة لانكشافه كي يكون البحث عنه من المسائل الأصولية؟! (1).

ففيه: أنّ التعاريف المذكورة لموضوع علم الاصول تعاريف تقريبية و غالبية، و من جملتها هو التعريف بأنّ موضوع علم الاصول هو القواعد الممهدة لأن تقع في الكبرى القياسى لاستنتاج الحكم الكلّي الفقهي؛ لأنّ موضوع علم الاصول هو

ص: 349

ما يصلح لأن يحتجّ به في الفقه، وهو لا يختصّ بالقواعد الممهّدة المذكورة بل أعمّ منها وأنسب بغرض التدوين وهو ما يفيد في مقام الاحتجاج بين الموالى والعبيد، وعليه فحصر مسائل علم الاصول فيما يكون نتيجتها موجبة للقطع بالوظيفة الفعلية لا وجه له، فتدبر جيّداً.

### الأمر الثالث: أنّ المقصد السادس في بيان حجّية القطع و الأمارات كما أنّ...

أنّ المقصد السادس في بيان حجّية القطع و الأمارات كما أنّ المقصد السابع في بيان الاصول العمليّة، وعليه فموضوعهما لا يتداخلان لتباينهما، إذ المقصد السادس لا يشمل الاصول العملية كما أنّ المقصد السابع لا يشمل القطع و الأمارات.

ثم إنّ الشيخ الأعظم قبل أن يشرع في المقاصد ذهب إلى تقسيم كتابه المشتمل على المقاصد إلى ثلاثة أقسام من أحكام القطع و الظنّ و الشكّ.

و كأنه أراد بذلك بيان فهرست لكتابه، قال: فاعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعيّ فإنّما أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ؛ فإن حصل له الشكّ فالمرجع فيه هي القواعد الشرعيّة الثابتة للشاكّ في مقام العمل و تسمّى بالاصول العمليّة، و هي منحصرّة في الأربعة؛ لأنّ الشكّ إنّما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا و على الثاني فإنّما أن يمكّن الاحتياط أم لا و على الأول فإنّما أن يكون الشكّ في التكليف أو في المكلف به فالأوّل مجرى الاستصحاب و الثاني مجرى التخيير و الثالث مجرى أصالة البراءة و الرابع مجرى قاعدة الاحتياط... إلى أن قال: فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة: الأوّل في القطع و الثاني في الظنّ و الثالث في الاصول العمليّة المذكورة التي هي مرجع عند الشكّ (1).

و هذا التقسيم تقسيم لكتابه باعتبار اشتماله على المقاصد المتعرّض فيها بالنسبة

ص: 350

إلى الحكم الواقعي، وقد عدل في الكفاية عن هذا التقسيم وجعله تقسيماً ثنائياً باعتبار جعل الحكم المتعلق للقطع أعم من الواقعي و الظاهري لعدم اختصاص أحكام القطع بما إذا كان متعلقاً بالحكم الواقعي وقال: فاعلم أنّ البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعليّ واقعيّ أو ظاهريّ فإمّا أن يحصل له القطع به أو لا؟ وعلى الثاني لا بدّ من انتهائه إلى ما استقلّ به العقل من اتّباع الظنّ لو حصل له وقد تمّت مقدّمات الانسداد على تقديم الحكومة، وإلّا فالرجوع إلى الاصول العقلية من البراءة والاشتغال والتخيير (1).

ولا يخفى عليك أنّ التقسيم المذكور تقسيم لمحتوى الكتاب، أيضاً ولكن ذكر هذا التقسيم بعد المقصد السادس الذي يكون مختصّاً ببيان الأمارات غير مناسب؛ لما عرفت من اختصاص المقصد السادس بالأمارات، فلا وجه لذكر الاصول العملية من تقسيماته، فالأولى هو ذكر هذا التقسيم قبل المقصد السادس في ابتداء الكتاب كما ذكره الشيخ كذلك، هذا، مضافاً إلى أنّ عدم اختصاص أحكام القطع بالحكم الواقعي لا- يوجب الإلزام بالتقسيم الثنائي لجواز التقسيم الثلاثي بتفكيك الأمارات عن الاصول العملية النقلية، بل ذكر الاصول العملية النقلية على حدة يكون أنسب.

وعليه فلا إشكال في تقسيم الشيخ عدا ما يقال في مجرى الاستصحاب من أنّه لا يختصّ بالأحكام الإلزامية؛ لجريان الاستصحاب في الوضعيات والموضوعات الخارجية والأحكام التكليفية غير الإلزامية، مع إمكان أن يقال إنّ المراد من التكليف هو الأعم من الإلزامي والوضعي وأن يكون بنفسه حكماً تكليفيّاً أو موضوعاً للحكم التكليفي.

وعدا ما يقال في مجرى البراءة من أنّ جعله مطلقاً ما إذا لم يعلم بالتكليف

ص: 351

منظور فيه؛ لتنجز التكليف بالدليل الخاصّ على الاحتياط في بعض الموارد كمورد الدماء و الفروج بل الأموال، مع أنّه لا علم بالتكليف.  
ويمكن أن يقال: إنّ المراد من العلم هو العلم بالطريق، فالمقصود من جعل مجرى البراءة مطلق ما إذا لم يعلم التكليف هو مطلق ما إذا لم  
يقم طريق على التكليف.

وعدا غير ذلك ممّا قيل أو يمكن أن يقال مع إمكان الجواب عن القيل و القال، و لكن لا مجال للتفصيل مع عدم اقتضاء الحال.

ص: 352

الأمر الأول: أن البحث في هذا المقصد، يكون حول ثبوت كبريات كلياته التي تصلح، لأن يحتج بها في الفقه، كحجية القطع و العلم التفصيلي و الإجمالي و الظنون الخاصة و المطلقة. و هذا المقصد مما يحتاج إليه، لأن أكثر المباحث السابقة في المقاصد الماضية يكون من صغريات هذا المقصد كالبحث عن ثبوت الدلالة الوضعية أو اللفظية، كمدلول المشتقات و الأوامر و النواهي و مفاهيم القضايا و مفاد أدوات العموم و غير ذلك من المباحث. فإن هذه الأمور بعد ثبوتها و إحرازها صغريات بالنسبة إلى كبرى حجية الظهورات التي هي من الظنون الخاصة. و هكذا حكم العقل باجتماع الأمر و النهي و غير ذلك حتى المباحث العقلية صغريات بالنسبة إلى كبرى حجية الأحكام العقلية، فهذا المقصد مما لا بد منه في مقام الاحتجاج و الإثبات، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: أن موضوع علم الاصول كما مرّ هو ما يصلح لأن يحتج به على الحكم الكليّ الفقهي، و هذا هو الذي ينطبق على جميع موضوعات مسائل علم الاصول، كالقطع و الظنّ و غيرهما و ليس المراد من الحجية هو خصوص الحجّة بمعناها المنطقيّ أي الوسط الذي به يحتج على ثبوت الأكبر للأصغر، بل المراد منها هو ما يصلح لاحتجاج الموالي على العبيد و بالعكس، و عليه فتخصيص الحجّة بالوسط المذكور منظور فيه، لأنّ ما يصلح للاحتجاج بين الموالي و العبيد أعمّ من ذلك و بهذا المعنى يكون القطع أيضا حجّة، لأنّه ممّا يصلح لأن يحتج به بين العبيد و الموالي و إن لم

يكن بمعنى الوسطية حجة، لأنّ القطع اذا تعلّق بوجوب شيء، مثلاً يقال هذا واجب وكلّ واجب يحرم ضده أو يجب مقدمته، ولا يقال هذا معلوم الوجوب وكلّ معلوم الوجوب يكون كذا، لأنّ آثار الأحكام مترتبة على نفس الأحكام لا على العلم بها، وكذلك العلم بالموضوعات، فإنّه إذا قطع بخمريّة شيء، يقال «هذا خمر، وكلّ خمر يجب الاجتناب عنها»، ولا يقال «هذا معلوم الخمريّة وكلّ معلوم الخمريّة حكمه كذا» لأنّ أحكام الخمر إنّما تثبت للخمر لا للعلم بها، نعم يجوز أخذ القطع موضوعاً لحكم آخر ويقال إنّ الشيء المعلوم بوصف كونه معلوماً يكون حكمه كذا فالعلم حينئذ يكون وسطاً بمعناه الاصطلاحيّ لثبوت الحكم الآخر. هذا مضافاً إلى أنّه لو كان معنى الحجة هو الوسط للإثبات بمعناه المنطقي لا تشمل الظنون الخاصّة والمطلقة كما لا تشمل القطع بالشرح الماضي، لأنّ الأحكام تعلّقت بالعناوين الواقعيّة لا بقيد الظنّ أو العلم بها، فالظنّ والعلم لا يكونان أوساطاً، ومع ذلك يصحّ أن يحتجّ بهما، كما لا يخفى.

ودعوى خروج البحث عن القطع عن مسائل علم الاصول التي تكون نتيجتها موجبة للقطع بالوظيفة العقلية، لأنّ القطع بالوظيفة بنفسه نتيجة، لا أنّه موجب لقطع آخر بالوظيفة.

مندفعة بأنّ التعاريف المذكورة لموضوع علم الاصول، تعاريف تقريبية وغالبية، والموضوع الحقيقي لعلم الاصول هو ما يصلح؛ لانّ يحتجّ به في الفقه وهو لا يختصّ بالقواعد المذكورة بل هو أعمّ منها وأنسب بغرض التدوين، وهو ما يفيد في مقام الاحتجاج.

الأمر الثالث:

أنّ موضوع المقصد السادس وهو القطع والأمارات مباين مع موضوع المقصد السابع، وهو الاصول العملية، ومع المباينة لا وجه لجعل أحدهما مقسماً للآخر. نعم لا بأس بجعل الكتاب المشتمل على المقاصد مقسماً لأحكام القطع والظنّ والشكّ وهو

يرجع إلى بيان فهرست للكتاب، كما فعله شيخنا الأعظم قدس سره في فرائد الاصول، حيث ذهب قبل أن شرع في المقاصد إلى تقسيم كتابه إلى ثلاثة أقسام، من أحكام القطع و الظن و الشك.

و لا إشكال عليه، وإنما الإشكال على صاحب الكفاية، حيث ذكر التقسيم بعد المقصد السادس الذي يكون مختصاً بالأمارات، وهو كما ترى لمباينة موضوعه مع موضوع المقصد السابع، وهو الاصول العملية، فتدبر جيداً.

ص: 355

## الفصل الأول

### اشارة

فى القطع

### و يقع البحث فىه من جهات:

#### الجهة الاولى: فى انّ القطع يكون بنفسه طريقا الى الواقع

الجهة الاولى: أنّ القطع يكون بنفسه طريقا إلى الواقع، و ليس هذه الطريقة قابلة للجعل مطلقا سواء كان الجعل بسيطا و هو الجعل المتعلق بمفعول واحد كجعل طريقة القطع أو مركبا و هو الجعل المتعلق بمفعولين كجعل القطع طريقا لا استقلالا و لا تبعا. و الدليل لذلك هو أنّ الطريقة عين ذات القطع، و لا يتصور الجعل فى الذات و الذاتيات كما لا معنى لجعل الانسان حيوانا و ناطقا؛ لأنّ وجدان الشئ لذاته و ذاتياته ضرورى، فلا يحتاج إلى جعل جاعل؛ نعم يصحّ تعلق الجعل البسيط بوجوده، فيجوز إيجاد القطع استقلالا أو إيجاد المعدات و المقدمات الموجبة للقطع.

و يشكل ذلك بأنّ الذاتى ما لا ينفكّ عن ملزومه و لا يفترق عنه و القطع قد يصيب و قد لا يصيب، و معه كيف يمكن عدّ الكاشفية و الطريقة من ذاتياته. و القول بأنّه فى نظر القاطع كذلك لا يثبت كونها من لوازمه الذاتية، لأنّ الذاتى لا يختلف فى نظر دون نظر (1).

يمكن أن يقال كشف القطع عن المقطوع فى نظر القاطع لا يختلف فى نظر دون

ص:356



نظر ما دام القطع موجودا عند القاطع وعدم إصابته بالنسبة إلى الواقع لا يجعل القطع غير كاشف بل هو في عين كاشفيته يكون جهلا مركبا و الكاشفية المذكورة تكون من ذاتيات القطع و لا يمكن فرض وجود القطع مع عدمها و إلا لزم الخلف في كونه ذاتيا له كما لا يخفى.

### الجهة الثانية: في ان القطع هل تكون حجته ذاتية أم لا؟

الجهة الثانية: أن القطع بعد ما عرفت من كونه عين الطريقيّة و الكاشفية هل تكون حجّيته ذاتية أم لا؟

هنا أقوال:

أحدها: ما في الكفاية من أن حجّية القطع من اللوازم حيث قال: و تأثيره أى القطع في ذلك أى في تنجز التكليف و استحقاق العقوبة على المخالفة لازم و صريح الوجدان به شاهد و حاكم، و لا حاجة إلى مزيد بيان و إقامة برهان. (1)

و توضيح ذلك: أن استحقاق العقاب مترتب بحكم العقل على مخالفة المولى؛ لكون المخالفة هتك لحرمة، فالسبب للاستحقاق المذكور هي مخالفة التكليف، و لكن من المعلوم أن مخالفة التكليف المجهول لا توجب استحقاق العقاب بحكم العقل بل الشرط في تأثيرها في ذلك هو القطع بالتكليف و انكشافه له، فالقطع شرط في تأثير المخالفة في حكم العقل باستحقاق العقوبة، فهذا الشرط كسائر الشروط التكوينية لا يتوقف تأثيره على شيء آخر غير وجود المقتضى، فإذا انضم إلى المقتضى فالتأثير لازم قهرا كما لا يخفى (2).

و ذلك ممّا يشهد به الوجدان، و لا- يتوقف تأثير القطع في التنجيز على جعل عقلائي أو شرعي، بل القطع و الكشف يجعل المخالفة المذكورة التي هي هتك لحرمة

ص: 357

1-1 الكفاية 2:8.

2-2 راجع نهاية الدراية 2:5.

المولى داخلته فى عنوان الظلم، وقبح الظلم و حسن العدل ليسا بمجعولين؛ لأنّهما ممّا يدركه العقل، ولذا نقول بوجود هذا الإدراك قبل وجود المجتمع البشرى؛ لملاءمة العدل مع العقل و منافرة الظلم للعقل، فلو فرض الإنسان منفرداً أدرك أنّ مخالفة المولى فى التكاليف يوجب استحقاق العقوبة من دون حاجة إلى بناء من العقلاء أو ورود نصّ من الشارع. ولا ينافى ذلك توقّف كميّة العقوبة أو كميّتها على بيان شرعىّ كما لا يخفى.

و كيف كان فلا حاجة فى إثبات كون التنجّز من اللوازم القهرية للقطع بالاستدلال كما فى الدرر بلزوم التسلسل لو قلنا باحتياج ذلك إلى الجعل حيث قال:

إنّ الحقّ عدم احتياجه إلى الجعل، فإنّّه لو قلنا باحتياجه إليه لزم التسلسل؛ لأنّ الأمر بمتابعة هذا القطع لا يوجب التنجّز بوجوده الواقعى بل لا بدّ فيه من العلم، وهذا العلم أيضاً كالسابق يحتاج فى التنجّز إلى الأمر، وهكذا.

مضافاً إلى أنّه لو فرضنا إمكان التسلسل لا يمكن تنجيز القطع؛ لعدم الانتهاء إلى ما لا يكون محتاجاً إلى الجعل. وهذا واضح. (1)

هذا مضافاً إلى ما فيه من إمكان أن يقال إنّ التسلسل ممنوع لو فرضت القضية طبيعياً؛ لأنّها عمّت نفسها، فالجعل الشرعى بقوله مثلاً اتّبع قطعك بالأمر يشمل قطعه أيضاً بقوله اتّبع قطعك بالأمر، ومع الشمول المذكور لا حاجة فى تنجيز القطع بقوله اتّبع قطعك بالأمر إلى الأمر الجديد، كما لا حاجة فى شمول كل خبرى صادق لنفسه إلى قضية أخرى؛ ولذا اورد عليه فى نهاية الدراية بأنّ توهم لزوم التسلسل مدفوع بأنّه لو فرضت القضية طبيعياً لعمّت نفسها أيضاً من دون لزوم التسلسل (2).

ص: 358

1-1) الدرر 2:325.

2-2) نهاية الدراية 2:5.

و لعلّ إليه يؤول ما أفاده الشيخ الأعظم قدّس سرّه حيث قال: ثم ما كان منه أى القطع طريقا لا يفرق فيه بين خصوصياته من حيث القاطع و المقطوع به و أسباب القطع و أزمانه إذ المفروض كونه طريقا إلى متعلّقه، فيترتب عليه أحكام متعلّقه (1).

وقال أيضا: قد عرفت أنّ القاطع لا يحتاج فى العمل بقطعه إلى أزيد من الأدلّة المثبتة لأحكام مقطوعه، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها، فيقطع بالنتيجة، فإذا قطع بكون شيء خمرًا وقام الدليل على كون حكم الخمر فى نفسها هى الحرمة، فيقطع بحرمة ذلك الشيء (2).

فلا يتوقّف حجّية القطع على جعل شرعى أو عقلاى، بل العقل يدلّ على تأثير القطع فى ترتّب استحقاق العقوبة على مخالفة المولى كما لا يخفى.

وأما ما قيل من أنّ الأثر العقلى للقطع و هو المنجزية لا أساس له؛ لأنّ العقاب الثابت بعنوان التأديب كالعقاب الدنيوى لا يحكم العقل بثبوتة فى الآخرة لأنّه لغو محض، و الثابت بعنوان آخر من الالتزام بتجسّم الأعمال أو تكميل النفس أو مصلحة نوعيّة للعالم الاخرى لا دخل لحكم العقل فيه، بل هو يدور سعة و ضيقا و تحديدا لموضوعه مدار الدليل النقلى. و عليه فيبطل القول بالالتزام بحكم العقل باستحقاق العقاب و منجزية القطع خصوصا لمن يلتزم بأنّ استحقاق العقاب من باب تطابق آراء العقلاء حفظا للنظام (3).

فضعفه ظاهر، لأنّ القطع بالعقاب الاخرى له فائدة واضحة فى الدنيا؛ إذ بعد القطع بوقوعه ينزجر الإنسان فى كثير من الأحيان عن ارتكاب المخالفة و يؤدّب فى حياته الدنيوية، و هذا كاف فى الفائدة و عدم اللغوية. و لا يلزم فى تأثير القطع فى

ص: 359

1-1) فرائد الاصول: 3، ط-قديم.

2-2) فرائد الاصول: 4، ط-قديم.

3-3) منتقى الاصول 27: 4-29.

المنجزية أن يكون الحاكم بكيفية العقاب هو العقل، بل يكفي أن يحكم العقل بمجرد استحقاق العقوبة، وأما كفيتهها وزمان العقوبة و مكانها يمكن العلم بها من طريق النقل و أخبار الصادق المصدق كما لا يخفى.

وهكذا لا مجال لما قيل من أن صفة المنجزية للقطع ليست ذاتي باب الكلّيات الخمس و لا الإعراض اللازمة، بل لو ثبتت له فإنما هي من الأحكام التي يحكم بها له العقل العملي الذي وظيفته الحكم فيما يتعلق بتنظيم أمور الأشخاص و الجوامع؛ إذ يحكم بها العقلاء بما أنّهم عقلاء لهم هذا العقل العملي (1).

و ذلك لما عرفت من أن حكم العقل باستحقاق العقوبة للمخالفة و استحقاق المثوبة للطاعة ليس من ناحية تنظيم أمور المجتمعات، بل العقل حاكم به و لو لم يكن نظام و مجتمع و إنّما هو من جهة ملائمة العدل للعقل و منافرة الظلم له، و هذا الحكم من العقل من البديهيّات العقلية بعد وجود القطع بالحكم و مترتب عليه قهرا.

و عليه فالمنجزية ليست من ذاتيات القطع أو من لوازم ماهية القطع، بل هي من لوازم وجود القطع، فإذا قطع الإنسان بحكم حكم العقل بالتنجيز أي استحقاق العقوبة من جهة مخالفة الحكم و التكليف.

ثم لا يخفى عليك أنّ ظاهر العبارات أنّ المعذرية أيضا من لوازم وجود القطع كالممنجزة؛ إذ العقل يدرك عدم صحة عقاب العامل بقطعه عند مخالفة قطعه مع الواقع.

و لكن أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره بأنّ ثبوت العذر على تقدير عدم الإصابة لا يكون من أحكام القطع؛ لأنّ المعذورية إنّما هو بسبب الجهل بالواقع و عدم

ص: 360

الطريق إليه، لا بسبب القطع بالخلاف. (1)

ويمكن أن يقال: إنَّ الجهل بالواقع في صورة عدم إصابة القطع للواقع متّحد مع القطع، ولذا يكون القطع المذكور جهلاً مركّباً، ومع الاتّحاد لا مانع من استناد المعذريّة إلى القطع كما تستند المنجزية إليه فتدبّر جيّداً.

وثانيها: ما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه من أنّ استحقاق العقاب ليس من الآثار القهريّة و اللوازم الذاتيّة لمخالفة التكليف المعلوم قطعاً، بل من اللوازم الجعليّة من العقلاء لما سيأتى عمّا قريب إن شاء الله تعالى أنّ حكم العقل باستحقاق العقاب ليس ممّا اقتضاه البرهان، وقضيّته غير داخلة في القضايا الضرورية البرهانية، بل داخلة في القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء لعموم مصالحها، ومخالفة أمر المولى هتك لحرمة وهو ظلم عليه و الظلم قبيح أي ممّا يوجب الذمّ والعقاب عند العقلاء، فدخل القطع في استحقاق العقوبة على المخالفة الداخلة تحت عنوان الظلم بنحو الشرطيّة جعلى عقلائي لا ذاتي قهريّ كسائر الأسباب الواقعيّة والآثار القهريّة... إلى أن قال: وحيث عرفت أنّ الحجّية بمعنى المنجزية من اللوازم الجعليّة العقلانية فبناء على أنّ جعل العقاب من الشارع يصحّ القول بجعل المنجزية للقطع شرعاً من دون لزوم محذور. (2)

ويمكن أن يقال: إنّ المشهورات بالمعنى الأخصّ هي القضايا التي لا عمدة لها في التصديق إلّا الشهرة وعموم الاعتراف بها، فلا واقع لها وراء تطابق الآراء عليها بحيث لو خلى الإنسان وعقله المجرّد لا يحصل له حكم بهذه القضايا كاستهجان إيذاء الحيوان لا لغرض. وهذا ممّا لا يمكن المساعدة عليه في مثل المقام؛ لأنّ استحقاق

ص: 361

1-1 (1) معتمد الاصول: 373.

2-2 (2) نهاية الدراية 5: 2.

العقاب على مخالفة التكليف المعلوم من جهة كونها هتكا للمولى لا- يحتاج إلى تطابق الآراء، بل العقل مدرك لذلك و لو لم يكن اجتماع، كما أنّ حسن العدل وقبح الظلم ثابت و لو لم يكن اجتماع أو لم يلزم اختلال للنظام لملاءمة العدل مع القوة العاقلة و منافرة الظلم معها.

و الملاءمة و المنافرة للقوة العاقلة تكفى فى إدراج القضية فى اليقينيّات. و عليه فعدم الاحتياج إلى تطابق الآراء ممّا يشهد على أنّه ليس من القضايا المشهورة بالمعنى الأخصّ، و أمّا بالمعنى الأعمّ فلا مانع منه، لأنّها هى التى تطابقت على الاعتقاد بها آراء العقلاء كافّة و إن كان الذى يدعو إلى الاعتقاد المذكور كون القضية من اليقينيّات.

هذا، مضافا إلى ما فى مصباح الاصول من أنّ الأوامر الشرعيّة ليست بتمامها دخيلة فى حفظ النظام؛ فإنّ أحكام الحدود و القصاص و إن كانت كذلك و الواجبات الماليّة و إن أمكنت أن تكون كذلك إلّا أنّ جلاّ من العبادات كوجوب الصلاة التى هى عمود الدين لا ربط لها بحفظ النظام أصلا. (1)

اللهمّ إلّا- أن يقال: إنّه يكفى فى بناء العقلاء ترتّب حفظ النظام على رعاية نفس القطع دون الظنّ و الوهم و الاحتمال. و عليه فلا وجه لملاحظة ارتباط المقطوع مع حفظ النظام، فتأمل فالعمدة فى ردّ هذا القول هو ما ذكرناه.

ثالثها: هو ما ذهب إليه فى مصباح الاصول من أنّ الصحيح هو أن يقال: إنّ حجّية القطع من لوازمه العقليّة، بمعنى أنّ العقل يدرك حسن العمل به و قبح مخالفته و يدرك صحّة عقاب المولى عبده المخالف لقطعه و عدم صحّة عقاب العامل بقطعه و لو كان مخالفا للواقع من دون حكم العقل بالزام أو تحريك و بعث. و إدراك العقل ذلك

ص: 362

لا يكون بجعل جاعل أو بناء من العقلاء لتكون الحجية من الأمور المجعولة أو من القضايا المشهورة، بل من الأمور الواقعية الأزلية كما هو الحال في جميع الاستلزمات العقلية.

و الفرق بين القول الثالث والأول في حكم العقل وعدمه، فإن القول الأول يشتمل على الحكم دون القول الثالث، ولذا قال في مصباح الاصول: أن العقل شأنه الإدراك ليس إلا، وأما الإلزام والبعث التشريعي فهو من وظائف المولى. نعم الإنسان يتحرك نحو ما يراه نفعا له و يحذر ممّا يراه ضررا عليه. وليس ذلك بإلزام من العقل، بل المنشأ فيه حبّ النفس، ولا اختصاص له بالإنسان، بل الحيوان أيضا بفطرته يحبّ نفسه و يتحرّك إلى ما يراه نفعا له و يحذر ممّا أدرك ضرره. وبالجملة حبّ النفس وإن كان يحرك الإنسان إلى ما قطع بنفعه إلا أنه تحريك تكويني لا بعث تشريعي (1).

و لا يخفى عليك أن العقل يدرك قبح مخالفة المولى في أوامره ونواهيه كما يدرك حسن الإطاعة والعمل بها، وهذا الإدراك من جهة إدراكه حسن العدل وقبح الظلم؛ إذ المخالفة هتك للمولى و الهتك ظلم كما أن الإطاعة والعمل بأوامره ونواهيه مراعاة لحقوق المولى و عدل.

التحسين و التقبيح لا يصدران إلا من العاقل بما هو عاقل، فإذا قطع العاقل بخطاب من خطابات المولى يدرك استحقاق العقوبة لمخالفته و ضرورة ترتبه عليها، وهذا الإدراك التقبيحي او التحسيني يوجب تحريكه نحو الإطاعة و ترك المخالفة. و لا فرق في ذلك بين أن يأمر العقل بذلك و يبعث و يحرك أو لا، فإن نفس التقبيح و التحسين يفعل ما يفعل الإلزام و البعث و لا حاجة إليهما، و لكن ذلك على كلّ تقدير

ص: 363

لا يشابه حركة الحيوان بفطرته و غريزته؛ فإنّ الإطاعة و ترك المخالفة بعد التقبيح و التحسين مسبوقتان بالإدراك العقلي، بخلاف حركة الحيوان فإنّها ليست كذلك، فلا وجه لتشبيهه المقام بالحركات الغريزيّة الحيوانيّة؛ فإنّها ليست منبعثة عن القوّة العقلانيّة، بل حركة الإنسان نحو الإطاعة و ترك المخالفة حركة إدراكيّة لسبق إدراكه ضرورة ترتّب استحقاق العقوبة للمخالفة. و لا ضير بعد درك ضرورة الترتّب في أنّ العقل يأمر و ينهى أولا يأمر و لا ينهى، بل يترتّب على درك الضرورة فائدة الأمر و النهي أيضا، فلا تغفل.

### الجهة الثالثة: في أنه هل يجوز للشارع أن ينهى عن العمل بالقطع أو لا؟

الجهة الثالثة: في أنه هل يجوز للشارع أن ينهى عن العمل بالقطع أو لا؟

قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه و لا يجوز للشارع أن ينهى عن العمل به؛ لأنّه مستلزم للتناقض، فإذا قطع بكون مائع بولا من أيّ سبب كان فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه؛ لأنّ المفروض أنّه بمجرد القطع يحصل له صغرى و كبرى، أعنى قوله هذا بول و كلّ بول يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه، فحكم الشارع بأنّه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له، إلاّ إذا فرض عدم كون النجاسة و حرمة الاجتناب من أحكام نفس البول بل من أحكام ما علم بوليّته على وجه خاصّ من حيث السبب أو الشخص أو غيرهما، فيكون مأخوذا في الموضوع و حكمه أنّه يتّبع في اعتباره مطلقا أو على وجه خاصّ دليل ذلك الحكم الثابت الذي أخذ العلم في موضوعه، (1) انتهى موضع الحاجة

قال المحقق الخراساني بعد جعل تأثير القطع في التنجيز أمرا لازما للقطع:

و لذلك انقده امتناع المنع عن تأثيره أيضا مع أنّه يلزم منه اجتماع الضدّين اعتقادا

ص: 364



مطلقاً أى أضرار أو لم يصب و حقيقة فى صورة الإصابة كما لا يخفى (1).

وقال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: أن الردع عن العمل بالقطع غير ممكن لا للزوم اجتماع الضدين لأن الضدين أمران وجوديان و الوجوب و الحرمة و غيرهما من الامور الاعتبارية، بل للزوم اجتماع الإرادتين المختلفتين على مراد واحد و الإرادتان أمران واقعيتان (2).

هذا مضافاً إلى لزوم لغوية الحكم الأول لو نهى عن العمل بالقطع و أنه يلزم نقض الغرض كما لا يخفى (3).

و خالفهم فى الوقاية بقوله: أقول لا يخلو هذا التناقض المدعى لزومه من أن يكون بحسب الواقع أو عند الشارع أو القاطع.

أما الأولان فلا شك فى عدم لزومه فيهما على نحو الكلية، و ما أكثر القطع الذى لا يصادف الواقع و يعلم خطأه الشارع فلا يصح الحكم على كلى القطع بعدم جواز الردع عنه من هذه الجهة، على أنه لا مانع عنه حتى فى صورة إصابة الواقع كما ستعرف إن شاء الله. و أما عند القاطع فلا يلزم المحال عنده إلا إذا تعلق الردع عمّا قطع عليه، و هو الحكم الواقعى بأن يقال كلّ خمر محرّمة واقعا من غير تخصيص و هذه الخمر حلال واقعا، و مثل هذا لا يجوز حتى فى قبال الظن بل الاحتمال أيضا؛ لأن امتناع الظنّ بالتناقض و احتمال كالتقطع به، فلا يعقل أن يقال إن هذا حلال و مظنون الحرمة أو محتملها (أى لا يعقل أن يقال إن مظنون الحرمة أو محتملها حلال).

و أما إذا كان مفاد الأمانة المعذورية فى شربها أو رفع تنجز حرمتها و نحو ذلك من المذاهب الآتية فى جعل الأحكام الظاهرية و تصوّر جعل الأمارات فلا تناقض أصلا،

ص: 365

1-1 (1) الكفاية 2:8.

2-2 (2) تهذيب الاصول 2:9.

3-3 (3) تنقيح الاصول 3:18.

و لا- دليل على الإمكان أقوى من الوقوع، وقد وقع ذلك في ترخيص الشارع في ارتكاب مشكوك الحرمة بل و مظنونها في موارد البراءة و البيّنة القائمة على حليّة مظنون الحرمة؛ إذ الترخيص لا يختص بصورة عدم المصادفة مع الحرام، بل مشكوك الحرمة حلال مطلقا إذا كان مورد البراءة و مفاد الأمانة، فالتناقض المدعى وجوده موجود فيها بأقسامه الثلاثة؛ إذ من المعلوم وجود محرّمات كثيرة و نجاسات واقعيّة بين هذه المشكوكات التي تجرى فيها قاعدتا البراءة و الطهارة و يعلم إجمالا بمخالفة الأمانة مع الواقع في كثير من المواقع، فكيف يجوز ذلك الشارع؟! ام كيف يصدّق المكلف بحليّة ما يظنّ بحرّمته؟! و من الواضح جدّا أنّ التصديق باجتماع الضدّين و لو على بعض التقادير محال، و الحكم بأن هذا المانع و إن كان حراما فهو حلال تهافت.

و بالجملة فالإشكال مشترك، و طريق الحلّ واحد، و هو: أنّ متعلّق القطع و الظنّ هو الحرمة الواقعيّة، و الردع لا يكون عنها أبدا، بل الإذن يكون مؤمّنا من عقابها أو رافعا لتنجّزها و نحو ذلك من الوجوه الآتية، فقطع المكلف بأنّ هذه خمر يجب الاجتناب عنها قطع بالحرمة الواقعيّة و لم يردع عنه قطّ، و رفع التنجّز أو العقاب لم يتعلّق به القطع أبدا... إلى أن قال: فتحصّل أنّه لا مانع من جعل الأمارات في قبال القطع إذا اقتضت المصلحة و لا من التصرف في حجّيته بالردع عن الحصول عن سبب خاصّ أو لشخص خاصّ كذلك.

فينبغي أن يكون الكلام في حجّية القطع الحاصل عن غير الكتاب و السنّة إن كان كلام فيه و في قطع القطّاع و عدم جواز حكم الحاكم بعلمه و نحوها في مقام الإثبات لا- الثبوت و أن يطالب بالدليل على ما يدّعيه، و لا يصعب إقامته في بعض الموارد، فإنّك إذا عرفت من غلامك عدم معرفته بجيّد المتاع و غلبة خطئه على إصابته و تسرّعه في قطعه فلا بدّ لك من جعل قول من تثقّ به حجّة عليه و تخبره بأنك تقبل منه الردىء مكان الجيد إذا كان مؤدّي قوله من غير أن تمسّ الواقع بشيء أو

تغالطه و تقول لا ارید الجید بل ارید ما قال الثقة إنه جید، و مالک أن ترک العبد علی قطعہ إلا نقض غرضک و تضييع مالک. (1)

وقال أيضا: و دعوى أن مرتبة الحكم الظاهري محفوظة مع الظنّ و الشكّ؛ لوجود الساتر علی الواقع، فيكون بما هو مجهول الحكم حالا، بخلاف القطع الذي هو الانكشاف التامّ الذي لا يدعّ مجالا للإذن و لا موضوعا لحكم آخر.

مندفعة بأنه لا ينحصر جعل الحكم الظاهري في وجود الساتر، بل ليس الوجه في إمكان أخذ الجهل موضوعا إلا تأخر مرتبة هذا الحكم عن الواقع بسببه، و هذا موجود مع القطع أيضا، فكما أن الشيء بعنوان أنه مجهول الحكم متأخر عنه، فكذلك متأخر بعنوان أنه مقطوع الحكم.

(2)

و يمكن أن يقال:

أولا: إن الترخيص في ارتكاب فعل مقطوع الحرمة ترخيص في المعصية بنظر القاطع؛ إذ القطع بالحرمة علّة تامّة لتحقق عنوان المخالفة، عند الإتيان بفعل مقطوع الحرمة و هو قبيح عقلي لا يجوز كالظلم. و عليه فالإذن في الفعل و التأمين من العقاب يخالف القبح العقلي الفعلي.

و دعوى إمكان رفع التنجيز لا يساعد مع كون التنجيز ذاتيا؛ لوجود القطع كما مر، و لذا قال في الدرر: إن العلم بالتكليف موجب لتحقق عنوان الإطاعة و المخالفة، و الأول علّة تامّة للحسن كما أن الثاني علّة تامّة للقبح، و هما كعنواني الإحسان و الظلم، فكما أنه لا يجوز المنع عن الإحسان و الأمر بالظلم عقلا، فكذلك لا يجوز المنع عن الإطاعة و الأمر بالمعصية و المخالفة.

ص: 367

1- (1) الوقاية: 447-451.

2- (2) الوقاية: 449.

و لا- فرق عند العقل فى تحقّق هذين العنوانين بين أسباب القطع، بخلاف الظنّ بالتكليف فإنّه بعد لم يصل إلى حدّ يصلح لأن يبعث المكلف إلى الفعل؛ لوجود الحجاب بينه وبين الواقع، فلم يتحقّق عنوان المخالفة والإطاعة.

نعم، لو حكم العقل بوجوب الإتيان بالمظنون من جهة الاحتياط وإدراك الواقع كما فى حال الانسداد فعدم الإتيان به على تقدير إصابة الظنّ للواقع فى حكم المعصية، لكن لا إشكال فى أنّ هذا الحكم من العقل ليس إلّا على وجه التعليق، بمعنى كونه معلقاً على عدم منع الشارع عن العمل بذلك الظنّ، لا على وجه التنجيز كالإتيان بالمعلوم، ومن ثمّ لو حكم الشارع بترك العمل بالظنّ فى حال الانسداد لا ينافى حكم العقل.

و محصّل ما ذكرنا من الوجه: أنّ المخالفة لكونها قبيحة بقول مطلق لا تقبل الترخيص والإطاعة لكونها حسنة كذلك لا تقبل المنع، لأنّ المنع عن العمل بالعلم مستلزم للتناقض (1).

و عليه فلا يفيد تأخّر مرتبة الترخيص عن مرتبة الحكم الواقعى فى جواز الترخيص ورفع المحذور.

لا يقال: إنّ الترخيص فى المعصية المحتملة بلا عذر ولا مؤمّن قبيح أيضاً فضلاً عن المظنونة، ومفروض الكلام جواز الترخيص فى الحرام الواقعى والفراغ عن (شبهة) ابن قبة، فلا مانع من الإذن مع المصلحة ولا معصية مع الإذن فلا ظلم فيبقى السؤال عن الفرق بينهما على حاله. (2)

لأنّ نقول: الفرق بين المقطوع وغيره موجود؛ لأنّ الاحتمال بل الظنّ غير

ص: 368

---

1-1 (1) الدرر: 327-329.

2-2 (2) الوقاية: 448.

المعتبر لا يوجب أن يكون التكليف واصلا، ومعها فلا مجال لتحقيق الإطاعة والمخالفة.

نعم يمكن أن يحكم العقل في حال الانسداد بوجوب الإتيان بالمظنون من باب الاحتياط على وجه التعليق؛ بمعنى كونه معلقا على عدم ورود الحكم الشرعي بترك العمل به، وهو لا ينافي ورود الحكم الشرعي بترك العمل بالظن في حال الانسداد، كما عرفت توضيحه في كلام صاحب الدرر

وهذا بخلاف القطع؛ لما عرفت من أن التكليف يكون به واصلا ومعها يتحقق عنوان الإطاعة والمخالفة، فيكون القطع علة للتنجيز، فلا يقاس المقام بالمظنون أو المحتمل، فالترخيص في المظنون يكشف عن عدم حجية الظن وعدم كونه منجزا فضلا عن المحتمل، فلا تناقض ولا معارضة. ولا يلزم من الترخيص في المظنون أو المحتمل الترخيص في المعصية، بخلاف الترخيص في المقطوع فإنه يستلزم ذلك وهو قبيح. وبالجملة قياس المقطوع بالمظنون أو المحتمل يتوقف على عدم كون القطع علة تامة للتنجيز حتى يترتب عليه ما يترتب على المظنون أو المحتمل من جواز الترخيص على خلاف المظنون أو المحتمل ورفع التنجيز بالحكم الشرعي.

وقد عرفت أن القطع علة تامة لحكم العقل باستحقاق المذمة والعقاب لمخالفة التكليف المعلوم وعليه فلا مخلص عن إشكال لزوم الترخيص في المعصية حتى على مذاق من يجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بالطولية ويقول إن الحكم الواقعي متعلق بنفس الشيء والحكم الظاهري متعلق بعنوان مجهول الحكم، فيمكن في المقام أيضا أن يكون لمقطوع الحكم حكم آخر غير حكم نفس الشيء؛ فإن القطع بالحكم علة تامة لحكم العقل باستحقاق المذمة والعقاب لمخالفة التكليف، فلا يقبل الحكم الشرعي بالعدم أو المخالف. هذا مضافا إلى أن القطع طريقي ولا يوجب حكما آخر.

و ثانيا: إن ذلك يستلزم التناقض في مرحلة الغرض كما أفاده شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سره لأن الغرض الداعي إلى جعل التكليف فعلي مطلق حتى في موارد الشك،

والتجرّد ليس دخيلا فيه وإن قلنا بدخلته (1) في إنشاء التكليف، وعلى هذا فيلزم التناقض في مرحلة الغرض الفعلي الخالي عن المزاحم في المتعلّق في نظر القاطع؛ فإنّ المفروض ثبوت هذا الغرض في متعلّق التكليف الفعلي على ما هو المفروض من عدم كونه حكما حيثيا، فلم يبق إلا رفع اليد عن الغرض الفعلي من جميع الجهات بلا جهة، فإنّ باب احتمال المخالفة مسدود في نظر القاطع، وهذا بخلاف الشاكّ و الظانّ فإنّهما محتملان لمخالفة مشكوكهما و مظنونهما مع الواقع، فيحدث في نظرهما وجود غرض آخر داع إلى الترخيص و لو لم يكن في الفعل إلا المصلحة الواقعيّة. (2)

فتحصّل: أنّه لا مجال للترخيص لأنّه ترخيص في المعصية و هو قبيح، كما لا مجال لرفع التنجيز؛ لأنّه ينافي كون القطع علّة تامّة للتنجيز.

هذا، مضافا إلى أنّ الترخيص أو رفع التنجيز لا يخلو عن المناقضة أيضا؛ لأنّ لازمها هو عدم بقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه من الوجوب و اللزوم مع أنّ القاطع يرى بقاءه على ما هو عليه، فيلزم التناقض في نظر القاطع، فتدبّر.

و دعوى: أنّ المنجزيّة للقطع حكم عقلائي له و ليست من ذاتياته و لوازمه فيجوز المنع الشرعي عن العمل بالقطع كما يجوز منع الشارع عن بعض البناءات العقلائيّة.

مندفعة: بما مرّ من أنّ المنجزيّة و إن لم تكن من ذاتيات القطع و لا من لوازم ماهيّة القطع و لكنّها تكون من لوازم وجود القطع كسائر اللوازم الواقعيّة، فيحكم العقل بالمنجزيّة بمجرد وجود القطع و رؤية الحكم الواقعي و الكشف عنه.

و القول بأنّ القطع مقتضى للتنجيز لا علّة و الترخيص ترخيص في مخالفته كما

ص: 370

1-1) بنحو القضية الحينيّة.

2-2) اصول الفقه لشيخنا الاستاذ 3:405.

فى موارد الجهل، فلا يصل مرتبة التنجيز لى تكون مخالفة معصية و يكون ترخيصا فى المعصية.

غير سديد بعد ما عرفت من أن التنجيز من لوازم وجود القطع بالحكم الواقعى، و لا يقاس بموارد الجهل؛ إذ لا يتوقف حكم العقل بالتنجيز بعد القطع بشىء على شىء آخر له المدخلة فى تمامية المقتضى حتى يقال إن القطع مقتضى لحكم العقل بالتنجيز لا علة، فيتوقف على تمامية اقتضائه.

لا- يقال: إن لازم ما ذكر من عدم إمكان الترخيص فى ترك المقطوع أو رفع التنجيز أو المنع عن العمل بالمقطوع هو عدم جواز تصرف الشارع فى حجبة بعض أقسام القطع كالمقطوع الحاصل من الوسواس أو من القياس أو القطع الحاصل من غير الكتاب و السنة كالرمل و الأسطلاب أو القطع الحاصل من القطع، مع أن المعلوم خلافه؛ إذ ليس القطع فى هذه الموارد حجة شرعا.

لأننا نقول: إن حكم العقل بقبح مخالفة التكليف المقطوع و استحقاق العقوبة يكون من باب أن المخالفة هتك للمولى و هو مصداق للظلم، و هذا الحكم يكون ثابتا مع قطع النظر عن عروض عنوان آخر على المقطوع و إلا فإذا صار المقطوع معنونا بعنوان أهم آخر يوجب ذلك خروجها عن مصداقية الظلم كعنوان الوسواس أو القياس و نحوهما فلا- مانع حينئذ من الحكم بعدم الحجية و الحكم بعدم المعذورية.

قال فى المستمسك فالردع عن العمل بعلم الوسواس بالنسبة إلى عمل نفسه لا بد أن يكون من جهة طرء عنوان يستوجب تبدل الواقع عن حكمه إلى حكم آخر فيكون الواقع موضوعا للحكم إلا فى حال الوسواس فيكون له حكم آخر نظير العناوين الماخوذة موضوعات للأحكام الثانوية فشرب النجس مثلا فى نفسه حرام لكن كما أنه إذا اضطر إليه يجب كذلك إذا كان المكلف وسواسيا فإنه يجب عليه أن يشرب

ففى هذه الصور يجوز للشارع أن يحكم بعدم الحجية و عدم المعذورية من جهة طرء العناوين المذكورة، فيحكم بعدم وجوب الاجتناب عن النجس للوسواسى أو يحكم بسقوط الشرط أو المانع عن الشرطية أو المانع للوسواسى، كما يرفع اليد عن تنجيز الحكم الواقعى بطرء الاضطرار، فالوسواسى و إن حكم بتنجيز الحكم الواقعى فى حق نفسه، و لكن يمكن للشارع أن يرخصه فى تركه؛ لما يرى من تبدل عنوان المقطوع الموجب لرفع التنجز واقعا و الوسواسى و القطاع و إن حكما بقطعهما على تنجيز الواقع و لكن لا اعتبار به عند العقل بعد إحراز طرء العناوين المذكورة المبدلة للحكم الواقعى؛ إذ ليس الحكم المذكور مناقضا للحكم الواقعى، لأنّ حكم الشارع متعلق بالمعنون بعنوان الوسواس أو القياس، و الحكم المقطوع يكون متعلقا بعنوان نفس الشىء من دون ملاحظة العناوين المذكورة، و فى مورد الاجتماع فالفعلى هو الأهم، و عليه فلا يلزم من الحكم المذكور الترخيص فى المعصية؛ إذ الواقع بعد تبدل عنوانه لا يبقى على ما هو عليه، فلا تناقض، كما لا معصية حتى يلزم من المنع عنه الترخيص فيها، و لا يلزم من ذلك رفع التنجيز؛ لأنّ العقل لا يحكم بالتنجيز بعد تبدل عنوان المقطوع بعنوان آخر أهم؛ و عنوان المخالفة و الإطاعة ليستا كعنوان الظلم و العدل من العناوين الذاتية الموجبة للحكم بالحسن أو القبح، بل يكون مما يختلف بالوجوه و الاعتبارات، فمع اختلاف الوجه و الاعتبار لا يبقى حكم العقل بالتنجيز على فعليته.

ثمّ إنّ الوسواسى و القطاع و من اعتمد على القياس و نحوهم إن توجّهوا إلى العنوان الطارئ فلا يبقى لهم القطع بالحكم بعد الالتفات المذكور؛ لأنّ العنوان الطارئ



من العناوين المبدّلة وإن لم يتوجّهوا إلى ذلك فهم وإن كانوا من القاطعين ولا يمكن منعهم عن العمل بالمقطوع حال كونهم قاطعين و لكنّهم لم يكونوا معذورين إن منعوا قبل حصول القطع من سلوك هذه الطرق؛ لتمكّنهم من الرجوع إلى الطرق المقبولة للشارع، فخالفوا فصاروا مقصّرين، فلا يكونون معذورين عند عدم الموافقة مع الواقع.

نعم لو لم يصل إليهم المنع عن الاعتماد على هذه الطرق وقطعوا من ناحية هذه الطرق وكان قطعهم مخالفا للواقع كانوا معذورين لو لم يكشف لهم أنّ قطعهم مخالف للواقع، وإلاّ فبعد كشف الخلاف لزم عليهم أن يأتوا بالواقع عند بقائه على ما هو عليه. و عليه فلا منافاة بين لزوم متابعة القطع بنظر القاطع وبين عدم حجّية القطع المذكور؛ لجواز أن لا يعتمد الشارع في وصول أحكامه و امثالها على قطع القطّاع أو الوسواسى و من أخذ بالقياس و نحوهم لطروء العناوين المبدّلة. و هذا أمر واقعى يدركه العقلاء بما أنّهم مدركون الواقعيّات و يحكمون بها، لا بما أنّهم جاعلون للاحكام.

قال فى المنتقى: الإنصاف عند ملاحظة حال العقلاء و معاملاتهم فيما بينهم و مع عبيدهم التى هى الطريق لتشخيص أصل حجّية القطع فى الجملة هو عدم معذوريّة القاطع إذا كان قطعه من غير طريق متعارف، فمن أمر وكيله بشراء خاصّة له بالقيمة السوقية، فاشتراها الوكيل بأزيد منها استنادا إلى قطعه بأنّ الثمن يساوى القيمة السوقية، لكنّه ملتفت إلى أنّ قطعه غير ناش عن سبب متعارف فللموكل أن لا يعذر وكيله و يعاتبه و ليس هذا أمرا بعيدا بعد التزام الفقهاء بمعاقبة الجاهل المركّب المقصّر فى اصوله و فروعها، و ليس ذلك إلاّ لعدم كون قطعه معدّرا بعد تقصيره فى المقدّمات التى تسبّب القطع... إلى أن قال: و بالجملة عدم إمكان إثبات حكم للقاطع ينافى ما قطع به فى حال قطعه لا يتنافى مع عدم حجّية القطع، بمعنى عدم كونه معذورا لو

انكشف أنّ قطعه مخالف للواقع؛ إذ عدم المعذورية إنّما يحكم به بعد زوال القطع، فلا محذور فيه (1).

و لا يخفى عليك ما فيه؛ فإنّ الحجّية و الحكم بالتنجيز عقلي لا جعلي عقلائي.

هذا، مضافاً إلى أنّ حكم الشرع بعدم حجّية قطع الوسواسي أو القطّاع أو من أخذ بالقياس لا يتوقّف على صورة كشف الخلاف، بل يكفي عدم مطابقته مع الواقع في غالب الموارد لأنّ يحكم الشارع بعدم حجّيته حتّى في مورد المطابقة تعبّداً، نعم لا يعلم القاطع بأنّ قطعه غير معذّر إلاّ بعد كشف الخلاف، و لا محذور، فتدبّر جيّداً.

و ثالثاً: إنّ عدم حجّية قطع القطّاع أو قطع من أخذ بالقياس أو قطع من أخذ بغير الكتاب و السنّة عند العقلاء أو الشرع لا يكون من شواهد عدم كون القطع عدلّة تامّة للتنجيز؛ لأنّ الحجّية من مدركات العقل بوجود القطع، و هذا الإدراك لا يتوقّف على شيء آخر غير وجود القطع. و عدم اعتبار القطع في هذه الموارد عند العقلاء أو الشرع لا يرجع إلى رفع التنجّز بنظر القاطع حتّى يقال إنّ التنجّز مرفوع، بل التنجّز في نظر القاطع موجود كما في غير الموارد المذكورة لو اختلف العقلاء في المسائل، كما إذا ادّعى بعض حصول القطع بشيء من ترتيب مقدّمات خاصّة في مقابل بعض آخر ادّعى القطع بالخلاف. و من المعلوم أنّ ادّعاء المخالف لا يرفع التنجّز، بل قطع كلّ واحد منهم يوجب التنجّز بحكم عقل القاطع و يكون حجّة عليه، و هكذا في موارد القطع بالقياس و القطّاع و نحوهما. و عليه فدعوى رفع التنجّز في أمثالها كما ترى.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ الحكم بالتنجيز من القاطع لا يعتبر في الموارد التي يرى المولى كثرة خطأ القاطع، فيجوز للمولى أن يقول للقاطع لا تعمل بقطعك كموارد قطع القطّاع أو قطع من أخذ بغير الكتاب و السنّة أو قطع من ابتلى بالقياس في

ص: 374

الأحكام فتحصل أنه لا يجوز النهى عن العمل بالقطع ما لم يطرأ عنوان آخر يسوّغ النهى عنه كالوسواس و القطع ونحوهما.

تنبيه فى حقيقة الحكم و مراتبه

و لا يخفى عليك أنّ القطع لا يوجب التنجّز إلا إذا تعلق بالتكليف الفعلى؛ إذ الحكم الإنشائي الذي لم يأت زمان فعليته لا يوجب القطع به التنجّز، ولذا لا يستحقّ العقوبة بتركه؛ إذ الحكم ما لم يبلغ مرتبة الفعلية لم يكن حقيقة بأمر و لا نهى و لا مخالفته عن عمد بعصيان و إن كان ربما يوجب موافقته استحقاق الانقياد لا مثوبة الحكم الوجوبى أو الاستحبابى؛ لأنّ المفروض عدم فعليتهما.

ثمّ إنّ الحق فى مراتب الحكم أنّها بين الإنشاء و الفعلية. و أمّا مرتبة الاقتضاء أو التنجيز الذين جعلهما المحقق الخراسانى من مراتب الأحكام ليستا من مراتبها؛ إذ مرتبة الاقتضاء ليست إلاّ الاستعداد و هو ليس بحكم، و مرتبة التنجيز لا يوجب انقلاب الحكم عمّا هو عليه، فلا وجه لأن يعدّ من مراتب الحكم كما لا يخفى

و توضيح ذلك كما فى نهاية الدراية: أنّ مراتب الحكم عند صاحب الكفاية أربع:

إحداها: مرتبة الاقتضاء و ربما يعبر عنها بمرتبة الشائبة، و جعل هذه المرتبة من مراتب ثبوت الحكم لعلّه بملاحظة أنّ المقتضى له ثبوت فى مرتبة ذات المقتضى ثبوتاً مناسباً لمقام العلة لا لدرجة المعلول... إلى أن قال: و الطبيعة (1) فى مرتبة نفسها حيث إنّها ذات مصلحة مستعدة باستعداد ماهوى للوجوب، و حيث إنّ المانع موجود، فهو واجب شأنى و واجب اقتضائى. و ليس هذا معنى ثبوت الحكم فى هذه المرتبة؛ إذ لا ثبوت بالذات للمصلحة حتّى يكون للحكم ثبوت بالعرض، بل له شائبة

ص: 375

ثانيتها: مرتبة إنشائه، وقد بيّنا أنّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ إيجاداً لفظياً بحيث ينسب الوجود الواحد إلى اللفظ بالذات وإلى المعنى بالعرض، لا إليهما بالذات فإنه غير معقول، كما أنّ وجود المعنى حقيقة منفصلاً عن اللفظ بآليته غير معقول. وعليه ينبغي تنزيل ما قيل من أنّ الإنشاء قول قصد به ثبوت المعنى في نفس الأمر، وإثما قيّد بنفس الأمر مع أنّ وجود اللفظ خارجي، وهو المنسوب إلى المعنى بالعرض؛ لأنّ المعنى بعد الوضع كأنه ثابت في مرتبة ذات اللفظ، فيوجد بوجوده في جميع المراحل (1).

ثالثتها: مرتبة الفعلية، وفي هذه المرحلة يبلغ الحكم درجة حقيقة الحكمية، و

ص: 376

1- 1) ولا يخفى عليك أنّ ما ذكره المحقق الاصفهاني قدّس سرّه في بيان حقيقة الإنشاء بعيد عن ظاهر الكلمات، فإنّ الظاهر منها أنّ وجود الإنشائيات منحاز عن وجود الألفاظ الإنشائية، وإثما اعتبر وجودها بآلية الألفاظ الإنشائية. ودعوى عدم معقولية الوجود المنحاز كما ترى إذا الاعتبار خفيف المثبوتة وما ذكره من الوجود العرضي ليس هو معنى إنشائي بل هو موجود في كلّ لفظ استعمل في معناه استعمالاً لغويّاً إذ الموجود هو وجود الألفاظ ووجود المعنى وجود عرضي بوجود اللفظ الموضوع له وهذا أجنبي عن المعنى الإنشائي الذي يوجد بآلية ألفاظ الإنشاء في عالم الاعتبار عند العقلاء كسائر موارد الإنشاءات كإنشاء الوزارة والصدارة والنيابة والوكالة وغير ذلك والمراد من نفس الأمر هو عالم الاعتبار هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال إنّ وجود المعنى في الألفاظ المستعملة أيضاً ليس وجوداً عرضياً فإنّ المقصود منه هو الوجود الانتقالي التبعي فإنّ من علم بالوضع إذا استعمل لفظ عنده انتقل من وجوده خارجاً إلى المعنى اللغوي وهذا الوجود الانتقالي ليس وجوداً خارجياً وليس أيضاً وجوداً عرضياً بل هو وجود ذهني منحاز عن وجود اللفظ في خارج والفرق بينه وبين الإنشاء أنّ المعنى في الإنشاء يوجد بوجود الألفاظ المستعملة بخلاف معنى الألفاظ فإنه ينتقل من استماع الألفاظ إلى الأذهان فتدبّر جيداً. وهذا هو الذي ينبغي أن يكون مرتبة من مراتب الأحكام لا الوجود العرضي الذي ليس هو في الحقيقة شيء كما لا يخفى.

يكون حكماً حقيقياً وبعثاً وزجراً جدياً بالحمل الشائع الصناعي، وإلا فمجرد الخطاب من دون تحريم وإيجاب إنشاء محض... إلى أن قال: وإذا بلغ الإنشاء بهذه المرتبة تم الأمر من قبل المولى، فيبقى الحكم وما يقتضيه عقلاً من استحقاق العقاب على مخالفته تارة وعدمه أخرى. وما لم يبلغ هذه المرتبة لم يعقل تنجزه واستحقاق العقاب على مخالفته وإن قطع به، لا - لقصور في القطع وفيما يترتب عليه عقلاً، بل لقصور في المقطوع حيث لا إنشاء بداعي البعث، وجعل الداعي حتى يكون القطع به مصححاً لاستحقاق العقاب على مخالفته.

رابعها: مرتبة التنجز وبلوغه إلى حيث يستحق على مخالفته العقوبة، وجعلها من درجات الحكم ومراتبه مع أن الحكم على ما هو عليه من درجة التحصيل ومرتبة التحقق بلا ارتقاء إلى درجة أخرى من الوجود إنما هو بملاحظة أن بلوغه إلى حيث ينتزع عنه هذا العنوان نشأة من نشآت ثبوته، انتهى موضع الحاجة.

ثم أورد عليه بقوله هذا على مختاره دام ظلّه في مراتب الحكم، وسيجيء إن شاء الله تعالى ما عندنا من أن المراد بالفعل ما هو الفعلي من قبل المولى لا الفعلي بقول مطلق، فمثله ينفك عن المرتبة الرابعة، لكنّه عين مرتبة الإنشاء حيث إنّ الإنشاء بلا داع محال، وبداع آخر غير جعل الداعي ليس من مراتب الحكم الحقيقي، وبداعي جعل الداعي عين الفعلي من قبل المولى، وإن أريد من الفعلي ما هو فعلي بقول مطلق فهو متقوم بالوصول، وهو مساوق للتنجز، فالمراتب على أي حال ثلاث (1).

ولا يذهب عليك أن اقتضاء الطبيعة بملاحظة اقتضاء ما يترتب عليها من الفائدة للوجوب اقتضاء ماهويّ و مساوق للاستعداد، فلا ثبوت للحكم في هذه المرتبة إلا بمعنى شأنيّة الحكم. ومن المعلوم أن شأنيّة الحكم ليست بحكم حقيقة، فلا يصلح لأن يكون مرتبة من مراتب الحكم، والقطع به قطع بشأنيّة الحكم. ومن

ص: 377

المعلوم أنه لا يوجب التنجيز؛ إذ لا حكم حتى يتنجز بالقطع.

وعليه فمراتب الحكم اثنتان: إحداهما مرتبة الإنشاء و ثانيتهما مرتبة الفعلية من قبل المولى؛ إذ مرتبة التنجيز أيضا ليست من مراتب الحكم حيث إن علم المكلف و جهله لا- يوجب تغييرا فى ناحية الحكم، بل يمكن أن يقال: حيث إنّ الفعلى من قبل المولى عين الإنشاء بداعى جعل الداعى فليس فى البين إلا مرتبة واحدة، و هو الفعلى من قبل المولى، و هو عين مرتبة الإنشاء بداعى جعل الداعى، و أمره يدور بين الوجود و العدم؛ فإنه إما موجود أو ليس بموجود، و لكن يكفى فى وجود الإنشائى ما صدر من الشارع و لم يأمر ببلاغه أو ما انشأ لأن يعمل به بعد شهر أو سنة و تحقّق موضوعه، فإنه قبل مجىء الوقت المذكور ليس فعليا و مع ذلك يصدق عليه الحكم الإنشائى.

و أمثال هذه الإنشائيات ليست بفعلية من قبل المولى؛ فإنّها لم تنشأ بداعى جعل الداعى، فتدبّر جيّدا.

و ممّا ذكر يظهر ما فى تعليقه المحقّق الأصفهانى حيث جعلهما واحدا

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال: إنّ مرتبة الاقتضاء ليست من مراتب الحكم؛ لأنّه ليس فى هذه المرتبة حكم أصلا... إلى أن قال: و أمّا مرتبة التنجيز فهى أيضا ليست من مراتب الحكم، فإنّ علم المكلف و جهله لا يوجبان تغييرا فى الحكم و مزيد حالة فيه لتكون مرتبة اخرى غير المرتبة التى قبلها، بل العلم و الجهل ممّا لهما دخل فى معذورية المكلف و عدمها عند المخالفة، فليس للحكم إلا مرتبتان: مرتبة الإنشاء مثل (أوفوا بالعقود) و (أحلّ الله البيع) و نحوهما ممّا له مقيدات و مخصّصات تذكر تدريجا، و استعمل اللفظ فى جميع العقود بالإرادة الاستعمالية لكنّه غير مراد بالإرادة الجدّية، و ليست هذه أحكاما فعلية، و كما فى الأحكام الصادرة من الشارع المقدّس لكن لم يأمر ببلاغها لمصالح فيه... إلى أن قال:

و مرتبة الفعلية كوجوب الصلاة ونحوها. (1)

ولا يخفى ما في بعض الأمثلة المذكورة لمرتبة الإنشاء؛ لأنّ تدريجية بيان القيود لا ينافي فعلية حكم العام أو المطلق، فتدبر جيّدا.

### الجهة الرابعة: في التجري

الجهة الرابعة: في التجري، وقد عرفت أنّه لا ريب في أنّ القطع يوجب التنجيز واستحقاق العقوبة على المخالفة في صورة الإصابة، وإنّما الكلام في أنّه هل يوجب في صورة التجري وعدم الإصابة استحقاق العقوبة أو لا يوجب شيئا ويقع البحث في أمور:

الأمر الأوّل: أنّه استدّلوا على الاستحقاق بوجوه:

منها: الاتّفاق كما في فرائد الاصول حيث قال: ظاهر الكلمات الاتّفاق على الأوّل، ويؤيده دعوى جماعة الإجماع على أنّ ظانّ ضيق الوقت إذا أحرّ الصلاة عصي وإن انكشف بقاء الوقت وتعبيرهم بظنّ الضيق من باب بيان أدنى فردى الرجحان، فيشمل القطع بما يضيق، نعم حكى عن النهاية التوقّف في العصيان، وعن التذكرة عدم العصيان، وعن المفاتيح أنّه جعل عدم أقرب.

ويؤيده أيضا عدم الخلاف بينهم ظاهرا في أنّ سلوك الطريق المظنون الخطر أو مقطوعه معصية يجب إتمام الصلاة فيه ولو بعد انكشاف عدم الضرر فيه. ثمّ تأمل فيه، ولعلّ وجه التأمل هو احتمال أن يكون الحكم بوجوب الإتمام ليس للضرر، بل هو لخوفه الناشئ حقيقة من نفس الظن أو القطع بالضرر ولو لم يكن ضرر في الواقع؛ ولذا تصحّ الصلاة قصرا مع الأمن من الضرر ولو كان الضرر موجودا في الواقع و انكشف الخلاف.

و كيف كان فقد أورد شيخنا الأعظم قدّس سرّه على الاستدلال بالاتّفاق بأنّ المحصّل

ص: 379

من الاجماع غير حاصل. هذا، مضافا إلى أن المسألة عقلية و المنقول من الإجماع ليس حجة في المقام. (1)

و منها: حكم العقل، و تقريبه كما في تعليقة الأصفهاني قدس سره أنه لا ينبغي الشبهة في استحقاق العقاب على التجري؛ لاتحاد الملاك فيه مع المعصية الواقعية. بيانه أن العقاب على المعصية الواقعية ليس لأجل ذات المخالفة مع الأمر و النهي و لا لأجل تقويت غرض المولى بما هو مخالفة و تقويت و لا- لكونه ارتكابا لمبغوض المولى بما هو؛ لوجود الكل في صورة الجهل، بل لكونه هتكا لحرمة المولى و جرأة عليه؛ إذ مقتضى رسوم العبودية إعظام المولى و عدم الخروج معه عن زى الرقية، فالإقدام على ما أحرز أنه مبغوض المولى خلاف مقتضى العبودية و مناف لزي الرقية، و هو هتك لحرمة و ظلم عليه. (2)

و هذا الحكم عقلي بديهى يشهد له الوجدان؛ لأن النفس تشمئز عن الظلم. و من المعلوم أن الهتك ظلم، و هو يتحقق بالإقدام على المخالفة عن عمد و التفات، و الاشمئزاز يكون عن القبيح كما أن الابتهاج يكون من الحسن، و الاشمئزاز و الابتهاج من كفيات النفس يحصلان عن موجبهما محبوبا أو مبغوضا، و النفس تشمئز عن الظلم و تبتهج بالعدل. و هذا هو الذى يحكم به العقل مع قطع النظر عن مدخلية ذلك فى حفظ النظام.

و من هذا يظهر ما فى نهاية الدراية حيث جعل حكم العقل داخلا فى القضايا المشهورة المسطورة فى علم الميزان فى باب الصناعات الخمس، و قال: أمثال هذه القضايا مما تطابقت عليه آراء العقلاء؛ لعموم مصالحها و حفظ النظام و بقاء النوع

ص: 380

1-1) راجع فرائد الاصول: 5، ط-قديم.

2-2) نهاية الدراية 2: 8.



بها... إلى أن قال: إنَّ استحقاق المدح و الذمّ بالإضافة إلى العدل و الظلم ليس من الأوّليات بحيث يكفي تصوّر الطرفين في الحكم بثبوت النسبة كيف وقد وقع النزاع فيه من العقلاء؟! وكذا ليس من الحسّيات كما هو واضح، لعدم كون الاستحقاق مشاهداً، و لا بنفسه من الكيفيّات النفسانية الحاضرة بنفسها للنفس، وكذا ليس من الفطريّات أو ليس لازمها قياس يدلّ على ثبوت النسبة، الخ. (1)

و ذلك لما عرفت من وجدان الاشتمزاز و الابتهاج، و هما من كفيّات النفس، فلا وجه لمنع كون الاستحقاق من الكيفيّات النفسية.

و الظاهر من الكفاية الاستدلال بالوجه العقلي حيث قال: الحقّ أنّه يوجب؛ لشهادة الوجدان بصحّة مؤاخذته و ذمّه على تجرّيه و هتك حرّمته لمولاه و خروجه عن رسوم عبوديته و كونه بصدد الطغيان و عزمه على العصيان، و صحّة مثوبته و مدحه على إقامته بما هو قضيّة عبوديته من العزم على موافقته و البناء على طاعته (2).

ظاهره الاستدلال بوجه عقليّ بديهيّ على الاستحقاق و إن كان كلامه محلّ تأمل و نظر من جهة اكتفائه بالعزم مع أنّ العزم المتعقّب بالفعل الخارجى يكون موجبا لاستحقاق العقوبة لا مجرد العزم.

و قال فى الوقاية: و أمّا استحقاقه العقاب فلا مانع عنه بل هو الظاهر؛ و ذلك لأنّ الإقدام على المعصية و عدم المبالاة بنهى المولى - و نحوهما من التعبيرات المختلفة المؤدّية إلى معنى واحد و هو التجرّي بالمعنى الجامع بين المعصية الواقعية و التجرّي الاصطلاحي - هو موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب، و لولاه لما حكم العقل به و لا توجه اللوم و الذمّ من العقلاء على مرتكب المعصية؛ إذ هى مع التجرّد عن هذا

ص: 381

1-1 (1) نهاية الدراية 2:8.

2-2 (2) الكفاية 2:11.

العنوان لا يترتب عليها شيء سوى الآثار الذاتية، وتكون كالفعل المبعوض الواقع عن جهل و اضطرار، فالموجب لجواز العقاب ليس إلا الإقدام على ما نهى عنه، لا وقوع المنهى عنه فالتجري اصطلاحاً وإن لم يكن عنواناً قابلاً لأن يتعلق به النهى الشرعي و يعدّ فاعله مرتكباً للحرام، ولكنّه مشترك مع المعصية الواقعيّة في المناط الذي يحكم لأجله باستحقاق العقاب، وهو القبح الفاعلي على ما يعبر عنه، وهذا عنوان لا ينفك عن التجري أصلاً... إلى أن قال: وقد علمت أنّ هذه العناوين ممّا لا ينفك عن التجري و عن المعصية الواقعيّة و أنّها هي المناط في استحقاق العاصي للعقاب...

إلى أن قال: فتلخص أنّ التجري يشارك المعصية الواقعيّة فيما هو مناط القبح و استحقاق العقاب، و لا تزيد هي عليه إلا في ترتب المفسدة الذاتية و المبعوضيّة التكوينيّة عليها دونه أعني القبح الفعلي.

وقد عرفت بما لا زيادة عليه أنّ المناط في الاستحقاق هي الجهة الأولى لا الثانية و أنّ العقلاء لا يذمّون العاصي إلا من جهة القبح الفاعلي لا الفعلي. (1)

مراده من القبح الفاعلي إن كان مجرد العزم على المخالفة ففيه منع؛ لأنّ العزم المتعقب بالفعل بعنوان أنّه مصداق الهتك قبيح، فلا وجه لتخصيص القبيح بمجرد العزم، وإن كان مراده منه أنّ قبح التجري يجتمع مع حسن الفعل ذاتاً فلا كلام. و الظاهر من كلامه كما سيأتي هو الثاني.

و كيف كان فتحصل من جميع الكلمات المذكورة أنّ مناط استحقاق العقاب في التجري هو عين مناط استحقاق العقوبة في المعصية الواقعيّة، وهو الهتك و الظلم، و هما مترتبان على القطع بالتكليف سواء كان موافقاً للواقع أو لم يكن؛ فإنّ تمام موضوعهما كما أفاد السيد الشهيد الصدر هو نفس القطع بتكليف المولى أو مطلق

ص: 382

تنبّزه لا واقع التكليف؛ إذ مع تنبّز التكليف عليه لو خالف مولاه كان بذلك قد خرج عن أدب العبوديّة واحترام مولاه و لو لم يكن تكليف في الواقع. و أدب العبوديّة حقّ للمولى على العبد، فخلافه هتك و ظلم مع قطع النظر عن الواقع. (1)

و ممّا ذكر يظهر ما في فرائد الاصول حيث أنكر القبح رأسا في موارد التجزّي، و ذهب إلى أنّ الموجود فيها هو كشف سوء السريرة بالفعل.

حيث قال: إنّ الكلام في كون هذا الفعل الغير المنهّي عنه واقعا مبغوضا للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبغوضا، لا في أنّ هذا الفعل المنهّي عنه باعتقاده ينبئ عن سوء سريرة العبد مع سيّده و كونه جريئا في مقام الطغيان و المعصية و عازما عليه؛ فإنّ هذا غير منكر في هذا المقام.

لكن لا يجدي في كون الفعل محرّما شرعيّا؛ لأنّ استحقاق المذمّة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل. و من المعلوم أنّ الحكم العقلي باستحقاق الذم إنّما يلازم استحقاق العقاب شرعا إذا تعلق بالفعل لا بالفاعل. (2)

و ذلك لما عرفت من حكم العقل باستحقاق العقوبة بمجرد القطع بتكليف المولى و المخالفة معه سواء وافق الواقع أو لم يوافق؛ لأنّ الفعل المتجرّي به مضافا إلى كونه كاشفا عن سوء السريرة مصداق للهتك و الإهانة بالنسبة إلى مولاه، و هذا بنفسه ظلم، و هو تمام الموضوع للقبح و استحقاق العقوبة.

الأمر الثاني: في أنّ الاستحقاق المذكور هل هو على العمل المتجرّي به أو العزم المجرد؟ و لا- يخفى أنّ الفعل المتجرّي به حيث إنّه مصداق للهتك و الإهانة، يكون قبيحا و محكوما بالحرمة.

ص: 383

1-1) مباحث الحجج 37:1-38.

2-2) فرائد الاصول: 5.

و لا ينافى ذلك عدم اتّصاف الفعل فى نفسه بشىء من موجبات القبح أو الحرمة، بل هو على ما عليه فى نفسه؛ إذ الفعل حيث صار مصداقا للهتك والإهانة يكون بهذا الاعتبار مبعوضا وإن لم يتغيّر وجهه فى نفسه بالقطع بالخلاف، فالفعل فى نفسه كشرب الماء جائز أو محبوب، و لكن باعتبار حدوث القطع بالخلاف وإتيانه بما يقطع بكونه معصية للمولى يصير مصداقا للهتك والإهانة و يكون قبيحا و محرّما، و حيث إنّ موضوع القبح و الحرمة مع موضوع الحكم النفسى مختلف، فلا منافاة و لا تضادّ بينهما؛ لاختلاف الموضوع.

فلا- وجه لما فى الكفاية من اختيار كون القبيح فى التجزى هو مجرد العزم و الجزم على الجرى و العمل مع بقاء المتجرى به أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح و الوجوب و الحرمة واقعا بلا- حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم و الصفة، و لا يغيّر حسنه أو قبحه بجهة اصلا؛ ضرورة أنّ القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه و الاعتبارات التى بها يكون الحسن و القبح عقلا و لا ملاكا للمحبوبية و المبعوضية شرعا، ضرورة عدم تغيّر الفعل عمّا هو عليه من المبعوضية و المحبوبة للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوبا أو مبعوضا له، فقتل ابن المولى مثلا لا يكاد يخرج عن كونه مبعوضا له و لو اعتقد العبد بأنّه عدوّه، و كذا قتل عدوّه مع القطع بأنّه ابنه لا يخرج عن كونه محبوبا أبدا، هذا (1).

و ذلك لأنّ بقاء الفعل على ما هو عليه بحسب اقتضاء ذاته لا ينافى قبحه باعتبار مصداقيته للهتك بسبب عروض القطع، و إنّما المنافاة فيما إذا ادّعى القبح بحسب الذات، و المفروض هو ادّعاء القبح بحسب عروض القطع بالخلاف و مصداقية للهتك و الإهانة، فالمصداق الخارجى له عنوانان، و مع تعدّد العناوين لا منافاة و لا

ص: 384

تضادّ كما لا يخفى.

وَمَّا ذَكَرَ يَظْهَرُ مَا فِي الدَّرَرِ مِنْ أَنَّ الَّذِي يَقْوَى فِي النِّظَرِ عَدَمُ كَوْنِهِ قَبِيحًا أَصْلًا فَإِنَّا إِذَا رَاجَعْنَا وَجَدْنَا لَمْ نَرِ شَرْبَ الْمَاءِ الْمَقْطُوعِ خَمْرِيَّتَهُ إِلَّا عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ وَاقِعًا قَبْلَ طَرَوْعِ عُنْوَانِ الْقَطْعِ الْمَذْكُورِ عَلَيْهِ، وَالَّذِي أَوْقَعَ مَدْعَى قَبْحِ الْفِعْلِ فِي الشَّبْهِةِ كَوْنِ الْفِعْلِ الْمَذْكُورِ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ مَتَّحِدًا مَعَ بَعْضِ الْعُنَاوِينَ الْقَبِيحَةِ كَهْتِكِ حَرَمَةِ الْمَوْلَى وَالِاسْتِخْفَافِ بِأَمْرِهِ تَعَالَى شَأْنَهُ وَأَمْثَالِ ذَلِكَ مِمَّا لَا شَبْهِةَ فِي قَبْحِهِ وَأَنْتَ خَيْرٌ بِأَنَّ اتِّحَادَ الْفِعْلِ الْمَتَجَرَّى بِهِ مَعَ تِلْكَ الْعُنَاوِينَ لَيْسَ دَائِمِيًّا لِأَنَّ نَفْرَضَ الْكَلَامِ فَيَمُنُّ أَقْدَمَ عَلَى مَقْطُوعِ الْحَرَمَةِ لَا مُسْتَخْفًا بِأَمْرِ الْمَوْلَى وَلَا جَاهِدًا لِمَوْلِيَّتِهِ بَلْ غَلِبَتْ عَلَيْهِ شَقْوَتُهُ كِإِقْدَامِ فَسَاقِ الْمُسْلِمِينَ عَلَى الْمَعْصِيَةِ. وَلَا إِشْكَالَ فِي أَنَّ نَفْسَ الْفِعْلِ الْمَتَجَرَّى بِهِ مَعَ عَدَمِ اتِّحَادِهِ مَعَ تِلْكَ الْعُنَاوِينَ لَا قَبْحَ فِيهِ أَصْلًا (1).

وَذَلِكَ لِأَنَّ الْإِهَانَةَ وَالْهَتِكَ لَا تَنْفَكُّ عَنِ الْمَخَالَفَةِ مَعَ أَمْرِ الْمَوْلَى وَلَوْ كَانَ دَاعِيهِ فِي الْمَخَالَفَةِ هُوَ الشَّقْوَةُ لَا الْمَعَانِدَةُ وَلَكِنْ مَعَ ذَلِكَ هُوَ هَتِكٌ

وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى كَمَا فِي تَسْيِيدِ الْأَصُولِ: تَمَامُ الْمَلَاحِظَةِ لِكَوْنِ الْفِعْلِ لَا مِبَالَاةَ هَتِكًا بِالْمَوْلَى عَدَمَ الْقِيَامِ مَقَامِ الْإِطَاعَةِ لِمَا يَرَاهُ وَاجِبًا أَوْ حَرَامًا، وَهُوَ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى أَزِيدٍ مِنَ الْإِتْيَانِ بِفِعْلِ يَقْطَعُ بِكَوْنِهِ مَعْصِيَةً لِلْمَوْلَى، وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى قَصْدِ هَتِكِ جَنَابِ الْمَوْلَى بِعُنْوَانِهِ، بَلْ إِذَا دَعَاهُ شَقْوَتُهُ إِلَى الْعَمَلِ لَكَانَ عَمَلُهُ هَتِكًا لِحَرَمَةِ الْمَوْلَى وَمُصَدِّقًا لِلْمَعْصِيَةِ مَعَ الْإِصَابَةِ وَلِلتَّجَرِّيِّ مَعَ الْخَطَأِ، فَلَا يَرُدُّ عَلَيْهِ مَا فِي الدَّرَرِ. (2)

وَلَقَدْ أَفَادَ وَأَجَادَ فِي الْوَقَايَةِ حَيْثُ قَالَ: وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّ هَذِهِ الْعُنَاوِينَ مِمَّا لَا يَنْفَكُّ عَنِ التَّجَرِّيِّ وَعَنِ الْمَعْصِيَةِ الْوَاقِعِيَّةِ وَأَنَّهَا هِيَ الْمَنَاطُ فِي اسْتِحْقَاقِ الْعَاصِي

ص: 385

1-1 (1) الدرر: 337، ط-جديد.

2-2 (2) تسييد الاصول 14: 2.

للعقاب، كما أنّ العناوين المقابلة لها من احترام أمر المولى و الانقياد له بمعناه اللغوى و نحوهما ممّا لا ينفكّ عنها الانقياد الاصطلاحى و الإطاعة الواقعيّة، و لولاه ما استحق ذلك عقابا و لا هذا ثوابا بل هما معنى الإطاعة و العصيان و المناط فى القرب و البعد، فالمتجرى مصداق لهذه العناوين و محقّقها فى الخارج و لا ملازم معها. و منه يظهر استحالة الفرض الذى فرضه أعنى المتجرى غير المستخفّ، إلاّ أن يريد من هذه العناوين ما يزيد على الحاصل منها بنفس المتجرى، و لا يناسب ذلك إلاّ الردّ على من أراد تكفير المتجرى لا الحكم عليه باستحقاق العقاب (1).

لا يقال: إنّ الجرأة على المولى إنّما تكون من الصفات النفسانيّة و الأحوال العارضة للنفس، و لا يكون لها مصداق فى الخارج أصلا، بل هو نظير العلم و الإرادة و غيرهما من الصفات التى محلّها النفس. نعم يكون الإتيان بالفعل المتجرى به كاشفا عن تحقّقه فيها و مظهرها لثبوته، و لا يكون مصداقا له كما هو واضح. و حينئذ فلا وجه لسراية القبح إليه بعد كونه مصداقا حقيقيا لبعض العناوين غير المحرّمة. (2)  
لأنا نقول:

أولا: إنّّه ينتقض بالتعظيم و نحوه من مقابلات الهتك، فكما أنّ نفس الفعل المأتى به للتعظيم محكوم بالوجوب و الحسن فكذلك نفس الفعل المتجرى به محكوم بالحرمة و القبح.

و ثانيا: إنّ لازم ذلك هو عدم حرمة الهتك مطلقا، لأنّ كلّ هتك يحكى عن الجرأة على المولى، و هى من الصفات النفسانيّة و الأحوال العارضة للنفس، و لا يكون لها مصداق فى الخارج، فلا وجه لسراية القبح إلى الفعل الخارجى مع كونه

ص: 386

1-1 (1) الوقاية 1:456-457.

2-2 (2) معتمد الاصول: 383.

مصداقاً حقيقياً لبعض العناوين غير المحرّمة، بل المحبوبة كالتكبير حال خطابة المولى للإخلاق بخطبته، وهو كما ترى؛ لشهادة الوجدان على أنّ نفس الفعل المأتمّ به للإخلاق مصداق للإهانة، وهو كاف للحكم بالقبح والحرمة ولو كان الفعل المذكور مثل التكبير محبوباً في نفسه، فنفس التكبير المذكور باعتبار كونه مصداقاً للهتك قبيح، وكشف هذا الهتك عن سوء السريرة وطغيان النفس لا ينافي صدق الإهانة على نفس الفعل وكفايته في الحكم بالقبح والحرمة.

ويشهد له وجدان الفرق بين حاله قبل الإتيان بالفعل وبين حاله بعده، والذمّ في الأوّل راجع إلى خلقه، وفي الثاني راجع إلى فعله، كما قال في الوقاية ويرشدك إليه حكم الوجدان بالفرق الواضح بين من علم سوء سريرته بإتيان ما يقطع بحرمة و بين من علم منه ذلك بعلم الرمل مثلاً و بين حاله قبل الإتيان به و بين حاله بعده و الذمّ في الأوّل متوجّه على خلقه و في الثاني على فعله، و شتان بين ذمّ الشخص و بين ذمّ الفعل. (1)

ثم إن المنقول عن سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه في تهذيب الاصول أنّه سلّم انطباق الهتك و الظلم على الخارج، و إنّما استشكل فيه من ناحية عدم الملازمة بينهما و بين التجرّي (2).

وقد مرّ أنّنا نمنع عدم الملازمة؛ إذ لا تفكيك بين الهتك و الظلم و التجرّي، بل التجرّي مصداق لهذه العناوين لا أنّه ملازم لها، فتدبّر جيّداً.

فتحصّل: أنّ الفعل المتجرّي به أو العزم المتعقّب بالفعل مصداق للهتك و الإهانة، و مندرج تحت عنوان الظلم، و يحكم العقل باستحقاق العقوبة عليه.

ص: 387

1- (1) الوقاية: 457.

2- (2) تهذيب الاصول 16: 2.

الأمر الثالث: في ملازمة حكم العقل بقبح التجزّي مع حكم الشرع بالحرمة. وعدمها ولا يخفى عليك أنه يقع الكلام حينئذ في أنّ حكم العقل بقبح الفعل المتجزّي به هل يستلزم حرمة شرعا أولا؟.

وقد استدللّ على ذلك بقاعدة الملازمة بين الحكم العقليّ و الحكم الشرعيّ أعني كلّما حكم به العقل حكم به الشرع.

أورد عليه في مصباح الاصول بأنّ القاعدة المذكورة مسلّمة إن كان المراد بها إدراك العقل في ناحية سلسلة علل الأحكام الشرعيّة من المصالح و المفساد؛ إذ العقل لو أدراك مصلحة ملزمة في عمل من الأعمال و أدرك عدم وجود مزاحم لتلك المصلحة فلا محالة علم بوجوبه الشرعيّ بعد كون مذهب أهل العدل أنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح و المفساد، وهكذا لو أدرك مفسدة ملزمة بلا مزاحم علم بالحرمة الشرعيّة لا محالة فهذه الكبرى مسلّمة و لا كلام فيها، وإتّما الكلام في صغرها؛ إذ قلّما يوجد مورد يعلم العقل بعدم المزاحم كموارد المستقلّات العقليّة كحسن العدل و قبح الظلم؛ لأنّ العقل لا يحيط بالمصالح الواقعيّة و المفساد النفس الأمريّة و الجهات المزاحمة لها، ولذا ورد في الروايات أنّ دين الله لا يصاب بالعقول و أنّه ليس شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال.

وإن كان المراد بها إدراك العقل في ناحية معلولات الأحكام الشرعيّة كحسن الإطاعة و قبح المعصية و قبح التجزّي و حسن الانقياد فإنّ حكم العقل فيها فرع ثبوت الحكم الشرعيّ المولويّ، فقاعدة الملازمة أجنبيّة عنه.

وعليه فلا- دليل على أنّ حكم العقل بقبح التجزّي يستلزم الحرمة الشرعيّة، بل لنا أن ندّعي عدم إمكان جعل حكم شرعيّ مولويّ في المقام؛ إذ لو كان حكم العقل كافيا في إتمام الحجّة على العبد و في بعثه نحو العمل أو زجره عن العمل كما هو الصحيح فلا حاجة إلى جعل حكم شرعيّ مولويّ آخر، وإن لم يكن كافيا فلا فائدة



فى جعل حكم آخر؛ إذ هو مثل الحكم الأول، فىكون جعل الحكم لغوا يستحيل صدوره من الحكيم تعالى و تقدس (1).

و لا يخفى عليك أن القول بعدم الفائدة منظور فيه؛ إذ ربما يكون الانبعاث موقوفا على حكم مولوى و لكنّ الحاجة إليه فى بعض الأحيان لا تصلح لإثبات الملازمة بين الحكم العقلى و الحكم الشرعى مطلقا، بل هو مختصّ بمورده.

و استشكل الشهيد الصدر قدس سرّه على ما فى مصباح الاصول بأنه كلما كان الشارع يهتمّ بحفظ الملاك بأكثر ممّا يقتضيه الحسن و القبح العقليين من الحفظ الذاتى و كان ذلك-أى الحفظ المذكور-يحصل بجعل الشارع أمكن استكشاف جعل شرعى فى مورد الحكم العقلى من غير فرق بين أن يكون حكم العقل فى مرتبة علل الأحكام أو فى سلسلة معلولاتها. و فى مسألة التجزى يمكن للشارع جعل خطاب تحريمى له لكى يحفظ.

ملاكات أحكامه الواقعية بمرتبة جديدة و زائدة من الحفظ و لو فى حقّ من تنجز عليه التكليف الواقعى بغير العلم، فإنّه إذا علم بحرمة التجزى عليه على كلّ حال فقد يتحرّك و لا يقدم على ارتكاب المخالفة؛ لأنّ للانقياد و التحرك عن خطابات المولى درجات، فقد ينقاد المكلف فى موارد العلم بالتكليف و لكنّه لا-ينقاد فى موارد الاحتمال أو الظن و إن كان منجزا عليه-بحكم العقل-فىكون جعل حرمة التجزى لمزيد الحافظيّة و سدّ أبواب العدم بهذا الخطاب و فى هذه المرتبة، فلا لغوية أصلا. (2)

و لا يذهب عليك أن إمكان ترتّب الفائدة على الحكم الشرعى المولوى

ص: 389

1-1 (1) مصباح الاصول 2:26.

2-2 (2) مباحث الحجج 1:62.

أحيانا لا إنكار له، ولكن لا يكفي ذلك للحكم بالملازمة بين الحكم العقليّ و الشرعيّ؛ لجواز الاكتفاء بالحكم العقليّ في إتمام الحجّة، إذ الذي تقتضيه قاعدة اللطف و الحكمة هو وجود ما يصلح للداعويّة، و الحكم العقليّ في موارد المعلومات ممّا يصلح للداعويّة، فيصحّ أن يقال مع كون الحكم العقليّ كافيا في الاحتجاج فلا حاجة إلى الجعل الشرعيّ المولوي. نعم إذا علم باهتمام الشارع بحفظ الملاك بأكثر من ذلك في بعض الموارد أمكن استكشاف جعل شرعيّ في مورد الحكم العقليّ فيما إذا لم يحصل ذلك إلاّ بجعل شرعيّ، و لكن قلّما توجد موارد يقطع العقل بذلك فيها. هذا، مضافا إلى أنّ الكلام في مراتب المعلولات لا ملاحظة العلل و الملاكات، فتدبر جيّدا.

فتحصّل: أنّه لا- دليل على الملازمة بين حكم العقل باستحقاق العقوبة في الفعل المتجرى به و بين الحكم الشرعيّ إلاّ في موارد العلم باهتمام الشارع بحفظ الملاكات بحيث لا يكتفى بالحكم العقليّ.

الباب الأول فى القطع، وفيه فصول

الفصل الأول فى القطع، ويقع البحث فيه من جهات:

الجهة الأولى: أنّ القطع يكون بنفسه طريقا إلى الواقع و حيث أنّ الطريقة المذكورة عين ذات القطع لا تكون قابلة للجعل مطلقا سواء كان الجعل بسيطا كجعل طريقة القطع، أو مركبا كجعل القطع طريقا لا استقلالا و لا تبعا، كما لا يتصور الجعل فى ذاتيات كلّ شىء كالحيوانية و النطق للإنسان، إذ وجدان الشىء لذاته و ذاتياته ضرورى و لا يحتاج إلى جعل جاعل.

نعم يجوز تعلّق الجعل بوجود القطع أو بإيجاد المقدمات الموجبة للقطع.

و دعوى أنّ الذاتى لا ينفكّ عن الشىء مع أن القطع قد يصيب و قد لا يصيب، فمنه علم أنّ الطريقة و الكاشفة ليستا ذاتيا، و كونه كذلك فى نظر القاطع لا يثبت كونها من لوازمه الذاتية، لأنّ الذاتى لا يختلف فى نظر دون نظر.

مندفعة بأنّ كشف القطع فى نظر القاطع لا يختلف فى نظر دون نظر، ما دام القطع موجودا عند القاطع، و عدم إصابته بالنسبة إلى الواقع لا يجعل القطع غير كاشف فالقطع أينما تحقّق لا ينفكّ عن الكاشفة و حيث إنّها ذاتية لا تحتاج إلى الجعل.

الجهة الثانية: أنّ بعد ما عرفت من كون الطريقة و الكاشفة عين القطع هل

تكون حجية القطع ذاتية أم لا؟

هنا أقوال.

أحدها: أن تأثير القطع في الحجية بمعنى تنجز التكليف و استحقاق العقوبة على المخالفة لازم للقطع، و صريح الوجدان شاهد على ذلك.

و لعل الوجه فيه أن مخالفة التكليف المجهول لا- توجب استحقاق العقوبة بحكم العقل، بل الشرط في تأثيرها في ذلك، هو القطع بالتكليف، فالقطع شرط في تأثير المخالفة في حكم العقل باستحقاق العقوبة، فهذا الشرط كسائر الشروط التكوينية لا يتوقف تأثيره على شيء آخر غير وجود المقتضى. فإذا انضم هذا الشرط إلى وجود المقتضى، فالتأثير لازم قهرا من دون حاجة إلى جعل شرعي أو عقلائي إذ القطع يجعل المخالفة مصداقا لهتك حرمة المولى، و من المعلوم أنه ظلم، و قبح الظلم ذاتي و ليس بمجعول.

نعم المنجزية لا- تكون من لوازم ماهية القطع، بل هي من لوازم وجود القطع، فإذا حصل القطع للإنسان، يحكم العقل بترتب استحقاق العقوبة على المخالفة.

هذا كله بالنسبة إلى المنجزية، و أما المعدرية، فظاهر العبارات أنها كذلك، إذ العقل يحكم بعدم استحقاق العقوبة عند عدم مصادفة قطعه للواقع.

ثانيها: أن استحقاق العقوبة ليس من الآثار القهرية و اللوازم الذاتية لمخالفة التكليف المعلوم قطعا، بل من اللوازم الجعلية من العقلاء، لأن حكم العقل باستحقاق العقوبة ليس مما اقتضاه البرهان، بل من القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء لعموم مصالحها، و مخالفة أمر المولى هتك لحرمة و هو ظلم عليه، و الظلم قبيح، أي مما يوجب الذم و العقاب عند العقلاء، فدخل القطع في استحقاق العقوبة جعلي عقلائي لا ذاتي قهري كسائر الأسباب الواقعية و الآثار القهرية.

فإذا عرفت أن الحجية بمعنى المنجزية من اللوازم الجعلية العقلانية، فبناء على

أن جعل العقاب من الشارع يصحّ القول بجعل المنجزية للقطع شرعا، من دون لزوم محذور.

يمكن أن يقال، إنَّ استحقاق العقوبة على مخالفة التكليف المعلوم من جهة كونها هتك لحرمة المولى لا يحتاج إلى تطابق الآراء، بل العقل مدرک لذلك، ولو لم يكن اجتماع لأثمه من مصاديق قبح الظلم، وقبح الظلم كحسن العدل أمر ثابت ولو لم يكن اجتماع أو لم يوجب اختلالا في النظام، وذلك لملاءمة العدل مع القوّة العاقلة و منافرة الظلم معها وهي تكفي في إدراج القضية في اليقينيّات.

هذا مضافا إلى أن الأوامر الشرعيّة ليست بتمامها دخيلة في حفظ النظام، فتدبر.

ثالثها: أن الصحيح أن حجّية القطع من لوازمه العقليّة بمعنى أن العقل يدرك حسن العمل به وقبح مخالفته و يدرك صحّة العقوبة عند المخالفة لقطعه، لا بمعنى إلزام العقل أو تحريكه و بعثه.

ثم إن إدراك العقل لذلك لا يكون بجعل جاعل أو بناء من العقلاء، لتكون الحجّية من الامور المجعولة، أو من القضايا المشهورة.

بل هو من الامور الواقعيّة الأزليّة، كما هو الحال في جميع الاستلزمات العقليّة و تحرّك الإنسان، نحو ما يراه نفعا له، أو ابتعاده ممّا يراه ضررا عليه ليس بإلزام من العقل بل السبب فيه حبّ النفس و لا اختصاص لذلك، بالإنسان، بل كلّ حيوان يكون كذلك بفطرته، وهذا التحريك تكوينيّ لا بعث تشريعيّ.

و لا يخفى عليك، أن القول الثالث يشبه القول الأوّل، والفرق بينهما في أن القول الأوّل ظاهر في أن العقل حكم بذلك دون القول الثالث، فإنّه صريح في عدم حكم العقل بذلك وهو الصحيح ولكن حركة الإنسان غير حركة الحيوان، فإنّ الحركة في الإنسان ناشئة عن الإدراك، كإدراك الاستلزمات بخلاف الحيوان فإنّه في الغالب

الجهة الثالثة: أنه هل يجوز للشارع أن ينهى عن العمل بالقطع أو لا؟

قال الشيخ الأعظم، لا يجوز ذلك، لاستلزامه التناقض، إذ بمجرد القطع يكون مائع بولا يحصل له صغرى و كبرى أعنى قوله هذا بول و كل بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه، و عليه فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عن المقطوع يوجب التناقض إلا إذا قلنا بأن النجاسة و حرمة الاجتناب من أحكام ما علم بوليته من وجه خاص.

قال المحقق الخراساني، إن المنع عن تأثير القطع ينافي كون التنجيز ذاتيا. هذا مضافا إلى أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا أي أصاب أو لم يصب، و حقيقة في صورة الإصابة.

أورد عليه سيّدنا الإمام قدس سرّه بأن وجه الامتناع ليس لزوم اجتماع الضدين، لأنّ الضدين، أمران وجوديان، و الوجوب و الحرمة و غيرهما من الامور الاعتبارية، بل وجه الامتناع هو لزوم اجتماع الإرادتين المختلفتين على مراد واحد، و الإرادتان، أمران وجوديان واقعيان. هذا مضافا إلى لغوية الحكم الأول لو نهى عن العمل بالقطع.

و كيف ما كان فقد خالفهم صاحب الوقاية بدعوى أنّ التناقض لا يلزم على نحو الكليّة، إذ لا يكون كلّ قطع مصيبا للواقع، و عليه فلا يصحّ الحكم على كلّ القطع بعدم جواز الردع عنه من هذه الجهة.

هذا مضافا إلى أنّ التناقض لا يلزم إلا إذا تعلّق الردع عمّا قطع عليه، و أمّا إذا كان مفادّ الأمانة المعذورية أو رفع تنجيز الحرمة فلا تناقض أصلا. و قد وقع ذلك في ترخيص الشارع في ارتكاب مشكوك الحرمة، بل و مظنونها في موارد البراءة و البيّنة القائمة على حليّة مظنون الحرمة إذ الترخيص لا يختصّ بصورة عدم المصادفة مع الحرام، بل مشكوك الحرمة حلال مطلق إذا كان مورد البراءة و مفادّ الأمانة،

فالتناقض المدعى وجوده، موجود فيها، إذ من المعلوم وجود محرّمات كثيرة، ونجاسات واقعية بين هذه المشكوكات.

فالإشكال مشترك، وطريق الحلّ واحد، وهو أنّ متعلّق القطع و الظنّ هو الحرمة الواقعية، والردع لا يكون عنها أبداً، بل الإذن يكون مؤمناً من عقابها، أو رافعا لتنجّزها، والتنجّز أو العقاب لم يتعلّق به القطع أبداً.

ودعوى أنّ مرتبة الحكم الظاهري محفوظة مع الظنّ والشكّ، لوجود الساتر على الواقع، فيكون بما هو مجهول الحكم حلالاً، بخلاف القطع الذي هو عين الانكشاف، من دون ستر و حجاب الذي لا يدع مجالاً للإذن، ولا لموضوع حكم آخر.

مندفعة بأنّه لا ينحصر جعل الحكم الظاهري في وجود الساتر، بل ليس الوجه في إمكان أخذ الجهل موضوعاً إلاّ تأخّر مرتبة هذا الحكم عن الواقع بسببه، وهذا موجود مع القطع أيضاً فكما أنّ الشئ بعنوان أنّه مجهول الحكم متأخّر عنه، فكذلك متأخّر بعنوان أنّه مقطوع الحكم.

ويمكن أن يقال أولاً: إنّ الترخيص في ارتكاب فعل مقطوع الحرمة ترخيص في المخالفة بنظر القاطع. إذ الإتيان بالفعل مع القطع بالحرمة علّة تامّة، لتحقق عنوان المخالفة، وهي قبيحة بحكم العقل، والإذن فيها يخالف القبح العقلي، ودعوى إمكان رفع التنجّز كما في مورد الظنّ والاحتمال لا- يساعد مع كون التنجّز ذاتياً لوجود القطع و عليه فلا- يفيد تأخّر مرتبة الترخيص عن مرتبة الحكم الواقعي في رفع المحذور، فإنّ القطع بالحكم علّة تامّة لحكم العقل باستحقاق المذمة والعقوبة لمخالفة التكليف، ومع هذا الحكم الواضح العقلي لا يقبل الشئ بعنوان مقطوع الحكم ما يخالف الحكم المتعلّق بنفس الشئ المنكشف بالقطع.

و ثانياً: أنّ النهي عن العمل بالقطع يستلزم التناقض في مرحلة ثبوت الغرض

الفعلية التامة من جميع الجهات وعدمه في نظر القاطع، لأن الغرض الداعي الى جعل التكليف بنظر القاطع موجود و هو فعلي مطلق، حتى في موارد الشك ولا معنى للنهي عن القطع، إلا عدم وجود الغرض الفعلية من جميع الجهات ولا يمكن الجمع بين ثبوت الغرض كما هو مقتضى القطع وبين عدمه كما هو مقتضى النهي عن العمل به كما لا يخفى.

لا- يقال لازم ما ذكر من عدم إمكان الترخيص في مخالفة المقطوع هو عدم جواز تصرف الشارع في حجبة بعض أقسام القطع كالقطع الحاصل من الوسواس، أو القطع القياسي مع أن المعلوم خلافه، إذ الشارع منع عن العمل بالقطع الوسواسي والقياسي بالضرورة.

لأننا نقول إن الردع عن العمل بالقطع الوسواسي أو القياسي بالنسبة إلى عمل نفسه لا بد من أن يكون من جهة طرء عنوان يستوجب تبدل الواقع عن حكمه إلى حكم آخر، فيكون الواقع موضوعا للحكم، إلا في حال الوسواس، فيكون له حكم آخر، نظير العناوين المأخوذة موضوعات للأحكام الثانوية، فشرب النجس مثلا في نفسه حرام، لكن كما أنه، إذا اضطر إليه يجب شربه فكذلك إذا كان المكلف وسواسيا يجب عليه أن يشرب النجس وإن علم أنه نجس، فالوسواسي وإن حكم بتنفيذ الحكم الواقعي في حق نفسه، ولكن للشارع أن يرخّصه في تركه لما يرى من تبدل عنوان الواقع المقطوع الموجب لرفع التنجز واقعا، والوسواسي والقطاع وإن حكما بقطعهما على تنجز الواقع، ولكن لا اعتبار بعد إحراز طرء العناوين المبدلة للحكم الواقعي ولا يناقض هذا الحكم مع الحكم الواقعي بعد كون حكم الشارع عند الوسواس أو القياس متعلقا على المعنون بعنوان الوسواس والقياس، والحكم المقطوع يكون متعلقا بعنوان نفس الشيء، وحيث إنه أعم سقط الواقع عن التنجز ولا يلزم منه الترخيص في المعصية الفعلية، فإنه فيما إذا لم يتبدل الموضوع الواقعي.



و ثالثاً: أنّ ما ذكرناه من عدم حجّية قطع القطّاع، أو قطع الوسواسى، ليس من شواهد عدم كون القطع علّة تامّة للتنجيز، لأنّ القطع عند القاطع يكون منجزاً بنحو العلّية التامّة.

و هكذا ما ذكرناه ليس بمعنى رفع التنجيز، بل معنى ما ذكرناه هو أنّ الحكم بالتنجيز من القاطع لا يعتبر عند الشارع فيما إذا كان القطع كثير الخطأ، ففي هذه الصورة يجوز للشارع النهى عن العمل به، لطروء العناوين المسوّغة لذلك.

فتحصّل أنّه لا يجوز النهى عن العمل بالقطع ما لم يطرأ عنوان آخر يسوّغ النهى عنه، كما فى مورد الوسواس أو القطّاع أو من أخذ بالقياس.

تنبيه فى حقيقة الحكم و مراتبه

ذكر جماعة أنّ مراتب الحكم أربعة: إحداها مرتبة الاقتضاء، و يعبر عنها بمرتبة الشائبة، و ليس لهذه المرتبة إلا شائبة الثبوت، فمثل طبيعة النظافة مثلاً فى نفسها ذات مصلحة مستعدّة باستعداد ماهوى لقبول الوجوب فمع وجود المانع عن الوجوب يقال لها شائبة الوجوب، و وجوب اقتضائى و ليس لها وراء ذلك ثبوت و وجود، كما لا يخفى.

ثانيها مرتبة الإنشاء، و هو إيجاد المعنى باللفظ إيجاداً لفظياً، بحيث ينسب الوجود الواحد إلى اللفظ بالذات، و الى المعنى بالعرض.

ثالثها مرتبة الفعلية، و هى التى تبلغ مرتبة البعث و الزجر بنحو الجدّ، فإذا أنشأ المولى حكماً بداعى جعل الداعى من جدّ و إرادة جزئية تمّ الأمر من قبل المولى.

رابعها مرتبة التنجيز، و هى ما إذا بلغ الحكم إلى مرتبة الوصول إلى المكلف و حصول العلم به، و حينئذ يكون مخالفته موجبة لاستحقاق العقوبة، و هذا هو معنى التنجيز.

يمكن أن يقال إنّ مراتب الحكم اثنتان: إحداها مرتبة الإنشاء و ثانيتهما مرتبة

الفعليّة من قبل المولى، إذ مرتبة التنجّز ليست من مراتب الحكم حيث إنّ علم المكلف و جهله بالحكم لا يوجب تغييراً في ناحية الحكم الفعليّ من قبل المولى. وهكذا مرتبة الاقتضاء ليست من مراتب الحكم، لأنّه ليس فيها ثبوت حكم أصلاً.

الجهة الرابعة: في التجزّي، واعلم أنّه لا إشكال في أنّ القطع عند الإصابة يوجب التنجيز واستحقاق العقوبة على المخالفة.

وإنّما الكلام في أنّ القطع عند عدم الإصابة و التجزّي، هل يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة أو لا؟

و يقع الكلام في أمور:

الأمر الأوّل: أنهم استدّلوا على أنّ التجزّي يوجب استحقاق العقوبة بوجهه، منها الاتّفاق و الإجماع، اجيب عنه بأنّ الإجماع المحصّل غير حاصل، و المنقول ليس بحجّة، هذا مضافاً إلى أنّ المسألة عقليّة، و الإجماع فيها لا يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام.

و منها حكم العقل بتقريب أنّ العقاب على المعصية الواقعيّة ليس إلّا لكونه هتكاً لحرمة المولى و جرأة عليه و هذا الملاك موجود في التجزّي، و مقتضاه هو استحقاق المتجرّي للعقوبة. لا يقال إنّ العقاب على المعصية يكون لأجل ذات المخالفة مع الأمر و النهي، أو لأجل تفويت الغرض، أو لأجل ارتكاب المبعوض للمولى، لأنّنا نقول ليس كذلك لوجود الكلّ في صورة الجهل. و مع ذلك لا يحكم فيه باستحقاق العقوبة.

فالتجزّي مشترك مع المعصية الواقعية في المناط الذي يحكم العقل لأجله باستحقاق العقوبة و هو الإقدام على المعصية و عدم المبالاة بنهى المولى و هتك حرمة، و مقتضاه هو استحقاق العقوبة بالتجزّي كما يستحقّها بارتكاب المعصية الواقعيّة.

و دعوى أنّ استحقاق المذمّة على ما كشف عنه الفعل من سوء السريرة لا يوجب استحقاقها على نفس الفعل، و من المعلوم أنّ الحكم العقلى باستحقاق الذمّ، إنّما يلازم استحقاق العقاب شرعا إذا تعلّق بالفعل، لا بالفاعل.

مندفعة بما عرفت من حكم العقل باستحقاق العقوبة، بمجرد القطع بالتكليف، و الإقدام على المخالفة، من دون فرق بين الموافقة للواقع عدمها، و ذلك لأنّ الفعل المتجرى به مضافا إلى أنّه كاشف عن سوء السريرة يكون مصداقا للهتك و الإهانة بالنسبة إلى المولى و هذا بنفسه ظلم و هو تمام الموضوع لاستحقاق العقوبة.

الأمر الثانى: فى أنّ الاستحقاق المذكور هل يكون على الفعل المتجرى به أو خصوص العزم، و المختار هو الأول.

و الوجه فيه، أنّه مصداق للهتك و الإهانة للمولى، و الهتك قبيح و محكوم بالحرمة و لا ينافيه عدم اتّصاف الفعل فى نفسه بشىء من موجبات القبح، إذ صيرورة الفعل مصداقا للهتك يكفى فى كونه موجبا لاستحقاق العقوبة و إن لم يتغيّر وجهه فى نفسه، و حيث إنّ موضوع القبح و الحرمة مع موضوع الحكم النفسى للفعل مختلف فلا- منافاة و لا- تضادّ بين كون الفعل محكوما بالجواز فى نفسه، و بين كونه محكوما بالحرمة باعتبار كونه مصداقا للهتك و الإهانة بالنسبة إلى المولى.

و إنّما المنافاة فيما إذا ادّعى القبح بحسب ذات الفعل و هو خلاف المفروض، و دعوى أنّ اتّحاد الفعل المتجرى به مع عنوان الهتك و الإهانة ليس دائميّا، لأنّ من أقدم على مقطوع الحرمة من جهة شقوة نفسه لا من جهة الاستخفاف بالمولى، لا يكون إقدامه هتكا للمولى.

مندفعة بأنّ الهتك يصدق مع القطع بكونه معصية للمولى، و لو لم يقصد الهتك لكفاية مخالفته، مع القطع المذكور فى صدق الهتك و الإهانة.

لا يقال، إنّ الجرأة على المولى، تكون من الصفات النفسانيّة و الأحوال العارضة

على النفس، والفعل المتجرى به يكشف عن تحققها في النفس، ولا يكون هو بنفسه مصداقا لها، والقبيح هو الجرأة ولا وجه لسراية القبح منها إلى الفعل.

لأننا نقول أولاً: إنه منقوض بمثل التعظيم ونحوه، فكما أن نفس الفعل المأتى به للتعظيم محكوم بالحسن والوجوب، فكذلك نفس الفعل المتجرى به محكوم بالقبح والحرمة.

و ثانياً: إن لا يزم ذلك هو عدم القول بحرمة الهتك مطلقاً، لأن كل هتك يحكى عن الجرأة على المولى، وهي محكومة بالحرمة لا نفس الفعل وهو كما ترى، وبالجملة كشف الهتك عن سوء السريرة والجرأة والطغيان لا ينافى صدق الإهانة على الفعل المتجرى به وكفاية ذلك في الحكم بالقبح أو الحرمة.

فتحصّل أنّ الفعل المتجرى به، أو العزم المتعقب بالفعل، مصداق للهتك والإهانة، وبهذا الاعتبار يندرج الفعل المتجرى به تحت عنوان الظلم، وحكم العقل باستحقاق العقوبة عليه.

الأمر الثالث: في ملازمة حكم العقل مع حكم الشرع وعدمها في الاستحقاق المذكور.

ربّما يستدلّ على ذلك في المقام بقاعدة الملازمة بين الحكم العقليّ والحكم الشرعيّ، أعني كلّما حكم به العقل حكم به الشرع.

أورد عليه في مصباح الاصول بأنّ القاعدة المذكورة مسلّمة إن كان المراد بها، إدراك العقل في ناحية سلسلة علل الأحكام الشرعيّة من المصالح والمفاسد، إذ العقل لو أدرك مصلحة ملزمة في عمل من الأعمال وأدرك عدم وجود مزاحم لتلك المصلحة فلا محالة علم بوجوبه الشرعي بعد كون مذهب أهل العدل، أنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد.

وهكذا لو أدرك مفسدة ملزمة بلا مزاحم علم بالحرمة الشرعيّة لا محالة، فهذه

الكبرى مسلّمة و لا كلام فيها، وإّما الكلام فى صغرها، إذ قلّما يوجد مورد يعلم العقل بعدم المزاحم كمورد المستقلّات العقلية، كحسن العدل وقبح الظلم، لأنّ العقل لا يحيط بالمصالح الواقعية، و المفسد النفس الأمرية، و الجهات المزاحمة لها. و لذا ورد فى الروايات: أنّ دين الله لا يصاب بالعقول، و أنّه ليس شىء أبعد عن دين الله من عقول الرجال.

و إن كان المراد بها إدراك العقل فى ناحية معلومات الأحكام الشرعية، كحسن الطاعة و قبح المعصية و قبح التجرّي و حسن الانقياد، فإنّ حكم العقل فيها فرع ثبوت الحكم الشرعىّ المولوى، فقاعدة الملازمة أجنبية عنه. هذا مضافا إلى لغويةّ الجعل الشرعى مع وجود الحكم العقلى.

و دعوى أنّ كلّما كان الشارع يهتمّ بحفظ الملاك، بأكثر ممّا يقتضيه الحسن و القبح من الحفظ الذاتى، و كان ذلك أى الحفظ المذكور يحصل بجعل الشارع أمكن استكشاف جعل شرعى، فى مورد الحكم العقلىّ من غير فرق بين أن يكون حكم العقل فى مرتبة علل الأحكام أو فى سلسلة معلولاتها.

ففى مسألة التجرّي يمكن للشارع جعل خطاب تحريمىّ له لكى يحفظ ملاكات أحكامه الواقعية بمرتبة جديدة و زائدة من الحفظ و لو فى حقّ من تنجز عليه التكليف الواقعى بغير العلم، فإنّه علم بحرمة التجرّي عليه على كلّ حال فقد يتحرّك و لا- يقدم على ارتكاب المخالفة، لأنّ للانقياد و التحرك عن خطابات المولى درجات، فقد ينقاد المكلف فى موارد العلم بالتكليف و لكنّه لا ينقاد فى موارد الاحتمال أو الظنّ و إن كان منجزا عليه بحكم العقل، فيكون جعل حرمة التجرّي لمزيد الحافظية و سدّ أبواب العدم بهذا الخطاب، و فى هذه المرتبة فلا لغويةّ أصلا.

مندفعة بأنّ إمكان ترتّب الفائدة على الحكم الشرعىّ أحيانا لا- إنكار له، و لكن ذلك لا يكفى للحكم بالملازمة بين الحكم العقلىّ و الشرعىّ لجواز اكتفاء الشارع

بالحكم العقلي في إتمام الحجّة، إذ غاية ما تقتضيه قاعدة اللطف، والحكمة هو وجود ما يصلح للداعويّة، والحكم العقلي في سلسلة المعلولات ممّا يصلح للداعويّة فلا حاجة إلى الجعل الشرعيّ المولويّ. نعم إذا علم باهتمام الشارع بحفظ الملاك بأكثر من ذلك في بعض الموارد، أمكن استكشاف جعل شرعيّ في مورد الحكم العقليّ، ولكن قلّما توجد موارد يقطع بذلك فيها.

فتحصّل أنّه لا دليل على الملازمة إلّا في موارد العلم باهتمام الشارع بحفظ الملاكات، بحيث لا يكتفى بالحكم العقليّ.

**التنبيه الأول: في أنّ العزم المجرد لا قبح فيه، بل القبح فيه لتعقّب العزم بالفعل الخارجى أو...**

فى أنّ العزم المجرد لا قبح فيه، بل القبح فيه لتعقّب العزم بالفعل الخارجى أو لتعلّقه بالفعل المذكور مع زعم كونه معصية و بعبارة اخرى قبح العزم تبع لقبح متعلّقه و ليس بذاتى، قال فى نهاية الاصول: إنّ قبح العزم مثلا ليس لما أنّه عزم بل لما أنّه عزم للمعصية و مؤدّها إليها بالآخرة، فقبح المعصية بما أنّها هتك لحرمة المولى و خروج عن رسم عبوديته ذاتى، و قبح العزم و الإرادة تبعى، فكيف يقال بعدم ثبوت العقاب على نفس الهتك و بثبوته للعزم عليه؟! مع أنّ العزم على الهتك ليس مصداقا للهتك، بل يكون قبيحا من جهة تعلّقه بالهتك القبيح.

(1)

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفاية حيث قال: إنّ عنوان الهتك و الخروج عن زى الرقيّة ممّا لا ينطبق على الفعل الخارجى، بل ينطبق على أمر نفسى عبّر عنه بالعزم على المعصية.

لما عرفت من أنّ الهتك ناش من الفعل الذى هو معصية فى الواقع أو علم بكونه معصية، و ليس مجرد العزم هتكاً؛ لعدم كونه مخالفاً للتكليف، إذ لا تكليف بالنسبة إلى العزم كما لا يخفى.

و دعوى أنّ العبد إذا صار بصدد الجرى الخارجى فيما يخالف رضا المولى و فيما

ص: 403

يبغضه ولكن لم يتحقق منه أى عمل خارجي أصلاً لمانع أقوى منه، كما لو أراد أن يسب المولى فأغلق شخص فمه و منعه عن التفوه بأي كلمة فإنه لا إشكال في صدق التجري و الهتك و غيرهما من العناوين المتقدمة على مجرد كون العبد في مقام الخروج عن العبودية و بصدد مخالفة المولى و مجرد الجرى النفسى على طبق الصفة الكامنة في النفس الآدى عبر عنه صاحب الكفاية بالعزم على الفعل، و إذا فرض صدق هذه العناوين على العمل النفسى في مورد لا يكون هناك عمل في الخارج كشف ذلك عن أنّ هذه العناوين ليست من عناوين الخارج، بل من عناوين النفس، و عليه ففي المورد الذى يصدر منه عمل خارجي لا يصدق التجري على العمل الخارجى؛ إذ الجرى النفسى و كونه في مقام العصيان أمر سابق عليه. و قد عرفت أنّ التجري يصدق عليه. (1)

مندفعة بأنّ الفعل في المثال المذكور كفعل الأكم، فإنّ إشاراته تقوم مقام الفعل مع وجود المانع، و يكون قبح العزم و الإرادة فيه ناش عن إشاراته التى تقوم مقام الفعل، و إلاّ فقد عرفت من أنّ مجرد العزم و الإرادة لا يكون مخالفاً للتكليف؛ إذ لم يرد تكليف بعدم العزم و الإرادة كقوله «لا تعزموا».

### **التنبيه الثانى: فى الأدلة النقلية التى يمكن الاستدلال بها فى المقام و هى...**

فى الأدلة النقلية التى يمكن الاستدلال بها فى المقام و هى طائفتان الطائفة الاولى هى التى يمكن الاستدلال بها على حرمة نفس القصد و العزم على المعصية و هى مشتملة على الآيات و الروايات.

فمن الأولى قوله تعالى: تَلَكَّ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ (2).

ص: 404

1-1 (1) منتهى الاصول 4:51.

2-2 (2) القصص: 83.



بتقريب أن الآية الكريمة تدلّ على أن الآخرة للذين لا إرادة لهم بالنسبة إلى العلوّ والفساد، فيستفاد منها أن إرادة العلوّ والفساد مبعوضة و موجبة للمحروميّة.

وقوله تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ** (1) لدلالته على أن محبة إشاعة الفحشاء سبب للعذاب

وقوله عزّ وجلّ **وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** (2) لدلالته على أن ما في الأنفس من النيّات مورد المحاسبة والمؤاخذه، إذا كانت نيّات للمعاصي،

وقوله تبارك وتعالى: **الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهْدَ إِلَيْنَا إِلَّا نُونُ مِنْ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأْتِينَا بَقْرَبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَ بِالَّذِي قُلْتُمْ فَلَمْ فَنَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ** (3) بتقريب أن نسبة القتل إلى المخاطبين مع تأخرهم عن زمن القاتلين بكثير ليس إلا من جهة رضاهم بقتلهم، فالرضا بالقتل موجب لإسناد القتل إليهم أيضاً، ومن المعلوم أن ما يوجب إسناد القتل لا يخلو عن المؤاخذه، وإلى غير ذلك من الآيات الكريمة الدالّة على استحقاق المؤاخذه والمحاسبة والعذاب والمحروميّة من دار الآخرة بسبب العزم والإرادة والرضا بالنسبة إلى المعاصي وإشاعة الفحشاء وغير ذلك من المنكرات.

ومن الثانية ما رواه في الكافي بسند موثّق عن النوفلي عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم، «نبيّة المؤمن خير من عمله، ونبيّة الكافر شرّ من

ص: 405

1-1 (1) النور: 19.

2-2 (2) البقرة: 284.

3-3 (3) آل عمران: 183.

عمله، وكلّ عامل يعمل على نيّته.» (1) بتقريب أنّه يدلّ على أنّ نيّة الكافر شرّ أزيد من شرّ عمله، ومن المعلوم أنّ الشرّ قابل للمؤاخذة.

ومنها ما رواه فى العلل مرسلًا عن ابى جعفر عليه السّلام أنّه كان يقول: «نيّة المؤمن أفضل من عمله؛ وذلك لأنّه ينوى من الخير ما لا يدركه، ونيّة الكافر شرّ من عمله وذلك لأنّ الكافر ينوى الشرّ ويأمل من الشرّ ما لا يدركه. (2) بالتقريب الماضى.

ومنها ما رواه فى الكافى عن على بن إبراهيم عن أبيه عن القاسم بن محمّد عن المنقرى عن أحمد بن يونس عن أبى هاشم قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «إنّما خلّد أهل النار فى النار لأنّ نيّاتهم كانت فى الدنيا أن لو خلّدوا فيها أن يعصوا الله أبداً، وإنّما خلّد أهل الجنّة فى الجنّة لأنّ نيّاتهم كانت فى الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً فبالنيّات خلّد هؤلاء وهؤلاء، ثمّ تلا قوله تعالى قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَى شَاكَلْتَهُ قَالَ:

على نيّته. (3) وهو ضعيف بسبب جهالة أحمد بن يونس.

ويدلّ هذا الخبر على أنّ نيّة المعصية الواقعيّة إلى الأبد سبب للعذاب الدائم، كما أنّ نيّة الإطاعة الحقيقيّة أبداً موجبة للنعيم الدائم. وعليه فالنيّة سبب للمؤاخذة.

ومنها ما رواه فى المحاسن عن أحمد بن محمّد بن خالد عن على بن الحكم عن ابى عروة السلمى عن ابى عبد الله عليه السّلام قال: «إنّ الله يحشر الناس على نيّاتهم يوم القيامة» (4) بتقريب أنّ الحديث يدلّ على أنّ النيّة سبب لكيفيّة الحشر.

ومنها ما رواه فى التهذيب باسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن أبى جعفر عن أبى الجوزاء عن الحسين بن علوان عن عمرو بن خالد عن زيد بن على عن

ص: 406

- 1-1) الوسائل: الباب 6 من أبواب مقدّمة العبادات، ح 2.
- 2-2) الوسائل: الباب 6 من أبواب مقدّمة العبادات، ح 17.
- 3-3) الوسائل: الباب 6 من أبواب مقدّمة العبادات، ح 4.
- 4-4) الوسائل: الباب 5 من أبواب مقدّمة العبادات، ح 5.

آبائهم عليهم السّلام عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم أنّه قال: «إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنة فالقاتل والمقتول في النار، قيل يا رسول الله: هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: صلّى الله عليه وآله وسلّم لأنّه أراد قتله» (1) بتقريب أنّ التعليل بقوله «لأنّه أراد قتله يدلّ على أنّ العداوة سبب للمؤاخذه والدخول في النار وإن منعت عنها الموانع.

ومنها ما رواه في الكافي عن أبي علي الأشعريّ عن محمّد بن سالم عن أحمد بن النضر عن عمرو بن شمر عن جابر عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «لعن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم في الخمر عشرة: غارسها وحارسها وعاصرها وشاربها وساقها وحاملها والمحمولة له وبيعها ومشتريها وآكل ثمنها» (2) والحديث ضعيف من جهة عمرو بن شمر.

ونحوه ما عن شعيب بن واقد (3).

بتقريب أنّ الخبر يدلّ على أنّ فعل بعض المقدمات بقصد ترتّب الحرام ممّا يوجب العقاب. وهو أيضا ضعيف.

ومنها ما رواه الصدوق قدّس سرّه في العلل عن الرضا عليه السّلام: «و من غاب عن أمر فرضي به كان كمن شاهده وأتاه» (4).

ومنها ما رواه في المحاسن عن محمّد بن مسلم رفعه قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام:

«إنّما يجمع الناس الرضا والسخط، فمن رضى أمرا فقد دخل فيه، ومن سخط فقد خرج منه». (5) والخبران يدلّان على أنّ الرضا بفعل قوم بمنزلة إتيان ذلك الفعل، و

ص: 407

1-1) الوسائل: الباب 67 من أبواب جهاد العدو، ح 1، ولعلّ الصحيح الحسن بن علوان لعدم وجود الحسين بن علوان.

2-2) الوسائل: الباب 55 من أبواب ما يكتسب به، ح 4.

3-3) المصدر السابق.

4-4) الوسائل: الباب 5 من أبواب الأمر والنهي، ح 5.

5-5) الوسائل: الباب 5 من أبواب الأمر والنهي، ح 10.

غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة على حرمة نفس العزم و المؤاخذه عليه.

الطائفة الثانية هي التي تكون في قبال الطائفة الاولى و تدل على العفو و عدم ترتب العقاب و المؤاخذه:

منها صحيحة زرارة عن أحدهما عليهما السّلام قال: إنّ الله تبارك و تعالى جعل لأدم في ذرّيته أنّ من همّ بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة، و من همّ بحسنة و عملها كتبت له عشرا، و من همّ بسيئة لم تكتب عليه، و من همّ بها و عملها كتبت عليه سيئة». (1)

و منها موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إنّ المؤمن ليهمّ بالحسنة و لا يعمل بها فتكتب له حسنة و إن هو عملها كتبت له عشر حسنات، و إنّ المؤمن ليهمّ بالسيئة أن يعملها فلا يعملها فلا تكتب عليه». (2)

و منها موثقة ابن بكير عن أبي عبد الله عليه السّلام أو عن أبي جعفر عليه السّلام: «أنّ الله تعالى قال لأدم: يا آدم جعلت لك أن من همّ من ذرّيته سيئة لم تكتب عليه، فإن عملها كتبت عليه سيئة»، الحديث. (3)

و منها صحيحة جميل عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا همّ العبد بالسيئة لم تكتب عليه». (4)

و غير ذلك من الأخبار التي يتراءى مناقضتها مع الأخبار السابقة.

وقد جمع الشيخ الأعظم قدس سرّه بين الطائفتين باختلاف الموضوع أي بحمل الأخبار الأخيرة على من ارتدع عن قصده بنفسه و حمل الأخبار السابقة على من بقى على قصده حتّى عجز عن الفعل لا باختياره، أو بحمل الأخيرة على من اكتفى بمجرّد القصد

ص: 408

- 1-1) الوسائل: الباب 6 من أبواب مقدّمة العبادات، ح 5.
- 2-2) الوسائل: الباب 6 من أبواب مقدّمة العبادات، ح 8.
- 3-3) الوسائل: الباب 6 من أبواب مقدّمة العبادات، ح 8.
- 4-4) الوسائل: الباب 6 من أبواب مقدّمة العبادات، ح 10.

و السابقة على من اشتغل عند القصد ببعض المقدمات. و استشهد له بحرمة الإعانة على المحرّم حيث عمّمه بعض الأساطين لإعانة نفسه على الحرام، و لعلّه لتتقيح المناط لا بالدلالة اللفظيّة. (1)

و لا يذهب عليك: أنّ الجمع المذكور بكلا شقّيه لا يخلو عن بعض الشواهد لشهادة بعض الأخبار عليه حيث إنّ الموضوع في الأخبار الأخرى مقيّد بعدم الإتيان و لو بالمقدمات، بخلاف الموضوع في بعض الأخبار السابقة فإنّه مقيّد بمن أتى ببعض المقدمات كالأخبار الواردة في لعن غارس الخمر و حارسها و عاصرها و نحوهم ممّن يقصد تحصيل الخمر و أخبار التقاء المسلمين بسيفهما، أو أنّ الموضوع في بعض الأخبار السابقة مقيّد بمن يمنعه المانع كالأخبار الواردة في أنّ القاتل و المقتول من المؤمنين إذا تقاطلا- كلاهما في النار؛ إذ المقتول أراد قتل الآخر إلا أنّ القاتل يمنعه عن ذلك، بخلاف الموضوع في أخبار العفو بناء على اختصاصه بما إذا ارتدع عن الفعل بنفسه فتأمل.

و لكن مع ذلك لا تعميم للجمع المذكور بكلا شقّيه بالنسبة إلى جميع الأطراف؛ و لذا تبقى المعارضة في سائر الأطراف ممّا لم يتعرّض فيه إلا نفس الإرادة و النية كأخبار العفو و أخبار نية المؤمن خير من عمله و نية الكافر شرّ من عمله و أخبار خلود أهل النار في النار و خلود أهل الجنة في الجنة بالنيّات و الآيات و الأخبار الدالّة على أنّ الرضا بعمل قوم بمنزلة الإتيان به أو أنّ ما في الأنفس و القلوب من نية المحرّمات مورد المؤاخذه و المحاسبة.

فالأولى أن يقال: يجمع بين هذه الأطراف أيضا باختلاف الموضوع من ناحية أخرى، فما ذكره الشيخ مفتاح لكيفية الجمع بين الأخبار؛ إذ الموضوع في سائر

ص: 409

الأخبار أيضا يختلف مع أخبار العفو، فإنّ موضوع أخبار العفو هو العزم على فعل المعصية من نفسه، والموضوع في الآيات و الروايات الدالّة على أنّ الرضا بفعل قوم بمنزلة الإتيان به هو الرضا بوقوع المنكرات و الفساد من الغير و ترك الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر؛ و هكذا موضوع أخبار العفو هو العزم على المعصية من نفسه، و موضوع أخبار الخلود هو الكفر و الإيمان اللذان يقتضيان المعصية أو الإطاعة الأبدية إن لم نقل بأنّ النية في المؤمن و الكافر مع فرض تلبسهما بالعمل في الجملة يكفي في الفرق بين موضوع هذه الأخبار أخبار العفو، و أيضا الموضوع في أخبار نية المؤمن خير من عمله و نية الكافر شرّ من عمله هو بيان توسعة النية في الطرفين، و ليس في مقام بيان أنّ نية المعصية من المؤمن توجب المؤاخذة، و هكذا الموضوع في الآية الكريمة: **وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ** هو بيان المؤاخذة على المعاصي القلبية كالنفاق و الشرك و الكفر، فالآية تدلّ على أنّ إبداءها أو إخفاءها لا يوجب الفرق في عقوبتها، و لا دلالة لمثلها على أنّ نية المعصية و العزم عليها مورد المحاسبة و المؤاخذة و العقاب.

و إن أبيت عن هذا الجمع و ادّعت أنّ عدّة من الأخبار مختصّة بباب العزم و الإرادة كإرادة العلوّ و الفساد، فيجمع بينها و بين أخبار العفو بالتخصيص؛ فإنّ النسبة بينهما هي العموم و الخصوص، فلا تعارض بين الآيات و الأخبار المذكورة كما لا يخفى.

و عليه فالآيات و الأخبار السابقة دلّت على ثبوت العقاب في موارد خاصّة كإرادة القتل أو محبة إشاعة الفحشاء و تقدّم هذه الموارد على أخبار العفو عن العزم على المعصية جمعا بينهما.

و من المعلوم إنّ إثبات العقوبة في هذه الموارد لا يستلزم ثبوت العقاب على مطلق قصد المعصية؛ إذ المحرّمات مختلفة. و لعلّ اختلاف مفاسدها و أهميّة بعضها

يوجب جعل العقاب على نفس الإرادة في هذه الموارد حتّى يحذر الناس من القرب إليها. هذا، مضافاً إلى احتمال أن يكون المقصود من الإرادة والمحبة في مثل قوله تعالى:

تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً وفي مثل:

إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية. هي الإرادة والمحبة العملية كقوله تعالى: يُريدون أن يُطفئوا نور الله الآية.

ولو سلّمنا دلالة الآيات والأخبار على ترتّب استحقاق العقاب على مجرد قصد المعصية مطلقاً من دون فرق بين موارد المعصية، فلا تعارض بينها وبين أخبار العفو لأنّ أخبار العفو؛ تدلّ على عدم فعليّة هذا الاستحقاق تفصّلاً من الله سبحانه وتعالى، ولا منافاة بينهما. وعليه فبعد الجمع بين طوائف الأخبار يستفاد من مجموع الأدلّة عدم ترتّب المؤاخذه على تية المعصية عدا موارد خاصّة.

ولو سلّمنا التعارض بين الأخبار فيجوز فيها قواعد الأخبار المتعارضة فإن قلنا بالتخيير فهو، وإلا فمقتضى القاعدة هو التساقط، وقد عرفت أنّ العقل لا يحكم باستحقاق العقوبة على مجرد العزم والقصد.

فتحصّل: أنّه لا دليل عقلاً ولا نقلاً على فعليّة حرمة نفس القصد والعزم عدا موارد خاصّة كالكفر ومحبة إشاعة الفحشاء وإرادة العلوّ والفساد، ومع عدم فعليّة حرمة نفس العزم والقصد فالعقوبة في موارد التجزّي يختصّ بما إذا أتى بالفعل، ولا يكفي مجرد العزم، فلا تغفل.

### **التنبيه الثالث: أنّ موضوع البحث في التجزّي لا يختصّ بصورة القطع، بل موضوعه هو الحجّة...**

أنّ موضوع البحث في التجزّي لا يختصّ بصورة القطع، بل موضوعه هو الحجّة غير المطابقة للواقع سواء كانت هي القطع أو العلم الإجمالي أو الظنّ أو احتمال التكليف المنجز كالشبهة البدويّة في الحكم قبل الفحص، فإذا قامت الحجّة المذكورة يكون الحكم منجزاً.

عليه و لا- مؤمن له بالنسبة إليه، فاللازم هو مراعاته، فإذا خالفه و أصاب القطع أو الظنّ أو الاحتمال المنجّز للواقع فهو عاص حقيقة، و إذا لم يصب القطع و أخواه الواقع فهو متجرّي من دون فرق بين القطع و أخويه، بل إذا جاء به برجاء عدم مصادفة الحرام الواقعي و اتفقت الإصابة فهو عاص حقيقة؛ لأنّ وظيفته هو تركه، كما أنّه لو جاء به برجاء عدم مصادفة الحرام و لم يصادف فهو عاص بالتجرّي؛ لأنّ وظيفته هو الترك، و يخرج بارتكابه عن زىّ العبوديّة و الطاعة لمولاه.

### **التنبيه الرابع: أنّه لو وجد مؤمنا و استند إليه في ارتكاب المشتبه فلا كلام في كونه معذورا...**

أنّه لو وجد مؤمنا و استند إليه في ارتكاب المشتبه فلا كلام في كونه معذورا سواء طابق المؤمن الواقع أو لم يطابق؛ لأنّه اعتمد على الحجّة و لم يخرج بذلك عن زىّ العبوديّة.

و أمّا إذا لم يستند إليه و ارتكب المشتبه برجاء مصادفة الحرام و لم يصادف كمن شرب مستصحب الحليّة برجاء أن يكون هو الحرام الواقعي و لم يصادف فالمحكّي عن المحقق النائيني أنّ هذا تجرّ أيضا، و يترتب عليه أحكامه.

و هو جيّد، بل هو عاص حقيقة إن كان الشرب المذكور في الواقع شربا حراما؛ لأنّه لم يستند إلى الاستصحاب في ارتكاب المشتبه. و مجرد مطابقة عمله مع المؤمن من دون استناد إليه لا يكفي في صحّة الاعتذار بالنسبة إلى ما صدر عنه، فتأمل.

و عليه فدعوى المنع من جهة أنّ الفعل له مؤمن شرعيّ يستند إليه. (1)

كما ترى؛ لأنّ المفروض أنّه لم يستند إليه، بل أخذ جانب احتمال الخلاف و صادف الواقع، فهو أتى بالواقع من دون عذر، فيصدق عليه أنّه عصى في الحقيقة و

ص: 412



### التنبيه الخامس: أن العقل كما عرفت يحكم باستحقاق العقوبة عند مخالفة الله تعالى بإتيان المنهَى

أنّ العقل كما عرفت يحكم باستحقاق العقوبة عند مخالفة الله تعالى بإتيان المنهَى عنه أو ترك المأمور به؛ فإنّ نفس المخالفة هتك للمولى. هذا بالنسبة إلى مخالفة المولى و استحقاق العقوبة، و أما بالنسبة إلى الإطاعة و استحقاق المثوبة فلا حكم للعقل باستحقاق المثوبة عند الانقياد له تعالى سواء أصاب مع الواقع أو لم يصب؛ لأنّ المطيع أدى وظيفته كما لا استحقاق للمثوبة في إطاعة المملوك لمولاه خصوصاً في المملوك الذي كان جميع ما له من الوجود و ما يتعلّق به من مولاه.

نعم، يصير بذلك لائقاً للتفضّل من مولاه. و عليه ففي مورد صدق المخالفة و الهتك و لو بالتجرّي يحكم العقل باستحقاق العقوبة، و أمّا في مورد صدق الموافقة و الانقياد فلا حكم للعقل باستحقاق المثوبة و إن حكم بلياقة المطيع للتفضّل. و ممّا ذكر يظهر ما في بعض العبارات من جعل العقل حاكماً في البابين.

### التنبيه السادس: أن حكم التجرّي يختلف شدّة و ضعفا باختلاف حال...

أنّ حكم التجرّي يختلف شدّة و ضعفا باختلاف حال المتجرّي و اختلاف المنجّز احتمالاً- و ظناً و علماً و اختلاف المتجرّي به قال في الوقاية:

أنّ حكم التجرّي يختلف شدّة و ضعفا مع اتّحاد المتجرّي به من جهات مختلفة فالتجرّي من العالم أو الشيخ المسنّ أشدّ من الجاهل أو الشابّ، كما أنّ التجرّي مع الشكّ أقوى منه مع الاحتمال و أضعف من الظنّ، و لكنّه يختلف إذا قست المحرّمات بعضها ببعض، فالتجرّي بالإقدام الاحتمالي على قتل المؤمن أشدّ من الإقدام الظنّي على قتل حيوان محترم، و هو بالإقدام مع الشكّ على وطى المحصنة أشدّ من الإقدام على وطى الحليلة الحائض ظناً (1).

## التنبية السابع: أنه إذا عصى العبد مولاه بسبب غلبة شقوته استحق العقوبة بنفس المخالفة...

أنه إذا عصى العبد مولاه بسبب غلبة شقوته استحق العقوبة بنفس المخالفة، فإنه هتك لمولاه وجرأة عليه و خروج عن زى العبودية و إن لم يقصده باللاحظ الاستقلالى، و إذا قصد مع ذلك عنوان التجزى و المعصية باللاحظ الاستقلالى يتعدّد سبب الاستحقاق للعقوبة؛ لأنه حينئذ ارتكب هتكين: أحدهما: هو الإتيان بالمنهى أو ترك المأمور به مع أنّهما هتك بنفسهما و إن لم يكن داعية إلا غلبة شقوته. و ثانيهما: هو قصد الهتك و التجزى بالفعل الحرام أو ترك المأمور به خارجا، و من المعلوم أنّهما عنوانان، و مقتضاهما هو تعدّد استحقاق العقوبة.

و دعوى التداخل فى الأسباب غير مقبولة إذا كان المسبب قابلا للتكرّر كما قرّر فى محلّه.

لا- يقال: إنّ من العناوين المبعوضة ما يكون مقدّمة لما هو أشدّ مبعوضة و قبحا، فعلى تقدير ترتبه عليها لا يلاحظ إلا باللاحظ المقدّمية المحضنة، و لا يوصف إلا بالحرمة الغيرية، و تكون مبعوضيتها و عقابها مندكة فيه و يندمجان فيه اندماج الضعيف فى الشديد، فلا يعدّان إلاّ فعلا واحدا، بخلاف ما إذا لم يترتب عليها، فإنّها تستقلّ حينئذ بنفسها، و تعدّ مبعوضا مستقلا يترتب عليها ما أعدّ لها من العقاب و هذا أمر وجدانى له نظائر كثيرة فى العرف و الشرع، فمن زنى بامرأة لا يحكم عليه باللاحظ الأولى إلاّ بارتكاب كبيرة واحدة و أنّ سبقه مسّ العورة منها و نحوه، و لا يقام عليه إلاّ حدّ واحد، بخلاف ما إذا لم يترتب عليه؛ فإنّ المسّ و غيره من المقدّمات و اللوازم المحرّمة يعاقب عليها و يعزّر، و لا يجمع عليه فى صورة ترتب الفعل بين الحدّ و التعزير... إلى أن قال: و هكذا فليكن الحال فى التجزى، بل الأمر فيه أوضح، و حيث إنّ المعصية الواقعية لا- يمكن وقوعها إلاّ بالتجزى و لا ينفكّ عنه اكتفى فى العقاب بالعقاب عليها، و إن كان العقاب أهون لو فرض محالا إمكان الافتراق

بينهما، كما أنّ الأمر كذلك لو أمكن الزنا بلا مسّ. (1).

لأنا نقول: ليس الكلام فى التجزى بالمعنى الآلى حتى يصحّ القياس بالأمثلة المذكورة؛ فإنّ المعصية الواقعية لا يمكن وقوعها بدون التجزى بالمعنى الآلى وإن كان الداعى للمعصية هو غلبة شقوة النفس، بل الكلام فى التجزى بالمعنى الاستقلالى بأن يكون قاصدا لعنوان التجزى على المعصية بالمعنى الاستقلالى زائدا على ما لا بدّ منه فى المعصية من التجزى بالمعنى الآلى. ولا ريب فى أنّ قياس المقام حينئذ بالأمثلة المذكورة ليس فى محلّه، بل اللازم هو قياسه بما إذا زنى و مسّ زائدا على الزنا بمواضع اخرى من بدنها واستمتع منها؛ إذ لا إشكال حينئذ فى تعدّد السبب واستحقاق العقوبة.

فإذا أتى بالمعصية مع قصد التجزى على المعصية باللحاظ الاستقلالى اجتمع فيه سببان أحدهما هو المخالفة مع الأمر أو النهى الواقعيين عن عمد واختيار، و ثانيهما قصد التجزى على المعصية باللحاظ الاستقلالى.

إن قلت: إنّ التجزى على المعصية متّحد مع الفعل؛ إذ ليس التجزى هو العزم والقصد، بل هو الفعل المتجرى به على مقتضى ما مرّ فى حقيقة التجزى.

قلت: ليس التجزى هو الفعل المجرد عن العزم، كما أنّه ليس هو العزم المجرد، بل التجزى هو العزم المتعقب بالفعل الخارجى. و من المعلوم أنّ عنوان التجزى بالمعنى المذكور مغاير مع الفعل المخالف للأمر أو النهى، و مقتضى المغايرة هو تعدّدهما، و مقتضى تعدّدهما هو تعدّد استحقاق العقوبة.

و ممّا ذكر يظهر ما فى المحكى عن صاحب الفصول من أنّ التحقيق أنّ التجزى

ص: 415

على المعصية أيضا معصية، لكنّه إن صادفها تداخلا و عدّا معصية واحدة. (1)

إذ مع الاعتراف بتعدّد الأسباب لاستحقاق العقوبة و هو المعصية و التجرّي على المعصية لا مجال لدعوى تداخل السببين في صورة المصادفة؛ لما عرفت من مغايرتهما و إمكان تفكيكهما، فإنّ التجرّي هو العزم المتعقّب بالفعل، و هو مغاير مع المعصية التي هي نفس الفعل المخالف لأمر المولى أو نهيهِ من دون تقيّده بالعزم على المعصية بالمعنى الاستقلالي و إن لم يخل كلّ معصية عن العزم على المعصية بالمعنى الحرفي، و التداخل هو العزم على الوجه الثاني لا على الوجه الأوّل.

و قد انقدح ممّا ذكر ما في الكفاية في مقام الإشكال على صاحب الفصول أيضا حيث ذهب إلى وحدة السبب لاستحقاق العقوبة في المعصية الحقيقيّة، و هو هتك واحد، و أنكر استحقاق عقابين متداخلين؛ لضرورة أنّ المعصية الواحدة لا توجب إلاّ عقوبة واحدة، و قال: لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما و ذكر أنّه لا منشأ لتوهم تداخلهما إلاّ بدهة أنّه ليس في معصية واحدة إلاّ عقوبة واحدة، مع الغفلة عن أنّ وحدة المسبّب تكشف بنحو الإنّ عن وحدة السبب. (2)

و ذلك لما عرفت من تعدّد السبب لاستحقاق العقوبة إذا عصى و قصد عنوان المعصية باللحاظ الاستقلالي، إذ المخالفة مع الأمر و نهي المولى هتك بنفسه و التجرّي على المعصية و قصد عنوان المعصية هتك آخر، و مع تعدّدهما يتعدّد سبب الاستحقاق، فلا وجه لإنكار تعدّد السبب فيما إذا عصى و قصد عنوان المعصية باللحاظ الاستقلالي. نعم، إنكاره لتداخل السببين في محلّه؛ إذ مع تعدّدهما و إمكان تكرّر الاستحقاق لا وجه للتداخل، كما عرفت ذلك عند نقل كلام صاحب الفصول.

ص: 416

1-1 (1) الفصول الغروية: 87.

2-2 (2) الكفاية 2: 18.

و دعوى بداهة وحدة العقوبة مندفعة بأن ذلك فيما إذا لم يتجرأ على المعصية بقصدها، وإنما أتى بالمعصية فقط، وإلا فلا وجه لوحدتها. نعم، أمكن عفو الشارع عن ذلك، وهو أمر آخر.

و مما ذكرنا أيضا يظهر ما في نهاية الدراية حيث فسّر التداخل في كلام صاحب الفصول بالتداخل في الأثر. (1)

و ذلك لما عرفت من أنّ المراد من التداخل في كلامه هو تداخل السببين، لا تداخل الأثر، وقول صاحب الفصول بعد فرض التداخل «عدّا معصية واحدة» لا يكون ظاهرا في أنّ مراده هو تداخل الأثر؛ لأنّ السببين المذكورين في كلامه من المعصية والتجرى إذا تداخلا عدّا معصية واحدة.

و كيف كان، فقد ظهر ممّا قدّمناه أنّ في صورة التجري على المعصية باللحاظ الاستقلالي و الا تيان بالمعصية فمع المصادفة تحقّق السببان لاستحقاق العقوبة من دون تداخل، و مقتضى ذلك هو تعدّد استحقاق العقوبة، هذا بخلاف ما إذا عصى و اتقّق المصادفة فإنّ السبب فيه واحد و إن لم يخل العصيان عن العزم على مصداق المعصية باللحاظ الآلى. هذا هو مقتضى حكم الوجدان، كما لا يخفى.

و دعوى الإجماع على الخلاف في المسائل العقلية كما ترى. هذا، مضافا إلى أنّ الإجماع محتمل المدرك. نعم، لا بأس بدعوى الإجماع على العفو الشرعى عن إحدى العقوبتين فإنّه لا ينافى استحقاق تعدّد العقوبة عقلا، بل هو مؤكّد للاستحقاق، كما لا يخفى.

**التنبيه الثامن: أنّ الذى يحكم به العقل فى التجري هو استحقاق العقوبة فى الجملة، و أمّا...**

أنّ الذى يحكم به العقل فى التجري هو استحقاق العقوبة فى الجملة، و أمّا

ص: 417

مقدارها و نوعها فلا سبيل للعقل بالنسبة إليه، بل هو موكول إلى الشرع الأنور و لذلك قال؛ في الوقاية: لا يذهب عليك أن الذي يحكم به العقل هو استحقاق العقاب في الجملة، لا- خصوص العقاب المقرّر لما قطع به، فلا يلزمنا القول باستحقاق العقاب على التجزّي تعيين خصوص العقاب المقرّر لشرب الخمر مثلا، فمن الممكن أن لا يعاقب عقاب شرب الخمر في الآخرة، كما لا يحدّد حدّ شربها في الدنيا، و العقل بمعزل عن تعيين نوع العقاب و مقداره في المعصية الواقعيّة فضلا عن غيرها، و هو فيهما تابع للجعل.

و لكن لا شكّ في كونه تابعا لها(المعصية) في الشدّة و الضعف، فالتجزّي على الزنا بالمرأة الخليّة أشدّ من التجزّي بالقبلة و أضعف من التجزّي على الزنا بالمحصنة. (1)

فالعقل حاكم باستحقاق العقوبة في التجزّي كما يكون حاكما في المعاصي الواقعيّة باستحقاقها، و أمّا نوع العقوبة أو مقدارها فهو موكول إلى تعيين الشارع. نعم يحكم العقل بالشدّة و الضعف تبعا للمعصية حسب ما ورد في كونها منقسمة إلى الصغيرة و الكبيرة و أكبر الكبائر و تضاعفها بحسب الزمان أو المكان المبارك، فتدبّر جيّدا.

### **التنبيه التاسع: أنّه ذهب في محكّي الفصول إلى ما محصله: التفصيل في التجزّي بين القطع...**

أنّه ذهب في محكّي الفصول إلى ما محصّ له: التفصيل في التجزّي بين القطع بحرمة شيء غير واجب واقعا و بين القطع بحرمة واجب غير مشروط بقصد القرية.

فرجّح العقاب في الأوّل و نفى البعد عن عدم العقاب في الثاني مطلقا أو في بعض الموارد؛ نظرا إلى معارضة الجهة الواقعيّة للجهة الظاهريّة، و علل بأنّ قبح

ص: 418

التجري عندنا ليس ذاتياً، بل يختلف بالوجوه والاعتبار... إلى أن قال: و من هنا يظهر أن التجري على الحرام في المكروهات الواقعية أشد منه في مباحاتها، وهو فيها أشد منه في مندوباتها، ويختلف باختلافها ضعفاً و شدة كالمكروهات، ويمكن أن يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الأقوى من جهاته و جهات التجري انتهى.

حاصله: أن التجري في غير الواجب موجب لاستحقاق العقوبة من دون فرق بين أن يكون غير الواجب مباحاً أو مستحباً أو مكروهاً أو حراماً، بخلاف التجري في الواجب فإنه لا- يوجب الاستحقاق مطلقاً أو في بعض الموارد من جهة تراحم مصالح الوجوب مع مفسدة التجري.

أورد عليه الشيخ الاعظم قدس سره بمنع ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتياً، لأن التجري على المولى قبيح ذاتاً سواء كان لنفس الفعل أو لكشفه عن كونه جريئاً، فيمتنع عروض الصفة المحسنة له، وفي مقابله الانقياد لله تعالى سبحانه فإنه يمتنع أن يعرض له جهة مقبحة. (1)

أجيب عن ذلك بأن مراد صاحب الفصول ليس كون التجري على قسمين فمنه قبيح و منه غير قبيح حتى يتوجه عليه أن التجري قبيح ذاتاً و لا- أقل من كونه مقتضياً للقبح، بل المراد أن الفعل المتجري به يجتمع فيه عنوانان قبيح و هو التجري و حسن و هو الصلاح الواقعي، فيقع بينهما الكسر و الانكسار على ما هو المطرد في سائر الموارد فالتجري بما هو تجري قبيح ذاتاً لم يتغير عما كان عليه، وإنما عرض للفعل عنوان آخر مزاحم لجهة التجري، فكان اللازم منه ما عرفت. (2)

وقال ايضا في نهاية الاصول أن الحسن و القبح إن لوحظا بالنسبة إلى العناوين

ص: 419

1-1 (1) فرائد الاصول: 6.

2-2 (2) الوقاية: 461-460.

الحسنة أو القبيحة فذاتيتان، وإن لوحظا بالنسبة إلى المعنونات و المصاديق فيختلفان بالوجوه و الاعتبارات، و معنى كونهما ذاتيتين للعناوين أن بعض العناوين تكون بحيث لو جرد النظر عن غيرها و صار النظر مقصورا على ذاتها كانت موضوعة لحكم العقل عليها بالحسن أو القبح، فالظلم قبيح بحكم العقل و الإحسان حسن بالذات، بمعنى أن العقل إذا لاحظ نفس عنوان الظلم بما هو هو حكم بقبحه و إذا لاحظ عنوان الإحسان حكم بحسنه.

و أما المعنونات- أعنى الأفعال الصادرة من الفواعل- فاتصافها بالحسن و القبح إنَّما هو بانطباق تلك العناوين عليها، فقد ينطبق عليها عنوان حسن فيحكم بحسنها، و قد ينطبق عليها عنوان قبح فيحكم بقبحها، و قد يتوارد عليها العنوانان فيتزاحمان و يكون الحسن و القبح تابعا لأقوى الجهتين، و على فرض التساوى لا تتَّصف بالقبح و لا بالحسن. (1).

و لا- يخفى عليك أولا: أنَّ التوجيه المذكور لكلام صاحب الفصول لا يساعده قوله المحكيّ إنَّ قبح التجري عندنا ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه و الاعتبار؛ فإنَّ الظاهر منه أنَّ كلامه في العنوان لا المعنون.

و ثانيا- كما في نهاية الأصول:- أنَّ العناوين التي يوجب انطباقها على الأفعال استحقاق الثواب أو العقاب عبارة عن العناوين الراجعة إلى جهة المولوية، و هي التي تنتزع من الأفعال بجهة انتسابها إلى المولى كعنوان الظلم على المولى و صيرورة العبد بعد فعله خارجا عن رسم العبودية و كذا أضدادها الحاكية عن كفيّة رابطة العبد مع المولى و أما العناوين القبيحة أو الحسنة الاخرى التي لا ترجع إلى جهة المولوية فلا ارتباط باباب الثواب و العقاب و عليه إذا قطع العبد بحرمة فعل مثلا و أتى به و اتفق

ص: 420



كونه واجبا فإمّا أن ينظر إلى نفس الفعل و كيفية تأثيره في نفس المولى و كونه محبوبا له أو مبغوضا له، وإمّا أن ينظر إلى جهة صدوره من الفاعل و جهة انتسابه إلى المولى، فإن كان النظر على النحو الأول فنحن نسلّم تراحم الجهات في حسن الفعل و قبحه، و لعلّ الفعل بما هو يكون محبوبا للمولى مع كون العبد متجربا فيه لحصول قتل أعدى أعدائه، و لكن لا ارتباط لهذا الحسن و القبح الفعلى و هذه المحبوبيّة و المبغوضيّة بباب الثواب و العقاب، و أمّا إذا وقع النظر إلى هذا الفعل على النحو الثانى و أنّه وقع هتكا لحرمة المولى و خارجا به العبد عن رسم العبوديّة فلا محالة يحكم العقل باستحقاق العقوبة، و لا يزاحمه في هذه الجهة جهة الواقعيّة. (1)

وقد أجاب الشهيد الصدر قدّس سرّه أيضا عن صاحب الفصول بأنّ الحسن و القبح ليسا مجعولين من قبل العقلاء و بملاك حفظ المصلحة و دفع المفسدة، بل هما بابان عقليّان مستقلّان عن المصلحة و المفسدة، فربّ ما فيه مصلحة يكون إقدام المكلف عليه قبيحا، و ربّ ما فيه المفسدة يكون الإقدام عليه حسنا، و البابان يختلفان موضوعا و محمولا؛ فإنّ المصلحة و المفسدة أمران واقعيّان وجوديّان، بخلاف الحسن و القبح فإنّهما أمران ذاتيّان حقيقيّان في لوح الواقع الذى هو أوسع من لوح الوجود، كما أنّ المصلحة و المفسدة لا يشترط في تحقّقهما و موضوعهما العلم أو الالتفات، بخلاف الحسن و القبح فإنّهما متقوّمان بذلك على ما تقدّم مفصّلا، فلا ينبغى الخلط بينهما نعم ربّما يكون إحراز المصلحة في مورد رافعا لموضوع القبح كما في ضرب اليتيم لمصلحة تاديبيّة.

و منه يعرف أنّ ما صنعه صاحب الفصول من التعامل مع المصلحة و القبح كأمرين واقعيين يقع بينهما الكسر و الانكسار مع قطع النظر عن إحراز المكلف

ص: 421

وبالجملة ملاك القبح في التجري هو صدق الهتك و الهتك صادق بإتيان ما علم أنه محرّم أو ترك ما علم أنه مأمور به، والمصالح و المفسد الواقعيّة لا- دخل لها في صدق الهتك و عدمه نعم صدق الهتك موقوف على إحراز الخطاب في صقع النفس، و المفروض أنه متحقّق، و لا- تأثير لوجود المصالح في الواقع في رفع القبح أو عدم فعليّته عن الهتك، فإذا عرفت أنّ الملاك هو صدق الهتك و لا دخالة للمصالح و المفسد في الصدق و لا- في رفع القبح أو رفع فعليّته القبح فلا- وجه للتفصيل المحكّي عن صاحب الفصول؛ إذ على كلا التقديرين يصدق الهتك و استحقّق العقوبة و لا مجال للكسر و الانكسار بالنسبة إلى الهتك الصادر عن الفاعل، فتدبر جيّدا. فالتجري قبيح من دون فرق بين كون الفعل المتجري به واجبا أو حراما أو مستحبا أو مكروها أو مباحا.

### **التنبيه العاشر: أنّ الفعل المتجري به فعل اختياريّ مقصود للفاعل و إن تخلف قطعه بالخمريّة...**

أنّ الفعل المتجريّ به فعل اختياريّ مقصود للفاعل و إن تخلف قطعه بالخمريّة أو الحرمة، فإنّ قطعه بالخمريّة أو الحرمة حيثيّة تعليليّة لا حيثيّة تقيديّة؛ لأنّ القطع بأحد الأمرين يوجب تعلق الإرادة بشرب المائع الخارجى بتخيّل تطبيقهما عليه. و عليه فشرب المائع الخارجى الشخصى تعلق به القصد و يكفى ذلك فى كونه مقصودا و اختياريّا، فلا وجه لما قيل من أنّ ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد، ألا ترى أنّه إذا باع البائع فرسا خارجيا بعنوان الفرس العربىّ ثمّ بان أنّه فرس غير عربىّ حكم بصحّة البيع مع خيار تخلف الوصف مع أنّ غرض البائع و المشتري متعلق بالفرس العربى لا- غيره، و ليس ذلك إلاّ لأنّ الإنشاء تعلق بالخارج بتخيّل أنّه عربىّ، و عليه فتخلف العربيّة لا يضرّ بتعلق الإنشاء على الخارج، نعم غايته أنّ له خيار التخلف.

ص: 422

و أيضا أ لا ترى أنه يحكم بصحة الاقتداء فيمن اقتدى بشخص بتخيّل كونه زيذا فبان أنه عمرو لأن الخطأ في التطبيق لا يخرج الاقتداء بالشخص الخارجى عن كونه قصديا.

و أيضا أ لا ترى أنه يحكم بجواز الدخول فى الدار لزيد إذا أذن صاحب الدار له بالدخول بتخيّل أنه عمرو وقال له أدخل لأنّ تخيّلته حيثيّة تعليلية للإذن بالدخول له لا حيثيّة تقييدية، بخلاف ما إذا قال يا عمرو أدخل فإنه لا يجوز حينئذ لزيد الدخول لعدم الإذن بالنسبة إلى دخول زيد.

فأضح ممّا ذكر أنّ تعلق القصد بفعل بتخيّل كونه مصداقا لعنوان حرام يكفى فى كون الفعل مقصودا أو اختياريا و إن تخلف قطعه بكونه مصداقا لذلك العنوان المحرّم. و عليه فلا وجه لدعوى عدم كونه فعلا اختياريا و مقصودا و مع عدم كونه فعلا اختياريا و مقصودا لا يكون موضوعا للحسن و القبح؛ لما عرفت من كونه مقصودا و مع القصد يكون اختياريا و تخلف القطع لا يضّر بذلك، فيصحّ اتّصافه بالحسن و القبح. فإذا عرفت اختيارية الفعل فلا وجه لما فى الكفاية من أنّ العقاب إنّما يكون على قصد العصيان و العزم على الطغيان، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار. (1)

نعم الفعل مجرّدا عن العزم على الطغيان لا يوجب الاستحقاق؛ لأنّه ليس فى نفسه قبيحا، بل يكون قبيحا باعتبار صيرورته مصداقا للهتك بعد القطع بكونه خمرا أو حراما، فالفعل مع القطع المذكور و العزم على المخالفة قبيح و ارتكابه يوجب الاستحقاق، و أيضا إنّ العزم مجرّدا عن الفعل لا يكون قبيحا؛ إذ ليس العزم بما هو عزم مع قطع النظر عن متعلّقه و كونه عزمًا على المعصية فيه قبيح، بل قبحه من ناحية

ص: 423

المعصية ولو كانت المعصية معصية في زعمه، فالقيح هو الفعل المسبوق بالعزم على المعصية ولو في زعمه أو العزم المتعقب بفعل المعصية ولو في زعمه، فلا تغفل.

### **التنبيه الحادى عشر: أنّ المعيار فى اختيارية الأفعال و التروك و نفى الجبر هو التمكن من خلافهما...**

أنّ المعيار فى اختيارية الأفعال و التروك و نفى الجبر هو التمكن من خلافهما بالتأمل فيما يترتب عليهما من المصالح أو المفسد و العقوبة أو المثوبة، و التمكن موجود بشهادة الوجدان؛ لوجود القدرة على إيجاد الأضداد عند إرادة الأفعال أو التروك.

و هكذا الأمر فى أفعال النفس من القصد و العزم و الإرادة، فإنّ اختياريتها بالتمكن من خلاف كلّ واحد منها لا بالإرادة و هى بالإرادة و هكذا، بل القصد أو العزم أو الإرادة اختياريّ من دون حاجة إلى مسبوقة كلّ واحد بالإرادة.

فما قيل فى تعريف الاختياريّ من أنّ الاختياريّ هو ما كان مسبوقة بالإرادة و هى ليست باختيارية و إلاّ لتسلسل منظور فيه؛ لما عرفت من اختيارية الأفعال و التروك سواء كانت أفعال الجوارح أو أفعال القلوب بالتمكن من الخلاف و إيجاد الأضداد أو النقائص، و لا حاجة فى اختياريتها إلى استنادها إلى الإرادة حتى يقال: إنّ اللازم من مسبوقة الإرادة بالإرادة هو التسلسل. و التمكن المذكور الذى هو معيار الاختيار أمر وجدانيّ يدركه الإنسان عند أفعاله مطلقا و هو السبب فى استحقاق المؤاخذه عند الموالى و العبيد، و هذا التمكن من عطيات الله سبحانه و تعالى.

و لا يضرّ بصدق الاختيار كون التمكن المذكور مفاضاً من ناحية المبدأ المتعال و كوننا واجبا بالغير بل هو مقتضى الأمر بين الأمرين. و المعيار فى صدق الاختيار على أفعال الواجب المتعال هو التمكن من الخلاف أيضا لا مسبوقة أفعاله بالإرادة و الإرادة بالإرادة مع ما يلزم منه من استحالة حدوث الإرادة فى ذاته تعالى، فكما أنّ استناد التمكن المذكور إلى الواجب المتعال لا يمنع عن صدق الاختيار بالنسبة إلى أفعاله سبحانه و تعالى، فكذلك استناد التمكن المذكور إلى الإنسان الواجب بالغير لا

ينافى ذلك.

فإذا عرفت ذلك ظهر لك عدم تمامية ما فى الكفاية من تصديق تعريف الاختيارى بما هو مسبوق إلى الإرادة وقبول التسلسل من اختيارية الإرادة، وذهابه إلى أن حسن المؤاخذه والعقوبة من تبعه بعده عن سيده وسوء سريره وذاته

لما ذكرناه من أن المعيار فى الاختيارية هو التمكّن من الخلاف، وهو موجود فى افعال الجوارح والجوانح بالوجدان ولا يلزم فى اختيارية الأفعال مسبقيتها بالإرادة حتى يستلزم التسلسل. وعليه فالمباحث التى أوردها فى الكفاية حول الإرادة ساقطة؛ إذ الإنسان مختار فى أفعاله؛ لوجود التمكّن من الخلاف فيهما، وأيضا لا تكون السعادة والشقاوة ذاتيين له، بل هما مكتسبان بالاعمال والافعال. وما ورد فى الشرع محمول على ما ذكرناه. وقد مرّ تفصيل ذلك فى مباحث الأوامر، وإن شئت المزيد، فراجع.

ص: 425

التنبيه الأول: أن قبح العزم وحسنه تبع لما يتعلّقان به من المعصية والطاعة.

وقبح المعصية بما أنّها هتك لحرمة المولى ذاتي، وحسن الطاعة بما أنّها رعاية لحرمة المولى ذاتي. وعليه فقبح العزم في التجريّ مثلاً ليس لما أنّه عزم بما هو عزم، بل لما أنّه عزم للمعصية ومؤدّها إليها، بالأخرة، إذ المعصية الواقعيّة أو المعلومة مصداق للهتك، والعزم على الهتك ليس مصداقاً للهتك، بل قبحه يكون من جهة تعلّقه بالهتك القبيح.

ومقتضى ما ذكر، أنّ القبيح، هو العزم المتعلّق بالفعل الخارجى مع زعم كونه معصية لصدق الهتك حينئذ، وإن لم يكن الفعل المذكور معصية في الواقع، والهتك قبيح ذاتاً، ولا وجه لتخصيص القبح بمجرد العزم ولو مع قطع النظر عن وجود متعلّقه. ودعوى أنّ القبيح يصدق على ما إذا صار بصدد الجرى الخارجى فيما يخالف رضا المولى، ولكن لم يتحقّق منه أى عمل خارجي أصلاً لمانع أقوى منه، كما لو أراد أن يسبّ المولى، فوضع شخص يده على فمه ومنعه عن التفوّه بأيّ كلمة، فلا إشكال في صدق التجريّ والهتك وغيرهما على مجرد كون العبد في مقام الخروج عن العبوديّة، وبصدد مخالفة المولى ومجرّد الجرى النفسى على طبق الصفة الكامنة في النفس، فإذا اتّضح صدق هذه العناوين على العمل النفسى في مورد كشف ذلك عن أنّ هذه العناوين ليست من عناوين الفعل الخارجى، بل هي من عناوين النفس.

مندفعة بأنّ مجرد العزم مع قطع النظر عن الفعل الخارجى ليس بهتك وقبيح،

و الحكم بالقبح فى المثال المذكور من جهة أن الإشارة تقوم فى مقام الفعل مع وجود المانع، فلا تغفل.

التنبیه الثانى: أنه قد يقال بحرمة نفس القصد و العزم فى التجزى من جهة الأدلة النقلية.

أما من الآيات الكريمة فقوله تعالى: **تلك الدائر الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً فى الأرض ولا فساداً و العاقبة للمتقين (1) يدل على مبعوضية إرادة العلو و الفساد.**

وقوله عز و جل: **إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب أليم فى الدنيا و الآخرة و الله يعلم و أنتم لا تعلمون (2) يدل على أن محبة إشاعة الفحشاء سبب للعذاب.**

وقوله تبارك و تعالى: **و إن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله (3).**

و إلى غير ذلك من الآيات الدالة على استحقات المؤاخذه بسبب العزم و الإرادة.

و أما الروايات فموثقة السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم نية المؤمن خير من عمله، و نية الكافر شر من عمله، و كل عامل يعمل على نيته» (4) تدل على أن نية الكافر شر.

و خبر زيد بن على، عن أبائه، عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أنه قال: «إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنة فالقاتل و المقتول فى النار، قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال

ص: 427

1-1 (1) القصص: 83.

2-2 (2) النور: 19.

3-3 (3) البقرة: 284.

4-4 (4) الوسائل: الباب 6 من أبواب مقدمة العبادات ح 2.

المقتول؟ قال صَلَّى اللهُ عليه وآله وَسَلَّمَ لأئنه أراد قتله» (1).

و خبر جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لعن رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله وَسَلَّمَ فى الخمر عشرة، غارسها، وحارسها، وعاصرها، وشاربها، وساقها، وحاملها، والمحمولة له، وباعها، ومشتريها، وأكل ثمنها» (2).

و مرفوعة محمد بن مسلم، قال قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنما يجمع الناس الرضا والسخط فمن رضى أمرا فقد دخل فيه، ومن سخطه فقد خرج منه» (3).

و إلى غير ذلك، من الأخبار الكثيرة الدالة على حرمة نفس العزم، واستحقاق المؤاخذه عليه.

ولكن فى قبالتها روايات أخرى، تدل على العفو وعدم ترتب العقاب و المؤاخذه.

منها صحيحة زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: «إن الله تبارك وتعالى جعل لأدم فى ذريته، أن من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة، و من هم بحسنة و عملها كتبت له عشا، و من هم بسيئة لم تكتب عليه و من هم بها و عملها كتبت عليه سيئة» (4).

و منها صحيحة جميل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا هم العبد بالسيئة لم تكتب عليه» (5).

و غير ذلك من الأخبار الدالة على عدم العقوبة و المؤاخذه على نفس العزم على المعصية.

و يمكن الجمع بين الطائفتين باختلاف الموضوع، أى بحمل الأخبار الأخيرة

ص: 428

- 1-1) الوسائل: الباب 67 من أبواب جهاد العدو ح 1.
- 2-2) الوسائل الباب 55 من أبواب ما يكتسب به ح 4.
- 3-3) الوسائل الباب 5 من أبواب الأمر و النهى ح 10.
- 4-4) الوسائل: الباب 6 من أبواب مقدّمة العبادات ح 5.
- 5-5) الوسائل الباب 6 من أبواب مقدّمة العبادات ح 10.



على صورة ارتداع المتجرى عن قصده بنفسه، وحمل الأخبار السابقة على من بقى على قصده، حتى عجز عن الفعل باختياره.

أو بحمل الأخبار الأخيرة على من اكتفى بمجرد القصد ولم يشتغل بالمقدمات والأسباب، والأخبار السابقة على من اشتغل ببعض المقدمات والأسباب.

أو بحمل الأخبار الأخيرة على العزم على فعل المعصية من نفسه والأخبار السابقة على الرضاية بفعل القوم ومعصية الغير وغير ذلك من المحامل التي توجب رفع التهافت. هذا مضافاً إلى أن النسبة بين الأخبار الدالة على مؤاخذه بعض النيات كإرادة العلو والفساد وبين الأخبار الدالة على العفو، عموم وخصوص، ومقتضاه هو تخصيص أخبار العفو بما دل على مؤاخذه إرادة العلو والفساد، ونحوهما.

ولو سلم أن النسبة بينهما هي التباين يمكن الجمع بينهما بحمل أخبار العفو على بيان عدم فعلية استحقاق العقوبة تفضلاً من الله سبحانه وتعالى، وإن أبيت عن الجمع بين الأخبار وقلت بالتعارض بينهما، فيجرى فيهما قواعد الأخبار المتعارضة. فإن قلنا بالتخير فهو، وإلا فالتساقط، والرجوع إلى حكم العقل، وقد عرفت أن العقل لا يحكم باستحقاق العقوبة على مجرد العزم، فتحصل أنه لا دليل عقلاً ولا نقلاً على فعلية حرمة نفس العزم عدا موارد خاصة كالكفر، ومحبة إشاعة الفحشاء، وإرادة العلو والفساد. فتختص عقوبة المتجرى بما إذا أتى بالفعل فلا يكفى فيه مجرد العزم.

التنبه الثالث: أن موضوع البحث في التجري هو الحجة، غير المطابقة للواقع، سواء كانت هي القطع، أو العلم الإجمالي، أو الظن، أو احتمال التكليف المنجز، كالشبهة البدوية قبل الفحص، وعليه فالموضوع لا يختص بالقطع.

فإذا قامت الحجة المذكورة كان الحكم منجزاً عليه، ولا مؤمن له بالنسبة إليه، ومع عدم المؤمن فإذا خالفه وأصاب القطع، أو الظن، أو الاحتمال المنجز للواقع فهو عاص حقيقته، وإلا فهو من التجري، لأنه لم يعمل بوظيفته ويخرج بارتكابه عن

التنبية الرابع: أنّه لو وجد مؤمّنا، واستند إليه فى ارتكاب المشتبه كان معذورا، سواء طابق المؤمن للواقع، أو لم يطابق، لأنّه اعتمد على الحجّة. وأمّا إذا لم يستند إلى الحجّة و ارتكب المشتبه برجاء مصادفة الحرام، فلو لم يصادف فهو من مصاديق التجرّي، وإن صادف الحرام فهو عاص حقيقة، و مطابقة عمله مع المؤمن من دون استناد إليه لا يكفى فى صحّة الاعتذار بالنسبة إلى ارتكاب الحرام.

التنبية الخامس: أنّ العقل حاكم باستحقاق العقوبة عند مخالفة أوامر الله تعالى و نواهيه، لأنّ المخالفة هتك لحرمة المولى، و خروج عن زىّ العبوديّة، و لكن لا حكم له باستحقاق المثوبة بالنسبة إلى موافقة أوامر الله تعالى و نواهيه، لأنّ الموافقة من أداء الوظيفة، كما أنّ إطاعة المملوك لمولاه لا يوجب استحقاق المثوبة، لأنّه أتى بوظيفته.

نعم غاية الأمر، أنّ العبد يصير بذلك لائقا للتفضّل من مولاه، و مقتضى ما ذكر هو حكم العقل باستحقاق العقوبة فى التجرّي دون الانقياد و ان حكم بلياقة المنقاد للتفضّل فلا تغفل.

التنبية السادس: أنّ حكم التجرّي يختلف شدّة و ضعفا، مع اتّحاد المتجرّي به من ناحية اختلاف حال المتجرّي، و من ناحية اختلاف المنجز احتمالا، و ظلّنا و علما.

فالتجرّي من العالم أو الشيخ المسنّ، أشدّ من الجاهل أو الشابّ، و المتجرى مع الشك أقوى من التجرّي مع الاحتمال الضعيف، و أضعف من الظنّ، إلّا إذا كان المتجرّي به مختلفا، فيمكن أن يكون الإقدام الاحتمالى أشدّ من الإقدام الظنّي، فالتجرّي بالإقدام الاحتمالى على قتل المؤمن، أشدّ من الإقدام الظنّي على قتل حيوان محترم كما لا يخفى.

التنبية السابع: أنّه إذا عصى العبد مولاه بسبب غلبة شقوته، استحقّ العقوبة بنفس المخالفة، لصدق الهتك بالنسبة إلى مولاه، و إن لم يقصد الهتك

باللحاظ الاستقلالي.

و إذا قصد عنوان التجري و المعصية باللحاظ الاستقلالي، يتعدّد سبب الاستحقاق للعقوبة. و مقتضى التعدّد هو تعدّد استحقاق العقوبة، و لا مجال لدعوى التداخل، إذا كان المسبّب قابلاً للتكرار، كما في المقام.

لا- يقال إنّ من العناوين المبعوضة ما يكون مقدّمة لما هو أشدّ مبعوضاً و قبلاً، فعلى تقدير ترتبه عليها، لا يلاحظ إلاّ بلحاظ المقدّمية المحضّة، و لا يوصف إلاّ بالحرمة الغيريّة، و تكون مبعوضيّة مندرجة في الشدّيد، اندماج الضعيف في الشدّيد، و مع الاندماج المذكور، فلا يعدّان إلاّ فعلاً واحداً، بخلاف ما إذا لم يترتب عليها، فإنّها تستقلّ حينئذ بنفسها، و تعدّ مبعوضاً مستقلاً يترتب عليها ما أعدّها من العقاب.

و حيث إنّ المعصية الواقعيّة لا يمكن وقوعها إلاّ بالتجري، و لا ينفكّ عنه، اكتفى في العقاب بالعقاب عليها.

لأنّ نقول ليس الكلام في التجري بالمعنى الآلي حتّى يصحّ القياس المذكور، بل الكلام في التجري بالمعنى الاستقلالي بأن يقصد عنوان التجري على المعصية بالمعنى الاستقلالي زائداً على ما لا- بدّ منه في المعصية من التجري بالمعنى الآلي. و حينئذ يجتمع سببان، لاستحقاق العقوبة، أحدهما هو المخالفة للأمر و النهي الواقعيّين عن عمد و اختيار، و ثانيهما قصد المتجري على المعصية باللحاظ الاستقلالي.

و دعوى اتّحاد التجري على المعصية مع نفس الفعل المخالف للأمر أو النهي.

مندفعة بما مرّ من أنّ التجري ليس هو الفعل المجرد عن العزم، كما ليس هو العزم المجرد عن الفعل، بل هو العزم المتعقّب بالفعل الخارجى. و من المعلوم أنّه مغاير مع الفعل المخالف للأمر و النهي. و مقتضى المغايرة هو التعدّد، و مقتضى التعدّد هو تعدّد استحقاق العقوبة.

و القول بأنّ وحدة العقوبة معلومة بالبداهة، مدفوع بأنّ ذلك فيما إذا لم يتجرأ

على المعصية بقصد المعصية، وإنّما أتى بالمعصية فقط، وإلا فلا وجه لوحدة العقوبة. نعم يمكن عفو الشارع عن ذلك، وهو أمر آخر.

وقد ظهر ممّا مرّ، أنّ في صورة التجرّي على المعصية باللحاظ الاستقلالي والمصادفة، تحقّق السببان لاستحقاق العقوبة من دون تداخل. ومقتضاه هو تعدّد استحقاق العقوبة.

هذا بخلاف ما إذا عصى العبد واتفق المصادفة، فإنّ السبب للاستحقاق في هذه الصورة واحد.

فالتجرّي المذكور أشدّ استحقاقاً في صورة المصادفة من العاصي. اللهمّ إلا أن يدلّ الدليل الشرعيّ على عفو إحدى العقوبتين، ولكن لا ينافي ما ذكرناه، بل هو مؤكّد للاستحقاق، كما لا يخفى.

التنبيه الثامن: أنّ العقل حاكم في التجرّي باستحقاق العقوبة، كما يكون حاكماً به في المعاصي الواقعيّة. وأمّا تعيين نوع العقوبة أو مقدارها، فهو موكول إلى تعيين الشارع، لعدم إحاطة العقل بذلك.

نعم يحكم العقل بالشدّة والضعف، تبعاً للمعصية التي تجرّي عليها، فالتجرّي على الزنا بالمحصنة يوجب استحقاق العقوبة، بنحو أشدّ من التجرّي على الزنا بالخلّيّة وهكذا.

وبالجملة المعاصي مختلفة في شدّة استحقاق العقوبة وعدمها، والتجرّي تابع لها في ذلك.

التنبيه التاسع: أنّه لا فرق في حكم العقل بقبح التجرّي بين كون الفعل المتجرّي به في الواقع واجباً، أو حراماً، أو مستحبّاً، أو مكروهاً، أو مباحاً، لأنّ ملاك القبح في التجرّي هو صدق الهتك، وهو متحقّق بإتيان ما علم أنّه محرّم، أو بترك ما علم أنّه مأمور به، من دون دخل، لمصادفته مع الواقع وعدمها. وإنّما اللازم هو إحراز

الأمر و النهى فى صقع النفس، و هو حاصل، و معه فاستناد القبح إلى التجزى ذاتى، و لا تأثير لوجود المصالح فى الواقع فى رفع القبح، أو عدم فعليته عن الهتك، إذ المصلحة و المفسدة أمران واقعيان و جوديان، بخلاف الحسن و القبح، فإنهما أمران ذاتيان حقيقيان، فى لوح الواقع الذى هو أوسع من لوح الوجود. و عليه فلا- وجه للتفصيل المحكى عن صاحب الفصول فى التجزى بين القطع بحرمة شىء غير واجب واقعا، و بين القطع بحرمة واجب غير مشروط بقصد القرية، فرجح العقاب فى الأول، و نفى العبد عن عدم العقاب فى الثانى مطلقا، أو فى بعض الموارد، نظرا إلى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية، مستدلا بأن قبح التجزى عندنا ليس ذاتيا، بل يختلف بالوجوه و الاعتبار.

و ذلك لما عرفت من اختلاف باب المصالح و المفسد الواقعية مع باب الحسن و القبح، فلا مجال للتعامل بينهما و الكسر و الانكسار. هذا مضافا إلى ما فى كلامه، من إنكار قبح التجزى ذاتيا مع أن قبح الهتك ذاتى، و لا يختلف بالوجوه و الاعتبار، فتدبر جيدا.

التنبه العاشر: أن الفعل الاختيارى هو الذى أتى به مع القصد، و يكفى فى ذلك تعلق القصد به و لو بتخييل كونه مصداقا، لعنوان من العناوين و إن تخلف قطعه بكون الفعل الذى قصده مصداقا لذلك العنوان، فإن قطعه بكونه مصداقا لذلك العنوان حيثية تعليلية، لتعلق القصد بالفعل، و ليس حيثية تقيدية حتى يستلزم تخلفه عدم تعلق القصد به، كما إذا أذن صاحب الدار لدخول شخص فى داره، بتخييل أنه عمرو، فإن الشخص المذكور مأذون فى دخول الدار و لو تخلف تخيل صاحب الدار. و عليه فالقطع يكون مانع خمرى يوجب فى المتجرى أن يتعلق إرادته بشرب هذا المانع الخارجى، بسبب تخيل تطبيق الخمر عليه، و مع تعلق إرادته بشرب المانع الخارجى، فالشرب المذكور مقصود و اختيارى، و لا مجال لما قيل من أن ما قصده المتجرى لم يقع، و ما وقع

لم يقصد، ومع عدم كونه مقصودا ليس بفعل اختياري، ولا يكون موضوعا للحسن والقبح.

ولعلّ الوجه في ذلك هو الخلط بين الحيثية التعليلية وبين الحيثية التقييدية، مع أنّ تخيّل المتجرى لتطبيق عنوان حرام على الفعل الخارجى لم يؤخذ في الفعل بنحو التقييد، بل هو يوجب إرادته، نحو الفعل وليس ذلك إلاّ الحيثية التعليلية، كما لا يخفى.

التنبيه الحادى عشر: أنّ المعيار في نفى الجبر، واختيارية الأفعال والتروك، هو التمكن الوجدانى من خلافها بالتأمل فيما يترتب عليها من المصالح أو المفسد، والعقوبة أو المثوبة، لوجود القدرة على إيجاد الأضداد والنقائص عند إرادة الأفعال، أو التروك، وهذا هو حقّ الكلام في إثبات الاختيار ونفى الجبر، ولا فرق في ذلك بين أفعال الجوارح وأفعال النفس من القصد والعزم والإرادة. فإنّ اختيارية كلّ واحد منها بالتمكن من الخلاف، فما قيل في تعريف الفعل الاختيارى من أنّه هو ما كان مسبقا بالإرادة وهى ليست باختيارية، وإلاّ لزم التسلسل منظور فيه، لما عرفت من أنّ المعيار في اختيارية الأفعال والتروك ونفى الجبر، هو التمكن من الخلاف وإيجاد الأضداد أو النقائص، ولا حاجة مع وجود هذا المعيار في إثبات الاختيار إلى استناد الأفعال والتروك إلى الإرادة، حتّى يقال إنّ الإرادة ليست باختيارية، وإلاّ لزم التسلسل، بل يكفي في الاختيارية مجرد التمكن من الخلاف.

وعليه فالمباحث التي أوردتها في الكفاية حول الإرادة ساقطة، إذ الإنسان مختار في أفعاله وتروكه، بالتمكن من الخلاف فيهما، والسعادة والشقاوة ليستا ذاتيين بل هما مكتسبتان بالأعمال والأفعال، كما فصل في محلّه، فلا تغفل.

## الجهة الخامسة: في أقسام القطع:

ينقسم القطع إلى أقسام خمسة: أحدها هو القطع الطريقي المحض كالقطع بالواجبات والمحرمات. و ثانيها هو القطع الموضوعي، وهو ينقسم إلى أربعة أقسام:

فإنه إما يكون تمام الموضوع أو جزءه، وعلى التقديرين إما يؤخذ على وجه الصفية أعنى صفة خاصة قائمة بالشخص و هي الكشف التام-و إما يؤخذ على وجه الكشف و الطريقيّة من باب كونه أظهر أفراد الطرق و أتمّها. و لا يخفى عليك أنّ توضيح الأخذ على وجه الصفية و الطريقيّة بالنحو المذكور كما في الدرر أحسن ممّا في الكفاية من أنّه يجوز أخذ القطع في موضوع حكم آخر بما هو صفة خاصة و حالة مخصوصة بالغاء جهة كشفه كما صحّ أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلّقه و حاك عنه.

و ذلك لأنّه لا يعقل جمع حفظ القطع بمرتبته الأخيرة التي يكون القطع بها قطعاً و عدم ملاحظة كشفه؛ لأنّ حفظ الشيء مع قطع النظر عمّا به هو مستحيل، كحفظ الإنسان بما هو إنسان مع قطع النظر عن الإنسانيّة، فملاحظة القطع بنفسه مع قطع النظر عن حيثية كشفه مساوقة لقطع النظر عن حقيقة القطع؛ لأنّ حيثية القطع عين الكشف. هذا، مضافاً إلى بعد وقوع القطع بما هو صفة موضوعاً لحكم من الأحكام.

ثمّ إنّه يقع الكلام في مقامين:

### المقام الأوّل: في قيام الأمارات مقام القطع عند فقدان القطع، و الذي يظهر من...

في قيام الأمارات مقام القطع عند فقدان القطع، و الذي يظهر من عبارة شيخنا الأعظم قدّس سرّه هو إمكان قيامها مقام القطع الطريقي المحض و القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقيّة دون ما أخذ القطع على وجه الصفية حيث

قال في الفرائد: ثم من خواص القطع الذي هو طريق إلى الواقع قيام الأمارات الشرعية و بعض الاصول العملية مقامه في العمل.

بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية فإنه تابع لدليل الحكم، فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقة للموضوع قامت الأمارات و الاصول مقامه، وإن ظهر منه اعتبار صفة القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يتم مقامه غيره، كما إذا فرضنا أن الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائية و الثلاثية و الأوليين، فإن غيره كالظن بأحد الطرفين أو أصالة عدم الزائد لا يقوم مقامه إلا بدليل خاص خارجي غير أدلة حجّة مطلق الظن في الصلاة و أصالة عدم الأكثر.

(1)

أورد عليه في الكفاية بما حاصله: هو الامتناع فيما إذا كان التنزيل بجعل واحد حيث قال: إن قيام الأمارات و بعض الاصول مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقة يوجب الجمع بين اللحاظين المتنافيين لحاظ الآلية و لحاظ الاستقلالية.

و تقريب ذلك- كما أفاد- أن الدليل الدال على إلغاء الاحتمال لا يكاد يكفي إلا بأحد التنزيلين حيث لا بد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزل و المنزل عليه، و لحاظهما في أحدهما آلي و في الآخر استقلالي بدهة أن النظر في حجّيته و تنزله منزلة القطع في طريقته في الحقيقة إلى الواقع و مؤدى الطرق، و في كونه بمنزلته في دخله في الموضوع إلى أنفسهما. و لا يكاد يمكن الجمع بينهما. نعم لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما يمكن أن يكون دليلاً على التنزيلين، و المفروض أنه ليس، فلا يكون دليلاً على التنزيل إلا بذلك اللحاظ الآلي، فيكون حجة موجبة لتنجّز متعلّقه و صحّة العقوبة على مخالفته في صورتى إصابته و خطأه بناء على استحقاق المتجرى، أو بذلك

ص: 436

1-1 (1) فرائد الاصول: 3-4.



اللحاظ الآخر الاستقلالي، فيكون مثله في دخله في الموضوع و ترتيب ما له عليه من الحكم الشرعي... إلى أن قال: ظهوره في أنه بحسب  
اللحاظ الآلي ممّا لا ريب فيه، وإنّما يحتاج تنزيهه بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه... إلى أن قال: فتلخص ممّا ذكرنا  
إنّ الأمانة لا تقوم بدليل اعتبارها إلاّ مقام ما ليس مأخوذاً في الموضوع أصلاً. (1)

وفيه:

أولاً- كما أفاد سيّدنا الامام المجاهد قدّس سرّه- أنّ الامتناع ممنوع؛ لأنّ نظر القاطع و الظانّ إلى المقطوع به وإن كان استقلاليًا و إلى قطعه و  
ظنّه آليًا إلاّ- أنّ الجاعل و المنزل ليس نفس القاطع حتّى يجتمع ما ادّعاه من الامتناع، بل المنزل غير القاطع، فإنّ الشارع ينظر إلى قطع  
القاطع و ظنّه و يلاحظ كلّ واحد استقلالا و اسميًا و ينزل كلّ واحد منزلة الاخرى، فكّل واحد من القطع و الظنّ و إن كان ملحوظًا في نظر  
القاطع و الظانّ على نحو الآليّة إلاّ أنّ في نظر الشارع و الحاكم ملحوظ استقلالا، و الشارع يلاحظ ما هو ملحوظ آليّ للغير عند التنزيل  
على نحو الاسميّة و الاستقلال و يكون نظره إلى واقع المقطوع به المظنون بهذا القطع و الظنّ و إلى نفس القطع و الظنّ في عرض واحد  
بنحو الاستقلال

فما ذكره صاحب الكفاية من الامتناع من باب اشتباه اللاحظين فإنّ الحاكم المنزل للظنّ منزلة القطع لم يكن نظره إلى القطع و الظنّ آليًا بل  
نظره استقلاليّ قضاء لحقّ التنزيل، كما أنّ نظره إلى المقطوع به و المظنون استقلاليّ. (2)

و ثانياً: أنّه لا حاجة إلى التنزيلين حتّى يستلزم المحذور المذكور؛ فإنّ القطع إن

ص: 437

1-1 (1) الكفاية 2:21.

2-2 (2) تهذيب الاصول 33:2-34.

لوحظ موضوعا بعنوان أنه صفة خاصة كسائر الصفات أو بعنوان كونه كاشفا تاما- كما- في مثل إن قطعت بشيء يجب عليك الشهادة عليه- فلا يقوم مقامه سائر الأمارات و الاصول؛ لعدم إفادتها هذه الصفة أو الكشف التام، و المفروض هو دخالة هذه الصفة أو الكشف التام في الموضوع كما لا يخفى.

و إن لوحظ موضوعا بعنوان أنه أحد مصاديق الطريق المعبر إلى الواقع فلا مانع من قيام الأمارات و بعض الاصول المحرزة كالاستصحاب مقام القطع؛ لأنّ المفروض أنّ الذى هو له الدخالة هو الطريق، و الأمارات و بعض الاصول تكون طريقا إلى الواقع و ذكر القطع فى الموضوع أو الغاية لا خصوصية فيه، بل يكون من باب كونه أفضل الأفراد و أتمّها، كما هو الظاهر فى مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» فإنّ المراد من قوله عليه السلام «حتى تعلم»: حتى يقوم طريق معتبر على أنه قدر؛ و لذا يكتفى فى ترتيب أثر القدر بشهادة العدلين أو عدل واحد مع أنّهما لا يفيدان العلم، و ليس ذلك إلاّ لكون ذكر العلم من باب كونه أفضل الأفراد و أتمّها من الطرق من دون خصوصية فيه، فلا تغفل.

فاللازم هو اعتبار الطريق، و هو حاصل بتزويل المؤدى منزلة الواقع من دون حاجة إلى تنزيل الظنّ بمنزلة القطع حتى يلزم المحذور المذكور. و لقد أفاد و أجاد فى الدرر فى بيان ذلك حيث قال:

ثم اعلم أنّ القطع المأخوذ فى الموضوع يتصوّر على أقسام: أحدها: أن يكون تمام الموضوع للحكم، و الثانى: أن يكون جزءا للموضوع بمعنى أنّ الموضوع المتعلّق للحكم هو الشىء مع كونه مقطوعا به. و على أىّ حال إمّا أن يكون القطع المأخوذ فى الموضوع ملحوظا على أنه صفة خاصة، و إمّا أن يكون ملحوظا على أنه طريق إلى متعلّقه. و المراد من كونه ملحوظا على أنه صفة خاصة ملاحظته من حيث إنّه كشف تام، و من كونه ملحوظا على أنه طريق ملاحظته من حيث إنّه أحد مصاديق الطريق

المعتبر، وبعبارة أخرى: ملاحظة الجامع بين القطع وسائر الطرق المعتمدة

فعلى هذا يصح أن يقال في الثمرة بينهما: إنه على الأول لا يقوم سائر الأمارات و الأصول مقامه بواسطة الأدلة العامة لحجيتها، أما غير الاستصحاب من الأصول فواضح، وأما الاستصحاب و سائر الأمارات المعتمدة فلأنها بواسطة أدلة اعتبارها توجب إثبات الواقع تعبدًا، و لا يكفي مجرد الواقع فيما نحن فيه؛ لأن للقطع بمعنى الكشف التام دخلا في الحكم إما لكونه تمام الملاك وإما لكونه مما يتم به الموضوع، و على الثاني فقيام الأمارات المعتمدة و كذا مثل الاستصحاب لكونه ناظرا إلى الواقع في الجملة مما لا مانع منه، لأنه فيما يكون القطع على هذا المعنى تمام الموضوع. ففي صورة قيام إحدى الأمارات أو الاستصحاب يتحقق مصداق ما هو الموضوع حقيقة.

وفيما يكون المعتمد هو الواقع المقطوع، فالواقع يتحقق بدليل الحجية تعبدًا و الجزء الآخر وجدانا؛ لأن المفروض عدم ملاحظة القطع في الموضوع من حيث كونه كاشفا تاما بل من حيث إنه طريق معتبر، و قد تحقق مصداقه قطعاً... إلى أن قال: و حاصل الجواب أنه بعد ما فرضنا اعتبار العلم طريقا بالمعنى الذى سبق، فأدلة حجية الأمانة أو الاستصحاب و إن لم تتعرض إلا لتنزيل المؤدى منزلة الواقع تكفى في قيام كل منهما مقام العلم؛ لإحراز الموضوع المقيّد بعضه بالتعبد و بعضه بالوجدان كما عرفت. (1)

و أورد عليه المحقق الاصفهاني بأنه لا ريب أن للقطع جهات عديدة:

منها أنه عرض، فلو اعتبر في موضوع الحكم بهذا الاعتبار كان سائر الأعراض حالها حاله.

و منها أنه من مقولة الكيف، و حينئذ يشاركه جميع أنواع مقولة الكيف إذا

ص: 439

اعتبر في الحكم بهذه الحيثية. و منها أنه من نوع الكيف المختصّ بذوات الأنفس، فتشاركه سائر الكيفيات القائمة بالأنفس.

و منها أنه كيف نفسانيّ له إضافة إلى طرفه إضافة إشراقية، فحينئذ يشاركه الظنّ و الاحتمال بل التصوّر المحض أيضا.

و منها أنه كاشف و طريق كشف تصديقيّ، فحينئذ يشاركه خصوص الظن.

و منها أنه كاشف تامّ بحيث لا يبقى بينه و بين المطلوب حجاب، و هذا هو الذي يكون به القطع قطعاً، و لا شبهة في أنّ القطع المأخوذ من حيث الكاشفيّة و الطريقيّة يراد به هذه المرتبة الأخيرة من الكشف دون مطلق الكاشف، و إلاّ لعمّ الدليل للظنّ من دون حاجة إلى التنزيل.

و أمّا ملاحظة القطع من حيث أنّه طريق معتبر فيكون موضوعياً على وجه الكاشفيّة، و من حيث كشفه الخاصّ فيكون على وجه الصفتيّة كما عن بعض الأجلّة فمدفوعة بأنّ الظاهر تقسيم العلم بنفسه و لو بلحاظ حيثياته الذاتية كالأمور المتقدّمة، و هذا التقسيم بلحاظ حكمه و هو اعتباره عقلاً مع أنّ لازمه ورود الأمارات على الأصول، و مسلك الشيخ قدّس سرّه حكومتها عليها، فلا يصحّ حمل كلامه قدّس سرّه عليه.

(1)

وفيه:

أولاً: أنّ الكلام في القطع المأخوذ في الأدلّة لا في تقسيم القطع بحسب ذاته، و عليه فاللازم هو ملاحظة الأدلّة و موضوعاتها. و من المعلوم أنّ العلم و القطع في بعض الأدلّة مأخوذ بعنوان الموضوع أو الغاية و يدور أمره بين أمرين أحدهما ملاحظة العلم من حيث أنّه طريق معتبر كقوله عليه السّلام «كل شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه

ص: 440

الحرام بعينه» و ثانيهما ملاحظته من حيث كشفه الخاص كما في الشهادة فإنّ الشاهد يجب عليه أن يشهد بعلمه، و المقصود من العلم هو الكشف التام، و لذا لا يجوز له الشهادة بالشهادة أو بإخبار العادل

و لا ضير في عدم موافقة هذا التقسيم للتقسيم المذكور في كلام الشيخ؛ إذ المعيار هو ملاحظة الأدلّة و التقسيم بلحاظ الأحكام الواردة فيها.

و ثانيا: أنّ التقسيم المذكور موافق لكلام الشيخ قدّس سرّه، فإنّه قدّم ذلك باعتبار دليل الحكم - لا باعتبار حيثيات نفس القطع - كما يشهد له قوله: فإنّه تابع لدليل لحكم الخ.

و ثالثا: أنّنا لا نضايق أن تكون الأمارات واردة بالنسبة إلى الاصول؛ لأنّ بقيامها يتحقّق مصداق الطريق المعتر و يصدق الغاية أو الموضوع. و لا ضير في عدم موافقة ذلك لمسلك الشيخ قدّس سرّه؛ لأنّ المسلك المنسوب إليه مبنى على أنّ المأخوذ في الأدلّة هو العلم بمعنى الكشف التام لا العلم بمعنى مطلق الطريق، فالأمارة على الأوّل تتقدّم على الاصول بعد قيام دليل اعتبارها من باب الحكومة؛ لأنّها مصداق للعلم بالمعنى المذكور تعبداً، بخلاف الثاني فإنّه وارد على الاصول لكونه مصداقا حقيقيا للطريق كما لا يخفى.

و رابعا: أنّ دعوى أنّ القطع المأخوذ من حيث الكاشفيّة و الطريقيّة يراد به الكشف التام دون مطلق الكاشف، و إنّ لعمّ الدليل للظنّ من دون حاجة إلى التنزيل.

مندفعة بأنّ يقين الكشف التام أو مطلق الكاشف منوط بدليل الاعتبار، و كلّ واحد ممكن و واقع، و معه كيف يمكن دعوى حصر القطع المأخوذ من حيث الكاشفية و الطريقيّة في الكشف التام، فتدبر جيّدا.

و خامسا: أنّه لا ضير في عدم الحاجة إلى التنزيل بين الظنّ و القطع؛ لأنّ بعد كون المأخوذ هو القطع بعنوان كونه أحد مصاديق الطريق لا حاجة إلى التنزيل

المذكور، إذ الأمانة كالعلم في صدق الطريق عليها وإحراز الواقع بها، ومع كونه محرزاً للواقع يترتب آثار الواقع على الأمانة بوجودها من دون حاجة إلى التنزيل بين الظنّ و القطع.

نعم اللازم في شمول أدلة اعتبار الأمارات طريقاً هو وجود الآثار الشرعية لنفس ما قامت عليه الأمارات ولو بنفس قيام الأمارات عليه.

فلا يقال: لا أثر لنفس الواقع بالفرض فيما إذا كان العلم تمام الموضوع أو جزئه، وعليه فلا يشمل عموم أدلة اعتبار الأمارات لمقامنا، إذ بدون ترتب الأثر على الواقع يلزم لغوية الاعتبار

لأننا نقول- كما في تهذيب الاصول و تسديد الاصول-: أنّ حقيقة اعتبار الطرق إنّما هي كونها إحرازاً لما قام الطريق عليه غاية الأمر أنه يشترط عدم لزوم اللغوية من اعتبارها في الموارد، ويكفي فيه أن يكون نفس قيام الطريق عليه موضوعاً للحكم الشرعي، فبعموم أدلة حجّة الأمارات يصير المورد مما قام عليه الأمانة، ويتحقّق مصداق موضوع الحكم المذكور، ويترتب عليه، كما لا يخفى. (1)

فتحصّل: أنه تقوم الأمارات مقام القطع الموضوعي كما تقوم مقام القطع المحض إذا اريد من القطع الموضوعي هو الطريق لا الكشف التام. والمراد من القيام مقامها أن يعامل مع الطريق المعبر معاملته القطع واليقين في مقام العمل، وإلا فقد عرفت أنه لا حاجة إلى التنزيل، فلا تغفل.

و بيان ذلك- كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه- أنّ عمل العقلاء بالطرق ليس من باب أنها منزلة مقام العلم، بل لو فرضنا عدم وجود العلم في العالم كانوا عاملين بها من غير التفات إلى جعل و تنزيل أصلاً.

ص: 442

فما نرى في كلمات المشايخ من القول بأنّ الشارع جعل المؤدّي منزلة الواقع تارة أو تتمّ كشفه أو جعل الظنّ علما في مقام الشارعية أو أعطاه مقام الطريقيّة وغيرها لا تخلو عن مسامحة؛ فإنّها أشبه شيء بالخطابة، ولم يكن عمل النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم على الأمارات إلاّ جرياً على المسلك المستقرّ عند العقلاء بلا تأسيس أمارّة أو تتميم كشف لها أو جعل حجّية وطريقيّة لواحد منها، بل في نفس روايات خبر الثقة شواهد واضحة على تسلّم العمل بخبر الثقة، ولم يكن الغرض من السؤال إلاّ العلم بالصغرى وأنّ فلانا هل هو ثقة أو لا؟

وعليه فالعمل بالأمارات عند فقد القطع الطريقي أو القطع الموضوعيّ المأخوذ بما أنّه أحد الكواشف سواء كان مأخوذاً في الموضوع تماماً أو جزء ليس إلاّ لكونها إحدى الأفراد التي تتوصّل بها إلى إحراز الواقع من دون أن يكون نائباً أو فرعاً لشيء أو قائماً مقامه. (1)

فتحصّل: أنّه لا مانع من قيام الأمارات مقام القطع الطريقيّ المحض عند فقدّه أو القطع المأخوذ موضوعاً لحكم آخر على وجه الطريقيّة؛ لأنّ القطع المجرد أو المأخوذ يكون بما هو طريق منجزاً للواقع أو موضوعاً لحكم من الأحكام، والأمارّة أيضاً من الطرق، فيفيد ما أفاد القطع فيتنبّج الواقع ويحقّق بها الموضوع. وأمّا القطع المأخوذ بنحو الصفتيّة أي الكشف التامّ فلا يقوم مقامه أمارّة بأدلّة اعتبارها؛ إذ لا تفيد كشفاً تامّاً. ولا فرق فيما ذكرناه بين أن يكون تمام الموضوع أو جزئه كما لا يخفى.

ص: 443

## المقام الثانى فى قيام الاصول مقام القطع:

و لا يخفى عليك أنّ الاصول على قسمين: محرزة و غير محرزة

اما الأولى: فهى التى تكون ناظرة إلى الواقع كالاستصحاب وقاعدة الفراغ وقاعدة عدم اعتبار الشك من الإمام أو المأموم مع حفظ الآخر و قاعدة عدم اعتبار الشك ممن كثر شكّه و تجاوز عن المتعارف، و غيرها من القواعد الناظرة إلى الواقع فى ظرف الشكّ.

إذ النظر فى مثل الاستصحاب كان إلى اليقين السابق فى إحراز الواقع، و لا عبرة بالشك فى البقاء و اليقين المذكور و إن لم يكن بنفسه مع فرض عدم بقائه محرزاً للواقع، و لكن الشارع بعد حكمه بعدم جواز نقضه بالشك أبقى إحرازه بالنسبة إلى الواقع تعبداً.

و هكذا فى قاعدة الفراغ جعل الشارع ارتكاز الفاعل حين العمل على إتيان العمل مع أجزائه و شرائطه مقدّماً على احتمال الاختلال، و لذا حكم بأنّه أتى ما لزم عليه من الأجزاء و الشرائط، و علل ذلك بأنّه أذكر حال العمل.

و أيضاً قدّم حفظ الإمام على شك المأموم أو العكس اعتماداً على حفظ الآخر بالنسبة إلى إحراز الواقع.

أو قدّم حفظ المتعارف على شكّ كثير الشك فى إحراز الواقع، و غير ذلك من موارد الاصول المحرزة التى جعلها الشارع محرزة للواقع.

ثمّ إنّ هذه الاصول تقوم مقام القطع الطريقيّ المجرد أو الماخوذ فى الموضوع إذ



اعتبرها الشارع طرّقا إلى الواقع بأدلة حجّيتها بوجه من الوجوه والاعتبارات، والمفروض أنّ القطع معتبر من باب أنّه أحد الطرق من دون دخالة لتماميّة الكشف أو وصف القطع، فتقوم الأصول المحرزة مقام القطع الطريقيّ المحض أو المأخوذ بنحو الطريقة.

لا يقال: إنّ الشكّ مأخوذ في موضوع الاصول المذكورة فكيف يمكن اعتبارها طرّقا؛ إذ لا يجتمع اعتبارها طرّقا مع التحفّظ على الشكّ.

لأنا نقول: إنّ المأخوذ هو الشكّ الوجداني، وهو يجتمع مع الطرق التعبدية.

نعم لا يجتمع مع الطرق الوجدانية كالعلم كما لا يخفى.

و دعوى: أنّ الظاهر من دليل الاستصحاب أنّ اليقين المذكور فيه قد اريد منه ما هو طريق إلى اليقين، والمراد منه التعبد ببقاء المتيقن في زمان الشكّ، كما يشهد له - مضافا إلى ظهوره بنفسه - الاستدلال بهذه القاعدة في أخبار الباب على الحكم ببقاء الطهارة الحديثة والخبيثة. و عليه فلا يكون الاستصحاب من الاصول المحرزة، بل مفاده هو التعبد بالجري العملي على طبقه.

مندفعة: بأنّ الظاهر من قوله عليه السّلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو إبقاء نفس اليقين وعدم الاعتناء بنفس الشكّ، ولذا نقول بشموله للشكّ في الرفع؛ لأنّ اليقين ممّا يكون فيه إبرام وإحكام، فعند الشكّ في رفع ذلك يستصحب. نعم لازم إبقاء اليقين على حاله هو إبقاء المتيقن على حاله.

و عليه فالاستدلال بهذه القاعدة في أخبار الباب على الحكم ببقاء الطهارة لا يكون شاهدا على أنّ المراد من دليل الاستصحاب هو إبقاء المتيقن لا اليقين، فتدبر جيّدا.

و ممّا ذكر يظهر ما فى تنقيح الاصول. (1)

وأما الثانية، وهى الاصول غير المحرزة التى ليس لها نظر إلى الواقع بل هى وظائف عمليّة للجاهل بالواقع كالاحتياط الشرعى والعقلى والبراءة العقلية والشرعية فلا تقوم مقام القطع الطريقي والموضوعى؛ لعدم كونها محرزة للواقع لا بالوجدان ولا بالتعبّد الشرعى، ومع عدم كونها محرزة فلا تكون مصداقا للطرق ومع عدم كونها طرقا لا تكون قائمة مقام القطع الطريقي بلا إشكال

نعم لو اخذ القطع بعنوان كونه حجّة من الحجج فهذه الاصول تكون أيضا حجّة فى مجاريها، وتقوم مقامها ويعامل معها معاملة القطع، فالعبرة بكيفية أخذ القطع موضوعا لحكم آخر، فلا تغفل.

ثمّ ممّا ذكر يظهر أنّه لا حاجة فى إثبات عدم قيام الاصول غير المحرزة مقام القطع الطريقي المحض أو المأخوذ فى موضوع حكم آخر إلى الاستدلال بوجه آخر، ولكن استدلال فى الكفاية بأن الاحتياط العقلى عبارة عن حكم العقل بتنجز الواقع على المكلف وحسن عقابه على مخالفته، كما فى موارد العلم الاجمالى والشبهة الحكمية قبل الفحص، والبراءة العقلية عبارة عن حكم العقل بعدم صحّة العقاب، ولا معنى لقيامهما مقام القطع؛ إذ لا بدّ فى التنزيل وقيام شىء مقام شىء آخر من وجه التنزيل أى الأثر الذى يكون التنزيل بلحاظه وهو المصحح للتنزيل، وفى المقام أثر القطع هو التنجز والمعدورية، فإذا قام شىء مقامه كان بلحاظهما لا محالة. وأما نفس التنجز والمعدورية فلا يعقل قيامهما مقام القطع، وليس الاحتياط والبراءة العقلية إلاّ التنجز والتعذير بحكم العقل، فكيف يقومان مقام القطع، وكذا الحال فى الاحتياط والبراءة الشرعيين، فإنّ الاحتياط الشرعى عبارة عن إلزام الشارع إدراك مصلحة الواقع، والبراءة

ص: 446

(1-1) تنقيح الاصول 3:53. تسديد الاصول 23:2-24.

الشرعية عبارة عن ترخيصه حين عدم إحراز الواقع، فالاحتياط الشرعي نفس التنجّز و البراءة الشرعية نفس التعذير بحكم الشارع، فليس هنا شيء يقوم مقام القطع في التنجّز و التعذير. (1)

وفيه:

أولاً: أنه لا أثر للتنزيل في أدلة الاحتياط العقلي التي تدلّ على لزوم الاحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال أو الشبهة البدوية قبل الفحص التي يحتمل فيها الحكم الشرعي، وهكذا لا أثر للتنزيل في أدلة الاحتياط الشرعي التي تدلّ على لزوم الاحتياط بنحو مخصوص وراء ما يدلّ عليه العقل، كلزوم الاحتياط عند اشتباه القبلة بإتيان الصلاة إلى الجهات الأربعة، مع أنّ العقل يدلّ على لزوم الاحتياط إلى أزيد من الجهات الأربعة.

فلا وجه لما يقال من أنّ الاحتياط و البراءة العقليين عين التنجيز و التعذير، فلا مجال لتنزيل الاحتياط العقلي بالقطع في أثره، وهو التنجيز و التعذير.

و ثانياً: أنّ الموجب للاحتياط العقلي هو احتمال التكليف في الشبهة البدوية قبل الفحص و الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي بل هو كذلك في الاحتياط الشرعي مثل إتيان الصلاة إلى أربع جهات مع التردد في جهة القبلة. و من المعلوم أنّ احتمال التكليف ليس عين التنجّز و التعذير بل أثره ذلك، فلا مانع من تنزيل الاحتمال المذكور بمنزلة القطع في الأثر المذكور.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث استدللّ لعدم قيام الاصول غير المحرزة مقام القطع بأنّ الاحتياط العقلي نفس حكم العقل بتنجّز التكليف و صحّة العقوبة على مخالفته لا شيء يقوم مقامه في هذا الحكم، مع أنّك عرفت أنّ وجهه أنّ الاصول

ص: 447

المذكورة وظائف مقرّرة للجاهل في مقام العمل شرعا أو عقلا لا- هذا الوجه. وقد أشار بنفسه إلى ما ذكرناه في عبارته ضمنا فراجع. هذا، مضافا إلى أنّه أنكر الاحتياط العقلي، مع وضوح ورود بعض الروايات يدلّ على جواز الاكتفاء في تكرار الصلاة عند اشتباه جهة القبلة إلى أربع جهات، هذا.

ثم إنّه ربّما يتوهّم أنّ الاحتياط العقلي و الشرعى عدا مورد الشبهة البدويّة من الاصول المحرزة؛ لأنّه مقتضى العلم الإجمالى. و من المعلوم أنّ العلم الاجمالي طريق إلى الواقع، والعقل و الشرع اعتبارا ذلك طريقا و يعامل معه معاملة القطع و العلم التفصيلي في لزوم الاجتناب، و عليه فالأولى أن يمثّل للاصول غير المحرزة بمثل قاعدة الحلّيّة أو قاعدة الطهارة و الاحتياط في الشبهة البدويّة قبل الفحص.

و يمكن دفع هذا التوهّم بأنّ العبرة في موارد الاحتياط العقلي بنفس الاحتمال لا بالعلم الإجمالى. و من المعلوم أنّ الاحتمال لا طريقيّة له، فتأمل.

بقى شىء و هو أنّ صاحب الكفاية بعد ما منع عن قيام الأمارات و الاصول المحرزة مقام القطع الموضوعى مطلقا من جهة امتناع الجمع بين اللحاظين المتنافيين من اللحاظ الآلى و الاستقلالى ذكر وجهها آخر لجواز قيامها مقامه. و هذا الوجه المذكور في تعليقه على فرائد الاصول، و حاصله: أنّ المحذور المذكور فيما إذا كان التنزيلا بالدلالة المطابقة في عرض واحد، و أمّا إذا كان أحدهما بالمطابقة و الآخر بالالتزام فلا يلزم المحذور المذكور؛ لأنّ أدلّة اعتبار الأمارات و الاصول المحرزة متكفّلة لتنزيل المؤدّى منزلة الواقع فقط، فلا يكون هناك إلّا اللحاظ الآلى إلا أنّ هذه الأدلّة الدالّة على تنزيل المؤدّى منزلة الواقع بالدلالة المطابقيّة تدلّ على تنزيل العلم بالمؤدّى منزلة العلم بالواقع بالالتزام لأجل الملازمة العرفيّة بين التنزيلين، انتهى.

قال المحقّق الأصفهاني: إنّ تنزيلا بإنشاءين في عرض واحد يدلّ دليل الاعتبار على أحدهما بالمطابقة و على الآخر بالالتزام ليس محالا، و هنا كذلك؛

لدلالة دليل الأمانة مثلا على ترتيب آثار الواقع مطلقا، ومنها الأثر المترتب على الواقع عند تعلّق القطع به حتّى في صورة كون القطع تمام الموضوع؛ إذ لمتعلّقه دخل شرعا و لو بنحو العنوانية المحفوظة في جميع المراتب. وهذا التنزيل وإن كان يقتضى عقلا تنزيلا آخر حيث إنّ الواقع لم يكن له في المقام أثر بنفسه حتّى يعقل التعلّب به هنا و تنزيل المؤدّي منزلة الواقع بلحاظه لكنّه لا يقتضى عقلا أن يكون المنزل منزلة الجزء الآخر هو القطع بالواقع الجعلى؛ لإمكان جعل شىء آخر مكانه، إلاّ أنّه لا يبعد عرفا أن يكون هو القطع بالواقع الجعلى، فصول الكلام عن اللغوية بضمّ الملازمة العرفية يدلّ على تنزيل آخر في عرض هذا التنزيل للجزء الآخر. (1)

ولعلّ الوجه في حكم العرف بأنّ المنزل منزلة الجزء الآخر هو القطع بالواقع الجعلى دون شىء آخر: أنّ التنزيل بلحاظ الأثر، و المفروض أنّ الأمر الواقعى لا أثر له بنفسه، بل الأثر للقطع به، فالمناسب للمنزل عليه عرفا هو أن يكون المنزل هو القطع بالواقع الجعلى لا شىء آخر

و بعبارة اخرى: أنّ دليل اعتبار الأمانة و الاستصحاب و إن تكفّلا جعل المؤدّي أو المستصحب بمنزلة الواقع لكن يدلّ بالدلالة الالتزامية على أنّ القطع بهما بما هما منزلان منزلة الواقع بمنزلة القطع بالواقع، فثبت أحد جزئى الموضوع بمفاد دليل الاعتبار و الجزء الآخر بالملازمة، هذا مضافا إلى إمكان أن يقال في وجه الملازمة: إنّ من أخبر عن موت زيد مثلا كان غرضه من الإخبار عن وقوع الموت نفى التشكيك وجدانا عن المخاطبين أيضا بحيث لو علم أنّ المخاطبين يكونون عالمين بذلك لم يخبرهم بذلك. و إذا عرفت ذلك فلو أمر شخص بتصديق المخبر رجع أمره إلى تصديق المخبر في وقوع الموت و في عدم صحّة التشكيك. و هكذا يكون الأمر في أمر

ص: 449

(1-1) نهاية الدراية 2:21.

الشارع أيضا بتصديق العادل، فإن مرجع أمره بتصديق العادل إلى تصديقه في أمرين أحدهما في كون المؤدى أمرا واقعيا، و ثانيهما في أنه لا يجوز التشكيك فيه تعبداً، فهناك قضيتان أحدهما بالمطابقة و الأخرى بالالتزام، و تستفاد من الأولى تنزيل المؤدى منزلة الواقع، و من الثانية تنزيل الظن منزلة العلم. و عليه يفهم من تنزيل المؤدى منزلة الواقع بالملازمة العرفية تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع.

فاتّضح بذلك أنه لا- مانع من قيام الأمارات و الاصول المحرزة مقام القطع الموضوعي بأدلة اعتبارها، فيترتب عليها الآثار المترتبة على القطع بالواقع هذا.

و لكن صاحب الكفاية أورد عليه في الكفاية بأن ذلك لا يخلو عن تكلف بل تعسف معللاً بأنه لا يكاد يصحّ تنزيل جزء الموضوع أو قيده بما هو كذلك بلحاظ أثره إلا فيما كان جزئه الآخر فيما إذا كان الموضوع مركباً أو ذاته فيما إذا كان الموضوع مقيداً محرزاً بالوجدان، أو تنزيله في عرضه، فلا يكاد يكون دليل الأمانة أو الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر فيما لم يكن محرزاً حقيقة و فيما لم يكن دليل على تنزلهما بالمطابقة- كما فيما نحن فيه على ما عرفت- لم يكن دليل الأمانة دليلاً عليه أصلاً؛ فإن دلالة على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالة على تنزيل القطع بالملازمة، و لا دلالة له كذلك إلا بعد دلالة على تنزيل المؤدى، فإن الملازمة بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي و تنزيل المؤدى منزلة الواقع كما لا يخفى، فتأمل جيداً فإنه لا يخلو عن دقة.

و بدون تحقّق الموضوع التنزيليّ التعبدى أولاً بدليل الأمانة لا قطع بالموضوع التنزيليّ كي يدعى الملازمة بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي و تنزيل المؤدى منزلة الواقع (1).

ص: 450

و ملخصه: أنه لا يخلو ذلك من تكلف، بل من تعسف، ولعل مراده من التكلف منع الملازمة العرفية، وقد عرفت الوجه في الملازمة العرفية.

ودعوى: أنها مبتنية على دلالة الاقتضاء، وهي إنما تمت فيما إذا كان دليل التعبد بالواقع دليلاً خاصاً بحيث إذا لم نلتزم بالتعبد بالجزء الآخر كان لغواً، لا ما إذا كان الدليل مطلقاً، فإنه لا يلزم من عدم الالتزام بالتعبد بالجزء الآخر اللغوية. (1)

مندفعة: بأن بعض الوجوه وإن كان كذلك ولكن الوجه الأخير الذي ذكرناه ليس كذلك. نعم دعوى التكلف والصعوبة أمر آخر.

ثم إن مراد صاحب الكفاية من التعسف هو لزوم الدور، وبيانه - كما في نهاية الدراية - أن القطع بالواقع التنزيلي متأخر طبعاً عن الواقع التنزيلي، والمفروض أن دلالة الدليل على تنزيل المؤدى يتوقف على دلالة الملازمة على تنزيل القطع بالواقع التنزيلي، مع أنه لا واقع تنزيلي إلا بهذا الدليل، فكيف يعقل أن يكون أحد التنزيلين المتأخر رتبة عن موضوعه المتأخر رتبة عن التنزيل الآخر في عرض التنزيل الآخر؟!!

وتمام السدّ فيه: أن مرجع التنزيلين إلى تنزيل واحد وإثبات حكم مركب لمركب آخر فلا بدّ من أن يكون الموضوع بجميع أجزائه وقيوده متقدماً في مرحلة موضوعية على الحكم، مع أن بعض هذا المركب لا ثبوت له في حدّ موضوعيته إلا بلحاظ هذا الحكم. (2)

وفيه أن إشكال الدور ممنوع بما في تسديد الاصول من أن دلالة على تنزيل المؤدى لا تتوقف إلا على عموم أو إطلاق دليل الاعتبار، وهو حاصل على الفرض،

ص: 451

---

1-1) منتقى الاصول 4:13.

2-2) نهاية الدراية 2:21.

والمانع من الأخذ بهذا الظهور إنّما هو لزوم اللغوية، وهي لا تلزم إلا فيما لا ينتهي إلى ترتب أثر أصلا، وأما في ما نحن فيه ممّا يترتب على القطع به أثر شرعيّ فليس تنزيل المؤدّي منزلة الواقع لغوا محضاً. وعليه فدلالته على تنزيل القطع بالمؤدّي منزلة القطع بالواقع وإن كانت موقوفة على دلالته على تنزيل المؤدّي منزلة الواقع قضاء لحقّ التلازم إلا أنّ دلالته على تنزيل المؤدّي لا تتوقف إلا على الظهور في الشمول، فلا دور (1).

و كيف كان تمّ هذا الاستدلال أو لم يتمّ فقد عرفت إمكان قيام الأمارات و الاصول المحرزة مقام القطع الموضوعي سواء أخذ بنحو تمام الموضوع أو جزئه إذا اخذ القطع بعنوان أحد الطرق لا بعنوان صفة القطع أو الكشف التام.

نعم ذهب السيّد الشهيد الصدر قدّس سرّه إلى أنّ هذا الاتجاه للبحث خطأ من أساسه؛ لأنّه يفترض و كأننا نتعامل مع دليل لفظيّ من أدلّة الحجّية لمنتحن قدرته على التنزيل، مع أنّ مهمّ دليل الحجّية عندنا هو السيرة العقلانيّة، فإنّ أهمّ الأمارات في الشبهات الحكميّة الظهور و خبر الثقة، و من الواضح أنّ مهمّ الدليل على حجّيتهما السيرة العقلانيّة، و أمّا الأدلّة اللفظيّة الواردة في هذا المجال كلّها مسوّقة مساق الإمضاء لما عليه السيرة، فمنهج البحث ينبغي أن يكون مراجعة السيرة و تحديد مفادها لنرى هل أنّ العقلاء بناؤهم قد انعقد على إقامة الأمارة مقام القطع الطريقيّ فقط أو هو مع الموضوعي، و لا حاجة بعد ذلك إلى دفع إشكال ثبوتيّ، إذ لسنا نواجه خطاباً لفظياً واحداً ليقال على فرض استحالة الجمع بين التنزيلين في خطاب واحد بعدم إمكانه ثبوتاً، فالبحث إثباتيّ محض. (2)

ص: 452

1-1 (1) تسديد الاصول 2:23.

2-2 (2) مباحث الحجج 1:84.



وأضاف إليه بقوله: بأنه لا يستفاد من السيرة العقلانية على حجّية الأمارات أكثر من قيامها مقام القطع الطريقي في التنجيز والتعذير؛ لأنّ العقلاء ليست لهم أحكام يؤخذ فيها القطع موضوعا بنحو شايح معروف بحيث تتعقد سيرتهم على معاملة الأمارات في موارد تلك الأحكام معاملة القطع الموضوعي. (1)

ولكن يمكن أن يقال:

أولا: إنّ إمضاء ما عليه العقلاء لا ينافي شرعية الدليل، كما أنّ البيع من الامور العقلانية، ومع ذلك يؤخذ بإطلاق قوله (أحلّ الله البيع) في موارد الشكوك الشرعية، وهكذا في المقام يمكن أن يؤخذ بالإطلاقات الإمضائية.

لا يقال: إنّ المعتمد نفس بناء العقلاء، لا إطلاق دليل الإمضاء.

لأنّنا نقول: إمضاء بناء العقلاء، غير الإرشاد إلى بناء العقلاء وكم من فرق بينهما؟! إذ الإرشاد تابع لما يرشد إليه. وأمّا الإمضاء فإطلاقه و تقييده منوط بكيفية إمضاء الشارع، فلا تغفل.

وثانيا: إنّ محلّ الكلام هو ما إذا اخذ في موضوع الحكم القطع بعنوان أنّه أحد الطرق، لا بعنوان صفتيّة القطع أو تمامية الكشف، فإذا قامت السيرة العقلانية على طريقة أمارة كفى ذلك لقيامها مقام القطع الموضوعي أيضا بعد كون السيرة العقلانية ممضاة في الشرع أيضا.

ودعوى: أنّ انعقاد السيرة على اعتبار الأمارة علما في الأحكام الشرعية التي قد اخذ في موضوعها القطع الموضوعي غير معقول في نفسه، فإنّ شأن كلّ مشرّع أن يتصرّف في دائرة تشريع نفسه، لا أحكام غيره (2).

ص: 453

1-1) المصدر السابق: 84.

2-2) مباحث الحجج 1: 85.

مندفعة: بأنّ المفروض أنّ بناء العقلاء مورد إمضاء الشارع، ومع الإمضاء المذكور لا يلزم تصرّف غير الشارع في دائرة تشريعاته.

فتحصّل: أنّ قيام الأمارات و الاصول المحرزة مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقيّة لا إشكال فيه ثبوتا وإثباتا، فتدبّر جيّدا.

ص: 454

الجهة الخامسة فى أقسام القطع

ينقسم القطع إلى أقسام خمسة:

1-القطع الطريقيّ المحض.

2-القطع الموضوعى و هو على أربعة أقسام:تمام الموضوع، أو جزؤه، و على التقديرين، إما يؤخذ على وجه الوصفية، أو يؤخذ على وجه الطريقية، فهذه خمسة.

ثمّ إنه يقع الكلام فى مقامين.

المقام الأول:فى قيام الأمارات مقام القطع عند فقدان القطع.

لا- إشكال فى إمكان قيام الأمارات مقام القطع الطريقيّ المحض، بل القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الطريقية، لا- على وجه الوصفية، أى بنحو الكشف التام الموضوعى.

و الوجه فى قيامها مقام القطع الطريقيّ المحض، أو القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الطريقية، أنّ القطع المحض، أو المأخوذ على وجه الطريقية فى موضوع حكم من الأحكام ملحوظ بما هو أحد مصاديق طرق منجزة للواقع، و حيث إنّ الأمانة أيضا بأدلة اعتبارها من الطرق، فىفيد فائدة القطع و تقوم مقامه، فيتنبّج به الواقع و يتحقّق به موضوع الحكم.

ثمّ إنّ المراد من قيام الأمارات مقام القطع، هو أن يعامل معها معاملة القطع

و اليقين فى مقام العمل، وهذا أمر يستفاد من عموم أدلة حجّية الأمارات من دون حاجة إلى تنزيل الظنّ بمنزلة القطع، إذ بعموم الأدلة تكون الأمانة من الطرق المعتمدة التى يحرز بها الواقع، وبهذه الأمانة يتحقّق مصداق موضوع الأحكام التى ترتّب فيها الحكم على ما يقوم عليه الطريق المعتمد، لأنّ الأمانة طريقة معتبرة أيضاً.

نعم لو أخذ القطع فى موضوع حكم بنحو الصفتية أى بنحو يكون للكشف التام دخالة فيه فلا- تقوم أمانة مقامه بأدلة اعتبارها، إذ لا تفيد الأمانة كشفاً تاماً و المفروض دخالة الكشف التام فى تحقّق الموضوع. ولا فرق فيما ذكرناه بين أن يكون القطع تمام الموضوع أو جزئه فلا تغفل.

المقام الثانى: فى قيام الاصول مقام القطع.

و لا يخفى أنّ الاصول على قسمين: محرزة و غير محرزة.

أما الاولى، فهى ناظرة إلى الواقع، كالأستصحاب وقاعدة الفراغ، وقاعدة عدم اعتبار شكّ كثير الشكّ، وقاعدة عدم اعتبار شكّ الإمام و المأموم مع حفظ الآخر، و غير ذلك من الاصول المحرزة التى جعلها الشارع محرزة للواقع. إذ النظر فى الاستصحاب إلى اليقين السابق فى إحراز الواقع و فى قاعدة الفراغ يكون النظر إلى ارتكاز الفاعل حين العمل على إتيانه بنحو كامل، و النظر فى شكّ الإمام و المأموم إلى حفظ كلّ واحد بالنسبة إلى الآخر فى إحراز الواقع.

و النظر فى شكّ كثير الشكّ إلى حفظ المتعارف من الناس فى إحراز الواقع، و هكذا و بالجملة هذه الاصول محرزة تعبّدا و تقوم مقام القطع الطريقي المجرد، أو المأخوذ فى الموضوع بالشرح المذكور فى قيام الأمارات مقام القطع، و هو أنّ القطع معتبر من باب أنّه أحد الطرق من دون دخالة لوصف القطع، أو تمامية الكشف، فالمعتبر هو الطريق المعتمد، و مقتضى ذلك هو قيام الاصول المحرزة مقام القطع بعد اعتبارها لكونه من الطرق المعتمدة.

وأما الثانية أى الاصول غير المحرزة التى ليس لها نظر إلى الواقع، بل هى مجرد وظائف عمليّة للجاهل بالواقع كقاعدة الحليّة، وقاعدة الطهارة، وقاعدة الاحتياط فى الشبهة البدويّة قبل الفحص، والبراءة العقليّة و الشرعيّة بعد الفحص، فلا تصلح للقيام مقام القطع الطريقيّ و الموضوعيّ.

وذلك لعدم كونها محرزة للواقع، لا بالوجدان و لا بالتعبّد الشرعيّ و مع عدم كونها محرزة ليست مصداقا للطرق، و مع عدم كونها من الطرق لا تكون قائمة مقام القطع الطريقيّ.

نعم، لو أخذ القطع بعنوان كونه حجّة من الحجج، فالاصول المذكورة تقوم مقامه، لأنّ كلّ واحد منها حجّة فى مجراها، كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ قيام الأمارات، و الاصول المحرزة مقام القطع الموضوعيّ المأخوذ على وجه الطريقيّة لا إشكال فيه ثبوتا و إثباتا و لا حاجة فيه إلى تجسّم الاستدلال.

ص: 457

## الجهة السادسة: في إمكان أخذ القطع في موضوع نفسه أو مثله أو ضده أو مخالفه و عدمه

في إمكان أخذ القطع في موضوع نفسه أو مثله أو ضده أو مخالفه و عدمه.

أمّا الأول فقد صرّح في الكفاية بأنّه لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم، في موضوع نفس هذا الحكم؛ للزوم الدور، و هو المحكّي عن العلامة الحليّ قدّس سرّه في مقام الردّ على العامة القائلين بالتصويب.

و تقريب ذلك- كما في مصباح الأصول- أنّ القطع المتعلّق بحكم يكون طريقاً إليه لا محالة؛ إذ الطريقيّة غير قابلة للانفكاك عن القطع، و معنى كونه طريقاً إلى الحكم فعليّة الحكم مع قطع النظر عن تعلّق القطع به؛ و معنى كون القطع مأخوذاً في موضوعه عدم كونه فعليّاً إلاّ بعد تعلّق القطع به؛ إذ فعليّة الحكم تابعة لفعليّة موضوعه، و لذا قد ذكرنا غير مرّة أنّ نسبة الحكم إلى موضوعه أشبه شيء بنسبة المعلول إلى علته، فيلزم توقّف فعليّة الحكم على القطع به، مع كونه في رتبة سابقة على القطع به على ما هو شأن الطريق. و هذا هو الدور الواضح. (1)

أورد عليه سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بأنّ الدور المذكور في المقام- أعني توقّف القطع بالحكم على وجود الحكم و توقّف الحكم على الموضوع الذي هو القطع سواء كان تمام الموضوع أو جزءه- إنّما يلزم لو كان القطع مأخوذاً على نحو الجزئيّة، و معنى ذلك عدم كون القطع موضوعاً برأسه، بل هو مع نفس الواقع أعني الحكم الشرعيّ، فالقطع يتوقّف على وجود الحكم، و لو توقّف الحكم على القطع يلزم الدور

ص: 458

وأما إذا كان القطع تمام الموضوع لحكم نفسه فلا- يلزم الدور؛ لأنّ ما هو الموضوع هو القطع سواء وافق الواقع أم خالفه، لأنّ الإصابة و عدمها خارجتان من وجود الموضوع. وعليه فلا- يتوقّف حصول القطع على الواقع المقطوع به وإن توقّف على المقطوع بالذات، أعنى الصورة الذهنيّة من الحكم. وأما المقطوع بالعرض الذى هو المقطوع به فى الخارج فلا- يتوقّف القطع على وجوده، (1) فلا يلزم الدور. فالحكم فى هذه الصورة متوقّف على القطع بالحكم، ولكنّ القطع بالحكم لا يتوقّف على الحكم الخارجى، فالتوقّف من طرف لا من طرفين حتّى يلزم الدور.

ويمكن أن يقال: أولاً: إنّ منع الدور فى محله إذا كان القطع تمام الموضوع من دون تعلق غرض بالواقع؛ إذ يصحّ حينئذ دعوى عدم ملازمة العلم بالحكم مع الوجود الواقعى للحكم، ولكن هذا لا- يناسب أخذ العلم بنحو الكشف عن الواقع، بل يناسب أخذ العلم على نحو الصفتيّة وعدم ملاحظة كشفه عن الواقع. وأما إذا أخذ العلم بنحو الكشف عن الواقع فقد يقال إنّ فرض العلم بهذا القيد ملازم لفرض الوجود الواقعى للحكم. وعليه فيستلزم فرض ثبوت الحكم قبل ثبوته؛ وهو محذور الدور (2) فتأمل.

و ثانياً: إنّ الدور وإن سلّم انتفائه فيما إذا كان القطع تمام الموضوع، ولكن مع ذلك يلزم من أخذ القطع بالحكم فى موضوع نفسه الخلف، وهو محال؛ لأنّ فرض تعليق الوجوب على العلم بوجوب طبيعى الصلاة هو فرض عدم الوجوب لطبيعى الصلاة مثلاً، وفرض نفس القيد وهو العلم بوجوب الصلاة هو فرض تعلق الوجوب لطبيعى الصلاة، ومن المعلوم أنّ فرض تعلق الوجوب لطبيعى الصلاة خلف

ص: 459

1-1 (1) تهذيب الاصول 2:27.

2-2 (2) منتقى الاصول 4:88.

فى فرض عدم الوجود لطبيعى الصلاة عند تعليق الوجود على العلم به. و عليه فإذا جعل الوجود على المعلوم الوجود بنحو القضية الحقيقية حتى يصير الحكم فعليًا بفعليّة موضوعه يستلزم الخلف، و يستحيل أن يحصل العلم بالوجود بوصول هذه القضية.

نعم يمكن أن يجعل الإيجاب واقعا على طبق ما اعتقده القاطع من الوجود من باب الاتّفاق، لا بنحو القضية الحقيقية بحيث لا يكون وجود واقعا قبل حصول القطع به، و لا يلزم فيه محذور الخلف.

ولكن يشكل ذلك مضافا إلى كونه ممّا يشبه بالتصويب المجمع على خلافه من وجه آخر، و هو أنّ جعل الحكم بعثا و زجرا لجعل الداعى، و مع فرض العلم بالوجود من المكلف لا يكون جعل الحكم فى حقه ذا أثر من هذه الجهة (1).

اللّهمّ إلا أن يقال- كما فى مباحث الحجج-: إنّ فائدة الجعل هنا- كما هو فائدته فى تمام الموارد- أن يصل إلى المكلف فيحركه، فإنّ الجعل بنفسه منشأ يتسبّب به لإيجاد العلم بالحكم- فالمحركيّة المصحّحة للجعل هو أن يحرك فى طول وصوله، و يكون نفس جعله من علل إيصاله (2).

ولكن يرد عليه بأنّ فائدة الجعل و إن كانت هو جعل الداعى، و هو متفرّع على الايصال إلا أنّ هذه الفائدة لا تتحقّق فيما إذا كان العلم بالحكم حاصلًا قبل الجعل، و حيث إنّ المفروض فى المقام ليس إلا حكم واحد، فلا مجال لفرض التأكيد أيضا، إذ التأكيد متفرّع على التعدّد، فتدبر جيّدا.

فتحصّل: أنّ أخذ القطع فى موضوع نفس الحكم محال سواء كان من جهة

ص: 460

1-1) نهاية الدراية 2:23.

2-2) مباحث الحجج 1:103.



الدور كما إذا كان القطع جزء الموضوع أو تمام الموضوع بنحو الكاشفية والمصادفة أو من جهة الخلف كما إذا كان القطع تمام الموضوع بنحو الوصفية، فلا يحصل من القضية الحقيقية علم بالحكم إلا من باب الاتّفاق والجعل فيه أيضا لغو؛ لعدم ترتّب غرض البعث عليه من البعث والزجر بعد وحدة الحكم، كما لا يخفى.

فإذا عرفت عدم إمكان تقيّد موضوع الأحكام بالعلم، فلا تقيّد لموضوع الأحكام بالقطع لاستحالته، كما لا تقيّد له بالجهل. وعليه فذات الموضوع لعدم تقيدها بحال من الأحوال تكون مطلقة و منحظة في جميع الحالات بالبرهان، لا بمقدّمات الإطلاق، فإنّها جارية فيما إذا أمكن التقيّد، فمع عدم إمكان ذلك لا مجال للمقدّمات.

ثم إن لزوم الدور لا يختصّ بالتقيّد، بل هو كذلك إذا قلنا بنتيجة التقيّد؛ إذ حاصل التقيّد أو نتيجته هو اختصاص الحكم بالعالم بالحكم. ومعناه توقّف الحكم، على العلم بالحكم مع أنّ العلم بالحكم متوقّف على وجود الحكم، وهو دور

و ممّا ذكر يظهر ما في فوائد الاصول حيث قال: يمكن أن يكون العلم بالنسبة إلى نفس ذلك الحكم موضوعا بنتيجة التقيّد وإن لم يمكن بنحو التقيّد.

و تقريب ذلك - كما في فوائد الاصول -: أنّ العلم بالحكم لمّا كان من الانقسامات اللاحقة للحكم فلا - يمكن فيه الإطلاق والتقيّد اللحاظي؛ لاستلزامه الدور، كما هو الشأن في الانقسامات اللاحقة للمتعلّق باعتبار تعلّق الحكم به كقصد التعبّد والتقرب في العبادات، فإذا امتنع التقيّد امتنع الإطلاق أيضا، لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقيّد تقابل العدم والملكية، ولكنّ الإهمال الثبوتى أيضا لا يعقل، بل لا بدّ إمّا من نتيجة الإطلاق أو من نتيجة التقيّد، فإنّ الملاك الذى اقتضى تشريع الحكم إمّا أن يكون محفوظا في كلتى حالتى الجهل والعلم فلا بدّ من نتيجة الإطلاق، وإمّا أن يكون محفوظا في حالة العلم فقط فلا بدّ من نتيجة التقيّد، و حيث لم يمكن أن يكون

الجعل الأولى متكفلاً لبيان ذلك، فلا بدّ من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، وهو المصطلح عليه بمتّم الجعل.

فاستكشاف كلّ من نتيجة الإطلاق و التقييد يكون من دليل آخر، وقد ادّعى تواتر الأدلّة على اشتراك الأحكام فى حق العالم و الجاهل، و لكن تلك الأدلّة قابلة للتخصيص، و قد خصّصت فى غير مورد كما فى مورد الجهر و الإخفات و القصر و الاتمام حيث قام الدليل على اختصاص الحكم فى حقّ العالم، فقد أخذ العلم شرطاً فى ثبوت الحكم واقعا، و كما يصحّ أخذ العلم بالحكم شرطاً فى ثبوت الحكم كذلك يصحّ أخذ العلم بالحكم من وجه خاص و سبب خاص مانعا عن ثبوت الحكم واقعا بحيث لا- حكم مع العلم به من ذلك السبب، كما فى باب القياس حيث إنّه قام الدليل على أنّه لا عبرة بالعلم بالحكم الحاصل من طريق القياس... إلى أن قال: و بعد الالتفات إلى هذا التصرّف لا يمكن أن يحصل للمكلّف علم بالحكم من طريق القياس؛ إذ الحكم الواقعي قيّد بغير ما أدّى إليه القياس، فكيف يمكن أن يحصل له العلم بالواقع من ذلك الطريق؟!... إلى أن قال: و بذلك يمكن أن توجه مقالة الاخباريين من أنّه لا عبرة بالعلم الحاصل من غير الكتاب و السنّة بأن يقال: إنّ الأحكام الواقعيّة قيّدت بنتيجة التقييد بما إذا أدّى إليها الكتاب و السنّة، و لا عبرة بغير ذلك، فلا يرد عليهم أنّ ذلك غير معقول، بل شيخنا الاستاذ مدّ ظله نفى البعد عن كون الأحكام مقيّدة بما إذا لم يكن المؤدّى إليها مثل الجفر و الرمل و المنام و غير ذلك من الطرق الغير المتعارفة... إلى أن قال: فتحصل من جميع ما ذكرناه أنّ العلم إذا تعلّق بموضوع خارجيّ فالعلم بالنسبة إلى ذلك الموضوع يكون طريقاً محضاً، و بالنسبة إلى أحكام ذلك الموضوع يمكن أن يكون طريقاً و يمكن أن يكون موضوعاً، و إذا تعلّق بحكم شرعيّ فيمكن أن يكون بالنسبة إلى حكم آخر موضوعاً كما أنّه يمكن أن يكون موضوعاً بالنسبة إلى نفس ذلك الحكم لكن بنتيجة التقييد، فتأمّل فى أطراف ما

ذكرناه حتى لا تبادر بالإشكال (1).

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بما حاصله:

أولاً: أنّ الانقسامات اللاحقة على ضريين: أحدهما ما لا يمكن تقييد الأدلّة به، بل ولا يمكن فيه نتيجة التقييد، مثل أخذ القطع موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم، فإنّه غير معقول لا بالتقييد اللحاظي ولا بنتيجة التقييد؛ فإنّ حاصل التقييد ونتيجته أنّ الحكم مختصّ بالعالم بالحكم، وهذا دور.

وحاصله توقّف الحكم على العلم به، وهو متوقّف على وجود الحكم، وهذا الامتناع لا يرتفع لا بالتقييد اللحاظي ولا بنتيجة التقييد.

وثانياً: أنّ امتناع التقييد في هذا المورد من موارد قصور المتعلّق وعدم قابليّته للتقييد من جهة الأمر الخارجى وهو لزوم الدور لا يلزم امتناع الإطلاق؛ إذ المحذور مختصّ بالتقييد، ولا يجرى في الإطلاق؛ فإنّ المفروض أنّ وجه الامتناع لزوم الدور عند التقييد أى تخصيص الأحكام بالعاملين بها، وأمّا الإطلاق فليس فيه أى محذور من الدور وغيره، فلا بأس حينئذ في الإطلاق وإن كان التقييد ممتنعاً لأجل محذور خارجي، لا لعدم الإمكان الذاتى كتقييد زيد بفرد دون فرد فإنّ الإطلاق فيه أيضاً غير ممكن؛ لأنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

و الشاهد على صحة الإطلاق وجوده هو جواز تصريح المولى بأنّ الخمر حرام شرهه على العالم والجاهل وصلاة الجمعة واجبة عليهما بلا محذور بل التحقيق أنّ الإطلاق في المقام لازم ولو لم تتمّ مقدّماته؛ لأنّ الاختصاص بالعالمين بالحكم مستلزم للمحال، والاختصاص بالجهّال وخروج العالمين به خلاف الضرورة، فلا محيص عن الاشتراك والإطلاق، فلا إهمال في الواقع، كما لا يخفى.

ص: 463

نعم هذا غير الإطلاق الذى يحتاج إلى المقدمات و يكون بعد تمامها حجة؛ لأنّ هذا الاطلاق مستفاد من البرهان لا المقدمات، و هو ما عرفت من استلزام المحال لو اختصّ بالعالمين، و خلاف الضرورة لو اختصّ بالجهّال، و عدم معقولية الإهمال.

و ثالثاً: أنّ عدم الإعادة فيما لو خافت فى موضع الجهر أو جهر فى موضع المخافتة أو أتمّ فى موضع القصر أو قصر فى موضع التمام لا يتوقّف على الالتزام بما ذكره من الاختصاص، بل يحتمل أن يكون عدم الإعادة من باب التقبّل و التخفيف أو من باب عدم قابلية المحلّ للقضاء و الإعادة بعد الإتيان بما كان خلاف الوظيفة، و له نظائر فى التكوين.

و رابعاً: أنّ توصيف الإطلاق و التقييد باللحاظى مع القول بأنّ تقابلهما تقابل العدم و الملكة جمع بين أمرين متنافيين؛ لأنّ الإطلاق على هذا متقومّ باللحاظ كالتقييد، و اللحاظان أمران وجوديان لا يجتمعان فى مورد واحد فيصير التقابل بينهما تقابل التضادّ لا العدم و الملكة.

نعم لو قلنا بما أوضحناه فى محلّه من عدم تقوّم الإطلاق باللحاظ و أنّه لا يحتاج إلى لحاظ السريان بل هو متقومّ بعدم لحاظ شىء فى موضوع الحكم مع كون المتكلّم فى مقام البيان

يرد عليه إشكال آخر: و هو أنّ امتناع الإطلاق حينئذ ممنوع، فيصير ما ادّعاه من أنّه كلّما امتنع التقييد امتنع الإطلاق قولاً بلا برهان. و الحقّ أنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة أو شبه ذلك التقابل، لكن لا يترتب عليه ما رتبّه من إنكار مطلق الإطلاق فى الأدلّة الشرعية حتّى احتاج إلى دعوى الإجماع و الضرورة؛ لاشتراك التكليف بين العالم و الجاهل. (1)

ص: 464

و خامسا: أنّ العلم الحاصل من القياس و منع العمل به ليس لأجل أنّه مانع عن ثبوت الأحكام به بل لأجل قصور عقول البشر عن الاطلاع على الأحكام الواقعيّة و كذلك الاستحسانات و لذا ورد في بعض الأخبار أنّه قال لأبي حنيفة «أترعم أنّك تقيس قال: نعم فقال عليه السّلام: البول أشدّ نجاسة أو المنى؟ قال: البول. فقال عليه السّلام: فلم لا يوجب البول الغسل و يوجهه المنى (1).

و أمّا ما ذكره من تقييد العلم بعدم حصوله من الرمل و الجفر و نحوهما ففيه أنّ العلم طريق إلى الواقع و حجّة مطلقا من أيّ سبب حصل (2).

يمكن أن يقال إنّ حجّيّة القطع و حكم العقل بقبح مخالفة التكاليف المقطوع ما دام لم يعرض على المقطوع عنوان آخر يخرج عنه مصداقيّة الظلم و إلّا- فعروض العنوان المذكور يوجب تعنون المخالف بعنوان آخر أهمّ كالاحتراز عن الوسوسة أو الاجتناب عن القياس فيحكم العقل حينئذ بعدم الحجّيّة و عدم المعذوريّة لو أتى بموافق المقطوع (3).

و أمّا الثاني أي أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم المماثل فقد صرّح في الكفاية بأنّ ذلك لا يمكن؛ للزوم اجتماع المثليين (4).

و تقريب امتناع اجتماع المثليين- فيما إذا قيل إن قطعت بحرمة الخمر حرمت عليك بحرمة أخرى- بأن يقال اجتماعهما في موضوع واحد إمّا بالتزام تعددهما أو بالتزام تأكدهما، و كلاهما مستحيل.

أمّا استحالة الأوّل؛ فلأنّ الأحكام كالأعراض بلحاظ موضوعاتها، فكما أنّ

ص: 465

1- (1) الوسائل: الباب 6 من أبواب صفات القاضي، ح 27.

2- (2) تنقيح الاصول: 43/3.

3- (3) راجع الجهة الثالثة من الجهات السابقة.

4- (4) الكفاية 2: 25.

اجتماع الأعراض فى الموضوع الواحد مستحيل، فكذلك اجتماع الأحكام المنزلة منزلتها.

وأما استحالة الثانى؛ فلما فى نهاية الدراية من أنّ التحريك التنزىلى المنتزع عن الإنشاء بداعى جعل الداعى وإن كان يصحّ اعتبار الشدّة و الضعف فيه كما فى التحريك الخارجى، لكن لا بنحو الحركة و الاشتداد؛ بدهة أنّ الإنشاءين الصادرين لجعل الداعى ليس بينهما اتّصال فى الوجود الوجدانى كى يجرى فيهما الحركة و الاشتداد، وإن كان يختلف حمل الطبيعة على أفراد التحريك التنزىلى بالشدّة و الضعف، فيقال: إنّ وجوب الصلاة أشدّ و أقوى من وجوب غيرها، و لو فرض فيما نحن فيه تأكّد الداعى و تأكّد الإرادة و صدور التحريك المنزل منزلة التحريك الشديد و سقوط الإنشاء السابق عن كونه محرّكا كان خلفا، و إلّا لكان من اجتماع المثليين

و أمّا دعوى: انتزاع البعث الأكيد عقلا من مجموع الإنشاءين، فلا يلزم الخلف و لا اجتماع المثليين فهى: غير صحيحة؛ لأنّ خارجيّة الأمر الانتزاعى بخارجيّة منشأ انتزاعه، و مجموع الإنشاءين واحد بالاعتبار لا بالحقيقة، فلا منشأ انتزاع للبعث الأكيد حقيقة حتّى يتحقّق البعث الأكيد انتزاعا، و انتزاع معنى من منشئه ليس جزافا بل لاقتضاء المنشأ، فكأنّ المعنى الانتزاعى موجود بالقوّة و منشأ موجود بالفعل، و نحو وجود الأمر الانتزاعى نحو وجود المقبول بوجود القابل خارجا و فعليّته بحيث يكون له نحو وجود يختصّ به بفعليّة الاعتبار و الانتزاع. و بهذه الملاحظة يكون من الاعتباريّات، لا من الواقعيّات، و المفروض أنّ المنشأ ليس إلّا الإنشاء بداعى جعل الداعى فقط، و حيث لا منشأ حقيقة لانتزاع البعث الأكيد، فلا هو موجود بوجوده، و

لا يعقل انتزاع ما لا منشأ له، فتدبر جيّدا (1).

ويمكن الجواب عن الأوّل بأنّ لا نسلّم كون الأحكام كالأعراض؛ فإنّ الأعراض من الواقعيّات و الأحكام من الاعتباريّات. فإن كان الكلام بلحاظ عالم الجعل فلا يلزم محذور اجتماع المثليين بعد كونهما من الاعتباريّات، وهي خفيفة المثونة و يعتبرها العقلاء عند وجود المصحح لذلك. و إن كان الكلام بحسب مبادئ الحكم من الإرادة و الكراهة ففيه أنّ تعدد المصلحة لا يوجب تعدد الإرادة المستقلّة في الداعويّة، بل يصير منشأ لحصول إرادة أكيدة، و الإرادة الأكيدة توجب إنشاء البعث المؤكّد أو توجب الإنشاءين اللذين يفيدان تأكّد البعث. و إن كان الكلام بحسب المنتهى أعنى مقام الامتثال امتنع تحقّق داعيين مستقلّين نحو فعل واحد لعدم قابليّة المحلّ، بل يؤول الخطابان إلى تأكّد الداعي و الحكم، كما يشهد له تأكّد الداعي و الحكم في مجمع العنوانين كقولهم أكرم العالم و أكرم الهاشمي، و لذا لم يقل أحد في المجمع بلزوم الإكرامين، و لم يذهب أحد إلى خروج المورد عن كلا الحكمين؛ لاستلزام اجتماع المثليين

و دعوى استحالة توحد الحكمين الطوليّين و تأكّدهما؛ لأنّ ذلك يوجب تأخر المتقدّم و تقدّم المتأخّر بحسب عالم الرتبة، و هو مستحيل

مندفعة بما أفاد في مباحث الحجج و الاصول من أنّ التأخّر و التقدّم بين الحكمين في المقام من التقدّم و التأخّر بالطبع لا بالعلّيّة؛ لوضوح أنّ الحكم الأوّل ليس عدّة للحكم الثاني، و توحد المتأخّر بالطبع مع المتقدّم بالطبع لا محذور فيه، كما هو الحال في الجزء و الكلّ و الجنس و النوع (2).

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا فرق في ذلك بين أن يكون القطع تمام الموضوع أو جزء

ص: 467

1-1) نهاية الدراية 23:2-24.

2-2) مباحث الحجج و الاصول 101:1.

الموضوع بعد رجوع تعدد الإرادتين إلى الإرادة الأكيدة والحكمين إلى تأكد الحكم والداعي.

وعليه فما حكى عن سيدنا الإمام المجاهد قدس سره من التفصيل المذكور منظور فيه، حيث قال -على ما هو المحكي-: والحق هو التفصيل بين ما إذا كان القطع تمام الموضوع فاجتماع المثليين أو الضدّين ممكن؛ لأنّ موضوع حكم المتعلّق هو عنوان الخمر أو الصلاة و موضوع الحكم المماثل أو المضادّ هو القطع بهما، وهما عنوانان متغايران، لكن بينهما عموم من وجه، ولا يستلزم ذلك اجتماع المثليين أو الضدّين في موضوع واحد؛ لتعدد العنوانين في عالم العنوانيّة. وأمّا في الخارج فهما وإن تصادقا في مورد الاجتماع، لكنّ الخارج ليس متعلّقا للحكم كما تقدّم بيانه في باب اجتماع الأمر والنهي.

وبين ما إذا كان القطع جزء الموضوع فالحق هو عدم الإمكان، فإنّه لا يمكن حرمة طبيعة الخمر و حرمة الطبيعة المقيّدة بالقطع بها أو حلّيّتها؛ لأنّ المقيّد عين المطلق بزيادة فيه إليها، وليس عنوانين متغايرين على وجه الطريقة (1).

وذلك لما عرفت من إمكان التأكد في صورتين، وفي مورد الاجتماع يؤول الخطابان إلى التأكد في الحكم سواء كان القطع تمام الموضوع أو جزء الموضوع؛ لأنّ الملاك في مورد الاجتماع أقوى منه في مورد الافتراق.

ويمكن الجواب عن الثاني بأنّ التأکید حاصل من تصادق العنوانين على مورد الاجتماع سواء كان من قبيل العموم من وجه أو العموم المطلق وتوجه الطلبين إلى مورد الاجتماع يوجب تأكد الحكم والطلب، ولا يلزم في التأكد إمكان الحركة والاشتداد، بل يكفي تراكم الطلب، بل لا يلزم في التأكد شدة الطلب، بل تعدد الطلبين

ص: 468



يفيد في مورد الاجتماع تأكّد الطلب و هو يوجب تأكّد الداعي، كما هو كاشف عن تأكّد الإرادة.

فتحصّل: أنّ اجتماع المثلين مع التزام التأكّد في المبدأ أو المنتهى لا يكون مستحيلا، وإنّما المستحيل هو التزام التعدّد بنحو الاستقلال.

و أمّا ما أفاده المحقّق الأصفهاني من عدم إمكان انتزاع البعث المؤكّد من مجموع الإنشاءين. فهو منقوض باستفادة ذلك من اجتماع أكرم العالم و أكرم الهاشمي في مورد الاجتماع، إذ لم يقل أحد بأنّ اللازم في مثله هو الإكرامان لعدم جواز اجتماع المثلين، كما لم يقل أحد بخروج مورد الاجتماع عنهما، بل ذهبوا إلى أنّ البعث صار أكيدا بسبب كون المورد مجمع العنوانين و لعلّ تحليل ذلك بأنّ الإرادة إذا كانت مؤكّدة من جهة تعدّد المصالح، فالأمر إمّا بعث بالبعث المشدّد من أوّل الأمر و إمّا بعث بالبعثين و هو كاشف عن تأكيد الإرادة و أنّ البعثين يقومان مقام البعث المؤكّد و كأنّه بعث من أوّل الأمر بالبعث المشدّد تبعا لشدة الإرادة و تأكّدها.

و عليه فلا حاجة في استفادة البعث المؤكّد إلى منشأ الانتزاع خارجا حتّى يقال لا منشأ حقيقة بحسب الإنشاء بل هو مستفاد من تعدّد البعث؛ لكشفه عن تأكّد الإرادة، و تأكّد الإرادة يكفي لإفادة كون البعثين بمنزلة البعث المشدّد.

قال السيّد المحقّق الخوئي قدّس سرّه -على ما حكى عنه-: و أمّا أخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مثله كما إذا قال المولى إن قطعت بوجوب الصلاة تجب عليك الصلاة بوجوب آخر فالصحيح إمكانه، و يرجع إلى التأكّد؛ و ذلك لأنّ الحكمين إذا كان بين موضوعيهما عموم من وجه كان ملاك الحكم في مورد الاجتماع أقوى منه في مورد الافتراق و يوجب التأكّد و لا يلزم اجتماع المثلين أصلا؛ لتعدّد موضوع الحكمين في مقام الجعل، و كذا الحال لو كانت النسبة بين الموضوعين هي العموم المطلق، فيكون الحكم في مورد الاجتماع أكد منه في مورد الافتراق كما إذا تعلّق النذر بواجب

مثلاً فإنه موجب للتأكد لا اجتماع المثليين.

والمقام من هذا القبيل بلحاظ الموضوعين، فإن النسبة بين الصلاة بما هي والصلاة بما هي مقطوعة الوجوب هي العموم المطلق، فيكون الحكم في مورد الاجتماع أكد منه في مورد الافتراق. ومن قبيل العموم من وجه بلحاظ الوجوب والقطع به؛ إذ قد لا يتعلّق القطع بوجوب الصلاة مع كونها واجبة في الواقع، والقطع المتعلّق بوجوبها قد يكون مخالفاً للواقع، وقد يجتمع وجوب الصلاة واقعا مع تعلّق القطع به، و يكون الملاك فيه أقوى، فيكون الوجوب بنحو أكد. (1)

فتحصّل: أنّ أخذ القطع بالحكم في موضوع حكم آخر مثله بنحو التأكيد لا مانع منه لا في مقام الجعل ولا في المبدأ ولا في المنتهى، فلا تغفل.

وأما الثالث وهو أخذ القطع بالحكم في موضوع ضده، كما إذا قال المولى إن قطعت بوجوب الصلاة تحرم عليك الصلاة فقد ذهب في مصباح الاصول إلى استحالته بدعوى أنّ لازمه هو اجتماع الضدين؛ إذ الحرمة وإن تعلّقت بالصلاة بما هي مقطوعة الوجوب في مفروض المثال، إلا أنّ الوجوب قد تعلّق بها بما هي، وإطلاقه يشمل ما لو تعلّق القطع بوجوبها، فلزم اجتماع الضدين؛ فإن مقتضى إطلاق الوجوب كون الصلاة واجبة ولو حين تعلّق القطع بوجوبها والقطع طريق محض، ومقتضى كون القطع بالوجوب مأخوذاً في موضوع الحرمة كون الصلاة حراماً في هذا الحين، وهذا هو اجتماع الضدين (2).

أورد عليه بأنّ الأحكام من الاعتباريات لا الواقعيّات، فاجتماع الحكمين المتضادّين في الاعتباريات لا استحالة فيه، وقياسها بالأعراض ليس في محلّه؛ لأنّ

ص: 470

1-1 (1) مصباح الاصول 45:2-46.

2-2 (2) مصباح الاصول 45:2.

وعليه فاجتماع الضدّين فى الأحكام لا استحالة فيه ذاتا، وإنّما الإشكال فى مقام الإثبات؛ فإنّ جعل الضدّين فى الأحكام لا داعى له عند العقلاء، بل هو نقض للغرض هذا مضافا إلى دعوى استحالة ذلك بالنسبة إلى المبدأ؛ إذ لا يمكن اجتماع الإرادة و الكراهة فى موضوع واحد، اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الموضوع ليس بواحد فيما إذا كان القطع تمام الموضوع؛ فإنّ موضوع حكم المتعلّق هو عنوان الخمر أو الصلاة و موضوع الحكم المضادّ هو القطع بهما، و هما عنوانان متغايران.

و لكنّه أيضا مستحيل لما فى مباحث الحجج و الاصول من أنّه جعل حكم رادع عن طريقيّة القطع و كاشفيّته، و قد تقدم أنّه لا يعقل لا على أن يكون حكما ظاهريا لعدم معقوليّة ملاكه فى مورد القطع، و لا واقعيّا للزوم التضادّ و نقض الغرض. (1)

كما يستحيل ذلك بالنسبة إلى المنتهى، أعنى مقام الامتثال لما فى منتقى الاصول:

من أنّه يمتنع امتثال الحكم الزاجر الباعث فى عرض واحد؛ لا ممتنع تحقّق الانزجار و الانبعاث فى آن واحد... إلى أن قال: و عليه فأخذ القطع بالحكم موضوعا لحكم مضادّ لمتعلّقه ممتنع. (2) فتأمل.

فتحصّل: أنّ أخذ القطع بالحكم موضوعا لحكم مضادّ و إن لم يكن بحسب مقام الجعل ممتنعا، إلاّ أنّه ممتنع بحسب مقام المبدأ و المنتهى، فافهم.

و أمّا الرابع و هو أخذ القطع بحكم فى موضوع حكم مخالف له كما إذا قيل: إن قطعت بوجوب الصلاة يجب عليك الصوم مثلا فلا إشكال فى إمكانه، كما لا يخفى.

1-1) مباحث الحجج و الاصول 1:99.

2-2) منتقى الاصول 4:92.

ثم لا يخفى عليك أنّ الظاهر من الكفاية هو صحّة أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة اخرى من نفس الحكم أو من مثله أو ضده، و يجوز حينئذ أخذ القطع بحكم إنشائي محض في موضوع حكم فعليّ من دون فرق بين أن يكون الحكم الفعلي هو نفس الحكم الإنشائيّ الواصل إلى مرتبة الفعلية أو يكون مثله أو ضده أو مخالفه.

وقد مرّ الكلام في مراتب الحكم في الجهة الثالثة من هذه الرسالة، وقلنا بأنّ مرتبة الاقتضاء ليست من مراتب الأحكام؛ لأنّها ممّا يقتضى الحكم، وليس بحكم، ومرتبة التنجيز ليست من مراتب الحكم؛ لأنّ الحكم لا يتغيّر ولا يتبدّل بتعلّق العلم.

نعم صحّة العقوبة مترتبة على العلم.

فانحصرت مراتب الحكم: في الإنشاء لأن يعمل به بعد تحقّق موضوعه في الآتي، وهو الفعليّ من قبل المولى، وهو الإنشاء بداعي جعل الداعي بنحو القضية الحقيقية، وفي الفعلي وهو الإنشاء بداعي جعل الداعي مع تحقّق موضوعه. والعلم به قبل تحقّق موضوعه لا يوجب الفعلية، بل هو علم بالحكم الإنشائي، والعلم به بعد تحقّق موضوعه لا ينفكّ عن الفعلية. وعلى كلا التقديرين لا يصحّ جعل العلم بالحكم الإنشائي موضوعاً لمرتبة الفعلية من نفس الحكم، مثلاً العلم بقوله عزّ وجلّ وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً قبل تحقّق الاستطاعة علم بالحكم الإنشائي، ولا يصلح لأن يترتب عليه الحكم، وإلّا لزم الخلف في اعتبار الاستطاعة كما لا يخفى، وبعد تحقّق الاستطاعة علم بالحكم الفعلي. والعلم في الصورة الأولى لا يوجب فعلية الحكم بعد ما فرض من عدم تحقّق الاستطاعة. والعلم في الصورة الثانية لا ينفكّ عن الفعلية.

وممّا ذكر يظهر ما في الكفاية على مختاره أيضاً؛ فإنّ العلم بالحكم الاقتضائي لا يوجب الفعلية، بل هو علم بالحكم الاقتضائي، والعلم بالحكم الإنشائي قبل تحقّق موضوعه أيضاً لا يوجب فعلية الحكم وإلّا لزم الخلف في اعتبار الموضوع، وبعد

تحقق الموضوع لا ينفك عن الفعلية، فلا يصح جعل العلم بمرتبة من الحكم موضوعا لمرتبة اخرى من نفس الحكم سواء قلنا بالمراتب أو لم نقل.

نعم يجوز أن يجعل الشارع العلم بمرتبة من الحكم موضوعا للحكم الفعلى المماثل أو المضاد أو المخالف، فإنه تابع لجعل الشارع كما لا يخفى.

و العجب ممّا فى مصباح الاصول حيث قال: ما ذكره صاحب الكفاية صحيح على مسلكه من أنّ للحكم مراتب أربع الاقتضاء و الإنشاء و الفعلية و التنجز؛ إذ لا- محذور فى أخذ القطع بحكم إنشائي محض فى موضوع حكم فعلى، بلا فرق بين أن يكون الحكم الفعلى هو نفس الحكم الإنشائي الواصل إلى مرتبة الفعلية أو يكون مثله أو ضده، ولا يتصور مانع من أن يقول المولى: إذا قطعت بأنّ الشىء الفلانى واجب بالوجوب الإنشائي المحض و جب عليك ذلك الشىء فعلا أو حرم عليك فعلا (1).

لما عرفت من أنّ الموضوع إن لم يتحقق فى المقطوع الإنشائي لا يترتب عليه نفس الحكم، و إلاّ لزم الخلف فى اعتبار الموضوع، و إن تحقق الموضوع لا ينفك العلم به عن الفعلية، فلا حاجة إلى ترتب الفعلية عليه، فلا تغفل.

و المثل المذكور أيضا كذلك، فإنّ الشىء الفلانى يجب على من يكون كذا و كذا، و العلم بالحكم الإنشائي إمّا قبل أن يكون كذا و كذا أو بعده فيجئ فيه الكلام المذكور كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ أخذ القطع بمرتبة من الحكم فى مرتبة اخرى من نفسه غير معقول، و أمّا أخذ مرتبة من الحكم فى مثله أو ضده ممكن؛ لإمكان أن يكون الإنشاء بداعى جعل الداعى المقطوع به منوطا شرعا بأمر هو غير حاصل، و لذلك لم يبلغ إلى مرتبة الفعلية، و لذا يجتمع مع الحكم الفعلى المماثل أو المضاد له فعلا، فإنّ

ص: 473

المفروض أنّ مجرد القطع بإنشاء المزبور سبب تام لأحدهما شرعا فلا يلزم من ترتب المماثل أو المضاة اجتماع المثليين أو اجتماع الضدين لا في الجعل ولا في المبدأ ولا في المنتهى. (1)

ص: 474

---

1-1) نهاية الدراية 2:24.

الجهة السادسة: في إمكان أخذ القطع في موضوع نفسه، أو مثله، أو ضده أو مخالفه وعدمه.

أما الأول فقد يقال إنه لا يكاد يمكن للزوم الدور، إذ القطع المتعلق بحكم يكون طريقا إليه، ومعنى كونه طريقا إلى الحكم هو فعلية الحكم مع قطع النظر عن تعلق القطع به، ومعنى كون القطع مأخوذا في موضوع نفسه هو عدم كون الحكم فعليا إلا بعد تعلق القطع به، إذ فعلية الحكم تابعة لفعلية موضوعه، فيلزم توقف فعلية الحكم على القطع به مع أنّ شأن طريقية القطع يقتضى فعلية الحكم في رتبة سابقة عليه، وهذا هو الدور.

أورد عليه بأنّ الدور لا يلزم لو كان القطع مأخوذا لحكم نفسه على نحو الجزئية، بمعنى أنّ القطع مع نفس الواقع أعنى الحكم الشرعيّ الخارجى موضوع لحكم نفسه، فالقطع حينئذ يتوقف على وجود الحكم، ولو توقف الحكم على القطع لزم الدور.

هذا بخلاف ما إذا كان القطع تمام الموضوع لحكم نفسه فإنه لا يلزم الدور، لأنّ ما هو الموضوع هو القطع، سواء طابق للواقع أو لم يطابق. لأنّ الإصابة وعدمها خارجتان من وجود الموضوع، وعليه فلا يتوقف حصول القطع على الواقع، المقطوع به. وإن توقف على المقطوع بالذات أعنى الصورة الذهنية من الحكم. وأما المقطوع بالعرض الذى هو مقطوع به فى الخارج فلا يتوقف القطع على وجوده فلا يلزم الدور.

وبالجملة أنّ التوقف من طرف واحد، إذ الحكم متوقف على القطع بالحكم، ولكن القطع بالحكم لا يتوقف على الحكم الخارجى، ومن المعلوم أنّ التوقف من

طرف واحد لا يلزم الدور.

وأجيب عنه بأنّ الدور وإن سلّم انتفائه فيما إذا كان القطع تمام الموضوع، ولكن مع ذلك يلزم من أخذ القطع بالحكم فى موضوع نفسه الخلف، وهو محال، لأنّ فرض تعليق وجوب طبيعىّ الصلاة، على العلم بوجوب طبيعىّ الصلاة مثلاً يساوى فرض عدم الوجوب لطبيعىّ الصلاة وفرض نفس القيد وهو العلم بوجوب الصلاة هو فرض تعلق الوجوب لطبيعىّ الصلاة ومن المعلوم أنّ فرض تعلق الوجوب لطبيعىّ الصلاة خلف فى فرض عدم الوجوب لطبيعىّ الصلاة عند تعليق وجوب الطبيعىّ من الصلاة على العلم بوجوبه.

و عليه فجعل الوجوب على المعلوم الوجوب بنحو القضية الحقيقية حتى يصير الحكم فعلياً بفعليّة موضوعه يستلزم الخلف.

وجعل الوجوب واقعا على طبق ما اعتقده القاطع من الوجوب، من باب الاتفاق، لا بنحو القضية الحقيقية، بحيث لا يكون وجوب واقعا قبل حصول القطع به، فلا يلزم منه محذور الخلف.

ولكنّه يشكّل مضافاً إلى كونه ممّا يشبه بالتصويب، وهو خلاف المذهب من جهة أنّ جعل الحكم بعثاً وزجراً لجعل الداعى، ومع فرض علم المكلف بالحكم لا يفيد الجعل أثراً فى ذلك وهو لغو.

فتحصّل أنّ أخذ القطع فى موضوع نفس الحكم محال، إمّا من جهة الدور، أو من جهة الخلف، أو من جهة اللغوية.

فموضوع الحكم لا يكون مقيّداً بالعلم به، ولا بالجهل به، بل هو مطلق و محفوظ فى جميع الحالات بالبرهان، لا بالمقدمات. فإنّها تجرى فيما إذا أمكن التقييد. وقد عرفت عدم إمكان التقييد فى مثل المقام، ثمّ إنّ محذور الدور لا يختصّ بالتقييد، بل هو لازم فيما إذا قلنا بنتيجة التقييد، إذ مرجعهما إلى اختصاص الحكم بالعالم به، ومعناه



توقّف الحكم على العلم به مع أنّ العلم بالحكم متوقّف على وجود الحكم، وهو دور.

ودعوى أنّ الإهمال الثبوتى لا يعقل، فلا بدّ إما من نتيجة الإطلاق أو من نتيجة التقييد. فإنّ الملاك الذى اقتضى تشريع الأحكام، إمّا يكون محفوظاً فى كلتى حالتى الجهل و العلم. فلا بدّ من نتيجة الإطلاق، وإمّا أن يكون محفوظاً فى حالة العلم فقط، فلا بدّ من نتيجة التقييد، و حيث لم يمكن أن يكون الجعل الأولى متكفلاً لبيان ذلك، فلا بدّ من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، وهو المصطلح عليه بمتّم الجعل.

فاستكشاف كلّ من نتيجة الإطلاق و التقييد يكون من دليل آخر. وقد ادعى تواتر الأدلة على اشتراك الأحكام فى حقّ العالم و الجاهل، و لكن تلك الأدلة قابلة للتخصيص، و قد خصّصت فى غير مورد، كما فى مورد الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم فى حقّ العالم، فقد أخذ العلم شرطاً فى ثبوت الحكم واقعا.

مندفعة بأنّ الانقسامات اللاحقة على ضربين أحدهما ما لا يمكن تقييد الأدلة به، بل و لا يمكن فيه نتيجة التقييد، مثل أخذ القطع موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم، فإنّه غير معقول لا بالتقييد اللحاظى و لا بنتيجة التقييد، فإنّ حاصل التقييد و نتيجته أنّ الحكم مختصّ بالعالم بالحكم، و هذا دور.

و حاصله توقّف الحكم على العلم به، و هو متوقّف على وجود الحكم، و هذا الامتناع لا يرتفع لا بالتقييد اللحاظى و لا بنتيجة التقييد.

و عدم الإعادة فى موضع الجهر و الإخفات، أو القصر و الإتمام، لا يستلزم اختصاص الحكم بالعالم، لاحتمال أن يكون ذلك من جهة تقبّل مصداق الجهر مكان الإخفات، أو من جهة التخفيف، أو من جهة عدم قابليّة المحلّ، للقضاء و الاعادة بعد الإتيان بما كان خلاف الوظيفة.

و أمّا الثاني أى أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم المماثل، فقد يقال إنّ ذلك غير ممكن. و بيان ذلك أنّه إذا قيل «إن قطعت بحرمة الخمر حرّمت عليك الخمر بحرمة اخرى»، فإن قلنا بتعدّد الحكمين فى موضوع واحد فهو مستحيل، لأنّ الأحكام كالأعراض بلحاظ موضوعاتها، فكما أنّ اجتماع الأعراض فى الموضوع الواحد مستحيل، فكذلك الأحكام التى نزلت منزلتها.

و إن لم نقل بتعدّد، بل قلنا بالتأكّد، ففيه أنّ التحريك التنزيليّ المنتزع عن الإنشاء بداعى جعل الداعى و إن كان يصحّ اعتبار الشدّة و الضعف فيه، لكن ليس ذلك بنحو الحركة و الاشتداد، بدهاء أنّ الإنشاءين الصادرين لجعل الداعى ليس بينهما اتّصال فى الوجود الوجدانى كى يجرى فيها الحركة و الاشتداد، و إن كان يختلف حمل الطبيعة على أفراد التحريك التنزيليّ بالشدّة و الضعف فيقال إنّ وجوب الصلاة أشدّ و أقوى من وجوب غيرها.

و لو فرض فيما نحن فيه، تأكّد الداعى، و تأكّد الإرادة، و صدور التحريك المنزل منزلة التحريك الشديد، و سقوط الإنشاء السابق عن كونه محرّكا، كان خلفا، و إلّا لكان من اجتماع المثليين.

و دعوى إمكان انتزاع البعث الأكيد عقلا- من مجموع الإنشاءين، فلا يلزم الخلف و لا اجتماع المثليين غير صحيحة، لأنّ خارجيّة الأمر الانتزاعى بخارجيّة منشأ انتزاعه، و مجموع الإنشاءين واحد بالاعتبار لا بالحقيقة، فلا منشأ انتزاع للبعث الأكيد حقيقة حتّى يتحقّق البعث الأكيد انتزاعا.

و يمكن الجواب، أمّا عن الأوّل، بأنّا لا نسلم كون الأحكام، كالأعراض، فإنّ الأعراض من الواقعيّات، و الأحكام من الاعتباريّات.

فإن كان الكلام بلحاظ عالم الجعل فلا يلزم من أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم المماثل محذور اجتماع مثليين بعد كونهما من الاعتباريّات التى تكون خفيفة

المثونة، وإن كان الكلام بلحاظ مبادئ الحكم من الإرادة والكراهة، ففيه أن تعدد المصلحة لا يوجب تعدد الإرادة المستقلة في الداعوية، بل يصير منشأ لحصول إرادة أكيدة، والإرادة الأكيدة توجب إنشاء البعث المؤكّد، أو توجب الإنشاءين اللذين يفيدان تأكّد البعث.

وإن كان الكلام بحسب المنتهى أعنى مقام الامتثال، امتنع تحقّق داعيين مستقلّين، نحو فعل واحد لعدم قابلية المحلّ، بل يؤول الخطابان إلى تأكّد الداعى، والحكم، كما يشهد له تأكّد الداعى والحكم فى مجمع العنوانين، كقولهم «أكرم العالم وأكرم الهاشمى»، ولذا لم يقل أحد فى المجمع بلزوم الإكرامين، ولم يذهب أحد إلى خروج المورد عن كلا الحكمين بدعوى استلزام اجتماع المثليين.

وأمّا الجواب عن الثانى، بأنّ التأكيد حاصل من تصادق العنوانين على مورد الاجتماع، سواء كان من قبيل العموم من وجه، أو العموم المطلق، وتوجّه الطلبين الى مورد الاجتماع يوجب تأكّد الحكم والطلب، ولا يلزم فى التأكّد إمكان الحركة والاشتداد، بل يكفيه تراكم الطلب، بل لا يلزم فى التأكّد شدة الطلب، بل تعدّد الطلبين يفيد فى مورد الاجتماع تأكّد الطلب وهو يوجب تأكّد الداعى، كما هو كاشف عن تأكّد الإرادة.

فتحصّل أنّ اجتماع المثليين مع التزام التأكّد فى المبدأ، أو المنتهى، لا يكون مستحيلا، بل المستحيل، هو التزام التعدّد بنحو الاستقلال.

وعليه فأخذ القطع لحكم فى موضوع حكم آخر مثله ممكن، ويرجع إلى التأكّد، ولا مانع منه، لا فى مقام الجعل، ولا فى المبدأ، ولا فى المنتهى.

وأمّا الثالث وهو أخذ القطع بالحكم فى موضوع ضده، كما إذا قال المولى إذا قطعت بوجوب الصلاة تحرم عليك الصلاة.

فقد يقال إنّ ذلك مستحيل لأنّ لازمه هو اجتماع الضدين، لأنّ الحرمة وإن

تعلّقت بالصلاة بما هي مقطوعة الوجوب في مفروض الممثال، إلا أنّ الوجوب قد تعلّق بها بما هي، وإطلاقه يشمل ما لو تعلّق القطع بوجودها، فلزم من ذلك اجتماع الضدين.

فإنّ مقتضى إطلاق الوجوب، كون الصلاة واجبة ولو حين تعلّق القطع بوجوبها، و القطع طريق محض و مقتضى كون القطع بالوجوب مأخوذاً في موضوع الحرمة كون الصلاة حراماً في هذا الحين، وهذا هو اجتماع الضدين.

واجب عن ذلك بأنّه، لا استحالة في اجتماع الضدين في الأحكام بعد ما عرفت من كونها من الاعتباريات، ولا تقاس الأحكام بالأعراض. نعم يشكل ذلك من جهة مقام الإثبات، فإنّ جعل الضدين لا داعي له عند العقلاء، بل هو نقض للغرض.

هذا مضافاً إلى استحالة ذلك بالنسبة إلى مقام الامتثال لامتناع الامتثال في الحكم الزاجر الباعث في عرض واحد لعدم إمكان تحقّق الانزجار والانبعاث في آن واحد، فتأمل.

وأما الرابع وهو أخذ القطع بحكم في موضوع حكم مخالف له كما إذا قيل إن قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك الصوم، فلا إشكال في إمكانه.

## الجهة السابعة: في أخذ الظنّ في موضوع الحكم و لا يذهب عليك أنّ الظنّ إن...

في أخذ الظنّ في موضوع الحكم و لا يذهب عليك أنّ الظنّ إن اخذ في موضوع نفسه فهو غير ممكن؛ لما مرّ في القطع من الدور أو الخلف سواء اخذ الظنّ على نحو الجزئية أو تمام الموضوع و سواء كان الظنّ معتبرا أو غير معتبر.

و إن اخذ في موضوع حكم مخالف، كما إذا قيل إن ظننت بوجوب الصلاة يجب عليك التصدّق فهو تابع للتعبّد الشرعي، فإن كان الظنّ تمام الموضوع سواء كان معتبرا أو غير معتبر ترتّب عليه الحكم؛ لتحقّق الموضوع على المفروض، و إن كان الظنّ جزء الموضوع و الآخر هو الواقع و كان الظنّ معتبرا بالتعبّد الشرعي ترتّب عليه الحكم أيضا؛ لتحقّق جزء الموضوع بالوجدان و هو الظنّ و تحقّق الواقع بالتعبّد بالظنّ، و إن لم يكن الظنّ معتبرا فلا يترتّب عليه الحكم إلاّ إذا أحرز الواقع بأمانة أو أصل.

و إن اخذ الظنّ بحكم في موضوع حكم مضادّ و كان الظنّ معتبرا فلا يمكن أن يترتّب عليه الحكم المضادّ؛ لعدم إمكان اجتماع الانبعاث نحو عمل مع الانزجار عنه في مقام الامتثال، كما لا يمكن اجتماع الإرادة و الكراهة بالنسبة إلى عمل واحد، بحسب المبادئ و يتبع استحالة مقام الامتثال أو المبادئ لم يتعلّق الجعل بهما من المولى الحكيم.

اللهمّ إلاّ- أن يقال: إنّ الإشكال وارد فيما إذا اخذ الظنّ جزء الموضوع بأن يجعل الموضوع هو الظنّ بالخمريّة مع كونه خمرا في الواقع، فإنّه حينئذ لا يمكن أن يكون حكم الخمر الحرمة و حكم المظنون الخمرية الحليّة أو حرمة اخرى؛ لعدم إمكان تعلّق حكمين مشتملين على مصلحتين أو مصلحة و مفسدة إحداهما تتعلّق بالطبيعة و الثانية بالطبيعة المقيّدة، هذا بخلاف ما إذا كان الظنّ تمام الموضوع، فإنّ عنوان الخمر

حينئذ غير عنوان الظنّ المضاف إلى الخمر بجعل الإضافة جزء الموضوع و المضاف إليه خارجاً بأن يجعل الظنّ تمام الموضوع، فإنّ بينهما عموماً من وجه لتصادقهما في صورة الإصابة و تفارقهما في صورتى حصول الظنّ به مع عدم كونه خمراً في الواقع و في عدم حصول الظنّ مع كونه خمراً في الواقع.

و الأحكام أيضاً متعلّقة بالعناوين لا بالخارج، و مع اختلاف متعلّقتها لا يلزم اجتماع المثليين و لا الضدّيين و لا المصلحة و المفسدة في موضوع واحد، و لا يمتنع انقداح الإرادة بأحدهما و الكراهة في الآخر و إن تصادقا في بعض المصاديق و يصير ذا مفسدة و مصلحة باعتبار العنوين، و أمّا الإشكال بأنّه أمر بالمحال فيدفعه بأنّ كلّ واحد منهما في نفسه ممكن، فهو ليس كالأمر بالطيران إلى السماء كى يقال إنّه ممتنع.

نعم قد يتفق عدم إمكان امثالهما في صورة التصادق على واحد، لكنّه حينئذ مثل باب التزاحم، فيجب الأخذ بالأهمّ، و مع عدمه فالتخيير (1).

و لكن لا يخفى عليك أنّ ذلك لا يناسب أخذ الظنّ بنحو الكشف عن الواقع، بل يناسب أخذ الظنّ على نحو الوصفية، و هو كما ترى؛ إذ ليس ذلك محلّ الكلام و مع كون الظنّ مأخوذاً بنحو الكشف فالموضوع هو الواقع و معه فالإشكال باق.

و كيف كان فهذا واضح فيما إذا كان الظنّ المأخوذ في موضوع حكم المضادّ معتبراً. و أمّا إذا لم يكن كذلك فقد ذهب في الكفاية إلى إمكانه؛ بدعوى أنّ الظنّ غير المعتبر في حكم الشك، فتكون مرتبة الحكم الظاهري محفوظة، فلا يلزم من جعل الحكم المضادّ في فرض الجهل بالواقع اجتماع الضدّيين، و إلاّ فلا يمكن الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري في جميع موارد الجهل بالواقع.

أورد عليه في مصباح الاصول بأنّ ذلك لا ربط له بالمقام؛ إذ ليس الكلام في

ص: 482

إمكان جعل الحكم الظاهري و عدمه، بل البحث إنما هو في الحكم الواقعي من حيث إنه يمكن أخذ الظن بحكم في موضوع حكم (واقعي) آخر يصاده أم لا، كما هو الحال في القطع، فإن الكلام فيه كان في إمكان أخذه في موضوع حكم (واقعي) مضاداً لمتعلقه باعتبار الحكم الواقعي؛ إذ لا يتصور فيه حكم ظاهري.

و الصحيح أن أخذ الظن بحكم في موضوع حكم آخر مضاداً له غير ممكن وإن كان الظن غير معتبر، وذلك لأن إطلاق الحكم الذي تعلق به الظن يشمل صورة الظن به، فلا يمكن أن يجتمع مع ضده المترتب على الظن بالحكم.

و توهم أنه يحتمل أن يكون الظن مخالفاً للواقع، فلا يكون هناك إلا حكم واحد و هو ما أخذ الظن في موضوعه مدفوع بأنه يكفي في الاستحالة احتمال مطابقته للواقع، فإن احتمال اجتماع الضدين أيضاً محال كما هو ظاهر (1).

و يمكن أن يقال: إن وجه الاستحالة حيث كان استحالة اجتماع الانبعاث و الانزجار بالنسبة إلى فعل واحد بحسب المنتهى أو استحالة اجتماع الإرادة و الكراهة بالنسبة إلى فعل واحد بحسب المبادئ أمكن القول بعدم استحالة أخذ الظن غير المعتبر في موضوع حكم آخر مضاداً له؛ إذ مع عدم اعتبار الظن لا حكم فعلي للمظنون، و عليه فلا يلزم اجتماع الإرادة و الكراهة، و لا اجتماع الانبعاث و الانزجار، بحسب المبادئ أو المنتهى. و اجتماع الضدين في مقام الجعل مع عدم لزوم استحالة في المبادئ أو مقام الامثال ليس بمحال؛ لما عرفت من أن الأحكام من الاعتباريات لا الواقعيات، و الاستحالة في مقام الجعل إنما يكون باعتبار المبادئ أو مقام الامثال، و المفروض عدم اجتماعهما بحسبهما.

و دعوى كفاية احتمال المطابقة في الاستحالة مع عدم اعتبار الظن و فعلية

ص: 483

مندفعة بأنّ مع الاحتمال المذكور لا فعليّة للحكم، فلا تأثير للواقع مع عدم وصوله بالطريق المعبر، كما لا يخفى.

وإن أخذ الظنّ بحكم في موضوع حكم يماثله فهو ممكن بنحو التأكيد كما مرّ في القطع؛ لأنّ توجّه الطلبين إلى مورد الاجتماع يوجب تأكّد الطلب، وهو كاشف عن تأكّد المبادئ من الإرادة و المحال هو اجتماع الإرادتين المستقلّتين. و المفروض هو الكشف عن تأكّد الإرادة كما في جميع موارد اجتماع العاقمين من وجه أو العام و الخاص المطلق المحكومين بحكمين متماثلين.

و لا فرق في ذلك بين أنّ النسبة بين ثبوت الواقع و الظنّ به عموم من وجه أو عموم و خصوص مطلق.

كما لا فرق فيه بين أن يكون الظنّ معتبرا أو غير معتبر. نعم الظنّ غير المعبر لا تأثير له بالنسبة إلى الحكم؛ لعدم اعتباره، فلا إشكال في أخذه في موضوع الحكم المماثل، كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى أنّه بناء على اختلاف مراتب الحكم يمكن أن يكون الإنشاء بداعي جعل الداعيّ المظنون به منوطا شرعا بأمر غير حاصل، فلا يبلغ إلى مرتبة الفعلية و إن كان الظنّ به معتبرا، بخلاف الحكم الفعليّ المماثل، فإنّ مجرد الظنّ بالإنشاء المزبور سبب تامّ لفعليته، و عليه فلا يلزم من ذلك اجتماع المثليين.

نعم بناء على عدم اختلاف المراتب لا مرتبة للحكم حتّى يكون الظنّ بمرتبة منه موضوعا لمثله

فتحصّل إلى حدّ الآن: أنّ أخذ الظنّ بمرتبة من مراتب الحكم لا يمكن أن يكون موضوعا بالنسبة إلى نفس الحكم؛ للزوم الدور أو الخلف.

و هكذا لا يمكن أن يكون الظنّ المعبر موضوعا بالنسبة إلى الحكم المضادّ؛ لما



عرفت من استلزام ذلك اجتماع الانبعاث و الانزجار بالنسبة إلى عمل واحد أو اجتماع الإرادة و الكراهة بالنسبة إلى عمل واحد بعد كون الظن مأخوذا على وجه الطريقيّة، لا- الوصفيّة. هذا مضافا إلى استلزام ذلك أن يكون الحكم المضادّ رادعا عن طريقيّة الظنّ، و لكنّه محلّ تأمّل، فإنّ الممنوع هو ردع القطع عن طريقيّته فإنّ الطريقيّة ذاتيّة له دون الظنّ، فإنّ الطريقيّة ليست ذاتية له؛ لاحتمال الخلاف معه؛ كما لا يخفى.

نعم يمكن أن يكون الظنّ بمرتبة من مراتب الحكم مأخوذا في الحكم المخالف، فإنّه تابع للجعل الشرعي، كما يمكن أن يكون مأخوذا كذلك في الحكم المماثل؛ لعدم استلزام اجتماع المثليين بل غايته هو التأكيد.

الجهة السابعة: في أخذ الظنّ في موضوع الحكم، ولا- يذهب عليك أنّ أخذ الظنّ في موضوع نفسه فهو غير ممكن لما مرّ في القطع من الدور أو الخلف، سواء أخذ الظنّ على نحو الجزئية أو تمام الموضوع و سواء كان الظنّ معتبرا أو لم يكن.

وهكذا، لا- يمكن أخذ الظنّ المعتبر نحكم في موضوع حكم مضادّ لعدم إمكان اجتماع الانبعاث، نحو عمل مع الانزجار عنه في مقام الامتثال، كما لا يمكن اجتماع الإرادة و الكراهة، بالنسبة إلى عمل واحد بحسب المبادئ، وبتبع عدم إمكان الاجتماع بحسب مقام الامتثال و المبادئ لم يتعلّق الجعل بالحكمين من المولى الحكيم. نعم لو لم يكن الظنّ المأخوذ معتبرا فقد يقال أمكن أخذه بدعوى أنّ الظنّ غير المعتبر في حكم الشكّ، و معه تكون مرتبة الحكم الظاهريّ محفوظة، فلا يلزم من جعل الحكم المضادّ، في فرض الجهل بالواقع اجتماع الضدّين، وإلاّ فلا يمكن الجمع بين الحكم الواقعيّ و الظاهريّ في جميع موارد الجهل بالواقع.

أورد عليه، بأنّ الكلام ليس في إمكان جعل الحكم الظاهريّ و عدمه، بل الكلام في إمكان جعل الحكم الواقعيّ من حيث إنّهُ يمكن أخذ الظنّ بحكمه في موضوع حكم واقعيّ آخر يضادّه أم لا- و الصحيح أن يقال: إنّ أخذ الظنّ في موضوع حكم آخر مضادّ له غير ممكن و إن كان الظنّ غير معتبر، و الوجه في ذلك ما مرّ في القطع من أنّ إطلاق الحكم الّذي تعلّق به الظنّ يشمل صورة الظنّ به، فلا يجتمع مع ضده المترتب على الظنّ بالحكم حسب الفرض.

و توهم أنّ الظنّ يحتمل أن يكون مخالفا للواقع، و معه لا يكون إلّا حكم واحد

و هو ما أخذ الظنّ في موضوعه.

مدفوع بأنّه يكفى في الاستحالة احتمال مطابقة الظنّ للواقع، فإنّ احتمال اجتماع الضدّين أيضا محال.

ولكنّ التحقيق هو إمكان الأخذ، لأنّ مع عدم اعتبار الظنّ لا يكون في الواقع حكم فعليّ، ومع عدم فعليّة المظنون لا يجتمع الإرادة و الكراهة، ولا الانبعاث و الانزجار بحسب المبادئ و المنتهى، فلا وجه لدعوى الاستحالة و أمّا اجتماع الضدّين في مقام الجعل فقد عرفت أنّه ليس بمحال، لأنّ الأحكام في نفسها من الاعتباريّات و الاستحالة فيها باعتبار المبادئ و المنتهى. و المفروض عدم اجتماع الإرادة و الكراهة، و لا الانبعاث و الانزجار بحسبهما.

ثمّ إنّ أخذ الظنّ بحكم في موضوع حكم يمثله ممكن و يفيد التأكيد كما مرّ في القطع و هكذا يمكن أخذ الظنّ في موضوع حكم مخالف، كما إذا قيل إن ظننت بوجوب الصلاة، يجب عليك التصدّق، و هو تابع للتعبّد الشرعيّ في كون الظنّ تمام الموضوع، أو جزئه.

ص: 487

## الجهة الثامنة: فى وجوب موافقة القطع التزاما، والمراد من الالتزام هو...

فى وجوب موافقة القطع التزاما، والمراد من الالتزام هو الالتزام القلبيّ بالوجوب أو الحرمة المعبر عنه بعقد القلب أو الخضوع القلبيّ للحكم بحيث يكون كلّ حكم على تقدير ثبوته منحلّا- إلى أمرين: أحدهما هو وجوب الإتيان أو حرمة بحسب العمل فى الخارج، و ثانيهما هو وجوب الخضوع القلبيّ و الالتزام بالعمل به فى الجنان.

ثمّ إنّ عقد القلب أو الخضوع القلبيّ المذكور من الأفعال الاختيارية القلبيةّ و هو أمر وراء العلم و اليقين؛ لجواز تفكيكهما عنه، و لذلك كان بعض الكفار عالمين بالمبدأ أو النبوة و لم يكونوا مؤمنين بهما مع أنّهم مكلفون بالإيمان. و من المعلوم أنّ التكليف شاهد على أنّ الإيمان و هو عقد القلب على ما علمه أمر اختياريّ، و هكذا عقوبتهم على عدم الإيمان و الاستكبار شاهد على اختيارية الإيمان و الكفر أو الاستكبار.

و الذى يترتّب قهرا على مقدّمات الاستدلال و البرهان هو نتيجة البرهان و هو العلم لا عقد القلب أو الخضوع القلبيّ، بل هو أمر اختياريّ يترتّب أو لا يترتّب بالاختيار و ممّا ذكر يظهر ما فى تهذيب الاصول حيث قال: إنّ التسليم القلبيّ و الانقياد الجنانى و الاعتقاد الجزمى لأمر من الامور لا- تحصل بالإرادة و الاختيار من دون حصول مقدّماتها و مبادئها، و لو فرضنا حصول عللها و أسبابها يمتنع تخلف الالتزام و الانقياد القلبيّ عند حصول مبادئها و يمتنع الاعتقاد بأضدادها، فتخلفها عن المبادئ ممتنع، كما أنّ حصولها بدونها أيضا ممتنع... إلى أن قال: فمن قام عنده البرهان الواضح بوجود المبدأ المتعال و وحدته لا يمكن له عقد القلب عن صميمه بعدم وجوده

وعدم وحدته، و من قام عنده البرهان الرياضى على أنّ زوايا المثلث مساوية لقائمتين يمتنع مع وجود هذه المبادئ عقد القلب على عدم التساوى، فكما لا يمكن الالتزام على ضدّ أمر تكوينيّ مقطوع به، فكذلك لا يمكن عقد القلب على ضدّ أمر تشريعيّ ثبت بالدليل القطعيّ.

نعم لا مانع من إنكاره ظاهراً و جحده لساناً، لا جناناً و اعتقاداً، وإليه يشير قوله عزّ و جلّ: **وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتَهَا فُتُورُهُمْ ظُلْمًا وَ عُلوًّا (1)**.

و ما يقال من أنّ الكفر الجحوديّ يرجع إلى الالتزام القلبيّ على خلاف اليقين الحاصل في نفسه فاسد جدّاً. (2)

و ذلك؛ لأنّ ما لا يكون اختيارياً هو العلم لا عقد القلب، فمن قام البرهان عنده على أنّ زوايا المثلث مساوية لقائمتين لا ينفكّ ذلك عن العلم بأنّ زوايا المثلث كذلك، فهو مع هذا العلم إمّا يبنى عليه في أموره و إمّا لا يبنى عليه، و على الأوّل هو يعقد القلب عليه و يخضع، و على الثاني لا يفعل ذلك، و كلّ منهما يقع بالاختيار؛ و لذلك قد نرى بعض الأطباء أنّه مع علمه بضرر بعض الاشياء كالخمر أو التتن و نحوهما لا يعقد قلبه عليه و يعمل على خلافه و يكون مبتلى بالأمر المذكورة، و هكذا نرى بعض الناس مع علمه بأنّ الميت لا يضرّ بالإنسان لا يخضع لذلك العلم و يفرّ عنه و يخاف منه، و ليس ذلك إلاّ لأنّه لا يخضع قلبه بعلمه. و عليه فالمراد من الكفر الجحوديّ هو عدم الالتزام القلبيّ و عدم خضوعه لعلمه كما لا يخفى.

و الحاصل: أنّ الكلام في أنّ القطع بالتكليف كما يقتضى وجوب الموافقة العمليّة هل يقتضى وجوب الالتزام القلبيّ و خضوعه على العمل به في الفروع كالأصول

ص: 489

1-1 (1) نمل: 14.

2-2 (2) تهذيب الاصول 45: 2-46.

والحقّ: أنّه لا دليل على الاقتضاء المذكور؛ إذ الامتثال فى الأحكام حاصل بالإتيان ولو مع عدم الالتزام القلبيّ به، والواجب هو الامتثال، و لا دليل على أزيد منه، ويشهد له حكم الوجدان بعدم استحقاق العقوبتين على فرض مخالفة التكليف عملا و التزاما و عدم استحقاقه للعقوبة مع العمل بلا التزام، و استحقاقه لمثوبة واحدة مع العمل و الالتزام. (1)

لا يقال إنّ ما دلّ على لزوم تصديق النبيّ صلّى الله عليه وآله و سلّم فيما جاء به يقتضى وجوب الموافقة الالتزامية أيضا؛ إذ تصديق النبيّ لا ينفكّ عن البناء القلبيّ على موافقته.

لأنّ نقول: إنّ غاية ما يقتضيه تصديق النبيّ صلّى الله عليه وآله و سلّم فيما جاء به هو تصديقه فى أنّ ما جاء به و أخبر به هو واجب من قبل الله تعالى، و هذا المعنى يجتمع مع عدم البناء و الالتزام القلبيّ على العمل به.

و ممّا ذكر يظهر ما فى كلام شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سرّه من لزوم التسليم القلبيّ فى تحقّق الإيمان (2).

و ذلك؛ لأنّ التسليم المذكور هو عين الإيمان، و الذى يبحث عنه هو الالتزام القلبيّ على العمل به، فلا تغفل.

ثمّ إنّّه يكفى فى اختيارية الالتزام القلبيّ و خضوعه تمكّنه من عدمه، كما يكشف عنه عدم الالتزام العملى و لا يتوقّف ذلك على التمكنّ من الالتزام القلبيّ بضدّه، مثلا إذا قامت الحجّة عند المكلف على نجاسة شىء كالغسالة يكفى فى اختيارية الالتزام القلبيّ عليه تمكّنه من عدم الالتزام، و لا يتوقّف ذلك على تمكّنه من الالتزام بطهارته

حتى يقال يمتنع أن يعقد القلب على خلاف النجاسة، فتدبر جيّدا و ممّا ذكر يظهر ما في تهذيب الأصول، فراجع. (1)

ثم إن ما ذكره من الثمرة من أنّ وجوب الالتزام القلبي المذكور على تقدير ثبوته ينافي جعل حكم ظاهري في مورد الدوران بين المحذورين وفي أطراف العلم الإجمالي منظور فيه- كما في مصباح الأصول- من جهة أنّ المراد من وجوب الموافقة الالتزامية إن كان هو وجوب الالتزام بما هو الواقع على الإجمال فلا ينافي ذلك جريان الأصل في الموارد المذكورة؛ إذ مفاد الأصول أحكام ظاهرية ووظائف عملية عند الجهل بالواقع، ولا منافاة بينها وبين الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه، فإذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة فلا منافاة بين الالتزام بالإباحة الظاهرية للأصل والالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه من الوجوب أو الحرمة، وكذا الحال في جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي فإنه لا منافاة بين الالتزام بنجاسة الإناءين ظاهرا و الاجتناب عنهما للاستصحاب مع الالتزام بطهارة أحدهما واقعا إجمالا.

وإن كان المراد من وجوب الالتزام ووجوب الالتزام بكلّ حكم بعينه و شخصه فهو ساقط؛ لعدم القدرة عليه في الموارد المذكورة، لعدم معرفته شخص التكليف حتى يلتزم به، وبعد سقوطه لا مانع من جريان الأصل.

وإن كان المراد من وجوب الالتزام ووجوب الالتزام بأحدهما على نحو التخيير فهو معلوم البطلان؛ إذ كلّ تكليف يقتضى الالتزام به، لا الالتزام به أو بضده على نحو التخيير.

مضافا إلى أنّ الالتزام بالوجوب مع عدم العلم به أو الالتزام بالحرمة مع عدم

ص: 491

العلم بها تشريع محرم.

فتحصّل ل: أنه لا- مانع من جريان الأصل فى موارد دوران الأ-مربين المحذورين وفى أطراف العلم الإجمالى من ناحية وجوب الموافقة  
الالتزامية. (1)

ص: 492

---

1-1) مصباح الاصول / 51:3-53.



الجهة الثامنة: في وجوب موافقة القطع بحسب الالتزام القلبيّ المعبر عنه بعقد القلب على ما علمه والخضوع القلبي له، بحيث يكون كلّ حكم علم به على تقدير ثبوته منحلاً إلى أمرين: أحدهما هو وجوب الإتيان، أو الاجتناب عنه، بحسب الخارج، و ثانيهما، هو وجوب الخضوع القلبي، والالتزام بالعمل به في الجنان.

ثمّ إنّ عقد القلب والخضوع القلبي من الأفعال الاختيارية القلبية وراء نفس العلم واليقين، لجواز تفكيكهما عن العلم، ولذلك كان بعض الكفار غير مؤمنين في عين كونهم عالمين بالمبدأ والمعاد ومع ذلك كانوا مكلفين بالإيمان، وهو شاهد على أنّ الإيمان وهو عقد القلب على ما كانوا عالمين به، أمر اختياريّ.

وأيضاً يعتضد ذلك بالوعيد بالعقوبة عند التخلف عن الإيمان ومقدمات البرهان، لا تفيد إلاّ العلم، وهو قهريّ. وأما عقد القلب، فهو لا يكون قهريّاً، بل يحتاج إلى إرادة العالم.

ودعوى أنّ التسليم القلبي لا يحصل بالإرادة والاختيار، فمن قام عنده البرهان على شيء، لا يمكن له عقد القلب عن صميمه بعدم وجوده. مندفعة بأنّ ما لا يكون اختياريّاً هو العلم لا عقد القلب.

فإذا عرفت ذلك، فاعلم، أنّه لا دليل على وجوب الالتزام القلبيّ بالنسبة إلى الأحكام المعلومة، إذ الامتثال في الأحكام المعلومة حاصل بالإتيان بها أو الاجتناب عنها في الخارج، ولو مع عدم الالتزام القلبيّ بها والواجب هو الإتيان بها، أو الاجتناب عنها في الخارج، ولا دليل على أزيد منه.

والشاهد لذلك حكم الوجدان بعدم استحقاق العقوبتين لو خالف ولم يمتثل.

لا يقال يكفي في ذلك وجوب تصديق النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فيما جاء به، فإنه يقتضى وجوب الموافقة الالتزامية، إذ تصديق النبي، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لا ينفك عن البناء القلبي على موافقته.

لأننا نقول إن غاية ما يستفاد من وجوب تصديق النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ هو وجوب تصديقه في «أن ما جاء به، وأخبر عنه هو واجب، صادر من قبل الله تعالى»، وهذا المعنى لا يرتبط بالالتزام القلبي على العمل بما علمه من الأحكام.

ثم إنه على تقدير تسليم ثبوت وجوب الالتزام القلبي بالعمل بالأحكام، لا ينافيه جعل حكم ظاهري في مورد الدوران بين المحذورين، أو مورد أطراف المعلوم بالإجمال.

إذ المراد من وجوب الموافقة الالتزامية، إما وجوب الالتزام بما هو الواقع على الإجمال، ولا منافاة بين الإباحة الظاهرية، للأصل، والالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه من الوجوب أو الحرمة.

أو المراد من وجوب الالتزام، هو وجوب الالتزام بكل حكم بعينه وشخصه، فلا إشكال في سقوط هذا الواجب في موارد الدوران بين المحذورين، أو أطراف المعلوم بالإجمال، لعدم إمكان معرفة شخص التكليف، ومع سقوط هذا التكليف فلا مانع من جريان الحكم الظاهري، كما لا يخفى.

أو المراد من وجوب الالتزام وجوب الالتزام بأحدهما على نحو التخيير، ولا كلام في بطلان ذلك، إذ كل تكليف يقتضى الالتزام به على تقدير ثبوت وجوب الالتزام، لا الالتزام، به أو بضده على نحو التخيير.

فتحصّل أنه لا مانع من جريان الأصل في موارد الدوران الأمر بين المحذورين، وفي موارد العلم الإجمالي من ناحية الموافقة الالتزامية.

## الجهة التاسعة: فى قطع القطع و الوسواس و نحوهما. و قد مرّ تفصيل ذلك فى...

فى قطع القطع و الوسواس و نحوهما. و قد مرّ تفصيل ذلك فى الجهة الثالثة. و محصّ له: أنّ حكم العقل بالتنجيز و قبح مخالفة التكليف المقطوع و استحقاق العقوبة يكون من باب أنّ المخالفة مع التكليف المعلوم مصداق الهتك للمولى، و هو مصداق للظلم. و هذا الحكم متفرّع على المخالفة مع التكليف المعلوم من حيث هى المخالفة، و لا ينافى ذلك أن ينطبق على المخالفة حكم آخر من جهة طرّ عنوان آخر أهمّ يزاحمه كالتحرّز عن الوقوع فى كثير من الموارد فى خلاف الواقع أو التحرّز عن إطاعة الشيطان المخالف لله تعالى و سلطته؛ إذ مع طرّ العنوان الأهم المذكور لا يبقى حكم العقل بالقبح على فعليّته؛ لوجود التزاحم بالأهمّ.

و عليه فلا مانع من أن يحكم الشارع بالمنع عن العمل بالمقطوع المذكور من جهة علمه بطرّ عنوان أهمّ عليه يقتضى الحكم بالمنع. بل كلّ عاقل لا يحكم بفعليّة القبح لو التفت إلى طرّ العنوان الأهمّ. نعم من لم يلتفت إليه رأى أنّ وظيفته هو الأخذ بما حكم به عقله، و لا يمكن رده عن ذلك إلاّ-بتنبيهه إلى طرّ العنوان المذكور أو النهى عن سلوك مقدمات القطع، و لكن لا- يكون معذورا لو قصّر فى ذلك، كما لا يكون الجاهل المقصّر معذورا بل لا تنجيز للقطع المذكور؛ لأنّ التنجيز ليس كالكشف أمرا ذاتيا قهريا للقطع، بل هو حكم العقل. و من المعلوم أنّ العقل يراعى فى أحكامه المصالح و المفاسد و المزاحمات، ففى صورة تزاحم مصلحة الإطاعة لله تعالى مع مفسدة مثل تعوّد إطاعة الشيطان و سلطته لا حكم له بالإطاعة بالفعل للتزاحم المذكور.

و ممّا ذكر يظهر ما فى كلمات الأعلام فى المقام حيث ذهبوا إلى تنجّز التكليف

بالقطع ولو كان حاصلًا ممّا لا ينبغي حصوله ما دام كونه قاطعًا؛ مستدلاً بأنّ القاطع بالحكم لا يمكن إرجاعه إلى أحكام الشكّ من الاصول العمليّة، لعدم شمولها له (1)، أو مستدلاً بضرورة أنّ العقل يرى تنجّز التكليف بالقطع الحاصل ممّا لا ينبغي حصوله وصحّة مؤاخذه قاطعه على مخالفته وعدم صحّة الاعتذار عنها بأنّه حصل كذلك وعدم (2) صحّة المؤاخذه مع القطع بخلافه وعدم حسن الاحتجاج عليه بذلك ولو مع التفاته إلى كفيّة حصوله.

نعم ربّما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعا والمتّبع في عمومه وخصوصه دلالة دليله في كلّ مورد، فرّبما يدلّ على اختصاصه بقسم في مورد وعدم اختصاصه به في آخر على اختلاف الأدلّة واختلاف المقامات بحسب مناسبات الأحكام والموضوعات وغيرها من الأمارات

وبالجملة: القطع فيما كان موضوعاً عقلاً لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع ولا من حيث المورد ولا من حيث السبب لا عقلاً وهو واضح ولا شرعاً؛ لما عرفت من أنّه لا تناله يد الجعل نفياً ولا إثباتاً. (3)

وذلك لما عرفت من أنّ حكم العقل أو العقلاء بالتنجيز أو التعذير ما لم يلتفت إلى طرّو عنوان أهمّ، وإلّا فلا حكم له بالفعل كما لا يخفى.

وعليه فإذا منع الشارع عن ذلك وحصل الالتفات إلى العنوان الأهمّ المزاحم لم يحكم العقل بذلك؛ لوجود عنوان أهمّ مزاحم، بل الكشف الإجمالى أيضاً يكفي في رفع فعليّة الحكم العقلي؛ لاحتمال كون مقطوعه معنونا بالأهمّ، وهكذا العقلاء لا يحكمون بذلك فيما إذا احتملوا كونه معنونا بالأهمّ الذى يزاحم حكم المقطوع، بل لو

ص: 496

1-1 (1) فرائد الاصول: 13.

2-2 (2) اى أنّ القطع إذا أخطأ كان عذراً فى فوات الواقع، ولا يصحّ مؤاخذته لأنّه قطع بخلافه.

3-3 (3) الكفاية 31: 2-32.

لم ينكشف إلا بعد العمل لم يكن معذورا عند العقلاء لو كان مقصرا في ذلك كالجاهل المقصر لتقصيره في سلوكه بعد كونه منهيا عنه.

ولذلك صرح بعض الأعلام بعدم اعتبار علم الوسواسى فى الطهارة و النجاسة و غيرهما و ليس الوجه فى ذلك مع أن العلم حجة بذاته عقلا إلا أن طرؤ العنوان المذكور يوجب تبدل الواقع عن حكمه إلى حكم آخر فيكون، الواقع موضوعا للحكم المقطوع إلا فى حال كذا و كذا فيعرضه حكم آخر عند كذا و كذا لتبدل عنوان الواقع المقطوع كما لا يخفى.

لا يقال: إن حجية القطع من ذاتياته، فلا يمكن تخلفها عن القطع و لو عن القطار.

لأننا نقول: بعد تسليم ذلك إن حجية القطع و إن كانت ذاتية بمعنى أنه لا يحتاج إلى جعل شرعى و لكن فعليتها منوطة بما إذا لم يتعنون المقطوع بعنوان أهم مزاحم، و إلا فلا يكون القطع منجزا و معذرا و لو فى حال قطعه و إن رأى القاطع لزوم متابعة قطعه، كالجاهل المركب المقصر فإنه فى حال علمه لا يمكن ثبوت أحكام الشك له و لكن مع ذلك لا يكون قطعه منجزا و معذرا له فى مخالفته للواقع بعد فرض كونه مقصرا مع أنه بالفرض يكون قاطعا؛ لما عرفت من أنه مع تراحم العنوانين و تقدم الأهم فلا حكم فعلى للعقل للمقطوع بما هو مقطوع.

و مما ذكر يظهر ما فى الفرائد؛ فإن عدم شمول أحكام الشك فى حال كون القاطع قاطعا لا ينافى عدم المعذرية فى الجاهل المركب المقصر و الوسواسى و القطار و نحوهم.

و هكذا يظهر ضعف ما فى الكفاية؛ لعدم ثبوت المنجزية و المعذرية مع تعنون المقطوع بعنوان أهم و عدم صحة الاعتذار و الاحتجاج بعد كون المقطوع معنونا بعنوان أهم مزاحم.

ولعلّه لذلك حكم عرف العقلاء بعدم معذوريّة الجاهل المركّب و الوكيل الذي اشترى شيئاً بأزيد من قيمته السوقية مستندا إلى قطعه بأنّ الثمن يساوي القيمة السوقية مع التفاته بأنّ قطعه غير ناش عن سبب متعارف. وهكذا لا وقع عند عرف العقلاء لقطع غير ذي خبرة في الفنّ، بل يرونه مقصراً لو عمل بقطعه مع علمه بكونه غير ذي خبرة في الفنّ، وليس هذه الامور إلاّ لعدم تنجيز القطع فيما إذا كان سببه موهونا أو منهيّا عنه وقصّر فيه.

وقد انقذ من جميع ما ذكر جواز أن يمنع الشارع عن المنجزية أي اتباع القطع الطريقي فيما إذا كان المقطوع معنونا بعنوان مزاحم أهمّ كما أنّ الأمر كذلك بالنسبة إلى القطع إذا كان حاصلًا من الوسوسة أو القياس لورود أخبار دالة على نهى الوسواسي عن العمل بوسواسه أو نهى القياس عن العمل بالقياس والاستحسانات، كما أنّ القاطع المقصّر لا يكون معذورا بعد سلوكه طريقا من الطرق المنهيّة، فالقطع الطريقي إذا كان مع عنوان مزاحم لا منجز ولا معدّر.

فإذا عرفت ذلك فلا وجه للتفصيل بين جهة المعذورية و جهة المنجزية، كما يظهر من نهاية الأفكار حيث قال: ليس حكم العقل بلزوم اتّباع القطع، إلاّ على نحو التنجيز الغير القابل للمنع عنه بشهادة ارتكاز المناقضة الكاشف إنّما عن كون حكمه بلزوم اتّباع القطع على نحو التنجيز و العلية التامة نظير كشف التبادر عن ثبوت الوضع؛ إذ المناقضة المزبورة الارتكازية ثبوتا من توابع تنجيزية حكم العقل. و على ذلك فمتى حصل القطع يتّبعه حكم العقل التنجيزي بوجوب الموافقة سواء كان حصوله من المقدمات العقلية النظرية أو الضرورية أو الأدلة السمعية و سواء كان القاطع قطّاعا أو غيره؛ لاستواء الجميع بنظر العقل.

نعم يمكن أن يفرق بين القطع الناشئ عن تقصير المكلف في مقدمات حصول قطعه و بين غيره في جهة معذوريته عند مخالفة قطعه للواقع؛ بدعوى عدم معذورية

من يقصّر في مقدّمات قطعه خصوصا إذا كان ذلك من جهة الخوض في المقدّمات العقلية التي نهى عن الخوض فيها.

ولكن مثل هذه الجهة غير مرتبطة بجهة منجزيته وعلّيته لحكم العقل بوجوب الحركة على وفقه؛ إذ لا تلازم بين عدم معذورية قطعه ذلك عند تخلفه عن الواقع وبين عدم منجزيته في مقام إثبات الاشتغال بالتكليف وصحة الردع عن العمل على وفقه... إلى أن قال: ولعلّه إلى ما ذكرنا نظر القائل بعدم اعتبار قطع القطع فيراد من ذلك عدم اعتباره في مقام المعذرية ولو بملاحظة تقصيره في مقدّمات قطعه من الأول الناشئ من جهة قلة مبالاته وعدم تدبّره الموجب لخروجه بذلك عمّا عليه متعارف الناس من الاستقامة الاعوجاج في السليقة بنحو يحصل له القطع من كلّ شيء ممّا لا يكون مثله سببا عاديا لحصول الظنّ بل الشكّ لمتعارف الناس، لا عدم اعتباره في مقام المنجزية و مرحلة إثبات التكليف والاشتغال. بل ويمكن أن يحمل عليه أيضا مقالة الأخباريين في حكمهم بعدم اعتبار القطع الناشئ من غير الأدلة السمعية... إلى آخره (1).

وذلك لما عرفت من أنّ حكم العقل بالتنجيز والتعذير ثابت ما دام لم يعرض على المقطوع عنوان آخر أهمّ، ومع عروض هذا العنوان لا يحكم العقل أو العقلاء بالفعل لا بالتنجيز ولا بالتعذير وإن كان القاطع رأى وظيفته العمل بقطعه ما لم يلتفت إلى عنوان مزاحم أهمّ. ودعوى ارتكاز المناقضة كما ترى؛ لأنّها فرع حكم العقل بالتنجيز وهو أوّل الكلام مع عروض العنوان المذكور، بل يزول حكمه الفعلي بورود الحكم الشرعي لأنّه كاشف عن تعنون المقطوع بعنوان أهمّ.

ص: 499

1-1) نهاية الأفكار 43:3-44.

و كيف كان فإذا رأى الشارع أو العقلاء أنّ مقطوع قاطع معنون بعنوان مزاحم أهمّ فلم لا يجوز له أولهم أن يمنعوه عن الاتّباع و التنجيز مع تعنون المقطوع بعنوان يقتضى ذلك. و من المعلوم أنّ حكم العقل و العقلاء ليس أمراً قهريّاً بل هو بملاحظة المصالح و المفاسد و المزاحمات. نعم إذا نهى القاطع المذكور عن العمل بقطعه فهو إمّا يلتفت إلى ذلك أى عروض عنوان أهمّ معه لا يحكم العقل بالتنجيز و التعذير فلا مجوّز له للعمل بقطعه، و إمّا لا يلتفت فحينئذ رأى وظيفته هو العمل بقطعه، و لكن لا يكون معذوراً عند المخالفة و لوفى حال قطعه فيما إذا نهى عن مقدّماته، بل اللازم عليه هو أن يترك العمل بقطعه بعد علمه بأنّ قطعه حاصل من طريق منهي؛ لأنّ مقطوعه حينئذ معنون بعنوان معه لا يكون منجّزاً و لا معدّراً، كما نقول بذلك فى القطع الوسواسيّ أو القطع القياسيّ أو القطع الحاصل من دون تعلّم العلوم و تحصيل الخبرة.

و بالجملة فدعوى استحالة المنع عن العمل بالقطع صحيحة فى ما إذا كان القطع طريقيّاً و لم يعرض عنوان مزاحم أهمّ، و إلاّ فهى ممنوعة، فيجوز للشارع أو العقلاء أن يمنعوه عن العمل، كما أنّه لو عمل به ثمّ انكشف الخلاف فلا عذر له.

### تعاقد الدين و العقل البديهيّ

ثمّ لا يخفى أنّه لا تعارض بين الدليل العقليّ البديهيّ، الفطرى و بين الأدلّة النقلية؛ بل كلّ واحد مكمل للآخر لوضوح كون الدين مبنيّاً على الفطرة، و لا يمكن المنع الشرعيّ عن الدليل العقليّ البديهيّ، و إلاّ لزم المناقضة. و هذه الكبرى ممّا لا ينبغى الكلام فيها.

و لكنّ المستفاد من كلام المحدّث الجزائرى و البحرانى هو منع الكبرى المذكورة؛ فإنّهما ذهبا إلى أنّ النقلى عند تعارضه بالعقلى مقدّم، و لا التفات إلى ما حكم



به العقل وفيه ما لا يخفى.

ولعلّ نظرهما في ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار مثل قولهم عليهم السلام:

«حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوا منّا» وقولهم عليه السّلام: «لو أنّ رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدّق بجميع ماله و حجّ جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله حقّ في ثوابه، ولا كان من أهل الإيمان»، وقولهم عليهم السلام: «من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا» إلى غير ذلك (1)، من أنّ الواجب علينا هو امتثال أحكام الله التي بلّغها حججه عليهم السلام، فكلّ حكم لم يكن الحجّة واسطة في تبليغه لم يجب امتثاله.

ولكن يمكن جوابهما:

أولاً: بما أفاده شيخنا الأعظم قدس سرّه من أنّا نمنع مدخليّة توسّط تبليغ الحجّة في وجوب إطاعة حكم الله سبحانه، كيف والعقل بعد ما عرف أنّ الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلاني وعلم بوجوب إطاعة الله لم يحتجّ ذلك إلى توسّط مبلغ.

ودعوى استفادة ذلك من الأخبار ممنوعة؛ فإنّ المقصود من أمثال الخبر المذكور هو عدم جواز الاستبداد بالأحكام الشرعيّة بالعقول الناقصة الظنيّة على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة والاستحسانات من غير مراجعة حجج الله بل في مقابلهم عليهم السلام، وإلاّ فإدراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل الثقلي على وجه لا يمكن الجمع بينهما في غاية الندرة، بل لا نعرف وجوده، فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الأخبار الكثيرة مع أنّ ظاهرها ينفي حكومة العقل ولو مع عدم المعارض الخ.

ص: 501

---

(1-1) الوسائل: الباب 29 من أبواب مقدمة العبادات، ح 2، و الباب 6 من أبواب صفات القاضى وغير ذلك من الأبواب.

و ثانيا: بما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره أيضا من أننا سلّمنا مدخليّة تبليغ الحجّة في وجوب الإطاعة لكنّا إذا علمنا إجمالا بأنّ حكم الواقعة الفلانيّة لعموم الابتلاء بها قد صدر يقينا من الحجّة مضافا إلى ما ورد من قوله عليه السلام في خطبة حجّة الوداع:

«معاشر الناس ما من شيء يقربكم إلى الجنّة ويباعدكم عن النار إلا أمرتكم به، وما من شيء يقربكم إلى النار ويباعدكم عن الجنّة إلا وقد نهيتكم عنه» ثم أدركنا ذلك الحكم إمّا بالعقل المستقلّ أو بواسطة مقدّمة عقلية نجزم من ذلك بأنّ ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجّة صلوات الله عليه، فيكون الإطاعة بواسطة الحجّة (1):

و ثالثا بأنّ مع تسليم إطلاق الروايات المذكورة لإدراكات العقلية البديهية يمكن أن يقال إنّها معارضة بما دلّ على لزوم اتّباع العلم. و مقتضى كون النسبة بينهما هي عموم من وجه هو التساقط، ويرجع حينئذ إلى ما حكم به العقل من وجوب اتّباع القطع، فلا تغفل. لا يقال: لا مجال للرجوع إلى ما حكم به العقل من وجوب اتّباع القطع، لأنّ ما ورد في الشرع من باب الإرشاد إلى الحكم العقليّ، فمع التعارض بين الأدلّة الشرعية الدالّة على الإرشاد إلى الحكم العقليّ لا- بقاء للحكم العقليّ حتّى يرجع إليه لأننا نقول: إنّ التعارض بين الإرشادين، و مع التساقط يبقى الحكم العقليّ على ما هو عليه كأنّه لم يرشد إليه، فيمكن الرجوع إليه:

فتحصّل أنّه لا مجال للنهي عن العمل بالقطع فيما إذا لم يعرض عنوان أهمّ يزاحم حكم العقل، و إلّا لزمّت المناقضة بين مكشوف القطع و النهي الوارد و الترخيص في المعصية كما لا- يخفى. نعم كثيرا ما لا يحكم العقل باعتبار مناطات الأحكام؛ لعدم إحاطته بجميع جهات المصالح و المفاسد و المزاحمات و الموانع.

و بالجملة: إن أراد الأخباريون منع الصغرى أي وجود الحكم العقليّ في كثير

ص: 502

من الموارد فلا بأس بمقالتهم.

وإن أرادوا منع الكبرى و تجويز النهى عن العمل بالقطع مع وجود حكم العقل بلزوم اتّباعه من دون عروض عنوان مزاحم ففيه منع؛ لما عرفت من أنّ ذلك مستحيل، للزوم المناقضة فى الأحكام الشرعيّة. اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ كلّ مورد ورد النهى عن العمل بالقطع نستكشف عروض عنوان معه لا يحكم العقل ولا العقلاء بفعليّة الحكم ليتزاحم العنوان المذكور مع المقطوع، فتدبّر جيّداً.

### ملاحظة الملازمة بين الحكم العقليّ و الشرعيّ

ينبغى أن نتكلم هنا فى ما اشتهر من أنّه كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع، و كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل. وهذا يحتوى الملازمتين. وقد تصدّى السيد المحقق الخوئى قدّس سرّه لبيان الملازمة الأولى و تحقيقها حيث قال فى توضيحها و نقدها: إنّ إدراك العقل يتصوّر على أقسام ثلاثة:

الأول: أن يدرك العقل وجود المصلحة أو المفسدة فى فعل من الأفعال فيحكم بالوجوب أو الحرمة لتبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح و المفساد عند أكثر الإماميّة و المعتزلة.

و الصحيح فى هذا الفرض أنّ حكم العقل غير مستلزم لثبوت الحكم الشرعيّ؛ إذ قد تكون المصلحة المدركة بالعقل مزاحمة بالمفسدة و بالعكس، و العقل لا يمكنه الإحاطة بجميع جهات المصالح و المفساد و المزاحمات و الموانع، فبمجرّد إدراك مصلحة أو مفسدة لا يمكن الحكم بثبوت الحكم الشرعيّ على طبقها. و إن كان مراد الأخباريين من عدم حصول القطع بالحكم الشرعيّ من المقدمات العقلية هذا المعنى فهو الحقّ.

و الثانى: أن يدرك العقل الحسن أو القبح كإدراكه حسن الطاعة و قبح

المعصية، فيحكم بثبوت الحكم الشرعي في مورده؛ لقاعدة الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، وهو مما لا مساغ. لإنكاره، فإن إدراك العقل حسن بعض الأشياء و قبح البعض الآخر ضروري، ولولاه لما كان طريق إلى إثبات النبوة و الشريعة، فإنه لو لا حكم العقل بقبح إجراء المعجزة على يد الكاذب لم يمكن تصديق النبي صلى الله عليه و آله و سلم؛ لاحتمال الكذب في ادعاء النبوة، إلا أنك قد عرفت في بحث التجزى أن هذا الحكم في طول الحكم الشرعي و في مرتبة معلوله، فإن حكم العقل بحسن الإطاعة و قبح المعصية إنما هو بعد صدور أمر مولوي من الشارع، فلا يمكن أن يستكشف به الحكم الشرعي.

و الثالث: أن يدرك العقل أمرا واقعيًا مع قطع النظر عن ثبوت شرع و شريعة، نظير إدراكه استحالة اجتماع النقيضين أو الضدين، و يسمى بالعقل النظري، و بضميمة حكم شرعي إليه يكون بمنزلة الصغرى يستكشف الحكم الشرعي في مورده. و لا ينبغي التوقف في استتباعه الحكم الشرعي، فإن العقل إذا أدرك الملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدمته أو بين وجوب شيء و حرمة ضده و ثبت وجوب شيء بدليل شرعي فلا محالة يحصل له القطع بوجوب مقدمته و بحرمة ضده أيضا إذ العلم بالملازمة و العلم بثبوت الملزوم علة للعلم بثبوت اللازم، و يسمى هذا الحكم بالعقلي غير المستقل؛ لكون إحدى مقدمتيه شرعي. (1)

و لا يخفى عليك أن الأصح أن يقال في القسم الأول: إن العقل كثيرا ما لا يحكم؛ لعدم إحاطته بجهات المصالح و المفسدات و المزاحمات و الموانع، و الظاهر من عبارة مصباح الأصول أن العقل يحكم و لكن لا يستلزم الحكم الشرعي، وهو كما ترى؛ فإنه مع احتمال المزاحم كيف يحكم العقل؟!

ص: 504

والتحقيق: أن العقل قد يكون محيطاً بالنسبة إلى المناطات و العلل فحينئذ يكون حاكماً، وقد لا يكون كذلك فلا يكون حينئذ حاكماً.

ثم إن تخصيص إدراك الحسن و القبح في القسم الثاني بدائرة المعلولات للاحكام كالطاعة و المعصية غير سديد؛ لأنّ المستقلّات العقلية لا تختصّ بتلك الدائرة، بل تعمّ دائرة العلل كإدراك حسن العدل و قبح الظلم أو حسن شكر المنعم و قبح كفرانه أو حسن دفع الضرر المحتمل و قبح الإلقاء في التهلكة أو حسن تصديق النبي بعد إقامة المعجز و قبح الكفر به أو حسن الإرشاد إلى المصالح و قبح الإغراء إلى خلافها و هكذا. و عليه فدعوى الملازمة بين الحكم العقلي المحيط بالمناطات و دائرة العلل و بين حكم الشارع غير مجازفة.

لا يقال: إن أدلة نفي الحرج و أدلة نفي التكليف عن الصبيّ المراهق مع تماميّة حسن الفعل يكفي للاستدلال لعدم الملازمة بين الحكم العقليّ و الحكم الشرعيّ، حيث إنّ العقل يحكم بلزوم الفعل في الموردين مع أنّ الشرع لا يحكم به.

لأنّنا نقول إنّنا نمنع حكم العقل في مثلهما؛ إذ مجرد وجود المصلحة في المتعلّق لا يكفي، بل اللازم هو ملاحظة حسن نفس التكليف و عدم وقوع المكلفين في المشقّة أيضاً، و حسن التكليف في صورة المشقّة و قبل حصول البلوغ الشرعي غير محرز، و معه لم يثبت الحكم العقليّ.

لا يقال: بعد حكم الشارع بما هو عاقل بالمدح أو الذمّ المستتبعان لاستحقاق المثوبة و العقوبة حصل الداعي من قبل الشارع بما هو عاقل، فلا مجال بعد ذلك لجعل الداعي بعد ثبوت الداعي؛ لأنّه تحصيل الحاصل و اختلاف حيثيّة العاقلية و حيثيّة الشارعية لا يرفع محذور ثبوت داعيين متمائلين مستقلّين في الدعوة بالنسبة إلى فعل

واحد؛ لأنّ الواحد لا يعقل صدوره عن علتين مستقلّتين في الدعوة. (1)

لأثنا نقول: أوّلاً: إنّ المدح و الذمّ العقليين لا يلازمان الثواب و العقاب و لو بملاحظة أوساط الناس، و يشهد لذلك صحّة المذمة دون العقاب فيما إذا ألقى المولى لباس المولوية و أمر و نهى بحيثيّة الإرشاد؛ فإنّ عصيانه حينئذ يوجب المذمة، و لكن لا يوجب العقوبة؛ لأنّ المفروض عدم ملاحظة حيثيّة المولوية، و حيث إنّ المفروض في المقام أنّ الشارع حكم بما هو عاقل لا بما هو شارع، فلا يكون حكمه مستلزماً للعقوبة. و عليه فمع حكم الشارع بما هو عاقل لا يحصل الداعي الذي يحصل من حكم الشارع بما هو شارع، و معه فلجعل الداعي من قبل الشارع مجال، و حيث إنّ أوساط الناس لا يرتدعون إلاّ بالعقوبة الشرعيّة، فجعل الداعي من قبل الشارع بما هو شارع له فائدة تامّة.

و دعوى اجتماع الداعيين المتمثلين مندفة بإمكان التأكيد، كما أنّ الأمر في جمع العنوانين كذلك.

اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ دعوى الملازمة و إن كانت ممكنة و المناقشات الصغريّة لا تضرّ بها، و لكن بعد إمكان الاكتفاء بالدلالة العقليّة-أى حكم الشارع بما هو عاقل - لا دليل على لزوم حكم الشارع بما هو شارع بعد كونه حاكماً بما هو عاقل.

إلاّ أنّ الإنصاف أنّ الحكم العقلي كثيراً ما لا يكفي في إمكان جعل الداعي في أوساط الناس. و عليه فمقتضى قاعدة اللطف و الحكمة هو أن يحكم الشارع بما هو شارع أيضاً، و لعلّه لذلك ذهب المشهور إلى وجود الملازمة، و هو صحيح فيما إذا كان العقل محيطاً و كان حكمه في ناحية العلل و المناطات أو الواقعيّات، و لا يكون الحكم العقلي كافياً في التحريك و الانبعاث.

ص: 506

ولكن لا يخفى عليك أنّ تحقّق القيود و الشروط المذكورة فى الحكم العقلى قليل الوقوع. هذا تمام الكلام فى الملازمة الأولى.

و اما الملازمة الثانية وهى قاعدة كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل فهى صحيحة أيضا إن اريد من الحكم الشرعى الحكم الشرعى الحقيقى و اريد من العقل هو العقل المحيط على مناطات الشرعية بعد ما عليه العدلية من ابتناء الأحكام على المصالح و المفسد. و عليه فلا يرد أنّ الأوامر الامتحانية أو الأوامر الصادرة تقيّة من الأوامر الشرعية مع أنّ متعلقاتها ليست محسنة بحيث يحكم العقل بها، فدعوى الملازمة المذكورة من أنّ كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل غير صحيحة؛ لأنّ الحكم الشرعى فى تلك الموارد موجود، و لا حكم للعقل.

و ذلك لأنّ الأوامر الامتحانية ليست بأوامر حقيقة، و عليه فتلك الأوامر خارجة عن محلّ الكلام، بل هى إما تورية أو تؤوّل إلى الأوامر بالنسبة إلى مقدّماتها دون ذبيها، و هكذا الأوامر الصادرة عن الأئمة عليهم السلام تقيّة لحقن دمائهم ليست بأوامر حقيقة بل هى أفعال صادرة لحفظ دمائهم، و لا تفيد البحث.

هذا، مضافا إلى إمكان أن يقال: إنّ الأوامر الامتحانية أو الصادرة عنهم تقيّة لحفظ دمائهم أو دماء الشيعة لا تخلو عن المحسنات و لو كانت فى نفس التكليف، و العقل بملاحظة تلك المحسنات أيضا يحكم بها كما لا يخفى.

و لكن أورد عليه فى نهاية الدراية بأنّ الحكم الشرعى لا يكشف عن المصلحة و المفسدة إلاّ إجمالا، فلا يعقل الحكم من العقل بحسنه أو قبحه تفصيلا، و أمّا الحكم بحسنه أو قبحه إجمالا. بأن يندرج تحت القضايا المشهورة فلا دليل له؛ لأنّ المصالح و المفسد التى هى ملازمات الأحكام الشرعية المولوية لا. يجب أن يكون من المصالح العمومية التى يحفظ بها النظام و يبقى بها النوع، كما أنّ الأحكام الشرعية غير منبعثة عن انفعالات طبيعية من رقة أو رحمة أو ألفة أو غيرها، و لا ملاك للحسن و القبح

العقليين إلا أحد الأمرين. نعم العقل يحكم بأن الأحكام الشرعية لم تنبعث إلا عن حكم و مصالح خاصة راجعة إلى المكلفين بها، فالحكم بالعلّة لمكان إحراز المعلول أمر و الحكم بالحسن و القبح العقلانيين أمر آخر. (1)

يمكن أن يقال: إنّ العقل يحكم بالحسن و القبح و لو لم يكن نظام و اجتماع، و لا يتوقّف حكمه بحسن العدل و قبح الظلم على وجود الاجتماع و تطابق آرائهم على حسن المصالح العموميّة التي بها يحفظ النظام و يبقى بها النوع أو على قبح المفسدات التي بها يختلّ النظام و ينعدم بها النوع.

بل العقل كان يبتهج من العدل و يشتمزّ من الظلم قبل الاجتماع و تطابق الآراء.

و وجه ذلك: أنّ الظلم نقص، و النقص لا يكون سنخا لكمال العقل و لذا يتنّفّر منه و العدل كمال و الكمال يكون سنخا لكمال العقل و لذا يعجبه، و الاشتمزاز و الابتهاج لا يختصّان بأفراد من الإحسان و الإساءة و الظلم و العدل؛ لأنّهما يكونان بالنسبة إلى كليّ الظلم و العدل و الإساءة و الإحسان، كما يشهد به الوجدان.

و عليه فلا- وجه لتخصيص التحسين و التقييح العقليين بموارد القضايا المشهورة، بل يحكم العقل بهما إجمالا بعد اطلاعه و كشفه الإجمالي عن وجود المصالح أو المفسدات الموجبة للحكم الشرعي، و لا يلزم في التحسين و التقييح العقليين وجود المصالح التي بها يحفظ النظام و يبقى بها النوع كما هو المقرّر في القضايا المشهورة.

هذا مضافا إلى أنّ مقتضى أصالة أنّ كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات أنّ التحسين و التقييح في القضايا المشهورة يرجعان في النهاية إلى صفتي النقص أو الكمال الموجبة للملائمة مع النفس أو المنافرة لها المقتضيتين لصحة المدح أو الذمّ، و إلاّ لزم

ص: 508



التسلسل، على أن لا يزم إنكار الحسن و القبح العقليين هو جواز الكذب في الوعد و الوعيد؛ إذ التخلف فيهما لا- يوجب اختلا-لا للنظام؛ لأنهما مربوطان بالآخرة، و اختلال النظام مربوط بعالم الدنيا، و المفروض أن العقل لا يحكم بحسن و لا بقبح، و التمسك بالتحسين و التقييح شرعا يلزم منه الدور؛ لعدم حكم العقل بقبح الكذب على الشارع، فهذا القول يستلزم جواز الكذب على الله تعالى، و هكذا جوازه على الأنبياء عليهم الصلوات و السلام، و نعوذ بالله من ذلك.

فتحصّل صحّة الملازمة الثانية بالمعنى المذكور، أى أنّ العقل بعد اطلاعه و إحاطته على المصالح و مفسد الأحكام و لو بالكشف الإثني من ناحية نفس الأحكام الشرعية يحكم بما حكم به الشارع؛ لأنّه يعلم أنّ الشارع لا يحكم بشيء من دون مصلحة أو مفسدة إذ الإسلام دين حكمة و صلاح.

### موارد النهى عن العمل بالقطع

و قد عرفت ممّا مرّ إمكان ورود النهى عن العمل بالقطع فيما إذا اختلّ أسبابه أو عرض على المقطوع عنوان أهمّ آخر؛ لأنّ الحجية من الأحكام العقلية أو العقلانية، و ليست من الأمور القهرية، و ليس لهم حكم فى أمثال هذه الصور، و هكذا إذا عرف الشارع اختلال الأسباب أو عروض عنوان أهمّ أمكن له أن ينهى عن العمل بالقطع فى هذه الصور. هذا بحسب مقام الثبوت.

و أمّا بحسب مقام الإثبات فيمكن أن يقال: إنّ الروايات تنهى عن العمل بالقطع فى بعض الموارد:

منها: الروايات الواردة فى النهى عن العمل بالقياس فإنّ إطلاقها يشمل ما إذا أوجب القياس للقطع أيضا، و إليك جملة منها:

روى فى الكافى عن أبى عبد الله عليه السلام: يقول إنّ أصحاب المقاييس طلبوا العلم

بالمقائيس فلم تزد هم المقاييس من الحق، إلا بعدا وإن دين الله لا يصاب بالمقائيس. (1)

وروى في التوحيد عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: قال الله جلّ جلاله: ما آمن من فسّر برأيه كلامي و ما عرفني من شبّهني بخلقى، و ما على ديني من استعمال القياس في ديني. (2)

وروى في إكمال الدين عن سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: جعلت فداك إن أناسا من أصحابك قد لقوا آباءك و جدّك و قد سمعوا منهما الحديث و قد يرد عليهما الشئ ليس عندهم فيه شئ و عندهم ما يشبهه فيقيسوا على أحسنه؟ قال:

فقال: ما لكم و القياس، إنّما هلك من هلك بالقياس. (3)

وروى في الكافي عن محمد بن حكيم قال قلت: ...ربّما ورد علينا الشئ لم يأتنا فيه عنك و لا عن آبائك (عنه) شئ فنظرنا إلى أحسن ما يحضرنا و أوفق الأشياء لما جاءنا عنكم فناخذ به؟ فقال: هيهات هيهات، في ذلك و الله هلك من هلك يا بن حكيم. قال: ثم قال: لعن الله أبا حنيفة كان يقول: قال عليّ و قلت. قال: محمد بن حكيم لهشام بن الحكم: و الله ما أردت إلا أن يرخص لي في القياس. (4)

وروى عن الكافي عن أبي بصير قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله و لا سنته فننظر فيها؟ قال: لا، أما أنّك إن أصبت لم تؤجر و إن أخطأت كذبت على الله عزّ و جلّ. (5)

ص: 510

1-1 (1) جامع الأحاديث 1:270.

2-2 (2) جامع الأحاديث 1:272.

3-3 (3) جامع الأحاديث 1:273.

4-4 (4) جامع المدارك 1:274.

5-5 (5) جامع الأحاديث 1:275.

وروى في إكمال الدين عن علي بن الحسين عليهما السلام أنّ دين الله عزّ وجلّ لا يصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة، ولا يصاب إلا بالتسليم، الحديث. (1)

وروى في الدعائم عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال لأبي حنيفة: ما الذى تعتمد عليه فيما لم تجد فيه نصّاً من كتاب الله ولا خبراً عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم؟ قال: أقيسه على ما وجدت من ذلك. قال له: إنّ أول من قاس إبليس فأخطأ إذ أمره الله بالسجود لآدم فقال: أنا خير منه خلقتى من نار وخلقته من طين، فرأى أنّ النار أشرف عنصراً من الطين فخلّده ذلك فى العذاب المهين، الحديث. (2)

وروى فى تفسير فرات أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم قال: ولا رأى فى الدين، إنّما الدين من الربّ أمره ونهيه. (3)

وروى فى الكافى عن أمير المؤمنين عليه السلام: أنّه قال إنّ من أبغض الخلق إلى الله عزّ وجلّ لرجلين رجل يكلمه الله إلى نفسه فهو حائر (جائر) عن قصد السبيل... إلى أن قال: وإن نزلت به إحدى المبهمات المعضلات هيأ لها حشوا من رأيه ثمّ قطع به، فهو من لبس الشبهات فى مثل غزل العنكبوت لا يدرى أصاب أم أخطأ، لا يحسب العلم فى شيء مما أنكر، ولا يرى أنّ وراء ما بلغ فيه مذهبا الحديث. (4)

وإلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة على النهى عن القياس ولو كان مفيداً للقطع.

ص: 511

1-1 (1) جامع الأحاديث 1:276.

2-2 (2) جامع الأحاديث 1:288.

3-3 (3) جامع الأحاديث 1:296.

4-4 (4) جامع الأحاديث 1:302.

و حمل هذه الروايات على خصوص القياس الظنّي لا شاهد له، بل هو مخالف لإطلاق الروايات. هذا مضافاً إلى دلالة بعض الأخبار على أنّ ملاك النهي هو قصور العقل عن الإصابة إلى الدين، وهو يعمّ كليهما، ودلالة بعض آخر على أنّ أهل القياس طلبوا العلم بالمقائيس و لم يقربوا إلى الواقع و لو حصل العلم لهم، ودلالة بعض آخر على أنّه لو فرضت الإصابة من ذلك الطريق لا توجب الأجر، و صراحة الرواية الأخيرة في صورة القطع، و دلالة قول أبان: «إنّ هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق فنبراً ممّن قاله و نقول الذي جاء به شيطان» على أنّه حين قاس كان قاطعاً و ان زال يقينه بإرشاد الإمام عليه السّلام، و لكنّ الإمام عليه السّلام نهى عن قياسه من دون تفصيل بين كونه موجبا للقطع و عدمه، و إليك رواية أبان:

روى محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه و عن محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبان بن تغلب قال قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟ قال: عشرة من الإبل، قلت قطع اثنين؟ قال: عشرون. قلت: قطع ثلاثاً قال:

ثلاثون. قلت: قطع أربعاً قال: عشرون. قلت: سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، و يقطع أربعاً فيكون عليه عشرون، إنّ هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق فنبراً ممّن قاله و نقول الذي جاء به شيطان. فقال: مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم إنّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية فإذا: بلغت الثلث رجعت إلى النصف، يا أبان إنّك أخذتني بالقياس و السنّة إذا قيست محقّق الدين. (1)

و كيف كان فمع قوّة الإطلاقات المذكورة و شمولها لصورة القطع لا مجال لدعوى

ص: 512

معارضة الأخبار الناهية مع ما دلّ على لزوم اتّباع العلم لترجيح الأخبار الناهية عليها لو لم نقل بانصراف الأخبار الدالّة على لزوم اتّباع العلم عن مورد القياس.

و ممّا ذكر يظهر ما فى مباحث الحجج حيث ذهب إلى معارضة الأخبار الدالّة على النهى عن الرأى الذى يشمل بإطلاقه القطع بالدليل العقلى مع ما دلّت عليه الروايات و النصوص من لزوم اتّباع العلم و جواز القضاء أو العمل به و براءة ذمّة العامل به من دون تقييد بالعلم الحاصل من دليل شرعىّ و التساقط؛ لأنّ النسبة بينهما عموم من وجه، فلا يبقى دليل على النهى المذكور. (1)

و ذلك لما عرفت من ترجيح الأخبار الناهية عن القياس على الأخبار الدالّة على لزوم اتّباع العلم؛ لأنّها معلّلات لو لم نقل بانصرافها عن القطع القياسى، فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّ الاستفادة من الأخبار المذكورة أنّ القياس المنهى هو الذى يكون مبنياً على الشباهة و المقايسة التى تكون فى أغلب الموارد غير مفيدة لواقعيّة الحكم؛ لأنّ الشباهة ليست دليل وحدة الحكم، بل هو فى الحقيقة إسراء الحكم من مورد إلى مورد آخر.

و عليه فالأخذ بالعلل المنصوصة أو الحكم المنصوصة؛ أو الدلالات الظاهرة من ألفاظ الكتاب خارج عن مورد القياس و لا تشمله النواهى؛ لأنّ بناء ذلك على دلالات النصوص لا المشابهة و المقايسة، كما أنّ إلغاء الخصوصيّة أو إدراج القيود ليس بقياس، بل هو تنقيح موضوع الدليل فإلغاء قيد الدلو مثلاً فى نزح البئر و جواز مقداره بغير الدلو إلغاء خصوصيّة الدلو و تنقيح أنّ موضوع الدليل مقداره و ليس بقياس، و هكذا إدراج شىء فى الموضوع بالدلالة العرفيّة كإدراج استقرار الحياة فى

ص: 513

الحيوان عند فرى أوداجه الأربعة بقرينة أن فرى الأوداج لإزهاق الروح ليس بقياس بل هو أيضا تنقيح موضوع الدليل.

وأما تنقيح المناط القطعى فإن كان مبنيا على المشابهة والمقايسة فقد عرفت أنه نفس القياس، والقياس بإطلاقه منهى عنه، وإن كان ظاهر بعض العبارات أنه غير منهى لا سيما قياس الأولوية فى المناط، ولعله لذا قال الإمام الصادق عليه السلام لابي حنيفة ويحك أيهما أعظم قتل النفس أو الزنا؟ قال: قتل النفس. قال: فإن الله عز وجل قد قبل فى قتل النفس شاهدين ولم يقبل فى الزنا إلا أربعة، ثم قال عليه السلام - أيهما أعظم الصلاة أو الصوم؟ قال: الصلاة. قال: فما بال الحائض تقضى الصيام ولا تقضى الصلاة فكيف يقوم لك القياس؟ أفاتق الله ولا تقس (1).

وإن كان مبنيا على كشف العلل الواقعية الشرعية بالعقل المحيط فهو ليس بقياس، بل هو كشف العلة، ولكنه قليل التحقق والوقوع، ولا أقل من الشك فلا تشمل الأدلة الناهية عن القياس.

ثم إن علماء اهل السنة سلخوا فى الاستنباط مسالك تسعة:

الأول: النص على العلة، والثانى: الإيماء بأقسامه، الثالث: الإجماع، الرابع:

المناسبة بين الوصف والحكم، الخامس: الشبه، السادس: الدوران كالدوران بين المعنى اللغوى والعرفى ونحوهما، السابع: السبر و التقسيم، الثامن: الطرد وهو إلحاق الشيء بالأعم الأغلب، التاسع: تنقيح المناط. (2)

وعلماءنا لا يسلكون المسالك المذكورة إلا بمقدار ما استفادوه من النصوص ولو كان ظنيًا؛ لأن ظهور الألفاظ مقطوع الحجيّة بخلاف غيرها فإنها ظنيّات غير

ص: 514

1-1 (1) جامع الأحاديث 1:87.

2-2 (2) المدخل: 175-176.

مستندة إلى الألفاظ أو مبنيات على المشابهات و المقاييسات. نعم لا بأس بتتقيح المناط القطعي الذي لا يكون مبنياً على المشابهات، و لكنه قليل الوجود.

ثم إن المحكى عن العلامة في النهاية أنه قال: و اعلم أن الجمع بين الأصل و الفرع تارة يكون بإلغاء الفارق و يسمى تنقيح المناط، و تارة يكون باستخراج الجامع، و هنا لا- بدّ من بيان أن الحكم في الأصل معلّل بكذا و من بيان وجود ذلك المعنى في الفرع، و يسمى الأول تخريج المناط، و الثاني تحقيق المناط. (1)

و لا يذهب عليك أنه إن أراد بإلغاء الفارق إلغاء الخصوصية و تنقيح الموضوع فلا كلام، و إلا ففيه ما مرّ من التفصيل.

و منها: الروايات الواردة في النهي عن اعتناء الوسواسي بوسواسه فإن إطلاقها يشمل ما إذا كان قاطعاً، ففي صحيحة ابن سنان: ذكرت لأبي عبد الله عليه السلام رجلاً مبتلى بالوضوء و الصلاة و قلت: هو رجل عاقل؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: و أرى عقل له و هو يطيع الشيطان؟ أفقلت له: و كيف يطيع الشيطان؟ فقال عليه السلام: سله هذا الذي يأتيه من أي شيء هو، فإنه يقول لك: من عمل الشيطان. (2)

فإن المراد من المبتلى بالوضوء و الصلاة هو الوسواس فيهما، و هو بإطلاقه يشمل صورة القطع، و الاستفادة من الرواية أن التكرار و العمل بالقطع في صورة الوسواس منهى عنه؛ لأنّ المقطوع معنون بعنوان آخر يوجب تبدل الحكم و هو عمل الشيطان، و ليس وجه النهي في فرض كون الوسواسي قاطعاً إلاّ كون مقطوعه معنونا بعمل الشيطان.

هذا مضافاً إلى التعليقات الواردة في كثير الشكّ مع أنه لم يبلغ حدّ الوسواس،

ص: 515

1-1 (1) المدخل، للشعراني: 186.

2-2 (2) الوسائل: الباب 10 من ابواب مقدمة العبادات، ح 1.

كما في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا كثرت عليك السهو فامض على صلاتك فإنه يوشك أن يدعك، إنما هو من الشيطان. (1) وفي صحيحة زرارة وأبي بصير جميعا قالوا: قلنا له: الرجل يشك كثيرا في صلاته حتى لا يدري كم صلى ولا ما بقي عليه؟ قال: يعيد. وقلنا: فإنه يكثر عليه ذلك كلما أعاد شك؟ قال: يمضى على شكه، ثم قال: لا تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه، فإن الشيطان خبيث معتاد لما عود، فليمض أحدكم في الوهم، ولا يكثرن نقض الصلاة، فإنه إذا فعل ذلك مرات لم يعد إليه الشك. قال زرارة: ثم قال: إنما يريد الخبيث أن يطاع، فإذا عصى لم يعد إلى أحدكم. (2)

والمستفاد من هذه التعليقات ممنوعة الإطاعة للشيطان، وهي أمر لا يقبل التخصيص، فلا مجال لاحتمال أن يكون المنع عن التعمد للخبيث مخصوصة بمورد كثير الشك دون علم الوسواسي، فبعد إطلاق الممنوعة أو عمومها لعمومية التعليل لا يكون القطع منجزا ولا معذرا؛ لعروض عنوان يمنع عن فعلية التنجيز، والتعذير.

وأما قطع القطع، فلم أر نصا فيه. نعم لا يحكم العقل أو العقلاء بعد كون القاطع قاطعا يكون قطعه منجزا ومعذرا لموهوبية قطعه وكشفه عندهم، ومع الموهوبية لا يجب اتباعه بل القاطع محجوج كما لا وقع لقطع من لم يتعلم مقدمات العلوم والفنون ولم يكتسب خبروية فيها عند العقلاء بل ينهونه عن العمل به خصوصا عند إعمال القطع في حق الغير.

فهل ترى أن العقلاء يجوزون لمن لا خبروية له بأن يعمل على طبق علمه في حق نفسه أو غيره؟ ابل لو عمل به مع اعترافه بأنه لا تعلم ولا خبروية له كان

ص: 516

- 
- 1-1) الوسائل الباب 16 من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح 1.
  - 2-2) الوسائل الباب 16 من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح 2.



محجوجا كما لا يخفى.

وأما الأخبار الدالة على لزوم الاتباع عن العلم و العقل فقد مرّ ما فيها من انصرافها عن مثل قطع القطّاع أو الوسواسى بعد ما عرفت من عدم اعتبار قطع أمثالهم عند العقل و العقلاء فلا تغفل.

ص: 517

الجهة التاسعة: في قطع القطّاع و الوسواس و نحوهما، ولا يخفى عليك أنّ حكم العقل بالتنجيز، و قبح مخالفة التكليف المقطوع و استحقاق العقوبة، يكون من باب أنّ المخالفة مع التكليف المعلوم مصداق لهتك المولى، و هو ظلم، إلا أنّ هذا الحكم يكون متفرّعا على المخالفة للتكليف من حيث هي هي.

فلا منافاة لأن ينطبق على المخالفة المذكورة حكم آخر من جهة طرّو عنوان آخر أهمّ يزاحمه كالتحرّز عن الوقوع في كثير من الموارد في خلاف الواقع، أو التحرّز عن إطاعة الشيطان و تعوّده لذلك.

و مع أهمّيّة العنوان الآخر الطارى لا يبقى حكم العقل بالقبح على فعليّته، لوجود تزاحم الأهمّ.

و لا إشكال حينئذ في أن يحكم الشارع المّطلع على العنوان الطارى بالمنع عن العمل بالمقطوع، بل لا إشكال في ذلك لكل من يعلم بطرّو العنوان الأهمّ، نعم، القاطع الذى لم يلتفت إلى ذلك رأى أنّ وظيفته هو الأخذ بما حكم به عقله، و لا يمكن ردعه عن ذلك إلاّ بتنبهه إلى طرّو العنوان الأهمّ، أو يمنعه الشارع قبل صيرورته قاطعا عن سلوك مقدّمات توجب القطع فلو قصّر في المقدّمات المذكورة و حصل له القطع، لا يكون معذورا في ذلك.

بل يمكن أن يقال لا تنجيز للقطع المذكور، لأنّ التنجيز ليس كالكشف أمرا ذاتيا فهريا للقطع، بل هو حكم العقل، بملاحظة المصالح و المفساد و المزاحمات ففي صورة تزاحم مصلحة الإطاعة لله تعالى مع مفسدة، تعوّد إطاعة الشيطان في وسوسته

لا حكم للعقل بالطاعة.

بل لا حكم للعقل مع الالتفات الإجمالي و احتمال عروض بعض العناوين المزاحمة.

و دعوى أنّ القاطع بالحكم لا يمكن إرجاعه إلى أحكام الشكّ من الاصول العمليّة لعدم شمولها له.

مندفعة بأنّ عدم شمول أحكام الشكّ في حال كون القاطع قاطعاً، لا ينافي عدم المعذريّة في الجاهل المركب المقصّر، و الوسواسي، و القطّاع و نحوهم بعد عروض العناوين المزاحمة، أو النهي عن سلوك بعض الطرق المؤدّية إلى القطع.

فيجوز للشارع أن يمنع عن اتّباع القطع الطريقي في الموارد المذكورة، و القاطع في هذه الموارد إذا التفت إلى أنّ الشارع لا يحكم إلاّ بملاحظة العناوين المزاحمة زال قطعه، أو حكمه من المعذريّة و المنجزية. و بالجملة، فدعوى استحالة المنع عن العمل بالقطع صحيحة فيما إذا كان القطع طريقيّاً و لم يعرض عنوان مزاحم آخر.

### تعاقد الدين و العقل البديهيّ

و لا يذهب عليك أنّه لا تعارض بين الدليل العقل البديهيّ الفطري، و بين الأدلّة النقلية لأنّ كلّ واحد مكملّ للآخر لوضوح كون الدين مبنيّاً على الفطرة. و لا يمكن صدور المنع الشرعيّ عن الدليل العقل البديهيّ، و إلاّ لزم المناقضة في الأحكام، و لا كلام في ذلك إلاّ ما عن بعض أصحابنا من المحدّثين حيث ذهبوا إلى إمكان صدور المنع الشرعيّ عن العقل البديهيّ، و اللازم، حينئذ هو تقديم الدليل النقلى على العقلى البديهيّ عند التعارض.

و لعلّ منشأ ذلك هي الأخبار الدالّة على «أنّه حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوا منّا» و على «أنّه لو أنّ رجلاً قام ليله و نهاره، و تصدّق بجميع ماله، و حجّ

جميع دهره، ولم يعرف ولاية ولي الله، فيواليه و يكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله حق في ثوابه، ولا كان من أهل الإيمان» و على «أنه من دان الله بغير سماع من صادق، فهو كذا و كذا».

و عليه فكلّ حكم لم يكن الإمام واسطة في إبلاغه لم يجب امتثاله و لو دلّ عليه العقل البديهيّ.

و الجواب عن هذه الأخبار، أنّ النظر فيها إلى المنع عن الاستبداد بالعقول الناقصة التي اكتفت في كشف الأحكام الشرعيّة بالأقيسة و الاستحسانات و نحوها من دون مراجعة إلى حجج الله تعالى و لا نظر فيها إلى ما يقتضيه العقل البديهيّ الفطريّ، فلا تغفل.

### الملازمة بين الحكم العقليّ و الشرعيّ.

وقد اشتهر كلّ ما حكم به العقل، حكم به الشرع، و العكس، أي كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل.

و هذا يحتوى الملازمتين.

أمّا الملازمة الاولى، فيمكن تصوّرها في أقسام ثلاثة:

الأول: أنّ العقل كثيرا ما لا يكون محيطا بالنسبة إلى المناطات، و علل الأحكام و موانعها. و لذا لا يتمكّن من الحكم فيها، و مع عدم حكم العقل لا ملازمة، كما هو واضح. نعم إذا كان العقل محيطا بالنسبة إلى مورد و حكم به و لا يكون الحكم العقليّ كافيا في جعل الداعي فدعوى الملازمة فيها ليست بمجازفة و لكنّه قليل الوقوع.

الثاني: أنّ العقل يدرك المستقلّات العقليّة كإدراك حسن العدل، و قبح الظلم، و حسن شكر المنعم، و قبح كفرانه، و حسن تصديق النبيّ بعد إقامة المعجزة، و قبح الكفر به، و حسن الطاعة، و قبح المعصية.

و لا مجال لإنكار حكم العقل فى أمثال هذه الموارد و لو لا ذلك لما كان طريقا إلى إثبات النبوة و الشريعة و لو لا حكم العقل بقبح الإغراء لم يمكن تصديق النبى بعد إقامة المعجزة، لاحتمال الكذب فى ادعاء النبوة. ففى هذه الموارد يصحّ دعوى الملازمة بين الحكم العقل و الشرع.

نعم حكم العقل بحسن الطاعة، و قبح المعصية يكون فى طول الحكم الشرعى و فى مرتبة معلوله، إذ الموضوع مقدّم على الحكم، و هو الطاعة و المعصية، و هما بعد صدور أمر مولوى من الشارع فلا- يمكن فى مثل هذا المورد أن يكشف الحكم العقلى عن الحكم الشرعى، كما لا يخفى.

لا يقال إنّ دعوى الملازمة و إن كانت ممكنة، و لكن مع إمكان اكتفاء الشارع بالحكم العقلى البديهى بما هو عاقل، لا ملزم عليه أن يحكم به بما هو شارع.

لأنّنا نقول، إنّ الإنصاف، أنّ الحكم العقلى كثيرا ما لا- يكفى فى إمكان جعل الداعى فى أوساط الناس، و عليه فمقتضى قاعدة اللطف و الحكمة، هو أن يحكم الشارع بما هو شارع أيضا، فما نسب إلى المشهور من وجود الملازمة صحيح عند إحاطة العقل بالعلل و عدم وجود المزاومات، و كون حكمه فى ناحية العلل و المناطات، أو الواقعيّات التى تكون من المقدمات و المبادئ.

و الثالث: أنّ العقل يدرك أمورا واقعيّة، مع قطع النظر عن ثبوت شرع و شريعة، نظير إدراكه استحالة اجتماع النقيضين، أو الضدين، أو تقدّم المعلول على وجود العلّة و غير ذلك، و يسمّى إدراكه بالنسبة إلى هذه الامور عقلا نظريّا.

و هذه الامور كثيرا ما تنضمّ بصغريات شرعيّة، و بعد تاميّة الصغرى و الكبرى يستكشف بها الحكم الشرعى و لا كلام و لا خلاف فى ذلك.

و أمّا الملازمة الثانية، أعنى قاعدة كلّ ما حكم به الشرع، حكم به العقل، فهى صحيحة، إن اريد من الحكم الشرعى، الحكم الشرعى الحقيقى، و اريد من العقل هو

و ذلك لما عليه العدلية من ابتناء الأحكام على المصالح و المفسد، فكل ما حكم به الشرع بحكم حقيقى يدركه العقل المحيط بالمصالح و المفسد، بلا كلام.

فلا يرد عليه أن الأوامر الامتحانية، أو الصادرة تقيية، كانت من الأحكام الشرعية، و مع ذلك لا يحكم العقل بها فدعوى الملازمة غير تامة، لأن الأوامر الامتحانية و الصادرة تقيية ليست بأحكام حقيقة بل هي إما تورية، أو تؤول إلى الأوامر المتعلقة بالمقدمات، دون ذبيها. و دعوى أن الحكم الشرعى لا يكشف عن المصلحة و المفسدة إلا إجمالاً و العقل لا يمكن له الحكم بحسنه، أو قبحه تفصيلاً.

و أما الحكم بحسنه أو قبحه إجمالاً، بدعوى اندراجه تحت القضايا المشهورة فلا دليل له، لأن المصالح و المفسد التي هي ملازمات الأحكام الشرعية المولوية لا يجب أن يكون من المصالح العمومية التي يحفظ بها النظام، و يبقى بها النوع.

كما أن الأحكام الشرعية غير منبعثة عن انفعالات طبيعية من رافة، أو أفة، أو غيرها. و لا- ملاك للحسن و القبح العقليين إلا- أحد الأمرين. نعم العقل يحكم بأن الأحكام الشرعية لم تنبعث إلا عن حكم و مصالح خاصة راجعة إلى المكلفين بها فالحكم بالعلة لمكان إحراز المعلول، أمر، و الحكم بالحسن و القبح العقلانيين، أمر آخر.

مندفعة أولاً: بأن العقل يحكم بالحسن و القبح، و لو لم يكن نظام و اجتماع، مثلاً العقل يحكم بحسن العدل و قبح الظلم و لا يتوقف حكمه بذلك مع وجود الاجتماع و تطابق آرائهم على حسن المصالح و قبح المفسد التي يحفظ النظام أو يختل بها.

بل العقل يبتهج من العدل، و يشتمر من الظلم قبل الاجتماع، و تطابق الآراء.

و الوجه فيه، أن الظلم نقص و العدل كمال، و عليه فلا وجه لتخصيص التحسين،

والتقيح العقلين، بموارد القضايا المشهورة المتقومة بوجود الاجتماع و تطابق آرائهم.

و ثانياً: أنّ حكم العقلاء بالتحسين و التقيح في موارد القضايا المشهور ينتهي إلى صفتي النقص أو الكمال، طبقاً لقاعدة كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، وإلاّ لزم التسلسل، فتحصل أنّ العقل إذا كان محيطاً على مناطات شرعية حكم بما حكم به الشرع لتمامية المناطات الشرعية، وعليه ففي الفرض المذكور صحّت الملازمة الثانية أعني قاعدة كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل، فلا تغفل.

### موارد النهي عن العمل بالقطع

بعد ما عرفت من إمكان ورود النهي عن العمل بالقطع فيما إذا كانت مقدّماته وأسبابه غير صحيحة، أو عرض على المقطوع عنوان أهمّ، آخر، يطلب حكماً غير حكم المقطوع. تصل النوبة إلى مقام الإثبات ويمكن أن يقال إنّ الروايات تنهى عن العمل بالقطع في بعض الموارد:

منها الروايات الواردة في العمل بالقياس والاستحسان، فإنّ إطلاقها، أو ظاهرها يشمل صورة حصول القطع أيضاً، وإليك جملة منها:

ففي الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام يقول: إنّ أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقائيس، فلم تزد هم المقاييس من الحقّ إلاّ بعداً، وإنّ دين الله لا يصاب بالمقائيس (1).

وفي الكافي عن أبي بصير قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام تردّ علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنّته فننظر فيها، قال: لا، أما أنّك إن أصبت لم تؤجر وإن

ص: 523

أخطأت كذبت على الله عزّ وجلّ (1).

وفى الكافى أيضاً عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال إنّ من أبغض الخلق إلى الله عزّ وجلّ لرجلين، رجل يكلمه الله إلى نفسه فهو حائر (جائر) عن قصد السبيل...

إلى أن قال: وإن نزلت به إحدى المبهمات المعضلات هيّا لها حشوا من رأيه ثمّ قطع به، فهو من لبس الشبهات فى مثل غزل العنكبوت، لا يدرى أصاب أو أخطأ لا يحسب العلم فى شيء ممّا أنكر ولا يرى أنّ وراء ما بلغ فيه مذهبا (2). الحديث.

وإلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالّة على النهى عن القياس مطلقا ولو كان موجبا للقطع، وحملها على خصوص القياس الظنّي ينافى إطلاقها. هذا مضافا إلى دلالة بعض الأخبار على ملاك النهى، وهو قصور العقل عن الإصابة، وهو يعتم الظنّ والعلم.

على أنّ قوله عليه السلام إنّ أهل القياس طلبوا العلم بالمقائيس، يشهد على أنّ المراد هو النهى عن مطلق القياس.

وهكذا إنّ تعجّب أبان بن تغلب من بيان الإمام، أنّ دية قطع إصبع المرأة عشرة من الإبل، ودية قطع إصبعين عشرون، ودية قطع ثلاثة أصابع ثلاثون، ودية قطع أربعة أصابع عشرون، يحكى عن كونه قاطعا قبل بيان الإمام، بحيث قال، إنّ هذا كان يبلغنا، ونحن بالعراق، فنتبرأ ممّن قاله، و تقول إنّ الذى جاء به شيطان، ومع ذلك نهى الإمام إياه عن القياس.

ودعوى أنّ الإطلاقات المذكورة معارضة مع ما دلّت عليه النصوص من لزوم اتباع العلم ويتساقطان، لأنّ النسبة بينهما هى العموم من وجه، ومع التساقط لا يبقى

ص: 524

1-1 (1) جامع الأحاديث: 275/1.

2-2 (2) جامع الأحاديث: 302/1.



نهى بالنسبة إلى القطع الحاصل من القياس.

مندفعة بأنّ الأخبار الناهية عن العمل بالقياس ولو مع إفادته العلم مرجحة، لأنّها معلّلات، بأنّ السنّة، إذا قيست محقّ الدين، وبأنّ العقول قاصرة عن الإصاغة ونحو ذلك. هذا لو لم نقل بانصراف الأخبار الدالّة على لزوم اتّباع العلم عن مورد القياس المنهى.

ثم إنّ الأخذ بالعلل المنصوصة أو الحكم المنصوص، أو الدلالات الظاهرة من ألفاظ الكتاب و السنّة، خارج عن مورد القياس، ولا تشمله النواهي الواردة في القياس، لأنّ بناء ذلك على دلالات النصوص لا المشابهة و المقايسة.

وهكذا إلغاء الخصوصيّة، أو إدراج القيود في الموضوع ليس بقياس، بل هو تنقيح موضوع الدليل.

وأما تنقيح المناط فهو على قسمين: أحدهما، مبنّى على المشابهة و المقايسة، فهو قياس و مشمول للمطلقات، كما عرفت.

و ثانيهما، مبنّى على كشف العلل الواقعيّة الشرعيّة بالعقل المحيط، فهو ليس بقياس، و لكنّه قليل التحقّق و الوقوع، و كيف كان لا يشمله الأدلّة الناهية عن القياس.

و منها الروايات الواردة في النهى عن اعتناء الوسواسيّ بوسواسه، فإنّ إطلاقها يشمل ما إذا كان قاطعا.

ففي صحيحة ابن سنان ذكرت لأبي عبد الله عليه السّلام، رجلا مبتلى بالوضوء و الصلاة، قلت هو رجل عاقل، فقال أبو عبد الله عليه السّلام: و أيّ عقل له، و هو يطيع الشيطان؟ فقلت له و كيف يطيع الشيطان؟ فقال عليه السّلام: سله هذا الذي يأتيه من أيّ شيء هو، فإنّه يقول لك من عمل الشيطان (1).

ص: 525

1-1) الوسائل الباب 10 من أبواب مقدّمات العبادات ح 1.

وغير ذلك من الأخبار الدالة عن النهي، عن العمل بالوسواس، وإن كان قاطعا في ذلك هذا مضافا إلى عموم التعليقات الواردة في كثير الشك، مع أنه لم يبلغ حد الوسواس كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا كثرت عليك السهو فامض على صلاتك فإنه يوشك أن يدعك إنما هو من الشيطان (1).

وصحيحة زرارة قال: يمضى على شكّه، ثم قال: لا- تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه، فإن الشيطان خبيث معتاد لما عود، فليمض أحدكم في الوهم ولا يكثر نقض الصلاة، فإنه إذا فعل ذلك مرّات لم يعد إليه الشك (2).

و من المعلوم أنّ المستفاد من هذه التعليقات هي ممنوعية الإطاعة عن الشيطان، وهي أمر لا يقبل التخصيص، ومع الممنوعية المذكورة و إطلاقتها لا يكون القطع منجزا و لا معدّرا، لأنّ تلك الممنوعية تكشف عن عروض عنوان يمنع ذلك عن فعليتهما و أمّا قطع القطع، فلم أر نصّا فيه نعم لا يحكم العقل، أو العقلاء بعد كون القاطع قاطعا بالتنجيز، أو التعذير، لموهوبية قطعه و كشفه عندهم، و مع الموهوبية لا وقع لقطعه، كما لا وقع لقطع من لم يتعلّم المقدمات المقررة للعلوم و الفنون، و لم يكتسب خبروية عند العقلاء، و مع ذلك حصل له القطع، بل ينهونه عن العمل به، خصوصا إذا كان موجبا لتضييع مال الغير أو نفسه، فلا تغفل.

ص: 526

---

1-1) الوسائل: الباب 16 من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح 1.

2-2) الوسائل: الباب 16 من أبواب الخلل ح 2.

**الجهة العاشرة: في العلم الإجمالي يقع الكلام في أمور:  
الأمر الأول: في أن العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي في حرمة المخالفة القطعية...**

في أن العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي في حرمة المخالفة القطعية؛ لأنّ المعبر في حكم العقل بقبح المخالفة هو وصول التكليف، و الوصول كما يتحقّق بالعلم التفصيلي فكذلك يتحقّق بالعلم الإجمالي، وعدم تمييز مصداق المكلف به في أطراف المعلوم بالإجمال لا ينافي وصول أصل المكلف به، و مع الوصول المذكور يحكم العقل بقبح المخالفة القطعية.

و يشهد له الوجدان، ألا ترى أنّه لا فرق بين ما إذا عرف المكلف خمرا بعينها و بين علمه بوجودها في أحد الكأسين في حكم العقل بقبح المخالفة، فكما أنّ من شرب الخمر المعيّنة استحقّ العقوبة، فكذلك من شرب الكأسين استحقّ لها؛ لصدق المخالفة مع التكليف. فالعلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في حرمة المخالفة القطعية.

و دعوى اعتبار العلم التفصيلي بحرمة الشيء حين الارتكاب في استحقاق العقوبة يكذبها الوجدان.

و قياس المقام بما إذا يحصل العلم الإجمالي بعد ارتكاب الأطراف تدريجا فإنّه لا يستحقّ العقوبة قياس مع الفارق؛ إذ لا علم تفصيلا و لا إجمالا- حين الارتكاب في المقيس عليه، بخلاف المقيس؛ فإنّ العلم الاجمالي موجود فيه حين الارتكاب، و هو كاف في تحقّق الوصول و حرمة المخالفة القطعية.

فتحصل: أنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في إفادة حرمة المخالفة القطعية.

**الأمر الثاني: في أن العلم الاجمالي كالتفصيلي في وجوب الموافقة القطعية....**

في أن العلم الاجمالي كالتفصيلي في وجوب الموافقة القطعية.

و لا يخفى عليك أنّ التكليف بعد الوصول بالعلم الاجمالي يكون منجزا، و

مقتضى كونه منجّزا هو وجوب الامتثال والإطاعة، والإطاعة في مثله ليست إلا بالاحتياط و الموافقة القطعية. نعم يمكن الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي بأن يقال: إنّ مع شوب العلم بالإجمال والترديد في العلم الإجمالي يمكن للشارع- كما سيأتي- أن يتصرّف في حكمه بأن يرفع اليد عنه ويجعل للمكلّف فيه الترخيص، هذا بخلاف العلم التفصيلي فإنّ معه لا موجب لرفع اليد ولا مجال للترخيص فيه. نعم لو تراحم عنوان المقطوع بعنوان آخر يقدّم الأهمّ بحكم العقل للتراحم كما مرّ تفصيل ذلك.

ثمّ لا فرق فيما ذكرنا بين الشبهة الحكميّة والشبهة الموضوعيّة؛ فإنّ الاشتغال اليقيني يقتضى في كليهما الفراغ اليقيني، فإذا علم بوجود إكram عالم مثلا- وتردّد بين زيد وعمرو لزم الاحتياط بإكram كلّ واحد منهما حتّى تحصل الموافقة القطعيّة بالعلم بالفراغ، وهكذا إذا علمنا بوجود نوع صلاة وشككنا في أنّها هل هي الجمعة أو الظهر لزم الاحتياط بإتيانها ليحصل الموافقة القطعيّة بعد العلم بالاشتغال بنوع خاصّ من الصلاة ولكن ظاهر عبارة الشهيد الصدر قدّس سرّه هو التفصيل بين الشبهة الموضوعيّة والحكميّة حيث قال: وأمّا الشبهة الحكميّة كما إذا علم بوجود الجامع وهو الصلاة وتردّد بين الجمعة والظهر حصلت الموافقة القطعيّة في مثله بالإتيان بالجامع، وهو يتحقّق بإتيان أحد الفردين أو الأفراد؛ لأنّ الجامع يوجد بوجود فرده، فتكون موافقة قطعيّة للمقدار المنجّز المعلوم. وبعبارة أخرى: أنّ المقدار المعلوم هو إضافة الوجوب إلى الجامع بين الظهر والجمعة لا الظهر بحدّها ولا الجمعة بحدّها، فتكون إضافته إلى كلّ من الحدّين تحت تأمين القاعدة، وأمّا إضافته إلى الجامع بينهما فتحصل موافقته القطعيّة بإتيان أحدهما. (1)

ص: 528

و لا يخفى عليك أنّ وجوب الجامع بما هو جامع لا يقبل التردد، ويكون خارجاً عن محلّ الكلام؛ إذ مقتضى كون الواجب هو الجامع هو العلم التفصيلي بأنّ الجامع هو الواجب، و حيث إنّ الجامع يصدق على كلّ واحد من أفراد الجامع، فيجوز له الإتيان بكلّ واحد منهما؛ لمعلوميّة كونه من مصاديقه، و التردد إنّما يحصل فيما إذا علمنا بوجود نوع خاصّ من الصلاة و تردّد بين الجمعة و الظهر بحيث تردّدنا في أنّ الواجب لنا هل هو الجمعة أو الظهر فلا إشكال حينئذ في أنّ العلم الإجمالي بذلك يقتضى الاحتياط بإتيان كلّ واحد منهما كالشبهة الموضوعيّة.

و بعبارة أخرى: المعلوم هو الواقع الخارجى، و هو مردّد بين النوعين من الصلاة دون الجامع بينهما، و إلّا يلزم أن يكون المعلوم بالإجمال معلوماً تفصيلياً، فلا تغفل.

### الأمر الثالث: أنّ العلم الإجمالي يكون مقتضياً للمنجزية و المعدّرية...

أنّ العلم الإجمالي يكون مقتضياً للمنجزية و المعدّرية، و ليس بعلة تامّة؛ لشوبه بالشكّ، إذ مع الشوب بالشكّ يحكم العقل أو العقلاء بجواز أن يمتنّ الشارع و يسهل الأمر على المكلفين، و يجعل الجهل التفصيلي بالخطاب سبباً لجواز الترخيص فى ترك الموافقة القطعية أو فعل المخالفة القطعية فيما إذا كان مصلحة التسهيل أرجح بنظر الشارع من بقاء التكليف على ما هو عليه. و لا يلزم من الرفع المذكور مناقضة و لا- ترخيص فى المعصية؛ لأنّ المناقضة و الترخيص فى المعصية فيما إذا لم يكن المعلوم بالإجمال مرفوعاً، كما لا يلزم ظلم فى حقّ المولى؛ لأنّه متفرّع على بقاء التكليف. هذا بخلاف العلم التفصيلي؛ فإنّ الترخيص فيه مع بقاء المعلوم بالتفصيل على حاله من دون عروض الطوارئ لا- يمكن بالإمكان الوقوع؛ لأنّه خلاف الحكمة، بخلاف الترخيص فى العلم الإجمالي؛ فإنّ الشوب بالشكّ ربّما يقتضى الترخيص تسهيلاً، و الترخيص أمر يساعده الحكمة كما لا يخفى.

و عليه فالرفع فى المعلوم بالإجمال كالرفع فى الشبهات البدويّة، فكما أنّ الرفع

فيها لا- يوجب المناقضة بحسب الواقع، مع أنّ الأحكام الواقعيّة مشتركة بين العالم و الجاهل و صادرة من المولى و تكون فعليّة؛ لأنّها مجعولة بداعي جعل الداعي، فكذلك فى المعلوم بالإجمال يجوز رفعه بالترخيص الشرعى، و مع الرفع لا يلزم المناقضة و لا الترخيص فى المعصية و لا الظلم من جهة المخالفة مع تكليف المولى؛ إذ مع رفع فعليّة التكليف لا مخالفة.

هذا مضافا إلى تسلّم إمكان الترخيص و رفع اليد عن المعلوم بالإجمال فى الشبهة غير المحصورة فيما إذا كانت خالية عن جميع ما يوجب المنع عن تأثير العلم الإجمالى كالعسر و الحرج و الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف أو خروجه عن مورد الابتلاء؛ فإنّ العلم الاجمالي فيها باق على حاله، و مع ذلك لا يلزم من حكم الشرع بجواز ارتكاب بعض الأطراف أو جميعها المناقضة و لا الترخيص فى المعصية؛ لأنّ مرجع حكم الشرع بالترخيص إلى رفع المعلوم بالإجمال، و مع الرفع لا يلزم هذه المحذورات.

و القول بسقوط العلم الإجمالى فى غير المحصورة غير سديد؛ إذ لا وجه لسقوطه بعد فرض كون الشبهة غير المحصورة خالية عن جميع ما يوجب المنع عن التأثير كالعسر و الحرج و الاضطرار.

و تخصيص غير المحصورة بما إذا لزم من الاحتياط فيه عسر مخلّ بالنظام أو كان بعض أطرافها خارجا عن مورد الابتلاء و غيرهما من الموارد التى لا يبقى العلم الإجمالى فيها كما ترى؛ إذ لا وجه للتخصيص المذكور.

و كيف كان فيصحّ أن يقال: إنّ العلم الإجمالى كالتفصيلي فى مجرد الاقتضاء، لا فى العليّة التامة؛ لإمكان الترخيص فى العلم الإجمالى دون التفصيلي، فالعلم الإجمالى يوجب التجزؤ لو لم يمنع عنه مانع، و أمّا مع وجود المانع فلا- يوجب شيئا من دون فرق بين الموافقة القطعيّة و الموافقة الاحتماليّة.

وَمَا ذَكَرْنَاهُ يَظْهَرُ أَنَّا لَا نُنْكِرُ أَنَّ الْوَصُولَ الَّذِي هُوَ شَرْطُ التَّنْجِيزِ هُوَ الْأَعْمَ مِنَ التَّفْصِيلِيِّ وَالْإِجْمَالِيِّ، وَلَا نَقُولُ بِتَوْقُفِ التَّنْجِيزِ عَلَى الْعِلْمِ التَّفْصِيلِيِّ؛ إِذْ لَا عِذْرَ مَعَ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ فِي مَخَالَفَةِ الْمَعْلُومِ بِالْإِجْمَالِ، وَلَكِنْ مَعَ ذَلِكَ نَقُولُ: يَصِحُّ لِلشَّارِعِ أَنْ يَمُنَّ عَلَى الْمَكْلُوفِينَ بِرَفْعِ تَكْلِيفِهِ فِي الْمَعْلُومِ بِالْإِجْمَالِ؛ لِشُوبِهِ مَعَ الشُّكِّ دُونَ الْعِلْمِ التَّفْصِيلِيِّ، وَلَا يَلْزَمُ مِنَ الْإِجْمَالِ الْمَذْكُورِ خَلْفٌ؛ فَإِنَّهُ لَا يُؤَوَّلُ إِلَى جَعْلِ الْعِلْمِ التَّفْصِيلِيِّ شَرْطًا فِي التَّنْجِيزِ حَتَّى يَكُونَ خَلْفًا فِي كَوْنِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ كَالْعِلْمِ التَّفْصِيلِيِّ فِي التَّنْجِيزِ، بَلْ هُوَ رَفْعُ الْمَنْجَزِ امْتِنَانًا كَمَا لَا يَخْفَى.

وَيُنْقَدِحُ مِمَّا ذَكَرْنَا فِي نَهَايَةِ الدَّرَايَةِ حَيْثُ قَالَ: لَا يَعْقِلُ جَعْلَ الْجَهْلِ التَّفْصِيلِيِّ عِذْرًا عَقْلًا وَلَا شَرْعًا إِلَّا مَعَ التَّصَرُّفِ فِي الْمَعْلُومِ، وَهُوَ خَلْفٌ. وَرَجَعَهُ إِلَى جَعْلِ الْعِلْمِ التَّفْصِيلِيِّ شَرْطًا فِي بُلُوغِ الْإِنْشَاءِ الْوَاقِعِيِّ إِلَى دَرَجَةِ الْحُكْمِ الْفِعْلِيِّ الْحَقِيقِيِّ أَوْ جَعْلِ الْجَهْلِ التَّفْصِيلِيِّ مَانِعًا عَنِ بُلُوغِهِ كَذَلِكَ، وَهُوَ فِي حُدِّ ذَاتِهِ أَمْرٌ مَعْقُولٌ لَا يَخْصُّ الْعِلْمَ الْإِجْمَالِيَّ، بَلْ يُمْكِنُ إِجْرَاؤُهُ فِي الْعِلْمِ التَّفْصِيلِيِّ أَيْضًا بِأَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ التَّفْصِيلِيُّ الْخَاصَّ شَرْطًا فِي بُلُوغِ الْحُكْمِ إِلَى دَرَجَةِ الْفِعْلِيَّةِ، وَإِلَّا فَالْوَصُولُ الَّذِي هُوَ عِنْدَ التَّحْقِيقِ شَرْطُ الْبَعْثِ الْحَقِيقِيِّ هُوَ الْأَعْمَ مِنَ التَّفْصِيلِيِّ وَالْإِجْمَالِيِّ. (1)

وَذَلِكَ لِمَا عَرَفْنَا مِنْ أَنَّ لِلشَّارِعِ أَنْ يَمُنَّ عَلَى الْمَكْلُوفِ بِرَفْعِ تَكْلِيفِهِ مَعَ تَنْجِيزِهِ تَسْهِيلًا عَلَيْهِ، فَلَا يَرْجِعُ ذَلِكَ إِلَى جَعْلِ الْعِلْمِ التَّفْصِيلِيِّ شَرْطًا فِي التَّنْجِيزِ أَوْ الْجَهْلِ التَّفْصِيلِيِّ مَانِعًا بَلِ الشَّارِعُ يَرْفَعُ الْمَنْجَزَ أَوْ الْفِعْلِيَّ مِنَ الْإِجْمَالِ لِمَصْلَحَةِ التَّسْهِيلِ بَعْدَ عَرُوضِ الشُّكِّ، هَذَا بِخِلَافِ الْعِلْمِ التَّفْصِيلِيِّ؛ فَإِنَّ الْعَقْلَ لَا يَجُوزُ التَّرْخِيفُ فِيهِ، لِعَدَمِ عَرُوضِ الشُّكِّ، وَالتَّرْخِيفُ مِنْ دُونِ وَجُودِ مَصْلَحَةِ خِلَافِ الْحِكْمَةِ وَلَا يَصْدُرُ مِنَ الْحَكِيمِ الْمَتَعَالِ.

ص: 531

ودعوى الفرق بين ما نحن فيه وبين الشبهة البدويّة وغير المحصورة بأنّ المفروض تعلّق العلم الإجمالى فيما نحن فيه بتكليف فعليّ واقعى مرّد بين الأطراف، ومعه لا يمكن منع الشارع من العلم به كما فى العلم التفصيلي، وإلّا لزم التناقض فلا يجوز الترخيص مطلقاً؛ إذ لا فرق بين الموافقة العمليّة القطعيّة والمخالفة القطعيّة فى أنّ العلم الإجمالى علّة تامّة لهما. (1)

مندفعة بأنّ التكليف فى الشبهة الغير المحصورة التى تكون خالية عن طرؤ العوارض المانعة عن تأثير العلم الإجمالى أيضاً فعليّ مع العلم الإجمالى بوجوده فى تلك الدائرة، فكما أنّ رفع اليد عن فعليّته بالترخيص الشرعى لا مانع منه، فكذلك يجوز للشارع فى الدائرة المحصورة أن يرفع اليد عن فعليّة المعلوم بالإجمال.

والتفرقة بين الشبهة الغير المحصورة و المحصورة لا وجه لها؛ فإنّ العلم بالحكم الفعلى لو كان موجبا لعدم إمكان الترخيص فى موردها للزوم التناقض، فليكن كذلك فى غير المحصورة أيضاً؛ لأنّ العلم باق فى الشبهة غير المحصورة عند خلوّها عن العوارض المذكورة هذا مضافاً إلى إمكان دعوى قيام بناء العقلاء أيضاً على جواز ارتكاب بعض الأطراف أو جميعها فى الشبهات غير المحصورة ورفع اليد عن المعلوم بالإجمال حيث ذهبوا إلى عدم وجوب الاجتناب عن بعض الأطراف أو جميعها (2) فى الشبهات غير المحصورة وهو يكفى للشهادة على أنّ العلم الإجمالى يكون مقتضياً فيها لا- علّة تامّة، فإذا تصوّرنا الاقتضاء فى العلم الإجمالى فى مورد الشبهات الغير المحصورة أمكن تصوّر ذلك أيضاً فى العلم الإجمالى فى مورد الشبهات المحصورة، فكما أنّ رفع اليد عن الفعلية يرفع التناقض فى الشبهة غير المحصورة، فكذلك يرفع التناقض

ص: 532

1-1) تنقيح الاصول 3-68-69.

2-2) قال السيّد فى فصل الماء المشكوك مسألة 1 وإن اشتبه النجس أو المغصوب فى غير المحصورة كواحد فى ألف مثلاً- لا يجب الاجتناب عن شىء منه.



برفع اليد عن الفعلية في المحصورة أيضا.

اللهم إلا أن يقال: إنا نمنع وجود البناء على رفع اليد عن فعلية المعلوم بالإجمال في أطراف غير المحصورة، بل هو باق على فعليته، ومقتضاه هو وجوب الاحتياط.

نعم لا- يعتنى العقلاء باحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد من الأطراف؛ لكثرة الأطراف، فكل طرف وإن احتمل أن يكون هو النجس أو المغصوب إلا- أن العقلاء لا- يعتنون بهذا الاحتمال من جهة موهومية الاحتمال المذكور بسبب كثرة الأطراف، كما أنهم لا يضطربون بوصول خبر موت أحد من أفراد البلد، مع أن فيها أقرباءهم وغيرهم ممن يتعلق بهم؛ وليس ذلك إلا لعدم اعتنائهم باحتمال تطبيقه مع أن الاحتمال موجود فيه.

و مقتضى كون هذا البناء دليلا لبيّنا هو الاقتصار على القدر المتيقن، وهو عدم لزوم الموافقة القطعية في أطراف الشبهة غير المحصورة. وأما ارتكاب الجميع فلا بناء عليه، بل مقتضى العلم الإجمالي هو عدم جواز ارتكاب الجميع لو أمكن، ولا ارتكاب مقدار معتد به بحيث تصير نسبتته إلى البقية نسبة المحصور إلى المحصور.

نعم لو قلنا بأن العلم فيها يصير كلا علم مطلقا من جهة قيام الاطمئنان في كل طرف على عدم كونه مصداقا للمعلوم بالإجمال- حيث قام الطريق العقلاني الذي هو الاطمئنان على عدم وجود المعلوم بالإجمال في غير المحصور فيكون العلم كلا علم- لجاز ارتكاب الجميع.

ولكنه ممنوع؛ لأن دعوى العلم الاجمالي في غير المحصور وقيام الطريق العقلاني وهو الاطمئنان على عدم وجود العلم أو المعلوم في غير المحصور متنافيان و متناقضان.

فالأولى هو أن يقال: إن الشبهة المحصورة مع غير المحصورة متساويتان في إمكان رفع اليد شرعا عن فعلية التكليف المعلوم بالإجمال؛ لوجود المقتضى وهو

الشوب بالشكّ ووجود مصلحة التسهيل سواء كان بناء العقلاء عليه أو لم يكن و البحث في مقام الثبوت، و من المعلوم أنّ رفع اليد عن التكلّف المعلوم بالإجمال مع الشوب بالشكّ ووجود مصلحة التسهيل ممكن وقوعاً بخلاف رفع اليد عن التكلّف المعلوم بالتفصيل؛ لأنّه خلاف الحكمة، كما عرفت.

ثمّ إنّ التناقض مرتفع برفع اليد عن فعليّة الحكم، وعليه فلا حاجة لرفع التناقض إلى ما ذهب إليه صاحب الكفاية من اختلاف مرتبة الحكم الظاهري مع الحكم المعلوم بالإجمال كاختلاف مرتبة الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي. هذا مضافاً إلى ما فيه؛ فإنّ الجمع في الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي يمكن أن يدعى أنّه يبتنى على أنّ الحكم الواقعي ليس فعليّاً من جميع الجهات مع عدم العلم به.

ولكنّ هذا الجمع لا يأتى في المعلوم بالإجمال؛ فإنّ مع العلم الإجمالى يصير الواقع فعليّاً من جميع الوجوه، فيقع المنافاة بين المعلوم بالإجمال و الحكم الظاهري.

نعم مع جواز رفع فعليّة الحكم من جهة شوب الشكّ لا يبقى الحكم الواقعي على فعليّته، فلا مناقضة بين الحكم الواقعي و الترخيص الوارد فيه حتّى يحتاج إلى اختلاف المرتبة، كما لا- إذن و لا- ترخيص في المعصية؛ لأنّه بعد رفع اليد عن الحكم الفعلي لا تكون المخالفة معصية، بل هو رفع لموضوع المعصية، لا ترخيص في المعصية.

ثمّ إنّ الظاهر من مصباح الاصول هو عدم إمكان الترخيص في أطراف الشبهة المحصورة المقرونة بالعلم الإجمالى؛ للمنافاة بينهما بحسب مقام الامتثال دون الشبهة البدويّة و غير المحصورة حيث قال: إنّ جعل الحكم الظاهري في أطراف العلم الإجمالى ينافي الحكم الواقعي الواصل بالعلم الإجمالى في مقام الامتثال؛ لما تقدّم من عدم الفرق في حكم العقل بلزوم الامتثال بين وصول الحكم بالعلم التفصيلي و الإجمالى، فإن كان الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعيّ المعلوم بالإجمال على ما هو المفروض لزم محذور اجتماع الضدين في مقام الامتثال.

بخلاف الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري في الشبهات البدويّة؛ فإنه لا تنافي بينهما لا من ناحية المنتهى ولا من ناحية المبدأ، أمّا من ناحية المنتهى فلأنّ الحكم الظاهري موضوعه الشكّ في الحكم الواقعي وعدم تنجّزه لعدم وصوله إلى المكلف، فما لم يصل الحكم الواقعي إلى المكلف لا يحكم العقل بلزوم امثاله، فلا- مانع من امثال الحكم الظاهري، وإذا وصل الحكم الواقعي إلى المكلف وحكم العقل بلزوم امثاله لا يبقى مجال للحكم الظاهري لارتفاع موضوعه بوصول الواقع.

وأمّا ناحية المبدأ فلأنّ المصلحة في الحكم الظاهري إنّما تكون في نفس الحكم لا في متعلّقه كما في الحكم الواقعي سواء كان الحكم الظاهري ترخيصاً لمجرد التسهيل على المكلف أو إلزامياً لغرض آخر من الأغراض، فلا يلزم من مخالفته للحكم الواقعي اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد.

نعم يرد النقص بالشبهة غير المحصورة؛ لوصول الحكم الواقعي فيها أيضا بالعلم الإجمالي، ومجرّد قلّة الأطراف وكرتها لا يوجب الفرق في حكم العقل بلزوم الامثال، ولكن حيث لم يقدر المكلف على الإتيان بجميع الأطراف في الشبهة الوجوبيّة أو على ترك جميع الأطراف في الشبهة التحريميّة أو كان فيه ضرر أو حرج على المكلف لا يكون العلم الإجمالي منجّزًا؛ إذ لا يكون امثال الحكم الواقعي حينئذ لازماً لعدم التمكن منه أو لكونه ضرراً أو حرجاً ومع عدم لزوم امثاله لا مانع من جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي. (1)

ويمكن أن يقال: أولاً: إنّما نمنع عدم الفرق في حكم العقل بلزوم الامثال بين وصول الحكم بالعلم التفصيلي والإجمالي؛ لشوب العلم الإجمالي بالشكّ دون العلم التفصيلي، وهو يوجب أن يكون التنجيز في الحكم الإجمالي بنحو الاقتضاء دون

ص: 535

العلم التفصيلي فإنه بنحو العليّة. وعليه فلو كان الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعيّ المعلوم بالإجمالي لا يلزم منه محذور اجتماع الضدين في مقام الامتثال؛ لأنّ مفاد الحكم الظاهري هو رفع اليد عن الحكم الفعليّ الواقعيّ، فلا يلزم منه محذور الاجتماع.

و ثانيا: إنّ مفاد حديث الرفع في الحكم الظاهري هو رفع الحكم الفعليّ، ولا فرق فيه بين الشبهة البدويّة أو المقرونة بالعلم الإجمالي فكما أنّ الحكم الواقعيّ في المقرونة فعليّ، فكذلك في البدويّة؛ لاشتراك العالم و الجاهل في الأحكام الواقعية، فلا مانع من تنظير المقرونة بالبدوية من هذه الجهة، وإن أمكن الفرق بينهما بأنّ المقرونة واصلة و منجزة بخلاف البدويّة فإنّها غير واصلة؛ لعدم كون الفرق المذكور مانعا عن جواز رفع الفعلية، إذ غاية مقتضى الفرق المذكور هو أنّ التكليف صار منجّزا بالوصول في المقرونة بخلاف البدويّة و لكنّهما مشتركان في كونهما فعليّة، و حديث الرفع يرفع الفعلية في كليهما؛ لعدم كون العلم الإجمالي علة تامّة، و تنجيّزه لا يمنع عن إمكان الرفع بالدليل الشرعيّ.

و ثالثا: إنّ التكليف في الشبهة غير المحصورة أيضا فعليّ واصل بالعلم الإجمالي فيما إذا كان خاليا عن العوارض المذكورة من الخروج عن محلّ الابتلاء أو الحرج و الضرر و لكنّه قابل للرفع الشرعيّ فالنقض وارد. و لا وجه لتخصيص الشبهة غير المحصورة بما إذا وجدت العوارض المذكورة.

فتحصّل: أنّ كل هذه الموارد من الشبهة المحصورة المقرونة بالعلم الإجمالي و غير المحصورة و البدويّة تكون مشتركة في الفعلية و جواز رفعها بحديث الرفع، و إن كان بينها فرق من ناحية المنجزية، و لكنّ المنجزية ثابتة ما دام لم يرد الترخيص الشرعيّ-الظاهريّ، و إلاّ فيكون حديث الرفع حاكما بالنسبة إلى الأحكام الواقعية الفعلية، و مع الرفع لا يلزم المضاة في أيّ مورد من الموارد المذكورة، كما لا يلزم منه

الترخيص في المعصية و لا الظلم؛ إذ مع الرفع لا حق حتى يلزم الظلم من الترخيص.

وبالجملة: أن ترخيص الشارع في أطراف العلم الإجمالي بحسب مقام الثبوت أمر ممكن.

و دعوى: أن مع الإرادة القطعية على الامتثال مطلقا لا يصح الترخيص منه قطعا كما في تهذيب الأصول كما ترى؛ إذ الإرادة القطعية بالنسبة إلى الحكم العام على نحو ضرب القانون صحيحة، و لكن بالنسبة إلى موارد الشك لا تنافى الترخيص، لما عرفت.

ثم لا فرق فيما ذكرناه من إمكان الترخيص شرعا في أطراف العلم الاجمالي بين المخالفة القطعية و المخالفة الاحتمالية؛ لوجود الملاك فيهما، و هو شوب العلم بالشك و وجود مصلحة التسهيل فيما إذا كانت أرجح و عليه فالتفصيل بينهما بأن العلم الإجمالي بالنسبة إلى المخالفة الاحتمالية بنحو الاقتضاء و بالنسبة إلى المخالفة القطعية بنحو العلة التامة؛ بدعوى أن الترخيص في الأولى لا يلزم منه إلا احتمال ثبوت المتناقضين بخلاف الترخيص في الصورة الثانية فإنه يوجب القطع بثبوتهما في غير محلّه؛ لما عرفت من أن المناقضة مع رفع المعلوم بالإجمال لا- مورد لها لا- في الصورة الاولى و لا- في الصورة الثانية. هذا مضافا إلى أن احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الاستحالة، و مقتضاه هو عدم تجويز الترخيص مطلقا، فلا وجه للتفصيل المذكور على أيّ تقدير.

نعم حيث إن التصرف بيد الشارع، فاللازم هو مراعاة مفاد الترخيص، فإن رخص الشارع في المخالفة الاحتمالية لزم على المكلف أن يأتي ببعض الأطراف قضاء للعلم الإجمالي؛ لأنه يقتضى الامتثال، و المفروض أن الترخيص الشرعي مختص بالمخالفة الاحتمالية. و إن رخص الشارع في المخالفة القطعية فلا يلزم على المكلف شيء؛ إذ العلم الإجمالي مع الترخيص المطلق لا يقتضى شيئا.

#### **الأمر الرابع: أنه بعد ما عرفت من إمكان جعل الترخيص في أطراف العلم...**

أنه بعد ما عرفت من إمكان جعل الترخيص في أطراف العلم

الإجمالى يصل النوبة إلى مقام الإثبات وشمول أدلة الأصول العمليّة لأطراف العلم الإجمالى وعدمه، ولكنّ هذا البحث يناسب باب البراءة و الاشتغال بعد الفراغ هاهنا عن أنّ تأثير العلم الإجمالىّ فى التنجيز بنحو الاقتضاء، ولذلك أحيل البحث و التفصيل فيه إلى ذلك الباب إن شاء الله تعالى.

### الأمر الخامس: فى جواز الاكتفاء بالعلم الإجمالى فى مقام الامتثال مع التمكن...

فى جواز الاكتفاء بالعلم الإجمالى فى مقام الامتثال مع التمكن من الامتثال التفصيلي؛ ويقع الكلام فى جهات:

الجهة الاولى: أنّه لا إشكال فى جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالى فى التوصّيات؛ لوضوح سقوط الأمر و التكليف بإتيان المأمور به كيفما اتفق، و المأمور به يتحقّق بالامتثال الإجمالى، مثلا إذا علم أنّه مأمور بإعطاء شىء لزيد أو عمرو و احتاط بإعطائه لكلّ منهما حصل له العلم بالفراغ؛ لأنّ المأمور به هو إعطاء شىء لزيد أو عمرو، و قد امتثل ذلك بالاحتياط المذكور.

ثمّ إنّ التوصّيات تشمل الأحكام الوضعية كالطهارة و النجاسة و العقود و الإيقاعات، و لا وجه للتعبير بإلحاقها بالتوصّيات مع كونها منها، فمع الاحتياط يعلم بحصول الطهارة و بوقوع المنشأ فى العقود و الإيقاعات لا محالة و المحكىّ عن الشيخ الانصارى قدّس سرّه الإشكال فى الاحتياط فى العقود و الإيقاعات من جهة استلزام الاحتياط للإحلال بالجزم المعتبر فى الإنشاء؛ إذ الترديد ينافى الجزم، و لذا لا يصحّ التعليق فى الإنشائيات إجماعا.

وفيه: منع الاستلزام المذكور؛ لإمكان أن يأتى بكلّ واحد جازما من دون تعليق و ترديد فى الإنشاء.

أورد عليه فى مصباح الأصول بأنّ المراد بالجزم المعتبر فى الإنشاء هو الجزم بالاعتبار النفسانيّ من قبل المنشئ بأن يكون جازما بالاعتبار من قبل نفسه لا مترددا فيه، و التعليق فى الإنشاء يوجب الترديد من قبل المنشئ فى اعتباره

النفساني، فإذا قال وهبتك هذا المال إن كنت ابن زيد مثلاً لم يتحقق الاعتبار منه؛ إذ علّقه على أمر لا يدري حصوله، فهو لا يدري أنه تحقق منه الاعتبار النفساني أم لا، وهذا هو التردد المنافي لقصد الإنشاء إجماعاً.

وأما التردد في أنّ السبب الممضى شرعاً هو هذا أو ذاك كما في موارد الاحتياط في العقود والإيقاعات فلا إشكال فيه؛ إذ لا تردد في الإنشاء الصادر من المنشئ، بل هو جازم به غاية الأمر كونه متردداً في أنّ السبب الممضى شرعاً هذا أو ذاك، فيجمع بينهما. (1)

و لا يخفى عليك أنّ البحث ليس مختصاً باحتمال دخالة قيد شرعيّ في الأمور به بخصوصه، بل البحث أعمّ منه، بمعنى أنّ مع احتمال قيد عرفيّ أيضاً يأتي الكلام في أنّه يكفي التكرار و الامتثال الإجماليّ أو يلزم الأطلاق التفصيليّ على دخالة القيد وعدمها ثمّ الامتثال التفصيليّ، فالبحث ممحّض في أنّ الامتثال الإجمالي هل يكون كالامتثال التفصيليّ مع اشتراكهما في الإتيان بالأمور به على ما هو عليه من دون فرق أو لا يكون؟.

و الحقّ: أنّه لا فرق بينهما سواء كان في الإنشائيّات أو غيرها. ودعوى اعتبار الجزم في الإنشائيّات لا تتنافى مع الاكتفاء بالإجماليّ؛ لإمكان إتيان كلّ واحد من الأطراف جازماً لا معلّقاً، فتدبّر جيّداً.

الجهة الثانية: في جواز الاكتفاء بالامتثال الإجماليّ في العباديّات، و لا يخفى عليك أنّ الاحتياط فيها إمّا لا يستلزم التكرار كما إذا دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر، أو يستلزم ذلك كما إذا دار الأمر بين المتباينين. وفي كلّ منهما يمكن الاكتفاء بالامتثال الإجماليّ؛ لصلاحيّة احتمال الأمر للامتثال لو لم نقل بأنّ الامتثال بمجرد الاحتمال

ص: 539

أحسن من الامتثال التفصيلي. و القول بتقدّم الامتثال التفصيلي على الإجمالي ممنوع بحكم العقل؛ لعدم الفرق.

و دعوى أنّ التكرار فيما يستلزم التكرار لعب بأمر المولى، و مع اللعب لا يصدق الامتثال.

مندفعة أولاً بمنع الاستلزام المذكور؛ لإمكان أن يترتب غرض عقلائيّ على اختيار الامتثال الإجمالي.

أورد عليه في مصباح الاصول بأنّ هذا الجواب غير واف بدفع الإشكال؛ لأنّ اللعب إن سرى إلى نفس الامتثال لا يجدى كونه بغرض عقلائيّ إذ الكلام في العبادة المتوقّفة على قصد القربة، و لا يجدى في صحّتها مطلق اشتمالها على غرض عقلائيّ، بل لا بدّ من صدورهما عن قصد التقرب، و اللعب لا يوجب القرب، فلا يصحّ التقرب به.

و لكنّه كما ترى إذ محلّ الكلام هو ما إذا لم يوجب الامتثال الإجماليّ إخلالا في قصد القربة المعتمدة.

و ثانياً: بأنّ مع تسليم اللعب لا يضرّ ذلك؛ لأنّه في كفيّة الامتثال أي في كفيّة إحراز الامتثال لا في أصل الامتثال كما أنّ الصلاة في محلّ غير متعارف تجزى عن أصل الواجب و إن كان المصلّي لاعبا من جهة ضمائم الواجب كالمحلّ المزبور، و ضمّ اللعب الى الإتيان بمصدق المأمور به لا يوجب كون الواجب لعبا.

لا- يقال: إنّ التكرار ينافي قصد الوجه و التمييز؛ لإمكان منع اعتبارهما أوّلا لعدم دليل عليه، مع أنّه ممّا يغفل عنه غالبا، و في مثله لزم على الشارع أن ينبّه على اعتباره و دخله في الغرض، و إلّا لكان مخلّا بالغرض، و هو غير واقع من الشارع الحكيم كما لا يخفى. و منع المنافاة في قصد الوجه ثانياً؛ لإمكان التكرار لوجوب العبادة.

هذا مضافا إلى ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ محلّ النزاع إنّما كان الاختلاف بين الامتثالين من جهة الإجمال و التفصيل، فالمسألة عقلية محضّة.



وبذلك يظهر أنّ بناء جواز الاكتفاء وعدمه على اعتبار قصد الوجه و التمييز في المأمور به شرعا وعدم حصولهما إلاّ بالعلم التفصيلي أو عدم اعتبارهما وأنّ أصالة الإطلاق أو أصالة البراءة هل يرجع إليهما عند الشك في اعتبار هذه الامور أولا، خروج عن محطّ البحث و مصبّ النزاع، فإنّه ممحّض في المسألة العقليّة و أنّ الامتثال الإجمالي هل هو كالاتثال التفصيلي مع اشتراكهما في الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه بشراشر شرائطه و أجزاءه أولا- و أمّا البحث عن لزوم قصد الوجه و التمييز و عدمهما كلّها بحث فقهيّ لا- يرتبط بالمقام، فالقول باحتمال دخالة القيد شرعا في المأمور به و أنّه لا يحصل إلاّ بالعلم التفصيلي أجنبيّ عن المقام. (1)

وربّما يقال: و التحقيق أنّ ما ذهب إليه القوم من عدم كفاية الامتثال الإجمالي المستلزم للتكرار حقّ لا محيص عنه بتقريب أنّ في مورد دوران الواجب بين عمليين يحتمل في كلّ منهما أن يكون هو الواجب يمتنع أن يؤتى بكلّ منهما بداعي احتمال الأمر؛ إذ احتمال الأمر كالعلم به سابق على العمل غير مترتب عليه خارجا، فلا يصلح للداعويّة مع أنّ الداعي يكون متأخرا بوجوده الخارجيّ عن العمل و مترتبا عليه و لكنّه بوجوده التصوّري العلمي سابق على العمل، و لا- يمكن الإتيان بكلّ منهما بداعي تحقّق الموافقة؛ إذ لا- علم بتعلّق الأمر به، فيستلزم ذلك التشريع المحرّم. نعم أحد الفعلين موافق للأمر قطعا، و لكنّه لا يعلمه بعينه، فهو حين يأتي بالفعلين يدعوه داعيان: أحدهما تحصيل الموافقة و الآخر التخلّص من تعب تحصيل العلم مثلا، و الأوّل داع الهیّ قریب، و الآخر غير قریب و إن كان عقلائيا.

و من الواضح أنّ الداعيّ الإلهي لا يتعيّن واقعا لموافق الأمر و غيره لمخالفه كي يصدر العمل عن داع قریبّ خالص، بل نسبة الداعيين إلى كلّ من الفعلين على حدّ

ص: 541

سواء، بمعنى أنه لا تمييز لأحدهما على الآخر فى مقام الداعويّة. و عليه فيصدر كلّ من الفعلين عن داعيين أحدهما إلهي و الآخر دنيوي، و هو ينافى المقريّة. (1)

وفيه: أنّ التكرار بداعى الموافقة لا يوجب التشريع؛ لوجود الأمر بينهما، و يتطلّب الأمر الموافقة و هى تصلح للداعويّة و إن لم يعلم بأنّ الموافق أيهما كان و لا ينافى ذلك كون التخلّص من تعب تحصيل العلم التفصيلي داعيا لاختيار كفيّة الامتثال الإجمالي.

و بعبارة اخرى: الأمر يدور بين أحد التعيين المتضادّين: أحدهما تحصيل العلم التفصيلي و الآخر هو الاحتياط الإجمالي، و المكلف إذا اختار تعب الاحتياط الإجمالي يتخلّص من تعب تحصيل العلم التفصيلي، لأنّ كلّ ضدّ ملازم لعدم الآخر كما لا يخفى. و عليه فالداعى بالنسبة إلى أصل الامتثال هو الموافقة للأمر الواقعي و هو داع إلهي و بالنسبة إلى كفيّة الامتثال يكون داعيه غير إلهي و لا إشكال فى ذلك بعد ما عرفت من عدم لزوم قصد القرية فى خصوصيات الامتثال و كفيّته فلا تفعل.

الجهة الثالثة: فيما إذا لم يتمكّن المكلف من الامتثال العلمى التفصيلي و دار الأمر بين الامتثال العلمى الإجمالي و الامتثال الظنى التفصيلي.

و لا يخفى عليك أنّه إن كان الامتثال الظنى التفصيلي ممّا قام دليل خاصّ على اعتباره، فإن كانت حجّيته مترتبة على عدم إمكان الامتثال العلمى الإجمالي فالمتعيّن هو الامتثال الإجمالي، و إن لم تكن حجّيته مترتبة فالامتثال الظنى التفصيلي كالعلم التفصيلي، فكما نقول بجواز الامتثال العلمى الإجمالي مع التمكن من العلم التفصيلي، فكذلك نقول بجواز الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال الظنى التفصيلي المعتمد بالدليل الخاصّ حرفا بحرف.

ص: 542

وأما إذا لم يكن الامتثال الظنّي التفصيلي ممّا قام دليل خاصّ على اعتباره بل يكون من الظنّ الانسدادي المعبر عنه بالظنّ المطلق فقد فصل في مصباح الاصول تبعا لصاحب الكفاية بين القول بالكشف فيقدم الامتثال الظنّي التفصيلي الانسدادي على الاحتياط بالامتثال الإجمالي؛ فإنّ الكشف مبنّى على عدم جواز الاحتياط، لكونه مخلا و معه يستكشف أنّ الشارع جعل لنا حجة ثمّ العقل يعينها بالسبر و التقسيم في الظنّ دون المشكوكات و الموهومات؛ لكون الظنّ أقرب إلى الواقع من الشكّ و الوهم، و عليه فلا مجال للاحتياط مع التمكن من الامتثال بالظنّ المطلق؛ لأنّ الكشف مبنّى على ممنوعيّة الاحتياط.

و بين القول بالحكومة فإنّه مبنّى على عدم وجوب الاحتياط لكونه عسريّا فلا يستكشف منه حجّة الظنّ المطلق شرعا، و العقل لا يحكم بحجّة الظنّ المطلق أيضا بل العقل يحكم حينئذ بتضييق دائرة الاحتياط في المظنونّات دون الموهومات و المشكوكات (لرفع العسر). و عليه فلا مانع من الاحتياط و الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال الظنّي المطلق. (1)

و ممّا ذكر يظهر إمكان القول ببطلان عبادة تارك طريقي التقليد و الاجتهاد و الآتي بالاحتياط فيما إذا كان الاحتياط ممنوعا؛ لكونه مخلا بالنظام، كما ذهب إليه في الكفاية، فاللازم عليه هو الأخذ بالظنّ، فالعدول عنه إلى الاحتياط يوجب البطلان هذا.

و لكنّه محلّ تأمل و نظر؛ لأنّ غايته هو اجتماع الأمر و النهي، و حيث نقول بجوازه لا مجال للحكم ببطلان العبادة، مع أنّ مركب النهي هو كفيّة الامتثال لا أصل الامتثال، و النهي متوجّه إليها من جهة كونها موجبة للإخلال بالنظام، لا من جهة خصوص العبادة.

ص: 543

الجهة العاشرة في العلم الإجماليّ

يقع الكلام في أمور:

الأمر الأوّل، أنّ العلم الإجماليّ كالتفصيلي، في كونه موجبا لحرمة المخالفة القطعيّة، لأنّ المعتبر في حكم العقل بقبح المخالفة هو وصول التكليف، والوصول كما يتحقّق بالتفصيلي فكذلك بالإجماليّ، وعدم تميّز مصداق المكلف به في أطراف المعلوم بالإجمال لا ينافي وصول أصل المكلف به، ألا ترى أنّه لا فرق بين ما إذا عرف المكلف خمرا بعينها، وبين علمه بوجودها في أحد الكأسين في حكم العقل بوجوب الاجتناب وقبح المخالفة.

الأمر الثاني: أنّ العلم الإجماليّ كالتفصيلي أيضا في كونه موجبا لوجوب الموافقة القطعيّة، إذ التكليف يتنجز بالإجماليّ كالتفصيلي، ومقتضى تنجز التكليف، هو وجوب الامتثال، وهو لا يتحقّق إلاّ بالاحتياط التامّ في الأطراف، لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

ودعوى التفصيل بين الشبهة الحكميّة وكفاية الإتيان بأحد الأطراف، وبين الشبهة الموضوعيّة ولزوم الإتيان بجميع الأطراف، مستدلا بأنّ المعلوم الوجوب في الأوّل هو الجامع، وهو الصلاة مثلا، وترددت بين الجمعة والظهر، فحصلت الموافقة القطعيّة في مثله بالإتيان بالجامع، وهو يتحقّق بإتيان أحد الفردين، لأنّ الجامع يوجد بوجوده هذا بخلاف ما إذا كان المعلوم الوجوب هو الفرد وتردد بين الطرفين فإنّ الإتيان بأحدهما لا يكفي في الامتثال.

مندفعة بأنّ وجوب الجامع بما هو جامع لا يقبل التردد و يكون خارجا عن محلّ الكلام، لأنّ مقتضاه هو العلم التفصيليّ بالجامع.

بل محلّ الكلام، هو ما إذا علمنا بنوع خاصّ من الصلاة و تردّدنا في كونها هي الجمعة أو الظهر، فلا إشكال حينئذ في أنّه يوجب الاحتياط التامّ.

الأمر الثالث: أنّ العلم الإجمالي يكون مقتضيا بالنسبة إلى المنجزية و المعذرية، و ليس بعلة تامة، و ذلك لشوبه بالشكّ، إذ مع هذا الشوب بالشكّ يحكم العقل، أو العقلاء، بجواز أن يمنّ الشارع برفعه، و يسهّل الأمر على المكلفين، و يجعل الجهل التفصيلي بالخطاب، سببا لجواز الترخيص في ترك الموافقة القطعية، أو فعل المخالفة القطعية فيما إذا كان لمصلحة التسهيل أرجح بنظر الشارع من بقاء التكليف على ما هو عليه، و لا يلزم من ذلك مناقضة، و لا ترخيص في المعصية، لأنّهما فيما إذا لم يكن فعلية المعلوم بالإجمال مرفوعة، و لا يلزم أيضا من ذلك ظلم في حقّ المولى، لأنّ ذلك متفرّع على بقاء التكليف، و مع الرفع لا- موضوع للظلم، كما لا يخفى. و عليه فالرفع في المعلوم بالإجمال كالرفع في الشبهات البدوية، و الشبهات غير المحصورة، فكما أنّ الرفع فيهما لا يوجب المناقضة، مع أنّ الأحكام الواقعية في الشبهات البدوية مشتركة بين العالم و الجاهل و مع أنّ الأحكام المعلوم في الشبهات غير المحصورة واصلة بالعلم الإجمالي، فكذلك في المعلوم بالإجمال، في الشبهات المحصورة، و الملاك في الكلّ، هو وجود الموضوع للحكم الظاهريّ و هو الشكّ، أو الشوب به.

الأمر الرابع: أنّ بعد ما عرفت من إمكان جعل الترخيص في أطراف العلم الإجمالي، يقع النوبة إلى مقام الإثبات، و البحث عن شمول أدلّة الاصول العملية لأطراف المعلوم بالإجمال و عدمه.

و هذا البحث يناسب باب البراءة و الاشتغال، و سيأتي إن شاء الله تعالى.

أنّ مقتضى الأدلّة العامة، هو جواز الأخذ بالاصول في أطراف المعلوم

بالاجمال أيضا، ولكن يمنع عن ذلك الأدلة الخاصة، والجمع بين الأدلة العامة والخاصة، يقتضى الحكم بعدم جواز الأخذ بالاصول فى أطراف المعلوم بالإجمال مطلقا، فيحرم المخالفة القطعية والاحتمالية، ويجب الموافقة القطعية. نعم الموارد التى تكون خارجة عن مدلول الأخبار الخاصة، ولو مع إلغاء الخصوصية، يرجع فيها إلى عمومات البراءة، كموارد الشبهات غير المحصورة، والخارج عن محلّ الابتلاء، فتدبر جيّدا.

الأمر الخامس: فى جواز الاكتفاء بالعلم الإجمالى فى مقام الامتثال مع التمكن من الامتثال التفصيلى.

و يقع الكلام فى جهات:

الجهة الأولى: أنه لا إشكال فى جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالى فى التوصل لميات، لوضوح سقوط الأمر والتكليف بإتيان المأمور به كيفما اتفق، والمأمور به يؤتى به بالامتثال الإجمالى.

ودعوى أن التوصل لميات تعم الإيقاعات والعقود، والإتيان بها احتياطا يوجب الإخلال بالجزم المعتبر فى الإنشاءات، إذ التردد ينافى الجزم، ولذا ذهبوا إلى عدم صحّة التعليق فى الإنشاءات.

مندفعة بإمكان أن يأتى بكلّ طرف جازما، من دون تعليق و تردد فى الإنشاء.

فلا فرق بين الإجمالى والتفصيلى فى جواز الاكتفاء، سواء كان فى الإنشائيات، أو غيرها. ودعوى اعتبار الجزم فى الإنشائيات لا تنافى مع الاكتفاء بالإجمالى، لإمكان أن يأتى بكلّ طرف جازما لا معلقا، فلا تغفل.

الجهة الثانية: فى جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالى فى العباديات، ولا يذهب عليك أن الاحتياط فيها، إما لا يوجب التكرار، كما إذا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر، وإما يوجب التكرار، كما إذا دار الأمر بين المتباينين.

ص: 546

وفى كلّ واحد منهما يجوز الاكتفاء بالامتنال الإجمالى، لصلاحيّة احتمال الأمر للامتثال.

ودعوى أنّ التكرار مستلزم للعب و معه لا يصدق الامتنال.

مندفعة أولاً بمنع الاستلزام المذكور، لإمكان أن يترتب غرض عقلائى على اختيار الامتنال الإجمالى.

و ثانياً: بأنّ مع تسليم لزوم اللعب، لا يضرّ ذلك، لأنّه فى كفيّة الامتنال و خصوصياته، لا فى أصل الامتنال. و لا إشكال فى عدم لزوم قصد القرية فى الخصوصيات، كما إذا اختار المصلّى محلاً حارّاً أو بارداً لصلاته، فلا إشكال فى صحّة صلاته.

لا يقال إنّ التكرار و الاحتياط ينافى قصد الوجه و التميز.

لأنّ نقول لا دليل على وجوب مراعاتهما. هذا مضافاً إلى إمكان مراعاة قصد الوجه بأن يأتى بالاحتياط و التكرار، لغاية وجوب العبادة.

ودعوى أنّ الداعى على التكرار، ليس هو احتمال الأمر، لأنّه سابق على العمل، و ليس مترتباً عليه، خارجاً مع أنّ الداعى يكون متأخراً عن العمل بوجوده الخارجى.

و ليس الداعى على الإتيان بكلاً واحد منهما تحقّق الموافقة مع الأمر، إذ لا علم بتعلّق الأمر بكلاً واحد منهما، بل قصد الأمر بكلاً واحد، تشريع محرّم. نعم أحد الفعلين موافق للأمر قطعاً و لكنّه لا يعلمه بعينه. و عليه فالداعى لإتيان الفعلين أمران، أحدهما تحصيل الموافقة، و الآخر التخلّص من تعب تحصيل العلم مثلاً، و الأوّل داع قريّب، و الآخر غير قريّب، و إن كان عقلائياً.

و نسبة هذين الداعيين إلى كلّ واحد من الفعلين على حدّ سواء، بمعنى أنّه لا تمييز لأحدهما على الآخر فى مقام الداعويّة، و عليه فيصدر كلّ من الفعلين عن داعيين

أحدهما إلهي و الآخر دنيوي، و هو ينافي المقرّية.

مندفعة بأنّ التكرار بداعي تحصيل الموافقة، لا يكون تشريعا محرّما، لوجود الأمر بين الأطراف، و الأمر المعلوم بينها يتطلّب الموافقة، و هي تصلح للداعوية و إن لم يعلم بأنّ الموافق أيّهما كان.

و التخلّص من تعب تحصيل الامتثال التفصيلي، من فوائد الامتثال الإجمالي، لا من أسبابه و دواعيه. هذا مع أنّه لو سلّم، ذلك فالداعي المذكور يكون داعيا لكيفية الامتثال، لا لأصل الامتثال، فلا دليل على كون كيفية الامتثال قريبا، فلا تغفل.

الجهة الثالثة: فيما إذا لم يتمكّن المكلف من الامتثال العلمي التفصيلي، و دار الأمر بين الامتثال العلمي الإجمالي، و الامتثال الظني التفصيلي.

و لا- يخفى عليك أنّه إن كان الامتثال الظني التفصيلي، ممّا قام على اعتباره دليل خاصّ، فإن كان حجّيته مترتبة على عدم إمكان الامتثال العلمي الإجمالي، فالمتعيّن، هو الامتثال العلمي الإجمالي.

و إن لم تكن كذلك، فالامتثال الظني التفصيلي المعتبر، كالعلم التفصيلي، فكما نقول بجواز الامتثال العلمي الإجمالي مع التمكن من العلمي التفصيلي، فكذلك نقول بجواز الامتثال العلمي الإجمالي مع التمكن من الامتثال الظني التفصيلي المعتبر بالدليل الخاصّ حرفا بحرف، و أمّا إذا لم يكن الامتثال الظني التفصيلي ممّا قام دليل خاصّ على اعتباره، بل يكون من الظنّ الانسداديّ المعتبر عنه بالظنّ المطلق.

فقد فصلّ فيه، بين القول بالكشف، فيقدّم الامتثال الظني التفصيلي الانسدادي على الاحتياط بالامتثال الإجمالي.

فإنّ الكشف مبنيّ على عدم جواز الاحتياط، لكونه مخالفاً بالأمر، و معه يستكشف أنّ الشارع جعل لنا حجّة، و العقل يعيّن بها بالسبر و التقسيم في الظنّ المطلق، دون المشكوكات و الموهومات، لكون الظنّ، أقرب إلى الواقع من الشكّ و الوهم.



و عليه فلا مجال للاحتياط مع التمكن من الامتثال الظني، بعد ما عرفت من أن الكشف مبني على ممنوعية الاحتياط.

و بين القول بالحكومة، فإنه مبني على عدم وجوب الاحتياط، لكونه عسرا، و معه فلا يستكشف منه حجية الظن المطلق شرعا، و لا يحكم العقل بحجتيه أيضا، بل العقل يحكم بتضييق دائرة الاحتياط في المظنونات، لرفع العسر دون الموهومات و المشكوكات. و عليه فلا مانع من الاحتياط و الاكتفاء بالامتثال الإجمالي، مع التمكن من الامتثال الظني المطلق التفصيلي.

و يتفرع على التفصيل المذكور، بطلان عبادة تارك طريقي التقليد و الاجتهاد، و الآتي بالاحتياط فيما إذا كان الاحتياط ممنوعا، لكونه مخالفاً بالنظام فاللازم عليه هو الأخذ بالظن، فالعدول عنه إلى الاحتياط يوجب البطلان، و لكنه محل تأمل و نظر، لأن غايته هو اجتماع الأمر و النهي، و حيث نقول بجواز اجتماع الأمر و النهي، لا مجال للحكم ببطلان العبادة. مع أن مركب النهي هو كيفية الامتثال، لا أصل الامتثال، و النهي متوجه إليها من جهة كونها موجبة للإخلال بالنظام، لا من جهة خصوص العبادة، فتدبر جيّدا.

ص: 549

### إشارة

وفيه فصول:

### الفصل الأوّل في إمكان التّعبد به ذاتا

### إشارة

ولا يخفى عليك أنّ الظنّ ليس كالقطع في كونه علّة أو مقتضيا للحجّية، إذ الظنّ لا يكون كشفا تامّا حتّى يثبت به موضوع حكم العقل، هذا بخلاف القطع فإنّ به يثبت موضوع حكم العقل، ويترتب عليه الحجّية، مثلا- إذا قطعنا بالوجوب كانت مخالفته مصداقا للظلم، والظلم موضوع لحكم العقل بالقبح واستحقاق العقوبة. وأمّا إذا حصل لنا الظنّ بالوجوب لم يتحقّق به موضوع الحكم العقلي ما لم ينضمّ إليه حكم الشرع والتعبد به؛ إذ الموضوع هو المخالفة مع التكليف التي تكون مصداقا من مصاديق عنوان الظلم، وهو لا- يثبت بالانكشاف الناقص من دون تعبد به. وعليه فلا مانع من أن يرد التعبد به ويجعل الحجّية له من الشارع سواء كان الكاشف عن حجّيته ظواهر الآيات والسنة أو الإجماع أو مقدّمات الانسداد الموجبة لكشف العقل أنّ الشارع جعل الظنّ حجة؛ إذ التعبد به وجعل الحجّية له ليس بتناقض، ولا باجتماع المثليين لعدم ثبوت شيء من الأحكام بنفس الظنّ فيصحّ أن يقال: جعل الحجية للظنّ ممكن ذاتا ولا فرق فيما ذكر بين مقام الإثبات وبين مقام سقوط التكليف، فكما أنّ بالظنّ لا يثبت حكم، فكذلك لا يكتفى بالظنّ في مقام الامتثال، بل اللازم هو القطع بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال.

ص: 550

وربما ينسب إلى المحقق الخوانساري قدس سره التفصيل بين مقام الإثبات و مقام السقوط حيث قال في باب الاستصحاب: إذا كان أمر أو نهى عن فعل إلى غاية معينة مثلا فعند الشك في حدوث تلك الغاية لو لم يمثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتنال، والخروج من العهدة و ما لم يحصل الظن لم يحصل الامتنال.

فإن ظاهره هو كفاية الظن بسقوط الواقع بعد العلم بثبوته (في الامتنال) وإلّا لقال لو لم يمثل التكليف المذكور لم يحصل القطع بالخروج عن العهدة، كما في نهاية الدراية (1).

ولكنه لا- وجه له؛ إذ مع الاشتغال اليقيني بالتكليف لا- مجال للاكتفاء بالامتنال الظني غير المعبر مع احتمال أن لا يمثل التكليف و تحصل المخالفة و تستحق العقوبة و المفروض أنه لم يرد دليل على جواز الاكتفاء به و القول بأن دفع الضرر المحتمل ليس بواجب ممنوع بأن الضرر إن كان دنيويًا يحكم العقل بنحو الاقتضاء بوجوب دفعه نعم لو حصل عارض يرجح على تحمّل الضرر الدنيوي فيقدم عليه لأنّ الحكم بالوجوب في الضرر الدنيوي يكون اقتضائيًا و يسقط عن الفعلية عند تراحمه بالأهمّ و لكن المفروض في المقام عدم عروض عنوان راجح.

وإن كان الضرر اخرويا يحكم العقل بنحو العليّة بوجوب دفعه و الضرر في المقام ضرر اخرويّ فلا مجال للاكتفاء بالامتنال الظني مع القطع بالتكليف.

ص: 551

## الفصل الأول

فى أنّ التعبد به ممكن ذاتا و لا محذور فيه

لأنّ الظنّ فى نفسه ليس كالقطع فى كونه عدّة أو مقتضيا للحجّية لوضوح أنّ الظنّ لا يكون كشفا تامّا عن التكليف حتّى يثبت به موضوع حكم العقل بقبح مخالفة التكليف و استحقاق العقوبة على المخالفة. نعم لو انضمّ إليه التعبد الشرعى به فهو صار كالقطع فى كونه موضوعا للحكم العقلى بقبح المخالفة و استحقاق العقوبة عليها.

فالتعبد بالظنّ و جعل الحجّية له ممكن ذاتا إذ لا يستلزم من ذلك التناقض و لا اجتماع المثليين لعدم ثبوت حكم فى الواقع بنفس الظنّ حتّى يلزم المحذورات المذكورة و لا فرق فى ذلك بين أن يستفاد التعبد بالظنّ من ظواهر الكتاب و السنّة أو الإجماع أو مقدّمات الانسداد على تقدير الكشف.

ثمّ لا تفاوت فى عدم حجّية الظنّ بين مقام إثبات التكليف و بين مقام سقوطه.

و دعوى كفاية الظنّ فى مقام سقوط الواقع بعد العلم بثبوته فى مقام الامتثال.

مندفعة بأنّ مع الاشتغال اليقينيّ بالتكليف لا مجال للاكتفاء بالامتثال الظنّيّ ما لم يرد دليل على جواز الاكتفاء به شرعا.

لا- يقال يجوز الاكتفاء بالظنّ فى مقام سقوط الواقع إذ بعد الإتيان بالظنّ غير المعتبر لا يبقى إلاّ احتمال الضرر و دفعه ليس بواجب. لأنّنا نقول عدم وجوب دفع

الضرر المحتمل ممنوع لأن الضرر إن كان دنيويًا يحكم العقل بنحو الاقتضاء بوجوب دفعه ما لم يعرض عنوان راجح على تحمّل الضرر الدنيوي وإلاّ فيقدّم عليه. لأنّ الحكم بوجوب دفع الضرر الدنيويّ اقتضائيّ و تعلقيّ و يرتفع هذا الحكم بعروض عنوان راجح. ولكن مفروض الكلام فيما إذا لم يعرض عنوان راجح و معه يجب دفع احتمال الضرر و معناه عدم جواز الاكتفاء بالظنّ في مقام السقوط. وإن كان الضرر أخرويّا يحكم العقل بوجوب دفعه بنحو العليّة فلا يجوز الاكتفاء بالامثال الظنّي الذي لا دليل على اعتباره مع القطع بالتكليف كما هو واضح و بالجملة فيمكن التعبّد بالظنّ ذاتا و لا يلزم من ذلك محذور أصلا.

ص: 553

إشارة

في أنّ التعبد بالظنّ وجعل الحجّية له ممكن وقوعاً إذ لا يلزم منه محذور كصدور التقيح من الحكيم المتعال، وأدّلّ الدليل على الإمكان ذاتياً كان أو وقوعياً هو قيام الأدلة المتواترة القطعية الصدور و القطعية الدلالة على حجّية بعض الظنون كحجّية الظنون الحاصلة من الألفاظ ولو شككنا في الإمكان والامتناع عند ورود تعبد بظنّ من الظنون فهل هنا أصل يرجع إليه في الإمكان وعدمه أو لا؟.

فالظاهر هو الأوّل، قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه: واستدلّ المشهور على الإمكان- أى إمكان التعبد بالظن- بأنّا نقطع بأنّه لا يلزم من التعبد به محال، ثمّ قال: وفي هذا التقرير نظر؛ إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسّنة والمقبّحة وعلمه بانتفائها، وهو غير حاصل فيما نحن فيه، فالأولى أن يقرّر هكذا إنّنا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان. (1)

ظاهرة أنّ إمكان الشىء ثابت عند العقلاء بعدم وجدان الدليل على الامتناع، ولا يحتاج إلى القطع بعدم المحذور، ففي فرض عدم القطع بعدم المحذور نكتفى بعدم وجدان ما يوجب الاستحالة في الحكم بالإمكان وترتب آثاره عليه.

أورد عليه في الكفاية بوجوه: أحدها: أنّه لم يثبت بناء من العقلاء على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه. وثانيها: أنّه على تقدير ثبوت البناء المذكور نمنع حجّية هذا البناء، لعدم قيام دليل قطعيّ عليها، والظنّ بالاعتبار والحجّية على فرض

ص: 554

وجوده لا يفيد الاعتبار و الحجية؛ إذ الكلام في الحال في إمكان التعبد بالظن و امتناعه، ولا يمكن إثبات إمكان التعبد بالظن بنفس الظن.

و ثالثها: أنه على تقدير حجية بناء العقلاء على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه لا حاجة إليه مع وجود أدلة وقوع التعبد بالظن، كما لا فائدة في هذا البحث أصلاً بدون أدلة وقوع التعبد بالظن؛ إذ مع عدم الدليل على الوقوع لا يترتب فائدة على البحث عن الإمكان، مع أن البحث الاصولي لا بد فيه من ترتب ثمرة عليه.

أجاب عنه في مصباح الاصول بأن الانصاف تمامية ما ذكره الشيخ رحمه الله، ولا يرد عليه شيء من هذه الإشكالات؛ وذلك لأن ما ذكره صاحب الكفاية مبنى على أن يكون مراد الشيخ رحمه الله هو البناء على الإمكان مطلقاً، ولكن الظاهر أن مراده هو البناء على الإمكان عند قيام دليل معتبر على الوقوع، كما إذا دل ظاهر كلام المولى على حجية الظن، ولا أقل من احتمال ذلك في كلام الشيخ رحمه الله.

و حينئذ تترتب الثمرة على البحث عن الإمكان والاستحالة؛ إذ على تقدير ثبوت الإمكان لا بد من الأخذ بظاهر كلام المولى والعمل بالظن. وعلى تقدير ثبوت الاستحالة لا مناص من رفع اليد عن الظهور؛ للقرينة القطعية العقلية، ولا ينبغي الشك في أن بناء العقلاء في مثل ذلك على الإمكان والعمل بالظاهر ما لم تثبت الاستحالة، فلو أمر المولى عبده بشيء و شكّ العبد في إمكان وجوبه و استحالته؛ لاحتمال أن يكون ذا مفسدة، و استحال أن يأمر المولى العالم الحكيم بما فيه المفسدة، فاحتمل أن لا يكون ظاهر الكلام مراده و يكون أمره للامتحان أو غيره مما ليس فيه طلب جدوى، فهل يشكّ أحد في بناء العقلاء على الأخذ بظاهر كلام المولى و عدم الاعتناء باحتمال الاستحالة؟! وهل يشكّ أحد في إمضاء الشارع لهذا البناء من العقلاء؟!!

فاندفع جميع ما ذكره صاحب الكفاية من الوجوه الثلاثة. (1)

وحاصله: أن مرجع كلام الشيخ إلى مقتضى أصالة الظهور، وهو الأخذ بالظهورات ما لم يثبت الاستحالة، لا أن للعقلاء حكماً جديداً في الحكم بالإمكان ما لم يقيم في الوجدان على استحالته برهان.

لا يقال: إنه لا يعقل الجزم بثبوت شيء إلا مع الجزم بإمكانه، وعليه فالجزم بالثبوت لا يجامع احتمال الاستحالة.

لأننا نقول كما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سره: نعم لو كان المطلوب هو الجزم بالشيء كما في أصول العقائد والمعارف اليقينية، وأما إذا كان المطلوب فيه هو الجري العملي على وفقه والعمل على طبقه دون الجزم بتحقيقه كالحكم العملي ومنه التعمد بالظن فإنه لا يعتبر فيه الجزم بثبوته لئلا يجامع احتمال استحالته، فمثله يكفى فيه مجرد وجود الحجّة على ثبوته، فالدليل المتكفل لحجّة الخبر مثلاً سواء كان ظاهر الكتاب أو الأخبار المتواترة معنى أو سيرة العقلاء مع عدم ردع الشارع عنها يكون حجّة على حجّة الخبر من دون منافاة لاحتمال الاستحالة؛ إذ الحجّة لا يزاحمها إلا الحجّة، واحتمال الاستحالة ليس بحجّة، فأتضح أن الوجه في الحكم بالإمكان هو الأخذ بالحجّة، وهي أصالة الظهور، وعدم الاعتناء باحتمال الاستحالة في مقام الجري العملي.

لا البناء الجديد من العقلاء في الحكم بالإمكان ما لم يقيم في الوجدان على استحالته برهان؛ لعدم دليل على وجود بناء جديد.

ولا ما حكى عن الشيخ الرئيس من أنه كلّ ما قرع سمعك من الغرائب فذرّه في بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه واضح البرهان؛ لإمكان أن نقول: إن الإمكان الذي

ص: 556



هو يكون محلّ الكلام هو الإمكان الذاتيّ أو الوقوعيّ المقابلين للامتناع، بخلاف الإمكان بمعنى الاحتمال المقابل للقطع بالعدم كما هو ظاهر كلام الشيخ الرئيس. ولا مجال للنزاع في الإمكان بهذا المعنى؛ إذ لا موطن له إلاّ الوجدان، والمرجع فيه هو الوجدان، ولا حاجة فيه إلى إقامة بينة وبرهان؛ إذ الشيء إذا كان وجدانيّاً ليس أمراً قابلاً للنزاع والشكّ لأنّ التردد والشكّ إنّما يكونان في التردد تحقّق شيء حاصل لبعض وغير حاصل للآخر، لا ما هو حاصل للجميع، كما هو مقتضى الوجدان.

الفصل الثاني

فى إمكان التعبد بالظنّ وقوعا لعدم لزوم محذور منه كصدور القبيح عن الحكيم المتعال إذ لا قبح فى التعبد به كما هو الظاهر بل أدلّ الدليل على وقوعه هو قيام الأدلة القطعية على حجّية بعض الظنون كحجّية الظنّ الحاصل من الألفاظ إذ لو لم يكن التعبد به ممكنا لما صدر عن الشارع اعتبار الظنّ كما لا يخفى.

و لو شكّ فى أنّ التعبد بالظنّ ممكن أو ممتنع عند ورود التعبد بالظنّ ذهب المشهور إلى الإمكان بدعوى أنّا نقطع بأنّ التعبد المذكور لا يلزم منه محال.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه بأنّ دعوى القطع بعدم لزوم المحال موقوف على إحاطة العقل و هى غير حاصل فالأولى هو أن يقال لا نجد فى عقولنا ما يوجب الاستحالة و هذا طريق يسلكه العقلاء فى الحكم بالإمكان.

و حاصل ذلك أنّ فى فرض عدم القطع بعدم المحذور نكتفى بعدم وجدان ما يوجب الاستحالة فى الحكم بالإمكان.

و استشكل عليه بأنّ ثبوت البناء من العقلاء على ذلك أول الكلام. اللهمّ إلا أن يقال إنّ مراد الشيخ الأعظم قدّس سرّه هو قيام البناء على الإمكان عند قيام دليل معتبر على الوقوع كما إذا دلّ ظاهر كلام المولى على حجّية الظنّ.

و لا ينبغى الشكّ حينئذ فى ثبوت بناء العقلاء فى مثل ذلك على الإمكان و العمل

بالظواهر ما لم تثبت الاستحالة.

لا يقال أنه لا يعقل الجزم بثبوت الشيء إلا مع الجزم بإمكانه و عليه فالجزم بالثبوت لا يجمع احتمال الاستحالة.

لأننا نقول ليس المطلوب في المقام الجزم بالشيء كما في العقائد الدينية بل المطلوب هو الجرى العملى على وفق الظنّ و العمل على طبقه من دون حاجة إلى الجزم بتحقيق المظنون و من المعلوم أنّ ذلك يكفى فيه وجود الحجّة على اعتباره فالدليل المتكفل لحجّة الظنّ كالظنّ الخبرى يكفى في حجّة الخبر ما لم يتم حجّة على خلافه و احتمال الاستحالة لا ينافى حجّة الظنّ بقيام الحجّة عليه إذ الحجّة لا يزاحمها إلا الحجّة و احتمال الاستحالة ليس بحجّة.

ص: 559

من الأمارات والاصول. وهى متعددة:

أحدها: أن التعبد بغير العلم محال؛ لأن مرجعه إلى اجتماع المثليين من إيجابين أو تحريمين مثلاً فيما إذا أصاب أو اجتمع ضدّين من إيجاب و تحريم أو إرادة و كراهة أو مصلحة و مفسدة ملزمتين بلا كسر و انكسار فى البين لبقائهما على ما عليهما فيما إذا أخطأ بناء على القول بالتخطئة و إلا يلزم من التعبد بغير العلم أن لا يكون هناك أحكام غير مؤدّيات الأمارات، و هو التصويب.

و ثانيها: أنه يلزم من التعبد بغير العلم تكليف بالمحال، و هو طلب الضدّين فيما إذا أخطأ و أدّى إلى وجوب ضدّ الواجب، و هو لا يقع من الحكيم المتعال.

و ثالثها: أنه يلزم من التعبد بغير العلم تفويت المصلحة أو الإلقاء فى المفسدة فيما إذا أدّى إلى عدم وجوب ما هو واجب فى الواقع أو عدم حرمة ما هو حرام فى الواقع و كونه محكوماً بسائر الأحكام.

و رابعها: أن الأمانة ربّما تقوم على وجوب ما هو مباح واقعا أو على حرمة ما هو مباح كذلك، و لازم حجّية الأمانة حينئذ هو الإلزام بشىء من الفعل أو الترك من دون أن تكون فيه مصلحة ملزمة، أو مفسدة ملزمة، مع أنّنا نقول بتبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح و المفسد، و لعلّ هذا هو مراد من يقول: إنّ حجّية الأمانة تستلزم تحريم الحلال أو إيجابه.

و حاصل المحذورات المتوهمة كما أشار إليه سيدنا الإمام المجاهد (1)- أنها راجعة إلى اجتماع ملاكات متضادة في الأحكام كاجتماع المصلحة و المفسدة الملزمتين بلا- كسر و انكسار أو إلى اجتماع المبادئ المتضادة في الخطابات كاجتماع الكراهة و الإرادة و اجتماع الحبّ و البغض أو إلى اجتماع الخطابات المتضادة أو المناقضة أو المتماثلة في الأحكام أو إلى لزوم ما لا يناسبه الحكمة كنفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة أو تحريم الحلال أو إيجابه مع أنّ الحلال و المباح لا يليق بالتحريم أو الإيجاب.

ثم إنّ الجواب عن هذه الإشكالات متعدّد و مختلف بحسب اختلاف المحذورات المذكورة

و ليعلم قبل ذكر الجوابات أنّ المستشكل هو ابن قبة-بالقاف المسكورة و الباء المفتوحة أو القاف المضمومة و تشديد الباء-و هو أبو جعفر محمّد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي فقيه رفيع المنزلة من متكلمي الإمامية صاحب كتاب الإنصاف في الإمامة الذي نقل الشيخ المفيد منه في العيون و المحاسن، و كان قديما من المعتزلة ثم تبصّر، و كان قد حجّ على قدمه خمسين حجة (2)، و حيث عرفت أنّه أسبق من المفيد و السيّد المرتضى و اتبعهما من الذين ادّعوا انفتاح باب العلم فلا يظنّ بالمستشكل أنّه أراد الامتناع في فرض انسداد باب العلم بالواقع، و إلّا- فكما أفاد الشيخ الأعظم قدّس سرّه-فلا يعقل المنع عن العمل بالظنّ فضلا عن امتناعه؛ إذ مع فرض عدم التمكن من العلم بالواقع إمّا أن يكون للمكلّف حكم في تلك الواقعة، و إمّا أن لا يكون له فيها حكم كالبهائم و المجانين. فعلى الأوّل فلا مناص عن إرجاعه إلى ما لا يفيد العلم من الاصول و الأمارات الظنيّة التي منها الخبر الواحد.

ص: 561

1-1) تهذيب الاصول 2:60.

2-2) الكنى و الألقاب، رجال النجاشي، خلاصة الرجال للعلامة و غيرها من الكتب.

و على الثانى يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعى و ترك الواجب الواقعى.

وقد فرّ المستشكل منهما فإن التزم أنّ مع عدم التمكن من العلم لا- وجوب و لا- تحريم لأنّ الواجب و الحرام ما علم بطلب فعله أو تركه، قلنا: فلا يلزم من التعبد بالخبر تحليل حرام أو عكسه. (1)

نعم يمكن أن يقال: إنّ اللابديّة من الرجوع إلى ما لا يفيد العلم لا يرفع الإشكال الثبوتى، فاللازم هو رفع ذلك الإشكال قبل الرجوع. و عليه فلا فرق بين القول بالانسداد و بين القول بالانفتاح فى الحاجة إلى رفع الاشكال الثبوتى.

### اجوبة المحذورات المذكورة بناء على طريقة الإمارات:

و كيف كان يمكن الجواب عن المحذورات المذكورة بوجوه:

منها: أنّ التعبد بالأمارات من باب مجرد الكشف عن الواقع، فلا يلاحظ فى التعبد بها إلاّ الإيصال إلى الواقع، و لا مصلحة فى سلوك هذه الطرق وراء مصلحة الواقعيّات. و عليه فلا- مضادة؛ إذ فى هذا الفرض لا- يكون إلاّ- حكم واحد، إنّما التعدد فى مجرد الإنشاء لغرض الوصول، فلا اجتماع؛ إذ الأمر بالعمل بها ليس إلاّ للإرشاد إلى الواقع.

و لكنّه- كما أفاد الشيخ الأعظم قدّس سرّه- منوط بعلم الشارع العالم بالغيب بدوام موافقة هذه الأمارات للواقع أو بكونها أغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمكلف بالواقع؛ لكون أكثرها فى نظر الشارع جهلا مركّبا.

و أمّا إذا كانت الأمارات غالبية المطابقة فلا يصحّ التعبد بها من باب الإرشاد إلى الواقعيّات إلاّ مع تعدّر باب العلم؛ إذ لازم مخالفتها أحيانا مع الواقع هو تقويت

ص: 562

الواقعيّات على المكلف و لوفى النادر من دون تداركه بشىء. و عليه فالتعبّد بالأمارات إرشادا إلى الواقع مع انفتاح باب العلم، و بقاء الواقعيّات على الإرادة الجدّيّة يستلزم تفويت الواقعيّات و لوفى الجملة، و معه لا يجوز التعبّد بالأمارات الموجبة للتفويت المذكور؛ لأنّه قبيح، كما لا يخفى (1).

و فيه: أنّ ما ذكره الشيخ تامّ فيما إذا لم يكن تحصيل الواقعيّات مستلزما للأفسد، و إلا فلا إشكال فى التعبّد بغير العلم كما لا يخفى. قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه:

إنّ الزام الناس فى زمان الانفتاح على العمل بالعلم و السؤال عن ائمتهم عليهم السّلام يوجب ازدحام الشيعة على بابهم و تجمّعهم حول دارهم و كان التجمّع المذكور حول الإمام أبغض شىء عند الخلفاء و كان موجبا للقتل و الهدم و غيرهما ممّا لم يبق معه مجال لنقل شىء من الأحكام الموجودة التى تكون بأيدينا، كما أنّه لا مجال لوجوب الاحتياط لكون فساده أظهر؛ لاستلزامه اختلال النظام أو الحرج الشديد و رغبة الناس عن الدين، فلأجل هذا أمضى الشارع عمل العقلاء و بناءهم فى العمل بالظنون و أخبار الآحاد بمقدار يؤسّس لهم نظاما صحيحا و لومع انفتاح باب العلم، و هذا و إن استلزم فسادا و تفويتا غير أنّه فى مقابل إعراض الناس عن الدين و خروجهم منه و قلة المتديّنين به و فى قبال هدم الشيعة و أساسها لا يعدّ إلا شيئا طفيفا يستهان به. (2)

ربّما يشكل ذلك بأنّ الإرادة القطعيّة قد تعلّقت بالعمل على الأحكام الواقعيّة، و المفروض أنّ الأمارات قد تؤدّى إلى خلاف الواقع، فإيجاب التعبّد بها و الترخيص بالعمل بها مع فعليّة الإرادة المتعلّقة بالأحكام الواقعيّة ممّا لا يجتمعان.

ص: 563

1-1) فرائد الاصول: 26-27 ط-قديم.

2-2) تهذيب الاصول 62: 2-63.

و اجيب عنه- كما فى تهذيب الاصول-: بأنّ المفاسد المذكورة كمفاسد إيجاب الاحتياط كلاً أو بعضاً صارت موجبة لرفع اليد فى مقام الفعلية عن الأحكام الواقعية و حملها على الشائبة فى حق من قامت الأمانة أو الاصول على خلافها، وليس هذا أمراً غريباً منه، بل هذا نظام كلّ مقتن؛ إذ فى التحفظ التام على الواقعيّات من الأحكام مفسدة عظيمة لا تجبر بشيء أسرها خروج الناس من الدين و رغبتهم عنه و تبدّد نظام معاشهم و معادهم، فلأجل هذا كلّ رفع اليد عن إجراء الأحكام فى الموارد التى قامت الأمانة أو الأصل على خلافها. و ليس هذا من قبيل قصور مقتضيات الأحكام و ملاكاتها فى موارد قيام الأمانات و الاصول على خلافها حتّى يتقيّد الأحكام الواقعية بعدم القيام، بل من قبيل رفع اليد لجهة اللابديّة و مزاحمة الفاسد و الأفسد فى مقام الإجراء.

و دعوى: أنّ كلفة الأحكام مع فرض قيام الأمانة أو الأصل على خلافها من أوّل زمن تشريعها لغو.

مندفعة: بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّه لا محالة ينكشف الخطأ و لو عند ظهور الدولة الحقّة.

و الحاصل: أنّ ملاحظة تقنين القوانين العرفية كافية فى إثبات ما قلناه؛ فإنّ الدائر بينهم هو وضع الأحكام أوّلاً بنحو العموم و الإطلاق ثمّ بيان مخصّصات و مقيداتها منفصلاً عنها من دون أخذ ما هو الملاك بحسب الإرادة الجدّية فى موضوع الأحكام من أوّل الأمر. و أنت إذا تدبّرت تعرف أنّ هذا الجواب سيّال فى موارد الأمانات و الاصول إذا كانت مخالفة للواقع (1).

و لقد أفاد و أجاد، إلّا أنّ تنظير المقام بباب المخصّصات و المقيدات لا يساعد

ص: 564



ما ذكره آنفا من أنّ المقام يكون من قبيل رفع اليد عن الواقعيّات لجهة اللابديّة و مزاحمة الفاسد و الأفسد في مقام الإجراء؛ إذ مع المخصّصات و المقيّدات يكشف عدم وجود الإرادة الجدّيّة في العمومات أو المطلقات، هذا بخلاف تقديم الأمارات على الواقعيّات من باب اللابديّة و مزاحمة الفاسد أو الأفسد في مقام الإجراء.

و الأولى هو تنظيره بالقوانين التي لم تصل بأيدي الناس من جهة اشتباه الوسائط أو دسهم أو منع مانع أو غير ذلك فإنّها، باقية على الشائيّة، و إنّما المرفوع هو الفعلية عندهم، فليكن كذلك في القوانين الشرعيّة.

فإذا عرفت ذلك فقد اتّضح أنّه مع قيام الأمانة المعتبرة و إصابتها ليس في متن الواقع إلّا الحكم الواقعيّ، بل الأمر كذلك عند المخالفة أيضا؛ إذ ليس من ناحية قيام الأمانة مع فرض إرشاديتها حكم حتّى يستلزم ملاكا آخر و يحصل من هذه الناحية التضادّ أو المناقضة بين الخطابين أو الملاكين او يلزم التكليف بالمحال عند طلبهما مع اختلافهما.

و أمّا مسألة التفويت فقد عرفت أنّه لا مانع منه بعد تراحمه بما هو أفسد. و هذا هو أمر ينتهي إليه العقلاء أيضا في قوانينهم؛ فإنّهم مع جعلهم القوانين يرخّصون في مخالفتها لمن جهل بها جهلا قصوريّا من دون تغيير للقانون الواقعيّ عمّا هو عليه.

و الحاصل- كما أفاد السيّد المحقّق البروجردى قدّس سرّه-: ليس في باب الأمارات جعل من قبل الشارع أصلا، و إنّما هي طرق عقلائيّة دائرة بينهم في مقام الاحتجاج و اللجاج، غاية الأمر أنّ عدم ردع الشارع عنها يكشف ذلك عن إمضاءه و رضايته، و ليس للعقلاء أيضا في هذا الباب جعل للطريقيّة و نظائرها. (1)

و هذا الوجه هو الذي نقله شيخ مشايخنا الحاج الشيخ قدّس سرّه عن سيّده الأستاذ

ص: 565

السيد محمد الفشاركي قدس سرهما حيث قال: أفاد سيدنا الاستاذ أن الأوامر الظاهرية ليست بأوامر حقيقية، بل هي إرشاد إلى ما هو أقرب إلى الواقعيّات، ثم قال: و توضيح ذلك على نحو يصحّ في صورة انفتاح باب العلم ولا يستلزم تقويت الواقع من دون جهة أن نقول: إن انسداد باب العلم كما أنه قد يكون عقلياً كذلك قد يكون شرعيّاً بمعنى أنه وإن امكن للمكلف تحصيل الواقعيّات على وجه التفصيل، لكن يرى الشارع العالم بالواقعيّات أن في التزامه بتحصيل اليقين مفسدة، فيجب بمقتضى الحكمة دفع هذا الالتزام عنه، ثم بعد دفعه لو أحاله إلى نفسه يعمل بكلّ ظنّ فعليّ من أيّ سبب حصل، فلورأى الشارع بعد أن صار مآل أمر المكلف إلى العمل بالظنّ أن سلوك بعض الطرق أقرب إلى الواقع من بعض آخر فلا محذور في إرشاده إليه. فحينئذ نقول: أمّا اجتماع الضدّين فغير لازم، لأنّه مبنيّ على كون الأوامر حكماً مولويّاً، وأمّا الإلقاء في المفسدة و تقويت المصلحة فليس بمحذور بعد ما دار أمر المكلف بينه وبين الوقوع في مفسدة أعظم (1).

قال: في الوقاية الالتزام بعدم كون مؤدّيات الأمارات أوامر حقيقية هو المعتمد عليه عند أكثر القدماء (2).

ولا يخفى أنّ مجرد القول بالإرشاد لا يكفي لرفع المحذور، بل يحتاج في صورة المخالفة إلى سقوط الواقع عن الفعلية بعد مزاحمته مع مفسدة أعظم، وسقوط الواقع عن الفعلية ليس بمعنى تغيير مصلحة الواقع، بل بمعنى مزاحمتها مع وجود المانع، فلا تغفل. هذا كلّ بناء على عدم القول بالاجزاء في الأمارات و الاصول.

و أمّا بناء على القول بالاجزاء فلا مجال لما ذكر من أنّه ليس في متن الواقع إلاّ

ص: 566

1-1 (1) الدرر: 354.

2-2 (2) الوقاية: 486.

الحكم الواقعي؛ لأنّ الظاهر من أدلّة اعتبار الأمارات أنّ موردها يكفي لتحقّق امتثال التكاليف المعلومة بالإجمال، فمع انكشاف الخطأ يحكم بصحّة ما أتى به طبقاً للأمارات أو الاصول.

وهذا لا يساعد مع الإرشاد المحض، فإنّ مقتضاه أنّ مع التخلف لا مجال للحكم بالصحة؛ إذ الواقعيات باقية على ما عليها، فيجب الإتيان بها ما دام كانت باقية.

ولكن مع ذلك لا- يوجب إشكالا؛ لأنّ المستفاد من أدلّة اعتبار الأمارات هو حكومة مفادها على الواقع، والحاكم والمحكوم ممّا يجتمعان، ولا مضادّة بينهما وإن كانا مولويين وقد تنبّه لذلك في نهاية الاصول حيث قال: وينبغي التنبيه على أنّ ما ذكرناه من فعليّة الحكم الواقعي وكون الحكم الظاهري عينا له في صورة الموافقة و صورة حكم لا حقيقة له في صورة المخالفة إنّما يصحّ فيما إذا كان المجعول الظاهري حكما مستقلا غير ناظر لتوسعة الواقع، كما إذا قامت الأمانة على حرمة شيء أو عدم وجوبه مثلا و كان بحسب الواقع واجبا أو قامت على وجوبه و كان بحسب الواقع حراما أو غير واجب و نحو ذلك من الأمثلة.

و أمّا إذا كان المجعول الظاهري ناظرا إلى الواقع من دون أن يكون مفاده ثبوت حكم مستقل في عرضه، بل كانت بلسان تبين ما هو وظيفة الشاكّ في أجزاء التكليف الواقعيّ المعلوم و شرائطها فلا- مجال حينئذ لفعليّة الواقع، بل الحكم الظاهري يكون فعليّا في ظرف الشكّ، و يكون العمل على وفقه مجزيا- إلى أن قال: إنّ الشارع الذي أوجب على المكلّفين الإتيان بالصلاة مثلا و جعلها عمود الدين و بيّن أجزائها و شرائطها و موانعها إذا حكم لمن شكّ في إتيان بعض الأجزاء بوجوب المضىّ و عدم الاعتناء أو حكم لمن شكّ في طهارة لباسه أو بدنه بأنّ كلّ شيء نظيف حتّى يعلم أنّه قدر أو حكم برفع جزئية السورة مثلا عمّن نسيها أو شكّ في جزئيتها أو حكم بوجوب العمل بخبر الثقة مثلا فأخبر بطهارة شيء أو عدم جزئية شيء للصلاة أو

غيرها من الواجبات، كان ظاهر كلام الشارع أنه يجوز للمكلف ترتيب جميع آثار الطهارة على الشيء المشكوك طهارته، و من جملتها شرطيتها للصلاة و المتبادر منه هو أنّ الصلاة في حقّ هذا الشخص عبارة عما أتى به و أنّه قد عمل بوظيفته الصلّائيّة و أوجد فرد المأمور به.

و بالجملة فالرجوع إلى أدلة اعتبار الأمارات و الاصول المتعرّضة لأجزاء المأمور به و شرائطه يوجب العلم بظهورها في كونها في مقام توسعة المأمور به بالنسبة إلى من لم يصل إلى تفصيل المأمور به، و الحكم بحكومتها على الأدلّة الواقعيّة المحدّدة لأجزاء المأمور به و شرائطه و لازم ذلك هو سقوط الجزء أو الشرط الواقعي عن جزئيته و شرطيته بالنسبة إلى من لم يصل إليه (1).

فتحصّل: أنّ الحكم الفعلي بناء على القول بالأجزاء هو مفاد الأمارات و الاصول، و الحكم الواقعي يسقط عن الفعلية بقيام الأمارات و الاصول، على خلافها و يحمل على الشائبة، و لا مناقضة مع كون لسان أدلّة اعتبار الأمارات لسان الحكومة.

و هذا هو حقّ الجواب في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري بناء على الطريقيّة و اعتبار الأمارات بلسان أنّها الواقعيّات و القول بالأجزاء. و مفاد هذا الجمع ليس أنّ الحكم الواقعي واقف في مرحلة الإنشاء فيما لو خالفته الأمارات و الاصول حتّى يقال: إنّ هذا لا يساعد اشتراك الجاهل و العالم في الأحكام الواقعيّة؛ فإنّ الحكم الواقعي الواقف في مرحلة الإنشاء ليس محرّكا و لو حصل العلم به، و معه فليس للجاهل حكم باعث كحكم العالم فيخالف مع معلوميّة الاشتراك بين العالم و الجاهل، بل المراد أنّ الحكم الواقعي بلغ مرتبة الفعلية كحكم العالم و لكن بعد تراحمه

ص: 568

بمفاسد اخرى أو بعد ابتلائه بالأدلة الحاكمة سقط عن الفعلية بحيث لو علم به وارتفعت المفاسد أو ارتفع الحاكم كان مأخوذاً به ولو فيما سيأتي من الأعمال، كما لا يخفى.

وعليه فحديث الاشتراك في الأحكام بين العالم و الجاهل باق على قوته، ولا منافاة بينه وبين الجمع المذكور؛ لأن الشائبة حادثة من جهة المزاحمة أو من جهة الحكومة، وليست شائبة واقفة، فتدبر جيداً.

ثم إن اعتبار الأمارات يكون من باب كونها طرقاً إلى الواقع لا غير؛ إذ العقلاء لا يرونها إلا طرقاً محضة إلى الواقع بحيث يصلون بها إلى الواقعيّات، مثلاً إذا أخبر الثقة بأمر كان تمام الموضوع عندهم هو ما أخبر به من الأمر الواقعي، ولا نظر لهم إلى التبعيّة عن الثقة و المصلحة الحاصلة بسبب سلوك الطرق المذكورة.

وعليه فالعقلاء يجعلون الطرق الظنيّة كالعلم من طرق الإيصال و ينبعثون عنها، والشارع اكتفى بما عليه العقلاء، ولم يجعل طريقاً خاصّاً في أحكامه و لم يلاحظ في التعمّد بالأمارات إلا الإيصال إلى الواقع فلا مصلحة في سلوك هذه الأمارات و الطرق وراء مصلحة الواقع، كما لو أمر المولى عبده عند تحيّرهِ في طريق مكان سؤال أهله عن الطريق، فإنّ المولى لا يلاحظ في ذلك الأمر إلا كون قول أهل المكان المذكور موصلاً إلى الواقع دائماً أو غالباً فالأمر فيه ليس إلا للإيصال و الإرشاد. هذا كلّ بناء على الطريقيّة و الإرشاد.

### **أجوبة المحذورات المذكورة بناء على السببية:**

وأمّا الجواب عن محذورات التعمّد بالأمارات بناء على السببية، بمعنى أن يكون التعمّد بالطرق الظنيّة لوجود مصلحة فيها في الجملة إمّا في الفعل أو في سلوك الطريق فهو موقوف على تصوّر السببية و هي على وجوه. - كما أفاده شيخنا الأعظم قدّس سرّه -:

أحدها: أن يكون الحكم سواء كان فعلياً أو شائياً تابعاً للأمارات بحيث لا يكون في حقّ الجاهل مع قطع النظر عن قيام الأمارات وعدمها حكم. وعليه فيكون الأحكام الواقعية مختصة في الواقع بالعالمين بالأمارات والطرق، والجاهل بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن مؤدى الأمارات لا حكم له. وهذا هو التصويب الباطل عند أهل الصواب من التخطئة وقد تواترت الأخبار بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل.

فلا- يمكن الجواب عن وجوه استحالة التعبد بالأمارات بهذا الوجه؛ بدعوى أنّ الحكم عليه واحد، وهو مفاد الأمارات، فلا يلزم اجتماع الضدين لا في الأحكام ولا في مبادئها ولا في ملاكاتها.

و ثانيها: أن يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الأمارات، بمعنى أنّ لله في كلّ واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل لو لا قيام الأمارات على خلافها، بحيث يكون قيامها مانعاً عن فعلية الأحكام الواقعية؛ لكون مصلحة سلوك هذه الأمارات غالبية على مصلحة الأحكام الواقعية؛ فالحكم الواقعي فعلي في حقّ غير الظانّ بخلافه، وشائياً في حقه بمعنى وجود المقتضى لذلك الحكم لو لا الظن على خلافه.

وهذا أيضاً كالأول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظانّ بخلافه؛ لأنّ الصفة المزاحمة بصفة أخرى لا يصير منشأ للحكم، فلا يقال: للكذب النافع أنّه قبيح واقعا وعليه فلا حكم في الواقع حتى يلزم التضادّ في الأحكام ومبادئها وملاكاتها.

ولكنّه أيضاً تصويب مجمع على خلافه؛ لأنّ اللازم من الاشتراك هو وجود الحكم المشترك في الواقع بحيث لو علم به لتنجّزه وهنا بعد تراحم المصلحة في نفس الفعل لا يبقى إلّا حكم شائياً، والعلم به لا يوجب التنجّز، كما لا يخفى.

ثالثها: أن لا يكون للأمارة القائمة على الواقعة تأثير في نفس الفعل الذي تضمنت الأمارة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة، إلّا أنّ العمل على طبق تلك الأمارة

والالتزام به في مقام العمل على أنه هو الواقع و ترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعا يشتمل على مصلحة فأوجبه الشارع، ومعنى إيجاب العمل على الأمانة وجوب تطبيق العمل عليها لا وجوب إيجاد عمل على طبقها؛ إذ قد لا تتضمن الأمانة إلزاما على المكلف، فإذا تضمنت استحباب شيء أو وجوبه تخيرا أو إباحة وجب عليه إذا أراد الفعل أن يوقعه على وجه الاستحباب أو الإباحة بمعنى حرمة قصد غيرهما كما لو قطع بهما، وتلك المصلحة لا بد أن يكون ممّا يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع لو كان الأمر بالعمل به مع التمكّن من العلم، وإلا كان تفويتا لمصلحة الواقع، وهو قبيح، كما عرفت في كلام ابن قبة.

وحاصل الكلام: ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الأمانة حكما واقعيّا والحكم بتحقيقه واقعا عند قيام الأمانة وبين الحكم واقعا بتطبيق العمل على الحكم الواقعيّ المدلول عليه بالأمانة كالحكم واقعا بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجيّ الذي قامت عليه الأمانة.

ودعوى: أنّ مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعيّ بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدى الأمانة إلى التصويب الباطل؛ نظرا إلى خلوّ الحكم الواقعيّ حينئذ عن المصلحة الملزمة التي يكون في فوتها المفسدة.

مندفعة: بمنع كون هذا تصويبا، كيف والمصوبة يمنعون حكم الله في الواقع؟! فلا يعقل عندهم إيجاب العمل بما جعل طريقا إليه والتعبّد بترتيب آثاره في الظاهر.

بل التحقيق عدّ مثل هذا من وجوه الردّ على المصوّبة؛ لوجود الحكم الواقعيّ في الصورة الثالثة؛ إذ المراد بالحكم الواقعيّ الذي يلزم بقاؤه هو الحكم المتعيّن المتعلّق بالعباد الذي تحكى عنه الأمانة ويتعلّق به العلم والظنّ و امر السفراء بتبليغه وإن لم يلزم امتثاله فعلا في حق من قامت عنده أمانة على خلافه، إلاّ أنّه يكفي في كونه الحكم الواقعيّ أنّه لا يعذر فيه إذا كان عالما به أو جاهلا مقصّرا و الرخصة في تركه

عقلا- كما فى الجاهل القاصر أو شرعا كمن قامت عنده أمارة معتبرة على خلافه. و من المعلوم أنّ مع الرخصة فى تركه لم ينتف الحكم واقعا، بل هو موجود فى الواقع بحيث لو علم به لما كان معذورا فيه.

و هذا لم يكن فى الصورة الاولى؛ إذ لا حكم فيها، و لا فى الثانية؛ لأنّ مع الكسر و الانكسار فى نفس الفعل ليس فيه حكم بحيث لو علم به لا يعذر فيه، بل الموجود فيه هو حكم شائىّ بمعنى أنّ مصلحة الحكم لو لم تكن منكسرة فى الفعل كان لها شائىّة الحكم. و من المعلوم أنّ العلم بالحكم الشائىّ المذكور لا يوجب التنجيز.

و تلخّص من جميع ما ذكر: أنّ ما ذكره ابن قبة من استحالة التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الأمارة الغير العلمية ممنوع على إطلاقه؛ لما عرفت من الإمكان فى الصورة الثالثة، و إنّما يقبح ذلك على بعض الوجوه، و هو الوجه الأوّل و الثانى (1).

و الظاهر من عبارة الشيخ قدّس سرّه هو رفع التضادّ و المناقضة و نحوهما من المحذورات بالمصلحة السلوكيّة بناء على السببيّة. أيضا؛ فإنّ الحكم الواقعى موجود معها، و إنّما كان متزاحما بما يمنع عن تأثيره و هو يكون بحيث لو علم به لا يعذر فيه، فلا يلزم منه التصويب كما يلزم ذلك فى الوجه الأوّل و الثانى؛ لعدم حكم فعليّ فيهما غير مؤدى الأمارة.

و لكن أورد عليه:

أوّلا: بأنّ السلوك ليس أمرا و راء الفعل الذى يوجد المكلّف و يكون محكوما بالحكم الواقعى كصلاة الجمعة مثلا و فى مقام التحقّق لا ينفكّ عنه، فصلاة الجمعة التى يوجدها المكلّف هى بعينها محقّقة للسلوك و مصداق له، و ليس تحقّق السلوك إلّا بنفس هذا الفعل، و القول بالسببيّة إنّما يتمّ إذا كان هناك عنوان ذو

ص: 572



مصلحة وراء العناوين الواقعية حتى يقال: إن المسألة من مصاديق اجتماع الأمر والنهي، وليس الأمر كذلك؛ فإن العنوان المتهم هنا هو سلوك الأمانة، وليس السلوك إلا عبارة أخرى عن العمل بمؤدى الأمانة، فلو قامت على وجوب الجمعة مثلا فمؤداهما وجوب الجمعة، والعمل بمؤداهما ليس إلا عبارة أخرى عن إتيان الجمعة، فلو فرضت حرمتها واقعا لزمتم المحذورات، ولو فرض كون قيام الأمانة سببا لحدوث ملاك فيها وجب الكسر والانكسار بين الملاك الذاتى والطارى وكان الحكم تابعا لأقواهما فهذا البيان لا يصحح الجمع بين الحكمين فافهم. (1)

ويمكن الجواب عنه بأننا نمنع عدم كون السلوك عنوانا آخر وراء العناوين الواقعية؛ إذ السلوك هو اعتناء بقول العادل وتصديق عملى له بتطبيق العمل على وفق قوله وحصر الأعمال فيما أخبر العادل به. وهذا العنوان غير عنوان أصل العمل، وهو مشتمل على مصلحة ملزمة؛ ولذا يجب تطبيق العمل عليه ولو فيما إذا أخبر العادل باستحباب شىء عند إرادة العمل.

وبعبارة أخرى: فكما أن التقليد أمر وراء نفس العمل، وربما يأتى العمل بلا تقليد واستناد إلى رأى المجتهد، فكذلك أتباع العادل فى قوله عنوان آخر غير نفس الإتيان بالمؤدى، وربما ينفك العمل عن الاتباع عن العادل وتصديقه كما لا يخفى. والافتكاك المذكور يكفى فى المغايرة.

وعليه فالمصلحة والملاك فى الحكم الظاهرى بناء على السببية ليست قائمة فى نفس العمل بعنوانه الأولى المتعلق للحكم الواقعى، بل قائمة بعنوان آخر كعنوان أتباع الأمانة وسلوكها. وعليه فلا يجتمع الحكمان المتضادان فى عنوان واحد، والحكمان المذكوران لو وصلا يتزاحمان، وأما مع عدم وصول أحدهما وهو الحكم

ص: 573

الواقعي فلا يتزاحمان، فلا تغفل.

و ثانيا: بأنّ السببيّة بهذا المعنى ممّا لا يمكن الالتزام به؛ لكونه مستلزما لتبدّل الحكم الواقعي بنوع من التصويب، إذ لو فرض كون سلوك الأمانة مشتقاً على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفاتنة لا يعقل تعلّق الإيجاب بالواقع يقيناً؛ لكونه ترجيحاً بلا مرجح، بل لا بدّ من تعلّق الإيجاب بالواقع و سلوك الأمانة تخييراً، مثلاً لو فرض أنّ مصلحة صلاة الظهر تقوم بأمرين: أحدهما نفس صلاة الظهر و الآخر سلوك الأمانة الدالّة على وجوب صلاة الجمعة لمن لم ينكشف له الخلاف فامتنع من الشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعي بخصوص صلاة الظهر لقبح الترجيح بلا مرجح. و هذا هو نوع من التصويب، و يدلّ على بطلانه الإجماع و الروايات الدالّة على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل (1).

و يمكن الجواب عنه بأنّ الأمارات و اعتبارها و سلوكها في طول الأحكام الواقعية؛ إذ ليس سلوك الأمانة في عرض الأحكام الواقعية حتّى يتعلّق الإيجاب بالواقع و سلوك الأمانة تخييراً، بل يتقيّد الحكم الظاهري بعدم وصول الواقعي، فمن علم بالحكم الواقعي فلا حكم له إلّا الحكم الواقعي و من جهل به لم يصل الحكم الواقعي إليه حتّى يكون مخيراً بينه و بين الحكم الظاهري. و بعبارة اخرى: التخيير يجري في العرضيات لا في الطوليّات.

و ثالثاً: بأنّ المصلحة قائمة بالتطرّق و السلوك بلا دخالة للواقع في حدوث تلك المصلحة. و عليه فلو أخبر العادل عن الامور العادية لزم العمل على قوله في هذه الموارد؛ لأنّه ذو مصلحة سلوكيّة، و هو كما ترى (2).

ص: 574

1-1 (1) مصباح الاصول 2:97.

2-2 (2) تهذيب الاصول 2:64-65.

ويمكن الجواب عنه بأن العبرة في المصلحة السلوكية بسلوك الأمارات الحاكية عن الأحكام الشرعية لا الأمارات الواردة في الامور العادية؛ لانصرافها عنها، كما لا يخفى.

ورابعا: بأن لازم تدارك المصلحة الواقعية بالمصلحة السلوكية هو الإجزاء وعدم لزوم الإعادة والقضاء؛ إذ لو لم يتدارك مصلحة الواقع لزم قبح الأمر، بالتطرق ولو تدارك سقط الأمر و المفروض أن المصلحة القائمة بتطرق الطريق ليست مقيدة بعدم كشف الخلاف. (1)

ويمكن الجواب عنه بأن لزوم القول بالأجزاء على السببية بالمعنى المذكور ليس من موهنات الجواب عن استحالة التعبد بالأمارات بالمصلحة السلوكية، بل هو من مقتضيات تدارك مصلحة الواقع بمصلحة سلوكية وسقوط الأمر.

فتحصل: أن التعبد بالأمارات بناء على السببية أيضا ممكن بعد ما عرفت المراد من المصلحة السلوكية، فالحكم في الواقع موجود وإنما سقط الأمر به عن التأثير لمزاحمته مع المصلحة السلوكية، فيصير شائئا، ولكن يكون بحيث لو علم به لا يعذر في تركه، فيجمع بين الحكم الواقعي والظاهري باختلاف المرتبة.

وإليه يؤول ما في الوقاية حيث قال: إن العادل وإن أخبر بعنوان أنه الواقع، ولكن الشارع لم يعتبره من هذه الجهة، بل بعنوان أنه ممّا أخبر به العادل وهو من باب اعتباره من باب الموضوعية والمعتبر الجهة من حيث ما اعتبره الشارع لا ما أخبر به العادل. (2)

ص: 575

---

1-1 (1) تهذيب الاصول 2:65.

2-2 (2) الوقاية: 498.

و منها ما نسب إلى الشيخ الأعظم قدس سره في مقام الجواب عن المحذورات من أنه يعتبر في التضادّ ما يعتبر في التناقض من الوحدات الثمانية لأنّ استحالة التضادّ إنّما هي لرجوعه التناقض باعتبار أنّ وجود كلّ من الضدّين يلازم عدم الآخر.

فبانتفاء إحدى الوحدات ينتفى التضادّ و من الوحدات المعترية في التناقض هي وحدة الموضوع إذ لا مضادّة بين القيام و القعود مثلا لو كانا في موضوعين و عليه فلا تضادّ بين الحكم الواقعيّ و الظاهريّ لتعدّد موضوعهما فإنّ موضوع الأحكام الواقعيّة هي الأشياء بعناوينها الأوّليّة و موضوع الأحكام الظاهريّة هي الأشياء بعناوينها الثانويّة أي بعنوان أنّها مشكوك فيها فلا تضادّ بين الحكم الواقعيّ و الظاهريّ بعد اختلاف الموضوع فيهما (1).

كما ذكره الشيخ الأعظم في أوّل البراءة إذ كلامه هناك لا ينطبق إلّا على ذلك فراجع و حكاه في الدرر عن سيّده الأستاذ حيث قال: أفاد أنّه لا منافاة بين الحكمين إذا كان الملحوظ في موضوع الآخر الشكّ في الأوّل (2) و كيف كان فقد أورد عليه في مصباح الأصول، بأنّ الإهمال في مقام الثبوت من نفس الحاكم الجاعل للأحكام غير معقول بأن يجعل الحكم لموضوع لا يدري أنّه مطلق أو مقيد فالحكم الواقعي بالنسبة إلى حال العلم و الشكّ إنّما أن يكون مطلقا فيلزم اجتماع الضدّين إذ الحكم الظاهري و إن لم يكن في مرتبة الحكم الواقعيّ إلّا أنّ إطلاق الحكم الواقعيّ يشمل مرتبة الحكم الظاهريّ و إنّما أن يكون مقيدا بحال العلم فيلزم التصويب الباطل للإجماع و الروايات

ص: 576

1-1 (1) مصباح الاصول: 101، 2-100.

2-2 (2) الدرر: 351.

الدالة على كون الأحكام مشتركة بين العالم و الجاهل (1).

و يمكن الجواب عنه بما أفاده شيخ المشايخ الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري قدس سره من أنّ تصوّر ما يكون موضوعا للحكم الواقعي الأولى مبنّى على قطع النظر عن الحكم لأنّ المفروض كون الموضوع موضوعا للحكم فتصوّره يلزم أن يكون مجردا عن الحكم و تصوّره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا بدّ و ان يكون بلحاظ الحكم. و لا يمكن الجمع بين لحاظ التجرد عن الحكم و لحاظ ثبوته، و بعبارة أخرى صلاة الجمعة التي كانت متصوّرة في مرتبة كونها موضوعة للوجوب الواقعي لم تكن مقسما لمشكوك الحكم و معلومه و التي تتصوّر في ضمن مشكوك الحكم تكون مقسما لهما فتصوّر ما كان موضوعا للحكم الواقعي و الظاهري معا يتوقّف على تصوّر العنوان على نحو لا ينقسم إلى القسمين و على نحو ينقسم إليهما و هذا مستحيل في لحاظ واحد فحينئذ نقول: متى تصوّر الأمر صلاة الجمعة بملاحظة ذاتها تكون مطلوبة و متى تصوّرها بملاحظة كونها مشكوك الحكم تكون متعلّقة لحكم آخر، فافهم و تدبّر، فإنّه لا يخلو من دقّة (2).

حاصله أنّ ملاحظة الموضوع مع التجرد الحرفي عن الحكم و أحواله توجب مباينته مع موضوع الحكم المشكوك و لا يلزم منه الإهمال أو التقييد و إن كان متصنّفا كما لا يكون مطلقا بحيث يشمل حال الشك.

و توضيح ذلك أنّ الموضوع في الحكم الواقعي هو العناوين الذهنيّة لا الوجودات الخارجيّة إذ الحكم المظهر عن الإرادة لا يمكن تعلّقه إلّا بما يكون من صقعّه و الخارج لا يكون من صقع النفس حتّى يتعلّق به الإرادة و لكنّ العناوين الذهنيّة عند

ص: 577

1-1 (1) مصباح الاصول: 100، 2-99.

2-2 (2) الدرر: 354-350.

تعلّق الأحكام بها لا- تكون موضوعات بالتجرّد الاسميّ بالنسبة إلى الوجودات الخارجيّة و الأحوال المتأخّرة و إلاّ فلا، لما يكون قابلة للامثال لأنّ موطنها حينئذ هو الذهن كما لا يخفى بل العناوين الذهنيّة تكون موضوعات للأحكام بالتجرّد الحرفيّ أى فى حال تجرّدها عن الوجودات و الأحوال المتأخّرة، فكما أنّ الإنسان فى مثل قولنا الإنسان كلّيّ ملحوظ بذلك التجرّد عن مصاديقه و إلاّ فلا يمكن حمل الكليّة عليه إذ المصاديق الخارجيّة ليست إلاّ الجزئيات فلا تقبل الكليّة، فكذلك لوحظ موضوع الأحكام الواقعيّة بالنسبة إلى الوجودات و الأحوال المتأخّرة. و عليه فالعلم و الشكّ يكونان ممّا يكون الموضوع مجرداً عنه فى حال تعلّق الحكم بالوجودات الذهنيّة و يظهر ممّا ذكر أنّ الموضوع الحكم الواقعيّ مبين لموضوع الحكم الظاهريّ، إذ الموضوع فى الحكم الواقعيّ مجرد بنحو التجرّد الحرفيّ عن الشكّ فى الحكم بخلاف الموضوع فى الحكم الظاهريّ فإنّه متقيّد بالشكّ فى الحكم موضوعاً أو مورداً و مع المباينة و المغايرة فى الموضوع و دخالة التجرّد عن الشكّ فى الحكم بالتجرّد الحرفيّ فالموضوع متضيقّ فلا يشمل حال الشكّ و مع عدم الإطلاق فلا مزاحمة و لا تضادّ بل لكلّ عنوان حكمه من دون تراحم و تضادّ فى مقام الجعل.

نعم لا- يكون الحكم الواقعيّ منجزاً لعدم وصوله و الشكّ فيه فيقدّم الحكم الظاهريّ لتحقّق موضوعه فالحكم الواقعيّ فعلى كالحكم الظاهريّ من دون محذور لتعدّد موضوعهما و إنّما لا يكون الحكم الواقعيّ منجزاً لعدم وصوله بل موضوع الحكم الظاهريّ مترتب على عدم وصول الحكم الواقعيّ فهما فعليّان مترتبان كما أنّ حكم المهمّ بناء على تصوير الترتّب مترتب على ترك الأهمّ يكونان فعليّان كما قرّر فى محلّه و كيف كان فلا- يلزم من ذلك إهمال فإنّ المفروض، أنّ المتكلّم فى مقام بيان حكم العناوين الأوليّة و لكن إطلاقه منصرف عن الحكم و الأحوال المتأخّرة عنه لفرض ملاحظته مجرداً عنها بالتجرّد الحرفيّ و حيث كان التجرّد بنحو الحرفيّ فلا يكون

موضوع الأحكام الواقعية متقيداً بالعلم حتى يلزم التصويب فلا مجال لما ذكره في مصباح الاصول، ولعلّ مراد صاحب الدرر من التجرد لم يتّضح له وقد عرفت أنّ المراد منه هو التجرد بالمعنى الحرفي لا الاسمي فتدبر جيّداً.

أورد عليه أيضاً سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أولاً بأنّ ذلك مبني على امتناع أخذ ما يأتي من قبل الأمر في دائرة موضوع الحكم كالشكّ في الحكم والعلم به وقد قدّمنا صحّة الأخذ في باب التبعديّ والتوصليّ واعترف قدّس سرّه بصحّته فعدم اجتماع العنوانين في الذهن من هذه الجهة ممنوع.

و ثانياً بأنّ ما أفاده في دفع الإشكال من أنّ موضوع الحكم الواقعي هو الذات المجرد عن الحكم غير واضح فإنّه إن أراد من التجرد لحاظ الماهية مقيّدة بالتجرد عن الحكم حتى يصير الموضوع هو الطبيعة بشرط لا فهو خلاف التحقيق فإنّ متعلّق الأوامر إنّما هو نفس الطباع غير مقيّد بشيء من القيود حتى التجريد على أنّه أي لحاظ تجرد الموضوع عن الحكم يستلزم تصوّر الحكم في مرتبة الموضوع مع أنّه حكم بامتناعه وجعل الحالات اللاحقة للموضوع كالحكم والشكّ فيه ممّا يمتنع لحاظه في ذات الموضوع وإن أراد من التجرد عدم اللحاظ أعنى اللابشرط فهو محفوظ في كلّ مرتبة مرتبة الحكم الواقعيّ والظاهريّ فيصير مقسماً لمعلوم الحكم ومشكوكه فعاد المحذور.

و ثالثاً بأنّ الإهمال في الثبوت غير متصوّر فإنّ الصلاة وإن كانت واجبة في نفس الأمر إلا أنّ الصلاة المشكوك حكمها لأجل ابتلائها بالمزاحم الأقوى ومزاحمة الجهة المبعوضيّة الموجودة فيها في حال الشكّ مع المحبوبيّة الكامنة في ذاتها يستلزم تقيّد الوجوب في ناحية الوجوب المتعلّق بالصلاة ويختصّ الوجوب بغير هذه الصورة

و ينحصر بالصلاة المعلومة الوجوب فعاد الاشكال (1).

يمكن الجواب عنه بأن لا ندعى امتناع أخذ ما يأتي من قبل الأمر بل نقول:

بانصراف الموضوع عن مثله فالموضوع في حال التجرد عنه بنحو القضية الحينية يكون متعلقا للحكم هذا مضافا إلى أن التجرد المذكور ليس هو التجرد الاسمي حتى يكون خلاف كون متعلق الأوامر هو نفس الطباع من دون تقيده بشيء من القيود حتى التجريد بل المراد منه هو التجرد بالمعنى الحرفي يعني يترتب الحكم على الموضوع حين ملاحظة تجرده عما يأتي من قبل الأمر أو الحكم و من المعلوم أن الموضوع حينئذ ليس مقيدا بالتجرد بالمعنى الاسمي نعم لا يطلق إلا على المقيد لملاحظة التجرد بالمعنى الحرفي فيكون متضيقا بهذا الاعتبار فلا تقييد و لا إطلاق و مع ذلك يكون متضيقا من دون إهمال إذ المراد من التجرد ليس هو عدم اللحاظ حتى يشمل مرتبة الحكم الظاهري بالإطلاق الذاتي بل المراد منه هو ملاحظة الموضوع في حال عدم الأحوال المتأخرة و معه فلا وجه لشموله لحال الشك كما لا يخفى.

قال: في الوقاية: إن الحكم الأول لا إطلاق له و لا تقييد بالنسبة إلى العنوان المتأخر بالحكمين لا يجتمعان (2).

لا يقال: إن الطولية بحسب الرتبة لا ترتفع غائلة التضاد لأن المستحيل هو اجتماعهما في زمان واحد لا اجتماعهما في رتبة واحدة بشهادة أننا لو فرضنا عليّة أحد الضدين للآخر أيضا استحالة اجتماعهما بل نستنتج من نفس التضاد عدم العليّة لا أن التضاد موقوف على عدم العليّة و هذا واضح أيضا (3).

لأننا نقول: لا مورد لهذا الكلام مع تعدد الموضوع و عدم شمول الحكم الواقعي

ص: 580

1-1 (1) تهذيب الاصول: 84، 2-83.

2-2 (2) الوقاية: 490.

3-3 (3) مباحث الحجج 1: 197.



لمرتبة الحكم الظاهري سواء كان التعاصر بينهما ترتيباً أو زمانياً لأنّ تعدّد الموضوع مانع من اجتماع الحكمين في موضوع واحد وقد عرفت أنّ الموضوع في الحكم الواقعي لا يشمل مورد الشكّ و مع عدم شموله و مغايرته مع موضوع الحكم الظاهري لا يلزم منه اجتماع الضدّين لا- بحسب الرتبة و لا- بحسب الزمان هذا مضافاً إلى ما في دعوى العليّة في الأحكام الاعتباريّة حيث أنّ العليّة من أحكام الوجود لا الاعتباريات و اختلاف الرتبة لا يستلزم العليّة كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ موضوع الأحكام الواقعية مطلق نسبي و متضيق من ناحية ما يتأتّى من قبل الحكم لتجرّده عنه بنحو التجرد الحرفي و من المعلوم أنّ إطلاق موضوع الأحكام بعد كونه نسبياً بالنسبة إلى غير ما يتأتّى من قبل الحكم لا يوجب شموله لموضوع الحكم الظاهري من الشكّ في الحكم الواقعي و بعد عدم الشمول المذكور لا مجال لدعوى اجتماع الضدّين و أيضاً حيث كان التضيق بنحو التجرد الحرفي لا الاسميّ فلا- يلزم منه التقييد بحال العلم حتى يلزم من ذلك التصويب و أيضاً حيث إنّ الموضوع مطلق نسبيّ فلا مجال لدعوى الإهمال كما لا يخفى.

فحاصل هذا الوجه هو تغاير موضوع الحكم الواقعي مع موضوع الحكم الظاهري بحيث يمنع التغاير و المباينة بينهما عن اجتماعهما في شيء واحد بل رتبة موضوع الحكم الظاهري متأخّر طبعاً عن موضوع الحكم الواقعي بمرتبين: أحدهما تأخّر الحكم عن الموضوع الواقعي و ثانيهما تأخّر الشكّ في الحكم الواقعي و مع المغايرة و البيّنونة فلا مجال لنفي الفعلية عنهما إلاّ أنّ الحكم الواقعي حيث لم يصل إلى الشاكّ لا يكون منجزاً فتأمل.

و منها ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّ المجعول في باب الطرق و الأمارات هو الحجّة لا الحكم التكليفي و الحجّة موجبة للمنجزيّة مع المطابقة و المعدّريّة مع المخالفة فيكون مخالفتها و موافقتها مع عدم الإصابة تجزياً و انقياداً كما هو شأن الحجّة

غير المجعولة و هي العلم و عليه فالتعبد بالأمارات لا- يوجب اجتماع الحكمين سواء كانا مثلين أو ضدّين إذ ليس المجعول إلا الحكم الواقعي فقط و الحجّية لا تكون مستتبعة لإنشاء أحكام التكليفية بحسب ما أدّى إليه الطريق بل إنّما تكون موجبة لتنجز التكليف به إذا أصاب و صحّة الاعتذار به إذا أخطأ، انتهى محصّله.

و لا يخفى عليك أنّ الظاهر من عبارته هو أنّ المجعول في الطرق و الأمارات هو نفس الحجّية لا التنجز و الاعتذار بل هما من آثارها التي يحكم بها العقل كما في الحجّة غير المجعولة إذ موضوع حكم العقل أعمّ من الحجّة غير المجعولة.

و ممّا ذكر يظهر ما في نهاية الدراية حيث قال: اعتبار المنجزية للواقع لا يأبى عنه عبارة صاحب الكفاية.

ثمّ أورد عليه بأنّه إن اريد منه جعل الخبر موجبا للعقوبة على مخالفة الواقع المخبرية كجعل العقاب ابتداء على مخالفة ما قام عليه الخبر فإنّه أيضا يصحّ انتزاع الحجّية بمعنى المنجزية و الموجبة للعقاب فكلاهما غير معقول إذ لا عقاب على مخالفة الواقع مع عدم الحجّة عليه عقلا أو شرعا فجعل الحجّية بنفس جعل العقاب المتوقّف على وجود الحجّة دورى، و إن اريد من المنجزية جعل حيثية يترتب عليها تنجز الواقع فالكلام في تلك حيثية إلا أنّ التعبير بالمنجزية لا يأبى عن جعل حيثية يترتب عليها الوقوع في تبعة المخالفة فإنّ التنجز ليس إلاّ إتمام العمل و جعل الواقع على حدّ يترتب على مخالفته العقوبة (1).

و ذلك لما عرفت من أنّ عبارة صاحب الكفاية أجنبيّة عمّا أسند إليه لأنّ الظاهر منها هو جعل الحجّية و قوله إنّما تكون الحجّية موجبة لتنجز التكليف به الخ صريح في أنّ المجعول هو الحجّية و التنجز و التعذير من آثارها و هكذا يظهر ما في

ص: 582

مصباح الاصول، حيث قال: إنَّ المجموعول على مختار صاحب الكفاية فى باب الأمارات هى الحجّية بمعنى التنبّز عند المصادفة و التعذير عند المخالفة.

ثمّ أورد عليه بأنّ التنبّيز و التعذير بمعنى حسن العقوبة على مخالفة التكليف مع قيام الحجّة عليه و عدمه مع عدمه من الأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص (1).

و كيف كان فتوضيح اعتبار نفس الحجّية كما أفاد المحقّق الأصفهاني أنّ اعتبار نفس معنى الحجّية ليس إلاّ كون الشىء بحيث يصحّ الاحتجاج به و هذا الحيثية تارة تكون ذاتية غير جعلية كما فى القطع فإنّه فى نفسه بحيث يصحّ به الاحتجاج للمولى على عبده و أخرى تكون جعلية إمّا انتزاعية كحجّية الظاهر عند العرف و حجّية خبر الثقة عند العقلاء فإنّه بملاحظة بنائهم العملى على اتباع الظاهر و خبر الثقة، و الاحتجاج بهما يصحّ انتزاع هذه الحيثية من الظاهر و الخبر.

و إمّا اعتبارية كقوله عليه السلام إنهم حجّتى عليكم و أنا حجّة الله فإنّه جعل الحجّية بالاعتبار إلى أن قال: إذا عرفت ما ذكرناه فى معنى الحجّية الاعتبارية و الانتزاعية فاعلم أنّ الحجّية المجعلولة بالاعتبار حيث إنّها أمر وضعى ليس بينه و بين الحكم الواقعى تماثل و لا تضادّ (2).

و نظير ما ذهب إليه صاحب الكفاية هو ما حكى عن المحقّق النائينى قدّس سرّه من أنّ المجموعول فى باب الطرق و الأمارات هو مجرد الطريقة و الكاشفية بالغاء احتمال الخلاف فلا يكون هناك حكم تكليفى حتّى يلزم اجتماع الضدين بل حال الأمانة هى حال القطع لأنّ الشارع اعتبرها على فى عالم التشريع فكما يكون العلم الوجدانى منجّزا مع المطابقة و معدّرا مع المخالفة فكذلك العلم التبعدى يكون منجّزا و معدّرا فكما لا مجال

ص: 583

1-1 (1) مصباح الاصول: 2، 104.

2-2 (2) نهاية الدراية: 45، 2-44.

لتوهم التضاد عند مخالفة القطع للواقع فكذلك في المقام.

وبالجملة ليس في مورد الطرق و الأمارات حكم تكليفي مجعول كي يلزم اجتماع الضدين.

وليعلم أنّ مجرد إمكان أن يكون المجعول فيها ذلك كاف في دفع الشبهة بلا حاجة إلى إثبات وقوعه إذ الكلام في إمكان التعبد بالظنّ.

مع أنّ لنا دليلا على وقوعه أيضا وهو أنّ الأمارات المعتبرة شرعا طرق عقلائية يعملون بها في أمور معاشهم وقد أمضاها الشارع و عليه يكون المجعول الشرعي في باب الأمارات ما تعلق به و استقرّ عليه بناء العقلاء و من الواضح أنّه لم يتعلّق بناؤهم على جعل حكم تكليفي في موارد الطرق و إنّما استقرّ بناؤهم على المعاملة معها معاملة العلم الوجداني و قد أمضى الشارع هذا البناء منهم فليس المجعول إلاّ الطريقيّة و المحرزيّة (1).

و لعلّ الوجه في عدوله عن الحجّية إلى الطريقيّة هو توهم أنّ المجعول بناء على جعل الحجّية هو المنجزية و المعدّرية و لازم جعل المنجزية و المعدّرية هو خرق قاعدة قبح العقاب بلا بيان إذ جعل العقاب بلا بيان تصرف في ناحية الحكم و تخصيص للقاعدة و هو غير معقول هذا بخلاف جعل الطريقيّة فإنّ تصرف الشارع حينئذ يكون في ناحية موضوع القاعدة بأن يجعل شيئا طريقا و بيانا فيشملة القاعدة فلا يوجب تخصيصا في القاعدة بل هو توسعة للقاعدة بتوسعة موضوعها و كيف كان.

فقد أورد عليهما سيّدنا الإمام المجاهد قدس سرّه بوجه:

الأول: أنّه ليس في الطرق و الأمارات جعل أبدا و أصلا لا للطريقيّة و الحجّية و لا لغيرها لا من الشارع و لا من العقلاء لأنّ مبني حجّية الأمارات هو بناء العقلاء و

ص: 584

استقرار سيرتهم عليها و تبعهم الشارع أيضا و أمضاه بمعنى أنه سكت و لم يردع عنه مع أن ذلك بمراى و منظره لا أنه جعل الحجية و الطريقية لها و ليس بناء العقلاء على جعل حجيتها أولا ثم العمل بها كما هو واضح فليس فى الأمارات جعل أصلا و أبدا.

الثانى: أنه على فرض تحقق الجعل فيها يكون المجمعول هو الحكم التكليفى لا الحجية و الطريقية لعدم دليل على ذلك إلا الروايات الواردة فى مقام الأمر بأخذ الشرائع و تلقى الأحكام من مثل يونس بن عبد الرحمن و زرارة و زكريا بن آدم و أمثالهم المستفاد منها إيجاب العمل بقولهم و أخبارهم فتتزع من هذا الإيجاب الشرعى الحجية و الوسطية و لا يكفى فى المقام إثبات جعل الوسطية و الطريقية ما لم يدلّ الدليل على وقوعه فى الشريعة المقدسة.

الثالث: أنه لو سلّمنا ذلك كان إشكال ابن قبة و هو لزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال باق بحاله و لا يدفع بذلك لما ذكرنا فى تقريب الإشكال من أن جعل حجية الخبر الذى قد يؤدى إلى مخالفة الواقع يضادّ الحكم الواقعى.

و أمّا قياس الأمارات بالعلم فهو ممنوع فإنّ طريقية العلم و العمل على طبقه تكوينية، و ليست بجعل الشارع حتى يلزم التضادّ فى صورة المخالفة بخلاف الأمارات لو قلنا: بأنها مجعولة أو أذن الشارع فى العمل بها (1).

لا- يقال إنّ إمضاء بناء العقلاء على لزوم العمل بالأمارات أيضا قد يؤدى إلى خلاف الواقع لأنّ تقول: نعم و لكن لا مانع منه بعد حمل الواقعى على الشائى حيث إنّ الأمر دائر بين وقوع المفسدة العظيمة التى تصير سببا لإهمال جميع الأحكام و بين جعل التعبد بالأمارات و الإغماض عن الحكم الواقعى فى بعض الموارد التى لا تصادف الأماراة الواقع و رفع اليد و صرف النظر عنه مع وجوده واقعا و عدم تغييره عمّا هو

ص: 585

عليه و من المعلوم أنّ الراجح أنّ الشارع لم يرد الحكم الواقعيّ الذي يخالفه الأمانة فعلا لأجل الاضطرار إلى ذلك و عدم المحيص عنه و حينئذ فالأحكام الواقعيّة في مورد الأمارات المؤدّية إلى خلاف الواقع محفوظة لكنّها شائيّة لا فعليّة (1).

يمكن أن يقال: أوّلا إنّ استقرار البناء على العمل بالطرق و الأمارات يكون مسبقا بجعل الأمارات و الطرق كالعلم في الطريقيّة أو الحجّيّة إذ بنائهم عليها ليس بلا وجه مع كونها لا تتمّ في الطريقيّة و كان باب العلم مفتوحا فلا ينافي استقرار البناء على العمل مع جعل الطريقيّة أو الحجّيّة قبل ذلك فامضاء الشارع يرجع إلى إمضاء الطريقيّة أو الحجّيّة بل يمكن أن يقال: إنّ اعتبار طريقيّة الأمارات إلى الواقع يوجب جواز إسناد مؤدّاهما إلى المولى و مقتضاه هو صحّة الاحتجاج بها و عليه فالحجّيّة تكون في طول اعتبار الطريقيّة و عملهم عليها مسبوق بهذه الاعتبارات.

و ثانيا إنّ لحن طائفة من أدلّة اعتبار الأخبار يساعد مع جعل الطريقيّة كقوله عليه السّلام «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا» لأنّه يرجع إلى الأمر بإلغاء احتمال الخلاف و المعاملة مع الخبر معاملة العلم و اليقين كما أنّ لحن أدلّة اعتبار قول المفتي يساعد مع الحجّيّة كقول مولانا الإمام الثاني عشر عجل الله تعالى له الفرج إنهم حجّتي و أنا حجّة الله و لا ينافي ما ذكر الأمر بأخذ الأحكام و تلقّيها من مثل يونس بن عبد الرحمن و زرارة و زكريّا ابن آدم و أمثالهم لأنّه من باب التصرّع على الطريقيّة أو الحجّيّة بل مقتضى الجمع بين أدلّة الاعتبار هو اعتبار الطريقيّة التي توجب الحجّيّة فيترتب عليه وجوب الأخذ و التلقّي.

و ثالثا إنّ المقصود من احتمال أن يكون المجعول هو الحجّيّة أو الطريقيّة هو دفع الشبهات و المحاذير بمجرد إمكان إرادة ذلك فلا حاجة في الجواب عن الشبهة إلى

ص: 586

الإثبات كما نصّ عليه المحقّق النائينى قدّس سرّه حيث قال: وليعلم أنّ مجرد إمكان أن يكون المجعول فيها ذلك كافٍ في دفع الشبهة بلا حاجة إلى إثبات وقوعه؛ إذ الكلام في إمكان التعبد بالظنّ.

ثمّ إنّ لا فرق بين الحجّية و الطريقة في دفع الشبهة؛ فإنّ التضادّ و المناقضة يرتفعان بعدم جعل الحكم المخالف للواقع سواء كان المجعول هو الحجّية أو الطريقة.

و دعوى: ترجيح الطريقة على الحجّية بأنّ مجرد الحجّية و إن سوّغت ترتب العقاب إلّا أنّها لا تجوّز نسبة مفاد الأمانة إلى المولى كما في أطراف العلم الإجمالي و الشبهة قبل الفحص عن الحكم، و من المعلوم جواز إسناد مفاد الأمارات القائمة على الحكم إليه تعالى، فلا بدّ و أن يكون المجعول هي الطريقة (1).

مندفعة: بأنّ ما ذكر من الفرق يتمّ فيما إذا لم يكن مورد الحجّية من الأمارات كالشبهة قبل الفحص أو احتمال خصوص كلّ طرف من أطراف المعلوم بالإجمال، بخلاف ما إذا كان مورد الحجّية من الأمارات؛ فإنّ اعتبار الحجّية للأمانة لا ينفكّ عن اعتبار الطريقة و بعد تاميّة الطريق بإلغاء احتمال الخلاف جاز إسناد مفاده إلى الواقع، بل الحجية متفرّعة على الطريقة. ثمّ ربّما يشكّل في جعل الطريقة من العقلاء أو الشارع بأنّ مقتضى اعتبار الوصول بنحو تحقيق الموضوع أن يكون الأثر العقلي مرتّباً على الأعمّ من الوصول الحقيقي و الاعتباري، مع أنّه ليس ترتّب الأثر على الوصول من باب ترتّب الحكم الكلّي على الموضوع الكلّي بنحو القضايا الحقيقيّة حتّى يكون القطع من أفرادها المحقّقة الوجود و الظنّ مثلاً من أفرادها المقدّرة الوجود التي يحقّقها الشارع باعتباره وصولاً، بل هذا الأثر إنّما استفيد من بناء العقلاء عملاً على المؤاخذه على التكليف الواصل قطعاً أو الواصل بخبر الثقة ففي ما لا بناء عملي لهم على اتّباعه

ص: 587

لا- معنى لتحقيق الموضوع وفيما كان لهم بناء عمليّ كخبر الثقة لا حاجة إلى اعتباره لترتيب ذلك الأثر إلا بعنوان الإمضاء ولا معنى لإمضاء الاعتبارات إلا- باعتبار يماثل ذلك الاعتبار وترتب أثر يوافق ذلك الأثر وإلا فترتب الأثر العقلاني لا يتوقف إلا على بناءهم و اعتبارهم لا على اعتبار الشارع (1). ويمكن الجواب عنه بأنه لا مانع من أن يكون ترتب الأثر على الوصول وهو جواز المؤاخظة من باب ترتب الحكم الكليّ العقلي على الموضوع الكليّ بنحو القضية الحقيقية فكما أنّ حكم العقل بلزوم إطاعة المولى مترتب على الموضوع الكليّ فلذا يشمل المحققة والمقدرة ولو بمثل اعتبار المطاعية لفرد أو استصحاب الأمر والنهي فكذلك يحكم العقل بترتب الأثر على التكليف الواصل بنحو القضية الحقيقية وعليه فيشمل كلّ مورد يتحقق الوصول سواء كان حقيقياً أو اعتبارياً باعتبار العقلاء أو اعتبار الشارع فالأثر العقلي يكون مترتب على الأعم من الوصول الحقيقي والاعتباري ونتيجة ذلك أنه لا إشكال في جواز اعتبار الوصول بنحو تحقيق الموضوع حتى يوجب تعميم الأثر العقلي المترتب على التكليف الواصل فيصحّ المؤاخظة على الواصل بالاعتبار كما يصحّ المؤاخظة على الواصل الحقيقي وبالجملة جعل الطريقة معقول وهي ملازمة مع الحجية فتدبر جيداً.

و كيف كان فإشكال المناقضة والتضادّ بحسب الأحكام مندفع بجعل الطريقة أو الحجية. نعم، يبقى الإشكال من ناحية لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال؛ فإنه باق على حاله، كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سرّه؛ إذ جعل الحجية أو الطريقة ربّما يؤدي إلى مخالفة الواقع، ولا يدفع إلا بحمل الواقعي على الشأني دفعا عن الوقوع في المفسدة العظيمة. والاكْتفاء بمجرد جعل الحجية أو الطريقة وإبقاء الواقع على الفعلية لا يدفع الإشكال، كما لا يخفى.

ص: 588



ولقد أفاد وأجاد في مباحث الحجج حيث قال: هذا الوجه لا محصّل له؛ لأنّ الجعل المذكور إن كان غير مستلزم لموقف عملي من قبل المكلف فعلاً أو تركاً فلا أثر لجعل مثل هذا الحكم الوضعي ولا يكون موضوعاً لحكم العقل بلزوم الإطاعة.

وإن كان مستلزماً لذلك فإن كان غير ناشئ عن مبادئ الحكم التكليفي من ورائه من إرادة و شوق نحو الفعل أو كراهة و بغض فهذا وحده كاف لدفع المحاذير المتوهّمة في المقام سواء كان الحكم الظاهري بحسب صياغته و اعتباره القانوني من سنخ الأحكام التكليفية أو الوضعية؛ لأنّ التنافي و المحاذير الناشئة منه إنّما تنشأ بلحاظ تلك المبادئ لا بين الصيغ الإنشائية للحكمين. وإن كان ناشئاً عن ملاكات واقعية فمحذور التنافي باق على حاله سواء كانت صيغة الحكم الظاهري المجمعول من سنخ الأحكام التكليفية أو الوضعية، (1) انتهى موضع الحاجة.

بل محذور التنافي باق على جميع الوجوه، ولا يرتفع إلاّ بحمل الحكم الواقعي على الشأني دفعا لوقوع المفسدة العظيمة، وإلاّ فاختيار جعل الطريقة أو الحجية إن كان بملاحظة حفظ الحكم الواقعي على الفعلية فأشكاله ظاهر؛ لما عرفت من أنّ ذلك يوجب تحليل الحرام و تحريم الحلال، فلا مناص من رفع اليد عن الفعلية حتّى يرتفع إشكال التنافي المذكور، فلا تغفل.

فتحصّل: أنّ المحاذير المذكورة للتعبد بالأمارات بعضها يرتفع بالوجه الأخير من جعل الطريقة أو الحجية. وأمّا محذور تحليل الحرام أو تحريم الحلال و تقويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة و امتناع اجتماع إرادة الحكم الواقعي مع إرادة ما ينافيه من مؤدى الأمانة لا يرتفع بذلك، بل يحتاج إلى رفع الفعلية عن الواقعي بعد تزاممه مع مفسدة عظيمة.

ص: 589

وعليه فالأحكام الواقعية في مورد الأمارات المؤدية إلى خلاف الواقع محفوظة بنحو شأنيّة لا فعلية، ولكن لا يخفى أنّ شأنيّة هذه الأحكام من جهة المزامحة لا في نفسها؛ ولذا لو حصل العلم بها لكانت متنجزة، بخلاف الأحكام التي تكون شأنيّة في نفسها، فإنّها مع حصول العلم بها لا تكون متنجزة؛ لأنّ متعلّق العلم هو الحكم الشأني كما لا يخفى.

وهذا هو أساس الجواب عن المحاذير المذكورة للتعبّد بالأمارات؛ إذ مع حمل الأحكام الواقعية على الشأنيّة يرتفع المحذورات بحذاويرها سواء كانت في ناحية المبادئ أو الملاكات أو المنتهى؛ إذ لا إشكال في جواز اجتماع الإرادة الشأنيّة مع الإرادة الفعلية المخالفة معها. كما لا إشكال في جواز تراحم المصلحة الواقعية مع مفسدة أعظم منها و ترجيحها عليها. وهكذا لا مانع من اجتماع حكم غير فعليّ مع حكم فعليّ؛ إذ لا يقتضى غير الفعليّ الامتثال. ولا فرق في ذلك بين إن قلنا بأنّ التعبّد بالأمارات من باب الإرشاد إلى الواقع بلا جعل أو قلنا بأنّه من باب جعل الطريقة أو الحجية أو غيرهما من الوجوه. وهكذا لا تفاوت بين ما إذا قلنا بأنّ الحكم الواقعي والظاهري يجتمعان في رتبة واحدة وبين ما إذا قلنا بأنّهما لا يجتمعان في رتبة واحدة لتعدّد موضوعهما، وإن أمكن أن يقال في الأخير لا مانع من كون الحكم الواقعي فعلياً، ولا يلزم أن يكون شأنيّاً لفرض تعدّد الموضوع، إلّا أنّ تجويز سلوك الأمانة مع إمكان تحصيل العلم بالواقع وأداء الأمانة إلى مخالفة الواقع لا يمكن إلّا مع تراحم الحكم الواقعي مع مفسدة أعظم من مصلحته، فمعه يسقط الحكم الفعلي عن فعليّته، ويبقى على الشأنيّة، فهذا الجواب أيضا لا يستغنى عن الحمل على الشأنيّة، فتأمل. هذا كلّ بالنسبة إلى إمكان التعبّد بالأمارات.

إمكان التعبّد بالاصول:

واعلم أنّه يكفي ما تقدّم من بيان إمكان التعبّد بالأمارات لبيان إمكان التعبّد

بالاصول؛ لأن لزوم الاتباع عن العلم يوجب مفسدة عظيمة، ومعها تسقط الأحكام الواقعية عن الفعلية، ومع سقوطها عن الفعلية وحملها على الشائبة كما لا مانع من التعبد بالأمارات فكذلك لا مانع من التعبد بالاصول من دون فرق بين أن تكون الاصول محرزة وبين أن لا تكون كذلك.

ولقد أفاد وأجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سرّه في دفع الإشكال في التعبد بالاصول العملية حيث قال: تقرير دفع الإشكال فيها يقرب ممّا ذكرناه في الأمارات، فإنّه مع عدم قاعدة الفراغ والتجاوز يلزم مفسدة عظيمة لا يمكن تحمّلها؛ فإنّه قلّمّا يتفق لإنسان أن يخرج من صلاته أو من الوقت ويتيقن الإتيان بجميع ما يعتبر في الصلاة، بل إذا لاحظنا الصلوات المأتى بها سابقا في السنوات الماضية فالغالب عدم حصول اليقين بالإتيان بتمام أجزائها ومراعاة شرائطها تامّة وعدم الإخلال بها سهوا ونسيانا فلو لا اعتبار قاعدة الفراغ شرعا كان عليه أن يأتي بها أى بكلّ ما يشكّ فيه أداء وقضاء، وهذا عسر شديد و حرج عظيم لا يتحمّلها أكثر الناس.

و حينئذ فمع تشريع الاصول دفعا للحرج والضرر والخروج عن الدين بعدم التزام المكلفين بالأحكام الشرعية مع علم الشارع بأنّها قد تخالف الواقع لا بدّ أن يرفع اليد عن الحكم الواقعي ويغمض النظر عنه في موارد مخالفتها للواقع وعدم إرادته له فعلا مع الترخيص في العمل بالأمارات والاصول مع وجود الحكم الواقعي وتحققه و ثبوته لجميع المكلفين، لكنّه ليس بفعل بل شأنى حينئذ. (1)

و إليه يؤوّل ما في الكفاية من الفعلي من بعض الجهات؛ فإنّ المراد منه هو الحكم الفعلي الذي يسقط عن الفعلية من جهة منافاته مع فعلية ما يخالفه من الأحكام الظاهرية سواء كانت هي مفاد الأمارات أو الاصول، ولذا جعل الحمل على

ص: 591

الشأنية جواباً عن الإشكالات الواردة على التعبد بالاصول والأمارات؛ لتعبيره في مقام دفع إشكال منافاة الإذن في الإقدام و الاقتحام في الاصول مع المنع فعلاً بحسب الواقع كما إذا صادف الحرام وإن كان الإذن في الإقدام لأجل مصلحة في نفس الإذن لا المأذون فيه: «بأنه لا محيص في مثله إلا عن الالتزام بعدم انقداح الإرادة أو الكراهة في بعض المبادئ العالية أيضاً كما في المبدأ الأعلى، لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي بمعنى كونه على صفة و نحو لو علم به المكلف لتنجز عليه كسائر التكليف الفعلية التي تنتج بسبب القطع بها» (1).

وذلك لأن التعبير «في مثله» في كلامه ظاهر في عدم اختصاص الجواب المذكور بالاصول، وعليه يأتي الجواب في الأمارات أيضاً ولعل قوله: «فافهم» -بعد الجواب عن إشكال المضادة في التعبد بالأمارات عنها من جهة كون أحدهما طريقاً ناشئاً عن مصلحة في نفس الحكم الطريقي لا عن مصلحة في متعلقه، و الآخر واقعياً حقيقياً ناشئاً عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه- إشارة إليه؛ فإن الجواب المذكور لا يدفع المنافاة في تحليل الحرام أو تحريم الحلال كما عرفت.

وبالجملة: فالجواب الصحيح الكامل عن المحذورات بأن الواقعيات بعد منافاتها مع الأحكام الظاهرية محمولة على الشائبة بمعنى الساقطة عن الفعلية من جهة المنافاة المذكورة، لا الشائبة التي لم تبلغ إلى المرتبة الفعلية.

فلا يرد على هذا الجواب أن مقتضى شائبة الواقعيات هو عدم لزوم الإتيان بها عند العلم بها فضلاً عن قيام الأمارات عليها؛ ضرورة عدم لزوم امتثال الأحكام التي لم تصر فعلية و لم تبلغ مرتبة البعث و الزجر مع أن لزوم الإتيان بالواقعيات عند العلم بها أو قيام الأمارات عليها من الواضحات.

ص: 592

وذلك لما عرفت من أنّ ما ذكرناش عن الخلط بين الشائبة التي لم تبلغ مرتبة البعث و الزجر و الشائبة التي بلغت تلك المرتبة ولكن سقطت عنها من جهة منافاة الأهمّ و من المعلوم أنّ الثانية إذا تعلّق بها العلم أو قامت عليها الأمانة و جب الإتيان بها بلا كلام، فلا تغفل.

ص: 593

### الفصل الثالث

فى الوجوه التى استدلّ بها على استحالة التعبد بغير العلم من الأمارات و أجوبتها بناء على طريقّة الأمارات.

أحدها أنّ التعبد بغير العلم من الأمارات محال لرجوعه إلى اجتماع المثليين فيما إذا أصاب غير العلم أو اجتماع الضدين فيما إذا أخطأ بناء على القول بالتخطنة و إلاّ لزم من التعبد بغير العلم أن لا يكون هناك أحكام غير مؤديّات الأمارات و هو التصويب الذى لا نقول به.

و الجواب عنه أنّ التعبد بالأمارات من باب مجرد الكشف عن الواقع فلا- يلاحظ فى التعبد لها إلاّ الإيصال الى الواقع و لا مصلحة فى سلوك هذه الطرق وراء مصلحة الواقعيّات و عليه فلا مضادّة و لا اجتماع المثليين إذ فى هذا الفرض لا يكون إلاّ حكم واحد و إنّما التعدد فى مجرد الإنشاء لغرض الوصول و الأمر ليس إلاّ للإرشاد الى الواقع.

و دعوى أنّ ذلك منوط بعلم الشارع العالم بالغيب بدوام موافقة هذه الأمارات بالنسبة الى الواقع أو منوط بعلمه بكونها أغلب مطابقة من غيرها و إلاّ فلا يصحّ التعبد بها من باب الإرشاد الى الواقعيّات إلاّ مع تعدّر باب العلم لأنّ لزم مخالفة الأمارات أحيانا للواقع هو تقويت الواقعيّات على المكلف و لوفى موارد النادر و عليه

فالتعبّد بالأمارات مع انفتاح باب العلم وبقاء الواقعيّات على الإرادة الجدّيّة مستلزم للتفويت وهو قبيح.

مندفعة بأنّ القبح المذكور فيما إذا لم يكن تحصيل الواقعيّات مستلزماً للأفْسُد وإلاّ فلا إشكال في التعبّد بغير العلم ولو في زمان الانفتاح.

إذ إلزام الناس في زمان الانفتاح على العمل بالعلم والسؤال عن أئمّتهم عليهم السّلام يوجب ازدحام الشيعة على بابهم وتجمعهم حول دارهم وهو ممّا يوجب ازدياد بغض الأعداء وعزمهم على قتل الأئمّة عليهم السّلام وهدمهم بحيث لم يبق معه مجال لنقل الأحكام منهم.

كما أنّه لا مجال لوجوب الاحتياط لكون فساده أظهر لأنّه مستلزم لاختلال النظام أو الحرج الشديد ورغبة الناس عن الدين.

ففي هذه الصورة لا مجال لدعوى القبح في التعبّد بالأمارات ولو مع انفتاح باب العلم.

و الأحكام الواقعية في هذه الموارد تسقط عن الفعلية إذ لا يمكن التحفّظ التامّ بالنسبة إليها مع تزامنها مع الأفْسُد في مقام الامتثال.

ثانيها: أنّه يلزم من التعبّد بغير العلم تكليف بالمحال وهو طلب الضدّين عند عدم الإصابة.

و الجواب عنه واضح بعد ما عرفت من سقوط الأحكام الواقعيّة عن الفعلية عند عدم الإصابة.

ثالثها: أنّه يلزم من التعبّد بغير العلم تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فيما إذا أدّى التعبّد بغير العلم إلى عدم وجوب ما هو واجب في الواقع أو عدم حرمة ما هو حرام في الواقع.

و الجواب عنه أنّه لا مانع منه بعد تزامنه بما هو أفْسُد.

رابعها: أنّ الأمانة ربّما تقوم على وجوب ما هو مباح واقعا أو على حرمة ما هو مباح كذلك و لازم حجّية الأمانة هو الإلزام بشيء من الفعل أو الترك من دون أن تكون فيه مصلحة أو مفسدة ملزمة مع أنّا نقول بتبعية الأحكام الشرعية للمصالح و المفسد و لعلّ هو مراد من يقول إنّ حجّية الأمانات تستلزم تحريم الحلال أو ايجابه.

و الجواب عنه أيضا بأنّ العقل يحكم بلزوم ذلك بعد تراحم المفسد و المصالح الواقعية بالأفسد منها و دوران أمر المكلف بين إدراك الواقع و الوقوع فى الأفسد و بين عدم إدراك الواقع و عدم الوقوع فى مفسدة أعظم.

و ذلك لما عرفت من سقوط الواقع عن الفعلية عند مزاحمته مع وجود المانع.

هذا كلّ بناء على عدم القول بالإجزاء فى الأمانات و الاصول.

و أمّا على القول بالإجزاء فلا مجال للجواب المذكور من أنّه ليس فى متن الواقع إلّا الحكم الواقعي لأنّ الظاهر من أدلّة اعتبار الأمانات أنّ موردها يكفى لتحقّق امتثال التكاليف المعلومة بالإجمال فمع انكشاف الخطأ يحكم بصحّة ما أتى به طبقا للأمانات و الأصول و هذا لا يساعد مع كون الأمانات لإرشاد المحض فإنّ مقتضى كونها للإرشاد أنّ مع التخلف لا مجال للحكم بالصحّة إذ الواقعيّات باقية على ما عليها فيجب الإتيان بها ما دامت باقية.

و لكن الذى يسهّل الخطب أنّ الاستفادة من أدلّة اعتبار الأمانات حينئذ هو حكومة مفادها على الواقع و الحاكم و المحكوم ممّا يجتمعان و لا مضادّة بينهما و إن كانا مولويين.

و مع الحكومة لا يبقى الواقع على الفعلية بل الحكم الظاهري الذى هو حاكم بالنسبة الى الواقع فعلى فى ظرف الشكّ و يكون العمل على وفقه مجزيا و مع سقوط الواقع عن الفعلية فلا يرد المحاذير المذكورة على القول بالإجزاء أيضا.

و خلاصة الجواب فى الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري بناء على الطريقتين



واعتبار الأمارات بلسان أنّها هي الواقعيّات سواء قلنا بالإجزاء أو لم نقل هو أنّ الواقعيّات لا تبقى على الفعليّة.

والمراد من هذا الجمع ليس أنّ الحكم الواقعي واقف في مرحلة الإنشاء فيما لو خالفته الأمارات حتّى يقال إنّ هذا لا يساعد اشتراك الجاهل والعالم في الأحكام الواقعيّة إذ الحكم الواقعي الواقف في مرحلة الإنشاء ليس محرّكا ولو حصل العلم به.

بل المراد أنّ الحكم الواقعي بلغ مرتبة الفعليّة كحكم العالم ولكن بعد تراحمه بمفاسد أخرى أو بعد ابتلائه بالأدلة الحاكمة تسقط عن الفعليّة بحيث لو علم به وارتفعت المفاسد أو ارتفع الحاكم كان مأخوذاً ولو فيما سيأتي من الأعمال. وعليه فحديث الاشتراك في الأحكام بين العالم والجاهل باق على قوّته و لا منافاة بينه وبين الجمع المذكور.

هذا كلّه أيضا بناء على اعتبار الأمارات من باب الطريقيّة المحضّة كما عليه بناء العقلاء وأمضاه الشارع لأنّه لم يجعل طريقا خاصّا في إحكامه ولم يلاحظ في التعبد بالأمارات إلاّ الإيصال الى الواقع فلا مصلحة في سلوك هذه الأمارات و الطرق وراء مصلحة الواقع.

### **أجوبة الوجوه المذكورة بناء على السببيّة و اختلاف المرتبة:**

و أمّا الجواب عن محذورات التعبد بالأمارات بناء على السببيّة بدعوى أنّ التعبد بالطرق الظنّيّة يكون من جهة وجود المصلحة فيها في الجملة إمّا في الفعل أو في سلوك الطريق فهو موقف على تصوّر السببيّة و هي على وجوه:

منها أن يكون الحكم سواء كان فعليّا أو شأنيّا تابعا للأمارات بحيث لا يكون في حقّ الجاهل مع قطع النظر عن قيام الأمارات و عدمه حكم في الواقع وهذا هو التصويب الباطل عند أهل الصواب من التخطئة و قد تواترت الأخبار بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل و عليه فلا يمكن الجواب عن وجوه استحالة التعبد

بالأمارات بهذا الوجه بدعوى أنّ الحكم عليه واحد و هو مفاد الأمارات فلا يلزم من التعمّد بالأمارات اجتماع الضدّين أو المثلين لا فى الأحكام و لا فى مبادئها و لا فى ملاكاتها.

و منها أن يكون الحكم الفعلى تابعا للأمارات بمعنى أنّ لله فى كلّ واقعة حكما يشترك فيه العالم و الجاهل لو لا قيام الأمارات على خلافها بحيث يكون قيامها مانعا عن فعليّة الأحكام لكون مصلحة سلوك الأمارات غالبية على مصلحة الأحكام الواقعيّة.

و عليه فالأحكام الواقعيّة شأنيّة فى حقّ الظانّ بخلافه و فعلى فى حقّ غير الظانّ بخلافه.

و هذا أيضا تصويب مجمع على خلافه لأنّ الحكم الواقعى ليس بحيث لو علم به لتنجّز لأنّه شأنى محض و اللازم فى الاشتراك هو الذى لو علم به لتنجّز.

و منها أن يكون العمل على طبق الأمانة و الالتزام به فى مقام العمل بعنوان أنّه هو الواقع و ترتيب الآثار الشرعيّة المترتبة عليه واقعا مشتملا على مصلحة سلوكيّة من دون احداث مصلحة فى نفس الفعل فأوجبه الشارع و معنى إيجاب العمل على الأمانة و جوب تطبيق العمل عليها لا و جوب إيجاد عمل على طبقها إذ قد لا تتضمن الأمانة إلزاما على المكلف كما إذا تضمنت استحباب شىء.

و تلك المصلحة لا بدّ أن يكون ممّا يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع لو كان الأمر بالعمل به مع التمكن من العلم و إلا كان تفويتنا لمصلحة الواقع و هو قبيح.

و هذا الوجه ليس بتصويب إذ المصوّبة لا يقولون بوجود حكم الله فى الواقع و فى هذا الوجه الحكم الواقعى موجود و اللازم هو و جوب تطبيق العمل على الأمانة بعنوان أنّها طريقة الى الواقع فإذا كانت الأمانة مخالفة للواقع كان الحكم الواقعى موجودا بحيث لو علم به لما كان معذورا و مما ذكر من المصلحة السلوكية يمكن

إذ الحكم الواقعي موجود معها وإنّما كان متزاحما بما يمنع عن تأثيره وهو في الواقع يكون بحيث لو علم به لا يعذر فيه إلاّ بإتيانه.

فلا يلزم من القول بمصلحة سلوكيّة التصويب كما لزم ذلك من الوجه الأوّل والثاني لعدم حكم فعلى فيهما غير مؤدّى الأمانة.

لا- يقال إنّ السلوك ليس أمرا وراء نفس الفعل الذي يوجد المكلّف ويكون محكوما بالحكم الواقعي كصلاة الجمعة مثلا وفي مقام التحقّق لا ينفكّ عنه فصلاة الجمعة التي يوجد المكلّف هي بعينها محقّقة للسلوك وصادق له وليس تحقّق السلوك إلاّ بنفس هذا الفعل.

والقول بالسببيّة إنّما يتمّ إذا كان هناك عنوان ذو مصلحة وراء العناوين الواقعيّة حتّى يقال بأنّ المسألة من مصاديق اجتماع الأمر والنهي وليس الأمر كذلك فإنّ العنوان المتوهّم هنا هو سلوك الأمانة وليس السلوك إلاّ عبارة أخرى عن العمل بمؤدّى الأمانة فلو قامت الأمانة على وجوب الجمعة ولو فرضت حرمة واقعا لزمتم المحذورات ولو فرض كون قيام الأمانة سببا لحدوث ملاك فيها وجب الكسر والانكسار بين الملاك الذاتيّ والطاريّ وكان الحكم تابعا لأقواهما فهذا البيان لا يصحّ الجمع بين الحكمين.

لأنّنا نقول نمنع عدم كون السلوك عنوانا آخر وراء العناوين الواقعيّة إذ السلوك هو اعتناء بقول العادل وتصديق عملي له بتطبيق العمل على وفق قوله وحصص الأعمال فيما أخبر به العادل وهذا العنوان غير عنوان أصل العمل والمفروض أنّه مشتمل على مصلحة ملزمة.

فكما أنّ التقليد أمر وراء نفس العمل فكذلك أتباع العادل في قوله عنوان آخر غير الإتيان بالمؤدّى. وعليه فلا يجتمع الحكمان المتضادان في عنوان واحد والحكمان

المذكوران لو وصلا يتزاحمان. وأما مع عدم وصول أحدهما و هو الحكم الواقعي فلا يتزاحمان.

لا- يقال إنَّ السببية بهذا المعنى ممَّا لا يمكن الالتزام به لكونه مستلزما لتبدل الحكم الواقعي بنوع من التصويب إذ لو فرض كون سلوك الأمانة مشتقاً على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفاتنة لا يعقل تعلق الإيجاب بالواقع يقينا لكونه ترجيحاً بلا مرجح بل لا بد من تعلق الإيجاب بالواقع و سلوك الأمانة تخييراً و هذا نوع من التصويب و يدل على بطلانه الإجماع و الروايات الدالة على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل.

لأننا نقول و يمكن الجواب عنه بأنَّ الأمارات و اعتبارها و سلوكها في طول الأحكام الواقعية و التخيير فرع كون سلوك الأمانة في عرض الأحكام الواقعية و المفروض خلافه فتحصل أنَّ التعمد بالأمارات بناء على السببية أيضا ممكن بعد ما عرفت المراد من المصلحة السلوكية فالحكم الواقعي على هذا المبنى أيضا موجود و إنما سقط الأمر به عن التأثير لمزاحمته مع المصلحة السلوكية فيصير شائياً و لكن يكون بحيث لو علم به لا يعذر في تركه فيجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري باختلاف المرتبة لصيرورة الحكم الواقعي شائياً و الحكم الظاهري فعلياً.

### أجوبة الوجوه المذكورة بتعدد الموضوع و اختلاف الرتبة:

ثم لا يذهب عليك أنَّ الشيخ الأعظم قدس سره أجاب عن المحذورات بتعدد الموضوع حيث قال يعتبر في التضاد ما يعتبر في التناقض من الوحدات الثمانية و من الوحدات المعتمدة في التناقض هي وحدة الموضوع و عليه فلا- تضاد بين الحكم الواقعي و الظاهري لتعدد موضوعهما فإنَّ موضوع الأحكام الواقعية هي الأشياء بعناوينها الأولية و موضوع الأحكام الظاهرية هي الأشياء بعناوينها الثانوية أى بعنوان أنها مشكوك فيها فلا تضاد بين الحكم الواقعي و الظاهري بعد اختلاف الموضوع فيهما.

أورد عليه بأن الإهمال في مقام الثبوت من نفس الحاكم الجاعل للأحكام غير معقول بأن يجعل الحكم لموضوع لا يدري أنه مطلق أو مقيد فالحكم الواقعي بالنسبة الى حال العلم والشك إما أن يكون مطلقاً فيلزم اجتماع الضدين إذ الحكم الظاهري وإن لم يكن في مرتبة الحكم الواقعي إلا أن إطلاق الحكم الواقعي يشمل مرتبة الحكم الظاهري وإما أن يكون مقيداً بحال العلم فيلزم التصويب المجمع على بطلانه و أجيب عن هذا الإيراد بأن تصوّر ما يكون موضوعاً للحكم الواقعي الأولى مبنية على قطع النظر عن الحكم لأن المفروض كون الموضوع موضوعاً للحكم فتصوّره يلزم أن يكون مجرداً عن الحكم و تصوّره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا بدّ وأن يكون للحاكم ولا يمكن الجمع بين لحاظ التجرد عن الحكم و لحاظ ثبوته فحينئذ متى تصوّر الأمر صلاة الجمعة بملاحظة ذاتها تكون مطلوبة و حتى تصوّرها بملاحظة كونها مشكوك الحكم تكون متعلقة لحكم آخر، فالموضوع فيهما ليس بواحد بل متعدّد.

و دعوى لزوم الإهمال مندفع بأن الموضوع في الحكم الواقعي هو العناوين الذهنية و لكن عند تعلّق الحكم بها لا يلحظ موضوعات بالتجرّد الاسمي بالنسبة إلى الوجودات الخارجية و الأحوال المتأخّرة كالشكّ و غيره وإلا فلا يكون قابلاً للامثال لأن موطنها حينئذ هو الذهن بل العناوين الذهنية تكون موضوعات للأحكام بالتجرّد الحرفي أي في حال تجرّدها على الوجودات و الأحوال المتأخّرة و عليه فالعلم و الشكّ يكونان ممّا يكون الموضوع مجرداً عنه في حال تعلّق الحكم بالعناوين الذهنية.

و عليه فموضوع الحكم الواقعي مباين مع موضوع الحكم الظاهري إذ الموضوع في الحكم الواقعي مجرد بنحو التجرد الحرفي عن الشكّ في الحكم بخلاف الموضوع في الحكم الظاهري فإنه متقيّد بالشكّ في الحكم موضوعاً أو مورداً و مع المباشرة و المغايرة في الموضوع فالموضوع في الحكم الواقعي لا يشمل حال الشكّ و مع عدم الإطلاق فلا مزاحمة و لا تضادّ.

و عليه فالحكم الواقعي فعلي كالحكم الظاهري من دون محذور لتعدد موضوعهما وإنما لا يكون الحكم الواقعي منجزا لعدم وصوله بل موضوع الحكم الظاهري مترتب على عدم وصول الحكم الواقعي فهما فعليان مترتبان كما أن حكم المهتم بناء على تصوير الترتب مترتب على ترك الأهم.

و لا يلزم من ذلك إهمال لأن المتكلم في مقام بيان حكم العناوين الأولى و لكن إطلاقه لا يشمل الأحوال المتأخرة لفرض ملاحظته مجردا عن الأحوال المتأخرة بالتجرد الحرفي كما عرفت فالموضوع في الأحكام الواقعية ليس متقيّدا بالعلم حتى يلزم التصويب و لا يكون مطلقا حتى يلزم اجتماع الضدين بل يكون مجردا بالتجرد الحرفي فتدبر جيدا. فالموضوع فيهما غير واحد بل رتبة موضوع الحكم الظاهري متأخر طبعا عن موضوع الحكم الواقعي بمرتبتين.

و أجاب صاحب الكفاية عن المحاذير المذكورة بأن المجمعول في باب الطرق و الأمارات هو الحجية لا الحكم التكليفي و الحجية موجبة للمنجزية مع المطابقة مع الواقع و المعدرية مع المخالفة.

و عليه فالتعبّد بالأمارات لا يوجب اجتماع الحكمين سواء كانا مثلين أو ضدين إذ ليس المجمعول إلا الحكم الواقعي فقط.

و بيان ذلك أن اعتبار نفس معنى الحجية ليس معناه إلا كون الشيء بحيث يصح الاحتجاج به و هذا المعنى إما يكون ذاتيا كما في القطع و إما جعليا انتزاعيا كحجية الظواهر و حجية الأخبار الواردة عن الثقات أو جعليا اعتباريا كقوله عليه السلام إنهم حجتي عليكم.

فإذا عرفت ما ذكرناه في معنى الحجية الاعتبارية و الانتزاعية ظهر لك أن الحجية ليست إلا أمرا وضعيا و عليه ليس بين الحجية و الحكم الواقعي تماثل و لا تضاد حتى يلزم من التعبّد بالأمارات اجتماع المثليين أو اجتماع الضدين.

ثم إنَّ نظير ما ذهب إليه صاحب الكفاية هو ما حكى عن المحقِّق النائيني قدس سرّه من أنَّ المجعول في باب الطرق والأمارات هو مجرد الطريقيّة والكاشفيّة بالأمر بإلغاء الخلاف و عليه أيضا لا يكون هنا حكم تكليفيّ حتّى يلزم من اجتماع الحكم الظاهري و الواقعي اجتماع المثليين أو الضدّين بل حال الأمانة حال القطع في عدم جعل الحكم التكليفيّ.

و لعلّ وجه عدول المحقِّق النائينيّ ممّا ذهب إليه صاحب الكفاية هو توهم أنّ المجعول بناء على جعل الحجّية هو المنجزية و المعذرية و لازم هذا الجعل هو احترام قاعدة عقليّة و هي قبح العقاب بلا بيان إذ جعل العقاب بلا بيان تصرف في ناحية الحكم و من المعلوم أنّه تخصيص للقاعدة العقليّة و هو غير معقول.

هذا بخلاف جعل الطريقيّة فإنّ تصرف الشارع حينئذ يكون في ناحية موضوع القاعدة فإنّه يرجع إلى جعل الموضوع فإنّه جعل شيء طريقا و أمانة فيشملة القاعدة المذكورة فلا يوجب تخصيصا في القاعدة بل هو توسعة لها بتوسعة موضوعها.

أورد على صاحب الكفاية و النائينيّ بأنّه لا دليل على جعل في الطرق والأمارات لا بمعنى جعل المنجزية و لا بمعنى جعل الطريقيّة بل مدرك حجّية الأمارات هو بناء العقلاء و سيرتهم على العمل بها من دون جعل و الشارع تبعهم في ذلك و أمضى ما بنوا عليه.

و دعوى أنّ إمضاء بناء العقلاء على لزوم العمل بالأمارات قد يؤدّي إلى خلاف الواقع.

مندفعة بما مرّ من أنّه لا مانع منه بعد حمل الحكم الواقعي على الشأنيّ.

يمكن أن يقال إنّ لحن طائفة من أدلّة اعتبار الأخبار يساعد مع جعل الطريقيّة كقوله عليه السّلام «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا» لأنّه يرجع إلى الأمر بإلغاء احتمال الخلاف و المعاملة مع الخبر معاملة العلم و اليقين كما أنّ لحن أدلّة اعتبار قول

المفتى يساعد مع الحجية كقول مولانا الإمام الثاني عشر عجل الله تعالى فرجه الشريف «إنهم حجتي وأنا حجة الله» ولا ينافي ما ذكر الأمر بأخذ الأحكام وتلقيها لإمكان الجمع بين الأخبار باعتبار الطريقتين وهي توجب الحجية فيرتب عليه وجوب الأخذ والتلقي.

ثم لا يخفى عليك أن إشكال المناقضة أو التضاد وإن ارتفع بجعل الطريقتين أو الحجية.

ولكن يبقى الإشكال من ناحية لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال فإنه باق على حاله إذ جعل الطريقتين أو الحجية ربما يؤدي إلى مخالفة الواقع.

ولا يدفع هذا الإشكال إلا بما مر من الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بحمل الواقعي على الشأني وعليه فالافتاء بمجرد جعل الحجية أو الطريقتين وإبقاء الواقع على الفعلية لا يدفع الإشكال المذكور بل أساس الجواب عن المحاذير المذكورة في التعبد بالأمارات هو يحمل الأحكام الواقعية على الشأنيّة من ناحية التزاحم بينها وبين مفسد لزوم الاتباع عن العلم وعدم جواز التعبد بالأمارات فتدبر جيدا.

### إمكان التعبد بالاصول

واعلم أنه يكفي ما تقدم من بيان إمكان التعبد بالأمارات لإمكان التعبد بالاصول أيضا وذلك لأن لزوم الاتباع عن العلم وعدم جواز التعبد بالاصول يوجب ترتب مفسد عظيمة من العسر الشديد والحرغ العظيم لا يتحملها أكثر الناس ومعها تسقط الأحكام الواقعية عن الفعلية فمع سقوطها عن الفعلية وحملها على الشأنيّة لا مانع من التعبد بالاصول كما لا مانع من التعبد بالأمارات.

ولا فرق في ذلك بين أن تكون الأصول محرزة وبين أن لا تكون كذلك وبالجملة فالجواب الصحيح الكامل عن المحذورات المذكورة في الأمارات والأصول



هو أن يقال إنّ الواقعيّات بعد منافاتها مع الأحكام الظاهريّة محمولة على الشائيّة بمعنى أنّها تسقط عن الفعلية من جهة المنافاة بينها وبين الأحكام الظاهريّة.

ودعوى أنّ مقتضى شائيّة الواقعيّات هو عدم لزوم الإتيان بها عند العلم بها فضلا عن قيام الأمارات عليها ضرورة عدم لزوم امتثال الأحكام التي لم تصر فعلية ولم تبلغ مرتبة البعث و الزجر.

مع أنّ لزوم الإتيان بالواقعيّات عند العلم بها أو قيام الأمارات عليها من الواضحات.

مندفعة بأنّ هذا الإشكال ناش من الخلط بين الشائيّة التي لم تبلغ مرتبة البعث و الزجر و الشائيّة التي بلغت مرتبة الفعلية و لكن تسقط من جهة التزاحم بين مصالحتها و بين المفسد المترتبة على الاقتصار على غيرها و من المعلوم أنّ الثانية إذا تعلّق بها العلم أو قامت عليها الأمانة و جب الإتيان بها بلا كلام فلا تغفل.

ص: 605

قال الشيخ الأعظم قدس سره: لا بدّ من تأسيس الأصل الذى يكون عليه المعوّل عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقاً أو فى الجملة، فنقول: التعبد بالظنّ الذى لم يدلّ على جواز التعبد به دليل محرّم بالأدلة الأربعة، ويكفى من الكتاب قوله تعالى:

قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ دَلَّ عَلَى أَنَّ مَا لَيْسَ بِإِذْنِ اللَّهِ مِنْ إِسْنَادِ الْحُكْمِ إِلَى الشَّارِعِ فَهُوَ افْتِرَاءٌ، وَمِنْ السَّنَةِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ -فِي عِدَادِ الْقِضَاةِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ-:

«ورجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم» ومن الإجماع ما ادّعاه الفريد البهبهاني فى بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهياً عند العوام فضلاً عن العلماء، ومن العقل تقييح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى ولو كان عن جهل مع التقصير.

نعم قد يتوهم متوهم أنّ الاحتياط من هذا القبيل، وهو غلط واضح؛ إذ فرق بين الالتزام بشىء من قبل المولى على أنّه منه مع عدم العلم بأنّه منه وبين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه أو رجاء كونه منه، وشتان ما بينهما؛ لأنّ العقل يستقلّ بقبیح الأوّل و حسن الثانى... إلى أن قال: وقد تبين ممّا ذكرنا أنّ ما ذكرنا فى بيان الأصل هو الذى ينبغى أن يعتمد عليه:

و حاصله أنّ التعبد بالظنّ مع الشكّ فى رضاية الشارع بالعمل به فى الشريعة تعبد بالشكّ من دون دليل وهو باطل عقلاً ونقلاً، وأمّا مجرد العمل على طبقه فهو غير محرّم إلاّ إذا خالف أصلاً من الاصول اللفظية، أو العملية الدالة على وجوب

الأخذ بمضمونها حتى يعلم الرافع، فالعمل بالظنّ قد يجتمع فيه جهتان للحرمة كما إذا عمل به ملتزماً بأنه حكم الله و كان العمل به مخالفاً لمقتضى الاصول اللفظية أو العملية وقد يتحقق فيه جهة واحدة كما إذا خالف أصلاً من الاصول و لم يلتزم بكونه حكم الله أو التزم به و لم يخالف مقتضى الاصول، وقد لا يكون فيه عقاب أصلاً كما إذا لم يلتزم بكونه حكم الله و لم يخالف أصلاً، و حينئذ يستحقّ عليه الثواب كما إذا عمل به على وجه الاحتياط. هذا، و لكن حقيقة العمل بالظنّ هو الاستناد إليه في العمل و الالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقّه.

فالعمل على ما يطابقه بلا استناد اليه ليس عملاً به، فصحّ أن يقال: إنّ العمل بالظنّ و التعبد به حرام مطلقاً وافق الاصول أو خالفها غاية الأمر أنّه إذا خالف الاصول يستحقّ العقاب من جهتين من جهة الالتزام و التشريع و من جهة طرح الأصل المأمور بالعمل به حتى يعلم بخلافه، و قد اشير في الكتاب و السنة إلى الجهتين، فمما اشير فيه إلى الاولى قوله تعالى قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ بالتقريب المتقدم، و قوله: «رجل قضى بالحقّ و هو لا يعلم»، و ممّا اشير فيه إلى الثانية قوله تعالى: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً و قوله: «من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر ممّا يصلحه» و نفس أدلّة الاصول. (1)

حاصله: أنّ مقتضى القاعدة أنّ التعبد و الالتزام بشيء بعنوان أنّه من قبل المولى يحتاج الى قيام الدليل و مع عدمه محرّم بالضرورة، و يدلّ عليه الأدلّة الأربعة، و يكفي في حرمة العمل بالظنّ عدم العلم بورود التعبد، لأنّ موضوعها هو عدم العلم بورود التعبد به، و لا حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبد به ليحتاج في ذلك إلى أصالة عدم وقوع التعبد به ثمّ إثبات الحرمة.

ص: 607

و هذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ، فإنه لا يحتاج في إجرائها الى إجراء أصالة عدم فراغ الذمة، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ، ففي المقام أيضا يكفي في حرمة التعبد نفس عدم إحراز ورود دليل على التعبد، و لا يحتاج إلى أصالة عدم وقوع التعبد به، فإذا شك في ورود دليل على جواز التعبد بغير العلم من الأمارات يترتب عليه حرمة التعبد بالظنّ و العمل به، فإنّ نفس الشكّ في ذلك موضوع لحرمة التعبد، لا عدم وقوع التعبد به واقعا.

و لا يخفى ما فيه، فإنّ البحث عن الحرمة التكليفية للتعبد بالظنّ خارج عن البحث الاصولي، كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه. (1)

بل الأنسب بالبحث الاصولي هو أن يقال: إنّ الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص أو بالعموم هو عدم الطريقيّة أو عدم حجّيته جزما، فلا يترتب على المشكوك اعتباره الآثار المترتبة على الطريق و الحجّة.

نعم يمكن أن يقال: إنّ مرجع البحث عن الحرمة التكليفية للتعبد بالظنّ إلى نفي الحجّية؛ لوجود الملازمة بينهما بناء على مختاره من عدم كون الحجّية مجعولة بنفسها بل هي منتزعة عن الأحكام التكليفية، و مع هذا المبني لا محيص عن بيان الأصل. إلاّ من هذا الطريق.

و يشكل ذلك بأنّ تلك الدعوى مبتنية على وجود الملازمة بين الحرمة و نفي الحجّية، و هو غير ثابت؛ لإمكان التفكيك بينهما، كما صرح به في الكفاية ضرورة أنّ حجّية الظنّ عقلا على تقدير الحكومة في حال الانسداد لا توجب صحّة الاستناد و التعبد بالظنّ.

اجيب عنه بأنّ الحجّة في حال الانسداد هو العلم الاجمالي لا الظنّ؛ فإنّ العلم

ص: 608

الإجمالى بالأحكام مع عدم جواز الاحتياط فى جميع الأَطراف و عدم احتمال الإهمال يوجب حكم العقل بترجيح الظنّ على المشكوكات و الموهومات فى مقام الاحتياط، فالظنّ ليس حجّة بما هو ظنّ بل الحجّة هو العلم الإجمالى، و مقدّمات الانسداد على تقدير الحكومة لا تنتج حجّة الظنّ، بل نتيجتها هو التبويض فى الاحتياط بالأخذ بالمظنونات دون غيرها لترجيحها على غيرها.

قال السيّد المحقّق الخونى قدّس سرّه: و على تقدير تسليم عدم انحلال العلم الإجمالى بدعوى العلم بأنّ التكليف أزيد من موارد الأخبار لا بدّ من التبويض فى الاحتياط على نحو لا- يكون مخلّاً بالنظام و لا موجبا للعسر و الحرج، فلو فرض ارتفاع المحذور بإلغاء الموهومات و جب الاحتياط فى المشكوكات و المظنونات، و إذا لم يرتفع المحذور بذلك يرفع اليد عن الاحتياط فى جملة من المشكوكات و يحتاط فى الباقي منها و فى المظنونات، و هكذا إلى حدّ يرتفع محذور الاختلال و الحرج، و يختلف ذلك باختلاف الأشخاص و الأزمان و الحالات الطارئة على المكلف و الموارد، ففى الموارد المهمّة التى علم اهتمام الشارع بها كالدماء و الأعراض و الأموال الخطيرة لا بدّ من الاحتياط حتّى فى الموهومات منها و ترك الاحتياط فى غيرها بما يرفع معه محذور الاختلال و الحرج على ما تقدّم بيانه.

فتحصّل: أنّ مقدّمات الانسداد على تقدير تماميّتها عقيمة عن إثبات حجّة الظنّ؛ لتوقّفه على قيام دليل على بطلان التبويض فى الاحتياط و لم يقدّم، فتكون النتيجة التبويض فى الاحتياط، لا حجّة الظنّ. (1)

وربّما يستدلّ أيضا لعدم وجود الملازمة و جواز التفكيك بأنّ الشكّ حجّة فى الشبهات البدويّة قبل الفحص مع أنّه لا يجوز انتساب المشكوك إليه تعالى، و نحوه

ص: 609

الاستدلال على جواز التفكيك بوجوب الاحتياط في الشبهات البدوية كلها أو بعضها فإنه حجة على الواقع مع أنه لا يصحّ معه الانتساب.

ويمكن الجواب عنه أيضا كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه بأنّ مع الشكّ في الشبهات البدوية واحتمال أن يكون البيان موجودا في الكتب المعدّة للبيان ليست قاعدة قبح العقاب بلا بيان محكمة؛ لاحتمال وجود البيان، وهو حجة على الواقع دون الشكّ، ومع يرفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وهكذا مع وجوب الاحتياط يرفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ فإنّ وجوب الاحتياط حكم عقليّ.

(1)

وبالجمله لا بأس بتقرير الأصل في المسألة بما ذكره الشيخ الأعظم قدس سرّه في فرائد الاصول بعد كون مختاره أنّ الحجية غير مجعولة بنفسها، نعم يمكن المناقشة في بعض استدلالاته، كاستدلاله بقوله تعالى: **اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمَّ عَلَى اللَّهِ تَقْتَرُونَ**. (2)

بأنّ الافتراء كما في تهذيب الاصول عبارة عن الانتساب إلى الله تعالى عمدا و كذبا إذ الافتراء لغة هو الكذب لا انتساب المشكوك فيه إليه، وعليه فلا يعمّ الافتراء المذكور في الآية لمثل المقام من المشكوكات.

ولكنّ الذي سهّل الخطب أنّ حرمة انتساب المشكوك إليه تعالى من الواضحات، ويدلّ عليها مضافا إلى حكم العقل و العقلاء بقبح الانتساب بغير علم خصوصا إلى الله تعالى الآيات و الروايات المتعددة: منها قوله تعالى: **قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ** (3).

و كيف كان فالأولى أن يقال-بعد ما عرفت من معقولية جعل الطريق و كونه

ص:610

1-1. تهذيب الاصول 86:2-88.

2-2. يونس:59.

3-3. الاعراف:33.

ملزوما للحجّية-: إن مقتضى القاعدة عند الشكّ في الطريقيّة والحجّية هو عدم الطريقيّة والحجّية، كما يدلّ عليه قوله تعالى: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً (1)**؛ لأنّ الطريقيّة من أوضح مصاديق الإغناء، فمع نفي الإغناء عن الظن لا مجال للطريقيّة.

و من المعلوم أنّ نفي الطريقيّة عن الظنّ يستلزم نفي الحجّية؛ لكونها مترتبة عليها، فلا يكون حينئذ منجزاً للواقع عند المطابقة ولا يكون معذراً عند المخالفة، هذا بحسب البحث الاصولي.

ثمّ إنّ مع عدم طريقيّة الظنّ فالمظنون بقي على ما هو عليه من أنّه ممّا لم يعلم أنّه من الله تعالى، فلا يجوز إسناده إليه تعالى؛ لأنّه قول على الله بغير علم كما دلّ عليه قوله تعالى: **قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ... وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (2)** نعم، هذا حكم فقهي لا يرتبط بالمقام بعد إمكان جعل الطريقيّة والحجّية، فتدبر جيّداً.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ الطريقيّة والحجّية موضوعان للتنجيز والتعذير بوجودهما العلمي لا بوجودهما الواقعي؛ إذ الشئ قبل وصوله ليس بطريق ولا بحجّة، فمع القطع بالطريقيّة أو الحجّية يترتب التنجيز والتعذير، لوجود موضوعهما.

و عليه فإذا شكّ في وجود الحجّة أو في حجّية الموجود فالموضوع منتف بالعلم والقطع. ولا مجال للاستصحاب حينئذ مع انتفاء الموضوع بالقطع، إذ الاستصحاب يفيد فيما إذا شكّ في وجود الموضوع، والمفروض أنّه معلوم الانتفاء كما لا يخفى.

و إليه يؤوّل ما في الكفاية حيث قال: فمع الشكّ في التعبد به يقطع بعدم حجّيته

ص: 611

1-1 (1) يونس: 36.

2-2 (2) الاعراف: 33.

وعدم ترتيب شيء من الآثار عليه؛ للقطع بانتفاء الموضوع معه (1).

ومما ذكر يظهر ما في دعوى أن عموم دليل الاستصحاب يرفع الشكّ تعبداً ويجعلنا موقنين بعدم الحجية أو الطريقية، فيترتب الحكم بما أنه ليس بطريق ولا- حجة لا بما أنه مشكوك الطريقية، وذلك لأنّ البيان المذكور يتمّ فيما إذا كان التنجيز والتعذير مترتبين على الطريق والحجة بوجودهما الواقعي، مع أنك عرفت أن الطريق والحجة لا يتحققان من دون الوصول، والآثار مترتبة عليهما بعد تحققهما والعلم بهما.

و عليه فمع الشكّ فيهما يقطع بانتفاء الموضوع. ولا مورد للاستصحاب بعد القطع بالانتفاء كما لا يخفى.

وينقدح ممّا ذكر أيضاً أنه لا حاجة في عدم جريان الاستصحاب إلى القول بأنّ مع وجود عموم مثل قوله تعالى: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً** لا مجال للاستصحاب، فإنه دليل اجتهاديّ يحكم على كلّ ظنّ بأنه لا يغني من الحقّ شيئاً ومن المعلوم أنه مع الدليل الاجتهادي لا تصل النوبة إلى الاصول العمليّة. (2)

فإنّ تقديم الدليل الاجتهادي على الاصول العمليّة فيما إذا كان شيء بوجوده الواقعي موضوعاً لترتب الأثر، فمع قيام الطريق على عدم وجوده واقعا لا مجال للأصل العملي؛ لعدم تحقّق موضوعه مع قيام الطريق. وأمّا إذا كان شيء بوجوده العلمي موضوعاً، فإذا شكّ فيه حصل العلم بعدم وجود موضوعه، ومع العلم لا حاجة إلى الدليل الاجتهادي فضلاً عن الأصل كما لا يخفى.

بقي شيء وهو أنّ الحجّة تتمّ بالوصول والمعيار في الوصول أن تكون الحجّة موجودة بحيث لو تفحص عنها المكلف لظفر بها وكانت واصلة عرفاً، والشكّ في

ص: 612

1-1. الكفاية 2:55.

2-2. تسديد الاصول 2:43.



وجودها قبل الفحص لا- يساوى العلم بالعدم و لذا لو كانت موجودة فى الواقع بحيث لو تفحص عنها لظفر بها تمت الحجّة و إن لم يتفحص و لم يعلم بها و كان شاكًا و ما اشتهر من أنّ وجود الحجّة الواقعيّة المجهولة لا يؤثّر شيئًا فى مرحلة التنجيز أو فى مرحلة الإسقاط و العذر مخصوص بما بعد الفحص لا قبله. و سرّ ذلك أنّ الإيصال المعتبر فى تأثير الحجّة هو أن يكون بحيث لو تفحص عنها لظفر بها، و هو صادق بعد الفحص لأنّه تفحص و لم يظفر بها و تكون مقطوع العدم و لا فرق فى ذلك بين مرحلة التنجيز و مرحلة الإسقاط و التعذير كما أنّه صادق قبل الفحص فإذا كانت الحجّة موجودة بحيث لو تفحص المكلف عنها لظفر بها تمت الحجّة و إن لم يتفحص و لم يعلم بها و كان شاكًا فيها و الشكّ فى وجود الحجّة لا يساوى العلم بالعدم.

و الظاهر من شيخنا الأستاذ قدّس سرّه هو التفصيل بين مرحلة التنجيز و مرحلة الإسقاط حيث قال: أمّا من حيث الأثر الأوّل و هو التنجيز و الإثبات و الإلزام فهو بعد الفحص و عدم الظفر مقطوع العدم، بمعنى أنّ وجود الحجّة الواقعيّة حينئذ كعدمه، و ليس مورثا لوقوع المكلف فى منونة التكليف الذى يشمل هذه الحجّة... إلى أن قال: و أمّا لو كان الحجّة فى علم الله ثابتة فى الواقع و كان فى علمه تعالى أيضا بحيث لو تفحص عنه لظفر بها فحينئذ تكون الحجّة الواقعيّة بوجودها الواقعي المجهول مؤثرا فى التنجيز و الإثبات، و ليس متوقفا على تحقّق الوجود العلمى لها؛ فإنّ الإيصال الذى شأن الأمر ليس إلا نصب الدليل على وجه يكون سهل الوصول إلى من أراد الوصول... إلى أن قال:

و أمّا أثر الإسقاط فالحجّة المجهولة غير مفيدة من هذا الحث مطلقا سواء كانت حجّة فى الواقع أم لم يكن، و على الأوّل سواء وصل على تقدير الفحص أم لم يصل و سواء قبل الفحص و بعده.

أمّا بعده فواضح، و أمّا قبله مع فرض الوصول لو تفحص مثلا لو كان المبتلى

به من أطراف العلم الإجمالى ثم قامت الشهرة على إباحة هذا الطرف و كان الواجب واقعا موجودا فيه و شك في حجبة الشهرة و كانت فى الواقع حجة بحيث لو تفحص المكلف عن حجبتها لوصل إليها و مع ذلك لم يتفحص و ارتكب هذا الطرف على جهل بحجية الشهرة فهذه الحجبة الواقعية بوجودها الواقعي لا تورث سقوط تبعة ذلك الوجوب الواقعي عن هذا المكلف.

و سر ذلك أن مقدمات صحة عقوبة المولى و حجته على العبد تامة لا نقص فيها؛ فإن العلم الإجمالى منجز للواقع و حجة تامة للمولى، و لا بد للعبد فى ترك الإطاعة مع وجود هذه الحجة القوية للمولى من وجود مستند يستند إليه فى ذلك حتى يجب به عند سؤال المولى، و يكون حجة له فى قبال حجة المولى. و فى هذا الفرض المفروض أن تحقق الحجة على الإباحة فى الواقع مع شك المكلف فيه ليس لهذا المكلف الشاك حجة فى قبال المولى، فيكون حجة المولى و هو العلم الإجمالى حجة عليه و مورثة لصحة عقابه.

و الفرق بين ما هاهنا و بين مرحلة التنجيز حيث قلنا بأن الحجة الواقعية بوجودها الواقعي حجة للمولى و مستند له فى العقاب و قلنا هنا بأن وجوده الواقعي الموصوف بكونه يوصل إليه على تقدير الفحص ليس بمستند و حجة للعبد فى رفع العقاب-: أن لا يطلب فى باب حجة المولى إلا- إتمام المقدمات التى من شأن المكلف إقامتها، و ليس المقدمات الأخر للوصول إلى المكلف المطلوبة منه مطلوبة من المكلف، مثلا: لو بين الشارع الحكم فى مكان يصل صوته إلى العبد عادة، فأوجد العبد باختياره مانعا عن إصغائه، فليس التقصير حينئذ إلا من قبل العبد، فوظيفة المولى إقامة الحجة على وجه كان الوصول إليه بالطريق المتعارف سهلا... إلى أن قال:

و هذا بخلاف مرحلة الإسقاط، فوجود الحجة فى الواقع بهذا النحو ليس مثمرا و منتجا للعبد شيئا فى رفع العقاب عن نفسه؛ فإن رافع العقاب عنه استناده فى العمل

على خلاف القواعد و الاصول المنجزة عليه التكليف ظاهرا حجة قائمة على الرخصة، و الاستناد إنما يتحقق لو علم بوجود الحجة المذكورة، فلا يتحقق الاستناد إليه بمجرد وجودها الواقعي مع عدم العلم بها.

فتحصّل: أنّ وجود الحجة الواقعية المجهولة لا يؤثر شيئا في مرحلة التنجيز و الإثبات، إلا في صورة واحدة و هي ما إذا كانت موجودة و كان المكلف يظفر بها لو تفحص، و أمّا في مرحلة الإسقاط فلا يؤثر شيئا أصلا في شيء من الصور. (1)

حاصله: أنّ اللازم هو الاستناد في المعدّر دون المنجز، فإنّ معيار صحّة العقاب هو وجود البيان، و المفروض أنّه متحقّق بحيث لو تفحص عنه لظفر به و هو كاف في التنجيز و المؤاخذة، هذا بخلاف المعدّر فإنّه لا يكفي بوجوده الواقعي، بل يحتاج إلى الاستناد، و المفروض أنّه لم يستند إليه. و عليه فمن علم إجمالا بوجود الظهر أو الجمعة عليه فلم يأت بالظهر مثلا و كان هو الواجب واقعا يصحّ أن يعاقب عليه و إن كان بحسب الواقع دليل على عدم وجوبه بحيث لو اطلع عليه لكان حجة له على المولى (2).

و يمكن أن يقال: إنّ العلم الإجمالي مؤثّر في وجوب الاحتياط في جميع الأطراف لو لم يرد في بعضها بيان لعدم وجوبه و إلا انحصر تأثيره في الوجوب في الطرف الآخر، و المفروض في المقام كذلك؛ فإنّ الحجة المجهولة التي لو تفحص عنها لظفر بها بيان لعدم وجوب الظهر و لا توقّف لكونه بيانا على الاستناد كما لا يخفى. و معه لا تأثير للعلم الإجمالي بالنسبة إليه. و عليه فلا وجه لمؤاخذته بالنسبة إلى ترك الظهر، بل يكون قبيحا؛ لأنّه عقاب بلا بيان بل عقاب مع البيان على الخلاف، فالبيان

ص: 615

1-1 (1) اصول الفقه لشيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه 480:1-483.

2-2 (2) الدرر: 356.

الذى لو تفحص عنه لظفر به يكفى فى رفع المؤاخذه، وليس ذلك إلا معنى المعذرية.

فلا فرق فيما ذكر بين المنجزية والمعذرية، ولا تفاوت بين أن يكون المورد من موارد العلم الإجمالى وبين أن لا يكون كذلك بل يحتمل التكليف ولم يفحص، فعلى كل تقدير تكفى الحجّة المجهولة للبيان مع فرض كونها بحيث لو تفحص عنها لظفر بها، وبناء على كفاية الحجّة المجهولة التى لو تفحص عنها لظفر بها فى المعذرية لا يكون ترك الظهر معصية، نعم تركه يكون تجريباً؛ لوجود المعذر الواصل.

لا يقال: إن تارك الظهر لم يعلم بوجود المعذر.

لأننا نقول: وصوله المتعارف بحيث لو تفحص عنه لظفر به كاف فى صدق البيان، ومع صدق البيان على خلاف الواقع يكون معذراً بالنسبة إلى الواقع سواء كان من موارد العلم الإجمالى أو لم يكن وسواء علم التارك به واستند إليه أو لم يعلم ولم يستند إليه، فتدبر جيداً.

ودعوى أن بناء العقلاء فى المقام على كون التارك عاصياً، مندفعة بأنه غير ثابت، بل البناء على الأخذ بالحجّة الواصلة، والمفروض هو وجودها فى المقام، وهى تفيد المعذرية من دون حاجة إلى الاستناد.

ولذلك قويناً فى مبحث الاجتهاد والتقليد صحة عمل من كان عمله مطابقاً لفتوى من كان يجب عليه تقليده حين العمل وان كان مخالفاً لفتوى من يجب تقليده فعلاً بناء على الإجزاء وعدم لزوم الاستناد إلى الحجج الشرعية وكفاية المطابقة العملية فى سقوط الأوامر الواقعية حكومة كما هو الظاهر.

فلا يضر إطلاق حجّة رأى المجتهد الثانى بالنسبة إلى الأعمال الماضية؛ لأنه لا يؤثر فيما امتثل وسقط أمره، كما هو مقتضى الإجزاء على المختار. وبقية الكلام فى محله.

الفصل الرابع: فى تأسيس الأصل

و لا إشكال فى أنّ التعبد بالظنّ الذى لم يدلّ دليل على جواز التعبدية محرمّ لما دلّ عليه الأدلة الأربعة و يكفى من الكتاب قوله تعالى: قُلْ  
اللَّهُ أَذَنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ حيث دلّ على أنّ إسناده حكم إلى الله من دون دليل افتراء على الله تعالى.

و من السنة قوله عليه السلام فى عداد القضاة من أهل النار و رجل قضى بالحقّ و هو لا يعلم فالقضاء من دون علم و دليل محرمّ و إن طابق  
الواقع.

و من العقل تقيح العقلاء من يتكلف من قبل مولا به بما لا يعلم بوروده عن المولى.

و من الإجماع ما ادّعه الفريد البهبهاني فى بعض رسائله من أنّ عدم جواز التعبد بالظنّ الذى لا دليل على اعتباره بديهى عند العوام فضلا  
عن العلماء.

و دعوى أنّ الاحتياط أيضا تعبد بما لا دليل على اعتباره و مقتضى ما ذكر هو حرمة.

مندفعة بأنّه فرق بين الالتزام بشىء على أنّه من قبل المولى مع عدم العلم بأنّه من ناحيته و بين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه فتحصل أنّ  
التعبد بالظنّ مع الشكّ فى رضاية الشارع بالعمل به فى الشريعة تعبد بالشكّ من دون دليل و هو باطل بحكم

وأما مجرد العمل على طبقه فهو غير محرّم إلا إذا خالف أصلا من الاصول اللفظية أو العملية التي تدلّ على وجوب الأخذ بمضمونها حتى يعلم الرافع.

ثم إنّ البحث عن الحرمة التكليفية للتعبّد بالظنّ وعدمها خارج عن البحث الاصولي إذ الأنسب به هو أن يقال إنّ الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص أو بالعموم هو عدم الطريقيّة أو عدم الحجّية جزما وعليه فلا يترتب على المشكوك اعتباره الآثار المترتبة على الطريق و الحجّة نعم يمكن أن يقال إنّ مرجع البحث عن الحرمة التكليفية للتعبّد بالظنّ إلى نفي الحجّية لوجود الملازمة بينهما بناء على عدم إمكان جعل الحجّية بنفسها إذ الحجّية حينئذ منتزعة عن الأحكام التكليفية وعليه فلا بأس بتقرير الأصل بما ذكره الشيخ في الفرائد من أنّ الأصل هو حرمة التعبّد والالتزام بشيء بعنوان أنّه من قبل المولى.

ثم لا يذهب عليك أنّ نفس الشكّ في جواز التعبّد بالظنّ وعدمه يكفي في القطع بعدم حجّية التعبّد بالظنّ وعدم ترتيب شيء من الآثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه لأنّ الطريق أو الحجّة لا يتحقّقان من دون الوصول. وعليه فمع الشكّ في الطريقيّة والحجّية يحصل القطع بانتفاء الموضوع ومع فلا مجال لاستصحاب عدم الحجّية أو الطريقيّة لأنّ الأثر وهو التنجيز أو التعذير لم يترتب على الطريق أو الحجّة بوجودهما الواقعي بل الأثر مترتب على الواصل من الطريق أو الحجّة والعلم بهما فمع الشكّ في الطريق والحجّة يقطع بانتفاء الموضوع ومع القطع لا مجال لاستصحاب العدم لعدم تماميّة أركانه كما لا يخفى.

إذ الشيء إذا كان بوجوده العلمي موضوعا فإذا شكّ فيه حصل العلم بعدم وجود موضوعه ومع العلم بعدم وجود موضوعه لا حاجة إلى الدليل الاجتهادي فضلا عن الأصل العملي كما لا يخفى.

بقى شيء و هو أنّ الحجّة تتمّ بالوصول و المعيار في الوصول هو أن تكون الحجّة موجودة بحيث لو تفحص عنها المعكف لظفر بها فإنّ هذا وصول عرفا و لذا لو لم يتفحص و كانت الحجّة موجودة بنحو مذكور تمتّ الحجّة عليه لأنّها واصله عرفا كما أنّه لو كانت موجودة في الواقع و تفحص عنها المعكف و لم يظفر بها لم تتمّ الحجّة لعدم صدق الوصول عرفا بالنسبة إليها إذ ليست الحجّة بحيث لو تفحص عنها لظفر بها فوجودها في الواقع كالعدم.

و لا فرق في ذلك بين مرحلة التنجيز و بين مرحلة الإسقاط و العذر، لأنّ المعيار هو صدق الوصول و هو يعمّ المرحلتين.

و دعوى أنّ هذا مختصّ بمقام التنجيز و الإثبات دون مقام التعذير و الإسقاط فإنّ الحجّة المجهولة غير مفيدة من هذا الحيث مطلقا سواء كانت حجّة في الواقع أنّه لم تكن و على الأوّل سواء وصلت على تقدير الفحص أم لم تصل و سواء قبل الفحص أو بعده.

أمّا بعد الفحص فواضح و أما قبله مع فرض الوصول لو تفحص فلأنّ الحجّة الواقعيّة بوجودها الواقعي لا تورث سقوط تبعة ذلك الوجوب الواقعي عن هذا المعكف.

بل لا بد للتعبد في ترك الإطاعة مع وجود العلم الإجمالي بالتكليف من وجود مستند يستند إليه في الترك ففي هذا الفرض تحقّق الحجّة على الإباحة في الواقع مع شكّ المعكف فيه ليس لهذا المعكف الشاكّ حجّة في قبال المولى بل يكون العلم الإجمالي حجّة عليه و موجب لصحّة عقابه. فتحصل أنّ وجود الحجّة الواقعيّة المجهولة لا يؤثر شيئا في مرحلة التنجيز و الإثبات إلّا في صورة واحدة و هي ما إذا كانت موجودة و كان المعكف يظفر بها لو تفحص عنها و أمّا في مرحلة الإسقاط فلا يؤثر شيئا أصلا في شيء من الصور.

مندفعة بأنّ العلم الإجمالى مؤثّر فى وجوب الاحتياط فى جميع الأطراف لو لم يرد فى بعض الأطراف بيان لعدم وجوبه وإلاّ انحصر تأثيره فى الوجوب فى الطرف الآخر.

والمفروض فى المقام كذلك فإنّ الحجّة المجهولة التى لو تفحص عنها لظفر بها بيان عرفى لعدم وجوب طرف من أطراف العلم الاجمالي و لا توقّف لكون الحجّة المجهولة بيانا على الاستناد و معه لا تأثير للعلم الإجمالى بالنسبة إلى طرف قامت الحجّة على عدم وجوبه و عليه فلا وجه للمؤاخذه بالنسبة إلى ترك هذا الطرف بل تكون المؤاخذه عليه قبيحة لأنّه عقاب بلا بيان بل عقاب مع البيان على الخلاف فالبيان الذى لو تفحص المعكف عنه لظفر به كفى فى الحجّية و رفع المؤاخذه و ليس ذلك إلاّ معنى المعدّية فلا وجه للفرق بين مقام المنجزية و مقام المعدّية.

كما لا تفاوت بين أن يكون المورد من موارد العلم الإجمالى و بين أن لا يكون كذلك بل يحتمل التكليف و لم يفحص و على كلّ تقدير تكفى الحجّة المجهولة للبيان مع فرض كونها بحيث لو تفحص عنها المعكف لظفر بها.

و بناء على كفاية الحجّة المجهولة التى لو تفحص عنها لظفر بها فى المعدّية لا يكون ترك الواجب الذى وردت الحجّة فى الواقع على إباحته معصية. نعم غايته هو التجرّى و ذلك لوجود المعدّر الواصل كما هو المفروض و دعوى لزوم الاستناد لبناء العقلاء عليه. مندفعة بأنّه غير ثابت بل تكفى الحجّة الواصلة عرفا كما هو المفروض فى المقام و الله هو الهادى.



فهرس محتويات الكتاب المقصد الرابع فى العام و الخاص الفصل الأول

فى تعريف العام 7

الخلاصة:37

الفصل الثانى فى حجبة العام المخصص فى الباقى بعد تخصيصه بالمخصص المبيّن 45

الخلاصة:55

الفصل الثالث فى حجبة العام المخصص فى الباقى بعد تخصيصه بالمخصص المجمعل 58

الخلاصة:127

الفصل الرابع فى جواز العمل بالعام قبل الفحص و عدمه 149

الخلاصة:155

الفصل الخامس فى عمومية التكاليف و الخطابات لغير الموجودين و الحاضرين 157

الخلاصة:172

الفصل السادس فى أنّ تعقب العام بضمير لا يراد منه إلا بعض أفراد العام هل يوجب تخصيص العام به أو يوجب الإجمال أو لا؟ 178

الخلاصة:187

الفصل السابع فى تعارض المفهوم مع العموم 191

ص:621

الخلاصة:204

الفصل الثامن في الاستثناء المتعقب للجمل 209

الخلاصة:222

الفصل التاسع في وجه تقديم الخاص على العام 228

الخلاصة:230

الفصل العاشر في أن التخصيص فيما إذا لم يكن العام آيبا عن التخصيص 231

الخلاصة:232

الفصل الحادى عشر في تخصيص الكتاب بالخبر الواحد 233

الخلاصة:236

الفصل الثانى عشر فى الدوران بين التخصيص و النسخ 238

الخلاصة:251

المقصد الخامس فى المطلق و المقيّد و المجمل و المبيّن الفصل الأول فى تعريف المطلق 256

الخلاصة:281

الفصل الثانى فى مقدّمات الاطلاق 288

الخلاصة:309

ص:622

الفصل الثالث فى كىففة الجمع بين المطلق و المقيّد 318

الخلاصة: 332

الفصل الرابع فى المجمع و المبيّن 337

الخلاصة: 340

المقصد السادس فى الأمارات و الحجج المعتبرة شرعا أو عقلا المقدمة 345

الخلاصة: 353

الباب الأول الفصل الأوّل فى القطع 356

الجهة الاولى: فى أنّ القطع يكون بنفسه طريقا الى الواقع 356

الجهة الثانية: فى أنّ القطع هل تكون حججه ذاتية أم لا؟ 357

الجهة الثالثة: فى أنه هل يجوز للشارع أن ينهى عن العمل بالقطع أو لا؟ 364

الجهة الرابعة: فى التجرى 379

الخلاصة 391

تنبيهات 403

الخلاصة 426

الجهة الخامسة: فى أقسام القطع 435

الخلاصة 455

الجهة السادسة: فى إمكان أخذ القطع فى موضوع نفسه أو مثله أو ضده أو مخالفه و عدمه 458

ص: 623

الخلاصة 475

الجهة السابعة: في أخذ الظن في موضوع الحكم 481

الخلاصة 486

الجهة الثامنة: في وجوب موافقة القطع التزاما 488

الخلاصة 493

الجهة التاسعة: في قطع القطع والسواس ونحوهما 495

الخلاصة 518

الجهة العاشرة: في العلم الاجمالي 527

الخلاصة 544

الباب الثاني في الظن الفصل الأول في امكان التعبد به ذاتا 550

الخلاصة 552

الفصل الثاني في ان التعبد بالظن وجعل الحجية له ممكن وقوعا 554

الخلاصة 558

الفصل الثالث في الوجوه التي استدل بها لاستحالة التعبد بغير العلم من الأمارات والاصول 560

الخلاصة 594

الفصل الرابع في تأسيس الأصل 606

الخلاصة 617

ص: 624

سرشناسه: خرازی، سید محسن، 1315 -

عنوان و نام پدید آور: عمده الاصول / تالیف محسن الخرازی؛ تصحیح علی رضا الجعفری

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، 1415 ق. = 1376

مشخصات ظاهری: 7 ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. 2 (چاپ اول: 1422 ق. = 1380).

یادداشت: ج. 5 (چاپ اول: 1427 ق. = 1385).

یادداشت: ج. 6 (چاپ اول: 1430 ق. = 1388).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: 8/BP159/8 خ 4 ع 8 1376

رده بندی دیویی: 297/312

شماره کتابشناسی ملی: م 78-2994

ص: 1



بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 3







تالیف محسن الخرازی

تصحیح علی رضا الجعفری

ص: 6





## الباب الثانى: فى الظن

### الفصل الخامس: فى الامارات التى ثبتت حجيتها بالأدلة أو قيل بثبوتها

#### اشارة

فى الامارات التى ثبتت حجيتها بالأدلة أو قيل بثبوتها

واعلم أنّ مقتضى الأصل هو عدم طريقية الظن وعدم حجيتها و حرمة اسناده الى المولى و التعبد به و لكن يخرج عن هذا الأصل ظنون من جهة قيام الأدلة على حجيتها و هى:

#### 1- الظهورات اللفظية

#### اشارة

و لا يخفى أنّ الظهورات الكلامية المرادة حجة عند العقلاء، ولذا يحكمون بوجوب اتباعها فى تعيين مرادتهم، و يحتج بها كل متكلم و سامع على الآخر فإذا كان شىء مستفادا من الكلام أخذ به المتكلم و جعله حجة على مراده و تمسك به السامع و جعله حجة على مراد المتكلم.

و هذا هو معنى الحجّة، فالظهورات حجة المتكلم و حجة السامع عند العقلاء

و استقر بناؤهم على العمل بها فى جميع مخاطباتهم من الدعاوى و الأقارير و الوصايا و الشهادات و المكاتبات و الإنشاءات و الإخبارات و غيرها. و لا اشكال و لا خلاف فى ذلك، نعم سيأتى الخلاف فى اعتبار بعض القيود و عدمه فى الحجية ان شاء الله تعالى.

ثم إنّ طريقة الشارع فى إفادة مرادته ليست مغايرة لطريقة العقلاء فى محاوراتهم؛ لأنّ الشارع لم يخترع طريقة أخرى، بل كان يتكلم مع الناس بلسانهم و طريقتهم و هذا

واضح لا ستره فيه، ويشهد له إرجاعات الشارع إلى الظهورات و الاحتجاجات بها، قال الشيخ الأعظم قدس سره: و من المعلوم بديهه أنّ طريق محاورات الشارع فى تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقا مخترعا مغايرا لطريق محاورات أهل اللسان فى تفهيم مقاصدهم. (1)

ثم إنَّ الظهورات الكلامية تتحقق من ظهور المفردات و الهيئات التركيبية فى معانيها سواء كان ذلك بالوضع أو بالقرائن المتصلة المذكورة فى الكلام أو بالقرائن الحالية المقرونة مع الكلام، فكلّ مورد يعلم ذلك فلا كلام.

و لو شك فى أنّ كلمة مستعملة فى معناها الوضعى أم لا فمقتضى أصالة الحقيقة هو استعمالها فيه، فيتحقق الظهور فى المعنى الموضوع له بأصالة الحقيقة. و لو شك فى وجود القرينة على خلافه و عدمه، فمقتضى أصالة عدم القرينة هو العدم، فهنا يتحقق الظهور فى المعنى الموضوع بأصالة عدم وجود القرينة على إرادة الخلاف.

و لو شك فى حدود المعانى المفردة و المركبة من تخصيصها أو تقييدها فمقتضى أصالة العموم أو الاطلاق أو أصالة عدم التخصيص و التقييد هو العموم و الاطلاق فيتحقق الظهور فى العموم و الاطلاق بتلك الاصول.

و لو احتمل الخطأ و الاشتباه و السهو و النسيان فمقتضى أصالة عدم هذه الامور هو تحقق الظهور.

و لكن بعد وجود هذه الظهورات سواء حصلت بالقرائن أو الاصول المذكورة و كونها مرادة بالإرادة الاستعمالية يقع السؤال عن كونها مرادة بالإرادة الجدّية و عدمه؟ و مقتضى أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية هى إرادتها جدا، و هى أصل عقلائى يعتمد عليه العقلاء فى محاوراتهم.

فتحصّل: أنّ أصالة الحقيقة و أصالة عدم القرينة و أصالة الإطلاق و العموم و أصالة

ص:10

عدم السهو والنسيان والخطأ والاشتباه كلها من محققات الظهورات فى الموارد المشكوكة. وهذه الظهورات الحاصلة بالاصول المذكورة أو الظهورات الحاصلة بالقرائن بضميمة أصالة التطابق تكون مرادة بالإرادة الجدّية و حجّة؛ إذا العقلاء بنوا على العمل بالظهورات المرادة بالإرادة الجدّية والاحتجاج بها. وهذا هو معنى حجية الظهورات الكلامية المرادة.

و مما ذكرنا يظهر أنّ إسناد الحجية إلى أصالة الحقيقة أو أصالة عدم القرينة أو أصالة عدم الكذب أو أصالة عدم التخصيص أو أصالة عدم التقييد أو أصالة عدم السهو والنسيان والاشتباه والخطأ أو أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية مسامحة؛ لأنّ هذه الاصول من محققات الظهورات المرادة، وموضوع الحجة هو الظهورات المحقّقة المرادة سواء كانت حاصلة بالاصول المذكورة أو بقيام القرائن المتصلة أو المنفصلة، فما هو الحجّة هو الظهورات المذكورة نعم مبانى تلك الظهورات هى القرائن أو الاصول المذكورة. اللهمّ إلا أن يقال: إنّ بعض الاصول المذكورة لا يفيد الظن والظهور كأصالة عدم التخصيص لأنّ ما من عام إلا وقد خصّ بالحجّة فى مثله تكون راجعة إلى حجّة بناء العقلاء على عدم التخصيص فلا تغفل، ثم لا يخفى أنّه لا تختص الحجّة بالمعاني الحقيقية، بل المعاني المجازيّة التى تدلّ عليها الكلام بالقرائن أيضا حجّة، كما لا يخفى.

ثم لا يخفى عليك أنّه لا فرق فى حجّة الظهورات الكلامية بين من قصد إفهامه وغيره ما لم يقم قرينة على اختصاص الحكم بمن قصد إفهامه.

وهكذا لا فرق فى حجّة الظهورات الكلامية بين أن يحصل الظن الشخصى بالوفاق وبين أن لا يحصل ذلك أو يحصل الظن الشخصى بالخلاف ما دام الكلام أفاد ظنا نوعيا؛ وذلك لوجود بناء العقلاء على حجّة الظهورات الكلامية من دون فرق بين الموارد المذكورة.

و ايضا لا تفاوت فى حجّة الظهورات الكلامية بين أن تكون من المحاورات العرفية أو النصوص الشرعيّة.

كما لا فرق فى النصوص الشرعيّة بين أن تكون من الروايات أو القرآن الكريم؛ لما عرفت

من أن الشارع اكتفى في إفادة مراداته بما اكتفى العقلاء به من الظهورات الكلامية و لم يخترع طريقا آخر.

ولكن مع ذلك وقد وقع الخلاف في بعض الامور المذكورة، فالأولى أن نذكر كلماتهم و الجواب عنها و نقول بعون الله و توفيقه يقع الكلام في امور:

### الأمر الأول:

أن المحكى عن المحقق القمي قدس سره هو اختصاص حجية الظهورات الكلامية بمن قصد

إفهامه،

و هذه الظهورات على قسمين:

أحدهما الخطابات الشفاهية التي كان المقصود منها إفهام المخاطبين بها.

و ثانيهما الكتب المصنفة لرجوع كل ناظر.

و أما غيرهما من الروايات الواردة في مقام الجواب عن الأسئلة و الكتاب العزيز بناء على أنه خطاب للنبي و الائمة عليهم السلام فليس على حجيته دليل إلا- دليل الانسداد و ذلك للفرق بين من قصد إفهامه بالكلام فالظواهر حجة بالنسبة إليه من باب الظن الخاص سواء كان مخاطبا كما في الخطابات الشفاهية أم لا كما في الناظر في الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر إليها و بين من لم يقصد إفهامه بالخطاب كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الائمة الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين و بالنسبة إلى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطابه موجهاً إلينا و عدم كونه من باب التأليف للمصنفين، فالظهور اللفظي ليس حجة لنا إلا من باب الظن المطلق الثابت حجيته عند انسداد باب العلم.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: في تقريب كلام المحقق القمي قدس سره: و بالجملة فظواهر الألفاظ حجة بمعنى عدم الاعتناء باحتمال إرادة خلافها إذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفلة المتكلم في كيفية الإفادة أو المخاطب في كيفية الاستفادة؛ لأن احتمال الغفلة مما هو مرجوح في نفسه و متفق على عدم الاعتناء به في جميع الامور دون ما كان الاحتمال مسببا عن اختفاء امور لم يجر العادة القطعية أو الظنية بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

ص: 12



و من هنا ظهر أنّ ما ذكرنا سابقا من اتفاق العقلاء و العلماء على العمل بظواهر الكلام فى الدعوى و الأقارير و الشهادات و الوصايا و المكاتبات لا ينفع فى ردّ هذا التفصيل، إلاّ أن يثبت كون أصالة عدم القرينة حجة من باب التعبد، و دون إثباتها خرط القتاد.

و دعوى: أنّ الغالب اتصال القرائن، فاحتمال اعتماد المتكلم على القرينة المنفصلة مرجوح لندرته.

مردودة: بأنّ من المشاهد المحسوس تطرق التقييد و التخصيص إلى أكثر العمومات و الإطلاقات مع عدم وجوده فى الكلام، و ليس إلاّ لكون الاعتماد فى ذلك كله على القرائن المنفصلة سواء كانت منفصلة عند الاعتماد كالقرائن العقلية و النقلية الخارجية أم كانت مقالية متصلة لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك لعروض التقطيع للأخبار و حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى أو غير ذلك فجميع ذلك مما لا يحصل الظن بأنّها لو كانت لوصلت إلينا، مع إمكان أن يقال: إنّه لو حصل الظن لم يكن على اعتباره دليل خاص، نعم الظن الحاصل فى مقابل احتمال الغفلة الحاصلة للمخاطب أو المتكلم مما أطبق عليه العقلاء فى جميع أقوالهم و أفعالهم. (1)

و الحاصل: أنّ المحقق القمى قدس سرّه ادعى أمرين: أحدهما أنّ الأخبار الدالة على الأسئلة و الأجوبة الواصلة إلينا عن النبى صلّى الله عليه و آله و الأئمة الأطهار عليهم السّلام و هكذا الكتاب العزيز ليست كالكتب المؤلفة و إلاّ فكنا من المقصودين بالإفهام،

و ثانيهما عدم جريان الاصول العقلائية فى الظواهر بالنسبة إلى غير من قصد إفهامه لاختصاص تلك الاصول بأمر جرت العادة بأنّها لو كانت لوصلت إلينا دون غيرها مما لم يكن كذلك. و عليه فلا دليل على عدم الاعتناء باحتمال إرادة الخلاف إذا كان الاحتمال المذكور مسببا عن اختفاء امور لم تصل إلينا؛ لعدم بناء من العقلاء على جريان أصالة عدم القرينة فى مثل ذلك، و لعدم ورود دليل شرعى عليه.

ص: 13

أما أولاً: فلأننا نمنع عدم كون الأخبار الواصلة إلينا عن النبي صلى الله عليه وآله كالكتب المؤلفة؛ فإنها وإن صدرت بعنوان الأجوبة عن الأسئلة ولكن تكون في مقام بيان وظيفة الناس من دون خصوصية للسائلين ولا لعصر دون عصر، لا سيما فيما إذا كان السؤال من مثل زارة و محمد بن مسلم فإن أمثالهما في مقام أخذ الجواب لصور المسائل بنحو القوانين الكلية ولقد أفاد وأجاد سيدنا الامام قدس سره حيث قال: إن الخطاب في الأخبار وإن كان متوجهاً إلى مخاطب خاص كزرارة و محمد بن مسلم وأمثالهما إلا أن الأحكام لما كانت مشتركة وشأن الأئمة عليهم السلام ليس إلا بآب الأحكام بين الناس، فلا جرم يجري الخطاب الخاص مجرى الخطاب العام في أن الغرض نفس مفاد الكلام من غير دخالة إفهام متكلم خاص. (1)

وأولى بذلك الكتاب العزيز فإنه يجري كمجرى الشمس ولا يختص بقوم دون قوم وعصر دون عصر ويدعو الناس في جميع الأزمنة إلى التدبر في آياته والتذكر من موعظاته، وإنكار كون خطابه موجهة إلينا يخالف شأن القرآن كما لا يخفى.

هذا كله بالنسبة إلى الصغرى، وهي الدعوى الأولى وهي إنكار كوننا مقصودين بالإفهام وقد عرفت أن الأخبار والآيات القرآنية كالكتب المؤلفة في أن المقصودين بالإفهام منها لا ينحصر في المخاطبين في عصر النزول والصدور، فإنكار الصغرى في مثل الأخبار الصادرة عن أئمتنا البرار عليهم السلام والآيات النازلة مما لا وقع له.

وأما ثانياً: فلأننا ننكر عدم حجية الظهورات اللفظية بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام ما لم يحرز أن بناء المتكلم على إلقاء الرموز والاكتماء بالقرائن الخفية المعلومة بين المتكلم والسامع؛ فإن أصالة عدم القرينة جارية بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام أيضاً.

والفرق في حجية أصالة عدم القرينة بين المخاطب وغيره مخالف لبناء العقلاء والسيره القطعية من العلماء وأصحاب الأئمة عليهم السلام، فالكبرى المذكورة في الدعوى الثانية محل منع.

و توضيح ذلك- كما افاد شيخنا الأعظم قدس سره- أنّ الانصاف أنّه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي و أصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه و من لم يقصد؛ فإنّ جميع ما دل من اجماع العلماء و أهل اللسان على حجية الظواهر بالنسبة إلى من قصد إفهامه جار فيمن لم يقصد؛ لأنّ أهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صادر من متكلم إلى مخاطب يحكمون بإرادة ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظان وجودها، و لا يفرقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب و عدمه، فإذا وقع المكتوب الموجّه إلى شخص بيد ثالث فلا يتأمل في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب المتوجه إلى المكتوب إليه، فإذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب إليه فيما أراد المولى منهم فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى، و هذا واضح.

و لا- خلاف بين العلماء أيضا في الرجوع إلى أصالة الحقيقة في الألفاظ المجردة عن القرائن الموجّهة من متكلم إلى مخاطب سواء كان ذلك في الأحكام الجزئية كالوصايا الصادرة عن الموصى المعين إلى شخص معين ثم مست الحاجة إلى العمل بها مع فقد الموصى إليه. فإنّ العلماء لا- يتأملون في الافتاء بوجود العمل بظاهر ذلك الكلام الموجّه إلى الموصى إليه المفقود، و كذا في الأقارير، أم كان في الأحكام الكليّة كالأخبار الصادرة من الأئمة عليهم السّلام مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبهم لا غير... إلى أن قال: و الحاصل: أنّ القطع حاصل لكل متتبع في طريقة فقهاء المسلمين بأنّهم يعملون بظواهر الأخبار من دون ابتناء ذلك على حجية الظن المطلق الثابتة بدليل الانسداد، بل يعمل بها من يدعى الانفتاح و ينكر العمل بأخبار الآحاد مدعيا كون معظم الفقه بالإجماع و الأخبار المتواترة و يدل على ذلك أيضا سيرة أصحاب الأئمة عليهم السّلام فإنّهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الواردة إليهم كما يعملون بظواهر الأقوال التي يسمعونها من أئمتهم عليهم السّلام، و لا يفرقون بينهما إلّا بالفحص و عدمه.

و الحاصل: أنّ الفرق في حجية أصالة الحقيقة و عدم القرينة بين المخاطب و غيره مخالف للسيرة القطعية من العلماء و أصحاب الأئمة عليهم السّلام (1)

ص: 15

و إليه يؤول ما فى الكفاية حيث قال: إنَّ الظاهر عدم اختصاص حجّية الظواهر بمن قصد إفهامها، ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمّنه ظاهر كلام المولى من تكليف يعمّه أو يخصّه، ويصح به الاحتجاج لدى المخاصمة و اللجاج، كما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من كل من سمعه و لو قصد عدم إفهامه فضلا عمّا (1) إذا لم يكن بصدد إفهامه.

و عليه فكما أنّ احتمال الغفلة مندفع بأصالة عدم الغفلة بين المتكلم و السامع، فكذلك احتمال وجود قرائن منفصلة أو متصلة بعد الفحص عنها مندفع بأصالة عدمها لمن قصد إفهامه و غيره؛ لما عرفت من أنّ العقلاء و العلماء يأخذون بالظهورات و لو كان السامع غير مقصود بالإفهام.

و دعوى: ان عادة الأئمة عليهم السلام على الاتكال على القرائن المنفصلة.

مندفعة: بما أفاده السيد المحقق الخوئى قدّس سرّه من أنّها و إن كانت صحيحة إلاّ أنّه لا يقتضى اختصاص حجّية الظهور بمن قصد إفهامه، بل مقتضاه الفحص عن القرائن، و مع عدم الظفر بها يؤخذ بالظهور.

و أمّا ما ذكره من أنّ التقطيع مانع عن انعقاد الظهور ففيه أنّ ذلك يتم فيما إذا كان المقطّع غير عارف بأسلوب الكلام العربى أو غير ورع فى الدين؛ إذ يحتمل حينئذ كون التقطيع موجبا لانفصال القرينة عن ذبيها، لعدم معرفة المقطّع أو لتسامحه فى التقطيع، و كلا هذين الأمرين منفيان فى حق الكلينى و أمثاله من اصحاب الجوامع، فإذا نقلوا رواية بلا قرينة نطمئن بعدمها، بل لا يبعد دعوى القطع به؛ إذا التقطيع إنّما هو لإرجاع المسائل إلى أبوابها المناسبة لها مع عدم الارتباط بينها، لأنّ الرواة، عند تشرفهم بحضرة الإمام عليه السلام كانوا يسألون عن عدّة مسائل لا ربط لأحدها بالأخرى كما هو المتعارف فى زماننا هذا فى الاستفتاءات و هذا النحو من التقطيع غير قادح فى انعقاد الظهور. (2)

ص: 16

1-1 (1) الكفاية 2:59.

2-2 (2) مصباح الاصول 2:120-2:122.

و دعوى: أنه لا- يمتنع أن ينصب المتكلم قرينة لا- يعرفها سوى من قصد إفهامه، و عليه فلا يمكن لمن لم يقصد إفهامه أن يحتجّ بكلام المتكلم على تعيين مراده إذ لعله نصب قرينة خفية عليه علمها المخاطب فقط، فالتفصيل بين من قصد افهامه و بين من لم يقصد إفهامه متين. (1)

مندفعة: بأنّ محل الكلام ليس فيما إذا كان مقصود المتكلم إلقاء رموز لا يعلمها إلاّ المخاطب حتى لا يتمكن غير من قصد إفهامه من أن يتمسك بظاهر الكلام من دون إحراز الرموز التي بين المتكلم و المخاطب، بل محل الكلام فيما إذا صدر من المتكلم كلام متوجه إلى مخاطب لا بما هو مخاطب خاص؛ إذ غرض الشارع ليس إلاّ بثّ الأحكام بين الناس، و من المعلوم أن احتمال الرموز حينئذ في مثل تلك الأحكام الصادرة لا- مجال له و خروج عن محل الكلام. هذا مضافا إلى أنّ المفروض أنّ غرض الرواة من نقل الروايات و الآثار أو غرض الناقلين من نقل القوائين المسموعة من المقننين للناس هو أخذ الناس بها و العمل بها و عليه فلو كانت قرائن خفية خاصة بهم بين المتكلم و المخاطب لزم عليهم أن يذكروها و إلاّ- تقضوا غرضهم إذ لم يتمكن غيرهم منها و حيث إنهم لم ينقلوا قرائن خاصة فيمكن لغيرهم أن يأخذوا بظواهر ما سمعوا منهم و عليه فلا وجه للتفصيل المذكور كما لا يخفى. ثم أنّ الظاهر من سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه هو التفصيل حيث قال في محكي كلامه و الذي يختلج بالبال الإشكال في تحقق هذا البناء إلاّ إذا حصل الاطمئنان عادة بعدم وجود القرينة فإنّ هذا في الحقيقة خارج عن مورد البحث و يكون بحكم القطع و الكلام واقع في مورد الشك و الاحتمال العقلائي و الذي أرادته عدم جريان أصالة عدم القرينة هنا إذا ليس أصلا متبعا عند العقلاء في هذا المورد و لعلّ هذا مراد المحقق القمي قدّس سرّه حيث خصّ الكلام بالمقصود بالإفهام فإنّ الظاهر أو المحتمل أن يكون نظره إلى ما حققناه من عدم تبين الظهور الصادر من المتكلم إذا لم يكن الشخص مقصودا بالإفهام و كلامه و ان كان مطلقا لكن الظاهر تقييده بما إذا لم

ص: 17

يحصّل الاطمینان بالظهور و لا أظن إرادته الإطلاق إلى أن قال و بالجملّة إذا تبین الظهور الصادر بالعلم أو بحجّة أخرى كان بناء العقلاء على اتباعه في كشف المراد و تطابقه مع الإرادة الواقعية من دون أن يكون ذلك مرهونا بحصول الظن بالوفاق أو عدم الظن بالخلاف و لا يكون الشخص مقصودا بالفهام و حينئذ لا يسمع الاعتذار بحال و أمّا إذا لم يتبين الظهور الصادر من أصل كما في مورد الكلام فلا يصح المؤاخذه بحال فتدبر (1) و لقائل أن يقول لا يلزم الاطمینان بعدم وجود القرينة بل اللازم هو الاطمینان بكون الكلام متوجها إلى المخاطب لا بما هو مخاطب خاص ففي هذه الصورة لو شككنا في وجود القرينة يجرى فيه أصالة عدم القرينة كسائر الموارد فتدبر جيدا.

### الأمر الثاني: أن المناط في حجّة الكلام و اعتباره...

أنّ المناط في حجّة الكلام و اعتباره هو ظهوره عرفا في المراد الاستعمالي و الجدّي و لو كان الظهور المذكور مسببا عن القرائن الموجودة في الكلام، و قد جرى بناء العقلاء على الأخذ بالظهور المذكور في إفادة المراد بين الموالى و العبيد و غيرهم من أفراد الانسان، و لا يشترط في حجّة الظهور المذكور حصول الظنّ الشخصىّ بالوفاق أو عدم قيام الظنّ غير المعتر على الخلاف، بل هو حجّة و لو مع قيام الظنّ غير المعتر على الخلاف؛ و لذا لا يعذرون من خالف ظاهر كلام المولى بعدم حصول الظنّ بالوفاق و لا بحصول الظنّ على الخلاف.

و لقد أفاد و أجاد شيخنا الأعظم قدّس سرّه حيث قال: ربما يجرى على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حجّة الظواهر إذا لم تقد الظنّ (الشخصىّ) أو إذا حصل الظنّ الغير المعتر على خلافها، لكن الانصاف أنّه مخالف لطريقة أرباب اللسان و العلماء في كلّ زمان. (2)

و دعوى: أنّ الظاهر من كلمات بعض العلماء أنّهم توقّفوا في العمل بالخبر الصحيح

ص: 18

1-1) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد 2 م 96-97

2-2) فرائد الاصول: 44.

المخالف لفتوى المشهور أو طرحه مع اعترافهم بعدم حجّية الشهرة، وهذا يكفي شاهدا على أنّ حجّية الظهورات متوقفة على عدم قيام الظنّ غير المعتمد على خلافها.

مندفعة: بأنّ وجه التوقف أو الطرح هو مزاحمة الشهرة للخبر من حيث الصدور؛ إذا لا يحصل الوثوق بالصدور مع مخالفة المشهور بناء على أنّ ما دل من الدليل على حجّية الخبر الواحد من حيث السند مختص بما إذا حصل الوثوق بالصدور، لا من جهة مزاحمة الشهرة للخبر من جهة ظهوره في عموم أو إطلاق حتى يكون شاهدا على عدم اعتبار الظهور فيما إذا كان الظنّ غير المعتمد على الخلاف، فتدبر جيدا.

هذا مضافا إلى أنّه لو كان المزاحمة من جهة ظهور الخبر كانت الشهرة كاشفة عن وجود قرينة في الرواية لم تصل إلينا و معه لم يتحقق ظهور في الرواية في غير ما ذهب إليه المشهور كقاعدة القرعة لكل أمر مشكل فإنّ إطلاقها مقيد بالمشهور لكشف الشهرة عن قيد فيها لعدم التزامهم بإطلاقها و مع عدم تحقق الظهور في الرواية مع مخالفة المشهور خرج عن محل الكلام فإنّ محل الكلام هو ما إذا تحقق الظهور و خالفه الظنّ غير المعتمد.

و بالجملة فالظنّ النوعي المستفاد من الكلام حجة عقلائية على مرادات المتكلم، و لا- يصح العدول عنه بمجرد عدم حصول الظنّ الشخصي بالوفاق أو بقيام الظنّ غير المعتمد على الخلاف؛ لعدم دخالة لهما في حجّية الظهورات و إن كان لعدم قيام الظنّ غير المعتمد على الخلاف دخالة في حجّية إسناد الروايات بناء على قصور الأدلة عن شموله، فالظنّ النوعي حجّة، و لا يشترط بوجود الظنّ الشخصي على الوفاق، و لا يمنع عنه الظنّ غير المعتمد على الخلاف.

هذا كله واضح بالنسبة إلى ما إذا كان المطلوب هو تحصيل الحجة و الأمن من العقوبة و الخروج عن عهدة التكليف؛ لوجود بناء العقلاء على كفاية العمل بالظواهر مطلقا و لو مع الظنّ بالخلاف فضلا عن عدم الظنّ بالوفاق في مقام الاحتجاج.

و أمّا إذا كان المطلوب هو تحصيل الواقع لا الاحتجاج كما إذا احتمل إرادة خلاف

الظاهر في كلام الطبيب، فالعقلاء لا يعملون بمجرد الظهور ما لم يحصل لهم الاطمئنان بالواقع، إلا أن ذلك خارج عن محل الكلام؛ إذا الكلام فيما إذا كان المطلوب هو الخروج من عهدة التكليف و تحصيل الأمن من العقاب، وفي مثله تحقق بناء العقلاء على العمل بالظواهر مطلقاً. (1)

و يؤيد ما ذكرناه ما أفادوه في حجية الأخبار من عدم شمول أدلة اعتبار حجية خبر الواحد في الأحكام بمجرد الوثوق النوعي بالصدور للخبر الواحد في غير الأحكام؛ لأن المعيار في الأحكام هو تحصيل الحجة، بخلاف غيرها فإن المعيار هو الوثوق و الاطمئنان الشخصي بالأمور الواقعية و هو لا يحصل بالوثوق النوعي.

و عليه فالظهورات الواردة في الأحكام حجة فيما إذا أفادت ظناً نوعياً و لو لم يحصل الظن الشخصي، بخلاف الظهورات الواردة في غيرها، فإنّ اللازم فيها هو حصول الاطمئنان الشخصي لاختصاص أدلة اعتبار الظهورات بموارد الأحكام، إذ لا معنى للتعبد في غير موارد الأحكام، إلا بملاحظة إدراجه بنحو في موضوع الأحكام كالخبر به عن الله سبحانه و تعالى في يوم الصيام فيصح حينئذ التعبّد به بهذا الاعتبار فلا تغفل.

ثم إن محل الكلام فيما إذا انعقد الظهور فاعتباره لا يتوقف على وفاق الظن الشخصي و لا على عدم قيام الظن غير المعتمد على الخلاف، و أمّا إذا اكتنف الكلام بما يصلح أن يكون صارفاً قد احتتمل أن المتكلم اعتمد عليه في إرادة خلاف الظهور فلا ينعقد الظهور، بل هو مجمل و خارج عن محل الكلام؛ إذا الكلام فيما إذا انعقد الظهور، فاعتبار خلو الكلام عن قرينة حالية أو مقالية تصلح لأن تكون صارفة، يرجع إلى شرط تحقق الظهور لا شرط حجية الظهور؛ فإنّ مع الاقتران بها يخرج الكلام عن الظهور إلى الإجمال بشهادة العرف، بخلاف ما إذا لم تكن قرينة متصلة بالكلام فإنّ الظهور منعقد فيه، و لم يتوقف حينئذ أحد بمجرد احتمال وجود دليل منفصل مجمل يحتمل أن يعتمد المتكلم عليه.

ص: 20



قال شيخنا الأعظم قدّس سرّه: لم يتوقف أحد في عامّ بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل أن يكون مخصصاً له، بل ربما يعكسون الأمر فيحكمون بنفى ذلك الاحتمال وارتفاع الاجمال لاجل ظهور العام، ولذا لو قال المولى: أكرم العلماء، ثم ورد قول آخر من المولى: انه لا تكرم زيدا و اشترك زيد بين عالم و جاهل، فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال، بل يرفعون الإجمال بواسطة العموم، فيحكمون بإرادة زيد الجاهل من النهي. (1)

ثم إنّ الظهورات الكلامية وإن كانت من الظنون ولكن حجيتها من الضروريات؛ إذا الطريق الشائع في تفهيم المقاصد و المرادات منحصر في الألفاظ، و العقلاء بنوا عليها بلا كلام و احتجوا بها لهم و عليهم، و الشارع لم يخترع طريقاً آخر لتفهم مراداته، فاعتبار الظنون الكلامية من اليقينيّات و الضروريات.

و عليه فظنيّة الظهورات لا تنافي قطعية اعتبارها، و مع كونها قطعية الاعتبار لا مجال لدعوى كونها مشمولة للآيات الناهية عن العمل بالظن؛ لانصراف الأدلّة الناهية عن العمل بالظن عن مثلها، لأن الأخذ بالظنون الكلامية يرجع في الحقيقة إلى الأخذ بالقطع القائم على اعتبارها، فمثل قوله تعالى: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً لا يشمل المقام.

و لقد أفاد و أجاد الشيخ الأعظم قدّس سرّه حيث قال: فرض وجود الدليل على حجّية الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل بالظواهر. (2)

و مما تقدم يظهر أنّ الاستظهار المعتبر في الالفاظ و الكلمات هو الذي يكون ظاهراً بحسب المتفاهم العرفي في مرادات المتكلم، فإذا كان لفظ ظاهراً عرفياً في المعنى المراد، و ادّعى شخص ظهوره في معنى آخر فلا مجال للأخذ بظنه الشخصي في تعيين مراد المتكلم، و لا يكفي الإتيان به في مقام الامثال؛ إذا الظن الشخصي لا دليل على حجّيته، لما عرفت من أنّ الحجّة هو الظهور العرفي، و الظهور العرفي لا يتعدد بتعدد الآحاد و الأشخاص، بل هو قائم بالاستظهار النوعي.

ص: 21

1-1) فرائد الاصول: 45.

2-2) فرائد الاصول: 40.

نعم يمكن الاختلاف بين الأحاد في كون شىء ظهورا عرفيا و عدمه بأن يدعى كل فرد منهم أنّ ما أقول هو الظاهر عرفا، فيمكن تعدّد دعوى الظهور العرفي، ولكن الظهور العرفي بحسب واقع العرف واحد و ليس بمتعدد، و الحجية مخصوصة به.

و عليه فلا مجال لدعوى حجية الظن الشخصي في الألفاظ و العبارات بدعوى أنّ لكل شخص استظهارا و هو له حجة؛ لضرورة ما عرفت من اختصاص أدلة الاعتبار بما إذا كانت الظهورات مفهوما عرفيا و المفروض أنّ دليل الاعتبار لبي.

هذا، مضافا إلى أنّ للاستظهار من الكلام في كل قوم و ملة ضوابط خاصة و ملاحظتها تنجرّ إلى الظهور النوعي، و الاستظهار من دون ضوابط و قاعدة مقرّرة شك في شك، و لا اعتبار له عند العقلاء في جميع الأعصار، بل عند المتشعبة، كما لا يخفى.

ربما يتوهم أنّ التفسيرات المختلفة من القرآن الكريم تؤيد القول بصحة الظهورات الشخصية.

وفيه: أنّ التفسيرات المختلفة إن لم تكن بينها مخالفة و تباين رجعت إلى معنى جامع عرفي، و إن كانت بينها مخالفة و تباين لم يكن جميعها صحيحة، بل الصحيح واحد منها، هذا مضافا إلى أنّ التفسيرات المذكورة لو كانت من الظنون الشخصية فكلمها تفسير بالرأى، و هو منهي عنه في لسان الروايات، كما لا يخفى.

و ربما يقاس جواز الأخذ بالظنون الشخصية بجواز الأخذ بالقراءات المختلفة للقرآن الكريم.

وفيه: أنّ القياس مع الفارق؛ فإنّ القراءات المختلفة و إن لم يكن جميعها صحيحة و مطابقة للواقع لأنّ القرآن واحد نزل من عند واحد، و لكن قام الدليل على جواز الاكتفاء بواحد منها تسهيلا للأمر، و هذا بخلاف المقام؛ إذ لا دليل على جواز الاكتفاء بالظن الشخصي، بل الضرورة على ثبوت الواقع للعالم و الجاهل.

و عليه لا يكون كلّ ظنّ شخصي صحيح، و القول بأنّ الواقع في كل مورد هو المظنون بالظنّ الشخصي تصويب لا يقول به الإمامية كما لا يخفى.

لا- يقال: إنَّ اختلاف العلماء في الآراء مما يشهد على أنَّ اختلاف الفهم من الكلام أمر جائز بل واقع، فالظنون الشخصية حجة كالقراءات المختلفة.

لأننا نقول: ليس اختلاف العلماء في الآراء اختلافا في الظنون الشخصية، بل هو اختلاف في دعوى الظنون النوعية، ويكون مبنيا على رعاية الطوابط والقواعد الكلية التي لها مدخلية في الاستظهار والاستنباط والفرق بين هذا الاختلاف والظنون الشخصية التي لا تكون مبنية على رعاية الضوابط والقواعد المدونة واضح.

ثم لا يخفى أنَّه لا ممانعة من إعمال التعمق الزائد في النصوص والظواهر العرفية لكشف المطالب واستنباط ما يحتاج إليه في كل عصر و زمان، وإثما الممانعة من ترتيب الأثر على الظنون الشخصية التي لا تكون مبنية على القواعد والاصول العقلانية؛ إذا لا حجة لتلك الظنون، بل تحميل هذه الظنون الشخصية على النصوص والظواهر الدينية هو التفسير بالرأى الذي نهى عنه أكيدا في الشرع الانور كما لا يخفى، مع أنَّ اللازم في فهم المعاني هو تخلية الذهن لا مدخلية الذهن، وكم من فرق بينهما؟!!

ولعل المنشأ في ذهاب بعض تبعاً لجمع من الاوربيين إلى اعتبار الظنون الشخصية في زماننا هذا هو التمايل إلى نسبية الحقائق وإنكار ثبوتها ودوامها حيث قالوا: إنَّ فهم الإنسان بالنسبة إلى المتون وتفسيرها أو بالنسبة إلى جميع الحقائق فهم نسبي، ومعنى ذلك أنَّه ليس لنا فهم قطعي ثابت؛ لأن الثبوت ينافي النسبية وهو خلاف البدهاة والضرورة؛ إذ لنا معلومات يقينية و ضرورية من العقلات والشرعيات.

نعم لا يخلو فهم الإنسان عن التكامل، ولكنه لا ينافي ثبوت أصل الفهم في الجملة؛ لأنَّ المتكامل يحتوي ثبوت أصل الشئ، وإثما زادت مراتبه بسبب الشواهد والتعمق فيه والنقض والإبرام. هذا مضافا إلى أنَّه لا يخرج الكلام المتكامل عن الظنون النوعية كما لا يخفى.

على أنَّه لو لم يكن فهم الحقائق أمرا ثابتا فلا- يمكن الاعتماد على شئ من المطالب حتى الادعاء المذكور، ولا- مجال للبحث ولا للاحتجاج؛ فإنَّ هذه الأمور متوقفة على ثبوت الحقائق.

و بالجمله فللمعاني فى اللغة و العرف مع قطع النظر عن فهم المخاطب ثبوت مستقل، و اللازم على المخاطب أن يفهمها من خلال معرفة معانى الألفاظ بحسب القواعد المذكورة فى اللغة و العرف. و لا تختلف المعانى المقصودة بالنسبة إلى الآحاد و الأشخاص بعد اعتبار الظنون العرفية فى حجية الألفاظ. نعم قد لا يفهمها بعض الناس من جهة التقصير أو القصور فى مقدمات فهمها فحينئذ يختلف الأفهام بالنسبة إلى المقاصد و المرادات، و لكن بعضها صحيح و بعضها باطل، و لا يتصف جميعها بالصحة و الحجية، كما لا يخفى.

و لذلك لا يكون الذين لم يدركوا مرادات المتكلم من جهة تقصيرهم معذورين؛ لأنهم اكتفوا بما ليس بحجة، و مجرد الفهم الناقص لا يعطى الحجية للألفاظ، و لا يوجب رفع العقوبة عن مخالفة الواقع و مرادات المتكلم، كما لا يخفى.

على أنه لو لم يكن فهم الحقائق أمراً ثابتاً فلا- يمكن الاعتماد على شىء من المطالب حتى الادعاء المذكور، و لا- مجال للبحث و لا للاحتجاج؛ فإن هذه الامور متوقفة على ثبوت الحقائق.

ثم إننا لا نخالف مع لزوم السعى فى فهم المرادات، بل نؤكد على ذلك، و لا نقول بأن ما نفهمه بعد السعى إذا كان غير ما فهمه الأصحاب قبلاً ليس بحجة، بل نقول بأنه حجة لو لم يخرج الاستنباط الجديد عن الظهورات النوعية و الضوابط و القواعد الأدبية، و لذا ذهب الفقهاء إلى الأخذ بالفهم الجديد المبني على الاصول و الضوابط إذا كان تاماً كما فى منزوات البئر.

و لا يقاس الفهم غير المبني على الاصول و الضوابط بالفهم المبني عليها؛ لفقدان الحجية فى الأول دون الثانى. و عليه فدعوى صحة كل فهم و لو كان مبنيًا على الظن الشخصى و تسميته بقراءة جديدة من المعانى خالية عن التحقيق، بل هى مغالطة و سفسطة أعادنا الله منها.

و لا- ندعى أن كل فهم من المعانى و الحقائق يكون ثابتاً غير متغير لظهور ضعفه أو بطلانه، و لكن نمنع أن يكون جميعها كذلك، فالتغير و التبدل مقبول بنحو الموجبة الجزئية

لا- الموجبة الكلية إلا- أنّ تعيّر ذلك البعض من ناحية عدم تمامية المقدمات المقررة لكشف المراد، لا- من ناحية دخالة ذهنية المخاطب، فتدبر جيدا.

ثم ربما يقال: إنّ المقصود مما ذكره من أنّ القراءات مختلفة ليس أنّها كلها صحيحة، بل بعضها صحيح وبعضها باطل، إلا أنّ اللازم في تعيين الصحيح عن غيره هو تجريد المخاطب ذهنه عما يحوطه من المناسبات و المأنوسات حتى يصل إلى المعنى الصحيح من الكلام، و إلاّ فحمل الكلام على ما يعرفه من المناسبات كما ترى.

قلت: هو كذلك، ولكن لازمه هو الاجتناب عن الظنون الشخصية لا الأخذ بها؛ إذا التخلية عن المناسبات و الظنون الشخصية توجب الأخذ بالظنون النوعية لتحصيل مرادات المتكلم، فإن كان مرادهم مما ذكره هو ذلك فهو أمر بنى عليه العقلاء و العلماء في استظهاراتهم في جميع الأزمنة، وليس أمرا خفيا حتى يحتاج إلى التذكار.

ثم لا يذهب عليك أنّنا لا ننكر اختلاف المشارب و المذاهب و تمسكهم مع ذلك بالآيات الكريمة و النصوص الشرعية، ولكن نقول: كل مشرب و مذهب و إن تمسك بالنصوص و الآيات من جهة إثبات مرامه غير أنّ هذا التمسك و الاستدلال لا يكون صحيحا إلا إذا كان التمسك بظهورات نوعية و مستفادة منها، و إلاّ فهو تفسير بالرأى و أخذ بالظن الشخصي، و لا حجّة له، بل هو منهي عنه كما سيأتي إن شاء الله تعالى. و بقیة الكلام فی محله.

### **الأمر الثالث: أنّه لا فرق في حجیة الظهورات بين المحاورات العرفية و بين النقلية الشرعية،...**

أنّه لا فرق في حجیة الظهورات بين المحاورات العرفية و بين النقلية الشرعية، و لا فرق في النقلية الشرعية بين الظهورات القرآنية و بين الأحاديث المروية عن سيد المرسلين أو الأئمة الطاهرين عليهم الصلاة و السلام، لعموم دليل الحجية، و هو بناء العقلاء، و عدم اختراع الشارع طريقا آخر، فلا وجه للفرقة بينهما، فالظهورات الكلامية كما تكون حاكية عن المرادات في المحاورات العرفية، فكذلك تكون في كلام الله سبحانه و تعالى و رسوله و أوصيائه عليهم الصلاة و السلام من دون فرق بين الكتاب و غيره.

ولكن ذهب جماعة من الأخباريين في الأعصار الأخيرة إلى عدم جواز الأخذ بظواهر الكتاب إذا لم يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم واستدلوا عليه بوجوه:

منها: الأخبار الدالة على اختصاص فهم القرآن بالنبي والأئمة عليهم الصلاة والسلام:

كما في خبر إسماعيل بن مخلد السراج عن أبي عبد الله عليه السلام في رسالة طويلة له إلى أصحابه أمرهم بالنظر فيها وتعاهدها والعمل بها، ومن جملتها: قد أنزل الله القرآن، وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقرآن وتعلم أهلا لا يسع أهل علم القرآن الذين آتاهم الله علمه أن يأخذوا في دينهم بهوى ولا رأى ولا مقاييس... وهم أهل الذكر الذين أمر الله الأمة بسؤالهم. (1)

وكما في خبر شبيب بن أنس عن بعض أصحاب أبي عبد الله عليه السلام في حديث أن أبا عبد الله عليه السلام قال لأبي حنيفة: أنت فقيه العراق؟ قال نعم. قال: فبم تفتيهم؟ قال بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله قال: يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال نعم. قال: يا أبا حنيفة لقد ادّعت علما، ويلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويلك ولا هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا محمد صلى الله عليه وآله، وما ورثك الله من كتابه حرفا... الحديث. (2)

وكما في خبر الاحتجاج عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال لأبي حنيفة في احتجاجه عليه:

تزعم أنك تفتي بكتاب الله ولست ممن ورثه. (3)

وكخبير فضيل عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ: قال الذكر القرآن؛ ونحن قومه، ونحن المسئولون. (4)

وكصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن من عندنا يزعمون أن قول الله

ص: 26

1-1 (1) روضة الكافي: 5-6.

2-2 (2) الوسائل الباب 6 من ابواب صفات القاضي، ح 27.

3-3 (3) الوسائل الباب 6 من ابواب صفات القاضي، ح 28.

4-4 (4) الوسائل الباب 7 من ابواب صفات القاضي، ح 2.

عزّ وجلّ فسّئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ أَنَّهُمُ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى قَالَ: إِذْ يُدْعَوُكُمْ إِلَى دِينِهِمْ قَالَ: ثُمَّ قَالَ بِيَدِهِ إِلَى صَدْرِهِ: نَحْنُ أَهْلُ الذِّكْرِ، وَنَحْنُ الْمَسْئُولُونَ. (1)

و كخبر عبد الحميد بن أبي الديلم عن أبي عبد الله عليه السّلام في حديث طويل قال: قال الله عزّ وجلّ فسّئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ قَالَ: الْكِتَابُ الذِّكْرُ، وَأَهْلُهُ آلُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَمْرُ اللَّهِ بِسْؤَالِهِمْ وَلَمْ يُؤْمَرُوا بِسْؤَالِ الْجَهَالِ، وَسَمِيَ اللَّهُ الْقُرْآنَ ذِكْرًا فَقَالَ تَبَارَكَ وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَ لِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْئَلُونَ الْحَدِيث. (2)

و كخبر يونس بن ظبيان عن الصادق عليه السّلام في حديث قال: لَا تَعَزَّكَ صَلَاتُهُمْ وَصَوْمُهُمْ وَكَلَامُهُمْ وَرَوَايَاتُهُمْ وَعِلْمُهُمْ، فَإِنَّهُمْ حَمْرٌ مُسْتَفْرَةٌ، ثُمَّ قَالَ: يَا يُونُسُ إِنْ أَرَدْتَ الْعِلْمَ الصَّحِيحَ فَعِنْدَنَا أَهْلُ الْبَيْتِ، فَإِنَّا وَرَثْنَا وَأُوتِينَا شَرْعَ الْحِكْمَةِ وَفَصَلَ الْخَطَابِ، فَقُلْتُ: يَا ابْنَ رَسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كُلِّ مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ وَرَثَ مَا وَرَثَ مِنْ كَانَ مِنْ وَلَدِ عَلِيِّ وَفَاطِمَةَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فَقَالَ مَا وَرَثَهُ إِلَّا الْأُئِمَّةُ الْاِثْنَا عَشَرَ. (3)

و كخبر الرّيان بن الصلت عن الرضا عليه السّلام في حديث أنّه قال للعلماء في مجلس المأمون:

أخبروني عن هذه الآية ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَقَالَتِ الْعُلَمَاءُ:

أَرَادَ اللَّهُ بِذَلِكَ الْأُمَّةَ كُلَّهَا. فَقَالَ الرضا عليه السّلام، بَلْ أَرَادَ اللَّهُ الْعِتْرَةَ الطَّاهِرَةَ، الْحَدِيث. (4)

و كصحيحة ابي الصباح قال: وَ اللَّهُ لَقَدْ قَالَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: إِنَّ اللَّهَ عَلَّمَ نَبِيَّهَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ التَّنْزِيلَ وَالتَّوِيلَ، قَالَ: فَعَلَّمَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَيْهِ، قَالَ: وَ عَلَّمَنَا وَ اللَّهُ... الْحَدِيث. (5)

و كخبر يعقوب بن جعفر قال: كُنْتُ مَعَ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمَكَّةَ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: إِنَّكَ لَتَفَسِّرُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ مَا لَمْ نَسْمَعْ بِهِ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْنَا نَزَلَ قَبْلَ النَّاسِ، وَ لِنَا فَسَّرَ قَبْلَ أَنْ

ص: 27

1-1 (1) الوسائل الباب 7 من ابواب صفات القاضي، ح 3.

2-2 (2) الوسائل الباب 7 من ابواب صفات القاضي، ح 13.

3-3 (3) الوسائل الباب 7 من ابواب صفات القاضي، ح 29.

4-4 (4) الوسائل الباب 7 من ابواب صفات القاضي، ح 31.

5-5 (5) البرهان: الفصل الخامس من المقدمات: 15.

يفسر فى الناس، فنحن نعرف حلاله و حرامه و ناسخه و منسوخه و سفرىه و حضرىه و فى أى ليلة نزلت من آية و فىمن نزلت و فىما نزلت...الخبر. (1)

و كخبر جمع من الثقات من اصحاب الصادق عليه السّلام انه قال بعد أن أوماً بيده إلى صدره:

علم الكتاب كله و الله عندنا ثلثا. (2)

و كما روى عن ابى جعفر عليه السّلام أنّه قال: ما ادعى أحد من الناس أنّه جمع القرآن كله كما أنزل إلاّ كذاب، و ما جمعه و حفظه كما أنزل إلاّ على بن ابى طالب عليه السّلام و الأئمة: من بعده. (3)

و كخبر زيد الشحام عن أبى جعفر أنّه قال فى حديث له مع قتادة المفسر: ويحك يا قتادة إنّما يعرف القرآن من خوطب به. (4)

و كما روى فى تفسير العياشى عن الصادق عليه السّلام قال: إنّ أهل بيت لم يزل الله يبعث فىنا من يعلم كتابه من أوّله إلى آخره. (5)

و كخبر الأصبغ بن نباته قال: لمّا بويع أمير المؤمنين عليه السّلام بالخلافة خرج إلى المسجد فقال:

سلونى قبل أن تفقدونى، فوالله إنى لا علم بالقرآن و تأويله من كل مدع علمه، فوالذى فلق الحبة و برىء النسمة لو سألتمونى عن آية آية لا خبرتكم بوقف نزولها و فىم نزلت...الخبر إلى أن قال البحرانى: أقول: و الأخبار فى هذا الباب أكثر من أن تحصى. (6)

و بالجملة: فالمستدل بهذه الأخبار يقول مع اختصاص فهم القرآن بالنبيّ و آله عليهم الصلوات و السلام لا يمكن الاستظهار من الآيات الكريمة لغيرهم، و مع فرض الإمكان لا حجية له كما لا يخفى.

ص: 28

1-1 (1) البرهان: 15.

2-2 (2) البرهان: 15.

3-3 (3) البرهان: 15.

4-4 (4) روضة الكافي: 312.

5-5 (5) البرهان: 16.

6-6 (6) البرهان: 16.



ويمكن الجواب عنه: أولاً: بأن اختصاص علم القرآن بتمامه و كماله بهم عليهم السلام لا ينافي إمكان الاستظهار من جملة من الآيات و حجيتها مع مراعاة شرائطها من التفحص عما ورد حولها عن اهل البيت عليهم السلام، قال صاحب الكفاية إنَّ المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله هو اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته و محكماته بدهاة أن فيه ما لا يختص به كما لا يخفى.

وردد أبو حنيفة و قتادة عن الفتوى به إنَّما هو لأجل الاستقلال فى الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعة أهله، لا عن الاستدلال بظاهره مطلقاً و لو مع الرجوع إلى رواياتهم و الفحص عمّا ينافيه و الفتوى به مع اليأس عن الظفر به، و كيف و قد وقع فى غير واحد من الروايات الإرجاع إلى الكتاب و الاستدلال بغير واحد من آياته. (1)

و ثانياً: بأن لازم الاختصاص بأهل البيت مطلقاً هو أن يكون القرآن لغزاً أو معمى مع أنه ليس كذلك.

قال فى نهاية الاصول: إنَّ القرآن لم ينزل بنحو المعمى بل، نزل لبيان طرق صلاح الناس، و هو بنفسه يدعو الناس إلى التأمل فيه و التدبّر فى آياته، و قد أثر آثاراً عجيبية فى المسلمين فى صدر الإسلام، و كان العمل به و الاستدلال به ممّا جرت عليه سيرة المسلمين، فإذا سمعوا مثلاً قوله تعالى: **لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ الْآيَةِ فَهَمُّوا** المقصود من هذه الآية من دون أن يحتاجوا إلى مراجعة النبى صلّى الله عليه و آله، كيف و ربما استدلو بما هو أخفى من هذه الآية من دون أن يردعهم النبى صلّى الله عليه و آله أو الائمة عليهم السلام؟! و قد روى: أن علياً عليه السلام لما خرج إلى صفين رأى جماعة من المسلمين قد ضربوا الفسطاط خارجاً من العسكرين فسئل عن حالهم فقيل له هؤلاء يقولون إننا لا نقاتل أهل القبلة حتى يثبت لنا بغى أحدهما على الآخر: إذ لم يثبت لنا جواز قتالهم إلا حينئذ حيث قال الله تعالى **وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ** (2) فلما سمع

ص: 29

1-1 (1) الكفاية 2:61.

2-2 (2) الحجرات 9/.

على عليه السلام هذه المقالة قال: هذا هو الفقه، ولم يردع مقالتهم فهؤلاء وإن قصرُوا في باب الإمامة إلا أنهم حسب اعتقادهم في الامامة من عدم وجوب إطاعة الإمام إلا فيما يوافق الكتاب والسنة انزلوا عنه، فإن نظرهم إلى الامام كالنظر إلى الخلفاء والسلاطين.

فالتفصيل المذكور في حجية الظواهر هو الذي ظهر في الأعصار الأخيرة عن بعض الإمامية من التشكيك في حجية ظواهر الكتاب المجيد بعد ما لم يكن خلاف بين المسلمين من العامة والخاصة في حجيته بدهاءة أنه لم ينزل للإلغاز والتعمية، بل نزل ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، وقد أخرجهم عنها، كما يظهر بمراجعة التواريخ، وكان الأعراب يفهمونه بمجرد قراءة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وكان يؤثر في أنفسهم أشد التأثير، كما روى أن رئيس بنى مخزوم أتى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فقرأ عليه سورة «حم سجدة» حتى وصل إلى قوله تعالى فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثُمُودَ فَجَعَلَ أَصَابِعَهُ فِي أُذُنَيْهِ وَخَرَجَ مِنْ عِنْدِهِ، فَلَمَّا سَأَلَهُ قَوْمُهُ عَمَّا رَأَوْا قَالَ: لَقَدْ سَمِعْتُ بِكَلَامِ لَمْ أَسْمَعْ بِمِثْلِهِ.

وقد نقل أيضا قصة مصعب بن عمير حيث أرسله النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إلى يثرب فوجه الناس إلى الاسلام بقراءة القرآن.

فأمثال هذه القضايا تشهد بأنهم كانوا يفهمون القرآن، كيف وقد قال الله تعالى في شأنه نَذِيرًا لِلْبَشَرِ (1) وقال لَأَنْذَرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ

وبالجملة فالقرآن نزل بلسان قوم النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مبيّنا لمقاصده بنحو يخرج عن طاقة البشر. (2)

فالحاصل: أن دعوى اختصاص القرآن بالنبي وأهل بيته عليهم السلام صحيح بالنسبة إلى تمام علوم القرآن ظاهرها وباطنها لا بالنسبة إلى ظواهرها، فإنها لا تختص بهم بعد ما عرفت من أن القرآن كسائر الكتب لها ظواهر، ولذا لم يرد السؤال عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أو الأئمة المعصومين عليهم السلام عن الآيات الظاهرة بنفسها، بل السؤال عن مقيداتها ونواسخها و

ص: 30

1- (1) المدثر: 36.

2- (2) نهاية الاصول: 447-480.

شروطها، فكما أنّ القيود والشروط من نفس الكتاب مقدمة على إطلاق الآيات الظاهرة، فكذلك القيود والشروط الآتية في سنة النبي صلى الله عليه وآله أو روايات أهل البيت عليهم السلام بعد حجّة كلامهم بنص قوله صلى الله عليه وآله: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا أبدا»

و مما ذكر ينقدح أنّ الظهورات القرآنيّة كسائر الظهورات في الحجّيّة بعد ملاحظة ما ورد في نفس الكتاب أو السنة أو الأحاديث في بيان المراد الجدّي منها.

و من هذه الجهة لا فرق بين ظهورات الكتاب وغيرها. والشاهد على ذلك هو الإرجاع إلى الكتاب في غير واحد من هذه الأخبار.

و منها الأخبار الدالة على أنّ القرآن يحتوي على مضامين شامخة و مطالب غامضة عالية لا يكاد تصل إليها أيدي أفكار أولى الانظار غير الراسخين العالمين بتأويله.

ففي خطبة مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: أنّ علم القرآن ليس يعلم ما هو إلاّ من ذاق طعمه، فعلم بالعلم جهله و بصر به عماه و سمع به صممه و أدرك به ما قد فات و حيّ به بعد إذ مات، فاطلبوا ذلك من عند أهله و خاصّة ته، فإنّهم خاصّة نور يستضاء به و أنمّة تقتدى بهم، هم عيش العلم و موت الجهل، و هم الذين يخبركم حلمهم عن علمهم و صمتهم عن منطقهم و ظاهرهم عن باطنهم، لا يخالفون الحق، و لا يختلفون فيه. (1)

و في خبر ابن عباس قال: قال رسول صلى الله عليه وآله في خطبة: إنّ عليا هو أخي و وزيرى و هو خليفتى و هو المبلّغ عتّى، إن استرشدتموه أرشدكم، و إن اتبعتموه نجوتهم، و إن خالفتموه ضللتهم، إنّ الله انزل علىّ القرآن و هو الذى و من خالفه ضلّ و من يتغى علمه عند غير على هلك. (2)

و في خبر المعلّى بن خنيس قال: أبو عبد الله عليه السلام في رسالة: فأما ما سألت عن القرآن فذلك

ص: 31

1-1) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 26.

2-2) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 29.

أيضا من خطراتك المتفاوتة المختلفة، لأنّ القرآن ليس على ما ذكرت، وكل ما سمعت فمعناه على غير ما ذهبت إليه، وإنّما القرآن أمثال لقوم يعلمون دون غيرهم ولقوم يتلونه حق تلاوته وهم الذين يؤمنون به ويعرفونه، وأمّا غيرهم فما أشدّ إشكاله عليهم وأبعده من مذاهب قلوبهم، ولذلك قال رسول الله صلّى الله عليه وآله إنّ الله ليس شيء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن، وفي ذلك تحيّر الخلائق أجمعون إلّا من شاء الله. وإنّما أراد الله بتعميته في ذلك أن ينتهوا إلى بابه وصراطه وأن يعبدوه وينتهوا في قوله إلى طاعة القوام بكتابه والناطقين عن أمره وأن يستنبطوا ما احتاجوا إليه من ذلك عنهم لا عن انفسهم، ثم قال وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ فَأَمَّا عَنْ غَيْرِهِمْ فَلَيْسَ يَعْلَمُ ذَلِكَ أَبَدًا وَلَا يُوْجَدُ، وقد علمت أنّه لا يستقيم أن يكون الخلق كلهم ولاية الأمر؛ لأنّهم لا يجدون من يأمرون عليه ومن يبلغونه أمر الله ونهيه، فجعل الله الولاية خواص ليقتمدى بهم، فافهم ذلك إن شاء الله، وإياك وإياك وتلاوة القرآن برأيك فإنّ الناس غير مشتركين في علمه كاشتراكهم فيما سواه من الامور ولا قادرين على تأويله إلّا من حدّه وبابه الذي جعله الله له، فافهم إن شاء الله واطلب الأمر من مكانه تجده إن شاء الله. (1)

وفي خبر جابر بن يزيد قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من التفسير فأجابني، ثم سألته عنه ثانية فأجابني بجواب آخر، فقلت: كنت أجبتني في هذه المسألة بجواب غير هذا؟ فقال:

يا جابر إنّ للقرآن بطنا وله ظهر وللظهر ظهر، يا جابر وليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إنّ الآية يكون أولها في شيء و آخرها في شيء، وهو كلام متصل متصرف على وجوه. (2)

وفي خبر إسحاق بن عمار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ للقرآن تأويلا، فمنه ما قد جاء، ومنه ما لم يجرى، فإذا وقع التأويل في زمان امام من الأئمة عرفه إمام ذلك الزمان. (3)

ص: 32

1-1) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 38.

2-2) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 41.

3-3) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 47.

وفى خبر أبى بصير قال: قال أبو جعفر عليه السّلام نحن الراسخون فى العلم، ونحن نعلم تأويله. (1)

وفى خبر عبد الرحيم عن أبى جعفر عليه السّلام قال: إنّ هذا العلم انتهى إلىّ فى القرآن، ثم جمع أصابعه، ثم قال: بل هو آيات بيّنات فى صدور الذين أوتوا العلم. (2)

إلى غير ذلك من الروايات الدالة على أنّ المعانى الشامخة التى للقرآن تكون عند النبى وأهل بيته عليهم السّلام، ولا يمكن تناولها إلّا بهم.

ويمكن الجواب عنه بأنّ اشتغال القرآن على المضامين العالية الغامضة واختصاص علمها بالراسخين فى العلم ولزوم الرجوع إليهم فى التفسير والتأويل لا ينافى وجود ظواهر فيه بالنسبة إلى الأحكام وغيرها وحجيتها، هذا مضافا إلى أنّ علو المضامين لا ينافى فهم بعض مراتبها للعموم وإن اختص فهم كنهها بهم عليهم السّلام.

قال السيد المحقق البروجردى قدّس سرّه: إنّ القرآن وإن اشتمل على المطالب العالية ولكنه لمّا كان منزلا لهداية الناس وإرشادهم إلى ما فيه صلاحهم نزل على أسلوب عجيب، فيفيد هذه المطالب العالية كل من عرف اللغة العربية. وهذا أحد وجوه إعجازه، وقياسه بكلمات الأوائل والفلاسفة قياس مع الفارق؛ فإنّ الفلاسفة لم يصنّفوا كتبهم لعامة الناس يستفيد منها كل أحد، ولم يكونوا بصدد إصلاح عامة الناس وهدايتهم وإرشادهم، بل قصدوا بذلك بيان ما وصل إليه افكارهم حتى يطلع عليها العارف باصطلاحاتهم. (3)

على أنّ الإرجاعات الواردة فى الروايات إلى ظواهر القرآن مما يشهد على أنّ ظواهر القرآن حجة وإن كان القرآن مشتملا على الحقائق الغامضة التى لا يصل فهم الناس إليها من دون أخذ علمها من الأئمة الطاهرين عليهم السّلام.

و ايضا جعل تمام القرآن غامضا ومشكلا لا يساعد كون القرآن عربيا مبينا مع أنّ القرآن

ص: 33

1-1) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 53.

2-2) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 56.

3-3) نهاية الاصول: 48.

نص في غير مورد بأنه عربي مبين وآيات بيّنات، ودعا الناس إلى التأمل والتدبّر فيه. وهذا يقضى بوجود الظهورات فيه وحبّيتها.

بل دعوى الإبهام المطلق في القرآن مما لا يساعدها الروايات أيضا:

أحدها: ما عن الهجرى عن أبي جعفر عليه السّلام: أنّ رجلا قال له: أنت الذى تقول ليس شىء من كتاب الله إلاّ معروف؟! قال: ليس هكذا قلت، إنّما قلت: ليس شىء من كتاب الله، إلاّ- عليه دليل ناطق عن الله فى كتابه مما لا يعلمه الناس.. إلى أن قال: إنّ للقرآن ظاهرا وباطنا و معاينا و ناسخا و منسوخا و محكما و متشابهها و سننا و امثالا و فصلا و وصلا و احرفا و تصريفا، فمن زعم أنّ الكتاب مبهم فقد هلك و أهلك. (1)

و حملة على أنّ المراد أنّه ليس بمبهم على كل أحد بل يعلمه الإمام و من علّمه إيّاه و إلاّ لناقض آخره أوله، كما ترى؛ إذ الرواية تدلّ فى الذيل على عدم الإبهام، و هو يساعد صدره الدال على وجود الظاهر فيه مع كونه واجدا للامور المذكورة.

و ثانيها: ما عن مولانا امير المؤمنين عليه السّلام فى ضمن احتجاجه على زنديق: ثم إنّ الله قسّم كلامه ثلاثة أقسام، فجعل قسما منه يعرفه العالم و الجاهل، و قسما لا يعرفه إلاّ من صفا ذهنه و لطف حسّه و صحّ تمييزه ممن شرح الله صدره للإسلام، و قسما لا يعلمه إلاّ الله و ملائكته و الراسخون فى العلم. (2)

و ثالثها: ما روى من أنّ الله لا يخاطب الخلق بما لا يعلمون. (3)

بدعوى أنّ جعل المراد من المخاطب بالقرآن خصوص أهل العصمة عليهم السّلام و هم يعلمون القرآن أو جميع المكلفين بدعوى كفاية تعليم بعضهم؛ لا- يخلو عن تكلف، بل المراد أنّ القرآن عربى مبين يفهمه الخلق، و لا- ينافى ذلك كون معناه ذا مراتب و درجات يختص علمها بنحو كامل بأهل البيت عليهم السّلام.

ص: 34

1-1) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 39.

2-2) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 44.

3-3) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 81.

ومنها: شمول القرآن للمتشابه، وقد منع عن اتباع المتشابه قال تعالى: فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَالمتشابه يشمل الظواهر ايضا، ولا أقلّ من احتمال شموله لها لتشابه المتشابه واحتمال كون المراد منه معنى يشمل الظواهر ايضا.

ويمكن الجواب عنه بالمنع عن كون الظاهر من مصاديق المتشابه، فان المتشابه هو خصوص المجمل، وليس المتشابه متشابهها ومجملا في مفهومه او في مصداقه. وعليه فلا يشمل الظاهر الذي ليس له عرفا احتمالا، كما لا يخفى. (1)

ومنها: دعوى العلم الإجمالي بطرّو تخصيصات و تقييدات و تجوزات في ظواهر الكتاب، فلا يجوز العمل بالاصول اللفظية فيها مع كونها من أطراف العلم الإجمالي لتعارضها و سقوطها.

ويمكن الجواب عنه بأنّ العلم الاجمالي يوجب المنع عن العمل بالظواهر فيما إذا لم ينحل بالظفر في الروايات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال، وإلا فلا يبقى بالنسبة إلى غير هذه الموارد علم إجمالي، بل يكون مجرد احتمال.

مع أنّ دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به غير بعيدة، فتأمل جيّدا.

وعليه فبعد الفحص يحصل العلم التفصيلي بالمخصصات و المقيدات، ولا يحتمل التخصيص أو التقييد في غير هذه الموارد. (2)

### **ومنها: الروايات الواردة في ممنوعية التفسير وهذه الأخبار على طوائف: الطائفة الاولى: الأخبار الدالة على اختصاص التفسير بالائمة عليهم السلام**

الأخبار الدالة على اختصاص التفسير بالائمة عليهم السلام: كخبر سلمة بن محرز قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إنّ من علم ما اوتينا تفسير القرآن و أحكامه الحديث. (3)

ص: 35

1-1) راجع الكفاية 2:61.

2-2) الكفاية 2:62.

3-3) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضي، ح 13.

و كخبر جابر بن يزيد قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن شىء من التفسير فأجابنى، ثم سألته عنه ثانية فأجابنى بجواب آخر، فقلت: كنت أجبتي فى هذه المسألة بجواب غير هذا؟ فقال:

يا جابر إنّ للقرآن بطنا وله ظهر وللظهر ظهر يا جابر، وليس شىء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إنّ الآية يكون أولها فى شىء و آخرها فى شىء، وهو كلام متصل متصل على وجوه. (1)

و كخبر الاحتجاج عن النبى صلى الله عليه وآله فى احتجاجه يوم الغدير على تفسير كتاب الله و الداعى إليه إلى أن قال: معاشر الناس تدبروا و افهموا آياته و انظروا فى محكماته، و لا تتبعوا متشابهه، فوالله لن يبين لكم زواجه و لا يوضح لكم عن تفسيره: إلا الذى أنا آخذ بيده. (2)

و كخبر موسى بن عقبة: أنّ معاوية أمر الحسين عليه السّلام أن يصعد المنبر فيخطب: فحمد الله و أثنى عليه، ثم قال: نحن حزب الله الغالبون و عتره نبىء الأقربون و أحد الثقلين اللذين جعلنا رسول الله صلى الله عليه وآله فى تفصيل كل شىء لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا- من خلفه، و المعول علينا فى تفسيره لا- نتظنى تأويله، بل نتبع حقائقه، فأطيعونا فان طاعتنا مفروضة إذ كانت بطاعة الله و رسوله مقرونة، قال الله: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ؟ و قال: وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ (3)

و كخبر زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام قال: تفسير القرآن على سبعة اوجه منه ما كان و منه ما لم يكن بعد، تعرفه الاثمة عليهم السّلام (4) و كخبر يعقوب بن جعفر قال: كنت مع أبى الحسن عليه السّلام بمكة فقال له قائل: إنك لتفسر من كتاب الله ما لم تسمع به؟ فقال ابو الحسن عليه السّلام: علينا نزل قبل الناس و لنا فسّر قبل أن

ص: 36

1-1 (1) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 41.

2-2 (2) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 45.

3-3 (3) نفس المصدر

4-4 (4) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 50.



يفسّر في الناس، فنحن نعرف (نعلم) حلاله و حرامه و ناسخه و منسوخه و سفرّيّه و حضريّه، و في أيّ ليلة نزلت كم من آية و فيمن نزلت و فيما نزلت، فنحن حكماء الله في أرضه و شهداؤه على خلقه الحديث. (1)

قال البحراني بعد نقل جملة من الروايات المذكورة و غيرها: و أما غيرهم عليهم السّلام فلا شبهة في قصور علومهم و عجز أفهامهم عن الوصول إلى ساحة إدراك كثير من تفسير الظواهر و التنزيل فضلا عن البواطن و التأويل بلا إرشاد من الائمة العالمين و عناية من الله رب العالمين. (2)

### الطائفة الثانية: الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى من غير المعصوم عليه السّلام:

الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى من غير المعصوم عليه السّلام:

ففي موثقة الريّان بن الصلت عن الرضا عليه السّلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السّلام: قال قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: قال الله جل جلاله: ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي الحديث. (3)

و في خبر عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السّلام في حديث: و من فسّر برأيه من كتاب الله فقد كفر. (4)

و في خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام: من فسّر القرآن برأيه إن اصاب لم يؤجر و إن أخطأ خرّ أبعد من السماء. (5)

و في خبر عبد الرحمن بن سمرة قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: لعن الله المجادلين في دين الله على لسان سبعين نبيا، و من جادل (6) في آيات الله كفر قال الله ما يُجادل في آيات الله إلاّ

ص: 37

1-1) بصائر الدرجات الجزء الرابع 198، الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضي، ح 51.

2-2) البرهان: 16.

3-3) الوسائل الباب 6 من ابواب صفات القاضي، ح 22.

4-4) الوسائل الباب 6 من ابواب صفات القاضي، ح 45.

5-5) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضي، ح 66.

6-6) جادل مجادلة اذا خصم بما يشغل عن ظهور الحق و وضوح الصواب، هذا أصله، ثم استعمل على لسان حملة الشرع في مقابلة الادلة لظهور ارجحها و هو محمود ان كان للوقوف على الحق، و إلاّ فمذموم (مصباح اللغة) و الظاهر ان المراد من المجادلة في الحديث هو المعنى الاول.

الَّذِينَ كَفَرُوا، و من فسّر القرآن برأيه فقد افتري على الله الكذب الحديث. (1)

وفى خبر زيد الشحام قال: دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام فقال: يا قتادة أنت فقيه اهل البصرة؟! فقال: هكذا يزعمون. فقال أبو جعفر عليه السلام بلغنى أنك تفسر القرآن. فقال له قتادة: نعم. فقال له أبو جعفر عليه السلام: فإن كنت تفسره بعلم فأنت أنت، وأنا أسألك... إلى أن قال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتادة إن كنت إنما فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلك، وإن كنت قد فسرت من الرجال فقد هلكت وأهلك، وإن كنت قد فسرت من الرجال فقد هلكت وأهلك ويحك يا قتادة إنما يعرف القرآن من خوطب به. (2)

وفى مجمع البيان عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من قال فى القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار. (3)

وفيه أيضا: وصح عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام: أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح والنص الصريح. (4)

وفيه أيضا: وروى العامة عن النبي صلى الله عليه وآله قال: من فسّر القرآن برأيه فأصاب الحق فقد أخطأ. (5)

وفى تفسير البرهان: وعن النبي صلى الله عليه وآله: من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار. (6)

إلى غير ذلك من الأخبار الظاهرة فى النهى عن التفسير بغير ما ورد عن المعصومين عليهم السلام.

### الطائفة الثالثة: الأخبار الدالة على المنع عن ضرب القرآن بعضه ببعض

الأخبار الدالة على المنع عن ضرب القرآن بعضه ببعض فى خبر القاسم بن سليمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أبى: ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض إلا كفر.

ص: 38

1-1) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 37.

2-2) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 25.

3-3) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 76.

4-4) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 78.

5-5) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 79.

6-6) البرهان: 16.

قال الصدوق: سألت محمّد بن الحسن عن معنى الحديث فقال: هو أن يجيب الرجل في تفسير آية بتفسير آية أخرى. (1)

وقال في تفسير البرهان: والظاهر أنّ المراد تأويل بعض متشابهاته إلى بعض بمقتضى الرأى والهوى من دون سماع من أهله ونور هدى من الله. (2)

وفى خبر اسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام قال: إنّ الله بعث محمّدا فختم به الأنبياء فلا نبي بعده، وأنزل عليه كتابا فختم به الكتب فلا كتاب بعده.. إلى أن قال: فجعله النبي صلّى الله عليه وآله علما باقيا في أوصيائه، فتركهم الناس وهم الشهداء على أهل كل زمان حتى عاندوا من أظهر ولاية ولادة الأمر وطلب علومهم، وذلك أنّهم ضربوا القرآن بعرضه ببعض، واحتجّوا بالمنسوخ وهم يظنون أنّه الناسخ، واحتجّوا بالخاصّ وهم يقدّرون أنّه العام، واحتجّوا بأول الآية وتركوا السنّة في تأويلها، ولم ينظروا إلى ما يفتح الكلام وإلى ما يختمه، ولم يعرفوا موارده ومصادره؛ إذ لم يأخذوه من أهله، فضلّوا وأضلّوا.

ثم ذكر كلاما طويلا في تقسيم القرآن إلى أقسام وفنون وجوه تزيد على مائة وعشر... إلى أن قال: وهذا دليل واضح على أنّ كلام البارئ سبحانه لا يشبه كلام الخلق كما لا تشبه أفعاله أفعالهم، وهذه العلّة وأشباهها لا يبلغ أحد كنه معنى حقيقة تفسير كتاب الله تعالى إلاّ نبيّه وأوصياؤه... إلى أن قال: ثم سأله عليه السلام عن تفسير المحكم من كتاب الله فقال:

أمّا المحكم الذى لم ينسخه شيء فقولته عزّ وجلّ هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ مُحكّماتٌ هنّ أمّ الكتاب وأخرٌ مُتشابهاتٌ الآية؛ وإنّما هلك الناس فى المشابهة؛ لأنّهم لم يقفوا على معناه، ولم يعرفوا حقيقة، فوضعوا له تأويلا من عند أنفسهم بأرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء، ونبذوا قول رسول الله صلّى الله عليه وآله وراء ظهورهم الحديث. (3)

إلى غير ذلك من الروايات وبالجملة: فحاصل الاستدلال بالطوائف المذكورة أنّ

ص: 39

1-1) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 22.

2-2) البرهان 16.

3-3) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 62.

مقصود الله سبحانه وتعالى من القرآن الكريم ليس هو تفهيم مطالبه بلا واسطة تبين المعصومين و تفسيرهم عليهم السلام: و عليه فالأخذ بظواهره و العمل به من مصاديق تفسير القرآن الذي كان منهيًا عنه بحسب الاخبار، و معه لا حجّة لظواهره.

و يمكن الجواب عنه:

أولاً: بأنّ الاخبار المذكورة دلّت على ممنوعيّة التفسير لا العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن النسخ و التخصيص و التقييد؛ فإنّ هذا لا يسمّى تفسيراً، إذا التفسير مختص بما له إبهام و إجمال و تشابه و خفاء بحيث لا يمكن رفعه إلاّ بالتفسير و كشف القناع و من المعلوم أنّه لا إجمال و لا إبهام في الأخذ بالظواهر أو في ضرب بعضها ببعض.

قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه: إنّ أحداً من العقلاء إذا رأى في كتاب مولاه أنّه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته عربياً أو فارسياً أو غيرهما فعمل به و امتثله لم يعدّ هذا تفسيراً إذ التفسير كشف القناع، و لا قناع للظاهر. (1)

هذا، مضافاً إلى ما ورد من الروايات في معنى التفسير من أنّ المراد منه هو تفسير البطون كرواية زيد الشحام قال: دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام فقال: يا قتادة أنت فقيه أهل البصرة، فقال: هكذا يزعمون فقال أبو جعفر عليه السلام: بلغني أنّك تفسّر القرآن فقال له قتادة: نعم فقال أبو جعفر عليه السلام: بعلم تفسره أن بجهل قال: لا، بعلم فقال له أبو جعفر عليه السلام: فإن كنت تفسره بعلم فأنت أنت، وأنا أسألك قال: قتادة سل. قال: أخبرني عن قول الله عزّ و جلّ في سبأ و قدّزنا فيها السيّر سيرُوا فيها ليالي و أيّاماً آمين فسّر قتادة آمين فقال قتادة: ذلك من خرج من بيته بزاد حلال و كراء حلال يريد هذا البيت كان آمناً حتى يرجع إلى أهله.

فقال أبو جعفر عليه السلام: نشدتك الله يا قتادة هل تعلم أنّه قد يخرج الرجل من بيته بزاد حلال و راحلة و كراء حلال يريد هذا البيت فيقطع عليه الطريق فتذهب نفقته و يضرب

ص: 40

مع ذلك ضربة فيها اجتياحه؟! قال قتادة: اللهم نعم. فقال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتادة إن كنت إنما فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت، وأهلكت وإن كنت قد أخذته من الرجال فقد هلكت وأهلكت، ويحك يا قتادة ذلك من خرج من بيته بزاد وراحلة وكرء حلال يروم هذا البيت عارفا بحقنا يهوانا قلبه كما قال الله عزّ وجلّ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ و لم يعن البيت فيقول: إليه، فنحن والله دعوة إبراهيم عليه السلام التي من هو انا قلبه قبلت حجّته، وإلا فلا يا قتادة، فإذا كان كذلك كان آمننا من عذاب جهنم يوم القيامة.

قال قتادة لا جرم والله لا فسرتها إلا هكذا. فقال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتادة إنما يعرف القرآن من خوطب به الاجتياح الإهلاك.

(1)

فإنّ هذه الرواية المباركة تدلّ على أنّ محل الكلام بين الإمام عليه السلام وبين قتادة هو تفسير البطون؛ لوضوح أنّ الآيات المذكورة غير مرتبطة بمسألة الحجّ، بل هي شارحة لقصة سبأ، فقتادة ادّعى العلم بتفسير البطون، وفسرها بعنوان البطن بمن يريد بيت الله الحرام، فأورد عليه الإمام عليه السلام بأنّ «كان آمننا» لا يساعد مع حدوث الحوادث في الطرق، ثمّ فسرها الإمام بمن يريد الذهاب إلى أهل البيت وأنّ المراد من قوله «كان آمننا» هو الأمان من عذاب جهنم يوم القيامة، واستشهد في ذلك بظهور كلمة إليهم في قول فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ في أنّ المقصود من دعاء إبراهيم هو أهل البيت لا بيت الله، وإلا فيقول إليه مكان إليهم. فاتضح من هذه الآية أنّ معنى التفسير هو تفسير البطون لا الأخذ بالظهور، فمنعه الإمام عن هذا النوع من التفسير وارجعه إلى الأخذ بالظهور بقوله: «و لم يعن البيت فيقول إليه»

و كرواية جابر حيث قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من التفسير فأجابني ثم سألته عنه ثانيا: فأجابني بجواب آخر فقلت: كنت أجبتني في هذه المسألة بجواب غير هذا فقال: يا

ص: 41

جابر إنَّ للقرآن بطناً وله (أي للبطن) ظهر و للظهر ظهر، يا جابر و ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن الحديث. (1)

فإنَّ الأجوبة المختلفة وصحة جميعها لا تكون إلا بعنوان تفسير البطون، وإلا فاللازم هو الاقتصار على ما يساعده الظهور.

و

كرواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام حيث قال: تفسير القرآن على سبعة أوجه: منه ما كان، و منه ما لم يكن بعد تعرفه الأئمة عليهم السلام (2)

فإنَّ ذكر الوجوه المختلفة أو ذكر المصاديق الخفية ليس إلا من باب تفسير البطون لا الأخذ بالظهور، وإلا لزم الاقتصار على ما يساعده الظهور، لا التعدى منه إلى الوجوه الأخرى أو المصاديق الخفية.

فانقدح من ذلك أنَّ موضوع الأخبار الناهية هو التفسير، والمراد منه هو ذكر البطون أو ذكر المصاديق الخفية، و هو أجنبي عن الأخذ بظهورات الكتاب.

و ثانياً: بأنَّه لو سلم أنَّ العمل بالظواهر تفسير و الأخبار تدلُّ على النهي عن التفسير، فلا يخفى أنَّ الممنوع هو التفسير بالرأى، و الرأى على ما أفاده الشيخ هو الاعتبار العقلي الظنّي الراجع إلى الاستحسان الذى لا اعتبار به، كحمل اللفظ على خلاف ظاهره لمجرد رجحانه بنظره أو حمل المجمع على بعض احتمالاته لرجحان ذلك فى نظره من دون مساعدة دليل عليه و من دون فحص عمّا ورد عن الأوصياء المعصومين عليهم السلام.

و من المعلوم أنَّ ذلك لا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية و العرفية بعد الفحص عما ورد عن الأوصياء عليهم السلام و العمل بها و الاجتناب عن الاعتبارات الظنّية التى لا دليل عليها. و يرشد إليه المروى عن إسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام حيث قال فى حديث طويل: إنَّما هلك الناس فى المتشابه؛ لأنَّهم لم يفقهوا على معناه و لم يعرفوا حقيقته،

ص: 42

1-1) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 41.

2-2) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 50.

فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء. (1)

أو أنّ الممنوع هو التفسير من دون فحص كامل عن القرائن العقلية و النقلية كما هو دأب المخالفين في الاكتفاء بنفس الكتاب، قال الشيخ الأعظم قدس سره: يرشدك إلى هذا ما تقدم في ردّ الإمام على أبي حنيفة حيث إنه يعمل كتاب الله، و من المعلوم أنه إنّما كان يعمل بطواهريه لا أنه كان يؤوله بالرأى؛ إذ لا عبرة بالرأى عندهم مع الكتاب و السنة. و يرشد إلى هذا قول ابي عبد الله عليه السلام في ذمّ المخالفين أنّهم ضربوا القرآن بعضه ببعض، و احتجّوا بالمنسوخ و هم يظنون أنه الناسخ، و احتجّوا بالخاص و هم يظنون أنه العام، و احتجّوا بأول الآية و تركوا السنة في تأويلها و لم ينظروا إلى ما يفتح به الكلام و إلى ما يختمه، و لم يعرفوا موارده و مصادره؛ إذ لم يأخذوه عن أهله، فضلّوا و أضلّوا. (2)

فتحصّل: أنه يجوز التفسير بعد الفحص و الاجتناب عن الاعتبارات التي لا دليل عليها.

و لا ينافيه ما ورد في اختصاص التفسير بالائمة عليهم السلام؛ لأنّ المراد منه هو التفسير الكامل لا تفسير بعض القرآن بحمل ظواهره على معانيها اللغوية و العرفية بعد الفحص عن الروايات الواردة حوله مع الاجتناب عن الآراء الشخصية، و لذلك قال الشيخ قدس سره: و بالجملة فالانصاف يقتضى عدم الحكم بظهور الأخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص و التتبع في سائر الأدلة خصوصاً الآثار الواردة عن المعصومين. (3)

و ثالثاً: بأنّه لو سلّمنا دلالة الأخبار المذكورة على المنع عن الأخذ بظهور الآيات القرآنية، فلا بدّ من حملها على ما ذكر؛ لتعارضها مع أكثر الأخبار الدالّة على جواز التمسك بظواهر القرآن الكريم مثل خبر الثقلين، و الأخبار الدالّة على الأمر بالتمسك بالقرآن و العمل بما فيه، و الروايات الدالّة على عرض الأخبار المتعارضة على القرآن و الأخذ بالموافق و طرح المخالف، و الأخبار الدالّة على ردّ الشروط المخالفة للكتاب في أبواب المعاملات، و

ص: 43

1-1) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 62.

2-2) فرائد الاصول: 36.

3-3) فرائد الاصول: 36.

الروايات الدالة على الإرجاع إلى ظواهر الكتاب مثل قوله عليه السلام لما قال له زرارة من أين علمت أن المسح ببعض الرأس فقال: لمكان الباء. فعرفه مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب، وإلى غير ذلك من الموارد الكثيرة التي أشار إليها الشيخ الأعظم قدس سره. (1)

فحينئذ يكون مقتضى الجمع بين الأخبار هو حمل الأخبار الناهية على النهي عن التفسير بالرأى أو التفسير من دون فحص و تتبع؛ لأن جواز التمسك بظواهر القرآن عرض الأخبار المتعارضة على ظاهر القرآن وردّ الشروط المخالفة لظاهر القرآن والإرجاعات إلى ظواهر القرآن وغير ذلك من المسلّمات، وهو قرينة على أن المقصود من الأخبار الناهية غير صورة الأخذ بالظهورات مع مراعاة الفحص و التّبع و الاجتناب عن الرأى الشخصى، فتدبر جيّداً.

ولذلك قال المحقق الخراسانى قدس سره: لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك، ولو سلّم شمولها لحمل اللفظ على ظاهر ضرورة أنه قضية التوفيق بينها وبين ما دلّ على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين و ما دلّ على التمسك به و العمل بما فيه و عرض الأخبار المتعارضة عليه و ردّ الشروط المخالفة له و غير ذلك مما لا محيص عن إرادة الإرجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه؛ ضرورة أن الآيات التي يمكن أن تكون مرجعاً في باب تعارض الروايات أو الشروط أو يمكن أن يتمسك بها و يعمل بما فيها ليست إلا ظاهرة في معانيها، و ليس فيها ما كان نصّاً كما لا يخفى. (2)

لا يقال: إن الرجوع إلى الكتاب عند تعارض الأخبار ليس من باب حجّة الكتاب، بل من جهة مرجحيته كما يرجع إلى آراء العامّة من جهة المرجحية لا الحجية لأننا نقول: لحن الأخبار يخالف ذلك التوهم:

فإنّ منها ما يجعل الموافقة للقرآن معياراً للأخذ به و عدم الموافقة معياراً للردّ حيث

ص: 44

1-1) راجع فرائد الاصول: 36-37.

2-2) الكفاية 62: 2-63.



قال عليه السّلام فى حديث جابر: انظروا امرنا و ما جاءكم عنا، فإن وجدتموه للقرآن موافقا فخذوا به، و إن لم تجدوه موافقا فردّوه. (1) و من المعلوم أنّ هذا التعبير ظاهر فى حجّية الكتاب.

و أيضا من الأخبار ما يجعل القرآن شاهد صدق حيث قال عليه السّلام: إذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، و إلا فقفوا عنده ثم ردوه إلينا حتى يستبين لكم. (2) و من المعلوم أنّ الشهادة من الحجج، فالتعبير عن القرآن بالشاهد ظاهر فى كونه حجّة.

و أيضا من الأخبار ما يجعل القرآن مرجعا للصحة حيث قال عليه السّلام: كل شىء مردود إلى الكتاب و السنة، و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف. (3) و من المعلوم أنّ المرجحّية لا تتصور بدون الحجّية.

هذا، مضافا إلى أنّ التعبير عن الكتاب بالنور و الهداية و فصل الخطاب و المصباح و نحوها لا يساعد أن يكون الرجوع إلى الكتاب من باب المرجحّية لا الحجّية، فلا تغفل. و مما ذكر ينقدح ما فى المحكى عن سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه حيث قال إنّ كون الظاهر مرجّحا و موجبا لتقديم أحد الخبرين لا يلازم حجّيته ذاتا و فى نفسه (4)

و ذلك لما عرفت من شهادة لحن الأخبار المذكورة على أنّ المقصود هو الحجّية لا مجرد المرجحّية فلا تغفل.

## التنبيهات

### التنبيه الأول: البحث عن اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى،

أنّه ربّما يتوهم أنّ البحث عن اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى، لأنّه ما من آية من

ص: 45

1-1) الوسائل الباب 9 من ابواب صفات القاضى، ح 37.

2-2) الوسائل الباب 9 من ابواب صفات القاضى، ح 18.

3-3) الوسائل الباب 9 من ابواب صفات القاضى، ح 14.

4-4) المحاضرات 101/2.

الآيات الواردة في الفروع والاصول إلاّ ورد فيها خبر موافق أو أخبار موافقة لها، فلو لم يكن ظواهر الكتاب حجة كفت الأخبار الموافقة لها. هذا مضافا إلى أنّ جلّ الآيات الواردة في الاصول والفروع مجتمعة، فلا يمكن العمل بها إلاّ بعد أخذ تفصيلها من الأخبار.

ويمكن الجواب عنه بما أفاده شيخنا الأعظم قدّس سرّه من أنّ المتوهم قصّر نظره إلى الآيات الواردة في العبادات؛ فإنّ أغلبها من قبيل ما ذكره، وإلاّ فالإطلاقات الواردة في المعاملات مما يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصة أو المنصوصة بالنصوص المتكافئة كثيرة جدّا، مثل: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَتِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ وَفَرْهَانٍ مَّقْبُوضَةً وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ... إِلَى أَنْ قَالَ: وَبَلَّ فِي الْعِبَادَاتِ أَيْضًا كَثِيرَةٌ مِثْلَ قَوْلِهِ تَعَالَى: **إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ** وَآيَاتِ التَّيَمُّمِ وَالْوُضُوءِ وَالغَسْلِ. وَهَذِهِ الْعُمُومَاتُ وَإِنْ وَرَدَ فِيهَا أَخْبَارٌ فِي الْجُمْلَةِ إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ كُلُّ فَرْعٍ مِمَّا يَتَمَسَّكُ فِيهِ بِالْآيَةِ وَرَدَ فِيهِ خَيْرٌ سَلِيمٌ عَنِ الْمَكَافِي، فَلَا حَظَّ وَتَتَّبِع. (1)**

وكلامه متين، ولكن الأخذ بالإطلاق في الاختراعات فرع إحراز كون المتكلم في مقام بيان تفصيل الأحكام لا في مقام بيان أصل التشريع، وإحراز ذلك في الموضوعات الاختراعية العبادية كالصلاة محل تأمل، وإن كان إحراز ذلك في الإضائيات أو التأسيسيات التي كان موضوعها من الموضوعات اللغوية كالجهاد والدفاع والإحسان والإصلاح والتعاون والعدل وغير ذلك ممكنا؛ لمعلومية الموضوع عند العقلاء والعرف ولا حاجة إلى بيانه، فإذا أمضاه الشارع أو أسسه ولم يقيده بقيد وشرط كشف عن أنّ إطلاقه مقبول عنده؛ إذ لو كان مقيدا عنده لزم عليه أن يبيّنه. ولا مورد لدعوى كونه في مقام بيان أصل المشروعية بعد وضوح الموضوع عندهم، كما لا يخفى.

نعم لا بأس بالأخذ بالإطلاق المقامى في العباديات أيضا في العباديات أيضا فيما إذا كشف كون المتكلم في مقام الإطلاق من جهة إحراز اكتفاء الشارع بها مع عدم ورود خبر و

رواية في بيان تفصيلها؛ فإنّ الاكتفاء بالآية في هذا المقام مع حلول وقت العمل يكشف عن إرادة إطلاقها، وإلاّ لاتخذ سبيلا آخر لبيان مراده، كما لا يخفى.

### التنبيه الثاني: إحراز كون الظاهر من الكتاب

أنّ اللازم بعد حجّية ظهورات الكتاب هو إحراز كون الظاهر من الكتاب، فما اشتبه أنّه من الكتاب أو غيره فليس بحجّة. وعليه فلو اختلفت قراءة القرآن بحيث يوجب الاختلاف في الظهور والأحكام، مثل: يطهرن بالتشديد والتخفيف، فإنّ قراءة التشديد ظاهرة في لزوم الاغتسال في جواز المعاشرة، وقراءة التخفيف ظاهرة في كفاية النقاء عن الحيض في ذلك، فلا يجوز التمسك بأحدهما لإثبات خصوص ما يكون ظاهرا فيه بعد عدم إحراز كونه من ظاهر القرآن والكتاب، فاللازم في حجّية ظاهر المعروفين، فإن كانت قراءاتهم متواترة فالقرآن متواتر، وإلاّ فلا وإذن فلا محيص من القول بتواتر القراءات.

غير سديد؛ لأنّ تواتر القرآن لا يستلزم تواتر القراءات، إذ الاختلاف في كيفية الكلمة لا ينافي الاتفاق على أصلها، ولهذا نجد أنّ اختلاف الرواية في بعض ألفاظ قصائد المبتنى مثلا لا يصادم تواتر القصيدة عنه وثبوتها له.

على أنّ الواصل إلينا بتوسط القراء إنّما هو خصوصيات قراءاتهم، وأمّا أصل القرآن فهو أصل إلينا بالتواتر بين المسلمين وبنقل الخلف عن السلف وحفظهم لذلك في صدورهم وفي كتاباتهم، ولا دخل للقراء في ذلك أصلا، ولذلك كان القرآن ثابت التواتر حتى لو فرضنا أنّ هؤلاء القراء السبعة أو العشرة لم يكونوا: موجودين أصلا، عظمة القرآن أرقى من أن يتوقف على نقل أولئك نفر المحصورين... إلى أن قال: فالمادّة متواترة وإن اختلفت في هيئتها أو في إعرابها، وأحدى الكيفيات من القرآن قطعا وإن لم تعلم بخصوصها.

وعلى الجملة تواتر القرآن لا يستلزم تواتر القراءات وقد اعترف بذلك الزرقاني حيث قال: يبالغ بعضهم في الإشادة (1) بالقراءات السبع، ويقول من زعم أنّ القراءات السبع لا يلزم فيها التواتر فقله كفر لأنّه يؤدى إلى عدم تواتر القرآن جملة.

ص: 47

---

(1-1) الإشادة لعله من اشاد بذكره أى رفعه بالثناء عليه.

ويعزى هذا الرأى إلى مفتى البلاد الأندلسية الأستاذ أبى سعيد فرج بن لب، وقد الكتاب هو إحرار كون الظاهر من الكتاب.

ودعوى تواتر القراءات كلها مندفة بما فى الكفاية من أنها مما لا أصل له، وإنما الثابت جواز القراءة بها، ولا ملازمة بين جواز القراءة و تواترها، كما لا ملازمة بين جواز القراءة تعبدا و جواز الاستدلال بها.

وإليك تفصيل ذلك: ولقد أفاد و اجاد السيد المحقق الخوئى قدس سره حيث قال-بعد نقل تصريحات عدة من علماء أهل السنة بعدم تواتر القراءات-تأمل برّبك هل تبقى قيمة لدعوى التواتر فى القراءات بعد شهادة هؤلاء الأعلام كلهم بعدمه؟! وهل يمكن إثبات التواتر بالتقليد و باتباع بعض من ذهب إلى تحقيقه من غير أن يطالب بدليل؟!!

ثم أورد على استدلالاتهم للتواتر بما حاصله:

والاستدلال على تواتر القراءات السبع بقيام الإجماع عليه من السلف إلى الخلف فاسد؛ لأنّ الإجماع لا يتحقق باتفاق أهل مذهب واحد عند مخالفة الآخرين.

كما أنّ الاستدلال عليه باهتمام الصحابة و التابعين بالقرآن يقضى بتواتر قراءته غير صحيح؛ لأنّ هذا الدليل إنّما يثبت تواتر نفس القرآن لا تواتر كيفية قراءته. هذا مضافا إلى أنّه لو كان هذا الدليل كافيا لتواتر القراءات فلا وجه لتخصيصه بالسبع أو العشر، بل لازمه هو الالتزام بتواتر جميع القراءات من غير تفرقة بينها.

و القول: بأنّ القراءات السبع لو لم تكن متواترة لم يكن القرآن متواترا، و التالى باطل بالضرورة فالمقدم مثله. و وجه التلازم: أنّ القرآن إنّما وصل إلينا بتوسط حفاظه و القراء تحمّس (1) لرأيه كثيرا و ألف رسالة كبيرة فى تأييد مذهبه و الردّ على من رد عليه و لكن دليله الذى استند إليه لا يسلم له؛ فإنّ القول بعدم تواتر القراءات السبع لا يستلزم القول بعدم تواتر القرآن، كيف و هناك فرق بين القرآن و القراءات السبع بحيث يصح أن يكون

ص: 48

القرآن متواترا في غير القراءات السبع أو في القدر الذي اتفق عليه القراء جميعا أو في القدر الذي اتفق عليه عدد يؤمن تواطؤهم على الكذب قرآء كانوا أو غير قرآء. (1)

ثم حكى السيد المحقق الخوئي قدس سره عن بعض علماء العامة أن تواتر القرآن لا يستلزم تواتر القراءات، وأنه لم يقع لأحد من أئمة الاصولين تصريح بتواتر القراءات و توقف تواتر القرآن على تواترها، كما وقع لابن الحاجب. (2)

قال الزركشى في البرهان: القرآن و القراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه و آله للبيان و الإعجاز، و القراءات اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في الحروف و كفييتها من تخفيف و تشديد و غيرهما، و القراءات السبع متواترة عند الجمهور، و قيل بل هي مشهورة، و قال أيضا: و التحقيق أنها متواترة عن الأئمة السبعة، أما تواترها عن النبي صلى الله عليه و آله ففيه نظر؛ فإن اسنادهم بهذه القراءات السبع موجود في كتب القراءات، و هي نقل الواحد عن الواحد. (3)

مسألة نزول القرآن على الاحرف: قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: قد يتخيل أن الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن هي القراءات السبع، فيتمسك لإثبات كونها من القرآن بالروايات التي دلت على

أن القرآن نزل على سبعة أحرف... إلى أن قال: منها ما أخرجه القرطبي عن أبي داود عن أبي قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله يا أبا أيّ إني قرأت القرآن فقليل لي على حرف أو حرفين فقال الملك الذي معي قل: على حرفين فقليل لي: على حرفين أو ثلاثة فقال الملك الذي معي. قل على ثلاثة حتى بلغ سبع أحرف... الحديث.

ثم قال السيد الخوئي قدس سره: هذه أهم الروايات الواردة في هذا المعنى، و كلّها من طرق اهل السنة، و هي مخالفة لصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن القرآن واحد نزل من عند واحد، و لكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة. و أيضا أن الصادق عليه السلام حكم بكذب الرواية

ص: 49

1-1 (1) مناهل العرفان، ص 428.

2-2 (2) البيان: ص 105.

3-3 (3) الاتقان النوع، 22-27، ج 1، ص 138.

(نزل القرآن على سبعة احرف) وقال: و لكنّه نزل على حرف واحد من عند الواحد. (1)

وقد تقدم إجمالاً أنّ المرجع بعد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي أُمُورِ الدِّينِ إنّما هو كتاب الله وأهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا ولا قيمة للروايات إذا كانت مخالفة لما يصحّ عنهم، ولذلك لا يهمنّا أن نتكلم في أسانيد هذه الروايات. وهذا أوّل شيء تسقط بها الرواية عن الاعتبار والحجّية، ويضاف إلى ذلك ما بين هذه الروايات من التخالّف والتناقض وما في بعضها من عدم التناسب بين السؤال والجواب. ثم أورد تلك الموارد وجعلها موهنة لهذه الروايات. ثم ذكر توجيهات ذكرها العامّة لمعنى هذه الرواية، ثم أشكل عليها. ولقد أفاد وأجاد وقال في نهاية الأمر: وحاصل ما قدّمناه أنّ نزول القرآن على سبعة أحرف لا يرجع إلى معنى صحيح، فلا بدّ من طرح الروايات الدالّة عليه، ولا سيما بعد أن دلّت أحاديث الصادقين عليهم السّلام على تكذيبها وأنّ القرآن إنّما نزل على حرف واحد وأنّ الاختلاف قد جاء من قبل الرواة. (2)

والحاصل: أنّ دعوى تواتر القراءات مما لا أصل له، فإذا لم يثبت تواترها ظهر أنّها لا يجوز الاستدلال بكلّ قراءة لخصوص ما تكون ظاهرة فيه؛ لعدم إحراز كونه من ظاهر القرآن ومع التخالّف يكون من موارد اشتباه الحجّة بغير الحجّة إن قلنا بوجود قراءة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي أَحَدِ الطَّرْفَيْنِ إجمالاً. ومقتضى القاعدة هو التساقط والرجوع إلى العموم أو الأصل الموافق لأحد مما ليس إلّا كما هو المحكى عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد (3) ولو سلّمنا تواترها فلا بدّ من الجمع بينها بحمل الظاهر على الأظهر، ومع عدم الأظهر يحكم بالتوقف والرجوع إلى الأدلّة الأخرى أو الأصول الموجودة في المسألة.

ثم يقع الكلام في أنّه هل يجوز الإتيان بكلّ قراءة من القراءات في الصلاة أو لا يجوز؟ قال

ص: 50

1-1 (1) الوافي 5 باب اختلاف القراءات، ص 272.

2-2 (2) البيان: 112 و 119-135.

3-3 (3) المحاضرات 2-104

السيد المحقق الخوئي قدس سرّه: في وجه الثاني أنّ الذي تقتضيه القاعدة الأولية هو عدم جواز القراءة في الصلاة بكلّ قراءة لم تثبت القراءة بها من النبي صلّى الله عليه وآله أو من أحد أوصيائه المعصومين عليهم السّلام لأنّ الواجب في الصلاة هو قراءة القرآن، فلا يكفي قراءة شيء لم يحرز كونه قرآناً، وقد استقل العقل بوجوب إحراز الفراغ اليقيني بعد العلم باشتغال الذمة، وعلى ذلك فلا بدّ من تكرار الصلاة بعدد القراءات المختلفة أو تكرار مورد الاختلاف في الصلاة الواحدة لإحراز الامتثال القطعي.

ولكنّ الذي يقتضيه التحقيق أنّه ثبت قطعاً تقرير الأئمة عليهم السّلام شيعتهم على القراءة بأية واحدة من القراءات المعروفة في زمانهم، فلا شك في كفاية كلّ واحدة منها، فقد كانت هذه القراءات معروفة في زمانهم، ولم يرد عنهم أنّهم ردعوا عن بعضها، ولو ثبت الردع لوصل إلينا بالتواتر، ولا أقلّ من نقله بالآحاد، بل ورد عنهم عليهم السّلام إمضاء هذه القراءات بقولهم:

«اقرأ كما يقرأ الناس» وقولهم: «اقرأوا كما تعلّمتم». (1)

وعلى ذلك فلا معنى لتخصيص الجواز بالقراءات السبعة أو العشرة. نعم يعتبر في الجواز أن لا تكون القراءة شاذة ثابتة بنقل الثقات عند علماء أهل السنة ولا موضوعة؛ أمّا الشاذة فمثالها قراءة (ملك يوم الدين) بصيغة الماضي و نصب يوم. وأمّا الموضوعة فمثالها قراءة (إنّما يخشى الله من عباده العلماء) برفع كلمة الله و نصب كلمة العلماء على قراءة الخزاعي عن أبي حنيفة.

وصفوة القول: أنّه تجوز القراءة في الصلاة بكلّ قراءة كانت متعارفة في زمان أهل البيت. (2)

وهنا إشكال يمكن طرحه، وهو أنّ الروايات الدالة على جواز القراءة بما كان يقرأ الناس ضعيفة، ومع ضعفها كيف يمكن الاكتفاء بالقراءات المعروفة.

ص: 51

1-1) الوسائل الباب 74، من ابواب القراءة في الصلاة.

2-2) البيان: 117-118.

ويمكن الجواب عنه بأنّ القراءات الشائعة تكون في مرأى و منظر الأئمة عليهم السّلام و حيث أنّهم لم يردعوا عنها- إذ لو ردعوا عنها لوصل الردع إلينا- جاز الاكتفاء بالقراءات الشائعة المعروفة في عهد الأئمة عليهم السّلام.

ثم لا وجه لتخصيص القراءات المعروفة بالقراءات الشائعة في زمان الإمام الصادق عليه السّلام حتى يشكل في قراءة غير هؤلاء أعنى ابن كثير المتوفّى في سنة 120 و ابن عامر المتوفّى في سنة 118 و عاصم المتوفّى في سنة 128 او 129 و نافع المتوفّى في سنة 169 و ابن العلاء المتوفّى في سنة 154 و 155 و حمزة المتوفّى في سنة 158 و 154 و الكسائي المتوفّى في سنة 189؛ لعدم ثبوت كون قراءة غير هؤلاء شائعة في زمان الإمام الصادق عليه السّلام المتوفّى في سنة 148. لكفاية شيوخها في عهد سائر الأئمة عليهم السّلام، مع عدم ردعهم عنها. هذا مضافاً إلى دعوى الإجماع عن التبيان و مجمع البيان، بل السيرة القطعيّة على القراءة بالقراءات المعروفة المتداولة، و اعتبار بعض الأخبار كخبر سفيان بن السمط قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن ترتيل القرآن فقال: اقرءوا كما علّمتم (1)؛ إذ سفيان بن السمط ممن روى عنه ابن أبي عمير و السؤال عن الترتيل لا ينافي عموم الجواب، كما لا يخفى.

لا يقال: يكفي في الردع موثقة داود بن فرقد المروية عن الكافي عن عدّة من أصحابنا عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن علي بن الحكم عن داود بن فرقد و المعلّى بن خنيس جميعاً قالوا: كنا عند أبي عبد الله عليه السّلام فقال: إن كان ابن مسعود لا يقرأ على قراءة تنافهوا ضالاً، ثم قال: أمّا نحن فنقرؤه على قراءة أبي (2)؛ لدلالته على تخطئة غير قراءتهم، و هي قراءة أبي بضم الهمزة او بفتح الهمزة و المراد قراءة أبيه.

لأنّنا نقول: إنّ هذه الرواية محمولة على أنّ عندهم في الواقع، و هي القراءة الصحيحة، و لكنّها غير مذكورة للناس، و إلاّ لكانت شائعة. و لا تنافي هذه الرواية مع ما عرفت من تقرير القراءات المعروفة لمصلحة من المصالح و جريان السيرة عليها.

ص: 52

1- (1) الوسائل الباب 74 من ابواب القراءة في الصلاة ح 3.

2- (2) الوسائل الباب 74 من ابواب القراءة في الصلاة ح 4.



و مما ذكر يظهر ما فى تنقيح الاصول من أنّ الحق أنّه يتعين القراءة بما فى أيدينا من القرآن الذى أخذه المسلمون يدا بيد و صدرا بصدر عن آبائهم خلفا عن سلف، و هو الذى قامت عليه الضرورة القطيعة، مثل ضرورة كون صلاة المغرب ثلاث ركعات؛ و لذا ترى أنّ الموجود منه فى جميع الأعصار و الأمصار هو هذا القرآن بعينه إلى زمان النبى الأكرم صلّى الله عليه و آله حتّى من كانت قراءته عنده على خلافه.

فالدليل على تعيين القراءة بهذا القرآن هو ما ذكرناه من الضرورة، و التى يتحقق التواتر من أحد أعشارها، و أنّه لا يجوز القراءة بغير ذلك من القراءات فإنّه لا يعبأ بها؛ لاعتمادهم فيها على الاستحسانات أو الاجتهادات اللغوية و النحوية مع أنّ اختلافهم فيها قد يؤدّى إلى الاختلاف فى المعنى، مثل يطهرن بالتخفيف مع يطهّرن بالتشديد.

و ليس الدليل على ما ذكرنا الروايات كى يقال بتجوز القراءة بمالك و ملك أو كفوا بالهمزة و الواو، فإنّه لا يجوز القراءة بملك أو بالهمزة فى كفوا؛ لأنّهما ليسا فى القرآن. (1)

و ذلك لما عرفت من تجوز القراءات الشائعة فى عصر الأئمة عليهم السّلام بالتقرير و قيام السيرة و دلالة بعض الروايات عليه و إن لم يكن جميعها من القرآن.

ثم مع جواز القراءة بكلّ واحدة من القراءات الشائعة لا حاجة إلى الاحتياط بتكرار الصلاة مع كل قراءة أو بالجمع بين القراءات فى صلاة واحدة بنية القراءة فى واحدة منها بحسب الواقع و بنية الثناء فى غيرها حتى لا يلزم الزيادة فى الصلاة، كما حكى ذلك عن المحقق البيهقي الحاج الشيخ عبد الكريم الحائرى قدّس سرّه فى الجمع بين مالك و ملك فى قراءة مالك يوم الدين .

ثم إنك عرفت أنّ جواز القراءة بكلّ واحدة من القراءات لا يستلزم جواز الاستدلال بها. و لو سلّمنا جواز الاستدلال بكلّ واحدة منها أيضا ففى موارد التعارض يحمل الظاهر على الأظهر، و مع التكافؤ لا بدّ من الحكم بسقوطهما عن الحجية فى مورد التعارض و الرجوع إلى غيرهما من الأدلّة و الأصول بحسب اختلاف المقامات.

ص: 53

و لا مجال لملاحظة المرجحات الواردة فى الأخبار العلاجية؛ لاختصاصها بالأخبار المتعارضة. نعم يؤخذ بالقدر المتيقن من القراءات أو القراءتين لو كان كما يؤخذ بها أو بهما فى نفى الثالث، كما لا يخفى.

### **التنبه الثالث: أنه قد يتوهم وقوع التحريف فى الكتاب حسب ما ورد فى بعض الأخبار**

أنه قد يتوهم وقوع التحريف فى الكتاب حسب ما ورد فى بعض الأخبار، و معه يحتمل وجود القرينة على إرادة خلاف الظاهر فيما سقط منه بالتحريف، و هو يوجب عروض الإجمال المانع من التمسك به؛ لأنه يكون من باب احتمال قرينية الموجود، لا من باب احتمال وجود القرينة ليدفع بأصالة عدم وجود القرينة.

و اجيب عن ذلك أولاً: بأن تلك المزعمة أمر موهوم لا حقيقة له، بل هو محال وقوعاً؛ إذ القرآن قد بلغ من الأهمية عند المسلمين فى زمان النبى صلى الله عليه و آله و بعده إلى مرتبة حفظته الصدور زائدة على الكتابة بحيث لا يمكن تحريفه حتى عن الصدور الحافظة له.

و لقد أفاد و أجاد فى آلاء الرحمن حيث قال: لم يزل القرآن الكريم بحسب حكمة الوحي و التشريع و المصالح المقتضيات المتجددة أناً فأنا يتدرج فى نزوله نجوم الآية و الآيات و الأكثر و السورة، و كلما نزل هفت إليه قلوب المسلمين و انشروا له صدورهم و ذهبوا إلى حفظه بأحسن الرغبة و الشوق و أكمل الإقبال و أشد الارتياح، فتلقوه بالابتهاج و تلقوه بالاعتناء من تلاوة الرسول العظيم الصادع بأمر الله و المسارع إلى التبليغ و الدعوة إلى الله و قرآنه، و تناوله حفظهم؛ بما امتازت به العرب و عرفوا به من قوة الحافظة الفطرية و أثبتوه فى قلوبهم كالنقش فى الحجر، و كان شعار الإسلام و سمة المسلم حينئذ هو التجمل و التكمّل بحفظ ما ينزل من القرآن الكريم لكى يتبصر بحججه و يتنور بمعارفه و شرائعه و أخلاقه الفاضلة و تاريخه المجيد و حكمته الباهرة و أدبه العربى الفائق المعجز، فاتخذ المسلمون تلاوته لهم حجة الدعوة و معجز البلاغة و لسان العبادة لله و لهجة ذكره و ترجمان مناجاته و أنيس الخلوة و ترويح النفس و درسا للكمال و تمرينا فى التهذيب و سلماً للترقى و تدربا فى

التمدن وآية الموعظة وشعار الإسلام وسام الايمان والتقدم فى الفضيلة، واستمر المسلمون على ذلك حتى صاروا فى زمان الرسول يعدّون بالألوف وعشراتهما ومئاتها، وكلهم من حملة القرآن وحفاظها وإن تفاوتوا فى ذلك بحسب السابقة والفضيلة... (1)

فاستمرّ القرآن الكريم على هذا الاحتفاء العظيم بين المسلمين جيلا بعد جيل، ترى له فى كل آن الوفاء مؤلفة من المصاحف والوفاء من الحفاظ، ولا تزال المصاحف ينسخ بعضها على بعض، والمسلمون يقرأ بعضهم على بعض، ويسمع بعضهم من بعض، تكون الوف المصاحف رقيقة على الحفاظ، والوف الحفاظ رقباء على المصاحف، وتكون الالوف من كلا القسمين رقيقة على المتجدّد منهما، نقول الألوّف ولكنّها مئات الألوّف والوف الالوف، فلم يتفق لأمر تاريخى من التواتر وبداهة البقاء مثل ما اتفق للقرآن الكريم كما وعد الله جلّت آلاؤه بقوله فى سورة الحجر إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ وقوله فى سورة القيامة إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ولئن سمعت فى الروايات الشاذة شيئا فى تحريف القرآن وضياح بعضه فلا تقم لتلك الروايات وزنا، وقل ما يشاء العلم فى اضطرابها وهنها وضعف روايتها ومخالفتها للمسلمين وفيما جاءت به فى مروياتها الواهية من الوهن الخ. (2)

وقال الفاضل الشعرانى قدّس سرّه فى كتابه (طريق السعادة) المطبوع بالفارسية: أنّ القرآن الكريم نزل على النبيّ فى غضون وأثناء 23 عاما، و كان كلّما نزل شىء منه قام النبيّ صلّى الله عليه وآله بقراءته على المؤمنين، وكانت تلك هى طريقته لدعوة الناس إلى الإسلام، ولم يكن أبدا ليخفيه فى الزوايا والخبايا وإذا سمعه منه المسلمون وكتبوه أو حفظوه عن ظهر قلب حملوا

ص: 55

1-1) وزاد البلاغى قدّس سرّه فى ذيل الصفحة بقوله: أخرج ابن سعد و ابن عساكر والطبرانى وغيرهم أنّه ممن جمع القرآن اى حفظا فى زمان النبيّ صلّى الله عليه وآله معاذ بن جبل وعبادة بن الصامت و أبى بن كعب و أبو ايوب الانصارى و أبو الدرداء و زيد بن ثابت و سعد بن عبيد و أبو زيد و ممن ختم القرآن ورسول الله حى عثمان بن عفان و على بن ابى طالب و عبد الله بن مسعود وقرأ القرآن على عهد رسول الله معاذ و أبى و سعد و أبو زيد، وأخرج الحاكم عن زيد بن ثابت قال: كتنا عند رسول الله نؤلف القرآن من الرقاع.

2-2) آلاء الرحمن 17:1-18.

معهم بضع سور من القرآن وذهبوا بها إلى قبائل المشركين ليدعوههم، وعند ما هاجر المسلمون إلى الحبشة أخذوا معهم السور القرآنية التي كانت قد نزلت إلى ذلك الحين، ومنها سورة مريم التي تلوها على مسامع النجاشي ملك الحبشة، وعلى هذا المنوال انتشرت سور القرآن الكريم في جزيرة العرب في عهد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَانْتَشَرَ الْإِسْلَامُ وَالْقُرْآنُ فِي تِلْكَ الْمَنْطِقَةِ (السعودية اليوم) خلال حياة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَقَدْ كَانَ مِنَ الْوَاجِبِ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يَقْرَأَ فِي الصَّلَاةِ سُورَةَ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ بِالْإِضَافَةِ إِلَى سُورَةِ أُخْرَى عَنْ ظَهْرِ قَلْبٍ، وَقَدْ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (لِيُؤْتِكُمْ أَقْرَأَكُمْ) وَمَعْنَاهُ أَنْ إِمَامَ كُلِّ قَوْمٍ هِيَ الَّتِي يَحْفَظُ مِنَ الْقُرْآنِ أَكْثَرَ مِنَ الْبَاقِينَ، وَبِهَذَا الْأَسْلُوبِ كَانَ النَّبِيُّ يَشْجَعُ النَّاسَ عَلَى حِفْظِ الْقُرْآنِ، وَنَتِيجَةً لِذَلِكَ فَإِنَّ أَى سُورَةٍ فِي سُورِ الْقُرْآنِ كَانَ يَحْفَظُهَا أَوْ يَدُونُهَا عِدَدٌ غَيْرٌ مَحْصُورٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فِي الْجَزِيرَةِ، مِثْلًا سُورَةُ يَسَّ يَحْفَظُهَا عَشْرَةُ آلَافٍ وَ سُورَةُ الرَّحْمَنِ عَشْرُونَ أَلْفًا وَ سُورَةُ الْحَمْدِ بَضْعَةُ مِلايين كما ان السور الكبيرة كالبقرة كان لها حفاظ أيضا ولم تكن هناك سورة إلا و يحفظها عدد غير قليل من الناس وقد تولى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِنَفْسِهِ وَبِأَمْرِ عَنْ جَانِبِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَهْمَةً تَشْخِصُ الْآيَاتِ الَّتِي تَتَرَكَّبُ مِنْهَا السُّورُ وَأَنَّ السُّورَةَ تَتَأَلَّفُ مِنْ كَمِّ آيَةٍ، وَانْ هَذِهِ الْآيَةُ أَوْ تِلْكَ تَابِعَةٌ لِآيَةٍ سُورَةٍ، وَكَانَ لِكُلِّ سُورَةٍ اسْمٌ خَاصٌ فِي زَمَانِ النَّبِيِّ تَعْرِفُ بِهِ، وَعِنْدَ مَا كَانَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَقُولُ سُورَةَ طه أَوْ سُورَةَ مَرْيَمَ أَوْ سُورَةَ هُودٍ فَإِنَّ النَّاسَ كَانُوا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَعْرِفُونَ آيَةَ سُورَةٍ يَقْصِدُ، مِثْلًا رَوَى عَنِ النَّبِيِّ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ شَيْئِينَ سُورَةَ هُودٍ) وَكَانَ النَّاسُ يَعْلَمُونَ عَنِ أَى سُورَةٍ يَتَحَدَّثُ وَذَلِكَ لِأَنَّ آلَافَ الْأَشْخَاصِ كَانُوا قَدْ حَفَظُوا هَذِهِ السُّورَةَ أَوْ كَتَبُوهَا فِي الرِّقَاعِ الَّتِي عِنْدَهُمْ.

كل هذه الامور ثابتة بالتواتر و لا مجال للشك فيها.

و حينما كان المسلمون يحفظون القرآن على عهد الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَا كَانُوا يَتَسَامَحُونَ فِي الْفَاطِئَةِ، مِثْلًا لَمْ يَكُونُوا يَجُوزُونَ لِأَنْفُسِهِمُ الْإِتْيَانَ بِكَلِمَةٍ دُنَتْ بِدَلَا مِنْ كَلِمَةٍ (اقتربت) لِمَكَانِ التَّرَادُفِ بَيْنِ اللَّفْظَيْنِ، وَقَدْ ظَهَرَ عِلْمُ النَّحْوِ إِلَى الْوُجُودِ فِي الْقَرْنِ الْأَوَّلِ الْهَجْرِيِّ مِنْ أَجْلِ ضَبْطِ حَرَكَاتِ الْقُرْآنِ، وَأَنَّ الدَّقَّةَ الَّتِي تَمَيَّزُ بِهَا الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ وَالْقُرَّاءُ السَّبْعَةُ فِي أَدَاءِ

الكلمات لم تكن وليدة ساعتها بل هي استمرار لذلك المنهج الذي كان الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَتَّبِعُهُ فِي التَّدْقِيقِ بِضَبْطِ الْحُرُوفِ، وَالدَّلِيلُ الْوَاضِحُ عَلَى هَذَا الْمَطْلَبِ هُوَ الْحُرُوفُ الْمَقْطُوعَةُ أَوَائِلُ السُّورِ، مِثْلًا تَوْجِدُ (الر) فِي عِدَّةِ مَكَانَاتٍ وَ(المر) فِي مَكَانٍ وَ(المص) فِي مَكَانٍ وَطس فِي مَكَانٍ وَ(طسم) فِي مَكَانٍ وَ(حم) فِي عِدَّةِ أَمَاكِنٍ وَ(حمعسق) فِي مَكَانٍ، وَهُوَ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى عَنَايَةِ فَائِقَةٍ بِالْحُرُوفِ بِحَيْثُ لَمْ يَكُونُوا يَجُوزُونَ تَغْيِيرَهَا وَلَا حَتَّى تَقْدِيمِهَا وَتَأْخِيرَهَا... لَقَدْ حَفِظُوا إِلَيْنَا الْقُرْآنَ حَرْفًا بِحَرْفٍ وَكَلِمَةً بِكَلِمَةٍ إِلَى عَهْدِنَا هَذَا وَقَدْ حَتَمَ الْبَارِي تَبَارَكَ وَتَعَالَى حَفِظَ كِتَابَهُ عَلَى نَفْسِهِ (وَإِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ) وَقَدْ أَنْجَزَ اللَّهُ وَعْدَهُ. وَقَدْ بَلَغَ حِرْصَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى تَوْفِي الدَّقَّةِ فِي ضَبْطِ الْقُرْآنِ أَنَّهُمْ إِذَا عَثَرُوا فِي الْمَصَاحِفِ الْقَدِيمَةِ لِلْمَصْدَرِ الْأَوَّلِ عَلَى كَلِمَةٍ مَكْتُوبَةٍ عَلَى خِلَافِ الْقَوَاعِدِ الْمَعْرُوفَةِ لِلْإِمْلَاءِ فَإِنَّهُمْ يَبْقُونَهَا عَلَى حَالِهَا فِي الْمَصَاحِفِ الْجَدِيدَةِ وَلَا يَتَجَرَّءُونَ عَلَى تَغْيِيرِهَا، مِثْلًا تَكْتُبُ (وَأَوْ) وَ(بِأَوْ) وَ(سَعَوْ) فِي آيَاتِنَا فِي سُورَةِ سَبَأٍ (عَتَوْ عَتَوَا) فِي الْفِرْقَانِ وَ(الَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ) فِي سُورَةِ الْحَشْرِ حَيْثُ لَمْ تَرِدْ فِيهَا أَلْفٌ بَعْدَ الْوَاوِ، وَقَدْ أَبْقَاهَا الْمُتَأَخَّرُونَ عَلَى حَالِهَا وَلَمْ يَضْيَعُوا لَهَا أَلْفًا لَكِي يَتَبَيَّنَ لَنَا مَدَى أَمَانَتِهِمْ وَدَقَّتِهِمْ فِي ضَبْطِ الْقُرْآنِ وَالخَوْفِ مِنْ تَحْرِيفِهِ، وَمِثْلَ ذَلِكَ أَنَّهُمْ كَتَبُوا بِالْوَاوِ مَا حَقَّقَهُ -حَسَبِ الْقَوَاعِدِ- أَنْ يَكْتُبَ بِالْأَلْفِ مِثْلَ (بِالَاءِ مَبِينٍ) فِي سُورَةِ الدُّخَانِ، كَمَا أَنَّ التَّاءَ فِي آخِرِ الْكَلِمَةِ تَكْتُبُ عَادَةً عَلَى هَيْئَةِ (هَاءٍ) نَظِيرَ (سَنَةٍ) وَ(رَحْمَةٍ) وَلَكِنْ فِي مَصَاحِفِ عَهْدِ الصَّحَابَةِ كَتَبَتْ بَعْضُ التَّاءَاتِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ عَلَى هَيْئَةِ (ت) طَوِيلَةً خِلَافًا لِلْمَعْهُودِ وَمَعَ ذَلِكَ أَبْقَى عَلَيْهَا كَمَا هِيَ فِي الْمَصَاحِفِ الْمُتَأَخَّرَةِ ذَلِكَ مِثْلَ كَلِمَةِ (رَحْمَتٍ) بِالتَّاءِ الطَّوِيلَةِ فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ وَالأَعْرَافِ وَهُودٍ وَمَرْيَمَ وَالرُّومِ وَالزُّخْرَفِ وَكَلِمَةِ (نَعْمَتٍ) فِي الْبَقَرَةِ وَآلِ عِمْرَانَ وَالمَائِدَةِ وَابْرَاهِيمَ وَالنَّحْلِ وَلِقَمَانَ وَفَاطِرَ وَالطُّورِ وَكَلِمَةِ (سُنَّتٍ) فِي الْأَنْفَالِ وَفَاطِرَ وَغَافِرٍ، بَيْنَمَا كَتَبَتْ عَلَى هَيْئَةِ (ة) فِي سَائِرِ الْأَمْكَنَةِ. وَكَذَلِكَ (كَلِمَتِ رَبِّكَ بِالْحَسَنِ) وَ(فَنَجْعَلُ لَعْنَتَ اللَّهِ) وَ(الخَامِسَةَ أَنْ لَعْنَتَ اللَّهِ) وَ(شَجَرَتِ الزُّقُومِ) وَ(قُرْتِ عَيْنٍ) وَ

(جنت نعيم) و(بقيت الله خير) و(امرات) كلما جاءت مع زوج مثل (و امرأت فرعون) و (معصيت الرسول) الواردة في قد سمع (سورة المجادلة) حيث كتبت بالتاء الطويلة ايضا.

و مثل ذلك كلمة شيء كتبت بشين بعدها ياء في جميع الموارد ما عدا سورة الكهف في قوله تعالى (وَ لَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ ) حيث توسطت الالف بين الشين و الياء، وقد حافظوا على هيئتها ايضا و كذلك كلمة لا في (لا اذبحنه) و(ولا واضعوا) و(لا الى الجحيم) حيث زيدت ألف بدون ضرورة إلا لمتابعة الأولين و أيضا أوردت (ياء) زائدة في قوله (نباى المرسلين) و في (آناى الليل) في سورة طه و(تلقاى نفسى) في سورة يونس و(من وراى حجاب) في الشورى و(ايتاى ذى القربى) في النحل و(بلقاى ربهم و لقاى الآخرة) في سورة الروم، في حين أن (الياء) هذه لم ترد في نظائر هذه العبارات و من المدهش أن عبارتي (بأيكم المفتون) و(بنيها بأيد) كتبت فيها الياء بركزتين بدلا في ركزة واحدة و مع ذلك فقد حافظوا عليها في النسخ الجديدة من المصاحف على حد ما كانت عليه في المصاحف القديمة و موارد ذلك كثيرة جدا ليس هنا محل تفصيلها.

و من المؤسف جدا أن جملة من المصاحف المطبوعة في إيران لا تراعى فيها هذه النكات جهلا أو مسامحة، غير أن سائر المسلمين يحملون ذلك على العمد و العناد-نعوذ بالله- ثم إن هنا الضبط و الدقة لم تكن مقتصرة على الكلمات بل تشمل ايضا أداء الحروف و الحركات فمثلا قرأ حفص قوله تعالى (وَ يَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا) من سورة الفرقان بإشباع الهاء المسكورة في (فيه) في حين لم يشبع في أمثالها، بينما قرأها ابن كثير بالإشباع جميعا و في مقابل ذلك قرأ (عليه الله) في سورة الفتح و(انسانيه الشيطان) في سورة الكهف بضم الهاء فيما كان من حقهما الكسر كنظائرهما، و الحاصل أن هذه الموارد كثيرة في علم القراءة مما يدل على مدى عناية الناس ب ضبط القرآن الكريم من زمان النبي صلى الله عليه و آله إلى يومنا هذا، فيكون من المحال احتمال أن يقترف إليه التغيير أو التحريف أو الزيادة و النقصان. (1)

ص: 58

وقال السيد المحقق البروجردى قدّس سرّه: من الواضحات أنّ المسلمين كانوا يهتمّون بحفظ القرآن و كان من أهمّ الامور عندهم حفظه و تلاوته. وقد ورد عن النبيّ صلّى الله عليه و آله أخبار في ثواب تلاوة جميعه أو بعض سورته و في بيان خواصها. وقد روى حكاية قراءة «معاذ» حين إمامته سورة البقرة في صلاته فيظهر من ذلك أنّه كان في زمان الرسول صلّى الله عليه و آله منظّمة مسوّرة محفوظة للمسلمين فكيف يمكن وقوع التحريف فيه بمراءهم و منظرهم مع كمال عنايتهم به بكثرتهم.

نعم لو كان القرآن مكتوبا في أوراق خاصة من دون أن يكون للمسلمين اطلاع تفصيلي عليه لأمكن تضييعه. هذا مع أنّه ورد في الخطب و الروايات لا سيّما خطب نهج البلاغة التحريص و الترغيب على العمل بالقرآن و حفظه و تعظيمه و بيان شأنه فلو كان محرّفا لما صدرت عنهم هذه الأخبار الكثيرة في شأنه. (1)

ولذلك صرح أعظم الأصحاب من السلف إلى الخلف بأنّ القرآن محفوظ من دون نقص و زيادة.

منهم الصدوق شيخ المحدثين المعتنى بالروايات حيث قال في كتاب الاعتقاد، اعتقادنا أنّ القرآن الذي أنزله الله على نبيّه صلّى الله عليه و آله هو ما بين الدفتين و ليس بأكثر من ذلك و من نسب إلينا أنّنا نقول إنّ أكثر من ذلك فهو كاذب.

و منهم السيد المرتضى حيث قال إنّ من خالف في ذلك من الإمامية و الحشوية لا يعتد بخلافهم فإنّ الخلاف في ذلك مضاف إلى قوم من اصحاب الحديث نقلوا أخبارا ضعيفة ظنّوا صحتها.

و منهم الشيخ الطوسي قدّس سرّه حيث قال في أول التبيان أمّا الكلام في زيادته و نقصه فمما لا يليق به أيضا لأنّ الزيادة فيه مجمع على بطلانها و النقصان فالظاهر أيضا من مذهب المسلمين خلافه و هو الأليق بالصحيح من مذهبنا و هو الذي نصره المرتضى و هو الظاهر

ص: 59

في الروايات غير أنه رويت روايات كثيرة من جهة الخاصة و العامة بنقصان كثير من آي القرآن و نقل شيء منه من موضع إلى موضع طريقها الأحاد التي لا توجب علما و لا عملا و الأولى و الأعراض عنها.

و منهم الطبرسي في مجمع البيان.

و منهم السيد القاضي نور الله في كتابه مصائب النواصب حيث قال ما نسب إلى الشيعة الإمامية من وقوع التغيير في القرآن ليس مما قال به جمهور الإمامية إنما قال به شذمة قليلة منهم لا اعتداد بهم فيما بينهم إلى غير ذلك من التصريحات. (1)

ثانيا: بأنّ الأخبار المروية المستدل بها لتلك المزعومة لا اعتبار بها إعراض الأصحاب عنها و ضعفها سندا و دلالة و تناقض مضمونها و لقد أفاد و أجاد الشيخ البلاغي قدس سره حيث قال حول تلك الروايات التي استدل بها على النقيصة كثر أعداد مسانيدھا بأعداد المراسيل عن الأئمة صلّى الله عليه و آله في الكتب كمراسيل العياشي و فرات و غيرها مع أنّ المتتبع المحقق يجزم بأنّ هذه المراسيل مأخوذة من تلك المسانيد و في جملة من الروايات ما لا يتيسر احتمال صدقها.

و منها ما هو مختلف باختلاف يتول به إلى التنافي و التعارض و هذا المختصر لا يسع بيان النحويين الأخيرين. هذا مع أنّ القسم الوافر من الروايات ترجع أسانيدھ إلى بضعة أنفار و قد وصف علماء الرجال كلاً منهم إمّا بأنّه ضعيف الحديث فاسد المذهب مجفو (2) الرواية و إمّا بأنّه مضطرب الحديث و المذهب يعرف حديثه و ينكر و يروى عن الضعفاء و إمّا بأنّه كذاب متهم لا استحلال أن اروى من تفسيره حديثا واحدا و أنّه معروف بالوقف و أشدّ الناس عداوة، للرضا عليه السلام و إمّا بأنّه كان غالبا كذابا و إمّا بأنّه ضعيف لا يلتفت إليه و لا يعول عليه و من الكذابين و إمّا بأنّه فاسد الرواية يرمى بالغلوّ و من الواضع أنّ أمثال هؤلاء لا تجدى كثرتهم شيئا.

ص: 60

1-1 (1) آلاء الرحمن: 26، 1-25.

2-2 (2) اي مطرود



و لو تسامحنا بالاعتناء برواياتهم فى مثل هذا المقام الكبير لوجب من دلالة الروايات المتعددة أن تنزلها على أن مضامينها تفسير للآيات أو تاويل أو بيان لما يعلم يقينا شمول عموماتها له لأنه أظهر الأفراد وأحقها بحكم العام أو ما كان مرادا بخصوصه وبالنص عليه فى ضمن العموم عند التنزيل أو ما كان هو المورد للنزول أو ما كان هو المراد من اللفظ المبهم.

و على أحد الوجوه الثلاثة الأخيرة يحمل ما ورد فيها أنه تنزيل وأنه نزل به جبرئيل كما يشهد به نفس الجمع بين الروايات.

كما يحمل التحريف فيها على تحريف المعنى ويشهد لذلك مكاتبة أبى جعفر عليه السلام لسعد الخير كما فى روضة الكافى فيها و كان من نبذهم الكتاب أن أقاموا حروفه و حرّفوا حدوده و كما يحمل ما فيها من أنه كان فى مصحف امير المؤمنين عليه السلام أو ابن مسعود و ينزل على أنه كان فيه بعنوان التفسير و التاويل.

و مما يشهد لذلك قول امير المؤمنين عليه السلام للزندى كما فى نهج البلاغة و غيره و لقد جنتهم بالكتاب كما مشتملا على التنزيل و التاويل إلى آخر ما ذكره من الشواهد و القرائن. (1)

و قال السيد المحقق البروجردى قدس سره: و أما الأخبار الواردة فى التحريف فهى و إن كانت كثيرة من قبل الفريقين و لكنه يظهر للمتبع أن أكثرها بحيث يقرب ثلثيها مروية عن كتاب أحمد بن محمد السيارى من كتاب آل طاهر و ضعف مذهبه و فساد عقيدته معلوم عند من كان مطلعاً على أحوال الرجال.

و كثير منها يقرب الربع مروي عن تفسير فرات بن ابراهيم الكوفى و هو أيضا مثل السيارى فى فساد العقيدة هذا مع أن أكثرها محذوف الواسطة او مبهمها.

و كثير منها معلوم الكذب مثل ما ورد من كون اسم على عليه السلام مصرّحا به فى آية التبليغ و غيرها إذ لو كان مصرّحا به لكان يحتج به على عليه السلام فى احتجاجاته مع غيره فى باب الإمامة

ص: 61

و مثل ما ورد فى قوله (يا لَيْتَنى كُنْتُ تُراباً) أَنَّهُ كان فى الأصل (ترابياً) و نحو ذلك مما يعلم بكذبها إلى أن قال و بالجمله فوقوع التحريف مما لا يمكن أن يلتزم به. (1)

و ثالثاً: بأن الآيات و الروايات الدالة على مصويّة عن التحريف و التغيير و التبديل و عروض الباطل تعارض الأخبار الدالة على التحريف منها قوله تعالى إنا نحنُ نزلنا الذكرَ و إنا له لحافظون (2) بتقريب أن الآية الكريمة تدلّ مع التأكيدات المتعدّدة على أن الأيادى الجائرة لن تتمكن من تحريف الذكر و هو القرآن و معنى الآية أنّا بقدرتنا الكاملة نحفظه عن الضياع و التحريف و التغيير و التبديل و عروض الباطل. و القول بأنّ المراد من الذكر هو الرسول لا القرآن كما ورد استعمال الذكر فيه فى قوله تعالى: قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آياتِ اللَّهِ. (3)

غير سديد بما أفاده السيد المحقق البروجردى قدّس سرّه من أنّه لا- يناسب لفظ التنزيل لأنّ المراد منه هو الإنزال التدريجى و الإنزال التدريجى يناسب القرآن لا الرسول. (4)

هذا مضافاً إلى ما أفاده السيد الخويى قدّس سرّه أنّ هذه الآية مسبوقة بقوله تعالى وَ قالوا يا أَيُّها الَّذى نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ (6) لو ما تأتينا بالملائكة إن كُنْتَ مِنَ الصّادقينَ (7) ما نُنزِّلُ الْملائكةَ إلاّ بِالْحَقِّ وَ ما كانوا إذا مُنظَرينَ (8) إنا نحنُ نزلنا الذكرَ و إنا له لحافظون (9) و لا شبهة فى أنّ المراد بالذكر فى هذه الآية أعنى قوله «يا أَيُّها الَّذى نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ» هو القرآن فىكون ذلك قرينة على أنّ المراد من الذكر فى آية الحفظ هو القرآن أيضاً. (5)

و دعوى أنّ المراد من الحفظ هو حفظه عن تطرق الشبهات مندفة بأنّ التحريف مضيع

ص: 62

1- (1) نهاية الاصول: 484/1-483.

2- (2) الحجر 19/

3- (3) طلاق 11-10.

4- (4) نهاية الاصول: 484/1.

5- (5) البيان: 144.

لاصله فهو كما أفاد السيد المحقق البروجردى قدّس سرّه أسوأ حالا من تشكيك المشككين و تطرق الشبهات إليه. (1)

فتحصّل أنّ الآية الكريمة تدلّ على أنّ المحكى بهذا القرآن الملفوظ أو المكتوب الذى هو منزلّ على النبي صلّى الله عليه وآله ليكون تذكارا للناس مصون عن التحريف و التضييع و محفوظ عند الناس بحيث يمكن لهم أن يصلوا إليه فى كل عصر و زمن و لا- مجال للإشكال على الاستدلال بالآية المذكورة بأنّ احتمال وجود التحريف فى هذه الآية نفسها يمنع عن الاستدلال بها إذ لو اريد أن يثبت عدم التحريف بنفس الآية كان من الدور الباطل و ذلك لأنّ احتمال التحريف بالزيادة منى ياجماع المسلمين و إنّما الكلام فى التحريف بالنقصان و عليه فالآية الكريمة التى يكون مصونة عن التحريف بالزيادة تدلّ على عدم وقوع التحريف بالنقصان كما لا يخفى.

و عليه فكلّ رواية تدلّ على التحريف بالنقصان مخالف للآية الكريمة و مردود بها.

و منها قوله تعالى، وإنّه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد. (2)

بتقريب أنّ الآية تدلّ على نفي طبيعة الباطل بجميع أقسامه عن الكتاب و لا شبهة فى أنّ التحريف من أوضح أفراد الباطل فإنّ ما نقص يبطل بفصله من الكتاب كما يبطل الكتاب بالزيادة فيه و يخرج عن محض الوحي فيجب أن لا يتطرق التحريف إلى الكتاب العزيز.

هذا مضافا إلى أنّ توصيف الكتاب بالعزة كما أفاد السيد المحقق الخوئى قدّس سرّه يقتضى المحافظة عليه من التغيير و الضياع (3)

إذ العزيز هو القادر الذى لا يغلب عليه. و احتمال إرادة حفظه من خصوص التناقض و الكذب من لفظ الباطل لا يناسبه عموم نفي الباطل هذا مع أنّ توصيف الكتاب العزّة بما له

ص: 63

1-1 (1) نهاية الاصول: 485/1.

2-2 (2) فصلت 41-42.

3-3 (3) البيان: 146.

من الامتيازات الداخلية والخارجية تمنع عن غلبة الأيادي الجائرة بمثل التحريف عليه.

ومنها قوله تعالى في سورة القيامة لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (16) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (17) فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (18) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتٍ (19)

تدل هذه الآيات على أن الله تعالى جعل جمع القرآن وقراءته حتما على نفسه ووعده لنبي صلى الله عليه وآله ليطمئن بحفظه و منعه عن التعجيل في قراءته لغرض الحفظ والجمع و من المعلوم أن وعده تعالى لا يتخلف إذا التخلّف ناشٍ إمّا من جهة عروض العوارض كالنسيان أو من جهة العجز وكلاهما محالان في الله تعالى.

قال في الميزان الذي يعطيه سياق الآيات الأربع بما يحفّها من الآيات المتقدمة والمتأخرة الواصفة ليوم القيامة أنّها معترضة متضمنة أدبا إلهيا كلّف النبي صلى الله عليه وآله أن يتأدب به حينما يتلقى ما يوحى إليه من القرآن الكريم فلا يبادر إلى قراءة ما لم يقرأ بعد ولا يحرك به لسانه وينصت حتى يتم الوحي فالآيات الأربع في معنى قوله تعالى ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه. (1)

والمعنى لا تعجل به إذ علينا أن نجتمع ما نوحيه إليك بضمّ بعض أجزائه إلى بعض وقراءته عليك فلا يفوتنا شيء منه حتى يحتاج إلى أن تسبقنا إلى قراءة ما لم نوحه بعد.

ودعوى أن معنى هذه الآيات أن النبي كان يحرك لسانه عند الوحي بما ألقى إليه من القرآن مخافة أن ينساه فنهى عنه بالآيات وأمر بالانصات حتى يتم الوحي فضمير «لا تحرك به» للقرآن أو الوحي باعتبار ما قرء عليه منه لا باعتبار ما لم يقرأ بعد.

مندفعة بأنّه لا يلائم سياق الآيات تلك الملاءمة نظر إلى ما فيها من النهي عن العجل والأمر باتّباع قرآنه تعالى بعد ما قرء وكذا إنّ علينا جمعه وقرآنه فذلك كله أظهر فيما تقدم منها في هذا المعنى. (2)

ص:64

1-1 (1) طه 114.

2-2 (2) الميزان: 195-196/20.

وأيّد الاستاذ الشهيد المطهري الاحتمال الثاني بقوله سنقرئك فلا تنسى و لكن جوابه هو اظهرية الآيات المذكورة فى الاحتمال الاول و وجه الاظهرية أنّ الأمر باتباع قراءته تعالى ناظر إلى عدم التقدم لا الى التكرار خوفا من النسيان إذ لو اريد التكرار بالنسبة إلى ما قرأه الله تعالى لا مجال للأمر بالاتباع عن قراءته فإنّ الاتباع حاصل بل التكرار مؤكّد للاتباع هذا مضافا إلى أنّه لا معنى للنهى عن التعجيل حينئذ. و دعوى أنّ المراد من الآيات المذكورة هو قراءة العباد لكتبهم يوم القيامة كما يدلّ عليه سياق الآيات المتقدمة و المتأخرة و المقصود منها هو تقرير و توبيخ له حين لا تنفعه العجلة يقول لا تحرك لسانك بما تقرأه من صحيفتك التى فيها أعمالك يعنى اقرأ كتابك و لا تعجل فإنّ هذا الذى هو على نفسه بصيرة إذا رأى سيئاته ضجر و استعجل فيقال له توبىخا لا تعجل و تثبت لتعلم الحجة عليك فإنّا نجمعها لك فإذا جمعناه فاتبع ما جمع عليك بالانقياد لحكمه و الاستسلام للتبعة فيه فإنّه لا يمكنك إنكاره ثم إنّ علينا بيانه لو أنكرت.

مندفعة بأنّ المعترضة لا تحتاج فى تمام معناها إلى دلالة مما قبلها و ما بعدها عليه على أنّ مشاكلة قوله و لا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه فى سياقه لهذه الآيات تؤيد مشاكتها له فى المعنى. (1)

هذا مع أنّ كتاب العمل قرأه المكلف لا أنّ الله تعالى قرأه و لزم عليه المتابعة. و عليه فلا يساعد قوله إنّ علينا جمعه و قرآنه كما لا مجال لقوله فاتبع قرآنه بعد قراءته تعالى و هكذا لا يساعد حمل الآيات منه على أنّ المراد هو النهى عن التفوه بالسؤال عن وقت القيامة أصلا و لو كنت غير مكذب و لا- مستهزئ «لتعجل به» اى بالعلم به «إنّ علينا جمعه و قرآنه» أى من الواجب فى الحكمة أن نجمع من نجمعه فيه و نوحى شرح وصفه اليك فى القرآن فإذا قرأناه فاتبع قرآنه أى إذا قرأنا ما يتعلق به فاتبع ذلك بالعمل بما يقتضيه من الاستعداد له.

ثم إنّ علينا بيانه أى إظهار ذلك بالنسخ فى الصور و عدم المساعدة لأنّه يحتاج إلى تقديرات و هى لا تخلوا عن التكلّف و تعسف، كما لا يخفى.

ص: 65

و منها أخبار الثقلين الدالّة على أنّهما باقياں بين الأمة غير مفترقاں و أنّ التمسك بهما يوجب الهداية و ينفى الضلالة و مقتضى عمومية ذلك لجميع الآحاد و الأزمان هو صيانتهما عن التحريف و عروض الخطأ و الاشتباه إذ مع نفوذ الخطأ و التحريف لا يكون الكتاب متروكا عندهم.

هذا مضافا إلى أنّه لا يصلح المحرّف لتضمين الهداية و نفي الضلالة. و لا مجال لاحتمال كفاية وجود القرآن واقعا عند المعصوم لأنّه حينئذ لا يكون متروكا بين ايديهم و المفروض أنّ مفاد الحديث هو ترك القرآن فى جامعة المسلمين هذا مضافا إلى أنّ التمسك الذى أمر به لا يمكن إلاّ بامكان الوصول إليه و عليه فلا بد من أن يكون القرآن موجودا بين الأمة فى زمان حياته و بعد مماته حتى يمكن لهم أن يتمسكوا به و يحفظوا بالتمسك به عن الضلال.

و أيضا تدلّ هذه الأخبار على وجود العترة و اقترانهم مع الكتاب و كونهما باقياں بين الأمة لرفع الضلالة إذا التمسك بالعترة يتحقق بوجود العترة العالمة بأوامر الله و نواهيه بين الأمة مع إمكان أخذ أوامرهم و نواهيهم.

نعم الأخذ المذكور لا يتوقف على الاتصال المباشرى بالإمام و المخاطبة معه شفاها فإنّ ذلك لا يتيسّر لجميع المكلفين حتى فى زمان الحضور فضلا عن الغيبة بل ذلك يحصل بوسيلة الرواة و الفقهاء الناقلين لكلماتهم الذين أمروا بالرجوع إليهم فى الحوادث الواقعة لأخذ الأوامر و التكاليف المأثية من ناحيتهم عليهم السلام فالقرآن و مكتب أهل البيت موجودان بين الأمة و يصلحان للهداية و نفي الضلالة لمن أراد من دون اختصاص بزمان أو مكان.

ثم إنّ قوله صلّى الله عليه و آله إنى تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتى لا يساعد مع تضييع بعض القرآن فى عصره فإنّ المتروك حينئذ هو بعض الكتاب لا- جميعه مع أنّ الظاهر من الكلام المذكور هو ترك الكتاب بجميعه بين الأمة فى زمان حياته و بعد مماته بل هذه الروايات كما أفاد السيد الخوئى قدس سرّه تدلّ بالصراحة على تدوين القرآن و جمعه فى زمان النبىّ صلّى الله عليه و آله لأنّ الكتاب لا يصدق على مجموع المتفرقات إلاّ على نحو المجاز و العناية و المجاز لا يحمل اللفظ

عليه من غير قرينة فإن لفظ الكتاب ظاهر فيما كان له وجود واحد جمعي ولا يطلق على المكتوب إذا كان مجزئا غير مجتمع فضلا عما إذا لم يكتب و كان محفوظا في الصدور. (1)

و الحاصل أن حديث الثقلين يدل على تدوين القرآن و جمعه في عصر النبي صلى الله عليه وآله و تركه بين الأمة إلى التالى لتمسك الناس بهما و ذلك يدل على بقاءه على ما هو عليه في عصر النبي صلى الله عليه وآله من دون تحريف و نقصان و حيث إن حديث الثقلين متواتر و قطعى يقدم على كل خبر و رواية يدل على التحريف بنحو من الأنحاء كما لا يخفى.

و مما ذكر يظهر أن إسناد جمع القرآن إلى الخلفاء أمر موهوم مخالف للكتاب و السنة و الإجماع و العقل و عليه فليس معنى جمع القرآن في عصر عثمان هو جمع الآيات و السور في مصحف بل المقصود من جمعه كما افاد السيد الخوئي قدس سره هو أنه جمع المسلمين على قراءة واحدة و أحرقت المصاحف الأخرى التى تخالف ذلك المصحف و كتب إلى البلدان أن يحرقوا ما عندهم منها و نهى المسلمين عن الاختلاف فى القراءة و قد صرح بهذا كثير من أعلام اهل السنة قال الحارث المحاسبى المشهور عند الناس إن جامع القرآن عثمان و ليس كذلك إنما حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد على اختيار وقع بينه و بين من شهدته من المهاجرين و الأنصار لما خشى الفتنة عند اختلاف أهل العراق و الشام فى القراءات. (2)

و لم ينتقد على عثمان أحد من المسلمين و ذلك لأن الاختلاف فى القراءة كان يؤدى إلى الاختلاف بين المسلمين و تخريق صفوفهم و تفريق وحدتهم بل كان يؤدى إلى تكفير بعضهم بعضا و لكن الأمر الذى انتقد عليه هو إحراقه لبقية المصاحف و أمره أهالى الأمصار بإحراق ما عندهم من المصاحف و قد اعترض على عثمان فى ذلك جماعة من المسلمين حتى سمّوه بحرق المصاحف. (3)

و أيضا ينتقد مما تقدّم ضعف الاستدلال على التحريف بما ورد من أن عليا عليه السلام كان له

ص: 67

1-1 (1) البيان: 167-152.

2-2 (2) الاتقان: 103/1.

3-3 (3) البيان: 172-171.

مصحف مشتمل على التأويل والتنزيل وهو غير المصحف الموجود وقد أتى به إلى القوم فلم يقبلوا منه. (1)

وفيه أولاً: أنه لا يقاوم ما عرفت من الأدلة الدالة على عدم التحريف.

وثانياً: أن اشتغال مصحفه عليه السلام على التأويل والتنزيل لا يدل على زيادات آياته على المصحف الموجود لإمكان أن يكون مصحفه مشتمل على متن القرآن وشرحه من ناحية وقت نزولها ومورده وتأويل الآيات ومرجعها وغير ذلك ومن المعلوم أن القرآن المشتمل على المتن والشرح غير المصحف الموجود.

قال السيد الخوئي قدس سره إن اشتغال قرانه عليه السلام على زيادات ليست في القرآن الموجود وإن كان صحيحاً إلا أنه لا دلالة في ذلك على أن هذه الزيادات كانت من القرآن وقد أسقطت منه بالتحريف بل الصحيح أن تلك الزيادات كانت تفسيراً بعنوان التأويل أو بعنوان التنزيل شرحاً للمراد وأن هذه الشبهة مبتنية على أن يراد من لفظي التأويل والتنزيل ما اصطاح عليه المتأخرون من إطلاق لفظ التنزيل على ما نزل قرآناً وإطلاق لفظ التأويل على بيان المراد من اللفظ حملاً له على خلاف ظاهره إلا أن هذين الإطلاحين من الاصطلاحات المحدثثة وليس لهما في اللغة عين ولا أثر ليحمل عليها هذا اللفظان (التنزيل والتأويل) الواردان في الروايات الماثورة عن أهل البيت عليهم السلام وإنما التأويل في اللغة مصدر مزيد فيه وأصله الأول بمعنى الرجوع ومنه قولهم أول الحكم إلى أهله أي رده إليهم) وقد يستعمل التأويل ويراد منه العاقبة وما يؤول إليه الأمر ومنه قوله تعالى (وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ) وقوله تعالى تَبَيَّنَّا بِتَأْوِيلِهِ) وقوله تعالى (هذا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ) وقوله تعالى (ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا) وغير ذلك من موارد استعمال هذا اللفظ في القرآن الكريم وعلى ذلك فالمراد بتأويل القرآن ما يرجع إليه الكلام وما هو عاقبته سواء كان ذلك ظاهراً يفهمه العارف باللغة العربية أم كان خفياً لا يعرفه إلا الراسخون في العلم.

ص: 68



و أمّا التنزيل، فهو أيضا مصدر مزيد فيه و أصله النزول و قد يستعمل و يراد به ما نزل و من هذا القبيل إطلاقه على القرآن في آيات كثيرة منها قوله تعالى (إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ) .

و على ما ذكرناه فليس كل ما نزل من الله و حيا يلزم أن يكون من القرآن، فالآذى يستفاد من الروايات في هذا المقام أنّ مصحف على عليه السلام كان مشتتلا على زيادات تنزيلا أو تأويلا و لا دلالة في شيء من هذه الروايات على أنّ تلك الزيادات هي من القرآن إلى أن قال الالتزام بزيادة مصحفه بهذا النوع من الزيادة أي الزيادة في القرآن قول بلا دليل مضافا إلى أنّه باطل قطعا و يدلّ على بطلانه جميع ما تقدم من الأدلة القاطعة على عدم التحريف في القرآن. (1)

و لا يخفى عليك أنّ التنزيل و إن كان اصطلاحا فيما نزل من القرآن لا يدلّ الخبر المذكور على الزيادة لما عرفت من إمكان أن يكون المراد أنّ مصحفه مشتمل على المتن و الشرح و المتن منه هو التنزيل و الشرح منه هو التفسير و التأويل، و بالجملة هذا الخبر لا يدلّ على التحريف أصلا.

رابعا: بما أفاده شيخنا الأعظم قدّس سرّه من أنّ وقوع التحريف في القرآن على القول به لا يمنع من التمسك بالظواهر لعدم العلم الإجمالي باختلال الظواهر بذلك مع أنّه لو علم لكان من قبيل الشبهة الغير المحصورة مع أنّه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة أمكن القول بعدم قدحه لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية التي أمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب فافهم. (2) و تبعه المحقق الخراساني في الكفاية (3)

وقوله فافهم لعله إشارة إلى المناقشات التي تكون حول المسألة و قد أوردها المحقق الأصفهاني قدّس سرّه مع الجواب عنها في نهاية الدراية:

ص: 69

1-1 (1) البيان: 174-172.

2-2 (2) فرائد الاصول: 40.

3-3 (3) كفاية: 64/2-63.

منها أن الخروج عن محل الابتلاء لا يجدى فى رفع الإجمال عن بعض أطراف العلم وإن كان مجدياً فى عدم تنجز التكليف على خلاف الظاهر.

اجاب عنه المحقق الأصفهاني قدس سره بأن الظهور الذاتى محفوظ فى الجميع وإنما المعلوم بالإجمال أن بعضها غير حجة لا لارتفاع ظهوره حيث لا يرتفع الظهور بعد انعقاده. إذ الواقع لا ينقلب عما هو عليه ولا يرتفع كشفه عن المراد الجدى الذى هو ملاك الحجية أيضا بل حجيته لحجة أقوى وإذا كان بعض الأطراف بنفسه غير حجة (من جهة خروجه عن محل الابتلاء) فلا جرم لا علم إجمالى بورود الحجة على خلاف الحجة هذا فى القرينة المنفصلة... وأما فى المتصلة فربما يتوهم الفرق بين المجمل وغيره نظرا إلى سريته إجماله إلى الظاهر فلا ظهور كى يكون حجة بخلاف غيره...

وفيه أن الظهور الذاتى محفوظ حتى فى المجمل و الظهور الفعلى مرتفع حتى فى المبيّن و الفرق بينهما بانعقاد الظهور الفعلى فى غير الموضوع له إذا كان المتصل مبيّنًا دون ما إذا كان مجملا و الميزان فى اتباع الظهور هو الفعلى و هو مشكوك فى كليهما فلا بدّ من دعوى بناء العقلاء على المعاملة مع هذا العلم الإجمالى معاملة الشك البدوى نظرا إلى خروج أحد الظاهرين عن محل الابتلاء فالقرينة المحتملة هنا يبنى على عدمها فيتم الظهور الفعلى كما مرّ فى غير ما نحن فيه. (1)

حاصله أن الظهور فى آيات الأحكام التى تكون مورد الابتلاء منعقد و لا دليل على ارتفاعه بعد انعقاده و هكذا لا يرتفع كشفه عن المراد الجدى بل تقديم المخالف عند ثبوته من باب تقديم أقوى الحجّتين وإذا كان بعض الأطراف خارجا عن الابتلاء فلا علم بوجود المخالف الأقوى حتى يتقدم على الظاهر بالفعل و لا فرق فى ذلك بين أن يكون احتمال المخالف احتمال المنفصل أو احتمال المتصل لبناء العقلاء على المعاملة مع هذا العلم الإجمالى معاملة الشك البدوى و عليه فالعلم الإجمالى بوجوده مع كون أحد الظاهرين خارجا عن محل

ص:70

الابتلاء لا يؤثر في حدوث الإجمال في الظاهر الذي يكون مورداً للابتلاء و الاحتمال يبني على عدمه.

فتحصّل أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء يجدى في رفع الإجمال عن بعض أطراف العلم الإجمالى كما يجدى في عدم تنجّز التكليف على خلاف الظاهر الذى يكون مورد الابتلاء.

ولكن يمكن أن يقال إنّ البناء دليل لى وثبوته في مورد الكلام يحتاج إلى الإحراز.

نعم يمكن أن يقال بقيام الدليل التعبدى على الحجية و هى الروايات الدالة على وجوب عرض الأخبار المتعارضة بل مطلق الأخبار على كتاب الله و على ردّ الشروط المخالفة للكتاب و السنة فإنّ هذه الروايات قد صدرت عن الصادقين عليهما السلام بعد التحريف على تقدير تسليم وقوعه. فيعلم من هذه الروايات أنّ التحريف على تقدير وقوعه غير قاذح في الظهور. (1) وقال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه و بالجملة قد وقع التعبد بالأخذ بظاهر الكتاب و هذا يكفى في جواز الأخذ و لو احتمل وقوع التحريف واقعا نظير التعبد بسائر الحجج الشرعية في الظاهر مع احتمال كون الواقع على خلافها و لعل المصلحة فيه غلبة مصادفة هذه الظواهر مع الواقع فتأمل جيّدا. (2)

#### **التنبيه الرابع: حجية الظهورات في تعيين المرادات...**

أنّه قد عرفت حجية الظهورات في تعيين المرادات من دون تفاوت بين مواردّها و عليه فمع العلم بالظهورات و إرادتها فلا إشكال و أمّا مع عدم العلم بهما فإن كان لأجل احتمال وجود القرينة معه بحيث لو كان الكلام مقترنا مع القرينة فلا ظهور للكلام، فحينئذٍ ربّما يقال بأنّ المقام يقتضى التمسك بأصالة الظهور لا بأصالة عدم وجود القرينة بدعوى أنّ العقلاء لا اعتناء لهم باحتمال وجود القرينة بل يأخذون بأصالة الظهور.

يمكن أن يقال: لا مجال للأخذ بأصالة الظهور مع احتمال اقتران الكلام مع وجود القرينة إذ

ص: 71

1-1 (1) مصباح الاصول: 124/2.

2-2 (2) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد 103/2.

مع احتمال الاقتران لا علم بالظهور فاللازم فيه هو أن يرجع أصالة الظهور إلى أصالة عدم وجود القرينة و الاقتران المذكور فمع البناء على عدم وجود الاقتران المذكور يتحقق الظهور فيؤخذ به ففي مثله يرجع الأصالة الوجودية إلى الأصالة العدمية و مما ذكر يظهر ما في الكفاية من أن الظاهر أنه مع يبنى على المعنى الذى لولاها كان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها كما لا يخفى، فافهم.

(1)

و ذلك لما عرفت من أن مع عدم جريان أصالة عدم وجود الاقتران المذكور لا مجال لانعقاد الظهور حتى يؤخذ به كما لا مجال للأخذ بأصالة الظهور مع احتمال غفلة المتكلم عن مراده بل اللازم هو الرجوع إلى أصالة عدم الغفلة قبل الأخذ بأصالة الظهور كما لا يخفى.

وإن كان عدم العلم بالظهور وإرادته من جهة احتمال وجود القرينة منفصلا عن الكلام فالحق هو انعقاد الظهور إذ المانع المنفصل لا يمنع عن الظهور بل الحق أنه لا يمنع عن كشفه عن المراد إذ المانع عن إرادته ليس بوجوده الواقعى بل بوجوده الواصل و المفروض أنه لم يصل ففي هذه الصورة يؤخذ بأصالة الظهور و لا حاجة إلى رجوعها إلى أصالة عدم وجود المانع لأن المانع عند العقلاء هو الكاشف الأقوى الواصل فمع عدم وصوله الوجدانى لا مانع قطعاً فيؤخذ بأصالة الظهور و لو فيما لا تجرى فيه أصالة عدم القرينة كما إذا كان الشك فى قرينة المنفصل.

وإن كان عدم العلم بالظهور والإرادة من جهة احتمال قرينية الموجود فى الكلام فلا أصل فى المقام إذ مع احتمال قرينية الموجود لا ينعقد الظهور فلا مجال للأخذ بأصالة الظهور كما لا مجال لأصالة عدم قرينية الموجود إذ لا حالة سابقة لها بل يعامل معه العقلاء معاملة المجمل و إن أمكن التعبد بأصالة الظهور و لكنه لم يثبت.

فتحصّل أن إطلاق القول برجوع الاصول الوجودية إلى الاصول العدمية أو إطلاق القول بعدم الرجوع إليها لا يخلو عن النظر بل الصحيح هو التفصيل بحسب الموارد كما عرفت.

ص:72

1-1 (1) كفاية:65/2.

وإن كان عدم العلم بالظهور ناشئاً عن الشك في الموضوع له لغة أو شك في المفهوم من اللفظ عرفاً فلا دليل على تعيين شيء بمجرد الظن فإن الأصل يقتضى عدم حجية الظنون خرج منه الظنون المتيقنة استفادتها من الألفاظ و أما الظنون غير المتيقنة استفادتها فلا دليل على اعتبارها.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: والأوفق بالتواعد عدم حجية الظن هنا لأن الثابت المتيقن هي حجية الظواهر و أما حجية الظن في أن هذا ظاهر فلا دليل عليه. (1)

و ذلك واضح فإن مع عدم العلم بالظهورات فلا يجوز التمسك بما دل على حجية الظواهر فإنه تمسك بالعام في الشبهات الموضوعية كما لا يخفى.

هذا بناء على ما ذهب إليه المحققون كالشيخ الأعظم والمحقق الخراساني من وجود بناء العقلاء على عدم وجود القرينة فيما إذا شك في وجود القرينة مطلقاً ولكن استشكل سيدنا الاستاذ المحقق الداماد في محكي كلامه في تحقق بناء العقلاء إذا وصل إلى غير المقصود بالإفهام كلام المتكلم ولو كان بألفاظه كما إذا كان بالكتابة في قرطاس واحتمل وجود القرينة بينه وبين المقصود بالإفهام ولم يكن في البين ما يوجب الاطمئنان بعدمها كما في المكاتبات والمكالمات الرمزية السرية التي كان البناء فيها على إخفاء المطالب الواقعية إذ ليس أصالة عدم وجود القرينة أصلاً متبعاً عند العقلاء في هذا المورد. (2)

ويمكن أن يقال إن الإشكال المذكور فيما إذا لم يكن المقصود بالإفهام ناقلاً لغيره بعنوان الوظيفة العامة وإلا فلا مجال للإشكال في وجود البناء كما لا يخفى.

ص: 73

1-1) فرائد الاصول: 45.

2-2) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد 95/2-96.

الظهورات اللفظية

في الأمارات التي ثبتت حجبتها بالأدلة أو قيل بثبوتها.

وأعلم أنّ الأصل، هو عدم حجّية الظنّ وحرمة التعبد به، ولكن يخرج عن هذا الأصل عدّة من الظنون من جهة قيام الأدلة على حجّيتها، وهي كما تلى:

ولا يخفى أنّ الظهورات الكلامية حجة عند العقلاء، ولذا يحكمون بوجوب اتباعها في تعيين المرادات واستقرّ بنائهم عليها في جميع مخاطباتهم من الدعاوى والأقارير والوصايا والشهادات والإنشاءات والإخبارات.

وليست طريقة الشارع في إفادة مراداته مغايرة لطريقة العقلاء في محاوراتهم، بل هي لأنّه يتكلّم مع الناس بلسانهم ويشهد له إرجاعات الشارع إلى الظهورات واحتجاجاته بها ثمّ إنّ الظهورات الكلامية تتحقّق من ظهور المفردات والهيئات التركيبية في معانيها من دون فرق بين كون ذلك بالوضع أو القرائن المتصلة المذكورة في الكلام أو بالقرائن الحالية المقرونة وغير ذلك.

ولو شكّ في استعمال كلمة في معناها الوضعي أم لا فمقتضى أصالة الحقيقة هو استعمالها فيه فيتحقّق ظهور الكلمة فيه بأصالة الحقيقة.

ولو شكّ في وجود القرينة على خلاف المعنى الموضوع له وعدمه فمقتضى أصالة عدم القرينة هو عدمه، فيتحقّق الظهور بأصالة عدم القرينة.

ولو شكّ في التخصيص أو التقييد فمقتضى أصالة العموم أو الاطلاق هو ظهور الكلام في العموم والاطلاق بتلك الاصول.

ولو شكّ في الخطأ والسهو والنسيان فمقتضى أصالة عدمه هو الظهور وعدم حدوث هذه الامور.

ولو شكّ في أنّ هذه الظهورات مرادة بالارادة الجدّية أو لا، فمقتضى أصالة التطابق بين الارادة الاستعمالية والجدّية هي ارادتها جدّا.

ثم لا يخفى عليك أنّ الحجية لا تختص بالمعاني الحقيقية بل المعاني المجازية التي تستفاد من الكلام بالقرينة تكون حجة أيضا لأنّ الملاك في الحجية هو الظهورات و هي موجودة فيها.

ثم لا فرق في الحجية في الظهورات بين من قصد افهامه و غيره ما لم يتم قرينة على اختصاص الحكم بمن قصد افهامه.

كما لا تفاوت في الحجية بين أن تكون النصوص شرعية أو عرفية، ولا بين الشرعية أن تكون النصوص قرآنية أو روائية.

ولكن مع ذلك اختلف في بعض الأمور المذكورة، فالأولى هو أن نذكر بعض تلك الموارد مع الجواب عنه و نقول بعون الله و توفيقه يقع الكلام في أمور:

الأمر الأول:

أنّ المحكى عن المحقق القمي قدس سره هو اختصاص حجية الظهورات الكلامية بمن قصد إفهامه و هذه الظهورات المقصودة بالافهام على قسمين أحدهما الخطابات الشفاهية التي كان المقصود منها افهام المخاطبين بها، و ثانيهما الكتب المصنفة لرجوع كل ناظر إليها و أما الأخبار الواصلة من النبي صلى الله عليه و آله و الأئمة الأطهار عليهم السلام بعنوان الجواب عن الأسئلة أو الكتاب العزيز فالظهور اللفظي الحاصل منهما ليس حجة لنا إلا من باب الظنّ المطلق الثابت حجّيته عند انسداد باب العلم لعدم كوننا مقصودين بالافهام فيهما فان المقصودين من الافهام في القرآن أهل البيت عليهم السلام و هكذا المقصودين من الافهام في الاجوبة المذكورة هم الذين سألوا و بعبارة اخرى ادعى المحقق القمي امرين، أحدهما أنّ الأخبار الواصلة عن النبي صلى الله عليه و آله و الأئمة الأطهار عليهم السلام بعنوان السؤال و الجواب و هكذا الكتاب العزيز ليست كالمؤلفات حتى نكون من المقصودين بالافهام فيها.

و ثانيهما أنّه لا تجرى الأصول العقلانية كأصالة عدم القرينة في ظواهر الكلمات و الجملات بالنسبة إلى غير المقصودين بالافهام لاختصاص تلك الاصول بامور جرت العادة بأنّها لو كانت لوصلت إلينا دون غيرها ممّا لم يكن كذلك و عليه فلا دليل على عدم

الاعتناء باحتمال إرادة الخلاف إذا كان الاحتمال المذكور مسببا عن اختفاء امور لم يجر العادة القطعية أو الظنية بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

يمكن أن يقال أولا: إنا نمنع عدم كون الأخبار الواصلة كالكتب المؤلفة فإنها وإن كانت كثيرا ما بعنوان الأجوبة عن الأسئلة ولكن تكون في مقام بيان وظائف الناس من دون دخالة لخصوصية السائلين ولا لعصر دون عصر سيما إذا كان السؤال من مثل زرارة و محمد بن مسلم فأثهما في مقام أخذ الجواب لصور المسائل بنحو يكون من القوانين الكلية وأيضا نمنع اختصاص الظهورات القرآنية لقوم دون قوم بعد جريان القرآن كمجرى الشمس ويشهد لذلك دعوته جميع الناس في كل عصر إلى التدبر في آياته والاعتنا بمواعظه فكما تكون في الكتب المؤلفة من المقصودين بالافهام فكذلك بالنسبة إلى الأخبار المذكورة والقرآن الكريم.

وثانيا: إنا نكر عدم حجية الظهورات اللفظية بالنسبة إلى غير المقصودين بالافهام ما لم يحرز أن بناء المتكلم على القاء الرموز والاختفاء بالقرائن الخفية المعلومة بين المتكلم و السامع لجريان أصالة عدم القرينة بالنسبة إلى غير المقصودين بالافهام أيضا عند العقلاء ويشهد لذلك سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام فإنهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الواردة إليهم كما يعملون بما يسمعون من أئمتهم عليهم السلام.

فما ذهب إليه المحقق القمي محل منع صغرى وكبرى، أما الصغرى فلما عرفت من أنا من المقصودين بالافهام وأما الكبرى فلما ذكرنا من جريان أصالة عدم القرينة بالنسبة إلى غير المقصودين بالافهام عند العقلاء فلو سلمنا أنا غير مقصودين بالافهام لكانت الظهورات حجة لنا أيضا.

و دعوى انكال الأئمة عليهم السلام على القرائن المنفصلة مندفة بأنه وإن كانت صحيحة إلا أنه لا يقتضى اختصاص حجية الظهورات بمن قصد افهامها بل مقتضاه هو الفحص عن القرائن و مع عدم الظفر يؤخذ بالظهورات.



و احتمال التقطيع لا يمنع عن انعقاد الظهور بعد كون المقطعين عارفين بأسلوب الكلام العربى و ملتزمين برعاية الأمانة.

لا يقال لا يمتنع أن ينصب المتكلم قرينة لا يعرفها سوى من قصد افهامه و عليه فلا يمكن لمن لم يقصد افهامه ان يحتج بكلام المتكلم على تعيين مراده إذ لعله نصب قرينة خفية عليه علمها المخاطب فقط لأننا نقول إن محل الكلام فيما إذا صدر من المتكلم كلام متوجه إلى مخاطب لا بما هو مخاطب خاص كما هو المفروض فإن غرض الشارع ليس إلا بث الأحكام بين الناس فلا مجال لاحتمال الرموز المانع من التشر و البث كما لا يخفى.

و فى مثل هذا المورد لا يبعد دعوى البناء على عدم القرينة بعد الفحص و لا حاجة إلى حصول الاطمئنان بعدم وجود القرينة كما يظهر من سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره فلا تغفل.

الأمر الثانى:

أن المناط فى حجبة الكلام و اعتباره هو ظهوره عرفا فى المراد الاستعمالى و الجدوى و لو كان هذا الظهور مسببا عن القرائن الموجودة فى الكلام و هذا هو الذى بنى عليه العقلاء فى إفادة المرادات بين الموالى و العبيد و غيرهم من أفراد الإنسان.

و لا يشترط فى حجبة الظهور المذكور حصول الظن الشخصى بالوفاق أو عدم قيام الظن غير المعتبر على الخلاف بل هو حجة و لو مع قيام الظن غير المعتبر على الخلاف أو عدم حصول الظن بالوفاق و لذا لا يعدر عند العقلاء من خالف ظاهر الكلام من المولى بأحد الأمرين.

و دعوى أن توقف الأصحاب فى العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرح الخبر المذكور مع اعترافهم بعدم حجبة الشهرة يشهد على أن حجبة الظهورات متوقفة على عدم قيام الظن غير المعتبر على خلافها.

مندفعة بأن وجه التوقف أو الطرح مزاحمة الشهرة للخبر من حيث الصدور إذ

لا يحصل الوثوق بالصدور مع مخالفة المشهور مع أنّ الوثوق بالصدور لازم في حجّة الخبير لا مزاحمة الشهرة للخبير من جهة الظهور كما هو محل الكلام.

وهذا واضح فيما إذا كان المطلوب هو تحصيل الحجّة والأمن من العقوبة لوجود بناء العقلاء على كفاية العمل بالظواهر مطلقا.

وأمّا إذا كان المطلوب هو تحصيل الواقع لا الاحتجاج كما إذا احتل المريض إرادة خلاف الظاهر من كلام الطبيب لا يعمل بمجرد الظهور ما لم يحصل الاطمئنان الشخصي بالواقع ولكنّه خارج عن محل الكلام.

وهكذا الظهورات الواردة في غير الأحكام الشرعيّة كالأموال الواقعيّة يكون اللّازم في اعتبارها هو حصول الاطمئنان الشخصي بالأمور المذكورة إذ لا معنى للتعبّد بالنسبة إليها إلا إذا أدرجت في موضوع الأحكام كالإخبار بها عن الله سبحانه وتعالى في يوم القيامة فحينئذ يصحّ التعبّد بها بهذا الاعتبار كما لا يخفى.

ثمّ إنّ محلّ الكلام فيما إذا انعقد الظهور فلا يتوقّف اعتباره على وفاق الظنّ الشخصي ولا على عدم قيام الظنّ غير المعتمد على خلافه.

وأمّا إذا اكتنف الكلام بما يصلح أن يكون صارفا عن الظهور فلا يظهر حتّى يكون حجّة نعم لو لم يكتنف ما يصلح أن يكون صارفا بالكلام انعقد الظهور ويحكمون بنفي احتمال الانصراف وارتفاع الإجمال كما إذا قال المولى أكرم العلماء ثمّ ورد قول آخر من المولى لا تكرم زيدا واشترك الزيد بين العالم والجاهل فلا يرفع اليد عن ظهور العام في العموم وشموله لزيد العالم بمجرد صدور لا تكرم زيدا بل يرفعون الإجمال بواسطة العموم ويحكمون بأنّ المراد من قوله لا تكرم زيدا هو الجاهل منهما.

ثمّ إنّ الظهورات الكلاميّة وإن كانت من الظنون ولكن حجّيتها شرعا من الضروريّات إذ لا طريق للشارع في إفادات مراده إلا ما بنى عليه العقلاء في تفهيم مقاصدهم من الظهورات وعليه فظنّيّة الظهورات لا تنافي قطعياً اعتبارها.

وإذا اتضح ذلك فالآيات الناهية عن العمل بالظنّ منصرفة عن العمل بالظهورات المذكورة لأنّ الأخذ بها أخذ في الحقيقة بالقطع و الضرورة.

ثمّ لا يذهب عليك بعد ما عرفت من حجّية الظهور العرفي أنّ الظهور العرفي لا يتعدّد بتعدّد الآحاد والأشخاص لتقوم الظهور العرفي باستظهار نوع الأفراد وهو غير قابل للتعدّد نعم يمكن الاختلاف بين الآحاد في كون شيء أنّه ظاهر في ذلك عرفاً أو غير ظاهر.

بأن يدعى كلّ واحد من طرفي الاختلاف ظهور الكلام عرفاً فيما ادّعاه و حينئذ يمكن تعدّد دعوى الظهور العرفي و لكنّ الظهور العرفي بحسب واقع العرف واحد و الحجّية مخصوصة به.

و ممّا ذكر يظهر عدم صحّة ما يتوهم في زماننا هذا من حجّية الظنّ الشخصي في الألفاظ و العبارات و لو مع عدم مراعاة القواعد الأدبية و العقلانية بدعوى أنّ لكلّ شخص استظهاراً. و هو حجّة له ضرورة اختصاص أدلّة اعتبار الظهورات بالظهورات العرفية لا الشخصية و للظهورات العرفية قواعد و ضوابط ينتهي ملاحظتها و إعمالها إلى الظهور النوعي.

و دعوى أنّ التفسيرات المختلفة من القرآن الكريم تؤيد حجّية الظهورات الشخصية مندفة، بأنّ التفسيرات المختلفة إن أمكن إرجاعها إلى معنى جامع فهو ظهور عرفي و إن لم يمكن ذلك فليس كلّها بصحيح بل الصحيح هو واحد منها و هو ما يستظهر بالاستظهار العرفي و البقية من التفسير بالرأى و هو منهي عنه بالأخبار القطعية.

ربما يقاس جواز الأخذ بالظنون الشخصية بجواز الأخذ بالقراءات المختلفة للقرآن الكريم و لكنّه مع الفارق فإنّ القراءات المختلفة و إن لم تكن جميعها بصحيحة و مطابقة للواقع لأنّ القرآن واحد نزل من عند واحد و لكن قامت الأدلّة الخاصة على جواز الاكتفاء بواحد منها تسهيلاً للأمر هذا بخلاف المقام فإنّه لا دليل على جواز الاكتفاء بالظنّ الشخصي.

و في الختام أقول و ليس المدعى عدم لزوم التعمّق الزائد حول النصوص و الظواهر

العرفية لكشف المطالب والاستتباط بل هو لازم بتأكيد ولكن الواجب هو مراعاة القواعد الأدبية و الاصول العقلانية و إلا فمع عدم مراعاتها لا حجّة لتلك الظنون كما لا يخفى.

الأمر الثالث:

أنه لا- فرق في حجّة الظهورات بين المحاورات العرفية و بين النقلية الشرعية كما لا- تفاوت في النقلية بين الظهورات القرآنية و بين الظهورات الحديثية.

و ذلك لعموم دليل حجّة الظهورات و هو بناء العقلاء و المفروض أن الشارع لم يخترع طريقا آخر لإفادة مراداته.

و لكن ذهب جماعة من الأخباريين في الأعصار الأخيرة إلى عدم جواز الأخذ بظهورات الكتاب العزيز فيما إذا لم يرد التفسير عن الأئمة المعصومين عليهم السلام و استدّلوا لذلك بوجوه:

منها: الأخبار الدالة على اختصاص فهم القرآن بالنبي و الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم، و من جملة هذه الأخبار خبر زيد الشحام عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال في حديث له مع قتادة المفسر و يحكى يا قتادة إنّما يعرف القرآن من خوطب به. (1)

بدعوى أن مع اختصاص فهم القرآن بهم عليهم السلام لا مجال للاستظهار من الآيات الكريمة لغيرهم و مع فرض الإمكان لا حجّة له.

و يمكن الجواب أولا: بأن المراد من الاختصاص المذكور هو اختصاص فهم القرآن و هو لا ينافى إمكان الاستظهار من جملة من الآيات و حجّيتها بعد الاستظهار مع مراعاة شرائط الحجّة كالفحص عن القيود و ملاحظة القرائن المتصلة و المنفصلة.

و ردع الإمام عليه السلام لمثل أبي حنيفة و قتادة عن الفتوى بظاهر القرآن يرجع إلى رده عن الاستقلال في الفتوى من دون مراجعة إلى أهل البيت عليهم السلام أو من دون ملاحظة القرائن المتصلة و المنفصلة.

ص: 80

و ثانيا: بأن لا يزم الاختصاص هو أن يكون القرآن لغزا أو معمى مع أنه ليس كذلك لأن القرآن نزل ليخرج الناس من الظلمات إلى النور و كانت الأعراب يفهمونه بمجرد قراءة القرآن و تلاوته و أثر في نفوسهم أشد التأثير.

و الشاهد على حجّية ظواهر الآيات هو إرجاع الناس إلى الكتاب في غير واحد من الأخبار إذ لا يمكن ذلك بدون حجّية الظهورات القرآنية.

و منها الأخبار الدالة على أن القرآن الكريم يحتوى على مضامين شامخة و مطالب غامضة عالية لا تكاد تصل إليها أيدي أفكار اولي الأنظار غير الراسخين العالمين بتأويله.

و من تلك الأخبار ما رواه المعلّى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم إنه ليس شيء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن و في ذلك تحيّر الخلائق أجمعون إلا من شاء الله و إنما أراد الله بتعميته في ذلك أن ينتهوا إلى بابه و صراطه و أن يعبدوه و ينتهوا في قوله إلى طاعة القوام بكتابه و الناطقين عن أمره و أن يستنبطوا ما احتاجوا إليه من ذلك عنهم لا عن أنفسهم.

(1)

و يمكن الجواب بأن اشتغال القرآن على المضامين العالية الغامضة و اختصاص علمها بالراسخين في العلم و لزوم الرجوع إليهم في التفسير و التأويل لا ينافي وجود ظواهر فيه بالنسبة إلى الأحكام و غيرها و حجّيتها لغيرهم.

هذا مضافا إلى أن جعل تمام القرآن غامضا لا يساعد مع تصريح القرآن بكونه عربيا مبينا بل دعوى إبهام تمام القرآن ينافي قول أبي جعفر عليه السلام فمن زعم أن الكتاب مبهم فقد هلك و أهلك. (2)

و هكذا ينافي قول مولى الموحّدين في ضمن احتجاجه على زنديق: ثم إن الله قسم كلامه ثلاثة أقسام فجعل قسما يعرفه العالم و الجاهل و قسما لا يعرفه إلا من صفا ذهنه و لطف حسّه

ص: 81

1-1) الوسائل الباب: 13 من أبواب صفات القاضي ح 38.

2-2) الوسائل: الباب 13 من أبواب صفات القاضي ح 39.

وصحّ تمييزه ممّن شرح الله صدره للإسلام وقسما لا يعلمه إلا الله و ملائكته و الرّاسخون في العلم. (1)

ومنها: أنّ القرآن يشتمل على المتشابهات و المتشابه يشمل الظواهر و لا أقلّ من احتمال ذلك لتشابه معنى المتشابه.

و الجواب عنه واضح لمنع كون الطّاهر من مصاديق المتشابه بل هو خصوص المجمل الذي ليس له ظهور في معنى من المعاني هذا مضافا إلى أنّ التمسك بما يمنع عن الأخذ بالمتشابه في مورد يحتمل أن يكون متشابها يرجع إلى التمسك بالدليل في الشبهات الموضوعية و هو كما ترى.

ومنها دعوى العلم الإجمالى بطرّ تخصيصات و تقييدات و تجوّزات في ظواهر الكتاب و عليه فلا- يجوز العمل بالأصول اللفظية في أطراف المعلوم بالإجمال لتعارضها و سقوطها.

وفيه أنّ العلم الإجمالى يمنع عن العمل بالظواهر فيما إذا لم ينحل بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال و إلاّ فلا يبقى علم إجمالى بالنسبة إلى غير الموارد التي ظفرنا فيه بمقدار المعلوم بالإجمال.

ومنها: الروايات التّاهية عن التفسير و هذه الأخبار على طوائف:

الطّائفة الاولى:

هى التى تدلّ على اختصاص التفسير بالأئمة عليهم السّلام

كقوله عليه السّلام إنّ من علم ما اوتينا تفسير القرآن و أحكامه. (2)

و كقوله عليه السّلام تفسير القرآن على سبعة أوجه منه ما كان و منه ما لم يكن بعد تعرفه الأئمة عليهم السّلام. (3)

الطّائفة الثانية:

هى التى نهت عن تفسير القرآن بالرأى

كموثقة الريان عن الرضا عليه السّلام عن أبيه عن آبائه

ص: 82

1- (1) الوسائل الباب 13 من أبواب صفات القاضى ح 44.

2- (2) الوسائل: الباب 13 من أبواب صفات القاضى ح 13.

3- (3) الوسائل: الباب 13 من أبواب صفات القاضى ح 50.

عن أمير المؤمنين عليه السلام قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ اللهُ جَلَّ جلاله: ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي. (1)

الطائفة الثالثة:

هي التي تدلّ على المنع عن ضرب القرآن بعضه ببعض في التفسير

كقول أبي عبد الله عليه السلام قال أبي: ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض إلا كفر. (2)

و الجواب عنه:

أولاً: بأنّ الأخبار المذكورة دلّت على ممنوعيّة خصوص التفسير و لا نظر لها بالنسبة إلى الأخذ و العمل بظواهر الكتاب إذ ذلك لا يكون تفسيراً لا اختصاص موضوع التفسير بما له إجمال و خفاء بحيث يحتاج إلى كشف القناع الذي هو حقيقة التفسير و الظواهر لا تحتاج إلى التفسير و كشف القناع كما لا يخفى.

و يشهد لما ذكر تطبيق التفسير المنهى في الروايات على تفسير البطون و ذكر المصاديق الخفية التي لم تسبق إلى الأذهان.

و ثانياً: بأنّ لو سلّمنا أنّ العمل بالظواهر من التفسير فالمنع عنه محمول على التفسير بالرأى و هو حمل اللفظ على خلاف ظاهره بمجرد رجحانه بنظره أو حمل المجمع على بعض الاحتمالات بمجرد رجحانه بنظره من دون إقامة دليل أو فحص لازم.

و من المعلوم أنّ ذلك لا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغويّة و العرفيّة بعد الفحص اللازم عن القرائن المتّصلة و المنفصلة و العقلية و النقلية من دون إعمال رأى.

و ثالثاً: بأنّه لو سلّمنا دلالة الأخبار المذكورة على المنع عن الأخذ بظهورات القرآنيّة فلا بدّ من حملها على ما ذكر لتعارضها مع الأخبار الدالّة على جواز التمسك بظواهر القرآن الكريم مثل خبر الثقلين و الروايات الدالّة على الإرجاع إلى ظواهر الكتاب و التدبّر فيها و جعلها معيار الصّحة الأخبار و عدمها و غير ذلك.

ص: 83

1-1) الوسائل: الباب 6 من أبواب صفات القاضي ح 22.

2-2) الوسائل: الباب 13 من أبواب صفات القاضي ح 22.

و مقتضى الجمع بين الأخبار هو حمل الأخبار النّاهية على النهى عن التفسير بالرأى أو التفسير من دون الفحص اللازم لأنّ جواز التمسك بظواهر القرآن و عرض الأخبار المتعارضة على تلك الظواهر و ردّ الشروط المخالفة لظاهر القرآن و الإرجاعات إلى ظواهر الكتاب و غير ذلك من المسلّمات.

و دعوى أنّ الرجوع إلى الكتاب عند تعارض الأخبار أو تعيين الشروط الصّحيحة عن غيرها ليس من باب حجّية ظواهر الكتاب بل لعلّه من جهة المرجّحية.

مندفعة بأنّه لا- يساعد مع التعبيرات الواردة فى الأخبار من أنّ القرآن شاهد صدق و نور و هداية و فصل الخطاب و غيره ممّا يكون من خصائص الحجّية كما لا يخفى.

التنبيهات

التنبيه الأول:

أنّه ربّما يتوهّم أنّ البحث عن اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى إذ ما من آية من الآيات إلّا ورد فيها خبر أو أخبار فلو لم يكن ظواهر الآيات حجة كفى الأخذ بالأخبار الواردة حول الآيات.

و أجيب عنه:

أولاً: بأنّ الآيات الواردة فى العبادات و إن كانت أغلبها كذلك و لكن غيرها من إطلاقات المعاملات ممّا يتمسك بها فى الفروع غير المنصوطة أو المنصوطة بالنصوص المتكافئة كثيرة مثل قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «تَجَارَةً عَنْ تَرَضٍ» و «فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ» و «لَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ» و «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ» و غير ذلك.

هذا مضافاً إلى أنّ الأخبار الواردة حول الآيات فى العبادات ربّما تكون متعارضة أو ضعافاً فى هذه الموارد يؤخذ بظهور الآيات.

نعم يمكن أن يقال حيث لا يحرز كون المتكلم فى مقام البيان لا أصل التشريع فى الآيات

ص: 84



الواردة في العبادات فلا- يجوز أن يؤخذ بظهور إطلاقها بخلاف الآيات الواردة في الإمضائيات أو التأسيسيات التي كان موضوعها من الموضوعات العرفية أو اللغوية كالمعاملات و الجهاد و الدفاع و نحوهما لمعلومية الموضوع العرفية أو اللغوية كالمعاملات و الجهاد و الدفاع و نحوهما لمعلومية الموضوع عند العرف و اللغة و لا- حاجة إلى بيان الشارع اللهم إلا أن يقال: بكفاية الإطلاق المقامى في العباديات بعد حلول وقت العمل إذا اكتفاء الشارع بما ذكره من الآيات بعد حلول وقت العمل يكشف عن إرادة إطلاقها و ذلك لأنه لو لم يرد الإطلاق لا يتخذ سبيلا آخر لبيان مراده.

التنبيه الثاني:

أنّ اللازم بعد حجّة ظهورات الكتاب هو إحراز كون الظاهر من الكتاب و عليه فإذا اشتبه في ظاهر أنّه من الكتاب أم لا فليس الظاهر المذكور حجة و يتفرّع عليه أنّه لو اختلفت قراءة القرآن بحيث يوجب الاختلاف في الظهور و الأحكام مثل يطهرن بالتشديد و التخفيف فإنّ الأوّل ظاهر في لزوم الاغتسال في جواز المعاشرة و الثّاني ظاهر في كفاية انتقاء عن الحيض في ذلك ففي مثل هذا لا يجوز التمسك بأحدهما لإثبات خصوص ما يكون ظاهرا فيه لعدم إحراز كونه من ظاهر الكتاب فاللازم في الحجّة إحراز كون الظاهر من الكتاب.

و دعوى تواتر جميع القراءات ممّا لا أصل له و إنّما الثّابت جواز القراءة و لا ملازمة بينها و بين تواترها كما لا ملازمة بين جواز القراءة تعبّدا و جواز الاستدلال بها.

و دعوى قيام الإجماع على تواتر القراءات كما ترى لعدم تحقّقه باتفاق مذهب واحد عند مخالفة الآخرين.

و القول بأنّ اهتمام الصحابة و التابعين بالقرآن يقضى؟؟؟ بتواتر قراءاته غير سديد لأنّه لا يثبت به إلاّ تواتر القرآن لا كيفية قراءاته و لو كفى ذلك في إثبات تواتر القراءات فلا وجه لتخصيصه بالقراءات السبعة أو العشرة بل لازمه هو الالتزام بتواتر جميع القراءات و هو

ص: 85

واضح الفساد وقد اعترف جمع كثير من العلماء بعدم الملازمة بين تواتر القرآن و تواتر القراءات.

قال الزركشى فى البرهان القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان إلى أن قال والقراءات السبع متواترة عند الجمهور إلى أن قال والتحقيق أنها متواترة عن الأئمة السبعة أمّا تواترها عن النبى فففيه نظر فإن اسنادهم بهذه القراءات السبع موجود فى كتب القراءات و ممّا نقل الواحد عن الواحد.

ص:86

قال السيّد المحقّق الخوئي قدّس سرّه قد يتخيّل أنّ الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن هي القراءات السبع فيتمسك لإثبات كونها من القرآن بالروايات الدالة على

أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف.

أجاب عنه السيّد المحقّق الخوئي قدّس سرّه بأنّ الروايات الواردة في هذا المعنى كلّها من طرق أهل السنّة وهي معارضة مع

ما صحّ عندنا عن زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: إنّ القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة وكذب الإمام الصادق ما روى من نزول القرآن على سبعة أحرف

وقال: و لكّنه نزل على حرف واحد من عند الواحد.

وقد تقدّم أنّ المرجع بعد النبي صلّى الله عليه وآله في أمور الدّين إنّما هو كتاب الله وأهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا.

وعليه فلا قيمة للروايات إذا كانت مخالفة لما يصحّ عنهم.

هذا مضافا إلى التخالف الموجود بين الروايات المذكورة و من المعلوم أنّه من الموهنات لتلك الروايات.

فتحصّل أنّ بعد عدم تواتر القراءات لا يجوز الاستدلال بكل قراءة لخصوص ما تكون ظاهرة فيه لعدم إحراز كونه من ظاهر القرآن و مع التخالف يكون من موارد اشتباه الحجّة إن قلنا بوجود قراءة النبي في أحد الطرفين إجمالا و مقتضى القاعدة هو التساقط و الرجوع إلى العموم أو الأصل الموافق لأحدهما.

ولو سلّمنا تواتر القراءات فاللّازم هو الجمع بينها بحمل الظاهر على الأظهر عند التخالف و مع عدم إمكان ذلك يحكم بالتوقّف و الرجوع إلى الأدلة اللفظية أو الأصول العملية و التحقيق هو القطع بتقرير الأئمّة عليهم السّلام القراءة بأية واحدة من القراءات المعروفة في زمانهم كما ورد عنهم اقرأ كما يقرأ الناس و عليه فيجوز الاكتفاء بكل واحدة منها و لا حاجة إلى الاحتياط بالترار.

و ينقدح ممّا ذكرناه أنّ بعد تقرير المعروفة لا وجه لتخصيص جواز القراءة بالقراءات السبعة أو العشرة نعم يعتبر في الجواز أن تكون القراءة شاذة إذ مع الشذوذ لا علم بكونها في المرأى و منظر الأئمة عليهم السّلام حتّى يؤخذ بتقريرهم إياها بل اللازم هو شيوع القراءة و يكفى شيوعها في عهد كلّ إمام و عدم ردعه عنه كما لا يخفى.

لا يقال يكفى في الردع ما ورد عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه قال: إن كان ابن مسعود لا يقرأ على قراءة فهو ضالّ ثمّ قال أمّا نحن فنقرؤه على قراءة ابى. (1) لدلالته على تخطئة غير قراءتهم.

لأنّنا نقول وجود قراءة صحيحة عندهم لا ينافى تقريرهم القراءات المعروفة لبعض المصالح و جرت السيرة عليها و قراءة الأئمة لم تذكر للناس و إلاّ لكانت شائعة.

و دعوى عدم جواز القراءة بغير القراءة التي يكون القرآن عليها لأنّها هي التي تواترت نسلا بعد نسل و قامت الضرورة القطعية عليها.

مندفعة، بأنّ الأئمة عليهم السّلام جوّزوا قراءة القرآن بالقراءات الشائعة في أعصارهم و مع تجويزهم و تقريرهم لا مجال للإشكال في الجواز.

و إذا عرفت جواز القراءة لكلّ واحدة من القراءات الشائعة فلا حاجة إلى الاحتياط بتكرار الصلاة مع كلّ قراءة أو بالجمع بين القراءات في صلاة واحدة بنية القراءة في واحدة منها و نية الثناء في غيرها حتّى لا يلزم الزيادة لكفاية القراءة الشائعة.

ثمّ لا- يخفى عليك أنّ جواز القراءة لكلّ واحدة من القراءات لا- يلزم جواز الاستدلال بها و لو سلّمنا جواز الاستدلال أيضا ففي موارد تعارض القراءات لزم حمل الظاهر على الأظهر و مع التكافؤ حكم بسقوطهما عن الحجّية في مورد التعارض و رجع إلى غيرهما من الأدلة أو الاصول بحسب اختلاف المقامات و لا مجال للأخذ بالمرجّحات المذكورة في الأخبار العلاجية لاختصاصها بالأخبار المتعارضة نعم يؤخذ بمفادهما في غير مورد التعارض.

التنبيه الثالث:

ص: 88

أنّه قد يتوهّم وقوع التحريف فى الكتاب العزيز حسب ما ورد فى بعض الأخبار و معه يحتمل وجود القرينة على إرادة خلاف الظاهر فيما سقط منه بالتحريف و هو يوجب عروض الإجمال المانع من التمسك به لأنّه يكون من باب احتمال قرينة الموجد لا من باب احتمال وجود القرينة ليدفع بأصالة عدم وجود القرينة و أجيب عنه أولاً: بأنّ هذا التوهّم لا وقع له إذ احتمال التحريف لا مجال له بعد كون القرآن فى رتبة من الأهميّة عند المسلمين فى عصر النبى صلّى الله عليه و آله حفظته الصدور زائدة على الكتابة بحيث لا يمكن تحريفه حتّى عن الصدور الحافظة له هذا مضافاً إلى أنّ شعار الإسلام و سمة المسلم كان هو التجمّل و التكمّل بحفظ القرآن و استمرّ المسلمون على ذلك حتّى صاروا فى زمان الرسول صلّى الله عليه و آله يعدّون بالالوف و عشراتها و مئاتها و كلّهم من حملة القرآن و حفّاظها و إن تفاوتوا فى ذلك بحسب السابقة و الفضيلة فاستمرّ القرآن الكريم على هذا الاحتفاء العظيم بين المسلمين جيل بعد جيل ترى له فى كلّ آن ألوفا مؤلّفة من المصاحف و ألوفا مؤلّفة من المصاحف و ألوفا من الحفّاظ و لا تزال المصاحف ينسخ بعضها على بعض و المسلمون يقرأ بعضهم على بعض و يسمع بعضهم من بعض تكون ألوفا المصاحف رقيقة على الحفّاظ و الوفا الحفّاظ رقباء على المصاحف و تكون الالوف من كلاً- القسمين رقيقة على المتجدّد منهما لقول الالوف و لكنّها مئات الالوف و الوفا الالوف فلم يتفق لأمر تاريخى من التواتر مثل ما اتفق للقرآن الكريم كما وعد الله جلّ جلاله بقوله: **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ .**

وقد بلغ حرص المسلمين على توفى الدقّة فى ضبط القرآن إلى أنّهم إذا عثروا فى المصاحف القديمة للمصدر الأوّل على كلمة مكتوبة على خلاف القواعد المعروفة للإملاء يبقونها و لا يتجرءون على تغييرها و مواردّها متعدّدة ليس هنا محلّ تفصيلها.

و ثانياً: بأنّ الأخبار التى يستشّم منها وقوع التحريف لا اعتبار بها بعد إعراض الأصحاب عنها هذا مضافاً إلى ضعفها سنداً و دلالة و تناقض مضمونها مع رجوع قسم وافر منها إلى وصفهم علماء الرجال بضعف الحديث و فساد المذهب و الكذب.

أضف إلى ذلك أنّ مضامين كثير منها ليست هي التحريف بل هي تفسير للآيات أو تأويل لها أو أظهر الأفراد وأكملها أو ما كان مراداً بخصوصه وبالنصّ عليه في ضمن العموم عند التنزيل أو ما كان هو المورد للنزول أو ما كان هو المراد من اللفظ المبهم وعلى أحد الوجوه الثلاثة الأخيرة يحمل ما ورد بعنوان التنزيل أو نزل به جبرئيل.

كما أنّه ربّما يكون المراد من التحريف هو التحريف المعنوي وعليه يحمل ما ورد في المراد من نبذهم الكتاب أن أقاموا حروفه وحرّفوا حدوده.

قال السيّد المحقّق البروجردى قدّس سرّه: وأنّ الأخبار الواردة في التحريف فهي وإن كانت كثيرة من قبل الفريقين ولكنه يظهر للمتتبع أنّ أكثرها بحيث يقرب ثلثيها مروية عن كتاب أحمد بن محمّد السّيارى من كتاب آل طاهر و ضعف مذهبه و فساد عقيدته معلوم عند من كان مطّلعاً على أحوال الرجال.

و كثير منها يقرب الرّبع مروى عن تفسير فرات بن إبراهيم و هو أيضا مثل السّيارى فى فساد العقيدة.

هذا مع أنّ أكثرها محذوف الواسطة أو مبهما و كثير منها معلوم الكذب مثل ما ورد من كون اسم على عليه السّلام مصرّحا به فى آية التبليغ و غيرها إذ لو كان مصرّحا به لكان يحتجّ به على عليه السّلام فى احتجاجاته مع غيره فى باب الإمامة إلى أن قال و بالجملة فوقع التحريف ممّا لا يمكن الالتزام به.

و ثالثا: بأنّ الآيات و الرّوايات الدالة على مصونية القرآن عن التحريف و التغيير و التبديل و عروض الباطل تعارض الأخبار الدالة على التحريف:

منها قوله تعالى: **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** بتقريب أنّ الآية الكريمة تدلّ مع التأكيدات المتعدّدة على أنّ الأيدى الجائرة لن تتمكّن من تحريف الذكر و هو القرآن كما يدلّ عليه الآية السابقة: **وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ** و من المعلوم أنّ المراد من الذكر فى الآية السابقة هو القرآن و بهذه القرينة يكون المراد من الذكر فى آية الحفظ أيضا هو القرآن كما لا يخفى.

و عليه فكلّ خبر يدلّ على التحريف مخالف لهذه الآية و مردود بها.

و منها قوله تعالى: وَ إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ .

بتقريب: أنّ الآية الكريمة تنفي طبيعة عروض الباطل بالنسبة إلى القرآن و من المعلوم أنّ التحريف من أوضح أفراد الباطل.

و منها أخبار الثقلين الدالة على أنّهما باقيا بين الأمة غير مفترقان و أنّ التمسك بهما يوجب الهداية و نفي الصّدّ لالة و مقتضى عموميّة ذلك لجميع الأزمان و الأعصار هو لزوم صيانتها عن التحريف و عروض الخطأ و الاشتباه إذ مع عروض الخطأ و التحريف لا يبقى الكتاب متروكا بينهم هذا مضافا إلى عدم صلاحيّته حينئذ لتضمين الهداية و نفي الضلالة.

و دعوى كفاية وجود القرآن واقعا عند المعصوم مندفعة، بأنّه لا يكون حينئذ متروكا بين الأمة و المفروض أنّ مفاد حديث الثقلين هو بقاء القرآن في مجتمع المسلمين هذا مضافا إلى التمسك بالقرآن المأمور به لا يمكن إلاّ بوصول القرآن إليهم.

ثمّ إنّ قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم: إنّى تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتى لا يساعد مع تضييع بعض القرآن في عصره صلّى الله عليه و آله فإنّ المتروك حينئذ هو بعض الكتاب لا جميعه مع أنّ الظاهر من حديث الثقلين هو ترك الكتاب بجميعه بين الأمة في زمان حياته و مماته بل هذا الخبر المتواتر يدلّ بالصراحة على أنّ تدوين القرآن و جمعه كان في زمان النبي صلّى الله عليه و آله إذ الكتاب لا يصدق على مجموع المتفرقات إلاّ على نحو المجاز بالأول و المشارفة و لا يحمل اللفظ على المجاز دون قرينة و عليه فحديث الثقلين يدلّ على كون تدوين القرآن و جمعه في النبي صلّى الله عليه و آله فتركه بين الأمة للتالى لأنّ يتمسك الناس به.

و ممّا ذكر يظهر أنّ إسناد جمع القرآن إلى بعض الخلفاء أمر موهوم مخالف للكتاب و السنة و الاعتبار و أمّا ما قالوا من أنّ القرآن جمع في عصر عثمان فليس المقصود منه هو جمع القرآن في عصر عثمان في مصحف بل المقصود هو جمع المسلمين على قراءة واحدة و قد صرح به كثير من أعلام أهل السنّة.

و هذا ينقذ مِمَّا ذكر أنّ المراد و ممَّا ورد من أنّ عليا عليه السّلام كان له مصحف مشتمل على التّأويل و التّنزيل ليس هو اشتغال مصحفه لآيات زائدة بل المراد أنّ مصحفه مشتمل على زيادات تفسيرية و تأويلية و لا دلالة في شيء من هذه الروايات على أنّ تلك الزيادات من القرآن كما لا يخفى و رابعا بأنّ التحريف على فرض التسليم لا يمنع من التمسك بظواهر الكتاب لعدم العلم الإجمالي باختلال الظواهر بذلك مع أنّه لو علم لكان من قبيل الشبهة الغير المحصورة و حينئذ يكون المعلوم بالاجمال بنفسه غير حجّة لخروجه عن محل الابتلاء فلا مجال لرفع اليد عن ظواهر الكتاب بما ليس بمعلوم الحجّة فيعامل مع هذا العلم الإجمالي معاملة الشكّ البدوي و عليه فالعلم الاجمالي في الظواهر التي تكون مورد الابتلاء و الاحتمال هنا يبنى على العدم إلا أنّ ذلك محرز في القيد المنفصل و أمّا فيما إذا كان المعلوم بالاجمال هو القيد المتصل فأحرز البناء فيه غير ثابت و سيأتي تفصيل ذلك في التنبه التّالي إن شاء الله تعالى.

نعم يمكن أن يقال بقيام الدليل التعبدى على الحجّة و هي الروايات الدالة على وجوب عرض الأخبار على كتاب الله أو على ردّ الشروط المخالفة للكتاب و السنة فيعلم من هذه الروايات حجّة الكتاب حتّى على تقدير التحريف تعبدًا فلا تغفل.

وقد وقع التمسك بظواهر الكتاب من أهل بيت العصمة عليهم السّلام في مقامات كثيرة و أرجعوا عليهم السّلام الأصحاب إلى ظواهر القرآن و علّموهم طريق الاستدلال بالآيات و هذا دليل على حجّة ظواهر الكتاب كما لا يخفى.

قال سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد و بالجملة قد وقع التعبد بظاهر الكتاب و هذا يكفي في جواز الأخذ و لو احتمل وقوع التحريف واقعا نظير التعبد بسائر الحجج الشرعية في الظاهر مع احتمال كون الواقع على خلافها و لعلّ المصلحة فيه غلبة مصادفة هذه الظواهر مع الواقع فتأمل جيّدًا.

التنبه الرّابع:

أنّ مع العلم بالظهورات و إرادتها فلا إشكال في حجّيتها من دون فرق بين مواردّها.



وأما إذا لم يحصل العلم بالظهورات وإرادتها فإن كان ذلك لأجل احتمال وجود القرينة متصلا بها بحيث لو كان الكلام مقترنا مع القرينة المحتملة فلا يحصل له الظهور فيرجع فيه إلى أصالة عدم وجود القرينة و مع جريان أصالة عدم وجود القرينة و مع جريان أصالة عدم وجود الاقتران المذكور يحصل الظهور و يؤخذ به.

و دعوى أن المرجح في مثله هو أصالة الظهور لا أصالة عدم وجود القرينة قانلا بأن العقلاء لا يعتنون باحتمال وجود القرينة و يأخذون بأصالة الظهور مندفة، بأن تحقق الظهور منوط بجريان أصالة عدم وجود القرينة على الفرض و إلا فلا ظهور حتى يجرى فيه أصالة الظهور.

و مما ذكر ينقدح ما في الكفاية من أن الظاهر أنه معه يبنى على المعنى الذى لولاها كان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها.

و ذلك لأن مع عدم جريان أصالة عدم وجود القرينة لا ينعقد الظهور حتى يؤخذ به بمقتضى أصالة الظهور كما لا مجال للأخذ بهذه الأصالة مع احتمال غفلة المتكلم عن مراده بل اللازم هو الرجوع إلى أصالة عدم الغفلة قبل الأخذ بأصالة الظهور هذا كله فيما إذا كان علّة عدم العلم بالظهورات احتمال وجود القرينة متصلا بالكلام.

و إن كان عدم العلم بالظهورات وإرادتها من جهة احتمال وجود القرينة منفصلا عن الكلام فالحق هو أن يقال بانعقاد الظهور إذ المانع المنفصل لا- يمنع عن تحقق الظهور بل لا- يمنع عن كشفه عن المراد بعد كون المانع هو الوجود الواصل منه لا الوجود الواقعي منه و المفروض أنه لم يصل ففي هذه الصورة يتحقق الظهور و يؤخذ بأصالة الظهور و لا حاجة إلى أصالة عدم وجود المانع لعدم دخالته بوجوده الواقعي منه و المفروض أنه لم يصل ففي هذه الصورة يتحقق الظهور و يؤخذ بأصالة الظهور و لا حاجة إلى أصالة عدم وجود المانع لعدم دخالته بوجوده الواقعي و لا فرق في ذلك بين أن يكون الشك في وجود القرينة المنفصلة أو الشك في قرينية المنفصل إذ في كلتا الصورتين ينعقد الظهور و لا حاجة إلى أصالة عدم وجود المانع لما ذكر.

وإن كان عدم العلم بالظهورات من جهة احتمال قرينية الموجود في الكلام فلا أصل حتى يؤخذ به إذ مع احتمال قرينية الموجود في الكلام لا ينعقد الظهور فلا ظهور حتى يؤخذ بأصالة الظهور كما لا مجال للأخذ بأصالة عدم قرينية الموجود لعدم الحالة السابقة له حتى يرجع إليها لتحقق الظهور كالصورة الأولى فحينئذ يعامل مع هذا اللفظ عند العقلاء معاملة المجمل.

وإن كان عدم العمل بالظهور ناشئاً عن الشك في الموضوع له لغة أو الشك في المفهوم من اللفظ عرفاً فلا دليل على تعيين شيء بمجرد الظن والأصل عدم حجية الظن خرج منه الظنون المتيقنة استفادتها من الالفاظ وأما الظنون غير المتيقنة استفادتها فلا دليل على اعتبارها ولذا قال الشيخ الأعظم قدس سره والأوفق بالقواعد عدم حجية الظن هنا لأن الثابت المتيقن هي حجية الظواهر وأما حجية الظن في أن هذا ظاهر فلا دليل عليه ففي الصورة الأولى يؤخذ بأصالة عدم وجود القرينة المتصلة ومع جريانها يتحقق الظهور ويؤخذ به وفي الصورة الثانية يؤخذ بأصالة الظهور ولا حاجة إلى عدم وجود القرينة المنفصلة لأن عدم وصولها يكفي في عدم المانعية من غير توقف على جريان أصالة عدمها.

وفي الصورة الثالثة لا أصل حتى يدفع به احتمال قرينية الموجود في الكلام ومع عدم هذا الأصل لا ينعقد ظهور في الكلام فحينئذ يعامل مع الكلام المذكور معاملة المجمل.

وفي الصورة الرابعة فلا حجية للظهور لعدم العلم به والظن بالظهور لا حجية له والتمسك بأدلة اعتبار الظهور فيه مع عدم العلم بالظهور تمسك بالعام في الشبهات الموضوعية وهو كما ترى.

فالظهور في الأولى والثانية متحققه وحجة يؤخذ به بخلاف الثالثة والرابعة فإن الظهور ليس فيهما متحققه حتى يؤخذ به.

نسب إلى المشهور حجّة قول اللغويين بالخصوص في تعيين الأوضاع و تشخيص الحقائق عن المجازات و تعيين الظهورات مع أنّ آرائهم تفيد الظنّ بالأوضاع أو الظهورات و استدلل له باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم في استعمال اللغات و الاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج و لم ينكر ذلك أحد على أحد.

و أورد عليه بأنّ المتيقّن من هذا الاتفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد و العدالة و نحو ذلك لا مطلقاً.

ألا ترى أنّ أكثر علمائنا على اعتبار العدالة في أهل الخبرة في مسألة التقويم وغيرها. (1)

و يمكن أن يقال: الانصاف أنّ رجوع العقلاء إليهم من دون اعتبار التعدد و الإخبار عن حسّ يدل على أنّ الرجوع إليهم من باب أنّهم مهرة الفنّ و الخبرة لا من باب الشهادة و دعوى اعتبار العدالة في بعض موارد الرجوع إلى الخبرة كمسألة التقويم أو مسألة التقليد لا تدلّ على أنّ الرجوع إليهم من باب الشهادة بل هو شرط شرعي في بعض الموارد و يقتصر بمورده.

هذا مضافاً إلى ما في الوقاية من أنّ اعتبار التعدد و العدالة في مسألة التقويم فلعلّه من جهة كون اعتمادهم فيها من باب الشهادة و هي أمر ربّما يتصرف فيها الشارع بتصرفات مختلفة و لا ارتباط بالمقام فإنّه لم يتصرف فيه الشارع إلاّ بالإمضاء. (2)

و عليه فلا يعتبر في الرجوع إلى أهل اللغة في موارد الاستعمال التعدد أو العدالة، بل لو ثبت أنّ اللغويين خبرة تشخيص موارد الحقيقة عن المجاز أو موارد الظهورات فلا إشكال أيضاً في الرجوع إليهم لحجّة قول أهل الخبرة في جميع العلوم و الصنائع و غيرهما لأنّه أمر جرى عليه العقلاء كافة في جميع البلدان و الأزمان كما لا يخفى.

ص: 95

1-1) فرائد الاصول: 46، كفاية الاصول: 7/2.

2-2) الوقاية: 510.

و دعوى أنّ موارد التمسّك ببناء العقلاء إنّما هو فيما إذا أحرز كون بناء العقلاء بمرأى و مسمع من المعصومين عليهم السّلام و لم يحرز رجوع الناس إلى صناعة اللغة في زمن الأئمة عليهم السّلام بحيث كان الرجوع إليهم كالرجوع إلى الطبيب. (1)

مندفعة أو لا: بمنع لزوم إحراز كون جميع الموارد و المصاديق من البناء بمرأى و مسمع من المعصومين عليهم السّلام بعد إحراز البناء الكلى من العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم في الامور من دون فرق بينها فإنّ عدم الردع عن هذا الكلى المستفاد من بنائهم في الموارد المختلفة يكفى في جواز رجوع الجاهل إلى العالم مطلقا و إلا فلا يجوز الاعتماد إلى الخبراء في كثير من الصنائع الحديثة و هو كما ترى. و دعوى أنّ القدر المتيقّن صورة حصول الوثوق الشخصي أو كون الامور من الامور الحسّية كما في تحريرات في الاصول (2) ممنوعة اذ البناء ثابت على رجوع الجاهل إلى العالم و لو لم يوجب قوله وثوقا شخصا أو لم يكن رأيه مبنيا على الامور الحسّية.

و ثانيا: بمنع عدم ثبوت رجوع الناس إلى مهرة اللغة في صدر الإسلام بل قبله مع شيوع الاستعمالات اللغويّة و تبادل الأدبيات بين الجوامع و وجود الحاجة في فهم اللغات و التراكيب المختلفة و إن لم تكن كتب اللغة مدوّنة إلاّ في زمن الإمام الصادق عليه السّلام ككتاب خليل بن احمد الفراهي الذي عدّه الشيخ من اصحاب الامام الصادق عليه السّلام و الإمام الجواد عليه السّلام و كتاب جمهرة الذي ألفه ابن دريد و هو كان من أصحاب الإمام الجواد عليه السّلام هذا.

و ثالثا: بأن الرجوع إلى الكتب المؤلفة في اللغة في زمان بعض الأئمة عليهم السّلام يكفى في إحراز رجوع الناس إلى صناعة اللغة.

فتحصل أنّ الرجوع إلى اللغويين من باب الرجوع إلى الخبراء و عليه فيمكن الاعتماد على قولهم في تعيين موارد الاستعمال بل لا يبعد القول بجواز الاعتماد عليهم في بيان المعاني

ص: 96

1-1) تهذيب الاصول: 97/2.

2-2) تحريرات في الاصول: 347/6.

الظاهرة بل ذهب بعض الأعلام إلى أنهم مهرة لتشخيص الحقائق عن المجازات أيضا.

قال فى الوقاية: لا طريق اطلاق اللغويين على المعنى الموضوع له واضح لا أرى سببا لخفائه على هؤلاء الأعلام إلا شدة وضوحه لأنه بعينه الطريق الذى تعلموا وتعلم جميع الناس من أهل جميع اللغات معانى الألفاظ الأصلية فى زمن الطفولية.

إذ الطفل لا يزال يسمع الألفاظ مستعملة فى معانى يعرفها بالقرائن وربما احتتمل المجاز فى استعمالين أو ثلاثة فيحتاج إلى ما رسمه الأستاذ من أعمال العلائم ولكن بتكرار الاستعمال يزول ذلك الاحتمال ويقطع بالوضع كما يحتمل الخطأ والغلط فى استعمال واستعمالين ثم يزول ذلك بالتكرار فيكون فى غنى عن العلائم إلى أن قال و ما حال أئمة اللغة مع فصحاء العرب إلا كهذا الحال فهم (لله درهم)... عاشروا زمنا طويلا وتكرر على مسامعهم الألفاظ حتى حصل لهم القطع بمعانيها وأصبحوا فى غنى كلفهم هذا الأستاذ من أعمال العلائم استغناء الأطفال بتكرار سماعهم الألفاظ من آبائهم إلى أن قال و ما ذكرناه من حال عالم اللغة كالتجربة بل هو ضرب منها و على التجربة يدور رحي كثير من الحرف و العلوم.

و أما علامة الفرق بين المعانى الحقيقية وبين المجازية فإن عالم الفن فى غنى عنه بماله من التدرب فى الصناعة و الخبرة بمجارى الكلام فكثيرا ما ينظر إلى كلمة فى كتب أئمة اللغة كتهذيب الأزهرى وغيره و يظهر له أصلها و تحوّلها عن معنى إلى كلمة فى كتب أئمة اللغة كتهذيب الأزهرى وغيره و يظهر له أصلها و تحوّلها عن معنى إلى معنى آخر و تطوّراتها الطارئة عليها مدى الأجيال الى ان قال و أما غيره فيكفيه التصريح فى مثل أساس اللغة فإنّ دأبه أن يقول بعد الفراغ عن ذكر المعانى الحقيقية إنّ من المجاز كذا أو التلويح بعبارات يعرف منها ذلك، راجع مفردات القرآن وغيره...

ثم على تسليم الأمرين معا فإنّ معرفة الظواهر لا تتوقف على معرفة الحقائق من المجازات إذ من الواضح لدى أهل الفن أنّهم الأئمة المصنّفين فى علم اللغة بيان الظاهر من كل كلمة فى التراكيب المختلفة و ضبط المعانى الظاهرة منها باختلاف النسب و الحروف و

غيرهما فتراهم يذكرون شام البرق و شام السيف و رفّ الطائر و رفّ الظليم و رفّ لونه و رفّ زيدا أو رفّ هنداً و يفسرون ذلك بقولهم أبصره و أغمده و بسط جناحه و أسرع في عدوه و برق وجهه و أكرمه و قبلها و مثل ذلك الفرق بين عقلته و عقلت عنه و شكرته و شكرت له و بين المسهب في الكلام بفتح الهاء و كسرهما فلكل كلمة وقعت في كلام ظهور غير ظهوره في غيره و معرفة ذلك هي التي يحتاجها أهل العلم.

و من العبث تطلب المعنى الأوّلى الّذى وضع له اللفظ و من فضول البحث الاهتمام في معرفة ما بين هذه الألفاظ من نسبة المجاز أو الاشتراك إلى أن قال إنّ الظهور الّذى عرفت حجّيته هو الّذى يفهمه أهل تلك اللغة من اللفظ أو من زاولها خبراً حتى عاد كأحدهم بل كاد أن يعدّ منهم فلا بدّ لمن يروم استنباط الأحكام من الكتاب و السنة من ممارسة هذه اللغة الشريفة و معرفة عوائد أهلها و درس أخلاقها و طبائعها و الاطلاع على أيامها و مذاهبها في جاهليتها و إسلامها. (1)

و التحقيق أنّهم أكثر اللغويين بيان الظواهر من كل كلمة في التراكيب المختلفة مثل كلمة رغب فيه و رغب عنه و قلّ من كان بصدد بيان الحقيقة و المجاز و الّذى يحتاج إليه الفقيه و المفسر و المحدث و نحوهم في غالب الأوقات هو تعيين الظهورات لا تعيين الحقائق عن المجازات و اللغوى يكون خبيراً بذلك لكثرة مزاولته للاستعمالات من أهل اللسان فإذا أخبر أنّ معنى رغب عنه مثلاً هو الإعراض عنه و معنى رغب فيه هو التمايل فيه جاز الاعتماد عليه لأنّه خبر الخبرة...

و هذا الاعتماد اعتماد على الخبرة كسائر موارد الاعتماد على الخبراء و لا حاجة إلى التعدد و لا إلى العدالة بل اللازم فيه هو الوثوق و الاعتماد النوعى و عليه فيثبت بقول اللغوى ظهور اللفظ و يترتب عليه الحجّية بعد ثبوت الظهور.

فإسقاط قول اللغوى عن الحجّية فيما إذا أفاد المعانى الظاهرة من دون حاجة إلى قرينة

ص: 98

خاصة لا يساعده التحقيق. ولعلّ الوجه في إنكار حجّية قول اللغوى مطلقا هو ملاحظه المفردات وأنّ معانيها مختلفة وحيث إنّ اللغوى لم يعيّن الحقيقة عن المجاز لا يحصل العلم بظهور اللفظ في أيّ معنى من معانيه ولكن مقتضى الإمعان أنّ اللغوى ذكر في أكثر الموارد القرائن العامّة للمعاني مثل كلمة عنه وفيه بعد كلمة رغب ومع ملاحظة القرائن العامّة صار اللفظ المفرد في التركيب ظاهر المعنى ولا حاجة إلى معرفة الحقيقة والمجاز وأنّ أيّهما سابق أو لاحق بل اللازم هو إحراز الظهور للكلمة عند الصدور وهو حاصل ياخبر اللغوى الماهر.

ولذا ذكر أهل اللغة تفاوت المعاني باختلاف أبواب الأفعال واللزوم والتعدى والمجرد والمزيد فيه مثلا قالوا في كلمة «عرف» بضم الراء أي أكثر الطيب و«عرف» بكسر الراء أي ترك الطيب و«عرفه» بفتح الراء والتعدى أي علمه بحاسة من الحواس الخمس فهو عارف و«عرّفه الأمر» بفتح الراء وتشديده أي أعلمه إيّاه و«أعرف فلان فلانا» من باب الأفعال أي وقّفه على ذنبه ثم عفا عنه وغير ذلك من الموارد ومن المعلوم أنّ المعاني في هذه الموارد ونظائرها ظاهرة ولا إجمال فيها. نعم إنّنا لا ننكر الإجمال في بعض الموارد ولكن ذلك لا يوجب إسقاط قول اللغوى عن الحجّية في الموارد الظاهرة والعجب أنّ المنكرين أخذوا بأقوال اللغويين في المعاني الظاهرة بارتكازهم ومع ذلك أنكروا حجّية قول اللغوى ودعوى حصول القطع بكون اللفظ ظاهرا في المعنى عند المراجعة وعليه فهم اعتمدوا على قطعهم لا على قول اللغويين كما ترى ويخالفه الوجدان.

فتحصّل أنّ ما ذهب إليه صاحب الوقاية من حجّية قول اللغوى في تعيين المعاني الظاهرة مما لا مجال لإنكاره وإن كان ذهابه إلى أنّ اللغوى خبرة لتشخيص موارد الحقيقة عن المجاز محل تأمل لعدم وضوح ذلك في أكثر كتب اللغة. نعم من اطمأن بذلك بالنسبة إلى كتاب لغة من اللغات فلا مانع من الاعتماد عليه أيضا من باب أنّه خبرة ذلك فلا تغفل.

قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد في محكى كلامه أقول التحقيق الذي يساعده النظر الدقيق حجّية قول اللغوى وبيانه يستدعى رسم مقدمتين الأولى استقرار بناء العقلاء على

الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنعة مطلقا و لو لم يحصل من قوله الاطمئنان بإصابة رأيه للواقع نعم لا بدّ من حصول الاطمئنان بأنّ ما يخبر به مطابق لرأيه و الدليل على ذلك ما يرى من استشهادهم في مقام الاحتجاج و المخاصمة و اللجاج بقوله إلى أن قال الثانية إنّ اللغوى خبير بالأوضاع و ليس خبريته مخصوصة بمجرد موارد الاستعمالات و ذلك لأنّه إذا راجع كلمات العرف و أهل المحاوره ربّما يحصل له العلم.

بأنّ اللفظ الكذائي يتبادر منه عند أهل العرف المعنى الكذائي بلا قرينة و إلى أن قال فإذا قال إنّ اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني أو أخبر بهذا التبادر فقال المتبادر عند أهل اللسان من هذا اللفظ هذا المعنى كان ذلك بمنزلة ما لو علمت بنفسك لتبادر و بالجملة اللغوى المتتبع في موارد الاستعمالات كثيرا ما يحصل له العلم بأنّ هذا اللفظ يتبادر منه هذا المعنى بلا قرينة و بذلك يستكشف وضعه له و كونه حقيقة فيه و يصير خبيرا بذلك إذا جدّ جهده و بالغ سعيه و استفرغ وسعه فكيف القول بأنّه ليس خبيرا بالأوضاع و إذا ثبت كونه خبيرا كان قوله حجة من باب حجّية قول أهل الخبرة إلى أن قال و يمكن إثبات حجّية قوله بطريق آخر إلى أن قال أى الاخذ بإخباره بإدخال قوله في خبر الواحد الموثوق به بضميمة أصالة عدم الغفلة (1)

وربّما يشكل الرجوع إلى أهل اللغة من باب الخبرة من جهة أنّ الرجوع إلى أهل الخبرة إنّما هو في الامور الحدسية التي تحتاج إلى إعمال النظر و الرأى لا في الامور الحسيّة التي لا دخل للنظر و الرأى فيها و تعيين معانى الألفاظ من قبيل الامور الحسيّة لأنّ اللغوى ينقلها على ما وجدته في الاستعمالات و المحاورات و ليس له إعمال النظر و الرأى فيها فيكون إخبار اللغوى عن معانى الألفاظ داخلا في الشهادة المعتمدة فيها العدالة بل التعدد في مورد القضاء و أمّا في غيره ففي اعتباره خلاف مذكور في محله. (2)

ص:100

1-1 (1) المحاضرات 107/2-109.

2-2 (2) مصباح الاصول:131/2.



وفيه ما لا يخفى فإنّ تخصيص الخبرة بالامور الحدسية كما ترى لأنّ الطبابة مبتنية على التجربة والحسيّيات ولها خبراء يعتمد عليهم. وهكذا علم الرجال يبتنى على ما رآه الرجال من أحوال الأشخاص أو ما سمعه في هذه الناحية و من المعلوم أنّ المرثيات و المسموعات من الحسيّيات و مع ذلك له خبراء يمكن الاعتماد على أقوالهم، هذا مضافا إلى أنّ علم اللغة لا يخلو عن حدس أيضا إذ اللغوى إذا رأى الاستعمالات المتكررة في مثل رغب عنه في الإعراض و رغب فيه في التمايل حصل له الحدس بأنّ كلمة عنه بعد فعل رغب قرينة عامة على إرادة الإعراض. وهكذا كلمة فيه بعد الفعل المذكور قرينة عامة على إرادة التمايل. قال الشهيد الصدر قدّس سرّه إنّ خبرة اللغوى كثيرا ما يكون على أساس الحدس و أعمال النظر، فأثّه و إن كان رأس ما له السماع و تتبّع موارد الاستعمالات إلاّ أنّه لا بدّ له أيضا أن يقارن بين موارد الاستعمالات و يجتهد في تخريج و تجريد المعانى التى يستعمل فيها اللفظ و التى تستفاد من مجموع تلك المسموعات (1)

فتحصّل من ذلك جوا الرجوع إلى قول اللغوى فيما يكون خبرة فيه كموارد الاستعمال فإذا أخبر بأنّ المعنى الفلانى لا يكون شائعا أمكن الاعتماد عليه.

قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه فلو شككنا من جهة موارد الاستعمال كان للرجوع إليهم وجه لانهم خبرة هذا المقام. (2)

وهكذا يجوز الاعتماد عليه فى تعيين المعانى الظاهرة من جهة القيود المختلفة كقيد عنه و فيه فى فعل رغب و من جهات اختلاف الهيئة و اللزوم و التعدى و المجرد و المزيد فيه و غيرها و عليه فيجوز الاعتماد على قول اللغوى فيما كان خبرة فيه.

و أيضا يجوز الرجوع الى قول اللغوى فى تعيين الحقيقة و المجاز فيما اذا تصدى لذلك و اخبر به لما عرفت من توجيه ذلك و امكانه فلا تغفل.

ص: 101

1-1 (1) مباحث الحجج و الاصول العملية: 296/1.

2-2 (2) اصول الفقه: 508/1.

نعم من كان خبرة في اللغة كـبعض الفقهاء لا- يجوز له ان يراجع إلى قول اللغوى إلا فيما إذا لم يعمل خبريته و إلا فهو رجوع الخبرة إلى الخبرة و لا حجیة لقول الخبرة على الخبرة بل يشكل الرجوع إلى قول اللغوى ممن يريد من المراجعة أن يفتى للآخرین فإنه حينئذ بالنسبة إلى اللغة جاهل و المقلد يرجع إلى العالم لا إلى الجاهل و التقليد هو رجوع الجاهل إلى العالم لا رجوع الجاهل إلى الجاهل و هذا الإشكال يسرى أيضا إلى علم الرجال و سائر مقدمات الاجتهاد فاللازم لمن أراد أن يفتى للآخرین أن يجتهد فى مقدمات الاجتهاد. نعم لا مانع من الرجوع إلى قول اللغوى أو الرجالى و غیرهما فى عمل نفسه فلا تغفل.

اللهمّ إلا أن يقال: كثيرا ما يحصل الوثوق الشخصى من مراجعة الكتب اللغوية بالموضوع له أو المعانى الظاهرة و هكذا فى علم الرجال و غیره من المقدمات و مع حصول الوثوق فلا مانع من الإفتاء للآخرین و حينئذ يجوز تقليد من حصل له الوثوق بالنسبة إلى معانى الكلمات أو أحوال الرجال. هذا مضافا إلى أن كثيرا ما يكون اللغوى أو الرجالى متعددا فمع شهادتهما فى المحسوسات أو ما يقرب منها أمكن اعتماد المفتى على البيئة الشرعية و عليه فيجوز تقليد من اعتمد على البيئة الشرعية، فتدبر.

## حجّة قول اللغويين

نسب إلى المشهور حجّة قول اللغويين في تعيين الأوضاع و تشخيص الحقائق عن المجازات و تعيين الظهورات المفردة و التركيبية و استدلل له بقيام بناء العقلاء على الرجوع إليهم في استعمال اللغات و الاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاجات و لم ينكر ذلك أحد على أحد.

و دعوى أنّ القدر المتيقن من الرجوع إليهم هو ما إذا اجتمع شرائط الشّهادة من العدد و العدالة لا مطلقا.

مندفعة، بمنع اشتراط ذلك في الرجوع إليهم لوضوح رجوعهم إليهم من دون اعتبار التعدّد أو اعتبار الإخبار عن حسّ و هذا يكشف عن كون الرجوع إليهم من باب أنّهم مهرة الفنّ و أهل الخبرة لا من باب الشّهادة.

و القول بأنّ هذا البناء لم يحرز وجوده في زمان الأئمّة عليهم السّلام حتّى يكون حجّة بعدم الرّدع عنه و لا كتاب لغة في ذلك العصر حتّى يرجع إليه.

ممنوع أوّلا: بأنّ عدم الرّدع عن الكلّي المعمول به و هو رجوع الجاهل إلى العالم في الامور يكفي في إمضاء آحاد الكلّي المذكور و لا حاجة إلى إحراز كون كلّ فرد موجودا في عصر الإمام عليه السّلام.

و ثانيا: يمنع عدم ثبوت رجوع الناس إلى مهرة اللّغة في صدر الإسلام بل قبله مع شيوع الاستعمالات اللّغوية و تبادل الأدبيات بين الجوامع و وجود الحاجة في فهم اللّغات و التراكيب المعمولة إلى ذلك.

و ثالثا: بأنّ بعض الكتب اللّغوية مدوّن في زمن الإمام الصادق عليه السّلام ككتاب خليل و في زمن الإمام الجواد عليه السّلام ككتاب جمهرة و يرجع إليه و لم يردع عنه.

فيتحصّل أنّ الرجوع إلى قول اللغويين من باب أنّهم خبراء و مهرة و عليه فقولهم حجّة

فيما أخبروا به ممّا كانوا فيه خبراء من دون فرق بين كون ذلك من موارد الاستعمال أو الحقيقة و المجاز أو الظهورات المفردة أو التركيبية هذا مضافا إلى إمكان إدراج قوله في خبر الواحد الموثوق به بضميمة أصالة عدم الغفلة.

لا- يقال إنّ الرجوع إلى أهل اللّغة ليس من باب الخبرة لأنّ الرجوع إلى أهل الخبرة إنما هو في الأمور الحدسيّة التي تحتاج إلى أعمال النظر والرأى لا في الأمور الحسيّة التي لا دخل للنظر والرأى فيها.

و تعيين معانى الألفاظ من قبيل الأمور الحسيّة لأنّ اللغوى ينقلها على ما وجدته في الاستعمالات و المحاورات و عليه فيدخل إخبار اللغوى في الشهادة التي اعتبر فيها العدالة و التعدد في مورد القضاء لأنّنا نقول إنّ تخصيص الخبرة بالأمور الحدسية كما ترى لأنّ الطبابة مبتنية على الحسّ و التجربة و مع ذلك لها خبراء و مهرة يعتمد عليهم و هكذا علم الرجال يبتنى على ما رآه و سمع الرجال من أحوال الأشخاص و هما من حسّيّات و مع ذلك له خبراء يعتمد عليهم.

هذا مضافا إلى أنّ علم اللّغة لا يخلو عن حدس أيضا إذ اللغوى إذا رأى الاستعمالات المتكرّرة في مثل رغب عنه في معنى الإعراض و رغب فيه في معنى التّمايل حصل له الحدس بأنّ كلمة عنه بعد فعل رغب قرينة عامّة على إرادة الإعراض و هكذا في كلمة فيه بعد فعل رغب قرينة عامّة على إرادة التّمايل.

بل رأى اللّغوى كثيرا ما يكون على أساس الحدس و أعمال النظر فإنّه و إن كان رأس ماله السّماع و تتبع موارد الاستعمالات إلّا أنّه لا بدّ له أيضا أن يقارن بين موارد الاستعمالات و يجتهد في تخريج و تجريد المعانى التي يستعمل فيها اللفظ و التي تستفاد من مجموع تلك المسموعات.

و بالجملة يجوز الرجوع إلى قول اللغوى فيما يكون فيه ماهرا و خبيرا من دون فرق بين موارد الاستعمالات و تعيين الظهورات و الحقيقة و المجاز.

## إشارة

و الإجماع إمّا منقول و هو داخل فى الأمارات الظنيّة، و إمّا محصّل و هو من مصاديق القطع بالحكم، و ذكره فى المقام لتوقف اعتبار الإجماع المنقول على معرفة الإجماع المحصّل، و إلاّ لكان المناسب هو ذكر الإجماع المحصّل فى القطع و كيف كان فتحقيق الحال يتوقف على ذكر امور:

## الأمر الأوّل: فى المراد من الإجماع عند العامة

و اعلم أنّ الإجماع عند العامة هو اتفاق الكلّ، و المراد من الكلّ إما اتفاق الأمة أو اتفاق أهل الحلّ و العقد أو المجتهدين فى عصر واحد. على أمر من الامور. و الإجماع على كلّ تقدير عندهم حجّة بنفسه و دليل فى مقابل الكتاب و السنّة، و استدلو له بما روى عن النبى صلى الله عليه و آله:

أنّ أمّتى لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم (1) و نحوه ما روى عنه صلى الله عليه و آله أنّ الله أجركم من ثلاث خلال: أن لا يدعوا عليكم نبيكم فتهلكوا... و أن لا تجتمعوا على ضلالة. (2)

أورد عليه بأنّه لا دليل على حجّيّة الإجماع بنفسه؛ إذ المروى المذكور عن النبى صلى الله عليه و آله ضعيف و مرسل؛ لشهادة جملة من علمائهم بضعف أبى خلف الأعمى فى الطريق الأوّل و إرسال الثانى. هذا مضافاً إلى أنّ الأمة لا تناسب إلاّ اتفاق الأمة، فالدليل مختص بالشق الأوّل من معنى الاتفاق، و لا يشمل غيره من الشقوق، فتأمل على أنّ الضلالة تستبطن الإثم و الانحراف و هو أخص من الخطأ و عدم الحجّيّة. (3)

ثم لا مجال للتمسك بقوله عليه السّلام فى أخبار الخاصة: فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه. (4) فإنّه فى مقام ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، و المقصود أنّ الخبر الذى يكون مجمعا عليه لا ريب فيه، و لا نظر فيه إلى نفس الإجماع فى قبال الكتاب و السنّة.

ص: 105

1-1) سنن ابن ماجة 2:1203

2-2) سنن ابى داود 4:98.

3-3) مباحث الحجج 1:308.

4-4) الوسائل الباب 9 من ابواب صفات القاضى، ح 1.

## الأمر الثاني: في المراد من الإجماع عند الخاصة

و لا- يخفى عليك أنّ الإجماع عند الخاصة قد يطلق على اتفاق علمائنا من القدماء و المتأخرين، وقد يطلق على اتفاق جماعة منهم كالقدماء أو المتأخرين أو علماء عصر واحد، و الإجماع بأى معنى كان ليس حجّة بنفسه عند الخاصة، بل حجّيته لأجل كشفه عن قول المعصوم أو تقريره، و كلّ واحد منهما يكون من مصاديق السنّة، و عليه فلا- يكون الإجماع عندنا فى مقابل الكتاب و السنّة، بل هو من مصاديق السنّة.

## الأمر الثالث: فى وجوه استكشاف رأى المعصوم

الوجه الأوّل:

الحسّ، كما إذا سمع الحكم من الإمام فى جملة جماعة لا يعرف أعيانهم، و هو الذى يسمّى بالإجماع الدخولى و التشرفى، فىحصل له العلم بقول الإمام، و هذا الفرض نادر جدّاً و على فرض وجوده لا- إشكال فى حجّيته؛ لأنّ المعرفة الإجمالية بوجود الإمام تكفى فى الحجّية، و لا يلزم فى الحجّية أن تكون المعرفة تفصيلية، كما لا يخفى.

الوجه الثانى:

قاعدة اللطف، و هذه هى التى ذهب إليها الشيخ الطوسى قدّس سرّه فى العدة حيث قال فى حكم ما إذا اختلفت الإمامية (الأمة خ ل) على قولين يكون أحد القولين قول الإمام على وجه لا يعرف بنفسه و الباقيون كلهم على خلافه: إنّه متى اتفق ذلك؛ فإن كان على القول الذى انفرد به الإمام دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور و لا- الدلالة على ذلك؛ لأنّ الموجود من الدليل كاف فى ازاحة التكليف، و متى لم يكن عليه دليل، و جب عليه الظهور أو إظهار من تبين الحق فى تلك المسألة إلى... أن قال: و ذكر المرتضى على بن الحسين الموسوى أنّه يجوز أن يكون الحق عند الإمام و الأقوال الأخر كلها باطلة، و لا يجب عليه الظهور؛ لأنّنا إذا كنا نحن السبب فى استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به و بما يكون معه من الأحكام قد فاتنا من قبل أنفسنا و لو أزلنا سبب الاستتار لظهر و انتفعنا به و أدّى إلينا الحق الذى كان عنده.

ص: 106

قال الشيخ الطوسي: وهذا عندي غير صحيح؛ لأنه يؤدي إلى أن لا يصح الاحتجاج بإجماع الطائفة اصلا.

وتبعه فخر الدين والشهيد والمحقق الثاني على المحكى حيث اشترطوا في تحقق الإجماع عدم مخالفة أحد من علماء العصر، وحيث صرحوا بعدم مانعية قول الميت لانعقاد الإجماع، وقالوا بأنه لا قول للميت بالإجماع، على أن خلاف الفقيه الواحد لسائر أهل عصره يمنع من انعقاد الإجماع اعتدادا بقوله واعتبارا بخلافه، فإذا مات وانحصر أهل العصر في المخالفين له انعقد وصار قوله غير منظور إليه ولا يعتد به.

وعليه فالإجماع الاصطلاحي عندهم هو اتفاق علماء الإمامية في عصر واحد على أمر، وأنهم يدعون كما في المحكى عن المحقق الداماد قدس سره أن من الرحمة الواجبة في الحكمة الإلهية أن يكون في المجتهدين المختلفين في المسألة المختلف فيها من علماء العصر من يوافق رأيه رأى إمام عصره وصاحب أمره عليه السلام.

أورد على الشيخ ومن تبعه بأن قاعدة اللطف ليست تامة في باب النبوة ولا في باب الإمامة.

ويمكن أن يقال: إن قاعدة اللطف والحكمة الإلهية تامة، والتخلف فيها يوجب نقض الغرض والخلف في الحكمة الإلهية مع أن هداية العباد مما تعلقت به الإرادة الحتمية الإلهية، وموارد الهداية الإلهية لا تقاس بالموارد التي يصل إليها الإنسان بالتجارب في أموره ومعيشته طيلة حياته. وقد ذكرنا تفصيل الكلام حولها في رسالة منفردة مطبوعة بمناسبة ذكرى الشيخ الانصارى فراجع.

ولكن تامة القاعدة في البابين لا تستلزم جواز الاستدلال بها في المقام؛ لما أشار إليه السيد المرتضى قدس سره في المقام من أن السبب لاستتار الإمام وذهاب الآثار هو نفس المكلفين، فاللطف محقق في المقام ولكن هم أنفسهم يمنعون عن انجازه وتحققه وإدامته وإيصاله بالنسبة إليهم؛ إذ الأئمة عليهم السلام قد بينوا الأحكام للرواة المعاصرين بالنحو المتعارف، فلو لم

تصل إلى الطبقة اللاحقة بسبب تقصيرهم ليس على الإمام رفع الموانع التي تحققت بفعل العباد وعصيانهم أنفسهم ولا إيصال الأحكام إليهم بطريق متعارف فضلا عن غير متعارف بعد كون الضياع بفعلهم أنفسهم.

وما ذكره الشيخ من أن عدم حجبية الإجماع يؤدي إلى عدم صحة الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلا منظور فيه، كما سيأتي بيانه، قال في الدرر: وليس هذا الطريق صحيحا؛ لعدم تمامية البرهان الذي أقيم عليه، فانه بعد غيبة الإمام عليه السلام بتقصير منا كل ما يفوتنا من الانتفاع بوجوده الشريف وبما يكون عنده من الأحكام الواقعية قد فاتنا من قبل أنفسنا فلا يجب عليه عقلا أن يظهر المخالفة عند اتفاق العلماء إذا كان اتفاقهم على خلاف حكم الله الواقعي. (1)

الوجه الثالث:

تقرير المعصوم كما ذهب إليه بعض الأعلام، وبيان ذلك: أن الإجماع إذا كان في غير المسائل التفريعية من الاصول المتلقاة و اتصل إلى زمان المعصوم و كان في مرأى و منظر الإمام و لم يرشدهم إلى خلاف ما اتفقوا عليه فهو تقرير له بالنسبة إلى ما اتفقوا عليه، و إلا لزم عليه مع حضوره و شهوده أن يبين خطئهم، و لا فرق في ذلك بين أن يكون الإجماع المذكور معلوم المدرك أو محتمله و بين أن لا يكون، بل لا فرق بين أن يكون مدركهم صحيحا أو غير صحيح؛ نعم اللازم ان يكون المسألة من الاصول المتلقاة لا المسألة التفريعية الفرضية التي لا يكون مع قطع النظر عن الامامة في المرأى و منظر الامام و ان يكون المسألة مورد الابتلاء و شائعة بحيث لورد الامام لبنان و وصل الينا لا المسألة النادرة التي لورد الامام فيها لم يصل الينا.

و عليه فالإجماع الاصطلاحي هو إجماع القدماء المتصل بإجماع أصحاب الأئمة عليهم السلام، و لا يضر به اختلاف المتأخرين أو إجماعهم على الخلاف بعد ما عرفت من كشف تقرير الإمام

ص: 108



لما ذهب إليه أصحابنا المتقدمون وإن لم يكن ما استدلووا به تامًا من جهة السند أو الدلالة، وعليه فيشكل الحكم بخلاف رأى المتقدمين في الصورة المذكورة بل لا يضرب به مخالفة نادر في زمان القدماء مع الإجماع المذكور فإن ارجاع الناس نحو ما ذهب إليه الجلل والاكنتفاء بالنادر يعدّ تقريراً للخطأ كما لا يخفى.

و بالجمله لا اشكال فيه بحسب مقام الثبوت، وإنما الإشكال في كيفية إحراز ذلك؛ إذ لا وسيلة لإحراز آراء الاصحاب إلا بالحدس، كما إذا رأينا القدماء أجمعوا على خلاف العامة فحصل الحدس حينئذ بتوافق آراء الأصحاب و عليه فيؤول هذا الوجه إلى الوجه الرابع في النهاية كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

نعم الحدس هنا تعلق بإجماع الأصحاب، بخلاف الوجه الرابع فإن الحدس هناك تعلق بالنص، إلا أن يكتفى بشهادة بعض القدماء على الإجماع المحصل بينهم فتدبر جيدا.

الوجه الرابع:

هو الحدس كما ذهب إليه جماعة من المتأخرين، وهو على أقسام: أحدها: أن يحصل لنا العلم برأى المعصوم بالحدس الضرورى الحاصل من مبادئ محسوسة بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ فى الحس، والمراد من المبادئ المحسوسة هى رؤية الفتاوى أو استماع الأقوال.

و ثانيها: أن يحصل لنا العلم المذكور بالحدس الاتفاقى من فتوى جماعة وإن لم تكن كذلك بحسب العادة، كما حكى ذلك عن بعض الفحول بالنسبة إلى اتفاق الشيخين و الفاضلين و المحققين فى الفتاوى مع عدم استنادهم إلى دليل، للعلم بعدم اجتماعهم على الخطأ.

و ثالثها: أن يحصل لنا العلم المذكور بالحدس من مقدمات نظرية و عقلية، كما إذا رأينا اتفاقهم فى بعض المسائل الأصولية أو القواعد الفقهية و زعمنا أنّ مورد الكلام و البحث من موارد هذه المسائل و القواعد حصل لنا الحدس بأن رأى الآخرين فى هذا المورد يكون كذا و كذا مع أنّنا لم نر آراءهم و لم نسمع اقوالهم.

ص: 109

ثم لا- يخفى عليك أنه لا مجال للأخير من أقسام الحدس؛ لعدم صحة نسبة الآراء والأقوال إليهم بمجرد اتقادهم على بعض القواعد و الاصول مع احتمال الخطأ فى التطبيق و عدم كون المورد من مواردهما هذا مضافا إلى احتمال كون رأيهم على خلافها من جهة احتمال ورود دليل خاص فيه.

كما أنه لا مجال للقسم الثانى؛ لندرة حصول العلم بدليل تام من رأى جماعة معدودة من العلماء.

فانحصر الأمر فى القسم الأول، وله تقاريب:

منها: ما مرّ فى ثالث الوجوه من أنّ اجماع القدماء إذا كان متصلا باجماع أصحاب الأئمة عليهم السلام حصل لنا العلم بتقرير المعصوم بالنسبة إلى آرائهم، ولعلّ ذلك يحرز فى موارد كان رأى علماء الإمامية على خلاف العامة و لا يرد على هذا التقريب الإشكالات الواردة على التقريب الآتى.

و منها: أنّ الإجماع المحصل سواء كان من القدماء أو المتأخرين يكشف عن وجود النص إذا كان مورد اجماع مخالفا للقواعد و الاصول و لم يستندوا إلى دليل؛ لأنّ العلماء مع كثرة اختلافاتهم و اختلاف مبانيهم و مشاربهم إذا فرض اتقادهم فى مسألة من المسائل، فلا محالة يحصل بذلك الحدس القطعى أو الاطمئنانى بتلقيهم ذلك ممن يكون قوله حجة عند الجميع، كما فى نهاية الاصول. (1)

و بعبارة أخرى: أنّ الإجماع حجة؛ لرجوعه إلى وجود السنة بينهم، و هى غير واصله إلى المتأخرين عنهم و كأن ذلك الدليل نقى الدلالة و السند و تاما من جهة الصدور بحيث إذا وصل إلى المتأخرين عنهم لنا لوا منه ما نالوا منه. (2) و لعلّ هذا الحدس لا يتوقف على الاتفاق، بل يحصل باجماع جلّ الأصحاب.

ص: 110

1-1) نهاية الاصول: 533.

2-2) فوائد الاصول 153: 3- نهاية الافكار 98: 3.

ولكن يرد على التقريب الأخير:

أولاً: أنه ليس تاماً بنحو الكلية؛ لعدم العلم بالملازمة العادية بين إجماع العلماء على أمر وبين العلم بتلقيهم ذلك من المعصوم عليه السلام مع وجود الأدلة العقلية في المسألة أو مع كون المسألة من المسائل التفريعية التي استتبطها الفقهاء من الأصول المتلقاة والقواعد الكلية بأعمال النظر والاجتهاد، فإجماع العلماء في أمثالها لا يكشف عن تلقيهم عن المعصومين عليهم السلام بل غايته أنه يكون من باب التوافق في الفهم والنظر. نعم لو كانت المسألة من المسائل النقلية المحضنة واتفق عليها الفقهاء الذين لا يتعدون إلا بالنقل طبقة بعد طبقة إلى عصر المعصومين علم منه قهراً أنهم تلقوها منهم بعد ما أحرزنا أنهم لم يكونوا ممن يفتى بالقياس والاستحسانات العقلية والاعتبارات الظنية. (1)

ويمكن أن يقال: إن مورد كلام القائلين بالحدس بالتقريب الثاني هو ما إذا كانت المسألة من المسائل النقلية المحضنة وكانت خلاف القاعدة فاتفاقهم حينئذ يكشف عن وجود النصّ بينهم وإن لم يصل إلينا، ولكن لا يلزم من التقريب المذكور أن يتصل الإجماع إلى عصر المعصومين، بل يكون إجماع المتأخرين أيضاً كذلك.

وثانياً: أن هذه الطريقة موهونة بدعوى أنّ من البعيد جداً أن يقف الكليني أو الصدوق أو الشيخ و من بعده على رواية متقنة دالة على المقصود ومع ذلك تركوا نقلها وهي تصير مكشوفة بالإجماع في عصر الكليني أو الصدوق أو الشيخ أو بعده.

ويمكن أن يقال ربّما لم يكن مورد فتاوى القدماء مروياً بالأسناد بل كان من المسلمات بينهم ولعله لذا لم يرووها في كتبهم وعليه فيصح أن يقال: إن الشهرة الفتوائية بشيء عند قدماء الأصحاب يكشف عن كون الحكم مشهوراً في زمن الأئمة بحيث صار الحكم في الاشتهار بمنزلة أوجب عدم الاحتياج إلى السؤال عنهم، كما نشاهده في بعض المسائل الفقيهية. وبالجملة ان اشتهار حكم بين الأصحاب يكشف عن ثبوت الحكم في الشريعة المطهرة ومعروفية من لدن عصر الأئمة عليهم السلام. (2)

ص: 111

1-1) نهاية الاصول: 534.

2-2) تهذيب الاصول 100: 2.

و ثالثاً: أنّ دعوى الملازمة العادية بين الاجماع و قول المعصوم عليه السّلام بدعوى أنّ العادة تحكم بأنّ اتفاق المرءوسين على أمر لا ينفك عن رأى الرئيس إنّما تتم فيما إذا كان المرءوسون ملازمين لمحضر رئيسهم، و أنّى ذلك فى زمان الغيبة؟!

نعم الملازمة الاتفاقيه بمعنى كون الاتفاق كاشفا عن قول المعصوم أحيانا من باب الاتفاق مما لا سبيل إلى إنكارها، إلاّ أنّه لا يثبت بها حجّة الإجماع بنحو الإطلاق. (1)

و يمكن الجواب عنه بأنّ إجماع الفقهاء المعاصرين لعصر الغيبة الصغرى بل بعدها بقليل مما يوجب الكشف عن كون الحكم إجماعيا عند أصحاب الأئمة عليهم السّلام أيضا، فالملازمة المذكورة حاصلة فى هذا الفرض، و أمّا فى فرض عدم اتصال إجماع العلماء بإجماع الاصحاب فالإجماع يكشف عن النص فيما إذا كان الحكم مخالفا للقواعد و الاصول، و لا موجب لاعتبار ملازمة المرءوسين للحضور عند الرئيس فى هذا الفرض، كما لا يخفى.

و رابعا: أنّ غاية ما يقتضيه الإجماع على التقريب المذكور أنّ الفقهاء لعدالتهم لا يفتون بدون المستند، و أمّا أنّه تامّ سندا و دلالة فلا دليل له، بل يمكن أن يكون عندنا غير تام من جهتين. (2)

و اجيب عنه بأنّ اتفاق الأصحاب مع اختلاف مشاربهم يكفى فى إحراز أنّ السند تام و الدلالة ظاهرة، قال فى تحريرات فى الاصول: فالمناقشة فى هذا المسلك تارة باختلاف نظر المجمعين مع غيرهم فى حجّة السند، و أخرى بأن من المحتمل كون الخبر غير تام الدلالة، قابلة للدفع؛ ضرورة أنّ من اتفقهم فى الحكم يتبين أنّ السند مورد وثقتهم الخاصّة، و من اتفاق القدماء و أرباب الحديث الأولين الذين هم لا يعملون الاجتهادات الدقيقة فى فتاويهم يحصل الوثوق و الاطمينان بأنّ الخبر الموجود عندهم ظاهر (3) و لكن الانصاف: أنّ حصول الاطمينان بتمامية الدليل سندا و دلالة عندنا مشكل بعد ما رأينا من وقوع الخلاف بين المتأخرين و المتقدمين فى مسألة منزوحات البئر.

ص: 112

1-1) راجع مصباح الاصول 2:140.

2-2) نهاية الدراية 2:68.

3-3) تحريرات فى الاصول 6،360.

ربّما يقال في الجواب عن هذا الاشكال: إنّ المأخذ ليس هو استكشاف مدرک روائی وصلهم ولم يصلنا ليلاحظ عليه بالملاحظتين، بل استكشاف ما هو أقوى من الرواية، وهو الارتكاز الكاشف تكويننا وقطعا عن رأى المعصوم بالنحو المتقدم شرحه. (1)

و لا يخفى ما فيه: فإنّ الكلام في الإجماعات لا السيرة و الارتكازات الشرعية، ولعله خلط بين الإجماع و السيرة، هذا مضافا إلى أنّ هذا الجواب لا يدفع الإشكال عن الإجماعات غير المتصلة.

و كيف كان فالإجماع المحصّل المبتنى على مباد محسوسة يكشف عن وجود النصّ عند تمامية الخصوصيات اللازمة للكشف المذكور، و لكن تمامية الدليل من جهة الدلالة و السند عندنا غير محرزة، فالأولى هو العدول عن هذا التقريب إلى التقريب السابق من أنّ الإجماع المتصل بإجماع الأصحاب حيث كان في مرأى و مسمع الإمام و لم يردع عنه يكشف عن كون ما ذهب إليه الأصحاب مرضيا عنده عليه السلام، و لا- فرق في ذلك التقريب بين أن يكون له المستند أو لا- يكون، و بين أن يكون المستند تامّ الدلالة أو لا يكون، و بين أن يكون المسألة موافقة للقاعدة أو لا- تكون إذ الإجماع المحصّل في هذا التقريب يكشف على جميع التقادير عن تقرير الإمام المعصوم عليه السلام نعم اللازم ان تكون المسألة من الاصول المتلقاة لا التفريعية الفرضية و ان تكون من المسائل الشائعة لا النادرة كما اشرنا اليه آنفا.

و ما اشتهر من أنّ الإجماع المعلوم المدرک أو محتمله لا- يكشف عن شيء لا- يجرى في هذا التقريب، بل هو مربوط بالإجماع غير المتصل إلى زمان المعصوم كإجماع المتأخرين، و يلحق بذلك أيضا حجّة فهم الأصحاب لأنّه هم الاتصال إلى زمان المعصوم كان حجّة لتقرير الإمام المعصوم ذلك الفهم فلا تغفل.

### الأمر الرابع: في الإجماع المنقول بحسب مقام الثبوت

و اعلم أنّ الإجماع المنقول إمّا إخبار عن السبب و هي الفتاوى، فإن كان إخبار الناقل

ص: 113

بها اخبارا عن الحسّ كما إذا رأى الناقل فتاويهم في كتبهم أو استمع منهم أو بواسطة المشايخ فلا إشكال في حجّيته قضاء لأدلة حجية الخبر الواحد؛ لأنّ الخبر حسّي، والخبر الحسّي حجة ببناء العقلاء وإمضاء الشارع، فحينئذ إن كان المقدار الذي أخبر به الناقل كافيا عند المنقول إليه للكشف عن رأى المعصوم أو تقريره فهو كالمحصّل، ولا يضر بذلك كون الكشف المذكور حدسيا بعد كونه من لوازم الإخبار الحسّي؛ فإنّ لوازم الأمارات ولو كانت برهانيّة أو حدسية تثبت بثبوت الأمارات، والمفروض أنّ الإخبار عن الامر الحسّي أمانة على الفتاوى بمقدار يلزم منه الحدس، فكما أنّ الأمانة حجّة بالنسبة إلى السبب وهو نفس الفتاوى فكذلك تكون حجة بالنسبة إلى لوازمها من الحدس والكشف عن قول الإمام أو تقريره عليه السّلام. نعم لا يحرز كون الإخبار عن الحسّ ورؤية الكلمات أو استماع الأقوال إلّا إذا كان الناقل ممن يكون مشرفا على الأقوال والآراء ومطلعا عليها كصاحب مفتاح الكرامة والعلامة في المتأخرين وكالشيخين في المتقدمين فيما إذا نقل رأى الأصحاب بالحسّ؛ فإنّ الفتاوى تكون عند أمثالهم محسوسة أو قريبة من الحسّ، كما لا يخفى.

ولو شك في كون الإخبار عن حسّ أو حدس، فإن قامت قرينة على أحدهما فهو، وإلّا فقد يقال: إنّ بناء العقلاء على حمله على الإخبار عن الحسّ كما إذا شك في الشهادة كذلك يحمل عليه:

ولكن لا يبعد أن يكون ذلك فيما إذا لا يكون النقل باعتقاد الملازمة عقلا كما هو المفروض وإلّا فلا بناء للعقلاء، لأنّهم لا يرون بينهما ملازمة فلا تغفل. و أيضا لا يكون هذا البناء فيما إذا كان الاحتمال المذكور أى الإخبار عن الحس احتمالا بعيدا في حق الناقل.

وإن كان المقدار الذي أخبر به الناقل عن الحسّ غير كاف للحدس المذكور ولكن يوجب الحدس بضميمة أقوال أو أمارات اخرى فهو أيضا حجة فيما إذا أمكن تحصيل الضميمة؛ فإن الإخبار بالمقدار المذكور ينتهي بالآخرة إلى حكم شرعى أو موضوع شرعى فيكون مرتبطا به، وهو يكفى في شمول أدلة اعتبار الخبر الواحد؛ ولذلك قال في الكفاية: و

لا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تمام السبب أو ما للمخبر به دخل في السبب و به قوام السبب، كما يشهد به حجية الخبر بلا ريب في تعيين حال السائل أو خصوصية القضية الواقعة المسئول عنها، وغير ذلك مما له دخل في تعيين مراده عليه السلام من كلامه.

(1)

اورد عليه بأنّ في موارد نقل جزء السبب إن اريد اثبات الحجية له بلحاظ الحكم الشرعي أو موضوع شرعي يكون مدلول التزاميا له، فالمفروض هو عدم ملازمة المقدار المذكور لذلك ليكون له مدلول التزاميا، وإن اريد ذلك بلحاظ مدلوله المطابقى فليس حكما شرعيا ولا موضوعا له أيضا.

ويمكن أن يقال: يكفي في الاعتبار أن ينتهي الإخبار المذكور إلى حكم أو موضوع شرعي ولو بالوسائط والضمائم، ولا موجب لاعتبار الأثر لنفس المنقول، وحينئذ إن لم يصدق العادل دار الامر بين تكذيب العادل وهو ينافى أدلة الاعتبار، وبين عدم القول بالملازمة بعد ضم الضميمة وهو خلف في اعتقاد المنقول إليه بالملازمة بين السبب التام ولو بضم الضميمة وبين رأى المعصوم أو تقريره عليه السلام.

هذا، مضافا إلى إمكان أن يقال: إنّ في مثله أيضا يوجد مدلول التزامي، وهو قضية شرطية أنّه إذا ما توفر الجزء الآخر-المفروض توفره- كان ذلك مطابقا مع قول المعصوم، وحجية هذا المدلول الالتزامي كاف لنا، كما لا يخفى. (2)

وإن كان إخبار الناقل عن الحدس كأن يرى المورد من موارد قاعدة أو أصل أجمع عليها كما لعله كثير في الاجماع المنقولة فلا دليل على حجيتها؛ لاختصاص أدلة حجية الإخبار بالأمر الحسية أو القرينة بها لا الحدسية، كما لا يخفى.

هذا كله بالنسبة إلى الإخبار عن السبب وهو فتاوى العلماء والأصحاب، وقد عرفت حجيتها إذا كان الإخبار مستندا إلى الحس أو ما يقرب منه وهكذا يكون حجة إذا كان نقله

ص: 115

1-1 الكفاية 2:74.

2-2 مباحث الحجج 1:318.

متضمننا لنقل السبب أو المسبب مستندا إلى الحسّ بخلاف ما إذا لم يكن مستندا إلى الحسّ بل إلى الحدس؛ فإنه لا يكون حجة هذا كله بحسب مقام الثبوت.

### الأمر الخامس: في كيفية الإجماعات المنقولة بحسب مقام الإثبات

و لا يخفى عليك أنّ الاجماعات المنقولة بحسب مقام الإثبات قد تكون مستندة إلى الحسّ أو ما يقرب منه، وتكون حينئذ كاشفة عن رأى الإمام أو تقريره عليه السّلام، و لا كلام فيها عند إحرازها، ولكنها نادرة وقد تكون مبتنية على الحدس و لى الغالب قال فى الكفاية:

الإجماعات المنقولة فى السنة الأصحاب غالبا مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلا، فلا اعتبار لها ما لم ينكشف أنّ نقل السبب كان مستندا إلى الحسّ. (1)

و عليه فلا فائدة لنقل هذا الغالب و لو مع انضمام الأمارات الاخرى، نعم جملة من الإجماعات تكون مبتنية على الحسّ و لكن تحتاج إلى ضمّ الضمانم فى الاستكشاف و الاستلزام المذكور، و لا إشكال فى حجيتها عند انضمامها مع ما يتم الكشف المذكور عن النص التام الدلالة أو تقرير الإمام عليه السّلام، قال الشيخ الأعظم قدس سرّه: إنّ الناقل للاجماع إن احتمل فى حقه تتبع فتاوى من ادعى اتفاقهم حتى الإمام الذى هو داخل فى المجمعين فلا إشكال فى حجّيته و فى الحاقه بالخبر الواحد؛ إذ لا يشترط فى حجّيته معرفة الامام عليه السّلام تفصيلا حين السماع منه، لكن هذا الفرض ممّا يعلم بعدم وقوعه و أنّ المدعى للاجماع لا يدّعيه على هذا الوجه.

و بعد هذا، فإن احتمل فى حقه تتبع فتاوى جميع المجمعين، و المفروض أنّ الظاهر من كلامه هو اتفاق الكلّ المستلزم عادة لموافقة قول الإمام فالظاهر حجّية خبره للمنقول إليه سواء جعلنا المناط فى حجّيته تعلق خبره بنفس الكاشف الذى هو من الامور المحسوسة المستلزمة ضرورة لأمر حدسى و هو قول الإمام عليه السّلام، أو جعلنا المناط تعلق خبره بالمنكشف و هو قول الإمام عليه السّلام؛ لما عرفت من أنّ الخبر الحدسى المستند إلى إحساس ما هو ملزوم للمخبر به عادة كالخبر الحسى فى وجوب القبول. إلى أن قال: لكنك خبير بأنّ هذه

ص: 116



الفائدة للإجماع المنقول كالمعدومة؛ لأنّ القدر الثابت من الاتفاق بإخبار الناقل المستند إلى حسّه... ليس مما يستلزم عادة وجود الدليل المعبر حتى بالنسبة إلينا، لأنّ استناد كل بعض منهم إلى ما لا نراه دليلاً ليس أمراً مخالفاً للعادة، ألا ترى أنّه ليس من البعيد أن يكون القدماء القائلون بنجاسة البئر بعضهم قد استندوا إلى دلالة الأخبار الظاهرة في ذلك مع عدم الظفر بما يعارضها، وبعضهم قد ظفروا بالمعارض ولم يعمل به لقصور سنده أو لكونه من الآحاد عنده أو لقصور دلالاته أو لمعارضته لأخبار النجاسة و ترجيحها عليه بضرب من الترجيح، فإذا ترجح في نظر المجتهد المتأخر أخبار الطهارة فلا يضره اتفاق القدماء على النجاسة المستند إلى الأمور المختلفة المذكورة.

و بالجمله فالانصاف بعد التأمل... إلى أن قال: إنّ اتفاق من يمكن تحصيل فتاويهم على أمر كما لا يستلزم عادة موافقة الإمام عليه السلام كذلك لا يستلزم وجود دليل معتبر عند الكل من جهة أو جهات شتى، فلم يبق في المقام إلا أن يحصل المجتهد أمارات آخر من أقوال باقي العلماء وغيرها ليضيفها إلى ذلك، فيحصل من مجموع المحصّل له و المنقول إليه الذي فرض بحكم المحصّل من حيث وجوب العمل به تعبداً القطع في مرحلة الظاهر باللازم و هو قول الإمام عليه السلام أو وجود دليل معتبر الذي هو أيضاً يرجع إلى حكم الإمام عليه السلام بهذا الحكم الظاهري و المضمون لذلك الدليل.

و لكنّه أيضاً مبنيّ على كون مجموع المنقول من الأقوال و المحصّل من الأمارات ملزوماً عادياً لقول الإمام أو وجود الدليل المعبر، و إلاّ فلا معنى لتزليل المنقول منزلة المحصّل بأدلة حجّية خبر الواحد (1)

حاصله: هو منع الإجماع المنقول المبتنى على الحسّ و دخول الإمام في المجمعين؛ لندرته، بل العلم بعدمه، و منع استلزام الإجماع المنقول على الحسّ للنصّ التام الدلالة عندنا بحسب العادة، و هو صحيح و إن كان التعليل لعدم الاستلزام بقوله (لأنّ استناد كل بعض منهم إلى

ص: 117

ما لا- نراه دليلا- ليس أمرا مخالفا للعادة ألا ترى الخ) لا يخلو عن النظر؛ لأنّ الكلام في الاجماعات التي لم تكن مستندة إلى مدرک و مستند، فالإجماع المدعى في نجاسة البئر معلوم المدرک و خارج عن محل البحث؛ لأنّه لا يكشف عن نصّ آخر.

اللهم إلا أن يكون مقصوده بيان ما يكون في الواقع مدرکا للمجمعين و إن لم يكن الإجماع مدرکيا عندنا؛ إذ من المحتمل أنّهم استندوا في آرائهم في الواقع بما لا نراه دليلا لو وصل إلينا، و التنظير بمنزوحات البئر من هذه الناحية، و هذا الاحتمال لا يكون أمر مخالفا للعادة.

و عليه تسقط الإجماعات سواء كانت محصلة أو منقولة عن الحجية؛ لعدم كشفها عن الدليل التام عندنا، و مع عدم كشفها عن الدليل التام لا تكون مشمولة لأدلة حجية الأخبار، و لا فرق في الإجماعات بين أن تكون بمقدار يكفي للكشف عن النصّ و بين أن لا تكون كذلك؛ لعدم كونها سببا للنص التام عندنا. نعم تتم الإجماعات المنقولة في المسائل الاصلية المبتنية على الحس المتصلة بإجماعات أصحاب الأئمة عليهم السلام؛ فإنّها تكشف كما عرفت عن تقرير المعصوم عليه السلام و إن علمنا بكونها مستندة إلى المدارک التي لا تكون تامة عندنا، و ذلك لتقرير الامام عليه السلام بالنسبة إلى ما ذهبوا إليه، فلا يمكن التقرير مع خطئهم في ذلك، فلا تغفل.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: عدم حجية الإجماع إلا الإجماع المتصل بإجماع الاصحاب الكاشف عن تقرير المعصوم من دون فرق بين المحصّل و المنقول إذا كان المنقول عن حسّ؛ لكونه مشمولا لأدلة حجية الخبر الواحد و لا تفاوت أيضا في كون المنقول تمام السبب أو جزء السبب فيما إذا أمكن تميمه بسائر الآراء و الأمارات بحيث يتصل بإجماع الاصحاب الائمة عليهم السلام و يكشف عن تقرير المعصوم عليه السلام.

2- الإجماع

و الإجماع إمّا منقول و هو داخل فى الأمارات الظنّية و إمّا محصّل و هو لهذا السبب من مصاديق القطع هو ذكره فى القطع لا فى المقام و لعلّ ذكره من باب توقف معرفة المنقول عليه و كيف كان فتحقيق الحال فى الإجماع يتوقف على ذكر امور.

الأمر الأوّل:

فى المراد من الإجماع عند العامة.

و اعلم أنّ المراد منه عندهم هو اتفاق الكلّ و يقصدون منه إمّا اتفاق الأمة أو اتفاق أهل الحلّ و العقد أو اتفاق المجتهدين فى عصر واحد على أمر من الامور.

و على كلّ تقدير يكون الإجماع عندهم حجّة بنفسه و دليل فى قبال الكتاب و السنة.

و استدّلوا له بالنبوّى صلّى الله عليه و آله أنّ أمّتى لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسّواد الأعظم.

أو أنّ الله أجاركم من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا... و أن لا تجتمعوا على ضلالة.

اورد عليه بضعف السند و الإرسال و اختصاص الدليل بالشقّ الأوّل من معنى الاتفاق هذا مضافا إلى أنّ الضلالة تستبطن الإثم و الانحراف و هو أخصّ من الخطأ و عدم الحجّية.

الأمر الثّانى:

فى المراد من الإجماع عند الخاصة.

و لا- يخفى أنّ الإجماع عندهم قد يطلق على اتفاق العلماء من القدماء و المتأخّرين و قد يطلق على جماعة من العلماء كالقدماء أو المتأخّرين أو علماء عصر واحد.

و الإجماع بأى معنى كان لا يكون حجّة بنفسه و إمّا حجّيته من ناحية كشفه عن قول المعصوم أو تقريره و من المعلوم أنّ المكشوف من مصاديق السنة و عليه فلا يكون الإجماع عند الخاصة شيئا مستقلا فى قبال الكتاب و السنة.

فى وجوه الكشف

الوجه الأول: الحسّ كما إذا سمع الحكم من الإمام فى جملة جماعة لا يعرف أعيانهم و هو الذى يسمّى بالإجماع الدخولى و التشرّفى و هذا نادر و على فرض وجوده لا إشكال فى حجّيته.

الوجه الثانى: قاعدة اللطف ذهب جماعة إلى أنّ الإجماع الاصطلاحى و هو اتفاق علماء الإمامية فى عصر واحد على أمر حجّة و كاشف عن رأى المعصوم عليه السّلام إذ من الرحمة الواجبة فى الحكمة الإلهية أن يكون فى المجتهدين من علماء العصر من يكون رأيه موافقا لرأى إمام عصره و صاحب أمره و مع عدم ذلك لزم أن يكون الآراء كلّها باطلة و هو ينافى الحكمة المذكورة فإذا اتفقوا على أمر علم بقاعدة اللطف أنّه رأى المعصوم و هو حجّة و لكن المحكى عن السيّد المرتضى و أنّه يجوز أن يكون الحق عند الإمام و الأقوال الأخر كلّها باطلة و لا يجب عليه الظهور لأنّنا إذا كتنا نحن السّبب فى استتاره فكلّ ما يفوتنا من الانتفاع به و بما يكون معه من الأحكام قد فاتنا من قبل أنفسنا و لو أزلنا سبب الاستتار لظهر الانتفاء و انتفعنا به و أدّى إلينا الحق الذى كان عنده.

و ربّما يؤيد ذلك بأنّ قاعدة اللطف ليست تامّة فى باب النبوة و لا فى باب الإمامة.

و يمكن أن يقال إنّ قاعدة اللطف و الحكمة الإلهية تامّة و التخلّف عنهما يوجب نقض الغرض أو الخلف فى الحكمة الإلهية مع أنّ هداية العباد ممّا تعلّقت به الإرادة الحتمية الإلهية و لكن تماميتها فى البابين لا تستلزم جواز الاستدلال بها فى المقام لما أشار إليه السيّد المرتضى فلا تغفل.

الوجه الثّالث: تقرير المعصوم كما أفاده بعض الأعلام و بيانه أنّ الإجماع إذا كان فى الاصول المتلقاة و اتّصل إلى زمان المعصوم و كان بمراى و بمنظر الإمام عليه السّلام و لم يرشدهم إلى خلاف ما اتفقوا عليه فهو تقرير له بالنسبة إلى ما اتفقوا عليه.

وإلا لزم عليه بيان خطأهم مع حضوره و شهوده عندهم و حيث لم يرشدهم على الخلاف علم تقريره بالنسبة إلى مورد الإجماع و الاتفاق كسائر موارد التقرير كما لا يخفى.

و لا فرق في ذلك بين أن يكون الإجماع المذكور معلوم المدرك أو محتمله و بين أن لا يكون و لا بين أن يكون مدركهم صحيحا أو غير صحيح و لا يضرب بهذا الإجماع أعنى إجماع القدماء المتصل بإجماع أصحاب الأئمة اختلاف المتأخرين أو إجماعهم على الخلاف لما عرفت من كشف هذا الإجماع عن تقرير المعصوم عليه السلام.

و لا إشكال فيه و إنما الإشكال في طريق إحراز هذا الإجماع إذ لا وسيلة لنا لذلك إلا الحدس كما إذا رأينا إجماع القدماء في قبال العامة فحصل لنا الحدس بأن رأى القدماء موافق لرأى الأصحاب و هو بمشهد الإمام و مرآة و يكون موردا لتقريره.

الوجه الرابع: هو الحدس و هو على أقسام أحدها أن يحصل لنا العلم برأى المعصوم بالحدس الضرورى الحاصل من مبادئ محسوسة بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ في الحس و المراد من المبادئ المحسوسة من رؤية الفتاوى أو استماع الأقوال.

و ثانيها أن يحصل لنا العلم برأى المعصوم بالحدس الاتفاقي من رؤية فتاوى جماعة من الفقهاء و إن لم تكن كذلك بحسب العادة.

و ثالثها أن يحصل لنا العلم بذلك بالحدس من مقدمات نظرية و عقلية كما إذا رأينا اتفاقهم في بعض المسائل الأصولية أو القواعد اللفظية و زعمنا أن مورد الكلام من موردهما فيحصل لنا الحدس بأن بقية الأفراد أيضا كذلك مع أننا لم نر آرائهم و لم نسمع أقوالهم.

و لا مجال للأخير بعد احتمال الخطأ في التطبيق أو احتمال وجود دليل عندهم على خلاف القواعد و الأصول.

كما لا مجال للقسم الثاني لندرة حصول العلم بدليل تام من رأى جماعة معدودة من العلماء فانحصر الأمر في القسم الأول و له تقاريف منها ما مرّ في ثالث الوجه من أن إجماع القدماء إذا كان متصلا بإجماع أصحاب الأئمة حصل لنا العلم بتقرير المعصوم بالنسبة إلى آرائهم.

ولعل ذلك يحرز في موارد كان رأى علماء الإمامية على خلاف العامة ولا يرد على هذا التقريب شىء من الإشكالات الواردة على التقريب الآتى.

ومنها أن الإجماع المحصّل سواء كان من القدماء أو المتأخرين يكشف عن وجود النص إذا كان مورد الإجماع مخالفا للقواعد والاصول ولم يستندوا إلى دليل إذ معه يحصل الحدس القطعى أو الاطمئنانى بتلقيهم ذلك ممّن يكون قوله حجّة عند الجميع ويكشف الإجماع عن وجود السنة بينهم كانت نقيّة الدلالة وتامة السند حتّى من جهة الصدور بحيث لو وصلت إلى المتأخرين عن المجمعين لنالوا منه ما نالوا منه ولا يلزم فى هذا الإجماع الاتفاق بل يكفيه إجماع جلّ الأصحاب ويرد عليه أولا: أنّه لا علم بالملازمة بين إجماع العلماء على أمر وبين تلقيهم ذلك من المعصوم بعد احتمال وجود الأدلّة العقلية أو كون المسألة من المسائل التفريعية التى استنبطوها من الاصول والمتلقاة من الأئمة عليهم السّلام.

نعم لو كانت المسألة من المسائل النقلية الأصلية أمكن الحدس بأنهم تلقوه من المعصوم عليه السّلام ولعلّ مورد الكلام هو هذا.

وثانيا: أنّ هذه الطريقة موهونة إذ من البعيد جدّا أن يقف الكلينى أو الصدوق أو الشيخ و من بعده على رواية متقنة دالّة على المقصود و مع ذلك تركوا نقلها فى كتبهم و هى صارت مكشوفة بالإجماع والاتفاق.

اللهمّ إلاّ أن يقال: ربّما لم يكن مورد فتاوى القدماء هى الرواية المسندة بل هى المرسلات المعمول بها وليس دأب أرباب الكتب نقلها فى الجوامع الروائية فتأمل.

وثالثا: أنّ دعوى الملازمة العادية بين الإجماع وقول المعصوم بدعوى أنّ العادة تحكم بأنّ اتفاق المرءوسين على أمر لا ينفك عن رأى الرئيس لا تتمّ إلاّ إذا كان المرءوسون ملازمين لمحضّر رئيسهم و هو غير ميسور فى زمان الغيبة نعم الملازمة الاتفاقيّة بمعنى كون الاتفاق يكشف أحيانا عن قول المعصوم عليه السّلام من باب الاتفاق ممّا لا سبيل إلى إنكارها ولكنّه لا يجدى فى حجّية الإجماع بنحو الإطلاق.

ورابعا: أنّ غاية ما يقتضيه الإجماع أنّ الفقهاء حيث لا يفتون بدون المستند علم أنّهم استندوا إلى الدليل و أمّا أنّ هذا الدليل تامّ سنّدا و دلالة فلا دليل له و يمكن أن يكون الدليل المذكور غير تامّ عندنا سنّدا و دلالة.

و اجيب عنه بأنّ اتفاق الأصحاب مع اختلاف مشاربهم يكفى فى إحراز تماميّة الدليل من جهة الدلالة و السند اللهمّ إلا أن يقال: حصول الاطمئنان بذلك مشكل بعد ما رأينا من وقوع الخلاف بين المتأخّرين و المتقدّمين فى مسألة منزوحات البئر.

و الحاصل أنّ الإجماع المحصّل المبتنى على مباد محسوسة يكشف عن وجود النصّ عند تماميّة الخصوصيّات اللازمّة للكشف المذكور و هذه التماميّة غير محرزة عندنا.

فالأولى هو العدول عن هذا التقريب إلى التقريب السّابق من الإجماع المتصل بإجماع الأصحاب حيث إنّّه كان فى مرأى و مسمع الإمام المعصوم فإذا لم يردع عنه الإمام كشف عن تقريره إيّاه.

و لا فرق فى ذلك بين أن يكون لهم مستند أو لا يكون و بين أن يكون المستند تامّ أو غير تامّ و بين أن يكون المسألة موافقة للقاعدة أو لا تكون إذ الإجماع المحصّل المذكور فى هذا التقريب يكشف على جمع التقادير عن تقرير الإمام المعصوم عليه السّلام نعم يلزم أن يكون من المسائل الأصليّة لا الفرعية المستنبطة من الأصول المتلقاة من الأئمّة عليهم السّلام و يلحق بالإجماع فهم العلماء فإنّه إذا اتصل إلى فهم الأصحاب فى المسائل المذكورة يكشف عن تقرير الإمام عليه السّلام.

الأمر الرّابع:

فى الإجماع المنقول بحسب مقام الثّبوت.

و اعلم أنّ الإجماع المنقول إمّا إخبار عن السّبب و هى الفتاوى فإن كان إخبار الناقل عن الحسّ كما إذا رأى أو سمع فتاويهم بواسطة المشايخ فلا إشكال فى حجّيته لأنّه خبر واحد عن حسّ و هو حجة ببناء العقلاء و إمضاء الشّارع و حينئذ إن كان المنقول كافيا عند المنقول إليه للكشف عن رأى المعصوم و تقريره فهو كالمحصّل حجة على ما فصلّ آنفا.

فلا يضرّ بذلك كون الكشف المذكور حدسيا يعدّ كونه من لوازم الإخبار الحسّي فإنّ لوازم الأمارات تثبت بشبوتها.

نعم اللازم هو أن يكون النقل ممّن يكون مشرفاً على الأقوال والآراء ومطلعاً عليها حتّى يكون عن حسّ مثل صاحب الكرامة و العلامة الحلّي قدّس سرهما في المتأخّرين و الشيخين في المتقدمين.

وإن لم يكن المنقول كافياً عند المنقول إليه للكشف و لكن إذا انضمّ إلى سائر الفتاوى كشف عن تقرير الإمام عليه السّلام فهو أيضاً حجّة و مشمول لأدلة الاعتبار لانتهاؤه إلى حكم شرعي فيكون مرتبطاً به بخلاف ما إذا لم يكشف و لو مع الانضمام فإنّه لا يرتبط بالحكم الشرعي و ليس بحجّة و إن كان إخبار الناقل عن الحدس فلا دليل على حجّيته لاختصاص أدلّة حجّية الخبر بالأمر الحسّي أو القرينة بها لا الحدسيّة. هذا كلّه بحسب مقام الثبوت.

الأمر الخامس:

في كيفية الإجماعات المنقولة بحسب مقام الإثبات

و لا يذهب عليك أنّ الإجماعات المنقولة قد تكون مستندة إلى الحسّ أو ما يقرب منه و هي تكون كاشفة عن رأى الإمام أو تقريره عليه السّلام و لا كلام فيها عند إحرازها و لكنّها نادرة و قد تكون مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلاً و هي الغالب.

و الإجماعات المبنية على الحدس أو الاعتقاد المذكور لا فائدة لنقلها لأنّها بنفسها لا تقيد و لا تصلح للانضمام أيضاً لكونها مبنية على الحدس لا الحسّ.

ثمّ إنّ الناقل للإجماع عن حسّ إن احتمل في حقّه تتبّع فتاوى من ادّعى اتفاقهم فلا إشكال في حجّية نقله و في إلحاقه بالخبر الواحد و لكن كشفه عن قول الإمام أو تقريره غير محرز لأنّ استناد كلّ بعض منهم إلى ما لا نراه دليلاً ليس أمراً مخالفاً للعادة.

فتحصّل أنّ استلزام الإجماع المنقول المبنى على الحسّ للنصّ التامّ الدلالة غير محرز إذ



من المحتمل أنهم استندوا بما لا نراه دليلاً لو وصل إلينا وهو لا يكون مخالفاً للعادة.

وعليه تسقط الإجماعات عن الحجية مطلقاً سواء كانت محصّلة أو منقولة لعدم كشفها عن الدليل التام عندنا ومع عدم كشفها عن الدليل التام لا تكون مشمولة لأدلة حجية الأخبار.

نعم تتم الإجماعات المنقولة في المسائل الأصلية المتلقاة من الأئمة عليهم السلام المبنية على الحس المتصلة بإجماعات أصحاب الأئمة عليهم السلام فإنها تكشف عن تقرير الإمام المعصوم عليه السلام وإن استندوا إلى ما لا يتم بالإجماع ليس بحجة عدى الإجماع المتصل بإجماع الأصحاب في المسائل الأصلية الكاشف عن تقرير المعصوم من دون فرق بين المحصل والمنقول إذا كان المنقول عن حس لكونه مشمولاً لأدلة حجية الخبر الواحد ولا تفاوت فيه بين كون المنقول تمام السبب أو جزئه فيما إذا أمكن تميمه بسائر الآراء والأمارات بحيث يتصل بإجماع أصحاب الأئمة عليهم السلام ويكشف عن تقرير الإمام المعصوم عليه السلام.

### التنبيهات

#### التنبيه الأول: أنّ تحصيل قول الإمام من طريق الحس منحصر في سماع قوله عليه السلام

أنّه لا يخفى عليك أنّه أورد على الشيخ الأنصاري قدس سرّه في نهاية الاصول بقوله: ويرد عليه أنّ ما يظهر منه من أنّ تحصيل قول الإمام من طريق الحس منحصر في سماع قوله عليه السلام في ضمن أقوال المجمعين وهو مما يعلم بعدم تحققه لنوع الحاكين للإجماعات، مدفوع بعدم كون نقل قوله عليه السلام عن حس منحصر في سماع الناقل من شخصه ولا الإمام منحصر في إمام العصر عجل الله تعالى فرجه، بل مرادهم من نقل قوله عليه السلام نقله ولو بطريق صحيح وصل إليهم من أيّ واحد من الأئمة المعصومين عليهم السلام وهم نور واحد، والنقل بالطريق الصحيح أيضاً من مصاديق الحس، نظير ما اتفق في مسألتى العول والتعصيب ونحوهما من المسائل الواصلة عن أئمة الشيعة بالضرورة بطرق صحيحة في قبال العامة، فادّعوا عليها الإجماع...

إلى أن قال: و السرّ في التعبير عنه بالإجماع أنّهم لما أثبتوا في كتبهم الاعتقادية و الاصولية حجّة أقوال الأئمة عليهم السّلام و عصمتهم و لم يتمكنوا في الفقه من عنوانهم في قبال أدلة العامّة لكونه مفضيا إلى التنازع في مسألة الإمامة و الخلافة في كلّ مسألة مسألة حاولوا إدراج هذه الحجّة و هو قول المعصوم في واحد من الأدلّة الدارجة الدائرة على لسان القوم، و لم يتمكنوا من إدراجه في الكتاب كما هو واضح، و لا في السنّة لانحصارها عند العامّة في السنّة النبويّة، فالجأتهم الضرورة إلى إدراجه في الإجماع الذي اصطلح عليه العامّة؛ لأنّه كان حجّة مستقلة عندهم و مشتملا عليها أيضا عندنا، فإذا استدلوا في مسألة بالإجماع أرادوا بذلك قول المعصوم و لكن لا بالسمع من شخصه، بل بوصول نصّ صحيح معتبر من أحد من الأئمة الاثنى عشر إلى ناقل الإجماع... إلى أن قال: فلا وجه لحصر قول الإمام الثابت بالحصّ في السماع من شخص إمام العصر عبّّل الله تعالى فرجه حتى يحكم عليه بالندره أو عدم الوقوع... إلى أن قال: و بالجملة فإذا رأيت الشيخ الطوسي قدّس سرّه قد يتمسك في بعض المسائل بإجماع الطائفة مع كونها ممّا وردت فيها روايات مستفيضة أو متواترة وافية بإثبات المسألة فليس مقصوده حينئذ بالإجماع اتفاق الفقهاء و كشف قول الإمام بسببه، بل أراد به قول الإمام المعصوم المنقول له بالأخبار المسندة المعتبرة عنده الموجبة للعلم به... إلى أن قال: و قد ظهر لك بما ذكرناه إلى هنا أنّ الاجماعات المنقولة في كلمات القدماء من أصحابنا كالشيخين و السيدين و غيرهما ليست بمعنى أنّ ناقل الإجماع استكشف قول الامام عليه السّلام من اتفاق جماعة و هو داخل فيهم أو أنّ أقوالهم أو جبت علمه بقول الإمام عليه السّلام لظفا أو حدسا بل قصدوا بالإجماع ما هو الملاك عندهم لحجّيته، و هو نفس قول الإمام عليه السّلام الواصل اليهم بالأدلة المعتبرة، و الظاهر منهم وصول قوله عليه السّلام إليهم بالطرق الحسيّة، أعنى الأخبار الموجبة للعلم، فيشملة أدلّة حجّية الخبر... إلى أن قال: و من ذلك يعلم منشأ تعارض الاجماعات المنقولة؛ إذ من الممكن أن وصل إلى كلّ من ناقل الإجماع قوله عليه السّلام بطريق معتبر عنده؛ لكثرة الأخبار المتعارضة في الأبواب المختلفة... إلى أن قال: و على هذا فناقل الإجماع إن كان

عدلا وثقة وكان نقله محتملا لكونه عن حسّ كان نقله الإجماع في المسائل الفقهية الأصلية المبتنية على النقل حجة ووزانه وزان نقل الخبر عن الأئمة عليهم السلام.

وأما في المسائل التفريعية المبتنية على النظر والاجتهاد فليس بحجة لأنه؛ إخبار عن حدس الناقل واستنباطه.

فان قلت: اذا كان مقصود الشيخ وأمثاله من الاجماع قول الإمام لا الإجماع الاصطلاحى، فلم نرى كثيرا منهم يذكرون بعد نقل الإجماع أخبار المسألة ايضا... إلى أن قال: فهذا يدل على أن المقصود بالإجماع غير الأخبار الواردة.

قلت: ذكرهم للأخبار بعد الإجماع لبيان مدرك الإجماع المدعى وأن ادعاء الإجماع مستند إلى هذه الأخبار، ولعل الشيخ أراد في الخلاف من قوله إجماع الفرقة قول الإمام المعصوم ومن قوله الأخبار هي الأخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وآله التي لم تذكر في جوامعهم الحديثية ووصلت إلينا بواسطة الأئمة، ففي الحقيقة أقام في المسألة دليلين قول الإمام والسنة النبوية، وقد ورد في أخبارنا أن روايات ائمتنا وصلت إليهم من النبي صلى الله عليه وآله ويجوز روايتها عنه صلى الله عليه وآله الخ. (1)

و عليه فالإجماعات المنقولة عن القدماء تكون إخبارا عن الأخبار لا كاشفة عن الأخبار، وإنما عبر عنها بالإجماع لما أشار إليه في نهاية الاصول، فإذا كانت الإجماعات المذكورة إخبارا عن الأخبار خرجت حينئذ عن محلّ الكلام وهو حجّية الإجماع بمعناه الاصطلاحى.

ولكن لقائل أن يقول: إن ما ذكره في نهاية الاصول من أن المراد من الإجماع في كلمات الشيخين والسيدان وغيرهما من القدماء هو نفس قول الإمام الواصل بالأدلة المعتمدة وإنما عبروا عن الأخبار بالإجماع دفعا للتنازع، منظور فيه؛ فإن الأمر إن كان كذلك كان المناسب أن لم يضاف الإجماع إلى الطائفة أو الفرقة فإنّ الحجّة عند العامة هو اتفاق الكلّ، لا إجماع جماعة من الامة بعنوان طائفة الشيعة، وأيضا كان المناسب أن لم يعطف عليه

ص: 127

الأخبار خصوصاً مع تعبير وأخبارهم الظاهر في أنّ المراد هو أخبار الشيعة لا السنّة النبويّة المرويّة عن طرق العامة، فإنّه ينافي دفع التنازع و حمل العطف، على أنّ المقصود هو بيان مدرك الإجماع المدعى وأنّ الاجماع مستند إلى هذه الأخبار لا يساعد أيضاً مع كون الغرض منه دفع التنازع من التعبير بالإجماع عوض الأخبار.

هذا مضافاً إلى أنّ الشيخ لم يحتز عن ذكر الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السّلام في الاستدلالات، قال في المبسوط: فلأصحابنا فيه روايتان الخ (1)، وقال في الخلاف كتاب النفقات مسألة 15: وأخبار أصحابنا واردة بذلك وقد ذكرناها في، مواضعها (2) وقال في الخلاف كتاب النفقات مسألة 12: إذا اختلف الزوجان بعد أن سلّمت نفسها إليه في قبض المهر أو النفقة فالذي رواه أصحابنا أنّ القول قول الزوج و عليها البيّنة... إلى أن قال: ودليلنا:

إجماع الفرقة وأخبارهم. (3)

هذا، ولو سلم أنّ المراد من الإجماع في كلمات الشيخ ونحوه هو الإخبار عن الأخبار دخلت المسألة في الخبر الصحيح المنقول بالخبر الواحد، وهو في الحقيقة خبر عن الخبر، وهو إن كان مشمولاً لأدلة حجّيّة الخبر ولكن تماميّة الدلالة عند الناقل لا تكون مستلزماً لتماميتها عند المنقول إليه، فلا تغفل.

هذا، مضافاً إلى ما في مصباح الاصول من أنّه على تقدير تسليم كون إجماع القدماء مستندا إلى الحسّ بالواسطة يكون الإجماع المنقول منهم بمنزلة رواية مرسلة، ولا يصح الاعتماد عليه؛ لعدم المعرفة بالواسطة بينهم وبين المعصوم وعدم ثبوت وثاقتها. (4)

### **التنبيه الثاني: لا يقال: لا يمكن للمتأخرين العثور على مؤلفات القدماء**

أنّه لا يقال: لا يمكن للمتأخرين العثور على مؤلفات القدماء أو آرائهم باجمعهم؛ لعدم

ص: 128

1-1 (1) المبسوط 1:27-28.

2-2 (2) الينابيع الفقيهية 38:111.

3-3 (3) الينابيع الفقيهية 38:110.

4-4 (4) مصباح الاصول 2:137-138.

كون جميعها باقية إلى زمانهم، هذا مضافا إلى عدم ضبط أسماء المؤلفين فضلا عن كتبهم، وقد صرح السيد المحقق البروجردى قدس سره في مقدمة جامع الرواة بسقوط جماعة كثيرة من الطبقة الثانية عشرة، وهي طبقة الشيخ الطوسي عن قلم صاحب الفهرست منتجب الدين، و أيضا ذكر ابن النديم في الفهرست أنّ الصدوق ذكر مأتي كتاب لوالده، وذكر العلامة ثلاثمائة مؤلف للصدوق، وعليه فمع عدم ضبط أسمائهم و تأليفاتهم و عدم بقاء كتبهم كيف يمكن للمتأخرين تحصيل الإجماع من مؤلفاتهم أو آرائهم؟ ابل لا يمكن ذلك للمتقدمين أيضا؛ لقصور اطلاعهم على تأليفات جميع الأفراد مع تفرقهم في البلاد و فقدان صناعة الطبع و بعد الحوزات العلمية بعضها عن بعض، فكيف يمكن اطلاع حوزة بغداد على جميع الأفراد الذين كانوا يسكنون في قم أو الرى أو المدينة المنورة أو الكوفة و بالعكس مع بعد الطرق و امتناع الاستخبار، و عليه فالميسور من الإجماع لا يفيد، و المفيد منه و هو الإجماع المحصل المتصل برأى اصحاب الأئمة عليهم السلام معسور أو متعذر.

لأنا نقول: إنّ الحوزات العلمية كانت مطلعة على آراء المشهورين من العلماء و مؤلفاتهم، و قد استنسخوا الكتب، فإذا أجمعوا على أمر و لم يذكروا الخلاف حصل الحدس القريب بالحس باتفاق الآخريين معهم؛ إذ لو كان رأيهم مخالفا معهم لا- طلوعوا عليه و لذكروه و أبطلوه، فحيث لم يذكروا الخلاف علم الاتحاد و الاتفاق بينهم قال في تحريرات فى الاصول:

و الذى يمكن أن يقال حلا لهذه العويصة هو: أنّ من اتفاق الأكابر فى الكتب الموجودة بين أيدينا يصح الحدس بأن ذلك الحكم رأى عام لكل فقيه فى ذلك العصر، و يكون حدس ناقلى الإجماع أيضا مستند إلى ذلك، فيتمكن المتأخرون من تحصيل الإجماع و هكذا القدماء، و يكون وجهه واحدا إلا أن حدس المتأخر لو كان موجبا لوثوقه و قطعه فهو و إلا فحدس ناقل الإجماع و لو كان من القدماء. غير كاف إلا إذا حصل منه الوثوق (1) و لقد أفاد أجاد إلا أنّ حدس ناقل الإجماع إذا كان قريبا بالحس و أخبر عنه كان مشمولا لادلة حجية

ص: 129

1-1) تحريرات فى الاصول: 365/6.

الخبر الواحد و ان لم يوجب الوثوق الشخصي لنا كما في سائر الاخبار الواردة عن العادل.

وبالجملة يحرز إجماع القدماء من اتفاق المشهورين منهم و بعد إحراز آراء الإجماع من القدماء يمكن إحراز إجماع الأصحاب بالحدس القريب إذ لو كانوا مخالفين لظهر ذلك للقدماء لقرب عهدهم بهم فلم يدعوا في المسائل الفقهيّة في قبال العامة بأنّ دليلنا إجماع الطائفة أو اجماع الفرقة.

وعليه فإذا اتفق القدماء و ذكروا في مدارك المسألة في قبال العامة إجماع الطائفة و الفرقة كان ذلك موجبا للوثوق بكون آراء أصحاب الأئمة عليهم السّلام متحدة مع أصحابنا القدماء، و إلا فلا معنى لدعوى إجماع الطائفة أو الفرقة، كما لا يخفى.

### **التنبيه الثالث: الإجماعات المنقولة تكون متعارضة،**

أنّه لا يذهب عليك أنّ الإجماعات المنقولة ربما تكون متعارضة، و التعارض فيها إمّا يكون بحسب المسبّب و هو المكشوف به من قول الامام عليه السّلام؛ إذ لا يجتمع مثلا حرمة صلاة الجمعة في زمان الغيبة مع وجوبها في زمان الغيبة؛ للعلم بكذب أحدهما، فإذا فرضنا أنّ الإجماعين مشتملان لأدلة حجية الخبر الواحد و سلّمنا كشف الإجماع عن قول المعصوم بالحسّ أو بما هو قريب منه يترتب على المتعارضين منهما حكم الخبرين المتعارضين من الأخذ بالمرجّحات إن كانت و إلاّ فالحكم بالتخيير، بناء على ثبوته عند فقدان المرجّحات أو بالتساقط بناء على عدم ثبوت التخيير، و إمّا يكون التعارض بحسب السبب، كما إذا اريد من الإجماع اتفاق جميع العلماء؛ فإنّه يقع التعارض بين النقلين المتنافيين؛ لا امتناع اتفاق الكل على حكمين متناقضين، و يترتب عليهما حكم المتعارضين، بخلاف ما إذا اريد من الإجماع رأى جماعة من العلماء يوجب القطع برأى المعصوم عليه السّلام؛ إذ لا تعارض حينئذ من جهة السبب، لإمكان صدق كل ناقل في نقل وجود آراء جماعة حصل منها له القطع برأى المعصوم عليه السّلام و إن كانا متعارضين بحسب المسبّب كما عرفت، لكن لا يصلح كل نقل لأن يكون سببا عند المنقول إليه بعد وجود نقل الخلاف في مورده، اللهمّ إلاّ إذا كان أحدهما

مشمئلا على خصوصية من الخصوصيات الموجبة للجزم برأى المعصوم و لو مع الاطلاع على الخلاف وإن كان الاطلاع عليه بنحو الإجمال، فتدبر جيدا.

و السرّ في وقوع التعارض بين الإجماعات هو أنّ ناقلها استندوا في نسبة الآراء و الفتاوى إلى مباد اصولية و فقهية، لا نفس فتاويهم في خصوص المسألة.

### **التنبيه الرابع: أنّ الإجماع المركب هو اجتماع العلماء**

أنّ الإجماع المركب هو اجتماع العلماء على نفي القول الثالث مع اختلافهم في المسألة على القولين، و هو على قسمين:

أحدهما: أنّ كل جماعة ينفون القول الثالث مع قطع النظر عمّا ذهبوا إليه من رأيهم و مختارهم في المسألة.

و ثانيهما: أنّ نفيهم للقول الثالث يكون من لوازم رأيهم و قولهم في المسألة المختلف فيها.

و لا إشكال في حجّة القسم الأوّل بحسب المسالك المذكورة في حجة الإجماع؛ لأنّه إجماع في الحقيقة و مستقل، و لا يرتبط بما اختلفوا فيه من المسألة، و لذا يكشف عن النصّ أو تقرير المعصوم.

و أمّا القسم الثاني فليس بحجة؛ إذ الإجماع بالنسبة إلى نفي القول الثالث معلول قولهم في المسألة المختلف فيها، و المفروض أنّهم لم يجمعوا في تلك المسألة على قول واحد، بل كل طائفة فيما إذا كانوا على قولين في طرف يناقض الأخرى.

و بالجملة: فالإجماع لا يكشف عن شيء إلا إذا كان مستقلا، و لا استقلال في الإجماع الحاصل من اختلافهما في المسألة الاصلية، فلا يحصل الكشف عن رأى المعصوم أو تقرير المعصوم مع اختلافهم في الأصل و عدم اجتماعهم على شيء مستقلا، و بعبارة أخرى: فما اختاره كل طرف ليس بإجماعي، و لازمه أيضا ليس بإجماعي، فلا يترتب عليه حكم الإجماع، كما لا يخفى.

### **التنبيه الخامس: ربّما يتمسك بفهم الأصحاب في بعض المسائل**

أنّه ربّما يتمسك بفهم الأصحاب في بعض المسائل كالقرعة حيث إنّ قوله عليه السّلام: (القرعة

لكل أمر مشكل أو مشتبه، يعمّ غير مورد الحقوق و مع ذلك لم يفت الأصحاب بالعموم، أو كحرمة العصير المغلى، فإنّ قوله عليه السّلام كل عصير أصابته النار فهو حرام يشمل غير العصير العنبى و الزببى، و مع ذلك لم يفت الأصحاب بحرمة سائر العصيرات و غير ذلك من الموارد.

و يشكل ذلك بأنّ الاتباع عن فهم الأصحاب تقليد و هو لا يجوز للمجتهدين. و يمكن أن يقال إنّ مراد المستدلين بفهم الأصحاب أنّ فهمهم يكشف عن القيد أو الخاص للإطلاق أو العموم، فكما أنّ فتاوى الأصحاب فى سائر المسائل تكشف عن النصّ فكذلك فى مثل هذه الموارد يكشف فهمهم عن القيود، إذ مع وجود العموم و الإطلاق و عدم ورود قيد ذهابهم إلى معاملة المقيد يكشف عن اطلاعهم على القيد و هو حجة كما لا يخفى، و عليه فهم الأصحاب فى المسائل التى ليس فيها دليل على التقييد يكون كاشفا عن القيد، فإذا اتصل هذا الفهم إلى زمان المعصوم عليه السّلام أحرز تقريره له فلا تغفل.

### التنبيه السادس: فى التواتر المنقول

قال شيخنا الأعظم قدّس سرّه: من جميع ما ذكرناه يظهر الكلام فى المتواتر المنقول حيث إنّ نقل التواتر فى خبر لا يثبت حجّيته و لو قلنا بحجّية خبر الواحد، لأنّ التواتر صفة فى الخبر تحصل بإخبار جماعة يفيد العلم للسامع، و يختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات، و ليس كل تواتر ثبت لشخص مما يستلزم فى نفس الأمر عادة تحقق المخبر به، فإذا أخبر بالتواتر فقد أخبر بإخبار جماعة أفاد له العلم بالواقع، و قبول هذا الخبر لا يجدى شيئا؛ لأنّ المفروض أنّ تحقق مضمون المتواتر ليس من لوازم إخبار الجماعة الثابتة بخبر العادل.

نعم، لو أخبر بإخبار جماعة يستلزم عادة تحقق المخبر به بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لإخبار الجماعة كأن أخبر مثلا بإخبار الف عادل او ازيد بموت زيد و حضور جنازته كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقيق الملزوم، و هو إخبار الجماعة، فيثبت اللازم، و هو تحقق موت زيد... إلى أن قال: إنّ معنى قبول نقل التواتر مثل الإخبار



بتواتر موت زيد مثلاً يتصوّر على وجهين:

الأول: الحكم بثبوت الخبر المدعى تواتره، أعنى موت زيد، نظير حجّية الإجماع المنقول بالنسبة إلى المسألة المدعى عليها الإجماع و هذا هو الذى ذكرنا أنّ الشرط فى قبول خبر الواحد هو كون ما أخبر به مستلزماً عادة لوقوع متعلقه.

الثانى: الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور ليرتب على ذلك الخبر آثار التواتر وأحكامه الشرعية، كما إذا نذر أن يحفظ أو يكتب كل خبر متواتر.

ثم أحكام التواتر، منها ما ثبت لما تواتر فى الجملة و لو عند غير هذا الشخص، و منها ما ثبت لما تواتر بالنسبة إلى هذا الشخص، و لا ينبغي الإشكال فى أنّ مقتضى قبول نقل التواتر العمل به على الوجه الأول و أول وجهى الثانى، كما لا ينبغي الإشكال فى عدم ترتب آثار تواتر المخبر به عند نفس هذا الشخص. (1)

وزاد عليه فى الكفاية بأنّ نقل التواتر من حيث السبب يثبت به كلّ مقدار كان إخباره بالتواتر دالاً عليه، كما إذا أخبر به على التفصيل فربما لا يكون إلاّ دون حدّ التواتر، فلا بد فى معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الاخبار يبلغ المجموع ذلك الحدّ (2) و هو حسن.

فتحصّل: أنّ قبول نقل التواتر بالنسبة إلى المسبّب و هو موت زيد مثلاً مشروط بكون السبب مستلزماً عادياً لحصول العلم من السامع بتحقيق متعلقه حتى يترتب على نقل التواتر إحراز موت زيد، فيترتب على الموت آثاره من تقسيم الأموال و نحو ذلك، و إذا لم يكن السبب مستلزماً كذلك فالخبر بالنسبة إلى المسبب حدسى لا حسّى، فلا دليل على حجّية نقل التواتر؛ لأنّ التواتر صفة فى الخبر تحصل بإخبار جماعة يفيد العلم للسامع، و

ص: 133

1-1) فرائد الاصول: 64.

2-2) الكناية 2: 77.

المفروض أنه غير حاصل، فلا حجّة لنقل التواتر في الفرض المذكور. نعم لو انضم إليه أخبار آخر يوجب الجميع حصول صفة التواتر ترتب الأثر على متعلقه و كان النقل بالنسبة إلى ما أخبر به حجّة.

و أمّا قبول نقل التواتر بالنسبة إلى السبب بمعنى الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور ليرتب عليه آثار نفس التواتر و أحكامه فهو منوط بكيفية اتخاذ الموضوع، فإن كان الأثر مترتبا على ما تواتر و لو عند غير السامع فيرتب عليه آثاره و لو لم يثبت تواتره عند السامع فإن ثبوته عند ناقل التواتر يكفي في ترتب آثاره، و احتمال عدم تحقق التواتر عنده ملغى بحكم و جوب تصديق العادل، و إن كان الأثر مترتبا على ما تواتر عند السامع فلا يترتب الأثر بمجرد نقل التواتر و إن كان المنقول إخبار عدة لو اطلع عليه السامع المنقول اليه تحقق له العلم؛ لأنّ المفروض هو عدم تحقق العلم للسامع بواسطة نقل إخبار تلك الجماعة، نعم لو انضم إليه ما يتمّه في حصول العلم بالتواتر عند السامع ترتب عليه الأثر المذكور، أيضا كما هو واضح.

و لا يخفى عليك أنّ ما ذكر من عدم ترتب الأثر بمجرد نقل التواتر ما دام لم يحصل العلم الفعلي للسامع و إن كان المنقول إخبار عدة لو اطلع عليه السامع تحقق له العلم منوط بما إذا كان مفهوم التواتر متقوما بحصول العلم الفعلي للسامع كما هو المفروض، و إلاّ فإن قلنا بأنّ مفهوم التواتر هو حصول العلم عادة بإخبار جماعة و لو لم يحصل العلم الفعلي للسامع، فهو يكون من الامور الواقعية كالكرية و القلّة للماء، و لا دخل للعلم الفعلي من السامع في حقيقة مفهوم التواتر و عليه تترتب على إخبار العادل آثار التواتر و آثار الواقع، و لا وجه لاعتبار حصول العلم الفعلي للسامع، قال شيخنا الأستاذ الأراكي -تبعاً لشيخه الأستاذ قدس سرهما- و أمّا التواتر المنقول، فإن قلنا إنّ التواتر موضوع محفوظ مع قطع النظر عن حصول العلم و هو بلوغ عدة الأخبار إلى حدّ يفيد عادة علم من اطلع عليها و إن لم يفد العلم الفعلي بواسطة عدم الاطلاع أو اغتشاش الذهن و غيره فالظاهر ترتب آثار هذا الموضوع، بل ترتب آثار الواقع أيضا؛ لأنّ كون السبب سببا عاديا لحصول العلم الذي أخبر به المخبر نظير

إخباره بأن القتل وقع بألة متعارفة في القتل، فإنّ التعارف و العادة من الأمور الحسّية الغير المحتاجة إلى إعمال الفكر و النظر و ليس مثل تنقيح بعض الامور العادية المحتاجة، إلى تصفية الذهن و تخلّيته و إعمال النظر، و الوسع كما هو في تشخيص بعض المفاهيم العرفية للألفاظ، و إذن فكما يقبل إخباره بتعارف الآلة القتّالة يقبل إخباره بتعارف حصول القطع مع العدّة القائمة على الإخبار.

هذا، إن قلنا بأنّ للتواتر واقعا محفوظا، و أمّا إن قلنا إنّ حدّه أن يحصل من كثرة الأخبار مع قطع النظر عن شيء آخر وراء الكثرة القطع الفعلى بصدق المضمون و وقوعه فهذا المعنى غير متحقق بالنسبة إلى السامع و المنقول إليه قطعاً، فإذا كان الأثر مترتباً على التواتر عنده فلا يترتب الأثر، و إن كان على التواتر عند الناقل أو في الجملة ترتب و أمّا آثار الواقع فالكلام من هذا الحث هو ما تقدم في الإجماع المنقول حرفاً بحرف فراجع (1) فتحصل ان الاخبار بالتواتر حجة و لا حاجة الى افادة العلم الفعلى للسامع بل يكفى فيه كونه بحيث لو اطلع عليه السامع حصل له العلم و هذا هو الظاهر من سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه حيث قال في محكى كلامه و أمّا التواتر المنقول فالظاهر حجّيته مطلقاً سواء كان متمحصناً لنقل السبب فقط أعنى إخبار جماعة بقول الإمام عليه السّلام أو فعله أو تقريره أو نقل المسبب و هو قول الإمام عليه السّلام في ضمنه و ذلك لأنّ التواتر إنّما يكون إخبار جماعة ليستحيل عادة تواطؤهم على الكذب و حينئذ إذا أخبر الثقة به و كان إخباره عن حسّ لا بدّ من فرض المخبر به بمنزلة الواقع بأدلة حجّية خبر الواحد يفرض المنقول كالمحصّل و المفروض أنّه لو كان محصّلاً لا كان موجبا للقطع العادى بقول الامام عليه السّلام من دون فرق في ذلك بين نقل قول الإمام في ضمن نقل التواتر و عدمه كما هو واضح فتدبر (2)

ص: 135

1-1 (1) اصول الفقه 377:3-378.

2-2 (2) المحاضرات سيدنا الاستاذ 115/2.

أن الظاهر من الشيخ الأعظم أن تحصيل قول الإمام من طريق الحس منحصر في سماع قوله عليه السلام في ضمن أقوال المجمعين و هو مما يعلم بعدم تحققه لنوع الحاكين للإجماعات.

منعه في نهاية الاصول بدعوى أن مراد الأصحاب من نقل قول الإمام هو نقله و لو بطريق صحيح وصل إلى الناقل و بعبارة اخرى النقل بالطريق الصحيح أيضا من مصاديق الحس و التعبير عن الخبر بالإجماع من جهة عدم تمكنهم من الاستدلال بالخبر في قبال العامة لانحصار السنة عندهم في السنة النبوية و لذا أدرجوا الخبر تحت عنوان الإجماع و مرادهم حينئذ من الإجماع هو الخبر الصحيح فمتى استدلوا في مسألة بالإجماع أرادوا بذلك قول المعصوم و لكن لا بالسماع من شخصه عليه السلام بل بوصول صحيح معتبر إلى ناقل الإجماع و عليه فلا وجه لحصر قول الإمام الثابت بالحس في السماع من شخص إمام العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف حتى يحكم عليه بالتدرة أو عدم الوقوع إلى أن قال و بالجملة فإذا رأيت الشيخ الطوسي قد يتمسك في بعض المسائل بإجماع الطائفة مع كونها مما وردت فيها روايات مستفيضة أو متواترة وافية بإثبات المسألة فليس مقصوده حينئذ من الإجماع اتفاق الفقهاء و كشف قول الإمام بسببه بل أراد به قول الإمام المعصوم المنقول له بالإخبار المسندة المعتبرة عنده الموجبة للعلم به إلى أن قال و قد ظهر لك بما ذكرناه إلى هذا أن الإجماعات المنقولة في كلمات القدماء ليست بمعنى أن ناقل الإجماع استكشف قول الإمام من اتفاق جماعة هو داخل فيهم بل قصدوا بالإجماع ما هو الملاك عندهم لحجته و هو نفس قول الإمام الواصل إليهم بالأدلة المعتبرة.

و على هذا فنقل الإجماع إن كان عدلا و ثقة و كان نقله محتملا لكونه عن حس كان نقله الإجماع في المسائل الفقهيّة الأصليّة المبتنية على النقل حجة و وزانه و زان نقل الخبر عن

الأئمة عليهم السلام و أمّا فى المسائل التفريعية فليس بحجة لأنه إخبار عن حدس الناقل و استنباطه انتهى. و لا يخفى عليك أنّ مقتضى ما ذكر هو خروج الإجماعات المنقولة عن القدماء عن محل الكلام لأنّ البحث فى حجّة الإجماع بمعناه الاصطلاحى و هو كما ترى.

هذا مضافا إلى أنّه لو كان كذلك كان المناسب أن لم يضاف الإجماع إلى الطائفة أو الفرقة فإنّ الحجّة عند العامّة هو اتفاق الكلّ لا إجماع جماعة من الأئمة بعنوان طائفة الشيعة.

و أيضا كان المناسب أن لم يعطف عليه الأخبار خصوصا مع تعبير و أخبارهم الظاهر فى أنّ المراد منه هو أخبار الشيعة لا السنة النبوية المروية عن طريق العامّة.

هذا مضافا إلى أنّ الشيخ لم يحتز عن ذكر الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام فى المبسوط و الخلاف حتّى يضطرّ إلى التعبير عنها بالإجماع.

و لو سلّم أنّ المراد من الإجماعات المنقولة فى كلمات القدماء هو الإخبار عن الأخبار دخلت المسألة فى الخبر الصحيح المنقول بالخبر الواحد و هو فى الحقيقة خبر عن الخبر و من المعلوم أنّه مشمول لأدلة حجّة الخبر و لكنّ تماميّة دلالة الخبر المنقول بالخبر عنه الناقل لا تكون مستلزما لتمايّه عند المنقول إليه كما لا يخفى.

على أنّه لا يصحّ الاعتماد عليه لعدم المعرفة بالواسطة بينهم و بين المعصوم و عدم ثبوت وثاقتها.

و ينقدح ممّا ذكر أنّه لا وجه لرفع اليد عن المعنى الاصطلاحى للإجماع فى كلمات القدماء بل المقصود منه هو معناه الاصطلاحى.

التنبية الثانى:

ربّما يتوهم أنّه لا- يمكن للمتأخرين العثور على مؤلّفات القدماء أو آرائهم بأجمعهم لعدم كونها باقية إلى زمانهم هذا مضافا إلى عدم ضبطهم أسماء المؤلّفين فضلا عن كتبهم و عليه فكيف يمكن تحصيل الإجماع من مؤلفاتهم أو آرائهم بل لا يمكن تحصيل الإجماع للمتقدّمين أيضا لقصور اطلاعهم على تأليفات جميع العلماء مع تفرّقهم فى البلاد و فقدان صنعة الطبع

وبعد الحوزات العلميّة بعضها عن بعض وعدم إمكانات الاستخبار لكلّ واحدة بالنسبة إلى الأخرى.

وعليه فالميسور من الإجماع لا يفيد و المفيد منه معسور أو متعدّر و يمكن الجواب عنه بأنّ الحوزات العلميّة أطلعوا على آراء المشهورين و مؤلّفاتهم و الاستتساخ أمر شائع في ذلك العصر فإذا أجمع العلماء المشهورون على أمر و لم يذكروا الخلاف حصل الحدس القريب بالحسّ باتّفاق الآخرين معهم إذ لو كان رأيهم مخالفا معهم لأطلعوا عليه و ذكروه و أبطلوه فحيث لم يذكروا خلافا علم الاتّحاد و الاتّفاق فمن اتّفاق الأكابر في الكتب الموجودة يصحّ الحدس بأنّ ذلك الحكم رأى عامّ لكلّ فقيه في ذلك العصر و بعد إحراز الإجماع من القدماء أمكن إحراز إجماع الأصحاب بالحدس القريب إذ لو كانوا مخالفين لظهر ذلك للقدماء لقرب عهدهم بهم و لم يدعوا في المسائل الفقهيّة قبال العامّة بأنّ دليلنا إجماع الطائفة أو إجماع الفرقة.

التنبية الثالث:

أنّه لا- يخفى عليك أنّ الإجماعات المنقولة ربّما تكون متعارضة و التعارض فيها إمّا من ناحية المسبّب إذا لا يجتمع مثلا الإجماع على حرمة صلاة الجمعة في زمان الغيبة مع الإجماع على وجوبها فيه للعلم بكذب أحدهما فإذا فرضنا أنّ الإجماعين مشمولان لأدلة حجّية الخبر الواحد و سلّمنا كشف الإجماع عن قول المعصوم بالحسّ أو بقريب منه يترتّب على المتعارضين من الإجماعين المنقولين حكم الخبرين المتعارضين من الأخذ بالمرجّحات إن كانت و إلاّ- فالحكم بالتخيير أو بالتساقط على القولين في ذلك الباب و إمّا من ناحية السبب كما إذا أريد من الإجماع اتّفاق جميع العلماء فإنّه يقع التعارض بين النقلين المتنافيين لامتناع اتّفاق الكلّ على المتناقضين و يترتّب عليهما حكم المتعارضين بخلاف ما إذا أريد من الإجماع رأى جماعة من العلماء يوجب القطع برأى المعصوم إذ لا تعارض حينئذ من جهة السبب لإمكان صدق كلّ ناقل في نقل وجود آراء جماعة حصل فيها له القطع برأى

ص: 138

المعصوم عليه السّلام وإن كانا متعارضين بحسب المسبّب ولكن لا- يصلح كلّ نقل لأن يكون سببا عنه المنقول إليه بعد وجود نقل الخلاف في مورد اللّهمّ إلا إذا كان أحدهما مشتملا على خصوصيّة راجحة موجبة للجزم برأى المعصوم ولو مع الاطلاع على الخلاف.

التّنبية الرّابع:

أنّ الإجماع المركّب هو اجتماع العلماء على نفى القول الثالث مع اختلافهم في المسألة على القولين.

وهو على قسمين: أحدهما أنّ كلّ جماعة ينفون القول الثالث مع قطع النظر عمّا ذهبوا إليه من رأيهم و مختارهم في المسألة ولا إشكال في حجّية هذا القسم بحسب المسالك المذكورة في حجّية الإجماع لأنّه من مصاديق الإجماع المبحوث عنه.

وثانيهما: أن يكون نفى القول الثالث من لوازم رأيهم وقولهم في المسألة المختلف فيها وهذا الإجماع لا يكون حجّة إذ الإجماع بالتّسوية إلى نفى الثالث معلول لقولهم في المسألة والمفروض أنّهم لم يجمعوا في تلك المسألة على قول واحد بل كلّ طائفة في طرف غير طرف آخر فما اختاره كلّ طرف ليس بإجماعي ولازم مختاره أيضا ليس بإجماعي فلا يترتّب عليه حكم الإجماع كما لا يخفى.

التّنبية الخامس:

أنّه ربّما يتمسّك بفهم الأصحاب في بعض المسائل كالقرعة من جهة عمومها وشمولها لغير مورد الحقوق وعدمه.

ويشكل ذلك بأنّ الاتّباع عن فهم الأصحاب تقليد وهو لا يجوز للمجتهدين.

واجيب عنه بأنّ مراد المستدلّين بفهم الأصحاب هو أنّ فهمهم يكشف عن وجود قيد أو خصوصية للموضوع يمنع عن العموم والشمول فكما أنّ فتاوى الأصحاب في سائر المسائل تكشف عن النصّ فكذلك في مثل هذه الموارد يكشف عن وجود القيد فإذا اتّصل هذا الفهم إلى زمان الامام عليه السّلام أحرز تقريره له فلا تغفل.

ص: 139

فى التواتر المنقول قال الشيخ الأعظم نقل التواتر فى خبر لا يثبت حجتيه و لو قلنا بحجتيه خبر الواحد لأن التواتر صفة فى الخبر تحصل بإخبار جماعة يفيد العلم للسامع و يختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات و ليس كل تواتر ثبت لشخص ممّا يستلزم فى نفس الأمر عادة تحقّق المخبر به فإذا أخبر بالتواتر فقد أخبر بإخبار جماعة أفاد له (أى للنقل) العلم بالواقع و قبول هذا الخبر لا يجدى شيئاً لأنّ المفروض أنّ تحقّق مضمون التواتر ليس من لوازم إخبار الجماعة الثابتة بخبر العادل.

نعم لو أخبر بإخبار جماعة يستلزم عادة تحقّق المخبر به بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لإخبار الجماعة كأن أخبر مثلاً بإخبار ألف عادل أو أزيد بموت زيد و حضور جنازته كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقّق الملزوم و هو إخبار الجماعة فيثبت اللازم و هو تحقّق موت زيد هذا بالنسبة إلى المسبّب و قد عرفت أنّ الشرط فى قبول خبر الواحد هو كون ما أخبر به مستلزماً عادة لوقوع متعلّقه المذكور حتّى يترتب عليه آثار نفس التواتر و أحكامه كما إذا نذر أن يحفظ كلّ خبر متواتر فهو منوط بكيفية اتخاذ الموضوع فإن كان الأثر مترتباً على تواتر و لو عند غير السامع فيترتب عليه آثاره و لو لم يثبت تواتره عند السامع.

وإنّ كان الأثر مترتباً على ما تواتر عند السامع فلا يترتب الأثر بمجرد نقل التواتر و إن كان المنقول إخبار عدّة لو أطلع عليه السامع المنقول إليه تحقّق العلم لأنّ المفروض هو عدم تحقّق العلم الفعلى للسامع بواسطة نقل إخبار تلك الجماعة مع اعتبار العلم الفعلى فى حقيقة التواتر.

و لا يخفى ما فيه و ذلك لما أفاده شيخنا الأستاذ تبعاً لشيخه الاستاذ المحقّق اليزدى قدس سرّه فى التواتر المنقول من أنّه إن قلنا إنّ للتواتر موضوعاً محفوظاً فى الواقع مع قطع النظر عن حصول العلم الفعلى و هو بلوغ عدّة الأخبار إلى حدّ يفيد عادة علم من اطلع عليها و إن لم يفد العلم



الفعلى بواسطة عدم الأطلاع أو اغتشاف الذهن وغيره فالظاهر ترتب آثار هذا الموضوع بل ترتب آثار الواقع أيضا بنقل التواتر لأن كون السبب سببا عاديا لحصول العلم الذى أخبر به المخبر نظير إخباره بأن القتل وقع بألة متعارفة فى القتل فإن التعارف و العادة من الأمور الحسيّة الغير المحتاجة إلى إعمال الفكر و النظر و ليس مثل تنقيح بعض الامور العادية المحتاجة إلى تصفية الذهن و تخليته و إعمال النظر و الوسع كما هو فى تشخيص بعض المفاهيم العرفية للألفاظ و إذن فكما يقبل إخباره بتعارف الآلة القتالة يقبل إخباره بتعارف حصول القطع مع العدة القائمة على الأخبار و أمّا إن قلنا إن حقيقة التواتر هى أن يحصل من كثرة الأخبار مع قطع النظر عن شىء آخر وراء الكثرة القطع الفعلى بصدق المضمون و وقوعه فهذا المعنى غير متحقّق بالنسبة إلى السامع المنقول إليه قطعاً فإذا كان الأثر مترتباً على التواتر عنده بهذا المعنى فلا يترتب الأثر بخلاف ما إذا كان الأثر مترتباً على التواتر عند الناقل أو فى الجملة فيترتب الأثر المترتب على نفس التواتر كما لا يخفى و لكن اعتبار العلم الفعلى للسامع فى تحقّق التواتر لا دليل له.

فتحصّل أنّه لا وجه للقول بعدم ترتب أثر التواتر على نقل التواتر ما دام لم يحصل العلم الفعلى للسامع بل الظاهر كفاية بلوغ عده الأخبار فى الواقع و لو بالانضمام يفيد العلم عادة فى ترتب آثار نفس التواتر و نقل هذا التواتر حجة مطلقاً.

### إشارة

و الكلام فيها يقع فى جهات:

### الجهة الأولى:

فى أنّ الشهرة على أقسام:

### القسم الأول: الشهرة الروائية

الشهرة الروائية وهى بمعنى كثرة نقلها، ويقابلها الشذوذ و الندرة، وهذه الشهرة تكون من المرجحات عند تعارض الأخبار بناء على ما ذهب إليه المشهور فى هذا الباب.

### القسم الثانى: الشهرة العملية

الشهرة العملية، وهى بمعنى العمل بالرواية و هو يوجب الوثوق بصدور الرواية إن كان فيها ضعف من جهة السند، وفى قبالتها إعراض المشهور عن الرواية؛ فإنه يوجب الوهن فيها و إن كانت الرواية صحيحة أو موثقة من جهة السند، بل كلما ازدادت صحة ازدادت سقما.

### القسم الثالث: الشهرة الفتوائية

الشهرة الفتوائية، ومعناها هو اشتهاار الفتوى بحكم من الأحكام الشرعية بين معظم الفقهاء المعروفين سواء كان فى مقابلها فتوى غيرهم بالخلاف أم لم يعرف الخلاف و الوفاق من غيرهم، وربما تستعمل الشهرة الفتوائية على اتفاق جماعة من المعروفين من العلماء. وكيف كان فمورد البحث فى المقام هو القسم الثالث، لا القسم الأول و الثانى؛ فإنّ البحث عن الأول مربوط بالبحث عن تعارض الأخبار، و البحث عن الثانى مربوط بالبحث عن حجّية خبر الواحد، و سيأتى البحث فىهما إن شاء الله تعالى.

### الجهة الثانية: أنّ الشهرة الفتوائية إمّا ملحوظة بما هى تكون كاشفة كاشفا قطعيا عن النص أو رأى المعصوم عليه السلام....

أنّ الشهرة الفتوائية إمّا ملحوظة بما هى تكون كاشفة كاشفا قطعيا عن النص أو رأى المعصوم عليه السلام كالأجماع عندنا و إمّا ملحوظة بما هى تفيد الظن برأى المعصوم عليه السلام، كنفس الخبر الواحد، و كلاهما مورد البحث.

فى الاستدلال على حجّية الشهرة الفتوائية بما هى كاشفة كاشفا قطعيا عن النص:

ولا إشكال فى حجّيتها لأنّها مصداق للقطع فإن كانت الشهرة من المتأخرين وكانت المسألة مخالفة للقواعد ولم يستندوا إلى دليل فهى يكشف عن النص ولكن لم يحرز تمامية دلالاته بفتوى المشهور به لإمكان أن لا يكون تاما عندنا لو وصل إلينا نعم إذا كانت الشهرة من القدماء واتصلت إلى زمان المعصوم عليه السّلام صارت الشهرة كالإجماع المتصل إلى زمان اصحاب الأئمة عليهم السّلام فى الكشف عن تقرير المعصوم عليه السّلام ولا فرق فيه بين الاستناد إلى دليل وعدمه وبين أن تكون المسألة من الاصول المتلقاة أو غيرها اللهم إلا أن يقال: لا يحرز التقرير إلاّ فى الاصول المتلقاة فإنّ المسألة إذا كانت من المسائل التفريعية و اخطأ الأصحاب فى فهمها من الاصول المتلقاة لا يجب على الإمام عليه السّلام إرشادهم مع بيان الاصول المتلقاة فتأمل

نعم لو استندوا فى المسألة إلى المتون المأثورة و اتصلوا بالاشتهار إلى زمان المعصوم كان وزان المتون المأثورة وزان الأخبار للعلم بصدورها عن المعصوم عليه السّلام هذا مجمل الكلام و تفصيله أنّ السيد المحقق البروجردى قدّس سرّه ذهب فى نهاية الاصول إلى أنّ الأظهر القول بحجّية الشهرة الفتوائية من القدماء فى المسائل الأصلية المبنية على نقلها بألفاظها و كشف الشهرة عن تلقّيها عن الأئمة المعصومين عليهم السّلام.

توضيح ذلك: أنّ مسائل فقهنّا على ثلاثة أنواع.

الأول: المسائل الأصلية المأثورة عن الأئمة عليهم السّلام التى ذكرها الأصحاب فى كتبهم المعدّة لنقل خصوص هذه المسائل كالمقنع و الهداية و المقنعة و النهاية و المراسم و الكافى و المهذب و نحوها، و كان بناء الأصحاب فيها على نقل هذه المسائل بألفاظها المأثورة أو القريبة منها طبقة بعد طبقة و اتصلت سلسلتها إلى أصحاب الأئمة عليهم السّلام، فيكون وزانها و الأخبار المأثورة فى كتب الرواية.

الثاني: المسائل التفريعية المستتبطة من المسائل الأصلية بإعمال الاجتهاد و النظر.

الثالث: المسائل المتصدية لبيان موضوعات الأحكام و حدودها و قيودها... إلى أن قال: وإذا عرفت هذا فنقول: الشهرة في النوع الأول تكون كاشفة عن تلقّيها عن الأئمة عليهم السلام و موجبة للوثوق بصدورها عنهم، بخلاف النوعين الأخيرين؛ لابتنائهما على إعمال الاجتهاد و النظر، فلا تقيّد الشهرة فيهما شيئا، بل الظاهر أنّ الإجماع فيهما أيضا غير مفيد؛ فإنّ الإجماع فيها على وزان الإجماع في المسائل العقلية النظرية، فتدبر. (1)

حاصله: هو حجّة الشهرة الفتوائية في المسائل الأصلية من القدماء الذين ذكروا فتاواهم في كتبهم بذكر متون النصوص المأثورة فإنّ إجماعهم على المتون في تلك المسائل يوجب الحدس القطعي القريب بالحسّ بصدور المتون المذكورة عن الأئمة عليهم السلام قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه: لا إشكال في عدم حجّة الفتوائية في التفريعات الفقهيّة الدائرة بين المتأخرين من زمن شيخ الطائفة إلى زماننا هذا... إلى أن قال: وإنّما الكلام في الشهرة المتقدمة على الشيخ، أعنى الشهرة الدائرة بين قدماء أصحابنا الذين كانت عادتهم التحفظ على الاصول و الإفتاء بمتون الرواية إلى أن ينتهي الأمر إلى أصحاب الفتوى و الاجتهاد، فالظاهر وجود مناط الإجماع فيها و كونها موجبة للحدس القطعي على وجود نص معتبر دائر بينهم أو معروفيّة الحكم من لدن عصر الأئمة عليهم السلام، كما أشرنا إليه... (2)

و لا يخفى عليك أنّ الحدس القطعيّ يوجب القطع بصدور المتون المفتى بها في كتب القدماء عن الأئمة عليهم السلام، لا القطع بوجود نص آخر، وإلاّ - لورد عليه ما أورد في الإجماع من أنّ النص المذكور وإن كان تاما عندهم سنندا و لكن من الممكن أنّه ليس كذلك عندنا، هذا مضافا إلى أنّ مع وجود المخالف في المشهور كيف يحصل الحدس القطعيّ بوجود نص آخر.

اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ شذوذ المخالف يوجب عدم اعتناء العقلاء به، فيحصل معه الحدس المذكور عرفا. لأنّ اقوال النادر كالمعدوم.

ص: 144

1-1 (1) نهاية الاصول: 543-544.

2-2 (2) تهذيب الاصول 100: 2-101.

وأما المتون المذكورة في كتب القدماء بعنوان الفتوى فهي قابلة لأن ينظر إليها، فإذا كانت تامة من جهة الدلالة يحرز صدورها من ناحية الحدس القطعي المذكور، هذا مضافاً إلى أن القطع بالنص الآخر وراء المتون المذكورة لا يتصور إلا إذا كانت الشهرة على خلاف مقتضى القواعد والعمومات والأدلة العقلية، وإلا فلا يحصل الحدس القطعي بوجود النص الآخر، كما لا يخفى.

و كيف كان فالشهرة الفتوائية على متون الأخبار في المسائل الأصلية تكشف عن صدور المتون المذكورة عن الأئمة عليهم السلام، ولكن الشهرة بهذا المعنى ترجع إلى الشهرة العملية، فكما أن الشهرة العملية تجبر ضعف المرسلات من الروايات وتكشف عن صدورها، فكذلك تكشف عن صدور المتون المذكورة في كتب القدماء؛ لأنها في حكم المرسلات، ولا إشكال فيه بعد فرض ثبوت أن القدماء في القرن الرابع بنوا على ذكر المتون في مقام الفتوى وحذف الأسانيد، كما يشهد له كيفية الكتب مع تصريح بعضهم كسلار في المراسم، وذكر بعض الفرعيات فيها لا ينافي أنهم أفتوا بالمتون وجعلوها الأصول المتلقاة؛ لأن نفس هذا البعض من المرويات أيضاً.

فتحصّل: أن الشهرة الفتوائية في الكتب المذكورة توجب الحدس القطعي بالنسبة إلى صدور المتون المأثورة فيها عن المعصوم عليه السلام، فلا يجوز العدول عنها مع العلم بصدورها عن المعصوم عليه السلام. ولكن الشهرة المذكورة ترجع إلى الشهرة العملية نعم إذا اشتهر الفتوى بين القدماء واتصل إلى زمان المعصوم كشف ذلك كالإجماع المتصل عن تقرير المعصوم ورأيه عليه السلام ولا فرق فيه بين الأصول المتلقاة وغيرها اللهم إلا أن يقال: لا يحرز التقرير إلا في الأصول المتلقاة لإمكان اكتفاء المعصوم في المسائل التفريعية ببيان الأصول المتلقاة فلا يجب عليه الإرشاد في المسائل التفريعية إذا اخطأ الأصحاب في فهمها من الأصول المتلقاة فتأمل.

#### **الجهة الرابعة: في الاستدلال على الشهرة الفتوائية بما هي تفيد الظن**

في الاستدلال على الشهرة الفتوائية بما هي تفيد الظن كنفس الخبر، وقد استدلل لذلك بوجوه:

## الوجه الأول: أنّ مرفوعة زرارة و مقبولة عمر بن حنظلة تدلّان على حجّية الشهرة

أنّ مرفوعة زرارة و مقبولة عمر بن حنظلة تدلّان على حجّية الشهرة الفتاويّة ففى الاولى قال عليه السّلام فى حكم الخبرين المتعارضين: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر. فقلت: يا سيدى إنّهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم؟ فقال: خذ بقول أعدلهما عندك و أوثقهما فى نفسك الحديث. (1)

وفى الثانية قال عليه السّلام بعد فرض اختلاف الحكمين لروايتهما حديثين مختلفين و كون راويهما عدلين مرضيين: ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمناء، و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك؛ فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤخذ به الحديث. (2)

و تقريب الاستدلال-كما فى نهاية الاصول- أنّ الاحتمالات فى قوله «المجمع عليه» بالنظر البدوى أربعة: المتفق عليه عند الجميع، أو المشهور بين الأصحاب فى قبال الشاذ النادر، و على الوجهين الاتفاق أو الشهرة فى الرواية أو فى الفتوى، فهذه أربعة.

اما احتمال كون المراد الاتفاق فى الرواية فهو باطل قطعاً؛ لعدم وقوع هذا الأمر خارجاً؛ إذ ليس لنا رواية رواها جميع أرباب الاصول و الجوامع، فإنّ أصحاب الإمام الصادق عليه السّلام على ما قالوا كانوا أربعة آلاف، و لم يتفق اتفاق جميعهم على نقل رواية واحدة عنه عليه السّلام. و كذا احتمال كون المراد الاتفاق فى الفتوى، إذ المستفاد من الحديث وجود الشاذ فى قبالة، و مقتضى التعليل بكون المجمع عليه لا- ريب فيه كون مقابله مما فيه ريب، و لو كان الفتوى مما اتفق عليه الكل بلا استثناء كان القول بخلافه واضح البطلان لا مما فيه ريب و بعبارة أخرى المقصود بالمجمع عليه بقريضة ذكر الشاذ الذى ليس بمشهور فى قبالة هو المشهور، لا المتفق عليه.

ص: 146

1-1) جامع الاحاديث: الباب 6 من ابواب ما يعالج به تعارض الروايات ح 2.

2-2) الوسائل: الباب 9 من ابواب صفات القاضى، ح 1.

و كذا احتمال أن يكون المراد الشهرة الروائية؛ لوضوح بطلانه و إن أصرّ عليه بعض، إذ مقتضى إطلاقه على هذا لزوم الأخذ بالرواية التي رواها أكثر الأصحاب و إن أعرضوا عنه و كان فتوى الجميع حتى الرواة لها مخالفة لها، و هذا مما لا يمكن الالتزام به، كيف! و الرواية على هذا تصير مما فيه كل الريب، فكيف يحكم بكونها مما لا ريب فيه؟!

فيبقى من الاحتمالات: أن يكون المقصود الشهرة الفتوائية بأن يكون مفاد الرواية مشهورا بين الأصحاب إفتاء و عملا... إلى أن قال: فإن قلت: حمل الشهرة في الحديث على الشهرة الفتوائية مخالف لفرض الراوى كليهما مشهورين؛ لعدم تصور الشهرة الفتوائية في طرفي المسألة.

قلت: ليس المقصود بالشهرة في الحديث الشهرة بالمعنى الاصطلاحي بين الاصوليين، أعنى ذهاب الأكثر إلى مسألة، بل يراد بها معناها اللغوي، أعنى الوضوح، فالمشهور هو الواضح المعروف في قبال الشاذ الذي ينكر، و منه قولهم شهر سيفه و سيف شاهر، و هذا المعنى يتصور في طرفي المسألة إذا فرض كون كليهما ظاهرين بين الاصحاب حتى و لو فرض كون أحدهما أكثر من الآخر إذا لم يبلغ الآخر إلى حدّ الشذوذ و الندرة.

و قد تحصّل مما ذكرنا: أنّ الشهرة الفتوائية بين الأصحاب، أعنى افتائهم بمضمون الرواية و الأخذ بها في مقام العمل هو المرجح لإحدى الروائتين المتعارضتين و يجعلها مما لا ريب فيه، لا الشهرة الروائية فقط من دون الأخذ بها و الاعتماد عليها.

نعم هنا شيء، و هو أنّ المستفاد من الحديثين أولاً: و بالذات كون الشهرة الفتوائية و الأخذ بالرواية في مقام الفتوى مرجحة للرواية الواجدة لشرائط الحجية مع قطع النظر عن المعارض. و أمّا كونها بنفسها حجة شرعية مستقلة فهو أمر آخر يجب البحث فيها، و هو محط النظر هنا. فنقول: يمكن أن يستظهر من الحديثين حجيتها بإلغاء الخصوصية؛ إذا الخصوصية المتوهم دخلها في المقام أمران:

الأول: وجود رواية في قبالها تخالف مضمونها فيكون لخصوصية وجود المعارض دخل في نفى الريب عنها.

الثانى: وجود رواية حاكية لقول الإمام عليه السلام فى موردها على وفقها. أمّا الأول فمعلوم عدم دخله... إلى أن قال: وأمّا الثانى فيمكن أيضا أن يقال بعدم دخله فى الحكم وإنّ الذى لا ريب فيه هو نفس الشهرة بإطلاقها؛ إذ تعليق الحكم على وصف مشعر بعليّته له... إلى أن قال: ولكن لأحد منع إلغاء الخصوصية الثانية؛ لاحتمال أن يكون لوجود الرواية الموافقة لمضمون الشهرة دخل فى حجّيتها ونفى الريب عنها باعتبار تأيّد إحداهما بالأخرى. (1)

و عليه فلا دليل على حجّية الشهرة الفتوائية بما هى مفيدة للظن مستقلة كالخبر؛ لاحتمال أن يكون الحجة مركّبة من الرواية و الشهرة.

نعم يمكن أن يقال: إنّ التعليل بقوله عليه السلام (فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه) يغنينا عن إلغاء الخصوصية؛ فإنّ المراد من المجمع عليه فى الموضوعين هو المشهور بقريئة إطلاق المشهور عليه فى قوله عليه السلام (ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور) و عليه فقوله عليه السلام (فإنّ المجمع عليه الخ) يدلّ على أنّ المشهور مطلقا مما يجب العمل به وإن كان مورد التعليل مورد الترجيح بين الروايتين؛ لأنّ العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد.

هذا غاية التقريب لحجّية الشهرة من باب كونها ظلّا خاصا كالخير.

و لكن يرد عليه: أوّلا: عدم تمامية كل من المرفوعة و المقبولة من حيث السند.

أمّا المرفوعة فلما أفاد فى مصباح الاصول من كونها من المراسيل التى لا يصح الاعتماد عليها؛ فإنّها مروية فى كتاب عوالى اللثالى لابن أبى جمهور الأحسانى عن العلامة مرفوعة إلى زرارة، مضافا إلى أنّها لم توجد فى كتب العلامة رحمة الله و لم يثبت توثيق راويها، بل طعن فيه و فى كتابه من ليس دأبه الخدشة فى سند الرواية كالمحدث البحرانى فى الحدائق.

و دعوى: انجبارها بعمل المشهور ممنوعة صغرى و كبرى:

أمّا من حيث الصغرى فلأنه لم يثبت استناد المشهور إليها، بل نجد عاملا بما فى ذيلها من الأمر بالاحتياط... إلى أن قال:

ص: 148

(1-1) نهاية الاصول: 541-543.



وأما المقبولة فلعدم ثبوت وثاقة عمر بن حنظلة، ولم يذكر له توثيق في كتب الرجال، نعم وردت رواية في باب الوقت تدل على توثيق الإمام عليه السلام له ونعم التوثيق؛ فإن توثيق الإمام إمام التوثيق، وهي ما نقله في الوسائل عن الكافي عن علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن يزيد بن خليفة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت؟ فقال عليه السلام: إذا لا يكذب علينا: إلا أن هذه الرواية بنفسها ضعيفة من حيث السند، فلا يمكن إثبات وثاقة عمر بن حنظلة بها. (1)

ويمكن أن يقال: إن ما ذكر في وجه ضعف المرفوعة صحيح، ولكن يشكل ما ذكره بالنسبة إلى المقبولة، فإن عمر بن حنظلة ممن روى عنه الأجلاء كابن مسكان و زرارة و عبد الله بن بكير و هشام بن سالم و علي بن رثاب و منصور بن حازم و أبي أيوب الخزاز، هذا مضافا إلى نقل صفوان عنه، وهو ممن لا يروى إلا عمّن يوثق به، وأيضا روى صفوان عن يزيد بن خليفة، وعليه فلا تكون الرواية الواردة في توثيق عمر بن حنظلة ضعيفة، فلا تغفل.

ويرد عليه ثانيا: أنا نمنع أن يكون المراد من الشهرة هي الشهرة الفتوائية بعد إمكان إرادة الشهرة الروائية، كما يقتضيه ظاهر الروايتين.

ودعوى: بطلان ذلك من جهة أن إطلاق اعتبار الشهرة الروائية يقضى لزوم الأخذ بالرواية التي رواها أكثر الأصحاب وإن عرضوا عنه و كان فتوى الجميع حتى الرواة لها، مخالفة لها وهذا مما لا يمكن الالتزام به، كيف والرواية على هذا تصير مما فيه كل الريب؟! فكيف يحكم بكونها مما لا ريب فيه!؟

مندفعة: بأن الإطلاق الذاتي لا ينافي تقديم المقابل للعمل به والإعراض عما رواه الأكثر، وعليه فلا مانع من إرادة الشهرة الروائية، فلا تغفل.

ومما ذكر يظهر أنه لا وجه لحمل الروايتين على الشهرة الفتوائية مع ظهورهما في الشهرة الروائية، فالمراد من قوله عليه السلام (خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر) في المرفوعة و

قوله عليه السلام (ينظر إلى ما كان من روايتهما عتًا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمننا و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه) في المقبولة هو خصوص الرواية المشهورة من الروایتين، و لا يشمل الشهرة الفتوائية، كما أفاده الشيخ الانصارى قدّس سرّه حيث قال: إنّ المراد بالموصول في المرفوعة هو خصوص الرواية المشهورة من الروایتين دون مطلق الحكم المشهور، ألا- ترى أنّك لو سألت عن أنّ أى مسجد أحبّ إليك؟ قلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبة كل مكان يكون الاجتماع فيه أكثر بيتا كان أو خانًا أو سوقًا... إلى أن قال: و من هنا يعلم الجواب عن التمسك بالمقبولة.

هذا مضافا إلى أنّ الشهرة الفتوائية مما لا يقبل أن يكون في طرفي المسألة و عليه فقوله (يا سيدى إنّهما مشهوران مأثوران) أوضح شاهد على أنّ المراد من الشهرة في الرواية هي الشهرة الروائية الحاصلة مما اتفق الكل على روايته أو تدوينه، لأنّ هذا مما يمكن اتصاف الروایتين المتعارضتين به لجواز صدورهما معا و إن لم يتم جهة الصدور إلاّ في أحدهما على أنّ إطلاق الشهرة في مقابل الإجماع إطلاق حادث مختص بالاصوليين، و المراد من المشهور في الرواية هو الإجماع الواضح المعروف، و منه شهر فلان سيفه و سيف شاهر، فالمراد من الرواية حينئذ أنّه يؤخذ بالرواية التي يعرفها جميع أصحابك و لا ينكرها أحد منهم، و يترك ما لا يعرفه إلاّ الشاذ و لا يعرفها الباقي، فالشاذ مشارك للمشهور في معرفة الرواية المشهورة، و المشهور لا يشارك الشاذ في معرفة الرواية الشاذة؛ و لهذا كانت الرواية المشهورة من قبيل بيّن الرشد و الشاذ من قبيل المشكل الذي يرد علمه إلى أهله، و إلاّ فلا معنى للاستشهاد بحديث التثليث (1) و قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه في محكى كلامه إنّ الشهرة ربّما تكون من حيث الفتوى فقط و أخرى من حيث الرواية كذلك و ثالثة تكون على العمل بالرواية و الاولى خارجة عن مفاد الروایتين فإنّ ظهورهما بل كاد أن يكون صريحهما كون

ص: 150

الكلام فى جميع الأسئلة الواقعة فيها راجعة إلى تعارض الخبرين فالمراد بالموصول هو الخبر لا محالة و حينئذ كان الاشتهار راجعا إليه لكن الانصاف ان مجرد الاشتهار من حيث الرواية مع إعراض الأصحاب أو عدم إفتائهم بمضمونه أيضا خارج عن مفاد الخبرين و لا أقل من كون منصرفهما غيره فإنّ الظاهر أنّ المراد من قوله خذ بما اشتهر بين أصحابك أو الجمع عليه بين أصحابك هو شيوع العمل بمضمون الرواية و اشتهاره لا مجرد الاشتهار من حيث النقل و الرواية و لعمري أنّه واضح على من اعطى النظر حقه و على هذا كانت الروايتان ناظرتين إلى القسم الثالث من أقسام الشهرة فلا- تدلان على حجّية الشهرة الفتوائية و إنّما تدلان على وجوب ترجيح أحد الخبرين المتعارضين الموافق لفتوى المشهور المعمول به بين الأصحاب على الآ-خر الذى لم يعمل به و بالجملّة غاية ما يمكن استفادته من المشهورة و المقبولة لزوم الأخذ بالخبر الذى اشتهر العمل به و جبر ضعف السند بذلك إن كان فيه ضعف و تقدمه على معارضه المتروك من حيث العمل. (1)

فتحصّل: أنّه لا دليل للشهرة الفتوائية؛ بما هى قيد الظن كالخبر لما عرفت من اختصاص المرفوعة و المقبولة بالشهرة الروائية، هذا مضافا أنّ الشهرة تكون بمعنى الواضحة، و هى أنّ الاشتهار بين الأصحاب فى تلك الأزمنة بحيث يكون الطرف المقابل معرضا عنه بينهم و لا يكون مضرا بإجماعهم، و هذا غير الشهرة الاصطلاحية الظنية، فالرواية لا تدل على التعبد بحجّية الشهرة الفتوائية المفيدة للظن و هى محل الكلام و محتاجة إلى التعبد.

لا يقال: إنّ عموم التعليل و هو قوله عليه السلام (فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه) يكفى لجواز التعدى عن المورد، فاختصاص المورد بالشهرة الروائية لا يمنع عن الأخذ به فى الشهرة الفتوائية.

لأنّ نقول:

أولا: إنّ عموم التعليل غير ثابت؛ لأنّ المراد من المجمع عليه هو الخبر الذى أجمع على

ص: 151

صدوره من المعصوم، كما يشهد له تطبيقه عليه في قوله عليه السلام (ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك حكما به الجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به من حكمتنا و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك).

و عليه فاللام في المجمع عليه لام العهد و إشارة إلى الخبر المجمع عليه، فلا يشمل غير الخبر، وإلغاء الخصوصية مع احتمال دخالة الرواية لا مجال له.

و ثانيا: إنه لو سلمنا عموم التعليل و عدم اختصاصه بالخبر فهو لا يدل على حجية الشهرة الفتوائية الظنية، بل تدل على حجية الشهرة الفتوائية التي تكشف عن رأى المعصوم كشفا قطعيا لشذوذ المخالف بحيث لا يضر بالإجماع؛ لعدم اعتناء العقلاء به كما أن اشتهاار الرواية بين الاصحاب بحيث يكون الطرف المقابل شاذا معرضا عنهم يكشف عن صدوره عن المعصوم كشفا قطعيا، وهذا هو المناسب لنفى الريب حقيقة.

ثم لا يخفى عليك أنه لو تم الاستدلال بالرواية على التعبد بالشهرة الظنية الاصطلاحية لما دلت الرواية على حجية الشهرة الفتوائية بالذات و لو لم تكن طريقا إلى رأى المعصوم، بل غايتها هو كون الشهرة كالخبر في حجية الظن برأى المعصوم، و عليه فالشهرة الحاصلة من آراء المتأخرين لا حجية لها؛ لعدم كونها كاشفة عن رأى المعصوم فضلا عن شهرة متأخر المتأخرين، قال في تحريرات في الاصول: إن مصب التعليل في مورد تكون الشهرة -سواء كانت روائية او فتوائية- و الإجماع كاشفين عن أمر مفروغ منه صادر عنهم عليهم السلام؛ لقول عمر بن حنظلة (و كلاهما اختلفا في حديثكم الحديث) فان المعلوم منه هو الارجاع الى الشهرة لأنها الطريق، وهكذا الإجماع، فما هو الإجماع القابل لأن يكون طريقا يكون حجة، وهكذا الشهرة، وعندئذ ينحصر بالشهرة القديمة، و لا يشمل الشهرة الحديثة الحادثة بين المتأخرين فلا، فلاحظ. (1) فتحصل أنه لا دليل على حجية الشهرة الفتوائية الظنية هذا تمام الكلام في الوجه الأول.

ص: 152

## الوجه الثانى: أنه يظهر من بعض الكلمات أن أدلة حجية خبر الواحد تدل على حجية الشهرة

أنه يظهر من بعض الكلمات أن أدلة حجية خبر الواحد تدل على حجية الشهرة المصطلحة الظنية بمفهوم الموافقة؛ لأنه ربّما يحصل منها الظن الأقوى من الحاصل من خبر العادل.

ويمكن الجواب عنه- كما أشار إليه شيخنا الأعظم قدّس سرّه- بأنّ هذا خيال ضعيف تخيله بعض فى رسائله، ووقع نظيره من الشهيد الثانى فى المسالك حيث وجّه حجية الشيعان الظنى بكون الظن الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهادة العدلين.

ووجه الضعف: أن الأولوية الظنية أوهن بمراتب من الشهرة، فكيف يتمسك بها فى حجيتها؟! مع أن الأولوية ممنوعة رأساً للظن بل العلم بأنّ المناط و العلة فى حجية الأصل (خبر الواحد) ليس مجرد إفادة الظن؛

وأضعف من ذلك تسمية هذه الأولوية فى كلام ذلك البعض مفهوم الموافقة، مع أنه ما كان استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظى الدال على حكم الأصل مثل قوله تعالى «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» (1)

مقصوده قدّس سرّه من قوله (بل العلم بأنّ المناط و العلة فى حجية خبر الواحد ليس مجرد إفادة الظن): أنّ المناط لو كان هو ذلك لزم حجية رأى فقيهه لقيه آخر فيما إذا حصل له منه الظن، مع أنه ليس بحجية قطعاً، فيعلم منه أن مجرد إفادة الظن ليس هو المناط.

ولعل ملاك حجية الخبر- كما أفاد السيد المحقق الخوئى قدّس سرّه- هو كونه غالب الإصابة باعتبار كونه إخباراً عن حسّ، واحتمال الخطأ فى الحسّ بعيد، بخلاف الإخبار عن حدس كما فى الفتوى؛ فإنّ احتمال الخطأ فى الحدس غير بعيد، ويحتمل أيضاً دخل خصوصية اخرى فى ملاك حجية الخبر، ومجرد احتمال ذلك كاف فى منع الأولوية المذكورة؛ لأنّ الحكم بالأولوية يحتاج إلى القطع بالملاك و كل ما له دخل فيه. (2)

ص: 153

1- 1) فرائد الاصول: 65.

2- 2) مصباح الاصول 144: 2-145.

فتحصل: أنه لا دليل على حجّية الشهرة الفتوائية من حيث إفادتها الظنّ برأى المعصوم عليه السّلام، فلا تقاس بالخبر. نعم لو حصل من الشهرة كشف قطعي بالنسبة إلى رأى المعصوم فلا إشكال في حجّيته لأنّ القطع حجة كما لا يخفى و مما ذكرنا يظهر حكم نقل الشهرة فإن كانت قطعية يترتب عليه ما يترتب على نقل الاجماع وإن كانت الظنيّة فلا اعتبار له لعدم حجّية الشهرة الظنية فتحصل أنّ الشهرة الظنية لا حجّية لها سواء كانت محصلة او منقولة.

و الكلام فيها يقع فى جهات:

الجهة الأولى:

فى أن الشهرة على أقسام:

الأول: الشهرة الروائية وهى بمعنى كثرة نقلها و يقابلها الشذوذ و الندرة و الشهرة بهذا المعنى تكون من المرجحات عند تعارض الأخبار.

الثانى: الشهرة العملية وهى بمعنى العمل بالرواية و هو يوجب الوثوق بصدور الرواية إن كان فيها ضعف و فى قبالها إعراض المشهور عن الرواية فإنه يكشف عن الخلل فيها بحيث يوهن سندها و إن كان صحيحا.

الثالث: الشهرة الفتوائية و معناها هو اشتهار الفتوى بحكم من الأحكام الشرعية بين معظم الفقهاء سواء يعرف فى قبالها فتوى الخلاف أو لم يعرف و ربما تستعمل الشهرة الفتوائية على اتفاق جماعة من المعروفين من العلماء.

ثم مورد البحث هو القسم الثالث لا- الأول و الثانى فإن البحث عن الأول مناسب لباب تعارض الأخبار و البحث عن الثانى سيأتى فى البحث عن حجّة خبر الواحد إن شاء الله تعالى.

الجهة الثانية أن الشهرة الفتوائية إما ملحوظة بما هى تكون كاشفة كاشفا قطعيا عن النصّ أو رأى المعصوم عليه السلام و إما ملحوظة بما هى تفيد الظنّ برأى المعصوم عليه السلام كالخبر الواحد.

الجهة الثالثة فى الاستدلال على حجّة الشهرة الفتوائية الكاشفة كاشفا قطعيا عن النصّ و لا إشكال فى حجّيتها من ناحية كونها مصداقا للقطع كسائر موارد القطع و يتحقّق ذلك فى فتوى العلماء بشىء من دون استناد إلى دليل و يكون فتواهم مخالفا للقاعدة و لكنّه ليس بكثير هذا مضافا إلى النصّ المكشوف و إن تمّ عند المشهور إلاّ أنّه لم يحزّ تماميته عندنا.

نعم إذا اشتهر الفتوى بين القدماء و اتّصل إلى زمان المعصوم كالأجماع المتصل كشف ذلك عن تقرير المعصوم عليه السلام و هو حجة و لا- فرق فيه بين أن يكون المسألة من الاصول المتلقاة أو غيرها اللهم إلا أن يقال: لا يحرز التقرير إلا في الاصول المتلقاة فإن المسألة إذا كانت من المسائل التفريعية و أخطأ الأصحاب في فهمها من الاصول المتلقاة لا يجب إرشادهم مع بيان الاصول المتلقاة فتأمل.

نعم لو كان الاشتهار بالنسبة إلى المسائل الأصلية المأثورة و اتّصل الاشتهار إلى زمان المعصوم عليه السلام كان وزان المتون المأثورة و زان الأخبار للعلم بصدورها عن المعصوم عليه السلام و ترجع الشهرة الفتوائية حينئذ إلى الشهرة العملية بالنسبة إلى الأخبار كما لا يخفى.

الجهة الرابعة في الاستدلال على الشهرة الفتوائية بما هي تقييد الظنّ بالخبر الواحد المفيد للظنّ.

قد استدلل لذلك بوجوه:

الوجه الأول: قوله عليه السلام في مرفوعة زرارة في حكم الخبرين المتعارضين: «يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ التادر».

وقوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة بعد فرض اختلاف الحكمين لروايتهما حديثين مختلفين و كون راويهما عدلين مرضيين: «ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكما و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لا- ريب فيه قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤخذ به».

بدعوى أنّ الاحتمالات في قوله عليه السلام المجمع عليه بالنظر البدوي أربعة المتفق عليه عند الجميع أو المشهور بين الأصحاب في قبال الشاذ التادر و على الوجهين في الرواية أو الفتوى فهذه أربعة.



والاتفاق فى الرواية باطل قطعاً لعدم وقوعه فى الخارج إذ ليس لنا رواية رواها جميع أصحاب الأصول و الجوامع.

والاتفاق فى الفتوى لا- يساعد مع التعليل بكون المجمع عليه لا ريب فيه فإنّ المستفاد منه وجود الرّيب فى مقابله و لو كان الفتوى ممّا اتفق عليه الكلّ بلا استثناء كان القول بخلافه واضح البطلان لا ممّا فيه ريب.

و الشهرة فى الرواية ليست بمراد لوضوح أنّ مقتضى إطلاق الخبر هو لزوم الأخذ بالرواية التى رواها أكثر الأصحاب. وإن أعرضوا عنه و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به كيف و الرواية على هذا تصير ممّا فيه كل الريب فكيف يحكم بكونها ممّا لا ريب فيه.

فانحصر الأمر فى أن يكون المراد الشهرة الفتوائية بأن يكون مفاد الخبر مشهوراً بين الأصحاب إفتاء.

لا يقال: حمل الشهرة فى الحديث على الشهرة الفتوائية مخالفاً لغرض الراوى كليهما مشهورين لعدم تصوّر الشهرة الفتوائية فى طرفى المسألة لأننا نقول ليس المقصود بالشهرة فى الحديث الشهرة بالمعنى الاصطلاحى أعنى ذهاب الأكثر إلى طرف بل يراد بها معناها اللغوى أى الوضوح فالمشهور هو الواضح المعروف فى قبال الشاذ الذى ينكر و هذا المعنى يتصوّر فى طرفى المسألة كما إذا فرض كون كليهما ظاهرين بين الأصحاب و لو فرض كون أحدهما أكثر من الآخر إذا لم يبلغ الآخر إلى حدّ السّدوذ و التدرّة.

يرد على ذلك أنّ المستفاد من الحديثين أنّ الشهرة الفتوائية مرجّحة للرواية الواجدة لشرائط الحجّية مع قطع النظر عن المعارض و هذا أجنبى عمّا نحن بصددّه و هو حجّية الشهرة بنفسها.

إلّا أن يقال: بإلغاء الخصوصية بأن يدعى لا خصوصية لوجود رواية تكون موافقة للشهرة كما لا خصوصية لوجود رواية يخالف مضمونها لها و هو كما ترى لإمكان منع إلغاء الخصوصية لاحتمال خصوصية الرواية الموافقة لمضمون الشهرة فى حجّيتها.

و عليه فلا دليل على حجّية الشهرة الفتوائية بما هي مفيدة للظنّ لاحتمال كون الحجّة أمرا مركّبا من الرواية و الشهرة.

و دعوى أنّ التعليل بقوله عليه السّلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» يغنينا عن إلغاء الخصوصية فإنّ المراد من المجمع عليه في الموضوعين هو المشهور بقريئة إطلاق المشهور عليه في قوله عليه السّلام و يترك الشاذّ الذي ليس بمشهور و عليه فقوله عليه السّلام فإنّ المجمع عليه الخ يدلّ على أنّ المشهور مطلقا ممّا يجب العمل به و إن كان مورد التعليل مورد الترجيح بين الخبرين لأنّ العبرة لعموم الموارد لا بخصوصية المورد.

مندفعة بأنّ المراد من الموصول في المرفوعة هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور و هكذا المجمع عليه يراد به الخبر المجمع عليه فلا تشمل الروايتان للشهرة الفتوائية بما هي تفيد الظنّ كالخبر و إلغاء الخصوصية مع احتمال دخالة الرواية لا مجال له.

ثمّ لو سلّمنا تمامية دلالة الروايتين على حجّية الشهرة الفتوائية.

فلا تدلّان إلاّ على حجّية الشهرة الفتوائية من جهة كشفها عن رأى المعصوم عليه السّلام فحينئذ تكون الشهرة كالخبر في حجّيته بالنسبة إلى إفادة الظنّ برأى المعصوم عليه السّلام و لذا لا تكون الشهرة بين المتأخّرين حجّة لعدم كونها كاشفة عن رأى المعصوم فضلا عن شهرة متأخّر المتأخّرين بل غايته هو الكشف عن النصّ و قد مرّ مرارا أنّ النصّ و إن كان تماما عندهم و لكن من الممكن أن لا يكون كذلك عندنا.

الوجه الثّاني: هو أدلّة حجّية خبر الواحد فإنّها تدلّ بالفحوى على حجّية الشهرة الظنية بمفهوم الموافقة لأنّ الظنّ الحاصل من الشهرة ربّما يكون أقوى من الظنّ الحاصل من خبر العادل.

و اجيب عنه أنّ الأوليّة الظنية أو هن بمراتب من الشهرة فكيف يتمسّك بها في حجّيتها مع أنّ الأوليّة ممنوعة رأسا للظنّ بل العلم بأنّ المناط في حجّية الخبر الواحد ليس مجرد إفادة

الظنّ وإلّا لزم القول بحجّية كلّ ظنّ مساو للخبر أو أقوى منه و هو كما ترى.

على أنّ تسمية الأولوية الظنيّة بمفهوم الموافقة لا تساعد الاصطلاح.

و ملاك حجّية الخبر هو كونه غالب الإصابة باعتبار كونه إخبار عن حسّ و احتمال الخطأ في الحسّ بعيد بخلاف الإخبار عن حدس كما في الفتوى فإنّ احتمال الخطأ فيه غير بعيد و يحتمل أيضا دخل شيء آخر في ملاك حجّية الخبر و مجرد الاحتمال فضلا عن الظنّ يكفي في منع الأولوية المذكورة. فتحصل أنّه لا دليل على حجّية الشهرة الفتوائية الظنيّة و لا مجال لإلحاق الظنّ الحاصل منها بالظنّ الحاصل من الخبر.

ثمّ إنّ حكم نقل الشهرة الظنيّة إذا كان عن حسّ لا يزيد على الشهرة المحصّلة الظنيّة فإذا عرفت عدم حجّية الشهرة المحصّلة الظنيّة فالشهرة المنقولة أيضا كذلك و بالجملة لا تكون الشهرة الظنيّة حجة سواء كانت منقولة أو محصّلة و أمّا حكم الشهرة القطعية فقد مرّ مفصّلا في الجهة الثّانية و حكم نقلها كحكم نقل الاجماع فلا تغفل.

## إشارة

و الكلام فيه يقع فى مقامات:

## المقام الأول: العرف على قسمين: العرف العامّ و العرف الخاصّ

فى أنّ العرف على قسمين: العرف العامّ و العرف الخاصّ، و الأول هو الذى لا يختص بقوم و جمع خاص بل يعمّ جميع الأقسام و الملل، و الثانى هو عرف جمع خاصّ كعرف الأطباء أو عرف الاقتصاديين أو عرف الأصوليين.

فإذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الشارع جعل موضوعات أحكامه على طبق ما يفهمه العرف العامّ، و لا يكون العرف الخاصّ مخاطباً بالخصوص فى أحكامه؛ و لذا يشكل الاكتفاء بصدق الموضوعات عند عرف خاصّ مع عدم وضوح صدقه عند عموم الناس، كالموت فإنّه يصدق عند الأطباء بعروض الموت السريرى أو الدماغى، و لا يصدق عند الناس إلاّ بوقفة القلب و لو مع اطلاعهم على صدقه عند الأطباء، فلا يترتب أحكام الموت بصدقه عند الأطباء، كما لا يخفى.

نعم لو كان صدقه عند قوم خاصّ موجبا لاطلاع عموم الناس عليه و صدقه عندهم أيضا كفى ذلك فى تحقق الموضوع، و لعلّ منه إخبار بعض الأخصائيين عن وجود الفلاس فى بعض أنواع الحيتان، فإذا أخبر بعض المتخصصين عن وجود الفلاس فيه بحيث لو نظر الناس إلى موضع الفلاس رأوه فيه و صدقوه كفى ذلك فى ترتب أحكام ذات الفلاس، فلا تغفل.

## المقام الثانى: لا إشكال فى ثبوت مرجعية العرف العامّ فى ناحية الموضوعات

أنّه لا إشكال فى ثبوت مرجعية العرف العامّ فى ناحية الموضوعات و الدلالات و الاستظهارات و البناءات و الاعتباريات، و هى كثيرة.

منها: تشخيص حدود المفاهيم و منها: تطبيق المفاهيم على المصاديق.

و منها تعيين بقاء الموضوعات بعد تغيير أحوالها و عدمه، فإذا حكم ببقائها جرى استصحاب بقاء حكمها، و إن لم يبق الموضوع الدليلى كما قرّر فى محله.

و منها: تصديق الدلالات بأنواعها من المطابقيّة و التضمينيّة و الالتزاميّة و المفهوميّة و المنطوقيّة.

و منها: تعيين نوع الجمع بين الأدلة من التخصيص أو التقييد أو الحكومة أو الورود.

و منها: الحكم بوجود الاعتباريات كاعتبار النصف و الربع و نحوهما من الكسور التسعة من دون تعيين في الجسم الخارجى مع أنّه متشخص و متعين بجميع أجزائه.

و منها: تعيين موضوع الحكم بإدراج شىء، كالملاقة في مثل «النجس ينجس الشىء» و المماساة في مثل «السكين يقطع اليد» و الإشراق في مثل «الشمس تنضج الاثمار».

و منها: إلغاء الخصوصيّة في مثل رجل شك في كذا و كذا؛ فإنّ العرف يحكم بعدم مدخلية الرجوليّة.

و منها: تعيين موارد انطباق العناوين الثانويّة و بيان تقديمها.

و منها: تعيين نوع القضية من أنّها خارجيّة أو حقيقيّة، فربّما يفهم العرف بالقرائن الموجودة في نفس الكلام أنّ الحكم سلطانى لا يدوم كالنهى عن ذبح الحمار و نحوه للأكل، و إن كان مقتضى الأصل في القضايا هي كونها حقيقيّة.

و منها: البناءات العمليّة العقلانيّة، كرجوع الجاهل إلى العالم، و الاعتماد على قول الثقات، و غير ذلك من الموارد.

### **المقام الثالث: العرف العامّ مرجع في الموارد المذكورة و نحوها**

أنّ العرف العامّ مرجع في الموارد المذكورة و نحوها فيما إذا حكم العرف بالعلم و اليقين دون الظن و التخمين فضلا عن كونه ناشئا عن المسامحة، بل يختص حكم العرف غالبا بالمرتكزات الثابتة عندهم كما لا يخفى.

### **المقام الرابع: يجوز تخطئة الشارع للعرف فيما يحكم به أو فيما يبنى عليه**

أنّه يجوز تخطئة الشارع للعرف فيما يحكم به أو فيما يبنى عليه، و كم له من نظير، كالنهى عن المعاملات الربويّة، و اللعب بالملاهي، و شرب المسكر و غيرها من الامور.

و لا إشكال فيه؛ لأنّ النهى الشرعى يكشف عن خطأ العرف فى تشخيصه فى الموارد المنهية. هذا مضافا إلى أنّ بناءات العرف لا حجّية لها إلاّ بامضاء الشارع أو تقريره و مع النهى لا إمضاء و لا تقرير نعم لزم أن تكون التخطئة صريحة بحيث لا يبقى عذر للعرف كعدم الالتفات.

### المقام الخامس: هل يجوز للعرف أن يلاحظ الملاكات و المناطق الظنية لكشف الأحكام

أنّه هل يجوز للعرف أن يلاحظ الملاكات و المناطق الظنية لكشف الأحكام الشرعيّة حسبما تقتضيه تلك الملاكات أو لا يجوز؟ و الظاهر من عبارات أهل السنّة الذين ذهبوا إلى جواز القياس و الأخذ بالاستحسان هو الأوّل.

قال ابن عابدين: و اعلم أنّ اعتبار العادة و العرف رجع إليه فى مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلا... إلى أن قال: و فى شرح الاشباه للبيروى قال فى المشرع الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعى و فى المبسوط الثابت بالعرف كالثابت بالتّص، (1) انتهى.

و كيف كان فقد استدلّوا لذلك بوجوه:

منها: قوله عزّ و جلّ: خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (2)

وفيه: أنّ الآية الكريمة ليست فى مقام بيان حجّية العرف فى آرائه و أحكامه حتى تكون دليلا على حجّية العرف، بل المراد من العرف هو المعروف، و الله تعالى أمر نبيه صلّى الله عليه و آله بالأمر بالمعروف، و هو مطالبة الناس للإتيان بالمعروف الذى يعرفه عموم العقلاء و الشارع من الأفعال الجميلة و الأخلاق الحميدة، كسائر الآيات الدالّة على وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، كما يشهد لذلك سياق الآية الكريمة؛ فإنّه تعالى أمر فى صدرها بالعفو عما فعله الجاهلون و أمر فى ذيلها بالإعراض عن الجاهلين، فالمناسب بهم هو الأمر بالمعروف لا بيان حجّية العرف فى تشخيص الأحكام و غيرها، قال فى الكشف: و العرف المعروف و الجميل من الأفعال.

ص: 162

1-1 (1) مجموعة رسائل ابن عابدين: 132.

2-2 (2) الاعراف 199/.

وقال في زبدة البيان: الآية تدلّ على رجحان حسن الخلق من العفو مما يستحقه الإنسان في ذمّة الغير من الحقوق وغيره واستعمال اللين و  
الملاءمة في المعاملات و الأمر بالمعروف و الإعراض عن الجهّال و عدم مؤاخذتهم بما فعلوا بالنسبة إلى الإنسان، و يؤيّده و إذا خاطبَهُمُ  
الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا (1)

لا يقال: إنّ شمول المعروف لما عرفه العرف و الأمر به يكفى في حجّية العرف.

لأننا نقول: إنّ الآية ليست في مقام بيان موارد حجّية العرف حتى يؤخذ باطلاقها، بل تكون في مقام بيان وجوب الأمر بالمعروف الثابت من  
العقل و الشرع، و المعروف كالارتكازيات و المستقلات العقلية و إن كان ثابتا، و لكن ذلك لا يستلزم كون ما عرفه العرف و لو من القياسات  
معروفا، فتدبر جيّدا.

و منها: ما روى عن رسول الله صلّى الله عليه و آله: ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن. (2)

وفيه: -مضافا إلى ضعف السند- أنّه أجنبي عن المقام؛ فإنّ البحث في مرجعية العرف بما هو عرف من دون اختصاص بالمسلمين، و إنّما هو  
سيرة المسلمين، و هي كاشفة عن تقرير المعصوم، و لا تكون للنصوص، كما لا يخفى.

و منها: ما حكى عن «بدران» من أنّ الشارع قرّر كثيرا من العادات العربية و سكت عنها و لم يردعها، و بنى مسائل الديات و القسامة على  
العرف و أقرّها، و ليست هذه العادات إلاّ العرف، فيعلم من إقرارها أنّه صلّى الله عليه و آله أقرّهم على العرف و جعله مرجعا و دليلا كسائر  
الأدلة. (3)

وفيه: ما لا يخفى؛ فإنّه خلط بين إقرارهم على العرف بما هو عرف، و بين إقرار حكم من أحكام العرف لموافقته مع الأحكام الإسلامية المبنية  
على المصالح و المفاسد. فما أقرّه النبي صلّى الله عليه و آله هو الثاني دون الأوّل، و بينهما بون بعيد. و بعبارة أخرى: تصديق العرف بنحو

ص: 163

1-1) زبدة البيان: 556-557.

2-2) مجموعة رسائل ابن عابدين: 113.

3-3) اجوبة المسائل المبنائية: 167.

الموجبة الجزئية لا يستلزم تصديقه بنحو الموجبة الكلية، والكلام في حجية العرف بنحو الموجبة الكلية. نعم لو قلنا بنحو السالبة الكلية: أنّ العرف لا يصح حكمه في مورد كان إقرار النبي صلى الله عليه وآله في مورد من الموارد منافيا لذلك.

وبالجملة فالتحقيق أنّ العرف لا يقدر على تعيين الأحكام الشرعية بملاحظة المناطات والملاكات الظنيّة؛ لعدم احاطته بذلك بل النصوص الكثيرة تمنع وتحذر حذرا شديدا ان يقرب الانسان نحو القياس و الأخذ بالملاكات الظنيّة، وهي على طوائف:

منها موثقة الريان بن الصلت عن علي بن موسى الرضا عن ابيه عن آباءه عن امير المؤمنين عليه السلام قال: قال رسول صلى الله عليه وآله قال الله جلّ جلاله... و ما على ديني من استعمل القياس في ديني. (1)

ومنها موثقة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: جعلت فداك أنّ اناسا من أصحابك قد لقوا آباءك (2) و جدّك، وقد سمعوا منهما الحديث، وقد يرد عليهما الشيء ليس عندهم فيه شيء وعندهم ما يشبهه فيقيسوا على أحسنه قال فقال ما لكم والقياس، إنّما هلك من هلك بالقياس. قال: قلت أصلحك الله ولم ذاك؟ قال: لأنّه ليس من شيء إلاّ وقد جرى به كتاب وسنة، وإنّما ذاك شيء إليكم إذا ورد عليكم أن تقولوا. قال: فقال: إنّّه ليس من شيء إلاّ وقد جرى به كتاب وسنة، ثم قال: إنّ الله قد جعل لكل شيء حدا، ولمن تعدّى الحدّ حدّا (3)

ومنها موثقة محمّد بن حكيم قال: قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام: جعلت فداك فقهنّا في الدين وأغنانا الله بكم عن الناس حتى أنّ الجماعة منّا لتكون في المجلس ما يسأل رجل صاحب (الأو-خ) تحضره المسألة ويحضرها جوابها فيما منّ الله علينا بكم، فربّما ورد علينا الشيء لم يأتنا فيه عنك ولا عن آباءك (عنه-خ) شيء فنظرنا إلى أحسن ما

ص: 164

1-1 (1) جامع الاحاديث 1: الباب 7 من ابواب المقدمات، ح 5.

2-2 (2) و لعله: اباك.

3-3 (3) جامع الاحاديث 1: الباب 7، من ابواب المقدمات، ح 16.



يحضرنا و أوفق الأشياء لما جاءنا عنكم فنأخذ به؟ فقال: هيهات هيهات في ذلك، والله هلك من هلك يا ابن حكيم. قال: ثم قال: لعن الله أبا حنيفة كان يقول: قال علي و قلت. قال:

محمد بن حكيم لهشام بن الحكم: والله ما أردت إلا أن يرخص لي في القياس. (1)

و منها وثيقة زرارة بن أعين قال: قال لي أبو جعفر محمد بن علي عليه السلام: يا زرارة إياك و أصحاب القياس في الدين، فانهم تركوا علم ما و كَلُوا به و تكَلَّفُوا ما قد كفوه، يتأولون الأخبار و يكذبون على الله عزّ و جلّ، و كأني بالرجل منهم ينادى من بين يديه قد تاهوا و تحيروا في الأرض و الدين. (2)

و منها خبر الثمالي قال: قال علي بن الحسين عليهم السلام: إن دين الله عزّ و جلّ لا يصاب بالعقول الناقصة و الآراء الباطلة و المقاييس الفاسدة، و لا يصاب إلا بالتسليم، فمن سلّم لنا سلم و من اقتدى بنا هدى، و من كان يعمل بالقياس و الرأي هلك، و من وجد في نفسه شيئا مما نقوله أو نقضى به حرجا كفر بالذي أنزل السبع المثاني، و القرآن العظيم و هو لا يعلم. (3)

و منها صحيحة أبان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن السنة لا تقاس، أ لا ترى أنّ المرأة تقضى صومها و لا تقضى صلاتها، يا أبان إنّ السنة إذا قيست محق الدين. (4)

إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة.

فتحصّل: أنّه لا دليل على مرجعية العرف في الأحكام الشرعية من جهة كشفها عن الملاكات و المناطات الظنيّة، بل المستفاد من النصوص كما عرفت هو ممنوعيّة إعمال نظرهم في هذا المضمّار معلّلا بأنّهم قاصرون عن فهم المصالح و المفسدات الواقعية الباعثة نحو الأحكام الشرعية؛ ولذا صرح الشارع في غير مورد بأنّ الأحكام كلها مبنيّة في الكتاب و السنة و تبقى إلى يوم القيامة بمثل قوله صلّى الله عليه و آله: حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة، و حرامه حرام إلى يوم القيامة.

ص: 165

1-1) جامع الاحاديث 1:274 الباب 7، من ابواب المقدمات، ح 20.

2-2) جامع الاحاديث 1:276، الباب 7، من ابواب المقدمات، ح 28.

3-3) جامع الاحاديث 1:276، الباب 7، من ابواب المقدمات، ح 29.

4-4) جامع الاحاديث 1: الباب 7 من ابواب المقدمات، ح 4.

وعليه فدعوى أنّ الأحكام تتغيّر بحسب تغيّر الأعصار و الأزمنة و المرجع في ذلك هو العرف العامّ، دعوى سخيّفة جدّاً و مخالفة لضرورة المذهب لو أريد بذلك استقلال العرف في كشف الأحكام من الملاكات و المناطق الظنيّة.

و الأسخف من ذلك هو دعوى أنّ الأحكام في بقائها تحتاج إلى مقبوليّة العرف العام و لو من جهة كونها غير موافقة لتمايلاتهم و أهوائهم، و تحرز المقبولية بآراء الوكلاء في المجالس أو آراء الموكلين، مع أنّ بقاء الأحكام لا يشترط بالمقبولية العرفية أصلاً و أبداً. نعم تحتاج الأحكام في الإجراء إلى مساعدة العرف العامّ و يجب عليهم المساعدة، و الإهمال في ذلك يوجب العقاب و العذب الأليم.

و لا ينافي ما ذكر سقط بعض الأحكام عن الفعلية بعروض العناوين الثانويّة؛ فإنّ الأحكام الثانويّة شرعيّة أيضاً، و لا دخالة للعرف فيها إلّا من ناحية صدق العناوين الثانوية.

و هكذا لا ينافيه حصول التغيرات في ناحية بعض مصاديق الموضوعات؛ فإنّ المتغيّر في أمثال ذلك هو نفس بعض المصاديق و الحكم ثابت على موضوعه، مثلاً إذا تحققت العادة بالمراهنة في اللعب بشيء كان اللعب بالشيء المذكور مصداقاً للقمار، و يترتب عليه حكم القمار، فإذا انتفت عادة المراهنة عن اللعب المذكور خرج اللعب المذكور عن مصداق القمار، فالمتغيّر هو اللعب المذكور، و أمّا القمار و حكمه فهما ثابتان و لا يعرضهما تغيير أصلاً.

و هكذا لا يرتبط بمرجعيّة العرف ولاية الأئمة المعصومين عليهم السّلام و المنصوبين من قبلهم على تغيير الأحكام مؤقتاً كرفع الوجوب أو ايجاب ما لم يجب إذا اقتضت المصلحة ذلك كما في الأحكام السلطانية كرفع وجوب الخمس أو ايجاب أداء شيء زائد على موارد الزكاة و غير ذلك؛ فإنّ ذلك يختص شرعاً بالإمام المعصوم عليه السّلام و من نصبه بالنصب الخاصّ أو العامّ فلا تغفل.

4-العرف

و الكلام فيه يقع فى مقامات:

المقام الأول:

فى أن العرف على قسمين العرف العام و العرف الخاص و الأول هو الذى لا يختص بقوم و جمع خاص بل يعم جميع الأقوام و الملل.

و الثانى: هو عرف جمع خاص كعرف الأطباء أو عرف الأصوليين و نحوهم و الشارع جعل موضوعات أحكامه على طبق ما يفهمه العرف العام و لا يكون العرف الخاص مخاطبا له بالخصوص فى أحكامه.

ولذا يشكل الاكتفاء بصدق الموضوعات عند عرف خاص مع عدم ثبوت صدقه عند عرف العام نعم لو كان صدقه عند عرف خاص موجبا لإمكان اطلاع عموم الناس عليه و صدقه عندهم كفى ذلك فى رفع الإشكال.

المقام الثانى:

أنه لا إشكال فى ثبوت مرجعية العرف فى ناحية الموضوعات و الدلالات و الاستظهارات و البناءات و الاعتبارات و هى كثيرة.

منها تشخيص حدود المفاهيم و المعانى.

و منها تطبيق المفاهيم على المصاديق.

و منها تعيين بقاء الموضوعات بعد تغيير أحوالها و عدمه.

و منها تصديق الدلالات بأنواعها من المطابقة و التضمنية و الالتزامية و المفهومية و المنطوقية.

و منها تعيين نوع الجمع بين الأدلة من التخصيص أو التقييد أو الحكومة أو الورد.

و منها الحكم بوجود الاعتبار كاعتبار النصف و الربع و نحوهما من الكسور التسعة من دون تشخص خارجى لها مع أن الجسم الخارجى متشخص و متعين بجميع أجزائه.

ص:167

و منها تعيين موضوع الحكم بإدراج شيء كالملاقة في مثل «النجس ينجس الشيء» و كالمماسّة في مثل «السكين يقطع اليد».

و منها إلغاء الخصوصية في مثل رجل شكّ في كذا و كذا فإنّ العرف يحكم في مثله بعدم مدخليّة الرجوليّة.

و منها تعيين موارد انطباق العناوين الثنويّة.

و منها تعيين نوع القصيّة من الخارجيّة أو الحقيقيّة.

و منها البناءات العمليّة العقلانيّة كرجوع الجاهل إلى العالم و غير ذلك من الموارد.

المقام الثالث:

أنّ العرف مرجع في الموارد المذكورة و نحوها فيما إذا حكم بالعلم و اليقين دون الظنّ و التخمين و المسامحة.

المقام الرابع:

أنّه يجوز للشارع تخطئة العرف فيما حكم أو بنى عليه و كم له من نظير كالنهى عن المعاملات الربويّة و مالية المسكرات و غير ذلك و لا إشكال فيه لأنّ النهى الشرعي يكشف عن خطأ العرف في تشخيصه نعم يلزم أن يكون التخطئة صريحة حتّى يتوجّه إليها العرف عند كون ما عليه العرف ارتكازيا.

المقام الخامس:

أنّه هل يجوز للعرف أن يلاحظ الملاكات و المناطات الظنيّة لكشف الأحكام الشرعيّة حسبما تقتضيه تلك الملاكات أو لا يجوز و الظاهر من أهل التسنن هو الأوّل و استدّلوا له لوجه:

منها: قوله تعالى: خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (1) بدعوى أنّ الأمر باتّباع العرف يفيد حجّيته.

و فيه أنّ الآية الكريمة ليست في مقام بيان حجّية العرف في آرائه و أحكامه حتّى تكون دليلا على حجّية العرف بل سياق الآية باعتبار قبلها و بعدها يشهد بأنّ المراد من العرف هو

ص: 168

المعروف من الأفعال الجميلة و الأخلاق الحميدة و عليه فتكون هذه الآية كسائر الآيات الدالة على وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر فى الأمر بالمعروف و قد أمر سبحانه و تعالى فى صدر الآية بالعفو عمّا فعله الجاهلون و أمر فى ذيلها بالإعراض عن الجاهلين.

و لذلك قال فى زبدة البيان الآية تدلّ على رجحان حسن الخلق ممّا يستحقّه الإنسان فى ذمّة الغير من الحقوق و غيره و استعمال اللين و الملاءمة فى المعاملات و الأمر بالمعروف و الإعراض عن الجهّال. (1)

و منها النبوىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن. (2)

و فيه مضافا إلى ضعف السند أنّه أجنبي عن المقام فإنّ البحث فى مرجعية العرف لا حجّية سيرة المسلمين.

و منها أنّ الشارح قرّر كثيرا من العادات العربيّة و سكت عنها و لم يردعها و بنى مسائل الديات و القسامة على العرف و أقربها و ليست هذه العادات إلّا العرف فيعلم من إقرارها فى تلك الموارد أنّه أقرّهم على العرف و جعله مرجعا و دليلا كسائر الأدلّة. (3)

و فيه ما لا يخفى فإنّه خلط بين إقرارهم على العرف بما هو عرف و بين إقرار حكم من أحكام العرف لموافقته مع الأحكام الإسلاميّة المبنية على المصالح و المفسد الواقعيّة فالثابت هو الثّانى لا الأوّل و بينهما بون بعيد.

و بعبارة اخرى تصديق العرف بنحو الموجبة الجزئية لا يستلزم تصديقه بنحو الموجبة الكلية و الكلام فى حجّية العرف بنحو الموجبة الكلية و الأدلّة المذكورة لا تقى بذلك و بالجملة فالتحقيق أنّ العرف لا يقدر على تعيين الأحكام الشرعيّة بملاحظة المناطات و الملاكات الظنيّة لعدم إحاطته بذلك.

هذا مضافا إلى منع النصوص القطعيّة الكثيرة عن ذلك و الأمر بالتحذّر عنه منها موثقة

ص: 169

1- 1) زبدة البيان: 556-557.

2- 2) مجموعة رسائل ابن عابدين: 113.

3- 3) أجوبة المسائل المبنائية: 167.

الريان بن الصلت عن علي بن موسى الرضا عليهما السلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله قال الله جل جلاله و ما على ديني من استعمال القياس في ديني. (1)

و منها موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما لكم و القياس إنما هلك من هلك بالقياس... الحديث. (2)

و منها صحيحة أبان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن السنة لا تقاس أ لا ترى أن المرأة تقضى صومها و لا تقضى صلاتها، يا أبان إن السنة إذا قيست محق الدين. (3) و غير ذلك من صحاح الأخبار.

فتحصّل أنه لا دليل على مرجعية العرف في الأحكام الشرعية من جهة كشفها عن الملاكات و المناطات الظنية بل المستفاد من النصوص الصحيحة هي ممنوعية أعمال النظر حول هذا لقصورهم عن الاطلاع اللازم.

و دعوى تغيير الأحكام حسب تغيير الأزمان و الأعصار و المرجع في كل زمان و عصر هو العرف العام سخيفة جدًا و مخالفة لضرورة المذهب لو أريد بذلك استقلال العرف في كشف الأحكام من الملاكات و المناطات الظنية.

و الأسخف من ذلك هو توهم أن الأحكام في بقائها تحتاج إلى مقبولية العرف العام و تحرّز المقبولية بأراء و كلائهم في المجالس المليّة مع أن بقاء الأحكام لا يشترط بشيء و إنما اللازم في إجرائها هو مساعدة العرف العام و يجب عليهم لذلك المساعدة في هذه الجهة يوجب العقاب و العذاب الأليم و حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة و الأحكام ثابتة على موضوعاتها و المتغيّر هو بعض مصاديقها.

نعم يمكن تغيير الأحكام مؤقتًا بسبب عروض العناوين الثانوية توسط الأئمة عليهم السلام و المنصوبين من قبلهم و لكنّه لا يرتبط بالعرف كما لا يخفى.

ص: 170

1-1 (1) جامع الاحاديث 1: الباب 7 من ابواب المقدمات ح 5.

2-2 (2) جامع الاحاديث 1: الباب 7 من ابواب المقدمات ح 16.

3-3 (3) جامع الاحاديث 1: الباب 7 من ابواب المقدمات ح 4.

## إشارة

السيرة القطعية من العقلاء على عمل من دون اختصاص بزمان أو مكان أو مدّة أو نحلة كالعمل بالظواهر الكلامية أو الأمارات أو أصل الصحة أو أصالة اليد أو الاكتفاء بالامثال الظني عند تعذر الامثال التفصيلي والإجمالي أو رجوع الجاهل إلى العالم وغير ذلك حجّة عقلانية.

ولكن السيرة العقلانية بنفسها ليست بحجّة شرعية لأنّ العمل لا كشف له بالنسبة إلى الواقع، والقطع بالسيرة كاشف عن وجود السيرة لا كاشفيتها عن الواقع كما لا يخفى. وعليه فحجّة السيرة شرعا تحتاج إلى دليل خارجي، وهو إمضاء الشارع ولو بعدم الردع عنها؛ فإنّه تقرير بالنسبة إلى سيرتهم، والإمضاء الشرعي يوجب حجّة السيرة العقلانية لإثبات الحكم الشرعي؛ لاكتفاء الشارع بها.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون السبب في تحقق سيرة العقلاء هو الارتكاز كارتكاز رجوع الجاهل إلى العالم أو ندره المخالفة كما في الأمانة أو تسهيل الأمر في مقام الامثال أو غير ذلك، فإذا علمنا بتحقيق السيرة العقلانية وكونها في مرأى و منظر الشارع وإمضائه إياها ولو بسكوته عن ردعها كانت السيرة المذكورة حجّة لإثبات الحكم الشرعي بلا كلام، هذا بخلاف السيرة العقلانية الحادثة فإنّها ليست بكاشفة ولا تكون مورد الإمضاء الشرعي، فلا حجّة لها لحدوثها وعدم كونها في مرأى و منظر الشارع، كما لا يخفى.

ثم إنّ السيرة القطعية العملية من العقلاء التي أمضاها الشارع حجّة بالنسبة إلى مورد عملهم، ولا يتجاوز عنه إلى غيره؛ لا اختصاص عملهم بهذا المورد، فلا وجه للتعدّي عنه إلى سائر الموارد.

نعم لو علم أن عملهم في مورد من باب المصداق والمثال فلا يختص عملهم بهذا المورد، كما لعلّه لا يبعد دعوى عدم اختصاص ملكية الجهات والعناوين عند العقلاء بالجهات والعناوين التي كانت موردا للابتلاء في تلك الأزمنة كبيت المال والمساجد وعناوين الفقراء،

بل الجهات المتداولة في زماننا هذا تكون كذلك؛ لأنّ الموارد التي كانت مورداً للابتلاء في الأزمنة السابقة لا خصوصية لها، بل الجهة بما هي جهة كانت منظورة للعقلاء و الأمور المذكورة من باب المصداق. و عليه فملكية الشركات العامة أو الخاصة مما تداولت في زماننا هذا أيضاً مورد الإمضاء و التقرير.

ثمّ إنّ السيرة العقلانية قابلة للردّ فيجوز للشارع أن يردعها لأنّها ليست كالقطع حتّى تآبى عن الردع لما عرفت من أنّها ليست بكاشفة بل هي عمل

و لكن الردع عنها لزم أن يكون بنحو التصريح حتى يوجب الثفات العقلاء بأنّ طريقتهم و سيرتهم مردودة و لذا قلنا بأنّ العموم لا يكفي في ردع السيرة لأنّهم لا يرون طريقتهم مشمولة للعموم فمثل قوله تعالى إنّ الظنّ لا يغني عن الحق شيئاً بناء على تسليم دلالتها على عدم حجّية الظنون في المسائل الفرعية لا- يكفي في ردع طريقة العقلاء على الاعتماد على خبر الثقات لأنّهم لا يرون أنفسهم ظانين حتى يشملهم العموم المذكور فتدبر جيداً.

هذا كله بالنسبة إلى السيرة العقلانية التي كانت في مرأى و منظر الشارع، و أمّا السيرة و البناءات المستحدثة فالمشهور أنّه لا دليل على حجيتها و لكن ذهب بعض الأعلام إلى أن البناءات العقلانية المستحدثة إذا فحص في الأدلّة و لم يوجد شيء يصلح للردع عنها تكون حجّة أيضاً لأنّ بناء الشارع على التقرير أو ردع البناءات لا يختص بزمان خاص كزمانه بل هو في مقام تصحيح أو ردّ البناءات في جميع الأزمنة و عليه فاللازم عليه أن يردع البناءات المستحدثة إذا لم تكن مورداً لقبوله و حيث فحصنا و لم نر شيئاً يصلح للردع كفي ذلك في تقريره إيّاها فتكون حجّة فليتأمل.

ثم لا حاجة في حجّية السيرة العقلانية إلى الإمضاء بل يكفي في الحجّية عدم الردع لأنّ العقلاء يكتفون بذلك في أحكام الموالى و العبيد و هذا أمر شائع و لم ينقل عن الشارع اعتبار الإمضاء و عدم الاكتفاء بعدم الردع و هو يشهد على أن الشارع يكتفي في الحجّية بعدم الردع، فتدبر جيداً.



## 5- السيرة القطعية العقلانية

السيرة القطعية العقلانية على عمل من دون اختصاص بزمان أو مكان أو ملة أو نحلة كالعمل بالظواهر الكلامية أو رجوع الجاهل إلى العالم حجة عقلانية و القطع بالسيرة كاشف عن وجودها ثم إن السيرة ليست بنفسها حجة شرعية ما لم ينضم إليها إمضاء الشارع و لو بعدم الردع فإن إمضاء الشارع يكشف عن تقرير الشارع بالنسبة إليها و مع تقرير الشارع يثبت الحكم الشرعي و بدون التقرير المذكور لا يفيد حكما شرعيا لأنها ليست بحجة شرعية.

و عليه فاللازم في حجبة السيرة القطعية العقلانية شرعا هو أن تكون السيرة المذكورة في مرأى و منظر الشارع حتى يتعلّق بها الإمضاء و عدم الردع.

هذا بخلاف السيرة العقلانية الحادثة فإنها لم تكن في زمان الشارع حتى يكشف عدم الردع عنها عن تقرير الشارع إياها اللهم إلا أن يقال: كما أفاد بعض الأعلام أن الشارع كان في مقام تصحيح أو ردّ جميع البناءات في مطلق الأزمنة و حينئذ إذا فحصنا و لم نجد شيئا يصلح للردع جاز الاكتفاء به في تقريره إياها فتكون حجة فتأمل.

ثم إن السيرة العقلانية قابلة لردع الشارع لأنها ليست كالقطع حتى تأبى عن الردع.

نعم لزم في الردع أن يكون صريحا حتى يتوجه العقلاء إلى خطأ ما استقر عليه بنائهم.

## إشارة

سيرة المتدينين بما هم متدينون تكشف عن كون السبب في سيرتهم هو دينهم، واحتمال أن يكون سيرتهم من عند أنفسهم لا من جهة أمر الشارع بعيد بل محال عادي، وعليه فسيرة المتشعبة بنفسها كاشفة عن الدليل الشرعي كما لا يخفى.

و الكشف المذكور عن أمر شرعي في السيرة المتشعبة هو الفارق بين السيرة المتشعبة و السيرة العقلانية، لما عرفت من أن سيرة العقلاء لا تكشف عن الدليل الشرعي إلاّ بإمضاء الشارع ولو بعدم الردع كما لا يخفى.

ثم إن سيرة المسلمين إذا كانت مستندة إلى قلة المبالاة بأمر الدين ليست من سيرة المتدينين بما هم متدينون و خارجة عن محل البحث، و إذا شككنا أن السيرة سيرة المتدينين بما هم متدينون أو سيرتهم بسبب قلة المبالاة في الدين و مسامحتهم لا تكشف عن الدليل الشرعي، و ليست بحجة.

ثم إذا تعارضت السيرة المتشعبة مع السيرة العقلانية فالأولى مقدمة على الثانية و تكشف عن ردع الشارع عن السيرة العقلانية؛ لأن السيرة العقلانية تكون حجيتها موقوفة على عدم ردع الشارع عنها، و السيرة المتشعبة الكاشفة عن رأي المعصوم و الدليل الشرعي تكفي في ردعها كما لا يخفى.

ثم إن كشف سيرة المتدينين بما هم متدينون عن الدليل الشرعي لا يختص باجتماع جميع الطوائف من المسلمين على عمل، بل لعله يكشف عنه أيضا سيرة الفرقة المحقة بما هم متدينون. و الفرق أن سيرة المسلمين تكشف عن رضا النبي صلى الله عليه و آله و سيرة الفرقة المحقة تكشف عن رضا أهل البيت عليهم السلام، و كلاهما حجتان كما لا يخفى.

و كيف كان، فاللازم في السيرة المتشعبة أن لا تكون السيرة مستندة إلى النصوص، أو الفتاوى و إلاّ فلا تكشف السيرة عن غيرهما لاحتمال استناد سيرتهم إليهما.

## 6- السيرة المشرعة

سيرة المتديّنين بما هم متديّنون تكشف عن كون السبب في سيرتهم هو دينهم و احتمال أن يكون سيرتهم من عند أنفسهم لا من جهة أمر الشّارع بعيد جدّا بل محال عادى و عليه فسيرة المشرّعة بنفسها تكشف عن الدّليل الشرعى و هذا الكشف هو الفارق بين سيرة المشرّعة و سيرة العقلاء لما عرفت من أن السّيرة العقلائيّة لا تكشف عن الدّليل الشرعى ما لم ينظم إليها إمضاء الشّارع و لو بعدم الرّدع.

و السّيرة المشرعيّة تكشف فيما إذا لم تكن مستندة إلى قلة المبالاة بأمر الدّين و لو شككنا في ذلك فضلا عن العلم به فلا تكشف عن شيء كما لا يخفى.

قال سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد و سيرة المشرّعة من أقوى أدلّة الباب و لا يتطرّق فيها احتمال الرّدع بالآيات و الأخبار و بذلك تمتاز عن سيرة العقلاء فإنّها كما ترى يحتتمل ردعها. (1)

ثمّ إنّّه إذا تعارضت السّيرة المشرعيّة مع السّيرة العقلائيّة فلا إشكال في تقديم السّيرة المشرعيّة لأنّ حجّية السّيرة العقلائيّة موقوفة على عدم الرّدع عنها و السّيرة المشرعيّة تكفى للردع عنها كما لا يخفى.

ثمّ إنّ سيرة المشرعيّة الكاشفة لا تختصّ بصورة اجتماع جميع الطوائف من المسلمين على عمل بل تكشف إذا كانت من الفرقة المحقّقة و الفرق بين صدق اجتماع الطوائف و اجتماع الفرقة المحقّقة أن فى الاولى تكشف عن إمضاء التّبيّ صلى الله عليه و آله و فى الثّانى تكشف عن إمضاء الإمام المعصوم عليه السّلام.

ثمّ إنّ السّيرة الكاشفة تكشف عن التقرير ما دام لم يستندوا إلى التّصوص أو الفتاوى و إلّا فلا تفيد إلّا نفس التّصوص أو الفتاوى.

ص: 175

### إشارة

ولا يخفى عليك أن النزاع في هذا البحث ليس إلا في حجّية الخبر الواحد الذي يكون من الظنون، والبحث عن ثبوت قول المعصوم أو فعله أو تقريره بذلك وعدمه من لوازم المسألة، وليس بنفس المسألة. والمقصود أن الخبر الواحد هل يصلح للحجّية أم لا يصلح؟ وهذا من أهم المسائل الاصولية؛ لصدق موضوعها عليه، إذ هو ما يصلح لأن يكون حجّة على الأحكام الفقهيّة الكلية.

وعليه فلا حاجة إلى إرجاع البحث إلى ثبوت السنّة المحكيّة بالخبر وعدمه، كما ذهب إليه شيخنا الأعظم قدّس سرّه؛ إذ البحث عن الحاكي أيضا هو بحث عما يصلح للحجّية. ولعل الإرجاع المذكور ناش من جعل موضوع علم الأصول هو الأدلّة الأربعة، فيبحث عن ثبوت السنّة بالخبر وعدمه. وقد مرّ في البحث عن موضوع العلم أنّه لا ملزم لجعل موضوع علم الأصول خصوص الأدلّة الأربعة. هذا مضافا إلى أن لازمه هو جعل جملة المباحث الاصولية كالبحث عن القياس والشهرة وغيرهما خارجة عن موضوع علم الأصول بحيث يكون البحث عنها استطراديا، وهو كما ترى.

وكيف ما كان يقع الكلام في جهات:

### الجهة الأولى: عدم حجّية الخبر الواحد

أن المحكى عن السيد والقاضى وابن زهرة والطبرسى وابن ادريس عدم حجّية الخبر الواحد خلافا لغيرهم حيث ذهبوا إلى حجّية الخبر الواحد.

### أدلّة المانعين

واستدلّ المانعون بوجوه:

منها: الآيات الدالة على النهى عن اتّباع غير العلم أو القول بغير علم أو الدالة على أن

الظنّ لا يغنى من الحق شيئا كقوله عزّ وجلّ: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (1) وكقوله عزّ وجلّ: قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (2) وكقوله تبارك وتعالى: إِنَّ الظنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا. (3)

وجه الاستدلال أن التبعية عن الظنّ الخبري أتباع عن غير العلم، واسناد مفاده إلى الله تعالى قول بغير علم، وبالآخرة هو ظنّ، والظنّ لا يغنى من الحق شيئا.

وفيه ما لا يخفى؛ فإن أدلّة اعتبار الخبر الواحد قطعيّة، وعليه فاتباع الخبر الواحد وإن كان الخبر مفيدا للظنّ أتباع للعلم، واسناد مفاده إلى الله تعالى إسناد قطعي الاعتبار إليه تعالى، والأدلّة القطعيّة مما تغنى وتفيد. وعليه فمع أدلّة الاعتبار لا يبقى مورد للآيات الناهية؛ لورود أدلّة الاعتبار بالنسبة إليها، كما لا يخفى.

قال في نهاية الاصول: إنّ متابعة الخبر والعمل به مع قيام الدليل القطعي على حجّيته لا تكون عملا بغير العلم بل هو متابعة للعلم، فيكون دليل الحجّية واردا على الآيات الناهية. (4)

وقال سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه: إنّ نفس الطريق وإن كان ظنيّا إلا أن ما يدل على حجّيته أمر قطعي؛ لأنّ ما يدلّ من ظواهر الآيات على حجّية الخبر الواحد حجّة قطعيّة عند الخصم كسائر الظواهر، فينسلك أتباع الخبر الواحد في عداد أتباع العلم، فيتم ميزان الورود، فتدبر. (5)

والأولى أن يقال: إنّ الآيات الناهية تدلّ على النهي عن أخذ ما لا يكون حجّة، فمع أدلّة

ص: 177

1-1 (1) الاسراء 26/.

2-2 (2) الاعراف 33/.

3-3 (3) يونس 36/.

4-4 (4) نهاية الاصول: 488.

5-5 (5) تهذيب الاصول 2: 106.

الاعتبار والحجّة للخبر الواحد لا مورد للآيات؛ فإنّ المراد من العلم هو الحجّة، قال في نهاية الاصول: والشاهد عليه قوله مخاطبا للكفار اثّونى بكتابٍ من قبل هذا أو أثاره من علمٍ إن كُنْتُمْ صادقين . (1) وقوله قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ (2) وغير ذلك من الآيات؛ فإنّ المراد من العلم فى الآيتين مدارك مأثورة واصلة إليهم من الأسلاف لا القطع، فالمراد من العلم هو الحجّة العقلانية. (3) ولقد أفاد وأجاد سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سرّه فى محكى كلامه حيث قال وعلى هذا يكون جميع ما ثبت جواز الركون إليه بهذه الأدلة (أى أدلة الاعتبار) واردا على مفاد (الآيات التى استدلل بها المانعون)

لا حاكما ولا منحصّصا. (4)

و مما ذكر يظهر ما فى مصباح الاصول حيث ذهب إلى حكومة أدلّة حجّة الخبر على الآيات المذكورة بدعوى أن مفادها جعل الخبر طريقا بتتيم الكشف، فىكون خبر الثقة علما بالتعبّد الشرعى بناء على أن المجمعول فى باب الطرق و الأمارات هى الطريقة كما هو الصحيح. (5)

و ذلك لما عرفت من أن مع أدلة الاعتبار يكون الخبر حجة، فلا مورد لما يدل على النهى عن اتباع غير الحجّة؛ وإن أبيت عن الورود أو الحكومة، فعليك بجواب شيخنا الأعظم قدس سرّه حيث قال: والجواب أمّا عن الآيات فبأنّها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصّصة بما سيجىء من الأدلة. (6)

ص: 178

1-1) الاحقاف/4.

2-2) الانعام/148.

3-3) نهاية الاصول: 488.

4-4) المحاضرات سيدنا الأستاذ المحقق الداماد 121/2

5-5) مصباح الاصول 2: 152.

6-6) فرائد الاصول: 69.

و تبعه فى الكفاية أيضا حيث قال: و الجواب أمّا عن الآيات فبأنّ الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم فى الاصول الاعترافية لا ما يعم الفروع الشرعية، و لو سلم عمومها لها فى مخصّصة بالأدلة الآتية على اعتبار الأخبار. (1)

لا يقال: إنّ الآيات الدالة على النهى عن الاتباع عن الظن أو الدالة على إنّ الظنّ لا يُغنى من الحقّ شيئاً آية عن التخصيص، فكيف يخصص مثل قوله تعالى: إنّ الظنّ لا يُغنى من الحقّ شيئاً؟!

لانا نقول: إنّ الظنون مختلفة فى غالبية الإصابة و عدمها، فإذا كان إصابة بعضها عند الشارع أكثر من بعض آخر، فلم لا يجوز التخصيص بالمصيب منها، و لا إباء لمثل قوله تعالى:

إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الحقِّ شَيْئاً عَنْ مثل هذا التخصيص فضلا عن سائر الآيات الناهية عن الاتباع عن الظن، فتدبر جيّداً، نعم الإباء المذكور صحيح بالنسبة الى ما ورد فى الاصول الاعترافية لا الفروع.

و منها: الأخبار الكثيرة، و هى على طوائف:

### **الطائفة الأولى: الروايات الواردة فى لزوم الموافقة مع الكتاب و السنة**

الروايات الواردة فى لزوم الموافقة مع الكتاب و السنة فى حجّية الاخبار و جواز العمل بها:

كقول أبى عبد الله عليه السلام: فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فدعوه. (2)

و كقول رسول الله صلّى الله عليه و آله: أيّها الناس ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله فأنا قلته، و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله. (3)

و كقول أبى عبد الله عليه السلام فى صحيحة هشام بن الحكم: لا تقبلوا علينا حديثاً إلاّ ما وافق القرآن و السنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإنّ المغيرة بن سعيد (لعنه الله)

ص: 179

1-1 (1) الكفاية 2:80.

2-2 (2) الوسائل الباب 9 من أبواب صفات القاضى ح 35.

3-3 (3) الوسائل الباب 9 من أبواب صفات القاضى ح 15.

دسّ في كتاب اصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتّقوا الله و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى و سنة نبينا محمّد صلى الله عليه و آله، فإنّا إذا حدّثنا قلنا: قال الله عزّ و جلّ، و قال رسول الله صلى الله عليه و آله، الحديث. (1)

و عليه فمقتضى اعتبار الموافقة في حجّية الأخبار أن خبر الواحد ليس بنفسه حجّة.

و يمكن الجواب عنها بأنّ هذه الطائفة و إن دلّت على لزوم العمل بالموافق، و لكن لا يستفاد منها انحصار الأمانة الدالة على الصدق في الموافقة مع الكتاب، و لذا أضاف في صحيح هشام بن الحكم الموافقة مع السنة أو الموافقة مع أحاديث الأئمة عليهم السّلام، فالموافقة مع الكتاب أو السنة أو الاحاديث الواردة عن الأئمة عليهم السّلام مذكورة من باب المثال لأمانة الصدق. و من الجائز أن يكون من مصاديقها أيضا ما روته الثقات، فالحصر في صحيحة هشام حصر إضافي بالنسبة إلى ما كان مخالفا للقرآن أو السنة و الحديث في مقام ردّ الأخبار المخالفة للكتاب و السنة، لا انحصار أمانة الصدق في الموافقة المذكورة في تلك الأخبار، فتدبر جيّدا.

### الطائفة الثانية:

الروايات الدالة على المنع عن العمل بالخبر الذي لا يوافق الكتاب:

كقول أبي عبد الله عليه السّلام في صحيحة أيوب بن الحرّ: كل شيء مردود إلى الكتاب و السنة، و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف. (2)

و كقول أبي عبد الله عليه السّلام في موثقة أيوب بن راشد: ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف. (3)

و يمكن الجواب عنها بأنّ المتفاهم عرفا من عنوان ما لم يوافق أو لا يوافق هو المخالف.

فتندرج في:

ص: 180

1-1) رجال الكشي رقم 103 المغيرة بن سعيد ص 194.

2-2) الوسائل الباب 9 من أبواب صفات القاضي ح 14.

3-3) الوسائل الباب 9 من أبواب صفات القاضي ح 11.



## الطائفة الثالثة: قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: وَمَا جَاءَكُمْ يَخَالَفُ كِتَابَ اللهِ فَلَمْ أَقُلْهُ

كقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: وَمَا جَاءَكُمْ يَخَالَفُ كِتَابَ اللهِ فَلَمْ أَقُلْهُ. (1)

و كقول أبي عبد الله عليه السلام: فاتقوا الله و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا و سنة نبينا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فَإِنَّا إِذَا حَدَّثْنَا قُلْنَا: قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ، وَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (2) الحديث.

و كقول أبي الحسن الرضا عليه السلام في موثقة يونس: فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فَإِنَّا إِذَا حَدَّثْنَا بِمُوافقة القرآن و موافقة السنة، إِنَّا عَنْ اللهِ وَ عَنْ رَسُولِهِ نَحْدُثُ، وَ لَا نَقُولُ قَالَ فُلَانٌ وَ فُلَانٌ فَيَتَنَاقِضُ كَلَامَنَا، إِنَّ كَلَامَ آخِرِنَا مِثْلُ كَلَامِ أَوَّلِنَا، وَ كَلَامُ أَوَّلِنَا مُصَدِّقٌ لِكَلَامِ آخِرِنَا، فَإِذَا أَتَاكُمْ مِنْ يَحْدُثْكُمْ بِخِلَافِ ذَلِكَ فَردّوه عليه، و قولوا انت أعلم و ما جئت به، فَإِنَّ مَعَ كُلِّ قَوْلٍ مِنْ حَقِيقَةٍ وَ عَلَيْهِ نُورٌ، فَمَا لَا حَقِيقَةَ مَعَهُ وَ لَا نُورَ عَلَيْهِ فَذَلِكَ مِنْ قَوْلِ الشَّيْطَانِ. (3)

و عليه فهذه الروايات تدلّ على ممنوعة الأخذ بالروايات المخالفة للقرآن و لا كلام فيه، و لكن المراد من المخالف هو المناقض كما أشار إليه في موثقة يونس، و لا إشكال في مردودية الأخبار المتباينة مع الكتاب و خروجها عن الاعتبار. و دعوى تعميم المخالف لمثل العموم و الخصوص لا- يساعده العرف مع إمكان الجمع بين العموم و الخصوص و المطلق و المقيّد، و إطلاق المخالف على مخالفة العموم و الخصوص أو المطلق و المقيّد إطلاق بدويّ، كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ نقل الروايات المتباينة مع القرآن غير مقبول عند الأصحاب، فكيف يحمل المخالفة عليها؟! فليكن المراد من المخالفة هو العموم و الخصوص المطلق، لا التباين أو العموم من وجه.

لأننا نقول: تشهد الأخبار المتعددة منها صحيحة هشام بن الحكم و موثقة يونس على أن جماعة من خصماء أهل البيت: كالمغيرة بن سعيد و أبي الخطاب و غيرهما كانوا يأخذون

ص: 181

1-1 (1) الوسائل الباب 9 من أبواب صفات القاضي ح 15.

2-2 (2) رجال الكشي رقم 194 المغيرة بن سعيد رقم 103.

3-3 (3) رجال الكشي: 195. المغيرة بن سعيد رقم 103.

الاصول ويدسّون الأحاديث المخالفة فيها ولم يرووها حتى لا يقبلها الأصحاب.

قال سيدنا الامام المجاهد قدّس سرّه: إنّ الفرية إذا كان على وجه الدسّ في كتب أصحابنا يحصل لهم في هذا الجعل و البهتان كل مقاصدهم من تضعيف كتب أصحابنا يادخال المخالف لقول الله ورسوله فيها حتى يشوّهوا سمعة أئمة الدين عليهم السّلام بين المسلمين وغيرهما من المقاصد الفاسدة التي لا تحصل إلّا بجعل أكاذيب واضحة البطلان.

هذا، مضافا إلى أنّه لو قلنا بعموم الأخبار الدالة على عدم قبول المخالف لعامة أقسام المخالفة من الخصوص المطلق و من وجه و التباين الكلى يلزم خلاف الضرورة؛ فإنّ الأخبار المقيدة أو المخصصة للكتاب قد صدرت من النبي صلّى الله عليه و آله و خلفائه بعده عليهم السّلام بلا شك، فلا بدّ من حملها على المخالف بالتباين الكلى. (1)

### الطائفة الرابعة:

الأخبار الدالة على اشتراط الأخذ بالأخبار بوجود شاهد لها من الكتاب أو السنة:

كقول أبي عبد الله عليه السّلام عند السؤال عن اختلاف الحديث يرويه من نتق به و منهم من لا نتق به: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله صلّى الله عليه و آله، و إلّا فالذى جاءكم أولى به. (2)

و يمكن الجواب عنه بأنّ هذه الأخبار تكون من الأخبار العلاجية بقريئة قول السائل سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن اختلاف الحديث و نحوه، و عليه فهي واردة في مقام ترجيح الموافق على غيره، و لا إطلاق لها حتى يشمل صورة عدم التعارض، كما لا يخفى.

هذا، مضافا إلى ما أفاده شيخنا الأعظم قدّس سرّه من القطع بصدور أخبار ليس لها شاهد من الكتاب و السنة، فمن تلك الأخبار ما عن البصائر و الاحتجاج و غيرها مرسلة عن رسول الله صلّى الله عليه و آله أنّه قال: ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم و لا عذر لكم في تركه، و ما لم

ص: 182

1-1) تهذيب الأصول 107:2.

2-2) الوسائل الباب 9 من أبواب صفات القاضي ح 11.

يكن في كتاب الله تعالى و كانت فيه سنة منى فلا عذر لكم فى ترك شىء، و ما لم يكن فيه سنة منى فما قال أصحابى فقولوا به، فإنما مثل أصحابى فيكم كمثال النجوم بأيتها اخذ اهتدى و بأى أقاويل أصحابى أخذتم اهديتم، و اختلاف أصحابى رحمة لكم. قيل: يا رسول الله و من أصحابك قال: أهل بيتى، الخبر.

فإنه صريح فى أنه قد يرد من الأئمة عليهم السلام ما لا يكون له شاهد من الكتاب و السنة. (1)

هذا كله مع أن كل طائفة من الأخبار المذكورة لا تكون متواترة، بل هى أخبار آحاد لا يجوز الاستدلال بها قبل إثبات حجية الخبر الواحد، و هى لا تقاوم الأدلة الآتية الدالة على حجية الخبر الواحد؛ فإنها موجبة للقطع بحجية خبر الثقة، فلا بد من توجيه الطوائف المذكورة.

نعم يمكن دعوى التواتر الإجمالى بمعنى العلم بصدور البعض فى مجموع الطوائف، و لكن اللازم حينئذ هو الأخذ بالأخص مضمونا؛ لأنه المتيقن، و الأخص مضمونا هو الخبر الذى يخالف الكتاب بنحو المخالفة التباينية، فتحصل: أنه لا مانع من حجية الخبر الواحد، فاللازم هو إقامة الدليل عليها. و لقد أفاد و أجاد سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره فى محكى كلامه بالنسبة إلى الأخبار المانعة حيث قال إن الأخبار المانعة معارضة فى خصوص موردها بالأخبار العلاجية الدالة على لزوم ترجيح الخبر على معارضه المخالف للكتاب الوارد مورد ثبوت الحجية لكل واحد من الطرفين لو لا المعارضة مع أن فيها دلالة على أن هذا المرجح مؤخر عن مثل الأفقية و الأعدلية و نحوهما التى لازمها كون المخالف مقدا على معارضه إذا كان رواية أفقه أو أوثق و بالجملة لا مجال لتشكيك فى أن المفروض فيها سؤالا و جوابا حجية المخالف و وجوب الأخذ به لو لا التعارض فيجب التأويل فى هذه الأخبار بحملها على غير المخالف بنحو العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد بل التحقيق أن هذا ليس تاويلا و إنما يكون ظاهرها مع قطع النظر عن المعارض أيضا ذلك لوقوع التعاشى فيها و الإنكار الجدى و الأمر بضرب المخالف على الجدار لو كان فيها ما فيه ذلك و الحكم بأنه زخرف و

ص: 183

1-1) راجع فرائد الأصول: 69.

باطل و كل ذلك يقتضى أن يكون المراد المخالفة بنحو التباين للعلم بصدور المخالف عنهم بغير هذا النحو في ضمن أخبار متواترة. (1)

## أدلة المثبتين:

استدل المجوزون للعمل بخبر الواحد بالأدلة الأربعة:

### 1- أما الكتاب فبآيات:

منها: قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ . (2)

والمحكى فى وجه الاستدلال بالآية الكريمة وجوه:

### الوجه الأول: الاستدلال بمفهوم الشرط

هو الاستدلال بمفهوم الشرط بتقريب أنه سبحانه و تعالى علّق وجوب التبين عن الخبر على مجيء الفاسق، فينتفى عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط، وإذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاذا يجب القبول، وهو المطلوب، أو الردّ و هو باطل.

أورد عليه شيخنا الأعظم قدس سرّه بأنّ مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبيا، وعدم التبين هنا لأجل عدم ما يتبين، فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع، كما فى قول القائل إن رزقت ولدا فاختنه و إن ركب زيد فخذ ركابه و إن قدم من السفر فاستقبله و إن تزوجت فلا تضيّع حق زوجتك و إذا قرأت الدرس فاحفظه قال سبحانه: وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِلَىٰ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا لَمْ يَحْصِي. (3)

فكما انه لا مفهوم للمثلة المذكورة، فان الختان مثلا عند انتفاء رزق الولد منتف بانتهاء

ص: 184

1-1) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد 124/2-125

2-2) الحجرات/6.

3-3) فرائد الأصول: ص 72.

موضوعه عقلا، فكذلك في المقام ينتفى وجوب التبين عن الخبر عند انتفاء مجيء الفاسق به، وليس الانتفاء إلا لانتفاء موضوعه عقلا؛ إذ مع عدم مجيء الفاسق بالخبر لا خبر فاسق هناك حتى يبحث عن وجوب تبينه أو عدمه. وبالجملة فالآية لا مفهوم لها أو كان مفهومها هي السالبة بانتفاء الموضوع، وهو عقلي كما هو المفهوم في كل قضية حملية.

و لعل المعيار في الشرطية المحققة للموضوع موجود في الآية الكريمة، وهو اتحاد الموضوع في القضية مع شرط الجزاء.

و أجاب عنه في الكفاية بأن الموضوع في القضية هو النبأ الذي جيء به، والواجب هو التبين، والشرط لوجوب التبين هو مجيء الفاسق، والقضية حينئذ لا تكون مسوقة لبيان تحقق الموضوع، وقال: أن تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذي جيء به على كون الجائي به الفاسق يقتضى انتفاءه عند انتفائه، ولا يرد على هذا التقرير أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع، فافهم نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ و مجيء الفاسق به كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع. (1)

و عليه فالموضوع في القضية هو النبأ، والشرط للجزاء- وهو وجوب التبين- هو مجيء الفاسق بالنبأ، وبينهما مغايرة ولا اتحاد، فليس الشرط محققا للموضوع بعد وجود المغايرة، كما لا يخفى.

و يشبه التقرير المذكور في الكفاية ما افاده في مصباح الاصول في محتملات دلالة القضية الشرطية على المفهوم من: أن الموضوع هو الجائي بالنبأ كما يستفاد من قوله عزّ وجلّ: **إِنْ جَاءَكُمْ** و الواجب هو التبين، وقد علق وجوب التبين على شرط، وهو كون الجائي فاسقا، و يكون مفاد الكلام حينئذ أن الجائي بالنبأ أن كان فاسقا فتبينوا، فتدل القضية على المفهوم و انتفاء وجوب التبين عند انتفاء كون الجائي بالنبأ فاسقا. (2)

ص: 185

1-1 (1) الكفاية: ج 2: 83.

2-2 (2) مصباح الاصول: ج 2 ص 161.

و كيف كان فقد اورد المحقق الاصفهاني على صاحب الكفاية بان ما ذهب اليه خلاف ظاهر الآية الكريمة، لان متلو أداة الشرط هو مجيء الفاسق، لا فسق الجائي كي ينتفى الحكم بانتفاء كونه فاسقا مع حفظ مجيء الخبر حيث قال: لا يخفى عليك أن ظاهر الآية من حيث وقوع مجيء الفاسق بوجوده الرابط في تلو الشرطية: أن المعلق عليه مجيء الفاسق بنحو وجوده الرابط، فينتفى الحكم بانتفائه، لا فسق الجائي به بوجوده الرابط كي ينتفى الحكم بانتفاء كونه فاسقا مع حفظ مجيء الخبر، فان الواقع موقع الفرض و التقدير هو مجيء الفاسق، لا فسق الجائي، فكيف يكون المجيء مفروغا عنه؟! او بالجمللة فرق بين ما لو قيل أن كان الجائي بالخبر فاسقا و ما لو قيل إن كان الفاسق جائيا بالخبر، و مفاد الآية تحليلا هو الثاني، و ما يجدى في المقام هو الأول. (1)

و تبعه في مصباح الاصول حيث قال-بعد ذكر احتمالات الآية الشريفة بحسب مقام التصور و مقام الثبوت-و الظاهر منها في مقام الاثبات بحسب الفهم العرفي هو هذا، (و هو ما ذكره المحقق الاصفهاني) و أوضحه في مصباح الاصول حيث قال: و أمّا أن كان الموضوع هو الفاسق، و له حالتان: لان الفاسق قد يجيء بالنبا و قد لا يجيء به، و علق وجوب التبين على مجيئه بالنبا، و يكون مفاد الكلام حينئذ أن الفاسق إن جاءكم بنبا فتبينوا فلا- دلالة للقضية على المفهوم؛ لان التبين متوقف على مجيئه بالنبا عقلا فتكون القضية مسوقة لبيان الموضوع؛ إذ مع عدم مجيئه بالنبا كان التبين منتفيا بانتفاء موضوعه، فلا مفهوم للقضية الشرطية في الآية المباركة.

و قال أيضا: لا فرق بين الآية الشريفة و بين قولنا أن اعطاك زيد درهما فتصدق به من حيث المفهوم، و الظاهر من هذا الكلام بحسب متفاهم العرف و وجوب التصديق بالدرهم على تقدير اعطاء زيد اياه، و اما على تقدير عدم اعطاء زيد درهما فالتصدق به منتف بانتفاء موضوعه.

و ذلك لأنّ الموضوع بحسب فهم العرف هو زيد، و له حالتان: فانه قد يعطى درهما و قد

ص: 186

(1-1) نهاية الدراية: ج 2 ص 75.

لا يعطيه، وقد علق وجوب التصديق بالدرهم على اعطائه اياه، وهو متوقف عليه عقلا؛ إذ على تقدير عدم اعطاء زيد درهما يكون التصديق به منتفيا بانتفاء موضوعه، فالقضية مسوقة لبيان الموضوع، ولا دلالة لها على المفهوم، وانتفاء وجوب التصديق بالدرهم عند اعطاء غير زيد اياه. والآية الشريفة من هذا القبيل بعينه، فلا دلالة لها على المفهوم، ولا أقل من الشك في أن مفادها هو المعنى الأول أو الثاني أو الثالث، فتكون مجملة غير قابلة للاستدلال بها على حجية خبر العادل. (1)

ويمكن أن يقال: أن المستظهر من القضايا الشرطية في الأحكام القانونية هو جعل طبيعة الموضوع مقسما بين المنطوق والمفهوم، وحينئذ لا يكون الشرط قيده إلا إذا قامت قرينة على التقييد. ومن المعلوم أن الموضوع حينئذ لا يساوى مع الشرط، بل هو اعم منه، و مقتضاه هو كون الحكم المشروط مترتبا على حصة من الطبيعي، فحينئذ يدل على المفهوم بالنسبة الى الحصص الاخرى فيما اذا انتفى الشرط، كما لا يخفى.

ففى مثل السلام مما له أحكام مختلفة، إذا قيل إذا جاءكم مؤمن بسلام فأجيبوه كان ظاهره انه أن لم يجرى مؤمن بسلام فلا يجب الجواب بالسلام. ووجه ذلك أن السلام مما له أحكام مختلفة، ويستظهر من الجملة الشرطية أن الموضوع هو طبيعة السلام وله أحكام، وليس الموضوع هو السلام الخاص الذى جاء به المؤمن حتى تكون القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع و يتوقف على الموضوع المذكور عقلا و لا يكون له مفهوم.

ففى الآية الكريمة يكون النبأ موضوعا طبيعيا لا موضوعا خاصا، وقوله تعالى: **إِنْ جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ يَدُلْ عَلَىٰ حَكْمٍ مِنْ أَحْكَامِ هَذِهِ الطَّبِيعَةِ،** وحيث أن الموضوع مع عدم الشرط محفوظ، فللقضية حينئذ مفهوم، وهو أنه اذا لم يجرى فاسق بنبا بل جاء عادل فلا يجب التبين، هذا بخلاف الشرطية المحققة للموضوع؛ فان الموضوع فيها لا يكون محفوظا بدون الشرط، كما لا يخفى.

ص: 187

و مما ذكرنا يظهر النظر فى قياس المقام بمثل قولهم أن اعطاك زيد درهما فتصدق به، فان المقيس عليه ليس الموضوع إلاّ الخاص المذكور، و لا مجال لتجريد الموضوع عن الخصوصيات؛ لانه مع الخصوصيات يكون مورداً لوجوب التصديق كما لا يخفى.

و بعبارة اخرى: ليس الموضوع هو طبيعة العطاء حتى يقال أن كان ذلك من زيد فيجب التصديق به و إن لم يكن فلا يجب، بل الموضوع هو حكم عطاء خاص و هو عطاء زيد؛ و التجريد عند العرف مخصوص بالموضوعات التى تكون لها عند العرف أحكام عديدة كالنبا و السلام و نحوهما، لا مثل عطاء خاص كعطاء زيد.

و لقد افاد و أجاد فى نهاية الأفكار حيث قال: لا شبهة فى أن استخراج المفهوم من القضايا يحتاج الى تجريد ما هو الموضوع المذكور فيها فى طرف المفهوم من القيود التى اريد استخراج المفهوم من جهتها شرطاً أو وصفاً أو غاية، ففى مثل أن جاءك زيد يجب اكرامه لا بد فى استخراج مفهوم الشرط منه من تجريد الموضوع الذى هو زيد من اضافته الى المعنىء بجعله عبارة عن نفس الذات مهملة، و إلاّ ففى فرض عدم تجريده منه لم يبق مجال لاستخراج المفهوم منه؛ لكونه حينئذ من السالبة بانتفاء الموضوع، فان الموضوع و ما يرجع اليه الضمير فى قوله يجب اكرامه يكون عبارة عن زيد المقيد بالمعنىء. و من الواضح أن الانتفاء عند الانتفاء حينئذ لا يكون إلاّ من باب السلب بانتفاء الموضوع من جهة انتفاء المقيد بانتفاء قيده. و هذا بخلاف تجريده عن الخصوصية؛ اذ معه كان المجال لحفظ الموضوع فى طرف المفهوم، فأمكن استخراج مفهوم الشرط من القضية المزبورة... الى أن قال: و اذا عرفت ذلك نقول: أن المحتملات المتصورة فى الشرط فى الآية الشريفة ثلاثة:

منها: كون الشرط فيها نفس المعنىء خاصة مجرداً عن متعلقاته، و عليه يتم ما افاده الشيخ من انحصار المفهوم فيها بالسالبة بانتفاء الموضوع؛ فان لازم الاقتصار فى التجريد على خصوص المعنىء هو حفظ اضافة الفسق فى ناحية الموضوع بجعله عبارة عن النبا المضاف الى الفاسق، و لازمه هو كون الانتفاء عند الانتفاء من باب السلب بانتفاء الموضوع؛



لضرورة انتفاء الموضوع - وهو النبأ الخاص - بانتفاء الشرط المزبور.

ومنها: كون الشرط هو المجيء مع متعلقاته، ولازمه بعد تجريد الموضوع عن اضافته الى المجيء الخاص هو كون الموضوع نفس النبأ مجردا عن اضافته الى الفاسق أيضا، لا النبأ الخاص كما في الفرض السابق.

وعليه يكون للغاية مفهومان: أحدهما السالبة بانتفاء الموضوع، و ثانيهما السالبة بانتفاء المحمول؛ لان عدم مجيء الفاسق بالنبأ يعم مجيء العادل به، فلا يلزم من عدم مجيئه به انتفاء ما يتبين عنه بقول مطلق حتى ينحصر المفهوم في القضية بالسالبة بانتفاء الموضوع.

ومنها: كون الشرط عبارة عن الربط الحاصل بين المجيء و الفاسق الذي هو مفاد كان الناقصة، ولازمه بمقتضى ما ذكرنا هو الاقتصار في التجريد على خصوص ما هو المجعول شرطا اعنى النسبة الحاصلة بين المجيء و الفاسق... الى أن قال:

ولكن الأخير منها في غاية البعد؛ لظهور الجملة الشرطية في الآية في كون الشرط هو المجيء أو هو مع اضافته الى الفاسق، لا الربط الحاصل بين المجيء و الفاسق بما هو مفاد كان الناقصة مع خروج نفس المجيء عن الشرطية كي يلزمه ذكر من كون الموضوع فيها هو النبأ المجيء به.

و يتلوه في البعد الوجه الأول الذي مرجعه الى كون الشرط هو المجيء فقط؛ فان ذلك أيضا مما ينافى ظهور الآية المباركة، فان المتبادر المنساق منها عرفا كون الشرط هو المجيء بما هو مضاف الى الفاسق، بل و هو المتبادر عرفا في امثال هذه القضية نحو أن جاءك زيد بفاكهة يجب تناولها؛ لظهوره في كون الشرط لوجوب تناول هو مجيء زيد بها.

وعليه فكما يجب تجريد الموضوع في المقام عن اضافته الى المجيء كذلك يجب تجريده عن متعلقاته، فيكون الموضوع و ما يتبين عنه نفس طبيعة النبأ، لا النبأ الخاص المضاف الى الفاسق، ولازمه جواز التمسك باطلاق المفهوم في الآية؛ لعدم انحصاره حينئذ بخصوص السالبة بانتفاء الموضوع، فتمام الاشكال المزبور ناش عن تخيل كون الموضوع لوجوب التبين

هو النبأ الخاص المضاف الى الفاسق، وإلا فمع فرض تجريده عن تلك الخصوصية لا يبقى مجال للاشكال المزبور. (1)

ولقد أفاد و اجاد، ولكنه لم يفد وجه تجريد الموضوع عن الخصوصيات و جعله موضوعا فى القضية بنحو يكون موجودا و لو مع عدم الشرط. وقد عرفت الوجه فى ذلك؛ فانه حصيلة كون القضايا قضايا قانونية لا شخصية خارجية و كون الموضوعات مما له أحكام عديدة كالنبأ و السلام و نحوهما، فاذا ورد عن الشارع مثل إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا يستظهر منه عرفا أن الشارع فى مقام بيان أحكام طبيعى النبأ؛ لانه مما يتنى عليه أمور المجتمع الاسلامى. هذا يوجب تجريد الموضوع عن الخصوصيات الدالة عليه الشرط و جعله موضوعا للقضية الحقيقية، و يكون الشرط المذكور حكم حصة من حصص موضوع القضية الحقيقية. و لعل جعل الشرط إن جاءكم فاسق دون «أن جاءكم عادل» من جهة اهمية بيان حكم هذه الحصة فى ذلك الزمان؛ لما حكى من قصة الوليد.

و بالجملة أمثال هذه القضايا ترجع عند العرف الى تجريد الموضوع و جعله موضوعا للقضية الحقيقية، و لا فرق فيها بين أن يقال أن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أو يقال أن جاءكم عادل بنبأ فلا يجب التبين بل يجب القبول، ففى كلا التقديرين يكون الموضوع مجردا عن خصوصيات متلو الشرط و الشرط فى مقام بيان حصة من الموضوع، و حينئذ يكون له مفهوم، كما لا يخفى.

فالوجه فى تجريد الموضوع هو حكم العرف بأن الموضوع اعم، و لا يختص بالخصوصيات المذكورة فى متلو الشرط، و إلا فالاحتمالات المذكورة يمكن تصويرها فى بعض القضايا المحققة للموضوع أيضا كقوله أن رزقت ولدا فاختنه حيث يمكن أن يجعل الموضوع هو الولد و يقال أن رزقت به فاختنه، فمفهومه أن لم ترزقه فلا يجب عليك ختانه سواء وجد الولد أو لم يوجد، كما أن تقييد الموضوع فى بعض القضايا أمر ممكن. و دعوى

ص: 190

وجوب تجريد الموضوع عن جميع الخصوصيات، محتاج الى الدليل، و لا دليل له إلا الاستظهار العرفي بحسب اختلاف الموضوعات و اهميتها، فلا تغفل.

هذا، مضافا الى أن الوجه الثالث غير بعيد؛ فان مفاده يرجع الى أن الجائي بالخبر إن كان فاسقا فيجب التبين وإن لم يكن كذلك فلا يجب، و لا يضر كون المجيء من قيود النبأ؛ فان المجيء بما هو المجيء يكون من قيوده. و أما خصوصية كونه من فاسق فهو مما يفيد الشرط، و عليه فالموضوع على الوجه الثالث هو مجرد النبأ المجيء به، و هو أعم، فتدبر جيدا.

لا يقال: التحقيق أن تجريد النبأ عن الاضافة الى الفاسق لا يخرج المعلق عليه عن كونه محققا للموضوع؛ اذ لا حقيقة للنبأ إلا بصدوره من مخبر، و كون المعلق عليه ذا بدل لا يخرج عن كونه محققا للموضوع؛ فان المناط انتفاء الموضوع بانتفاء المعلق عليه. و من الواضح انتفاء النبأ بانتفاء مجيء الفاسق و العادل، بخلاف مثل أن جاءك زيد فأكرمه؛ فان زيدا محفوظ و لو مع انتفاء المجيء و انتفاء كل ما يفرض بدلا للمجيء. (1)

لأننا نقول: الظاهر هو الخلط بين القضية الحقيقية و القضية الخارجية، و ما ذكره لا يتم في الاولى؛ فان المقصود إن كان أن النبأ لا يتحقق في الخارج من دون مخبر فلا كلام فيه، و لكن يمكن مع ذلك ملاحظة طبيعة النبأ في الذهن بحيث تحكى عن حصصها في الخارج، و بيان حكم حصصها باعتبار اختلاف مخبريها بأن يقال: إن كان المخبر في النبأ فاسقا فليس نبأ حجة، و إن كان عادلا فنبأ حجة، كما أن الامر كذلك في مثل قولنا: السلام إن كان من مؤمن فجوابه واجب؛ فان مفهومه انه إن كان من كافر فلا يجب، مع أن السلام لا حقيقة له إلا بصدوره من المتكلم في الخارج.

و لكن ذلك لا ينافي امكان ملاحظة الموضوع بنحو القضية الحقيقية مستقلا عند اعتبار القضية، و معنى استقلاله هو انه اعم، و مع كونه اعم فمفهومه هو انتفاء الحكم بانتفاء حصة من الموضوع الملحوظ مستقلا؛ لظهور الشرط في كونه علة منحصرة للحكم المعلق عليه، كما لا يخفى.

ص: 191

هذا مضافا الى أن ما ذكره من أن حقيقة النبأ لا يتصور إلا بالصدور من مخبر يصح فيما اذا كان المقصود من النبأ هو معناه المصدرى، واما اذا اريد من النبأ معناه الاسم المصدرى مع قطع النظر عن مخبره فيمكن لحاظه مستقلا فى عالم الخبر. نعم ظاهر قوله إن جاءكم فاسق بنبأ هو معناه المصدرى، فتدبر جيدا.

لا يقال: إن كان المراد أن الموضوع هو طبيعة النبأ المقسم لنبأ العادل و الفاسق فاللازم على تقدير تحقق الشرط وجوب التبين فى طبيعة النبأ و إن كانت متحققة فى ضمن خبر العادل، و إن كان المراد أن الموضوع هو النبأ الموجود الخارجى فيجب أن يكون التعبير باداة الشرط باعتبار التردد؛ لأن النبأ الخارجى ليس قابلا لأمرين، فعلى هذا ينبغى أن يعبر بما يدل على المضى لا الاستقبال. (1)

لانا نقول: مضافا الى النقض بمثل العالم إن كان فقيها يجب اكرامه فأنه لا يدل على وجوب اكرام طبيعة العالم، بل يدل على اكرام الفقيه، مع أن العالم هو طبيعة العالم و تقسم لكل صنف من اصناف العالم- يمكن الجواب عنه حلاً بما فى نهاية الدراية من أنه على تقدير جعل الموضوع طبيعى النبأ ليس المراد من الطبيعة المطلقة بنحو الجمع بين القيود بحيث يكون المراد منه الطبيعة المتحققة فى ضمن نبأ العادل و الفاسق معا.

بل المراد هو اللابشرط القسمى أى طبيعى النبأ الغير الملحوظ معه نسبة الى الفاسق و لا عدمها و إن كان هذا الطبيعى يتحصص من قبل المعلق عليه وجودا و عدما، فيتحقق هناك حصتان: إحداهما موضوع وجوب التبين، و الاخرى موضوع عدم وجوب التبين، و لا منافاة بين أن يكون الموضوع الحقيقى لكل حكم حصة مخصوصة و أن يكون الموضوع فى الكلام رعاية للتعليق المفيد لحكمين منطوقا و مفهوما نفس الطبيعى الغير الملحوظ معه ما يوجب تحصصه بحصتين وجودا و عدما. (2)

ص: 192

1-1) الدرر: 384.

2-2) نهاية الدراية: 2:76.

لا- يقال: أن الموضوع وإن كان ذات النبأ وطبيعته إلا أن الموضوع في الأحكام هو الطبيعي الموجود في الخارج، وتكون الذات مأخوذة مفروضة الوجود، وليس الحال فيه كالمترلق.

و عليه فموضوع الحكم هو النبأ الموجود. و من الواضح أن النبأ الموجود لا- يخلو الحال فيه إما أن يكون نبأ فاسق أو نبأ عادل، و لا يقبل الانقسام الى كلتا الحالتين، و لازم ذلك هو استعمال الاداة الداخلة على مجيء الفاسق في معنى الفرض و التقدير، نظير ما لورأى المولى شبعا فقال لعبده: إن كان هذا زيدا فأكرمه؛ فان الشبح لا يقبل عروض الزيدية عليه تارة و العمرية أخرى، بل هو أما زيد أو عمرو، فالاداة تستعمل في معنى الفرض و التقدير، لا في معنى الشرطية؛ إذ ليس هناك جامع بين الحالتين يتوارد عليه النفي و الاثبات كى يعلق الاثبات على شىء، بل الشبح يدور بين متباينين. و ما نحن فيه من هذا القبيل، و لا يمكن استفادة المفهوم منه؛ لعدم قابلية النبأ الموجود للانقسام الى كلتا الحالتين. (1)

لانا نقول: مضافا الى النقض بمثل العالم إن كان فقيها يجب تقليده، فان الموضوع فيه مفروض الوجود، و مع ذلك يدل على المفهوم- أن هذا مبنى على كون القضية خارجية و اشتباه الموضوع الخارجى، و المفروض خلافه؛ لأن القضية حقيقية و الموضوع طبيعى النبأ فى ائى فرد وجد و لا- اشتباه فى الخارج. و من المعلوم أن طبيعى النبأ بالنحو المذكور له افراد مختلفة بحسب الوجود الخارجى، فلعل حصة من الطبيعى الموجود فى الخارج هو حكمه، فاذا خصص بعض الحصص الموجودة من الطبيعة بحكم عند شرط كذا يدل بمفهومه على انتفاء هذا الحكم عن غير هذه الحصص من سائر حصص الطبيعة الموجودة، و لا ريب فى أن هذا مفهوم مستفاد من تعليق الحكم على حصة من الطبيعة عند شرط كذا، فلا تغفل.

إن قلت: أن ما هو عمدة الملاك فى ثبوت اصل المفهوم للشرط على تقدير تسليمه لا يتأتى فى المقام.

ص: 193

بيان ذلك: أن عمدة الملاك هو التمسك باطلاق الشرط بلحاظ تأثيره في الجزاء بقول مطلق سواء قارنه أو سبقه شيء آخر أولاً. وهذا كما قيل يلازم العلية المنحصرة؛ إذ لو كان غيره شرطاً كان التأثير له لو سبقه ولهما أو للجامع بينهما لو قارنه، وهذا ما ينفيه الاطلاق.

ولا يخفى أن هذا المعنى إنما يتم لو فرض أن تأثير غير الشرط المذكور في الكلام في تحقق الجزاء ينافي تأثير الشرط المذكور فيه بقول مطلق.

أما لو فرض عدم منافاته لذلك، بل كان تأثير غيره في الجزاء لا ينافي تأثيره فيه ولو وجد متأخراً عن غيره لم ينفع الاطلاق في اثبات العلية المنحصرة كما لا يخفى، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنه لو فرض أنه يجب التبين عن خبر العادل فهذا لا ينافي وجوب التبين عن خبر الفاسق ولو وجد بعد خبر العادل؛ لأن كلا منهما موضوع مستقل.

وبعبارة أخرى: أن وجوب التبين في الآية الشريفة كناية عن عدم الحجية، ومن الواضح أن نفى الحجية عن خبر العادل لا ينافي نفى الحجية عن خبر الفاسق سواء كانا معاً أو كان أحدهما متقدماً والآخر متأخراً، وعليه فلا ينفع التمسك باطلاق الآية الشريفة في اثبات انحصار الشرط. (1)

قلت: أن الملاك في ثبوت المفهوم هو أمران: أحدهما هو افادة الشرط للناطقة، و ثانيهما هو افادة اطلاق الشرط أن العلة للجزاء منحصرة في الشرط المذكور من دون حاجة الى الضميمة وليس له البدل، وهذا يقتضى عدم شرطية شيء آخر للجزاء، وإلا فهو مناف لدلالة الاطلاق على انحصار الشرط المذكور في ترتب سنخ الجزاء.

وهذا المعنى موجود في المقام؛ فان اطلاق قوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** يدل على أن سنخ الجزاء - وهو وجوب التبين - مترتب على خصوص مجيء الفاسق، لا غيره وهو مجيء العادل، ولا بضميمة الغير؛ فإنه لو كان للغير تأثير لزم أن يقال: أن جاءكم فاسق أو عادل أو جاءكم فاسق وعادل وجب التبين، وحيث اقتصر على قوله أن جاءكم

ص: 194

فاسق دل على أن مجيء الفاسق علة تامة منحصرة لترتب سنخ الجزاء وهو وجوب التبين.

وعليه فتأثير غير الشرط المذكور في الجزاء المذكور ينافي تأثير الشرط بنحو العلة التامة المنحصرة المدلول عليها بالاطلاق في الشرط.

نعم لو لم يدل اطلاق الشرط إلا على مجرد عليية الشرط لحصّة من الجزاء تمّ ما ذكر؛ لعدم منافاة تأثير شيء آخر في حصّة أخرى من الجزاء، ولكنه خلاف المفروض كما لا يخفى، فإذا دلت القضية على العلية المنحصرة لعدم الحجية في حصص من النبأ كنبأ الفاسق ينافيها اثبات عدم الحجية في غير تلك الحصص، كما لا يخفى.

إن قلت: إمكان رجوع الآية الى أن النبأ المجيء به إن كان الجائي به العادل فلا تبيّنه، فيكون النبأ موجودا و موضوعا و مجيء به عندنا، فتخرج القضية عن الانتفاء بانتفاء الموضوع، غير سديد؛ لأن ذلك البيان يجرى في مثل إن رزقت ولدا لا مكان أن يكون المعنى الولد المرزوق إن كنت رزقت به فاختنه، والمفهوم حينئذ ليس من السلب بانتفاء الموضوع، مع أن العرف لا يساعد ذلك، فكما أن العرف لا يساعد هناك فكذلك لا يساعد ذلك في المقام. (1)

قلت: إنّ المناط كما اعترفت هو العرف، ففي مثل أن رزقت ولدا لا داعى الى ارجاع القضية الى الموضوع الكلى؛ لأنه قضية شخصية ناظرة الى الولد المرزوق للمخاطب، هذا بخلاف القضايا الشرعية الكلية؛ فإن المقصود منها ليس قضية شخصية، بل المراد منها هو بيان الأحكام الكلية لموضوعها الكلى. وهذا وجه الفرق بين تلك القضايا والقضايا الشخصية، وحيث أن الآية الكريمة ليس المقصود منها هو بيان حكم مورد و شخص خاص، فيحمل الموضوع فيها على الموضوع الكلى بالمناسبات المذكورة، فلا تغفل.

ولقد أفاد و أجاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه حيث قال الظاهر من الآية كون الموضوع هو النبأ لا نبأ الفاسق حيث إنّ قوله تعالى إن جاءكم فاسق نبيا فتبيّنوا في قوة ان

ص: 195

1-1) راجع، تحريرات في الاصول: ج 6 ص 475.

يقال النبأ إن جاء الفاسق به يجب التبين فإنه لا فرق بين العبارتين أصلاً ولا مجال للإشكال والشك والارتياب في أن الموضوع في العبارة الثانية التي في قوة الأولى هو النبأ. (1)

فتحصل مما تقدم انه بناء على ثبوت المفهوم للقضايا الشرطية و حجيتة لا اشكال في الآية من جهة كونها صغرى لتلك الكبرى؛ لما عرفت من أن الموضوع فيها هو النبأ اذا جاء به الفاسق فتبينوا، فالموضوع في القضية لا يساوى مع موضوع الحكم المشروط و هو وجوب التبين بشرط مجيء الفاسق؛ لان الشرط حصة خاصة من ايجاد الموضوع لا تمامه، و عليه يمكن أن يوجد النبأ بنحو آخر، و هو مجيء العادل و عليه فحصر التبين في نبأ الفاسق يدل على حجية نبأ العادل.

قال الشهيد الصدر قدس سره: و ليعلم أن الشرط يمكن أن يصنّف الى ثلاثة انحاء:

الأول أن يكون الشرط عبارة عن سنخ تحقق الموضوع و نحو وجوده بحيث لا يتصور للموضوع وجود إلا بالشرط كقولك اذا رزقت ولدا فاخترته، فان الفرق بين الشرط أو الموضوع للحكم في المثال كالفرق بين الایجاد و الوجود.

الثاني: أن يكون الشرط اجنبيا عن وجود الموضوع، و انما هو امر طارئ كقولك أن جاءك زيد فأكرمه.

الثالث: أن يكون الشرط نحواً من وجود الموضوع و لكنه غير منحصر به بل يمكن أن يوجد الموضوع بنحو آخر، كما هو في الآية الكريمة لو جاءت بعنوان النبأ اذا جاءكم به الفاسق فتبينوا فان مجيء الفاسق يراد به انبأؤه و ايجاد النبأ، إلا أنه لا ينحصر وجوده به؛ إذ يعقل وجوده بإنباء العادل أيضاً، فالشرط في هذا القسم حصة من الایجاد، فكانه قال النبأ اذا أوجده الفاسق فتبينوا.

و لا اشكال في عدم المفهوم على النحو الاول، كما لا اشكال في ثبوته في النحو الثاني... الى أن قال (في ثبوت المفهوم في النحو الثالث): أن الموضوع ذاتا محفوظ حتى مع انتفاء الشرط؛

ص: 196



اذ الشرط حصه خاصة من ايجاد ذلك الموضوع، فلا يكون انتفاؤه مساوقا مع انتفاء الموضوع ليكون الانتفاء عقليا أو التقييد مستحيلا.

وهكذا يثبت أن الصحيح ثبوت المفهوم في القسم الثالث كالقسم الثاني، واما تشخيص أن الآية من اى هذه الاقسام، فاذا كان مفادها «نبا الفاسق اذا جىء به أو جاءكم الفاسق به فتبينوا» كان من القسم الأول لا محالة؛ لان انتفاء نبا الفاسق بانتفاء مجيئه عقلى.

وإذا كان مفادها «النبا اذا جاء به الفاسق فتبينوا» كان من القسم الثالث كما اشرنا.

و اذا كان مفادها نبا المخبر يجب التبين عنه اذا كان الجائى به فاسقا كان من القسم الثانى؛ لان فسق المخبر بخبر حالة طارئة بلحاظ الموضوع.

ولا ينبغى الاستشكال فى أن المستظهر من الآية المعنى الثانى الوسط، فتكون الشرطية من القسم الثالث الذى فيها مفهوم بحسب طبعها.

(1)

ثم أن وجه استظهار أن الموضوع لا ينحصر وجوده فى وجود الشرط هو العرف، فانه يستظهر من القضايا الشرعية أن الموضوع فيها كلى، و ليس الموضوع فيها كالموضوع فى القضايا الخارجية، و حمل القضايا الشرعية التى لا تختص بقوم قوم ولا بزمان دون زمان على القضايا الخارجية يستبعده العرف، و هو كاف فى استظهار أن الموضوع كلى ولا ينحصر وجوده فى وجود الشرط حتى يكون الشرط محققا للموضوع، كما أن العرف يستظهر من قولهم اذا جاءك المؤمن بسلام فأجبه أن الموضوع هو طبيعة السلام و لا تنحصر وجودها فى وجود الشرط.

و عليه فلا حاجة الى وجه آخر مثل ما حكى عن الشهيد الصدر قدس سرّه من أن وجه الاستظهار هو رجوع الضمير الواقع موضوعا لوجوب التبين الى النبا، و هو مطلق ليس مقيدا بالفاسق؛ إذ لم يقل أن جاءكم نبا الفاسق لكى يتحصص. (2)

ص: 197

1-1) مباحث الحجج: ج 1 ص 351-353.

2-2) مباحث الحجج: ج 1 ص 353 ذيل الصفحة.

حتى يرد عليه بان هذا المقدار الظاهر غير كاف للاستظهار؛ لان الضمير يرجع الى المقصود من مرجعه أو المقيد لا مطلقة، فلو قال اذا جاءك رجل فأكرمه لا يدل على كفاية اكرامه رجل و لو غير الجاني، بل المستفاد منه لزوم اكرام الرجل الجاني الملحوظ في الشرط رغم عدم اضافة الرجل الى المجرى، كذلك الحال في المقام، فان المقصود التبين عن النبأ الذي جاء به الفاسق لا مطلق النبأ، خصوصا و أن الضمير في وجوب التبين مقدر و ليس ظاهرا. (1)

ثم لا يذهب عليك أن الشهيد الصدر قدس سره ذهب في النهاية الى عدم دلالة آية النبأ على المفهوم، و استدل عليه بان الآية لم تقتض النبأ موضوعا في المرتبة السابقة على تحقق الشرطية و التعليق، بل قد افترض مجموع مفاد الجملة الشرطية بافتراض واحد. و من هنا لا يكون لها مفهوم.

نعم لو قال: النبأ اذا جاءكم فاسق به فتبينوا أو قال أن جاءكم فاسق بالنبا فتبينوا كان النبأ الموضوع للحكم في الجزء مفروضا بقطع النظر عن التعليق بافتراض مسبق اما لتقديمه كموضوع للحكم أو للتعريف المشعر بذلك و المستبطن للافتراض، و نفس الشيء يقال في أن اعطاك زيد درهما فخذه و أن اعطاك زيد الدرهم فخذه، حيث لا مفهوم للاولى بخلاف الثانية. و لعل هذا هو الوجه الفني لذهاب الشيخ الأعظم الى عدم المفهوم في الآية الكريمة. (2)

و ذلك لما عرفت من أن العرف بمناسبة الحكم و الموضوع و كلية القضايا الشرعية و عدم اختصاصها بالموارد الخاصة يفهم أن الموضوع في الآية الكريمة مقدم رتبة على تحقق الشرط، كما ذكرنا انهم يستفيدون من قولهم اذا جاءك المؤمن بسلام فأجبه أن الموضوع هو السلام و مقدم على الشرطية، و لذا يفهمون منه المفهوم، وكذلك في المقام.

لا يقال: أن اللازم في المفهوم هو حفظ الموضوع في المنطوق، و المفهوم و الموضوع في الآية

ص: 198

1-1) مباحث الحجج: ج 1 ص 353 ذيل الصفحة.

2-2) مباحث الحجج: ج 1 ص 356.

الكريمة هو الفاسق. وعليه فمفهوم الشرط في الآية لا يدل إلا على عدم وجوب التبين عند عدم مجيء الفاسق بالنبأ لا عند مجيء العادل بالنبأ؛ إذ اللازم في المفهوم هو حفظ الموضوع في المنطوق، والمفهوم، ولذا نقول: قولهم إذا جاء زيد فآكرمه لا يدل مفهومه إلا على أن زيدا إذا لم يجئ لا - تآكرمه، واما عمرو يجب آكرامه أو لا يجب فهو ساكت عنه، نعم يمكن التمسك بمفهوم الوصف أو اللقب. بالنسبة إليه، كما سيأتي أن شاء الله تعالى.

لانا نقول: نعم لو كانت القضية الشرطية هي إذا جاء الفاسق بالنبأ، وأما إذا كانت القضية بحكم العرف كما ذكرنا النبأ إذا جاءكم فاسق به فتبينوا فالموضوع هو النبأ لا الفاسق، وهو محفوظ في المفهوم و المنطوق.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه دلالة الآية الكريمة على مفهوم الشرط، فليتدبر.

### الوجه الثاني: الاستدلال بمفهوم الوصف

الاستدلال بمفهوم الوصف في الآية الكريمة بدعوى أن حيثية الخبر الواحد لو كانت مقتضية لحرمة العمل لكان ذكر كلمة الفاسق لغوا، فذكره يدل على دخالته في ثبوت الحكم، أعنى حرمة العمل بدون تبين عند العمل. (1)

و هذا الاستدلال متفرع على دلالة الوصف على المفهوم، فيستدل حينئذ بمفهوم الوصف.

و توضيحه - كما في مصباح الاصول - أن التبين ليس واجبا نفسيا، بل هو شرط لجواز العمل بالخبر؛ إذ التبين بلا تعلقه بعمل من الاعمال ليس بواجب يقينا بل لعله حرام؛ فان التفحص عن كونه صادقا أو كاذبا يكون من باب التفحص عن عيوب الناس. ويدل على كون الوجوب شرطيا مع وضوحه في نفسه التعليل المذكور في ذيل الآية الشريفة، وهو قوله تعالى: **أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بَجَهَالَةٍ**، فيكون مفاد الآية الشريفة أن العمل بخبر الفاسق يعتبر فيه التبين عنه، فيجب التبين عنه في مقام العمل به، ويكون المفهوم بمقتضى التعليق على الوصف أن العمل بخبر غير الفاسق لا يعتبر فيه التبين عنه، فلا يجب التبين عن خبر غير

ص: 199

1-1) نهاية الاصول: ص 492.

الفاسق في مقام العمل به. (1) وما لم يجب التبين عنه عند العمل يكون حجة.

ويمكن أن يقال: أن التقريب و التوضيح فرع دلالة الوصف على المفهوم، وهو ممنوع، قال شيخنا الأعظم قدس سره: بأن المحقق في محله عدم اعتبار المفهوم في الوصف، خصوصاً في الوصف الغير المعتمد على موصوف محقق، كما في ما نحن فيه؛ فإنه اشبه بمفهوم اللقب. (2)

و دلالة الوصف على أن الحكم ليس ثابتاً للطبيعة، وإلا لكان ذكر الوصف لغوا لا تكفى لإفادة نفي الحكم عن غير مورد الوصف مطلقاً؛ لأنه فرع كون الوصف علة تامة منحصرة، وهو ممنوع.

وقال في مصباح الاصول أيضاً: والاستدلال بمفهوم الوصف غير تام؛ لأن الوصف وإن كان يدل على المفهوم، إلا أن مفهوم الوصف هو أن الحكم ليس ثابتاً للطبيعة وإنما سرت، وإلا لكان ذكر الوصف لغوا. واما كون الحكم منحصراً في محل الوصف بحيث ينتفى بانتفائه فهو خارج عن مفهوم الوصف، ويحتاج الى اثبات كون الوصف علة منحصرة. ولا يستفاد ذلك من نفس الوصف، فان تعليق الحكم على الوصف لو سلم كونه مشعراً بالعلية لا يستفاد منه العلة المنحصرة يقيناً، بل يحتمل وجوب التبين عن خبر العادل أيضاً اذا كان واحداً، ويكون الفرق بين العادل والفاسق أن خبر الفاسق يجب التبين عنه ولو مع التعدد بخلاف خبر العادل؛ إذ مع التعدد يكون بينة شرعية لا يجب التبين عنها. فتحصّل: انه لا يستفاد من مفهوم الوصف انتفاء وجوب التبين عند انتفاء وصف الفسق. (3)

نعم لو علم أن المتكلم في مقام بيان العلة المنحصرة لوجوب التبين و اكتفى بالفاسق دل الوصف على المفهوم، ولكن من أين حصل ذلك العلم، فلا تغفل.

و مما ذكر يظهر ما في المحكى عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره من أنه لا كلام في دلالة الوصف المذكور في القضية على أن له مدخلية في الحكم بنحو من الانحاء فان ذلك مما

ص: 200

1-1 (1) مصباح الاصول: ج 2 ص 152 و 153.

2-2 (2) فرائد الاصول: ص 72.

3-3 (3) مصباح الاصول: ج 2 ص 152 و 153.

لا- سبيل الى انكاره و إنما انكر مفهوم الوصف من انكره لما رأى من أن غاية ما يمكن استفادته من الكلام دخالة مفهوم الوصف و اما انه دخيل فى اصل الحكم او فى مرتبة من مراتبه فلا و لا طريق الى استظهار المفهوم من هذه الجهة و قد قلنا أن هذا المقال يختص بما اذا كان الحكم ذا مراتب كالوجوب و الاستحباب و الحرمة و الكرامة و اما اذا لم يكن كذلك مثل اصل الجواز من الاحكام التكليفيّة و مثل جميع الاحكام الوضعية فلا بد فيه من الالتزام بدخالة الوصف فى اصل الحكم و هذا عبارة اخرى عن المفهوم و من البيهية أن الحجية كانت من الاحكام الوضعية نظير الصحة و نحوها فلا تقبل الشدة و الضعف اصلا (1) و ذلك لما عرفت من أن المفهوم متفرع على استفادة العلة المنحصرة فما دام لم يعلم بانحصار عليته الوصف لا دلالة على المفهوم و لا فرق فيه بين كون الحكمة ذا مراتب و عدمه.

### مانعية التعليل عن انعقاد المفهوم

ثم لا يذهب عليك أنه لو تم ما ذكر من دلالة الآية الكريمة على المفهوم لا يخلو الاستدلال بها عن اشكال آخر، و هو-على ما فى فرائد الاصول- أن المحكى عن العدة و الذريعة و الغنية و مجمع البيان و المعارج و غيرها انا لو سلمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن نقول: أن مقتضى عموم التعليل، و جوب التبيين فى كل خبر لا- يؤمن الوقوع فى الندم من العمل به و إن كان المخبر عادلا، فيعارض المفهوم، و الترجيح مع ظهور التعليل.

لا يقال: أن النسبة بينهما و إن كان عموما من وجه، فيتعارضان فى مادة الاجتماع و هى خبر العادل الغير المفيد للعلم، و لكن يجب تقديم عموم المفهوم و ادخال مادة الاجتماع فيه؛ إذ لو خرج عنه. و انحصر مورده فى خبر العادل المفيد للعلم كان لغوا، لأنّ خبر الفاسق المفيد للعلم أيضا واجب العمل، بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق و المفهوم معا، فيكون المفهوم أخص مطلقا من عموم التعليل.

ص: 201

لانا نقول: ما ذكره اخيرا من أن المفهوم اخص مطلقا من عموم التعليل مسلم إلا أنا ندعى التعارض بين ظهور عموم التعليل في عدم جواز العمل بخبر العادل الغير العلمى و ظهور الجملة الشرطية أو الوصفية في ثبوت المفهوم، فطرح المفهوم والحكم بخلو الجملة الشرطية عن المفهوم أولى من ارتكاب التخصيص في التعليل. (1)

ويمكن الجواب عنه بما افاده في الدرر من أن التعليل لا يدل على عدم جواز الاقدام بغير العلم مطلقا، بل يدل على عدم الجواز فيما اذا كان الاقدام في معرض حصول الندامة و احتمالته منحصر فيما لم يكن الاقدام عن حجة، فلو دلت الآية بمفهومها على حجية خبر العادل فلا يحتمل أن يكون الاقدام على العمل به مؤديا الى الندم، فلا منافاة بين التعليل و مفهوم الآية اصلا. (2)

و توضيح ذلك: انه لا منافاة بين التعليل و مفهوم الآية الكريمة؛ لان المراد من الجهالة و عدم العلم هو عدم الحجة، كما أن المراد من العلم في قوله تعالى: *وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ* أو قوله عليه السلام *«كل شىء نظيف حتى تعلم انه قدر»* هو الحجة، و عليه فالتعليل يدل على المنع عن العمل بما يكون في معرض الندامة و هو ما لا- حجية فيه. و هذا لا- ينافى جواز الاخذ بالحجة؛ فانه لا- يكون في معرض الندامة، فقوله سبحانه و تعالى: *إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا* يدل على عدم حجية خبر الفاسق بذكر لازمه، و هو لزوم تحصيل العلم و الحجة؛ إذ لا معنى لطلب تحصيل العلم و الحجة إلا مع عدم حجية خبر الفاسق.

و عليه فالمنتفى في طرف المفهوم هو عدم الحجية، و من المعلوم أن انتفاء عدم الحجية عن خبر العادل عين حجية خبره؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين.

و بعبارة أخرى: نفى عدم الحجية هو الحجية، فالمعلق على خبر الفاسق في الجملة الشرطية هو التبين، و لكن في الحقيقة أن التبين لازم المعلق و هو عدم الحجة، و هو ينتفى عند

ص: 202

1-1) فرائد الاصول: ص 72.

2-2) الدرر: ص 386.

انتفاء مجيء الفاسق، وانتفاء عدم الحجية يساوى الحجية؛ إذ ليس ليس مساوق للاس، ولا ينافى المفهوم المذكور مع التعليل الدال على عدم جواز اصابة القوم بلا حجة؛ لأن مورد المفهوم خارج عن مورد التعليل خروجاً تخصصياً، كما لا يخفى.

و مما ذكر يظهر النظر في ما افاده سيدنا الامام المجاهد قدس سرّه في مانعية التعليل بقوله رحمه الله:

أن دلالة الشرطية على المفهوم واستفادة ذلك من تلك القضية مبتنية على ظهور الشرط في القضية في كونه علة منحصرة بحيث ينتفى الحكم بانتفائه، وأما اذا صرح المتكلم بالعلة الحقيقية و كان التعليل اعم من الشرط أو كان غير الشرط فلا معنى لاستفادة العلية فضلاً عن انحصارها، فلو قال: أن جاءك زيد فأكرمه، ثم صرح أن العلة انما هو علمه فنستكشف أن المجيء ليس علة ولا جزء منها، وهذا واضح جداً. وهو أيضاً من الاشكالات التي لا يمكن الذب عنه، وقد غفل عنه الاعلام. وعليه فلا وقع لما افادوه في دفعه. (1)

و ذلك لان مقتضى ما عرفت من عدم المنافاة بين التعليل و الشرط المذكور أن التعليل في الآية مؤكد للشرط المذكور؛ فان المعرضية للندامة من ناحية عدم الحجية منحصرة في الشرط المذكور و هو نأ الفاسق، فليس التعليل مفيداً لامر هو اعم من الشرط أو امر مغاير للشرط المذكور حتى ينافى عليه الشرط أو انحصارها.

و قياس الآية الكريمة بمثل قوله: أن جاءك زيد فأكرمه، ثم التصريح بان العلة انما هو علمه في غير محله، فان مجيء زيد غير العلم، بخلاف المقام فان نأ الفاسق في قوله إن جاءكم فاسقٌ بنياً يشير الى أن العلة هو عدم افادة خبره العلم بمعنى الحجة، وهو غير مناف لما افاده التعليل في الآية الكريمة من أن الاقدام على ما ليس بحجة يكون في معرض الندامة بل هما متساعدان، كما لا يخفى.

و لعل منشأ توهم المنافاة بين المفهوم و التعليل هو حمل الجهالة في قوله تعالى: أن تُصَيَّبُوا قَوْمًا بجهالةٍ على عدم العلم بالواقع بقريظة كون الجهالة مقابلة للتبين و هو بمعنى

ص: 203

تحصيل العلم و احراز الواقع، و معلوم أن الجهالة بهذا المعنى مشتركة بين خبرى العادل و الفاسق، و هو يوجب تعميم علة التبين، فتتنافى مع انحصار علة التبين في خبر الفاسق، و تمنع عن انعقاد ظهور المفهوم.

ولكن لا يخفى عليك أن هذا فيما اذا اريد من الجهالة خصوص عدم العلم بالواقع و من التبين خصوص تحصيل العلم و احراز الواقع، و اما اذا قلنا أن المرتكز في الاخبارات و الانباءات هو الاكتفاء بالحجة، فالتبين هو التفحص عن حجية الخبر و الجهالة في مقابلها و هو عدم التفحص و الاقدام مع عدم احراز الحجة، و من المعلوم أن الجهالة بهذا المعنى ليست مشتركة بين خبرى العادل و الفاسق فمع عدم الاشتراك لا تعميم في علة التبين و مع عدم التعميم لا منافاة بين التعليل و بين انحصار علة التبين في خبر الفاسق، كما لا يخفى.

وربما يجاب عن مانعية التعليل مع المفهوم بحمل الجهالة على السفاهة و فعل ما لا يجوز فعله عند العقلاء، لا على ما هو مقابل العلم مستشهدا بقوله عزّ و جلّ: فَتُصَدِّبُوهَا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ فان الندامة لا تكون إلا على فعل سفهي لا يكون على طريقة العقلاء فلما يعم التعليل المذكور لمثل الاعتماد على خبر العادل فلا اشتراك في التعليل حتى ينافى المفهوم من انحصار العلة في خبر الفاسق و لو كان المراد منه هو الغلط في الاعتقاد و مقابل العلم لما جاز الاعتماد على الشهادة و الفتوى. و هو كما ترى.

و لم يستبعده صاحب الكفاية حيث قال: أن دعوى أن الجهالة بمعنى السفاهة و فعل ما لا ينبغى صدور من العاقل غير بعيدة. (1)

أورد عليه أولا: بان حمل الجهالة على السفاهة خلاف الظاهر من لفظ الجهالة و أن استعملت احيانا في ذلك، و لذا قال شيخنا الأعظم قدس سرّه: وفيه مضافا الى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة الخ. (2)

ص: 204

1-1 (1) الكفاية: ج 2 ص 86.

2-2 (2) فرائد الاصول: ص 72.



و مما ذكر يظهر ما فى مصباح الاصول حيث قال: و الظاهر أن المراد من الجهالة هى السفاهة و الاتيان بما لا ينبغى صدره من العاقل؛ فان الجهالة كما تستعمل بمعنى عدم العلم كذلك تستعمل بمعنى السفاهة أيضا. (1)

لما عرفت من أن حمل الجهالة على السفاهة خلاف الظاهر، و مجرد الاستعمال فى بعض الموارد لا يكفى للاستظهار و الحمل المذكور.

و ثانيا: أن قوله فَتُصَّ بِحُوءِ عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ، يساعد مع كون الجهالة بمعنى عدم الحجّة، فان العمل بالحجة ممّا لا- تترتب عليه الندامة، بخلاف العمل بما ليس بحجة، فلا منافاة بين التعليل و المفهوم من الآية، و لا حاجة الى حمل الجهالة على السفاهة، كما لا يخفى.

و ثالثا: كما فى نهاية الدراية أن العمل بخير العادل مع قطع النظر عن هذه الآية من شأن أرباب البصيرة؛ لبناء العقلاء على العمل بخير من يوثق به، فالآية حينئذ مبنية على حجية خبر العادل و كاشفة عنها، لا أنّها مبيّنة للحجية و جاعلة لها، كما هو المقصود. (2)

فلو لم يكن الخبر حجة قبل نزول الآية الكريمة فالعمل بخير العادل يكون ايضا سفاهة و جهالة؛ لانه عمل بلا حجة، فيشمله عموم التعليل، فحمل الجهالة على السفاهة لا يرفع الاشكال، كما لا يخفى.

اللهمّ إلا- أن يقال: بأن الآية الكريمة امضاء لما عليه العقلاء بما هم عقلاء من العمل بخير العادل، و لا تكون متكفلة لبيان حجّيته بالتأسيس، و مع الامضاء المذكور فلا يكون العمل بخير العادل سفاهة. (3)

و ربما يجاب ايضا عن منافاة التعليل مع المفهوم بأن المفهوم حاكم على التعليل، فانه يحكم فى خبر العادل بانه محرز و كاشف عن الواقع و علم فى عالم التشريع، فيخرج عن عموم التعليل تعبدا، و لا يمكن أن يعارضه اصلا لكى يوجب عدم انعقاده. (4)

ص: 205

1-1) مصباح الاصول: ج 2 ص 163.

2-2) نهاية الدراية: ج 2 ص 78.

3-3) راجع منتقى الاصول: ج 4 ص 268.

4-4) فوائد الاصول: ج 3 ص 172.

أورد عليه في نهاية الدراية بأن حكومة سائر الأدلة على هذا التعليل المشترك وجيهة، واما حكومة المفهوم المعلل منطوقه بنحو يمنع عن اقتضاء المفهوم المثبت لحجية خبر العادل حتى يرتفع به الجهالة تنزيلا فهو دور واضح، فتدبر جيدا. (1)

وذلك واضح؛ لان حكومة المفهوم متفرعة على عدم شمول التعليل للمفهوم، والمفروض أن عدم شمول التعليل متوقف على حكومة المفهوم، وهو دور. هذا مع الغمض عما في دعوى دلالة ادلة الاعتبار على أن خبر العادل علم تشريعا.

ومما ذكر يظهر ما في مصباح الاصول أيضا حيث ذهب الى حكومة المفهوم على التعليل لرفع المنافاة بينهما، واستوجه ذلك، واطال الكلام، فراجع. (2)

وربما يجاب عن المنافاة المذكورة بأن خبر غير الفاسق الذي تدل الآية على حجيته حجة و طريق عند العقلاء ايضا، والعقلاء يعبرون عن جميع الطرق المعتبرة عندهم بالعلم سواء في ذلك الظواهر و خبر الثقات وغيرهما، ويرون مفهوم العلم عاما للقطع الذي لا يحتمل الخلاف و لموارد قيام الطرق المعتبرة، و اذا اعتبروا شيئا طريقا يرون قيام هذا الطريق على شيء وصولا الى الواقع، لا بمعنى تنزيل شيء منزلة آخر، بل بمعنى واقع الوصول كما في القطع حرفا بحرف.

و حينئذ فالآية المباركة اذا القيت اليهم فهموا منها بمقتضى الشرطية المذيلة بالتعليل المذكور: أن النبا اذا لم يأت به الفاسق بل غير الفاسق فهو طريق موصل الى الواقع يعمل به من دون حاجة الى التبين، فلا- يتصور فيه اصابة القوم بجهالة للوصول الى الواقع و العلم به و اتضاحه، فليس فيه اصابة بجهالة حتى يتصور و يجيء فيه الندم، فهو خارج عن مورد التعليل، و يكون المفهوم بلا معارض. (3)

وفيه- مضافا الى انه مبني على اعتبار الخبر من باب بناء العقلاء لا دلالة الادلة التعبدية

ص: 206

1-1) نهاية الدراية: ج 2 ص 78.

2-2) مصباح الاصول: ج 2 ص 163-169.

3-3) تسديد الاصول: ج 2 ص 79-80.

والمفروض أن الاستدلال بالآية الكريمة-أن قطعية أدلة الاعتبار لا توجب كون المعترف داخلا في العلم و القطع الحقيقي و أن اطلق عليه العلم بمعنى الحجة؛ اذ احتمال الخلاف ليس موهونا في جميع موارد الظواهر و اخبار الثقات، خصوصا مع ما فيها من التوجيهات الرجالية و الدلالية، ألا- ترى أن احتمال الخلاف في الظواهر بل في الاخبار غير المقرونة بالقرائن القطعية وجداني، و مع كون احتمال الخلاف وجدانيا كيف يرون قيام هذه الطرق على شيء وصولا واقعا؟!

و الظاهر أن منشأ الاشتباه هو الخلط بين المعترف و بين ادلة الاعتبار، فتأمل.

فالصحيح هو ما مرّ من أن التعليل لا يدل على عدم جواز الاقدام بغير العلم مطلقا، بل فيما اذا كان في معرض حصول الندامة، و احتمال منحصرا فيما لم يكن الاقدام حجة، فالآية بمفهومها تدل على حجية خبر العادل و بتعليلها على عدم جواز العمل بغير الحجة، فلا منافاة بين مفهومها و تعليلها، كما لا يخفى.

اللهمّ إلا أن يقال- كما في تسديد الاصول- بأن ظاهر الآية ترتب الندم على اصابة القوم بجهالة بحسب الارتكاز و الاغراض العقلانية، لا بملاحظة انهم في مقام اطاعة إلا و امر الشرعية، بل مجرد اصابة القوم بجهالة امر مرغوب عنه عند العقلاء و موجب لحصول الندم على الاقدام بعمل ينتهي اليه.

هذا، مضافا الى أن ظاهر الآية و تعليلها أن هذا الندم سواء كان ملازما للعقوبة أم لا مترتب على مجرد اصابة القوم بجهالة، و إذا كان المفروض صدق الجهالة حتى في موارد الطرق الظنية فلا محالة يدل التعليل على ترتب المحذور و الندم على العمل بها، فهي لا يمكن أن تكون حجة سواء في ذلك خبر الفاسق و غيره، فالتعليل يمنع عن انعقاد المفهوم. (1)

و لكن لقائل أن يقول: أن مع الادلة القطعية الدالة على اعتبار خبر العادل لا تكون اصابة القوم بجهالة، كما لا تكون كذلك فيما اذا كانت الاصابة بعلم يخالف الواقع؛ و ذلك لقيام

ص: 207

الحجة، واصابة القوم بجهالة فيما اذا لم يكن مع الحجة.

فمع عدم صدق الجهالة فى موارد الطرق الظنية التى تقوم الادلة القطعية على اعتبارها كظاهر الآية الدالة على المفهوم-الذى يدل على اعتبار الظواهر-لا مجال لترتب الندم على العمل بها؛ فان موضوعه هو الاصابة بالجهالة، والمفروض هو عدم صدقها بالعمل بالطرق التى تكون قطعية الاعتبار.

فهذه الآية بالتقريب الذى عرفته تدل على حجية خبر غير الفاسق فى خبره بناء على دلالة القضية الشرطية على المفهوم أو قيام القرينة على كون الآية فى مقام بيان المنطوق والمفهوم، قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره بعد ما افاده فى هذه الآية و انقدح بجميع ما ذكر دلالة الآية الشريفة على حجّية قول العادل وأن الاصح كونها من ادلتها والله العالم. (1)

ومنها-أى من جملة الآيات التى استدلت بها لحجية خبر الواحد-قوله تعالى: وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ. (2)

و تقريبها بوجوه عديدة:

### الوجه الأول: ما ذهب اليه السيد المحقق البروجردى

ما ذهب اليه السيد المحقق البروجردى قدس سره من أن الآية الكريمة تدل على أن المؤمنين ليسوا بأجمعهم أهلاً للنفر لتعلم الدين، فلولا نفر من كل فرقة وقبيلة منهم طائفة، فسياق الآية ينادى باعلى صوت الى مطلوية الانذار والحذر و وجوبهما؛ لظهور كلمة «لولا» فى التخصيص. وعليه فلا نحتاج فى اثبات ذلك الى بيان مفاد «لعل» وأن المراد بها ليس هو الترجى الحقيقى بل مطلوية مدخولها ونحو ذلك من التقريبات.

وبالجملة ظاهر صدر الآية كون ما امر بالنفر اليه بمثابة من الأهمية بحيث لولا لزوم مثل

ص: 208

1-1) المحاضرات سيدنا الاستاذ المحقق الداماد 132/2.

2-2) التوبة 122/.

اختلال النظام ونحوه لوجب على الجميع النفر اليه، ولكن حدوث هذه الامور منع من ايجاب النفر على الجميع، فعلى هذا لم لا ينفر بعضهم حتى يرشدوا بأنفسهم ويرشدون غيرهم؟! (1)

### الوجه الثانى: أن كلمة «لعل» بعد انسلاخها عن معنى الترجى الحقيقى تدل على محبوبية التحذر

أن كلمة «لعل» بعد انسلاخها عن معنى الترجى الحقيقى - لعدم امكانه فى حقه تعالى - تدل على محبوبية التحذر عند الانذار، فاذا ثبتت محبوبية التحذر ثبت وجوبه شرعا؛ اذ لا معنى لندب التحذر عن العقاب الاخرى مع قيام المقتضى للعقوبة، وإن لم يكن للعقاب مقتضى فلا مطلوبة ولا حسن للتحذر، اذ لا موضوع له، وهو العقوبة، والمفروض هو ثبوت المطلوبة.

أورد عليه أولا: بأن التحذر يمكن أن يكون لرجاء ادراك الواقع وعدم الوقوع فى محذور مخالفته من فوت المصلحة أو الوقوع فى المفسدة، والمتحذر حينئذ حسن، وليس بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف.

ويمكن الجواب عن ذلك كما فى نهاية الدراية بان الانصاف أن الانذار والتحذر بملاحظة ترتب العقوبة أنسب، اذ المتعارف من الانذار من المبلغين للاحكام فى مقام الحث على العمل بها بيان ما يترتب على الفعل أو الترك من العقوبات الاخرى دون المصالح والمفاسد، فالتحذر المنبعث عنه تحذر من العقوبة. (2)

هذا، مضافا الى أن الانذار لعموم الناس لا للخواص وارباب العقول حتى يصح الانذار باعتبار المصالح والمفاسد.

أورد عليه ثانيا: بأننا لو سلمنا دلالة كلمة «لعل» على المطلوبة فالحذر المطلوب أن كان هو الحذر من العقاب المساوق مع وجوب التحذر بلحاظه ولا بديته فهذا الفرض يساوق

ص: 209

1-1) نهاية الاصول: ص 504.

2-2) نهاية الدراية: ج 2 ص 86.

عرفا كون الانذار بلحاظ العقاب ايضا؛ لان ظاهر الآية أن الحذر من نفس الشيء المخوف المنذر به، وهو يعنى أن الانذار فرض فى طول العقاب والمنجزية على ما تقدم من أن التحذر تحذر فى مورد الانذار لا الاخبار، وهو لا يكون إلا مع تنجيز العقاب فى المرتبة السابقة، و مثله لا يكشف عن الحجية، بل يستحيل أن يكشف عنها؛ لانه فى طول الحجية والتنجز.

وإن كان المراد الحذر من المخالفة للحكم الواقعى بعنوانها فمطلوبية هذا الحذر لا يلزم منها وجوبه، بل يمكن أن يكون مستحبا، كما هو مقتضى حسن الاحتياط دائما. (1)

لا يخفى عليك أن التحذر باعتبار العقاب لا باعتبار المخالفة للحكم الواقعى و المصالح و المفاسد، ولكن منجزية الامارة اعنى قول العادل كمنجزية العلم، فكما أن العلم بالحكم يوجب التنجز بنفس العلم و يكون حجة على الحكم، فكذلك اخبار العادل بالوجوب أو الحرمة و ترتب العقاب يوجب التنجز لغيره بنفس الاخبار و أن كان الحكم منجزا على نفسه قبل اخباره للعلم به سابقا، و لا منافاة بين أن يكون الحكم منجزا على المخبر قبل اخباره و لا يكون منجزا على السامع قبل اخباره و يصير منجزا عليه بنفس الاخبار.

و عليه فحيث أن المنجزية تحصل بنفس الاخبار يكشف ذلك عن كون اخبار العادل حجة على السامع، وبالاخبار يحصل التنجز و الانذار معا، والمستحيل هو تنجز الحكم بنفس الانذار بالنسبة الى المخبر لا السامع، كما لا يخفى.

و دعوى: أن غاية ما يلزم من الآية لو سلم دلالتها وجوب التحذر فى مورد الخبر الدال على الالزام، وهذا غير الحجية المطلوبة، وانما هو وجوب الاحتياط و لكن فى خصوص الشبهة التى قام فيها خبر على الالزام؛ لانها تأمر بالتحذر. (2)

مندفعة: بأن التحذر هو التحفظ و التجنب العملى عن مخالفة ما اخبر به العادل، و ليس معناه هو الاحتياط، و من المعلوم أن التحذر بذلك المعنى يساوق حجية خبر العادل.

ص: 210

1-1) مباحث الحجج: ج 1 ص 377 و 378.

2-2) مباحث الحجج: ج 1 ص 377.

لا يقال: أن كلمة لعل لا تدل على أزيد من ابداء الاحتمال، واما المطلوبة التي استدل بها لوجوب التحذر فلا دلالة لها عليها.

لأنا نقول: هذه الدعوى فاسدة؛ لدلالة المقام على مطلوية التحذر، كيف لا يكون التحذر مطلوباً مع وجوب الانذار بالنسبة الى المتفقهين؟!

هذا، مضافاً الى أن احتمال ترتب العقوبة مع أن المورد مما يجرى فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان مساوق لوجوب التحذر. (1)

### الوجه الثالث: أن التحذر غاية للانذار الواجب

أن التحذر غاية للانذار الواجب؛ لكونه غاية للنفر الواجب كما تشهد له كلمة «لو لا» التحصيلية. وعليه فإذا وجب الانذار وجب التحذر؛ اذ الغاية المترتبة على فعل الواجب مما لا يرضى الأمر بانتفائه سواء كان من الافعال المتعلقة للتكليف أم لا، كما في قولك توضحاً لتصلي، و اسلم لعلك تدخل الجنة، وقوله تعالى: **فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى .**

أورد عليه في الكفاية بعدم انحصار فائدة الانذار بالتحذر تعبدًا؛ لعدم اطلاق يقتضى وجوبه على الاطلاق، ضرورة أن الآية مسوقة لبيان وجوب نفر لا لبيان غائية التحذر، و لعل وجوبه كان مشروطاً بما اذا افاد العلم... الى أن قال: وقضيته انما هو وجوب الحذر عند احراز أن الانذار بمعالم الدين. (2)

ويمكن الجواب عنه كما في نهاية الدراية، بأن التحذر وإن لم يكن له في نفسه اطلاق نظراً الى أن الآية غير مسوقة لبيان غائية الحذر ليستدل باطلاقه بل لا يجاب نفر للتفقه، إلا أن اطلاقه يستكشف باطلاق وجوب الانذار؛ ضرورة أن الانذار واجب مطلقاً من كل متفقه سواء افاد العلم للمنذر أم لا، فلو كانت الفائدة منحصرة في التحذر كان التحذر واجباً مطلقاً، وإلا لزم اللغوية احياناً.

ودعوى: أن الفائدة غير منحصرة في التحذر، بل لافشاء الحق و ظهوره بكثرة انذار

ص: 211

1-1) تسديد الاصول 2:90.

2-2) الكفاية: ج 2 ص 93.

المنذرين، فالغاية قهرا تلازم العلم بما اندرؤا به.

مندفعة: بأن ظاهر الآفة أن الغافة المترتبة على الانذار و الفائدة المترتبة منه هف التحذر، لا افشاء الحق و ظهوره.

فالمراد و الله العالم لعلهم يحذرون بالانذار لا بافشاء الحق بالانذار، كما أن ظاهرها التحذر بما اندرؤا لا بالعلم بما اندرؤا به، بل نقول: أن نفس وجوب الانذار كاشف عن أن الاخبار بالعقاب المجعول انذار، و لا يكون ذلك إلا اذا كان حجة، و إلا فالاخبار المحض لا يحدث الخوف و لو اقتضاء حتى يكون مصداقا للانذار حتى يجب شرعا. (1)

لا يقال: احتمال وجود المانع فى ايجاب الغافة على الغير يمنع عن الجزم بوجوب الغافة و هف التحذر. (2)

لانا نقول: هذا الاحتمال غير سديد لوهنه بعد كون التحذر مقصدا لوجوب ذف الغافة، و عدم وجود مانع معقول فىه.

ثم اذا كانت الملازمة العرففة بين وجوب شىء و وجوب غافته كما اذا قيل لا تشرب الخمر لإسكارها أو قيل اذهب الى المسجد لكى تصلى فلا فرق فىه بين ما اذا كان الخطاب موجها الى مكلف واحد أو أكثر كما فى المقام، فان الانذار فعل المنذر و التحذر فعل المنذر؛ و ذلك لان الامر بالانذار وسيلة لامر المنذرين، بالتحذر.

لا يقال: أن التحذر ليس فعل المنذرين، بل هو فعل المنذرين، و فعل الغير ليس مقدورا للمنذرين، فلا يكون الامر بالانذار ظاهرا فى كونه طريقا الى أمرهم بالتحذر. (3)

لانا نقول: أن المقدور بالواسطة مقدور، و عليه فلا مانع من ملازمة وجوب ذف الغافة لوجوب الغافة و لو كانت الغافة فعل مكلف آخر، ألا ترى أنه يقال يجب عليك تعليم القوم لان يكونوا عالمين، بل الخطابات الاجتماعية غالبا طرق الى امر غيرهم ببعض الامور، فلا تغفل.

ص: 212

1-1) نهاية الدراية: ج 2 ص 86-87.

2-2) تسديد الاصول: ج 2 ص 90.

3-3) مباحث الحجج: ج 1 ص 378.



أورد عليه الشيخ قدس سره أيضا بانه لا يستفاد من الكلام إلا مطلوبية الحذر عقيب الانذار بما يتفقهون في الجملة لكن ليس فيها اطلاق وجوب الحذر، بل يمكن أن يتوقف وجوبه على حصول العلم، فالمعنى: لعله يحصل لهم العلم فيحذروا، فالآية مسوقة لبيان مطلوبية الانذار بما يتفقهون و مطلوبية العمل من المنذرين بما انذروا، وهذا لا ينافى اعتبار العلم في العمل، و لهذا صح ذلك فيما يطلب فيه العلم، فليس في هذه الآية تخصيص للدلالة النهائية عن العمل بما لم يعلم، ولذا استشهاد الامام عليه السلام فيما سمعت من الاخبار المتقدمة على وجوب النفر في معرفة الامام و انذار النافرين للمتخلفين مع أن الامامة لا تثبت إلا بالعلم. (1)

ويمكن الجواب عنه كما في مصباح الاصول:

أولا: بان الاصل في كل كلام أن يكون في مقام البيان؛ لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ما لم تظهر قرينة على خلافه.

وثانيا: بأن ظاهر الآية المباركة كونها واردة لبيان وظيفة جميع المسلمين المكلفين و انه يجب على طائفة منهم التفقه و الانذار و على غيرهم الحذر و القبول، فكما أن اطلاقها يقتضى وجوب الانذار و لو مع عدم حصول العلم للمنذر بمطابقة كلام المنذر للواقع، فكذلك يقتضى وجوب الحذر ايضا في هذا الفرض.

و ثالثا: بأن ظاهر الآية ترتب وجوب الحذر على الانذار، و تخصيص وجوب الحذر بما اذا حصل العلم بالواقع موجب لالغاء عنوان الانذار؛ اذ العمل حينئذ انما هو بالعلم من دون دخل للانذار فيه غاية الامر كون الانذار من جملة المقدمات التكوينية لحصول العلم لا موضوعا لوجوب الحذر، فاعتبار حصول العلم في وجوب الحذر يوجب الغاء عنوان الانذار لا تقييده بصورة حصول العلم، مع أن ظاهر الآية كون وجوب الحذر مترتبا على الانذار ترتب الحكم على موضوعه.

ورابعا: انه على تقدير تسليم أن اعتبار العلم في وجوب الحذر يوجب التقييد لا الغاء

ص: 213

عنوان الانذار لا يمكن الالتزام بهذا التقييد؛ فانه تقييد بفرد نادر، وهو مستهجن. (1)

و الحاصل: أن الاصل فى الكلام فى غير المخترعات الشرعية التى لا يكون المتكلم احيانا فى مقام بيانها هو الحمل على الاطلاق كما عليه بناء العقلاء، فلا وجه لعدم الاطلاق فى المقام؛ لانه ليس من المخترعات الشرعية كالصلاة و الحج و نحوهما.

لا يقال: أن هذه الآية مربوطة بباب الجهاد من جهة السياق؛ فان سورة براءة مرتبطة بالمشركين و الجهاد معهم، و من المعلوم أن النفر الى الجهاد ليس للتفقه و الانذار، نعم ربما يترتبان عليه بعنوان الفائدة بناء على ما قيل من أن المراد حصول البصيرة فى الدين من مشاهدة آيات الله و ظهور أوليائه و غلبتهم على اعدائه و سائر ما يتفق فى حرب المسلمين مع الكفار من آيات عظمة الله و حكمته فيخبروا بتلك الامور عند رجوعهم الى الفرقة المتخلفة الباقية فى المدينة. و عليه فالانذار ليس غاية للنفر الواجب حتى تجب الغاية بوجوب ذيها و هو النفر، بل الانذار من قبيل الفائدة المترتبة على النفر الى الجهاد احيانا.

لانا نقول: لا معيّن لكون النفر للجهاد؛ اذ مجرد السياق لا يدل على ذلك، قال الشيخ الأعظم قدس سرّه ليس فى صدر الآية دلالة على أن المراد النفر الى الجهاد، و مجرد ذكر الآية فى آيات الجهاد لا يدل على ذلك.

هذا، مضافا الى انه لو سلم أن المراد النفر الى الجهاد لكن لا يتعين أن يكون النافر من كل قوم طائفة لاجل مجرد الجهاد، بل لو كان لمحض الجهاد لم يتعين أن ينفر من كل قوم طائفة، فيمكن أن يكون التفقه غاية لا يجاب النفر على طائفة من كل قوم، لا لا يجاب اصل النفر.

(حاصله: أن المطلوب متعدد، أى اصل النفر لاصل الجهاد و نفر الطائفة للتفقه. و عليه فالتفقه غاية لا يجاب النفر على الطائفة).

على أنه قد فسر الآية بأن المراد نهى المؤمنين عن نفر جميعهم الى الجهاد، كما يظهر من قوله وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً و امر بعضهم بأن يتخلفوا عند النبي صلى الله عليه و آله و لا يخلوه

ص: 214

وحده فيتعلموا مسائل حلالهم و حرامهم حتى يندروا قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم. (1)

يمكن أن يقال: أن تعدد المطلوب بالنحو المذكور و أن امكن، ولكنه خلاف الظاهر، هذا مضافا الى بعد اختصاص النفر فى الخير كلامه بالنافرين للجهاد و رجوع الضمير فى قوله لِيَتَفَقَّهُوا الى الفرقة الباقية فى البلد، مع أن الطائفة اقرب منها.

قال المحقق الاصفهاني: أن التحقيق كما يساعده بعض الاخبار و يشهد له الاعتبار أن الآية ليست فى مقام المنع عن النفر الى الجهاد كافة فى قبال تخلف جماعة، بل فى مقام المنع عن قصر النفر على الجهاد نظرا الى انه كما أن الجهاد مهم كذلك التفقه، فليكن نفر جماعة الى النبى صلى الله عليه و آله للتفقه و نفر الباقين الى الجهاد، و هو المستفاد من رواية العلل عن الصادق عليه السلام قيل له: أن قوما يروون أن رسول الله صلى الله عليه و آله قال اختلاف امتى رحمة؟ فقال: صدقوا. فقلت: أن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب. قال: ليس حيث تذهب و ذهبوا، انما اراد قول الله عز و جل: فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فى الدين الى آخر الآية، فامرهم أن ينفروا الى رسول الله ليتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم، انما اراد اختلافهم من البلدان الحديث.

و يوافقه الاعتبار أيضا؛ فان النافرين الى الجهاد من المدينة كان رجوعهم الى رسول الله صلى الله عليه و آله فيتعلمون منه صلى الله عليه و آله، كما كان كذلك فى زمان حضوره من دون حاجة الى تخلف جماعة لهذه الغاية، بخلاف النافرين من الاطراف؛ فانهم محتاجون الى تعلم الاحكام اذا رجعوا الى بلادهم، و الله أعلم. (2)

و ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني اولى مما ذهب اليه الشيخ الأعظم قدس سره، و لكن حمل كلمة «ما» فى صدر الآية على النهى مع أن كلمة «ما» للنفى و اللام فى قوله لينفروا لتأكيد النفى خلاف الظاهر.

و الحاصل: أن ما ذهب اليه الشيخ قدس سره من أن المراد هو تخلف جمع للتفقه و اختصاص النفر

ص: 215

1-1 (1) فرائد الاصول: ص 78-79.

2-2 (2) نهاية الدراية: ج 2 ص 88.

بالجهاد خلاف الظاهر؛ فان الضمير في قوله لِيَتَفَقَّهُوا راجع الى ما هو الاقرب اليه و هو الطائفة لا الى الفرقة، ومقتضاه هو كون النافرين متفقيين لا الفرقة الباقية. وهكذا ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني لا يخلو عن بعد؛ لان الآية في مقام بيان النفر للثقة.

و بالجمله هنا ثلاثة احتمالات:

احدها: هو اختصاص الآية بالجهاد، وقد عرفت انه لا معين له، بل الظاهر من الثقة و الانذار، مضافا الى بعض الروايات هو أن النفر ليس للجهاد.

وثانيها: هو أن النفر مختص بالجهاد، ولكن امر في الآية ايضا بتخلف جمع ليتفقوا و يندروا النافرين اذا رجعوا اليهم من الجهاد، وهذا ايضا خلاف ظاهر الضمير في قوله لِيَتَفَقَّهُوا فانه راجع الى النافرين لا الى الفرقة الباقية.

وثالثها: هو اختصاص الآية بالنفر للثقة، وهذا هو الظاهر. و المعنى كما افاد في نهاية الاصول: أن المؤمنين ليسوا بأجمعهم اهلا للنفر، فلو لا نفر من كل فرقة و قبيلة منهم طائفة.

و المستفاد من ذلك أن المقتضى لنفر الجميع موجود بحيث لو لم يكن مانع عنه لا مروا جميعا بالنفر و الثقة، ولكنهم ليسوا اهلا لذلك لاختلال نظامهم و تفرق أمر معاشهم، و حينئذ فلم لا يجعلون الاحتياج الى المطالب الدينية في عرض سائر احتياجاتهم فيوجهون طائفة منهم الى تحصيلها كما يتوجه كل طائفة منهم الى جهة من الجهات الاخرى المربوطة بأمر المعاش كالزراعة و التجارة و نحوها... الى أن قال: و بالجمله فهذه الآية على ما ذكرنا تدل على انه لو لا مخافة اختلال النظام لا امر الجميع بالنفر في تحصيل الفقه، ولكنه بعد ما يلزم من نفر الجميع الاختلال فلم لا ينفر بعضهم ليرشدوا أنفسهم و يرشدون و يصير ذلك سببا لاطلاع جميع الناس على احكام الله تعالى و حلاله و حرامه، فسياق الآية ينادى باعلى صوته الى مطلوبة الانذار و الحذر و وجوبهما، فلا نحتاج في اثبات ذلك الى بيان مفاد «لعل» و أن المراد بها ليس هو الترجي الحقيقي بل مطلوبة مدخولها و نحو ذلك من التقريبات، و التعبير بـ «لعل» انما هو من جهة أن الانذار ليس مستتبعا لحذر القوم دائما؛ اذ ربما لا يؤثر كلام

المنذرين فيهم كما هو المحسوس بين الانبياء واقوامهم ايضا، فالمراد أن المنذر يجب عليه العمل بوظيفته، ولا يعوقه عن ذلك احتمال عدم تأثير كلامه؛ فان في التبليغ مظنة التأثير.

هذا هو المعنى المستفاد بالتأمل في ظاهر الآية، وتشهد لهذا الوجه اخبار كثيرة حيث استشهد الائمة عليهم السلام بالآية لوجوب النفر للنفقه و التعليم و التعلم. (1)

أن قلت: أن مقتضى ما ذكر هو اختصاص الآية بالنفر للنفقه و الانذار المحقق بقول العادل و أن لم يوجب اليقين و العلم، وهذا لا يتناسب مع الروايات الواردة في استشهاد الامام بالآية الكريمة على وجوب معرفة الامام و انذار النافرين للمتخلفين؛ لان الامامة مما لا تثبت إلا بالعلم، و عليه فالاستناد بالآية لحجية الدليل الذي لا يفيد العلم كما ترى.

قلت: لا مانع من شمول اطلاق النفقه و الانذار للمعرفة بالحقائق الاعتقادية و الانذار بها ايضا؛ لان اعتقاد المنذر بها تفقه، و يكفي ذلك في وجوب الانذار به، و هو يكفي في وجوب التحذر من مخالفة هذا الاعتقاد و أن لم يحصل له بنفس الانذار قطع بها؛ اذ مع الانذار يلزم عليه أن يسمع انذار الآخرين حتى يحصل له العلم به أو بخلافه، فالتحذر في الفقه بالعمل و هو محقق بنفس انذار عدل واحد، و التحذر في الاعتقادات بالاعتقاد و هو يحتاج الى تكرار الانذار و الاستماع حتى يحصل العلم. نعم لو حصل له العلم بانذار جماعة دفعة فلا حاجة الى تكرار الاستماع، لان العلم حاصل. و بالجملة يختلف التحذر باختلاف موارد الانذار، و جميع الموارد مشمول للآية الكريمة.

هذا، مضافا الى ما في تسديد الاصول من أن الآية بظاها مختصة بتعلم احكام الدين و الانذار بها، و استفادة حكم غيرها انما هو بالغاء الخصوصية؛ لانها ارشاد الى طريقة عقلانية: هي نفر جمع بالمقدار اللازم في كل مورد و الاخذ بمقتضى قولهم، فلا ينافى أن يعتبر في غير موردها حصول العلم... الى أن قال: فصح الاستناد بالآية في كلا الامرين، و المقتضى

ص: 217

العرفى فى احدهما القطع المطلوب، وفى الآخر الطريقة العقلانية. و الحمد لله رب العالمين. (1)

وغير خفى أن الغاء الخصوصية ينتهى الى الاطلاق.

وكيف ما كان فاطلاق الآية يمنع عن حملها على خصوص التفقه فى الاحكام، هذا مضافا الى أن تطبيق الآية الكريمة على التفقه فى الاحكام و التفقه فى المعارف يشهد على اطلاق الآية، كما لا يخفى.

لا يقال: أن الآية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقا فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر حيث انه ليس شأن الراوى إلا الاخبار بما تحمله لا التخويف و الانذار. بل الانذار وظيفة المفتى أو الواعظ، لا الراوى الذى ربما ينقل مجرد الفاظ الرواية من دون أن يفهم معانيها لينذر بها؛ ولذا ورد عنهم عليهم السلام رب حامل فقه الى من هو افقه منه.

لانا نقول- كما افاد فى الكفاية و مصباح الاصول- أن نقل رواية دالة على وجوب شىء أو على حرمة شىء انذار ضمنى بالعقاب على الترك أو الفعل، كما أن فى افتاء المفتى بوجوب شىء أو حرمة شىء انذار ضمنى بالعقاب على الترك أو الفعل، ويكون الانذار ضمنى كالانذار المطابقى مشمولاً للآية الكريمة، و تثبت حجية غيره من الاخبار التى لا انذار فيها؛ لكون الراوى عامياً أو كان مفاد الرواية حكماً غير الزامى بعدم القول بالفصل، و حال الرواية فى الصدر الاول فى نقل ما تحملوا من النبى صلى الله عليه وآله و الامام عليه السلام حال نقلة الفتاوى الى العوام، فكما لا شبهة فى انه يصدق الانذار فى مقام الابلاغ على ما نقلوا من المجتهدين فكذلك حال الرواية. (2)

هذا، مضافا الى أن فتاويهم فى الصدر الاول منقولة بنفس متون الروايات كما فى الهداية و نحوها، فلا وقع لذلك الاشكال، كما لا يخفى.

و دعوى: أن المأخوذ فى الآية الكريمة عنوان التفقه، و عليه فالواجب هو التحذر عند

ص: 218

1-1) تسديد الاصول: ج 4 ص 92.

2-2) راجع الكفاية: ج 2 ص 94 و مصباح الاصول: ج 2 ص 185-186.

انذار الفقيه بما هو فقيهه، فلا يشمل انذار الراوى بما هو راو، فيختص مفاد الآية بحجية فتوى الفقيه للعامى لا حجية خبر العادل، ولا مجال للتمسك بعدم القول بالفصل فى المقام مع وجود القول بالفصل بين حجيتهما كما لا يخفى.

مندفعة: بان المراد من عنوان التفقه فى المقام ليس هو عنوان التفقه الاصطلاحى، بل المراد هو التفقه بمعناه اللغوى، وهو الفهم والعلم، وهو معلوم الحصول باستماع الروايات مع المعرفة بمفادها وأن كانت المعرفة مشككة وتختلف الرواة فيها بحسب اختلاف استعداداتهم، فاذا كان اخبار العادل فى المنذرات حجة يتعدى منها الى غيرها بالغاء الخصوصية.

لا يقال: ليس المقصود أن الآية اخص من المدعى، بل المقصود انها اجنبية عنه؛ لانها حتى فى الراوى المستبصر تدل الآية على حجية رأيه و درايته لا- شهادته و روايته، فلا معنى للتعدى فى حقه، فما ظنك بغيره؟! إذ الآية غير ناظرة الى مسألة الاخبار و حجيته، بل تنظر الى مسألة اخرى و هى لزوم وجود طائفة بين الامة تتحمل مسؤولية الجهاد العقائدى و الفكرى فى سبيل الله عن طريق التفقه فى الدين و حمله الى الاطراف و الاجيال. وهذه المسألة اجنبية عن حجية خبر الواحد المبحوث عنه فى علم الاصول. (1)

لأننا نقول: أولاً:- أن المراد من التفقه هو التفقه اللغوى لا الاصطلاحى، و حمله على صاحب الرأى و الدراية لا شاهد له. و من المعلوم أن المتفقه اللغوى يصدق على الراوى و من اخبر بما سمع من شىء و عرفه و نقله.

و ثانياً: أن مسؤولية الجهاد الفكرى لا تختص بتحمل العقائد و المعارف، بل تشمل تحمل الاخبار و ايصالها، فبذلك يشمل مسألتنا، و هو حجية خبر الواحد المبحوث عنه فى علم الاصول، فلا تغفل.

و مما ذكر ينقدح الجواب عما وقع فيه السيد المحقق البروجردى قدس سره من الاشكال و هو أن حيشية التحديث غير حيشية الفقاهة، و كانت الحيشيتان منفكتين بحسب الخارج ايضا، فقد

ص: 219

كثير المحدثون الذين كان من شأنهم ضبط ما سمعوا و حكايته فقط من غير أن يعملوا النظر في استفادة حكم الله عنه؛ فان ذلك كان متوقفا على مقدمات من لحاظ المقيدات و المخصصات و سائر الجهات و أن كان تحصيل المقدمات فى اعصارهم فى غاية السهولة بالنسبة الى زماننا... الى أن قال: و بالجملة فالاستدلال بالآية على حجية الرواية بما هى رواية مشكل. (1)

و ذلك لما عرفت من أن المراد من التفقه هو معناه اللغوى و هو الفهم و العلم، و هذا المعنى يصدق على الراوى العالم بمداليل الاخبار و أن لم يكن فقيها اصطلاحا. نعم هذا المعنى له عرض عريض يشمل الفقيه الاصطلاحى ايضا اذا انذر بما اجتهد كما يشمل المحدث اذا انذر بما دل عليه الخبر، و لا مانع من ذلك. و بالجملة فالآية تدل على حجية قول العالم بمفاد الخبر سواء كان مجتهدا أو لم يكن، فتدبر جيّدا.

لا يقال: أن الآية الكريمة ليست ظاهرة فى وجوب النفر حتى يترتب عليه وجوب التحذر؛ فان صدر الآية اعنى قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً يعطى أن الغرض المسوق له الكلام هو النهى عن النفر العمومى و انه لا يسوغ للمؤمنين أن ينفروا كافة و ابقاء رسول الله صلى الله عليه و آله و حيدا فريدا، و على ذلك فيصير المآل من الآية هو النهى عن النفر العام لا ايجاب النفر للبعض، فالحث انما هو على لزوم التجزية و عدم النفر العام لا على نفر طائفة من كل فرقة للتفقه... الى أن قال: و عدم الاكتفاء على الجملة الاولى يمكن أن يكون لدفع ما ربما ينقدح فى الاذهان من بقاء سائر الطوائف على جهالتهم و عدم تفقهم فى الدين، فقال عزّ شأنه: يكفى لذلك تفقه طائفة، فليست الآية فى مقام بيان وجوب النفر، بل فى مقام بيان لزوم التفرقة بين الطوائف، و قوله: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ اخبار فى مقام الانشاء و لو بقرينة شأن نزولها كما قال المفسرون، و ليس المراد بيان امر واضح؛ [إذ] لم يختلج ببال احد لزوم نفر جميع الناس فى جميع الادوار الى طلب العلم و التفقه حتى لزم التنبيه به، إلا أن يحمل

ص: 220



ذكره لصرف المقدمة لما بعده، وهو ايضا بعيد مخالف لشأن نزول الآية وقول المفسرين. (1)

لانا نقول:أولا:أن هذا المعنى اى النهى عن النفر العام للجهد متفرع على أن الآية واردة فى النفر للجهد،وقد عرفت انه لا معين لذلك،و مجرد كون السورة و الآيات السابقة أو اللاحقة مرتبطة بالجهد لا يكفى فى تعيين هذا المعنى،بل لعل وجه ذكر هذه الآية فى هذا الموضوع هو تنبيه المسلمين بلزوم تعلم احكام الجهد كما افاد بعض الاعلام.و كيف كان لا اجد رواية صحيحة تدل على أن المراد من قوله و ما كان المؤمنون هو النهى عن النفر العام للجهد،بل قوله لِيَتَّقَهُوا فى الدين ،يشهد بكون الصدر فى النفر للتفقه.

و ثانيا:أن لازم ما ذكر هو أن يكون قوله فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائفةً دالاً على أن النفر للجهد.

و عليه ففى قوله لِيَتَّقَهُوا فى الدين و لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ احتمالا:

احدهما:لزوم تفقه الفرقة الباقية مع النبى صلى الله عليه و آله و تعلمهم للاحكام و الآداب منه صلى الله عليه و آله، فاذا رجعت الطائفة النافرة تندرهم الفرقة الباقية ببيان ما نزل من الآيات فى غيابهم و يعلمونهم السنن و الفرائض التى تلقوها فى غيابهم.

و ثانيهما:لزوم تفقه الفرقة النافرة فى الدين بما رأت من آيات الله و حصل لهم بذلك بصيرة فى الدين بظهور المسلمين و غلبتهم مع قلتهم على المشركين و نصرتهم على اعدائهم و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم.

و كلاهما خلاف الظاهر:

اما الأول:فلما مرّ من أن الضمير فى قوله ليتفقهوا و لينذروا راجع الى الطائفة النافرة، لا الفرقة الباقية؛ لانها اقرب اليه منها.

و أما الثانى:فهو و إن كان خاليا عن الاشكال المذكور؛ لانّ الضمير فيه راجع الى الفرقة

ص:221

النافرة لا الباقية، ولكن لا يساعده ظهور كلمة التفقه في الدين؛ فان الاستفادة منه هو عمومية التفقه بالنسبة الى مسائل الدين و الاسلام، وهو لا يحصل بتمامه في النفر للجهاد و إن لم يخل النفر للجهاد أحيانا عن الغلبة و النصر و بعض التعليمات النازلة في سفر الجهاد، إلا أن اطلاق التفقه في الدين انسب بالنفر لتعلم الأحكام و المعارف

و ثالثا: أن الاستفادة من الروايات هو لزوم النفر للتعلم و عدم جواز ترك النفر لذلك كصحيحة يعقوب بن شعيب و يونس بن عبد الرحمن و محمد بن مسلم: أفسح الناس اذا مات العالم أن لا يعرفوا الذي بعده؟! فقال: اما اهل هذه البلدة فلا-يعنى المدينة- و أن غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم، أن الله عزّ و جلّ يقول و ما كان المؤمنون لينفروا كافةً الى قوله لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ . (1)

هذا مضافا الى قوله عليه السلام في خبر عبد الله بن المؤمن الانصارى: فأمرهم أن ينفروا الى رسول الله صلى الله عليه و آله و يختلفوا اليه فيتعلموا (2) و غير ذلك.

فتحصل أن النفر واجب للتعلم و التفقه و صدر الآية يدل على عدم تمكن جميع المؤمنين من النفر لتحصيل العلم فلا يجب عليهم النفر بالوجوب العيني بل اللازم عليهم هو النفر بنحو الوجوب الكفائي فالآية غير مرتبطة بالنفر للجهاد و مجرد ذكرها عقيب قوله تعالى و ما كان لاهل المدينة و من حولهم من الاعراب أن يتخلفوا عن رسول الله (3) لا يكون قرينة على أن المراد من قوله و ما كان المؤمنون الآية هو النهى عن النفر العمومى للجهاد فتدبر جيدا.

و دعوى: أن معنى النفر يناسب الخروج الى الجهاد؛ لانه في الاصل بمعنى «جهيدن» كما في قوله تعالى كَانَهُمْ حُمْرٌ مُّسْتَنْفِرَةٌ \* فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ . (4)

مندفعة: بأنّ النفر و أن كان كذلك في الاصل، ولكن لا يكون كذلك في الاستعمالات

ص: 222

1-1 (1) كنز الدقائق: ج 5 ص 572-573.

2-2 (2) كنز الدقائق 572:5-573.

3-3 (3) التوبة 120/.

4-4 (4) المدثر 50/ و 51.

العرفية عند نزول الآية و صدور الروايات. و الشاهد عليه هو تطبيق الآية الكريمة على النفر للنفقة في الدين في الروايات المستفيضة، مع أن المعنى المذكور غير ملحوظ فيه كما لا يخفى.

و هكذا لا مجال لدعوى غلبة استعمال مادة النفر في النفر الى الجهاد بحيث تمنع عن ارادة النفر للنفقة؛ و ذلك لمنع الغلبة أولا؛ و على تقدير تسليمها فالمنع عن ارادة النفر للنفقة صحيح ما لم يقترن بالقرينة، و يكفي في المقام قوله لِيَتَّقَهُوا فِي الدِّينِ لَصَرْفِهِ إِلَى النِّفْرِ لِلنَّفَقَةِ، هذا مضافا الى تطبيق الآية في الروايات المستفيضة على النفر للنفقة، فراجع.

لا- يقال: أن الآية نزلت في المؤمنين حيث حلفوا على عدم التخلف عن غزوة يغزوها رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حيث انه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِذَا خَرَجَ إِلَى الْجِهَادِ لا- يتخلف عنه إلا المنافقون، فانزل الله وحيا و اخبر بعيوب المنافقين و بين نفاقهم، و عليه فقوله وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً، اخبار في مقام الانشاء، و يدل على النهي عن النفر العام.

لانا نقول: لا ارى دليلا صحيحا يدل على شأن النزول المذكور إلا نسبة ذلك الى القيل أو بعض المرسلات عن الامام الباقر عليه السلام كما في مجمع البيان. و من المعلوم انه لا اعتبار به، هذا مضافا الى أن مقتضى الروايات الكثيرة أن النفر في الآية الكريمة هو النفر للنفقة في الدين، و لا يزمه أن يكون المراد من النفر في قوله وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً، اخبار عن عدم تمكن المؤمنين جميعا لهذا الواجب لما يلزم من اختلال النظام، فلهم عذر في عدم اقدامهم جميعا للنفر للنفقة، و لكن لا عذر لهم في عدم نفر طائفة منهم لهذا الواجب المهم، فيجب النفر على جماعة من كل قوم، فلا تغفل.

لا يقال: لو كان مفاد الآية وجوب التحذر عند الشك لا يدل ذلك على حجية قول المنذر لأنَّ الحذر واجب في الشبهة قبل الفحص فقول المنذر يوجب ابداء الاحتمال و بمجرد ذلك يحكم العقل الفحص فقول المنذر يوجب ابداء الاحتمال و بمجرد ذلك يحكم العقل على المكلف اما بالاحتياط او تعلم الحكم و بعبارة اخرى كل من الخوف و الحذر العملي واجب

عند الشك قبل الفحص و لو لم يكن قول المنذر حجة شرعا كما دلّ عليه اخبار عديدة مذكورة في محالها (1)

لأنا نقول: هذا الإشكال جار في كل أمانة من الأمانات فإنّ الاجتناب عن فعل محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب قبل الفحص واجب ومع ذلك أفادت أدلة الاعتبار حجيتها ولا يكون الأمانات لغوا والوجه في ذلك أن بعد الفحص لا يحكم العقل بوجوب الاحتياط والتعلم بخلاف الأمانات فإذا دلت الأمانات بعد الفحص على حرمة شيء أو وجوب شيء وجوب الاجتناب عن فعل ما دلت الأمانات على حرمة و عن ترك ما دلت على وجوبه فلا تكون اعتبار الأمانات لغوا وهكذا الأمر في المقام فإنّ بعد الفحص لا مجال لحكم العقل في نفس الحال يدل الآية الكريمة على وجوب المتحذّر بقيام خبر العادل فلا يكون اعتبار الخبر الواحد لغوا كما لا يخفى.

ودعوى أن ظاهر الآية الكريمة مدخلية كون النافرين جماعة في وجوب النفر و وجوب الإنذار و وجوب الحذر و مع احتمال خصوصية هذا الظاهر فلا مجال لرفع اليد عنه و عليه فالآية اجنبية عن المدعى و لا ترتبط بإثبات حجّية قول المنذر الواحد عند الشك في قوله إنّه هل هو حكم الله الواقعي أولا لأنّ مفاد الآية هو وجوب نفر الجماعة بما هي الجماعة لا الفرد و أين ذلك بما نحن بصدده. (2)

مندفعة بأنّ لازم اعتبار الجماعة هو عدم وجوب الإنذار لو نفر جماعة من فرقة ثم تفقهوا و لكن عرض لهم الموت و بقي فرد واحد منهم و عليه فلا يجب على هذا الفرد الإنذار و هو كما ترى هذا مضافا إلى أنّ مقام التعلم و الإنذار ممّا لا توقّف لهما على الجماعة يشهد على أنّ المراد من الطائفة هو الاستغراق أعنى كلّ فرد فرد منها لا الجماعة كما أنّه لم يعتبر في المنذر بفتح الذال أن يكون جماعة باعتبار لفظ القوم في الآية الكريمة.

ص: 224

1-1) المحاضرات سيدنا الاستاذ المحقق الداماد 137/2.

2-2) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد 134/2-136.

فتحصّل أنّ النفر واجب للتعلّم و التفقّه و الإنذار و صدر الآية الكريمة إخبار عن عدم تمكّن جميع المؤمنين لذلك فأوجب الله سبحانه و تعالى مع عدم تمكنهم للنفر المذكور جميعاً على كل طائفة من كل فرقة بنحو الوجوب الكفائي ليتفقهوا و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم و يتحدّر قومهم بمجرد إنذارهم من دون تقييد التحدّر بحصول العلم كما لا يخفى.

قال السيد المحقق الخوئي قدّس سرّه: و الانصاف أنّ دلالة هذه الآية على حجّية الخبر أظهر و أتم من دلالة آية النبأ. (1)

ومنها- اى من الآيات التي استدلت بها لحجّية الخبر- آية الكتمان، و هي قوله تعالى:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ . (2)

بتقريب أن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الاظهار، و إلّا لزم لغوية حرمة الكتمان و وجوب الاظهار.

ألا ترى أنهم حكموا بحجّية اخبار المرأة عن كونها حاملاً و استدلوا عليه بقوله تعالى وَ لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ .

وفيه: أولاً- كما افاده المحقق الاصفهاني قدّس سرّه- أن الآية الكريمة اجنبية عما نحن فيه؛ لان موردها ما كان فيه مقتضى القبول لو لا الكتمان؛ لقوله تعالى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ فَالكتمان حرام في قبال ابقاء الواضح و الظاهر على حاله، لا في مقابلة الايضاح و الاظهار، و ما هو نظير ما نحن فيه آية كتمان النساء ما خلق الله في ارحامهن، فالملازمة انما تجدى في مثلها، لا فيما نحن فيه. (3)

و لذلك قال في نهاية الافكار: أن سوق الآية انما هو في اصول العقائد ردا على اهل

ص: 225

1-1 (1) مصباح الاصول 184/2.

2-2 (2) البقرة 159/.

3-3 (3) نهاية الدراية: ج 2 ص 89.

الكتاب الذين اخفوا شواهد النبوة و بيناتها و كتموا علائم النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ التِي بَيَّنَّهَا اللهُ سُبْحَانَهُ لَهُمْ فِي الْكُتُبِ السَّالِفَةِ، فَلَا تَرْتَبِطُ بِمَا نَحْنُ بِصَدَدِهِ. (1)

و دعوى: أن الكتمان و أن كان هو اخفاء الحقيقة إلا أنه الاخفاء النسبي لا المطلق، أي الابرار من ناحية المخبر لا مطلقا، فمن لا يكون قوله مفيدا للعلم لعدم وثاقته مثلا أيضا يصدق الكتمان على اخفائه للحقيقة. (2)

مندفعة: بأن الكلام ليس في معنى الكتمان، بل الكلام في أن مورد الآية الكريمة اجنبية عما نحن فيه كما افاده المحقق الاصفهاني قدس سره، فلا تغفل. فالآية مختصة بوجوب القبول للامور التي حرم كتمانها من الحق و البينات و القبول فيها موقوف على العلم بخلاف المقام.

و ثانيا: بأن الآية الكريمة لا تتعرض لبيان حرمة الكتمان حتى يؤخذ بإطلاقها لكونها في مقام بيان ترتب بعض آثار الكتمان و لذا قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره في محكي كلامه ليست الآية بصدد الإطلاق و بيان حرمة الكتمان بل هي بظاهاها تكون بصدد بيان ما يترتب على إخفاء الحق و كتمانها من اللعن و أما أنه يحرم مطلقا أو في بعض الموارد فلا تعرض له فيها و بالجملة ليست الآية بصدد البيان من هذه الجهة فلا يصح الأخذ بالإطلاق و على هذا فمن المحتمل اختصاص وجوب الاظهار بما اذا كان هناك رجاء حصول العلم و وضوح الحق بإذاعته و إفشائه. (3)

ففيه ما عرفت من أن مورد الآية هو ما كان واضحا بنفسه من دون حاجة الى ايضاحه بكثرة الافشاء، كما لا يخفى.

و منها- أي من الآيات التي استدل بها لحجية الخبر - قوله سبحانه و تعالى وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ

ص: 226

1-1) نهاية الافكار: ج 3 ص 130.

2-2) مباحث الحجج: ج 1 ص 381-382.

3-3) المحاضرات سيدنا الاستاذ المحقق الداماد 139/2.

وَ الزُّبُرِ (1) بدعوى أن وجوب السؤال يستلزم وجوب القبول، وإلا لغا وجوب السؤال، وإذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل ما يصح أن يسأل عنه ويقع جوابا له؛ لأن خصوصية المسبوقية بالسؤال لا دخل فيه قطعا، فإذا سئل الراوى الذى هو من اهل العلم عما سمعه عن الامام فى خصوص الواقعة فاجاب بانى سمعته يقول كذا وجب القبول بحكم الآية، فيجب قبول قوله ابتداء انى سمعت الامام يقول كذا؛ لان حجية قوله هو الذى اوجب السؤال عنه، لا أن وجوب السؤال اوجب قبول قوله، كما لا يخفى.

أورد عليه أولا: بان المراد من اهل الذكر بمقتضى السياق علماء اهل الكتاب، وعليه فالآية اجنبية عن حجية الخبر. (2)

ويمكن أن يقال: أن العبرة بعموم الوارد، ولا ينافيه خصوص المورد، وتطبيق اهل الذكر على علماء اهل الكتاب يكون من باب تطبيق الكلى على بعض مصاديقه، وليس من باب استعمال الكلى فى الفرد كما لا يخفى. وعليه فلا منافاة لدلالة السياق على أن مورد الآية هو علماء اهل الكتاب مع كلية الوارد وهو قوله فَسَدُّ نَمْلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ويشهد لكلية الوارد تطبيق الآية على غير اهل الكتاب فى الأخبار الدالة على أن المراد هم الأئمة المعصومون عليهم السلام إذ اختصاص اهل الذكر بالأئمة عليهم السلام مقطوع بعدم بلحاظ المورد كما سيأتى.

هذا مضافا إلى ما أفاده سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره فى محكى كلامه من أنه إن أريد أن ظاهر الآية بقرينة المورد إرادة السؤال عن اهل الكتاب (فقط) فالذى يستفاد منها بالملازمة وجوب قبول قوله دون غيره ممن أقر بالشهادتين وهو ممنوع إذ لا يحتمل وجوب قبول قول اهل الكتاب وعدم وجوب قبول قول المقرّ بالشهادتين (3)

و اورد عليه ثانيا: بان ظاهر النصوص المستفيضة أن اهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام، لا غير و

ص: 227

1-1 (1) النحل 43/ و 44.

2-2 (2) فرائد الاصول: ص 82.

3-3 (3) المحاضرات لسيدنا الأستاذ المحقق الداماد 142/2.

قد عقد في اصول الكافي بابا لذلك، وقد ارسله في المجمع عن علي عليه السلام. (1) فلا وجه للتمسك بها في حجية قول الرواة الثقة.

ويمكن الجواب عنه ايضا بان تطبيق اهل الذكر على الائمة المعصومين عليهم السلام من باب كونهم اكمل المصاديق، لا من باب حصر العنوان فيهم، وإلا فلا يناسب مع مورد الآية، كما عرفت.

قال المحقق الاصفهاني قدس سره: أن قصر مورد الآية على خصوص الأئمة عليهم السلام لا يلائم مورد الآية كما لا يخفى على من راجعها وظنى -و الله اعلم- أن اهل الذكر في كل زمان بالنسبة الى ما يطلب السؤال عنه مختلف، فالسؤال عن كون النبي صلى الله عليه وآله لا يجب أن يكون ملكا و ملكا و انه لا يمتنع عليه الطعام و الشراب لا بد من أن يكون من غير النبي صلى الله عليه وآله و عترته عليهم السلام لانهم محل الكلام، بل عن العلماء العارفين باحوال الانبياء السابقين، و السؤال عن مسائل الحلال و الحرام في هذه الشريعة المقدسة لا بد من أن ينتهى الى الأئمة عليهم السلام؛ فانهم عيبة علم النبي صلى الله عليه وآله و حملة احكامه صلى الله عليه وآله، فالمصداق حيث انه في هذا الزمان منحصر فيهم من حيث لزوم انتهاء الأمر اليهم فلذا فسّر اهل الذكر بهم عليهم السلام، و الله العالم. (2)

حاصله: أن عنوان اهل الذكر كلى و ينطبق على مصاديقه المختلفة بحسب اختلاف موارد الحاجة. قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره في محكى كلامه و بالجملة المراد من اهل الذكر في الآية مطلق من يعد من اهل العلم في زمانه و انما ورد من الأئمة عليهم السلام أن مصداق هذا المفهوم الكلى في زماننا نحن فقط دون غيرنا فهو من قبيل انحصار الكلى في الفرد فتدبر جيدا. (3)

و أورد عليه ثالثا: كما في فرائد الاصول و الكفاية بان الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم و وجوب تحصيل العلم لا- للتعبد بالجواب، كما يقال في العرف: سل أن كنت جاهلا.

ص: 228

1-1 (1) فرائد الاصول: 82.

2-2 (2) نهاية الدراية: ج 2 ص 90.

3-3 (3) المحاضرات سيدنا الاستاذ المحقق الداماد 143/2.



و من المعلوم أن السؤال حينئذ طريق لحصول العلم. و يؤيده أن الآية واردة في اصول الدين و علامات النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ التي لا يؤخذ فيها بالتعبد اجماعا. (1)

و يمكن الجواب عنه بما في نهاية الدراية بان الظاهر هو السؤال لكي يعلموا بالجواب لا- بامر زائد على الجواب، فيكشف عن حجية الجواب؛ فانه على فرض الحجية يكون حجة قاطعة للعذر مصححة لاطلاق العلم عليه، و إلا فلا.

نعم بين هذه الآية و الآيتين المتقدمتين فرق حيث انه لا امر بالجواب هنا حتى يتمسك باطلاقه لصورة عدم افادة العلم كما في ايجاب الانذار و حرمة الكتمان، فيمكن ايجاب السؤال الى أن يحصل العلم بالجواب و لو بجواب جماعة. (2)

و الانصاف هو عدم اطلاق الآية بعد عدم وجوب أمر بالجواب و امكان ارادة ايجاب السؤال و لو بالتكرار حتى يحصل العلم بسبب الاجوبة المتعددة، و لا دلالة للآية على حصول العلم بالجواب الاول حتى يكون ذلك تعبدا. و لذلك قال في الكفاية أن الظاهر من الآية ايجاب السؤال لتحصيل العلم، لا للتعبد. (3)

و اما الايراد على الاستدلال بالآية الكريمة بعد تسليم دلالتها على لزوم التعبد بالجواب بانه لا دلالة لها على التعبد بما يروى الرواة؛ بما هم رواة؛ لعدم اطلاق اهل الذكر و العلم عليهم، مع أن لصدق هذا العنوان مدخلية في الحكم، و عليه فتختص دلالة الآية بحجية فتوى اهل الفتوى.

ففيه أن عنوان اهل الذكر و الاطلاع من العناوين المشككة، و يصدق على الرواة ايضا؛ لصدق الذكر و العلم على معرفة الحلال و الحرام من دون اعمال نظر و رأى، و حيث لم يقيد عنوان اهل الذكر بمرتبة خاصة يعم تلك المعرفة ايضا، و لذلك يصدق عنوان اهل العلم و الذكر على العالمين بالفتاوى و المسائل من دون أن يكونوا مجتهدين، و الرواة كالعالمين بالمسائل الذين لا يكونون مجتهدين في زماننا هذا.

ص: 229

1- 1) راجع فرائد الاصول: ص 82 و كفاية الاصول: ج 2 ص 95.

2- 2) نهاية الدراية: ج 2 ص 90.

3- 3) الكفاية: ص 95.

و دعوى: أن المراد من العلم هو خصوص الرأي و الاعتقاد، كما فى منتقى الاصول. (1)

مندفعة: بأنه لا وجه لتخصيص العلم و الذكر بذلك.

كما أن دعوى أن اهل الذكر هم اهل القرآن، فلا يشمل الرواة و لا العالمين بالفتاوى.

مندفعة بان ذلك ينافى مورد الآية الكريمة؛ فان موردها هو اهل الكتاب، فانطبق اهل الذكر على اهل البيت و اهل القرآن لا يساوى كونه بمعناه، كما لا يخفى.

فتحصّل: أن الاستدلال بالآية الكريمة على وجوب التعبد بالجواب لا يخلو عن اشكال.

نعم ربما يقرب الاستدلال بالآية بأنها ارجاع و ارشاد الى طريقة معروفة عقلائية، و هى رجوع الجاهل بالشىء الى العالم به و السؤال منه و العمل بما يقوله بما أن قوله طريق معتبر الى ما يعلمه و يخبر عنه، فهى متضمنة لحجية خبره و طريقته. و من الواضح انه لا يعتبر و لا يشترط فى هذه الطريقة العقلائية سوى أن يكون المسئول عالما بما يسأل عنه من دون فرق بين أن يكون الشىء الذى يعلمه أمرا محسوسا أو غير محسوس و لا أن يكون عالما بهذا الشىء فقط أو به و بغيره، بل هذه الطريقة جارية فى كل شىء لا يعلمه الانسان و كان من الناس من يعلمه فاذا كان له حاجة فعليه أن يسأل العالم و يتبع قوله بما أن قوله طريق اليه، و حينئذ فهذه الآية الشريفة دليل لفظى على امضاء الطريقة العقلائية و بناء العقلاء على طريقة الخبر الواحد. (2)

و لكن هذا التقريب يرجع الى الاستدلال ببناء العقلاء فى حجية الاخبار، لا الاستدلال بالآيات من باب التعبد الذى هو محل البحث فى المقام.

هذا، مضافا الى أن مورد الآية هو الشك فى النبوة و المعتبر فيه هو تحصيل العلم القطعى، لا الظن النوعى الذى قد يقترن مع الشك الشخصى أو الظن على الخلاف كما فى خبر الثقات عند العقلاء.

ص: 230

1-1) منتقى الاصول: ج 4 ص 292.

2-2) تسديد الاصول: ج 2 ص 93 و 94.

و دعوى: أن الشبهات التي كانت حول النبوة عند نزول الآية الكريمة ممّا ينحسم أصله بالرجوع الى العالم و اهل الذكر و نفس جوابه.

مندفعة: بأن الشبهات مختلفة و لعل بعضها كذلك، و لكن الحكم يكون جميعها كذلك تحكم، كما لا يخفى.

## 2- و اما الأخبار فبطوائف:

### الطائفة الاولى: التي وردت في الخبرين المتعارضين و دلت على الأخذ بالعدل و الاصدق

هي التي وردت في الخبرين المتعارضين و دلت على الأخذ بالعدل و الاصدق و المشهور و التخيير عند التساوى:

مثل مقبولة عمر بن حنظلة (1) عن الامام الصادق عليه السلام حيث قال: الحكم ما حكم به اعدلهما و اصدقهما في الحديث و اورعهما، و لا يلتفت الى ما يحكم به الآخر. قال:

فقلت: فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه؟ قال: فقال:

ينظر الى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك؛ فان المجمع عليه لا ريب فيه... الى أن قال: فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤخذ به الحديث.

و موردها و إن كان في الحكمين، إلا أن ملاحظة جميع الرواية تشهد بأن المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند اليهما الحاكمان. (2)

و لا يخفى عليك أن مع التعارض لا وثوق بالصدور، و مع ذلك دلت المقبولة على أن الخبر لا يكون ساقطاً. و منه يعلم أن التعبد به ليس من باب بناء العقلاء، و إلا فلا يحصل الوثوق في الراجح بمجرد الأفضلية في صفات الراوى او المطابقة مع الكتاب أو المخالفة مع العامة، و مع

ص: 231

1-1 (1) الوسائل: الباب 9 من أبواب صفات القاضي ح 1.

2-2 (2) فرائد الاصول: ص 84.

عدم الوثوق لا بناء خصوصا مع عدم وجود الرجحان، بل يحكمون حينئذ بالتساقط.

ثم أن هذا الخبر باعتبار قوله (خذ بأعدلتهما) ظاهر في اعتبار العدالة. اللهم إلا أن يقال:

أن قوله في الذيل (فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم... الخ) يشهد على أن الملاك في حجية الاخبار هو نقل الثقات. وعليه فالاعدلية ملاك الترجيح في تقديم احد المتعارضين على الآخر، فلا تغفل.

ونحو هذه الرواية مرفوعة زرارة قال: يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما نأخذ؟ قال عليه السلام: يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر. قلت:

يا سيدى انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم. فقال: خذ بأعدلتهما عندك و اوثقهما في نفسك. فقلت: انهما معا عدلان مرضيان موثقان. فقال عليه السلام: انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه و خذ بما خالفهم، قلت: ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين كيف اصنع؟ فقال: اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك و اترك ما خالف الاحتياط. فقلت: انهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف اصنع؟ فقال عليه السلام: اذن فتخير احدهما فتأخذ به و تدع الآخر. (1)

و لا يخفى ايضا أن مع كون طرفي المعارضة مشهورين لا وثوق بأحدهما من حيث الصدور و مع ذلك لا يكون الخبر ساقطا، بل يقدم الراجح من حيث الصفات على غيره، و ليس ذلك إلا حجية تعبدية.

ثم أن دلالتها على اعتبار العدالة و عدمه مثل المقبولة. و مثل رواية ابن ابى الجهم المروية في الاحتجاج مرسلا عن الرضا عليه السلام قلت: يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة بحديثين مختلفين و لا نعلم ايهما الحق؟ قال: فاذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما اخذت. (2) و مثل خبر موسى بن اكيل عن ابى عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون بينه و بين اخ له منازعة في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما؟ قال: و كيف يختلفان؟ قال: حكم كل

ص: 232

1-1) المستدرک: الباب 9 من أبواب صفات القاضى ح 2.

2-2) الباب 9 من أبواب صفات القاضى ح 40.

واحد منهما للذى اختاره الخصمان، فقال: ينظر الى اعدلها و افقههما فى دين الله فيمضى حكمه. (1)

و لا يذهب عليك ان مع التصريح بعدم العلم و الوثوق بالحق قال بحجية كل واحد من باب التخيير، و ليس ذلك إلا حجية تعبدية.

اورد عليه بانه لا اطلاق لهذه الطائفة من الأخبار؛ لان السؤال عن الخبرين المتعارضين اللذين فرض السائل كل واحد منهما حجة يتعين العمل به لو لا التعارض، و لا نظر للسائل بالنسبة الى اعتبار خبر كل عدل، بل نظره الى حجية الخبر فى حال التعارض.

يمكن أن يقال- كما افاد فى نهاية الأفكار- أن هذه الأخبار ظاهرة الدلالة بالملازمة على حجية خبر الواحد فى نفسه عند عدم ابتلائه بالمعارض. (2)

و الاولى أن يقال أن: هذه الطائفة من الاخبار تدل على مفروغية حجية الاخبار فى نفسها، و إلا لما سألوا عن صورة تعارضها، كما لا يخفى. قال فى مصباح الاصول: الاخبار العلاجية تدل على أن حجية الاخبار فى نفسها كانت مفروغا عنها عند الائمة عليهم السلام و اصحابهم، و انما توقفوا عن العمل من جهة المعارضة فسألوا عن حكمها. و من الواضح انه ليس مورد الأخبار العلاجية الخبرين المقطوع صدورهما، لان المرجحات المذكورة فيها لا تناسب العلم بصدورهما، و أن الظاهر من مثل قوله (يأتى عنكم خبران متعارضان) كون السؤال عن مشكوكى الصدور، مضافا الى وقوع المعارضة بين مقطوعى الصدور بعيد فى نفسه. (3)

و تعتضد تلك المفروغية المذكورة بما صرح به الشيخ فى عدة الاصول من قوله: انى وجدت الفرقة المحقة مجمعة على العمل بهذه الاخبار التى رووها فى تصانيفهم و دوّنوها فى اصولهم لا يتناكرون ذلك و لا يتدافعونه، حتى أن واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه

ص: 233

1-1 (1) الوسائل: الباب 9 من أبواب صفات القاضى ح 45.

2-2 (2) نهاية الأفكار: ج 3 ص 132.

3-3 (3) مصباح الاصول: ج 2 ص 191-292.

سألوه من اين قلت هذا،فاذا احوالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور و كان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا و سلموا الامر في ذلك و قبلوا قوله، و هذه عاداتهم و سجيتهم من عهد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ مِنْ بَعْدِهِ مِنَ الْأُمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ مِنْ زَمَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ الَّذِي انْتَشَرَ الْعِلْمُ عَنْهُ وَ كَثُرَتِ الرَّوَايَةُ مِنْ جِهَتِهِ، فَلَوْلَا - أَنْ الْعَمَلُ بِهَذِهِ الْأَخْبَارِ كَانَ جَائِزًا لَمَا اجْمَعُوا عَلَى ذَلِكَ وَ لَا نَكَرُوهُ؛ لِأَنَّ اجْمَاعَهُمْ فِيهِ مَعْصُومٌ لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ الْغَلَطُ وَ السَّهْوُ. (1)

و مما ذكرناه يظهر ما في نهاية الاصول من أن التعارض كما يوجد في الخبرين غير المقطوعين كذلك ربما يوجد في المتواترين أو المحفوفين بما يوجب القطع بصدورهما، فصرف بيان العلاج للتعارض لا يدل على حجية الخبر الذي لم يقطع بصدوره. (2)

و ذلك لان حمل هذه الروايات على الصورة المذكورة بعيد جدا، فاذا عرفت أن المراد منها هو تعارض غير مقطوعى الصدور تكشف تلك الاخبار عن كون حجية غير المقطوع عند عدم المعارضة مفروغا عنها.

و ينقدح أيضا مما ذكرناه ما في مباحث الحجج حيث قال: يمكن ارادة الحجية القطعية كما اذا كان الخبر قطعى السند، وليست هذه الطائفة من أخبار الترجيح و العلاج في مقام البيان من ناحية حجية اصل الخبر ليتمسك باطلاقها. (3)

و ذلك لما عرفت من أن فرض المعارضة ليس بين المقطوعين لبعده ذلك و ندرته، بل فرض المعارضة بين غير المقطوعين، و عليه تكشف الاخبار العلاجية عن كون حجية الاخبار غير المقطوعة مع قطع النظر عن المعارضة مفروغا عنها عند الأئمة عليهم السلام و اصحابهم.

نعم يشكل التمسك بهذه الاخبار لاثبات أن الحججة المفروغ عنها هو خبر الثقة بعد ما عرفت من اعتبار الاعدية.

يمكن الجواب عنه بان مقتضى امعان النظر فيها أن الملاك هو كون الراوى ثقة، و لا ينافيه

ص: 234

1-1) عدة الاصول: ص 337.

2-2) نهاية الاصول: ص 509.

3-3) مباحث الحجج: ج 1 ص 389.

اعتبار الاعدية في تقديم احد المتعارضين على الآخر ويشهد له قوله في المقبولة(فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم...الحديث).

أو قوله في المرفوعة(فقلت: انهما عدلان مرضيان موثقان الحديث)اللهم إلا أن يقال:

أن المراد من الثقة و الموثق بعد ما عرفت من اعتبار الاعدية هو العادل، فافهم.

### الطائفة الثانية: هي التي تدل على ارجاع آحاد الرواة الى اشخاص معينين من ثقات الرواة

هي التي تدل على ارجاع آحاد الرواة الى اشخاص معينين من ثقات الرواة مثل قوله عليه السلام: اذا اردت الحديث فعليك بهذا الجالس، مشيرا الى زرارة(1) وفيه: انه يحتمل أن يكون المعتبر هو العدالة و أن ارجاعه عليه السلام من جهة كون المجالس المذكور عادلا عنده.

وقوله عليه السلام: نعم في موثقة الحسن بن علي بن يقطين بعد ما قال الراوى افيونس بن عبد الرحمن ثقة تأخذ معالم ديننا عنه. (2) فان الظاهر منه أن قبول قول الثقة كان أمرا مفروغا عنه عند السائل و المسئول عنه فسأل عن وثاقة يونس ليرتب عليه اخذ المعالم منه.

وقوله عليه السلام: عليك بالاسدى، يعنى أبا بصير. (3) وفيه: انه لعل ذلك لكون ابي بصير عادلا.

وقوله عليه السلام-في جواب السائل فممن أخذ معالم ديني؟-من زكريا ابن آدم القمى المأمون على الدين و الدنيا (4)، ولكنه ظاهر في اعتبار العدالة.

وقوله عليه السلام: و اما ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام فلا يجوز لك أن تردّه. (5) وفيه: انه لعل ذلك لكونه عادلا.

وقوله لابن ابي يعفور بعد السؤال-عمن يرجع اليه اذا احتاج أو سئل عن مسألة-فما

ص: 235

1-1 (1) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضى ح 19.

2-2 (2) جامع الاحاديث: ج 1 ص 226.

3-3 (3) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضى ح 15.

4-4 (4) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضى ح 27.

5-5 (5) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضى ح 17.

يمنعك من محمّد بن مسلم الثقفى، فانه قد سمع ابي و كان عنده مرضيا وجيها. (1) وفيه: انه لعل ذلك لكونه عادلا، هذا مضافا الى توصيفه بكونه مرضيا عند الامام و وجيها عنده.

وقوله عليه السّلام: انت اiban بن تغلب، فانه قد سمع منى حديثا كثيرا، فما رواه لك فاروه عتّى. (2)

وفيه: انه لعل ذلك لكونه عادلا.

وقوله عليه السّلام: فى صحيحة احمد بن اسحاق: العمرى ثقتى، فما ادى اليك عنى فعنّى يؤدّى، و ما قال لك عنى فعنّى يقول، فاسمع له و اطع فانه الثقة المأمون.

وقوله عليه السّلام: العمرى و ابنه ثقتان، فما ادى اليك عنى فعنّى يؤدّيان، و ما قال لك فعنّى يقولان، فاسمع لهما و اطعهما فانهما الثقتان المأمونان. (3)

قال شيخنا الأعظم: بعد نقل اكثر الروايات المذكورة: و هذه الطائفة أيضا مشتركة مع الطائفة الاولى فى الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون. (4)

أورد عليه بان المراد من الثقات فى هذه الارجاعات هم الأشخاص الذين لا يكذبون، لكونهم على مرتبة عظيمة من التقوى و الجلالة حتى وثق بهم الامام عليه السّلام، فهذه الاخبار لا تدل على حجية خبر كل ثقة، بل تدل على ثقات اهل البيت و هم العدول. نعم لا بأس بالاخذ بمثل ما ورد فى مثل يونس بعد سؤال الراوى عن كون يونس ثقة، فان المراد بالثقة هو الثقة عند الناس لا العدل.

اللهمّ إلاّ أن يقال: أن المراد من الثقة يختلف بحسب الموارد، و ليس المراد منه فى مورد السؤال هو الصدق المخبرى مع أن المورد من الفقهاء و السائل يريد أن يأخذ آرائه، بل المراد أنه مورد الاطمئنان لاخذ الآراء أو لا يكون كذلك.

ولكن الانصاف أن هذا المعنى بعيد، و الظاهر منه أن المراد من الثقة هو الثقة عند الناس

ص: 236

1-1 (1) جامع الاحاديث: ج 1 ص 225.

2-2 (2) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضى ح 30.

3-3 (3) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضى: ح 4.

4-4 (4) فرائد الاصول: ص 85.



أى صادق فى إخباره بل لعله الظاهر من التعليل الوارد فى صحيحة احمد بن اسحاق فى مورد العمري فانه الثقة المأمون.

### الطائفة الثالثة: الأخبار الدالة على وجوب الرجوع الى الرواة و الثقات و العلماء

هى الأخبار الدالة على وجوب الرجوع الى الرواة و الثقات و العلماء، على وجه يظهر منها عدم الفرق بين فتاويهم بالنسبة الى اهل الاستفتاء و روايتهم بالنسبة الى اهل العمل بالرواية.

مثل قول الحجة عجل الله فرجه لاسحاق بن يعقوب: واما الحوادث الواقعة فارجعوا الى رواة حديثنا، فانهم حجتي عليكم، وانا حجة الله.

(1)

قال الشيخ الأعظم: لو سلم أن ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع فى حكم الوقائع الى الرواة اعنى الاستفتاء منهم، إلا أن التعليل بانهم حجته يدل على وجوب قبول خبرهم (2)؛ لان التعليل يعمم، و مقتضى التعميم هو وجوب قبول خبره أيضا كفتواه.

و لقاتل أن يقول: أن جعل الحجية للرواة المجتهدين لا يدل على حجية نقل كل راو، فهو اخص من المدعى.

و مثل الرواية المحكية فى العدة عن الصادق عليه السلام: اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روى عتًا فانظروا الى ما رووه عن على عليه السلام فاعملوا به (3)؛ لدالتها على جواز الاخذ بروايات الشيعة، بل بروايات العامة عن ثقاتهم مع عدم وجود المعارض من رواية الخاصة.

و الظاهر من العدة انه اعتمد عليها حيث ذكر قول الامام باسمه مع انه لم يذكر فى العدة غالبًا شيئًا من الروايات، هذا مضافا الى انه صرح بعده باعتماد الاصحاب عليها حيث قال:

و لاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث و غياث ابن كلوب و نوح بن دراج و السكونى و غيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه و لم يكن عندهم خلافه، فراجع.

ص: 237

1-1 (1) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضى ح 9.

2-2 (2) فرائد الاصول: ص 85.

3-3 (3) عدة الاصول: ص 379.

و مثل ما رواه فى الاحتجاج عن تفسير الامام العسكرى عليه السلام فى قوله تعالى: فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدَ اللَّهِ قَالَ: هذه لقوم من اليهود: الى أن قال:

وقال رجل للصادق عليه السلام: اذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعون من علمائهم، فكيف ذمهم بتقليدهم و القبول من علمائهم، وهل عوام اليهود إلا كعوامنا يقلدون علمائهم... الى أن قال: فقال عليه السلام: بين عوامنا و علمائهم و بين عوام اليهود و علمائهم فرق من جهة، و تسوية من جهة اما من حيث الاستواء فان الله تعالى ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم.

و أما من حيث افترقوا فان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح و اكل الحرام و الرشا و تغيير الاحكام عن وجهها بالشفاعات و النسابات و المصانعات، و عرفوهم بالتعصب الشديد الذى يفارقون به اديانهم و أنهم اذا تعصّبوا ازالوا حقوق من تعصّبوا عليه و اعطوا ما لا يستحقه من تعصّبوا له من اموال غيرهم و ظلموهم من اجلهم... الى أن قال:

فلذلك ذمهم لما قلدوا من عرفوا و من علموا انه لا يجوز قبول خبره و لا تصديقه و لا العمل بما يؤدّيه اليهم عنم لا يشاهدوه (لم يشاهدوه) و وجب عليهم النظر بأنفسهم فى امر رسول الله صلى الله عليه و آله؛ اذ كانت دلائله أوضح من أن يخفى و اشهر من أن لا تظهر لهم.

و كذلك عوام ائمتنا اذا عرفوا من فقهاءهم الفسق الظاهر و العصبية الشديدة و التكالب على حطام الدنيا و حرامها و اهلاك من يتعصبون عليه و أن كان لاصلاح امره مستحقا و بالتزلف بالبر و الاحسان على من تعصّبوا له و أن كان للاذلال و الاهانة مستحقا، فمن قلّد من عوامنا مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة فقهاءهم.

فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام أن يقلدوه، و ذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلّهم.

فاما من ركب من القبائح و الفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنّا شيئا و لا كرامة، و انما كثر التخليط فيما يتحمّل عنّا اهل البيت لذلك؛ لان الفسقة يتحمّلون عنّا

فيحرفونه بأسره لجهلهم و يضعون الاشياء على غير وجوها لقلّة معرفتهم، و آخرون يتعمدون الكذب علينا ليجرّوا من عرض الدنيا ما هو زادهم الى نار جهنم الحديث. (1)

قال الشيخ الأعظم بعد نقل هذا الخبر: دل هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب و أن كان ظاهره اعتبار العدالة بل ما فوقها، لكن المستفاد من مجموعها أن المناط في التصديق هو التحرز عن الكذب، فافهم. (2)

و مثل ما عن ابي الحسن الثالث عليه السّلام فيما كتبه جوابا عن سؤال احمد بن حاتم بن ماهويه و اخيه عمن أخذ معالم ديني: فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كلّ مسن في حبنا و كل كثير القدم في امرنا، فانهما كافوكما أن شاء الله تعالى. (3) و لكن هذا العنوان غير عنوان الثقة فلا يشمل ما إذا لم يكن الثقة واجدا لهذا العنوان

و مثل قوله عليه السّلام لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا، فانك أن تعديتهم اخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله و رسوله و خانوا اماناتهم، انهم اتتمنوا على كتاب الله فحرفوه و بدلوه الحديث. (4)

بدعوى أن ظاهرهما و أن كان الفتوى، إلا أن الانصاف شمولهما للرواية بعد التأمل كما في سابقتهما، و المراد هو المنع عن قبول روايات غير الثقات منهم جمعا بينه و بين ما افاده الشيخ الطوسي قدّس سرّه في العدة و نقلناه آنفا.

و مثل ما عن الامام العسكري عليه السّلام في كتب بنى فضال حيث قالوا ما نصنع بكتبهم و بيوتنا منها ملاء؟ قال: خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا. (5)

يعنى لا اشكال في اخذ الرواية عنهم من جهة كونهم فطحية اذا كانوا من الثقات.

ص: 239

1- (1) الوسائل: الباب 10 من أبواب صفات القاضي ح 20.

2- (2) فرائد الاصول: ص 86.

3- (3) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضي ح 45.

4- (4) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضي ح 42.

5- (5) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضي ح 13.

قال الشيخ قدس سره: دل بمورده على جواز الاخذ بكتب بنى فضال و بعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات و رواياتهم.

و مثل ما ورد مستفيضا: حديث واحد فى حلال و حرام تأخذه من صادق خير لك من الدنيا و ما فيها من ذهب و فضة، و فى بعضها يأخذه صادق عن صادق (1) بناء على أن المراد من الصادق هو الراوى الذى يصدق فى خبره.

و مثل التوقيع المروى فى رجال الكشى: و عن على بن محمد بن قتيبة عن احمد بن ابراهيم المراغى قال: ورد على القاسم بن العلاء و ذكر توقيعاً شريفاً فيه: فانه لا عذر لاحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا قد عرفوا بانا نقاوضهم سرّاً و نحمله اياه اليهم. (2) و لكنه اخص من المدعى: فان ثقاتنا غير عنوان الثقة، هذا مضافا الى أن كون الراوى من اهل السرّ من خصيصة الاوحدى من العدول و الثقات.

و مثل مرفوعة الكناسى عن الصادق عليه السلام فى تفسير قوله عزّ ذكره و مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ قال: هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء و ليس عندهم ما يتحملون به الينا، فيسمعون حديثنا و يقتبسون من علمنا، فيرحل قوم فوقهم و ينفقون اموالهم و يتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فينقلوه اليهم، فيعيه هؤلاء، و يضيّعه هؤلاء، فاولئك الذين يجعل الله عزّ ذكره لهم مخرجا و يرزقهم من حيث لا يحتسبون. (3)

بدعوى انها دلت على جواز العمل بالخبر و أن نقله من يضيّعه و لا يعمل به (4) بناء على حمله على الثقة جمعا بينه و بين ما اعتبر الوثوق فى العمل بالخبر الواحد.

### الطائفة الرابعة: الأخبار الدالة على جواز العمل بخبر الواحد

هى الأخبار الدالة على جواز العمل بخبر الواحد: مثل النبوى المستفيض بل المتواتر: من

ص: 240

1-1) جامع الاحاديث: ج 1 ص 223 و 253.

2-2) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضي ح 40.

3-3) جامع الأحاديث: ج 1 ص 238 ح 61.

4-4) فرائد الاصول: ص 87.

حفظ من امتي اربعين حديثا مما يحتاجون اليه من امر دينهم بعثه الله فقيها عالما. (1)

قال شيخنا البهائي قدس سره في أول أربعينه: أن دلالة هذا الخبر على حجية خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر انتهى.

ولكنه لا يخلو عن اشكال، وهو أن وجه الدلالة هو الملازمة بين النقل والقبول التعبدى، وهو اول الكلام، ولعله مشروط بحصول العلم أو اتصاف الراوى بوصف العدالة.

ومثل الأخبار الواردة فى الترغيب فى الرواية و الحث عليها و ابلاغ ما فى كتب الثقة كقوله عليه السلام فيما الفه يونس: هذا دينى و دين آبائى، وهو الحق كله. (2) وجه الدلالة هو الملازمة بين كون ما كتبه الثقة حقا و بين القبول التعبدى.

ولكن يرد عليه بأن التصديق المذكور تصديق شخصى بنحو القضية الخارجية. (3)

اللهم إلا أن يقال: بعد الغاء الخصوصية يكون فى قوة القضية الحقيقية.

و كقوله عليه السلام: اكتب و بث علمك فى اخوانك، فان مت فاورث (فورث) كتبك بنيك، فانه يأتى على الناس زمان هرج لا يأنسون (فيه) إلا بكتبهم. (4) وجه الدلالة واضح؛ لان مورد التوصية هو كتابة الواحد هذا مضافا الى التعبير عنه بالبث بالعلم و انه ارث و موجب للانس به.

و كقوله عليه السلام اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا (5) و دلالته على حجية قول كل ثقة محل تأمل.

و كقوله عليه السلام: لكل رجل منا من يكذب عليه.

و قوله: ستكثر بعدى القالة، و أن من كذب على فليتبوأ مقعده من النار.

ص: 241

1-1 (1) جامع الأحاديث: ج 1 ص 241 ح 68 الى 73.

2-2 (2) جامع الأحاديث: ج 1 ص 227.

3-3 (3) مباحث الحجج: ج 1 ص 285.

4-4 (4) جامع الأحاديث: ج 1 ص 235 ح 47.

5-5 (5) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضى ح 43.

بدعوى أن بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة و الكذابة اذ الاحتفاف بالقربينة القطعية فى غاية القلة.

قال الشيخ: يستفاد من مجموع هذه الأخبار رضا الأئمة عليهم السّلام بالعمل بالخبر و أن لم يفد القطع، و ادّعى فى الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة إلا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذى يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء و يقبحون التوقف فيه لاجل ذلك الاحتمال، كما دل عليه الفاظ الثقة و المأمون و الصادق و غيرها الواردة فى الأخبار المتقدمة، و هى أيضا منصرف اطلاق غيرها بل و لو لم يكن الاخبار متواترة بالاصطلاح كفى كونها مفيدة للاطمئنان بحجية خبر الثقة و لو لم يكن عادلا.

و أما العدالة فاكثر الأخبار المتقدمة خالية عن اعتبارها، بل و فى كثير منها التصريح بخلافه مثل رواية كتاب العدة الآمرة بالاخذ بما روته الثقات عن على عليه السّلام و ما ورد فى كتب بنى فضال و مرفوعة الكناسى.

نعم فى غير واحد منها حصر المعتمد فى أخذ معالم الدين فى الشيعة، لكنه محمول على غير الثقة (أى الحصر محمول على غير الثقة من العامة، فلا ينافى الاعتماد على ثقاتهم، فالحصر اضافى بالنسبة الى غير ثقاتهم) أو الحصر محمول على أخذ الفتوى جمعا بينها و بين ما هو أكثر منها.

و فى رواية بنى فضال شهادة على هذا الجمع مع أن التعليل للنهى فى ذيل الرواية بانهم ممن خانوا الله و رسوله يدل على انتفاء النهى عند انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة، فان غير الامامى الثقة مثل ابن فضال و ابن بكير ليسوا خائنين فى نقل الرواية. (1)

و لا يخفى عليك أن دعوى التواتر بالنسبة الى خبر الثقة المذكورة مع أن جملة منها تدل على اعتبار العدالة أو يحتمل اعتبارها من جهة العدالة. كما ترى.

نعم يمكن تأييد ما ذهب اليه الشيخ قدّس سرّه من دعوى التواتر بأن بناء العامة على العمل بخبر

ص: 242

الواحد و مع ذلك لم يردعهم الاثمة عليهم السّلام عن ذلك مع انهم عليهم السّلام ردعوه عن القياس و الاستحسان، و هو امر ثابت و يدل عليه بعض الأخبار.

منها:مرسلة داود بن فرقد عن رجل عن سعيد بن ابى الخطيب عن جعفر بن محمّد عليهما السّلام فى حديث انه قال لابن ابى ليلى:فبأى شىء تقضى؟قال:بما بلغنى عن رسول الله صلّى الله عليه و آله و عن على و عن ابى بكر و عمر.قال:فبلغك عن رسول الله صلّى الله عليه و آله أن عليا اقضاكم؟اقال:نعم.قال:

فكيف تقضى بغير قضاء على عليه السّلام و قد بلغك هذا الحديث. (1)وجه الدلالة هو قول ابن ابى ليلى(بما بلغنى)حيث أن مراده منه البلوغ بنحو الآحاد؛لقلة التواتر جدا،و لم يردعه الامام عليه السّلام عن ذلك،بل تبّهه على خبر آخر وصل اليه. (2)

نعم لا-إطلاق له حيث انه فى مقام بيان لزوم القضاء بقضاء على عليه السّلام،إلا أن احتمال اشتراط العلم فى البلوغ فى اخبار العامة بعيد جيدا.

و منها:مرسلة شبيب بن أنس عن بعض أصحاب أبى عبد الله عليه السّلام فى حديث أن أباً عبد الله عليه السّلام قال لابى حنيفة:يا أبا حنيفة اذا ورد عليك شىء ليس فى كتاب الله و لم تأت به الآثار و السنة كيف تصنع؟فقال:اصلحك الله اقيس و اعمل فيه برأى،فقال عليه السّلام:يا أبا حنيفة أن أول من قاس ابليس. (3)

حيث أن قوله و لم تأت به الآثار و السنة يدل على انه عمل بالآثار و لم يردعه الامام 7 عن العمل به. (4)

وفيه ما تقدم و الجواب الجواب.

هذا مضافا الى امكان تأييد ما ذهب اليه الشيخ من دعوى التواتر أيضا بثبوت بناء اصحابنا على العمل بخبر الواحد،كما يدل عليه بعض الاخبار.

ص:243

1-1 (1) الوسائل:الباب 3 من أبواب صفات القاضى ح 9.

2-2 (2) راجع نهاية الاصول:ص 510

3-3 (3) الوسائل:الباب 6 من أبواب صفات القاضى ح 27.

4-4 (4) نهاية الاصول:ص 511-512.

منها:مرسلة ابى جميلة البصرى قال:كنت مع يونس ببغداد وانا امشى معه فى السوق، ففتح صاحب الفقاع فقاعه فاصاب ثوب يونس، فرأيته قد اعتم لذلك حتى زالت الشمس، فقلت له: يا أبا محمد أ لا تصلى. فقال: ليس اريد اصلى حتى ارجع الى البيت فاغسل هذا الخمر من ثوبى. فقلت له: هذا رأى رأيته أو شىء ترويه؟ فقال: أخبرنى هشام بن الحكم انه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الفقاع فقال: لا تشربه فانه خمر مجهول، فاذا اصاب ثوبك فاغسله (1)؛ لدلالته على أن العمل بخبر الواحد كان معمولا عندهم.

و نحوها موثقة اسحاق بن عمار (2) و خبر على بن حديد (3) و خبر معمر بن خلاد (4) و صحيح زرارة (5) و خبر سليم بن قيس. (6)

و الى غير ذلك من الاخبار الدالة على أن أصحابنا آخذون بخبر الواحد الثقة، و عليه فدعوى أن الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد الثقة متواترة بالتواتر المعنوى ليست بمجازفة.

قال السيد المحقق البروجردى قدّس سرّه-بعد نقله كلام شيخنا الأعظم قدّس سرّه-أن الأخبار التى ذكرها الشيخ لا تبلغ حد التواتر الاجمالي... الى أن قال:يشكل حصول القطع بصدور واحد منها خصوصا بعد امكان المناقشة فى دلالة بعضها، ولكن الذى يسهّل الخطب عدم انحصار الاخبار فيما ذكره بل هى كثيرة جدا، و يستفاد من جميعها أن العمل بالخبر الواحد كان مما استقرت عليه سيرة اصحاب النبى صلّى الله عليه وآله و الائمة عليهم السّلام، و كان بعضهم يحتج بذلك على غيره. و لا فرق فى ذلك بين العامة و الخاصة، بل لم ينكر من العامة احد ذلك سوى المتكلمين

ص:244

1-1 (1) الكافي: ج 6 ص 423.

2-2 (2) الوسائل: الباب 46 من أبواب القراءة.

3-3 (3) الوسائل: الباب 25 من أبواب صلاة المسافر.

4-4 (4) الوسائل: الباب 18 من أبواب المواقيت.

5-5 (5) الوسائل: الباب 8 من أبواب المواقيت.

6-6 (6) الوسائل: الباب 14 من أبواب صفات القاضى.



منهم كالنظام وغيره، ولو كان العمل بالخبر أمرا منكرا لكان على الأئمة عليهم السّلام تنبيه أصحابهم وردعهم عنه كما ردعوا عن القياس.

وبالجمله فكثرة الأخبار بحد يحصل القطع منها بكون حجية الخبر امرا مفروغا عنه بين العامة والخاصة في عصر النبي صلّى الله عليه وآله والأئمة عليهم السّلام، ثم نقل الأخبار التي اشرنا إليها آنفا. (1)

والظاهر أن لفظ التواتر الاجمالي من سهو القلم، لأنّ المدعى هو التواتر المعنوي لا الاجمالي، وهو حاصل بمجموع ما ذكره الشيخ قدّس سرّه كما اشار إليها في نهاية الاصول و ذكرناه بالتفصيل، كما لا يخفى.

ثم أن دعوى كون المتيقن من الروايات هو العدل لا الثقة، كما يشهد له الارجاع إلى الاعدل في المتعارضين في المقبولة، فانه حاك عن كون كل طرف من اطراف التعارض عدلا، هذا مضافا الى اعتبار عنوان (ثقاتنا) وعنوان (مرضيان) وعنوان (حجتي) وعنوان (من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لأمر مولاه) وعنوان (كلّ مسنّ في حبتنا) وعنوان (كل كثير القدم في امرنا) فانها ظاهرة في اعتبار العدالة و فوقها.

مندفعة بانه يمكن دعوى عدم اعتبار وصف العدالة في الراوى في حجية روايته، بل المدار هو الوثوق المخبرى في نقل الرواية بنحو يضعف فيه احتمال الكذب، والتعبير بالعدالة ونحوها من العناوين المذكورة من باب خصوصية مورد السؤال أو من باب علاج الأخبار المتعارضة، لا- من باب دخالتها في حجية الخبر الواحد؛ والدليل على ذلك هو عدم اعتبار الاصحاب في الأخذ أن يكون الراوى من أصحاب السرّ أو ممن يرضى الأئمة عليهم السّلام عنه أو أن يكون من الشيعة، كما صرح بذلك الشيخ الطوسى قدّس سرّه في العدة من أن الطائفة عملت بما رواه حفص بن غياث و غياث بن كلوب و نوح بن دراج و السكونى وغيره من العامة الذين كانوا ينقلون الأخبار عن ائمتنا عليهم السّلام.

و هو شاهد على أن المعيار في جواز الرجوع هو الوثوق بالناقل و لو كان عاميا، نعم

ص: 245

لا ينفى ما ذكرناه تقدم الراوى الشيعى الثقة على الراوى العامى الثقة عند التعارض كما روى الشيخ فى العدة ذلك عن الامام الصادق عليه السلام: انه اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روى عنا فانظروا الى ما رووه عن على عليه السلام فاعملوا به (1)، بل يكون ظاهر قوله بعد الرواية المذكورة: و لاجل ما قلنا عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث الخ أن الرواية المذكورة معمولا بها عند الاصحاب.

و يشهد أيضا على أن المعيار هو الوثوق بالراوى قوله عليه السلام: خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا.

و تجوز الامام عليه السلام العمل بقول الثقة و أن كان المخبر ممن يضيع الخبر و لا يعمل به كما مرّ.

و التعليل الوارد فى صحيحة احمد بن اسحاق بعد قوله العمري ثقتى فانه الثقة المأمون.

فانه يفيد الكبرى الكلى، و هى أن كل ثقة مأمون يسمع له، و هو معنى حجية خبر الثقة، و تطبيق هذا الكلى على مثل العمري الذى كان فى مرتبة عالية من الوثاقة لا ينفى كون المعيار هو افادة الوثوق بالمخبر، و لا دخالة لما زاد عليه من المراتب العالية، و لا وجه لحمل الكبرى الكلى على أن المراد منه هو خصوص المورد، كما لا يحمل ذلك فى امثاله و نظائره.

و لقد افاد و اجاد فى نهاية الافكار حيث قال: و لا يخفى أن التواتر المدعى فى تلك الاخبار و أن لم يكن لفظيا إلا أنه يكون معنويا؛ لوضوح كون الجميع بصدد بيان معنى واحد، و هو حجية قول الثقة و وجوب العمل على طبقه، بل و ظاهر بعضها هو كون وجوب العمل بخبر الثقة أمرا مركزا عندهم بحيث كان من المسلمات عند أصحاب الأئمة عليهم السلام، و لذلك وقع السؤال فيها عن الموضوع، و هو كون الراوى ثقة أو غير ثقة كما فى خبر عبد العزيز المتقدم، و ربما يشهد لذلك أيضا تعليله عليه السلام فى خبر أحمد بن اسحاق بعد ما أرجع الى العمري و ابنه بقوله: انهما الثقتان المأمونان. و حينئذ فلا ينبغى الارتياح فى حجية خبر الثقة و وجوب الأخذ به.

ثم أن الثقة فى تلك الأخبار و أن كانت ظاهرة فى العدالة بل اعلى درجاتها، و لكن يمكن

ص: 246

دعوى عدم اعتبار وصف العدالة في الراوى فى حجىة روايته وأن مدار الحجىة انما كان على حيث الوثوق فى نقل الرواية بنحو يضعف فيه احتمال الكذب بحيث لا يعتنى به العقلاء، وأن التعبير بالمأمنية فى الدين و الدنيا انما هو من جهة كونه ملزوما للوثاقفة فى الحديث، لا من جهة مدخلىة خصوصىة المأمنية فى الدين فى الراوى فى حجىة روايته...الى أن قال:و من ذلك ترى بناء الاصحاب-رضوان اللّٰه عليهم- على العمل بالخبر الموثوق به و لو من غير الشىعة اذا علموا بان الراوى سديد فى نقل الرواية و متحرز عن الكذب و كان ممن لا يطعن فى روايته و أن كان مخطئا فى اعتقاده و سالكا غير الطرىقة المستقىمة التى سلكها الشىعة و الفرقة المحقة، كاخذهم بروايات حفص بن غياث و غياث بن كلوب و نوح بن دراج و غيرهم من العامة، و كذا اخذهم بأخبار جماعة من الفطحية و غيرها كعبد اللّٰه بن بكير و سماعة بن مهران و على بن ابى حمزة البطائنى اللعين الشقى و كتب بنى فضال و غيرهم ممن عرف منهم كونهم موثقين فى نقل الحديث.

و ناهيك فى ذلك الحديث النبوى المعروف (على اليد ما اخذت)المستدل بها فى أبواب المعاملات، مع أن من المعلوم انه لم يروه احد من رواتنا الامامية و لا كان موجودا فى شىء من جوامعنا، و انما هو مروى فى كتب العامة بطرقهم المنتهىة الى سمرة بن جندب الشقى عمن هو مثله، فان ذلك شاهد صدق لما ذكرنا من أن مدار الحجىة عندهم على مجرد كون الخبر موثق الصدور عن النبى صلّى اللّٰه عليه و آله أو الائمة عليهم السّلام بنحو يضعف فيه احتمال الكذب ضعفا لا يعتنى به العقلاء بنحو يعد المعتنى به من الوسواسين، لا أن مدار الحجىة عندهم على عدالة الراوى.

و حينئذ فلا اشكال فى دلالة تلك الأخبار على حجىة خبر الموثوق به صدورا أو مضمونا، كما يدل على الاول الترجيح بالشهرة و الشذوذ و بعدالة الراوى و وثاقته، و على الثانى الترجيح بمواقفة الكتاب و مخالفة العامة. (1)

و لا يخفى عليك أن موثق الصدور و أن كان حجة عند العقلاء و لم يردع عنه فى الشرع،

ص:247

ولكن المعيار المستفاد من الاخبار المذكورة هو أن يكون الراوى ثقة فى حديثه، وهو الذى يعبر عنه بالوثوق المخبرى.

### تواتر ادلة اعتبار الخبر الواحد

ثم أن الظاهر من كلام صاحب الكفاية انه لم يثبت عنده التواتر المعنوى، ولذا ذهب الى التواتر الاجمالى حيث قال: تلك الأخبار وإن كانت طوائف كثيرة، إلا أنه يشكل الاستدلال بها على حجية الأخبار الآحاد بانها أخبار آحاد، فانها غير متفقة على لفظ ولا على معنى حتى تكون متواترة لفظاً أو معنى، ولكنه مندفع بأنها وإن كانت كذلك، إلا أنها متواترة اجمالاً؛ ضرورة انه يعلم اجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام، وقضيته وأن كانت حجية خير دل على حجية اخصها مضموناً، إلا أنه يتعدى عنه فيما اذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية، وقد دل على حجية ما كان اعم، فافهم. (1)

وفيه انه يكفى الأخبار المذكورة فى اثبات التواتر المعنوى، على أن قول الثقة مفروغ الحجية عند السائل والمسئول عنه وسيرة الاصحاب على العمل به ولو كان المخبر من العامة أو الذين أخطئوا فى اعتقاداتهم من فرق الشيعة.

ولا ينافيه اعتبار الاعدية فى الأخبار العلاجية؛ لأنها فى مقام ترجيح احد المتعارضين على الآخر، فلا وجه للاستدلال بها على اعتبار العدالة فى حجية الخبر، كما لا وجه للاستدلال بالاخبار الدالة على انه لا عذر فيما يرويه ثقائنا على اعتبار كونه امامياً بعد تعليل الحجية بكونه الثقة المأمون فى الأخبار، هذا مضافاً الى أن حجية قول الثقات من العامة مما لا يقبل الانكار.

ومما ذكرناه يظهر ما فى مصباح الاصول حيث جعل الأخبار متعارضة وقال: أن النسبة بين العادل والموثوق به هى العموم من وجه؛ اذ قد يكون الراوى عادلاً غير موثوق به لكثرة

ص: 248

خطأه و سهوه، وقد يكون موثقا غير عادل بمعنى انه ضابط حافظ متحرز عن الكذب إلا أنه فاسق من غير ناحية الكذب كما يوجد كثيرا، وقد يكون عادلا- موثقا. و عليه فالقدر المتيقن منها هو الجامع للعدالة و الوثاقة، فبناء على التواتر الاجمالي لا يستفاد منها إلا حجية الخبر الصحيح الاعلاني.

نعم ذكر صاحب الكفاية أن المتيقن من هذه الأخبار و أن كان هو خصوص الخبر الصحيح، إلا أنه في جملتها خبر صحيح يدل على حجية الخبر الموثق، فثبت به حجية خبر الثقة و أن لم يكن عادلا. و ما ذكره متين، و لعل مراده من الخبر الصحيح الدال على حجية خبر الثقة قوله عليه السلام (نعم) بعد ما قال السائل: فيونس بن عبد الرحمن ثقة ناخذ معالم ديننا عنه؛ فان ظاهره كون حجية خبر الثقة مفروغا عنها بين الامام و السائل و أن السؤال ناظر الى الصغرى فقط. (1)

و ذلك لما عرفت من أن مقتضى الامعان في الأخبار أن المراد من مجموعها هو اعتبار قول الثقة المأمون، فلا تعارض و لا منافاة بينها حتى ناخذ بالاختصاص مضمونا منها، لان عدم الدلالة على الاعم في بعض الاخبار و سكوته لا يعد من المنافاة كما أن خصوصيات المورد لا دخالة لها في ملاك الاعتبار و لا يوجب تقييد الكبرى الواردة في حجية خبر الثقات بعنوان التعليل فتدبر جيدا.

فالأظهر كما ذهب اليه الشيخ قدس سره هو ثبوت التواتر المعنوي على اعتبار خبر الثقة المأمون، و عليه فدعوى منع التواتر المعنوي و الأخذ بالتواتر الاجمالي و الأخذ بالخبر الصحيح الاعلاني و الاستدلال به لحجية خبر كل الثقة المأمون تبعيد المسافة من دون موجب، كما لا يخفى.

### كلام المحقق النائيني قدس سره

حكى عن المحقق النائيني قدس سره انكار التواتر الاجمالي بدعوى انا لو وضعنا اليد على كل

ص: 249

واحد من تلك الأخبار نراه محتملا للصدق و الكذب، فلا يكون هناك خبر مقطوع الصدور. (1)

و لا يخفى ما فيه فان مع تسليم عدم ثبوت التواتر المعنوى فلا وجه لانكار التواتر الاجمالى؛ وذلك لان احتمال الصدق و الكذب بالنسبة الى كل فرد لا ينافى القطع بصدور الاخص مضمونا باعتبار المجموع أ لا ترى أنه اذا اخبر النفرات الكثيرة بدخالة شىء فى صحة معاملة أو عبادة أو بحدوث امر مع الاختلاف فى النقل لم نعلم بخصوص كل واحد مع قطع النظر عن إخبار الآخرين، ولكن مع ملاحظة اخبار الآخرين نعلم بدخالة الاخص مضمونا فانه هو الذى اخبر عنه بخصوصه أو فى ضمن المطلق، ففى المقام اذا اعتبر فى بعض الأخبار العدالة و فى بعضها الآخر الثقة و فى ثالث الامامى و فى رابع المأمون و هكذا قطعنا باعتبار خبر العدل الامامى المأمون بملاحظة مجموع الأخبار و أن لم نقطع باعتبار كل واحد واحد، كما لا يخفى.

قال فى مصباح الاصول: و بالجملة التواتر الاجمالى مما لا مجال لانكاره؛ فان كثرة الأخبار المختلفة ربما تصل الى حد يقطع بصدور بعضها و أن لم يتميز بعينه، و الوجدان أقوى شاهد و أوضح دليل عليه، فانا نعلم و جدانا بصدور جملة من الأخبار الموجودة فى كتاب الوسائل و لا نحتمل كذب الجميع. و اوضح منه أن نعلم بصدق بعض الاخبار المتحققة فى هذه البلدة فى يوم و ليلة فضلا عن الحكايات المسموعة فى ايام و ليال عديدة.

فتحصّل: أن التواتر الاجمالى غير قابل للانكار، و مقتضاه هو الالتزام بحجية الاخص منها المشتمل على جميع الخصوصيات المذكورة فى هذه الأخبار، فيحكم بحجية الخبر الواحد لجميع الخصوصيات باعتبار كونه القدر المتيقن من هذه الاخبار الدالة على الحجية. (2)

هذا و الذى ينبغى أن يقال انه لا معارض لاطلاق ما دل على اعتبار كون الراوى ثقة

ص: 250

1-1 (1) مصباح الاصول: ج 2 ص 193.

2-2 (2) مصباح الاصول: ج 2 ص 193.

لعدم وجود رواية تدل على اعتبار كونه اماميا او تدل على اعتبار العدالة لان ما يستدل به لاعتبار ما يكون مورد العموم التعليل الدال على اعتبار كون الراوى ثقة او يكون مخصوصا بباب علاج الاخبار المتعارضة اذ لا اطلاق له و اما كون الراوى مأمونا فهو ملازم مع كونه ثقة فلا وجه لانكار التواتر المعنوى فضلا عن التواتر الاجمالى نعم قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه فى محكى كلامه و لكن الذى يختلج بالبال أن التواتر الاصطلاحى و هو اخبار جماعة عديدة الذين يستحيل عادة تواطؤهم على الكذب غير متحقق فى المقام بل فى جميع المقامات لانتفاء الامر بالاخرة الى اشخاص ثلاثة و فى التواتر لا بد من حفظ العدة المذكورة فى جميع المراتب نعم الذى يهون الامر انه و أن ليس هنا التواتر الاصطلاحى لما ذكر و لكن لا اشكال فى حصول الاطمئنان بصدق هؤلاء الاشخاص و عدم اقدام مثل الشيخ و الكلينى و الصدوق و اشباههم على تعمّد الكذب و الاطمئنان علم عرفى و تتبع على حذو القطع الحقيقى و مجرد ذلك يكفى فى النتيجة المذكورة و أن كان التواتر مفقودا. (1)

و يمكن أن يقال أن الكتب الثلاثة مستندة الى ثلاثة اشخاص مذكورة بالتواتر و الكتب الثلاثة تنتهى الى اصول من اصحاب الائمة عليهم السلام بالتواتر فلا وجه لانكار التواتر فتدبر.

### كلام الشهيد السيد الصدر قدّس سرّه

و مما ذكر يظهر ما فى المحكى عن الشهيد السيد الصدر قدّس سرّه حيث ذهب الى انكار التواتر رأسا بدعوى عدم دلالة الاخبار على الحجية اصلا، و ما يتبقى منها بعد فرز ذلك لا يكاد يبلغ حدّ التواتر؛ اذ لا يزيد على خمسة عشر رواية، وقال: وفيما يلى نشير الى الطوائف المستدل بها على الحجية فى مجموع الأخبار:

1- ما ورد بعنوان تصديق الامام لبعض الروايات بعينها على نحو القضية الخارجية مثل كتاب يوم و ليلة ليونس بن عبد الرحمن حيث قال الامام العسكرى عليه السلام بعد نظره فيه و تصفحه كله: هذا دينى و دين آبائى، و هو الحق كله.

ص: 251

و واضح أن هذه الطائفة لا تدل على أكثر من التصديق الشخصي بنحو القضية الخارجية لبعض الروايات، وهذا غير الحجية. (1)

2- ما ورد بعنوان لزوم التسليم لما ورد عنهم و الانقياد له من قبيل رواية الحسن بن جهم قال: قلت للعبد الصالح هل يسعنا فيما ورد منكم إلا التسليم لكم؟ فقال: لا و الله لا يسعكم إلا التسليم لنا. و واضح عدم دلالتها أيضا؛ لأنها تنظر الى ما هو قول المعصوم و صادر عنه و انه لا بد من التسليم و الانقياد لهم و عدم اعمال الذوق و الاجتهاد في مقابلهم، كما كان يفعل العامة. (2)

3- ما ورد بعنوان الحث على تحمل الحديث و نقله. و لا تدل هذه الطائفة إلا من باب الملازمة، و قد عرفت عدم الملازمة بين الترغيب المذكور و وجوب القبول تعبدا.

4- ما ورد بعنوان الاحالة على اشخاص معينين. و لا يخفى أنها حوالة على اشخاص معينين، و لو سلم دلالتها على أن الاحالة اعم من الاحالة على القضية في أخذ الفتوى لا تدل على الحجية؛ لاحتمال ذلك باعتبار علم الامام عليه السلام بان اولئك الاشخاص لا يكذبون لكونهم على مرتبة عظيمة من التقوى. (3)

5- ما امر فيها بنقل الحديث و تداوله، من قبيل رواية ابان بن تغلب عن ابي عبد الله، عليه السلام قال: يا ابان اذا قدمت الكوفة فارو هذا الحديث، من شهد أن لا إله إلا الله مخلصا و جب له الجنة. و هي لا تدل إلا بتوهم الملازمة، و قد مر تفنيدها.

6- ما دل على الثناء على المحدثين و رواية أحاديث اهل البيت عليهم السلام كقوله عليه السلام: اللهم

ص: 252

1- 1) و فيه أن المشهود من الاصول و الكتب هو أنها غير منحصرة فيما روى مؤلفوها بلا واسطة، و عليه فتصديق الكتاب مع كون جملة منها روايات مع الواسطة تدل على حجية الروايات المنقولة فيها أيضا. اللهم إلا أن يقال: أن النظر في التصديق الى نفس المطالب لا الى ناقلها.

2- 2) يرد عليه أن ما يكون مورد نظر السائل و المسئول عنه هو قول المعصوم الذي ورد عنه سواء كان مع الواسطة أو بدونها.

3- 3) يمكن أن يقال: أن هذا الاحتمال منفي فيما اذا علل الارجاع بوجه عام ككونه ثقة مأمونا، كما لا يخفى.



ارحم خلفائى ثلاثا قيل: يا رسول الله و من خلفاؤك؟ قال: الذين يبلغون حديثى و سنتى ثم يعلمونها أمتى.

و هى أيضا لا تدل على الحجية إلا على الملازمة غير الصحيحة.

7- ما دل على أن انتفاع السامع للحديث قد يكون أكثر من انتفاع راويه. وفيه انها ليست فى مقام بيان انه متى يثبت صدور الحديث عن المعصوم، وانما يتعرّض بعد الفراغ عن ثبوته الى أنه ربما يكون السامع أفضل فهما. وأين هذا من الحجية؟!

8- ما دلّ من الأحاديث على أن على رأس كل قرن يبعث الله من يحفظ هذا الدين و يحميه. و هى أيضا اجنبية عن الحجية التعبدية، بل تدل على الحجية الحقيقية و التمييز بين الحق و الباطل.

9- ما دل على الترغيب فى حفظ الكتب كقوله عليه السلام: احفظوا بكتبكم، فانكم سوف تحتاجون اليها.

و الاستدلال بها مبنى على دعوى الملازمة بين وجوب الحفظ و وجوب القبول و الحجية، و قد عرفت تفنيدها.

10- ما دل على التحذير من التحريف فى نقل الحديث. و هى أيضا اجنبية عن المدعى.

11- ما دل على جواز نقل الحديث بالمعنى. و هى أيضا لا تدل إلا على تحديد وظيفة الراوى فى مقام النقل و تحمل الحديث.

12- ما دل على وجوب السماع عن صادق من قبيل رواية الفضل قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: من دان الله بغير سماع عن صادق الزمه الله التيه الى العناء الحديث. و واضح أن المراد من الصادق فيها الامام لا مطلق الثقة، و لهذا عبر عنه بمن دان الله، فالمراد من الصادق الصادق بقول مطلق. (1)

ص: 253

---

1 - 1) و يحتمل أن يكون المراد هو ما نقله الثقات عن الامام المعصوم، و هو يصدق على المنقول مع الوساطة ايضا. و فى بعض النسخ: حديث واحد يأخذه صادق عن صادق. و المراد من الصادق هو الصادق فى نقله، لا الصادق مطلقا.

13- ما دل على حجية نقل ثقات الامام كقوله عليه السلام: لا عذر لاحد من موالينا التشكيك فيما روى عنا ثقاتنا قد عرفوا باننا نفاوضهم بسرنا ونحمله (ايه) اليهم، وعرفنا ما يكون من ذلك أن شاء الله.

وهي أيضا لا تدل على حجية خبر الثقة؛ لان الوارد فيه عنوان ثقاتنا، وعنوان ثقتي اخص من عنوان الثقة المطلق. (1)

14- ما دل على المنع من رفض الرواية لمجرد رأى وذوق واستحسان.

وهي أيضا اجنبية عن المدعى؛ لانها تنهى عن اعمال الرأى والاستحسان، ولا ينافى ذلك مع عدم حجية خبر الواحد.

15- ما دل على الترجيح عند التعارض بموافقة الكتاب و مخالفة العامة؛ بدعوى أن ذلك دليل على حجية الخبر فى نفسه، وإلا لما وقع تعارض بين حجيتين.

وفيه يمكن ارادة الحجية القطعية كما اذا كان الخبر قطعى السند، وليست هذه الأخبار فى مقام البيان من ناحية حجية اصل الخبر لىتمسك باطلاقها. (2)

وهكذا يتضح أن هذه الطوائف لا دلالة فى شىء منها على المطلوب، وبعد افرازها لا تبقى لدينا اكثر من خمسة عشر رواية مما قد تتم على الحجية، وهو عدد لا يبلغ حد التواتر.

ولكن فى خصوص المقام هناك بعض القرائن الكيفية التى قد توجب حصول الاطمئنان بصدور بعض هذه الروايات اذا ما لوحظت الى جانب الخصوصية الكمية، والميزان هو الاطمئنان الشخصى بعدم تعمد شىء من رواياتها للكذب فيها لخصائص فى سندها، ولو فرض عدم حصول ذلك منها فلا أقل من حصوله بها مع ضم الروايات الاخرى اليه، مثل ما روى الكلينى عن محمد بن عبد الله الحميرى و محمد بن يحيى العطار جميعا عن عبد الله بن

ص: 254

1-1) ولكن يتعدى عنه بعموم التعليل الوارد فى ذيله أو غيره بمثل قوله: فانه الثقة المأمون.

2-2) حمل الاخبار المتعارضة على قطعى الصدور حمل على فرد نادر، وهذه الأخبار وأن لم تكن فى مقام البيان ولكن تدل على مفروغية حجية الخبر، فتدبر.

جعفر الحميرى قال: اجتمعت انا و الشيخ ابو عمرو عثمان بن سعيد عند احمد بن اسحاق، فغمزنى أحمد بن اسحاق أن أسأله عن الخلف أى الحجة. فقلت له: يا أبا عمرو انى اريد أن أسألك عن شىء و ما انا بشاك فيما اريد أن أسألك عنه...الى أن قال الحميرى: وقد أخبرنى ابو على احمد بن اسحاق عن ابى الحسن عليه السلام قال: سألته و قلت: من اعامل أو عمّن آخذ و قول من اقبل؟ فقال له: العمرى ثقة، فما أدى اليك عنى فعنّى يؤدى، و ما قال لك عنى فعنّى يقول، فاسمع له و اطع، فانه الثقة المأمون.

و قال الحميرى أيضا: و أخبرنى أبو على انه سئل أبا محمّد عن مثل ذلك، فقال: العمرى و ابنه ثقتان، فما أدّى اليك عنى فعنّى يؤدّيان، و ما قال لك فعنّى يقولان، فاسمع لهما و اطعهما، فانهما الثقتان المأمونان الحديث.

الى أن قال: اما من حيث السند فهى مظنونة الصدق ظنًا شخصيا اطمئنانيا من ناحية عدم تعمد الكذب على الاقل بحيث نحتاج فقط الى ضمّ اصالة عدم الغفلة العقلائية، و لو فرض عدم حصول الظن الاطمئنانى المذكور من تلك القرائن الخاصة لا يمكن تكميل الظن المذكور بضم الروايات الاخرى.

و أن فرض التشكيك فى كل ذلك و عدم حصول اطمئنان شخصى فلا اشكال فى ان هذا السند من اعلى الاسانيد الذى أفراده كلهم اصحاء بالوجدان لا التعبد، فيكون هو القدر المتيقن من السيرة العقلائية الدالة على الحجية، و بذلك تثبت حجية تمام مفاده، فاذا كان مفاده حجية مطلق خبر الثقة اثبتنا به حجية مطلق خبر الثقة.

و اما من حيث الدلالة ففيها فقرتان يمكن الاستدلال بكل منهما:

الأولى: ما صدر من الامام أبى الحسن الثالث عليه السلام: العمرى ثقة، فما أدى اليك فعنّى يؤدى، و ما قال لك فعنّى يقول، فاسمع له و اطع، فانه الثقة المأمون.

الثانية: ما صدر عن الامام العسكرى فى حق عثمان بن سعيد: العمرى و ابنه ثقتان، فما أدّى اليك عنى فعنّى يؤدّيان، و ما قال لك فعنّى يقولان، فاسمع لهما و اطعهما، فانهما الثقتان المأمونان.

و صدر هذا الحديث و أن كان حوالة شخصية على العمري، فتكون نظير الحوالة على السيد عبد العظيم الحسنى، و لا دلالة له على المطلوب، إلا أن الاستدلال بذيلها حيث انه ورد فيه التعليل، و هو بمثابة كبرى كلية، و هى أن كل ثقة مأمون يسمع له، و هو معنى حجية خبر الثقة.

ثم تفرع التعليل على الصدر لا يضر بعموم التعليل المشير الى قاعدة كلية.

و القول بأن اللام تدل على الكمال كما فى قولك انه الفقيه العالم فغاية ما يقتضيه التعليل هو التعدى الى الثقة المطلق اى من كان فى غاية الوثاقة غير سديد؛ لان اللام للجنس و العهد، بل الجنس أيضا نوع عهد ذهنى و منشأ استفادة الكمال مناسبة حمل اسم الجنس المعروف باللام على الشخص فانه حيث لا معهودية لشخص معين و وضوح عدم كونه الجنس بما هو جنس معهود ذهنا، فيشعر ذلك بوجود عناية ملحوظة فى هذا الحمل، و لكن يمكن أن يكون العناية وضوح المصدقية للجنس و انطباقه عليه اثباتا، بل هذا هو المناسب فى مقام التعيين.

و هكذا لا مجال لدعوى أن هذه الحوالة يحتمل فى حقها أن تكون من باب الارجاع الى المقلد فى مقام اخذ الفتوى لا الارجاع الى الراوى بقرينة قوله: و اطع.

لان وجوب الاطاعة لا يناسب عرفا بالنسبة الى المفتى أيضا و انما يناسب الحاكمية و الولاية، فلا بد و أن يحمل على الاطاعة فى استماع الاخبار التى ينقلها عن الامام و لزوم تصديقه فيها، و مما يدل على ذلك أن المأمور هو احمد بن اسحاق الذى لم يكن من العوام بل من الخواص، فلا يناسب ارجاعه الى العمري فى التقليد.

ثم ذكر فى ختام البحث صحيحة عبد الله بن ابي يعفور قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: انه ليس كل ساعة القاك يمكن القدوم و يجىء الرجل من اصحابنا فيسألنى و ليس عندى كل ما يسألنى عنه؟ قال: فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفى، فانه قد سمع أبى، و كان عنده مرضيا و جيبها.

و هي من حيث السند صحيحة و من حيث الدلالة فالاستدلال بها لمكان قوله: (فما يمنعك) المشعر بالمفروغية عن كبرى مركوزة، وليست هي إلا حجية خبر الثقة. وهذه الاحالة ليست من الارجاع الى التقليد، لوضوح أن ابن أبي يعفور كان من أجلة الاصحاب، فليس الارجاع إلا بملاك الإرجاع الى الأحاديث، كما أن المراد من التعليل بالوجهة يراد به الوجهة الدينية المساوقة مع الوثاقة في النقل.

و ذكر أيضا صحيحة يونس بن يعقوب قال: كنا عند أبي عبد الله عليه السلام فقال: أما لكم من مفرع؟! أما لكم من مستراح تستريحون إليه؟! أما يمنعكم من الحرث بن المغيرة.

و ذكر أيضا أن هناك روايات اخرى لا بأس بدلالاتها أيضا على الحجية من قبيل رواية محمد بن عيسى عن الرضا عليه السلام قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: جعلت فداك انى لا أكاد أصل اليك أسألك عن كل ما احتاج اليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني؟! قال: نعم.

فانّ ظاهرها أن السائل يشير فيها الى الكبرى المركوزة و يطبقها على يونس بن عبد الرحمن و الامام يمضى ذلك و يأمره باتباعه و قبول قوله، إلا أنّ هذه الرواية وغيرها مما يمكن أن يستدل بها على الحجية غير صحيحة السند، فتصلح لان تكون مؤيدة مكملة للرواية التي جعلناها محور كلامنا. (1)

وفيه مواقع للنظر:

أحدها: أنّ حصر طوائف الأخبار فى المذكورات مع وجود أخبار أخرى ليس بصحيح، منها مثل ما ورد عن ابن أبي الجهم عن الرضا عليه السلام قلت: يجيننا الرجلان و كلاهما ثقة بحديثين مختلفين و لا نعلم أيهما الحق؟ قال: فاذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت. (2) و لا يخفى أنّ هذا ظاهر الدلالة على حجية خبر الثقة فى نفسه عند عدم ابتلائه بالمعارض و أن حجيته

ص: 257

1-1 (1) مباحث الحجج: ج 1 ص 384-395.

2-2 (2) الوسائل: الباب 9 من أبواب صفات القاضى: ح 40.

مفروغ عنها بين السائل و المسئول عنه و محل الكلام يختص بصورة التعارض.

و منها مثل ما ورد فى كتب بنى فضال عن الامام العسكرى عليه السلام خذوا بما رووا، و ذروا ما راوا. (1) و من المعلوم أنّ بنى فضال ليسوا بعادلين، لانحرافهم فى العقيدة، و مع ذلك أمر بأخذ رواياتهم. و عليه فليس معنى الامر المذكور إلاّ و جوب الأخذ برواياتهم عند احراز كونهم من الثقات.

و منها مثل ما ورد فى تعليق النهى عن قبول روايات غير الشيعة من أنّ النهى من جهة الخيانة، و مقتضاه هو جواز القبول اذا انتفت الخيانة بالوثاقة.

روى على بن سويد السائى قال: كتب الىّ أبو الحسن عليه السلام و هو فى السجن: و أما ما ذكرت يا على ممن تأخذ معالم دينك، لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فانك أن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله و رسوله و خانوا اماناتهم، أنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه و بدلوه، فعليهم لعنة الله الحديث. (2) فإنّ الرواية تدل على انتفاء النهى عند انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة.

و منها مثل خبر الكناسى عن الصادق عليه السلام فى تفسير قوله عزّ ذكره و مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ قال: هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء، و ليس عندهم ما يتحملون به الينا، فيسمعون حديثنا و يقتبسون من علمنا، فيرحل قوم فوقهم و ينفقون اموالهم و يتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فينقلوه إليهم فيعيه هؤلاء و يضيّعه هؤلاء، فاولئك الذين يجعل الله عزّ ذكره لهم مخرجا و يرزقهم من حيث لا يحتسبون. (3) بدعوى دلالة على جواز العمل بالخبر و أن نقله من يضيّعه و لا يعمل به.

و من المعلوم أنّ الوجه فى جواز العمل بمثل روايته ليس إلاّ كونه من الثقات.

و منها مثل ما ورد فى تأييد و ترغيب نقل الاخبار مع الوساطة أو بدونها للآخرين مع

ص: 258

1-1) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضى: ح 13.

2-2) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضى: ح 42.

3-3) جامع الأحاديث: ج 1 ص 238.

معلومية اكتفائهم بالنقل من دون تقييد ذلك بالعلم أو العدالة، كما ورد في موثقة معاذ بن مسلم النحوى عن ابي عبد الله عليه السلام قال: بلغنى انك تقعد فى الجامع فتفتى الناس؟ قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج انى اقعد فى المسجد فيجئنى الرجل فيسألنى عن الشىء فاذا عرفته بالخلاف لكم اخبرته بما يفعلون، ويجىء الرجل اعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجىء الرجل لا اعرفه ولا أدرى من هو فأقول جاء عن فلان كذا و جاء عن فلان كذا فادخل قولكم فيما بين ذلك؟ فقال لى: اصنع كذا، فانى كذا اصنع. (1)

و من المعلوم أن قوله (ما جاء عنكم) يشمل الاخبار مع الوسطة وبدونها، وليس مقيدا بالعلم. و الظاهر من الرواية أن السامع اكتفى به أيضا كما اكتفى به ناقله، ولا يضر بذلك التعبير بالافتاء مع أن المقصود منه هو نقل الخبر، كما لا يخفى.

منها مثل ما ورد فى أن وسائط النقل بمنزلة القرى الظاهرة فى قوله تعالى: وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْقُرَى الَّتى بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً كموثقة محمد بن صالح الهمدانى قال: كتبت الى صاحب الزمان عليه السلام: أن أهل بيتى يقرعونى بالحديث الذى روى عن آبائك عليهم السلام أنهم قالوا خدامنا و قوامنا شرار خلق الله، فكتب و يحكم ما تقرءون ما قال الله تعالى: وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْقُرَى الَّتى بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً، فنحن و الله القرى التى بارك فيها، وانتم القرى الظاهرة. (2)

و يؤيده ما رواه الطبرسى عن أبى جعفر عليه السلام فى حديث أنه قال للحسن البصرى: نحن القرى التى بارك الله فيها، و ذلك قول الله عزّ و جلّ لمن اقر بفضلنا حيث أمرهم الله أن يأتونا فقال: وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْقُرَى الَّتى بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً، و القرى الظاهرة الرسل و النقلة عنا الى شيعتنا و (فقهاء) شيعتنا الى شيعتنا الحديث. (3) و المستفاد منه هو التشويق و الترغيب الى ما هو الشائع عند الشيعة من نقل الأخبار عن الأئمة عليهم السلام و الاعتماد عليها و الاكتفاء بها عند كون الرواة من ثقات الشيعة.

ص: 259

1-1) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضى: ح 36.

2-2) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضى ح 46.

3-3) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضى: ح 47.

و منها مثل ما ورد في أن الاصحاب اعتمدوا على نقل الثقات و لم ينهوا عنه كخبر على بن حديد قال: سألت الرضا عليه السلام فقلت: أن أصحابنا اختلفوا في الحرمين، فبعضهم يقصر و بعضهم يتم، و انا ممن يتم على رواية قد رواها أصحابنا في التمام و ذكرت عبد الله بن جندب أنه كان يتم؟ فقال: رحم الله ابن جندب، ثم قال لي: لا يكون الاتمام إلا أن تجمع على إقامة عشرة أيام، و صل النوافل ما شئت. قال ابن حديد: و كان محبتي أن تأمرني بالاتمام. (1) و من المعلوم أن الاعتماد على الرواية مع أنهم مختلفون في العمل لا يكون إلا الاعتماد على نقل الثقات.

و كخبر اسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليهما السلام: أن رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله اختلفا في صلاة رسول الله صلى الله عليه و آله فكتبا الى أبي بن كعب كم كانت لرسول الله من سكتة؟ قال:

كانت له سكتتان اذا فرغ من أم الكتاب (القرآن) و اذا فرغ من السورة. (2) و من المعلوم أن الرجوع الى ابي بن كعب رجوع الى من كانا وثقا به.

و كصحيحة زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت صلاة الظهر في القيظ، فلم يجبني، فلما أن كان بعد ذلك قال لعمر بن سعيد بن هلال: أن زرارة سألتني عن وقت صلاة الظهر في القيظ فلم أخبره فخرجت من ذلك، فقرأه مني السلام، و قل له: اذا كان ظلك مثلك فصل الظهر، و اذا كان ظلك مثلي فصل العصر. (3)

و ليس عمر بن سعيد بن هلال من الاجلاء و المعاريف، بل هو من الثقات، و مع ذلك اكتفى الامام عليه السلام بنقله و اعتمد زرارة عليه أيضا، و هو دليل على أن المعتبر هو نقل الثقات في جواز الاعتماد. و الى غير ذلك من الروايات من هذا القبيل.

و منها مثل ما ورد في مذمة من لم يحفظ شيئا في نقل الحديث كخبر القاسم بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ذكر أبو الخطاب فلعنه، ثم قال: انه لم يكن يحفظ شيئا حدثته أن

ص: 260

1-1) الوسائل: الباب 25 من أبواب صلاة المسافر: ح 33.

2-2) الوسائل: الباب 46 من أبواب القراءة في الصلاة: ح 2.

3-3) الوسائل: الباب 8 من أبواب المواقيت ح 13.



رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله غابت له الشمس في مكان كذا وكذا و صَلَّى المغرب بالشجرة و بينهما ستة أميال، فأخبرته بذلك في السفر فوضعه في الحضرة. (1) يدل التعليل على أن عدم الحفظ و الضبط منشأ الايراد، وإلا فلا ايراد على من كان ضابطا و موثقا.

و منها مثل ما ورد في أن بعض العامة ذكر منابع فتاواه للامام عليه السلام و من جملتها الاخذ بالاخبار و الآثار المنقولة بنحو اخبار الآحاد و الاخذ بالقياس و الاستحسان، و لم ينه الامام عن الاخذ بالاخبار و الآثار في عين نهيه عليه السلام عن العمل بالقياس و الاستحسان أو بقول من لا حجة لقوله و هذا شاهد على أن الاعتماد على نقل الثقات مورد امضاء الامام عليه السلام كخبر داود بن فرقد عن رجل عن سعيد بن ابى الخطيب عن جعفر بن محمد عليهما السلام في حديث أنه قال لابن ابى ليلى: فبأى شيء تقضى؟ قال: بما بلغنى عن رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله و عن ابى بكر و عن عمر. قال: فبلغك عن رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله عن ابي عليا اقضاكم؟ قال: نعم. قال: فكيف تقضى بغير قضاء على عليه السلام؟ او قد بلغك هذا الحديث. (2) و من المعلوم أن مراده من البلوغ هو البلوغ بنحو الآحاد، لقلة التواتر جدا، و مع ذلك لم يردعه الامام عليه السلام عن ذلك، بل نهاه عن العمل بما ورد عن لا حجة لقوله، كما لا يخفى.

و كخبر شبيب بن انس عن بعض أصحاب ابى عبد الله عليه السلام في حديث: أن ابا عبد الله عليه السلام قال لأبى حنيفة: يا أبا حنيفة إذا ورد عليك شيء ليس في كتاب الله و لم تأت به الآثار و السنة كيف تصنع؟ فقال: أصلحك الله أقيس و أعمل فيه برأى. فقال عليه السلام: يا أبا حنيفة أن أول من قاس ابليس. (3) حيث دل على أن العمل بالآثار و السنة المنقولة جائز بين العامة و الخاصة، و انما المنهى هو الاخذ بالقياس و الاستحسان.

و منها ما ورد في أن أصحابنا الامامية موظفون بالعمل بما روى ثقات العامة فيما اذا لم يخالفه نقل ثقات الخاصة، كما روى الشيخ الطوسى في العدة عن الصادق عليه السلام: أنه اذا نزلت

ص: 261

1-1) الوسائل: الباب 18 من أبواب المواقيت: ح 17.

2-2) الوسائل: الباب 3 من أبواب صفات القاضي: ح 9.

3-3) الوسائل: الباب 6 من أبواب صفات القاضي: ح 27.

بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روى عنا فانظروا الى ما رووه عن على عليه السلام فاعملوا به. (1)

و الظاهر من العدة أنه اعتمد على هذه الرواية، بل مقتضى قوله «لاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث و غياث ابن كلوب و نوح بن دراج و السكوني و غيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه و لم يكن عندهم خلافه» أن الاصحاب اعتمدوا عليها و عملوا بها.

و منها ما ورد في كيفية وقوع المخالفة بين روايات أهل البيت عليهم السلام و روايات ثقات العامة مثل موثقة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان و فلان عن رسول الله صلى الله عليه و آله لا يتهمون بالكذب فيجىء منكم خلافه. قال: أن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن. (2) هذا الحديث يدل على أن قول من لم يتهم بالكذب و كان مورد الاعتماد حجة بين السائل و المسئول عنه و انما يرفع اليد عنه عند المخالفة للنسخ.

و الحاصل: أن مع وجود هذه الروايات و تعددها لا وجه لحصر الروايات في خمسة عشر و انكار التواتر، فلا تغفل.

و ثانيها: أنه لا وجه لافراد بعض الروايات الدالة على حجية نقل الثقات عن مجموعة الأخبار كصحيحة عبد الله بن أبي يعفور و يونس بن يعقوب الدالة على مفروغية حجية خبر الثقة.

و كخبر محمد بن عيسى قال: وجدت الحسن بن على بن يقطين بذلك أيضا قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جعلت فداك انى لا أكاد أصل اليك أسألك عن كل ما احتاج اليه من معالم ديني أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني فقال: نعم. (3)

بل لا وجه لافراد صحيحة الحميرى عن جملة الأخبار المذكورة الدالة على أن علة جواز الاعتماد هي الوثاقة و الامانة.

ص: 262

1-1) عدة الاصول: ص 379.

2-2) الوسائل: الباب 9 من أبواب صفات القاضى: ح 4.

3-3) جامع الأحاديث 1: ص 226.

و ثالثها: لا وجه للتشكيك في سند خبر محمّد بن عيسى بقوله انه غير صحيحة السند مع أن سند الاخبار لا يلاحظ في المتواترات.

ورابعها: أن الانصاف هو تواتر الأخبار الدالة على حجية خبر الثقات؛ لأنّ مجموع الاخبار يكون بحد يحصل القطع بان خبر الثقات حجة عند العامة و الخاصة خصوصا أن التعليقات الواردة فيها تصلح لشرح المراد من بقية الأخبار التي لا يتضح أن الحجية من ناحية العدالة أو الوثاقة، فإنّ مثل قوله عليه السلام (فإنّ الثقة المأمون) أو (فإنهما الثقتان المأمونان) يدل على أن المعيار في الاعتماد هو الوثاقة و الامانة. عليه فالارجاعات الى الأشخاص الذين يكونون على مرتبة عظيمة ليست دالة على اعتبار الأزيد من الوثاقة و الامانة و أن كانوا في الدرجات العالية، و لو سلم عدم تمامية الأخبار لافادة التواتر المعنوي فلا وجه لانكار التواتر الاجمالي.

وبالجملة فمع وجود التواتر المعنوي يعتمد في حجية خبر الثقات على دلالة مجموع الاخبار بعد حمل بعضها على البعض، كما أن مع وجود التواتر الاجمالي يعتمد فيها على دلالة المقطوع منها و هو حجية خبر العدول كخبر الحميري و هو يدل على حجية خبر كل ثقة. و كيف ما كان فلا تصل النوبة الى الاعتماد على الظن الشخصي الاطمئنانى كما ذهب اليه الشهيد السيد الصدر قدّس سرّه، فلا تغفل.

و البحث فيه يقع فى جهات:

الجهة الأولى:

أن جماعة من القدماء كالسيد والقاضى وابن زهرة وابن إدريس ذهبوا إلى عدم حجّة الخبر الواحد.

أدلة المانعين:

واستدل المانعون بوجه:

منها الآيات الدالّة على حرمة اتباع غير العلم كقوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** و حرمة القول بغير العلم كقوله عزّ وجلّ: **قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ**.

و الدالّة على عدم كفاية الظنّ كقوله تعالى: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**.

و من المعلوم أنّ الخبر الواحد ليس بعلم وإسناده إلى الله قول بغير علم وبالأخرة ظنّ و الظنّ لا يغنى من الحقّ شيئاً.

وفيه أنّ أدلة اعتبار الخبر الواحد قطعية و عليه لا يبقى مورد لهذه الآيات لورود أدلة الاعتبار بالنسبة إليها.

وبعبارة اخرى أنّ المراد من العلم فى الآيات هو الحجّة و معنى الآيات هو المنع عن اتباع غير الحجّة و عن القول بغير الحجّة و أنّ غير الحجّة لا يغنى من الحقّ شيئاً و مع قيام أدلة اعتبار الخبر الواحد يكون الخبر الواحد من مصاديق الحجّة فلا مورد بعد ذلك للآيات المذكورة فأدلة الاعتبار واردة بالنسبة إلى الآيات المذكورة و التعبير بالحكومة لا يخلو من الإشكال بعد كون المراد من العلم هو الحجّة و إن أبيت عن الورود أو الحكومة فلا خفاء فى كون أدلة اعتبار الخبر الواحد موجبة لتخصيص تلك الآيات قضاء لتقديم الخاصّ على العامّ.

و دعوى أنّ قوله عزّ وجلّ: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا** أب عن التخصيص

ممنوعة لأنّ الظنون مختلفة في غالبية الإصابات و عدمها فإذا كان بعضها كالخبر أغلب إصابات فلا مانع من تخصيصها بما كان أغلب إصابات.

و منها: الأخبار الكثيرة، وهي على طوائف:

الطائفة الأولى:

الروايات الواردة في لزوم الموافقة مع الكتاب و السنّة في حجّية الأخبار و جواز العمل بها كقول أبي عبد الله عليه السلام فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه.

بدعوى أنّ الاستفادة منها أنّ خبر الواحد ليس بنفسه حجّة.

يمكن الجواب عنه بأنّ الموافقة للكتاب أو السنّة مذكورة من باب المثال لأمانة الصدق و من الجائز أنّ ما روته الثقات أيضا من الأمارات و عليه فما من الحصر في امثال هذه الروايات اضافي و ملحوظ بالنسبة إلى ما كان مخالفا للقرآن و السنّة و ليس في مقام حصر أمانة الصدق في الموافقة المذكورة.

الطائفة الثانية:

الروايات الدالة على المنع عن العمل بالخبر الذي لا يوافق الكتاب و السنّة كقوله عليه السلام كلّ شيء مردود إلى الكتاب و السنّة و كلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف.

و الجواب أنّ المتفاهم العرفي من هذه الأخبار هو اشتراط عدم المخالفة فيندرج في الطائفة الثالثة الدالة على مردودية المخالف و لا كلام فيه و إنّما الكلام في المراد من المخالفة، و الظاهر أنّ المراد من المخالف للقرآن هو المناقض له و لا إشكال في مردوديته.

و دعوى تعميم المخالفة لمثل مخالفة العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد لا يساعده العرف مع إمكان الجمع بينهما.

لا يقال إنّ الروايات المتباينة غير مقبول عند الأصحاب و لا يحتاج إلى التّهي عنه و عليه فليكن المراد من المخالفة هي مخالفة العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد لأنّنا نقول إنّ خصماء أهل البيت عليهم السلام كانوا يأخذون الاصول و يدسّون الأحاديث المخالفة فيها و لم يرووها حتّى لا يقبلها الأصحاب.

ص: 265

هذا مضافاً إلى ضرورة صدور الأخبار المخالفة للقرآن بمخالفة العموم والخصوص والإطلاق والتقيد.

#### الطائفة الرابعة:

الأخبار الدالة على اشتراط الأخذ بالأخبار بوجود شاهد من الكتاب والسنة كقول أبي عبد الله عليه السلام عند السؤال عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وإلا فالذي جاءكم أولى به.

وفيه أنّ هذه الأخبار من الأخبار العلاجية عند تعارض الأخبار لترجيح بعض الأطراف على البعض ولا ارتباط لها بأصل حجّة الخبر الواحد بل الاستفادة من أخبار العلاجية هو أنّ الحجّة الذاتية مفروغ عنها.

#### أدلة المثبتين

استدلّ المجوّزون للعمل بخبر الواحد بالأدلة الأربعة.

#### 1- أمّا الكتاب فبآيات:

منها قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ .

و تقريب الاستدلال بوجهه:

الوجه الأول:

هو الاستدلال بمفهوم الشرط بتقريب أنّه سبحانه وتعالى علّق وجوب التبيّن عن الخبر على مجيء الفاسق فينتفى عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط وإذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فإذا يجب القبول وهو المطلوب أو الردّ وهو باطل.

أورد عليه بأنّ مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ وعدم التبيّن هنا لأجل عدم

ما يتبين فالجملة مسوقة لبيان تحقّق الموضوع كما فى قول القائل إن رزقت ولدا فاختته فكما لا مفهوم لقوله إن رزقت الخ فكذلك هى المقام لأنّه الانتفاء ليس إلاّ لانتفاء الموضوع عقلا إذ مع عدم مجىء الفاسق بالخبر لا خبر فاسق حتّى لزم التبيّن فيه.

والمعيار فى الشرطية المحقّقة للموضوع موجود فى الآية الكريمة و هو اتّحاد الموضوع فى القضية مع شرط الجزاء.

واجب عنه بأنّ الموضوع فى القضية هو النبا الذى جىء به و الواجب هو التبين و الشرط لوجوب التبين هو مجىء الفاسق بالقضية حينئذ لا تكون مسوقة لبيان تحقّق الموضوع.

وعليه فالموضوع فى القضية هو النبا و الشرط للجزاء هو مجىء الفاسق بالنبيا و بينهما مغايرة و لا اتّحاد فليس الشرط محقّقا للموضوع بعد وجود المغايرة بين الموضوع فى القضية و شرط الجزاء.

ونوقش فيه بأنّ الموضوع إن كان هو الفاسق و له حالتان لأنّ الفاسق قد يجىء بالنبيا و قد لا يجىء به و علق و جوب التبين على مجيئه بالنبيا و يكون مفاد الكلام حينئذ أنّ الفاسق إن جاء كم نبيا فتبينوا فلا دلالة للقضية على المفهوم لأنّ التبين متوقف على مجيئه بالنبيا عقلا فتكون للقضية مسوقة لبيان الموضوع إذ مع عدم مجيئه بالنبيا كان التبين منتفيا بانتفاء موضوعه.

و يمكن أن يقال إنّ الموضوع فى الأحكام القانونية هو الطبيعة و حتّى تكون مقسما بين المنطوق و المفهوم و عليه فلا يكون الموضوع متّحدا مع الشرط بل هو أعمّ منه و مقتضاه هو كون الحكم المشروط مترتبا على حصّة من الطبيعى فالجملة حينئذ تدلّ على المفهوم بالنسبة إلى الحصص الأخرى فيما إذا انتفى الشرط ففى مثل السّلام ممّا له أحكام مختلفة إذا قيل إذا جاءكم مؤمن بسّلام فأجيبوه كان ظاهره أنّه إن لم يجىء مؤمن بسّلام فلا يجب الجواب بالسّلام. و الوجه فى ذلك أنّ السّلام ممّا له أحكام مختلفة و يستظهر من الجملة

الشرطية أنّ الموضوع هو طبيعة السلام وله أحكام مختلفة و ليس الموضوع هو السلام الخاص الذي جاء به المؤمن حتى تكون القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع ففي الآية الكريمة يكون النبأ موضوعاً طبيعياً لا موضوعاً خاصاً وقوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ يَدُلُّ عَلَىٰ حُكْمٍ مِّنْ أَحْكَامِ هَذِهِ الطَّبِيعَةِ وَعَلَيْهِ فَحَيْثُ إِنَّ الْمَوْضُوعَ مَحْفُوظٌ مَعَ عَدَمِ الشَّرْطِ وَهُوَ طَبِيعَةُ النَّبَأِ تَدُلُّ الْجُمْلَةُ عَلَى الْمَفْهُومِ وَهُوَ أَنَّهُ إِذَا لَمْ يَجِءْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ بَلْ جَاءَ بِهِ عَادِلٌ فَلَا يَجِبُ التَّبَيُّنُ.**

و دعوى أنّ الموضوع إن كان هو طبيعة النبأ فاللازم على تقدير الشرط وجوب التبين في طبيعة النبأ وإن كانت متحققة في ضمن خبر العادل وإن كان المراد أنّ الموضوع هو النبأ الموجود الخارجي فيجب أن يكون التعبير بأداة الشرط باعتبار التردد لأنّ النبأ الخارجي ليس قابلاً لأمرين.

مندفعة أولاً: بالنقض بمثل قولهم العالم إن كان فقيهاً يجب إكرامه فإنّه لا يدلّ على وجوب إكرام طبيعة العالم ولو لم يكن فقيهاً.

و ثانياً بالحلّ وهو أنّ الموضوع على تقدير كونه طبيعياً ليس المراد منها الطبيعة المغلقة بنحو الجمع بين القيود بحيث يكون المراد منه الطبيعة المتحققة في ضمن نبأ العادل و الفاسق معا بل المراد هو اللابشرط القسمى أى طبيعى النبأ الغير الملحوظ معه نسبة إلى الفاسق و لا عدمها وإن كان هذا الطبيعى يتحصص من قبل المحقق عليه وجوداً و عدماً.

فيتحقق هناك حصّتان إحداهما موضوع وجوب التبين و الاخرى موضوع عدم وجوب التبين و لا منافاة بين أن يكون الموضوع الحقيقي لكلّ حكم حصّة مخصوصة و أن يكون الموضوع فى الكلام رعاية للتعليق المفيد لحكمين منطوقاً و مفهوماً نفس الطبيعى الغير الملحوظ معه ما يوجب تحصّصه بخصّتين وجوداً و عدماً.

لا- يقال إنّ الموضوع وإن كان ذات النبأ و طبيعته إلاّ أنّ الموضوع فى الأحكام هو الطبيعى الموجود فى الخارج و تكون الذات مأخوذة مفروضة الوجود و ليس الحال فيه كالمعلّق.



و عليه فالنبا الموجود و هو موضوع الحكم و هو لا يخلو للحال فيه إِمّا أن يكون نبا فاسق أو نبا عادل و لا يقبل الانقسام إلى كلتا الحالتين.

و لا يمكن استفادة المفهوم منه لعدم قابليته النبا الموجود للانقسام إلى كلتا الحالتين و اللازم من ذلك هو استعمال الأداة الدّاخلية على مجيء الفاسق في معنى الفرض و التقدير ينظر ما لو رأى المولى شبها فقال لعبده إن كان زيدا فأكرمه فإنّ الشبح لا يقبل عروض الزيدية عليه تارة و العمروية أخرى بل هو إمّا زيد أو عمرو فالأداة تستعمل في معنى الفرض و التقدير لا في معنى الشرطية إذ ليس هناك جامع بين الحالتين يتوارد عليه النفي و الإثبات كي يعلّق الإثبات على شيء بل الشبح يدور بين المتباينين و ما نحن فيه من هذا القبيل و لا يمكن استفادة المفهوم منه لعدم قابلية النبا الموجود للانقسام إلى كلتا الحالتين.

لأنّنا نقول أوّلا: إنّ ذلك منقوض بمثل العالم إن كان فقيها يجب تقليده فإنّ الموضوع فيه مفروض الوجود و مع ذلك يدلّ على المفهوم و ثانيا: أنّ ما ذكر من المناقشة مبني على كون القضية خارجيّة و اشتباه الموضوع الخارجى و المفروض خلافه لأنّ القضية حقيقية و الموضوع هو طبيعى النبا و لا اشتباه في الخارج فإذا خصّص بعض الحصص الموجودة من الطبيعى بحكمه عند شرط كذا يدلّ بمفهومه على انتفاء هذا الحكم عن غير هذه الحصص من سائر حصص الطبيعة الموجودة و لا ريب في أنّ هذا مفهوم مستفاد من تعليق الحكم على حصّة من الطبيعة عند شرط كذا.

فتحصّل ممّا تقدّم أنّ الموضوع هو النبا لا نبا الفاسق لأنّ قوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا فِي قُوَّةٍ أَنْ يَقَالَ إِنَّ النَّبَأَ إِنْ جَاءَ الْفَاسِقُ بِهِ** يجب التبيّن فيه فإنّه لا فرق بين العبارتين أصلا و لا إشكال في المفهوم بناء على ثبوت المفهوم للقضايا الشرطية و حجّيته.

و دعوى عدم دلالة الآية على المفهوم من جهة أنّ النبا لم يفرض في الآية موضوعا في المرتبة السابقة على تحقّق الشرطية و التعليق بل قد افترض مجموع مفاد الجملة الشرطية بافتراض واحد و من هنا لا يكون لها مفهوم.

مندفعة بأنّ العرف بمناسبة الحكم والموضوع وكلية القضايا الشرعية وعدم اختصاصها بالموارد الخاصة يفهم أنّ الموضوع في مثل الآية الكريمة مقدّم رتبة على تحقّق الشرط كما مرّ أنّ العرف يستفيدون من قولهم إذا جاءكم المؤمن بسلام فأجبه أنّ الموضوع هو السّلام ومقدّم على الشرطية ولذا يفهمون منه المفهوم فكذلك في المقام هذا غاية ما يمكن أن يقال لو قيل في إثبات دلالة الآية الكريمة بمفهوم الشرط على حجّية خبر العادل فافهم.

الوجه الثّاني: [الاستدلال بمفهوم الوصف]

الاستدلال بمفهوم الوصف في الآية الكريمة وهو أنّ وجوب التبيّن معلق على خبر الفاسق وعليه فذكر الفاسق يدلّ على دخالته في ثبوت حرمة العمل بدون التبيّن والمفهوم منه بمقتضى التعليق على الوصف أنّ العمل بخبر غير الفاسق لا يعتبر فيه التبيّن فلا يجب التبيّن عن خبر غير الفاسق ومعنى ذلك هو حجّية خبر العادل.

وفيه أنّ التقريب المذكور فرع دلالة الوصف على المفهوم وهو ممنوع فإنّ دلالة الوصف على مدخليته في الحكم بنحو من الأنحاء وإن لم يكن لإنكارها سبيل ولكن لا دلالة له في دخالته في أصل الحكم ولا طريق إلى استظهار أنّه دخيل في أصل الحكم أو مرتبة من مراتبه.

اللّهّم إلاّ أن يقال: إنّ التريديد في الأحكام التكليفيّة التي تكون ذا مراتب كالوجوب والاستحباب والحرمة والكراهيّة وأما إذا كان الحكم من الأحكام الوضعيّة كالحجّية ممّا ليس لها مراتب فدخالة الوصف تكون حينئذ في أصل الحكم ومقتضاه هو دلالة على المفهوم.

ولكن ذلك لا يخلو عن المناقشة وهو أنّ دلالة الوصف على المفهوم منوطة باستفادة كون الوصف علّة منحصرة فمع عدم إحراز ذلك لا دلالة على المفهوم ولا فرق في ذلك بين أن يكون الحكم ذا مراتب أو لا يكون.

مانعية التعليل عن انعقاد المفهوم

لا يذهب عليك أنّه لو تمّ ما ذكر من دلالة الكريمة على المفهوم لا يخلو الاستدلال بها عن

إشكال آخر وهو أنّ مقتضى عموم التعليل وجوب التبيين في كلّ خبر لا يؤمن عن الوقوع في التّدم من العمل به وإن كان المخبر عادلا و عليه فيكون التعليل معارضا مع المفهوم الدالّ على عدم لزوم التبيين في خبر العادل و الترجيح مع ظهور التعليل.

و اجيب عنه أولا: بأنّ المفهوم أخصّ مطلق من عموم التعليل لأنّ الخبر المفيد للعلم خارج عن المفهوم و المنطوق و عليه يكون المفهوم منحصرافا في الخبر المفيد لغير العلم من العادل و هو أخصّ من عموم التعليل الدالّ على وجوب التبيين في الخبر مطلقا سواء كان عن عادل أو غير عادل و لو قدّم التعليل على مفهوم الشرط و حمل المفهوم على الخبر المفيد للعلم من العادل لزم لغويّة الشرط هذا مضافا إلى أنّ خبر العادل المفيد للعلم ليس محلّ الكلام و لزوم العمل به مفروغ عنه.

بل يمكن أن يقال لا منافاة و لا معارضة بين المفهوم و التعليل لأنّ التعليل يدلّ على المنع عن العمل بما يكون في معرض التّدامة و هو ما ليس بحجّة و من المعلوم أنّه لا ينافي الأخذ بالحجّة فإنّه ليس في معرض التّدامة و المفهوم يدلّ على حجّة خبر العادل و التعليل يدلّ على المنع عن العمل بغير الحجّة فمورد المفهوم خارج عن مورد التعليل خروجًا تخصّصيًا كما لا يخفى.

و دعوى أنّ دلالة الشرطيّة على المفهوم مبتنية على ظهور الشرط في القضية في كونه علّة منحصرة بحيث ينتفى الحكم بانتفائه و أمّا إذا صرح المتكلّم بالعلّة الحقيقيّة و كان التعليل أعمّ من الشرط أو كان غير الشرط فلا معنى لاستفادة العلّة فضلا عن انحصارها مثلا إذا قال قائل إن جاءك زيد فأكرمه ثمّ صرح بأنّ العلّة إنّما هو علمه فنستكشف منه أنّ المجيء ليس بعلّة و لا جزء منها.

مندفعة بما عرفت من عدم المنافاة بين التعليل و الشرط المذكور فإنّ مقتضاه هو أنّ التعليل مؤكّد للشرط المذكور فإنّ العرضيّة للتّدامة من ناحية عدم الحجّة منحصرة في الشرط المذكور و هو نأ الفاسق فليس التعليل مفيدا لأمر هو أعمّ من الشرط أو لأمر مغاير

للشروط المذكور حتى ينافى علية الشرط أو انحصارها وقياس الآية الكريمة بمثل قوله إن جاءك زيد فأكرمه ثم التصريح بأن العلة إنما هو علمه في غير محله. فإن مجيء زيد غير العلم بخلاف المقام فإن نأ الفاسق في قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنيا يشير إلى أن العلة هو عدم إفادة خبر الفاسق العلم بمعنى الحجّة و هو غير مناف لما أفاده التعليل من أن الإقدام على ما ليس بحجة يكون في معرض الندامة بل هما متوافقان.

و لعلّ منشأ توهم المنافاة بين المفهوم والتعليل هو حمل الجهالة في قوله تعالى: أن تُصيَّبوا قوماً بجهالةٍ على عدم العلم بالواقع بقريظة كون الجهالة مقابلة للتبين و هو بمعنى تحصيل العلم وإحراز الواقع و معلوم أن الجهالة بهذا المعنى مشترك بين خبرى العادل و الفاسق و هو يوجب تعميم علة التبين و يحصل المنافاة مع انحصار علة التبين في خبر الفاسق فلا ينعقد ظهور المفهوم و لكن المنافاة فيما إذا اريد من الجهالة خصوص عدم العلم بالواقع و من التبين خصوص تحصيل العلم وإحراز الواقع و أمّا إذا قلنا إن المرتكز في الإخبارات و الإنباءات هو الاكتفاء بالحجّة فالتبين هو التفحص عن حجّة الخبر و الجهالة في مقابلها و هو عدم التفحص و الإقدام مع عدم إحراز الحجّة و من المعلوم أن الجهالة بهذا المعنى ليست مشتركة بين خبرى العادل و الفاسق فلا منافاة مع التعليل و انحصار علة التبين في خبر الفاسق.

و اجيب ثانيا: عن مانعية التعليل للمفهوم بحمل الجهالة على السفاهة و فعل ما لا يجوز فعله عند العقلاء مستشهدا بقوله عزّ و جلّ: فَتَصَدَّ بِحُورٍ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ فَإِنَّ النَّدَامَةَ لَا تَكُونُ إِلَّا عَلَىٰ فِعْلِ سَفْهَىٰ لَا يُكُونُ عَلَىٰ طَرِيقَةِ الْعُقُلَاءِ فَلَا يَعْمُ التَّعْلِيلُ الْمَذْكُورُ لِمِثْلِ الْاِعْتِمَادِ عَلَىٰ خَيْرِ الْعَادِلِ.

اورد عليه أولا: بأن حمل الجهالة على السفاهة خلاف الظاهر من لفظ الجهالة.

و ثانيا: أن قوله تعالى: فَتَصَدَّ بِحُورٍ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ يساعد مع كون الجهالة بمعنى عدم الحجّة فإن العمل بالحجّة ممّا لا تترتب عليه الندامة بخلاف العلم بما ليس بحجّة فلا

منافاة بين التعليل و المفهوم من الآية و لا حاجة إلى حمل الجهالة على السفاهة.

و اجيب ثالثا: عن مانعية التعليل مع المفهوم بأن المفهوم حاكم على التعليل فإنه يحكم فى خبر العادل بأنه محرز و كاشف عن الواقع و علم فى عالم التشريع فيخرج خبر العادل عن عموم التعليل تعبدا و لا يمكن أن يعارضه أصلا لكى يوجب عدم انعقاده.

اورد عليه بأن حكومة سائر الأدلة على هذا التعليل المشترك و جبهة و أمّا حكومة المفهوم المعلل منطوقه بنحو يمنع عن اقتضاء المفهوم المثبت لحجّية خبر العادل حتّى يرتفع به الجهالة تنزيلا فهو دور واضح.

و ذلك لأنّ حكومة المفهوم متفرّعة على عدم شمول التعليل للمفهوم و المفروض أنّ عدم شمول التعليل متوقّف على حكومة المفهوم و هو دور هذا مع الفحص عمّا فى دعوى دلالة أدلة الاعتبار على أنّ خبر العادل علم تشريعا.

و اجيب رابعا: عن مانعية التعليل بأنّ خبر غير الفاسق الذى تدلّ الآية على حجّيته حجة، و طريق عند العقلاء أيضا و العقلاء يعبرون عن جميع الطرق المعتبرة عندهم بالعلم سواء فى ذلك الظواهر و خبر الثقات و غيرهما و يرون مفهوم العلم عاما للقطع الذى لا يحتمل الخلاف و لموارد قيام الطرق المعتبرة و إذا اعتبروا شيئا طريقا يرون قيام هذا الطريق على شىء وصولا إلى الواقع لا بمعنى تنزيل شىء منزلة آخر بل بمعنى واقع الوصول كما فى القطع حرفا بحرف.

و حينئذ فالآية المباركة إذا القيت إليهم فهموا منها بمقتضى الشرطية المذيلة بالتعليل المذكور أنّ النبأ إذا لم يأت به الفاسق بل غير الفاسق فهو طريق موصل إلى الواقع ليعمل به من دون حاجة إلى التبيّن و لا يتصور فيه إصابة القوم بجهالة للوصول إلى الواقع فهو خارج عن مورد التعليل و يكون المفهوم بلا معارض.

يمكن أن يقال إنّ قطعية أدلة الاعتبار لا- توجب كون المعبر داخلا- فى العلم و القطع و إن اطلق عليه العلم بمعنى الحجّة إذ احتمال الخلاف ليس موهونا فى جميع موارد الظواهر أخبار الثقات.

و مع وجود احتمال الخلاف وجدانا كيف يقال إنّ هذه الطرق وصول واقعي فالصحيح في الجواب عن المانعية هو ما مرّ من أنّ التعليل لا يدلّ على عدم جواز الإقدام بغير العلم مطلقا بل مفاده هو ذلك فيما إذا كان الإقدام في معرض النّدامة و احتمال ذلك منحصر فيما لم يكن الإقدام حجّة.

و عليه فالآية الكريمة بمفهومها تدلّ على حجّية خبر العادل و بتعليلها يدلّ على عدم جواز العمل بغير الحجّة فلا منافاة بين مفهومها و تعليلها.

و منها قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ .

و تقريبها بوجوه.

الوجه الأول:

أنّ سياق الآية يدلّ على مطلوبية الإنذار و الحذر و وجوبهما لظهور كلمة لو لا في التحضيض و لا حاجة في إثبات ذلك إلى بيان مفاد كلمة لعلمهم و أنّ المراد منها هو مطلوبة مدخولها.

و بالجملة ظاهر صدر الآية أنّ ما أمر بالتّفر إليه بمثابة من الأهمية بحيث لو لا لزوم مثل اختلال النّظام و نحوه لوجب على الجميع النفر إليه و لكن لزوم هذه الأمور منع من ايجاب التّفر على الجميع فعلى هذا لم لا يكون النفر لازما لبعضهم حتّى يرشدوا أنفسهم و غيرهم بسبب اطلاعهم على الدّين.

الوجه الثاني:

أنّ كلمة لعلّ بعد انسلاخها عن معنى التّرجى الحقيقي لعدم إمكانه في حقّه تعالى تدلّ على محبوبية التحذّر عند الإنذار فإذا ثبتت محبوبية التحذّر ثبت وجوبه شرعا إذ لا معنى لندب التحذّر عن العقاب الأخرى مع قيام المقتضى للعقوبة إذ مع عدم المقتضى لها لا مطلوبة و لا حسن للتحذّر لعدم الموضوع له و المفروض ثبوت المطلوبة.

ص: 274

أورد عليه أولاً: بأنّ التحذّر يمكن أن يكون لرجاء إدراك الواقع وعدم الوقوع في محذور مخالفته من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة و التحذّر حينئذ حسن وليس بواجب ما دام لم يتم حجة على التكليف.

و اجيب عنه بأنّ الإنذار و التحذّر بملاحظة ترتّب العقوبة أنسب من أن يكون بملاحظة المصالح و المفسد إذا المتعارف في مقام الإنذار هو الحثّ على العمل بالاحكام بذكر ما يترتب على الفعل أو الترك من العقوبات الاخروية لا المصالح و المفسد هذا مضافاً إلى أنّ الإنذار لعموم الناس لا للخواصّ و أرباب العقول حتّى يصحّ الإنذار باعتبار المصالح و المفسد و عامة الناس لا يتوجّهون إلى المصالح و المفسد المكنونة في الأحكام لأنّها من الامور الخفية التي لا يطلعون عليها و لو بنحو الإجمال.

اورد عليه ثانياً: بأننا لو سلّمنا دلالة كلمة «لعلّ» على المطلوبية فالحذر المطلوب إن كان هو الحذر من العقاب المساوق مع وجوب التحذّر بلحاظه فهذا الفرض يساوق عرفاً كون الإنذار بلحاظ العقاب أيضاً لأنّ ظاهر الآية أنّ الحذر من نفس الشيء المخوف المنذر به و هو يعنى أنّ الإنذار فرض في طول العقاب و المنجزية و مثله يكشف عن الحجية.

و إن كان المراد الحذر من المخالفة للحكم الواقعي بعنوانها فمطلوبية هذا الحذر لا يلزم منها وجوبه لإمكان أن يكون مستحباً.

يمكن أن يقال إنّ التحذّر باعتبار العقاب لا باعتبار المخالفة للحكم الواقعي و المصالح و المفسد و لكن منجزية الإمارة أعنى قول العادل كمنجزية العلم فكما أنّ العلم بالحكم يوجب التنجز بنفس العلم و يكون حجة على الحكم فكذلك إخبار العادل بالوجوب أو الحرمة و ترتّب العقاب يوجب التنجز لغير المخبر بنفس الإخبار و إن كان الحكم منجزاً على نفس المخبر قبل إخباره بسبب العلم به سابقاً فلا منافاة بين أن يكون الحكم منجزاً على المخبر قبل إخباره و لا- يكون منجزاً على السامع قبل إخباره و يصير منجزاً عليه بنفس الإخبار و عليه فحيث إنّ المنجزية بالنسبة إلى السامع تحصل بنفس الإخبار يكشف ذلك عن كون

إخبار العادل حجة على السامع وبالإخبار يحصل التنجيز والإنذار معا والمحال هو تنجيز الحكم بنفس الإنذار بالنسبة إلى المخبر لا السامع فلا تغفل.

الوجه الثالث:

أن التحذّر غاية للإنذار الواجب لكونه غاية للتفر الواجب كما تشهد له كلمة «لولا» التحضيضية.

وعليه فإذا أوجب الإنذار وجب التحذّر إذ الغاية المترتبة على فعل الواجب ممّا لا يرضى الأمر بانتفائه سواء كان من الأفعال المتعلقة للتكليف أم لا كما في قولك توجّها لتصلّي.

أورد عليه في الكفاية بعدم انحصار فائدة الإنذار بالتحذّر تعبّدا لعدم إطلاق يقتضى وجوبه على الإطلاق ضرورة أن الآية مسوقة لبيان وجوب التفر لا لبيان غائية التحذّر ولعلّ وجوبه كان مشروطا بما إذا أفاد العلم وعليه فالآية تدلّ على وجوب التحذّر عند إحراز أن الإنذار بمعالم الدّين.

ويمكن الجواب عنه بأن التحذّر وإن لم يكن له في نفسه إطلاق نظرا إلى أن الآية غير مسوقة لبيان غائية الحذر بل لا يجاب التفر إلا أن إطلاقه يستكشف بإطلاق وجوب الإنذار ضرورة أن الإنذار واجب مطلقا من كلّ متفقه سواء أفاد إنذاره العلم للمنذر أم لا وحينئذ فلو كانت الفائدة منحصرة في التحذّر كان التحذّر واجبا مطلقا وإلا لزم اللغو أحيانا.

ودعوى أن الفائدة غير منحصرة في التحذّر بل لإفشاء الحقّ و ظهوره بكثرة إنذار المنذرين فالغاية حينئذ تلازم العلم بما أنذروا به.

مندفعة بأنّ ظاهر الآية أن الغاية المترتبة على الإنذار والفائدة المترتبة منه هي التحذّر لا إفشاء الحقّ و ظهوره.

فالمراد من الآية الكريمة والله العالم لعلّهم يحذرون بالإنذار لا بإفشاء الحقّ بالإنذار كما أنّ ظاهرها هو التحذّر بما أنذروا لا بالعلم بما أنذروا به.

ص: 276



بل نفس وجوب الإنذار كاشف عن أنّ الإخبار بالعقاب المجهول إنذار ولا يكون ذلك إلا إذا كان الإخبار بالعقاب حجة وإلا فالإخبار المحض لا يحدث للخوف ولو اقتضاء حتى يكون مصداقا للإنذار حتى يجب شرعا ومما ذكر يظهر ما في كلام بعض أساتيدنا من أنه لم يتبين أنّ الغاية هو التحذّر حتى يتمسك بإطلاقه لإثبات المطلوب لاحتمال أن يكون احتمال الحذر غاية حتى يحصل العلم وذلك لما عرفت من أنّ ترتّب التحذّر على نفس الإنذار لا يبقى مجالاً لتقدير العلم والإفشاء كما لا يخفى.

لا يقال احتمال وجود المانع في إيجاب الغاية على الغير يمنع عن الجزم بوجوب الغاية وهي التحذّر.

لأنّ نقول إنّ هذا الاحتمال غير سديد لوهنه بعد كون التحذّر مقصداً لوجوب ذي الغاية وعدم وجود مانع معقول فيه.

ودعوى أنّ هذه الآية مربوطة بباب الجهاد من جهة السياق فإنّ سورة البراءة مرتبطة بالمشركين والجهاد معهم ومن المعلوم أنّ النفر إلى الجهاد ليس للتّقمة والإنذار نعم ربّما يترتّبان عليه بعنوان الفائدة كما إذا شاهد المجاهدون في سفر الجهاد آيات الله وظهور أوليائه و غلبتهم على الكفّار بها للفرقة المتخلّفة الباقية في المدينة المنورة وعليه فالإنذار ليس غاية للنفر الواجب حتى تجب الغاية بوجوب ذهابها وهو النفر بل الإنذار من قبيل الفائدة المترتبة على النفر إلى الجهاد أحيانا

مندفعة بأنه لا دليل على أنّ النفر للجهاد ومجرّد ذكر الآية المباركة في آيات الجهاد لا يدلّ على ذلك بل الظاهر من عنوان التّقمة والإنذار مضافاً إلى بعض الروايات هو كون النفر ليس للجهاد.

والقول بأنّ النفر مختصّ بالجهاد ولكن أمر في الآية أيضا بتخلّف جمع ليتفقّوها وينذروا التّافرين عند رجوعهم عن الجهاد.

خلاف الظاهر فإنّ الضمير في قوله «لِيَتَّفَقُّوْهَا» راجع إلى التّافرين لا إلى الفرقة الباقية

فانحصر الأمر في اختصاص الآية المباركة بالنفر للتفقه والمعنى أنّ المؤمنين ليسوا بأجمعهم أهلا للتفكر فلو لا نفر من كل فرقة وقبيلة منهم طائفة والمستفاد من ذلك أنّ مقتضى لنفر الجميع موجود بحيث لو لم يكن مانع عنه لأمروا جميعا بالتفكر والتفقه ولكنهم ليسوا أهلا لذلك لاختلال نظامهم وتفرّق أمر معاشهم وحينئذ فلم لا يجعلون الاحتياج إلى المطالب الدينية في عرض سائر احتياجاتهم فيوجهون طائفة منهم إلى تحصيلها كما يتوجّه كل طائفة منهم إلى جهة من الجهات الأخرى المربوطة بأمر المعاش كالزراعة والتجارة ونحوهما فسياق الآية ينادى بأعلى صوته إلى مطلوبة الإنذار والحذر وجوبهما وهذا هو الظاهر من الآية وتشهد له أخبار كثيرة حيث استشهد الأئمة عليهم السلام بالآية لوجوب النفر للتفقه والتعليم والتعلّم.

إن قلت: إنّ مقتضى ما ذكر هو اختصاص الآية بالتفكر للتفقه والإنذار المحقّق بقول العادل وإن لم يوجب اليقين والعلم وهذا لا يتناسب مع الروايات الواردة في استشهاد الإمام بالآية الكريمة على وجوب معرفة الإمام لأنّ الإمامة ممّا لا تثبت إلاّ بالعلم وعليه فالاستناد بالآية لحجّة الدليل الديني لا يفيد العلم كالخبر الواحد كما ترى.

قلت: لا مانع من شمول إطلاق التفقه والإنذار للمعرفة بالحقائق الاعتقادية والإنذار بها أيضا لأنّ هذا الاعتقاد أيضا تفقه ويكفي ذلك في وجوب الإنذار وهو يكفي في وجوب التحذّر من مخالفة هذا الاعتقاد وإن لم يحصل للمخاطب بنفس الإنذار قطع فإنّ التحذّر في الفقه بالعمل وهو محقّق بنفس إنذار عدل واحد والتحذّر في الاعتقادات بالاعتقاد وحصوله يحتاج إلى تكرار الإنذار والاستماع حتّى يحصل العلم. وبالجملة يختلف التحذّر باختلاف موارد الإنذار وإطلاق الآية يعمّ جميع الموارد وتطبيق الآية على التفقه في الأحكام والتفقه في المعارف ممّا يشهد على إطلاقها كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الإنذار إمّا مطابق وإمّا ضمنى وكلاهما مشمولان للآية الكريمة وعليه فكلّ رواية تدلّ على حكم من الأحكام الإلزامية تدلّ بالدلالة الضمنية على العقاب وأمّا الأخبار التي

لا إندار فيها لكون الحكم المذكور فيها غير إلزامى فهي مشمولة للآية الكريمة بعدم القول بالفصل فى حجّة الأخبار.

ودعوى أنّ المأخوذ فى الآية هو عنوان التّفقه و عليه فلا تشمل الآية فيما أنذر الرّاوى بعنوان أنّه أحد من الرّواة فتخصّص الآية بحجّة فتوى الفقيه للعامى و لا دلالة لها على حجّة خبر العامى مع أنّ الكلام فيها.

مندفعة بأنّ المراد منه من عنوان التّفقه فى المقام ليس هو عنوان التّفقه الاصطلاحى بل المراد منه هو التّفقه بمعناه اللغوى و هو الفهم و العلم و هو معلوم الحصول باستماع الرّوايات مع المعرفة بمفادها و إن كانت المعرفة مشكّكة و تختلف الرّواة فيها بحسب اختلاف استعداداتهم فإذا كان إخبار العادل فى المنذرات حجّة يتعدّى منها إلى غيرها بإلغاء الخصوصية.

لا- يقال إنّ الآية تكون فى مقام التّهى عن التّفر العام كما يشهد له صدر الآية أعنى قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً لا إيجاب التّفر للبعض حتّى يترتب عليه وجوب التّحذر فالحثّ على لزوم التنجزيّة و عدم التّفر العام لا على نفر طائفة من كل فرقة للتّفقه.

لأنّنا نقول إنّ هذا المعنى أى التّهى عن التّفر العامّ للجهد متفرّع على أنّ الآية واردة فى التّفر للجهد و قد عرفت أنّه لا معين لذلك و مجرد كون السورة و الآيات السابقة و اللاحقة مرتبطة بالجهد لا يكفى فى تعيين هذا المعنى بل لعلّ وجه ذكر هذه الآية فى هذا الموضوع هو تنبيه المسلمين بلزوم تعلّم أحكام الجهد.

و ليس فى المقام رواية صحيحة تدلّ على أنّ النفر للجهد بل الشواهد الدّاخلية فى نفس الآية لا تساعد ذلك إذ الضمير فى قوله ليتفقّها يرجع إلى التّافرين المذكورين فى الصّددر فهو شاهد على أنّ المراد من الصّددر هو التّفر للتّفقه هذا مضافا إلى أنّ لازم ذلك هو أن يكون المراد من قوله عزّ و جلّ بعد الصّددر فلو لا نَفَر من كلّ فرقة منهم طائفة هو التّفر للجهد

لا للتّفقه ومقتضاه هو رجوع الصّميم في قوله ليتفّقها ولينذروا قومهم إلى الفرقة الباقية في المدينة مع النّبىّ صلّى الله عليه وآله وسلّم فيدلّ على وجوب تعلّم الفقه والأحكام عليهم على وجوب إنذارهم التّافرين بعد رجوعهم ببيان ما تعلّموا من النّبىّ صلّى الله عليه وآله في غيابهم وهو خلاف الطّاهر فإنّ الطائفة أقرب بالضمير من الفرقة ومقتضاة هو رجوع الصّميم إلى الطائفة التّافرة للتّفقه كما أنّ ارجاع الضمير إلى الفرقة التّافرة للجهد وإرادة الشهود من التّفقه بالنسبة إلى ما رأوه في سفر الجهاد من الغلبة والنصرة وبعض التعليمات النازلة حال الحرب خلاف ظاهر إطلاق التّفقه في الدين فإنّه أنسب بالرجوع إلى الفرقة التّافرة للتّفقه والتّفقه المطلقة لا يحصل بتمامه وكمالها في النفر للجهد وإن لم يخل النفر للجهد عن تعلّم بعض الأحكام كما لا يخفى.

فحصل أنّ النفر واجب للتعلّم والتّفقه و صدر الآية الكريمة إخبار عن عدم تمكّن جميع المؤمنين من النفر للتّفقه فمع عدم تمكّنهم للنفر المذكور أوجب الله سبحانه وتعالى على كلّ طائفة من كلّ فرقة بنحو الوجوب الكفائي ليتفّقها ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم وتحذّر قومهم بمجرد إنذارهم من دون توقّف على شيء آخر من العلم وهذا مساوق لحجّية قول المنذر.

لا يقال: إنّه لو كان مفاد الآية وجوب الحذر عند الشكّ لا يكون دليلاً على حجّية قول المنذر لأنّ الحذر واجب في الشبهة قبل الفحص بحكم العقل فقول المنذر إنّما ينتج في إبداء الاحتمال وبمجرد ذلك يجب على المكلف إمّا الاحتياط أو تعلّم الحكم وبعبارة أخرى كلّ من الخوف والحذر العملي واجب عند الشكّ قبل الفحص ولو لم يكن قول المنذر حجّة شرعاً كما دلّ عليه أخبار عديدة مذكورة في محالها.

لأنّ نقول إنّ الإشكال المذكور جار في كلّ أمانة فإنّ الاجتناب عن فعل محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب قبل الفحص واجب ومع ذلك أفادت أدلّة الاعتبار حجّية الأمارات وخاصة الأمارات تظهر بعد الفحص فإنّها إذا دلّت على حرمة شيء أو وجوب شيء

وجب أتباعها ولو بعد الفحص فلا- يكون اعتبارها لغوا إذ بعد الفحص لا- يحكم العقل بوجوب الاحتياط و مفاد الأمارات هو وجوب الأتباع عنها و أما دعوى أن ظاهر الآيات مدخلية كون النافرين جماعة في وجوب النفر و وجوب الإنذار و الحذر و حيث يحتمل دخالة تلك الخصوصية في الحكم واقعا للمناسبة المذكورة لا يمكن رفع اليد عنه فلا طريق حينئذ إلى استظهار كون الجمع ملحوظا بنحو الاستغراق و على هذا كانت الآية أجنبية عن المدعى و لا ترتبط بإثبات حجّة قول المنذر عند الشكّ في قوله هل هو حكم الله الواقعي أو لا بل إنّما كان مفادها وجوب نفر جماعة ليتعلّموا أحكام الله الواقعية فيندروا قومهم بها لعلهم يحذرون من عقاب مخالفة تلك الأحكام أو يحذرون عملا- بإتيان واجب الدين و ترك محرمه و أين ذلك بما نحن بصدده فهي محل نظر لأنّ لازم اعتبار الجماعة هو عدم وجوب الإنذار إذا نفر جماعة و تفقّها ثمّ عرض لهم الموت و بقى واحد منهم و هو ممّا لا يلتزم به أحد هذا مضافا إلى أنّ مقام التعلّم و الإنذار قرينة على أنّ المراد من كلّ طائفة هو الاستغراق لا المجموع و الجماعة إذ التعلّم و التعليم و الإنذار لا يتقيّدان بالجميع و الجماعة كما لا يخفى.

و منها- أى من الآيات التي استدللّ بها لحجّة المخبر آية الكتمان و هي قوله تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ .**

بتقريب أنّ حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار و إلّا لزم لغوية تحريم الكتمان و وجوب الإظهار.

أورد عليه أولا: بأنّ موردها ما كان فيه مقتضى القبول لو لا الكتمان لقوله عزّ و جلّ:

من بعد ما بيّنناه للناس في الكتاب فالكتمان حرام في قبال الواضح و الظاهر على حاله كما يشهد له سوق الآية المباركة فإنّه في اصول الدين و العقائد ردّا على أهل الكتاب حيث أخفوا شواهد النبوة و البيّنات لا في قبال الإظهار و الملازمة المذكورة بين حرمة الكتمان و وجوب القبول عند الإظهار لا مورد لها في المقام إذ لا إظهار فيه نعم تجدى الملازمة المذكورة

فى مثل قوله تبارك و تعالى: وَ لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِى أَرْحَامِهِنَّ فَإِنَّ الْإِظْهَارَ فِىهِ مَتَّصِرٌ فَمُورِدُ الْآيَةِ أَجْنِبِيَّةٌ عَنِ الْمَقَامِ.

و ثانيا: بأنّ الآية الكريمة لا تتعرض لبيان حرمة الكتمان حتى يؤخذ بإطلاقها لأنّها فى مقام بيان ترتب بعض آثار الكتمان من اللعنة.

و منها- بأنّ من الآيات التى استدلت بحجّة الخبر- قوله تعالى: وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِى إِلَيْهِمْ فَهُمْ يَكْتُبُونَ مَا يُكَلِّمُ الْوَهَّابُ الْغَيْبُ وَ تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَ الرُّبُوبِ.

بدعوى أنّ وجوب السؤال يستلزم وجوب القبول و إلاّ لكان وجوب السؤال لغوا و إذا وجب قبول الجواب وجب قبول كلّ ما يصحّ أن يسأل عنه و يقع جوابا له لعدم مدخلية المسبوقية بالسؤال فكما أنّ جواب الراوى حين السؤال واجب القبول فكذلك قوله ابتداء بأنّى سمعت الامام يقول كذا واجب القبول و الاتّباع.

أورد عليه أولا: بأنّ المراد من أهل الذكر بمقتضى السياق علماء أهل الكتاب و عليه فالآية أجنبية عن حجّة الخبر.

اجيب عنه بأنّ العبرة بعموم الوارد لا- خصوصية المورد و تطبيق أهل الذكر على علماء أهل الكتاب من باب تطبيق الكلّى على بعض مصاديقه و ليس من باب استعمال الكلّى فى الفرد و عليه فلا منافاة بين كون المورد علماء أهل الكتاب و عدم اختصاص الوارد به.

و يشهد للكلية المذكورة تطبيق الآية الكريمة على الأئمة المعصومين عليهم السلام كما أنّ الآية لا تختص بالأئمة عليهم السلام لمنافاته مع مورد الآية و هو علماء أهل الكتاب فليس ذلك إلاّ لكلية الوارد.

هذا مضافا إلى أنّه لو اختص الآية الكريمة بالسؤال عن أهل الكتاب لزم وجوب قبول قول أهل الكتاب دون غيره ممّن أقرّ بالشهادتين و هو ممنوع إذ لا يحتمل ذلك كما لا يخفى.

نعم يشكل الاستدلال بالآية الكريمة من ناحية أنّه لا أمر بالجواب فى الآية حتى يؤخذ بإطلاقه لصورة عدم إفادة العلم كما فى إيجاب الإنذار و حرمة الكتمان و عليه فالمراد من

الآية هو إيجاب السؤال إلى أن يحصل العلم بالجواب ولو بجواب جماعة ولا دلالة للآية على حصول العلم بالجواب الأول حتى يكون ذلك علما تعبدًا.

وأما ما قيل من أن عنوان أهل الذكر والعلم لا يطلق على الرواة بما هم رواة مع أن لصدق هذا العنوان مدخلة في الحكم ففيه أن عنوان أهل الذكر والإطلاع من العناوين المشككة ويصدق على الرواة أيضا باعتبار معرفتهم بالحلال والحرام ولو من دون إعمال نظر ورأى فتحصل أن الاستدلال بالآية الكريمة على وجوب التعبد بقول العادل مشكل.

## وأما الأخبار فبطوائف

الطائفة الأولى:

هي التي وردت في الخبرين المتعارضين ودلت على الأخذ بالأعدل والأصدق والمشهور والتخير عند التساوي مثل مقبولة عمر بن حنظلة عن الإمام الصادق عليه السلام حيث قال الحكم ما حكم به أعلمهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر قال فقلت فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر إلى ما كان من روايتهما عتًا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه... إلى أن قال فإن كان الخبران عنكم مشهوران قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به الحديث.

وموردها وإن كان في الحكمين إلا أن ملاحظة جميع الرواية تشهد على أن المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان.

ثم إن هذا الخبر باعتبار قوله خذ بأعدلهما ظاهر في اعتبار العدالة في التعبد بالخبر اللهم إلا أن يقال: إن قوله في الذيل فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم...

إنه يشهد على أن الملاك في حجية الخبر هو نقل الثقات والأعدلية ملاك ترجيح أحد المتعارضين على الآخر.

ثم إن مع التعارض لا وثوق بالصدور و مع ذلك دلت المقبولة على أن الخبر لا يكون بالتعارض ساقطاً بالتعبد بالخبر.

وإلا فمع التعارض لا يحصل الوثوق في الصدور في الراجح بمجرد الأفضلية في صفات الزاوي أو المطابقة مع الكتاب أو المخالفة مع العامة و مع عدم الوثوق بالصدور لا بناء من العقلاء وإن كان التأقل عدلاً أو ثقة بل يحكمون بالتساقط.

ونحو هذه الرواية مرفوعة زرارة قال يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيتهما نأخذ؟ قال عليه السلام يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ التادر قلت يا سيدي إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بأعدلتهما عندك و أوثقهما في نفسك فقلت إنهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال عليه السلام انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه و خذ بما خالفهم قلت ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين كيف أصنع؟ فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك و اترك ما خالف الاحتياط فقلت إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام إذن فتخير أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر.

فإنها مثل المقبولة في الدلالة على أن الخبر لا يكون ساقطاً عند التعارض بل يقدم الراجح من حيث الصفات و ساير المرجحات و مع عدم الرجحان فالحكم هو التخيير و قد عرفت أن هذا هو حجّة تعبدية و ليس من باب بناء العقلاء.

أورد عليه بأنه لا إطلاق لهذه الطائفة من الأخبار لأن السؤال عن الخبرين المتعارضين اللذين فرض السؤال كل واحد منهما حجة يتعين العمل به لو لا التعارض و لا نظر للسائل بالنسبة إلى اعتبار خبر كل عدل أو ثقة بل نظره إلى حجّة الخبر في حال التعارض.

ويمكن الجواب عنه بأن هذه الأخبار ظاهرة الدلالة على مفروغية حجّة خبر الواحد في نفسه عند عدم ابتلائه بالمعارض وإلا لما سألوا عن صورة تعارضها لأن هذا السؤال مناسب مع حجّة الخبر في نفسه وإثما أشكل الأمر من جهة المعارضة فسألوا عن حكمهما عند التعارض.



و دعوى أنّ التعارض كما يوجد في الخبرين غير المقطوعين كذلك ربّما يوجد في المتواترين أو المحفوفين بما يوجب القطع بصدورهما و عليه فصرف بيان العلاج لا يدلّ على حجّية الخبر الذي لم يقطع بصدوره.

مندفعة بأنّ وقوع المعارضة بين مقطوعي الصّدور بعيد جدّا هذا مضافا إلى أنّ الظاهر من مثل قوله (يأتى عنكم خبران متعارضان) كون السّؤال عن مشكوكى الصّدور فإذا لم يكن المراد من الأخبار العلاجية مقطوعي الصّدور تكشف الأخبار العلاجية عن مفروغية حجّية خبر العادل عند عدم المعارضة.

نعم يشكل التمسك بهذه الأخبار لحجّية خبر الثقة بعد اعتبار الأعدلية فإنّ المستفاد منه أنّ المعبر في حجّية الخبر هو كون الرّاوى عدلا حتّى يجعل الأعدلية مرجحة بينهما.

اللّهّم إلاّ أن يقال: يكفى قوله في المقبولة «فإن كان الخبران عنكم مشهوران قد رواهما الثقات عنكم... الحديث» للدلالة على أنّ المعبر هو كون الرّاوى ثقة و البحث في هذا المقام مع قطع النظر عن سائر الأخبار الدالة على حجّية خبر الثقة.

الطائفة الثانية:

هي التي تدلّ على إرجاع آحاد الرّواية إلى أشخاص معينين من ثقات الرّواة مثل قوله عليه السّلام: إذا أردت الحديث فعليك بهذا الجالس مشيرا إلى زرارة و لكن هذه الرّواية لا تصلح للاستدلال لاحتمال أن يكون المعبر هو العدالة و أرجع الرّاوى إليه لكونه عدلا.

وقوله عليه السّلام: نعم في موثقة الحسن بن علي بن يقطين بعد ما قال الرّاوى أفيونس بن عبد الرحمن ثقة نأخذ معالم ديننا عنه.

فإنّ الظاهر منه أنّ قبول قول الثقة مفروغ عنه بين السائل و المسؤول عنه و إنّما الرّاوى سئل عن كون يونس ثقة ليرتبّ عليه آثار ذلك و عدمه.

وقوله عليه السّلام في صحيحة أحمد بن اسحاق «العمريّ ثقتي فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي و ما قال لك عنّي فعنّي يقول فاسمع له و أطع فإنّه الثقة المأمون».

ص: 285

إذ مقتضى التعليل أن المعيار هو كون الراوى ثقة و مأمونا لأن المراد بالثقة هو الثقة عند الناس و لذا قال الشيخ الأعظم بعد نقل الأخبار المذكورة وغيرها و هذه الطائفة أيضا مشتركة مع الطائفة الأولى فى الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون.

أورد عليه بأن المراد من الثقات فى هذه الإرجاعات هم الأشخاص الذين لا يكذبون لكونهم على مرتبة عظيمة من التقوى و الجلالة حتى وثق به الإمام عليه السلام فهذه الأخبار لا تدل على حجية خبر كل ثقة بل تدل على حجية خبر ثقات أهل البيت و هم العدول.

و يمكن الجواب بأنه نعم و لكن يكفى ما ورد فى مثل يونس بعد سؤال الراوى عن كون يونس ثقة منه عليه السلام نعم فى موثقة الحسن بن على بن يقطين للدلالة على كفاية الوثوق عند الناس.

و حمل الثقة فى هذه الرواية على غير الصدق المخبرى و إرادة كونه مورد الاطمئنان لأخذ الآراء بقرينة أن يونس من الفقهاء بعيد و الظاهر منه هو الثقة عند الناس و هو الصادق فى إخباره بل لعله الظاهر من التعليل الوارد فى صحيحة أحمد بن إسحاق فى مورد العمرى و هو قوله فإن الثقة المأمون.

الطائفة الثالثة:

هى الأخبار الدالة على وجوب الرجوع إلى الرواة و الثقات و العلماء على وجه يظهر منها عدم الفرق بين روايتهم و فتاويهم فى وجوب الرجوع إليهم و الأخذ منهم.

مثل قول الحجة عجل الله تعالى فرجه لإسحاق بن يعقوب: و أما الحوادث الواقعة فارجعوا إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم و أنا حجة الله.

بدعوى أن ظاهر الصدر و إن كان هو الاختصاص بالرجوع إليهم فى أخذ حكم الوقائع و فتاويهم و لكن عموم التعليل بأنهم حجتي يقتضى قبول روايتهم أيضا لأن التعليل معمم اللهم إلا أن يقال: جعل الحجية للأخص و هو الرواة المجتهدون لا يدل على جعل الحجية لمطلق الرواة فهو أخص من المدعى.

و مثل الرواية المحكية فى العدة عن الصادق عليه السلام إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما

روى عتًا فانظروا إلى ما روهه عن علي عليه السّلام فاعملوا به واعتمد الشيخ عليها وصرّح باعتماد الأصحاب عليها.

دلّت هذه الرواية على جواز أخذ روايات الثّقات ولو من العامّة فيما إذا لم يكن معارض لروايات الثّقات من العامّة في رواياتنا.

ومثل ما رواه في الاحتجاج عن تفسير الإمام العسكري عليه السّلام... فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه وذلك لا يكون إلاّ بعض فقهاء الشيعة لا كلّهم.

فأما من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامّة فلا تقبلوا منهما عتًا شيئا ولا كرامة وإنما كثر التخليط فيما يتحمّل عنها أهل البيت لذلك لأنّ الفسقة يتحمّلون عتًا فيحرّفونه بأسره لجهلهم ويضحون الأشياء على غير وجوهها لقلّة معرفتهم وآخرون يتعمّدون الكذب علينا ليجرّوا من عرض الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنّم.

والمستفاد من مجموع الرواية أنّ المناط في تصديق الرواة والفقهاء هو التحرّز عن الفسق والكذب وإن كان ظاهر بعض فقراته هو اعتبار العدالة بل ما في فوقها ولكن العبرة بالمستفاد من مجموع الرواية ومثل ما عن أبي الحسن الثالث عليه السّلام فيما كتبه جوابا عن سؤال أحمد بن حاتم بن ماهوية وأخيه عمّن أخذ معالم ديني؟

فهمت ما ذكرتما في دينكما على كل مسنّ في حبّنا و كل كثير القدم في أمرنا فإنّهما كافيكما إن شاء الله تعالى. ولكن عنوان مسنّ في حبّنا وكثير القدم في أمرنا غير عنوان الثّقة فلا يشمل ما إذا لم يكن الثّقة واجدا لهذا العنوان ومثل قوله عليه السّلام لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فإنّك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله و خانوا أماناتهم إنّهم استؤمّنوا على كتاب الله فحرّفوه و بدّلوه... الحديث.

والظّاهر منه وإن كان هو الفتوى ولكن الإنصاف شموله للرواية والمراد هو المنع عن قبول روايات غير الثّقات منهم جمعا بينه وبين ما أفاده الشيخ الطوسي قدّس سرّه في العدّة ونقلناه آنفا.

و مثل ما عن الإمام العسكرى عليه السلام بالنسبة إلى كتب بنى فضال حيث قالوا ما نصنع بكتبهم و بيوتنا منها ملاء قال خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا.

فإنّ المستفاد منه هو جواز أخذ الرواية منهم إذا كانوا من الثقات.

و مثل قوله عليه السلام حديث واحد في حلال و حرام تأخذه من صادق «يأخذه صادق عن صادق» خير لك من الدنيا و ما فيها من ذهب و فضة. بناء على أنّ المراد من الصادق هو الصدق المخبرى.

و مثل ما ورد في التوقيع لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرنا و نحمله إياه إليهم.

و لكنّه أخصّ من المدعى لأنّ ثقاتنا أخصّ من عنوان الثقة و لو عند الناس هذا مضافا إلى توصيف الثقة بكونها من أهل السرّ.

الطائفة الرابعة:

هي الأخبار الدالّة على جواز العمل بخبر الواحد كالتبوي المستفيض بل المتواتر من حفظ من أمتى أربعين حديثا ممّا يحتاجون إليه من أمر دينهم بعثه الله فقيها عالما.

بدعوى أنّ دلالة هذا الخبر على حجّية خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر و لكنّه لا يخلو عن إشكال و هو أنّه لا ملازمة بين الثقل و القبول تعبدا لاحتمال أن يكون القبول مشروطا بحصول العلم أو الاطمئنان أو اتّصاف الراوى بوصف العدالة.

و كقوله عليه السلام اكتب و بثّ علمك في إخوانك فإنّ متّ فاورث (فورث) كتبك بنيك فإنّه يأتي على الناس زمان حرج لا يأنسون (فيه) إلاّ بكتبهم.

وجه الدلالة واضح فإنّ مورد التوصية هو كتابة الواحد هذا مضافا إلى التعبير عنه بالبتّ بالعلم و أنّه إرث و موجب للأنس به و كلّ ذلك ينادى بحجّية خبر الواحد و كقوله عليه السلام ستكثر بعدى القالة و إنّ من كذب علىّ فليتبوأ مقعده من النار.

بدعوى أنّ بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكسر القالة و الكذابة إذ الاحتفاف بالقرينة القطعية في غاية القلّة.

ص: 288

و بالجمله يستفاد من مجموع هذه الأخبار القطع برضا الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر الواحد و إن لم يفد القطع ثم إن هذه الأخبار كثيرة إلى حد ادعى في الوسائل تواترها.

ولكن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء و يقبحون التوقف فيه لأجل هذا الاحتمال كما دل عليه لفظ الثقة و المأمون و الصادق و غيرها الواردة في الأخبار المتقدمه و هي أيضا منصرف إطلاق غيرها.

بل و لو لم يكن الأخبار متواترة بالاصطلاح كفى كونها مفيدة للاطمئنان بحجّة خبر الثقة و لو لم يكن عادلا هذا.

و أما العدالة فأكثر الأخبار المتقدمه خالية عن اعتبارها بل في كثير منها التصريح بخلافه مثل ما رواه الشيخ في كتاب العدة في الأخذ بما روته الثقات عن علي عليه السلام. و لو من رواة العامة و ما ورد في كتب بنى فضال، و مثل عموم التعليل في صحيحة أحمد بن اسحاق لقبول رواية العمري بأنه الثقة المأمون فإنه يفيد الكبرى الكلى و هي أن كل ثقة مأمون يسمع له و تطبيق هذه الكبرى على مثل العمري الذي كان في مرتبة عالية من الوثاقة و الجلالة لا ينافى كون المعيار هو إفادة الوثوق بالمخبر و لا دخالة لما زاد عليه من المراتب العالية لأن ما زاد من خصوصيات المورد كما لا يخفى و غير ذلك من الأخبار.

و أما ما يظهر من الأخبار من حصر الذي يعتمد عليه في أخذ معالم الدين في طائفة الشيعة فهو بالنسبة إلى غير الثقة من العامة فالحصر اضافى و يكون بالنسبة إلى غير ثقاتهم فلا ينافى ما دل على جواز الأخذ من ثقاتهم فيما إذا لم يعارضه ما وصل إلينا من طرفنا.

هذا مضافا إلى أن بناء العامة على العمل بخبر الواحد كان ذلك بمراى و مسمع الأئمة عليهم السلام و مع ذلك لم يردعوا عنه كما دل عليه روايات:

منها مرسله داود بن فرقد حيث قال الإمام الصادق عليه السلام لابن أبي ليلى فبأى شىء تقضى قال بما بلغنى عن رسول الله صلى الله عليه و آله و عن علي و عن أبي بكر و عمر قال فبلغك عن رسول صلى الله عليه و آله أن عليا أقضاكم قال نعم قال فكيف تقضى بغير قضاء علي و قد بلغك هذا... الحديث.

بدعوى أن قول ابن أبي ليلى بما بلغنى يدل على أن مراده منه البلوغ بنحو الخبر الواحد لقلة التواتر جدًا ولم يردعه الإمام عليه السلام عن ذلك بل شبهه بخبر آخر وصل إليه.

نعم يمكن الإشكال فيه بأنه لا إطلاق له حيث إنه في مقام بيان لزوم القضاء بقضاء على عليه السلام إلا أن احتمال اشتراط العلم في البلوغ في أخبار العامة بعيد جدًا بناء الأصحاب أيضا على ذلك كما يدل عليه الأخبار فمنها مرسله شبيب وأبي جميلة البصرى وموثقة إسحاق بن عمار وخبر على بن حديد وخبر معمر بن خلاد وصحيحة زرارة وخبر سليم بن قيس وغير ذلك من الأخبار الحاكية على أن أصحابنا أخذون بخبر الواحد الثقة ودعوى كون المتيقن من الروايات هو اعتبار خبر العدل لا الثقة كما يشهد له الرجوع إلى الأعدل في المتعارضين فإنه حاك عن كون كل طرف من أطراف التعارض عدلا هذا مضافا إلى اعتبار عنوان (ثقاتنا) وعنوان (مرضيان) وعنوان (حجتي) وعنوان (من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لأمر مولاه) وعنوان (كل مسن في حبتنا) وعنوان (كل كثير القدم في أمرنا) فإنها ظاهرة في اعتبار العدالة وفوقها.

مندفعة بأن اعتبار هذه العناوين ليس من جهة دخالتها في حجية الرواية بل من باب خصوصية مورد السؤال أو من باب علاج الأخبار المتعارضة.

و الشاهد على ذلك عدم اعتبار الأصحاب في الأخذ بالروايات أن يكون الراوى من أصحاب السر أو ممن يرضى عنه الأئمة عليهم السلام أو أن يكون الراوى من الشيعة كما صرح بذلك الشيخ الطوسى فى العدة حيث قال: إن الطائفة عملت بما رواه حفص بن غياث و غياث بن كلوب و نوح بن دراج و السكونى و غيره من العامة الذين ينقلون الأخبار عن أئمتنا عليهم السلام فالمعيار فى جواز الأخذ هو الوثوق بالنقل ولو كان عاميا.

نعم يتقدم رواية الشيعى الثقة على رواية العامى الثقة عند التعارض كما رواه فى العدة عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روى عتّا فانظروا إلى ما رووه (أى ما روته العامة) عن على عليه السلام فاعملوا به.

فتحصّل أنّ مقتضى امعان النظر في الأخبار هو حجّية خبر الثّقات فلا مجازفة في دعوى تواترها بالتّواتر المعنوى بالنّسبة إلى حجّية خبر الثّقات ذهب في الكفاية إلى أنّ التّواتر في المقام إجمالى لأنّها غير مقتصر على لفظ أو على معنى حتّى تكون متواترة لفظاً أو معنى.

و معنى التّواتر الإجمالى هو العلم بصدور بعضها منهم وقضيّته وإن كانت حجّية خبر دلّ على حجّية أخصّها مضمونها إلاّ أنّه يتعدّى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصيّة وقد دلّ على حجّية ما كان أعمّ.

وقد عرفت كفاية الأخبار المذكورة في إثبات التّواتر المعنوى هذا مضافاً إلى أنّ المستفاد من بعضها أنّ خبر الثّقة مفروغ الحجّية عند السائل والمسئول عنه و أيضاً سيرة الأصحاب على العمل بخبر الثّقات ولو كان المخبر من العامة أو الذين أخطئوا في اعتقاداتهم من فرق الشّيعيّة.

ثمّ إنّ الأخبار التي دلّت على اعتبار الأعدلية لا تعارض مع الأخبار المذكورة لأنّها في مقام ترجيح أحد المتعارضين على الآخر فلا وجه لجعلها من أدلّة اعتبار العدالة في حجّية الخبر هذا مضافاً إلى دلالة قوله في المقبولة: (فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثّقات عنكم...) على أنّ الملاك في حجّية خبر الواحد هو كون الرّاوى ثقة كما أنّه لا وجه لجعل الأخبار الواردة في موارد العدول من الأخبار المعارضة بعد كونها معلّلة بكون الملاك في اعتبار أخبارهم هو كونهم من الثّقات المأمونين فلا تغفل.

وينقدح ممّا ذكرنا أنّه لا وجه للقول بتعارض الأخبار وإنّ النّسبة بينها من العموم من وجه والأخذ بالقدر المتيقّن منها وهو الجامع للعدالة والوثاقة كما ذهب إليه في مصباح الاصول وذلك لما عرفت من أنّ مقتضى الإمعان في الرّوايات أنّها غير متعارضة ولا منافاة فيها حتّى تأخذ بالأخص مضمونها والأظهر هو ما ذهب إليه الشّيخ الأعظم قدّس سرّه من ثبوت التّواتر المعنوى على اعتبار خبر الثّقة المأمون.

وعليه فدعوى منع التّواتر المعنوى والأخذ بالتّواتر الإجمالى والأخذ بالخبر الصحيح

الأعلاني و الاستدلال به لحجّة خبر كلّ ثقة المأمون تبعيد المسافة من دون موجب.

ثمّ إنّ الظاهر هو من محكّي المحقّق النائي قدس سرّه إنكار التواتر الإجمالي بدعوى أنّ لو وضعنا اليد على كلّ واحد من تلك الأخبار نراه محتملا للصدق والكذب فلا يكون هناك خبر مقطوع الصدور.

وفيه أنّ مع تسليم عدم ثبوت التواتر المعنوي فلا وجه لإنكار التواتر الإجمالي وذلك لأنّ احتمال الصدق والكذب بالنسبة إلى كلّ فرد لا ينافي حصول القطع بصدور الأخصّ مضمونا باعتبار المجموع ألا ترى أنّه إذا أخبر الثقات الكثيرة بدخالة شيء في صحّة معاملة أو عبادة أو بحدوث أمر مع الاختلاف في النقل لم نعلم بخصوص كلّ واحد مع قطع النظر عن أخبار الآخرين ولكن مع ملاحظة أخبار الآخرين نعلم بدخالة الأخصّ مضمونا كما لا يخفى فإنّه هو الذي أخبر عنه بخصوصه أو في ضمن المطلق ففي المقام إذا فرضنا أنّ بعض الأخبار يدلّ على اعتبار العدالة وبعضها الآخر يدلّ على اعتبار الثقة وثالث يدلّ على اعتبار كونه إماميا وفي رابع يدلّ على اعتبار كونه مأمونا حصل لنا القطع باعتبار الأخصّ مضمونا وهو خبر الثقة العدل الإمامي المأمون بملاحظة مجموع الأخبار وإن لم نقطع باعتبار كلّ واحد واحد فلا مجال لإنكار التواتر الإجمالي ومقتضاه هو الالتزام بحجّة الأخصّ منها المشتمل على جميع الخصوصيات المذكورة في هذه الأخبار.

إلا أنّ الذي يقتضى الإنصاف هو عدم وجود خبر يدلّ على اعتبار كون الراوي إماميا وعدم وجود خبر يدلّ على اعتبار العدالة لأنّ ما يستدل به لاعتبارها يكون موردا بالنسبة إلى عموم التعليل أو لا إطلاق له أو يكون مخصوصا بباب علاج الأخبار المتعارضة وأمّا اعتبار كونه مأمونا فهو ملازم مع كونه ثقة وعليه فلا معارض لإطلاق ما يدلّ على اعتبار كون الراوي ثقة.

و الروايات الدالّة على حجّة أخبار الثقات كثيرة ودعوى تواترها بالتواتر المعنوي ليست بمجازفة ومما ذكرنا يظهر ما في المحكي عن الشهيد الصدر من أنّ الروايات خمسة



عشر رواية و هي عدد لا يبلغ حد التواتر ولكن في خصوص المقام هناك بعض القرائن الكيفية التي قد توجب حصول الاطمئنان الشخصي لصدور بعض هذه الروايات و إن فرض التشكيك في ذلك و عدم حصول اطمئنان شخصي فيكفي الاطمئنان النوعي بالنسبة إلى بعض الروايات و هي صحيحة الحميري و هي القدر المتيقن من السيرة العقلانية و ذلك لأن الروايات لا تنحصر في خمسة عشر رواية بل تزيد عليها بكثرة و عليه فلا وجه لإنكار التواتر رأسا و الاعتماد على الظن الشخصي الاطمئنانى لأن مجموع الأخبار يكون بحدّ يحصل القطع بأن الثقات حجّة بل التعليقات الواردة في الأخبار تشرح الأخبار الاخرى التي لم تعلم منها أن المعيار هو العدالة أو الوثاقة كما لا يخفى.

## التنبيهات

### التنبيه الأول: ارجاع الأخبار الى الارشاد

إن ارجاع الأخبار الى الارشاد الى ما عليه بناء العقلاء و اعتبار الوثوق و الاطمئنان النوعى بمؤداه لا دليل له؛ إذ مجرد كون الشئ مما عليه بناء العقلاء لا يجوز ذلك ما دام يمكن أن يتعبد الشارع بما عليه البناء بالامضاء مع التوسعة أو التضييق، كما في مثل المعاملات كقوله عزّ و جلّ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَقَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «المؤمنون عند شروطهم» و قوله عليه السلام:

الصلح جائز، و غير ذلك؛ فان هذه العبارات امضاءات لا ارشادات، و لذا يتمسك باطلاقها و لو لم يثبت اطلاق البناء.

و عليه فيجوز الاخذ بقول الثقات تعبدا و لو لم يحصل منه الاطمئنان النوعى. و يشهد لذلك وقوع التعبد في المقام بالراجح من المتعارضين عند ترجيح أحدهما بالاوصاف أو موافقة الكتاب أو مخالفة العامة، مع أن المرجحات المذكورة لا توجب الاطمئنان النوعى بالمؤدى، و أيضا يشهد لذلك التعبد بالتخيير عند عدم وجود المرجحات مع أن البناء على التساقت، و يعتضد ذلك أيضا بوقوع التعبد بالأخبار و لو مع كثرة الوسائط مع أنه لا يحصل

الاطمئنان احيانا بسبب كثرة الوسائط و يعتضد ذلك أيضا بوقوع التعبد بتقديم أخبار ثقات الشيعة على اخبار ثقات العامة عند اختلافهما مع أنه لا- فرق بينهما عند العقلاء، كل ذلك شاهد على أن اعتبار الأخبار من باب الامضاءات لا الارشاد، وإلا فلا مجال لهذه التصرفات التعبدية، كما لا يخفى.

و أيضا لو كانت حجية الأخبار من باب بناء العقلاء فلا حاجة الى إتعاب النفس في الاستدلال بالأخبار، بل يكفي فيها عدم الردع، كما هو الواضح.

ثم إننا لا- نضايق من وجود بناء العقلاء على الاعتماد على أخبار الثقات، ولكن نقول لا وجه لحمل ادلة اعتبار الأخبار على الارشاد، بل اعتبار الأخبار من باب التعبد، والمستفاد منها هو الاعم مما عليه بناء العقلاء، كما عرفت.

و مما ذكر يظهر أنه لا وجه لحمل سيرة المسلمين أيضا على السيرة العقلانية مع اختلافهما في الموارد، وسيأتى توضيح ذلك إن شاء الله تعالى.

ولذا يشكل ما أفاده الشيخ قدس سره من أن الانصاف أن الدال من الأخبار لم يدل إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق و الاطمئنان بمؤداه، وهو الذي فسر به الصحيح في مصطلح القدماء، و المعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيدا بحيث لا يعتنى به العقلاء، و لا يكون عندهم موجبا للتحير و التردد. (1)

و ذلك لما عرفت من دلالة الأخبار على لزوم العمل بقول الثقات تعبدا من دون اعتبار حصول الوثوق النوعي و الاطمئنان بمؤداه. نعم يصح اعتبار الوثوق و الاطمئنان النوعي لو كانت الأخبار ارشادا الى بناء العقلاء، ولكن المفروض أن اعتبار الأخبار تعبد، و ليس بارشاد. نعم يصح اعتبار الوثوق النوعي و الاطمئنان بالمخبر؛ لأن الثقة لا معنى لها إلا ذلك، و أمّا الوثوق بمؤدى خبره فلا دليل له بعد ما عرفت من أن اعتبار الاخبار من باب التعبد.

و لقد أفاد بعض الاعلام حيث قال: أن الاخبار تقيد التعبد بلزوم العمل بقول العدول،

ص: 294

ولكن يرد عليه انه لا وجه لتخصيص التعبد بقول العدول مع أن عنوان الثقة أعم منه، هذا مضافا الى أن لازمه هو القول بالانسداد؛ فان كثيرا من الموارد لا تكون الروات عدولا، كما لا يخفى. فمع اختصاص التعبد بالعدول يحصل الانسداد، وهو كما ترى.

فتحصّل: أن مفاد الاخبار هو اعتبار قول الثقة تعبدا لا الارشاد الى بناء العقلاء و اعتبار الوثوق النوعى بمؤدى الخبر، فلا تغفل.

### **التنبيه الثانى: مما استدل به الشيخ الأعظم قدس سره لحجية أخبار الثقات**

أنّ مما استدل به الشيخ الأعظم قدس سره لحجية أخبار الثقات هو استقرار سيرة المسلمين طرّا على استفادة الأحكام الشرعية من أخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين الامام عليه السلام أو المجتهد، أ ترى أنّ المقلدين يتوقفون فى العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد أو الزوجة تتوقف فيما يحكيها زوجها عن المجتهد فى مسائل حيضها و ما يتعلق بها الى أنّ يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير العلمى، وهذا مما لا شك فيه.

و دعوى حصول القطع لهم فى جميع الموارد بعيدة عن الانصاف. نعم المتيقن من ذلك حصول الاطمئنان بحيث لا- يعتنى باحتمال **الخلافاً (1)**.

اورد عليه اولاً- بأنه مع اختلاف بعض العلماء فى المقام مثل السيد والقاضى و ابن زهرة و الطبرسى و ابن ادريس فى جواز العمل بمطلق الخبر كيف يمكن دعوى قيام سيرة المسلمين على ذلك؛ فانهم و مقلديهم يخالفون فى العمل، فلا يتحقق سيرة المسلمين طرا و إن لم يضر ذلك الاختلاف بقيام الاجماع الحدسى لا مكان الحدس من اتفاق غيرهم.

اللهمّ إلا- أن يقال: ما من سيرة إلا- تخالفها جماعة، ألا ترى أن السيرة على رجوع الجاهل الى العالم و مع ذلك خالف الاخباريون فى ذلك. و الملاك فى حجية السيرة التشريعية هى الكشف عن رأى الشارع أيضا و هو حاصل و أن خالفها جماعة، فتأمل.

و ثانيا كما فى الكفاية بقوله: و لو سلم اتفاقهم على ذلك لم يحرز أنهم اتفقوا بما هم

ص: 295

مسلمون و متدينون بهذا الدين أو بما هم عقلاء و لو لم يلزموا بدين كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الأمور الدينية من الأمور العادية.

(1)

و لكن يمكن الجواب عنه بما عرفت من أنه لا موجب لارجاع سيرة المسلمين الى سيرة العقلاء بعد ما نرى من الاختلاف بينهما في جواز العمل و عدمه في بعض الاحوال، كحال كثرة الوسائط أو حال التعارض و ترجيح أحدهما بالصفات أو بالمخالفة مع العامة أو بالموافقة مع الكتاب أو التخيير فيما اذا لم يكن مرجح؛ فان الاختلاف المزبور شاهد على أن سيرتهم ثابتة بما هم مسلمون لا بما هم عقلاء، فتدبر.

و عليه فسيرة المسلمين كالأخبار في افادة حجية خبر الثقات مطلقا سواء حصل الاطمئنان النوعى أو لا. نعم لا يبعد تقييدها بما دلّت عليه أخبارنا من تقديم الثقة الامامى على الثقة العامى عند المخالفة.

نعم المستفاد من قول الشيخ قدّس سرّه: نعم المتعين من ذلك حصول الاطمئنان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف هو اختصاص السيرة بمورد حصول الاطمئنان.

و قد عرفت امكان المنع عن ذلك؛ لوجدان السيرة المتشعبة على نقل الثقات و لو لم يحصل الاطمئنان النوعى؛ إذ لا ملازمة بين كون الراوى ثقة و أمينا و صادقا و بين الوثوق بصدور ما أخبر به، لاحتمال الخطأ و الاشتباه، بل لاحتمال تعمد الكذب فيما اذا كان احراز وثاقة الراوى بقيام البيئة أو الاكتفاء بحسن الحال.

قال الشهيد الصدر قدّس سرّه: لا اشكال في أنّ الروايات التي بأيدينا ليس روايتها كلهم من الاجلاء الذين لا يحتمل في حقهم تعمد الكذب، كيف و في الرواة من ثبت كونه و ضاعا و دجالا، كما شهد بذلك الائمة عليهم السلام في حق بعضهم، و شهد بذلك النقادون من علماء الرجال و كبار الطائفة، بل أن بعض الرواة أيضا كان يتهم بعضهم بعضا و يكذبه، و بين القسمين طائفة منهم كانوا وسطا بين الطائفتين و هم اكثر الرواة حيث لا يعهد أنهم على تلك المرتبة

ص: 296

1-1) الكفاية: ج 2 ص 98.

العالية من التقوى والورع والضبط ولكن لا يعرف في حقهم الوضع والدس والكذب.

ولا اشكال أن روايات مثل هذه الطائفة لم يكن يحصل منها العلم أو الاطمئنان، و الفقهاء وأصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا يواجهون هذه الروايات في أكثر المسائل الفقهية؛ لأن الأحاديث هي أساس الفقه وعماده عند جميع المذاهب الفقهية الاسلامية، فلا بد لهم من موقف تجاهها، ولا يحتمل أن يكون موقفهم تجاهها الرفض من دون استعمال حالها عن الامام عليه السلام؛ إذ كيف يمكن افتراض ذلك مع أن العمل بخبر الثقة إن لم يكن عقلايا فلا أقل أنه ليس مرفوضا عقلايا، فكيف يفرض عدم استعمال حال حجيته منهم مع كون الشبهة حكمية بل ام الشبهات التي يقوم عليها عماد الفقه، كما لا يحتمل أنهم رفضوها بعد استعمال حالها عن المعصومين عليهم السلام؛ إذ كيف يمكن فرض ذلك مع عدم حصول رواية على المنع، بل ما وصل إنا دال على الحجية أو مناسب معها قابل للحمل عليها، بل أساسا احتمال رفض العمل بهذه الأخبار غير وارد للقطع بعملهم بها... الى أن قال: فإن ذلك يكشف عن السنة المتمثلة في تقرير المعصوم لعمل أصحابه أو بيان موافق صادر منه اليهم.

و أما احتمال أنهم قد عملوا بها لحصول العلم أو الاطمئنان لهم فهو بعيد، بل مما يقطع بعدمه. (1)

ثم إن نفس انعقاد سيرة المشرعة كما أفاد الشهيد الصدر قدس سره دليل قطعي على عدم شمول عمومات النهي عن اتباع الظن للعمل بخبر الثقة. (2)

### التنبيه الثالث: لا يخفى وقوع التعبد بالخبر الواحد

أنه لا يخفى وقوع التعبد بالخبر الواحد بعد ما عرفت من الأخبار الكثيرة الدالة على حجية قول الثقات، ولكن ربما يمنع ذلك ويقال: أن وثاقة الشخص بمعنى تحرزه من الكذب تارة تحرز بالوجدان بواسطة المعاشرة أو بواسطة شهادة من يطمأن بشهادته وإصابتها

ص: 297

1-1) مباحث الحجج: ج 1 ص 396-397.

2-2) مباحث الحجج: ج 1 ص 397.

لواقع، واخرى تثبت بواسطة حسن الظاهر الذى جعل طريقا للعدالة شرعا، وثالثة تثبت بشهادة البيعة العادلة التى يجوز فى حقها الاشتباه، و الصنف الأول يلازم الجزم بصدقه و تحقق المخبر به؛ لفرض أنه ممن يقطع بعدم كذبه، نعم قد يحتمل فى حقه الاشتباه المنفى بأصالة عدم الغفلة.

و أما الصنفان الآخران فهما ممن يجوز فى حقهما الكذب، إذ حسن الظاهر لا يلازم الوثاقة واقعا، وهكذا شهادة البيعة بالنحو الذى عرفته، و عليه فالتعبد بالصدق و ايجاد التصديق الذى هو واقع حجية الخبر المبحوث انما يصح بالنسبة الى الصنفين الآخرين، لا بالنسبة الى الصنف الأول للاطمئنان بعدم كذبه كما هو الفرض، و عليه فلا معنى لحجية خبر الثقة بالمعنى الأول.

و من الواضح أنّ موضوع الإرجاع فى رواياته من الصنف الأول، فإنّ شهادة الامام عليه السلام بالوثاقة لمن يرجع اليه تلازم القطع بوثاقته، لعدم جواز الاشتباه فى حقه عليه السلام، فيكون من قبيل تحصيل الجزم بالوثاقة من المعاشرة، و فى مثل ذلك لا يتوقف قبول قوله على التعبد، بل يجزم بصدقه بلا تردد، فالنصوص المزبورة لا تتكفل التعبد بخبر زرارة أو غيره، بل تتكفل الارشاد الى وثاقته، فيترب عليها القبول عقلا للجزم بصدقه لا تعبدا.

فما نحتاج فيه الى التعبد بخبره لا تتكفله النصوص المزبورة، و هكذا الحال فى مثل «لا عذر لأحد...»؛ لأنّ رواية الثقة مستلزمة للجزم، فلا يعذر تارك العمل بها عقلا، فهى لا تتكفل جعل الحجية لخبر الثقة؛ إذ لا معنى لذلك و لا محصل له، هذا. (1)

و يمكن أن يقال: أن اراد القائل بذلك أن النصوص منحصرة فى الصنف الأول من الارجاع الى ثقاتهم ففيه ما لا يخفى؛ لما عرفت من دلالة النصوص على تقرير العامة فى العمل بما روى الثقات عندهم عن على عليه السلام كخبر شبيب بن انس و داود بن فرقد، و أيضا عرفت دلالة النصوص على اعتماد اصحابنا على نقل الثقات، و لم ينهوا عنه.

و أيضا دل بعض الأخبار على أن وجه النهى عن أخبار غير ثقات العامة هو الخيانة، و مقتضى ذلك هو جواز النقل عنهم عند انتفاء الخيانة كما لا يخفى.

ص: 298

وأيضا دل ما رواه ابن الجهم على أن خير الثقة في نفسه حجة، وإنما السؤال عن حاله عند ابتلائه بالمعارض.

وأيضا دل خير الكناسي على جواز الاعتماد على نقل من ضيِّع كلام الامام بعدم العمل به إذا كان موثقا في نقله، فراجع.

وأيضا دل موثق معاذ بن مسلم النحوي على ترغيب معاذ في نقل الأخبار عن الثقات للآخرين.

وإلى غير ذلك من الأخبار الدالة على حجية خبر الثقات ولو لم نعاشرهم ولم يثبت توثيقهم بسبب قول الامام عليه السلام.

هذا مضافا إلى أن بعض الرجاعات إلى بعض ثقات الائمة معلل بعنوان كلي، ومن المعلوم أن هذا العنوان الكلي ليس مما أخبر عنه الامام بوثاقته حتى لا يتوقف قبوله على التعبد لحصول الجزم به من دون تردد، فلا وجه لمنع التعبد وانكاره رأسا.

وأيضا إن الرجاعات إلى الموثقين بتوثيق الامام لا تختص بمن سمع من الامام عليه السلام توثيقه، بل الأمر كذلك لمن سمع ممن سمع من الامام عليه السلام، فبعد الوساطة ربما لا يحصل معه الجزم بوثاقة الوساطة، ومع عدم الجزم بوثاقته يمكن التعبد، كما لا يخفى.

### **التنبيه الرابع: الوثوق الفعلي بالصدور بمنزلة العلم بالصدور**

إنّ الوثوق الفعلي بالصدور بمنزلة العلم بالصدور، فكما أن العلم حجة عقلا ولا يحتاج إلى الامضاء، فكذلك ما يقوم مقامه من الوثوق الفعلي.

ولا ينافي الوثوق المذكور الآيات الناهية عن العمل بالظن؛ لخروج الوثوق المذكور عنها بالتخصص، فلا تشمل الآيات الناهية.

وعليه فإذا وثقنا وثوقا فعليا بصدور خبر ولو كان مرسلا أو مسندا بسند ضعيف مردود فالخبر حجة عقلا يصلح للاستناد إليه؛ للوثوق والاطمئنان الفعلي بصدوره، ولا يحتاج إلى دلالة دليل على حجيته.

ولعل اعتماد الاصحاب على ما روى بسند صحيح عن أصحاب الاجماع من هذا الباب؛

لان ذلك يكشف عن احتفاف رواياتهم بقرائن توجب الوثوق الفعلى لهم بصدورها و أن وقعت فى طريقهم الى الامام عليه السلام غير الثقات أو المجاهيل أو كانت طرقهم اليه عليه السلام هى المرسلات أو المرفوعات هذا بناء على أن معنى اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم بمعنى تحقق اجماع على تصحيح المروى لا الراوى وإلا فيكون ذلك كاشفا عن احتفاف الراوى بامور توجب الوثوق الفعلى بوثاقته.

و ايضا يمكن أن يكون اعتماد الأصحاب على المتون المنقولة فى كتب على بن بابويه و هداية الصدوق و نهاية الشيخ الطوسى و غيرهم أيضا من هذا الباب؛ فانهم اطمأنوا بالاطمئنان الفعلى بصدورها بعمل أمثال هؤلاء بها، و حينئذ فان حصل لنا أيضا ذلك الاعتماد فهو حجة، و لعل اعتماد جلّ الاصحاب أو كلهم مع اختلاف مشاربهم و استعداداتهم حاك عن مقرونية المتون أو المروى بالقرائن المحسوسة التى تصلح لايجاد الوثوق و الاطمئنان الفعلى لنا أيضا، و إلا لما اجمعوا عليه بل اختلفوا.

فلا مورد لما ربما يقال من أن اعتمادهم على أصحاب اجماع أو صاحب المتون لعله لا يوجب اعتمادنا عليهم.

لما عرفت من أن اعتماد الجل أو الكل يحكى عن المقرونية بما يكون قريبا بالحس بحيث لو اطلعنا عليه لوثقنا به كما أنهم وثقوا بذلك، نعم لو لم يحصل لنا ذلك الاعتماد فاعتمادهم ليس حجة لنا.

### **التنبه الخامس: لا يبعد دعوى أن الوثوق النوعى بالصدور مما يصلح للاحتجاج**

فى أنه لا يبعد دعوى أن الوثوق النوعى بالصدور مما يصلح للاحتجاج عند العقلاء و إن لم يقرن بالوثوق الفعلى أو لم يكن الراوى ثقة؛ و ذلك لأن الوثوق النوعى طريق عقلائى. و لذا يصح احتجاج الموالى على عبيدهم بذلك.

و دعوى اختصاص الطريق العقلائى بخصوص نقل الثقات مندفة بصحة الاحتجاج المذكور، كما لا يخفى.



ولقد أفاد وأجاد شيخنا الاستاذ الراكى قدّس سرّه حيث قال: لا شك في استقرار طريقة العقلاء على العمل بالخبر المفيد للاطمئنان ولو لم يكن الناقل ثقة ولكن حصل الوثوق بالصدق من أجل امارة خارجية و جرت عادتهم على ذلك في امورهم العادية، وهذا ثابت في غير فرق المسلمين من أهل الملل، بل و من غيرهم ممن لا يتدين بدين كالدهرى، فانه لو اطمأن الدهرى بأنّ سفر البحر وركوب السفينة لا يوجب الغرق لنفسه و ماله و حصل له هذا الاطمئنان من أخبار المخبرين فهو يقدم على هذا السفر مع أنه محتمل مع ذلك للغرق ولكن لا يعتنى به بل يعامل معاملة المعدوم.

و كذلك الحال في معاملة العبيد مع مواليتهم، فلو حصل الاطمئنان للعبد بأنّ مولاه أراد الركوب و أراد ركوبه معه في ركابه و حصل له ذلك بنقل ناقل مع وثوق الناقل أو ضميمه أمارة خارجية يركب بمجرد ذلك و يذهب الى مقرّ المولى، بحيث لو لم يركب و كان المولى يريد ا واقعا لم يكن معذورا. و بالجملة فمجبولية العقلاء و اقتضاء فطرتهم ذلك في جميع امورهم مما لا يقبل الانكار. (1)

لا- يقال: أن الآيات الناهية عن العمل بالظن تصلح للردعية عن الوثوق النوعى، و بالجملة فنحن و أن كُنّا نسلّم جريان بناء العقلاء على حجية الاطمئنان النوعى من الخبر، إلا أن موضوع حجية بناء العقلاء مقيد بعدم ردع الشرع، فالادلة الناهية عن العمل بغير العلم الواردة من الشرع واردة على بناء العقلاء لكونها ردعا، فلا يبقى معها موضوع الحجية في بناء العقلاء.

لأنّ نقول- كما أفاد شيخنا الاستاذ الراكى قدّس سرّه- أن المرتكزات العرفية تكون بحيث يغفل عن كون حجيتها مقيدة بعدم منع الشرع نوع النفوس، فالارتكاز مانع عن خطور خلافه في ذهن النوع، فالعبد كما يعامل مع مولاه في أحكامه و أوامره بالعمل فيها على الاطمئنان الحاصل من قول القائل على حسب فطرته كذلك هو باق على مقتضى هذه

ص: 301

الفطرة لو صار عبدا لمولى آخر من دون أن يخطر بباله أن تكون طريقة هذا المولى فى امتثال أوامره غير طريقة المولى السابق، فكذا الحال فى معاملة العبيد مع الموالى الحقيقية، يعنى لا يخطر ببال العامة أنه يريد منهم أمرا جديدا و طريقة مخترعة غير ما هم مجبولون عليه، فلا يرضى بالعمل بالاطمئنان من قول القائل، بل لا يرضى إلا بترتيب الأثر على العلم.

و كذلك لا يخطر ببالهم أن حجبة هذا الارتكازى موقوف على عدم منع المولى، فهم غافلون على هذا التقييد صغرى و كبرى، فالحاصل عندهم هو الحجبة التنجزية الاطلاقية، فلهذا لو ورد من الشارع النهى عن العمل بالظن ينصرف نظرهم الى غير هذا الاطمئنان، فيقطعون أنه بمنزلة العلم و إن كان غير علم. بل و يعمّمون الحكم المعلق على العلم بالنسبة الى هذا الاطمئنان، مثل عدم نقض اليقين إلا باليقين، فالنقض بهذا الاطمئنان يكون فى نظرهم نقضا باليقين.

و بالجملة: لا يدخل فى ذهنهم من دليل مثبت للحكم على الظن هذا الفرد، و يدخل فى ذهنهم من الدليل الدال على الحكم فى العلم هذا الفرد؛ و السبب لذلك هو الارتكاز و المجبولية المانعة عن دخول مضاده فى أذهانهم... الى أن قال: هذا هو الحال فى عامة الناس المتصفين بالغفلة عن تصور خلاف مرتكزهم.

و أمّا الملتفتون و هم الشاذ القليل من الناس فهذه الطريقة و إن كان ليست فى نفسها حجة لهم؛ لاحتمالهم الخطأ فى حقهم لعدم كونهم معصومين، و لكن يثبت الحجبة عند تحقق الارتكاز عندهم أيضا بالبرهان.

و هو أن يقال: إنّه لو كان للشارع طريقة جديدة غير ما الناس مجبولون عليه و يكون خلافه مغفولا عندهم و النهى عن العمل بالظن على وجه العموم منصرفا عندهم عما ارتكز حجيته عندهم أو مخصصا قطعيا بغيره لكان يجب على الشارع التنصيص على اظهار أنه يريد منهم خلاف هذا الطريق المعمول، كما هو المشاهد فى المرتكزات فى الجاهلية التى خطأها الشارع بالابلاغات الصريحة الاكيدة و الايعادات بأنواع العذاب؛ فان صرف

الاذهان عن ما ارتكز فيها لا يحصل بغير هذا الوجه. ولا يمكن الاكتفاء في تبليغه بعموم و اطلاق، فيلزم على تقدير الاكتفاء في بيانه بهما اغراء عامة الناس بالقبيح... الى أن قال:

فعدم الرادع في مقام الاثبات يصير دليلا على عدمه في مقام الثبوت. (1)

ودعوى: أن المسلم هو حجية خبر الثقة، وإلا فمجرد الوثوق بصدوره إذا كان الراوى غير ثقة غير معلوم الحجية لو لم يكن معلوم العدم، أ ترى أنه إذا حصل الثقة بصدق الخبر من طريق الرؤيا مثلا فهذا الخبر حجة عند العقلاء كالأبواب من الواضح أن موضوع الأخبار هو كون راوى الخبر ثقة، وجعله طريقا الى الثقة بالصدور لو كان فانما هو بالغاء الخصوصية العقلانية، ولا يوافق عليها العقلاء هنا، بل هم يرون خبر الثقة حجة. (2)

مندفعة: بما عرفت من وجود البناء على حجية الوثوق و الاطمئنان النوعى بالصدور من دون حاجة الى الغاء الخصوصية فى الأخبار، ويشهد له صحة الاحتجاجات المذكورة.

ولا ملازمة بين وجود البناء على حجية الوثوق النوعى و الاطمئنان بالصدور فى المرتكزات العرفية و بين حجية الوثوق الحاصل بالرؤيا؛ لأنّ الحجية تابعة لوجود البناء، فاذا علمنا به فى المرتكزات دون الحاصل بالرؤيا اختصت الحجية بالمرتكزات العرفية دون الرؤيا، فلا تغفل.

ثم لا فرق فى حجّية الوثوق النوعى بالصدور بين أسبابه من عمل المشهور و غيره؛ فان المعيار هو المسبب، و هو الوثوق النوعى، فلا ضير فى أنّ الشهرة العملية فى نفسها ليست بحجة؛ فانها إذا أوجبت الوثوق النوعى بالصدور كان الوثوق النوعى حجة عقلانية، فيؤخذ بالوثوق النوعى، لا بالشهرة العملية، كما لا يخفى.

### التنبيه السادس:

فى انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور:

ولا يذهب عليك أن عمل الاصحاب بالخبر الضعيف يوجب الوثوق بالصدور، كما أن

ص: 303

1-1 (1) اصول الفقه: ج 1 ص 620-623.

2-2 (2) تسديد الاصول: ج 2 ص 98.

اعراضهم عن العمل بالخبر يكشف عن اختلاله بشرط أن لا يكون الاعراض اجتهاديا، وإلا فلا يكشف عن شيء، كما لا يخفى.

ولقد أفاد وأجاد المحقق النائيني قدس سرّه فيما حكى عنه من أن الخبر الضعيف المنجبر بعمل المشهور حجة بمقتضى منطوق آية النبأ؛ إذ مفاده حجية خبر الفاسق مع التبيين، وعمل المشهور من التبيين. (1)

ودعوى: أن الخبر الضعيف لا يكون حجة في نفسه على الفرض وكذلك عمل أو فتوى المشهور غير حجة على الفرض أيضا، وانضمام غير الحجة الى غير الحجة لا يوجب الحجية؛ فإن انضمام العدم الى العدم لا ينتج إلا العدم.

والقول بأن عمل المشهور بخبر ضعيف توثيق عملي للمخبر فيثبت به كونه ثقة فيدخل في موضوع الحجية، مدفوع بأن العمل مجمل لا يعلم وجهه، فيحتمل أن يكون عملهم به لما ظهر لهم من صدق الخبر و مطابقته للواقع بحسب نظرهم واجتهادهم لا لكون المخبر ثقة عندهم، فالعمل بخبر ضعيف لا يدل على توثيق المخبر به، ولا سيما إذا لم يعملوا بخبر آخر من نفس هذا المخبر. هذا كله من حيث الكبرى وأن عمل المشهور موجب لانجبار ضعف الخبر أم لا.

و أمّا الصغرى - وهي استناد المشهور الى الخبر الضعيف في مقام العمل والفتوى - فاثباتها اشكل من اثبات الكبرى؛ لأن مراد القائلين بالانجبار هو الانجبار بعمل قدماء الأصحاب باعتبار قرب عهدهم بزمان المعصوم، و القدماء لم يتعرضوا للاستدلال في كتبهم ليعلم استنادهم الى الخبر الضعيف، و أمّا المذكور في كتبهم مجرد الفتوى، و المتعرض للاستدلال أمّا هو الشيخ الطوسي رحمه الله في المبسوط و تبعه من تأخر عنه في ذلك دون من تقدّمه من الأصحاب، فمن أين يستكشف عمل قدماء الأصحاب بخبر ضعيف و استنادهم اليه؟ اغاية الامر أنا نجد فتوى منهم مطابقة لخبر ضعيف، و مجرد المطابقة لا يدل

ص: 304

على أنّهم استندوا في هذه الفتوى الى هذا الخبر؛ إذ يحتمل كون الدليل عندهم غيره

فتحصّل: أن القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور غير تام صغرى وكبرى. (1)

مندفعة:

أولاً: بأنّ انضمام غير الحجّة الى غير الحجّة ربما يكون موجبا للحجية، كما في الخبر المتواتر، ألا ترى أنّ كل خبر ليس في نفسه حجة و لكن مع التواتر يوجب الحجية. والوجه في ذلك: أن كل خبر يفيد احتمالا بالنسبة الى المخبر به، فاذا تراكمت الاحتمالات صارت ظنا، و مع تراكم الظنون صارت اطمئنانا و علما، و العلم حجة، و لا ينافى ذلك مع أن كل خبر ليس في نفسه حجة.

وهكذا الأمر في المقام، فالخبر الضعيف لا يكون حجة، و لكن مع اقترانه بمثل عمل الاصحاب يحصل الاطمئنان بالصدور؛ إذ الاصحاب لم يعملوا بما ليس بحجة، فعملهم يكشف عن اقتران الخبر الضعيف بما يطمئن الانسان بصدوره، و عليه فالمناقشة في الكبرى لا مجال لها.

ثمّ دعوى أن عمل الاصحاب غير محرز، لاحتمال أن يكون العمل عمل بعض الاعيان مع اتباع الآخرين مناقشة صغروية، و البحث بعد احراز وجود عمل الاصحاب.

وهكذا احتمال كون عملهم اجتهاديا مناقشة صغروية؛ إذ البحث بعد احراز وجود عمل الاصحاب بالخبر مع اقترانه بأمر تكون قريبة من الحسّ بحيث لو اطلعنا عليه لوثقنا بالصدور كما وثقوا به.

و ثانياً: أنّ الكلام في الموثوق بالصدور لا توثيق المخبر، فقوله: إنّ العمل بخبر ضعيف لا يدل على توثيق المخبر به و لا سيما أنّهم لم يعملوا بخبر آخر لنفس هذا المخبر، أجنبي عن محل الكلام.

و ثالثاً: أنّ المتون المفتى بها في عبارات القدماء كعلي بن بابويه و الصدوق في الهداية

ص: 305

1-1) مصباح الاصول: ج 2 ص 202.

و الشيخ الطوسى فى النهاية وغيرهم روايات و أخبار استندوا اليها فى الفتاوى، و يكفى فى الوثوق بصدورها عملهم بها، و الفتوى بها فلا وجه لما يقال من أنّ القدماء لم يتعرضوا للاستدلال بالروايات و الأخبار فى كتبهم ليعلم استنادهم الى الخبر الضعيف.

ورابعا: أنّ مطابقة فتوى القدماء للخبر الضعيف و أن لم تدل على استنادهم فى هذه الفتوى الى خصوص هذا الخبر لاحتمال أن يكون الدليل عندهم غيره، و لكن تصلح تلك المطابقة للوثوق بصدور مضمون الخبر؛ لأنّ القدماء لم يفتوا من دون دليل، فاذا اجمعوا على الفتوى بشيء يكشف ذلك عن وجود دليل تام الدلالة على ذلك سواء كان هو الخبر الضعيف أو غيره مما يكون مطابقا له فى المضمون. و من المعلوم أنه كاف فى الوثوق بصدور مضمون الخبر و إن لم يعلم استنادهم بخصوص الخبر الضعيف.

فتحصل: أن القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور او فتاويهم تام كبرى بل صغرى فيما إذا أحرزنا عملهم بالخبر الضعيف أو فتاواهم بما يطابقه فى المضمون، فان الوثوق بالصدور حاصل فى الفرض المزبور فالاستناد الى الخبر عند الاحراز أو مطابقة فتاوى الاصحاب معه يكفيان فى جبر الخبر الضعيف، فلا تغفل.

ثمّ إنه اذا عرفت أنّ ضعف الخبر أو مضمونه يجبر بالاستناد أو المطابقة انقذح أن اعراض الأصحاب أو المشهور عن الخبر مع صحة السند و وضوح الدلالة يوجب وهن الخبر و إن كان فى أعلى الدرجة من السند و الدلالة، كما صرحوا بأنه كلما ازداد الخبر صحة ازداد ضعفا و وهنا.

و دعوى: أنّه لا وجه لرفع اليد عن الخبر بمجرد اعراض المشهور عنه بعد كونه صحيحا أو موثقا و موردا لقيام السيرة و مشمول لا لاطلاق الادلة اللفظية.

نعم إذا تسالم جميع الفقهاء على حكم مخالف للخبر الصحيح أو الموثق فى نفسه يحصل لنا العلم أو الاطمئنان بأنّ هذا الخبر لم يصدر من المعصوم عليه السلام أو صدر عن تقيه فيسقط الخبر المذكور عن الحجية لا محالة، ولكنه خارج عن محل الكلام.

و أما اذا اختلف العلماء على قولين و ذهب المشهور منهم الى ما يخالف الخبر الصحيح أو الموثق و اعرضوا عنه و اختار غير المشهور منهم ما هو مطابق للخبر المذكور فلا دليل لرفع اليد عن الخبر الذى يكون حجة فى نفسه لمجرد اعراض المشهور عنه. (1)

مندفعة: بانّ الكلام فيما اذا اعرض المشهور عن العمل بالخبر مع وضوح صحته و تمامية دلالاته من دون أن يكون الاعراض اجتهاديا. و من المعلوم أن مثله يوجب الوهن فى الخبر؛ فانّ الاعراض المذكور يكشف عن اختلال فى الرواية من ناحية جهة الصدور و نحوها، وإلا فلا وجه لاعراضهم عنها مع صحة السند و تمامية الدلالة، كما لا يخفى. نعم يصح أن يقال كثيرا ما لم نحرز الاعراض المذكور، و لكنّه مناقشة فى الصغرى، كما لا يخفى.

### **التنبيه السابع: الأخبار المنقولة بالواسطة أو الوسائط كالأخبار المنقولة**

أن الأخبار المنقولة بالواسطة أو الوسائط كالأخبار المنقولة بلا واسطة مشمولة لادلة الاعتبار من السيرة القطعية التشريعية و بناء العقلاء و الأخبار المطلقة الدالة على حجية الخبر الواحد.

و تخصيص الادلة بالأخبار المنقولة بلا واسطة ينافيه السيرة القطعية التشريعية و بناء العقلاء و اطلاق الأخبار.

و دعوى: أن الخبر مع الواسطة خبر عن الموضوع، و المشهور على أنّ خبر الواحد ليس حجة فى الموضوعات بل لا بد فيها من قيام البيّنة، و لعل ذلك لاستنادهم الى خبر مسعدة بن صدقة الذى فيه: و الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة (بناء على أن المراد من البيّنة هي البيّنة الاصطلاحية).

و عليه فالخبر عن الخبر لا يكون حجة؛ لانه خبر عن الموضوع لا الحكم الشرعى الكلى، و ليس فى هذه النصوص ما يدل على حجية الخبر عن الواسطة؛ إذ كلها ظاهرة فى حجية الخبر عن الحكم رأسا، كما لا يخفى.

ص: 307

وعليه فالخبر الواحد عن الواسطة لا يكون حجة بمقتضى التزام المشهور بعدم حجية خبر الواحد عن الموضوع، والأخبار التي بأيدينا كلها من هذا القبيل، فلا تنفع هذه النصوص في اثبات حجيتها لو سلمت دلالتها على الحجية في حد نفسها. (1)

مندفعة:

أولاً: بأنّ مع الغمض عن ضعف سنده مورد خبر مسعدة بن صدقة هي الموضوعات الصرفة التي لا ارتباط لها مع الحكم بل هي مجرد الموضوع، وهذا بخلاف المقام فإنّ الخبر عن الخبر ينتهي الى نقل الحكم، وعليه فلا يكون المقام مشمولاً لخبر مسعدة بن صدقة، ولا أقل من الشك، ومعها فلا يرفع اليد عن عموم الأدلة بما هو مشكوك في مفهومه من جهة اختصاصه بمورده أو عدمه.

و ثانياً: بأنه لو سلمنا شمول خبر مسعدة بن صدقة للمقام فمقتضى أدلة اعتبار الخبر هو رفع اليد عن خبر مسعدة بن صدقة؛ لقوة ظهور أدلة الاعتبار في شمول الخبر مع الواسطة كقوله عليه السلام: أنت أبان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثاً كثيراً، فما رواه لك فاروه عني. (2) ومن المعلوم أنّ الأمر بالرواية عن الرواية من دون شرط. هذا مضافاً الى أن قوله عليه السلام «فارده عني» يدل على الأمر بالرواية عن الرواية وهي الرواية مع الواسطة كما لا يخفى.

و كقوله عليه السلام: اصنع كذا فاني كذا أصنع في موثقة معاذ بن مسلم النحوي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: بلغني انك تتعد في الجامع فتفتي الناس؟ قلت: نعم و اردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، اني اقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء، فاذا عرفته بالخلاف لكم اخبرته بما يفعلون، و يجيء الرجل أعرفه بمودتكم و حبكم فأخبره بما جاء عنكم، و يجيء الرجل لا أعرفه و لا أدري من هو فأقول جاء عن فلان كذا و جاء عن فلان كذا، فادخل قولكم فيما بين ذلك. فقال لي: اصنع كذا فاني كذا أصنع (3)؛ لظهور قول السائل

ص: 308

1- (1) منتقى الاصول: ج 4 ص 296-297.

2- (2) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضي، ح 30.

3- (3) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضي، ح 36.



(فأخبره بما جاء عنكم و جاء عن فلان كذا) فى الخبر مع الوساطة أيضا، و مع ذلك أمره بذلك بقوله أصنع كذا، و أيده بقوله (فانى كذا أصنع) فهو يدل على حجية الرواية مع الوساطة.

و كقول الامام الصادق عليه السّلام: اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روى عنا فانظروا الى ما روه عن على عليه السّلام فاعملوا به. (1) و من المعلوم أنّ ما روته العامة عن مولانا على عليه السّلام فى زمان الامام الصادق عليه السّلام لا يكون بدون وسائط.

و كقول مولانا صاحب الزمان عليه السّلام: و أما الحوادث الواقعة فارجعوا الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم و أنا حجة الله. (2) و من المعلوم أنّ رواية الحديث عن الأئمة عليهم السّلام فى عصر الغيبة لا تكون إلاّ مع الوسائط.

و كقول الامام العسكرى عليه السّلام بالنسبة الى كتب بنى فضال: خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا، مع أنهم كانوا من الفطحية الذين لم ينقلوا عن الامام الصادق أو من قبله من آبائه عليهم السّلام فى زمان الإمام العسكرى عليه السّلام إلاّ مع الوسائط.

و كقول ابن أبى ليلى للإمام الصادق عليه السّلام: اقضى بما بلغنى عن رسول الله صلّى الله عليه و آله و عن على و عن أبى بكر و عمر. فقال الصادق عليه السّلام: فبلغك عن رسول الله صلّى الله عليه و آله أن عليا أفضاكم؟ قال:

نعم. قال: فكيف تقضى بغير قضاء على عليه السّلام؟ و قد بلغك هذا، الحديث. (3) و غير خفى أن ما بلغه عن على عليه السّلام فى عصر الامام الصادق عليه السّلام لم يكن من دون وسائط، و مع ذلك أمر الامام عليه السّلام بالقضاء على طبقه.

و كقول الامام الصادق عليه السّلام لأبى حنيفة: يا أبا حنيفة اذا ورد عليك شىء ليس فى كتاب الله و لم تأت به الآثار و السنة كيف تصنع؟ فقال: اصلحك الله أقيس و أعمل برأى. فقال: يا أبا حنيفة إنّ أول من قاس ابليس. (4) و المستفاد منه أن العمل بالآثار المروية عن النبي صلّى الله عليه و آله

ص: 309

1-1) عدة الاصول: ص 379.

2-2) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضى، ح 9.

3-3) الوسائل: الباب 3 من أبواب صفات القاضى: ح 9.

4-4) الوسائل: الباب 6 من أبواب صفات القاضى: ح 27.

فى عصر الامام الصادق عليه السلام لم يكن موردا للنهى، مع أن الآثار المذكورة لم تكن من دون وسائط، الى غير ذلك من الروايات.

و ثالثا: بقيام السيرة القطعية من المتشعبة بل غيرهم على عدم الفرق بين الرواية مع الواسطة وبدونها، و عليه فدعوى انصراف خبر مسعدة بن صدقة عن مثل المقام ليست بمجازفة. و المفروض أنه لا دليل عام أو مطلق يدل على لزوم قيام البيّنة. نعم ورد فى موارد خاصة اعتبار قيام البيّنة، و لكن التعدى عنها الى مثل المقام مع احتمال الاختصاص بها غير صحيح، فلا يرفع اليد عن اعتبار الخبر و لو مع الواسطة، هذا كله تمام الكلام من جهة الاشكال الاثباتى.

و هنا اشكال ثبوتى بالنسبة الى الأخبار مع الواسطة لا بأس بالاشارة اليه، و هو أن معنى حجية الخبر هو وجوب ترتيب الأثر الشرعى على الخبر.

و عليه فالحكم بحجية الخبر مع الواسطة يتوقف على أمرين: أحدهما احراز نفس الخبر، و ثانيهما وجود أثر شرعى حتى يحكم بترتيبه عليه. و من المعلوم أن فى المقام لا احراز للواسطة و لا لاثرها إلا بنفس حجية الخبر، و لازم ذلك هو تقدم المتأخر، مضافا الى لزوم اتحاد الحكم و الموضوع.

و توضيح ذلك: أن الاشكال الثبوتى فى المقام من نواح مختلفة:

### **الناحية الاولى: أن فعلية كل حكم متوقفة على فعلية موضوعه**

أن فعلية كل حكم متوقفة على فعلية موضوعه، فلا بد من احراز الموضوع ليحراز فعلية الحكم، و فى المقام الخبر المحرز لنا بالوجدان هو خبر الكلينى رحمه الله، و مع الاحراز الوجدانى لذلك يحكم بحجيته بمقتضى أدلة حجية الأخبار.

و أما خبر من يروى عنه الكلينى ممن كان متقدما عليه و خبر المتقدم عليه ممن تقدم عليه من الرواة الى أن ينتهى الى الامام المعصوم عليه السلام فهو غير محرز لنا بالوجدان و احرازه بنفس الحكم بحجية خبر الكلينى، و الحكم عليه بنفس هذه الحجية يستلزم أن يكون الخبر

المحرز من ناحية هذه الحجية متقدما على نفس هذه الحجية مع أنه متأخر عنها. فالحكم بالحجية فى المقام مع هذه الخصوصية يوجب أن يتقدم المتأخر، وهو محال.

و الجواب عنه: أن الاشكال ناش من توهم كون الحكم بالحجية حكما شخصيا و القضية قضية خارجية، و أما اذا كان الحكم بنحو القضية الحقيقية كما أفاد فى الكفاية و غيرها فلا- يوجب الاشكال أصلا؛ فإن الحكم بحجية خبر الكلينى يوجب احراز خبر من يروى عنه الكلينى، فبعد الاحراز يكون شمول القضية الحقيقية لفرد آخر منها، لا عين الفرد الثابت لخبر الكلينى.

قال السيد المحقق الخوئى قدس سره: لا محذور فى أن يكون ثبوت الحجية لخبر الكلينى موجبا لاحراز خبر من يروى عنه الكلينى، فيترتب عليه فرد آخر من الحجية، لا عين الحجية الثابتة لخبر الكلينى التى بها احرز هذا الخبر، وهكذا الحال بالنسبة الى آخر سلسلة الرواة. (1)

### **الناحية الثانية: أن الحكم بوجوب ترتيب أثر شرعى على المخبر به**

أن الحكم بوجوب ترتيب أثر شرعى على المخبر به و هو خبر من يروى عنه الكلينى بنفس الحكم فى خبر الكلينى بوجوب التصديق يستلزم اتحاد الحكم و الموضوع؛ لأن كليهما أمر واحد. نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانيا فلا بأس فى أن يكون بلحاظ نفس هذا الوجوب أيضا حيث إنه صار أثرا بجعل آخر، فلا يلزم اتحاد الحكم و الموضوع، بخلاف ما اذا لم يكن هناك إلا جعل واحد.

و الجواب عنه واضح بعد ما عرفت من أن الحكم بالحجية و وجوب ترتيب الأثر و تصديق العادل ليس حكما شخصيا لموضوعات متعددة بنحو القضية الخارجية، بل هو الحكم بنحو القضية الحقيقية، و من المعلوم أن الحكم حينئذ متعدد بتعدد الافراد، و مع التعدد لا معنى للاتحاد؛ إذ الحكم بوجوب ترتيب ما للمخبر به و هو خبر من يروى عنه الكلينى

ص: 311

ليس بنفس شخص الحكم في دليل حجية خبر الكلينى بوجوب تصديق خبر العدل حتى يلزم منه الاتحاد، بل يكون بفرد آخر من أفراد القضية الحقيقية.

وبالجملة: فكما أن تعدد الانشاء يكفي في رفع الاشكال، فكذلك يرتفع الاشكال بالقضية الحقيقية التي تدل على تعدد الحكم بتعدد الموضوع. ألا ترى أن القائل إذا قال كل خبر من صادق يشمل كل خبر صادر منه حتى هذا الخبر وهو كل خبر من صادق، وليس ذلك إلا لكون القضية حقيقية، كما لا يخفى.

### **الناحية الثالثة: أن التعبد بحجية الخبر يتوقف على أن يكون المخبر به بنفسه حكما شرعيا**

أن التعبد بحجية الخبر يتوقف على أن يكون المخبر به بنفسه حكما شرعيا أو ذا أثر شرعى مع قطع النظر عن دليل حجية الخبر ليصح التعبد بالمخبر بلحاظه ووجه ذلك: أن التعبد بحجية الخبر فيما لم يكن للمخبر به حكما شرعيا ولا ذا أثر شرعى لغو محض، ولا ارتباط له بالشرع والشارع. وعليه فدليل الحجية لا يشمل الأخبار مع الواسطة؛ لأنها ليست إلا الخبر عن الخبر، وهذا الاشكال جار في أخبار جميع سلسلة الرواة، إلا الخبر المنتهى الى قول المعصوم عليه السلام.

ويمكن الجواب عنه كما أفاد في الدرر بأن جعل الحجية والطريقة ليس معناه ترتيب الأثر على الخبر تعبدا، بل مفاد الحكم هنا جعل الخبر من حيث إنه مفيد للظن النوعى طريقا الى الواقع، فعلى هذا لو أخبر العادل بشيء يكون ملازما لشيء له أثر شرعا أما عادة أو عقلا أو بحسب العلم نأخذ به ورتب على لازم المخبر به الأثر الشرعى المترتب عليه.

و السّرّ في ذلك: أن الطريق الى احد المتلازمين طريق الى الآخر وإن لم يكن المخبر ملتفتا الى الملازمة، فحينئذ نقول: يكفي في حجية خبر العادل انتهاؤه الى أثر شرعى... الى أن قال:

كما أن الطريق الى الحكم الشرعى العملى طريق اليه ويشمله أدلة الحجية، فكذلك الطريق الى طريق الحكم الشرعى أيضا طريق اليه فيشملة دليل الحجية، مضافا الى أن قضية (صدق العادل) بعد القطع بعدم كون المراد منها التصديق القلبي يجب أن يحمل على إيجاب العمل فى الخارج، وليس لقول المفيد المخبر بقول الشيخ أثر عملى أصلا، بل الاثر العملى

منحصر فيما ينتهي اليه هذه الأخبار، وهو قول الامام عليه السّلام يجب الصلاة مثلا، فيجب أن يكون قضية صدق العادل عند تعلقها بقول الشيخ ناظرة الى ذلك الأثر، وهو لا يصح إلا بما ذكرناه. (1)

وبعبارة أخرى: معنى الحجية في خبر العادل هو اعتبار الكشف الظني النوعي الحاصل من قول العادل بقول المعصوم عليه السّلام سواء كان له واسطة أو لم يكن؛ فان الكشف الظني المذكور من لوازم المخبر به العادل، فمع اعتبار خبر العادل يكون لوازمه حجة أيضا كلوازم سائر الامارات.

وعليه فنفس خبر العادل كخبر الشيخ الطوسي عن خبر العادل كالشيخ المفيد الى أن ينتهي الى المعصوم عليه السّلام يكون موجبا للكشف الظني النوعي بقول المعصوم عليه السّلام، فيكون حجة، ولا حاجة في ذلك الى شمول أدلة التعبد للوسائط حتى يقال لا أثر للوسائط. وعليه فمع عدم الحاجة الى شمول أدلة التعبد للوسائط لا يلزم محذور توهم تقدم الشيء المتأخر أو اتحاد الموضوع والحكم أيضا؛ لانهما يلزمان على تقدير التسليم لو احتيج الى التعبد بالوسائط، والمفروض هو عدم الحاجة اليه.

ودعوى منع حصول الظن بقول المعصوم من ناحية خبر العادل عن العادل الى المعصوم، مندفة بأن الحجية المعتبرة هو الظن النوعي، وهو حاصل في المقام بلا ريب وأن لم تكن تلك الوسائط ثابتة بالوجدان أو بالتعبد؛ إذ قيام الخبر على الخبر الى أن ينتهي الى الامام قيام الطريق على الطريق، وهو استتراق ظني نوعي من قول العادل الى قول الامام عليه السّلام، فيشمله الادلة الدالة على حجية الخبر من دون حاجة الى ترتب الآثار الشرعية على الوسائط.

ثم لا يخفى عليك أن المحقق الاصفهاني قرّر مقالة الدرر بقوله: وهو أن بين الخبر من حيث أنّه مفيد للظن نوعا والمخبر به ملازمة نوعية واقعية، والطريق الى أحد المتلازمين طريق الى الآخر، فالخبر مع الواسطة كما أنه طريق الى الخبر بلا واسطة فكذلك طريق الى لازمه وهو

ص: 313

الأثر الشرعى أو الموضوع المرتب عليه الأثر، فيكون حال الخبر مع الواسطة من حيث الكشف عن الحكم الشرعى الذى هو لازم واقعى نوعى للخبر بلا واسطة كالخبر بلا واسطة من حيث الكشف المزبور، والشارع جعل هذه الملازمة النوعية بمنزلة الملازمة القطعية، لأنه جعل أصل الملازمة ليكون دليل التعبد مثبتاً لهذه الملازمة، بل حال هذه الملازمة النوعية حال الملازمة العقلية والعادية من حيث عدم النظر لدليل التعبد إليها، وأما شأن دليل التعبد تنزيل هذه الملازمة النوعية منزلة القطعية، وجعل الطريق الظنى الى الأثر الشرعى بمنزلة الطريق القطعى.

ثم أورد عليه بأن التلازم بين شيئين لا يكون إلا بعلية و معلولية أو المعلولية لثالث. و من البديهي أن الخبر ليس من مبادئ وجود المخبر به ولا المخبر به من مبادئ وجود الخبر ولا هما معلومان لعلّة واحدة، بل لكل منهما علة مباينة لعلّة الآخر، فلا ملازمة واقعية بين الخبر و المخبر به.

ثم أجاب عنه بقوله: والتحقيق أن الخبر بما هو خبر لا- يكون له كشف تصديقى قطعى ولا- ظنى عن ثبوت المخبر به بالذات... الى أن قال: فلا محالة إذا كان للخبر فى مورد كشف تصديقى قطعى أو ظنى فمن أجل ثبوت الملازمة العقلية أو العادية هناك.

فنقول: إذا فرض فى المخبر عصمة أو ملكة رادعة فعلية تكون تلك العصمة أو الملكة علة لعدم التعمد بالكذب، وربما تكون فيه حالة مقتضية لعدم تعمد الكذب مع قبول المانع. فإذا فرض عدم المانع وجد المعلول وإلا فافتضاء، فالملازمة الفعلية بين تلك الحالة مع فرض عدم المانع وبين عدم تعمد الكذب موجودة وإلا فالملازمة الاقتضائية ثابتة بينهما.

وعليه فالخبر الصادق الموجود بوجود علته و هى الإرادة لأصل الخبر، و تلك الصفة المانعة عن الكذب لجهة صدقه تكشف من باب تضاييف المضمون المطابق مع ما فى اعتقاد المخبر عن ثبوت المخبر به فى اعتقاد المخبر، وهذا هو الصدق المخبرى، وبضميمة عدم الخطأ الموجود بوجود علته ينكشف مطابقة معتقد المخبر لما فى متن الواقع و هو الصدق الخبرى.

و منه تعرف أنّ الملازمة في مرتبة الكشف لاجل الملازمة الواقعية الحقيقية في مرتبة المنكشف وأن الخبر بأية ملاحظة يتصف بالكشف عن ثبوت المخبر به في اعتقاد المخبر.

فاذا قطع بالخبر الصادق للقطع بوجود علته فلا محالة يقطع من باب التضايغ بثبوت المخبر به في اعتقاد المخبر.

وإذا ظنّ بوجود العلة للخبر الصادق سواء كانت العلة بجميع أجزائها مظنوننة أو ببعضها فلا محالة يظن بالمعلول، فيظن بثبوت الحكم في اعتقاد المخبر. وعليه فإذا ظن من خبر محقق بصدور خبر متكفل للحكم مع احراز الحالة المقتضية لعدم الكذب و ظن بعدم المانع فلا محالة يظن بثبوت الحكم في اعتقاد المخبر. فهذا الخبر المحقق حيث إنه مفيد للظن بثبوت الحكم لمكان الظن بعلمته يعمّه دليل التعبد من دون حاجة الى شموله للواسطة، فإنه كنفس الواسطة مفيد للظن بالحكم غاية الامر أن الحكم هناك مطابق للمدلول المطابقى و هنا مدلول التزامى.

هذه غاية التقريب للجواب المزبور، انتهى.

حاصله: أن الطريق الى الطريق الى الحكم كنفس الطريق الى الحكم فى كونه مضمولاً لدليل التعبد بعد وجود الملازمة، وعليه فخبر محمد بن مسلم عن خبر زرارة عن قول الامام كنفس خبر زرارة فى كونه مضمولاً لأدلة التعبد.

ولكن بعد اللتيا و التى أورد عليه بقوله بانّ لزوم قول الامام عليه السلام لخبر زرارة عنه غير مفروض فى خبر محمد بن مسلم عن إخبار زرارة بقول الامام عليه السلام؛ إذ خبر زرارة غير محقق وجدانا و هو واضح، ولا تعبدا؛ اذ المفروض عدم ترتب وجوب التصديق إلا على الخبر بالالتزام عن قول الامام، وأصالة عدم الخطأ فى خبر زرارة فرع تحققه، ففى الحقيقة ليس خبر محمد بن مسلم خبرا عن قول الامام عليه السلام إلا على تقدير؛ فإنه خبر عن لازم أمر غير مفروض الثبوت لا وجدانا ولا تعبدا، ولا معنى لوجوب تصديق الخبر تحقيقا عن لازم على تقدير. (1)

ص: 315

وفيه: أنه أن أراد بقوله (أن لزوم قول الامام عليه السلام لخبر زرارة عنه غير مفروض في خبر محمد بن مسلم) أن خبر محمد بن مسلم عن خبر زرارة عن الامام لا- يكشف عن قول الامام من باب التضاييف ففيه منع؛ لما عرفت من وجود الكشف من باب التضاييف في اعتقاد المخبر عن خبر زرارة. فمع خبر محمد بن مسلم عن خبر زرارة عن قول الامام يكشف في اعتقاد المخبر عنه وهو محمد بن مسلم عن وجود المخبر به وهو قول الامام وهذا الكشف فعلى وحاصل من خبر العادل ويشمله ادلة التعبد. وأن اراد بذلك أن نفس اللازم مترتب على خبر زرارة وليس هو مخبر به بنفسه فهو صحيح ولكن لا يضّر ذلك بعد كون اللازم مكشوفاً بنفس المخبر به وهو خبر زرارة وهذا الكشف فعلى ومعها يشمله ادلة التعبد ومسألة ترتيب الاثر الشرعى لا تكون من مقومات معنى الحجية والطريقة بل المعيار هو الكشف عما يكون له اثر شرعى وهو حاصل في الخبر عن الخبر عن قول الامام، فتدبر.

ولقد أفاد وأجاد في توضيح ذلك في تسديد الاصول حيث قال: ليس في باب الطرق عند العقلاء سوى الطريقة بمعنى أن العقلاء كما يرون الشخص إذا قطع وعلم بالواقع واصلا الى الواقع فهكذا إذا قام عنده طريق معتبر يروونه واصلا إليه، وطريقة الطريق ورسالته تنتهى وتختتم بمحض هذا الايصال، ومسألة ترتيب الأثر ليست من مقومات معنى الطريقة، بل لما كان الشخص بعد اداء الطريق ورسالته مثل ما اذا حصل له علم قطعى بالواقع واصلا للواقع فلا محالة إذا كان للواقع أثر شرعى يرتبه عليه وإذا كان ذو الطريق أيضا طريقا فبعد الوصول اليه يتطرق به أيضا الى ما يخبر به ويصل الى ما أخبر به وهكذا الى أن يصل الى الواقع الذى هو حكم الله أو موضوعه. (1)

ودعوى: أن الملازمة ليست عقلية ولا عادية، والملازمة الشرعية تحتاج الى الجعل، وليس بين الادلة ما يتكفل ذلك. (2)

ص: 316

1-1) تسديد الاصول: ج 2 ص 85.

2-2) تهذيب الأصول: ج 2 ص 125.



مندفعة: بما مر من أن الملازمة في مرتبة الكشف لأجل الملازمة الواقعية الحقيقية في مرتبة المنكشف، فمع القطع يحصل القطع بها، ومع الظن يحصل الظن بها، والشارع امضاها كما اعتبرها العقلاء، فلا وجه لنفي الدليل لذلك، فكما أن الكشف حاصل في الخبر بلا واسطة فكذلك حاصل بالخبر مع الواسطة، والكشف معتبر مطلقاً.

لا يقال: أن خبر الشيخ لا عمل له ولا أثر عملي له وليس جزء موضوع للعمل، نعم له أثر عملي بما هو موضوع من الموضوعات، وهو جواز انتساب الخبر إلى المفيد، وهو يتوقف على تعدد المخبر كسائر الموضوعات، وأما وجوب صلاة الجمعة فليس مفاد خبر الشيخ حتى يكون إقامة الصلاة ترتيباً عملياً له؛ فإنَّ الشيخ لم يخبر عن وجوبها وإثماً أخبر عن إخبار المفيد، ولأجل ذلك يدور صدق قوله أو كذبه مدار إخبار المفيد له وعدم إخباره سواء كانت الصلاة واجبة أم لا. (1)

لأننا نقول: لا مجال لما ذكر بعد أن كان المفروض هو كون مفاد جعل الحجية هو جعل الخبر من حيث إنه مفيد للظن النوعي طريقاً إلى الواقع لا ترتيب الأثر تعبدًا، ولم يدل دليل من آية أو رواية على لزوم كون مؤدى الامارة حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعي.

وعليه فلا- منافاة بين جعل الحجية والطريقة وعدم كون خبر الشيخ لا- عمل له ولا أثر عملي له وليس جزء موضوع للعمل؛ لكفاية الاستطراق في جعل الحجية وهو موجود، ولا دليل على اعتبار أثر عملي في جعل الحجية. نعم يعتبر عدم لغوية حجية الاستطراق، وهو حاصل بسبب انتهاء ذلك إلى الحكم الشرعي، كما لا يخفى.

### **التنبيه الثامن: يستدل على حجية الأخبار بالوجوه العقلية**

أنه ربما يستدل على حجية الأخبار بالوجوه العقلية.

منها: ما اعتمد عليه الشيخ الأنصاري سابقاً، وهو أنا نعلم اجمالاً بصدور أكثر الأخبار أو كثير منها، واحتمال الجعل لا يكون في جميع الأخبار، والعلم بوجود الأخبار المكذوبة أئماً

ص: 317

ينافى دعوى القطع بصدور الكل أو دعوى الظن بصدور جميعها، ولا ينافى ذلك دعوى العلم الاجمالي بصدور أكثر الأخبار أو كثير منها خصوصا بعد تهذيب الأخبار، وعليه فدعوى العلم الاجمالي المذكور دعوى بديهية. فاذا ثبت العلم الاجمالي بوجود الاخبار الصادرة فيجب بحكم العقل الاحتياط بالعمل بكل خبر مع عدم المعارض والعمل بمظنون الصدور أو مظنون المطابقة للواقع مع وجود المعارض. (1)

ثم عدل الشيخ عما اعتمد عليه سابقا و أجاب عن ذلك بوجوه: أحسنها أن مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضى للتكليف؛ لأنه الذى يجب العمل به. و أمّا الأخبار الصادرة النافية للتكليف فلا يجب العمل بها. (2) نعم يجب الازعان بمضمونها وإن لم تعرف بعينها. و كذلك لا يثبت به حجية الأخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب و السنة القطعية.

و الحاصل: أن معنى حجية الخبر كونه دليلا متبعا فى مخالفة الأصول العملية و الاصول اللفظية مطلقا، و هذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور كما لا يثبت باكثر ما سيأتى من الوجوه العقلية بل كلها، فانتظر. (3)

و لا يخفى عليك أن التحقيق كما ذهب اليه فى مصباح الاصول هو التفصيل فى الأصول اللفظية بين ما اذا كان مفاد العام أو المطلق حكما الزاميا و مفاد الخبر غير الزامى و بين عكسه، فان فى الأول يحكم بتعين العمل بالعام أو المطلق و عدم جواز العمل بالخاص؛ إذ لا أثر للعلم الاجمالي فيما اذا لم يكن متعلقا بحكم الزامى، و عليه فيجب الأخذ بالعموم أو المطلق.

لا يقال: أن العلم الاجمالي بورود التخصيص فى بعض العمومات يوجب سقوط اصالة العموم أو الاطلاق عن الحجية.

ص: 318

1-1) راجع فرائد الاصول: ص 102-103.

2-2) و ذلك لعدم الاثر للعلم الاجمالي فيما اذا لم يتعلق بحكم الزامى، مع عدم وجوب العمل فى الأخبار النافية كيف يمكن أن يقال بانّ الاحتياط بالعمل بالأخبار واجب بحكم العقل.

3-3) فرائد الاصول: ص 104.

لانا نقول: نعم، ولكن العلم الاجمالي بارادة العموم أو الاطلاق في بعضها يقتضى وجوب الاحتياط و العمل بجميع العمومات و المطلقات الدالة على التكليف الالزامية، و الخاص المذكور لا يكون حجة ليكون موجبا لانحلال العلم الاجمالي المذكور، ففي هذا الفرض تظهر الثمرة بين القول بحجية الخبر فانه مقدم على العام أو المطلق و بين القول بوجوب العمل به من باب الاحتياط فانه غير مقدم عليهما، بل يجب العمل بالعموم أو المطلق، كما لا يخفى.

و يلحق به في ظهور الثمرة ما اذا كان مفاد كل من العام و الخاص حكما الزاميا بأن يكون مفاد العام وجوب اكرام العلماء و مفاد الخاص حرمة اكرام العالم الفاسق مثلا، فعلى القول بحجية الاخبار لا اشكال في تقديم الخاص على العمومات و تخصيصها به، و أما على القول بوجوب العمل بالأخبار الدالة على الخاص من باب الاحتياط فلا يمكن الاحتياط؛ فان العلم الاجمالي بارادة العموم من بعض العمومات يقتضى الاحتياط بالفعل و العلم الاجمالي بصدور جملة من المنخصات يقتضى الترك، فيكون المقام حينئذ نظير دوران الامر بين المحذورين، و العقل حينئذ يحكم بالتخير بين الفعل و الترك، فيتضح الفرق بين القول بحجية الخبر و بين القول بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط.

و أما إذا كان مفاد العام أو المطلق حكما ترخيصيا و مفاد الخاص حكما الزاميا و هو عكس الاول فلا فرق بين القول بحجية الخبر و بين القول بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط؛ و ذلك لتعين العمل بالخاص في جميع الاطراف و لو كان العمل به من باب الاحتياط؛ إذ العلم الاجمالي بصدور جملة من المنخصات المشتملة على أحكام الزامية يوجب سقوط الاصول اللفظية عن الحجية، كما هو الحال في الاصول العملية؛ فان إجراءها في جميع الاطراف يستلزم المخالفة العملية القطعية و في بعضها ترجيح بلا مرجح، فلا مجال للقول بانّ العموم أو الاطلاق حجة في مدلوله و لا يرفع اليد عنهما إلا بحجة أقوى، و العلم الاجمالي بارادة العموم في بعض الموارد مما لا اثر له؛ اذ المفروض كون مفاد العموم حكما ترخيصيا، و قد تقدم أنه لا أثر للعلم الاجمالي فيما اذا لم يكن متعلقا بحكم الزامى. ففي هذا

الفرض لا تظهر ثمرة بين القول بحجية الخبر و القول بوجوب العمل به من باب الاحتياط. (1)

وعليه فما ذكره الشيخ من عدم جواز مخالفة الاصول اللفظية بالخبر بناء على الدليل المذكور صحيح بالنسبة الى غير الصورة الاخيرة من الصورتين المتقدمتين، و أما بالنسبة الى الصورة الاخيرة فلا يصح؛ لما عرفت من وجوب الاتباع عن الخبر الدال على الحكم الالزامى و تقديمه على العام أو المطلق الدال على الحكم الترخيصى، و ليس هذا إلا هو معنى الحجية، و لا فرق فى هذه الصورة بين القول بلزوم العمل بالخبر بالدليل النقلى و بين حجيته بالدليل العقلى؛ للزوم العمل به على كلا التقديرين فى الصورة الأخيرة. هذا كله هو حكم الخبر بناء على لزوم العمل به بالدليل العقلى فى قبال الاصول اللفظية.

و أما حكم الخبر فى قبال الاصول العملية بناء على لزوم العمل بالخبر بالدليل العقلى.

فيمكن أن يقال: إن كانت الأخبار نافية و الاصول مثبتة فلا اشكال حينئذ فى تقديم الاصول المثبتة؛ لوجود موضوعها و هو الشك بعد عدم حجية الخبر، هذا مضافا الى أنه لا يلزم عن جريان الاصول المثبتة مخالفة عملية، و أما اذا قلنا بحجية الاخبار فلا ريب فى أن مع الاخبار لا يبقى موضوع الاصول المذكورة، كما لا يخفى.

و إن كانت الأخبار مثبتة أيضا فى الفرض المذكور و كانا متوافقين فلا اشكال أيضا فى جريان الاصول المذكورة على القول بوجوب الخبر من باب الاحتياط؛ لأنّ المانع من جريان الاصول أمران، و كلاهما مفقودان: أحدهما ارتفاع موضوع الأصل و هو الشك و هو مفقود لعدم العلم الوجدانى و لعدم حجية الخبر على الفرض، و ثانيهما لزوم المخالفة العملية القطعية و المفروض كون الاصول مثبتة للتكليف كالأخبار، فلا يلزم من جريان الاصول المذكورة مخالفة عملية، فلا مانع من جريانها، هذا بخلاف ما اذا قلنا بحجية الخبر لارتفاع موضوع الاصول حينئذ، كما لا يخفى.

و أما إذا لم يكونا متوافقين كأن يكون مفاد الأخبار حرمة الجمعة أو وجوب الدعاء عند

ص: 320

(1-1) راجع مصباح الاصول: ج 2 ص 210-213.

رؤية الهلال و يكون مفاد الاصول هو العكس فمقتضى القاعدة هو التخيير؛ لدوران الأمر بين المحذورين، لأن مخالفة الاصول مخالفة للشمول القطعي لحديث (لا تنقض) و طرح الاخبار يوجب مخالفة للعلم الإجمالى، وهذا بخلاف ما اذا قلنا بحجية الخبر فإنّ مع الخبر لا يبقى موضوع للاصول، كما لا يخفى.

و إن كانت الأخبار نافية و الأصول نافية فلا مانع من جريان الأصول أيضا؛ لوجود موضوعها و عدم لزوم المخالفة العملية بناء على عدم حجية الخبر، و إلا فلا يبقى موضوع للاصول المذكورة، كما لا يخفى.

و إن كانت الأخبار مثبتة و الاصول نافية فلا مجال لجريان الاصول فيما اذا حصل من جريانها العلم القطعي بمخالفتها مع الواقع المعلوم بالعلم الإجمالى، بخلاف ما اذا لم يحصل العلم المذكور، فالمسألة مبنية على جريان الاصول فى بعض اطراف المعلوم بالاجمال و عدمه، هذا بخلاف ما اذا قلنا بحجية الخبر فإنّ مع الخبر لا يبقى موضوع للاصول مطلقا، كما لا يخفى.

فالثمره بين حجية الخبر و بين لزوم العمل بالخبر بالدليل العقلى واضحة؛ فإنّ مع حجّية الخبر يقدم الخبر على الأصل فى جميع الصور.

و بما ذكرناه يظهر صحة ما أفاد الشيخ قدّس سرّه من أن معنى حجّية الخبر كونه دليلا متبعا فى مخالفة الاصول العملية، و هذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور، فلا تغفل.

و منها: ما حكى عن صاحب الوافية من أنّا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيامة سيما بالاصول الضرورية كالصلاة و الزكاة و الصوم و الحج و المتاجر و الأنكحة و نحوها مع أنّ جلّ اجزائها و شرائطها و موانعها انما يثبت بالخبر الغير القطعى بحيث نقطع بخروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بالخبر الواحد.

و الجواب عنه هو الجواب عن الوجه الأول الذى اعتمد عليه الشيخ الأعظم سابقا، هذا مضافا الى أنّ اختصاص دائرة العلم الاجمالى بالأجزاء و الشرائط يوجب خروج الأخبار

الدالة على الواجبات أو المحرمات النفسية و الأخبار الدالة على الاستحباب و الكراهة و الاباحة عن الحجية، مع أن المدعى هو حجية جميع الأخبار، و عليه فالدليل أخص من المدعى.

### **التنبيه التاسع: أن الأدلة الشرعية الدالة على حجية الخبر الواحد قاصرة الشمول بالنسبة الى الموضوعات**

أن الأدلة الشرعية الدالة على حجية الخبر الواحد قاصرة الشمول بالنسبة الى الموضوعات لاختصاصها بالأحكام و معالم الدين، نعم لا بأس بالتمسك ببناء العقلاء على حجية الخبر الواحد فى الموضوعات أيضا؛ لعدم اختصاص البناء بموارد الأحكام، و المفروض هو عدم ثبوت ردع عن ذلك.

و يمكن أن يقال: يكفى فى الردع الأخبار الواردة فى اعتبار التعدد فى الموضوعات، و هى متعددة.

منها: خبر مسعدة بن صدقة عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول كل شىء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة و المملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهرا أو امرأة تحتك و هى اختك أو رضيعتك و الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة. (1)

أورد عليه:

أولا: بأنها ضعيفة السند؛ لعدم ثبوت وثاقة مسعدة بن صدقة.

و ثانيا: بأنه لم يثبت حقيقة شرعية للبينة فى المعنى المصطلح عليه عند الفقهاء، بل هى لغة تشمل مطلق الحجة و لو كانت خبر العدل الواحد.

و ثالثا: بأنه لو سلمنا ارادة البينة المصطلحة فالحصر المستفاد منه إنما هو بالاضافة الى مورده مما ثبتت الحلية فيه بالامارة أو الاستصحاب، و أما غيره فالرواية اجنبية عنه، و إلا لزم تخصيص الأكثر لثبوت الحرمة بالاستصحاب و الاقرار و حكم الحاكم. (2)

ص: 322

1-1) الوسائل: الباب 4 من أبواب ما يكتسب به ح 4.

2-2) دروس فى فقه الشيعة: ج 1 ص 115.

ويمكن الجواب عن الاشكالات المذكورة على خبر مسعدة بانّ اعتماد الصدوق على كتاب مسعدة، مضافا الى ما ذهب اليه السيد المحقق البروجردى رحمه الله على المحكى من وحدته مع مسعدة بن زياد يكفى فى وثاقة مسعدة، هذا مع وقوعه فى اسناد كامل الزيارات، فتأمل.

ثم أن البيئة الاصطلاحية شائعة مع عصر الصادقين عليهما السلام و حملها على البيئة اللغوية لا موجب له.

وأما تخصيص الرواية بموردها فلا وجه له؛ لأنّ العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد.

ودعوى لزوم تخصيص الأكثر لو لم تخصص بموردها مندفة بأنّ التخصيص العنوانى لا يستلزم ذلك، فافهم.

وعليه فالحصر فى الرواية حصر حقيقى لا اضافى، وهو يصلح لردع السيرة العقلانية على حجية خبر الثقة فى الموضوعات، ولكن بعد فى النفس شىء من ناحية ضعف السند و من جهة عدم تمامية الدلالة.

ومنها: الأخبار الواردة فى لزوم شهادة العدلين كخبر عبد الله بن سليمان عن أبى عبد الله عليه السلام فى الجبن قال: كل شىء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة. (1)

و مورده وإن كان الميتة، ولكن يمكن الغاء الخصوصية، إلا أنّ الرواية ضعيفة بضعف بعض رواته.

وصحيحة منصور ابن حازم المروية فى رؤية الهلال: فان شهد عندك شاهدان مرضيان بأنهما رأياه فاقضه. (2)

وصحيحة الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام: أن عليا عليه السلام كان يقول: لا أجزى فى الهلال إلا شهادة رجلين عدلين. (3)

وصحيحة حماد بن عثمان عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يجوز شهادة النساء فى الهلال، ولا يجوز إلا بشهادة رجلين عدلين. (4)

ص: 323

1-1) الوسائل: الباب 61 من أبواب الاطعمة المباحة ح 2.

2-2) الوسائل: الباب 11 من أبواب أحكام شهر رمضان: ح 4.

3-3) الوسائل: الباب 11 من أبواب أحكام شهر رمضان ح 1.

4-4) الوسائل: الباب 11 من أبواب أحكام شهر رمضان.

وغير ذلك من الأخبار مما دلّ على لزوم شهادة عدلين في ثبوت الهلال. وتقريب الاستدلال بها على عدم كفاية قول الثقة أنها دلت على اعتبار البيئة، ولا خصوصية لمورد الهلال، فمع دلالة تلك الأخبار لا مجال للأخذ ببناء العقلاء.

ويمكن الجواب عنه بأنه: لا اشكال في دلالتها على لزوم شهادة عدلين في ثبوت الهلال، وإنّما الكلام في أن هذه الأخبار مختصة بموردها أو يعم غيرها، والغناء الخصوصية مشكل مع أنّ مورد هذه الروايات مما لا يحصل عادة الوثوق النوعي بشهادة واحد من الثقات أو العدول؛ لعدم رؤية الآخرين الذين في صدد الرؤية، فاعتبار شهادة العدلين في مثل هذه الموارد لا ينافي وجود بناء العقلاء في غيرها مما يحصل الوثوق النوعي بشهادة أحد من الثقات كإخبار الثقة بعزل الوكيل كما صرح بكفايته في خبر هشام بن سالم (1) أو إخبار البائع الثقة باستبراء الأمة كما في خبر حفص بن البختري (2) أو إخبار الثقة بالوصية كما في خبر اسحاق بن عمار (3) أو إخبار الثقة بدخول الوقت كما في خبر ذريح (4) وغير ذلك من الموارد.

ومنها: خبر علقمة قال: قال الصادق عليه السلام: وقد قلت له: يا ابن رسول الله أخبرني عن تقبل شهادته و من لا تقبل. فقال: يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته.

قال: فقلت له: تقبل شهادة مقترف بالذنوب؟ فقال: يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الانبياء و الاوصياء عليه السلام؛ لأنهم المعصومون دون سائر الخلائق.

فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر، و شهادته مقبولة و إن كان في نفسه مذنباً، و من اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله داخل في ولاية الشيطان. (5)

ص: 324

1-1) الوسائل: الباب 2 من أبواب كتاب الوكالة: ح 1.

2-2) الوسائل: كتاب التجارة الباب 11 من أبواب بيع الحيوان: ح 2.

3-3) الوسائل: الباب 97 من أبواب الوصايا: ح 1.

4-4) الوسائل: الباب 3 من أبواب الاذان و الاقامة: ح 1.

5-5) الوسائل: الباب 40 من أبواب الشهادات: ح 13.



بدعوى أنّ قوله (أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان) يدل على أنّ الخبر الواحد عن الذنب لا يثبت شيئا، ولا يضر بذلك دلالة الرواية على أنّ الأصل هو العدالة، مع أنّ مقتضى أكثر الاخبار عدم كفاية الأصل المذكور.

واللازم هو حمل الرواية على أنّ المركوز في ذهن السائل من العدالة هو ما لا يحتمل في حقه ترك أوامر الله تعالى كما أفاد الفاضل الشعراني أو حملها على ما اذا كان له حسن الظاهر أو غير ذلك.

لأنّ المقصود من الاستدلال هو هذه الفقرة، ولكن الرواية ضعيفة لضعف طرقها.

ومنها: موثقة السكوني عن جعفر عن أبيه عليهما السلام: أنّ شهادة الأخ لأخيه تجوز إذا كان مرضيا و معه شاهد آخر. (1)

ولا يخفى عليك أن شهادة الأخ لأخيه لا تخلو عن مظنة الاتهام، وعليه فاعتبار التعدد في مثله لا يكون دليلا على ردع بناء العقلاء على خبر الثقة في الموضوعات، هذا مضافا إلى أنّ اعتبار التعدد في مقام القضاء لا ينافي اعتبار خبر الثقة في سائر الموارد.

ومنها: موثقة طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عن أبيه عن علي عليهم السلام: أنّه كان لا يجيز شهادة رجل على رجل إلاّ شهادة رجلين على رجل (2)، وهو صريح في عدم كفاية شهادة رجل واحد.

ولكن يمكن أن يقال: أن المقصود من الرواية بقرينة رواية طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عن علي عليه السلام: أنّه كان لا يجيز شهادة على شهادة في حدّ (3) هو الشهادة على الشهادة، ولو سلم أن المراد هو الشهادة على شيء فهو مختص بباب القضاء، ولا يشمل غيره.

والحاصل: أنّ الروايات المذكورة محمولة على موارد خاصة كمورد القضاء أو مورد

ص: 325

1-1 (1) الوسائل: الباب 40 من أبواب الشهادات: ح 19.

2-2 (2) الوسائل: الباب 44 من أبواب الشهادات: ح 2.

3-3 (3) الوسائل: الباب 45 من تلك الأبواب: ح 1.

الشهادة على الشهادة أو مورد لا يحصل الوثوق النوعى بخبره حتى عند عرف العقلاء.

وبعد حمل هذه الروايات على تلك الموارد فلا وجه لرفع اليد عن بناء العقلاء فى موارد ثبوته؛ لوجود البناء وعدم ثبوت الردع وإن كان مقتضى الاحتياط هو مراعاة التعدد، كما لا يخفى.

### **التنبيه العاشر: أن حجية الظن الخاص اما تكون بمعنى جعل غير العلم علما بالتعبد**

أن حجية الظن الخاص اما تكون بمعنى جعل غير العلم علما بالتعبد فمع هذا التعبد يجوز الاخبار عن الشئ و لو لم يحصل العلم الوجدانى به و يترتب على المخبر به آثاره الواقعى لقيام الحجة عليه و حينئذ تشمل حجية الخبر جميع الامور التكوينية و التاريخية كما سيأتى أن شاء الله تعالى فى التنبيه الثانى من تنبيهات الانسداد. و اما تكون الحجية بمعنى كون الظن منجزاً و معذراً، فيختص حجية الظن الخاص بما اذا كان مؤدى الخبر اثراً شرعياً فلا تعم الامور التكوينية و التاريخية اذ لا مورد للمعذرية و المنجزية بالنسبة اليها و جواز الاخبار عن تلك الاشياء متفرع على العلم بها و المفروض عدم حصول العلم بها و لا يجوز الاخبار التى بما فى الرواية من الثواب و العقاب بل اللازم ان يقال عند الأخبار بهما روى أنه من صام فى رجب كان له كذا.

ولذا قال السيد المحقق الخوئى قدس سره لا يجوز على مبنى من ذهب الى أن الحجية بمعنى جعل المنجز او المعذر الإخبار البتّى بما فى الروايات من الثواب على المستحبات او الواجبات بل لا بد من نصب قرينة دالة على انه مروى عن الائمة عليهم السلام بان يقال روى أنه من صام فى رجب كان له كذا، راجع التنبيه الثانى من تنبيهات الانسداد.

و مما ذكرنا يظهر حكم ما اذا قلنا بان حجية الظن الخاص تكون بمعنى جعل المماثل اذ لا يصلح ذلك إلا فى دائرة الاحكام الشرعية، فلا تعم غيرها اذ لا حكم شرعى فيه حتى يجعل مماثله عند الاخبار به فتدبر جيداً.

أن اعتبار الأخبار من باب التعبد لا الإرشاد إلى بناء العقلاء و اعتبار الوثوق و الاطمئنان النوعى بمؤداه و لذا يجوز الأخذ بإطلاق الأخبار و لو لم يثبت إطلاق البناء.

و الشاهد لذلك وقوع التعبد بالراجح من المتعارضين عند ترجيح أحدهما بإحدى المرجحات مع أن المرجحات المذكورة فى الأخبار لا توجب الاطمئنان النوعى بالمؤدى أو وقوع التعبد بالتخيير عند عدم وجود المرجحات مع أن البناء حينئذ على التساقط.

و هكذا يعتضد ذلك أيضا بوقوع التعبد بالأخبار و لو مع كثرة الوسائط مع أنه لا يحصل الاطمئنان أحيانا بسبب كثرة الوسائط أو بوقوع التعبد بتقديم أخبار ثقاة الشيعة على أخبار ثقاة العامة عند اختلافهما مع أنه لا فرق بينهما عند العقلاء كما لا يخفى.

كل ذلك شاهد على أن اعتبار الأخبار من باب الإمضاءات التعبدية لا الإرشاد المحض إلى بناء العقلاء.

إننا لا نقول لا بناء من العقلاء على اعتبار أخبار الثقاة بل نقول لا وجه لحمل أدلة اعتبار الأخبار على الإرشاد بل هى تفيد التعبد بالأخبار و المستفاد منها هو الأعم مما عليه بناء العقلاء و مما ذكر ينقدح أنه لا وجه لحمل سيرة المسلمين أيضا على السيرة العقلانية.

أن مما استدلل به لحجية أخبار الثقاة هو استقرار سيرة المسلمين على استفادة الأحكام الشرعية من أخبار الثقاة المتوسطة بينهم و بين المعصوم عليه السلام أو المجتهد و لا يعتنون باحتمال الخلاف.

أورد عليه أولا: بأنه كيف يجتمع استقرار السيرة المذكورة مع اختلاف جماعة من العلماء مثل السيد و القاضى و ابن زهرة و الطبرسى و ابن إدريس فى جواز العمل بمطلق الخبر فإن هؤلاء العلماء و مقلديهم يخالفون فى العمل و مع مخالفتهم لا مجال لدعوى قيام سيرة المسلمين على العمل بالخبر الواحد.

اللَّهِمَّ إِلَّا- أن يقال: ما من سيرة إلا- تخالفها جماعة ألا ترى أن السيرة على رجوع الجاهل إلى العالم و من ذلك خالف فيه الأخباريون فالملاك في تحقّق السيرة هو قيام غالب الناس بحيث يكشف عن رأى الشّارع و هو حاصل و إن خالفها جماعة فتدبّر.

و ثانيا: بأنّه لو سلّم اتّفاقهم على ذلك لم يحرز أنّهم اتّفقوا بما هم مسلمون أو بما هم عقلاء و لو لم يلتزموا بدين.

و يمكن الجواب عنه بأنّه لا موجب لإرجاع سيرة المسلمين إلى سيرة العقلاء بعد ما نرى من الاختلاف بينهما فى جواز العمل و عدمه فى بعض الأحوال كحال كثرة الوسائط أو حال التعارض و ترجيح أحدهما بالصّفات أو بالمخالفة مع العامّة أو بالموافقة مع الكتاب أو التخيير عند عدم المرجّحات فإنّ الاختلاف المزبور يشهد على أنّ سيرتهم ثابتة بما هم مسلمون لا بما هم عقلاء فتدبّر جيّدا.

و عليه فسيرة المسلمين كالأخبار فى إفادة حجّية خبر الثّقات مطلقا سواء حصل الاطمئنان النوعى أو لا.

نعم لا يبعد تقييدها بما دلّت عليه أخبارنا من تقديم الثّقة الإمامى على الثّقة العامى عند المخالفة.

و دعوى اختصاص السيرة المذكورة بما إذا حصل الاطمئنان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف ممنوعة لوجدان السيرة المتشرّعة على نقل الثّقات و لو لم يحصل الاطمئنان النوعى إذ لا دلالة بين كون الرّأوى ثقة و أمينا و بين الوثوق بصدور ما أخبر به لاحتمال الخطأ و الاشتباه و تعمّد الكذب فيما إذا أحرز الوثاقفة بقيام البيّنة أو بحسن الحال.

نعم يمكن الدعوى المذكورة فى سيرة العقلاء فإنّها كما أفاد سيّدنا الاستاذ استقرّت على العمل بخبر الثّقة من جهة الوثوق به حيث بنقل الثّقة أو العادل تحصيل الوثوق غالب من قوله حيث لا يحتمل عرفا تعمّده للكذب فى شخص هذا الخبر ففى الحقيقة العمل يكون على طبق الوثوق و الاطمئنان.

أنه لا يخفى عليك وقوع التعبد بالخبر الواحد الثقة بعد ما عرفت من الأخبار الكثيرة الدالة على حجية قول الثقات.

ودعوى أن التعبد في خبر الثقة لا مجال له لأن وثاقة الشخص إما تحصل بالجزم بها من طريق المعاشرة أو بشهادة الإمام عليه السلام بالوثاقة الموجبة للجزم به لعدم احتمال الخطأ فيها وفي مثلها لا يتوقف قبول قول الثقة على التعبد للجزم بصدقه بلا تردد وحيث إن الإرجاعات الواردة في الأخبار من هذا القبيل فلا يستفاد منها التعبد بل تتكفل الإرشاد إلى وثاقته فيترتب عليها القبول عقلا للجزم بصدقه لا تعبدا فما نحتاج إلى التعبد.

مندفعة بأن النصوص لا تنحصر في النصوص التي هي إرجاعات المعصوم عليه السلام وقد عرفت النصوص الدالة على تقرير العامة على العمل بما روى الثقات عندهم عن علي عليه السلام.

كخبر شبيب بن أنس وداود بن فرقد وأيضا عرفت النصوص الدالة على اعتماد أصحابنا على نقل الثقات ولم ينهوا عنه والنصوص الدالة على التوجه النهي عن أخبار غير ثقات العامة هو الخيانة ومقتضاها هو جواز النقل عنهم عند انتفاء الخيانة.

والأخبار الدالة على مفروغية كون خبر الثقة في نفسه حجة وإنما السؤال عن حاله عند ابتلائه بالمعارض وإلى غير ذلك من الروايات الدالة على حجية خبر الثقات ولو لم نعاشرهم ولم يثبت توثيقهم بسبب قول الإمام المعصوم عليه السلام هذا مضافا إلى أن بعض الإرجاعات معلل بعنوان الكلي من الثقة المأمون ومن المعلوم أن هذا العنوان الكلي ليس مما أخبر عنه الإمام عليه السلام بوثاقته حتى لا يتوقف قبوله على التعبد لحصول الجزم به.

وأيضا أن الإرجاعات إلى الموثقين بتوثيق الإمام لا يخصص بمن سمع من الإمام عليه السلام توثيقه بل الأمر كذلك لمن سمع من الواسطة ومن المعلوم أن بعد وجود الواسطة قد لا يحصل القطع والجزم بوثاقة الواسطة ومع عدم الجزم بها يمكن التعبد.

وبالجملة لا مجال لإنكار التعبد رأسا وجعل الأخبار إرشادا كما لا يخفى.

## التنبية الرابع:

أمّا الوثوق الفعلى بالصدور بمنزلة العلم بالصدور فكما أنّ العلم حجّة عقلا ولا يحتاج إلى الإمضاء فكذلك ما يقوم مقامه من الوثوق الفعلى ثمّ إنّ العلم والوثوق الفعلى لا يكون مشمولاً للآيات النّاهية عن العمل بالظنّ لخروج العلم أو الوثوق الفعلى عنها بالتخصّص.

وعليه فإذا وثقنا وثوقاً فعلياً بصدور خبر ولو كان مرسلأ أو مسندا بسند ضعيف فالخبر حجّة عقلا و يصلح للاستشهاد إليه للوثوق الفعلى.

ولعلّ من هذا الباب اعتماد الأصحاب على ما روى بسند صحيح عن أصحاب الإجماع لأنّ ذلك يكشف عن احتفاف رواياتهم بقرائن توجب الوثوق الفعلى لهم بصدورها وإن وقع فى الطريق غير الثّقات أو كان الطّريق مرسلأ أو مرفوعا.

هذا بناء على أنّ معنى اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم بمعنى تحقّق الإجماع على تصحيح المروى لا الرّاوى و حينئذ يكون الإجماع كاشفا عن احتفاف الرّاوى بامور توجب الوثوق الفعلى بوثاقته.

و أيضا يمكن أن يكون من هذا الباب اعتماد الأصحاب على المتون المنقولة فى كتب على بن بابويه و هداية الصدوق و نهاية الشّيخ و غيرهم فإنّهم اطمأنوا بالاطمئنان الفعلى بصدورها بسبب عمل الأصحاب بها و حينئذ إن حصل لنا ذلك الاعتماد الفعلى فهو حجّة و لعلّ اعتماد جلّ الأصحاب أو كلّهم مع اختلاف مشاربهم و استعداداتهم حاك عن مقرونية المتون أو المروى بالقرائن المحسوسة التى تصلح لإيجاد الوثوق و الاطمئنان الفعلى لنا أيضا و إلّا لما أجمعوا عليه مع اختلاف مبانيهم.

## التنبية الخامس:

أنّه لا يبعد دعوى أنّ الوثوق النوعى بالصدور ممّا يصلح للاحتجاج عند العقلاء و إن لم يقرن بالوثوق الفعلى أو لم يكن الرّاوى ثقة و ذلك لأنّ الوثوق النوعى طريق عقلاى و لذا يصحّ احتجاج الموالى على عبيدهم بذلك و دعوى اختصاص الطريق العقلاى بخصوص

نقل الثقات مندفعة لصحیحة الاحتجاج المذكور ألا ترى أن الإنسان إذا اطمأن بأن سفر البحر وركوب السفينة لا یوجب الغرق لنفسه و ماله و حصل له هذا الاطمئنان من أخبار المخبرین يقدم على هذا السفر مع أنه محتمل مع ذلك للغرق و لكن يعامل معه معاملة المعدم.

و هذا مرتکز فی نفوسهم و الارتكاز يمنع عن خطور خلافه فی ذهن نوع الأفراد و مع عدم خطور خلافه فی الذهن لا یخطر ببالهم أن حجیة هذا الأمر الارتكازی موقوف على عدم منع المولى بل الاطمئنان المذكور حجّة فعلیة تنجیزیة فلذا لو ورد من الشارع النهی عن العمل بالظنّ ینصرف عندهم إلى غیر الاطمئنان النوعی و يعاملون مع الاطمئنان المذكور معاملة العلم و إن كان غیر علم.

و لو كان للشارع طريقة اخرى لزم علیه أن یبینها و یظهرها بالتصريح و التّصیص و حیث لم یرد شیء فی ذلك یكشف أن الشارع اكتفى بطريقة معمولة عند الناس.

و دعوى أن المسلم هو حجیة خبر الثقة و إلا فمجرد الوثوق بصدوره إذا كان الراوی غیر ثقة غیر معلوم الحجیة لو لم یکن معلوم العدم أ ترى أنه إذا حصل الثقة بصدق الخبر من طریق الرؤیا مثلا فهذا الخبر حجّة عند العقلاء كلاً و من الواضح أن موضوع الأخبار هو كون راوی الخبر ثقة و جعله طریقاً إلى الثقة بالصدور لو كان فإنما هو یلغاء الخصوصیة العقلیة و لا یوافق علیها العقلاء هنا بل هم یرون خبر الثقة حجّة.

مندفعة بما عرفت من وجود البناء على حجیة الوثوق و الاطمئنان النوعی بالصدور من دون حاجة إلى إلغاء الخصوصیة و الشاهد علیه صحّة الاحتجاج المذكور و لا ملازمة بین وجود البناء على حجیة الوثوق النوعی و الاطمئنان بالصدور فی المرتکزات العرفیة و بین حجیة الوثوق الحاصل بالرؤیا لأنّ الحجیة تابعة لوجود البناء فإذا علمنا به فی المرتکزات دون الحاصل بالرؤیا اختصّت الحجیة بالمرتکزات العرفیة كما لا یخفى.

التّنبیه السادس:

فی انجبار الخبر الضعیف بعمل المشهور و لا یذهب علیک أن عمل الأصحاب بالخبر

الضعيف يوجب الوثوق بالصدور كما أنّ إعراضهم عن العمل بالخبر ولو كان صحيحا يكشف عن اختلاله بشرط أن لا يكون الإعراض اجتهاديا وإلا فلا يكشف عن شيء كما لا يخفى.

ودعوى أنّ الخبر الضعيف لا يكون حجة في نفسه على الفرض وكذلك فتوى المشهور أو عملهم غير حجة على الفرض وانضمام غير الحجة إلى غير الحجة لا يوجب الحجية فإن انضمام العدم إلى العدم لا ينتج إلا العدم.

و عمل المشهور ليس توثيقا عمليا للمخبر حتى يثبت بذلك كونه من الثقات فيدخل في موضوع الحجية لأن العمل مجمل لا يعلم وجهه فيحتمل أن يكون عملهم به كما ظهر لهم من صدق الخبر و مطابقته للواقع بحسب نظرهم واجتهادهم لا لكون المخبر ثقة عندهم هذا بالنسبة إلى الكبرى.

و أمّا الصغرى و هي استناد المشهور إلى الخبر الضعيف في مقام العمل و الفتوى فإنباتها أشكل من إثبات الكبرى لأن القدماء لم يتعرضوا للاستدلال في كتبهم ليعلم استنادهم إلى الخبر الضعيف فمن أين يستكشف عمل القدماء بخبر ضعيف و استنادهم غاية الأمر أنّنا نجد فتوى منهم مطابقة لخبر ضعيف و مجرد المطابقة لا يدل على أنّهم استندوا في هذه الفتوى إلى هذا الخبر إذ يحتمل كون الدليل عندهم غيره فتحصل أنّ القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور غير تام صغرى و كبرى.

مندفعة أولا: بأنّ انضمام غير الحجة إلى غير الحجة ربما يكون موجبا للحجية ألا ترى في الخبر المتواتر أنّ كلّ خبر ليس في نفسه حجة و لكن مع الانضمام و حصول التواتر يكون حجة و الوجه في ذلك هو تراكم الاحتمالات إلى أن تصير ظنا ثم مع تراكم الظنون و حصول الاطمئنان أو العلم فالعلم و الاطمئنان حجة.

و هكذا الأمر في المقام فالخبر وإن لم يكن في نفسه حجة و لكن مع اقترانه بمثل عمل الأصحاب يحصل الاطمئنان بالصدور إذ الأصحاب لم يعملوا بما ليس بحجة فعملهم



يكشف عن اقتران الخبر بما يوجب الاطمئنان بصدوره و عليه فلا مجال للمناقشة في الكبرى ثم دعوى عدم إحراز عمل الأصحاب مناقشة صغروية و هكذا احتمال كون عملهم اجتهادياً و البحث بعد فرض الاستناد و العلم به و الكشف عن اقتران الخبر بالقرائن المحسوسة بحيث لو اطلعنا عليه لوثقنا بالصدور كما وثقوا به.

و ثانياً: بأن الكلام في الوثوق بالصدور لا توثيق المخبر فالقول بأن العمل بخبر ضعيف لا يدل على توثيق المخبر أجنبي عن المقام.

و ثالثاً: بأن المتون المفتى بها في عبارات بعض القدماء كعلي بن بابويه و الصدوق في الهداية و الشيخ في النهاية و غيرهم روايات و أخبار استندوا إليها في الفتاوى و يكفي في الوثوق بصدورها عملهم بها و الفتوى بها فلا وجه للقول بأن القدماء لم يتعرضوا للاستدلال بالروايات في كتبهم ليعلم استنادهم إلى الخبر.

و رابعاً: بأن مطابقة فتوى القدماء للخبر الضعيف و إن لم تدل على استنادهم إلى خصوص الخبر الضعيف لاحتمال أن يكون الدليل عندهم غيره و لكن تصلح للوثوق بصدور مضمون الخبر لأن القدماء لم يفتوا من دون دليل فإذا أجمعوا على الفتوى بشيء يكشف ذلك عن وجود دليل تام الدلالة على ذلك سواء كان هو الخبر الضعيف أو غيره مما يكون مطابقاً له في المضمون و على كل تقدير يحصل الوثوق بصدور مضمون الخبر و إن لم يعلم استنادهم إلى خصوص الخبر الضعيف فلا تغفل.

فتحصل أن القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور أو فتاويهم تام كبرى و صغرى عند إحراز عملهم بالخبر الضعيف أو بما يطابقه في المضمون فتدبر جيداً.

و هكذا يتم القول بأن إعراض المشهور عن العمل بالخبر مع وضوح صحته و تمامية دلالاته يوجب الوهن في الخبر و يكشف عن اختلال في الرواية من ناحية الصدور و إلا فلا وجه لإعراضهم مع تمامية السند و الدلالة و لا فرق في ذلك بين الشهرة و الإجماع و اختصاص الوهن بإعراض الإجماع عن الخبر لا وجه له.

أنه لا تفاوت في حجّية الآحاد من الأخبار بين المنقولة بالواسطة وبين المنقولة بلا واسطة في شمول أدلة الاعتبار من السيرة وبناء العقلاء و الروايات الدالة على حجّية الخبر الواحد و تخصيص الأدلة بالمنقولة بلا واسطة لا وجه له.

ودعوى أنّ الخبر مع الواسطة خبر عن الموضوع لا الحكم الشرعي الكليّ و المشهور عدم حجّية الخبر في الموضوعات بل لا بدّ فيها من قيام البيّنة إذ ليس في النصوص الدالة على اعتبار الخبر ما يدلّ على حجّية الخبر مع الواسطة.

و الأخبار التي بأيدينا كلّها من هذا القبيل لأنّها منقولة بالواسطة فالنصوص الدالة على اعتبار الأخبار لا تنفع في إثبات حجّيتها.

و يشهد له خبر مسعدة بن صدقة الذي فيه: و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة بناء على أنّ المراد من البيّنة هي البيّنة الاصطلاحية.

مندفعة أولاً: بأنّ مورد خبر مسعدة بن صدقة هي الموضوعات الصّرفة التي لا ارتباط لها مع الحكم بل هي مجرّد الموضوع و هذا بخلاف المقام فإنّ الخبر عن الخبر ينتهي إلى نقل الحكم و عليه فلا يكون المقام مشمولاً لخبر مسعدة بن صدقة و لا أقل من الشكّ و معه فلا يرفع اليد عن عموم أدلة اعتبار أخبار الآحاد بما هو مشكوك في مفهومه من جهة اختصاصه بمورده أو عدمه هذا مضافاً إلى ما فيه من ضعف السند.

و ثانياً: بأنّه لو سلّمنا شمول مثل خبر مسعدة بن صدقة للمقام فيقدّم أدلة اعتبار الخبر لقوّة ظهورها في شمول الخبر مع الواسطة كقوله عليه السّلام «انت أبان ابن تغلب فإنّه قد سمع منّي حديثاً كثيراً فما رواه لك فأروه عنّي» و من المعلوم أنّ الأمر بالرواية عن الرواية من دون شرط يشمل الرواية مع الواسطة أيضاً هذا مضافاً إلى أنّ قوله عليه السّلام «فأروه عنّي» يدلّ على الأمر بالرواية عن الرواية و هي الرواية مع الواسطة، و غيره من الروايات المتعدّدة المتضافرة الدالة على جواز الرواية و لو مع الواسطة أو تقرير الرواية و لو مع الواسطة أو الرواية مع الواسطة.

و ثالثا: بقيام السيرة القطعية على عدم الفرق بين المنقولة بدون الوسطة و بين المنقولة مع الوسطة فتحصل أنه لا إشكال فى شمول أدلة الاعتبار للمنقولة مع الوسطة هذا بحسب مقام الإثبات.

و أما بحسب مقام الثبوت فقد يشكل فى ذلك إما بأن معنى حجية الخبر هو وجوب التصديق بمعنى لزوم ترتب الأثر الشرعى على الخبر و عليه فالحكم بحجية الخبر مع الوسطة يتوقف على أمرين: أحدهما إحراز نفس الخبر. و ثانيهما وجود أثر شرعى حتى يحكم بترتبه عليه و من المعلوم أن فى المقام لا يحرز الوسطة و لا أثرها إلا بنفس حجية الخبر و لازم ذلك هو تقدم المتأخر مضافا إلى لزوم اتحاد الحكم و الموضوع.

و توضيح ذلك أن خبر الكلينى محرز لنا بالوجدان و مع الإحراز المذكور يحكم بحجيته و وجوب تصديقه بالمعنى المذكور بمقتضى أدلة حجية الأخبار و أما خبر من يروى عنه الكلينى ممن كان متقدما عليه و خبر المتقدم عليه ممن تقدم عليه من الرواة إلى أن ينتهى إلى الإمام المعصوم عليه السلام فهو غير محرز لنا بالوجدان و إحرازه بنفس الحكم بحجية خبر الكلينى و الحكم عليه بنفس هذه الحجية يستلزم أن يكون الخبر المحرز من ناحية هذه الحجية متقدما على نفس هذه الحجية مع أنه متأخر عنها فالحكم بالحجية فى المقام مع هذه الخصوصية يوجب أن يتقدم المتأخر و هو محال.

و يمكن الجواب عنه بأن الإشكال ناش من توهم كون الحكم بالحجية حكما شخصيا و القضية قضية خارجية و أما إذا كان الحكم بالحجية بنحو القضية الحقيقية فلا يلزم هذا الإشكال أصلا فإن الحكم بحجية خبر الكلينى يوجب إحراز خبر من يروى عنه الكلينى فبعد الإحراز المذكور يشمل القضية الحقيقية لفرد آخر منها لا عين الفرد الثابت بخبر الكلينى.

و مع تعدد الحكم بتعدد الأفراد لا يلزم أيضا إشكال اتحاد الحكم و الموضوع إذ الحكم يوجب ترتيب ما للمخبر به و هو خبر من يروى عنه الكلينى ليس بنفس شخص الحكم فى

دليل حجّية خبر الكليني بوجوب تصديق خبر العادل بل يكون بفرد آخر من أفراد القضية الحقيقية وقد يشكل ذلك إمّا بأنّ التعبد بحجّية الخبر يتوقّف على أن يكون المخبر به بنفسه حكما شرعيا أو ذا أثر شرعى مع قطع النظر عن دليل حجّية الخبر ليصحّ التعبد بالخبر بلحاظه و إلاّ فالتعبد بحجّية الخبر فيما لم يكن له حكم شرعى أو أثر شرعى لغو محض و لا ارتباط له بالشرع و مقتضى ذلك أنّ دليل الحجّية لا يشمل الأخبار مع الوساطة لأنّها ليست إلاّ الخبر عن الخبر و هذا الإشكال يجرى فى أخبار جميع سلسلة الرواة إلاّ الخبر المنتهى إلى قول الإمام عليه السّلام.

و يمكن الجواب بأنّ الطريق إلى أحد المتلازمين طريق إلى الآخر و إن لم يكن المخبر ملتفتا إلى الملازمة فحينئذ نقول يكفى فى حجّية خبر العادل انتهاؤه إلى أثر شرعى فكما أنّ الطريق إلى الحكم الشرعى العملى طريق إليه و يشمله أدلة الحجّية فكذلك الطريق إلى طريق الحكم الشرعى أيضا طريق إلى الحكم الشرعى و يشمله أدلة الحجّية.

و عليه فنفس خبر العادل كخبر الشيخ الطوسى عن خبر العادل كالشيخ المفيد إلى أن ينتهى إلى المعصوم عليه السّلام يكون موجبا لكشف الظنّ النوعى بقول المعصوم فتشمله أدلة التعبد.

فيكون حجّة و لا حاجة إلى شمول أدلة التعبد بنفس الوسائط حتى يقال لا أثر للوسائط.

التّنبه الثامن:

أنّه ربّما يستدلّ على حجّية الخبر بالوجوه العقلية.

منها أنّنا نعلم إجمالا- بصدور أكثر الأخبار أو كثير منها و احتمال الجعل لا يكون فى جميع الأخبار فإذا ثبت العلم الإجمالى بوجود الأخبار الصّادرة فيجب الاحتياط بالعمل لكل خبر مع عدم المعارض و العمل بمظنون الصّادر أو مظنون المطابقة للواقع عنه وجود المعارض.

وفيه أنّ مقتضى هذا الدليل هو وجوب العمل بالخبر المقتضى للتكليف لأنّه الذى يجب العمل به و أمّا الأخبار التّافية للتكليف فلا يجب العمل بها كما لا يخفى و أيضا معنى حجّية

الخبر كونه دليلاً متّبعا في مخالفة الاصول العملية و الاصول اللفظية مطلقا و هذا لا يثبت بالدليل المذكور.

لا يقال إنّ العلم الإجمالي بورود التخصيص في بعض العمومات يوجب سقوط أصالة العموم أو الإطلاق عن الحجية.

لأنّنا نقول نعم و لكن العلم الإجمالي بإرادة العموم أو الإطلاق في بعض العمومات يقتضى وجوب الاحتياط بالعمل بجميع العمومات و المطلقات الدالّة على التكاليف الإلزامية و الخاصّ المذكور لا يكون حجة ليكون موجبا لانحلال العلم الإجمالي و حينئذ فالثمرة بين القول المذكور بالاحتياط من جهة العلم الإجمالي و بين القول بحجّية الخبر واضحة حيث إنّنا قلنا بحجّية الخبر فهو مقدّم على العامّ أو المطلق و إنّ قلنا بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط فالخبر ليس مقدّما على العامّ أو المطلق بل يجب العمل بالعموم أو المطلق كما لا يخفى.

و يظهر الثّمرة أيضا إذا كان مفاد كلّ من العامّ أو الخاصّ حكما إلزاميا بأن يكون مفاد العام وجوب إكرام العلماء و مفاد الخاص حرمة إكرام العالم الفاسق مثلا فعلى القول بحجّية الأخبار لا إشكال في تقديم الخاصّ على العمومات و تخصيصها به و على القول بوجوب العمل بالأخبار من باب الاحتياط فلا- يمكن الاحتياط في الفروض و يكون المقام نظير دوران الأمر بين المحذورين و العقل يحكم حينئذ بالتّخيير.

هذا معنى الكلام في بيان الثّمرة بين حجّية الخبر و بين لزوم العمل بالخبر بالدليل العقلي بالنسبة إلى الاصول اللفظية.

و أمّا بالنسبة إلى الاصول العملية فإن كانت الأخبار نافية و الاصول مثبتة فلا إشكال في تقديم الاصول المثبتة لوجود موضوعها و هو الشكّ بعد عدم حجّية الخبر بخلاف ما إذا كان الخبر حجة فإنّه مقدّم على الاصول المثبتة إذ لا يبقى موضوع الاصول المذكورة مع الخبر الحجة كما لا يخفى و إنّ كانت الأخبار مثبتة و كانت متوافقة مع الاصول فلا إشكال أيضا في

جريان الاصول المذكورة على القول بوجوب الخبر من باب الاحتياط دون القول بحجّية الخبر فإنّه لا ورود لموضوع الاصول حينئذ بناء على المعروف.

و إذا لم يكونا متوافقين كأن يكون مفاد الأخبار حرمة الجمعة و مفاد الاصول هو العكس فمقتضى القاعدة هو التخيير لأنّ مخالفة الاصول مخالفة للشمول القطعي لحديث (لا تنقض) و طرح الأخبار يوجب مخالفة العلم الإجمالي بخلاف ما إذا قلنا بحجّية الخبر فإنّ مع الخبر لا يبقى موضوع للاصول.

و إن كانت الأخبار نافية و الاصول نافية فلا مانع من جريان الاصول لوجود موضوعها و لا يلزم من ذلك المخالفة العملية على عدم حجّية الخبر.

و إن كانت الأخبار مثبتة و الاصول نافية فالمسألة مبنية على جريان الاصول في بعض أطراف المعلوم بالإجمال و عدمه بخلاف ما إذا قلنا بحجّية الخبر فإنّ مع الخبر لا يبقى موضوع للاصول مطلقا.

فانقدح أنّ معنى حجّية الخبر كونه دليلا متّبعا في مخالفة الاصول العملية و هذا المعنى لا يثبت بلزوم العمل بالخبر بالدليل العقلي.

التّنبية التّاسع:

أنّ الأدلة الشرعيّة الدالّة على حجّية الخبر الواحد قاصرة الشمول بالنسبة إلى الموضوعات لاختصاصها بالأحكام و معالم الدّين.

نعم يمكن التمسك ببناء العقلاء على حجّية الخبر الواحد في الموضوعات بعد عدم اختصاص بنائهم بموارد الأحكام و المفروض عدم ثبوت الردع عن ذلك البناء أشكل ذلك بأنّ البناء المذكور مردوع بمثل الأخبار الواردة في اعتبار التعدّد في الموضوعات و هذه الأخبار متعدّدة.

منها خبر مسعدة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثّوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة

ص: 338

و المملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه أو ضرع فبيع قهراً أو امرأة تحتك و هي أختك أو رضيعتك و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة.

بدعوى أنّه يدلّ على حصر حقيقي فيستفاد منه عدم حجّية الخبر الواحد في الموضوعات ما لم يتعدّد و يصدق عليه البيّنة.

أورد عليه أولاً: بضعف السند لعدم ثبوت وثاقة مسعدة بن صدقة و إن حكى عن السيّد المحقّق البروجردى اتّحاده مع مسعدة بن زياد.

و ثانياً: بأنّه لم يثبت حقيقة شرعيّته للبيّنة و لعلّ المراد منها معناه اللغوي و هو الحجّة و هي تصدق على الخبر الواحد اللهمّ إلا أن يقال: إنّ البيّنة الاصطلاحية شائعة في عصر الصادقين عليهما السّلام و حملها على البيّنة اللغوية لا موجب له.

و ثالثاً: بأنّه لو سلّمنا إرادة البيّنة المصطلحة فالحصر المستفاد منها إنّما هو بالإضافة إلى موردها ممّا ثبتت الحلّية فيه بالأمانة أو الاستصحاب و أمّا غيره فالرواية أجنبية عنه و إلاّ لزم تخصيص الأكثر لثبوت الحرمة بالاستصحاب و الإقرار و حكم الحاكم اللهمّ إلا أن يقال: إنّ التّخصيص الأكثر لا يلزم إذا كان التّخصيص عنوائياً.

فنتحصّل أنّه لم يثبت ردع عن بناء العقلاء.

و منها الأخبار الواردة في لزوم شهادة العدلين في الموارد الخاصّة كالميتة و رؤية الهلال بدعوى أنّها تدلّ على عدم كفاية قول الثّقة و حيث لا خصوصية لتلك الموارد فيستفاد منها عدم جواز الاكتفاء بقول الثّقة في جميع الموارد و لهذا يثبت الردع عن بناء العقلاء.

و اجيب عن ذلك بأنّ هذه الأخبار مختصّة بمواردها و إلغاء الخصوصية مشكل فاعتبار شهادة العدلين في مثل هذه الموارد لا ينافي وجود بناء العقلاء في غيرها ممّا يحصل الوثوق التّوعى بشهادة أحد من الثّقات.

التّبيه العاشر:

أنّ حجّية الظنّ الخاصّ إمّا تكون بمعنى جعل غير العلم علماً بالتعبّد فمع هذا التعبّد يجوز

الإخبار عن الشيء ولو لم يحصل العلم الوجداني به و يترتب على المخبر به آثاره الواقعي لقيام الحجّة عليه و حينئذ تشمل حجّة الخبر جميع الأمور التكوينية و التاريخية كما سيأتي إن شاء الله تعالى في التنبه الثاني من تنبيهات الانسداد.

وإما تكون الحجّة بمعنى كون الظنّ منجزاً و معدّراً فيختصّ حجّة الظنّ الخاصّ بما إذا كان مؤدّى الخبر أثراً شرعياً فلا تعمّ الأمور التكوينية و التاريخية إذ لا مورد للمعدّرية و المنجزية بالنسبة إليها و جواز الإخبار عن تلك الأشياء متفرّع على العلم بها و المفروض عدم حصول العلم بها و لا يجوز الإخبار التي بما في الرواية من الثواب و العقاب فاللأزم أن يقال عند الإخبار بهما روى أنّه من صام في رجب مثلاً كان له كذا.

ص:340



إشارة

ولا يخفى عليك أن الظن المطلق يكون في مقابل الظن الخاص كخصوص الخبر أو خصوص ظهورات الالفاظ ونحوهما من الظنون الخاصة.

ثم إن الأدلة التي أقاموها في المقام على حجية الظن المطلق لا تدل على حجية خصوص الظن الخبرى وإن كان الخبر مطلقاً أو قسم منه متيقن الثبوت من هذه الأدلة التي لا تدل إلا على حجية الظن في الجملة.

وبهذا يظهر الفرق بين الأدلة التي اقيمت في المقام وبين الأدلة التي مضت لحجية الخبر من الآيات والروايات؛ فإنها دلت على حجية خصوص الظن الخبرى مثلاً، بخلاف أدلة المقام فإنها تقوم على اعتبار الظن المطلق، ولا نظر لها إلى خصوص الظن الخبرى ونحوه، كما هو واضح.

ثم إن الوجوه التي ذكروها في المقام لاثبات حجية الظن المطلق على قسمين:

الأول: ما لا يختص بزمان الانسداد، بل يشمل زمان الانفتاح وزمان امكان تحصيل العلم أو العلمى بالأحكام الواقعية.

والثاني: ما يختص بزمان انسداد باب العلم أو العلمى، وهو الذى يعبر عنه بالظن الانسدادي، ولذا يقع الكلام فى مقامين:

**المقام الأول: فى الوجوه التى ذكروها لحجية الظن المطلق**

فى الوجوه التى ذكروها لحجية الظن المطلق من دون اختصاص لها بزمان الانسداد، وهى متعددة:

**الوجه الأول: فى مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبى أو التحريمى**

أنّ فى مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنة للضرر، وحيث أن دفع الضرر لازم، فالواجب هو لزوم التبعية عما ظنه من الحكم المذكور، وهذا هو معنى الحجية.

وهذا الدليل مركب من الصغرى والكبرى:

أما الصغرى و هي أن مخالفة المجتهد لما ظنّه مظنة للضرر فلأنّ الظن بالوجوب ظنّ باستحقاق العقوبة على الترك كما أنّ الظن بالحرمة ظنّ باستحقاق العقوبة على الفعل أو لأنّ الظنّ بالوجوب ظنّ بوجود المفسدة في الترك كما أنّ الظن بالحرمة ظنّ بالمفسدة في الفعل بناء على قول العدلية بتبعية الأحكام للمصالح و المفساد.

و أمّا الكبرى و هو وجوب دفع الضرر فهو حكم الزامى عقلى يدركه كل عاقل بحيث لو تخلف عنه استحق العقوبة و المذمة، و لذا استدل به المتكلمون على وجوب شكر المنعم و وجوب النظر في المعجزة و لزوم استماع دعوى النبى أو الولي، كما لا يخفى.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه بأنّ الصغرى ممنوعة سواء كان المراد من الضرر المظنون هو العقوبة أو المفسدة.

أمّا إذا كان المراد من الضرر المظنون هو العقوبة فلانّ استحقاق العقاب على الفعل أو الترك كاستحقاق الثواب عليهما ليس ملازما للوجوب و التحريم الواقعيين، كيف و قد يتحقق التحريم و تقطع بعدم العقاب في الفعل كما في الحرام و الواجب المجهولين جهلا بسيطا أو مركبا، بل استحقاق الثواب و العقاب إنّما هو على تحقق الاطاعة و المعصية اللتين لا تتحققان إلاّ بعد العلم بالوجوب و الحرمة أو الظنّ [المعتبر بهما. \(1\)](#)

و بعبارة أخرى: استحقاق العقاب من آثار تنجز التكليف لا من لوازم وجوده الواقعي، و لا يتنجز التكليف إلاّ بالوصول، و مع عدم العلم الوجداني به أو الحجة المعتبرة لا- وصول، و مع عدم الوصول لا تنجز للتكليف الواقعي، و مع عدم تنجز التكليف الواقعي لا عقاب على مخالفته؛ لأنّه عقاب بلا بيان بحكم العقل، كما لا يخفى.

و الظن الغير المعتبر لا- يوجب تنجز التكليف الواقعي؛ لأنه ليس ببيان عند العقلاء، و لا يصل التكليف بالظن الغير المعتبر كما لا يصل بالشك، فلا ملازمة بين الظن الغير المعتبر بالتكليف و بين الظن بالعقاب؛ لما عرفت من أنّ استحقاق العقاب متفرع على تنجز

ص: 342

التكليف، و هو لا يحصل عند العقلاء إلا بالوصول، و هو لا يتحقق إلا بالعلم أو قيام الظن المعتبر عليه، و المفروض هو العدم.

نعم لو لم نقل باستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان كان احتمال العقوبة في فرض الظن الغير المعتبر بالحكم موجودا، أو معه تجرى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛ و لذا قال الشيخ الأعظم قدس سره: نعم لو ادعى أن دفع الضرر المشكوك لازم توجه فيما نحن فيه بالحكم بلزوم الاحتراز في صورة الظن بناء على عدم ثبوت الدليل على نفي العقاب عند الظن، فيصير وجوده محتملا، فيجب دفعه. (1)

و هكذا قال صاحب الكفاية: إلا أن يقال: أن العقل و إن لم يستقل بتجزه بمجرد الظن الغير المعتبر بالحكم بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته، إلا أنه لا يستقل أيضا بعدم استحقاقها معه، فيتحمل العقوبة حينئذ على المخالفة. و دعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جدا لا سيما اذا كان هو العقوبة الاخرية. (2)

و عليه فمع ضميمه هذه الصغرى مع الكبرى تفيد وجوب التبعية عما ظنه المجتهد من الحكم.

و لكن دعوى عدم استقلال العقل بعدم استحقاق العقوبة مع وجود الظن الغير المعتبر مع أن التكليف غير واصل بمجرد الظن الغير المعتبر، كما ترى. و لذا صرح الشيخ الأعظم بعد ما عرفت من عبارته بقوله: لكنه رجوع عن الاعتراف باستقلال العقل و قيام الاجماع على عدم المؤاخذة على الوجوب و التحريم المشكوكين. (3)

### كلام حول حق الطاعة

ربما يقال: إن حق الطاعة لله تعالى ثابت على عبده، و على هذا الاساس يحكم العقل

ص: 343

1-1) فرائد الأصول: ص 109.

2-2) الكفاية: ج 2 ص 110-111.

3-3) فرائد الاصول: ص 109.

بوجوب اطاعة الله و لو فى موارد احتمال التكليف، فكما أن الانسان اذا علم بتكليف من الله كان من حق الله تعالى أن يمثله، فكذلك اذا ظن بالتكليف أو احتمله كان من حق الله تعالى أيضا أن يأتى به و يمثله حتى يودى اليه تعالى حقه. و هذا الادراك العقلى لا يختص بالتكليف المعلومة، بل هو موجود فى المحتملات و المظنونات ما لم يرخص الشارع فى ترك التحفظ و الاحتياط. و عليه فالبراءة العقلية لا أصل لها؛ لانه اذا كان حق الطاعة يشمل التكاليف المشكوكة فهو بيان رفع البيان.

فلا يكون عقاب الله للمكلف اذا خالفها قبيحا؛ لأن المخالف يفرط فى حق مولاه بالمخالفة فيستحق العقوبة، و مع عدم جريان قاعدة قبح العقاب فاحتمال العقوبة موجود، و مع وجود احتمال العقوبة فى المظنونات و المشكوكات يجب دفعه؛ لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل أو المظنون و يتم البرهان.

و يمكن الجواب عنه بانّ المعلوم من طريقه الشارع أنه لم يتخذ فى باب الامتثال طريقة غير طريقة العقلاء. و لو لا ذلك لبين طريقة اخرى غير طريقتهم فى اطاعة المولى. و لو بينها لشاعت و لبانت فى مثل هذه المسألة التى تكون مورد الابتلاء، و الطريق العقلاني فى الاطاعة و الامتثال هو لزومهما عند احراز موضوعهما، بخلاف ما اذا لم يثبت موضوعهما، و عليه فاذا ثبت أن حق الطاعة فى المولى العرفية يختص بالتكليف المعلومة فحق الطاعة فى مورد الله سبحانه و تعالى أيضا كذلك.

و لا يوجب أو سعية حقه تعالى رفع اليد عن الطريقة العقلانية بعد عدم اتخاذ الشارع طريقه اخرى غير طريقة العقلاء فى مقام الامتثال و من المعلوم أن كبرى لزوم اطاعة الله كسائر الكبريات التقليدية و الشرعية تتوقف على احراز الموضوع، و بدونه لا- تنتج الحكم بلزوم الاتيان بالشىء أو الترك، فالمحتملات لا يحرز كونها اطاعة للمولى، و مع عدم الاحراز فلا يجب الاطاعة فيها، و احتمال العقوبة فيها ينتفى بقاعدة قبح العقاب بلا بيان بعد اختصاص حق الطاعة بالتكاليف المعلومة بالعلم الوجدانى أو العلمى عند العقلاء؛ اذا لا

مانع من جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فى الموارد المشكوكة، و مع جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان ينتفى احتمال العقوبة، و مع انتفاء احتمال العقوبة يختل البرهان المذكور.

لا يقال: أن مورد جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان عند العقلاء مختص بما اذا امكن البيان و مع ذلك لم يبين، و أما اذا لم يمكن البيان كما اذا وضع مثلا شخص يده على فم المولى و منعه عن التكلم و احتملنا أن المولى أراد بيان و جوب كذا أو حرمة كذا فلا تجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و جميع الموارد المحتملة للتكاليف تكون من هذا القبيل، فان المولى مع حدوث الموانع من الظلمة و الكذب لا يتمكن من البيان، فلا- يجوز الأخذ بقاعدة قبح العقاب بلا بيان فى تلك الموارد لنفى العقوبة المحتملة عند العقلاء، و معه فاحتمال العقوبة موجود، و يتم البرهان بضميمة كبرى و جوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل.

لانا نقول: موارد قاعدة قبح العقاب بلا بيان ثلاثة:

أحدها: الموارد التى أمكن للمولى البيان و لم يبين ففى هذه الصورة يقبح العقوبة من دون فرق فى ذلك بين التكاليف الواردة من ناحية المولى الحقيقى و هو الله سبحانه و تعالى و بين التكاليف الواردة من المولى العرفية.

و ثانيها: هى الموارد التى لا اشكال فى عدم جريانها فيها و هى الموارد التى فرض العلم بوجود الارادات الحتمية فيها مع عدم تمكن المولى من البيان لوجود مانع يمنعه عن البيان أو لوجود الغفلة أو النوم عن الالتفات اليه حتى يأمر و ينهى. و قياس مقامنا بهذه الموارد مع وجود الشك فى ارادة المولى و أن علمنا اجمالا بحدوث الموانع من الظلمة و الكذب قياس مع الفارق اذ كل مورد يشك فيه لم يعلم بالارادة الحتمية حتى تكون الارادة المعلومة بمنزلة البيان.

و ثالثها: هى الموارد التى يشك فى أنها من قبيل الموارد الاولى أو الثانية ففى هذه الموارد تجرى القاعدة عند العقلاء إلا فى بعض مهام الامور خصوصا مع ما يترتب عليه من اختلال النظام و العسر و الحرج.

و عليه فدعوى عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فى جميع الموارد المشكوكة بعد ما عرفت من أن الشارع لم يتخذ طريقة أخرى فى الامتثال كما ترى.

فتحصّل: أنّ دعوى استقلال العقل بعدم المؤاخذه على الأحكام المشكوكة كما أفاد شيخنا الأعظم غير بعيدة، و معه لا يحرز الصغرى لوجوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل.

قال المحقق العرقى قدّس سرّه: إن كان المراد من الضرر المظنون هو الضرر الاخرى أى العقوبة فالصغرى ممنوعة، لعدم استلزام الظن بالتكليف للظن بالعقوبة على المخالفة مع حكم العقل الجزمى بقبح العقاب بلا بيان. (1)

و مما ذكرنا يظهر الكلام فيما قيل من أنه لو جاء احتمال العقاب و لو لاحتمال أنّ العقلاء و العقل يرون الظن بمنزلة الشبهة البدوية قبل الفحص فالعقاب و إن لم يكن مظنوناً بل محتملاً، و لا محالة لا تتم صغرى هذا الدليل لانتفاء الظن بالفرض، إلا أنّ مجرد احتمال كافي لوجوب دفعه كما فى الكفاية.

و ذلك لما عرفت من أنّ مع جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو بناء العقلاء على عدم المؤاخذه فى المحتملات من التكليف أو البراءة الشرعية لا مورد لاحتمال العقاب، و مع عدم احتمال العقوبة لا مورد لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، كما لا يخفى. قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه: و تنقيحه يستدعى رسم مقدمة هى أن العبد فى مقام اطاعة المولى اما أن يشك فى التكليف لكنه يعلم انه لو كان ثابتاً فى الواقع لما امكن ابلاغ المولى اياه المانع عقلى كالخوف و غيره او عادى كالتوهين لمقامه لو اراد طلب العبد و اعلامه مقاصده.

او يشك فيه و فى وجود المانع عقلياً او عادياً فى الابلاغ و الاعلام او يشك فيه و يعلم بصدور بعض التكليف من قبله لكنه عرض الاختفاء لبعض الاسباب الخارجية بحيث لم يكن للمولى فى ذلك تقصير.

او يعلم بصدور التكليف ايضا لكنه يشك فى أن هذا الموضوع هل من مصاديق

ص: 346

موضوع الحكم ام لا او يشك فيه و يعلم انه لو كان ثابتا فى الواقع ليس للمولى مانع عن اعلامه مطلقا.

اذا عرفت ما ذكرنا فنقول لا اشكال فى أن العقلاء بما هم كذلك لا يتوقعون فى محتمل المطلوبية و لا يقتحمون فى محتمل البغوضية فى مقاصدهم و اغراضهم فى شىء من الموارد و اذا كانوا كذلك فى الامور الراجعة اليهم فبطريق اولى فى الامور الراجعة الى مواليتهم لانهم يرون العبد فانيا فى مقاصد المولى و بمنزلة اعضائه و جوارحه بحيث يجب أن يكون مطلوبه مطلوب المولى و غرضه غرضه لا غرض نفسه و مطلوبه فاذا كان العبد فى اموره بحيث ينبعث او يرتدع باحتمال النفع و الضرر فيجب عليه بطريق اولى أن يرتدع بمجرد احتمال كون هذا مطلوبا للمولى او كون ذاك مبغوضا له و اذا كان هذا حكم العقلاء بما هم فكيف يحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان.

نعم لما يؤدى الاعتناء بمجرد الاحتمال فى الموارد التى عرفت الى اختلال النظام و عدم نظم المعاش بنوا على الحكم بالعدم فيما لم يكن للمولى مانع لا عقلى و لا عادى عن اعلام مقاصده و لم يكن مانع ايضا عن وصوله الى العبد بعد صدوره عنه و حيث لم يردعهم المولى عن هذا البناء يحتجون عليه فيما اراد المولى ان يعاقبهم على ترك محتمل المطلوبية او فعل محتمل المبغوضية بانك لو اردت لكان عليك الاظهار و الاعلام و هذا البناء كبنائهم على حجية الظواهر لتنظيم امور المعاش فانه لولاه لكان الامر مؤديا الى الاختلال و الاغتشاش (1)

و لقائل أن يقول لو سلمنا وجود بناء العقلاء على الاحتياط فى جميع الموارد المذكورة حتى مع عدم العلم بالتكليف مجرد احتمالاه فلا يمكن الاستدلال به للاولوية فى المقام لان بناء الشارع على الاخذ بالسهولة و مع هذا الفرق بين مولى الموالى و سائر العقلاء كيف يمكن التعدى عن مورد البناء الى المقام بالاولوية فلا تغفل.

ص: 347

هذا مضافا الى أن وجود البناء على الاحتياط فيما اذا شك في اصل التكليف وفي وجود المانع عقليا او عاديا في الابلاغ و الاعلام او فيما اذا شك في التكليف و علم أن التكليف له لو كان ثابتا في الواقع لما امكن ابلاغ المولى اياه لمانع عقلي او عادى غير محرز.

كما انه لا بناء على الاحتياط فيما اذا شك في التكليف و علم انه لو كان ثابتا في الواقع ليس للمولى مانع عن اعلامه مطلقا و سيأتى أن شاء الله تعالى بقية الكلام فى الموضوعين من البراءة فانظر

هذا تمام الكلام فيما اذا كان المراد من الضرر المظنون هو العقوبة فقد عرفت أن الصغرى ممنوعة، فيختل بذلك القياس المذكور لحجية الظن المطلق.

و أما اذا كان المراد من الضرر المظنون هو الظن باللقاء فى المفسدة أو الظن بتفويت المصلحة ففيه أيضا منع الصغرى كما فى فرائد الاصول حيث قال: أن الضرر بهذا المعنى و إن كان مظنونا إلاّ أن حكم الشارع قطعاً أو ظنا بالرجوع فى مورد الظن الى البراءة و الاستصحاب و ترخيصه لترك مراعاة الظن أو جب القطع أو الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون، وإلاّ كان ترخيص العمل على الأصل المخالف للظن القاء فى المفسدة أو تفويت المصلحة.

ولذا وقع الاجماع على عدم وجوب مراعاة الظن بالوجوب أو الحرمة اذا حصل الظن من القياس و على جواز مخالفة الظن فى الشبهات الموضوعية حتى يستبين التحريم أو تقوم به البيّنة. (1)

لا يقال: أن تدارك الضرر ممنوع؛ لا مكان أن يكون ملاك جعل الحجية مصلحة عامة أو دفع مفسدة عامة راجعة الى أصل الشريعة لا الى اشخاص المكلفين، فهنا أيضا ربما كان مصلحة رفع التكليف الغير المعلوم فى مثل البراءة الشرعية و الاستصحاب هى أن لا تكون الشريعة صعبة مضيقه حرجية لكى لا ينزجر ابناء النوع الانسانى عنها و يدخلوا فيها

ص: 348



أفواجاً، وهي مصلحة رفيعة لازمة الرعاية، ورعايتها لا تنافي وقوع المكلف في الضرر الدنيوي الذي هو من قبيل الملاكات.

لانا نقول: مع الغمض عن كون المفسد و المصالح المظنوننة أيضا من المصالح و المفسد العامة إن تدارك الضرر أو المفسدة أو تقويت المصلحة كما يحصل بالمصلحة العائدة الى الشخص لأهمية المصلحة أيضا، فكذلك يحصل بالمصالح العامة الاجتماعية؛ لأنَّ الشخص من جملة المجتمع و ينتفع بتلك المصالح ايضاً، ولذا لا تأبى النفوس عن جعل الجهاد أو الخمس و الزكاة، مع أن هذه الأحكام لا تخلو عن الضرر النفسى أو المالى الشخصى، و لكن هذه الأضرار متدركة بالمصالح العامة العائدة الى المجتمع الذى يكون الشخص فرداً منه، و هو كاف فى خروج الموضوع الضررى عن موضوع الحكم العقلى بوجوب دفعه، كما لا يخفى.

هذا كله مضافاً الى ما فى الكفاية من قوله: و أمّا المفسدة فلانها و إن كان الظنّ بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه، إلاَّ أنّها ليست بضرر على كل حال؛ ضرورة إن كل ما يوجب قبح الفعل من المفسد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله، بل ربما يوجب حزاة و منقصة فى الفعل بحيث يذمه عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلاً. و أمّا تقويت المصلحة فلا شبهة فى أنه ليس فيه مضرة، بل ربما يكون فى استيفائها المضرة كما فى الاحسان بالمال. (1)

فمع التدارك أو عدم ملازمة الظن بالتكليف للظن بالضرر فلا مجال لقاعدة دفع الضرر المظنون هاهنا اصلاً؛ لعدم احراز موضوعها كما لا يخفى.

هذا كله مع الغمض عما يرد على الكبرى فى هذا المقام فقد ذهب المحقق العراقى فى نهاية الأفكار الى أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر الدنيوى ليس إلاَّ من باب الارشاد. (2) و من المعلوم أنّ معنى كونه ارشاداً أنه لا يستتبع حكماً شرعياً بحيث يترتب على مخالفته عقوبة

ص: 349

1-1 (1) الكفاية: ج 2 ص 111.

2-2 (2) نهاية الأفكار: ج 2 ص 144.

وراء الضرر الذى ارتكبه و وقع فيه. و عليه فلا يصلح للاستدلال بهذه الكبرى على وجوب التبعية عن الظن بحيث يترتب العقوبة على مخالفة الظن.

ولكن يمكن أن يقال: أن حمل حكم العقل فى جميع الموارد على الارشاد مع أن بعض المضار ولو كانت دنيوية مما يحكم العقل بقبح ارتكابها كقتل الشخص نفسه محل تأمل و نظر، و لعل من هذه الموارد المفسد المظنونة التى تحوط الانسان بسبب مخالفة الأحكام المظنونة الشاملة لجميع أموره و شئونه، و عليه فلا يصح حصر حكم العقل فى الارشاد بالنسبة الى الضرر الدنيوى.

ثم إن المراد من حكم العقل هو الادعان بقبح الاقدام على الضرر، و هذا الادعان مما نجده بالوجدان بالنسبة الى بعض الظنون.

و دعوى: أن ملاك التقييح هو بناء العقلاء و بناؤهم على مدح فاعل بعض الأفعال من جهة كونه ذا مصلحة عامة موجبة لانحفاظ النظام، كما أن ذم فاعل بعضها الآخر من جهة كونه ذا مفسدة مخلة بالنظام؛ و لذا توافقت آراء العقلاء الذين على عهدتهم حفظ النظام بايجاد موجباته و اعدام موانعه على مدح فاعل ما يحفظ به النظام و ذم فاعل ما يخل به. و الاقدام على الضرر الشخصى ليس كذلك، و عليه فلا يكون قاعدة دفع الضرر قاعدة عقلائية.

مندفعة: بأن حكم العقل بقبح فعل أو حسنه ليس من باب المشهورات العقلائية، بل هو حكم عقلى ناش من قبح الظلم و حسن العدل، و من المعلوم انهما لا يتوقفان على الاجتماع و آراء العقلاء، بل هو ثابت و لوفى فرض كون الانسان وحيدا ليس معه غيره.

ثم أن المحقق الاصفهاني قدس سره ذهب الى أن الضرر المظنون مما ينفرد عنه كل ذى شعور، و مجرد ذلك لا يجدى فى ترتب العقوبة على مخالفة المظنون. (1)

و لا يخفى ما فيه من أن ذلك لا ينافى أن يحكم به العقل أو الشرع أيضا فى بعض أقسام الضرر كأكل الخبائث، فإنّ النفوس متنفرة عنها و مع ذلك يحكم العقل أو الشرع بتركه لئلا

ص: 350

يرتكبه بعض النفوس بدواعٍ أخرى. وبالجملة أن العمدة هو منع الصغرى، وأما الكبرى فهي ثابتة في الجملة.

### الوجه الثاني: أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح

أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح، وعليه فيجب الأخذ بالظن المطلق، وهذا هو معنى حجية الظن.

ربما يجاب عنه بمنع الكبرى بدعوى أنه ليس ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا؛ لأنّ المرجوح قد يوافق الاحتياط، فالأخذ بالمرجوح حينئذ حسن عقلا، وليس بقبيح.

أجاب عنه شيخنا الأعظم قدس سرّه بأنّ المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحا للمرجوح، بل هو جمع في العمل بين الراجح و المرجوح، مثلا إذا ظنّ عدم وجوب شيء و كان وجوبه مرجوحا فحينئذ الاتيان به من باب الاحتياط ليس طرحا للراجح في العمل؛ لأنّ الاتيان لا ينافي عدم الوجوب. (1)

فالأولى هو أن يجاب عنه بمنع الصغرى؛ إذ كبرى قبح ترجيح المرجوح على الراجح واضحة و لا مجال لإنكارها.

فنقول: إن الاستدلال بذلك إن كان في صورة الافتتاح كما هو محلّ الكلام في هذا المقام فلا دوران حينئذ؛ لأنّ بعد قيام العلم أو العلمى بالنسبة الى الأحكام الواقعية ينحل العلم الاجمالي بالأحكام في موارد العلم و العلمى، و لا علم بوجودها بين مورد الظن و بين طرفه من الشك و الوهم حتى يقال لزم الأخذ بالظن لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح، و حينئذ فمع عدم العلم بوجود الأحكام الشرعية بين الظن و طرفه من الشك و الوهم يرجع الى البراءة العقلية أو الشرعية في جميع الاطراف، و لا يلزم منه ترجيح المرجوح على الراجح؛ لان نسبة البراءة الى جميع الاطراف متساوية.

وإن كان الاستدلال بذلك في صورة الانسداد و لزوم الأخذ بالظن أو طرفه من الشك و الوهم دار الأمر بين ترجيح الظن و ترجيح طرفه، و لكنه يتوقف على تمامية مقدمات

ص: 351

الانسداد، وهي فيما اذا ثبت التكليف ولم ينحل العلم الاجمالي ولم يمكن الاحتياط عقلا كصورة استلزام الاحتياط باختلال النظام أو شرعا كصورة استلزام الاحتياط للعسر والجرح، وإلّا فمع الانحلال أو إمكان الاحتياط فلا تصل النوبة الى الدوران بين ترجيح الراجح و ترجيح المرجوح؛ لأنّ اللازم عليه أن يعمل بموارد الانحلال أو يعمل بالاحتياط في جميع الاطراف لقاعدة الاشتغال.

و بالجمله فاثبات الصغرى يحتاج الى تمامية مقدمات الانسداد، وهو خارج عن هذا المقام؛ لأنّ محل البحث هو ملاحظة الدليل لاثبات حجية الظن من دون الاختصاص بحال الانسداد.

و لقد أفاد و أجاد شيخنا الأعظم قدس سرّه حيث قال في مقام تحليل الجواب و توضيحه: أن تسليم القبيح فيما اذا كان التكليف و غرض الشارع متعلقا بالواقع و لم يمكن الاحتياط، فإنّ العقل قاطع بأنّ الغرض إذا تعلق بالذهاب الى بغداد و تردد الأمر بين الطرفين أحدهما مظنون الايصال و الآخر موهومه فترجيح الموهوم قبيح؛ لأنّه نقض للغرض.

و أمّا إذا لم يتعلق التكليف بالواقع أو تعلق به مع إمكان الاحتياط فلا يجب الأخذ بالراجح بل اللازم في الأول هو الأخذ بمقتضى البراءة و في الثاني الأخذ بمقتضى الاحتياط، فاثبات القبح موقوف على ابطال الرجوع الى البراءة في موارد الظن و عدم وجوب الاحتياط فيها، و معلوم أنّ العقل قاض حينئذ يقبح ترجيح المرجوح بل ترك ترجيح الراجح، فلا بد من ارجاع هذا الدليل الى دليل الانسداد الآتى المركب من بقاء التكليف و عدم جواز الرجوع الى البراءة و عدم لزوم الاحتياط و غير ذلك من المقدمات التي لا يتردد الأمر بين الأخذ بالراجح و الأخذ بالمرجوح إلّا بعد ابطالها. (1)

و تبعه في الكفاية حيث قال: لا يكاد يلزم من عدم الأخذ بالظن ترجيح المرجوح على الراجح إلّا فيما اذا كان الأخذ بالظن أو بطرفه لازما مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلا و عدم

ص: 352

وجوبه شرعا ليدور الأمر بين ترجيحه و ترجيح طرفه، و لا يكاد يدور الأمر بينهما إلا بمقدمات دليل الانسداد، وإلا كان اللازم هو الرجوع الى العلم أو العلمى أو الاحتياط أو البراءة أو غيرهما على حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال فى اختلاف المقدمات. (1)

فتحصّل: أنه لا دليل على حجية الظن المطلق فى حال الانفتاح.

### المقام الثانى: فى دليل الانسداد

فى دليل الانسداد و هذا الدليل الذى استدل به على حجية الظن المطلق فى زمان الانسداد مؤلف من عدة مقدمات يستقل العقل مع ثبوتها بكفاية الاطاعة الظنية أو يستكشف بها مشروعية التبعية عن الظن فى مقام الامتثال، و هذه المقدمات خمسة:

المقدمة الأولى:

أنه يعلم اجمالا بثبوت تكاليف كثيرة فى الشريعة الاسلامية بالنسبة الينا، و أطراف هذا العلم الإجمالى لا تختص بموارد الأخبار.

المقدمة الثانية:

أنه ينسد باب العلم أو العلمى بالنسبة الى معظم الأحكام الشرعية المعلومة بالاجمال لعدم كونهما بمقدارها.

المقدمة الثالثة:

أنه لا يجوز اهمال التكاليف المعلومة بالاجمال و ترك التعرض لامثالها لتنجز التكاليف بالعلم الاجمالى.

المقدمة الرابعة:

أنه لا مجال للرجوع الى الوظائف المقررة للجاهل بالأحكام من الاحتياط التام فى جميع الاطراف؛ للزوم الاختلال أو العسر و الحرج، و من الرجوع الى فتوى الغير الذى يعتقد الانفتاح؛ لمنافاته مع العلم بالانسداد، و من الرجوع الى القرعة؛ لعدم جواز الأخذ بها فى

ص: 353

الشبهات الحكمية، ومن الرجوع الى الاصول العملية المختلفة بحسب اختلاف المسائل كقاعدة الاشتغال و الاستصحاب و التخيير و البراءة.

المقدمة الخامسة: انّ ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، كما هو واضح.

فاذا تمت المقدمات المذكورة و دار الأمر بين الامتثال الظني و غيره من الشكى و الوهمى لا يجوز التنازل الى الامتثال الشكى و الوهمى فى مقام الامتثال؛ لانه ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح، بل اللازم هو الأخذ بالامتثال الظنى.

هذا تمام الكلام فى الاستدلال الذى اقاموه على حجية الظن المطلق فى زمان الانسداد، و لكن الاستدلال المذكور لا يتم لعدم ثبوت بعض مقدماتها.

### ملاحظات حول دليل الانسداد

أمّا المقدمة الاولى فهى و إن كانت بديهية إلا أنّ العلم الاجمالى فى الدائرة الكبيرة ينحل بالعلم الاجمالى فى الدائرة الصغيرة و هى الأخبار، و معه لا- موجب للاحتياط إلاّ- فى خصوص دائرة الأخبار، و مع اختصاص موارد الاحتياط بموارد الروايات فلو تمت المقدمات الأخرى لم يثبت إلاّ وجوب العمل بالروايات لا حجية الظنّ المطلق، مع أن غرض الاستدلال بتلك المقدمات هو حجية الظن المطلق و لو لم يستفد من الأخبار، فلا تغفل.

و أمّا المقدمة الثانية ففيها منع عدم وفاء العلمى بمعظم الأحكام و أن انسداد باب العلم؛ و ذلك لما يحكم به الوجدان من عدم بقاء العلم الاجمالى بالأحكام بعد الأخذ بأخبار الثقات و غيرها من اليقينيّات و المعلومات التفصيلية، و قد مرّ أن أخبار الثقات حجة و إن لم تقد الوثوق النوعى، و هكذا عرفت حجية الخبر الموثوق الصدور و إن لم يكن رواها ثقات. و من المعلوم أن أخبار الثقات مع الأخبار الموثوق بها مع ضميمة اليقينيّات و المعلومات التفصيلية كانت وافية بمعظم الفقه، و معها ينحل العلم الاجمالى، و لا مجال معها لدعوى الانسداد، كما لا يخفى.

نعم من ذهب الى حجية خصوص أخبار العدول أو خصوص ما يفيد الوثوق الفعلى أو الوثوق النوعى - كما ذهب اليه فى الفرائد- لا يتمكن من دعوى الانفتاح؛ لعدم كونها بمقدار معظم الأحكام.

ولعله لذا لم يجزم الشيخ فى الفرائد بمنع هذه المقدمة حيث جعل ثبوتها معلقا على عدم ثبوت حجية الأدلة المتقدمة لحجية الخبر الواحد بمقدار يفى بضميمة الأدلة العلمية و باقى الظنون الخاصة باثبات معظم الأحكام الشرعية. (1)

ولقد أفاد و أجاد فى الكفاية حيث قال: وأما المقدمة الثانية أما بالنسبة الى العلم فهى بالنسبة الى أمثال زماننا بيّنة وجدانية يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط والاجتهاد، وأما بالنسبة الى العلمى فالظاهر أنّها غير ثابتة؛ لما عرفت من نهوض الادلة على حجية خبر يوثق بصدقه و هو بحمد الله واف بمعظم الفقه لا سيّما بضميمة ما علم تفصيلا منها، كما لا يخفى. (2)

و عليه فيختل دليل الانسداد بمنع هذه المقدمة، ولا ثمرة للبحث عن سائر المقدمات إلا فى المشابهات للمقام مع ثبوت المقدمة الثانية فيها.

كدعوى الانسداد فى ترجمة الرجال بعد وجود العلم الاجمالي بوجود الأخذ برواياتهم و انسداد باب العلم و العلمى فى ذلك، فيمكن الاعتماد على الظن الحاصل من التراجم باحوال الرجال، فتدبر.

و أما المقدمّة الثالثة فلا اشكال فى تماميتها لوضوح أنّ عدم التعرّض لامثال معظم الأحكام المعلومة بالإجمال مما يقطع بعدم رضى الشارع به بالضرورة.

و ليس وجه ذلك كون العلم الاجمالي منجزا، وإلاّ-لزم جواز منع هذه المقدمة ممن لم يقل بكون العلم الاجمالي منجزا مطلقا أو فى صورة جواز ارتكاب بعض الاطراف لكون

ص: 355

1-1) فرائد الأصول: ص 112.

2-2) الكفاية: ج 2 ص 116.

الاحتياط عسريا أو في صورة وجوب الاقتحام لكون الاحتياط موجبا للاختلال، مع أنه لم يتفوه بذلك أحد.

فالوجه هو ما اشار إليه الشيخ قدس سره من أن المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للأحكام المجهولة جاعلا لها كالمعدومة يكاد يعدّ خارجا عن الدين، لقلة المعلومات التي أخذها وكثرة المجهولات التي أعرض عنها، وهذا أمر يقطع ببطلانه كل أحد بعد الالتفات الى كثرة المجهولات. (1)

وأما المقدمة الرابعة فهي بالنسبة الى الاحتياط الذي يوجب اختلال النظام تامة؛ إذ لا ريب في عدم وجوبه لعدم رضا الشارع بذلك، كما هو واضح.

وأما بالنسبة الى الاحتياط الذي يوجب العسر و الحرج فقد منع عدم وجوبه في الكفاية بدعوى عدم حكومة قاعدة نفي العسر و الحرج على قاعدة الاحتياط؛ لأن مفاد القاعدة المذكورة عنده هو نفي الحكم الشرعي العسري بلسان نفي الموضوع العسري، كما أنّ مفادها عند الشيخ هو نفي الحكم الشرعي العسري من أول الأمر، وعليه فلا حكومة لها على الاحتياط العسري إذا كان الاحتياط بحكم العقل؛ لعدم العسر في متعلق الحكم الشرعي من الصلاة أو الصوم أو الوضوء، كما لا- عسر في نفس الحكم الشرعي، وأما العسر من ناحية الجمع بين احتمالات التكليف من باب الاحتياط، و من المعلوم أنّ الجمع المذكور لا- يجب إلاّ بحكم العقل، و المفروض أنّه غير منفي بالقاعدة المذكورة.

وفيه:

أولا: إنّ المنفي في قاعدة لا حرج وقاعدة لا ضرر ليس هو متعلق الحكم الشرعي أي الضار أو الموجب للحرج حتى يقال إنّ المنفي هو المتعلقة الشرعية فلا- يرتبط بالاحتياط العقلي، وأيضا ليس المنفي هو الحكم العسري أو الضرري حتى يقال إنّ المنفي هو الحكم الشرعي فلا يرتبط بالاحتياط العقلي.

ص: 356



بل المنفى فيما هو نفس الحرج أو الضرر من أى سبب حصل سواء كان منشأهما هو الحكم الشرعى أو موضوعه أو الحكم العقلى الاقتضائى كوجوب الاحتياط، وهذا هو الظاهر من تعلق النفى بنفس الحرج أو الضرر؛ إذ جعل المنفى و هو الضرر او الحرج عنوانا مشيرا الى الضار أو الموجب للحرج أو الحكم الشرعى خلاف الظاهر، لأنّ لفظ الضرر أو الحرج اسم مصدر، وليس عنوانا لغيره كالضار أو الحكم الشرعى العسرى أو الضررى حتى يكون النفى راجعا الى الفعل الضررى أو الحرجى أو الحكم الشرعى.

ثم إنّ النفى هو نفي تشريعى بالنسبة الى نفس الضرر أو الحرج، وليس اخبارا عن عدمهما، وإلاّ فهو خلاف الواقع، والمقصود من نفيهما هو نفي أسبابهما من تجويز الضرر و الاضرار و الحرج و الاحراج و الحكم الضررى و الحرجى و الاحتياط الضررى أو الحرجى، ففى الحقيقة هو نفي أسباب الضرر أو الحرج شرعا بنفى نفس الضرر و الحرج شرعا.

لا- يقال: إنّه لو كان المراد من نفي الضرر أو الحرج هو نفي نفس الضرر أو الحرج تشريعا لكان مفاد لا ضرر و لا حرج هو نفي حرمة الضرر، كما هو الحال فى مثل قوله عليه السّلام: «لا ربا بين الوالد و الولد»؛ فإنّ المراد نفي حرمة الربا بينهما، فلو كان المراد من قوله عليه السّلام: «لا ضرر أو لا حرج» نفي الضرر تشريعا لكان معناه نفي حرمة الاضرار بالنفس لا الغير، وهذا مما لم يلتزم به أحد؛ فإنّ حرمة الاضرار بالغير أو بالنفس فى الجملة مما لا كلام فيه، فهذا المعنى مما لا يمكن الالتزام به فى أدلة نفي الحرج و الضرر.

فيدور الأمر بين أن يكون المراد من النفي هو النهى عن الاضرار و الضرر بالغير أو النفس، كما هو الحال فى مثل قوله تعالى: فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فَإِنَّ الْمَرَادَ مِنْهُ هُوَ نَهْيُ الْمُحْرَمِ عَنْ هَذِهِ الْأُمُورِ.

أو أن يكون المراد من النفي هو النفي التشريعى، بمعنى نفي الحكم الضررى أو الحرجى فى الشريعة، كما ذهب اليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه، و هو الظاهر من أدلة نفي الحرج و الضرر بقريئة ما

فى بعض الروايات من أنه لا ضرر فى الاسلام أو فى الدين؛ فانه ظاهر فى نفى تشريع الحكم الضررى فى دين الاسلام، وكذا قوله تعالى: ما جعل عليكم فى الدين من حرجٍ ظاهر فى نفى تشريع الحكم الحرجى. (1)

لانا نقول: أن دليل لا ضرر أو لا حرج بقريئة كونهما فى مقام الامتتان و افادة سهولة الاسلام و الدين لا ينفيان الحرمة، بل المنفى فيهما هو التجويز، ومعناه أن الضرر أو الحرج لا يجوز الشارح لا بالنسبة الى الغير و لا بالنسبة الى النفس، و بهذا الاعتبار يفيد نفى نفس الضرر أو الحرج نفى تشريعهما و تجويزهما، و نفى تشريع الضرر أو الحرج من أى جهة كانت يستلزم نفى الموضوع الضررى أو الحكم الشرعى بل الاحتياط العقلى أيضا؛ لأنّ الحكم العقلى فى أطراف العلم الاجمالى اقتضائى، و الحكم الاقتضائى يصلح لان يرفعه الشارح، و عليه فلا يجوز الشارح الموافقة القطعية الموجبة للضرر أو الحرج.

ثم قوله (فى الاسلام) أو (فى الدين) فى بعض الأخبار أو فى الآية الكريمة لا يوجب تخصيص النفى بالأحكام الشرعية؛ لأنّ الدين أو الاسلام هو ظرف النفى لا المنفى، و المقصود أنّ فى دائرة الاسلام أو الدين لم يشرع الضرر أو الحرج من أى سبب كان.

هذا مضافا الى أنّ هذا القيد بالنسبة الى لا ضرر لم يرد فى الروايات المعتمدة، كما لا يخفى.

و ثانيا: أنه لو سلمنا أنّ مفاد لا ضرر أو لا حرج هو نفى الموضوع الضررى أو الحرجى كما ذهب اليه فى الكفاية، لا نفى نفس الضرر أو الحرج كما قويناه فلا وجه لدعوى أنّه لا يشمل الاحتياط العقلى؛ لأنه أيضا من الموضوعات، و حيث أن الحكم العقلى فى أطراف المعلوم بالاجمال حكم اقتضائى و قابل لان يرفعه الشارح و ليس علة تامة كالعلم التفصيلى، فلا مانع من أن تشمله أدلة نفى الضرر أو الحرج لنفى و جوب الموافقة القطعية الموجبة للحرج أو الضرر بلسان نفى الموضوع الضررى أو الحرجى.

و ثالثا: أنه لو سلمنا أنّ مفاد لا ضرر أو لا حرج هو نفى الحكم الشرعى الضررى أو

ص: 358

الحرَجى كما ذهب اليه الشيخ الأعظم قدس سرّه لا نفى نفس الضرر أو الحرج و لا نفى الموضوع الضررى أو الحرَجى فلا وجه لدعوى أنه لا يشمل الاحتياط العقلى أيضا؛ لأنّ مفاد أدلة لا ضرر أو لا حرج هو نفى الحكم الموجب للضرر أو الحرج، و لا اشكال فى أن وجوب الاحتياط و هو الجمع بين المحتملات و إن كان عقليا ناش من بقاء الحكم الشرعى الواقعى على حاله، فهو المنشأ للحرج أو الضرر؛ إذ الشىء يسند الى اسبق العلل، فيكون المرتفع بادلّة نفى الحرج و الضرر هو الحكم الشرعى الواقعى، فيرتفع وجوب الاحتياط بارتفاع موضوعه. (1)

و يشكل ذلك بأنّ شمول لا ضرر و لا حرج بالاحتياط التام لا يوجب اشكالا بناء على أنّ المنفى هو نفس الضرر أو الحرج أو الموضوع الضررى أو الحرَجى؛ لأنّ المنفى حينئذ هو بعض موارد الضرر و الحرج أو الموضوع الضررى و الحرَجى، هذا بخلاف ما اذا كان المنفى هو نفس الحكم الشرعى الذى يكون منشأ للاحتياط العقلى؛ فانه يوجب الاشكال و الايراد، و هو أن مقتضى أدلة نفى الحرج حينئذ هو رفع أصل التكليف الواقعى لا خصوص الاحتياط فى بعض اطراف احتماله، فاذا رفع أصل التكليف، فلا يكون وجه لرعاية التكليف فى شىء من أطراف احتماله، فمرجع نفى العسر و الحرج حينئذ الى اهمال التكاليف الواقعية و عدم وجوبها، و هو مناف للمقدمة الثالثة.

و أجاب عنه فى تسديد الأصول بأنّ الحق فى الجواب أن يقال: إنّ التكليف و الحكم الواقعى هنا ليس حكما واحدا يجب بحكم العقل الاولى الاحتياط فى أطراف احتماله، بل لا ريب أن هنا أحكاما متعددة، ثم أن من المعلوم أنّه لو كان فى البين تكاليف متعددة يوجب امتثال جميعها عسرا و حرجا، فأنّما يحكم بارتفاع عدة منها بمقدار يرتفع به العسر و الحرج.

غاية الأمر أنّه لو كان بينها ما يتعين رفعه عند دوران الامر بينه و بين غيره يحكم برفع هذا بخصوصه، و إلاّ تخيّر المكلف بين المعاملة مع كل منها شاء برفعه.

ص: 359

ففى ما نحن فيه لما كان لا يجوز العقل فى مقام الامتثال رفع اليد عن التكاليف المظنونة و الأخذ بغيرها فلا محالة يحكم برفع التكاليف الموجودة فى الموارد المشكوكة و الموهومة، و تبقى الموارد المظنونة على ما هى عليها من القوة و التنجز، فيجب الاحتياط فيها.

فإن قلت: أن الحكم بنفى التكليف عن بعض أطراف العلم مع أن موجه موجود مقارنا مع العلم بأصل التكليف يوجب عدم تنجز التكليف من رأس، كما قرر فى مبحث العلم الاجمالي و حدوث الاضطرار مثلا- الى طرف معين مقارنا لحصول العلم بالتكليف، فمآل أدلة نفي العسر و الحرج الى اهمال التكاليف و عدم التعرض لامثالها من رأس، و هو باطل.

قلت: أن الاتكال فى نفي التكليف فى موارد الشك و الوهم الى أدلة نفي العسر و الحرج لا- يتوقف على العلم بوجود تكليف فى موارد هما، فانه يصح و يكفى أن يقال إنه لو لم يكن بينها تكليف فلا ريب فى أن المكلف لا يؤخذ بشيء، و لو كان فلمكان ايجابه العسر و الحرج كان منفيًا، و أما موارد الظن بالتكليف فلا يبعد دعوى العلم الاجمالي بوجود تكاليف عديدة بينها، فيجب القيام مقام امتثالها.

فما فى كلمات بعض أهل التحقيق من انهدام اساس منجزية العلم الاجمالي بعد جريان أدلة نفي العسر و الحرج ممنوع. (1)

يرد عليه أيضا أن نفي التكليف فيما فرض وجوده فى موارد الشك و الوهم لكونه موجبا للعسر و الحرج يستلزم عود الاشكال؛ فإنّ مع نفي التكليف فى موارد الشك و الوهم ينتفى العلم، فيتتنجز التكليف من رأس؛ فإنّ التكليف على فرض وجوده فى موارد الشك و الوهم ينتفى مع كون موارد الشك و الوهم طرفا للعلم الاجمالي.

نعم لو فرض مع قطع النظر عن موارد الشك و الوهم حصول العلم الاجمالي بالتكليف فى موارد الظن، فلا وجه لعدم تنجز التكليف فى هذه الدائرة.

و لكنه لا يحتاج حينئذ فى نفي التكليف فى موارد الشك و الوهم الى ادلة نفي الحرج؛ فإنّ

ص: 360

الشك فيهما شك في الزائد على المقدار العلم الاجمالي، و هو محل البراءة من دون كلام.

فالأولى في نفى وجوب الاحتياط العسرى هو الاتكال الى الوجهين الأولين؛ فان رفع الحكم العقلى بوجوب الموافقة القطعية لا يوجب رفع التكليف الواقعى وإن صح الحكم بنفى التكليف فى موارد الشك و الوهم مع بقاء وجوب الاحتياط فى موارد الظن؛ لبقاء وجود العلم الاجمالي بين خصوص موارد الظن، فلا تغفل.

أ-و أمّا عدم جواز الرجوع الى فتوى الغير فهو واضح ضرورة أنه لا يجوز ذلك إلا للجاهل لا للفاضل الذى اعتقد خطأ المجتهد الذى يدعى انفتاح باب العلم أو العلمى، بل رجوعه اليه من قبيل رجوع العالم الى الجاهل.

ب-و هكذا لا مجال للرجوع الى القرعة فى الشبهات الحكمية؛ لاختصاصها بالشبهات الموضوعية فى الجملة، كما لا يخفى.

ج-و أمّا عدم جواز الرجوع الى الاصول العملية، فان كان الأصل مثبتا للتكليف و لم يكن من الاصول المحرزة كاصالة الاشتغال فلا مانع من الرجوع إليها؛ لعدم منافاتها مع العلم الاجمالي، بل هى مساعدة معه.

د-و إن كان الاصل مثبتا للتكليف و كان من الاصول المحرزة كاستصحاب المثبت للتكليف فهو على قسمين:

أحدهما: ما إذا لم يعلم اجمالا- بانتقاض الحالة السابقة فيه، كما اذا كان الكأسان نجسين و لم يعلم تطهير أحدهما فلا مانع من جريان استصحاب النجاسة و جواز الرجوع اليه، كما لا يخفى.

و ثانيهما: هو ما اذا علم اجمالا- بالانتقاض، كما اذا كان الكأسان نجسين و علم بتطهير أحدهما، و حينئذ فان قلنا بأن المانع من جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الاجمالي هو لزوم المخالفة العملية فلا- مانع من جريان الاستصحاب فى المقام؛ لعدم لزوم المخالفة العملية مع فرض كون الاستصحاب مثبتا للتكليف.

وإن قلنا بأنّ المانع هو نفس العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة و لو لم يلزم المخالفة العملية، فلا يجرى الاستصحاب المثبت للتكليف في المقام؛ للعلم بانتقاض الحالة السابقة في الجملة، كما هو المفروض.

والمقرر في محله أن الجملة الثانية في حديث لا تنقض و هو قوله (و لكن تنقضه بيقين آخر) تأكيد للجملة الاولى؛ لظهور الجملة الثانية في كون اليقين الآخر يقوم مقام الشك، و من المعلوم أنّ الذي يقوم مقام الشك هو اليقين التفصيلي، لا اليقين الاجمالي؛ لانه مشوب بالشك، و عليه فمقتضى دليل الاستصحاب هو عدم جواز نقض اليقين بالشك مطلقا سواء كان مقرونا بالعلم الاجمالي أولا، و مع الاطلاق المذكور يجرى الاستصحاب مع العلم الاجمالي بالانتقاض أيضا، و لا يلزم من ذلك التناقض في مدلول دليل الاستصحاب؛ إذ العلم الاجمالي على الفرض المذكور ليس بناقض، و أنّما الناقض هو اليقين التفصيلي، و المفروض أنّه مفقود في المقام.

هذا، مضافا الى ما أفاده في الكفاية من أنه لا مانع من جريان الاستصحاب حتى على القول بأنّ العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة بنفسه مانع عن جريان الاستصحاب و لو لم يلزم منه مخالفة عملية، بدعوى تناقض حرمة النقض في كل واحد من الاطراف بمقتضى قوله (لا تنقض) مع وجوب النقض في البعض كما هو قضية (و لكن تنقضه بيقين آخر)، و ذلك لأنّ الاستنباط تدريجي، و المجتهد لا يكون ملتفتا الى جميع الاطراف دفعة ليحصل له الشك الفعلي بالنسبة الى جميع الاطراف، و يكون جريان الاستصحاب في جميع الاطراف في عرض واحد موجبا للعلم الاجمالي بالانتقاض، و مع العلم الاجمالي بالانتقاض يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له.

و بالجملة فمع فرض صحة هذا القول ليس له صغرى في المقام مع عدم الالتفات الى جميع الاطراف. (1)

ص: 362

ولكن يشكل ذلك بما فى مصباح الاصول من أن الاستنباط وإن كان تدريجيا و المجتهد لا يكون ملتفتا الى جميع الشبهات التى هى مورد الاستصحاب دفعة، إلا أنه بعد الفراغ عن استنباط الجميع و جمعها فى الرسالة مثلا يعلم اجمالا بانتقاض الحالة السابقة فى بعض الموارد التى جرى فيها الاستصحاب، فليس له الافتاء بها. (1)

فالعمدة هو ما عرفت من أن العلم الاجمالي بالانتقاض لا يمنع عن جريان الاستصحاب؛ لأنّ الناقض المذكور فى دليل الاستصحاب هو العلم التفصيلي لا العلم الاجمالي، و عليه فلا مانع من الرجوع الى الأصول العملية المثبتة، فالقول بعدم جواز الرجوع الى الاصول العملية و لو كانت مثبتة غير سديد. اللهم إلا أن يقال: أن منظور الانسدادى من عدم الرجوع الى الاصول هى الاصول العملية النافية.

هـ- وإن كان الأصول العملية نافية فالرجوع إليها ممنوع فيما اذا كان فى الرجوع إليها محذور الخروج عن الدين أو الاهمال بالنسبة الى التكاليف الواقعية المعلومة، كما هو الظاهر لكثرة الاصول النافية، نعم لو لم يكن فى الرجوع إليها محذور الخروج عن الدين و كان العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية منحلا مع العلم بموارد التفصيل بضميمة موارد جريان الاصول المثبتة للتكليف، فلا مانع من الرجوع الى الاصول النافية، و لكن ذلك مجرد فرض؛ لأنّ موارد العلم الاجمالي أكثر من موارد المعلوم بالتفصيل و لو بضميمة موارد الاصول المثبتة، و معه فلا يجوز الرجوع الى الاصول النافية، للزوم المخالفة العملية مع العلم الاجمالي بالتكليف.

هذا، مضافا الى لزوم المناقضة من شمول (لا تنقض) عند من يجعل المانع هو المناقضة فى المدلول.

و دعوى: عدم كون الشك فعليا إلا فى بعض أطرافه و كان بعض اطرافه الآخر غير ملتفت اليه فعلا اصلا كما هو حال المجتهد فى مقام استنباط الأحكام، فلا يكاد يلزم المناقضة

ص: 363

من جريان حديث (لا تنقض) في أطراف المعلوم بالاجمال؛ فإن قضية (لا تنقض) ليس إلا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك، و ليس فيه علم بالانتقاض كى يلزم التناقض فى مدلول دليله من شموله له. (1)

مندفعة: بما مر أنفا من أن الاستتباط وإن كان تدريجيا إلا أن المفتى بعد الفراغ عن استتباط جميع ما فى رسالته يعلم اجمالا بانتقاض الحالة السابقة فى بعض موارد جريان الاستصحاب. و مقتضاه هو الكشف عن عدم شمول دليل الاستصحاب لتلك الموارد.

و كيف ما كان فلا يجوز الرجوع الى الاصول النافية مع لزوم المخالفة العملية من جريانها، مضافا الى لزوم المناقضة فى مدلول دليل الاستصحاب بناء على أن الناقض أعم من العلم الاجمالى.

ربما يقال: أن عدم جواز الرجوع الى الاصول النافية صحيحة فيما اذا دار الامر بين المظنونات و المشكوكات و الموهومات، بخلاف ما اذا قلنا بأن دائرة الاحتياط بين المظنونات؛ فانه يجوز الرجوع فى غيرها الى الاصول النافية.

و توضيح ذلك: أن بعد ما كانت موضوعات التكاليف فى موارد الظن و الشك و الوهم بها مختلفة، ففى موارد الظن الشاملة للشهوات و الاجماع المنقولة و أخبار الثقات و نحوها يحصل علم اجمالى بانطباق كثير من هذه الظنون على الواقع و وجود تكاليف الزامية فيها، و العقل يحكم بالاحتياط فيها.

و هذا بخلاف موارد الشك و الوهم فى التكليف فلا علم اجمالا و لو بتكليف واحد فيها، فالعلم الاجمالى الكبير منحل بالعلم الاجمالى فى خصوص دائرة المظنونات و الشك البدوى فى غيرهما، و حينئذ العقل يحكم بالاحتياط فى المظنونات و البراءة فى غيرها، و لا يلزم حينئذ عسر و لا حرج.

و لازمه و إن كان الاحتياط فى ظن التكليف لكنه لا من ناحية تمامية دليل الانسداد، بل

ص: 364



ببركة انحلال العلم الاجمالي الكبير و حكم العقل بالاحتياط فى المظنونات (1)، ويجوز حينئذ الرجوع الى الاصول النافية فى غير دائرة المظنونات؛ لانّ الشك فيها شك بدوى، ولا يلزم من جريان الاصول النافية فيها خروج عن الدين أو مخالفة عملية؛ لعدم العلم بالتكليف فى دائرة المشكوكات و الموهومات بعد انحلال المعلومات بالاجمال فى دائرة المظنونات.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّه لا دليل على انحلال العلم الاجمالي بالتكاليف فى الدائرة الكبيرة بمجرد احتمال انطباقه مع العلم الاجمالي فى دائرة المظنونات التى لا- دليل على اعتبارها؛ لمعارضة هذا الاحتمال باحتمال الانطباق و لو بالنسبة الى بعضها فى طرف المشكوكات و الموهومات، فدعوى انطباق المعلوم بالاجمال على خصوص العلم الاجمالي فى طرف المظنونات بحيث لا يحتمل انطباقه و لو بعضها على طرف الآخر من المشكوكات و الموهومات كما ترى؛ إذ لا ترجيح بينهما بعد عدم اعتبارهما، فتأمل.

و أمّا المقدمة الخامسة فلا كلام بالنسبة اليها؛ لانّ كل مورد يدور الامر فيه بين ترجيح المرجوح على الراجح أو العكس يحكم العقلاء بلزوم ترجيح الراجح على المرجوح و قبح العكس، و هذه كبرى ثابتة عند العقل و العقلاء.

و حينئذ مع فرض تمامية مقدمات الانسداد و دوران الامر فى المقام بين ترجيح الامتثال الظنى و بين ترجيح الامتثال الشكى أو الوهمى فلا اشكال فى تقديم ترجيح الامتثال الظنى على الامتثال الشكى أو الوهمى للقاعدة المذكورة؛ إذ المفروض أنه لا طريقة للشارع فى الامتثال غير طريقة العقلاء، و عليه فاللازم بعد الاخذ بالعلم التفصيلى و الاصول المثبتة هو الرجوع الى التكاليف المظنونة دون المشكوكة أو الموهومة، هذا اذا لزم من الاحتياط فى جميع الاطراف عسر و حرج كما هو المفروض. و إلا فاللازم هو الاحتياط التام فى جميع الاطراف لبقاء العلم الاجمالي بالتكليف.

و لكن الكلام فى تمامية المقدمات المذكورة بالنسبة الى المقام.

ص: 365

وقد عرفت في المقدمة الثانية أن العلم الاجمالي في الدائرة الكبيرة ينحل بالعلم الاجمالي في الدائرة الصغيرة، وهي دائرة الاخبار؛ إذ مع حجية الأخبار و العلم بوجود تكاليف فعلية بها بمقدار المعلوم بالاجمال لا يبقى علم بالتكليف في غيرها، فيجوز الرجوع فيه الى الاصول العملية النافية، فلا يدور الامر بين الامتثال الظني و الامتثال الشكى أو الوهمى حتى يلزم ترجيح الظنى على غيره، بل اللازم هو الاخذ بمفاد الاخبار بعد ثبوت حجيتها، فمع عدم الدوران بين الراجح و المرجوح فلا مجال لتطبيق كبرى قبح ترجيح المرجوح على المقام، كما لا يخفى. هذا مضافا الى أن قبح ترجيح المرجوح على الراجح فيما اذا لم يكن المرجوح من ناحية اخرى ففى مثل المقام و أن كان الظن بالنسبة الى الاحتمال و الوهم راجحا و لكن ربما يكون المحتمل اقوى و اهم من الظنون بحسب الملاك بحيث يجب مراعاته فمجرد الدوران بين الظن و الشك لا- يوجب ترجيح الظن على الشك بل يتوقف التقديم على اثبات ان المحتمل ليس باقوى و اهم من الظنون بحسب الملاك و إلا- فالمقدم هو المحتمل فلا- ينتج المقدمات ترجيح الظن فى مطلق موارد دوران الامر بين الظن و الشك، او الوهم. فالاولى هو اضافة مقدمة اخرى على المقدمات و هى أن المحتمل و المشكوك ليس بحسب الملاك اقوى و اهم من الظن فلا تغفل.

و بالجملة فمع ثبوت حجية الأخبار الآحاد و انحلال العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية فيها لوفائها بها لا مجال لدليل الانسداد فى المقام، كما لا يخفى.

نعم ربما تتم مقدمات دليل الانسداد فى غير المقام من موارد الامتثال. كما اذا ترددت القبلة بين الجهات الاربعة و ظن بها فى بعضها المعين و لم تقم بينة على طرف منها و لم يجر اصل محرز فى طرف منهما و لم يمكن الاحتياط لضيق الوقت، فمع تنجز التكليف و عدم الانحلال و عدم امكان الاحتياط يتعين الاخذ بالظن؛ لقبح ترجيح المرجوح على الراجح فى مقام الامتثال.

و هكذا يمكن التمسك بدليل الانسداد فى الظنون الرجالية أو اللغوية و غيرها إذا تمت المقدمات فيها، فتدبر جيدا.

فتحصل: أن الظن المطلق لا دليل على حجيته بعد كون المفروض هو انحلال العلم الاجمالي بالتكاليف الشرعية في دائرة الظنون الخاصة  
المعتبرة من الأخبار الآحاد؛ لعدم تمامية مقدمات الانسداد بالنسبة الى الظن المطلق، فلا تغفل.

ص: 367

و لا يخفى أن الظنّ المطلق يكون فى مقابل الظنّ الخاص كالظنّ الحاصل من الخبر أو ظهورات الألفاظ و الأدلّة التى مضت لحجّية الخبر من الآيات و الروايات و غيرهما دلّت على حجّية الظنّ الخبرى بخلاف أدلّة المقام فإنّها تدلّ على اعتبار الظنّ المطلق و لا نظر لها إلى خصوص الظنّ الخبرى.

ثمّ إنّ الأدلّة التى اقيمت على حجّية الظنّ المطلق على قسمين:

الأول: ما لا يختصّ بزمان الانسداد بل يشمل زمان الانفتاح و زمان إمكان تحصيل العلم أو العلمى بالأحكام الواقعية.

و الثانى: ما يختصّ بزمان انسداد باب العلم أو العلمى و هو الذى يعبر عنه بالظنّ الانسدادي و لذا يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول:

فى الوجوه التى ذكرها لحجّية الظنّ المطلق من دون اختصاص لها بزمان الانسداد و هى متعدّدة:

الوجه الأول:

أنّ فى مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبى أو التّحريمى مظنّة للضرر و حيث إنّ دفع الضرر لازم فالواجب حينئذ هو لزوم التبعيّة عما ظنّه من الحكم الإلزامى و هذا هو معنى الحجّية سواء كان زمان الانسداد أو زمان الانفتاح أورد عليه بأنّ الصغرى ممنوعة سواء كان المراد من الضّرر المظنون هو العقوبة أو المفسدة أمّا إذا كان المراد من الضرر المظنون هو العقوبة فلأنّ استحقاق العقوبة على الفعل أو الترك ليس ملازما للوجوب و التّحريم بوجودهما الواقعى بل من آثار تنجيز التّكليف و لا ينجز التّكليف إلاّ بالوصول و الظنّ غير المعتبر لا يكون وصولا- كيف و قد يتحقّق التّحريم الواقعى و مع ذلك نقطع بعدم العقاب كالحرام و الواجب المجهولين جهلا بسيطا أو مركّبا بل استحقاق الثواب و العقاب إنّما هو على

تحقق الإطاعة والمعصية اللتين لا يتحققان إلا بعد العلم بالوجوب والحرمة أو الظنّ المعتمد بهما والظنّ غير المعتمد ليس وصولاً لهما و مع عدم الوصول يقبح العقاب عليه لأنّه عقاب بلا بيان نعم لو لم نقل باستقلال العقل يقبح العقاب بلا بيان كان احتمال العقوبة في فرض الظنّ الغير المعتمد بالحكم موجوداً ولكنّه كما ترى.

### كلام حول حقّ الطّاعة

ربما يقال إنّ حقّ الطّاعة لله تعالى ثابت على عبده وعلى هذا يحكم العقل بوجوب إطاعته ولو في موارد احتمال التّكليف وهذا الإدراك العقلي لا يختصّ بالتكاليف المعلومة بل هو موجود في المحتملات والمظنونيات ما لم يرخص الشّارع في ترك التّحفظ والاحتياط وعليه فالبراءة العقليّة لا أصل لها لأنّه إذا كان حقّ الطّاعة يشمل التكاليف المشكوكة فهو بيان رفع البيان فلا يكون عقاب الله للمكلّف إذا خالفها قبيحاً لأنّ المكلّف يفرض في حقّ مولاه بالمخالفة فيستحقّ العقوبة ومع عدم جريان قاعدة قبح العقاب فاحتمال العقوبة موجود ومع وجود احتمال العقوبة في المظنونيات والمشكوكات يجب رفعه لقاعدة وجوب دفع الضّرر المحتمل أو المظنون ويتمّ البرهان.

ويمكن الجواب بأنّ كبرى لزوم إطاعة الله كسائر الكبريات العقليّة والنقلية تتوقّف على إحراز الموضوع وبدونه لا تنتج الحكم بلزوم الإتيان بشيء أو الترك فالمحتملات لا يحرز كونها إطاعة للمولى ومع عدم الإحراز فلا يترتب عليها وجوب الإطاعة واحتمال العقوبة فيها ينتفى بقاعدة قبح العقاب بلا بيان بعد اختصاص حقّ الطّاعة بالتكاليف المعلومة بالعلم الوجداني أو العلمي عند العقلاء.

والشّارع لم يتخذ في باب الامتثال طريقة غير طريقة العقلاء ولو لا ذلك لبيّنها ولو بيّنها لشاعت ولبانت في مثل هذه المسألة التي تكون مورد الابتلاء.

لا يقال إنّ مورد جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان عند العقلاء مختصّ بموارد إمكان

البيان و مع ذلك لم يتبين و أمّا إذا لم يمكن البيان كما إذا منع شخص أن يتكلم المولى و نعلم بأنّ المولى أراد بيان وجوب شيء أو حرمة ففي مثله لا تجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و جميع الموارد المحتملة للتكاليف تكون من هذا القبيل فإنّ المولى الشرعى مع حدوث الموانع من الظلمة و الكذبة لا يتمكن من البيان فلا يجوز الأخذ بقاعدة قبح العقاب بلا بيان في تلك الموارد لنفي العقوبة المحتملة عند العقلاء و معه فاحتمال العقوبة موجود و يتمّ البرهان بضميمة كبرى و وجوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل لأنّنا نقول موارد قاعدة قبح العقاب بلا بيان ثلاثة أحدها: الموارد التي أمكن للمولى البيان و لم يبين و لا إشكال في جريان القاعدة فيها من دون فرق بين المولى الحقيقي و سائر الموالى.

و ثانيها: الموارد التي لا- إشكال في عدم جريانها فيها و هي التي فرض العلم بوجود الإرادات الحتمية للمولى مع عدم تمكنه من البيان لوجود المانع و نحوه فإنّ العلم بالإرادة في حكم البيان و لا مورد للقاعدة مع البيان كما لا يخفى.

و ثالثها: الموارد التي يشكّ فيها أنّها من قبيل الأولى أو الثانية ففي هذه الموارد تجرى القاعدة عند العقلاء إلاّ في بعض مهامّ الامور إذ لا بيان و مع عدم البيان تجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و دعوى العلم بالإرادة الحتمية مع عدم التمكن من البيان بعد العلم بحصول الموانع من الظلمة و الكذبة مندفة بأنّ المفروض هو الشكّ في الإرادة و الواقع بحسّ الموارد و مع الشكّ لا بيان كما لا يخفى.

و دعوى أنّه لا إشكال في أنّ العقلاء بما هم كذلك لا يتوقّفون في محتمل المطلوبة و لا يقتحمون في محتمل المبعوضيّة في مقاصدهم و أغراضهم في شيء من الموارد و إذا كانوا كذلك في الامور الراجعة إليهم فبطريق أولى في الامور الراجعة إلى مواليتهم لأنّهم يرون العبد فانيا في مقاصد الموالى و بمنزلة أعضائه و جوارحه بحيث يجب أن يكون مطلوبه مطلوب المولى و غرضه غرضه فإذا كان العبد في اموره بحيث ينبعث أو يرتدع باحتمال النفع و الضرر

فيجب عليه بطريق أولى أن يرتدع بمجرد احتمال كون هذا مطلوباً للمولى أو كون ذاك مبعوضاً له وإذا كان هذا حكم العقلاء بما هم عقلاء فكيف يحكم العقل بقبح العقاب.

مندفعة بأنه لو سلمنا وجود البناء في الموارد المذكورة فلا يمكن الاستدلال به في مثل المقام بالأولوية لأنّ بناء الشّارع على الأخذ بالسهولة وهذا الفرق يمنع عن التعدّي عن موارد البناء المذكور إلى المقام بالأولوية.

هذا مضافاً إلى أنّ وجود البناء في الموارد التي شكّ في أصل الإرادة والتكليف فيها غير ثابت سواء تمكّن عن البيان أو لم يتمكّن فلا تغفل.  
الوجه الثاني:

أنّه لو لم يأخذ بالظنّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح وعليه فيجب الأخذ بالظنّ المطلق وهذا هو معنى حجّية الظنّ.

واجب عنه بالمنع عن الكبرى بدعوى أنّه ليس ترجيح المرجوح في جميع الموارد قبيحاً لأنّ المرجوح قد يوافق الاحتياط فالأخذ به في هذا الصورة ليس قبيحاً وفيه أنّ المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحاً للمرجوح بل هو جمع في العمل بين الراجح والمرجوح مثلاً- إذا ظنّ عدم وجوب شيء و كان وجوبه مرجوحاً فحينئذ الإتيان به من باب الاحتياط ليس طرحاً للراجح في العمل لأنّ الإتيان لا ينافي عدم الوجوب.

فالأولى هو أن يجاب عنه بمنع الصغرى فنقول إنّ الاستدلال بذلك إن كان في صورة الانفتاح كما هو محلّ الكلام في هذا المقام فلا دوران حينئذ لأنّ بعد قيام العلم أو العلمى بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة فينحلّ العلم الإجمالي بالأحكام في موارد العلم والعلمى ولا علم بوجودها بين مورد الظنّ وبين طرفه من الشكّ والوهم حتّى يقال لزم الأخذ بالظنّ لئلاّ يلزم ترجيح المرجوح على الراجح وحينئذ فمع عدم العلم بوجود الأحكام الشرعيّة بنى الظنّ وطرفه من الشكّ والوهم يرجع إلى البراءة العقلية أو الشرعية في جميع الأطراف ولا يلزم من ترجيح المرجوح على الراجح لأنّ نسبة البراءة إلى جميع الأطراف متساوية.

وإن كان الاستدلال بذلك في صورة الانسداد ولزوم الأخذ بالظنّ أو طرفه من الشكّ والوهم دار الأمر بين ترجيح الظنّ و ترجيح طرفه و لكنّه يتوقّف على تامة مقدّمات الانسداد وإلا فلا تصل النوبة إلى الدوران بين ترجيح الراجح و ترجيح المرجوح لأنّ اللازم عليه في هذه الصورة هو أن يعمل بموارد الانحلال أو يعمل بالاحتياط في جميع الأطراف لقاعدة الاشتغال فتحصل أنّه لا دليل على حجّية الظنّ المطلق في حال الانفتاح.

المقام الثّاني:

في دليل الانسداد و هذا الدليل الذي استدلّ به على حجّية الظنّ المطلق في زمان الانسداد مركّب من عدّة مقدّمات يستقلّ العقل مع ثبوتها بكفاية الإطاعة الظنّية أو يستكشف بها مشروعية التبعيّة عن الظنّ في مقام الامتثال و هذه المقدّمات خمسة:

المقدّمة الاولى:

أنّه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة في الشريعة الإسلامية و أطراف هذا العلم الإجمالى لا يختصّ بموارد الأخبار.

المقدّمة الثانية:

أنّه ينسد باب العلم أو العلمى بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال.

المقدّمة الثالثة:

أنّه لا يجوز إجمال التكاليف و ترك التعرّض لامثالها لتنجّزها بسبب العلم الإجمالى.

المقدّمة الرابعة:

أنّه لا مجال للرجوع إلى الوظائف المقرّرة للجاهل بالأحكام من الاحتياط التأم للزوم الاختلال أو العسر و الحرج و من الرجوع إلى فتوى الغير الذي يعتقد الانفتاح لمنافاته مع العلم بالانسداد و من الرجوع إلى القرعة لعدم جواز الأخذ بها في الشّبهات الحكمية و من الرجوع إلى الاصول العمليّة للزوم المخالفة العملية من جريانها إن كانت نافية و لغير ذلك.

المقدّمة الخامسة:

أنّ ترجيح المرجوح على الراجح قبيح.

ص: 372



فإذا تمّت المقدمات المذكورة و دار الأمر بين الامتثال الظنّي و الشكّي أو الوهمي لا يجوز التنازل إلى الشكّي أو الوهمي في مقام الامتثال لأنه ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح. هذا تمام الكلام في تقريب الاستدلال على حجّية الظنّ المطلق.

ملاحظات حول دليل الانسداد

أمّا المقدّمة الأولى فهي وإن كانت بديهية إلا أنّ العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة ينحلّ بالعلم الإجمالي في الدائرة الصّغيرة و هي الأخبار و معه لا موجب للاحتياط إلاّ في خصوص دائرة الأخبار و عليه فمع تماميّة سائر المقدمات لم يثبت إلاّ وجوب العمل بالظنون الحاصلة من الأخبار لا الظنّ المطلق.

و أمّا المقدّمة الثانية ففيها منع عدم وفاء الدليل العلمي بمعظم الأحكام و إن انسدد باب العلم و ذلك لما يحكم به الوجدان من عدم بقاء العلم الإجمالي بالأحكام بعد الأخذ بأخبار الثقات و غيرها من يقينيات و المعلومات التفصيلية و قد مرّ أنّ الأخبار الواردة عن الثقات حجّة و إن لم تعد الوثوق النوعي و هكذا عرفت حجّية الخبر الموثوق الصّدر و إن لم يكن روايتها من الثقات و من المعلوم أنّ أخبار الثقات و الأخبار الموثوق بها مع ضميمّة اليقينيّات و المعلومات التفصيلية وافية بمعظم الفقه و معها ينحلّ العلم الإجمالي و لا مجال لمقدمات الانسداد.

نعم لو قلنا بحجّية خصوص أخبار العدول أو خصوص ما يفيد الوثوق الفعلي أو الوثوق التوعّي لما حصل الانحلال و حينئذ يكون لمقدمات الانسداد مجال.

و بالجملة يختلّ دليل الانسداد بمنع هذه المقدّمة و لا ثمرة للبحث عن سائر المقدمات إلاّ في المشابهات للمقام مع ثبوت المقدّمة الثانية فيها كدعوى الانسداد في ترجمة الرجال بعد وجود العلم الإجمالي بوجوب الأخذ برواياتهم و انسداد باب العلم و العلمي في ذلك الباب فيمكن الاعتماد على الظنّ الحاصل من التراجم بأحوال الرجال.

وأما المقدمة الثالثة فلا إشكال في تماميتها لتنجز التكاليف بسبب العلم الإجمالي ولا يجوز في مقام الامتثال الاقتصار على المعلوم بالتفصيل وإلا لزم الخروج عن الدين.

وأما المقدمة الرابعة فهي تامة بالنسبة إلى الاحتياط المخلّ بالنظام لعدم رضا الشارع بذلك وأما بالنسبة إلى لزوم العسر والحرّج من الاحتياط فقد يمنع عدم وجوبه بدعوى عدم حكومة قاعدة نفي العسر والحرّج على قاعدة الاحتياط إذا كان الاحتياط بحكم العقل لعدم العسر في متعلّق الحكم الشرعي ولا في نفس الحكم وإنما العسر من ناحية الجمع بين محتملات التّكليف وهو لا يجب إلاّ بحكم العقل والحكم العقلي ليس بمنفى بقاعدة نفي العسر والحرّج.

ويمكن أن يقال إنّ المنفى نفس الحرّج أو الضّرر من أى سبب حصل سواء كان منشأهما هو الحكم الشرعي أو موضوعه أو الحكم العقلي الاقتضائي كوجوب الاحتياط وهذا هو الظاهر من تعلق النفي بنفس الحرّج أو الضرر إذ جعل المنفى وهو الضّرر أو الحرّج عنوانا مشيرا إلى الضّارّ أو الموجب للحرّج أو الحكم الشرعي خلاف الظاهر لأنّ لفظ الضّرر أو الحرّج اسم مصدر وليس عنوانا لغيره كالضّارّ أو الحكم الشرعي العسري أو الضّرري حتّى يكون النفي راجعا إلى الفعل الضّرري أو الحرّجي أو الحكم الشرعي وعليه فتّمّت هذه المقدمة.

لا يقال لو كان المراد من نفي الضّرر أو الحرّج هو نفي نفس الضرر أو الحرّج تشريعا لكان مفاد لا ضرر ولا حرّج هو نفي حرمة الضرر أو الحرّج وهذا ممّا لم يلتزم به أحد.

وعليه فيدور الأمر بين أن يكون المراد من النفي هو النهي عن الإضرار والضرر بالغير أو النفس كما هو الحال في مثل قوله تعالى: فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فَإِنَّ الْمَرَادَ مِنْهُ نَهْيَ الْمُحْرَمِ عَنْ هَذِهِ الْأُمُورِ حَالَ الْإِحْرَامِ.

أو أن يكون المراد من النفي هو النفي التشريعي بمعنى نفي الحكم الضّرري أو الحرّجي في الشريعة وهو الظاهر من أدلّة نفي الحرّج و الضرر بقريّة ما في بعض الروايات من أنّه لا ضرر في الإسلام أو في الدين.

لأننا نقول إن دليل لا ضرر و لا حرج بقرينة كونهما فى مقام الامتتان و إفادة سهولة الإسلام و الدين لا ينفيان الحرمة بل النفى فيهما هو التجويز و معناه أن الضرر أو الحرج لا يجوز الشارح لا بالنسبة إلى الغير و لا بالنسبة إلى النفس و بهذا الاعتبار يفيد نفي نفس الضرر أو الحرج و عليه تشريع تجويزهما من أى جهة كانت يستلزم نفي الموضوع الضررى أو الحكم الشرعى بل الاحتياط العقلى أيضا لأن الحكم العقلى فى أطراف العلم الاجمالى اقتضائى و الحكم الاقتضائى قابل لأن يرفعه الشارح و لا فرق فى شموله للحكم العقلى بين المبانى المذكورة من كون مفاد لا ضرر أو لا حرج نفي نفس الضرر أو الحرج أو نفي الموضوع الضررى أو الحرجى أو نفس الحكم الشرعى ثم قوله فى الإسلام أو فى الدين لا يوجب تخصيص النفي بالأحكام الشرعية لأن الدين أو الإسلام ظرف النفي لا المنفى هذا مضافا إلى أن القيد المذكورين لم يردا فى الروايات المعتمدة.

و أما عدم جواز الرجوع إلى فتوى الغير فهو واضح ضرورة أنه لا يجوز ذلك إلا للجاهل لا للفاضل الذى اعتقد خطأ المجتهد الذى يدعى انفتاح باب العلم أو العلمى بل رجوعه إليه من قبيل رجوع العالم إلى الجاهل.

و أما الرجوع إلى القرعة فى الشبهات الحكمية فلاختصاصها بالشبهات الموضوعية فى الجملة كما لا يخفى.

و أما عدم جواز الرجوع إلى الاصول العملية فإن كان الأصل مثبتا للتكليف و لم يكن من الاصول المحرزة كأصالة الاشتغال فلا مانع من الرجوع إليها لعدم منافاتها مع العلم الإجمالى بل هى مساعدة معه.

و إن كان الأصل مثبتا و كان من الاصول المحرزة كاستصحاب المثبت للتكليف فهو على قسمين أحدهما ما إذا لم يعلم بانتقاض الحالة السابقة كما إذا كان الكأسان نجسين و لم يعلم تطهير أحدهما فلا مانع من جريان استصحاب النجاسة و جواز الرجوع إليه و ثانيهما ما إذا علم إجمالا بانتقاض كما إذا كان الكأسان نجسين و علم بتطهير أحدهما و حينئذ فإن قلنا

بأنّ المانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالى هو لزوم المخالفة العمليّة فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام لعدم لزوم المخالفة العمليّة مع فرض كون الاستصحاب مثبتا للتكليف وإن قلنا بأنّ المانع هو نفس العلم الإجمالى بانتقاض الحالة السابقة ولو لم يلزم المخالفة العمليّة فلا يجرى الاستصحاب للتكليف في المقام للعلم بانتقاض الحالة السابقة في الجملة وإن كان الاصول العمليّة نافية فالرجوع إليها ممنوع فيما إذا كان في الرجوع إليها محذور الخروج عن الدين أو الإهمال بالنسبة إلى التكليف الواقعيّة المعلومة كما هو الظاهر لكثرة الاصول النافية.

وأما المقدّمة الخامسة فلا كلام بالنسبة إليها لأنّ كلّ مورد يدور الأمر فيه بين ترجيح المرجوح على الراجح أو العكس يحكم العقلاء بلزوم ترجيح الراجح على المرجوح وقبح العكس وهذه كبرى ثابتة عند العقل والعقلاء.

و حينئذ مع فرض تماميّة المقدّمات المذكورة ودوران الأمر بين ترجيح الامتثال الظنى وبين ترجيح الامتثال الشكى أو الوهمى فلا إشكال في تقديم ترجيح الامتثال الظنى للقاعدة المذكورة والمفروض أنّه لا طريقة للشارع غير طريقة العقلاء وعليه فاللازم بعد الأخذ بالعلم التفصيلى والاصول المثبتة هو الرجوع إلى التكليف المظنوننة دون المشكوكة أو الموهومة هذا إذا لزم من الاحتياط في جميع الأطراف عسر و حرج كما هو المفروض وإلا فاللازم هو الاحتياط التام في جميع الأطراف لبقاء العلم الإجمالى بالتكليف.

ولكن الكلام في تماميّة المقدّمات وقد عرفت في المقدّمة الثائيّة أنّ العلم الإجمالى في الدائرة الكبيرة ينحلّ بالعلم الإجمالى في الدائرة الصّغيرة وهى دائرة الأخبار إذ مع حجّية الأخبار والعلم بوجود تكاليف فعليّة فيها بمقدار المعلوم بالإجمال لا يبقى علم بالتكليف في غيرها فيجوز الرجوع فيه إلى الاصول العمليّة النافية فلا يدور الأمر بين الامتثال الظنى والامتثال الشكى أو الوهمى حتّى يجب ترجيح الظنى على غيره.

بل اللازم حينئذ هو الأخذ بمفاد الأخبار بعد ثبوت حجّيتها ولا ينتج المقدّمات ترجيح

الظنّ في مطلق موارد دوران الأمر بين الظنّ والشكّ أو الوهم وبالجملة فمع ثبوت حجّية الأخبار الآحاد وانهلال العلم الإجمالى بالتكاليف الواقعية فيها لوفائها بها لا مجال لدليل الانسداد فى المقام.

نعم ربّما تتمّ مقدّمات دليل الانسداد فى غير المقام من موارد الامتثال كما إذا تردّدت القبلة بين الجهات الأربعة وظنّ بها فى بعضها المعينّ ولم تقم بيّنة على طرف منها ولم يجر أصل محرز فى طرف منهما ولم يكن الاحتياط لضيق الوقت فمع تنجّز التّكليف وعدم الانحلال وعدم إمكان الاحتياط يتعيّن الأخذ بالظنّ لقبح ترجيح المرجوح على الرّاجح فى مقام الامتثال.

فتحصّل أنّ الظنّ المطلق لا دليل على حجّيته بعد كون المفروض هو انهلال العلم الإجمالى بالتكاليف الشّرعية فى دائرة الظنون الخاصة المعتبرة من الأخبار الآحاد لعدم تمامية مقدّمات الانسداد بالنسبة إلى الظنّ المطلق فلا تغفل.

## التنبيهات

### التنبيه الأول: أنه لا مجال لحجية الظن المطلق

أنه لا مجال لحجية الظن المطلق لا عقلا ولا شرعا بعد ما عرفت من عدم تمامية مقدمات الانسداد؛ إذ العلم الاجمالي فى الدائرة الكبيرة ينحل بأخبار الثقات بناء على حجية الأخبار، ومع له لا مجال لحجية الظن المطلق، بل لو لم نقل بحجية الأخبار ولكن انحلّ العلم الاجمالي فى الدائرة الكبيرة بالعلم الاجمالي فى دائرة المظنونات وجب العمل بالمظنونات من باب كونها أطراف المعلوم بالاجمال، ومقتضى العلم الاجمالي هو الاحتياط فى الاطراف لا من باب حكم العقل بحجية الظن على تقرير الحكومة، ولا من باب كشف العقل عن حجية الظن شرعا. وهذا واضح بعد عدم تمامية مقدمات دليل الانسداد.

وأما اذا تمت مقدمات دليل الانسداد بأن لا ينحل العلم الإجمالى فى الدائرة الكبيرة فهل يكون النتيجة هى حجية الظن المطلق أو لا تكون؟

فقد ذهب السيد المحقق الخوئي قدس سرّه الى أنّ النتيجة حينئذ هي التبويض في الاحتياط، لا حجية الظن عقلا و لا شرعا حيث قال قدس سرّه: و ملخص ما ذكرناه في هذا البحث أن انسداد باب العلم والعلمى موقوف على عدم حجية الأخبار سنداً ودلالة، وقد أثبتنا حجيتها سنداً ودلالة، وبإثبات حجيتها يفتح باب العلمى وينحل العلم الاجمالي، فلا مانع من الرجوع الى الاصول العملية في غير موارد قيام الأخبار.

و مع الغض عن ذلك و تسليم عدم حجية الأخبار كان مقتضى العلم الاجمالي هو الاحتياط و الأخذ بجميع الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة الدالة على التكليف؛ لأنّ العلم الاجمالي الأول قد انحل بالعلم الثانى و الثانى بالثالث على ما تقدم بيانه، و هذا الاحتياط لا يوجب اختلال النظام و لا العسر و الحرج؛ فإنّ جماعة من أصحابنا الأخباريين قد عملوا بجميع هذه الأخبار، و لم يرد عليهم الحرج و لا اختل عليهم النظام.

و على تقدير تسليم عدم انحلال العلم الاجمالي الأول بدعوى العلم بأنّ التكليف ازيد من موارد الأخبار لا بد من التبويض في الاحتياط على نحو لا يكون مخلاً بالنظام و لا موجبا للعسر و الحرج، فلو فرض ارتفاع المحذور بالغاء الموهومات و جب الاحتياط في المشكوكات و المظنونات، و اذا لم يرتفع المحذور بذلك يرفع اليد عن الاحتياط في جملة من المشكوكات و يحتاط في الباقي منها و في المظنونات، و هكذا الى حدّ يرتفع محذور الاختلال و الحرج، و يختلف ذلك باختلاف الاشخاص و الازمان و الحالات الطارئة على المكلف و الموارد، ففي الموارد المهمة التي علم اهتمام الشارع بها كالدماء و الاعراض و الاموال الخطيرة لا بد من الاحتياط حتى في الموهومات منها، و ترك الاحتياط في غيرها بما يرفع معه محذور الاختلال و الحرج.

فتحصّل: أن مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها عقيمة عن اثبات حجية الظن لا بنحو الحكومة؛ لما عرفت من عدم معقولية حجية الظن بحكم العقل، إذ العقل ليس بمشروع ليجعل الظن حجة، و أنّما شأنه الادراك ليس إلا، فالجعل و التشريع من وظائف المولى،

و العقل يدرك و يرى المكلف معذورا فى مخالفة الواقع مع الاتيان بما يحصل معه الظن بالامثال على تقدير تمامية المقدمات، و يراه غير معذور فى مخالفة الواقع على تقدير ترك الامثال الظنى و الاقتصار بالامثال الشكى أو الوهمى، و هذا هو معنى الحكومة. (1)

و لا بنحو الكشف؛ لتوقفه على قيام دليل على بطلان التبعض فى الاحتياط، و لم يتم، فتكون النتيجة التبعض فى الاحتياط، لا حجية الظن. (2)

و عليه فمقدمات دليل الانسداد على تقدير تماميتها لا تنتج حجية الظن بحكم العقل أو الشرع، نعم يرى العقل من أخذ بالظن فى مقام الامثال معذورا غير مستحق للعقاب على مخالفة الواقع، و من لم يأخذ بالظن فى مقام الامثال مستحقا للعقاب على مخالفة الواقع. و الحكومة بهذا المعنى لا بد منه.

و لكن ذهب فى نهاية الأفكار الى أن الحق هو تقرير دليل الانسداد على نحو الحكومة العقلية، بمعنى مثبتية الظن للتكليف عقلا الراجع الى تنزل الشارع من العلم الى الظن فى مقام الاثبات، لا فى مقام الاطاعة و الاسقاط.

و استدلل لذلك بأن مسلك التبعض يبتنى على منجزية العلم الاجمالى و عدم انحلاله بكشف وجود منجز آخر فى البين بمقدار الكفاية، و هى ممنوعة جدا؛ لقيام الاجماع و الضرورة على بطلان الخروج من الدين، و لو فرض عدم علم اجمالى رأسا أو فرض عدم منجزيته للتكليف؛ إذ بمثله يكشف عن وجود مرجع آخر فى البين بمقدار الكفاية غير العلم الاجمالى موجب لانحلاله، و لذلك جعلنا هذا المحذور هو العمدة فى المستند؛ لعدم جواز الاهمال، مضافا الى ما أوردنا عليه سابقا من لزوم سقوطه عن المنجزية أيضا بمقتضى الترخيص المطلق فى طرف الموهومات بل المشكوكات من جهة الاضطرار أو الحرج و العسر المقارن للعلم الاجمالى، فبعد سقوط العلم الاجمالى يتعين تقرير الحكومة؛ إذ بعد

ص: 379

1-1 (1) مصباح الاصول: ج 2 ص 240.

2-2 (2) مصباح الاصول: ج 2 ص 233-234.

انسداد باب العلم و العلمى و عدم ثبوت جعل من الشارع و لو بمثل ايجاب الاحتياط يحكم العقل بلزوم اتخاذ طريق فى امتثال الأحكام بمقدار يرتفع به محذور الخروج عن الدين، و يتعين فى الظن باعتبار كونه أقرب الى الواقع من الشك و الوهم، فيحكم بلزوم الأخذ به، و الرجوع فيما عداه الى البراءة. و مع حكم العقل بذلك لا مجال للكشف لاحتمال ايكال الشارع فى حكمه بلزوم تعرض الأحكام الى هذا الحكم العقلى؛ إذ مع الاحتمال المزبور لا يبقى طريق لكشف جعل من الشارع فى البين. (1)

و لا يخفى عليك أنه لا يبعد دعوى العلم الاجمالي بوجود تكاليف عديدة بين المظنونات مع قطع النظر عن العلم الاجمالي فى الدائرة الكبيرة، و لذا قلنا بانحلال العلم الاجمالي فى الدائرة الكبيرة بوجود العلم الاجمالي فى دائرة المظنونات، و من المعلوم أن انحلال العلم الاجمالي فى الدائرة الكبيرة أو عدم منجزيته لا يضر بوجود العلم الاجمالي فى دائر المظنونات و منجزيته.

و عليه فمقتضى العلم الاجمالي فى دائرة المظنونات هو وجوب الاحتياط التام فى أطرافها لا من باب كون الظن مثبتا للحكم و لا من باب التبعض فى الاحتياط، بل من باب كون المظنونات هى أطراف المعلوم بالاجمال.

و دعوى: انحلال العلم الاجمالي فى أطراف المظنونات بعنوان ما لولاه لزم الخروج عن الدين.

مندفعة: بأنّ الانحلال المذكور لو تم لا يوجب أن يكون الظن مثبتا للحكم، بل العنوان المذكور يكون فى دائرة المظنونات، و اللازم فى اتيان هذا العنوان هو الاحتياط فى أطراف المظنونات حتى يمثل. هذا، مضافا الى ما مر سابقا من أن الترخيص فى بعض أطراف المعلوم بالاجمال لا يوجب سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز فيما اذا كانت التكاليف متعددة.

و عليه فلو لم نقل بانحلال العلم الاجمالي فى الدائرة الكبيرة فلا محيص عن حكم العقل

ص: 380



بالتبعيض فى الاحتياط دفعا لمحدور الاختلال أو العسر و الحرج، و العقل يحكم بمعدورية من أتى بالمظنونات و ترك الموهومات أو المشكوكات دفعا لمحدور الاختلال أو العسر و الحرج، و هو معنى الحكومة العقلية فى مقام الامتثال، فالحكومة بهذا المعنى ثابتة. و أمّا بمعنى جعل الظن حجة عقلا أو شرعا فلا دليل له و لا تقيده مقدمات دليل الانسداد، فتدبر جيدا.

و عليه يسقط كثير من المباحث المتفرعة على ثبوت حجية الظن بمقدمات الانسداد، منها: أنّ نتيجة دليل الانسداد هى حجية الظن بالواقع أو الظن بالطريق أو الأعم منهما.

### **التنبه الثانى: أنّ دليل الانسداد على تقدير تمامية مقدماته مختص بالفروع**

انّ دليل الانسداد على تقدير تمامية مقدماته مختص بالفروع، و لا يجرى فى الاصول الاعتقادية؛ لعدم جواز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا- إذ لا- يصدق المعرفة على الظن، و هذا هو مقتضى ما قرّر فى بحث القطع من أنّ الامارات لا تقوم مقام القطع إذا أخذ على نحو الصفتية

و لذا قال فى الكفاية: لا بد من تحصيل العلم لو امكن، و مع العجز عنه كان معذورا إن كان عن قصور لغفلة أو لغموضية المطلب مع قلة الاستعداد. (1)

و لقائل أن يقول: يجب على من لم يتمكن من المعرفة التفصيلية أن يعتقد بما هو الواقع بنحو الاجمال، فتأمل. هذا كله بالنسبة الى الظن المتعلق بما تجب معرفته عقلا أو شرعا.

و أمّا اذا كان الظن متعلقا بالامور الدينية التى يجب التبانى و عقد القلب عليها و التسليم و الانقياد لها كتفاصيل البرزخ و تفاصيل المعاد و نحو ذلك مما لا يجب تحصيل معرفتها، و أنّما الواجب عقد القلب على تقدير اخبار النبى صلى الله عليه و آله بها.

فقد فصل السيد المحقق الخوئى قدّس سرّه بين الظن الخاص و بين الظن العام حيث قال: فان كان الظن المتعلق بهذه الامور من الظنون الخاصة الثابتة حجيتها بغير دليل الانسداد فهو حجة، بمعنى أنه لا مانع من الالتزام بمتعلقه و عقد القلب عليه؛ لانه ثابت بالتعبد الشرعى بلا فرق

ص: 381

بين أن تكون الحجية بمعنى جعل الطريقة كما اخترناه أو بمعنى جعل المنجزية و المعذرية كما اختاره صاحب الكفاية (لان عقد القلب و التسليم من الواجبات التعبدية و يصح فيها التنجيز و التعذير).

وإن كان الظن من الظنون المطلقة الثابتة حجيتها بدليل الانسداد بناء على تمامية مقدمات الانسداد فلا يكون حجة، بمعنى عدم جواز الالتزام و عقد القلب بمتعلقه، لعدم تمامية مقدمات الانسداد فى المقام، إذ منها عدم جواز الاحتياط لاستلزامه اختلال النظام أو عدم وجوبه لكونه حرجا على المكلف، و الاحتياط فى هذا النوع من الامور الاعتقادية بمكان من الامكان بلا استلزام للاختلال و الحرج؛ إذ الالتزام بما هو الواقع و عقد القلب عليه على اجماله لا يستلزم الاختلال، و لا يكون حرجا على المكلف.

و أما إذا كان الظن متعلقا بالأمور التكوينية أو التاريخية فان لم يتم على اعتباره دليل خاص و هو الذى نعبر عنه بالظن المطلق فلا حجة له، كما هو الظاهر.

(و لعل وجه الظهور أن الامور التكوينية أو التاريخية أجنبية عن الأحكام و مقام الاطاعة و الامتثال، و عليه فالظن المتعلق بها خارج عن موضوع دليل الانسداد).

و أما إن كان من الظنون الخاصة، فان كانت الحجية بمعنى جعل غير العلم علما بالتعبد يكون الظن المذكور حجة باعتبار أثر واحد، و هو جواز الإخبار بمتعلقه؛ لأن جواز الإخبار عن الشيء منوط بالعلم به، و قد علمنا به بالتعبد الشرعى.

وإن كانت الحجية بمعنى كونه منجزا و معذرا فلا يعقل ذلك إلا فيما اذا كان لمؤداه أثر شرعى، و هو منتف فى المقام؛ إذ لا يكون أثر شرعى للموجودات الخارجية و لا للقضايا التاريخية ليكون الظن منجزا و معذرا بالنسبة اليه.

و أما جواز الإخبار عن شيء فهو من آثار العلم به، لا من آثار المعلوم بوجوده الواقعى؛ و لذا لا يجوز الإخبار عن شيء مع عدم العلم به و لو كان ثابتا فى الواقع.

و يتفرع عليه أنه لا يجوز الإخبار البتى بما فى الروايات من الثواب على المستحبات أو الواجبات بأن نقول من صام من رجب مثلا كان له كذا، بل لا بد من نصب قرينة دالة على

أنه مروى عن الأئمة عليهم السلام بأن نقول مثلا روى أنه من صام في رجب كان له كذا. (1)

هذا بخلاف ما اذا قلنا بأن الحجية بمعنى جعل غير العلم علما لجواز الاخبار البتة حينئذ بما في الروايات من الثواب والعقاب والخواص وغير ذلك، كما جاز له ذلك إذا علم وجدانا بما فيها، كما لا يخفى.

### التنبيه الثالث: أنه لا اشكال في النهي عن القياس

أنه لا اشكال في النهي عن القياس بناء على ما مر من عدم استفادة حجية الظن من مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها؛ إذ لا منافاة بين عدم حجية الظن المطلق والنهي عن القياس، بل لا اشكال في النهي عن القياس أيضا مع القول بحجية الظن المطلق بدليل الانسداد بناء على الكشف؛ إذ للشارع أن يجعل الحجية لبعض الظنون دون البعض الآخر حسبما تقتضيه المصلحة، فمع احراز نهى الشارع عن القياس لا مجال لكشف العقل عن حجية الظن القياسى وأن كشف حجية الظن المطلق شرعا بدليل الانسداد.

وإنما الاشكال في وجه خروج الظن الحاصل من القياس عن عموم حجية الظن بدليل الانسداد بناء على الحكومة.

و تقرير الاشكال على المحكى عن الأمين الاسترأبأدى أنه كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطا للاطاعة والمعصية ويقبح على الأمر والمأمور التعدى عنه ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس ولا يجوز الشارع العمل به؟! فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكنا جرى في غير القياس، فلا يكون العقل مستقلا؛ إذ لعله نهى عن امارة مثل ما نهى عن القياس واختفى علينا، ولا دافع لهذا الاحتمال إلا قببح ذلك على الشارع؛ إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه، وهذا من افراد ما اشتهر من أن الدليل العقلى لا يقبل التخصيص.

أورد عليه في الكفاية بقوله: وانت خبير بأنه لا وقع لهذا الاشكال بعد وضوح كون حكم

ص: 383

العقل بذلك معلقا على عدم نصب الشارع طريقا وأصلا وعدم حكمه به فيما كان هناك منصوب ولو كان اصلا بداهة أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم ولا- علمي، فلا- موضع لحكمه مع احدهما... الى أن قال: فلا يكون نهيه عنه رفعا لحكمه عن موضوعه، بل به يرتفع موضوعه. (1)

### التبيه الرابع: انّ ظهور الألفاظ حجة عند العقلاء

انّ ظهور الألفاظ حجة عند العقلاء، ولا يرفع اليد عنه إذا حصل الظن غير المعبر على خلافه؛ لعدم اختصاص دليل حجتيه بما اذا لم يكن الظن غير المعبر على خلافه، وعليه فلو كان اللفظ بنفسه ظاهرا في معنى وخالفه المشهور لا يسقط ظهور اللفظ عن الحجية مع احتمال أن يكون وجه المخالفة هو اجتهادهم واستنباطهم.

نعم اذا احرز أن وجه المخالفة مستند الى دلالة حاق اللفظ لا الى ظنونهم واجتهاداتهم يستكشف بذلك أن اللفظ في ذلك العصر ظاهر في المعنى الذي فهموه وما فهمنا منه في عصرنا خلاف الظاهر، فاللازم هو الأخذ بما فهمه المشهور.

وهكذا إذا احرز أن مخالفتهم مع الظاهر مستند الى قيام دليل على التخصيص أو التقييد لا من ناحية الاجتهاد والاستنباط، كما لعله كذلك في قاعدة القرعة لكل امر مشتبه مع وضوح معناها، فيؤخذ بما ذهب اليه المشهور؛ فانه يكشف عن المخصص أو المقيد، كما لا يخفى.

وبالجملة فالظن المستفاد من فتوى المشهور وإن لم يكن على اعتباره دليل ربما يكشف قطعيا عن الظهور من حاق اللفظ أو المقيد أو المخصص، فمع الكشف عن الظهور المستند الى حاق اللفظ أو وجود المقيد أو المخصص فاللازم هو الاتباع للظهور المستكشف أو المقيد أو المخصص؛ ولذا لا يعمل بعموم قاعدة القرعة، ولا منافاة بين أن لا يكون الشهرة الفتوائية حجة ومع ذلك تكشف عن الظهور المذكور أو وجود المقيد أو المخصص، فلا تغفل.

ص: 384

## التنبيه الخامس: أن الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام على تقدير تماميتها

أن الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام على تقدير تماميتها و افادة حجية الظن في مقام اثبات التكليف أو اسقاطه هو حجية الظن في هذا المقام المنسد فيها باب العلم والعلمى، لا في مقام تطبيق المأمور به على المأتى به في الخارج، وعليه فيرجع الى الظن في مقام تعيين الحكم الكلى.

و أما بعد تعيين الحكم الكلى و حصول الشك في أن المأمور به ينطبق على المأتى به أولا فلا يجوز أن يعتمد على الظن المطلق، بل لا بد من أن يقطع بانطباق المأمور به على المأتى به بمقتضى أن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

نعم قد يجرى دليل الانسداد في بعض الموضوعات الخارجية كموضوع الضرر أو العدالة أو النسب ونحوها مما لها أحكام كثيرة، فاذا كان باب العلم والعلمى فيها منسدا في الغالب بحيث لا يعلم به إلا بعد الوقوع فيه كالضرر أو بحيث يترك الواجب كما في العدالة أو النسب و علم أن الشارع لا يرضى بذلك و لا يمكن الاحتياط عقلا أو شرعا أمكن دعوى جريان دليل الانسداد فيه و الاكتفاء بمجرد الظن في ترتب الأحكام.

إلا أنه لا حاجة اليه في مثل الضرر في بعض الموارد كالصوم؛ لاناطة الحكم فيه على خوف الضرر في الروايات، فلا تغفل.

## التنبيه السادس: أنه هل يكتفى في تعيين معنى موضوعات الاحكام الكلية بالظن الانسدادي

أنه هل يكتفى في تعيين معنى موضوعات الاحكام الكلية بالظن الانسدادي أو لا يكتفى؟

ذهب بعض الى الأول قائلا بأن الأخذ بالظن في ناحية الموضوعات يرجع الى الأخذ بالظن في تعيين الحكم الكلى، فمع تمامية مقدمات الانسداد و افادة حجية الظن يجوز الرجوع اليه، و لكن المقدمات غير تامة بعد ما عرفت من جواز الرجوع في موارد الاستعمال أو تراكيب الكلمات الى أهل اللغة؛ لانهم خبراء ذلك، و معه لا تصل النوبة الى الاكتفاء بالظن الانسدادي.

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يَقَالَ: إِنَّ الرُّجُوعَ إِلَى الخَبْرَةِ لَا يَخْرُجُ الرَّاجِعُ إِلَى الخَبْرَةِ عَنِ الجَهْلِ، وَعَلَيْهِ فَالتَّقْلِيدُ عَنِ الرَّاجِعِ تَقْلِيدٌ عَنِ الجَاهِلِ. نَعَمْ يَجُوزُ لَهُ الِاعْتِمَادُ عَلَى الخَبْرَةِ فِي عَمَلِ نَفْسِهِ.

وَلَكِنْ يُمْكِنُ أَنْ يَقَالَ: أَنَّ اللُّغَوِيِّينَ مُتَعَدِّدُونَ، وَحَيْثُ إِنَّهُمْ يَشْهَدُونَ عَلَى مَوَارِدِ الِاسْتِعْمَالِ وَمَعَانِي التَّرَاكِبِ فَالِاعْتِمَادُ عَلَيْهِمْ اعْتِمَادٌ عَلَى البَيِّنَةِ وَالشَّهَادَةِ، فَلَا اشْكَالَ حَيْثُ نَذَرَ فِي تَقْلِيدِ مَنْ اعْتَمَدَ عَلَى الشَّهَادَةِ، فَانَّهُ اعْتَمَدَ عَلَى العِلْمِيِّ، فَلَوْ لَمْ يَكُنِ المَوْرِدُ مِنْ مَوَارِدِ الشَّهَادَةِ فَلَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَعْتَمَدَ عَلَى الظَّنِّ مِنْ بَابِ الِانْسِدَادِ، فَلَا تَغْفَلَ.

وَيَلْحَقُ بِهِ الظَّنُّ الحَاصِلُ مِنْ تَوْثِيقِ أَهْلِ الرِّجَالِ؛ فَإِنَّ الِاخْتِذَ بِالظَّنِّ فِي نَاحِيَةِ رِجَالِ الأَحَادِيثِ يَرْجِعُ أَيْضًا إِلَى الِاخْتِذِ بِالظَّنِّ فِي الحَكْمِ الشَّرْعِيِّ، فَمَعَ تَمَامِيَةِ مَقْدَمَاتِ الِانْسِدَادِ يَكُونُ الظَّنُّ المَطْلُوقَ حِجَّةً فِيهَا أَيْضًا وَيَصِحُّ أَنْ يَعْتَمَدَ عَلَيْهِ.

وَهَذَا أَيْضًا مَبْنَى عَلَى تَمَامِيَةِ المَقْدَمَاتِ بِأَنْ يَقَالَ: إِنَّا مَكْلُفُونَ بِأَخْذِ قَوْلِ العَدُولِ وَالثَّقَاتِ وَتَشْخِيسِ العَدَالَةِ أَوْ الوَثَاقَةِ بِتَعْدِيلِ العَدْلِيِّينَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى جَمِيعِ الرِّوَاةِ فِي عَصْرِنَا غَيْرِ مَيْسُورٍ، فَالِامْرُورُ يَدُورُ بَيْنَ رَفْعِ التَّكْلِيفِ وَبَيْنِ الِاحْتِيَاطِ التَّامِ وَبَيْنِ الِاكتِفَاءِ بِالظَّنِّ فِي تَشْخِيسِهِمَا، وَالأَوَّلُ مَمْنُوعٌ، وَالثَّانِي مُتَعَذَّرٌ أَوْ مُتَعَسِّرٌ، فَانْحَصَرَ الأَمْرُ فِي جَوَازِ الِاكتِفَاءِ بِالظَّنِّ فِي تَشْخِيسِ الثَّقَاتِ أَوْ العَدْلِ، فَيَجُوزُ الِاعْتِمَادُ عَلَى الظَّنِّ المُسْتَفَادِ مِنْ تَوْثِيقِ أَهْلِ الرِّجَالِ فِي المَوَارِدِ الَّتِي لَمْ يَتَحَقَّقْ فِيهَا شَهَادَةُ العَدْلِيِّينَ، فَتَدَبَّرْ جَيِّدًا.

وَدَعْوَى: أَنْ أَكْثَرَ الأَخْبَارِ تَكُونُ مَعْمُولَةً بِهَا عِنْدَ المَشْهُورِ وَمَعْظَمُ الأَصْحَابِ، وَمَعَهُ لَا حَاجَةَ إِلَى الظَّنِّ الرِّجَالِيِّ، بَلْ لَا يَلْزَمُ مِنَ الرُّجُوعِ إِلَى الأَصُولِ النَّافِيَةِ فِيهَا عِدَاهَا مُحْذُورِ المَخَالَفَةِ مَعَ العِلْمِ الاجْمَالِيِّ أَوْ الخُرُوجِ عَنِ الدِّينِ، وَعَلَيْهِ فَلَا يَتِمُّ مَقْدَمَاتِ الِانْسِدَادِ.

مَنْدَفَعَةٌ: بِالمَنْعِ عَنِ كَوْنِ أَكْثَرَ الأَخْبَارِ هِيَ مَعْمُولَةٌ بِهَا؛ لِعَدَمِ احْرَازِ اسْتِنَادِهِمْ إِلَيْهَا، فَتَدَبَّرْ جَيِّدًا.

أنه لا مجال لحجّة الظنّ المطلق لا عقلا ولا شرعا بعد ما عرفت من عدم تماميّة مقدمات الانسداد إذ العلم الإجمالى فى الدائرة الكبيرة ينحلّ بأخبار الثّقات معه لا مجال لحجّة الظنّ المطلق بل لو لم نقل بحجّة أخبار الثّقات ولكن انحلّ العلم الإجمالى فى الدائرة الكبيرة بالعلم الإجمالى فى دائرة الصّغيرة وهى المظنونات وجب العمل بالمظنونات من باب كونها أطراف المعلوم بالإجمال ومقتضى العلم الإجمالى هو الاحتياط التامّ فى الأطراف لا من باب حكم العقل بحجّة الظنّ على تقرير الحكومة ولا من باب كشف العقل عن حجّة الظنّ شرعا هذا بناء على عدم تماميّة مقدمات الانسداد.

وأنّ بناء على تماميّة المقدمات وعدم انحلال العلم الإجمالى فى الدائرة الكبيرة فهل يكون النتيجة هى حجّة الظنّ المطلق أو لا.

يمكن أن يقال إنّ النتيجة هى التبعض فى الاحتياط لا حجّة الظنّ عقلا ولا شرعا وذلك لأنّ على تقدير تسليم عدم انحلال العلم الإجمالى الأوّل بدعوى كون العلم بالتكليف أزيد من موارد الأخبار لا بدّ من التبعض فى الاحتياط على نحو لا يكون مخلا بالنظام ولا موجبا للعسر والحرّج فلو فرض ارتفاع المحذور بإلغاء الموهومات وجب الاحتياط فى المشكوكات والمظنونات وإذا لم يرتفع المحذور بذلك يرفع اليد عن الاحتياط فى جملة من المشكوكات ويحتاط فى الباقي منها وفى المظنونات وهكذا إلى حدّ يرتفع محذور الاختلال والحرّج ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص والأزمان والحالات الطارئة على المكلف والموارد فى الموارد المهمّة التى علم اهتمام الشّارع بها كالدماء والأعراض والأموال الخطيرة لا بدّ من الاحتياط حتّى فى الموهومات منها وترك الاحتياط فى غيرها بما يرفع معه محذور الاختلال والحرّج.

فتحصّل أنّ مقدّمات الانسداد على تقدير تماميّتها عقيمة عن إثبات حجّية الظنّ لا بنحو الحكومة لما عرفت من أنّ العقل ليس بمشرع ليجعل الظنّ حجّة وإنّما شأنه الإدراك ليس إلاّ، فالجعل و التشريع من وظائف المولى. نعم العقل يدرك و يرى المكلف معذورا في مخالفة الواقع مع الإتيان بما يحصل معه الظنّ بالامثال على تقدير تماميّة المقدّمات و يراه غير معذور في مخالفة الواقع على تقدير ترك الامثال الظنّي و الاقتصار بالامثال الشكّي أو الوهمي و الحكومة بهذا المعنى ممّا لا بدّ منه.

و لا- بنحو الكشف لتوقّفه على قيام دليل على بطلان التبعيض في الاحتياط و لم يتم و عليه فتكون النتيجة التبعيض في الاحتياط لا حجّية مطلق الظنّ.

و لكن ذهب بعض المحقّقين إلى أنّ الحقّ هو تقرير دليل الانسداد على نحو يفيد الحكومة العقلية بمعنى أنّ الظنّ مثبت للتكليف عقلا لا بمعنى المعذوريّة في مقام الامثال و استدللّ لذلك بأنّ مسلك التبعيض مبنى على منجزية العلم الإجمالي و عدم انحلاله بكشف وجود منجز آخر في البين بمقدار الكفاية و هي ممنوعة جدّا لقيام الإجماع و الضّرورة على بطلان الخروج من الدين و لو فرض عدم علم إجمالي رأسا أو فرض عدم منجزية التكليف.

إذ بمثله يكشف عن وجود مرجع آخر في البين بمقدار الكفاية غير العلم الإجمالي موجب لانحلاله و لذلك جعلنا هذا المحذور هو العمدة في المستند لعدم جواز الإهمال.

هذا مضافا إلى لزوم سقوطه عن المنجزية أيضا بمقتضى الترخيص المطلق في طرف الموهومات بل المشكوكات من جهة الاضطرار أو الحرج و العسر المقارن للعلم الإجمالي فبعد سقوط العلم الإجمالي يتعيّن تقرير الحكومة إذ بعد انسداد باب العلم و العلمى و عدم ثبوت جعل من الشارع و لو بمثل ايجاب الاحتياط يحكم العقل بلزوم اتخاذ طريق في امثال الأحكام بمقدار يرتفع به محذور الخروج عن الدين و يتعيّن في الظنّ باعتبار كونه أقرب إلى الواقع من الشكّ و الوهم فيحكم بلزوم الأخذ به و الرجوع فيما عداه إلى البراءة و مع حكم العقل بذلك لا مجال للكشف لاحتمال إكمال الشارع في حكمه بلزوم تعرّض الأحكام إلى



هذا الحكم العقلي إذ مع الاحتمال المزبور لا يبقى طريق لكشف جعل من الشارح في البين.

ويمكن الجواب عنه بأنه لا- يبعد دعوى العلم الإجمالي بوجود التكاليف عديدة بين المظنونات مع قطع النظر عن العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة وبهذا قلنا بانحلال العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة بوجود العلم الإجمالي في دائرة الصّغيرة و هي دائرة المظنونات و من المعلوم أنّ انحلال العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة أو عدم منجزّيته لا يضرّ بوجود العلم الإجمالي في دائرة المظنونات و منجزّيته و عليه فمقتضى بقاء العلم الإجمالي في دائرة المظنونات و منجزّيته هو وجوب الاحتياط التامّ في أطرافها لا من باب كون الظنّ مثبتا للحكم و لا من باب التبويض في الاحتياط بل من باب كون المظنونات هي أطراف المعلوم بالإجمال.

هذا مضافا إلى أنّ الترخيص في بعض أطراف المعلوم بالإجمال لا- يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز فيما إذا كانت التكاليف متعدّدة.

و عليه فلو لم نقل بانحلال العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة فلا محيص عن حكم العقل بالتبويض في الاحتياط دفعا لمحدور الاختلال أو العسر و الحرج و العقل يحكم بمعدوريّة من أتى بالمظنونات و ترك الموهومات أو المشكوكات دفعا لمحدور الاختلال أو العسر و الحرج و هذا هو معنى الحكومة العقلية في مقام الامثال فالحكومة بهذا المعنى ثابتة و أمّا بمعنى جعل الظنّ حجة عقلا أو شرعا فلا دليل له و لا تفيدته مقدّمات دليل الانسداد فتدبر جيّدا.

التنبيه الثّاني:

أنّ دليل الانسداد على تقدير تماميّة مقدّمات مختصّ بالفروع و لا يجري في الاصول الاعتقاديّة لعدم جواز الاكتفاء بالظنّ فيما يجب معرفته عقلا و هذا هو مقتضى ما عرفته في بحث القطع من أنّ الأمارات لا تقوم مقام القطع فيما أخذ القطع على نحو الصفية فاللّازم في المسائل الاعتقادية هو تحصيل العلم لو أمكن و مع العجز عنه كان معدورا إن كان عن قصور لغفلة أو لغموضية المطلب مع قلة الاستعداد.

ص: 389

أنه لا إشكال في النهي عن القياس بناء على ما مر من عدم استفادة حجّية الظنّ من مقدّمات الانسداد على تقدير تماميتها إذ لا منافاة بين عدم حجّية الظنّ المطلق والنهي عن القياس.

بل لا- إشكال أيضا في النهي عن القياس مع استفادة حجّية الظنّ المطلق من مقدّمات الانسداد بناء على الكشف إذ للشارع أن يجعل الحجّية لبعض الظنون دون بعض حسبما تقتضيه المصلحة فمع إحراز نهى الشارع عن القياس لا مجال لكشف العقل عن حجّية الظنّ القياسي وإن كشف حجّية الظنّ المطلق شرعا بدليل الانسداد.

وإنما الإشكال في وجه خروج الظنّ الحاصل من القياس عن عموم حجّية الظنّ بدليل الانسداد على تقدير الحكومة و تقرير الإشكال على ما حكى عن الأسترآبادي أنه كيف يجمع حكم العقل يكون الظنّ كالعلم مناطا للإطاعة والمعصية ويقبح على الأمر والمأمور التعدي عنه ومع ذلك يحصل الظنّ أو خصوص الاطمئنان من القياس والشارع لا يجوز العمل به والجواب عنه واضح وهو أنّ حكم العقل بذلك معلقا على عدم نصب الشارع طريقا واصلا وعدم حكمه به فيما كان هناك منصوب ولو كان أصلا بدهته أنّ من مقدّمات حكمه عدم وجود علم ولا- علمي فلا- موضوع لحكم العقل مع أحدهما فلا- يكون نهى الشارع عنه رفع لحكم العقل عن موضوعه بل به يرتفع موضوع الحكم العقلي كما لا يخفى.

التنبیه الرابع:

أنّ ظهور الألفاظ حجّة عند العقلاء ولا يرفع اليد عنه إذا حصل الظنّ غير المعتمد على خلافه وعليه فلو كان اللفظ بنفسه ظاهرا في معنى وخالفه المشهور لا يسقط ظهوره عن الحجّية فيما إذا كان وجه المخالفة هو اجتهاداتهم لعدم حجّية اجتهاداتهم لغيرهم من المجتهدين.

هذا بخلاف ما إذا كان وجه المخالفة هو قيام دليل عندهم يدلّ على التخصيص أو التقييد

كما لعلّه كذلك في قاعدة القرعة لكلّ أمر مشتبه مع وضوح معناها فاللازم حينئذ هو رفع اليد عن ظهور لفظ يخالفه المشهور فإنّ المتكشّف بالشّهرة حجّة لنا أيضا.

وبالجملة فالظنّ المستفاد من فتوى المشهور وإن لم يكن على اعتباره دليل لكنّه يكشف أحيانا كشفا قطعيا عن المقيّد أو المخصّص فمع هذا الكشف فاللازم هو الاتّباع لما ذهب إليه المشهور ولا منافاة بين أن لا يكون الشّهرة في نفسها حجّة ومع ذلك تكشف عن وجود المقيّد أو المخصّص فلا تغفل.

التّنبية الخامس:

أنّ الثّابت بمقدّمات دليل الانسداد في الأحكام على تقدير تماميّتها وإفادة حجّية الظنّ في مقام إثبات التّكليف هو حجّية الظنّ المطلق في هذا المقام لانسداد باب العلم والعلمى لا في قوله تطبيق المأمور به على المأتى به في الخارج وعليه فيرجع إلى الظنّ المطلق في مقام تعيين الحكم الكلّي وأما بعد تعيين الحكم الكلّي وحصول الشكّ في أنّ المأمور به ينطبق على المأتى به أولا: فلا يجوز أن يعتمد على الظنّ المطلق بل لا بدّ من أن يقطع بالانطباق بمقتضى أنّ الاشتغال اليقيني بمقتضى الفراغ اليقيني.

نعم قد يجري دليل الانسداد في بعض الموضوعات الخارجية كموضوع الضّرر أو العدالة أو النسب ونحوها ممّا لها أحكام كثيرة فإذا كان باب العلم والعلمى فيها منسداً في الغالب بحيث لا يعلم به إلاّ بعد الوقوع فيه كالضّرر أو بحيث يترك الواجب كما في العدالة أو النسب و علم أنّ الشّارع لا يرضى بذلك ولا يمكن الاحتياط عقلا أو شرعا أمكن دعوى جريان دليل الانسداد فيه والاكتفاء بمجرد الظنّ في ترتّب الأحكام إلاّ أنّه لا حاجة إليه في مثل الضّرر في بعض الموارد كالصوم لإناطة جواز الإفطار على خوف الضّرر في الرّوايات.

التّنبية السادس:

أنّه هل يكتفى في تعيين معنى موضوعات الأحكام الكلّية بالظنّ الانسدادى أو لا.

واستدلّ للأوّل بأنّ الأخذ بالظنّ في ناحية الموضوعات يرجع إلى الأخذ بالظنّ في

تعيين الحكم الكلى فمع تمامية المقدمات يجوز الرجوع إليه إلا- أن المقدمات غير تامة لجواز الرجوع فى موارد الاستعمال أو تراكيب الكلمات إلى أهل اللغة لأنهم خبراء ذلك و معه لا تصل التوبة إلى الاكتفاء بالظن الانسدادي فى معنى الموضوعات.

اللهم إلا أن يقال: أن الرجوع إلى الخبرة لا يخرج الزاجع عن الجهل و لذا لا يجوز التقليد عنه لأنه جاهل و الرجوع إليه رجوع الجاهل إلى الجاهل لا- رجوع الجاهل إلى العالم نعم لو كان اللغويون متعددين جاز الاعتماد على أقوالهم من جهة الشهادة و عليه فلا إشكال فى التقليد عمّن اعتمد على الشهادة.

فلو لم يكن المورد من موارد الشهادة فلا إشكال حينئذ فى جواز الاعتماد على الظن من باب الانسداد.

و يلحق به الظن الحاصل من توثيق أهل الرجال فإن الأخذ بالظن فى ناحية رجال الحديث يرجع أيضا إلى الأخذ بالظن فى الحكم الشرعى فمع تمامية المقدمات يكون الظن المطلق حجة و يصح أن يعتمد عليه.

و المقدمات تامة. لأننا مكلفون على أخذ قول العدول و الثقات و تشخيص هؤلاء العدول بتعديل العدلين بالنسبة إلى جميع الرواة غير ميسور. و عليه فالأمر يدور بين رفع التكليف و بين الاحتياط التام و بين الاكتفاء بالظن فى تشخيصهما. و الأول ممنوع و الثانى متعذر أو متعسر. فانحصر الأمر فى جواز الاكتفاء بالظن فى تشخيص الثقة أو العدل. فيجوز الاعتماد على الظن المستفاد من توثيق أهل الرجال فى الموارد التى لم يتحقق فيها شهادة العدلين و لله الحمد أولا و آخرا.

## المقصد السابع: فى الأصول العملية

### اشارة

فى الأصول العملية

ص:393



و لا- يخفى عليك أنّ مواضع الاصول العملية هي موارد الاشتباه و الشكوك الثابتة بسبب فقدان النص أو تعارض الدليلين أو إجمال الدليل، أو الاشتباه من ناحية الامور الخارجية، و الاصول العملية متضمنة لحكم تلك الشبهات.

ثم إنّ هذه الموارد من الشكوك إمّا يكون اليقين السابق فيها ملحوظا و إمّا لا يكون كذلك لعدم وجوده أو لعدم اعتباره (كما إذا كان الشك في المقتضى بناء القول بعدم جريان الاستصحاب فيه) و الأول مجرى الاستصحاب مطلقا سواء كان الشك في التكليف أو المكلف به، و أمكن الاحتياط أو لم يمكن، و سواء كان الحكم المشكوك إلزاميا أو لم يكن كذلك، و الثاني أى ما لم يلحظ فيه اليقين السابق إمّا أن يكون الشك فيه فى أصل التكليف و إمّا أن يكون الشك فى المكلف به مع العلم بأصل التكليف، فالأول مورد للبراءة و الثاني فإن أمكن الاحتياط فيه فهو مجرى قاعدة الاحتياط كما إذا دار الأمر بين القصر و الإتمام فيجمع بينهما، و إن لم يمكن الاحتياط فيه كما إذا علم بأصل الإلزام و التكليف و لكن دار الأمر بين المحذورين كالحرمة و الوجوب فهو مجرى قاعدة التخيير.

و لا فرق فى ما ذكر بين أن يكون حكم تكليفيا أو وضعيا بناء على إمكان جعله مستقلا و لو فى الجملة، كما سيأتى تفصيل ذلك فى محله إن شاء الله تعالى، ثم إنّّه لا- وجه لتخصيص الحكم بالإلزامى مع أنّ بعض الاصول يجرى فى غير الإلزامى أيضا، و هو يكفى فى تعميم المجرى، و لو اختص بعض آخر بالإلزامى فالاستصحاب يجرى فى الحكم الاستجابى و الكراهتى أيضا و إن اختصت البراءة بما فيه كلفة و الضيق و هما لا يكونان إلّا فى الإلزامى كما لا يخفى.

فتحصل أنّ الكلام فى الاصول العملية يعمّ فى الاستصحاب و البراءة و الاحتياط أو الاشتغال و التخيير و محل البحث فى هذا المقصد هو هذه الاصول العملية.

و لا ندعى حصر القواعد المقرّرة للشاك فيما ذكر من الاصول الأربعة لوجود قواعد أخرى تكون من قواعد علم الاصول أيضا؛ كقاعدة أصالة الحلية وقاعدة أصالة الطهارة و غير ذلك من القواعد المقرّرة للشاك لتعيين الحكم الفرعى الكلى الفعلى.

قال السيّد المحقق الخوئى قدّس سرّه: إنّ عدم ذكر أصالة الطهارة عند الشك فى النجاسة فى علم الاصول إنّما هو لعدم وقوع الخلاف فيها، فإنّها من الاصول الثابتة بلا خلاف فيها و لذا لم يتعرّضوا للبحث عنها فى علم الاصول لا لكونها خارجة من علم الاصول و داخلية فى علم الفقه على ما توهم.

### و خلاصة القول:

أنّ أصالة الطهارة عند الشك فى النجاسة بمنزلة أصالة الحلية عند الشك فى الحرمة فكما أنّ البحث عن الثانية داخل فى علم الاصول باعتبار ترتب تعيين الوظيفة الفعلية عليه، كذلك البحث عن الاولى أيضا داخل فى علم الاصول لعين الملاك المذكور، غاية الأمر أنّ مفاد أصالة الحلية هو الحكم التكليفى، و مفاد أصالة الطهارة هو الحكم الوضعى، و مجرد ذلك لا يوجب الفرق بينهما من حيث كون البحث عن إحداهما داخلا و عن الأخرى خارجا عنه.

و أمّا ما ذكره صاحب الكفاية من أنّ الوجه لعدم التعرض لأصالة الطهارة فى علم الاصول عدم اطرادها فى جميع أبواب الفقه و اختصاصها بباب الطهارة فغير تام؛ لأنّ الميزان فى كون المسألة اصولية هو أن تقع نتيجتها فى طريق استنباط الحكم الفرعى و لا يعتبر جريانها فى جميع أبواب الفقه و إلاّ لخرجت جملة من المباحث الاصولية عن علم الاصول؛ لعدم اطرادها فى جميع أبواب الفقه كالبحث عن دلالة النهى عن العبادة على الفساد، فإنّه غير جار فى غير العبادات من سائر أبواب الفقه. (1)

ص: 396



ثم لا يخفى عليك أنّ تمام الكلام فى الاصول الأربعة يقع فى مقامين:

أحدهما: فى حكم الشك فى الحكم الواقعى من دون ملاحظة الحالة السابقة، وهذا يعمّ الاصول الثلاثة من البراءة و الاحتياط و التخيير.

ثانيهما: فى حكمه بملاحظة الحالة السابقة و هو منحصر فى الاستصحاب.

المقام الأول:

قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه: إنّ الكلام فى المقام الأول يقع فى موضعين؛ لأنّ الشك إمّا فى نفس التكليف، و هو النوع الخاص من الإلزام، و إن علم جنسه كالتكليف المرّدّد بين الوجوب و التحريم.

و إمّا فى متعلق التكليف مع العلم بنفسه كما إذا علم وجوب شىء و شك بين تعلّقه بالظهر أو الجمعة أو علم بفائتة و تردد بين الظهر و المغرب.

و الموضوع الأول (أعنى الشك فى نوع التكليف مع العلم بجنسه) يقع الكلام فيه فى مطالب لأنّ التكليف المشكوك فيه إمّا تحريم مشتبّه بغير الوجوب، و إمّا وجوب مشتبّه بغير التحريم، و إمّا تحريم مشتبّه بالوجوب، و صور الاشتباه كثيرة، و هذا مبنى على اختصاص التكليف بالإلزام أو اختصاص الخلاف فى البراءة و الاحتياط به.

و لو فرض شموله للمستحب و المكروه يظهر حالهما من الواجب و الحرام فلا حاجة إلى تعميم العنوان.

## أقسام الشكّ فى التكليف

ثم جعل الشيخ الشك فى التكليف على أقسام ثمانية، باعتبار أنّ الشبهة التكليفية تارة تكون وجوبية و اخرى تحريمية و منشأ الشك فيهما إمّا من ناحية فقدان النص أو إجمال النص أو تعارض النص، و هذه ستة و الشبهة تارة تكون موضوعية و منشأ الشك فيها هى

ص: 397

الأمر الخارجية، و الشبهة الموضوعية إماً وجوبية و إماً تحريمية فصارت الأقسام ثمانية.

ثم نعرض للبحث عن كل قسم مستقلاً. (1)

أورد عليه السيد المحقق الخوئي قدس سرّه بأن الأقسام فى الشك فى التكليف غير منحصرة فى ثمانية، إذ من موارد الشك فى التكليف الذى يكون مورداً للبراءة دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة و الإباحة، و عليه كانت الأقسام اثنا عشر لا ثمانية. (2)

حيث إن منشأ الشك فى المزيد أى الإباحة أيضاً أربعة و هى فقدان النص أو إجمال النص تعارض النص أو الأمور الخارجية كانت الأقسام اثنا عشر لا ثمانية.

ثم إن البحث عن كل قسم من الشبهة التحريمية أو الشبهة الوجوبية مستقلاً مع أن ملاك جريان البراءة فى جميع الأقسام واحد و هو عدم وصول التكليف إلى المكلف غير لازم و مجرد اختصاص بعض الأدلة بالشبهة التحريمية أو اختصاص الخلاف ببعضها لا يوجب تكثير الأقسام كما ذهب إليه فى الفرائد فالأولى هو ما صنعه صاحب الكفاية من تعميم البحث لمطلق الشك فى التكليف سواء كان الشبهة تحريمية أو وجوبية و هو بعمومه يشمل لجميع أقسام الشك فى التكليف و لذا تقتضى مسلك صاحب الكفاية فى ضمن فصول و نقول بحول الله و قوته.

## أصالة البراءة

الفصل الاول:

فيما لو شك فى وجوب شىء أو شك فى حرمة شىء و لم تنهض عليه حجة و لا يخفى عليك أنه يجوز الترك فى الأول و الفعل فى الثانى لقيام الأدلة الشرعية و العقلية على جواز الترك و الفعل فيهما و كون الفاعل و التارك مأمونين من عقوبة المخالفة من دون فرق بين أن

ص: 398

1-1) فرائد الاصول، ص 192.

2-2) مصباح الاصول، ج 2، ص 252.

يكون عدم نهوض الحجة لفقدان النص أو إجماله، بحيث يحتمل في النهى الكراهة وفي الأمر الاستحباب أو تعارض النصين فيما إذا لم يثبت بينهما ترجيح بناء على القول بالتوقف والتساقط في مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين.

وأما بناء على التخيير كما هو المشهور فالحجة المعتبرة موجودة و التكليف واضح، وهو الأخذ بأحد النصين و لا مجال للبراءة الشرعية و العقلية مع تمامية البيان كما لا يخفى.

وإليك أدلة البراءة في الشك في التكليف وجوبا كان أو حراما.

### أدلة القائلين بالبراءة في الشك في التكليف

واستدل للبراءة في الشك في التكليف بالأدلة الأربعة.

وَأَمَّا مِنَ الْكِتَابِ فَبَيِّنَاتٌ مِنْهَا قَوْلُهُ تَعَالَى: مَنْ أَهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِ لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا. (1)

تقريب الاستدلال بالآية كما أفاده سيدنا الإمام المجاهد قدس سره هو ان يقال إن المتفاهم عرفا من الآية لأجل تعليق العذاب على بعث الرسول الذي هو مبلغ لأحكامه تعالى و بمناسبة الحكم و الموضوع هو ان بعث الرسول ليس له موضوعية في إنزال العقاب بل هو طريق لإيصال التكليف على العباد وإتمام الحجة به عليهم و ليس المراد من بعث الرسول هو بعث نفس الرسول و إن لم يبلغ أحكامه فلو فرض أنه تعالى بعث رسولا- لكن لم يبلغ الأحكام في شطر من الزمان لمصلحة أو جهة أخرى لا يصح ان يقال أنه تعالى يعذبهم لأنه بعث الرسول و كذا لو بلغ بعض الأحكام دون البعض يكون التعذيب بالنسبة إلى ما لم يبلغ مخالفا للوعد في الآية.

و كذا لو بلغ إلى بعض الناس دون بعض لا يصح ان يقال إنه يعذب الجميع لأنه بعث الرسول و كذا لو بلغ جميع الأحكام في عصره ثم انقطع الوصول إلى الأعصار المتأخرة و هذا

ص: 399

أو أشباهه يدل على أنّ الغاية لاستحقاق العذاب هو التبليغ الواصل وأنّ ذكر بعث الرسول مع انتخاب هذه الكلمة كناية عن إيصال الأحكام وإتمام الحجّة وأنّ التبليغ غير الواصل في حكم العدم وأنّه لا يصحّ العذاب كما أنّ وجود الرسول بين الامّة بلا تبليغ كذلك.

وعلى هذا فلو بحث المكلف عن تكليفه ووظيفته بحثاً أكيدا فلم يصل إلى ما هو حجّة عليه من علم تفصيلي أو إجمالي وغيرهما من الحجج، فلا شك أنّه يكون مشمولاً لقوله عزّ وجلّ: **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا** إلى أن قال: **وإن شئت قلت: إنّ قوله تعالى:**

**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ** تنزيه للحق تعالى شأنه وهو يريد بهذا البيان أنّ التعذيب قبل البيان مناف لمقامه الربوبي، وأنّ شأنه تعالى أجلّ من أن يرتكب هذا الأمر، فلذلك عبّر بقوله:

**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ** دون أن يقول **وَمَا عَذَّبْنَا** أو **مَا أَنْزَلْنَا** العذاب، وذلك للإشارة إلى أنّ هذا الأمر مناف لمقامه الأرفع وشأنه الأجلّ.

وبعبارة أوضح أنّ الآية مسوقة إمّا لإفادة أنّ التعذيب قبل البيان مناف لعدله وقسطه، أو مناف لرحمته وعطوفته ولطفه على العباد.

فلو أفاد الأول لدلّ على نفى الاستحقاق، وأنّ تعذيب العبد حين ذاك أمر قبيح مستنكر يستحيل صدوره منه، ولو أفاد الثاني لدلّ على نفى الفعلية وأنّ العذاب مرتفع، وإن لم يدل على نفى الاستحقاق. (1) وسيأتي قوة الأول ودعوى أنّ الآية راجعة إلى نفى التعذيب عن الأمم السالفة قبل بعث الرسل فيختصّ بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة (2) فلا ارتباط للآية الكريمة بالمقام فإنّ البحث في المقام عن العقوبة الآخروية دون العذاب الدنيوي.

مندفعة بما أفاده الشهيد الصدر قدّس سرّه من إمكان منع نظر الآية إلى العقوبات الدنيوية، بل سياقها سياق استعراض عدة قوانين للجزاء الآخروي، إذ وردت في سياق لا تَزُرُ وازرّة

ص: 400

1-1) تهذيب الاصول 2: ص 139-140.

2-2) راجع فرائد الاصول: ص 193.

وَزَّرَ أُخْرَى فَإِنَّ هَذَا شَأْنَ عَقُوبَاتِ اللَّهِ فِي الْآخِرَةِ لَا فِي الدُّنْيَا، وَلَا مَنْشَأَ لِدَعْوَى النِّظَرِ الْمَذْكُورِ إِلَّا وَرُودَ التَّعْبِيرِ بِصِيغَةِ الْمَاضِي فِي قَوْلِهِ: وَمَا كُنَّا وَهَذَا بِنَكْتَةِ إِفَادَةِ الشَّائِئَةِ وَالْمُنَاسِبَةِ وَلَا يَتَعَيَّنُ أَنْ يَكُونَ بِلِحَازِ النِّظَرِ إِلَى الزَّمَانِ الْمَاضِي خَاصَّةً. (1)

هَذَا مِضَافًا إِلَى مَا أَفَادَهُ سَيِّدُنَا الْإِمَامُ الْمُجَاهِدُ قَدَّسَ سِرَّهُ مِنْ أَنَّهُ لَوْ فَرَضَ أَنَّ مَوْرِدَهَا مَا ذَكَرَ، غَيْرَ أَنَّ التَّعْبِيرَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَاكٍ عَنْ كَوْنِهِ سَنَّةً جَارِيَةً لِلَّهِ عَزَّ شَأْنُهُ مِنْ دُونَ فَرْقٍ بَيْنَ السَّلْفِ وَالْخَلْفِ، وَلَوْ لَمْ نَقُلْ: إِنَّ ذَلِكَ مَفَادُ الْآيَةِ حَسَبِ الْمَنْطُوقِ فَلَا أَقْلَ يَفْهَمُ الْعَرَفُ مِنَ الْآيَةِ وَلَوْ بِالْغَاءِ الْخُصُوصِيَّةِ وَالْمُنَاسِبَةِ الْحُكْمِ وَالْمَوْضُوعِ أَنَّ التَّعْذِيبَ قَبْلَ الْبَيَانِ لَمْ يَقَعْ وَلَنْ يَقَعْ أَبَدًا. (2)

وَأَضْفَ إِلَى ذَلِكَ أَنَّ الْعَذَابَ الدُّنْيَوِيَّ وَقَعَ فِي مِقَابِلِ الذُّنُوبِ، كَمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى بَعْدَ آيَةِ الْعَذَابِ: وَكَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ الْعَذَابَ الدُّنْيَوِيَّ أَخْفَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعَذَابِ الْآخِرِيِّ، فَإِذَا كَانَ الْأَخْفَ مَنْوُطًا بِالْبَيَانِ فَكَيْفَ لَا يَكُونُ الْأَشَدَّ كَذَلِكَ؟

لَا يَقَالُ: كَمَا فِي الْكِفَايَةِ بِأَنَّ نَفْيَ التَّعْذِيبِ قَبْلَ إِتْمَامِ الْحُجَّةِ بِيَعْتِ الرُّسُولِ لَعَلَّهُ كَانَ مَتَّةً مِنْهُ تَعَالَى عَلَى عِبَادِهِ مَعَ اسْتِحْقَاقِهِمْ لَذَلِكَ. (3)

وَمَعْنَى ذَلِكَ أَنَّ نَفْيَ التَّعْذِيبِ مِنْ بَابِ الْمَنَّةِ وَالْعَفْوِ لَا يَنَافِي تَنْجِزَ التَّكْلِيفِ فِي الْمَشْكُوكِ، نَعَمْ لَوْ دَلَّ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ عَلَى نَفْيِ الْاسْتِحْقَاقِ لِأَمْكَانِ الْاسْتِدْلَالِ بِهِ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ، إِذِ النَّزَاعُ بَيْنَ الْأَخْبَارِيِّ وَالْأَصُولِيِّ إِتْمَا هُوَ فِي اسْتِحْقَاقِ الْعِقَابِ عَلَى ارْتِكَابِ الْمَشْكُوكِ وَعَدْمِهِ.

لَأَنَّا نَقُولُ أَوَّلًا: إِنَّ ظَاهِرَ هَذَا التَّرْكِيبِ كَمَا أَفَادَ السَّيِّدُ الْمُحَقِّقُ الْخَوْنِيُّ وَالشَّهِيدُ الصِّدْرُ قَدَّسَ سِرَّهُ أَنَّ ذَلِكَ هُوَ الطَّرِيقَةُ الْعَامَّةُ لِلشَّارِعِ الَّتِي لَا يَنَاسِبُهَا (وَلَا يَلِيقُ بِهَا) غَيْرُهَا كَمَا يَظْهَرُ مِنْ مِرَاجِعَةٍ

ص: 401

1-1) دروس علم الاصول الحلقة الثالثة: ص 38 و 39.

2-2) تهذيب الاصول 2، ص 141.

3-3) الكفاية 2، ص 167.

أمثال هذا التركيب عرفاً، وهذا يفيد عدم الاستحقاق و يظهر ذلك من استقراء موارد استعمال هذه الجملة، أى ما كان أو ما كنّا كقوله تعالى: **وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ وَقَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ: مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ** إذ جملة الفعل الماضى من هذه المادة منسلخة عن الزمان فى هذه الموارد، فيكون المراد أنّ التعذيب قبل البيان لا يليق به تعالى و مع عدم لياقة التعذيب قبل البيان تدل الآية على عدم كون العبد مستحقاً للعقاب إذ مع فرض استحقاق العبد لا وجه لعدم كونه لائقاً به تعالى. (1)

و ثانياً: كما أفاده سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه أنّ ذلك أول الكلام، إذ النزاع بين الاصولى و الأخبارى أنّما هو فى ثبوت المؤمن و عدمه فى ارتكاب الشبهات و أنّه هل يلزم الاحتياط أولاً؟ و هذا هو مصبّ النزاع بين الطائفتين، و أمّا البحث عن الاستحقاق و عدمه فهو خارج عمّا يهمّ على كلا الفريقين. (2)

و أمّا ما أجاب به شيخنا الأعظم قدس سرّه عن الإيراد على الاستدلال بالآية من ناحية أنّ المنفى فى الآية هو فعلية العقاب لا استحقاقه من أنّ الخصم و هو الأخبارى يعترف بالملازمة بين نفي الفعلية و نفي الاستحقاق، فنفي الفعلية المستفادة من الآية كاف فى إلزامه على نفي الاستحقاق، فقد أورد عليه فى الكفاية بأنّ الاستدلال يكون حينئذ جديلاً هذا مع وضوح منع اعتراف الخصم بذلك، ضرورة أنّ ما شك فى وجوبه أو حرمة ليس عند الخصم بأعظم من معلوم الحكم، و من الواضح أنّه ربّما تنتفى فعلية العذاب فى مورد العصيان اليقيني لإمكان تعقّبه بالتوبة أو الشفاعة أو التكفير مع ثبوت استحقاق العقوبة فلا ملازمة بين نفي العقوبة و نفي الاستحقاق فى معلوم الحرمة، فكيف يمكن اعترافه بالملازمة بين نفي الفعلية و نفي استحقاق العقوبة فى مشكوك الحرمة أو الوجوب فتدبر جيداً.

ص: 402

1-1) راجع مصباح الاصول 2: ص 256 دروس علم الاصول الحلقة الثالثة: 38.

2-2) تهذيب الاصول 2: ص 141.

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: بَأَنَّ الاستدلال بالآية الكريمة من جهة تقدّمها على أخبار التثليث ليس استدلالاً جديلاً، إذ مع دلالة الآية الكريمة على نفي فعلية العقاب لا تشمله أخبار التثليث الدالة على الوقوع فى العقاب، كما أفاد بعض الأعلام.

بقى شىء وهو أنّ الآية ناظرة إلى نفي العذاب قبل بعث الرسول ولا ينفي العذاب بعد مجيء الرسول وتبين الأحكام وعروض اختفاء التكاليف بما لا يرجع إلى الشارع، وأجاب عنه سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بأنّ الميزان فى العقوبة واستحقاقها (كما عرفت) هو الإبلاغ والإيصال لا الإبلاغ ولو مع عدم الوصول. (1)

حاصله أنّ ملاحظة المعنى فى العقوبة يوجب عدم اختصاص الآية بما ذكر من نفي العذاب قبل بعث الرسول، بل يعمّ المقام أيضاً.

ولقد أفاد وأجاد سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال و مما ذكرنا يظهر أنّ الآية أسدّ الأدلّة التى استدلت بها للبراءة و أنّ ما أورد عليه من الإيرادات غير خال عن الضعف، نعم لا يستفاد من الآية أكثر مما يستفاد من حكم العقل الحاكم على قبح العقاب بلا بيان، فلو دلّ الدليل على لزوم الاحتياط أو التوقف لصار ذلك نفسه بياناً فيكون ذاك الدليل وارداً على العقل، و ما تضمنته الآية. (2)

و منها: قوله تعالى: لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُئْتِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا (3)

بدعوى أنّ اسم الموصول فى قوله: (ما آتياها) يشمل ذات التكليف بالإطلاق كما يشمل المال، فتدل الآية على أنّه تعالى لا يؤاخذ ولا يطلب عن العباد شيئاً إلاّ إذا آتاه و الإيتاء بالتكليف بإيصاله إلى المكلف، كما أنّ الإيتاء فى المال بإعطائه وإقداره، وعليه فتدل الآية على نفي المؤاخذه بالنسبة إلى التكاليف إذا لم تكن واصلة، وهو المطلوب، و ليس المراد من

ص: 403

1-1) تهذيب الاصول 2: ص 146.

2-2) تهذيب الاصول ج 2، ص 141-142.

3-3) الطلاق 7.

التكليف المشمول لإطلاق الموصول هو التكليف بمعناه المصدرى حتى يكون المراد تكليف العباد بالتكليف بنحو المفعول المطلق، بل المراد من التكليف الذى يشمله الموصول هو ذات الحكم الشرعى كالواجب والحرام ونحوهما، و عليه فذات التكليف هو كالمال مفعول به لا مفعول مطلق فيصير التكليف بالمعنى المذكور موضوعا للطلب والمؤاخذة كما أنّ المال موضوع لذلك، ومما ذكرناه يظهر أنّه لا يرد عليه ما أورده شيخنا الأعمش قدس سرّه من أنّه لو اريد من الموصول نفس الحكم والتكليف كان إيتائه عبارة عن الإعلام به، لكن إرادته بالخصوص ينافى مورد الآية وإرادة الأعمش منه ومن المورد تستلزم استعمال الموصول فى معنيين إذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس الحكم والفعل المحكوم عليه فافهم. (1)

و مراده كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه أنّ إرادة الأعمش من الموصول مع إسناد فعل واحد إليه غير ممكن فى المقام، إذ لو اريد من الموصول نفس التكليف يكون بمنزلة المفعول المطلق، ولو اريد مع ذلك الأمر الخارجى الذى يقع عليه التكليف يصير مفعولا به، وتعلق الفعل بالمفعول المطلق سواء كان نوعيا أم غيره يباين نحو تعلقه بالمفعول به لعدم الجامع بين التكليف والمكلف به بنحو يتعلق التكليف بهما على وزن واحد وإن شئت قلت المفعول المطلق هو المصدر أو ما فى معناه المأخوذ من نفس الفعل، والمفعول به ما يقع عليه الفعل المباين معه ولا جامع بين الأمرين حتى يصح الإسناد. (2)

و ذلك لما عرفت من أنّ المراد من الموصول هو مفعول به لا الجامع بين المفعول به والمفعول المطلق حتى يقال: لا جامع بينهما؛ لعدم الحاجة إليه، إذ الموصول الذى يكون مفعولا به يشمل ذات الحكم الشرعى، والحكم الشرعى يكون حينئذ مفعولا به، والآية الكريمة تدلّ على نفي الطلب والمؤاخذة إلا بالنسبة إلى ما آتاه وهو بإطلاقه يشمل المال وذات الحكم والتكليف، وليس المراد هو التكليف بالتكليف بالمعنى المصدرى حتى يكون مفعولا

ص: 404

1-1) فرائد الاصول، ص 193.

2-2) تهذيب الاصول 2، ص 143.



مطلقاً و لعلّ إليه يؤول ما في دروس علم الاصول حيث قال: وهذا هو الجواب الصحيح، و حاصله أنّ مادة الفعل في الآية هي الكلفة بمعنى الإدانة و لا يراد بإطلاق اسم الموصول شموله لذلك، بل لذات الحكم الشرعي الذي هو موضوع للإدانة، فهو إذن مفعول به، فلا إشكال. (1)

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال اللازم هو ملاحظة نفس معنى الموصول و هو الشيء، و عليه فلا يوجب استعمال الموصول في معنيين، بل هو معنى واحد و هو الشيء و ليس تطبيقه على المصاديق من باب استعماله في المصاديق حتى يلزم باعتبار ذلك استعمال لفظ الموصول في معنيين.

و أجاب عن إشكال الشيخ قدّس سرّه في نهاية الأفكار أيضاً بأنّ إرادة الحكم من الموصول أنّما يقتضى كونه المفعول المطلق لو كان المراد من التكليف في الآية أيضاً هو الحكم و إلاّ ففي فرض كونه بمعناه اللغوي أعنى الكلفة و المشقة فلا يتعيّن ذلك، فإنّه من الممكن حينئذ جعل الموصول عبارة عن المفعول به أو المفعول النشوي المعبر عنه في كلام بعض بالمفعول منه، و إرجاع النسبتين إلى نسبة واحدة إذ بذلك يتم الاستدلال بالآية على المطلوب، فإنّ معنى الآية على الأول أنّه سبحانه لا يوقع عباده في كلفة حكم إلاّ الحكم الذي أوصله إليهم بخطابه، و على الثاني أنّه لا يوقع عباده في كلفة إلاّ من قبل حكم أعلمه إيّاهم و أوصله إليهم بخطابه.

و حينئذ لو اريد من الموصول معناه الكلّي العام مع إفادة الخصوصيات المزبورة بتوسيط دال آخر خارجي لا يتوجّه على الاستدلال المزبور محذور من جهة كيفية تعلّق الفعل بالموصول لما عرفت من أنّ تعلّقه به حينئذ تعلّق واحد، و هو تعلّق الفعل بالمفعول به أو المفعول منه. (2)

أورد عليه في تسديد الاصول بأنّ هيئة المفعول به دالة على وقوع الفعل المتعدى عليه،

ص: 405

1-1) دروس في علم الاصول الحلقة الثالثة: ص 37.

2-2) نهاية الأفكار ج 3: ص 203.

فلا- بد وأن يكون معنى الفعل بحيث يطلب المفعول به، فتفسير مادة التكليف بالإيقاع في المشقة لا ينطبق على معناه الحقيقي؛ لأنه لا يصح تعديته إلى الفعل المكلف به بلا واسطة، بل بواسطة «من» ولأجله عبّر عنه بالمفعول منه مع أنّ مادة التكليف لا ريب في تعديتها إلى ذاك الفعل بلا- واسطة، فلا- محالة يكون التكليف مرادفاً لمعنى التحميل بمشقة، فإنه يصح أن يقال: إنّ الفعل مما حمل بمشقة على المكلف، وحينئذ فلا يصح إرادة المفعول به حقيقة من الموصول إلاّ في خصوص الأفعال، ولا يعم الأحكام والتكاليف، اللهمّ إلاّ بالإسناد المجازى الذى مرّ ذكره. (1) هنا إشكال وهو أنّ مجرد إمكان إرادة الأعمّ من الموصول والإيتاء لا- ينفع لإثبات الظهور لو لم نقل بأنّ الظاهر حسب السياق هو أنّ المراد من الموصول هو الأمر الخارجى ومن الإيتاء هو الإقذار والإعطاء، فلا مجال للتمسك بالآية لشمول المقام، فإنه فرع إثبات ظهور الموصول فى الأعمّ وظهور الإيتاء فى المعنى الجامع بين الإقذار والإعلام، وهو غير ثابت.

ويمكن الجواب عنه أوّلا-: بأنّ الإطلاق يكفى فى إثبات عدم تقييد الموصول والإيتاء بأحد الأمرين ومعه لا وجه لاستعمال الموصول أو الإيتاء فى بعض مصاديقه، بل الموصول والإيتاء مستعملان فى معناه، وحيث لم يقيّد بمصداق يشمل كل واحد من الأمرين فلا تغفل. هذا مضافاً إلى إمكان الاعتضاد بخبر عبد الأعلى مولى آل سام عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: أصلحك الله، هل جعل فى الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال:

لا- (فقال)، قلت: فهل كلفوا المعرفة؟ قال: لا- على الله البيان لا- يكلف الله نفساً إلاّ وسعها، ولا يكلف الله نفساً إلاّ ما آتاها الحديث. (2) لدلالته على أنّ الموصول فى قوله عزّ وجلّ (ما آتيتها) يعمّ التكليف بالمعرفة أيضاً، وعليه فالإيتاء أيضاً أعمّ من الإقذار والإعلام بقريئة هذه الرواية، ومن المعلوم أنّ إرادة الأعمّ لا تنافى سياق الآية كما لا يخفى، ودعوى أنّ نفس

ص: 406

1-1) تسديد الاصول ج 2، ص 126.

2-2) والطريق إلى عبد الأعلى صحيح ونفس عبد الأعلى لم يوثق ولكن نقل الأجلّة يكفى للوثوق به. جامع الأحاديث، أبواب المقدمات، الباب الثامن، ح 10.

المعرفة باللّه غير مقدور قبل تعريف اللّه سبحانه وتعالى، فلا حاجة في دخولها في الآية الكريمة إلى إرادة الإعلام من الإيتاء في الآية، بل كانت المعرفة باللّه داخله في الآية؛ لأنّها بدون تعريفه تعالى غير مقدورة و محتاجة إلى الإقدار. (1)

مندفعة بأنّ قوله عليه السلام: لا، على اللّه البيان يدلّ على أنّ المراد من قوله (ما آتياها) هو معنى يشمل البيان والإعلام أيضا، ولا ينافي ذلك كون نفس البيان التفصيلي منه تعالى إقدارا، ويندرج فيه بهذا الاعتبار أيضا فتدبر.

فتحصل أنّ الآية الكريمة تدل بإطلاقها على أنّه تعالى لا يكلف نفسا إلاّ بما اتاه و ما لم يؤتّه لا تكلف به، ومقتضى هذا الإطلاق أنّ ذوات الأحكام التي لم تعطها الشارع من الأحكام المسكوت عنها أو المختفية عنّا وغير الواصلة إلينا أيضا لا تكون موردا لتكليفه.

و المراد من نفى التكليف بالنسبة إليها هو نفى تنجزها علينا، وعليه فلا منافاة بين نفيها ووجودها بحسب الواقع كما لا يخفى، ثم إنّ الآية الكريمة بناء على تمامية دلالتها على أنّ اللّه تعالى لا يكلف أحدا إلاّ بما اتاه المكلفين تكون معارضة مع أدلة الاحتياط الدالة على وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الحكم الواقعي غير الواصل، كما لا يخفى.

قال الشهيد الصدر قدّس سرّه: ثم إنّ البراءة التي تستفاد من هذه الآية الكريمة إن كانت بمعنى نفى الكلفة بسبب التكليف غير المأتي فلا ينافيها ثبوت الكلفة بسبب وجوب الاحتياط، إذا لم يدلّ الدليل عليه، فلا تنفع في معارضة أدلة وجوب الاحتياط.

و ان كانت البراءة بمعنى نفى الكلفة في مورد التكليف غير المأتي فهي تنفي وجوب الاحتياط و تعارض مع ما يدعى من أدلته.

و الظاهر هو الحمل على الموردية لا السببية؛ لأنّ هذا هو المناسب بلحاظ الفعل و المال أيضا، فلا استدلال بالآية جيّد. (2)

ص: 407

1-1) فرائد الاصول: ص 193.

2-2) دروس في علم الاصول، الحلقة الثالثة: 37.

و لا يخفى ما فيه، فإنّ التكليف بالاحتياط ليس تكليفاً نفسياً، بل تكليف طريقى بالنسبة إلى الواقع، وعليه ينافى نفي الكلفة، سبب التكليف غير المأتمى مع وجوب الاحتياط، ولو على الوجه الأول فلا تغفل. ثمّ إنّ المراد من الإيتاء هو الإيتاء التكويني كما هو المناسب مع المال و الفعل. لا إيتاء الشارع بما هو الشارع، وعليه فلا يبعد دعوى شمول الآية للشبهات الموضوعية أيضاً كما أفاد الشهيد الصدر قدّس سرّه حيث قال: فالآية الكريمة لا تختص بالشبهات الحكمية من الوجوبية و التحريمية، بل تعم الشبهات الموضوعية لأنّ المراد من الإيتاء ليس هو إيتاء الشارع بما هو شارع ليختص بالشبهات الحكمية. (1)

ص: 408

---

1-1) دروس في علم الاصول الحلقة الثالثة: 37-38.

المقصد السابع فى الاصول العملية

و لا يخفى أنّ مواضع الاصول العمليّة هى موارد الاشتباه سواء كان الاشتباه من ناحية فقدان النصّ أو تعارض النصوص أو إجمال الدليل أو من ناحية الامور الخارجية.

ثمّ إمّا يكون اليقين السابق فى تلك الموارد ملحوظا و إمّا لا يكون كذلك و الأوّل مجرى الاستصحاب مطلقا و الثانى إمّا يكون الشكّ فيه فى أصل التكليف و إمّا أن يكون الشكّ فى المكلف به مع العلم بأصل التكليف فالأوّل مورد البراءة و الثانى إن أمكن الاحتياط فيه فهو مجرى قاعدة الاحتياط و إن لم يمكن الاحتياط فيه كدوران الأمر بين المحذورين فهو مجرى قاعدة التخيير.

فتحصّل أنّ الكلام فى الأصول العمليّة ليعمّ الاستصحاب و البراءة و الاحتياط و التخيير.

و يقع الكلام فى مقامين أحدهما فى حكم الشكّ فى الحكم الواقعى من دون ملاحظة الحالة السابقة و هذا يعمّ البراءة و الاحتياط و التخيير.

و ثانيهما فى حكم الشكّ بملاحظة الحالة السابقة و هو منحصر فى الاستصحاب.

المقام الأوّل:

قال الشيخ الأعظم قدس سرّه: إنّ الشكّ فى المقام الأوّل إمّا فى نوع التكليف مع العلم بجنسه كما إذا تردّد شىء بين الوجوب و التحريم.

و إمّا فى متعلّق التكليف مع العلم بنفسه كما إذا علم الوجوب و تردّد بين الظهر و الجمعة.

و الأوّل و هو التكليف المشكوك فيه إمّا تحريم مشتبّه بغير الوجوب و إمّا وجوب مشتبّه بغير التحريم و إمّا تحريم مشتبّه بالوجوب، هذه عمدة الصور و إلّا فصور الاشتباه كثيرة.

أقسام الشكّ فى التكليف

جعل الشيخ الشكّ فى التكليف على أقسام ثمانية لأنّ الشبهة التكليفية تارة وجوبية و

أخرى تحريمية و منشأ الشكّ فيهما إما فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه و الشبهة تارة موضوعية و هي إما وجوبية و إما تحريمية و منشأ الشكّ فيهما هي الامور الخارجية و عليه فصارت الأقسام ثمانية.

ثمّ إنّنا زدنا طرفاً آخر كالإباحة و دار الأمر بين الوجوب و الحرمة و الإباحة كانت الأقسام اثني عشر لا ثمانية لأنّ منشأ الشكّ في المزيد أى الإباحة أربعة و هي فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه أو الامور الخارجية ثمّ إنّ البحث عن كلّ قسم مستقلاً غير لازم لوحدة الملاك في جميع الأقسام و هو عدم وصول التكليف و هو يقتضى البراءة و لذا نقتفى طريق الكفاية فإنّه عمّ البحث لمطلق الشكّ في التكليف و عدّه عمّا ذهب إليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه من البحث عن كلّ واحد من الأقسام المذكورة فتدبر.

#### أصالة البراءة

الفصل الأوّل أنّه إذا شكّ في وجوب شيء و لا حجة عليه جاز له الترك و إذا شكّ في حرمة شيء و لا حجة عليها جاز له ارتكابه و ذلك لقيام الأدلة العقلية و الشرعية على جواز الترك و الفعل فيهما.

و لا فرق فيما ذكر بين أن يكون عدم قيام الحجة من جهة فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصين بناء على التوقف و التساقط في تعارض النصين فيما لم يكن بينهما ترجيح.

و أمّا مع القول بالتخيير عند تعارض النصين فلا مجال للبراءة لتمامية البيان و هو الدليل الدالّ على التخيير.

أدلة القائلين بالبراءة في الشكّ في التكليف

و استدلل لها في الشكّ في التكليف بالأدلة الأربعة:

أمّا من الكتاب فبآيات:

ص: 410

منها قوله تعالى مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدَى لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا (1)

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة أن قوله تعالى مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدَى لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا نزيه للحق المتعال وهو يريد بهذا البيان أن التعذيب قبل البيان مناف لمقامه الربوبى وأن شأنه تعالى أجل من أن يرتكب هذا الأمر لأن التعذيب فى هذه الصورة قبيح مستنكر يستحيل صدوره منه.

وظاهر هذا التركيب أى وما كُنَّا مُعَذِّبِينَ أَنَّ ذلك هو الطريقة العامة للشارع التى لا يناسبه ولا يليق به غيرها كما يظهر من مراجعة أمثال هذا التركيب عرفا وهو يفيد عدم الاستحقاق ويظهر ذلك من استقراء موارد استعمال هذه الجملة أى «ما كان» أو «ما كُنَّا» كقوله تعالى وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (2) وقوله عزَّ وِجَلَّ مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِيٰ مِنْ رِئْسِهِ مَنْ يَشَاءُ فَأَمَّنُوا بِاللَّهِ وَرِسَّدَهُ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ وقوله تعالى وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ . (3)

إذ جملة الفعل الماضى من هذه المادة منسلخة عن الزمان فى هذه الموارد فيكون المراد أن التعذيب قبل البيان لا يليق به ومع عدم لياقة التعذيب قبل البيان تدل الآية فى المقام على عدم كون العبد مستحقا للعقاب إذ مع فرض استحقاق العبد لا وجه لعدم كونه لائقا به تعالى.

وهنا إشكالات حول الاستدلال بالآية ولكنها مندفة نعم لا يستفاد من الآية أكثر مما

ص: 411

1-1) الاسراء 15./

2-2) توبه 115./

3-3) انفال 33./

يستفاد من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فلو دلّ الدليل على لزوم الاحتياط أو التوقّف لصار ذلك نفسه بيانا و واردا على الآية كما على الحكم العقلي فتدبر جيدا.

ومنها: قوله تعالى لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا . (1)

بدعوى أن اسم الموصول في قوله عزّ وجلّ ما آتاها يشمل ذات التكليف بالإطلاق كما يشمل ذات المال وعليه فتدل الآية على أنه تعالى لا يؤاخذ ولا يطالب شيئا إلا إذا آتاه والإيتاء في التكليف بإيصاله إلى المكلف كما أنّ الإيتاء في المال بإعطائه وإقداره فالآية الكريمة تنفي المؤاخذة بالنسبة إلى التكليف إذا لم تكن واصلة وهذا هو المطلوب وبعبارة أخرى أنّ إطلاق الموصول يكفي في إثبات عدم تقيده بالأمر الخارجى كما أنّ إطلاق الإيتاء يمنع عن تخصيصه بالإعطاء فالموصول يشمل ذات الحكم الاعتبارى كما يشمل الأمر الخارجى والإيتاء يشمل الإعلام كما يشمل الإعطاء ويشهد على ذلك خبر عبد الأعلى مولى آل سام عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام أصلحك الله هل جعل في الناس أداه ينالون بها المعرفة قال لا (فقال) قلت فهل كلّفوا المعرفة قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ولا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها الحديث فإنّه يدلّ على أنّ الموصول في قوله تعالى ما آتاها يعمّ التكليف بالمعرفة أيضا وعليه فالإيتاء أعمّ من الإقدار والإعلام بقرينة هذه الرواية لأنّ قوله عليه السلام لا على الله البيان يدلّ على أنّ المراد من قوله «ما آتاها» هو معنى يشمل البيان والإعلام أيضا. والحاصل أنّ مع إطلاق الموصول والإيتاء ينطبق الآية الكريمة على المقام بلا كلام.

ص:412



أمّا من السنة فبروايات:

منها ما رواه الصدوق في الخصال: حدثنا محمّد بن أحمد بن يحيى العطار رحمهم الله قال:

حدثنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمتي تسعة: الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة. (1)

و لا يخفى عليك أنّ هذه الرواية رواها الصدوق في التوحيد عن أحمد بن محمّد بن يحيى العطار رحمة الله. (2)

أورد عليه في مباحث الحجج بأنّ صاحب الوسائل نقل في كتاب الجهاد الحديث المشتمل على هذه الفقرة (ما لا يعلمون) عن كتابي الخصال و التوحيد للصدوق عن أحمد بن محمّد بن يحيى، عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام: أنّه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمتي تسعة... الخ و أحد التسعة ما لا يعلمون و نقطة الضعف في هذا السند هو أحمد بن محمّد بن يحيى العطار، فبالرغم من أنّه شيخ الصدوق لم يثبت توثيقه. (3)

وفيه أولاً: أنّ الظاهر أنّه لم يلتفت إلى أنّ الصدوق نقل الحديث بتمامه في الخصال عن محمّد بن يحيى العطار، وهو موثّق.

و ثانياً: أنّ كونه من شيوخ الصدوق يكفي في وثاقته؛ لأنّ جلالته مثل الصدوق تمنع عن التلمذ عند غير الثقة لتعلّم معالم الدين، هذا مضافاً إلى الترحمة عليه فإنّه حاك عن حسن حاله عنده.

ص: 413

1-1 (1) الخصال، باب التسعة، ح 9-جامع الأحاديث، أبواب المقدمات، الباب الثامن، ح 3.

2-2 (2) التوحيد: 353، باب 56، باب الاستطاعة، ح 24.

3-3 (3) مباحث الحجج 2: 58.

و ثالثا: أنّ وثاقته يؤيد بتصحيح بعض طرق الشيخ في الكتابين كطريق الحسين بن سعيد و محمد بن علي بن محبوب و علي بن جعفر عن مثل العلامة مع أنّه فيها.

ورابعا: أنّ المحكى عن الوجيزة أنّه من مشايخ الإجازة و حكم الأصحاب بصحّة حديثه فإنه يحكى عن وثاقته.

و خامسا: أنّ المحكى عن الشهيد و الشيخ البهائي في المشرق و صاحب المنتقى و المحقق الداماد أنّه ثقة و هذه الأقوال تصلح لتأييد وثاقته.

هذا مضافا إلى أنّ تلك الفقرة معمول بها عند الأصحاب فلا وجه للتشكيك السندی في الرواية.

ثم إنّ تقريب الاستدلال بالرواية أنّ الحديث يدل على رفع الإلزامات المجهولة عن الأمة في مرحلة الظاهر، و مع رفع هذه الإلزامات و الترخيص الظاهري لا مجال لوجوب الاحتياط و مع عدم وجوب الاحتياط لا مجال للمؤاخذاة و العقاب.

و توضيح ذلك يتوقف على تقديم امور:

### **الأمر الأول: أنّ قاعدة الاشتراك بين العالم و الجاهل في الأحكام الشرعية من ضروريات مذهب الإمامية**

أنّ قاعدة الاشتراك بين العالم و الجاهل في الأحكام الشرعية من ضروريات مذهب الإمامية، و هي تصلح للقرينية على أنّ المرفوع ليس هو الحكم الواقعي بوجوده الواقعي و إلاّ- لزم أن يكون الحكم الواقعي مختصا بالعالمين و هو ينافي قاعدة الاشتراك و حسن الاحتياط إذ مع رفع الحكم الواقعي بمجرد الجهل به لا واقع حتى يحسن الاحتياط للنيل إليه فاذا عرفت ذلك فالمرفوع هو الحكم الواقعي في مرتبة الظاهر لا- بوجوده الواقعي و عليه فالحكم الواقعي بوجوده الواقعي ليس بمرفوع بل هو باق على ما هو عليه و لكن في مرحلة الظاهر هو مرفوع و الرفع المذكور لا ينافي مع قاعدة الاشتراك و حسن الاحتياط.

و الحاصل أنّ رفع الحكم هو رفع الحكم الواقعي الإلزامي المجهول في مرتبة الظاهر و معناه هو الترخيص في تركه و لذا ينافيه وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الحكم المجهول بعد هذا الترخيص كما لا يخفى.

## الأمر الثاني: صحّة إسناده الرفع إلى نفس الحكم

أنّ بعد ما عرفت من صحّة إسناده الرفع إلى نفس الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر لا وجه لإسناده الرفع إلى وجوب الاحتياط كما يظهر من كلام الشيخ الأعظم قدّس سرّه حيث قال معنى رفع أثر التحريم فيما لا يعلمون عدم إيجاب الاحتياط و التحفظ فيه حتى يلزمه ترتب العقاب إذا أفضى ترك التحفظ إلى الوقوع في الحرام الواقعي إلى أن قال والحاصل أنّ المرتفع فيما لا يعلمون وأشباهه مما لا يشمل أدلة التكليف هو إيجاب التحفظ على وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه فالمرتفع أولاً وبالذات أمر مجعول فيرتب عليه ارتفاع أمر غير مجعول. (1)

ولذلك قال السيّد المحقق الخوئي قدّس سرّه: أنّ قول الشيخ الأعظم من أنّ المرفوع هو وجوب الاحتياط خلاف ظاهر الحديث فإنّ ظاهره أنّ المرفوع هو نفس ما لا يعلم وهو الحكم الواقعي لا وجوب الاحتياط وبعد كون الحكم بنفسه قابلاً للرفع في مرحلة الظاهر لا وجه لارتكاب خلاف الظاهر وحمل الحديث على رفع إيجاب الاحتياط.

نعم عدم وجوب الاحتياط من لوازم رفع الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر لأنّ الأحكام كما أنّها متضادّة في الواقع كذلك متضادّة في مقام الظاهر فكما أنّ عدم الإلزام في الواقع يستلزم الترخيص بالمعنى الأعم كذلك رفع الإلزام في الظاهر يستلزم الترخيص ظاهراً ولا يعقل وجوب الاحتياط بعد فرض الترخيص. (2)

## الأمر الثالث: المرفوع كما عرفت هو نفس الحكم المجعول

أنّ المرفوع كما عرفت هو نفس الحكم المجعول في مرحلة الظاهر و عليه فتقدير المؤاخذه أو الأثر المناسب أو جميع الآثار خلاف الظاهر ولكن ذهب جماعة إلى أنّ التقديرات المذكورة من جهة دلالة الاقتضاء بدعوى أنّ مع عدم إمكان نسبة الرفع إلى نفس ما

ص: 415

1-1) فرائد الاصول: 197.

2-2) مصباح الاصول 2: 258.

لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما استكروها و ما اضطروا إليه إلخ...لكونها من الأمور الواقعية و التكوينية. لا بد من أن يكون المرفوع إمّا جميع الآثار في كل واحد من التسعة و هو الأقرب اعتبار إلى المعنى الحقيقي لأنّ نفى جميع الآثار أقرب المجازات إلى نفى الحقيقة الممتنع بالفرض و إمّا أن يكون في كل منها ما هو الأثر المناسب أو أن يكون هو المؤاخذة في الكل و قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه عند ذكر تقدير المؤاخذة و هذا أقرب عرفا من الأوّل و أظهر من الثاني أيضا لأنّ الظاهر أنّ نسبة الرفع إلى مجموع التسعة على نسق واحد فإذا أريد من الخطأ و النسيان و ما أكرهوا عليه و ما اضطروا المؤاخذة على أنفسها كان الظاهر فيما لا يعلمون ذلك أيضا.

نعم يظهر من بعض الأخبار الصحيحة عدم اختصاص الموضوع عن الأمة بخصوص المؤاخذة فعن المحاسن عن أبيه عن صفوان بن يحيى و البيهقي جميعا عن أبي الحسن في الرجل يستحلف (أى يستكره) على الدين فحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما يملك أ يلزمه ذلك فقال عليه السّلام: لا قال رسول الله صلّى الله عليه و آله رفع عن أمّتي ما أكرهوا عليه و ما لم يطيقوا و ما أخطئوا الخبر... فإنّ الحلف بالطلاق و العتق و الصدقة و إن كان باطلا عندنا مع الاختيار إلا أنّ استشهاد الإمام عليه السّلام على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها بحديث الرفع شاهد على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة لكنّ النبوي المحكى في كلام الإمام مختص بثلاثة من التسعة فلعلّ نفى جميع الآثار مختص بها فتأمل الخ. (1)

ويمكن أن يقال: إنّ لزوم التقدير بنحو من الأنحاء المذكورة بدلالة الاقتضاء متفرع على عدم إمكان إسناد الرفع إلى نفس ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما استكروها و غيره و المفروض هو إمكان الإسناد إلى نفس هذه الامور لأنّ المقصود من الرفع ليس هو الإخبار عن عدم وجوده فإنّه خلاف الوجدان ضرورة وجود ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما استكروها و غير ذلك هذا مضافا إلى أنّ قاعدة الاشتراك تمنع رفع ما لا يعلمون من الأحكام واقعا.

ص: 416

بل المراد من الرفع هو الرفع التشريعي كالنفي التشريعي فكما أنّ نفس الضرر في مثل قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ مَنْفَى بالنفي التشريعي بمعنى أنّ الضرر من أي جهة و سبب كان محكوم بالنفي شرعا و هو يرجع في الحقيقة إلى نفي أسباب الضرر من الحكم الضرري أو تجويز الضرر أو غير ذلك مما يرتبط بنحو بالشارع.

فكذلك الرفع التشريعي يدل على أنّ نفس ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما استكروها و غيره محكوم بالرفع شرعا و هو يرجع إلى رفع تنجيز الأحكام الموجودة المجهولة و أحكام ما ينطبق عليه العناوين الأخر مما لا يطيقون و ما استكروها و غير ذلك و بالجملة معنى الرفع التشريعي عبارة عن عدم اعتبار الشارع شيئا من مصاديق ما لا يعلمون و غيره تكوينيا في عالم التشريع و مقتضاه هو رفع تنجيز أحكام هذه الأمور.

قال السيّد المحقق الخوئي قدّس سرّه: و أمّا إن أريد بالرفع الرفع التشريعي بمعنى عدم كون الفعل موردا للاعتبار الشرعي و بعبارة أخرى الرفع التشريعي عبارة عن عدم اعتبار الشارع شيئا من مصاديق ما هو من مصاديقه تكوينيا كما في جملة من موارد الحكومة كقوله لا ربا بين الوالد و الولد فكان إسناد الرفع إلى التسعة حقيقيا بلا فرق بين أن يراد من الموصول في ما لا يعلمون الحكم أو الفعل الخارجى. (1)

لا يقال: إنّ التقدير و إن كان منقيا بأصالة عدم التقدير و محتاجا إلى عناية و لكن لا ترجيح لتوجيه الرفع إلى الوجود التشريعي أيضا لأنه أيضا يحتاج إلى عناية.

لأنّ نقول كما أفاد السيّد الشهيد الصدر قدّس سرّه بأنّ هذه عناية يقتضيها نفس ظهور حال الشارع في أنّ الرفع صادر منه بما هو شارع و بما هو إنشاء لا إخبار بخلاف عناية التقدير فإنّها خلاف الأصل حتى في كلام الشارع بما هو مستعمل. (2)

و التحقيق أنّ الرفع في المقام لا يحتاج إلى ادعاء و عناية أصلا فإنّ الرفع رفع عن الامة

ص: 417

1-1 (1) مصباح الاصول 2:261.

2-2 (2) دروس في علم الاصول، الحلقة الثالثة: 44-45.

كما يدل عليه قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي الصُّدْرِ رَفَعٌ عَنْ أُمَّتِي التَّسْعَةَ إِخ... لا الرِّفْعَ الْمَطْلُوقَ وَ لَعَلَّهُ هُوَ مَنْشَأُ الْفَرْقِ بَيْنَ الرِّفْعِ التَّشْرِيعِيِّ فِي الْمَقَامِ وَالنَّفْيِ التَّشْرِيعِيِّ فِي لَّا ضَرَرٍ وَلَا ضَرَارٍ فَإِنَّ النَّفْيَ فِي الثَّانِي مَطْلُوقٌ بِخِلَافِ الرِّفْعِ فِي الْمَقَامِ فَإِنَّهُ رَفَعٌ عَنِ الْأُمَّةِ وَعَلَيْهِ فَمَا يَتَوَجَّهُ إِلَى الْأُمَّةِ وَالْأَشْخَاصِ هُوَ الْأَحْكَامُ سِوَاءَ كَانَتْ تِلْكَ الْأَحْكَامُ مَجْهُولَةً أَوْ أَحْكَامًا مَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ أَوْ مَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ أَوْ مَا لَا يُطِيقُونَ أَوْ أَحْكَامَ مَوَارِدِ الْخَطَأِ وَالنَّسِيَانِ وَ حَدِيثِ الرِّفْعِ يَدُلُّ عَلَى رَفْعِ هَذِهِ الْأَحْكَامِ عَنِ الْأُمَّةِ وَ هُوَ لَزُومُهَا وَ تَنْجِيزُهَا.

و لَقَدْ أَفَادَ وَ أَجَادَ فِي تَسْهِيدِ الْأَصُولِ حَيْثُ قَالَ إِنَّ تَعْبِيرَ الْحَدِيثِ هُوَ رَفْعُ التَّسْعَةِ عَنِ الْأُمَّةِ وَ رَفْعُ شَيْءٍ عَنِ الْأَشْخَاصِ ظَاهِرٌ عَرَفَا فِي نَفْيِ الْإِلْزَامِ بِهِ عَنْهُ وَ هُوَ مَعْنَاهُ الْعَرْفِيُّ بِلَا أَىِّ تَأْوِيلٍ وَ خِلَافُ ظَاهِرٍ إِلَى أَنْ قَالَ وَ قَدْ ظَهَرَ مِمَّا ذَكَرْنَاهُ أَنَّ لَّا مَجَالَ لِلْجَوَابِ عَنِ الْإِشْكَالِ بِأَنَّ نِسْبَةَ الرِّفْعِ إِلَى التَّسْعَةِ مَبْنِيَةٌ عَلَى الْإِدْعَاءِ وَ مِنْ قَبِيلِ الْمَجَازِ الْعَقْلِيِّ وَ لَا حَاجَةَ إِلَى التَّقْدِيرِ وَ ذَلِكَ أَنَّ الظَّاهِرَ عَرَفَا مِنْ قَوْلِنَا (رَفَعْنَا عَنْكَ كَذَا) هُوَ نَفْيُ الْإِلْزَامِ بِهِ عَنْكَ وَ نَفْيُ تَحْمِيلِهِ عَنْكَ وَ هُوَ لَّا يَحْتَاجُ إِلَى تَقْدِيرٍ إِلَى أَنْ قَالَ وَ بِالْجُمْلَةِ فَرْقٌ بَيْنَ الرِّفْعِ أَوْ النَّفْيِ الْمَطْلُوقِ وَ بَيْنَ الرِّفْعِ عَنِ الْأَشْخَاصِ. (1)

فَتَحَصَّلَ أَنَّ إِسْنَادَ الرِّفْعِ إِلَى مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ سَائِرَ الْفَقَرَاتِ إِسْنَادٌ حَقِيقِيٌّ وَ مَعَهُ فَلَا حَاجَةَ إِلَى عُنَايَةٍ وَ تَقْدِيرٍ لِأَنَّ الْمَرْفُوعَ فِي جَمِيعِ الْفَقَرَاتِ هُوَ الْإِلْزَامُ الشَّرْعِيُّ فِي مَرْحَلَةِ الْجَهْلِ وَ الْإِكْرَاهِ وَ الْاضْطِرَّارِ وَ النَّسِيَانِ وَ الْخَطَأِ وَ نَحْوِهَا وَ تَقْدِيرُ الْمَوْأَخِذَةِ أَوْ الْأَثَرِ الْمُنَاسِبِ أَوْ جَمِيعِ الْأَثَارِ مُخَالَفٌ لِأَصَالَةِ عَدَمِ التَّقْدِيرِ وَ لَا مُوجِبٌ لِلذَّهَابِ إِلَيْهِ مَعَ إِمْكَانِ إِسْنَادِ الرِّفْعِ إِلَى نَفْسِ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ غَيْرَهُمَا مِنْ الْإِلْزَامَاتِ عَنِ الْأُمَّةِ الْمَرْحُومَةِ فِي مَرْحَلَةِ الظَّاهِرِ فَتَدْبِيرٌ جَيِّدًا.

وَ مِمَّا ذَكَرَ يَظْهَرُ مَا فِي الْكِفَايَةِ حَيْثُ فَصَّلَ بَيْنَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ غَيْرِهِ مِنَ الْفَقَرَاتِ حَيْثُ قَالَ لَا يَخْفَى عَدَمُ الْحَاجَةِ إِلَى تَقْدِيرِ الْمَوْأَخِذَةِ وَ لَا غَيْرِهَا مِنَ الْأَثَارِ الشَّرْعِيَّةِ فِيمَا لَا يَعْلَمُونَ

ص: 418

فإنّ ما لا يعلم من التكليف مطلقا كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية بنفسه قابل للرفع و الوضع شرعا و إن كان في غيره لا بد من تقدير الآثار أو المجاز في إسناد الرفع إليه فإنه ليس ما اضطروا و ما استكروها إلى آخر التسعة بمرفوع حقيقة. (1)

و ذلك لما عرفت من أنّ الظاهر من رفع ما اضطروا أو ما استكروها وغيرهما بقيد عن الامة هو رفع الإلزام عنهم في هذه الموارد. هذا مقتضى اضافة الرفع إلى ذمّة الامة ففي هذه الموارد أيضا رفع الإلزام و التنجيز و عليه فلا حاجة إلى تقدير الآثار كما لا حاجة إلى المجاز في الإسناد بعد دلالة المقام على أنّ المرفوع في جميع الموارد المذكورة هو نفس الإلزامات و الأحكام فتدبر جيدا.

إذا عرفت هذه الأمور فقد اتضح دلالة الحديث الشريف على أنّ الإلزامات المجهولة الموجودة في الواقع مرفوعة عن الامة المرحومة في مرحلة الظاهر و الموارد المذكورة و إن كانت موجودة في الواقع و معنى رفعها هو رفع ثقلها عنهم في مرحلة الظاهر و لا منافاة بين الإلزام الواقعي و الترخيص الظاهري لما تقدم من إمكان الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري و لازم رفع الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر هو عدم وجوب الاحتياط فمع عدم وجوب الاحتياط لا مجال للعقاب و المؤاخذه و عليه فحديث الرفع ينافي وجوب الاحتياط.

ثم إنّ ما لا يعلمون لا يختص بالشبهات الموضوعية بل يعم الشبهات الحكمية لإطلاق الموصول كما لا يخفى. وقد أورد عليه شيخنا الأعظم قدّس سرّه بأنّ الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون بقربنة أخواتها هو الموضوع أعنى فعل المكلف الغير المعلوم كالفعل الذي لا يعلم أنّه شرب الخمر أو شرب الخلّ و غير ذلك من الشبهات الموضوعية فلا يشمل الحكم الغير المعلوم. (2)

و يمكن الجواب عنه كما أفاد في الدرر بأنّ عدم تحقق الاضطرار في الأحكام و كذا الإكراه لا يوجب التخصيص في قوله عليه السّلام «ما لا يعلمون» و لا يقتضى السياق ذلك فإنّ عموم

ص: 419

1-1 (1) الكفاية 2:174.

2-2 (2) فرائد الاصول: 195.

الموصول إنّما يكون بملاحظة سعة متعلقه و ضيقه فقولہ صلی اللہ علیہ و آلہ: «ما اضطرّوا إلیہ» ارید منه کل ما اضطرّ إلیہ فی الخارج غاية الأمر لم يتحقق الاضطرار بالنسبة إلى الحكم فيقتضى اتحاد السياق أن يراد من قوله صلی اللہ علیہ و آلہ «ما لا يعلمون» أيضا كل فرد من أفراد هذا العنوان ألا ترى أنه إذا قيل «ما يؤكل و ما يرى» في قضية واحدة لا يوجب انحصار أفراد الأول في الخارج ببعض الأشياء تخصيص الثاني أيضا بذلك البعض و هذا واضح جدا. (1)

و قال شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه: إنّ الموصول بمقدار عموم صلته قد عمّ و لم يشذ عنه شيء من أفراد الصلة و على هذا فقضية وحدة السياق ان يكون الحال في ما لا يعلمون أيضا كذلك. (2)

و أوضح ذلك السيّد المحقق الخوئي قدّس سرّه حيث قال إنّ الموصول في جميع الفقرات مستعمل في معنى واحد و هو معناه الحقيقي المبهم المرادف للشيء و لذا يقال إنّ الموصول من المبهمات و تعريفه إنّما بالصلة فكأنّه صلی اللہ علیہ و آلہ قال رفع الشيء الذي لا يعلم و الشيء الذي لا يطيقون و الشيء المضطر إليه و هكذا فلم يستعمل الموصول في جميع الفقرات إلا في معنى واحد غاية الأمر أنّ الشيء المضطر إليه لا ينطبق خارجا إلا على الأفعال الخارجية و كذا الشيء المكروه عليه بخلاف الشيء المجهول فإنّه ينطبق على الحكم أيضا و الاختلاف في الانطباق من باب الاتفاق من جهة اختلاف الصلة لا يوجب اختلاف المعنى الذي استعمل فيه الموصول كي يضرب بوحدة السياق فإنّ المستعمل فيه في قولنا ما ترك زيد فهو لوارثه و ما ترك عمرو فهو لوارثه و ما ترك خالد فهو لوارثه شيء واحد فوحدة السياق محفوظة و لو كان هذا المفهوم منطبقا على الدار في الجملة الأولى و على العقار في الثانية و على الأشجار في الثالثة فلا شهادة لوحدة السياق على أنّ متروكات الجميع منطبقة على جنس واحد و المقام من هذا القبيل بعينه. (3)

ص: 420

1-1 (1) الدرر: 441.

2-2 (2) اصول الفقه 3:602.

3-3 (3) مصباح الاصول 2:260.



فتحصّل أنّ المرفوع فيما لا- يعلمون لا- يختص بالشبهات الموضوعية بل يعم الشبهات الحكمية و لا يضمره اختصاص سائر الفقرات بالشبهات الموضوعية كما أنّ ما لا يعلمون يعم الواجبات و المحرمات المجهولة و التكليفيات و الوضعيات و لا وجه لتخصيصه لبعضها كما لا يخفى.

ربما يقال إنّ الحكم هو فعل صادر عن المولى و ليس بفعل العباد فلا معنى لكون فعل الله تعالى ثقيلًا على العباد فالثقل هو فعل العباد لا مجرد إنشاء الوجوب الصادر من مولى المولى و عليه فلا- بد من أن يراد من الموصول في جميع الفقرات هو الفعل لا- الحكم و يمكن الجواب عنه بأنّ الثقل و إن كان في الفعل و لكن يسند عرفًا إلى الحكم من باب إسناد ما للمسبب إلى السبب و الشاهد عليه هو تسمية الحكم بالتكليف مع أنّ ما يوجب الكلفة حقيقة هو الفعل و ليس ذلك إلاّ من باب سببية الحكم للكلفة فيصح أن يكون المرفوع في جميع الفقرات هو الحكم سواء كانت الشبهة موضوعية أو الحكمية.

قال في مصباح الاصول إنّ الثقل و إن كان في متعلق التكليف لا في نفسه إلاّ أنّه صحّ إسناد الرفع إلى السبب بلا عناية و صحّ إسناده إلى الأثر المترتب عليه فصحّ ان يقال رفع الإلزام أو رفع المؤاخذة فلا مانع من إسناد الرفع إلى الحكم باعتبار كونه سببًا لوقوع المكلف في كلفة و ثقل. (1)

## نتبهات حديث الرفع

### التنبيه الأول: حديث الرفع رفع الثقل عن الامة

أنّ الرفع في حديث الرفع حيث إنّ رفع عن الامة يكون ظاهرًا في رفع الثقل عنهم و رفع الثقل مما يصلح للامتنان و السبب في هذا الرفع هو العناوين العارضة المذكورة في الحديث من الجهل و الخطأ و النسيان و الإكراه و الاضطراب و عدم الطاقة و المرفوع هو الأحكام الثابتة في موارد عروض هذه العناوين.

ص: 421

وأما أحكام نفس هذه العناوين كوجوب سجدة السهو ودية الخطأ وغير ذلك مما يترتب على نفس هذه الأمور فليست مرتفعة أصلاً كما لا يخفى وعليه فالمراد من رفع الخطأ والنسيان مثلاً هو رفع أحكام ما أخطئوا أو نسوا فيه لا رفع حكم الخطأ والنسيان ثم إن رفع الحكم بواسطة عروض هذه الأمور حيث كان امتنانياً يختص برفع كل حكم ثقيل على الأمة ولا يشمل ما لا يكون كذلك ويتفرع عليه الفرق بين فعل حرام اضطر إليه ومعاملة اضطر إليها ولذا حكموا بجريان حديث الرفع في الأول دون الثاني والوجه في ذلك أن رفع الحرمة في الأول امتنانى دون رفع الصحة في الثاني فإن صحته ليست بثقيلة بل الأمر بالعكس هذا بخلاف بيع المكروه فإن صحته ثقيلة عليه ورفع نفوذه وصحته امتنانى وهكذا مقتضى كون الامتنان على الأمة أنه لو اضطر إلى إتلاف مال الغير لا يرتفع به ضمان الإتلاف لأن الرفع خلاف الامتنان بالنسبة إلى المالك كما لا يخفى. لا يقال: إن الامتنان نكتة الحكم لا علته وعليه فلم لم يؤخذ بإطلاق حديث الرفع في غير موارد الامتنان.

لأننا نقول إن ظهور الحديث في الامتنان ظهور لفظى يقتضيه ظهور الرفع عن الأمة الدال على رفع الثقل عنهم وعليه فليس الامتنان مستفاداً من غير الظهور اللفظى حتى يقال إن الامتنان حكمة الحكم لا علته بل لا يشمل حديث الرفع غير موارد الامتنان أخذاً بظهور الكلام فيه فلا تغفل و مما ذكر يظهر أن رفع التسعة عن الأمة لا يقاس برفع الضرر والضرار فإن الرفع في حديث لا ضرر ولا ضرار رفع مطلق و الامتنان فيه نكتة الحكم فيجىء فيه حديث شموله وعمومه بالنسبة إلى الموارد التى لا امتنان فيه وعدمه.

هذا بخلاف رفع التسعة عن الأمة لما عرفت من ظهور الرفع عن الأمة في رفع الثقل عنهم وهو امتنان.

ولذلك لا- يشمل حديث الرفع الموارد التى لا امتنان فى رفعها ولعل من هذه الموارد الشرائط الراجعة إلى أصل التكليف لأن رفعها يوجب وضع التكليف وهو خلاف الإرفاق.

قال المحقق العراقي قدس سره: و مما ذكرنا من ورود الحديث في مقام الامتنان على الامة يظهر اختصاص المرفوع أيضا بالآثار التي لا يلزم من رفعها خلاف الإرفاق على المكلف فما لا يكون كذلك لا يشمل حديث الرفع كما في الشرائط الراجعة إلى أصل التكليف كالأستطاعة بالنسبة إلى الحج ونحوها حيث لا يجرى فيها حديث الرفع لاقتضاء رفع الشرطية فيها بوضع التكليف على المكلف و هو خلاف الإرفاق في حقه بخلاف شرائط الواجب فإنه يجرى فيها حديث الرفع كما سنشير إليها. (1)

### التنبيه الثاني: حديث الرفع إزالة الشيء عن الوجود

أن الرفع في الحديث ظاهر في معناه و هو إزالة الشيء عن صفحة الوجود بعد تحصله و تفسيره بالدفع خلاف الظاهر و لا موجب لذلك فيما إذا أمكن إرادة معناه و الرفع إذا أسند إلى الحكم مع قاعدة الاشتراك و عموم القانون مستعمل في معناه و يكون بمعنى إزالة لزمه في مرحلة الظاهر و قد عرفت أن رفع الأحكام المجهولة رفع إلزامها و هكذا في سائر الفقرات فإن رفع حكم مورد ما استكروهوا أو رفع حكم مورد الخطأ و النسيان مثلا هو رفع لزوم أحكام موارد لا يقال: إن الخطاب لا يشمل الناسى و العاجز و نحوهما فليكن الرفع بالنسبة إليهم بمعنى الدفع لا الرفع.

لأننا نقول نمنع ذلك بل هو بمعنى الرفع لشمول الخطابات إيّاهم بحسب الإرادة الاستعمالية لهذه الأحوال فالرفع في الموارد المذكورة يدل على رفع الأحكام الشاملة لهم بحسب الإرادة الاستعمالية نعم الرفع دفع بالنسبة إلى الإرادة الجدية كما لا يخفى.

لا يقال: إن الحسد و الطيرة و الوسوسة لا حكم لها حتى يكون الرفع بالنسبة إليها مستعملا في معناه بل اللازم أن يكون بمعنى الدفع في هذه الفقرات لأننا نقول: كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سره أنّ الفقرات الثلاث أيضا فعل من الأفعال القلبية و لأجل ذلك تقع موردا للتكليف فإنّ تمتنى زوال النعمة عن الغير فعل قلبى محرّم و قس عليه الوسوسة و الطيرة

ص: 423

فإنهما من الأفعال الجوانحية و المصحح لاستعمال الرفع فيها كونها محكومة بالأحكام فى الشرائع السابقة و هذه الأحكام ظاهرة فى الدوام و البقاء بحسب الإرادة الاستعمالية فإطلاق الرفع باعتبار عمومات توهم بقاء حكمها فى عامة الأزمنة فتدبر جيدا. (1)

و مما ذكر يظهر ما فى الدرر حيث ذهب إلى أن الرفع فى الحديث ليس بمعناه الحقيقى معللاً بأنه غير واقع فى بعض العناوين المذكورة قطعاً بل معناه هو الدفع أو الأعم منه و من الرفع. (2)

و لكنك عرفت إمكان أن يكون الرفع بمعناه الحقيقى فى المقام لأنه مسبوق بوجود حكم بنحو من الأنحاء و لو فى مرحلة الإطلاق أو العموم الاستعمالى ثم لا يذهب عليك أنه لا حاجة إلى ادعاء الوجود حتى يصدق الرفع بل يكفيه وجوده الواقعى أو وجوده بنحو ضرب القانون أو وجوده فى الشرائع السابقة و مما ذكر يظهر ما فى نهاية الأفكار حيث ذهب إلى لزوم اعتبار وجود الشئ سابقاً على الرفع عند وجود مقتضيه و لذلك قال لا مانع من إبقاء الرفع فى الحديث الشريف على ظهوره فى الرفع الحقيقى فى جميع الأمور التسعة حيث إنه يكفى فى صحة إطلاق الرفع فيها مجرد اعتبار وجود الشئ سابقاً على الرفع عند وجود مقتضيه بلا حاجة إلى جعل الرفع فى الحديث بمعنى الدفع. (3)

و ذلك لما عرفت من كفاية الوجود الإطلاقى و الاستعمالى و لا حاجة معه إلى اعتبار وجود الشئ سابقاً.

لا يقال: إن رفع الحكم لا يساعد جميع الفقرات لأن من جملتها هو الحسد و الطيرة و الوسوسة فى التفكير فى الخلق و هذه الأمور خصوصاً الحسد ليست باختيارية حتى يكون لها حكم و عليه فلا يصح تعلق الرفع بها باعتبار حكمها.

لأننا نقول إن هذه الأمور و إن كانت بنفسها غير اختيارية و لكنها باعتبار مبادئها كانت

ص: 424

1-1 (1) تهذيب الاصول 152:2-154.

2-2 (2) الدرر: 444.

3-3 (3) نهاية الأفكار 209:3.

اختيارية لإمكان التحرز عنها باختيار مبادئ أضدادها و عليه يصح تعلق الحكم بها باعتبار اختيارية مبادئها.

### التنبيه الثالث: لا إشكال في قبح مؤاخذه الناسى و...

أنه لا إشكال في قبح مؤاخذه الناسى و العاجز و المخطى بحكم العقل و على هذا يرد على الرواية المذكورة أمران: أحدهما أن رفع الحكم عن هؤلاء لا يختص بالأمة المرحومة لأن القبيح قبيح في كل زمان.

و ثانيهما أن الرواية ظاهرة في الامتنان مع أنه لا منة في رفع ما هو قبيح عند العقل و فيه منع استقلال العقل بقبح مؤاخذه الناسى و المخطى مع كون أضداد مبادئ هذه الأمور تحت الاختيار و ترك التحفظ فيها فإذا لم يكن المؤاخذه في هذه الصورة قبيحة أمكن تصور الامتنان عند رفع المؤاخذه عند النسيان و الخطأ كما لا يخفى.

قال شيخنا الأعظم قدس سره: إن الذي يهون الأمر في الرواية جريان هذا الإشكال في الكتاب العزيز أيضا فإن موارد الإشكال فيها و هي الخطأ و النسيان و ما لا يطاق و ما اضطرروا إليه هي بعينها ما استوهبها النبي صلى الله عليه و آله من ربه جل ذكره ليلة المعراج على ما حكاه الله تعالى عنه صلى الله عليه و آله في القرآن بقوله تعالى: رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا الآية و الذي يحسم أصل الإشكال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذه على هذه الأمور بقول مطلق فإن الخطأ و النسيان الصادر من ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذه عليها و كذا المؤاخذه على ما لا يعلمون مع إمكان الاحتياط و كذا في التكليف الشاق الناشئ عن اختيار المكلف و المراد بما لا يطاق في الرواية هو ما لا يتحمل في العادة لا ما لا يقدر عليه أصلا كالطيران في الهواء و أما في الآية فلا يبعد ان يراد به العذاب و العقوبة فمعنى لا تحملنا ما لا طاقتنا به لا تورد علينا ما لا نطيعه من العقوبة. (1)

### التنبيه الرابع: لا فرق بين أن يكون متعلق الحكم هو الفعل أو الترك

في أنه لا فرق بين أن يكون متعلق الحكم هو الفعل أو الترك إذ أي واحد منهما فله حكم و

ص: 425

أثر وقابل للرفع فلو نذر أن يشرب من ماء الفرات فأكره على الترك فترك الشرب بعد ما تعلّق النذر على الشرب له حكم وهو الحرمة لأنّه حنث و له كفارة فقله صلّى الله عليه وآله رفع ما أكرهوا عليه يدل على رفع حكم الترك المذكور من الحرمة والكفارة فلا وجه لتخصيص المرفوع بحكم الأمور الوجودية.

و حكم الترك كحكم الفعل أمر حقيقى قابل للرفع و الرفع فيه أيضا حقيقى لا- ادعائى بعد ما عرفت من أنّ الرفع هو رفع حكم ثقيل عن الامة و عليه فالجواب عمّن خصص المرفوع بالامور الوجودية بأنّ التحقيق أنّه لا مانع من تعلّق الرفع بالامور العدمية إذ الرفع رفع ادعائى لا حقيقى و المصحح له ليس إلا آثار ذلك العدم و أحكامها كما أنّ المصحح لرفع الامور الوجودية هو آثارها و أحكامها (1) لا يخلو عن إشكال و ذلك لما عرفت من ممنوعية الادعاء الوجودية هو آثارها و أحكامها لا يخلو عن إشكال و ذلك لما عرفت من ممنوعية الادعاء لأنّ حكم الترك كحكم الفعل حكم حقيقى و هو قابل للرفع من دون حاجة إلى ادعاء و رفعه رفع حقيقى بمعنى رفع ثقل الحكم عن الامة كما لا يخفى ثم إذا عرفت أنّ حديث الرفع يشمل حكم الفعل و الترك اتّضح حكم ما إذا أكره على ترك الصلاة فى جميع الوقت فإنّ تركها مصداق لما أكرهوا عليه و هو كما فى تسديد الاصول ثقيل على المكلف فإنّه مخالفة للواجب موجبة للتعزير الدنيوى و العقاب الأخرى و للقضاء خارج الوقت و كل ذلك ثقل على المكلف أو جبه عليه إكراه المكروه على الترك فيرفع هذا الأمر الثقيل بجميع ثقله على المكلف أو جبه عليه إكراه المكروه بالكسر على الترك فيرفع هذا الأمر الثقيل بجميع ثقله عن عاتقه بحيث لا يكون على عاتقه من الثقل أثر أصلا فإطلاقه و مقتضى رفعه بالمرّة أن لا يستحقّ تعزير الدنيا و لا عذاب الآخرة و لا القضاء خارج الوقت.

نعم لو أكرهه على ترك الصلاة فى وقت الفضيلة مثلا فلا يترتب من تركها أمر عليه ثقيل فإنّ وجوب الإتيان بها فى بقية الوقت مما يقتضيه نفس التكليف بالواجب و الموسّع لا أنّه

ص:426

أمر جديد أتى من ناحية الإكراه وفوت الفضل ليس إلا فوات النفع لا تحميل ثقل و ضرر. (1)

اللهم إلا أن يقال: إنه ينافى ما رواه في الكافي بسنده عن رفاعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال دخلت على أبي العباس بالحيرة فقال يا أبا عبد الله ما تقول في الصيام اليوم فقلت ذاك إلى الإمام إن صمت صمنا وإن أفطرت أفطرتنا فقال يا غلام عليّ بالمائدة فأكلت معه وانا أعلم والله أنه يوم من شهر رمضان فكان إفطاري يوما وقضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي ولا يعبد الله انتهى بناء على أن التقيّة نوع من الإكراه ووجه المنافاة أنّ هذه الرواية تدل على لزوم القضاء مع الإكراه على ترك الصوم.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الموضوع لوجوب القضاء ليس هو الترك بل هو الفوت وهو مسبب عن الترك وحديث الرفع مختص بما يكون فعلا مباشرياً للمكلف سلبياً أو إيجابياً لا ما يكون مترتباً عليه وبناء على هذا فلو أكره على ترك الصلاة في جميع الوقت لا يدل حديث الرفع إلا على رفع التعزير والعقوبة وأما القضاء فهو مترتب على عنوان الفوت وليس هو فعلاً مباشرياً للمكلف وأصل البراءة لا يثبت العنوان ومما ذكر يظهر وجه لزوم القضاء على من نسي الصلاة في تمام الوقت فتدبر.

ولكن لقائل أن يقول أنّ الرواية ضعيفة، هذا مضافاً إلى أنّ موضوعها مختص بالصوم على أنّها لا تدلّ على وجوب القضاء ولعل القضاء ليس بواجب لأنّ الفعل أعمّ من الوجوب فتدبر.

تفصيل: ولا يذهب عليك أنّ المحكى عن المحقق النائيني قدس سرّه أن يكون المرفوع في حديث الرفع شاغلاً لصفحة الوجود فإنّه بذلك يمتاز الرفع عن الدفع فإنّ الدفع هو المنع عن تقرر الشيء والرفع هو المنع عن بقاء الوجود إلى أن قال فاعلم أنّ الظاهر الأولى وإن كان رفع نفس صفة النسيان إلا أنّه لا يمكن الأخذ بهذا الظهور فإنه مضافاً إلى أنّ النسيان ليس من الأمور التشريعية بنفسه وليس له أثر شرعا كي يكون رفعه بلحاظ رفع أثره يلزم من ذلك

ص: 427

ترتيب آثار الصدور العمدى على الفعل الصادر عن النسيان و هو كما ترى خلاف الامتتان فلا محيص من رفع اليد عما يقتضيه الظاهر الأولى بجعل النسيان بمعنى المنسى فيكون المرفوع نفس الفعل الصادر عن المكلف نسيانا بأن يفرض عدم وقوع الفعل منه و خلوصه لصفحة الوجود عنه و على هذا يختص الحديث بالمحرمات و لا يشمل الواجبات لأنه لو فرض الإتيان بواجب عن نسيان فرفعه عبارة عن إعدامه و فرض عدم صدوره و هو ينافى الامتتان و لو فرض تركه عن نسيان فليس فى البين شىء شاغل لصفحة الوجود كى يمكن رفعه و بذلك يظهر فساد توهم دلالة قوله رفع النسيان على سقوط الجزئية و وقوع الطلب فيما عداه.

وقد أورد عليه سيدنا الاستاذ المحقق الدّاماد قدّس سرّه: فى محكى كلامه بأن المرفوع نفس الخطأ و النسيان و يكون رفعهما مع أنهما قد يقعان كثيرا ما كناية عن فرض عدم صدور ما صدر عن المكلف عن نسيان أو خطأ عنه و بعبارة أوضح أنه لما كان المكلف المتشّرع بأحكام الله المبالى بدينه و فرائضه بحيث إذا لم يعرض له الخطأ و النسيان لكان آتيا بالواجبات و تاركا للمحرمات فإذا جعل الشارع خطاه أو نسيانه بمنزلة العدم فكأنه فرضه آتيا بالواجب الذى ترك عن خطأ أو نسيان و تاركا للمحرم الذى أتى به عنه و قد عرفت سابقا انصراف الحديث المبارك عن السهو و النسيان الذى نشأ عن عدم المبالاة بالدين و عدم التقيد بأحكام الله و فرائضه و على هذا نقول و إن كان ظاهر الرفع فى قبال الدفع جعل الموجود بمنزلة المعدوم إلا أن المرفوع نفس صفة النسيان و الخطأ الموجودين ادعاء باعتبار رفع الفعل أو الترك الصادر عن المكلف عن نسيان و خطأ و جعله بمنزلة العدم.

و على هذا فكما انه يستفاد من الحديث الرفع فى بعض الأحيان فكذلك يستفاد منه الوضع فى بعضها الآخر إلى أن قال فنقول و به نستعين معنى رفع الخطأ و النسيان رفع كل ما كان عن خطأ و نسيان بادعاء رفع الأثر عنه شرعا سواء كان الفعل أو الترك و سواء كان بنفسه منسباً أو كان منشؤه النسيان فيرد على المحقق المذكور أولا: أنه لا موجب لاختصاص



الحديث بالامور الوجودية و ثانياً: أنه لا موجب للقول بأن المرفوع بعد ما لم يمكن أن يكون نفس النسيان هو المنسى فإنه على ما ذكر يشمل كل ما كان عن نسيان و ناشئا عنه و لو لم يكن بنفسه منسياً فتدبر و لا تغفل. (1)

و مما ذكرنا يظهر النظر في ما أفاده السيد المحقق الخوئي قدس سرّه حيث قال إنّ المرفوع لا بد أن يكون أحد الأمرين إمّا الحكم المتعلق بالشىء أو الحكم المترتب على الشىء بحيث يكون هذا الشىء الذى تعلق به النسيان أو الإكراه أو غيرهما موضوعاً بالإضافة إليه فمعنى رفعه فى عالم التشريع عدم كونه متعلقاً للحكم الثابت له فى حد نفسه أو عدم كونه موضوعاً للحكم المترتب عليه فى حد نفسه فبحسب النتيجة يفرض وجوده كالعدم و كأنه لم يكن فإذا اضطر أو نسى أو أكره على شرب الخمر مثلاً فمعنى رفعه أن هذا الشرب لا يكون متعلقاً للحرمة الثابتة له فى حد نفسه كما أنه لا يكون موضوعاً للحكم الآخـر المترتب عليه كوجوب الحد فهو أيضاً مرفوع عنه فيكون ذلك تخصيصاً فى أدلة الأحكام الأوليّة و موجبا لاختصاصها بغير هذه الموارد المذكورة فى الحديث و أما لو فرضنا أن الموضوع للحكم شىء آخر غاية الأمر أنه ملازم بحسب الوجود مع متعلق الاضطرار و الإكراه و نحوهما فلا يكاد يرتفع الحكم عن ذلك الموضوع بحديث الرفع فلو فرضنا أنه مضطر أو مكره على التكلم فى الصلاة فغايته أنّ حرمة القطع على تقدير القول بها مرفوعة و أمّا وجوب الإعادة أو القضاء المترتب على عدم الإتيان بالمأمور به الذى هو لازم التكلم فلا يتكفل الحديث لرفعه بوجه فإنه حكم مترتب على موضوع آخر لا ربط له بمتعلق الإكراه أو الاضطرار و إن كانا متقارنين بحسب الوجود الخارجى. (2)

ولذا قال فى مثل قوله عليه السلام فى صحيحة عبد الصمد الواردة فىمن لبس المخيط حال الإحرام جاهلاً أى رجل ركب أمراً بجهالة فلا شىء عليه. (3)

ص: 429

1- 1) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه 2:423-426.

2- 2) مستند العروة 1:255-256.

3- 3) الوسائل الباب 45 من تروك الإحرام ح 3.

ان المنفى فى ظرف الجهل إنّما هو الأثر المترتب على الفعل وإنه ليس عليه شىء من ناحية فعله الصادر عن جهل لا ما يترتب على الترك و من المعلوم أنّ الأثر المترتب على الفعل أعنى الإفطار إنّما هو الكفارة فقط فهى المنفى و أما القضاء فليس هو من آثار الفعل و انما هو من آثار ترك الصوم و عدم الإتيان به فى ظرفه على وجهه فهو أثر العدم لا- الوجود نعم لأجل الملازمة بين الأمرين أعنى الإفطار و ترك الصوم الناشئة من كون الصوم و الإفطار ضدّين لا ثالث لهما صح إسناده أثر أحدهما إلى الآخر مجازا. (1)

و ذلك لما عرفت من أنّ الرفع كناية عن فرض عدم صدور ما صدر عن المكلف نسيانا أو خطأ فمع هذا الفرض يرجع الرفع إلى جعل الشارع خطأه أو نسيانه أو اضطراره بمنزلة العدم فكأنه فرضه آتيا بالواجب الذى تركه خطأ أو نسيانا و تاركا للمحرم الذى اتى به عن نسيان أو خطأ أو نحوهما و عليه فمعنى الرفع رفع كل ما كان عن خطأ و نسيان بادعاء رفع الأثر عنه شرعا سواء كان الفعل أو الترك و سواء كان بنفسه منسياً أو كان منشؤه النسيان و عليه فلا وجه لتخصيص الحديث بالموجودات و هكذا لا وجه لجعل المرفوع مخصوصا بنفس المنسى بعد عدم إمكان أن يكون المرفوع هو نفس النسيان لشمول الرفع لما يكون ناشئا عن النسيان و لو لم يكن بنفسه منسياً فيعلم مما ذكر أنّه لا يختص المرفوع بالحكم المتعلق بالشىء أو الحكم المترتب على الشىء بل يشمل ما يكون ناشئا عن الخطأ و النسيان و مرتبطا بهما بنحو من الأنحاء لأنه هو مقتضى فرض النسيان أو الخطأ الموجود بمنزلة العدم من دون تقييد و تخصيص و هكذا كان الأمر بالنسبة إلى صحیحة عبد الصمد فإن رفع المجهول يعم ما كان بنفسه مجهولا- أو كان ناشئا عن الجهل فيدلّ على نفي القضاء و الكفارة كليهما نعم يمكن استفادة الاختصاص بنفي الكفارة فى خصوص هذه الصحیحة بقريئة الحكم بالبطان و لزوم الإعادة أو القضاء فى موارد من أفعال الحجّ كترك الوقوفين جهلا أو الطواف من بين حجر اسماعيل و نحوهما فتدبر جيدا.

ص: 430

## التنبيه الخامس: لو نسي شرطاً أو جزءاً من المأمور به

انه لو نسي شرطاً أو جزءاً من المأمور به هل يمكن تصحيح المأتي به بحديث الرفع أو لا يمكن.

ذهب بعض الأعظم إلى الثاني معللاً بأنّ الحديث لا يشمل الأمور العدمية لأنه لا محل لورود الرفع على الجزء و الشرط المنسيين لخلو صفحة الوجود عنهما فلا يمكن أن يتعلق الرفع بهما هذا مضافاً إلى أنّ الأثر المترتب على الجزء و الشرط ليس إلاّ الإجزاء و صحة العبادة و هما ليسا من الآثار الشرعية التي تقبل الوضع و الرفع بل من الآثار العقلية لأن موافقة المأتي به مع المأمور به أو مخالفته معه من الأمور الواقعية و لا دخل للشرع فيهما حتى يشملهما حديث الرفع.

و يمكن الجواب عنه بأنّ ما هو متعلّق الرفع هو حكم الجزء و الجزئية فإنه ثقيل على المكلف فلا يجب عليه الإعادة بعد شمول حديث الرفع لهما و أمّا موافقة المأتي به مع المأمور به أو مخالفته معه فهما مترتبان على بقاء الإجزاء أو الشرط على الجزئية و الشرطية و عدم بقائهما في حال النسيان و عليه فمع كونهما متفرعان و مترتبان على بقاء الجزئية أو الشرطية و عدمه فيد الجعل تنالهما أيضاً باعتبار منشأهما كما لا يخفى فإذا عرفت ذلك فالأقوى هو إمكان تصحيح المأتي به لأنّ حديث الرفع حاكم على أدلة المركبات أو على أدلة اعتبار الأجزاء و الشرائط و بعد الحكومة تصير النتيجة اختصاص الأجزاء و الشرائط بغير حال النسيان و يكون تمام المأمور به في حق المكلف عامة الأجزاء و الشرائط غير المنسية منها و عليه فالمأتي به حال النسيان موافق للمأمور به و مع المطابقة يصح المأتي به كما لا يخفى.

و القول بحكومتها في حال نسيان الحكم (الجزئية) لا في حال نسيان نفس الجزء و الشرط تحكم محض بعد القول بتعلق الرفع بنفس ما نسوا أى المنسى على نحو الإطلاق. (1)

ثم إنّ مقتضى ما عرفت من إمكان تصحيح المأتي به بحديث الرفع هو عدم الفرق بين

ص:431

كون النسيان مستوعبا لجميع الوقت وعدمه إذ الحديث يدل على رفع الثقل عنهم و مقتضى ذلك هو عدم وجوب الإعادة في الوقت فضلا عن وجوب القضاء خارج الوقت إذ مع رفع الثقل فالمأتى به هو الموافق للمأمور به و مع موافقة المأمور به يسقط الأمر المتعلق بالمأمور به و لا يبقى أمر حتى يجب إعادته بل ذهب في تسديد الاصول إلى أنّ مقتضى حديث الرفع أنّه لو نسي التشهد مثلا وقام و تذكر قبل ركوع الركعة التالية فيما ان تدارك التشهد يوجب إعادة ما أتى به من تسيحاته الأربع في هذه الركعة فهو ثقل قد لزمه من نسيانه فمقتضى الحديث رفع هذا الثقل بثقله عنه. (1)

نعم لو دل دليل خاص على لزوم الإعادة فيخصص حديث الرفع به و بالجملة فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق حديث الرفع ما لم يرد دليل خاص على خلافه و دعوى اختصاص المنسى بنسيان المركب الواجب النفسى و هو لا يشمل النسيان غير المستوعب فضلا عن النسيان فى أثناء الصلاة مندفعة بأنه لا وجه للاختصاص المذكور بعد إطلاق المنسى و وجود ملاك جريانه و هو تحميل أمر عليه بسبب النسيان و هو موجود فيما إذا تذكر فى أثناء المركب مثل الصلاة فضلا عما بعدها و لو لم يكن مستوعبا كما لا يخفى هذا كله بالنسبة إلى العبادات.

و مما ذكر يظهر الكلام فى النسيان فى ناحية الأسباب و المعاملات و هو كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه أنّ النسيان مثلا إن تعلق بأصل السبب أو بشرط من شرائطه العقلانية التى بها قوام العقد عرفا كإرادة تحقق معناه فلا ريب فى بطلان المعاملة إذ ليس هنا عقد عرفى حتى يتصف بالصحة ظاهرا و إن تعلق النسيان بشرط من شرائط الشرعية ككونه عربيا أو تقدم الإيجاب على القبول و نحو ذلك فلا إشكال فى إمكان تصحيح العقد المذكور بحديث الرفع فإنّ الموضوع أعنى نفس العقد محقق قطعا فى نظر العرف غير أنه فاقد للشرط الشرعى فلو قلنا بحكومة الحديث على الشرائط بمعنى رفع شرطية العربية أو تقدمه على القبول فى هذه الحالة يصير العقد الصادر من العاقد عقدا مؤثرا فى نظر الشارع أيضا و النسيان و إن

ص: 432

تعلّق بإيجاد الشرط لا بشرطيّته لكن لا قصور في شمول الحديث لذلك لأن معنى رفع الشرط المنسى رفع شرطيته في هذا الحال والاكْتفاء بالمجرد منه ثم إنّ النسيان لم يتعلّق بالفارسي من العقد بل تعلّق بالشرط أعني العربية فرفعه رفع لشرطيّته في المقام ورفع الشرطية عين القول بكون ما صدر سببا تاما. (1)

### التنبيه السادس: لا اختصاص لحديث الرفع بالأحكام التكليفية

إنّه لا اختصاص لحديث الرفع بالأحكام التكليفية بل يعم الأحكام الوضعية ولا اختصاص في الوضعية بالجزئية والشرطية بل يشمل المانعية أيضا فكما أنّ حديث الرفع يرفع الحرمة والوجوب فكذلك يرفع المانعية كالمفطرية ومقتضى ذلك أنّه لو أكره الصائم على مفطر ولو لم يكن الإكراه بحيث خرج عن اختياره فهو إكراه على إيجاد المفطر والمانع وهو لا يبطل الصوم.

كما هو الظاهر من المحقق في موضع من الشرائع حيث قال في كتاب الصوم لو كان (تناول المفطر) سهوا لم يفسد سواء كان الصوم واجبا أو ندبا وكذا لو أكره على الإفطار أو جرف في حلقة انتهى ونسبه في الجواهر إلى الأكثر نعم تردد المحقق في موضع آخر من الشرائع حيث قال: ولو جرف في حلقة أو أكره إكراهها يرتفع معه الاختيار لم يفسد صومه ولو خوّف فأفطر وجب القضاء على تردد ولا كفارة (2) وكيف كان فقد استدلل له بحديث الرفع.

وقد أورد عليه أولا: بأنّ حديث الرفع مختص بالمؤاخذة وجوابه ظاهر بعد ما عرفت من أنّ المرفوع هو مطلق الحكم تكليفا كان أو وضعيا استقلاليا كان أو غير استقلالي.

وثانيا: بأنّ الأمر بالصوم قد تعلّق بمجموع التروك من أول الفجر إلى الغروب وليس كل واحد من هذه التروك متعلقا لأمر استقلالي بل الجميع تابع للأمر النفسى الوحدانى المتعلق بالمركب إن ثبت ثبت الكل وإلا فلا فإنّ الأوامر الضمنية متلازمة ثبوتا وسقوطا

ص: 433

1-1) تهذيب الاصول 2:166.

2-2) راجع الجواهر 16:258-267.

بمقتضى فرض الارتباطية الملحوظة بينها كما فى أجزاء الصلاة وغيرها من سائر الواجبات فإذا تعلّق الإكراه بواحد من تلك الأجزاء فمعنى رفع الأمر به رفع الأمر النفسى المتعلق بالمجموع المركب لعدم تمكنه حينئذ من امتثال الأمر بالاجتناب عن مجموع هذه الأمور فإذا سقط ذلك الأمر بحديث الرفع فتعلق الأمر حينئذ بغيره بحيث يكون الباقي مأمورا به كى تكون النتيجة سقوط المفطرية عن خصوص هذا الفعل يحتاج إلى دليل و من المعلوم أنّ الحديث لا يتكفل بإثباته فإنّ شأنه الرفع لا الوضع فهو لا يتكفل بنفى المفطرية عن الفعل الصادر عن إكراه لينتج كون الباقي مأمورا به و مجزيا كما هو الحال فى الصلاة فلو أكره على التكلم فيها فمعناه أنّه فى هذا الأمر غير مأمور بالإتيان بالمقيد بعدم التكلم و أما الأمر بالباقي فلا.

و القضاء من آثار ترك المأمور به و عدم الإتيان به فى ظرفه اللازم لفعل المفطر فلا مجال حينئذ للتمسك بالحديث لأن المكروه عليه هو الفعل و ليس القضاء من آثاره فإطلاق دليل القضاء على من فات عنه الواجب فى وقته هو المحكّم بالترقية بين الكفارة و القضاء واضحة.

(1)

يمكن أن يقال بأنّ المفطرية من الأحكام المجعولة لمثل الأكل و مقتضى إطلاق رفع ما أكرهوا عليه هو رفع المفطرية أيضا بالإكراه و حيث أنّ حديث الرفع حاكم بالنسبة إلى الأدلة الأولية يوجب تخصيص المفطرية بحال غير الإكراه و مقتضى ذلك هو عدم سقوط الأمر بالمجموع من التروك فى باب الصوم و مع عدم سقوط الأمر المذكور فالمأتى به موافق للمأمور به و مع الموافقة لا مجال لدعوى الملازمة بين ترك المأمور به و لزوم القضاء لعدم تحقق موضوعه و هو ترك المأمور به كما لا يخفى و دعوى أنّ الموافقة و المخالفة و الصحة و الفساد ليستا من الأمور الجعلية حتى تكونا قابلتين للرفع و الوضع.

مندفعة بأن الموافقة و المخالفة للمأمور به و إن لم تكونا مجعولتين و لكنهما قابلتان للرفع و

ص:434

الوضع بسبب إمكان وضع منشأهما ورفعهما ومن المعلوم أنّ رفع المفطرية في حال الإكراه بحديث الرفع موجب لموافقة المأتمى به مع المأمور به بعد اختصاصه بغير حال الإكراه جمعاً بين حديث الرفع الحاكم والأدلة الأولية والقضاء من آثار الفوت الحاصل بترك المأمور به والمفروض مع حكومة حديث الرفع هو عدم تحقق ترك المأمور به الملازم لحصول الفوت المترتب عليه القضاء كما لا يخفى وبعبارة أخرى أنّ الأدلة الأولية مع حديث الرفع الذي يكون حاكماً وشارحاً كدليل واحد يدل على لزوم التروك في غير حال الإكراه ونحوه فالأمر النفسى بعد ورود حديث الرفع يكون متقيداً بغير حال الإكراه ولا مجال لدعوى سقوط الأمر النفسى بعروض الإكراه.

هذا مضافاً إلى ما أفاده في جامع المدارك من أنّ لازم ما ذكر هو عدم جواز التمسك بحديث لا تعاد إلاّ من خمس فإنّ مقتضاه هو صحة الصلاة الفاقدة لبعض الأجزاء أو بعض الشرائط مع عدم موافقة المأتمى به المذكور للمأمور به وهكذا عدم جواز التمسك بحديث الرفع في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين إذ مع الشك في أنّ الواجب المركب هو الأقل أو الأكثر يقال بالبراءة وعدم وجوب مشكوك الجزئية أو الشرطية ومقتضاها هو صحة الصلاة الفاقدة للجزئية أو الشرطية (مع أن الفاقدة ليست بموافقة للمأمور به وهو الأكثر) والحل أنّ اللزوم المذكور من جهة الأمر وحيث إنّ الأمر بيد الشارع ويكون قابلاً للرفع والوضع لا مجال للاستشكال من هذه الجهة وإلاّ لما أمكن القول بالصحة في الموارد الخاصة بالحكم بالصحة في التمام في محل القصر والجهر في موضع الاخفات أو العكس. (1)

لا يقال: ليس الإكراه على ترك جزء أو شرط من العبادات إلاّ كما لو أكره في باب المعاملات على ترك شيء من الأجزاء أو الشرائط المعتبرة في صحتها مثل القبض أو الإشهاد في الطلاق فكما لا يدل حديث الرفع على نفي اعتبار هذه الأمور في حال الإكراه في

ص: 435

صحّة المعاملات فكذلك فى العبادات (1)، لأننا نقول فرق واضح بين المقام و هو باب العبادات و بين المعاملات فإن مقتضى كون حديث الرفع مختصا بمورد الامتنان هو رفع ثقل لزوم المعاملة و نفوذها بسبب الإكراه لأنّ اللزوم و النفوذ خلاف الامتنان و لذا يحكم ببطلان المعاملة عن إكراه هذا بخلاف باب العبادات فإنّ الحكم بلزوم الإعادة و القضاء خلاف الامتنان فاللزام هو الحكم بصحّة العبادة و عليه فالفارق هو اختلاف الموارد فى الامتنان و عدمه.

نعم استشكل فى جامع المدارك فى التمسك بالحديث فى الإكراه من ناحية أخرى و هى أنّ العمل بحديث الرفع فى كثير من أمثال المقام غير معهود بل لعل العمل بها يستلزم فقها جديدا إلى أن قال و بالجملة فالمسألة محل إشكال (2)

يمكن أن يقال إنّ خروج بعض الموارد عن حديث الرفع بالتخصص أو الانصراف أو التخصيص يمنع عن لزوم الفقه الجديد بالأخذ بحديث الرفع فى بقية الموارد و قد استدلل بالحديث فى الناصريات على ما حكاه سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال و فى الناصريات دليلنا على أنّ كلام الناسى لا يبطل الصلاة بعد الإجماع المتقدم ما روى عنه صلّى الله عليه و آله رفع عن أمتى النسيان و ما استكرهوا عليه و لم يرد رفع الفعل لأن ذلك لا يرفع و إنّما أراد رفع الحكم و ذلك عام فى جميع الأحكام إلّا ما قام عليه دليل و يقرب منه كلام ابن زهرة فى الغنية و تبعهما العلامة و الأردبيلى فى مواضع و قد نقل الشيخ الأعظم فى مسألة ترك غسل موضع النجو من المحقق فى المعبر انه تمسك بالحديث لنفى الإعادة فى مسألة ناسى النجاسة و قد تمسك الشيخ الأعظم و غيره فى مواضع بحديث الرفع لتصحيح الصلاة فراجع. (3)

فتحصل أنه يجوز الأخذ بعموم حديث الرفع فى الأحكام الوضعية كالتكليفية من دون فرق بين الإكراه و بين غيره ما لم تقم قرينة على الاختصاص أو التخصص.

ص: 436

1-1 (1) مصباح الفقيه 14:462.

2-2 (2) جامع المدارك 2:164.

3-3 (3) تهذيب الاصول: 2:164.



بقى شىء و هو أنه يخطر بالبال عدم العمل بإطلاق حديث الرفع و أما نسبة العمل إلى الأكثر فلا تكفى مع احتمال أن يكون مرادهم من الإكراه هو الرفع للاختيار لا مطلق الإكراه فليتأمل.

### التنبيه السابع: جواز التمسك بالإكراه لرفع مانعية المانع

أنه لا يذهب عليك أنه ربما يفصل في الإكراه بين الإكراه على إيجاد المانع وبين الإكراه على ترك الجزء و الشرط بأنه لو تعلّق الإكراه على إيجاد مانع شرعى فإن كان العاقد مضطرا اضطرارا عاديا أو شرعيا لإيجاد العقد و المكروه يكرهه على إيجاد المانع فالظاهر جواز التمسك به لرفع مانعية المانع في هذا الظرف و إن لم يكن مضطرا للعقد فالظاهر عدم صحة التمسك لعدم صدق الإكراه (مع إمكان التفصي عنه) و لو تعلّق الإكراه على ترك الجزء و الشرط فإذا كان مضطرا في أصل العقد عادة أو شرعا فمحصل المختار فيه عدم جريان الحديث لرفعهما في هذه الحالة لأن الإكراه قد تعلّق بترك الجزء و الشرط و ليس للترك بما هو أثر شرعى قابل للرفع غير البطلان و وجوب الإعادة و هو ليس أثرا شرعيا بل من الأمور العقلية الواضحة فإنّ ما يرجع إلى الشارع ليس إلا جعل الجزئية و الشرطية تبعا أو استقلالا و أما إيجاب الإعادة و القضاء بعد عدم انطباق المأمور به على المأتي به فإنما هو أمر عقلى يدركه هو عند التطبيق.

و توهم إن مرجع الرفع عند الإكراه على ترك جزء أو شرط إلى رفع جزئيته و شرطيته في هذه الحالة مدفوع بأنّ المرفوع لا بد و ان يكون ما هو متعلق العنوان و لو باعتبار أنه أثر لما تعلّق به العنوان كالجزئية عند تعلّق النسيان بنفس الجزء و أمّا المقام فلم يتعلّق الإكراه إلا بنفس ترك الجزء و الشرط و الجزئية ليست من آثار نفس الترك نعم لو كان لنفس الترك أثر شرعى يرتفع أثره الشرعى عند الإكراه. و وجوب الإعادة ليس أثرا شرعيا في حد نفسه و لا أثرا مجعولا لبقاء الأمر الأول بل هو أمر عقلى منتزع يحكم به إذا أدرك مناط حكمه و ما يرى في الأخبار من الأمر بالإعادة فإنما هو إرشاد إلى فساد المأتي به و بطلانه و يشهد على

ذلك أنّ التارك للإعادة لا- يستحقّ إلاّ عقاباً واحداً لأجل عدم الإتيان بالمأمور به لا لترك إعادته و احتمال العقابين كاحتمال انقلاب التكليف إلى وجوب الإعادة باطل بالضرورة فتلخص من جميع ما ذكر أنّ الإكراه إن تعلّق بإيجاد المانع (الشرعي) فيمكن أن يتمسك بحديث الرفع لتصحيح الماتى به و أمّا إذا تعلّق بترك الجزء و الشرط فلا كما ظهر الفرق بين نسيان الجزء و الشرط و بين تركهما لأجل الإكراه. (1)

يمكن أن يقال: إنّ هذا التفصيل ناش من لزوم تقدير الأثر في حديث الرفع و أمّا على ما عرفت من عدم الحاجة إلى التقدير فلا وجه له لأنّ مفاده أنّ الإلزامات المجهولة أو المنسية أو المكروه عليها أو المضطر إليها رفعت ثقلها بعروض هذه الطوارئ و من المعلوم أنّ التدارك و الإعادة ثقيل على المكلفين و هما من لوازم بقاء الإلزامات المذكورة و مقتضى حديث الرفع هو رفع ثقل هذه الإلزامات برفعها بقاء و معنى ذلك عدم وجوب التدارك و الإعادة من دون فرق بين النسيان و الإكراه و من دون تفاوت بين كون الإكراه على ترك الجزء و الشرط و بين الإكراه على إيجاد المانع إذ الحديث يعم جميع الموارد المذكورة. و لا نحتاج إلى وجود الأثر الشرعي حتى يقال إنّ وجوب الإعادة ليس أثراً شرعياً في حد نفسه و لا أثراً مجعولاً لبقاء الأمر الأول بل هو أمر عقلي منتزِع يحكم به إذا أدرك مناط حكمه.

و ذلك لما عرفت من أنّ حديث الرفع يدل على رفع ثقل الأحكام الأولية و بقاء تلك الأحكام بحيث يجب التدارك و الإعادة و مع رفع هذه الأحكام لا مجال للإعادة و التدارك كما لا يخفى فالأقوى بناء على جواز الأخذ بعموم حديث الرفع هو عدم الفرق بين الإكراه على إيجاد المانع الشرعي و بين الإكراه على ترك الجزء و الشرط فكما أنّه يجوز التمسك بحديث الرفع في الأول فكذلك يجوز في الثاني فتدبر جيداً.

### **التنبيه الثامن: المرفوع بحديث الرفع كما مر هو الحكم المتعلق بالموضوع لا الموضوع**

أنّ المرفوع بحديث الرفع كما مر هو الحكم المتعلق بالموضوع لا الموضوع و عليه فمثل

ص: 438

النجاسة مما له واقعية خارجية تكوينية ليست مرفوعة بل هي حاصلة بنفس أسبابها التكوينية كالملاقاة مع النجس لأنها من الموضوعات الخارجية ولا دخل لفعل الإنسان فيها وعليه فإذا ابتلى الإنسان بعدم ترتيب آثار النجاسة بسبب الجهل أو الاضطراب أو الخطأ والسيان وغير ذلك فحديث الرفع لا يدل على رفع نفس النجاسة بل يدل على رفع أحكام النجاسة ما دامت العناوين المذكورة موجودة ولذا لو صلى في النجس خطأ أو نسيانا أو جهلا أو اضطرابا أو إكراها فحديث الرفع يدل على رفع حكمه و ثقله فيحكم بصحة صلاته فيه لا رفع تنجس الملاقي كما لا يخفى.

إن قلت: مقتضى أن يكون مفهوم حديث الرفع هو رفع الأحكام المتعلقة بالموضوعات دون نفسها هو ارتفاع الحكم بتنجس جسم الملاقي للنجاسة في حال عروض النسيان أو الاضطراب أو الجهل لأن التنجس أيضا من الأحكام وعليه فلو لاقى يده أو لباسه النجس فتذكر و التفت كان مقتضى الحديث هو رفع الحكم بالتنجس فلو أراد بعد الالتفات، الصلاة في لباسه النجس ونحوه كان مقتضى حديث الرفع هو الحكم بصحة صلاته و لو بعد التفاته بملاقاة لباسه أو يده مع النجاسة و هو مما لم يلتزم به أحد و يلزم منه فقه جديد.

قلت: اجيب عن ذلك باجوبة:

منها: ان تنجس شيء بالملاقاة لم يترتب على الملاقاة بما هو فعل من أفعال المكلف بل هو مترتب على الملاقاة بما هي هي من الموضوعات الخارجية إذ النجاسة قذارة خارجية تكوينية أو سياسية وعليه فالابتلاء بها وإن كان بسبب الخطأ والسيان أو الجهل أو الاضطراب ونحوها لا يوجب أن يحكم عليها برفع نفسها بحديث الرفع و الحكم بصحة صلاته و لو بعد الالتفات إلى النجاسة لأنّ مثل هذا المورد خارج تخصّصا.

قال السيّد المحقق الخوئي قدس سرّه: إنّ المعتبر أن يكون الحكم مترتبا على فعل المكلف بما هو فعل المكلف فلا يرفع به مثل النجاسة المترتبة على عنوان الملاقاة فإذا لاقى جسم طاهر بدن الإنسان المتنجس اضطرابا أو إكراها لا يمكن الحكم بارتفاع تنجس هذا الجسم الملاقي

لحديث الرفع لآن تنجس الملاقي لم يترتب على الملاقاة بما هو فعل المكلف بل هو مترتب على نفس الملاقاة وإن فرض تحققها بلا استناد إلى المكلف فلا وجه لما أفاده المحقق النائيني قدس سره من أن ذلك خارج عن حديث الرفع بالإجماع. (1)

وهذا الجواب تام بالنسبة إلى مسألة ملاقاته النجاسة في الأحوال المذكورة ولكن يرد عليه ما أورد عليه في مباحث الحجج بقوله وهذا الجواب لا بأس به لو لا أنه لا يرفع الإشكال نهائيا فإنه يفيد في مثال الملاقاة مع أن هناك ما يكون فعلا للمكلف و موضوعا لآثار تحميلية و مع ذلك لا ترتفع تلك الآثار بالحديث كالاتلاف نسيانا لمال الغير في مورد لا يكون تلفه موجبا للضمان فإنه فعل للمكلف و بما هو كذلك يقع موضوعا للضمان.

و كمسّ الميت فإنه فعل للمكلف و ليس كالملاقاة التي قد تقع بين شيئين بلا نسبة إلى المكلف فهل يقال بشمول الحديث لرفع الضمان في الأول و وجوب الغسل في الثاني إذا وقعا بأحد العناوين التسعة. (2)

و عليه فلا يكفي في الجواب إن يقال إنّ المعتبر أن يكون الحكم مترتبا على فعل المكلف فإنّ مثل الإتلاف و مسّ الميت هو فعل المكلف و مع ذلك لا يشمل حديث الرفع. اللهم إلا أن نقول: بالتخصيص في هذه الموارد.

و منها: ما أفاده الشهيد الصدر قدس سره بقوله و الذي ينبغي أن يقال إنّ المعذرية المستفادة من الحديث للعناوين المذكورة فيها طعم إمضاء المعذرية العرفية العقلائية المركوزة في مثل هذه العناوين فليست تأسيسية محضنة بل ملاكها مركوز لدى العرف و من الواضح أنّ تلك المعذرية إنّما هو فيما إذا كان الحكم التحميلي المرتب على الموضوع مما يكون للاختيار و العمد دخل في ترتيبه سواء كان فعلا مباشرا للمكلف أو تسييبا.

و كون الاختيار و العمد دخيلا في ترتب الحكم يستفاد إمّا من كون الفعل متعلقا للحكم

ص: 440

1-1 (1) مصباح الاصول 2:269.

2-2 (2) مباحث الحجج 2:55.

الشرعى التكليفى حيث يشترط فيه الاختيار لا محالة و من هنا متى ما انطبق أحد العناوين المذكورة على متعلق حكم تكليفى تحمىلى ارتفع (فمثل الصلاة الذى هو متعلق للوجوب و هو حكم تكليفى يكون العمد و الاختيار دخيلا فى ترتب الوجوب عليه).

و إما من وقوع الفعل موضوعا لا متعلقا إلا أنه بنفسه يكون متضمنا للقصد و الاختيار كما فى الأفعال الإنشائية كالمعاملات (فمثل عقد البيع موضوع لوجوب الوفاء و العقد يكون تابعا للقصد و الاختيار كما لا يخفى).

و إما من وقوع الفعل موضوعا لحكم تكليفى تحمىلى يستظهر من دليل ترتيبيه إنه إنما رتب عقوبة و مجازاة مما يكون ظاهرا فى دخل الاختيار و العمد فى ترتيبيه كما فى ترتيب الكفارة على الإفطار فيرتفع بالإكراه مثلا.

و شىء من ذلك غير صادق على مثل النجاسة بالملاقاة أو الجنابة بموجبها أو الضمان بالإتلاف أو الغسل بمس الميتم. (1)

و لقد أفاد و أجاد و لكن الإتلاف خارج عن مورد حديث الرفع من جهة كون الحديث للامتثال للمعلوم أن رفع الضمان ليس كذلك فتدبر جيدا و كيف ما كان فتحصل إن المرفوع هى أحكام أفعال يكون للاختيار و العمد دخل فيها و أما ما لا دخل لهما فيها كالنجاسة بالملاقاة أو الجنابة بموجبها أو الضمان بالإتلاف فلا يشملها حديث الرفع.

و بالجملة إن اللازم فى تطبيق حديث الرفع أمور!

أحدها: أن يكون المرفوع هو الحكم لا الموضوع و الفعل و لا فرق فى الحكم بين أن يكون تكليفيا أو وضعيا.

و ثانيها: أن يكون لفعل المكلف دخل فى ترتب الحكم.

و ثالثها: أن يكون للاختيار دخل فى موضوع الحكم أو متعلقه فالمرفوع هو حكم فعل أو ترك من الأفعال أو التروك الاختيارية للمكلف لا حكم وجود شىء أو عدمه من دون دخل لفعل المكلف و تركه أو اختياره فيه.

ص: 441

ورابعها: أن يكون رفع الحكم امتنانا على الأمة فما لا امتنان فيه بالنسبة إلى الأمة كرفع الضمانات عند عروض بعض العناوين المذكورة لا يشمل حديث الرفع.

### **التنبيه التاسع: إذا شك في مانعية شيء للصلاة إلى التفصيل بين الشبهة الحكمية و الموضوعية**

إنه ذهب شيخ مشايخنا في الدرر فيما إذا شك في مانعية شيء للصلاة إلى التفصيل بين الشبهة الحكمية و الموضوعية في الأجزاء و عدمه.

حيث قال لو شك في مانعية شيء للصلاة فالحديث بناء على حمله على تمام الآثار ينفع لصحة صلاته ما دام شاكاً و إذا قطع بكونه مانعاً يجب عليه إعادة تلك الصلاة في الوقت و قضاؤها في خارجه كما هو مقتضى القاعدة في الأحكام الظاهرية و أما لو شك في انطباق عنوان ما هو مانع على شيء فلا يبعد ان يقال بالأجزاء و إن علم بعد الفعل بالانطباق كما لو صلى مع لباس شك في أنه مأكول اللحم أو غيره مثلاً إذ مقتضى رفع الآثار عن هذا المشكوك تخصيص المانع بما علم أنه من غير المأكول و لا يمكن هذا القول في الأول إذ يستحيل تخصيص المانع بما إذا علم مانعيته فتدبر جيداً. (1)

و أجاب عنه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره بأن المستحيل إنما هو جعل المانعية ابتداء في حق العالم بالمانعية لاستلزامه الدور و أما جعلها ابتداء بنحو الإطلاق ثم إخراج ما هو مشكوك مانعيته ببركة حديث الرفع بأن يرفع فعلية مانعيته في ظرف مخصوص فليس بمستحيل بل واقع شائع.

و أما الاكتفاء بما أتى به المكلف و سقوط الإعادة و القضاء فقد مرّ بحثه تفصيلاً و خلاصته إن حكومة الحديث على الأدلة الأولية يقتصر قصر المانعية على غير هذه الصورة التي يوجد فيها إحدى العناوين المذكورة في الحديث و عليه فالآتي بالمأمور به مع المانع آت لما هو تمام المأمور به و لازمه سقوط الأمر و انتفاء القضاء. (2)

ص: 442

1-1) الدرر: 445-446.

2-2) تهذيب الاصول 2: 172.

و لا يخفى عليك بعد ما عرفت من أنّ حديث الرفع كما يجرى فى المانعية فكذلك يجرى فى الشرطية و الجزئية أنّه لا وجه لتخصيص البحث بالمانعية كما يظهر من تهذيب الاصول بل يجرى البحث المذكور فى الشرطية و الجزئية حرفا بحرف فلا وجه للتفصيل مطلقا سواء كان فى المانعية أو غيرها و بقية الكلام فى محله.

أمّا من السنّة فبروايات.

ص: 443

حديث رفع ما لا يعلمون

منها: صحیحة حریز بن عبد اللہ عن أبی عبد اللہ علیہ السلام قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ «رفع عن أمتی تسعة الخطأ والنسیان و ما اکرهوا علیہ و ما لا یعلمون و ما لا یطیقون و ما اضطررنا إلیه و الحسد و الطیرة و التفکر فی الوسوسة فی الخلق ما لم ینطق بشفة»

بدعوی أنّ الحدیث یدل علی رفع الإلزامات المجهولة عن الأمة فی مرحلة الظاهر و مع الرفع و الترخیص الظاهری لا مجال لوجوب الاحتیاط و مع عدم وجوب الاحتیاط لا مورد للمؤاخذة و العقاب.

و توضیح ذلك یتوقف علی تقدیم امور:

الأمر الأول:

أن قاعدة الاشتراك بین العالم و الجاهل فی الأحكام تصلح للقرینة علی أنّ المرفوع لیس هو الحكم الواقعی بوجوده الواقعی و إلا لزم أن یركن الحكم الواقعی مختصاً بالعالمین و هو ینافی قاعدة الاشتراك و حسن الاحتیاط.

و علیہ فالمرفوع هو الحكم الواقعی فی مرتبة الظاهر لا بوجوده الواقعی و معناه هو الترخیص فی تركه و هو لا یساعد مع وجوب الاحتیاط.

الأمر الثاني:

أن بعد ما عرفت من أنّ الرفع مسند إلى نفس الحكم الواقعی فی مرحلة الظاهر لا وجه لإسناد الرفع إلى وجوب الاحتیاط كما ذهب إلیه الشیخ الأعظم قدس سره مع أنه خلاف الظاهر.

نعم عدم وجوب الاحتیاط من لوازم رفع الحكم الواقعی فی مرحلة الظاهر.

الأمر الثالث:

أن المرفوع إذا عرفت أنه نفس الحكم المجهول فی مرحلة الظاهر فتقدير المؤاخذة أو الأثر المناسب أو جمیع الآثار خلاف الظاهر لأنّ التقدير بأحد الأنحاء المذكورة بدلالة الاقتضاء



متفرّع على عدم إمكان إسناد الرفع إلى نفس ما لا يعلمون وغيره و مع وضوح إمكانه فالمرفوع هو الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر شرعا كنفى الضرر في حديث لا ضرر فإنه أيضا نفى تشريعي بمعنى أنّ الضرر من أيّ جهة كان محكوم بالنفي شرعا و مقتضى رفع الحكم شرعا هو رفع تنجيّزه.

و التحقيق أنّ الرفع في المقام لا يحتاج إلى ادّعاء و عناية أصلا فإنّ الرفع رفع عن الأمة و معنى رفع الأحكام عن الأمة رفع ثقلها عنهم و ثقلها هو لزومها و تنجيّزها و إسناد رفع إلى اللزوم و التنجيّز حقيقي و لا يحتاج فيه إلى العناية و الادّعاء و هكذا الأمر بالنسبة إلى ساير الفقرات من الرواية أي رفع ما اضطرّوا إليه و ما استكروهوا و غيرهما مع قيد عن الأمة.

إذا عرفت هذه الامور فاتّضح أنّ حديث الرفع يدلّ على أنّ الإلزامات المجهولة الموجودة في الواقع مرفوعة عن الأمة في مرحلة الظاهر.

و معنى رفعها هو رفع ثقلها و لا منافاة بين وجود إلزام واقعا و بين الترخيص الظاهري لإمكان الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري بذلك و مع رفع الحكم في مرحلة الظاهر لا يجب الاحتياط و مع عدم وجوب الاحتياط لا مجال للعقاب و المؤاخذة.

ثمّ إنّ حديث الرفع لا يختصّ بالشبهات الموضوعية بل يعمّ الشبهات الحكمية لإطلاق الموصول في رفع ما لا يعلمون.

و دعوى أنّ أخوات فقرة رفع ما لا يعلمون يمكن أن تكون قرينة لاختصاص رفع ما لا يعلمون بالشبهات الموضوعية لأنّ رفع ما اضطرّوا إليه أو رفع ما استكروهوا عليه لا يشمل غير الشبهات الموضوعية.

مندفعة بأنّ عموم الموصول إنّما يكون بملاحظة سعة متعلقه و ضيقه فقوله صلّى الله عليه و آله «ما اضطرّوا إليه» اريد منه كل ما اضطرّ إليه في الخارج غاية الأمر لم يتحقّق الاضطرار بالنسبة إلى الحكم فيقتضى اتحاد السياق أن يراد من قوله صلّى الله عليه و آله «ما لا يعلمون» أيضا كل فرد من أفراد هذا العنوان ألا ترى أنّه إذا قيل ما يؤكل و ما يرى في قضية واحدة لا يوجب انحصار الأوّل في بعض الأشياء تخصيص الثاني به.

تنبيهات حديث الرفع التنبيه الأول:

أنّ الرفع فى حديث الرفع حيث إنّه رفع عن الأمة يكون ظاهراً فى رفع الثقل عن الأمة و من المعلوم أنّ رفع الثقل عن الأمة ممّا يصلح للامتنان عليهم.

و السبب فى هذا الرفع هى العناوين العارضة المذكورة فى الحديث من الجهل و الخطأ و النسيان و الإكراه و الاضطراب و عدم الطاقة و المرفوع هى الأحكام الثابتة فى موارد عروض هذه العناوين و أمّا أحكام نفس هذه العناوين كوجوب سجدتى السهو و غيره ممّا يترتب على نفس هذه العناوين فليست مرتفعة أصلاً.

و عليه فالمراد من رفع الخطأ و النسيان مثلاً هو رفع أحكام ما أخطئوا أو نسوا فيه لا رفع حكم الخطأ و النسيان.

ثمّ إنّ الرفع حيث يختصّ برفع كلّ حكم ثقيل على الأمة لا يشمل ما لا يكون رفعه رفع الثقيل و هذا هو وجه الفرق بين فعل حرام اضطّر إليه و بين معاملة اضطّر إليها فإنّ حديث الرفع يجرى فى الأول دون الثانى لأنّ رفع الحرمة فى الأول امتنانى دون رفع الصحّة فى الثانى لأنّ صحّة الثانى ليست بثقيلة بل الأمر بالعكس بخلاف بيع المكره فإنّ صحّته ثقيلة عليه و رفع صحته يكون امتنانياً لا يقال: إنّ الامتنان نكتة الحكم لا علته و عليه فلم لم يؤخذ بإطلاق حديث الرفع فى غير موارد الامتنان.

لأنّنا نقول إنّ تقييد رفع التسعة بقوله عن الأمة ظاهر فى رفع الثقل عنهم و هو امتنان بظاهر الكلام و لذلك لا يشمل حديث الرفع غير موارد الامتنان.

هذا بخلاف حديث لا ضرر فإنّ الامتنان فيه من باب نكتة الحكم لا الظهور اللفظى و لذا يقع البحث عن شموله بالنسبة إلى موارد الامتنان فيها و عدم شموله.

و يتضرّع عليه اختصاص المرفوع بالآثار التى لا يلزم من رفعها خلاف الإرفاق و الامتنان على المكلف و عليه فلا يجرى إذا شكّ فى شرط فى أصل التكليف كالأستطاعة فى

الحج لأنّ رفعه يقتضى وضع التكليف الثقيل على المكلف و هو خلاف الإرفاق بخلاف إذا شكّ فى شرائط الواجب فإنّ رفعه فيها يوجب الإرفاق كما لا يخفى.

التنبية الثانى:

أنّ الرفع فى حديث الرفع ظاهر فى معناه و هو إزالة الشىء عن صفحة الوجود بعد حصوله و تفسيره بالدفع خلاف الظاهر و حيث إنّ الحكم مع قاعدة الاشتراك بين العالم و الجاهل لا يمكن رفعه فالرفع متعلّق بإلزامه فى مرحلة الظاهر و هكذا الأمر فى سائر الفقرات فإنّ الرفع متعلّق بإلزام أحكام مواردها.

لا يقال: إنّ الخطاب لا يشمل الناسى و العاجز و نحوهما فلا بدّ أن يكون الرفع بالنسبة إليهم بمعنى الدفع لا الرفع.

لأننا نقول: نمنع ذلك بل الرفع فى الموارد المذكورة بمعنى الرفع أيضا لأنّ الخطابات شاملة لهم بحسب الإرادة الاستعمالية و هذه الخطابات قابلة للرفع و إن كان الرفع بالنسبة إلى الإرادة الجدّية دفعا.

لا يقال: إنّ الحسد و الطيرة و الوسوسة لا حكم لها حتى يكون الرفع بالنسبة إليها مستعملا فى معناه بل اللازم أن يكون الرفع فيها، بمعنى الدفع.

لأننا نقول: نمنع ذلك بل الرفع فى الموارد المذكورة بمعنى الرفع أيضا لأنّ الخطابات شاملة لهم بحسب الإرادة الاستعمالية و هذه الخطابات قابلة للرفع و إن كان الرفع بالنسبة إلى الإرادة الجدّية دفعا.

لا يقال: إنّ الحسد و الطيرة و الوسوسة لا حكم لها حتى يكون الرفع بالنسبة إليها مستعملا فى معناه بل اللازم أن يكون الرفع فيها، بمعنى الدفع.

لأننا نقول إنّ الفقرات الثلاثة من الأفعال القلبية و بهذا الاعتبار يمكن تعلّق الحرمة بها فالحسد بمعنى تمنّى زوال النعمة عن الغير فعل من الأفعال القلبية و يمكن الحكم بحرمة و هكذا الوسوسة و الطيرة و الشاهد عليه كون هذه الأفعال محكومة بالأحكام فى الشرائع

ص: 447

السابقة و مقتضى عمومها بحسب الزمان أن يكون حكمها باقيا في عامة الأزمنة وبحسب هذا الاعتبار يكون الرفع بالنسبة إليها بمعناه الحقيقي أى الإزالة.

ثم لا يذهب عليك أن مع وجود الإطلاقي والاستعمالي لا حاجة إلى اعتبار الوجود سابقا ليكون الرفع بمعناه الحقيقي كما لا يخفى.

لا يقال: إن الحسد والطيرة والوسوسة في التفكير في الخلق ليست اختيارية حتى يكون لها أحكام.

لأننا نقول إن هذه الأمور وإن كانت بنفسها غير اختيارية ولكنّها باعتبار مبادئها كانت تحت الاختيار لإمكان التحرز عنها باختيار مبادئ أضدادها فلا مانع من أن يتعلّق بها أحكام بهذا الاعتبار.

التنبيه الثالث:

أنّه لا إشكال في قبح مؤاخذه الناسى والعاجز والمخطى بحكم العقل وعلى هذا يرد على الرواية أمران أحدهما أن هذا لا يختص بالأمة المرحومة لأن الحكم العقلي لا يختص بزمان دون زمان.

وثانيهما أن الرواية ظاهرة في الامتنان مع أنّه لا مئة في رفع ما هو قبيح عند العقل.

يمكن أن يقال: إنّما نمنع استقلال العقل بقبح المؤاخذه في الناسى والمخطى مع كون مبادئ أضدادهما تحت الاختيار فإنّ مع شرك التحفظ لا يقبح المؤاخذه فإذا لم تكن المؤاخذه قبيحة أمكن تصور الامتنان عند رفع الإلزام والمؤاخذه عند النسيان والخطأ.

وهكذا العقل لا يستقلّ بقبح المؤاخذه فيما لا يتحمل عادة لا فيما لا يقدر عليه أصلا فرفع المؤاخذه فيما لا يتحمل عادة ممكن ويكون امتنانيا.

التنبيه الرابع:

أنّه لا فرق بين أن يكون متعلّق الحكم هو الفعل أو الترك إذ أى واحد منهما فله حكم وأثر ثقيل يكون قابلا للرفع وعليه فلو نذر شرب ماء الفرات فأكرهه على الترك فالإكراه

موجب لرفع حكم الترك و هو الحنث من الكفارة فلا وجه لتخصيص المرفوع بآثار الأمور الوجودية لأنّ حكم الترك كحكم الفعل حكم حقيقى ثقيل وقابل للرفع ثمّ إنّ المرفوع فى مثل رفع النسيان و الخطأ نفس النسيان و نفس الخطأ و يؤول نفيهما مع أنّهما قد يقعان كثيرا كناية عن فرض عدم صدورهما و جعل خطأه و نسيانه بمنزلة العدم فكأنّ فرضه أتيا بالواجب و تاركا للمحرم فيما إذا ترك الواجب أو أتى نسيان أو خطأ و على هذا نقول و إن كان ظاهر الرفع فى قبال الدفع هو جعل الموجود بمنزلة المعدوم إلا أنّ المرفوع يكون نفس صفة النسيان و الخطأ الموجودين إدعاء باعتبار رفع الفعل أو الشرك الصادر عن المكلف عن نسيان و خطأ و جعله بمنزلة العدم.

و عليه فكما يستفاد من الحديث الرفع فى بعض الأحيان فكذلك يستفاد منه الوضع فى بعضها الآخر فلا موجب لاختصاص الحديث برفع الأمور الوجودية.

ثمّ لا يذهب عليك أنّه لا وجه لجعل المرفوع بنفس المنسى بعد عدم إمكان أن يكون المرفوع هو نفس النسيان لشمول نفي النسيان لكلّ ما يكون ناشئا عن النسيان و لو لم يكن بنفسه منسيًا.

فمن هذا يعلم أنّه لا يختصّ المرفوع بالحكم المتعلق بالشىء أو الحكم الترتب على الشىء بل يشمل ما يكون ناشئا عن الخطأ و النسيان و مرتبطا بهما بنحو من الأنحاء لأنّ ذلك هو مقتضى فرض النسيان أو الخطأ الموجود بمنزلة العدم من دون تقييد و تخصيص فلو فرض أحد يضطر أو يكره على التكلم فى الصلاة فحرمة القطع مرفوعة بالاضطرار أو الإكراه بل يرتفع لازم التكلم من الإعادة و الفضاء المترتين على عدم الإتيان بالمأمور به أيضا لأنّ منشأهما هو الاضطرار أو الإكراه فإذا ارتفع الاضطرار أو الإكراه ارتفع لوازمهما أيضا لأنّ منشأهما هو الاضطرار أو الإكراه فإذا ارتفع الاضطرار أو الإكراه ارتفع لوازمهما أيضا.

التنبيه الخامس:

أنّه لو نسى شرطا أو جزءا من المأمور به هل يمكن تصحيح المأتى به بحديث الرفع أولا:

ذهب بعض الأعاضم إلى الثانى مستدلا بأنّ الحديث لا يشمل الامور العدمية يمكن الجواب

عنه كما مرّ بأنّه لا وجه لتخصيص المرفوع بآثار الامور الوجودية لأنّ حكم الترك كحكم الفعل ثقيل وقابل للرفع فإعادة الواجب أو قضائه من ناحية نسيان الجزء أو الشرط ثقيل ويكون مرفوعا.

وعليه فحديث الرفع حاكم على أدلّة المركّبات أو على أدلّة اعتبار الأجزاء والشرائط ومقتضاه هو اختصاص الأجزاء والشرائط بغير حال النسيان ويكون تمام الأمور به فى حق المكلف عامة الأجزاء والشرائط غير المنسية و عليه فالمأتى به حال النسيان موافق للمأمور به و مع المطابقة يصح المأتى به كما لا يخفى.

ثمّ إنّ مقتضى ما عرفت من إمكان تصحيح المأتى به بحديث الرفع هو عدم الفرق بين كون النسيان مستوعبا لجميع الوقت و عدمه إذ مع شمول حديث الرفع يكون المأتى به موافقا للمأمور به و نتيجة ذلك هو سقوط الأمر المتعلق بالمأمور به فلا يبقى أمر حتى يجب إعادته فضلا عن قضائه نعم لو دلّ دليل خاص على لزوم الإعادة لزم تخصيص حديث الرفع. هذا كلّ بالنسبة إلى العبادات و أمّا المعاملات فيمكن أن يقال: إنّ النسيان مثلا- إن تعلق بالسبب المقوم أو الشرط المقوم ممّا يكون قوام العقد به عرفا كإرادة تحقّق معناه فلا ريب فى بطلان المعاملة إذ ليس هنا عقد عرفا حتى يتّصف بالصحة ظاهرا.

وإن تعلق بشرط من الشرائط الشرعيّة لكون العقد عربيا فلا إشكال فى إمكان تصحيحه بحديث الرفع فإنّ العقد محقق قطعاً فى نظر العرف فمع حكومة حديث الرفع و سقوط الشرط المذكور عن الشرطية يصير العقد الصادر عقدا مؤثرا فلا تغفل.

التنبه السادس:

أنّه لا اختصاص لحديث الرفع بالأحكام التكليفية بل يعمّ الأحكام الوضعيّة فكما أنّ حديث الرفع يرفع الحرمة و الوجوب فكذلك يرفع المفطريّة و نحوهما و عليه فلو أكره على إيجاد المفطر فلا يوجب بطلان الصوم و ذلك لأنّ المفطريّة من الأحكام المجعولة لمثل الأكل و مقتضى إطلاق رفع ما استكرهوا عليه هو رفع المفطرية بالإكراه و حيث إنّ حديث الرفع

ص: 450

حاكم بالنسبة إلى الأدلة الاولية يوجب ذلك تخصيص المفترية بحال غير الإكراه وعليه فلا يسقط الأمر المتعلق بالمجموع من التروك في باب الصوم و مع عدم السقوط فالمأتمى به موافق للمأمور به و مع الموافقة لا مجال لدعوى الملازمة بين ترك المأمور به و لزوم القضاء لعدم تحقّق موضوعه و هو ترك المأمور به.

لا يقال: إنّ الموافقة و المخالفة و الصحّة و الفساد ليست من الأمور الجعليّة حتى تكونا قابلتين للرفع و الوضع.

لأنّ نقول إنّ الموافقة و المخالفة للمأمور به و إنّ لم تكونا مجعولتين و لكنّهما قابلتان للرفع و الوضع بسبب إمكان وضع منشأهما و رفعه.

و دعوى أنّ الإكراه فى العبادات كالإكراه فى المعاملات فكما أنّ الإكراه فى المعاملات فى الأجزاء أو الشرائط يوجب البطلان فكذلك فى العبادات.

مندفعة بوضوح الفرق بينهما فإنّ مقتضى كون حديث الرفع مختصّاً بموارد الامتنان هو رفع ثقل لزوم المعاملة و نفوذها بسبب الإكراه لأنّ اللزوم خلاف الامتنان و لذا يحكم ببطلان المعاملات إذا أكره عليها. هذا بخلاف باب العبادات فإنّ الحكم بلزوم الإعادة أو القضاء عند الإكراه خلاف الامتنان فالفارق هو اختلاف الموارد فى الامتنان و عدمه.

فتحصّل أنّه يجوز الأخذ بعموم الحديث فى الأحكام الوضعية أيضا ما لم تكن قرينة على الاختصاص أو التخصيص و لكنه محلّ تأمل لعدم ثبوت العمل بإطلاق حديث الرفع.

التنبية السابع:

أنّه ربّما يفصل بين الإكراه على إيجاد المانع الشرعى و بين الإكراه على ترك الجزء أو الشرط بأنّه لو تعلّق الإكراه على إيجاد مانع شرعى فإن كان العاقد مضطرا اضطرارا عاديا أو شرعيا لإيجاد العقد و المكروه يكرهه على إيجاد المانع فالظاهر جواز التمسك به لرفع مانعية المانع فى هذا الظرف و إنّ لم يكن مضطرا للعقد فالظاهر عدم صحّة التمسك لعدم صدق الإكراه مع إمكان التفصّي عنه.

ص: 451

ولو تعلّق الإكراه على ترك الجزء و الشرط فإن كان مضطراً في أصل العقد عادة أو شرعاً فمحصل المختار فيه عدم جريان الحديث لرفعهما في هذه الحالة لأنّ الإكراه قد تعلّق بترك الجزء أو الشرط وليس للترك بما هو أثر شرعى قابل للرفع غير البطلان و وجوب الإعادة و هو ليس أثراً شرعياً بل من الامور العقلية فإنّ ما يرجع إلى الشارع ليس إلا جعل الجزئية أو الشرطية تبعاً أو استقلالاً و أمّا إيجاب الإعادة و القضاء بعد عدم انطباق المأمور به على المأتى به فإنّما هو أمر عقلي يدركه هو عند التطبيق و عدمه.

و يمكن الجواب بأنّ منشأ هذا التفصيل هو زعم لزوم تقدير الأثر في حديث الرفع و أمّا على ما عرفت من عدم الحاجة إلى التقدير فلا وجه له لأنّ مفاد حديث الرفع أنّ الإلزامات المجهولة أو المنسية أو المكروه عليها أو المضطر إليها رفعت ثقلها بعروض هذه الطوارئ و من المعلوم أنّ التدارك و الإعادة ثقيل على المكلفين و هما من لوازم بقاء الإلزامات المذكورة و مقتضى حديث الرفع هو رفع ثقل هذه الإلزامات به منها بقاء و معنى ذلك عدم وجوب التدارك و الإعادة من دون فرق بين النسيان و الإكراه و من دون تفاوت بين كون الإكراه على ترك الجزء أو الشرط و بين الإكراه على إيجاد المانع إذ الحديث يعمّ الجميع.

و لا حاجة إلى تقدير الأثر الشرعى حتى يقال إنّ وجوب الإعادة ليس أثراً شرعياً في حدّ نفسه و لا أثراً مجعولاً لبقاء الأمر الأول بل هو أمر عقلي منتزع يحكم به إذا أدرك مناط حكمه و إن أمكن الجواب عنه بكفاية كون وضع منشئه و رفعه بيد الشارع فالأقوى هو عموم حديث الرفع و عدم صحة التفصيل المذكور فلا تغفل.

التنبيه الثامن:

أنّ المرفوع في حديث الرفع هي أحكام الأفعال التي يكون للاختيار و العمد دخل فيها و أمّا ما لا دخل لهما فيها فلا يشمل حديث الرفع. و عليه فلا يرفع حديث الرفع مثل النجاسة الحاصلة بالملاقاة حال الجهل أو الإكراه أو الاضطرار و إن قلنا بأنّ التنجس من الأحكام لعدم مدخلية الاختيار و العمد في الحكم

ص: 452



بالنجاسة بل هي حاصلة بالملاقاة وهي من الأمور الواقعية الخارجية التكوينية ولا دخل لفعل الانسان فيها.

وإنما حديث الرفع يرفع أحكام أفعال النجاسة ما دامت العناوين المذكورة موجودة ولذا لو صلى في النجس خطأ أو نسيانا أو جهلا أو اضطرارا أو إكراها فحديث الرفع يدل على رفع حكمه و ثقله فيحكم بصحة صلاته فيه لا رفع تنجس الملاقي كما لا يخفى.

وقد أورد عليه بأن ما ذكروا إن كان تاما بالنسبة إلى مثل النجاسة ولكن لا يتم بالنسبة إلى إتلاف مال الغير نسيانا فإنّ الإتلاف فعل للمكلف ومقتضى ما ذكر أن يكون الحكم بالضمان مرفوعا عند النسيان ومع ذلك محكوم بالضمان وهكذا مس الميت فإنه فعل للمكلف وليس كالملاقاة التي تقع بين شيئين من دون استناد إلى المكلف ومقتضى شمول حديث الرفع هو عدم وجوب الغسل مع أنّ المعلوم خلافه.

اللهم إلا أن يقال: بالتخصيص أو التخصّص حيث أنّ في مثل الضمان بالإتلاف أو الغسل بمس الميت لم يعتبر فيه الاختيار والعمد والكلام فيما إذا اعتبرا فيه فتدبر جيّدا.

فتحصّل إلى حدّ الآن أنّ اللازم في تطبيق حديث الرفع أمور:

أحدها: أن يكون المرفوع هو الحكم لا الموضوع والفعل ولا فرق في الحكم بين أن يكون تكليفيا أو وضعيا

و ثانيها: أن يكون لفعل المكلف دخل في ترتب الحكم.

و ثالثها: أن يكون للاختيار دخل في موضوع الحكم أو متعلقه فالمرفوع هو حكم فعل أو ترك من الأفعال أو التروك الاختيارية للمكلف لا حكم وجود شيء أو عدمه من دون دخل لفعل المكلف وتركه أو اختياره فيه.

و رابعها: أن يكون رفع الحكم امتنانا على الأمة فما لا امتنان فيه بالنسبة إلى الأمة كرفع الضمانات عند عروض بعض هذه العناوين لا يشمل حديث الرفع.

التنبيه التاسع:

أنه ربما يفصل في الشك في المانعية بين الشبهة الحكمية والموضوعية في الإجزاء وعدمه

فلو شك في مانعية شيء للصلاة فحديث الرفع يدل على صحة صلاته ما دام شاكًا و أما إذا قطع بكونه مانعا وجب عليه إعادتها في الوقت و قضاؤها في خارجه كما هو مقتضى القاعدة في الأحكام الظاهرية.

هذا بخلاف الشك في انطباق عنوان ما هو مانع على شيء فإنه لا يبعد أن يقال بالإجزاء وإن علم بعد العمل بالانطباق كما لو صلّى مع لباس شك في أنه مأكول اللحم صحّ صلاته لأن مقتضى رفع الآثار عن هذا المشكوك هو تخصيص المانع بصورة العلم و لا يمكن هذا القول في الشبهة الحكمية لاستحالة تخصيص المانع بصورة العلم بالمانعية.

و أجيب عنه بأنّ المستحيل إنّما هو جعل المانعية ابتداء في حق العالم بها لاستلزامه الدور و أمّا جعلها ابتداء بنحو الإطلاق ثمّ إخراج ما هو مشكوك المانعية بضميمة حديث الرفع بأن يرفع فعلته مانعية في حال من الأحوال فليس بمستحيل فمع حكومة حديث الرفع تخصيص المانعية على غير هذه الصورة التي يوجد فيها إحدى العناوين المذكورة في الحديث و عليه فالآتي بالمأمور به مع المانع آت لما هو موافق للمأمور به و لازمه سقوط الأئمة و انتفاء الإعادة و القضاء و هكذا الكلام في الشرطية و الجزئية إذ لا وجه لتخصيص البحث بالمانعية.

ومنها: أى من السنة التى استدلت بها على البراءة هو حديث الحجب.

رواه الصدوق بسند صحيح فى التوحيد عن أبى زكريا بن يحيى عن أبى عبد الله عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ورواه الكلينى بهذا السند فى الكافى عن أبى عبد الله عليه السلام قال ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم.

بدعوى أن ظاهر الحديث هو ثبوت الحكم فى الواقع وأن الحجب يتعلّق بالعلم به وعليه فيدل قوله عليه السلام فهو موضوع عنهم على رفع التكليف بالنسبة إلى ما فى الواقع ممّا لم يعلم به إرفاقاً وتسهيلاً مع أنّه لو لا الحجب لوجب الاحتياط.

فالحجب وعدم العلم والمعرفة بالأحكام الواقعية يوجب على تأثير التكليف المجهولة فى صحة الاحتجاج بها وجواز العقوبة بالنسبة إليها ولا فرق فى رفع التكليف بين أن يبينها الله تعالى ولم يصل إلينا أو سكت عن بيانه لأنّ كل حجب علمها عن العباد.

ودعوى اختصاص الحجب بخصوص ما سكت عنه مندفة لأنّ الحجب يصدق على ما يبينها ولم يصل لإمكان تجديد البيان ولم يفعل.

كما لا وجه لتخصيصه بالشبهات الحكمية دون الموضوعية لأنّ الله تعالى قادر على إعطائه مقدمات العلم الوجدانى لعباده فمع عدم الإعطاء صحّ إسناد الحجب إليه تعالى لا يقال: إنّ الرواية ضعيفة من ناحية أنّ أبا الحسن زكريا بن يحيى المذكور فى سندها مشترك بين التميمى والواسطى الثقتين اللذين لهما كتابان كما نص عليه النجاشى وبين غيرهما من الحضرمى والكلابى والنهدى المجهولين ومن المعلوم أنّ مع الاشتراك لا يثبت وثاقة الراوى لأنّنا نقول إنّ ذلك ليس بشيء مع نقل مثل داود بن فرقد عنه مع أنّه بلغ من الجلالة إلى أن روى عنه صفوان والبزنطى وابن أبى عمير فنقله قرينة على أنّ المراد منه هو الثقة الذى له الكتاب وبذلك يتميز عن غيره ممن ليس له الكتاب ومن المعلوم أنّ وجود الكتاب ونقل جماعة عنه من شواهد الوثاقة هذا مضافاً إلى ما قيل من عدم تقنية غير الثقتين بأبى الحسن اللهم

إلا أن يقال: إن التميمي والواسطي أيضا لم يثبتا تكتيتهما بأبي الحسن و معه يحتمل أن يكون المكنى غير المذكورين مطلقا أو مرددا بين المذكورين فيبقى الاشتراك والجهالة فتأمل. هذا مضافا إلى أن مضمون الخبر معتضد بالروايات المتعددة الدالة على رفع التكليف الفعلي عند عدم المعرفة بها منها معتبرة بريد بن معاوية عن أبي عبد الله عليه السلام قال ليس لله على خلقه أن يعرفوا وللخلق على الله أن يعرفهم والله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا. لدلالته على رفع التكليف بالنسبة إلى الأحكام الواقعية الفعلية التي لم يعرفها الله تعالى

و منها: معتبرة عبد الأعلى بن أعين قال سألت أبا عبد الله عليه السلام من لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا وهي تدل على عدم وجوب الاحتياط لرفع الحكم الفعلي فيعارض ما يدل على وجوب الاحتياط وإلى غير ذلك من الأخبار الدالة على أن الجهل بالأحكام الواقعية العقلية وعدم معرفتها يوجب رفعها وعدم التكليف بها فعلا.

حديث الحجب

و منها: أى من السنة التى استدل بها على البراءة حديث الحجب.

روى الصدوق عليه الرحمة فى التوحيد قال حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار (رضى الله عنه) عن أبيه عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم. (1)

ورواه فى الكافى عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام قال ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم. (2)

وقد أورد عليه من جهة السند من أن أبا الحسن زكريا بن يحيى المذكور فى السند مشترك بين التميمى والواسطى الثقتين وبين الحضرمى والكلابى والنهدى والنصرانى الأب المجهولين وإن ذكر صاحب جامع الرواة هذه الرواية ذيل ترجمة الواسطى الثقة إلا أنه لا حجة فيه فالرواية ليس فيها حجة. (3)

يمكن أن يقال إن زكريا بن يحيى المكنى بأبى الحسن غير النصرانى والحضرمى والكلابى والنهدى لعدم تكنيتهم بأبى الحسن وعليه فليس المكنى بأبى الحسن غير التميمى والواسطى والمفروض أنهما ثقتان.

اللهم إلا أن يقال: إن الثقتين أيضا لم يثبت تكنيتهما بأبى الحسن أيضا و معه إما هو غير المذكورين مطلقا أو محتمل بينهم فيبقى الاشتراك والجهالة.

اللهم إلا أن يقال: إنه ذكّر بن يحيى وذكره النجاشى مع كنيته وهو ثقة فتأمل هذا

ص: 457

1-1) كتاب التوحيد باب 64 باب التعريف والبيان والحجة والهداية، ح 9.

2-2) الكافى 1:164 باب حجج الله على خلقه ح 3.

3-3) تسديد الاصول 2:142.

مضافا إلى أنّ التميمي والواسطي لهما كتابان كما نص عليه النجاشي وغيرهما ليس له كتاب ولعلّ هذا قرينة على أنّ من روى عنه مثل داود بن فرقد الذي بلغ من الجلالة إلى أنّ روى عنه صفوان وأحمد بن أبي نصر البزنطي وابن أبي عمير هو من له كتاب وهو كما نص النجاشي عليه هو التميمي والواسطي الثقتين وعليه فيتميّزان عن غيرهما بنقل مثل داود بن فرقد فتدبر.

هذا مضافا إلى أنّ مضمون الخبر المذكور معتضد بالروايات المتعددة الأخرى.

منها: معتبرة بريد بن معاوية عن أبي عبد الله عليه السلام قال ليس لله على خلقه أن يعرفوا وللخلق على الله أن يعرفهم والله على الخلق إذا عرفهم ان يقبلوا (1) بدعوى دلالتها على رفع التكليف بالنسبة إلى الأحكام الواقعية فالتكليف بالقبول يتوقف على المعرفة فإذا كان المكلف جاهلا بالأحكام الواقعية فلا تكليف فيعارض ما يدل على وجوب الاحتياط ومنها معتبرة عبد الأعلى بن أعين قال سألت أبا عبد الله عليه السلام من لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا. (2) بدعوى شموله الجاهل المركب والبسيط كما يشمل الغافل فنفي العقوبة والكلفة من ناحيته ما لم يعرفه من الأحكام الواقعية بقوله «لا» يدل على عدم وجوب الاحتياط ويتعدى منه إلى الجاهل ببعض الأحكام بعد الفحص لعدم الفصل بينهما فتعارض ما يدل على وجوب الاحتياط.

ومنها: معتبرة حمزة بن الطيار عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال لي أكتب فأملى عليّ أنّ من قولنا إنّ الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرّفهم، الحديث (3) بدعوى أنّه يدل على نفي العقوبة على مخالفة الأحكام المجهولة غير الواصلة إلى المكلف بناء على ظهوره في إتياء الأحكام الواقعية بعناوينها الأولية ومعرفتها كذلك فيعارض حينئذ ما دلّ على وجوب الاحتياط وإلا فإن كان الإتياء أعمّ من الأحكام الظاهرية فلا تقاوم أدلة الاحتياط ومما ذكر يظهر وجه الاستدلال بالأخبار الآتية أيضا.

ص: 458

- 
- 1-1 (1) الكافي 1:164 باب حجج الله على خلقه، ح 1.
  - 2-2 (2) الكافي 1:164 باب حجج الله على خلقه ح 2.
  - 3-3 (3) الكافي 1:164 باب حجج الله على خلقه ح 4.

ومنها: معتبرة حمزة بن محمد الطيار عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (1) قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه وقال فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا (2) قال بين لها ما تأتي وما تترك وقال إنا هدينا السبيل إما شاكراً وإما كفوراً (3) قال عرفناه إما أخذ وإما تارك وعن قوله وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمُ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (4) قال عرفناهم فاستحبوا العمى على الهدى وهم يعرفون - وفي رواية بينا لهم - (5)

ومنها: معتبرة عبد الأعلى قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام أصلحك الله هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة قال فقال لا قلت فهل كلّفوا المعرفة قال لا، على الله البيان لا يكلف الله نفساً إلاّ وسّعها (6) ولا يكلف نفساً إلاّ ما أتاها قال وسألته عن قوله: وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه (7) وإلى غير ذلك من الأخبار الدالة على أنّ الجهل بالأحكام الواقعية وعدم معرفتها يوجب وضعها ورفعها وعدم التكليف بها.

وغير خفي إنّ من لم يعرف الأحكام الواقعية كان محجوباً عنها إنّ الله الذي لم يبينها لهم حجب تلك الأحكام عنهم وهذه الروايات تدل على أنّ التكليف بالأحكام الواقعية متفرع على المعرفة بها ولا يصح الاحتجاج إلاّ بالتعريف والمعرفة والبيان ولا تكليف

ص: 459

1-1 (1) توبه 115/.

2-2 (2) الشمس 8/.

3-3 (3) انسان 3/.

4-4 (4) فصلت 17/.

5-5 (5) الكافي 1:163 باب البيان والتعريف ح 3.

6-6 (6) بقره 286/.

7-7 (7) الكافي 1:163 البيان والتعريف ح 5.

بالنسبة إلى أصل المعرفة بل التكليف متفرع على المعرفة ويجب عليهم أن يقبلوا ما عرفوه من الأحكام الواقعية ويمثلوها ولا عذاب ولا إضلال بالنسبة إلى ما لم يعرفوا وحبوا عن علمها فالحجب أو عدم العلم والمعرفة بالأحكام الواقعية يوجب عدم تأثير التكليف المجهولة ووضعها ورفعها وبعبارة أخرى أنّ الظاهر من هذه الأحاديث هو رفع التكليف وعدم الاحتجاج والعقوبة بالنسبة إلى ما لم يتمكنوا من المعرفة به من الأحكام الواقعية لا ما تمكنوا من المعرفة. وقصّ روا فيه من جهة عدم الفحص وعدم تعلّمه ولا فرق في رفع التكليف بعدم المعرفة والحجب بين أن بيّنه الله تعالى ولم يصل إلينا أو سكت عن بيانه إلى زمان ظهور الإمام الثاني عشر أرواحنا فداء لأنّ كل ذلك ممّا حجب علمه عن العباد ومما لم يعرفه الناس فهذه الأحاديث تشمل كل حجب وعدم المعرفة.

ودعوى اختصاص الحجب وعدم المعرفة بخصوص ما سكت عنه فلا تشمل ما حجب بواسطة الحوادث والنوازل كضياع الكتب أو كتمان الروايات فيكون تلك الروايات مساوقة لما ورد من أنّ الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً، كما في فرائد الاصول. (1)

مندفعة بأنّ الحجب وعدم التعريف يصدقان أيضاً فيما إذا أمكن تجديد البيان ولم يفعل فإنّه تعالى بعد حدوث النوازل وإخفاء الأحكام وإمكان تجديد البيان إذا سكت عنها صدق انه حجب علمه عن من لم يطلع عليها وصدق عدم المعرفة به بالنسبة إلى من لم يصل التكليف إليه ولم يكن مقصراً في ذلك نعم لا يصدقان بالنسبة إلى من عرف وكنتم عن تقصير في حفظه كما لا يخفى.

ولقد أفاد وأجاد السيّد المحقق الخوئي قدّس سرّه في جواب الإشكال المذكور حيث قال إنّ الموجب لإخفاء الأحكام التي بيّنها الله تعالى بلسان رسوله صلّى الله عليه وآله أوصيائه عليهم السّلام وإن كان هو الظالمين إلاّ أنه تعالى قادر على بيانها بأن يأمر المهدي عليه السّلام بالظهور وبيان تلك الأحكام

ص: 460



فحيث لم يأمره بالبيان لحكمة لا يعلمها إلا هو صح إسناد الحجب إليه تعالى هذا في الشبهات الحكمية وكذا الحال في الشبهات الموضوعية فإن الله تعالى قادر على إعطاء مقدمات العلم الوجداني لعباده فمع عدم الإعطاء صح إسناد الحجب إليه تعالى فصح الاستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشبهات الحكمية و الموضوعية كحديث الرفع. (1)

وإذا عرفت صدق الحجب و عدم التعريف حتى بالنسبة إلى موارد إخفاء الظالمين بترك البيان المجدد فلا حاجة في شمولهما للموارد المذكورة إلى ما ربما يقال من أنه لما لم يمكن وقوع فعل إلا بإرادة الله و إذنه تعالى فيصح إسناد حجب الأشياء أو حجب العلم بها عن العباد إلى الله تعالى و إن كان الحجب المذكور ناشئا عن معصية العصاة في إيجاد أسباب الاختفاء.

مع ما فيه من أنه خروج عن الاستناد بالظواهر و استدلال بما هو مقتضى الأدلة العقلية و مما ذكر يظهر ما في تهذيب الاصول و تسديد الاصول و مباحث الحجج فراجع أو يظهر ما فيما قد يقال من أنه يمكن التعدى من مورد خبر الحجب (و هو الأحكام الواصلة إلى النبي صلى الله عليه و آله بتوسيط خطابيه إليه التي لم يؤمر من قبله سبحانه بإبلاغها إلى العباد بملاحظة صدق استناد الحجب فيها إليه سبحانه) إلى غيرها من الأحكام المجهولة التي كان سبب خفائها الأمور الخارجية بمقتضى عدم الفصل بينهما بعد صدق التكليف الفعلي على المضامين الخطابات المنزلة إلى النبي صلى الله عليه و آله و لو مع عدم الأمر بإبلاغها إلى العباد و بذلك تصلح الرواية لمعارضة ما دل على وجوب الاحتياط (2) مع ما فيه من أن الأخذ بعدم الفصل فيما إذا لم يشمل الدليل و قد عرفت أن الحجب و عدم التعريف صادقان بعد إمكان البيان المجدد و امتنع عنه سبحانه تعالى ثم لا وجه لدعوى اختصاص هذه الروايات بالتفصيلات الاعتقادية لإطلاقها و عمومها بالنسبة إلى الأحكام أيضا كما لا يخفى.

ص: 461

1-1 (1) مصباح الاصول 271:2-272.

2-2 (2) نهاية الأفكار 3:227.

ثم إن ظاهر قوله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم أو قوله تعالى و ما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون إن الله بكل شيء عليم أي حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه أو قوله عليه السلام و لله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا أو قوله أن الله يحتج على العباد بما آتاهم و عرفهم و غير ذلك هو ثبوت الحكم في الواقع و إن الحجب أو عدم التعريف يتعلق بالعلم به و عليه فقوله عليه السلام فهو موضوع عنهم أو قوله عليه السلام من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء قال لا أو قوله عليه السلام و لله على الخلق إذا عرفهم ان يقبلوا يدل على رفع التكليف بالنسبة إلى ما في الواقع ارفاقاً و تسهيلاً فينا في ما يدل على وجوب الاحتياط بالنسبة إلى المحجوب من الأحكام الواقعية و من المعلوم أن الإرفاق فيما إذا كان ما في الواقع قابلاً للوضع و لو بوضع ظاهري و جعل الاحتياط و هو لا يكون إلا الأحكام الفعلية من ناحية الله سبحانه و تعالى و أما ما لم يبلغ إلى الفعلية كالحكم الإنشائي فلا يحتاج إلى الرفع و الإرفاق و بذلك تصلح هذه الروايات للمعارضة مع ما دل على وجوب الاحتياط في الأحكام الواقعية الفعلية فلا تغفل.

و من الأخبار التي استدلت بها للبراءة حديث السعة.

روى في مستدرک الوسائل عن عوالی اللثالی عن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ قال «الناس فی سعة ما لم يعلموا» وفيه أنّ الرواية ضعيفة

وروى في الكافي بسند موثق عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين فقال أمير المؤمنين عليه السلام يقوم ما فيها ثم يؤكل لأنه يفسد و ليس له بقاء فإن جاء طالبها غرموا له الثمن قيل يا أمير المؤمنين لا ندرى سفرة مسلم أو سفرة مجوسى فقال هم فى سعة حتى يعلموا.

ولا مجال لتضعيف الرواية من ناحية النوفلى من جهة عدم توثيقه لوقوعه فى طريق كثير من الأخبار فى الكتب المعتمدة و هو يكفى وثاقته و إلا فلم يكثر و اعنه الرواية بهذه الكثرة.

هذا مضافا إلى أنّ ناشر رواياته هو إبراهيم بن هاشم وغيره من أجلاء القميين الذى طعنوا على أحمد بن محمد بن خالد البرقى بأنه يروى عن الضعفاء و اعتمد على المراسيل و لذا نفاه احمد بن محمد بن عيسى عن بلدة قم ثم اعتذر و أعاده.

و أيضا كانت روايات السكونى مقبولة كما نصّ عليه الشيخ فى العدة مع أنّ كتب السكونى منقولة بواسطة النوفلى فالرواية معتبرة.

و كيف ما كان فتقريب الاستدلال بهذه الرواية بأن يقال إنّ دلالة قوله عليه السلام «الناس فى سعة حتى يعلموا» على المطلوب ظاهرة لأنّ المستفاد منها هو التوسعة ما لم يحصل العلم بالواقع فمع عدم العلم لا يوجب التكليف الواقعية ضيقا بوجوب الاحتياط.

لا- يقال: إنّ الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل و النقل بعد التأمل و التتبع و لكن مع العلم بالاحتياط بأحد الطريقتين ارتفع الوسعة و لا منافاة بين الرواية و وجوب الاحتياط مع العلم به بالعقل أو النقل لأنّ

تقول: إنَّ ذلك يتمُّ إذا كان دعوى الأخبارى إثبات العقوبة على مخالفة نفس إيجاب الاحتياط في قبال الواقع و ليس كذلك بل مقصودهم إنّما هو إثبات العقوبة على مخالفة التكليف الواقعي المجهول و من المعلوم أنّ إثبات السعة من ناحية التكليف الواقعي ينافي إيجاب الاحتياط كما أنّ أدلّة وجوب الاحتياط ليست من باب قيام العلم على الواقع إذ الاحتياط لا طريقة له كما لا يخفى.

و دعوى أنّ شمول موثقة السكوني «هم في سعة حتى يعلموا» لمثل المقام محل تأمل لأنّ موردها هو خصوص اللحم و حكمه عليه السّلام بالإباحة إنّما هو من جهة كونه في أرض المسلمين و هي أمانة على التذكية و إن كان مقتضى أصالة عدم التذكية حرمة أكله فمورد الرواية من الشبهة الموضوعية التي تقوم فيه الأمانة على الحلّية و من المعلوم أنّها أجنبية عن المقام.

مندفعة بأنّه لا- قرينة في الرواية على أنّ الطريق في أرض المسلمين حتى يكون ذلك أمانة على التذكية بل السؤال مطلق و الإمام عليه السّلام لم يستفصل عن الطريق أنّه طريق المسلمين أو غيره.

اللّهمّ إنّ أن يحمل الرواية جمعا بينها و بين ما دل على عدم جواز أكل اللحم من دون إحراز تذكيته على تخصيص هذه الرواية بمورد جريان الأمانة و لكن ذلك لا يضر بجواز الأخذ بالكبرى المذكورة في الموارد التي لا أمانة فيها كحلية الجين و بالجملة حمل الرواية بالنسبة إلى اللحم على مورد قيام الأمانة لا- يكون دليلا على حملها بالنسبة إلى سائر الموارد إذ لا شاهد له ثمّ إنّ الرواية تعمّ الشبهة الموضوعية و الحكمية كليهما و مجرد تطبيقها على الشبهة الموضوعية لا يوجب تخصيصها بها إذ المورد لا يكون مخصّصا.

و من الأخبار التي استدلت بها للبراءة «حديث السعة»:

وروى في مستدرک الوسائل عن عوالي اللآلی عن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ قال الناس فی سعة ما لم يعلموا. (1)

وفیه أنّ السند ضعيف بالإرسال و لم أر نسخة ما لا يعلمون و لو كانت تلك النسخة موجودة فکلمة «ما» موصولة لا ظرفية لاختصاص الثانية بما إذا كان النفي فی الماضي لا المستقبل علی ما حکى عن أهل الأدب.

و روى فی الکافی عن علی بن إبراهیم عن أبيه عن (الحسين بن يزيد) النوفلى عن السكونى عن أبى عبد اللہ علیہ السّلام إنّ أمير المؤمنين علیہ السّلام سئل عن سفرة وجدت فی الطريق مطروحة كثير لحمها و خبزها و جنبها و بیضها و فیها سكين فقال أمير المؤمنين علیہ السّلام یقوم ما فیها ثم یؤکل لأنه یفسد و لیس له بقاء فإن جاء طالبها غرموا له الثمن قیل یا أمير المؤمنين لا ندرى سفرة مسلم أو سفرة مجوسى فقال هم فی سعة حتى یعلموا و رواه البرقى فی المحاسن عن النوفلى. (2)

لا یقال: إنّ هذه الرواية أيضا ضعيفة بالنوفلى إذ هو لم یوثق.

لأننا نقول: كما أفاد بعض الأعلام أنه وقع فی طریق كثير من الأخبار فی الكتب المعتمدة و هو یكفى فی وثاقته و إلا فلم یكثروا عنه بهذه الكثرة هذا مضافا إلى أنّ ناشر رواياته هو إبراهیم بن هاشم و غیره من أجلاء القمیین فلو كانت رواياته ضعيفة لم یتحملها أجلاء القمیین كما طعن القمیون علی أحمد بن محمد بن خالد البرقى بأنّه یروى عن الضعفاء و اعتمد علی المراسیل و لذا نفاه أحمد بن محمد بن عیسی عن بلدة قم ثم أعاده إليها و اعتذر منه.

ص: 465

1-1) المستدرک الباب 12 من أبواب مقدمات الحدود ح 4.

2-2) الوسائل الباب 38 من أبواب کتاب الصيد و الذبائح ح 2:307.

هذا مضافاً إلى أنّ روايات السكوني مقبولة كما نص الشيخ في العدة بأنّه عملت الطائفة بما رواه السكوني فيما لم يكن عندهم خلافه مع أنّ كتب السكوني منقولة بواسطة النوفلي كما صرح بذلك النجاشي في رجاله و الشيخ في الفهرست فلو كان النوفلي غير مقبول الرواية لما أفاد ما في العدة من أنّ الطائفة عملت بما رواه السكوني فيما لم يكن عندهم خلافه كما لا يخفى ولذا قال في بهجة الآمال عند ترجمة السكوني وبالجملة من جميع ما ذكر ظهر الاعتماد على النوفلي أيضاً فإنّه الراوي عنه جلاً إن لم نقل كلا حتى رواية الماء يطهر المتقدمة فإن راويها عنه هو. (1) وقال أيضاً عند ترجمة النوفلي و مر في اسماعيل بن أبي زياد ما يشير إلى اعتماد تام عليه و يؤيده رواية الأجلاء عنه منهم الحسن بن علي الكوفي (2)

و مما ذكر يظهر ما في مباحث الحجج من تضعيف السند بواسطة النوفلي. (3)

و كيف ما كان فتقريب الاستدلال كما في نهاية الأفكار أنّ دلالة قوله الناس في سعة ما لا يعلمون على المطلوب ظاهرة سواء كانت كلمة ما مصدرية ظرفية أو موصولة أضيف إليها السعة إذ المعنى على الأول إنهم في سعة ما داموا غير عالمين بالواقع.

و على الثاني أنّهم في سعة ما لا يعلمونه من الأحكام الراجع إلى عدم كونهم في كلفة إيجاب الاحتياط فيعارض ما دلّ على وجوب التوقف و الاحتياط (4) إذ لو كان الاحتياط واجبا لما كانوا في سعة فهذا الحديث يعارض ما دل على وجوب الاحتياط.

أورد عليه في فرائد الاصول بأنّ فيه ما تقدم في الآيات من أنّ الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل و النقل بعد التأمل و التتبع. (5)

ص: 466

1-1 (1) بهجة الآمال 2:253.

2-2 (2) بهجة الآمال 3:322.

3-3 (3) مباحث الحجج 2:63.

4-4 (4) نهاية الأفكار 3:228.

5-5 (5) فرائد الاصول: 199.

و أجاب عنه فى نهائة الأفكار بأن ذلك يتم إذا كان دعوى الأخبارى إثبات العقوبة على مخالفة نفس إيجاب الاحتياط فى قبال الواقع و ليس كذلك بل مقصودهم إنما هو إثبات العقوبة على مخالفة التكليف المجهول بمقتضى ما دل على وجوب التوقف و الاحتياط فى قبال الاصولى فإن هذا هو الذى يساعد أدلتهم من نحو رواية التثليث من نحو قوله عليه السلام و هلك من حيث لا يعلم و عليه فلا وجه لتوهم و ررد أدلة الاحتياط على الرواية و لا حكومتها عليها.

نعم لو كانت أدلة الاحتياط متكفلة لإثبات العلم بالواقع كالأمارات كان لدعوى الحكومة كمال مجال و لكنه ليس كذلك بدهاءة إن مفاد تلك الأدلة لا يكون إلا مجرد إثبات وجوب التوقف و الاحتياط عند الجهل بالواقع.

و مجرد صلاحيتها لتنجيز الواقع عند الموافقة لا يقتضى الطريقية و الكاشفية كما هو ظاهر.

نعم لو كان العلم فى الرواية كناية عن مطلق قيام الحجة على الواقع أو كان المراد من عدم العلم الذى عليه مدار السعة هو عدم العلم بمطلق الوظيفة الفعلية لأمكن دعوى و ررد إيجاب الاحتياط عليها و لكن ذلك خلاف ما يقتضيه ظهور الرواية فى كون العلم الذى عليه مدار الضيق هو العلم بالواقع كما هو ظاهر. (1)

و لقد أفاد و أجاد إلا أننا لا نسلم الحكومة أيضا فيما إذا كان العلم فى الرواية كناية عن مطلق قيام الحجة على الواقع لأن أدلة الاحتياط ليست من باب قيام العلم و الحجة على الواقع.

و لذا قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: إن العلم المستعمل فى الروايات و إن كان المراد منه المعنى الأعم أى الحجة لا الاعتقاد الجازم المطابق للواقع و لكن الحجة عبارة عن الطرق العقلانية و الشرعية إلى الواقع التى تكشف كشافا غير تام و الاحتياط ليس منها بلا إشكال و الشاهد على ذلك أنه لو أفتى أحد على الواقع لقيام الأمانة عليه لما يقال إنه أفتى بغير علم

ص: 467

وَأَمَّا إِذَا أَفْتَى بِوَجُوبِ شَيْءٍ لِأَجْلِ الْإِحْتِيَاظِ فَإِنَّهُ أَفْتَى بِغَيْرِ عِلْمٍ إِلَى أَنْ قَالَ إِنَّ شَرْبَ التَّنِّ بِمَلَاظَمَةِ كَوْنِهِ مَجْهُولَ الْحَكْمِ مَرْخُصٌ فِيهِ حَسَبَ الْحَدِيثِ فَلَوْ تَمَّ أَخْبَارُ الْإِحْتِيَاظِ وَ لَزِمَ وَجُوبَ الْإِحْتِيَاظِ لَعَدَّ ذَلِكَ مَنَافِيَا لِلتَّرْخِيصِ مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ لَزُومَ الْإِحْتِيَاظِ نَفْسِيَا أَوْ غَيْرِيَا. (1)

وَمِمَّا ذَكَرَ يَظْهَرُ مَا فِي بَعْضِ الْعِبَائِرِ مِنْ أَنَّ إِجْبَابَ الْإِحْتِيَاظِ إِنَّمَا هُوَ طَرِيقِي لِلْوَصُولِ إِلَى التَّكْلِيفِ الْوَاقِعِي فَإِجْبَابُهُ ضَيِّقٌ نَاشٍ مِنْ نَاحِيَةِ التَّكْلِيفِ الْوَاقِعِي الْمَجْهُولِ فَالْحَكْمُ بِالسَّعَةِ مِنْ نَاحِيَتِهِ يَقْتَضِي عَدَمَ إِجْبَابِ الْإِحْتِيَاظِ. (2)

وَذَلِكَ لِمَا عَرَفْتَ مِنْ أَنَّ الْإِحْتِيَاظَ لَيْسَ بِطَرِيقٍ إِلَى الْوَاقِعِ وَإِنْ أَتَى بِهِ الْوَاقِعُ وَكَانَ حَكْمًا غَيْرِيَا لِأَنَّ الْإِحْتِمَالَ لَا طَرِيقِيَّةَ لَهُ وَصَرَفَ كَوْنُ الْإِحْتِيَاظِ وَاجِبًا غَيْرِيَا لَا يُوْجِبُ أَنْ يَكُونَ طَرِيقًا إِلَى الْوَاقِعِ هَذَا مِضَافًا إِلَى أَنَّ الْإِحْتِيَاظَ لَوْ كَانَ طَرِيقًا إِلَى الْوَاقِعِ فَبَعْدَ قِيَامِ دَلِيلِ الْإِحْتِيَاظِ لَا مَجَالَ لِلْحَكْمِ بِالسَّعَةِ مِنْ نَاحِيَةِ الْجَهْلِ بِالْوَاقِعِ إِذْ مَعَهُ لَا جَهْلَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْحَكْمِ الْوَاقِعِي.

ثُمَّ لَا يَذْهَبُ عَلَيْكَ أَنَّ الاسْتِدْلَالَ بِهَذَا الْحَدِيثِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى تَعْيِينِ أَنَّ كَلِمَةَ «مَا» مَوْصُولَةٌ أَوْ ظَرْفِيَّةٌ لِمَا عَرَفْتَ مِنْ تَمَامِيَةِ الاسْتِدْلَالَ عَلَى التَّقْدِيرَيْنِ كَمَا هُوَ الْمَسْتَفَادُ مِنْ ظَاهِرِ الْكِفَايَةِ وَنَهَايَةِ الْأَفْكَارِ وَتَهْذِيبِ الْأَصُولِ وَذَلِكَ لِأَنَّ مَتَعَلَقَ الْعِلْمِ هُوَ الْحَكْمُ الْوَاقِعِي كَمَا فِي حَدِيثِ رَفَعِ مَا لَا يَعْلَمُونَ فَالْحَدِيثُ يَدُلُّ عَلَى رَفَعِ الضَّيِّقِ النَّاشِي مِنَ الْحَكْمِ الْوَاقِعِي الْمَجْهُولِ أَوْ يَدُلُّ عَلَى رَفَعِ الضَّيِّقِ النَّاشِي مِنْ نَاحِيَةِ الْحَكْمِ الْوَاقِعِي الْمَجْهُولِ مَا دَامَ لَا يَحْصُلُ الْعِلْمُ أَوْ الطَّرِيقُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْحَكْمِ الْوَاقِعِي.

وَدَعْوَى احْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ مَفَادُ الْحَدِيثِ الْحَكْمَ بِالسَّعَةِ مَا دَامَ لَمْ يَعْلَمُوا بِالضَّيِّقِ وَ لَوْ ضَيِّقٌ مَا بَعْنَوَانَ وَجُوبَ الْإِحْتِيَاظِ فَلَا مَحَالَةَ تَحْصُلِ الْغَايَةِ وَتَرْتَفَعُ السَّعَةُ بِوَجُوبِ الْإِحْتِيَاظِ وَ مَعَ

ص: 468

1-1 (1) تهذيب الاصول 2:174.

2-2 (2) تسديد الاصول 2:143.



هذا الاحتمال صار مفاد الحديث مجملا فإن كان مفاد الحديث هو الحكم بالسعة من ناحية الحكم الواقعي المجهول كان الحديث معارضا مع أدلة وجوب الاحتياط وإن كان مفاد الحديث هو الحكم بالسعة ما دام لم يعلموا بضيق ما ولو ضيق الاحتياط فلا ينافي ذلك وجوب الاحتياط بأدلته بل يكون كالبراءة العقلية التي لا تنافي وجوب الاحتياط وحيث يحتمل في قراءة الحديث احتمالا لا فلا تقاوم هذه الرواية مع أدلة وجوب الاحتياط.

مندفعة بما عرفت من ظهور كون متعلق العلم هو الحكم الواقعي مثل قوله عليه السلام رفع ما لا يعلمون فكما أنّ دليل حديث الرفع ينافي دليل وجوب الاحتياط فكذلك في المقام دليل السعة عند الجهل بالحكم الواقعي ينافي أيّ ضيق ولو كان بعنوان وجوب الاحتياط وعليه فليس وجوب الاحتياط حاكما بالنسبة إلى دليل السعة من دون فرق بين أن يكون «ما» موصولة أو ظرفية فالصحيح دلالة الحديث على البراءة وبإطلاقه يشمل الشبهات الحكمية والموضوعية ودعوى أنّ ما ذكر تام لو ثبتت صحة سند قوله صلى الله عليه وآله الناس في سعة ما لم يعلموا وأما مع ضعفه فلا يصلح للتمسك به فلا يبقى في المقام إلا قوله عليه السلام في موثقة السكوني هم في سعة حتى يعلموا.

وشموله للمقام محل تأمل لأن مورده كما أفاد السيّد المحقق الخوئي قدس سرّه هو خصوص اللحم وحكمه عليه السلام بالإباحة إنّما هو من جهة كونه في أرض المسلمين فهي أمانة على التذكية وإلا كان مقتضى أصالة عدم التذكية حرمة أكله وبالجملة مورد هذه الرواية هي الشبهة الموضوعية القائمة فيها الأمانة على الحلية فهي اجنبية عن المقام. (1)

مندفعة بأنّه لا يكون في موثقة السكوني قرينة على أنّ الطريق هو طريق المسلمين حتى يكون أمانة على التذكية بل السؤال عن سفرة وجدت في الطريق والإمام عليه السلام لم يستفصل عن أنّ الطريق طريق المسلمين أو غيره اللهم إلا أن يحمل جمعا بينه وبين ما دل على عدم جواز أكل اللحم من دون إحراز التذكية على تخصيص مورد هذه الرواية في اللحم بمورد جريان الأمانة.

ص: 469

وأما ما ذكر من أن مورد الرواية مورد استصحاب عدم التذكية و مقتضاه هو حرمة أكله ففيه أن مجرى استصحاب عدم التذكية هو الحيوان الذى يكون قابلا للذبح لا أجزاءه فلا يجرى الاستصحاب المذكور فى اللحم كما لا يخفى. وأما دعوى اختصاص قوله هم فى سعة حتى يعلموا بخصوص اللحم فهي ممنوعة لأن الجبن أيضا يكون فى السفرة و هو أيضا مشكوك الحلية و لا دليل على إحراز كونه من غير ميتة بل يكتفى فى جواز أكله بأصالة الحلية و لا وجه لتخصيص الرواية باللحم.

ثم لو كان تطبيق قوله عليه السلام هم فى سعة حتى يعلموا على مورد الرواية مشكلا فلا يضر ذلك بجواز الأخذ بالكبرى فى الموارد التى لا أمانة فيها كحلية الجبن فالرواية دالة على البراءة فى الشبهة الموضوعية و الحكمية لأن قوله عليه السلام هم فى سعة حتى يعلموا يكون بمنزلة الكبرى الكلية و تطبيقها على الشبهة الموضوعية لا يوجب تخصيصها بها فباطلاقها يشمل الشبهة الحكمية أيضا فتدبر جيدا.

اللهم إلا أن يقال: رجوع الضمير فى قوله عليه السلام هم فى سعة حتى يعلموا إلى الذين وجدوا السفرة المطروحة يمنع عن كون هذا القول كبرى كلية بل يحتاج إلى إلقاء الخصوصية و هو مشكل بعد احتمال مدخلة خصوصيات المورد و لكن لحن الرواية يساعد كبروية القول المذكور و لا خصوصية فى الذين وجدوا السفرة المطروحة فتدبر جيّدا.

ومنها: أى من الأخبار التي استدلت بها للبراءة حديث الحلية و أخبار الحلية منقولة بألفاظ مختلفة:

منها: هي رسالة الشيخ الأنصاري قدس سره و هي قوله عليه السلام «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام»

وفيه أنّ هذا الحديث لم يوجد بهذه اللفظة في جوامع الحديث و احتمال بعض الأعاضم أنّه صدر رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب عليك قد اشتريته و لعله سرقة الحديث.

ولكنّه غير ظاهر بعد اختلاف صدر رواية مسعدة مع هذه الرسالة و احتمال آخر أنها مضمون خبر عبد الله بن سليمان عن أبي عبد الله عليه السلام في الجبن قال عليه السلام كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان أنّ فيه ميتة و فيه أنّه لو كان كذلك لزم أن يقتصر في نقل المضمون بمقدار مفاد هذه الرواية و المفروض أنّ هذه الرواية مختصة بالشبهة الموضوعية لدلالة جعل البيّنة هي الغاية على أنّ الشبهة هي الموضوعية.

ومنها: خبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة و المملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهرا أو امرأة تحتك و هي أختك أو رضيعتك و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة»

بتقريب أنّه يدلّ على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقا و لو كان من جهة عدم الدليل على حرمة و بعدم الفصل قطعا بين إباحته و عدم وجوب الاحتياط فيه و بين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية يتم المطلوب.

أورد عليه أولاً: بأنّ قوله عليه السّلام «بعينه» ظاهر في الاختصاص بالشبهة الموضوعية و حمل هذه الكلمة على أن يكون المراد منها هو تأكيد النسبة خلاف الظاهر إذ الظاهر أن يكون ذكرها للاحتراز عن العلم بالحرام لا بعينه و لا ينطبق ذلك إلا على الشبهة الموضوعية إذ لا يتصور العلم بالحرام لا بعينه في الشبهة الحكمية لأنّ العناوين الكلية إما أن تكون معلومة الحرمة أو لا تكون كذلك فعلى الأول تكون معلومة الحرمة بعينها و على الثاني لا علم بالحرمة أصلاً.

و اجيب عنه بمنع اختصاص الاحتراز بصورة العلم بالحرام لا بعينه مع أنّ المفروض في رواية مسعدة كل شيء لك حلال لا كل شيء فيه حلال و حرام لإمكان أن يكون قيّداً «بعينه» احترازاً عن الحكم بالحرمة بمجرد كون شيء نظيراً للحرام فيصح أن يحكم بكونه حلالاً حتى يعرف أنّه بعينه حرام و عليه فلا وجه لتخصيص الرواية بالشبهة الموضوعية بل هي أعم.

و ثانياً: أنّ الأمثلة المذكورة في رواية مسعدة كلّها من الشبهات الموضوعية و هي تؤكد اختصاصها بالشبهة الموضوعية هذا مضافاً إلى عدم ارتباطها بقاعدة الحلّيّة لأنّ تلك الموارد موارد الأمانة و الاصول المحرزة.

و اجيب عنه بأنّ الأمثلة المذكورة تكون من باب التمثيل لا الاختصاص لأنّ الأمثلة المذكورة لا توجب اختصاص الكبرى الكلية بها

و يشكل ذلك بأنّ هذا خلاف الظاهر جداً لأنّ المناسب مع التمثيل ذكر القاعدة المماثلة للقاعدة المذكورة أولاً لا ذكر تطبيقات قاعدة اخرى لم تذكر كبراهها.

و دعوى أنّ المقصود من رواية مسعدة بن صدقة بيان عدم الاعتناء بالشك في الحرمة في هذه الموارد لمكان جعل الحلّيّة الظاهرية فيها بعنوانات مختلفة غير أنّه جمع الكل ببيان واحد لا أنّ المقصود هو إنشاء الحلّيّة في الموارد المزبورة بعنوان قاعدة الحلّيّة.

مندفعة لظهور قوله عليه السّلام كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه في الإنشاء و حمله على الحكاية عن القواعد المختلفة خلاف الظاهر.

فتحصّل أنّ الأمثلة لا تساعد مع قاعدة الحلّيّة اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ المشكل هو تطبيق الكبرى المذكورة فيها على الأمثلة المذكورة لا أصل الكبرى فيمكن الأخذ بالكبرى فتدبر

و ثالثاً: أنّ جعل غاية الحلّيّة قيام البيّنة في قوله عليه السّلام و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة قرينة على اختصاصها بالشبهة الموضوعية فلا تصلح الرواية للاستدلال بها في الشبهات الحكمية.

## التنبية

و اعلم أنّ مقتضى عموم قاعدة الحلّيّة هي حلّية المشكوك و لو كان الشىء المشكوك هو أجزاء الحيوان من الجلد أو اللحم أو الشحم الماخوذة من يد الكافر أو المستوردة من بلاد الكفر إذا احتتمل التذكية الشرعية في حيوانها فيجوز التصرف فيها و استعمالها عدى أكلها و الصلاة فيها و ذلك لجريان قاعدة الحلّيّة كما تجرى فيها قاعدة الطهارة و لا مجال لاستصحاب عدم التذكية في الأجزاء إذ التذكية المساوية لفرى الأوداج الأربعة لا تتصور في أجزاء الحيوان بناء على أنّ التذكية هي نفس فرى الأوداج الأربعة لا أمر معنوى يحصل بالفرى المذكور و إلاّ فلا يبعد جريان أصالة عدم التذكية في الأجزاء أيضا بناء على أنّ الأجزاء أيضا لها نصيب من هذا الأمر المعنوى.

نعم لو كان المشكوك جسد الحيوان الكامل فمقتضى أصالة عدم التذكية هو حرمة استعماله و التصرف فيه مضافا إلى حرمة أكلها و الصلاة فيها كما لا يخفى.

هذا بخلاف الأجزاء فإنّ أصالة عدم التذكية كما عرفت لا تجرى بالنسبة إليها فمع احتمال التذكية يشملها عموم قوله كل شىء يكون فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبدا حتى تعرف أنّه الحرام منه بعينه.

بل يجوز أكلها و استعمالها في الصلاة لو لم يمنع عنهما و لكن مع اشتراط العلم بالتذكية في جواز الأكل بمثل قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخَنزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْحَنَقَةُ وَ الْمُوقُودَةُ وَ الْمُتَرَدِّيَّةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ 1 لا يجوز الأكل و هكذا مع اشتراط العلم بالتذكية في الصلاة بمثل قوله عليه السّلام في موثقة ابن بكير و كل شىء منه جائز إذا علمت أنه ذكى لا يجوز الصلاة فيه فتدبر جيدا.

بل يجوز أكلها واستعمالها في الصلاة لو لم يمنع عنهما ولكن مع اشتراط العلم بالتذكية في جواز الأكل بمثل قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ  
الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَالْحَمُّ الْخَنْزِيرُ وَمَا أَهَلَ لغيرِ اللَّهِ بِهِ وَالمُنْحَنَقَةُ وَالمَوْقُودَةُ وَالمُتَرَدِّيَّةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ (1) لا يجوز  
الأكل وهكذا مع اشتراط العلم بالتذكية في الصلاة بمثل قوله عليه السلام في موثقة ابن بكير و كل شيء من جائر إذا علمت أنه ذكي لا  
يجوز الصلاة فيه فتدبر جيدا.

ص:

## حديث الحلّية

و منها: أى من الأخبار التى استدل بها للبراءة «حديث الحلّية» وهو منقول بألفاظ مختلفة منها مرسله الشيخ الأنصارى قدّس سرّه و هى قوله عليه السّلام: «كلّ شىء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» استدل به الشيخ قدّس سرّه فى فرائد الاصول حيث قال كما فى قوله عليه السّلام فى رواية أخرى كل شىء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام. (1)

و لم يوجد هذه الرواية بهذه اللفظة فى جوامع الحديث و الموجود مختلف معه فى الألفاظ و الخصوصيات.

و استظهر سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّه صدر رواية مسعدة بن صدقة عن أبى عبد الله عليه السّلام قال سمعته يقول كل شىء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و لعله سرقه الخ.

و لكنه غير ظاهر بعد اختلاف صدر رواية مسعدة بن صدقة معه حيث زاد فى رواية مسعدة كلمة «بعينه» و جملة «فتدعه من قبل نفسك» مع أنّ قوله حتى تعلم غير قوله حتى تعرف.

و احتمال المحقق العراقى أنّها مضمون ما رواه فى الكافى بسنده عن أبان بن عبد الرحمن عن عبد الله بن سليمان عن أبى عبد الله عليه السّلام فى الجين قال عليه السّلام كل شىء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة. (2)

و لا يخفى أنّه لو كان كذلك لزم أن يقتصر فى نقل المضمون بمقدار مفاد هذه الرواية و المفروض أنّ هذه الرواية مختصة بالشبهة الموضوعية لدلالة جعل البيّنة هى الغاية على أنّ الشبهة هى الموضوعية مع أنّ قوله عليه السّلام كل شىء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام أعم من الشبهة الموضوعية فلا تغفل.

ثم إن رواية الشيخ الأنصارى على تقدير ثبوتها تكون واضحة الدلالة على البراءة فى

ص: 475

1-1) فرائد الاصول: 201.

2-2) الوسائل الباب 61 من أبواب الأطعمة المباحة ح 2.

الشبهة الحكمية و الموضوعية و لذا قال في نهاية الأفكار دلالة هذه الرواية على المطلوب ظاهرة لو كانت هي غير رواية مسعدة بن صدقة (1) وإلا ففيها إشكال من جهة موارد انطباقها كما سيأتي إن شاء الله تعالى بل عمومية دلالتها متوقفة على كونها غير رواية عبد الله بن سليمان وإلا فالظاهر اختصاصها بالشبهة الموضوعية فإن السؤال فيها عن الجبن من جهة احتمال أن يكون الجبن مما فيه الميتة فأجاب الإمام بالحلية حتى تقوم الحجة على أن فيه ميتة و أما الإيراد على الرواية بأنها في صدد الترخيص لارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال فيكون وزانه وزان قوله عليه السلام كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فإن المتبادر منهما هو جواز التصرف في الحلال المختلط بالحرام الذي جمع رواياته السيد الطباطبائي قدس سره في حاشيته على المكاسب عند بحثه عن جوائز السلطان و لا ترتبطان بالشبهة البدئية. (2)

ففيه أن هذا الإيراد لو كان واردا في مثل كل شيء فيه حلال و حرام لما كان واردا في مثل قوله «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» فإن المفروض فيه ليس هو اجتماع الحلال و الحرام مع اشتباه كل واحد بالآخر حتى يكون مربوطا بباب اختلاط الحرام بالحلال بل الأمر كذلك في مثل قوله كل شيء فيه حلال و حرام إذ لم يفرض فيه الاختلاط فتدبر جيدا.

و منها: خبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك.

و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة و المملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهرا أو امرأة تحتك و هي اختك أو رضيعتك و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة. (3)

لم يستدل شيخنا الأعظم قدس سره بهذه الرواية على البراءة في الشبهة الحكمية و لعل وجه ذلك

ص: 476

1-1) نهاية الأفكار 3:243.

2-2) راجع تهذيب الأصول 2:175.

3-3) الوسائل الباب 4 من أبواب ما يكتسب به ح 4.



هو اشتغالها على جملة من أمثلة الشبهة الموضوعية فرأى اختصاصها بها أو رأى أنّ الرواية في مقام إبراز حلية جامعة بين حليات متعددة من قواعد مختلفة جمعت في قضية واحدة فالجملة إخبار عن القواعد المختلفة لا إنشاء يدل على إنشاءات متعددة أو رأى شيئاً آخر.

ولكن استدل بها في الكفاية في الشبهة الحكمية حيث قال و منها قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه الحديث حيث دل على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقاً ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمة و بعدم الفصل قطعاً بين إباحته و عدم وجوب الاحتياط فيه و بين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية يتم المطلوب مع إمكان أن يقال ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمة فهو حلال تأمل. (1)

و كيف ما كان فقد أورد عليه أولاً: بأن قوله عليه السلام (بعينه) ظاهر في الاختصاص بالشبهة الموضوعية و ذلك لأن حمل هذه الكلمة على التأكيد بأن يكون المراد منها تأكيد النسبة و الاهتمام بالعلم بالحرمة خلاف الظاهر إذ الظاهر أن يكون احترازاً عن العلم بالحرام لا بعينه و لا ينطبق إلا على الشبهة الموضوعية إذ لا يتصور العلم بالحرام لا بعينه في الشبهة الحكمية فإنه مع الشك في حرمة شيء و حليته لا علم لنا بالحرام لا بعينه.

و بعبارة أخرى العناوين الكلية إما أن تكون معلومة الحرمة أو لا تكون كذلك فعلى الأول تكون معلومة الحرمة بعينها و على الثاني لا علم بالحرمة أصلاً.

نعم يتصور العلم بالحرام لا بعينه في الشبهة الحكمية مع العلم الإجمالي بالحرمة و من الظاهر أنّ هذا الحديث لا يشمل العلم الإجمالي بالحرمة إذ جعل الترخيص في الطرفين مع العلم بحرمة أحدهما إجمالاً مما لا يمكن الجمع بينهما ثبوتاً و يتناقضان.

و أمّا الشبهة الموضوعية فلا ينفك الشك فيها عن العلم بالحرام لا بعينه فإنّنا إذا شككنا في كون مائع موجود في الخارج خمراً كان الحرام معلوماً لا بعينه إذ نعلم إجمالاً بوجود الخمر في الخارج المحتمل انطباقه على هذا المائع فيكون الحرام معلوماً لا بعينه.

ص: 477

ولكن هذا العلم لا يوجب التتجيز لعدم حصر أطرافه وعدم كون جميعها في محل الابتلاء فما ابتلى به من أطرافه محكوم بالحليّة ما لم يعلم أنه حرام بعينه. (1)

وثانياً: أنّ الأمثلة المذكورة فيها كلّها من الشبهات الموضوعية. وهي تؤكد اختصاصها بالشبهة الموضوعية فلا تشمل الشبهة الحكمية هذا مضافاً إلى عدم ارتباطها بقاعدة الحلية لأنّ تلك الموارد موارد الأمانة والأصول المحرزة.

وثالثاً: أنّ جعل غاية الحلية قيام البينة في قوله عليه السّلام والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة قرينة على اختصاصها بالشبهة الموضوعية أيضاً.

وعليه فلا وجه للاستدلال بموثقة مسعدة للبراءة في الشبهات الحكمية.

يمكن الجواب عن الجميع أمّا عن الإشكال الأول فبأن هذه القرينة غير تامة لوضوح أنّ المطلوب ليس هو التخصيص بالشبهة الحكمية وإنما تعميم الحديث لها وهو لا يتنافى مع عدم غلبة الشبهة غير المحصورة فيها إذ يكفي أن يكون غير نادر بلحاظ جامع الشبهة. (2)

ولا يخفى ما فيه فإن الإشكال يكون من جهة ظهور فيه «بعينه» في الاختصاص بالشبهة الموضوعية بدعوى ظهوره في الاحتراز عن العلم بالحرام لا بعينه وهو لا ينطبق إلا على الشبهة الموضوعية لعدم تصور العلم بالحرام لا بعينه في الشبهة الحكمية فإنه مع الشك في حرمة شيء وحليته لا علم لنا بالحرام لا بعينه وعلى فرض تصوّره في العلم الإجمالي بالحرمة لا يمكن شمول الحديث له للمناقضة وبعبارة أخرى أنّ الإشكال ليس من جهة حمل المطلق على النادر حتى يصح الجواب عنه بأنّه ليس حمل المطلق على النادر بل هو من باب إطلاق المطلق على النادر بل الإشكال من جهة عدم إمكان تصور العلم بالحرام لا بعينه في الشبهة الحكمية بحيث لا تلزم منه المناقضة فتدبر جيداً.

قال في منتقى الاصول يمكن تعميم الحديث للشبهة الحكمية مع المحافظة على ظهور لفظ

ص: 478

1-1 (1) مصباح الاصول 273-2:274.

2-2 (2) مباحث الحجة 65:2.

«بعينه» كما فى موارد العلم الإجمالى (غير المنجز كما كان بعض أطراف المعلوم بالإجمال خارجا عن محل الابتلاء) بدوران الحرمة المجعولة بين شيئين كحرمة الغيبة أو الغناء فإنه يصدق على مثل ذلك بأنّ كلاّ منهما حلال حتى يعرف الحرام بعينه مع كون الشبهة فى كل منهما حكمية لا موضوعية. (1)

و لا يخفى عليك أنّ فرض الخروج عن الابتلاء فى الشبهات الحكمية كما ترى فإنّ الأحكام مجعولة على موضوعها على نحو ضرب القانون لا القضايا الخارجية و المجهد لا يمكن له أن يجرى البراءة فى الشبهات الحكمية بمجرد كون بعض الأحكام خارجا عن محل ابتلاء بعض الآحاد.

هذا مضافا إلى أنّ مثل الغيبة و الغناء لا يكونان خارجين عن محل الابتلاء كما هو واضح.

نعم يمكن منع اختصاص الاحتراز بصورة العلم بالحرام لا بعينه مع أنّ المفروض فى رواية مسعدة كل شىء لك حلال لا كل شىء فيه حلال و حرام و ذلك لإمكان أن يكون قيد «بعينه» احترازا عن الحكم بالحرمة بمجرد كون شىء شبيها و نظيرا للحرام الخاص فيصح أن يحكم بكونه حلالا حتى يعرف أنه بعينه حرام و عليه فلا وجه لتخصيص الرواية بالشبهة الموضوعية بل هى أعمّ منها كما ذهب إليه صاحب الكفاية.

هذا مضافا إلى أنه لا باس بكون قيد «بعينه» للتأكيد لأنه شائع بل لعله متعين لأن تخصيص الحديث بموارد العلم الإجمالى يستلزم حمله على النادر إذ الحديث لا يشمل موارد الابتلاء لاستلزام المناقضة و يختص بموارد التى خرج بعض أطرافها عن محل الابتلاء و المفروض أنّ هذه الموارد نادرة و دعوى أنّ الشبهة الموضوعية لا تنفك عن العلم بالحرام لا بعينه مندفة بأنّ العلم الإجمالى فى هذه الموارد منحلة بالموارد المعلومة و يصير الشبهة بدوية كما لا يخفى.

و عليه فكون القيد و هو بعينه لتأكيد النسبة و الاهتمام بالعلم بالحرمة أقرب و معه لا مانع من شمول الحديث للشبهات الحكمية فتدبر جيدا.

ص: 479

و أما عن الثاني فبأن الأمثلة المذكورة تكون من باب التمثيل لا اختصاص الرواية بها و عليه فكما في تسديد الاصول أصالة الحل المذكورة في الحديث إذا كانت عامة لجميع موارد الشك في الحرمة فجميع الأشياء التي لم يعلم حرمتها مشمولة له محكوم عليها بالحل فأصالة الحل كبرى كلية و الأمثلة المذكورة مصاديق لها و جزئيات و لا يجب في ذكر المثال أن يذكر جميع الأنواع المتصورة إذا لم يكن المتكلم بصدد بيان الأنواع المختلفة. (1)

و يمكن أن يقال أنّ الأمثلة المذكورة لو كانت من موارد أصالة الحل أمكن أن يقال اكتفى بذكر بعض موارد و مصاديقها و لكنها أجنبية عن أصالة الحل و البراءة إذ ليس فيها شيء يمكن أن يكون مستند الحلية فيه هو أصالة الحل بل المستند هو قاعدة اليد و الاستصحاب و لذا قال السيد الشهيد الصدر قدس سره: قد حاول البعض دفع الشبهة بأنّ المذكورات إنّما ذكرت من باب التمثيل لا التطبيق.

ثم أورد عليه بأنّ هذا خلاف الظاهر جدا لأن المناسب مع التمثيل ذكر القاعدة المماثلة للقاعدة المذكورة أولا لا ذكر تطبيقات قاعدة أخرى لم تذكر كبراهها.

لا يقال: بناء على جريان الاصول الطولية إذا كانت من سنخ واحد تكون البراءة جارية في هذه الموارد.

فإنه يقال هذا المقدر لا يكفي بعد ظهور الحديث في أنّ منشأ التأمين و الحلية هو القاعدة وحدها لا القاعدة بضم عدم جريان الاصول الحاكمة عليها. (2)

اللهمّ إلا أن يكون مقصود تسديد الاصول أنّ المراد من أصالة الحل في رواية مسعدة هو الحكم بحلية كل شيء ما لم يقطع قطعا وجدانيا بالحرمة و إنّ العلم المذكور فيه لا يعم العلم التعبدى الموجود في مورد الاستصحاب و اليد و لكنه مما لا يمكن الالتزام به لمعلومية تقدم أصالة اليد و الاستصحاب على أصالة الحلية بأى معنى كانت.

ص: 480

1-1 (1) تسديد الاصول 147:2.

2-2 (2) مباحث الحجج 66:2.

قال فى نهافة الأفكار فمكن دفعه بأنه ففجه ذلك إذا كان الصدر إنشاء لللفة فى الأمثلة المزبورة بعنوان كونها مشكوك الحرمة و إلا فبناء على كونه حاكفا عن إنشاءات اللفة فى الموارد المزبورة بعنوانات مختلفة من نحو اليد و السوق و الاستصحاب و نحوها من العناوفا التى منها عنوان مشكوك الحل و الحرمة فلا فرد إشكال إذ المقصود ففئذ ففان عدم الاعفان بالشك فى الحرمة فى هذه الموارد لمكان جعل اللفة الظاهرفة ففها بعنوانات مختلفة فر انه جمع الكل ففان واحد لا أن المقصود هو إنشاء اللفة فى الموارد المزبورة بعنوان قاعدة اللفة (1)

ولا فففى ما ففه لظهور قوله عليه السلام كل شىء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعفنه فى الإنشاء و حمله على الإخبار عن القواعد المختلفة خلاف الظاهر هذا مضافا إلى ما أفاد الشفهد الصدر قدس سره من أنه خلاف الظاهر لا فقط باعتبار ظهور الجملة فى الإنشاء لا الإخبار بل من أجل قوة ظهورها فى أنها فى مقام إعطاء قاعدة كلية بنكفة واحدة للتطفبق على الموارد المختلفة بفىث فستففا السامع تطفبقها بالفعل و هذا لا ففناسب مع كون القضية إخبارفة تجمع ففثاف و قواعد متعددة لا فمكن أن فرجع إليها المكلف فى مجال التطفبق. (2)

و حكى أيضا عن تعليقة المحقق الخراسانى على الفرائد فى دفع الإشكال أن ذكر الموارد المذكورة من باب الففئفر (افى ففئفر قاعدة أصالة الإباحة بسائر القواعد كقاعدة اليد و السوق و الاستصحاب) لتفرفب أصالة الإباحة إلى الأذهان و أنها لفسف بعامدة فى الشرفة و إنها حكمت بالحل فى الموارد المذكورة مع عدم القفط باللفة انففى.

فمكن أن فقال إن هذا الحمل لا فساعد مع قوله عليه السلام «و ذلك مثل الففب» ففانه كما أفاد فى فسففا الاصول ظاهر جدا فى أنه ذكر مثال لقوله كل شىء هو لك حلال و لو أراد ما أفاده المحقق الخراسانى لقال و ذلك مثل لفة الففب (3)

و قال الشفهد الصدر قدس سره فى نهافة الأمر و الذى ففوى فى النفس أن المقصود من

ص: 481

1-1) نهافة الأفكار 234:3-235.

2-2) مباحف الحجج 2:661.

3-3) فسففا الاصول 2:148.

الرواية النظر إلى مرحلة البقاء وإنّ ما أخذه المكلف وكان حلالاً له على أساس قاعدة شرعية يبقى حلالاً ولا ينبغي أن يوسوس فيه وفي مناشئ حصوله حتى يستبين خلافه أو تقوم به البيّنة وبهذا تكون أجنبيّة عن البراءة إذ ليست في مقام جعل البراءة كما أن في الأمثلة المذكورة لا يوجد ما يكون مورداً لها. (1)

وفيه أنه ليس بجواب بل هو تصديق للإشكال ببيان آخر هذا مع أنّ حمل الرواية على ما ذكر خلاف الظاهر جداً فإنّ ظاهر الرواية إنّ الشك في أصل الحليّة والحرمة لا في بقائهما و مما ذكر يظهر أنه لا محيص عن هذا الإشكال لأن الأمثلة لا تساعد مع القاعدة المذكورة في صدرها اللهم إلا أن يقال: إنّ المشكل هو تطبيق الكبرى على الأمثلة لا أصل الكبرى فيمكن الأخذ بها.

و أما عن الثالث فبأنّ قيام البيّنة وإن اختص بالشبهة الموضوعية إلا أنه يمكن أن يقال إنّ الاستبانة المذكورة في الذيل تعم الاستبانة العلمية القطعية وغيرها الحاصلة بمثل خبر الواحد أو الظواهر وعليه فذكر قيام البيّنة بعد الاستبانة من قبيل ذكر الخاص بعد العام ولا شاهد فيه على الاختصاص فتحصّل أنّ الرواية لا تخلو عن الإشكال ولو من ناحية الإشكال الثاني كما عرفت ولكن مع ذلك يمكن الأخذ بالكبرى المذكورة فيها مع قطع النظر عن الأمثلة التي فيها هذا لو لا الإشكال في سندها من الضعف والظاهر أنّ السند ضعيف فإنّ مسعدة بن صدقة عامي ولم يوثق ولكن المحكى من السيّد المحقق البروجردى قدّس سرّه هو اتحاد مسعدة بن زياد الربعي الثقة واستشهد لذلك باتحاد مضمون رواياتهما التي تقرب عشر روايات وأيّده بأنّ المروى في بعض طرق الكافي هكذا عن مسعدة بن صدقة عن زياد والظاهر عندى أنّ الصحيح هو مسعدة بن صدقة بن زياد وعليه يكون زياد اسم جد مسعدة وكثيراً ما كانوا يحذفون اسم الأب وينسبون إلى الجد وعليه كلمة «عن زياد» تصحيف ابن زياد انتهى.

ص: 482

هذا مضافا إلى ما حكى عن الوحيد البهبهاني من أن جدى قال الذى يظهر من أخباره فى الكتب أنه ثقة لأن جميع ما يرويه فى غاية المتانة و موافق لما يرويه الثقات و لهذا عملت الطائفة بما رواه بل لو تتبعنا و جدد أخباره أسد و أمتن من أخبار مثل جميل بن دراج و حريز بن عبد الله انتهى.

و قال النجاشى فى رجاله و له كتب منها كتاب خطب أمير المؤمنين عليه السلام روى هارون بن مسلم عنه انتهى و هارون بن مسلم ثقة وجه. و قال بعض الأعلام أنه ثقة لنقل بعض الأجلاء عنه هذا و لكن لقائل أن يقول اتحاد مضمون بعض روايات مسعدة بن زياد مع مسعدة بن صدقة لا يوجب إلا الظن بالاتحاد هذا مضافا إلى بعد ذلك لأن الشيخ فى الفهرست و الرجال و النجاشى فى رجاله ذكر كليهما من دون احتمال الاتحاد و أما عمل الطائفة فالمذكور فى كلام الشيخ الطوسى ليس هو مسعدة بن صدقة بل السكونى و حفص و غيرهما و لعل المقصود عمل جمع من الأصحاب من دون استناد ذلك إلى مثل الشيخ كما لعله هو الظاهر و أمّا نقل بعض الأجلاء فلم أر إلا هارون بن مسلم اللهم إلا أن يكون المقصود هو نقل من روى عن هارون بن مسلم مثل أحمد بن محمد بن يحيى و عبد الله بن جعفر الحميرى و ابن شاذان فإنهم من الأجلاء و كانوا يروون كتاب خطب أمير المؤمنين عليه السلام عن مسعدة بن صدقة بواسطة هارون بن مسلم كما فى رجال النجاشى و غيره و من البعيد جدا نقل هؤلاء هذا الكتاب مع كون راويه غير ثقة فتدبر جيدا.

و منها: صحيحة عبد الله بن سنان التى رواها المشايخ الثلاثة فى كتبهم:

روى الصدوق فى الفقيه عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان قال، قال أبو عبد الله عليه السلام: كل شيء يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه (1) و سند الصدوق إلى الحسن بن محبوب صحيح و هو على ما فى المشيخة محمد

ص: 483

بن موسى بن المتوكل رحمهم الله عن عبد الله بن جعفر الحميري وسعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان وروى الشيخ الطوسي قدس سره في التهذيب عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان قال، قال أبو عبد الله عليه السلام: كل شيء يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه (1) وطريقه إلى الحسن بن محبوب صحيح أيضا كما في المشيخة و الفهرست.

و رواها أيضا (2) بهذا السند عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال كل شيء يكون منه حرام و حلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

و روى الكليني قدس سره عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد و أحمد بن محمد جميعا عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال كل شيء يكون فيه حلال و حرام فهو حلال لك أبدا حتى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه. (3)

و روى الكليني قدس سره أيضا عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن عبد الله بن سليمان قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقال لى لقد سألتنى عن طعام يعجبني ثم أعطى الغلام درهما فقال يا غلام ابتع لنا جينا و دعا بالغداء فتغدينا معه و أتى بالجبن فأكل و أكلنا معه فلما فرغنا من الغداء قلت له ما تقول فى الجبن فقال لى أو لم ترنى أكلته قلت بلى و لكنى أحب أن أسمع منك فقال ساخبرك عن الجبن و غيره كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه. (4) و حيث إن عبد الله بن سليمان ممن روى عنه الصفوان تكون الرواية معتبرة.

هذا مضافا إلى ما رواه أحمد بن أبي عبد الله البرقى فى المحاسن عن اليقطينى عن صفوان

ص: 484

1-1) التهذيب 9:79 الباب 2 باب الذبائح و الأطلعمة ح 72.

2-2) فى التهذيب 7:226 الباب 21 باب من الزيادات ح 8.

3-3) الكافى 5:313 باب النوادر ح 39.

4-4) الكافى 6:339 باب الجبن ح 1.



عن معاوية بن عمار عن رجل من أصحابنا قال كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن فقال أبو جعفر عليه السلام إنه طعام يعجبني فسأخبرك عن الجبن وغيره كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه. (1)

هذه الروايات متوافقة المضمون ولعل يرجع بعضها إلى بعض.

وكيف ما كان فالمحكى عن الشهيد إنه استدلل للبراءة بقوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

وتقريب الاستدلال كما عن شرح الوافية إن معنى الحديث إن كل فعل من الأفعال التي تتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل التكليف ويتصف بالحل والحرمة إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو حلال.

فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الأفعال الاضطرارية والأعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم أنه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه.

وليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه.

فصار الحاصل إن ما اشتبه حكمه وكان محتملا لأن يكون حلالا ولأن يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقيه أو تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته أو تحققه في ضمنه لعلم حكمه أو لا.

وبعبارة أخرى إن كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى إنك تقسمه إلى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدرى المعين منهما فهو لك حلال فيقال حينئذ الرواية صادقة على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل كونه من المذكى أو الميتة وعلى شرب التتن وعلى لحم الحمير إن لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لأنه يصدق على كل منها:

إنه شيء فيه حلال وحرام عندنا بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله مقسما لحكمين فنقول إنا حلال و

ص: 485

إمّا حرام وإنّه يكون من جملة الأفعال التي يكون بعض أنواعها وأصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت في أن الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم انتهى.

ذكر نحوه في الدرر حيث قال إنّ قوله عليه السّلام فيه حلال و حرام حمل على صلاحيتهما واحتمالهما فيصير الحاصل ان كل شيء يصلح لأن يكون حراما ولأن يكون حلالا و يصح ان يقال فيه إما حرام وإما حلال فهو لك حلال سواء كانت الشبهة في الحلية و الحرمة من جهة الشك في اندراجه تحت كلى علم حكمه أم لا. (1)

أورد عليه شيخنا الأعظم قدّس سرّه في فرائد الاصول بأنّ المراد بالشيء ليس هو خصوص المشتبه كاللحم المشتري ولحم الحمير على ما مثله بهما إذ لا يستقيم إرجاع الضمير في «منه» إليهما لكن لفظة «منه» ليس في بعض النسخ وأيضا الظاهر أنّ المراد بقوله فيه حلال و حرام كونه منقسما إليهما و وجود القسمين فيه بالفعل لا مرددا بينهما إذ لا تقسيم مع التردد أصلا لا ذهنيا ولا خارجا إلى أن قال فالمعنى والله العالم أنّ كل كلى فيه قسم حلال و قسم حرام كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكى و الميتة فهذا الكلى لك حلال إلى أن تعرف القسم الحرام معيننا في الخارج فتدعه.

و على الاستخدام يكون المراد أنّ كل جزئي خارجي في نوعه القسمان المذكوران فذلك الجزئي لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلى في الخارج فتدعه و على أى تقدير فالرواية مختصة بالشبهة في الموضوع و أما ما ذكره المستدل من أنّ المراد من وجود الحلال و الحرام فيه احتمال و صلاحيته لهما فهو مخالف لظاهر القضية و لضمير منه و لو على الاستخدام انتهى موضع الحاجة. (2)

حاصله أنّ قوله عليه السّلام كل شيء يكون فيه حلال و حرام ظاهر في الانقسام الفعلي و هو لا يتصور في الشبهات الحكمية فإنّ القسمة فيها ليست فعلية بل هي فرضية حيث انه ليس

ص: 486

1-1) الدرر: 449.

2-2) فرائد الاصول: 201.

فيها إلا احتمال الحل و الحرمة كما في شرب التتن المشكوك حليته و حرمة و عليه فيختص قوله عليه السّلام بالشبهات الموضوعية التي يكون الشك فيها في الحل و الحرمة من جهة الشك في انطباق ما هو الحرام على المشتبه بعد إحراز وجود الحلال و الحرام فيه بالفعل.

و يؤيد ذلك أيضا بظهور كلمة «منه» و «بعينه» و تعريف الحرام باللام في قوله عليه السّلام حتى تعرف الحرام منه بعينه فإنّه إشارة و إرجاع إلى الحرام المذكور في قوله كل شيء يكون فيه حلال و حرام و الإشارة و الإرجاع إليهما متفرعتان على إحراز وجودهما كما لا يخفى.

و لا يخفى عليك أنّ ما ذكره الشيخ يتمّ فيما إذا كان المراد من الشيء في قوله عليه السّلام كل شيء هو النوع و المراد من الحلال و الحرام هو حكم أصناف هذا النوع فإنّ الانقسام الفعلي لا يتصور حينئذ إلا في الشبهة الموضوعية و أمّا إذا كان المراد من الشيء هو الأعمّ من الجنس و من الحلال و الحرام أمكن أن يقال بشمول الرواية للشبهات الحكمية أيضا نظرا إلى إمكان فرض الانقسام الفعلي فيها كما في كلى اللحم فإن فيه قسمان معلومان حلال و هو لحم الغنم و حرام و هو لحم الأرنب و قسم ثالث مشتبه و هو لحم الحمير مثلا لا يدري انه محكوم بالحلية أو الحرمة و منشأ الاشتباه فيه وجود القسمين المعلومين فيقال بمقتضى عموم الرواية أنّه حلال حتى تعلم حرمة و يخرج بذلك عن دائرة المشتبهات المحكوم فيها بالحلية و بعد شمول العموم المزبور لمثل هذا المشتبه الذي يوجد في نوعه القسمان المعلومان يتعدى إلى غيره بعدم القول بالفصل. (1)

و يمكن الجواب عنه بما في كلام الشيخ من أنّ الظاهر إن ذكر هذا القيد مع تمام الكلام بدونه كما في رواية أخرى كل شيء لك حلال حتى تعرف إنه حرام بيان منشأ الاشتباه الذي يعلم من قوله عليه السّلام حتى تعرف إلى أن قال إنّ وجود القسمين في اللحم ليس منشأ لاشتباه لحم الحمار و لا دخل له في هذا الحكم أصلا و لا في تحقق الموضوع و تقييد الموضوع بقيد أجنبي لا دخل له في الحكم و لا في تحقق الموضوع مع خروج بعض الأفراد منه مثل شرب

ص: 487

التن حتى أحتاج إلى إلحاق مثله بلحم الحمار و شبهه مما يوجد في نوعه قسمان معلومان بالإجماع المركب و مستهجن. (1)

و أوضح هذا الجواب في مصباح الاصول بأن الظاهر من قوله عليه السلام فيه حلال و حرام إن منشأ الشك في الحلية و الحرمة هو نفس انقسام الشيء إلى الحلال و الحرام و هذا لا ينطبق على الشبهة الحكمية فإن الشك في حلية بعض أنواع الحيوان ليس ناشئاً من الانقسام إلى الحلال و الحرام بل هذا النوع مشكوك فيه من حيث الحلية و الحرمة و لو على تقدير حرمة جميع بقية الأنواع أو حليتها (بل منشأ الشك في الحلية و الحرمة فيه هو عدم النص أو اجمال النص كما لا يخفى) و هذا بخلاف الشبهة الموضوعية فإن الشك في حلية مائع موجود في الخارج ناشئ من انقسام المائع إلى الحلال و الحرام إذ لو كان المائع بجميع أقسامه حلالاً أو بجميع أقسامه حراماً لما شككنا في هذا المائع الموجود في الخارج من حيث الحلية و الحرمة فحيث كان المائع منقسماً إلى قسمين قسم منه حلال كالخل و قسم منه حرام كالخمر فشككنا في حلية هذا المائع الموجود في الخارج لاحتمال أن يكون خلا فيكون من القسم الحلال و ان يكون خمراً فيكون من القسم الحرام. (2)

هذا مضافاً إلى ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره أيضاً من أن الظاهر من قوله عليه السلام حتى تعرف الحرام منه معرفة ذلك الحرام الذي فرض وجوده في الشيء و معلوم أن معرفة لحم الخنزير و حرمة لا يكون غاية لحلية لحم الحمار. (3)

و هذا الذي أشار الشيخ إليه يلزم فيما إذا قلنا بشمول الرواية للشبهة الحكمية إذ يحكم بحلية لحم الحمار حتى تعرف لحم الخنزير و حرمة مع أنه كما ترى هذا بخلاف ما إذا قلنا باختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية فإن مورد الشبهة محكوم بالحلية حتى تعرف إنه مصداق الحرام الذي فرض وجوده في الشيء و لا إشكال كما لا يخفى.

ص: 488

1-1) فرائد الاصول: 201.

2-2) مصباح الاصول 276: 2-277.

3-3) فرائد الاصول: 201.

فتحصل أنّ مفاد هذه الرواية لا ينطبق على الشبهة الحكمية بشهادة أمرين:

أحدهما دلالة على أن نفس الانقسام المذكور منشأ للشك والاشتباه و ثانيهما جعل الحرام المعلوم منهما غاية للحلية فإنه لا يصح ذلك إلا في الشبهات الموضوعية و أما في الحكمية فلا يصح جعل الحرام المعلوم المذكور غاية لحلية لحم الحمير مثلا كما لا يخفى.

إذ لا معنى لجعل العلم بكون لحم الخنزير حراما غاية لحلية لحم الحمير أمّا الأمر الأول فلا مكان أن يقال نفى السببية لوجود القسمين بالنسبة إلى الشك في حكم لحم الحمير في غير محله و الشاهد له أنّه لو علم أن مطلق اللحم حراما أو حلالا لم يبق له شك في حكم لحم الحمير فإنّ المشكوك لا يبقى على الشك مع العلم بحرمة مطلق اللحم أو العلم بحلية مطلق اللحم كما لا يخفى.

فالشك ناش من وجود القسمين من الحلال و الحرام في الأنواع و عليه فلا وجه لإنكار سببية وجود القسمين في الشبهات الحكمية و العجب من مصباح الاصول حيث قال هذا النوع مشكوك فيه من حيث الحلية و الحرمة و لو على تقدير حرمة جميع بقية الأنواع أو حليتها الخ مع أن اللازم هو إن قال و لو على تقدير حرمة مطلق اللحم أو حليته كما قاله كذلك في الشبهة الموضوعية و من المعلوم أنه لو قال بمثل ما قال في الشبهة الموضوعية لم يبق شك في هذا النوع أيضا و عليه فوجود القسمين موجب للشك في الشبهة الحكمية كالشبهة الموضوعية و لذلك قال في الدرر يكفي في عدم لغوية القيد (و هو قوله عليه السلام فيه حلال و حرام) انه لو علم كون مطلق اللحم حراما أو حلالا لم يبق شك في لحم الحمير فوجود القسمين في اللحم صار منشأ للشك في لحم الحمير (1)

قال شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه: في توضيح مراد استاذه قدّس سرّه و الحق هو اندفاع الإشكالين أما الأول فلأن التقييد المذكور لا يكون لغوا لكونه دخيلا في الموضوع و ذلك لأن الشبهة في لحم الحمار مثلا وإن كانت كما ذكر ناشئة عن عدم النص لكن لا ينافي هذا أن

ص: 489

يكون منشأها وجود القسمين الحلال والحرام فإنه لو كان النص على حلية كل لحم موجودا لم يكن شك في حلية لحم الحمار ولو كان النص على حرمة كل لحم موجودا لم يكن شك في حرمة لحم الحمار).

ولكن لما لم يكن شيء من هذا النصين وإنما صار بعض اللحوم حراما وبعضها حلالا فهذا أوجب الشك في حكم لحم الحمار.

فهذا نظير ما يقال في العرف لو كان كل أفراد الإنسان أمينا لما شككت في أمانة هذا الشخص ولو كان كل أفراد خائنا ما شككت في خيانة هذا الشخص ولكن لما كان أفراد مختلفة فبعضها أمين وبعضها خائن فلا جرم شككت في أمانة هذا الشخص وخيانتته وهذا مطلب صحيح عرفي. (1)

هذا كله بالنسبة إلى الأمر الأول وهو لزوم كون الانقسام سببا ومنشأ للشك وهو متحقق في الشبهة الموضوعية دون الحكمية وأما الأمر الثاني وهو متحقق في الشبهة الموضوعية دون الحكمية فقد أجاب عنه في الدرر أيضا بأن معرفة الحرام غاية للحكم على المطلق أو على ذلك الشيء الذي عرف حرمة. ولو لا ذلك لزم الإشكال على تقدير الاختصاص بالشبهة الموضوعية أيضا إذ بعد معرفة فرد من أفراد الغير المذكى يصدق أنه عرف الحرام فيلزم ارتفاع الحكم عن الشبهات أيضا فتدبر جيدا. (2)

قال شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سره: في توضيح ذلك وبالجملة إن كان المراد بعرفان الحرمة الذي جعل في الحديث غاية للحل حقيقة عرفان جنس الحرام حتى يكون صادقا على فرد واحد كان الإشكال مشترك الوجود على كلتا الشبهتين وإن كان المراد ان عرفان الحرمة في كل شيء ليس إلا غاية للحل بالنسبة إلى هذا الشيء دون غيره كان الإشكال غير وارد في كلتا الشبهتين ولكن حيث إن الظاهر هو إرادة عرفان جنس الحرام الصادق

ص: 490

1-1 (1) أصول الفقه لشيخنا الاستاذ 2:77.

2-2 (2) الدرر: 450.

على فرد واحد كان الإشكال واردا على كليهما فلا بدّ في دفعه عن كليهما فنقول إنّ عرفان الحرام غاية للقضية الاستغرافية بوصف كونها استغرافية فمعنى الحديث أنّ الجنس الذي هو اللحم المنقسم في الذهن إلى القسم المذكى والقسم الميتة يكون بجميع أفراده حلالا فكل فرد منه سواء كان ميتة واقعا أم مذكى واقعا فهو حلال وكذلك جنس اللحم الذي له قسمان أحدهما لحم الغنم والآخر لحم الخنزير وله قسم ثالث وهو لحم الحمار فهو بجميع أقسامه يكون حلالا سواء كان من القسم الحلال واقعا أم من القسم الحرام حتى يعرف الحرمة في فرد واحد على الأول أو في قسم واحد على الثاني فحينئذ يكون هذا الحكم العام الاستغرافي الاستيعابي وهو حلية كل فرد أو كل قسم مرتقعا وهذا لا إشكال فيه إذ لا إشكال في أنه بعد معرفة الحرمة في الفرد الواحد أو القسم الواحد لم يبق هذا الحكم العام بعمومه.

وإذن فبناء على حمل الرواية على التقسيم الذهني فدلالته على البراءة في الشبهة الحكمية تامة غاية الأمر يكون موردها خصوص الشبهة الحكمية التي كان له قسم حلال وقسم حرام ولم يكن القسم الحرام بعد معروفا فيتم في غير هذا وهو ما لم يكن له قسم حلال وقسم حرام وما كان له ذلك بعد عرفان الحرام بعدم القول بالفصل.

ولكن الشأن في إثبات ظهور الرواية في التقسيم الذهني دون الخارجي وهو غير معلوم بل الظاهر منها لا يبعد أن يكون هو التقسيم الخارجي بقريئة ذكر لفظة «بعينه» (1)

ولا يخفى عليك أيضا أن الظاهر من الحديث كما أشار إليه الاستاذ قدّس سرّه بقريئة لام العهد في قوله حتى تعرف الحرام ولفظة بعينه إن المراد من الغاية في قوله حتى تعرف الحرام منه بعينه هي معرفة ذلك الحرام الذي فرض وجوده بالفعل في الشيء وذلك لا يساعد إلا مع إرادة الشبهة الموضوعية إذ مع الشبهة الحكمية لا معنى لجعل معرفة حرمة لحم الخنزير غاية لحلية لحم الحمير لعدم الارتباط بينهما فلا وجه لأن يقال إنّ لحم الحمير مثلا الذي شك في حليته وحرمة عند ما رأينا وجود القسمين في اللحم حلال حتى تعرف حرمة لحم الخنزير وعلم

ص: 491

بوجوده فى الشىء بل الذى يكون مناسباً مع الشبهة الحكمية هو ان يقال إن لحم الحمير المشكوك حلال حتى تعرف إنه حرام آخر و هو لا يساعد مع ذكر لام العهد و رجوع الضمير فى «بعينه» إلى الحرام الموجود فى الشىء كما لا يخفى.

و لعل إليه يؤول ما أشار إليه شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره فى الدورة الأخيرة بقوله و لكن يمكن الإيراد على الكلام المزبور أعنى التسرية إلى الشبهة الحكمية بأن يقال إن الظاهر أن يكون الدوران بين نفس الحلال و الحرام المذكورين فى الصدر و هو منحصر فى الشبهة الموضوعية إذ لا دوران فى الشبهة الحكمية من لحم الحمير بين اللحم المعلوم الحرمة و اللحم المقطوع الحلية و بعبارة أخرى الظاهر أن مورد الحكم بالحلية شىء قابل لأن يعرف فيه ذلك الحرام المعلوم.

إلا أن يقال: يكفى صحة انطباق عنوان الحرام بما هو هو فالمراد إن كل كلى كان فيه الحلال و الحرام و لو لم يعرف عنوانهما بغير هذين العنوانين فهو حلال فى أفراد المشتبهة حتى يعرف الحرام منه و لكنه مع ذلك لا يخلو عن التكلف فالظاهر اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية. (1)

قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: إن قوله «بعينه» و «منه» و «فيه» و مادة «العرفان» المستعملة فى الأمور الجزئية قرينة على الاختصاص فإن كل واحد من هذه الأمور و إن كان فى حد نفسه قابلاً للمناقشة إلا أن ملاحظة المجموع ربما تصير قرينة على الاختصاص أو سلب الاعتماد بمثل هذا الإطلاق. (2)

و يؤيده عدم اشتراط البراءة فى هذه الأخبار بالفحص إذ لو كان لمراد أعم من الشبهة الحكمية لزم تقيدها بكونها بعد الفحص فتأمل.

يمكن أن يقال: بأن الاستبانة المذكورة فى الذيل تعم الاستبانة العلمية القطعية و

ص: 492

1-1) أصول الفقه لشيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره: 624

2-2) تهذيب الاصول 2: 188.



غيرها الحاصلة بمثل خبر الواحد أو الظواهر وعليه فذكر قيام البيّنة بعد الاستبانة من قبيل ذكر الخاص بعد العام ولا شاهد فيه على الاختصاص.

نعم لا يخلو الرواية عن الضعف في السند فإن مسعدة بن صدقة عامي ولم يوثق إلا أنّ المحكى عن السيد المحقق البروجردى قدس سرّه أنّه متحد مع مسعدة بن زياد الربعي الثقة بقريظة اتحاد مضمون رواياته مع رواياته التي تقرب عشر روايات و أيد ذلك بالمروى في بعض طرق الكافي هكذا عن مسعدة بن صدقة عن زياد لأنّ الظاهر عندي أنّ الصحيح هو مسعدة بن صدقة بن زياد وعليه يكون زياد اسم جدّ مسعدة وكثيرا ما يحذف اسم الأب وينسب الولد إلى الجدّ هذا مضافا إلى ما حكى عن الوحيد البهبهاني من أنّ جدّي قال الذي يظهر من أخباره في الكتب أنّه ثقة لأنّ جميع ما يرويه في غاية المتانة و موافق لما يرويه الثقات.

ولكن لقائل أن يقول اتحاد مضمون بعض روايات مسعدة بن زياد مع روايات مسعدة بن صدقة لا يوجب إلاّ الظن باتّحادهما هذا مضافا إلى أنّه يعده ذكر كليهما في الفهرست و الرجال و النجاشي فتأمل.

ومنها: صحيحة عبد الله بن سنان التي رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم و مضمونها متوافقة و قد رواها الكليني قدس سرّه عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد و أحمد بن محمد جميعا عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال كل شيء يكون فيه حلال و حرام فهو حلال لك أبدا حتى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

و تقريب الاستدلال بها كما عن شرح الوافية و في الدرر أنّ معنى الحديث أنّ كلّ فعل من الأفعال التي تتّصف بالحلّ و الحرمة و كذا كلّ عين ممّا يتعلق به فعل التكليف و يتّصف بالحلّ و الحرمة إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحلّ و الحرمة فهو لك حلال.

فخرج ما لا يتّصف بهما جمعيا من الأفعال الاضطرارية و الأعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف و ما علم أنّه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه.

فصار الحاصل أنّ ما اشتبه حكمه و كان محتملا لأن يكون حلالا و لأن يكون حراما فهو لك حلال سواء علم حكمه كلى فوّه أو تحته بحيث لو فرض العلم باندارجه تحته أو تحقّقه فى ضمنه لعلم حكمه أو لم يعلم ذلك.

و عليه فالرواية صادقة على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل حليته لكونه من المذكى أو حرمة لكونه من الميتة و هكذا يصدق على شرب التتن أو لحم الأرنب مثلا لان الحلية و الحرمة كليهما محتملتان فيهما.

و بعبارة اخرى قوله فيه حلال و حرام يحمل على صلاحية الشىء أو الفعل لهما و احتمالهما فيه فيصير المعنى أنّ كل شىء يصلح لأن يكون حراما و لأن يكون حلالا و يصح فيه أن يقال: إنّه إما حرام أو حلال فهو لك حلال.

و قد أورد عليه بأنّ الظاهر من قوله عليه السّلام فيه حلال و حرام كونه منقسما إليهما و وجود القسمين فيه بالفعل لا مردّدا بينهما إذ لا تقسيم مع التريديد أصلا لا- ذهنا و لا خارجا و دعوى أنّ المراد من وجود الحلال و الحرام فيه هو احتمالهما و صلاحيته لهما مندفعة بأنّه مخالف لظاهر القضية.

و عليه فيختصّ قوله عليه السّلام بالشبهات الموضوعية التى يكون الشكّ فيها فى الحل و الحرمة من جهة الشكّ فى انطباق ما هو الحرام على المشتبه بعد إحراز وجود الحلال و الحرام فيه بالفعل.

و يؤيّد ذلك ظهور كلمة «منه» و «بعينه» و تعريف الحرام باللام فى قوله عليه السّلام حتى تعرف الحرام منه بعينه فإنّه إشارة و إرجاع إلى الحرام المذكور فى قوله عليه السّلام كل شىء يكون فيه حلال و حرام و من المعلوم أنّ الإشارة و الإرجاع إليهما متفرّعتان على إحراز وجودهما قبل الإشارة و الإرجاع و الأجوبة المذكورة عن هذا الإيراد لا- تخلو عن التكلف و التأمل و الحاصل أنّ قوله «بعينه» و «منه» و «فيه» و مادة «العرفان» المستعملة فى الأمور الجزئية قرينة على اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية و لا أقل من الشكّ فى شمولها للشبهة الحكمية.

واعلم أنّ مقتضى عموم قاعدة الحلیة هی حلیة المشكوك و لو كان الشیء المشكوك هو أجزاء الحيوان من الجلد أو اللحم أو الشحم المأخوذة من يد الكافر أو المستوردة من بلاد الكفر بشرط احتمال التذكية الشرعية فی حیوانها فحينئذ يجوز التصرف فيها عدی ما اشترط العلم بالتذكية فی الاستعمال كالأكل أو لبسه فی الصلاة.

و ذلك لجريان قاعدة الحلیة فيها كجريان قاعدة الطهارة و لا مجال لاستصحاب عدم التذكية فيها بناء على أنّ التذكية هی فرى الأوداج الأربعة لا- الأمر المعنوی الحاصل بالفرى و من المعلوم أنّ فرى الأوداج الأربعة لا يتصور فی أجزاء الحيوان فانما لم تجر أصالة عدم التذكية فمقتضى قاعدة الحلیة هو جواز التصرف مطلقا عدی ما خرج.

نعم لو كان المشكوك جسد الحيوان الكامل فلا مجال لقاعدة الحلیة لجريان أصالة عدم التذكية فيحرم جميع التصرفات.

ومنها: أى من الأخبار التى استدلت بها للبراءة صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المروية فى التهذيب عن أبى عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة فى عدتها بجهالة أهى ممن لا تحل له أبدا فقال لا أما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضى عدتها وقد يعذر الناس فى الجهالة بما هو أعظم من ذلك فقلت بأى الجهالتين أعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه أم بجهالته انها فى عدة؟

فقال إحدى الجهالتين أهن من الأخرى الجهالة بأن الله حرم ذلك عليه و ذلك انه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو فى الأخرى معذور قال نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور فى أن يتزوجها فقلت و ان كان أحدهما متعمدا و الآخر بجهالة فقال الذى تعمد لا يحل له ان يرجع إلى صاحبه أبدا. (1)

و تقريب الاستدلال ان الرواية تدل على أن الجهل مطلقا عذر و مقتضى كون الجهل عذرا هو أنه لا عقوبة عليه و هو المطلوب.

و يشكل ذلك أولا: بأن الجهل فى الرواية إما يكون بمعنى الشك فإن كان متعلقا بالحكم التكليفى فالمعذورية تتوقف على الفحص إذ الجاهل بالحكم قبل الفحص ليس بمعذور إجماعا و لو حملنا الرواية على ما بعد الفحص فيبعد بقاء الجهل مع وضوح الحكم المذكور بين المسلمين و ان كان الشك متعلقا بالموضوع فيصح الحكم بالمعذورية قبل الفحص إذا لم يعلم بكونها فى العدة سابقا و أما إذا علم بكونها فى العدة و لم يدر انقضائها فمقتضى استصحاب بقاء العدة عدم معذوريته و بالجملة الحكم بمعذورية الجاهل مطلقا لا يطابق القواعد المسلّمة و إما يكون الجهل بمعنى الغفلة فيستقيم الحكم بالمعذورية و يشهد له قوله عليه السلام و ذلك انه لا يقدر على الاحتياط معها و لكنه أجنبى عن المقام لأن بحث الأصولى يكون حول الشك لا الغفلة و ثانيا: كما أفاده فى الدرر بأن حكمه عليه السلام بكون الجهالة بأن الله

ص: 496

تعالى حرم عليه ذلك أهون من الأخرى معللا بعدم قدرته على الاحتياط معها غير واضح لأنه لا فرق بين الجهالتين في هذه العلة لأن الجهالة إن كانت بمعنى الغفلة فلا إشكال في عدم قدرته على الاحتياط فيهما و التفكيك بين الجهالتين بأن يجعل الجهالة بالحكم بمعنى الغفلة و الأخرى بمعنى الشك في غاية البعد.

ويمكن الجواب عن الإشكالات الواردة على الرواية بأجمعها بما في الدرر من حمل الجهالة على الغفلة في كلتي صورتين و حمل قول السائل «بجهالة أن الله حرم عليه ذلك» على الجهالة في الحكم التكليفي وقوله «أم بجهالته انها في العدة» على جهالته بأن العدة موضوعة للأمر الوضعي أعني الحرمة الأبدية.

و حينئذ وجه قدرته على الاحتياط في الثاني انه بعد الالتفات يتمكن من رفع اليد عن الزوجة بخلاف الأول فإنه عمل بالفعل المحرم شرعا و لا يتمكن عن تداركه بعد الالتفات فافهم (1)

و لكن يرد عليه بأن تخصيص الرواية بمورد الغفلة يوجب كونها أجنبية عن محل البحث و هو صورة الشك و التردد مع أن بحث الاصولي في حكم الشك و التردد لا حكم الغفلة هذا مضافا إلى أن ما ذكره في وجه الفرق بين الجهالة بالحكم التكليفي و بين الجهالة بالموضوع في قدرته على الاحتياط في الثانية دون الأولى محل تأمل و نظر و لعل قوله: فافهم اشارة إلى ذلك فالأولى هو الجواب عنه بما حكى شيخنا الاستاذ الأراكي رحمه الله عن الاستاذ الأعظم الميرزا الشيرازي قدس سرّه من أن الجهالة ليست في الموضوعين مستعملة في معنيين بل استعملت في كليهما في العام الشامل للشك و الغفلة و هو عدم العلم و لكن هذا المعنى العام يكون الغالب تحققه في ضمن الغفلة بالنسبة إلى الحكم و في ضمن التردد بالنسبة إلى الموضوع فالاختلاف في المحقق لا- في المعنى المستعمل فيه الكلمة و أما وجه الاختلاف بينهما فلأن الحكم لغاية وضوحه مثل وجوب صلاة الظهر بين المسلمين يكون عدم علمه بنحو التردد فيه في غاية الندرة نعم عدم علمه بنحو الغفلة ليس نادرا.

ص: 497

1-1 الدرر: 448.

و أما الموضوع فالإنسان المرید لتزویج امرأة لا محالة يكون بصدد التفتيش عن موانع التزویج فی حق المرأة الشخصية و مع هذا لو لم يقع فی ذهنه الالتفات إلى حیث كونها فی عدة الغیر أولا فهو فی کمال البعد و الندرة نعم يمكن بقائه على حالة التردید. (1)

و تبعه فی نهاية الأفكار حیث قال و يمكن دفع ذلك بأن المراد من الجهالة فی الموضوعین إنما هو مطلق الجهل الشامل للغافل و الشاک فی قبال العالم الخ. (2)

و لكن هذا الجواب یوجب تخصیص الروایة بالشبهات الموضوعیة و لا تعرض لها بالنسبة إلى الشبهات الحکمیة لأن المفروض ان الغالب تحقق المعنی العام فی ضمن الغفلة بالنسبة إلى الحکم و فی ضمن التردید بالنسبة إلى الموضوع اللهم إلا أن یکتفی فی الشبهة الحکمیة بغیر الغالب و یحمل الروایة على بیان حکم الفرد النادر و هو كما ترى لأنه حمل المطلق على الفرد النادر إلا أن یقال لا یحمل الإطلاق على الفرد النادر بل یرتفع منه حکم النادر أيضا و هو غیر حمل المطلق على النادر و علیه فتعم الروایة الشبهة الحکمیة أيضا و علیه فالتعلیل بأنه لا یقدر على الاحتیاط غالبی فلا ینافی المورد النادر فلا تغفل.

و أما ما یقال من أن الروایة مختصة ببعض المحرمات و لا إطلاق لها بالنسبة إلى سائر المحرمات هذا مضافا إلى عدم شمولها للواجبات المجهولة.

فقیه أن مورد الروایة و إن كان مختصة ببعض المحرمات و لكن يمكن إلغاء الخصوصیة هذا مضافا إلى أن لسان الجواب لسان بیان ما یصلح للتعمیم مثل قوله علیه السلام و قد یعذر الناس فی الجهالة بما هو أعظم من ذلك و قوله علیه السلام إحدى الجهالتین أهون من الأخری مع أن السؤال عن الحرمة التکلیفیة أو الشبهة الموضوعیة و مضافا إلى أن الإمام علیه السلام یكون فی الذیل فی مقام بیان الفرق بین العمد و العلم و بین مطلق الجهالة من الغفلة و الشک و التردید من دون اختصاص ذلك بمورد من الموارد و الأضعف من ذلك هو دعوی اختصاص الروایة

ص: 498

1-1) أصول الفقه لشیخنا الاستاذ الأراکی قدس سره 3:618-619.

2-2) نهاية الأفكار 3:232.

بالأحكام الوضعية فإن التعبير بالأهوتية في جواب الإمام عليه السلام وبالأعذرية في كلام السائل لا يناسب تخصيصه بالأحكام الوضعية لأنها ليست ذات مراتب بخلاف التكليفية كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سره. (1)

اللهم إلا أن يقال: أعذر ليس بأفعل التفضيل بل هو فعل مجهول بضم الهمزة و الضمير فيه راجع إلى الرجل فلا منافاة مع الاختصاص بالوضعية إلا أن الإطلاق مانع من الاختصاص بها فتدبر.

وبما ذكرنا يظهر إمكان دفع الشبهات الواردة على هذه الرواية كما أشار إليه الشيخ الأعظم قدس سره بعد ما أشكل في الرواية من جهة اختصاص موضوع السؤال بالجاهل المركب أو الغافل و من جهة اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية و من جهة أنه لو كان الشك في مقدار العدة فهو شبهة حكمية ولكنه حيث قصّر في السؤال عنها فهو ليس بمعذور اتفاقاً لأصالة بقاء العدة و أحكامها و غير ذلك. بقوله في آخر عبارته فتدبر فيه و في دفعه. (2)

فتحصل أنّ الرواية بعد تخصيصها بحكم العقل بغير مورد الشبهة الحكمية البدوية قبل الفحص و بغير مورد الشبهة المحصورة و بغير مورد الاستصحاب أو الأمارات تدل على أنّ الجهل و عدم العلم بالحكم أو الموضوع عذر و معنى العذر أنّه لا فعلية للحكم بالنسبة إليه و لا عقوبة و معه لا مجال لوجوب الاحتياط مطلقاً سواء كانت الشبهة تحريمية أو وجوبية فتدبر.

ص: 499

---

1-1 (1) تهذيب الأصول 2:186.

2-2 (2) فرائد الاصول: 200.

حديث إحدى الجهالتين أهون

ومنها: أى من الأخبار التى استدل بها للبراءة صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة فى عدتها بجهالة أ هى ممن لا تحلّ له أبدا فقال لا أمّا إذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضى عدتها وقد يعذر الناس فى الجهالة بما هو أعظم من ذلك فقلت بأى الجهالتين أعذر بجهالته أن يعلم أنّ ذلك محرم عليه أم بجهالته أنّها فى عدّة؟

فقال إحدى الجهالتين أهون من الأخرى الجهالة بأنّ الله حرّم ذلك عليه وذلك أنّه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو فى الأخرى معذور قال نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور فى أن يتزوجها فقلت وإن كان أحدهما متعمّدا والآخر بجهالة فقال الذى تعمّد لا يحلّ له أن يرجع إلى صاحبه أبدا.

وتقريب الاستدلال بها إنّ الرواية تدلّ على أنّ الجهل مطلقا عذر ومقتضى ذلك أنّه لا عقوبة عليه وهو المطلوب.

ويشكل ذلك بأنّ الجهل فى الرواية إمّا يكون، بمعنى الشكّ فإن كان الشكّ متعلقا بالحكم التكليفى فالمعذورية تتوقف على الفحص إذ الجاهل بالحكم قبل الفحص ليس بمعذور إجماعا.

ولو حملنا الرواية على ما بعد الفحص ففيه أنّه يبعد بقاء الجهل بعد الفحص لوضوح الحكم المذكور بين المسلمين وإن كان الشكّ متعلقا بالموضوع فيصحّ الحكم بالمعذورية قبل الفحص إذا لم يعلم بكونها فى العدة سابقا وإلا فمع عدم العلم بانقضائها فمقتضى الاستصحاب بقاء العدة وعدم المعذورية.

وعليه فالحكم بمعذورية الجاهل مطلقا لا يطابق القواعد المسلّمة هذا كله فيما إذا كان الجهل فى الرواية بمعنى الشكّ.



وإما يكون الجهل فيها بمعنى الغفلة فيستقيم الحكم بالمعذورية حينئذ و يشهد له قوله عليه السلام و ذلك إنّه لا يقدر على الاحتياط معها و لكن إشكاله أنّه أجنبي عن المقام لأنّ البحث الأصولي حول الشك لا الغفلة.

و يمكن الجواب بحمل الجهالة على الغفلة في كلتي صورتين و بحمل قول السائل «بجهالة أنّ الله حرم عليه ذلك» على الجهالة في الحكم التكليفي و قوله «أم بجهالته أنّها في العدة» على جهالته بأنّ العدة موضوعة للأمر الوضعي أعني الحرمة الأبدية.

و حينئذ وجه قدرته على الاحتياط في الثاني أنّه بعد الالتفات يتمكن من رفع اليد عن الزوجة بخلاف الأوّل فإنّه أتى بالفعل المحرم شرعا و لا يتمكن من تداركه بعد الالتفات فافهم.

و لكن الرواية حينئذ تكون أجنبية عن صورة الشكّ و التردد بل مختصة بمورد الغفلة مع أنّ بحث الاصولي في حكم الشكّ و التردد لا حكم الغفلة و الأولى هو الجواب عن الاشكال بأنّ الجهالة ليست في الموضوعين مستعملة في معنيين بل استعملت في كليهما في العام الشامل للشكّ و الغفلة و هو عدم العلم و لكن هذا المعنى العام يكون الغالب تحقّقه في ضمن الغفلة بالنسبة إلى الحكم و في ضمن التردد و الشكّ بالنسبة إلى الموضوع فالاختلاف في المحقق لا في المعنى المستعمل فيه الكلمة.

و أمّا وجه الاختلاف بينهما فالأنّ الحكم لغاية وضوحه مثل وجوب صلاة الظهر بين المسلمين يكون عدم علمه بنحو التردد فيه في غاية الندرة نعم عدم علمه بنحو الغفلة ليس نادرا.

و أمّا الموضوع فالإنسان المرید لتزويج امرأة لا محالة يكون بصدد التفتيش عن موانع التزويج في حق المرأة الشخصية و مع هذا لو لم يقع في ذهنه الالتفات إلى حيث كونها في عدة الغير أولا فهو في كمال البعد و الندرة فإذا كانت الغفلة بعيدة أمكن أن يبقى على حالة التردد و الشكّ بالنسبة إلى الموضوع هذا هو المحكى عن الأستاذ الأعظم الميرزا

الشيرازى قدّس سرّه و تبعه جماعة منهم المحقق الحائرى و شيخنا الأستاذ و المحقق العراقى قدّس الله أرواحهم.

فتحصّل أنّ الرواية بعد تخصيصها بحكم العقل بغير مورد الشبهة الحكمية البدوية قبل الفحص و بغير مورد الشبهة المحصورة و بغير مورد الاستصحاب أو الأمارات تدلّ على أنّ الجهل و عدم العلم بالحكم أو الموضوع عذر و معناه أنّه لا فعالية للحكم بالنسبة إليه و لا عقوبة و معه لا مجال لوجوب الاحتياط مطلقاً سواء كانت الشبهة تحريمية أو وجوبية.

ص: 502

ومنها: أى من الأخبار التي استدلت بها للبراءة هي التي رواها في الفقيه مرسله عن الصادق عليه السلام قال وذكر شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضى الله عنه عن سعد بن عبد الله إنه كان يقول لا يجوز الدعاء في القنوت بالفارسية وكان محمد بن الحسن الصفار يقول إنه يجوز و الذى أقول به إنه يجوز لقول أبى جعفر الثانى عليه السلام لا بأس أن يتكلم الرجل فى صلاة الفريضة بكل شىء يناجى به ربه عزّ وجلّ.

ولو لم يرد هذا الخبر أيضا لكنت أجيزه بالخبر الذى روى عن الصادق عليه السلام أنه قال كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى و النهى عن الدعاء بالفارسية فى الصلاة غير موجود و الحمد لله. (1) و رواها عوالى اللثالى (2)، و رواها فى المستدرک بسند غير معتبر عن الصادق عليه السلام الأشياء مطلقه ما لم يرد عليك أمر و نهى. (3)

قال الشيخ الأعظم قدس سره: استدلت به الصدوق على جواز القنوت بالفارسية و استند إليه فى أماليه حيث جعل إباحة الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الإمامية و دلالة على المطلوب أوضح من الكل و ظاهره عدم وجوب الاحتياط لأن الظاهر إرادة ورود النهى فى الشىء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فإن تم ما سيأتى من أدلة الاحتياط دلالة و سندا و جب ملاحظة التعارض بينها و بين هذه الرواية و أمثالها مما يدل على عدم وجوب الاحتياط ثم الرجوع إلى ما تقتضيه قاعدة التعارض. (4)

فيدل الحديث على الإطلاق و الإباحة و عدم وجوب الاحتياط ما دام لم يرد النهى عن الشىء من حيث هو.

وقد أورد عليه فى الكفاية بأن دلالة تنوقف على عدم صدق الورود إلا بعد العلم أو ما

ص: 503

1-1) من لا يحضره الفقيه باب 17 باب وصف الصلاة من فاتحتها إلى خاتمتها ح 43 و رواها عوالى اللآلى.

2-2) ج 166: 3 ح 60 و ص 462 ح 1.

3-3) ج 17 ص 333 ح 21477 طبع آل البيت.

4-4) فرائد الاصول: 199.

بحكمه بالنهاى عنه و إن صدر عن الشارع و وصل غير واحد مع أنه ممنوع لوضوح صدقه على صدورہ عنه سيما بعد بلوغه إلى غير واحد و قد خفى على من لم يعلم بصدوره. (1)

يمكن الجواب عنه بأن مع العلم بصدور النهى عن الشارع و وصوله لغير واحد لا مجال للتمسك بالرواية لإثبات الإطلاق للعلم بحصول الغاية و أما إذا لم يعلم بصدور النهى عن الشارع و وصوله لغير واحد بل يحتمل ذلك أمكن التمسك باستصحاب عدم ورود النهى و تنقيح موضوع الحديث كما فى جميع موارد الاصول المنقحة فيصح التمسك بالحديث فى مورد يشك فيه من جهة ورود النهى عنه و عدمه.

و القول بأن الأخذ بالحديث حينئذ يكون بعنوان أنه مما لم يرد عنه النهى واقعا لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعا كما فى الكفاية.

غير سديد إذ لا يتفاوت فى المقصود و هو الحكم بالإباحة فى مجهول الحرمة كان بهذا العنوان أو بذاك العنوان.

و ما ذكره فى الكفاية من أن الحديث بذلك العنوان لاخصص بما لم يعلم ورود النهى عنه أصلا و لا يكاد يعم ما إذا نهى عنه فى زمان و أباحه فى آخر و اشتبها من حيث التقدم و التأخر مع أن البراءة تشملها أيضا.

مندفع بأن هذا لو لا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت مع أن هذا نادر جدا لا يقال: إن الأخذ بعدم الفصل يجدى فيما إذا كان المثبت للحكم بالإباحة فى بعضها الدليل الاجتهادى لا الأصل. (2)

لأننا نقول: بعد كون الأصل منقحا يكون المثبت للحكم بالإباحة فى المقام هو الدليل

ص: 504

1-1 الكفاية 2:177.

2-2 ربما يقال فى وجه ذلك أن المراد بالإطلاق فى الحديث هو الإباحة الواقعية المغياة بصدور النهى و الاستصحاب حكم ظاهرى ببقاء تلك الإباحة فليس فى البين براءة لا بدليل اجتهادى و لا فقاهاى فلا موضوع للإجماع و عدم القول بالفصل و الجواب عنه هو ما أشرنا إليه بأن الحكم بالإباحة ثابت بالدليل الاجتهادى لا الأصل.

الاجتهادى لا الأصل و لعل قول صاحب الكفاية فى آخر عبارته فافهم اشارة إلى ذلك.

لا يقال: إن أصالة عدم ورود النهى حتى تثبت الحلية الواقعية أو الظاهرية من الاصول المثبتة لأن تحقق ذى الغاية مع عدم حصول غايته من الأحكام العقلية و الشك فى تحقق ذبها و إن كان مسببا عن تحقق نفس الغاية و عدمها إلا أنه ليس مطلق السببية مناطا لحكومة السببى على المسببى ما لم يكن الترتب شرعيا. (1)

و عليه فاستصحاب عدم الورد لإثبات كون الشئء مطلقا و حلا لا مثبت.

لأننا نقول: إن ثبوت الحلية الواقعية أو الظاهرية لا يترتب على أصالة عدم ورود النهى حتى يكون أصالة عدم ورود النهى مثبتة بل ثبوتها لصدق موضوعهما نعم تحقق الموضوع متوقف على أصالة عدم ورود النهى فلو كان الاصول المنقحة للموضوعات مثبتة لزم أن لم تجر تلك الاصول فى مورد من الموارد مع أنها جرت و يثبت بها موضوعات الأحكام و من المعلوم أن الأحكام حينئذ مترتبة على الموضوعات بالأدلة الاجتهادية فلا تغفل.

و أوضح ذلك فى تسديد الاصول حيث قال إن مسؤولية الاستصحاب و مفاده فى جميع موارد جريانه ليست أزيد من الحكم ببقاء المستصحب و هذه المسؤولية يؤدبها و يفى بها هنا أيضا كسائر الموارد.

ثم إن الأدلة الاجتهادية هى التى تنطبق ببركة الاستصحاب على الموضوعات المستصحبة و تحكم مفادها عليها و حينئذ فلا فرق بين أن يكون مفاد الدليل الاجتهادى حكما مجعولا من الأحكام الشرعية أو قاعدة كلية رافعة لتحير الناس و مبيئة لوظيفتهم نظيرها كما لا يخفى فلا نعتمد فى إثبات الإطلاق على مجرد حديث السببية و المسببية لكى يرمى بالبطلان و المثبتة. (2)

ثم أورد فى الدرر على الحديث بأنه لو حمل الورد على الصدور فى نفس الأمر كما أنه لم

ص: 505

1-1) تهذيب الاصول 183:2-184.

2-2) تسديد الاصول 146:2.

يكن ببعيد فلا تدل إلا على إباحة الأشياء قبل تعلق النهي بها واقعا فما شك في تعلق النهي به وعدمه من الشبهات لا يجوز لنا التمسك بالعام فيها إلا أن يتمسك باستصحاب عدم النهي لإحراز الموضوع وعلى هذا لا يحتاج إلى الرواية في الحكم بالإطلاق لأنه لو صح الاستصحاب لثبت به ذلك فافهم. (1)

وأوضحه شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سره حيث قال هذا الاستصحاب نافع للتمسك بالحديث على قول من لا يرى استصحاب العدم الأزلي جاريا مثل شيخنا المرتضى فإنه قائل بأن مورد الاستصحاب لا بد أن يكون شيئا قابلا للجعل بالاستصحاب فلو كان مما لا يقبل الجعل فلا يجرى فيه الاستصحاب إلا بواسطة ما يقبله فالعدم الأزلي لا يصير مجرى للاستصحاب إلا أن يكون موضوعا لأثر شرعي لأن العدم ليس قابلا للجعل وإنما هو مسبب عن عدم الجعل فعلى هذا يستصحب عدم ورود النهي الثابت في الأزل فيترتب عليه أثره الشرعي الذي رتب عليه بمقتضى هذا الحديث وهو الإباحة والإطلاق.

وأما على ما نختاره كما يأتي في محله إن شاء الله تعالى من جريان الاستصحابات العدمية فلا يكون هذا الاستصحاب نافعا بحال الحديث لكونه مغنيا عن التمسك به وبالجملة فعلى المختار لا يكون التمسك بالحديث بناء على المعنى المذكور صحيحا لأنه مع قطع النظر عن الاستصحاب يكون من باب التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ومع ملاحظة جريانه فلا حاجة إلى التمسك بالحديث. (2)

ولا يخفى عليك أن نسبة عدم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية إلى الشيخ الأعظم ممنوعة بعد ما حكى عن الشيخ في الرسائل و المكاسب من جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية.

نعم استشكل الشيخ قدس سره على الاستدلال على البراءة بالاستصحاب بأن استصحاب

ص:506

1-1) الدرر:451.

2-2) أصول الفقه 78:2-79.

البراءة لو كان موجبا للقطع بعدم العقاب صح التمسك به و إلا فلا إذ مع بقاء احتمال العقاب بعد جريان الاستصحاب لا مناص من الرجوع إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان لسد باب هذا الاحتمال و معه كان التمسك بالاستصحاب لغوا محضاً لأن التمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان كاف في سد باب احتمال العقاب من أول الأمر بلا حاجة إلى التمسك بالاستصحاب.

و عليه فإن بنينا على كون الاستصحاب من الأمارات أو قلنا بحجية مثبتات الاصول حصل منه القطع بعدم العقاب و صح التمسك به إذ عدم المنع من الفعل الثابت بالاستصحاب مستلزم للرخصة في الفعل فإذا فرض ثبوت الرخصة من قبل الشارع بالتعبد الاستصحابي باعتبار كونها من لوازم عدم المنع المستصحب لم يحتمل العقاب فان العقاب على الفعل مع الترخيص فيه غير محتمل قطعاً و أما لو لم نقل بكون الاستصحاب من الأمارات و لا بحجية مثبتات الاصول كما هو الصحيح فلا يصح التمسك بالاستصحاب في المقام إذ لا يثبت به الترخيص الموجب للقطع بعدم العقاب و يبقى احتمال العقاب فنحتاج إلى قاعدة قبح العقاب بلا-بيان و معه كان التمسك بالاستصحاب لغوا.

و لكن هذا الإشكال غير وارد كما أفاد السيّد المحقق الخوئي قدّس سرّه حيث إنّ استصحاب عدم المنع كاف في القطع بعدم العقاب إذ العقاب من لوازم المنع عن الفعل و تحريمه فمع عدم إحراز عدم المنع عن الفعل بالاستصحاب نقطع بعدم العقاب بلا حاجة إلى إحراز الرخصة التي هي من لوازم عدم المنع ليكون مثبتاً. (1)

فتحصل أنّ مع إرادة الصدور من الورود و إن أمكن الاستدلال بالحديث المذكور في جريان استصحاب عدم صدور النهي و لكن لا حاجة إلى الحديث حينئذ لجريان الاستصحاب و سيأتي جريان الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

هذا كله بناء على أنّ المراد من الورود في قوله عليه السلام «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» هو الصدور الواقعي و إن لم يصل إلى المكلفين و أمّا إذا كان الورود بمعنى الوصول إلى

ص:507

المكلفين فلا حاجة في ثبوته إلى الاستصحاب قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه ان قوله عليه السّلام «يرد» جملة استقبالية و النهى المتوقع وروده في زمان الإمام الصادق عليه السّلام ليست النواهي الأولية الواردة على الموضوعات لأن ذلك بيد الشارع و قد فعل ذلك و ختم طوماره بموت النبي صلّى الله عليه و آله و انقطاع الوحي غير أنّ كل ما يرد من العترة الطاهرة كلها حاكيات عن التشريع و الورد الأوّلى و على ذلك ينحصر المراد من قوله «يرد» على الورد على المكلف أى الوصول إليه حتى يرتفع بذلك الحكم المجعول للشاك و هذا عين الحكم الظاهرى. (1)

حاصله أنه يستظهر من جملة «يرد» إنّ المراد من الورد هو وصول ما صدر عن النبي صلّى الله عليه و آله و ذلك لقيام القرينة على أنه بعد انقطاع الوحي بموت النبي صلّى الله عليه و آله لا- يصدر شىء من الأحكام حتى يكون المراد من قوله «يرد» هو ذلك و من المعلوم أنّ الوصول إمّا معلوم الوجود و إمّا معلوم العدم و لا يحتاج إلى الاستصحاب.

و استدل في مصباح الاصول على أنّ الورد في الحديث بمعنى الوصول من ناحية كلمة المطلق حيث قال إنّ الورد و إن صح استعماله في الصدور إلا أنّ المراد به في الرواية هو الوصول إذ على تقدير أن يكون المراد منه الصدور لا مناص من أن يكون المراد من الإطلاق في قوله عليه السّلام كل شىء مطلق هو الإباحة الواقعية فيكون المعنى إنّ كل شىء مباح واقعا ما لم يصدر النهى من المولى و لا يصح أن يكون المراد من الإطلاق هى الإباحة الظاهرية إذ لا يصح جعل صدور النهى من الشارع غاية للإباحة الظاهرية فإنّ موضوع الحكم الظاهرى هو الشك و عدم وصول الحكم الواقعى إلى المكلف فلا تكون الإباحة الظاهرية مرتفعة بمجرد صدور النهى من الشارع و لو مع عدم الوصول إلى المكلف.

بل هى مرتفعة بوصوله إلى المكلف فلا مناص من أن يكون المراد هى الإباحة الواقعية و حينئذ فيما أن يراد من الإطلاق الإباحة(الواقعية)فى جميع الأزمنة أو الإباحة فى خصوص عصر النبي صلّى الله عليه و آله و لا سبيل إلى الأول إذ مفاد الرواية على هذا إنّ كل شىء مباح واقعا حتى

ص: 508



يصدر النهى عنه من الشارع وهذا المعنى من الوضوح بمكان كان بيانه لغوا لا يصدر من الإمام عليه السلام فإنه من جعل أحد الضدين غاية للآخر ويكون من قبيل أن يقال كل جسم ساكن حتى يتحرك.

وكذا المعنى الثانى فإنه وإن كان صحيحا فى نفسه إذ مفاد الرواية حينئذ أن الناس غير مكلفين بالسؤال عن حرمة شىء ووجوبه فى زمانه صلى الله عليه وآله بل هو صلى الله عليه وآله يبين الحرام والواجب لهم والناس فى سعة ما لم يصدر النهى منه إلى أن قال بخلاف غيره من الأزمنة فإن الأحكام صدرت منه صلى الله عليه وآله فيجب على المكلفين السؤال والتعلم إلا أن هذا المعنى خلاف ظاهر الرواية فإن ظاهر كل شىء مطلق هو الإطلاق الفعلى والإباحة الفعلية بلا تقييد بزمان دون زمان لا الأخبار عن الإطلاق فى زمان النبى صلى الله عليه وآله وإن كل شىء كان مطلقا فى زمانه ما لم يرد النهى عنه فتعين أن يكون المراد من الإطلاق هى الإباحة الظاهرية لا الواقعية.

وعليه فلا مناص من أن يكون المراد من الورد هو الوصول لأن صدور الحكم بالحرمة واقعا لا يكون رافعا للإباحة الظاهرية ما لم يصل إلى المكلف فنفس كلمة (مطلق) فى قوله عليه السلام «كل شىء مطلق» قرينة على أن المراد من الورد هو الوصول. (1)

ولا يخفى عليك أن ما ذكره سيدنا الإمام المجاهد قدس سره فى وجه ظهور الورد فى الوصول أولى مما أفاده السيد المحقق الخوئى قدس سره. فإن دعوى اللغوية فى صورة إرادة الإباحة الواقعية فى جميع الأزمنة من لفظة الإطلاق وإرادة الصدور من لفظة الورد ليست بصحيحة لإمكان منع اللغوية بإفادة هذه القاعدة رفع الحيرة والخرج عن المكلفين فيجوز ارتكاب الأشياء فيما إذا لم يصدر النهى عن الشارع ومع إفادة هذه القاعدة جواز الارتكاب ونفى الحظر عن الأشياء كيف تكون هذه لغوا.

لا يقال: كيف يحرز عدم صدور النهى عن الشارع لأننا نقول: نحرز ذلك باستصحاب عدم صدور النهى عنه فالأولى هو الاكتفاء بما ذكره سيدنا الإمام المجاهد قدس سره فى وجه الظهور.

ص: 509

فتحصل أن الورود في الرواية ظاهر في الوصول والمراد من الوصول هو الوصول العادي إلى المكلف بحيث لو تفحص لظفر به فإذا شك في حرمة شيء و عدمه و تفحص و لم يظفر بدليل يدل على حرمة الشيء المذكور كان فمقتضى هذا الحديث هو الحكم بالإباحة الظاهرية و عدم وجوب الاحتياط فيعارض مع دليل الاحتياط لأن الظاهر من قوله عليه السلام حتى يرد فيه نهى هو وصول النهى الواقعي عن الشيء بما هو شيء لا النهى الظاهري عن الشيء بما هو مشكوك الحرمة فإن النهى يتعلق بموضوع القضية و هو الشيء و عليه فيدل الحديث على الإباحة الظاهرية ما لم يصل النهى عن الشيء إلى المكلف نعم لو كان المراد بالنهى فى الغاية الأعم من الواقعي و الظاهري كانت هذه الرواية محكمة بدليل الاحتياط ولكنه خلاف الظاهر.

ثم إن هذه الرواية مختصة بالشبهة التحريمية و لا تشمل الشبهة الوجوبية و لا بأس بالاستدلال بها فإن عمدة الخلاف بين الأصوليين و الأخباريين إنما هي الشبهة التحريمية و أما الشبهة الوجوبية فأكثر الأخباريين موافقون مع الأصوليين فى عدم وجوب الاحتياط فيها.

ثم إنه لا وقع للإشكال فى سند هذا الحديث بأنه مرسل مع ما عرفت من أن الصدوق اعتمد عليه بالخصوص بحيث قال لو لم يرد فى جواز الدعاء بالفارسية إطلاقا لكنت أجيزه بالخبر الذى روى عن الصادق عليه السلام أنه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهى هذا مضافا إلى ما قاله فى مقدمة كتاب من لا يحضره الفقيه و لم أقصد فيه قصد المصنفين فى إيراد جميع ما روه بل قصدت إلى إيراد ما أفتى فيه و أحكم بصحته و اعتقد أنه حجة فى ما بينى و بين ربي قدس ذكره و تعالت قدرته و لكن لقائل أن يقول إن اعتماد الصدوق على رواياته لا يستلزم اعتمادنا عليه خصوصا فى مراسلاته و لا يكون نقله شهادة بتوثيق رواياته أيضا إذ لعله اعتمد عليها من ناحية القرائن نعم تصلح المرسلة المذكورة للتأييد فتدبر جيدا.

و منها: أى الأخبار التى استدلت بها للبراءة ما رواه الصدوق قدس سره فى الفقيه مرسلا عن

الصادق عليه السّلام أنّه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى واعتمد عليه وروى نحوه فى المستدرک بسند غير معتبر عن الصادق عليه السّلام الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر ونهى وكيف كان فاعتماد الصدوق عليها لا يستلزم اعتمادنا عليها فهى لا تصلح للاستدلال و لو اغمضنا من ضعف سندها.

فلا يخفى أنّ دلالة هذه الرواية على المطلوب أوضح من الكلّ لأنّ الظاهر إرادة ورود النهى فى الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فان تم ما سيأتى من أدلّة الاحتياط دلالة وسندا وحب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية وأمّثالها لظهورها فى عدم وجوب الاحتياط ثمّ الرجوع إلى مقتضى قاعدة التعارض وقد أورد عليها بأنّ دلالتها تتوقف على عدم صدق ورود إلاّ بعد العلم أو ما بحكمه بالنهى عنه وإن صدر عن الشارع ووصل غير واحد مع أنّه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيّما بعد بلوغه إلى غير واحد وقد خفى على من لم يعلم بصدوره.

ويمكن الجواب عنه بأنّ مع العلم بصدور النهى عن الشارع و وصوله لغير واحد لا مجال للتمسك بالرواية لإثبات الإطلاق لفرض العلم بحصول الغاية ولكن مع الشكّ فى صدور النهى و وصوله لغير واحد أمكن التمسك باستصحاب عدم ورود النهى و به ينتج موضوع الحديث و يصحّ التمسك به فى مورد يشكّ فيه من جهة ورود النهى عنه و عدمه.

نعم يرد حينئذ أنّ استصحاب عدم صدور النهى لإحراز الموضوع مثل هذه الرواية و الاستدلال بها تبعيد المسافة لصحة الاستدلال بنفس الاستصحاب من دون حاجة إلى الرواية فى الحكم بالإطلاق وعبارة اخرى لا يجوز التمسك بالحديث مع قطع النظر عن الاستصحاب لأنّه تمسك بالعام فى الشبهة المصدقية و مع ملاحظة جريان الاستصحاب فلا حاجة إلى التمسك بالحديث لأنّ الاستصحاب مغن عن التمسك بالحديث فلا تغفل.

هذا كله بناء على أنّ المراد من ورود هو الصدور الواقعى و أمّا إذا أريد منه هو الوصول إلى المكلفين فلا حاجة فى ثبوته إلى الاستصحاب و يشهد له قوله عليه السّلام ((يرد)) فإنّه جملة

استقبالية و النهى المتوقع وروده فى زمان الإمام الصادق عليه السلام ليس نهيا من النواهى الأولية الواردة على الموضوعات لأن ذلك بيد الشارع وقد فعل ذلك و ختم طوماره بموت النبى صلى الله عليه وآله و انقطاع الوحي و على ذلك ينحصر المراد من قوله عليه السلام «يرد» على الورود على المكلف و هو ليس إلا الوصول الذى به يرتفع الحكم المجعول للشاك و هذا هو عين الحكم الظاهرى.

ثم إن هذه الرواية مختصة بالشبهة التحريمية و لا تشمل الوجوبية و لا ضير فيه لأن عمدة الخلاف بين الاصوليين و الأخباريين فى الشبهة التحريمية و أما الوجوبية فأكثر الأخباريين موافقون مع الأصوليين فى البراءة و عدم وجوب الاحتياط.

حديث كل شيء مطلق

و منها أى الأخبار التى استدلت بها للبراءة ما رواه الصدوق قدس سره فى الفقيه مرسلًا عن الصادق عليه السلام أنه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى و اعتمد عليه و روى نحوه فى المستدرک بسند غير معتبر عن الصادق عليه السلام الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر و نهى و كيف كان فاعتماد الصدوق عليها لا يستلزم اعتمادنا عليها فهى لا تصلح للاستدلال و لو اغمضنا من ضعف سندها.

فلا يخفى أن دلالة هذه الرواية على المطلوب أوضح من الكل لأن الظاهر إرادة ورود النهى فى الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فان تم ما سيأتى من أدلة الاحتياط دلالة و سندا و حب ملاحظة التعارض بينها و بين هذه الرواية و أمثالها لظهورها فى عدم وجوب الاحتياط ثم الرجوع إلى مقتضى قاعدة التعارض و قد أورد عليها بأن دلالتها تتوقف على عدم صدق ورود إلا بعد العلم أو ما بحكمه بالنهى عنه و إن صدر عن الشارع و وصل غير واحد مع أنه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيما بعد بلوغه إلى غير واحد و قد خفى على من لم يعلم بصدوره.

و يمكن الجواب عنه بأن مع العلم بصدور النهى عن الشارع و وصوله لغير واحد لا مجال للتمسك بالرواية لإثبات الإطلاق لفرض العلم بحصول الغاية و لكن مع الشك فى صدور النهى و وصوله لغير واحد أمكن التمسك باستصحاب عدم ورود النهى و به ينتج موضوع الحديث و يصح التمسك به فى مورد يشك فيه من جهة ورود النهى عنه و عدمه.

نعم يرد حينئذ أن استصحاب عدم صدور النهى لإحراز الموضوع مثل هذه الرواية و الاستدلال بها تبعيد المسافة لصحة الاستدلال بنفس الاستصحاب من دون حاجة إلى الرواية فى الحكم بالإطلاق و بعبارة أخرى لا يجوز التمسك بالحديث مع قطع النظر عن الاستصحاب لأنه تمسك بالعام فى الشبهة المصدقية و مع ملاحظة جريان الاستصحاب

فلا حاجة إلى التمسك بالحديث لأن الاستصحاب مغن عن التمسك بالحديث فلا تغفل.

هذا كله بناء على أن المراد من الورد هو الصدور الواقعي وأما إذا أريد منه هو الوصول إلى المكلفين فلا حاجة في ثبوته إلى الاستصحاب ويشهد له قوله عليه السلام «يرد» فإنه جملة استقبالية و النهى المتوقع وروده في زمان الإمام الصادق عليه السلام ليس نهيا من النواهي الأولية الواردة على الموضوعات لأن ذلك بيد الشارع وقد فعل ذلك و ختم طوماره بموت النبي صلى الله عليه وآله و انقطاع الوحي و على ذلك ينحصر المراد من قوله عليه السلام «يرد» على الورد على المكلف و هو ليس إلا الوصول الذي به يرتفع الحكم المجعول للشاك و هذا هو عين الحكم الظاهري.

ثم إن هذه الرواية مختصة بالشبهة التحريمية و لا تشمل الوجوبية و لا ضير فيه لأن عمدة الخلاف بين الأصوليين و الأخباريين في الشبهة التحريمية و أما الوجوبية فأكثر الأخباريين موافقون مع الأصوليين في البراءة و عدم وجوب الاحتياط.

ص: 514

ومنها: أى من الأخبار التى استدل بها للبراءة قوله عليه السلام فى صحيحة عبد الصمد بن بشير أى رجل ركب أمرا بجهالة فلا شىء عليه. [\(1\)](#)

بتقريب أن الجهالة بعمومها تشمل الجاهل البسيط وهو الشاك المتردد وتدل على البراءة.

وقد أورد عليه الشيخ قدس سره: بأنّ الباء فى قوله بجهالة ظاهر فى السببية للارتكاب و عليه يختص بالغافل و الجاهل المركب و لا يشمل الجاهل البسيط و صورة التردد فى كون فعله صوابا أو خطأ و يؤيده أنّ تعميم الجهالة لصورة التردد يحوج الكلام إلى التخصيص بالشاك الغير المقصر و سياقه يابى عن التخصيص فتأمل. [\(2\)](#)

ولعل وجه تأمله هو ما ذكره فى نهاية الأفكار من أنّ الالتزام بالتخصيص مما لا بد منه على أى حال للزوم إخراج الجاهل المقصر. [\(3\)](#) إذ الجاهل المركب ربما يكون مقصرا و المقصر لا يكون ممن لا شىء عليه.

هذا مضافا إلى ما أفاده فى تهذيب الاصول من أنّ ذلك دعوى مجردة فإنّ لسانه ليس على وجه يستهجن فى نظر العرف ورود التخصيص به كما لا يخفى. [\(4\)](#)

و أما ما ذكره الشيخ من أنّ الباء فى قوله بجهالة ظاهر فى السببية للارتكاب ففيه أولا كما فى تهذيب الاصول من أنّ الجهل ليس علّة للإتيان بالشىء فإنّ وجود الشىء فى الخارج معلول لمباديه نعم ربما يكون العلم بالحكم مانعا و رادعا عن حصول تلك المبادئ فى النفس و عليه فالمناسب هو جعل الباء بمعنى عن. [\(5\)](#)

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ عدم العلم و هو الجهالة هو عدم المانع و هو من أجزاء العلة و له المدخلية فهذا الاعتبار يناسب جعل الباء بمعنى السببية و ثانيا كما فى نهاية الأفكار من أنه

1-1) الوسائل الباب 45 من أبواب تروك الإحرام ح 3.

2-2) راجع فرائد الاصول: 199.

3-3) نهاية الأفكار 3: 229.

4-4) تهذيب الاصول 2: 176.

5-5) تهذيب الاصول 2: 177.

كذلك فى الجهل البسيط أيضا لكونه هو السبب فى الارتكاب بمقتضى حكم عقله بقبح العقاب بلا بيان. (1)

يمكن أن يقال: إنَّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ليس من مبادئ وجود الشىء اللّهمَّ إلاَّ أن يكتفى فى السببية بما له المدخلية ولو من جهة عدم المانع فتحصل أن التمسك بهذا الحديث للبراءة تام و لكنه متوقف على أن المراد من الجهالة هو الجهل بحكم الشىء واقعا و عدم علم به كما لعله الظاهر لعدم تقييد الأمر المذكور فى الرواية بالشك و عليه فمقتضى هذا الحديث الصحيح أن الإتيان بشىء عن عدم علم و جهالة بحكمه الواقعى لا يوجب شيئا و عليه فهذا الحديث ينافى أدلة وجوب الاحتياط نعم لو كان المراد من الجهالة هو الجهل بمطلق الوظيفة الفعلية يشكل التمسك به كما فى نهاية الأفكار للبراءة لورود أدلة الاحتياط حينئذ عليه. (2) و لكن عرفت أن ظاهر إطلاق الأمر فى قوله عليه السلام أى رجل ركب أمرا يقتضى أن يكون الجهل متعلقا بحكمه الواقعى و عليه فلا يرتفع موضوع هذا الدليل بأدلة وجوب الاحتياط و يكون مفاد هذا الحديث كحديث الرفع فى دلالة على البراءة بالنسبة إلى الحكم الواقعى فى مرحلة الظاهر هذه عمدة ما استدلل به من الأخبار على البراءة و الإنصاف هو ظهور بعضها فى الدلالة على البراءة و عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية و عليه فلو تمت أخبار الاحتياط الدالة على التوقف عند الشبهة و عدم العلم معللا بأن الوقوف عند الشبهة خير من الافتحام فى الهلكة كانت تلك الأدلة محكومة لأدلة البراءة إذ لا هلكة مع أخبار البراءة و لو نسلم الحكومة فالأخبار الدالة على الاحتياط إمّا مخصّصة بأدلة البراءة فيما إذا كانت أدلة البراءة أخص لا اختصاصها بالشبهة التحريمية و أدلة الاحتياط أعم من الشبهة الوجوبية و إمّا محمولة على الاستحباب و الرجحان عند تساويهما فى العموم و سيأتى إن شاء الله تعالى بقية الكلام.

ص: 516

1-1) نهاية الأفكار 3:229.

2-2) نهاية الأفكار 3:229.



حديث أى رجل ركب أمرا بجهالة

و منها: أى من الأخبار التى استدلت بها للبراءة صحيحة عبد الصمد بن بشير حيث قال عليه السلام فيها «أى رجل ركب أمرا بجهالة فلا شىء عليه»

و لا يخفى عليك أن التمسك بها متوقف على أن المراد من الجهالة هو الجهل بحكم الشىء واقعا و عدم العلم به كما هو الظاهر لعدم تقييد الأمر المذكور فى الرواية بالشك و عليه فمقتضى هذا الحديث الصحيح أن الإتيان بشىء عن عدم علم و جهالة بحكمه الواقعى لا يوجب شيئا.

فهذا الحديث ينافى أدلة وجوب الاحتياط نعم لو كان المراد من الجهالة هو الجهل بمطلق الوظيفة الفعلية يشكل التمسك به للبراءة لورود ادلة الاحتياط عليه لكن عرفت أن ظاهر إطلاق الأمر فى قوله عليه السلام أى رجل ركب أمرا يقتضى أن يكون الجهل متعلقا بحكمه الواقعى فيكون مفاده كحديث الرفع فى دلالة على البراءة بالنسبة إلى الحكم الواقعى فى مرحلة الظاهر.

و دعوى أن الباء فى قوله بجهالة ظاهر فى السببية الارتكاب و عليه يختص بالغافل و الجاهل المركب و لا يشمل الجاهل البسيط و صورة التردد و يؤيده أن تعميم الجهالة لصورة التردد يوجب التخصيص بالشاك الغير المقصر و سياقه أب عن التخصيص.

مندفعة بأن الجهل ليس علة للإتيان بالشىء فإن وجود الشىء فى الخارج معلول لمباده نعم ربما يكون العلم بالحكم مانعا و رادعا عن حصول تلك المبادى فى النفس و عليه فالمناسب هو جعل الباء فى قوله بجهالة بمعنى عن.

هذا مضافا إلى أن التخصيص ممّا لا بدّ منه للزوم إخراج الجاهل المقصر إذا حمل الجهالة على الجاهل المركب إذ المقصر و لو كان جاهلا مركبا لا يكون ممن لا شىء عليه هذه عمدة ما استدلت به من الأخبار على البراءة.

و الإنصاف هو ظهور بعضها فى الدلالة على البراءة وعدم وجوب الاحتياط عند الشكّ فى الحكم الواقعى من دون فرق بين الشبهة الحكمية و الموضوعية و عليه فلو تمّت أخبار الاحتياط الدالة على التوقف عند الشبهة معللاً بأنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة كانت محكمة لأدلة البراءة إذ لا- هلكة مع أخبار البراءة و لو لم نسلم الحكومة فالأخبار الاحتياط إما مخصّصة بأدلة البراءة لاختصاصها بالشبهة التحريميّة أو محمولة على الاستحباب و الرجحان لو قلنا بتساويهما من جهة الإطلاق أو العموم.

ربما يستدل بالإجماع على البراءة فيما لم يرد دليل على تحريم شيء من حيث هو وليس المراد منه دعوى قيام الإجماع والاتفاق على قبح العقاب على مخالفة التكليف الغير الواصل إلى المكلف حتى يقال إنّ الإجماع المذكور إجماع على أمر عقلي ولا يكشف عن الحكم الشرعي هذا مضافا إلى أنّ الإجماع على الكبرى لا- ينفع إلا- بعد ثبوت الصغرى وهو عدم وصول دليل الاحتياط والمفروض أن الأخباريين يقولون بتمامية أدلة الاحتياط.

بل المراد من الإجماع المستدل به في المقام هو دعوى قيام الإجماع على جواز الارتكاب وعدم وجوب الاحتياط شرعا كما هو ظاهر فتاوى العلماء في الموارد المختلفة من الفقه.

قال الشيخ الأعظم قدس سرّه: لا تكاد تجد من زمان المحدثين إلى زمان أرباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط.

نعم ربما يذكرونه في طي الاستدلال (على وجه التأييد) في جميع الموارد حتى في الشبهة الوجوبية التي اعترف القائلون بالاحتياط بعدم وجوبه فيها ولا بأس بالإشارة إلى من وجدنا في كلماتهم ما هو ظاهر في هذا القول أي القول بالبراءة إلى أن قال ومنهم الصدوق قدس سرّه فإنه قال اعتقادنا إنّ الأشياء على الإباحة حتى يرد النهي ويظهر من هذا موافقة والده ومشايخه لأنه لا يعبر بمثل هذه العبارة مع مخالفته لهم بل ربما يقول الذي اعتقده وأفتى به واستظهر من عبارته هذه إنه من دين الإمامية إلى أن قال وأما الشيخ الطوسي قدس سرّه فإنه وإن ذهب وفاقا لشيخه المفيد إلى أن الأصل في الأشياء من طريق العقل الوقف إلا أنه صرح في العدة بأن حكم الأشياء من طريق العقل وإن كان هو الوقف لكنه لا يمتنع أن يدل دليل سمعي على أنّ الأشياء على الإباحة بعد إن كانت على الوقف بل عندنا الأمر كذلك وإليه نذهب ثم قال الشيخ الأعظم قدس سرّه وبالجملة فلا نعرف قائلا معروفا بالاحتياط وإن كان ظاهر المعارج نسبتته إلى جماعة (1) وعليه فدعوى قيام الإجماع على البراءة الشرعية ليست بمجازفة.

أورد عليه في الكفاية بأن تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل و من واضح النقل عليه دليل بعيد جدا. (1)

يمكن أن يقال بأن الإجماع المذكور على فرض تحصيله يكون متصلا إلى عصر الأئمة عليهما السلام فحينئذ لو كان ذلك خلافا للدين لأرشدهم الأئمة الطاهرون عليهما السلام فمع عدم إرشادهم عليهما السلام إلى الاحتياط كفى ذلك في عدم وجوب الاحتياط شرعا لأنه ينتهي إلى تقرير الأئمة عليهما السلام هذا من ناحية الكبرى وأما من جهة الصغرى فلا يخلو دعوى الإجماع عن الإشكال.

أورد عليه في نهاية الأفكار بأنّ دعوى الإجماع غير تامة مع مخالفة الأخباريين وذهابهم إلى وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية الحكمية. (2)

وقال أيضا في مصباح الاصول وهذا الاتفاق لو ثبت لأفاد ولكنه غير ثابت كيف وقد ذهب الأخباريون وهم الأجلء من العلماء إلى أنّ الحكم الظاهري هو وجوب الاحتياط. (3)

ويمكن أن يقال إنّ المراد من دعوى الاتفاق و الإجماع هو اتفاق كلمات الأجلء و الأعظم من القدماء إلى زمان الأئمة عليهما السلام و قد عرفت تصريح الشيخ الأعظم بأنه لا تعرف قانلا معروفا منهم بالاحتياط و إن كان ظاهر المعارج نسبتة إلى جماعة انتهى و عليه فمخالفة المتأخرين لا تضرّ بالإجماع المذكور فتدبر جيدا.

ص:520

---

1-1 (1) الكفاية 2:179.

2-2 (2) نهاية الأفكار 3:235.

3-3 (3) مصباح الاصول 2:282-283.

## الاستدلال بالإجماع

ربما يستدل بالإجماع على البراءة فيما إذا لم يرد دليل على تحريم شيء من حيث هو هو.

وليس المراد من الإجماع في المقام قيام الإجماع على قبح العقاب على مخالفة التكليف الغير الواصل إلى المكلف حتى يقال إنّ الإجماع المذكور إجماع على أمر عقلي ولا يكشف عن الحكم الشرعي هذا مضافا إلى أنّ الإجماع على الكبرى لا ينفع إلا بعد ثبوت الصغرى وهو عدم وصول دليل الاحتياط والمفروض هو تمامية أدلة الاحتياط عند الأخباريين.

بل المراد من الإجماع في المقام هو دعوى قيام الإجماع على جواز الارتكاب وعدم وجوب الاحتياط شرعا.

قال الشيخ الأعظم قدس سرّه: لا تكاد تجد هي زمان المحدثين إلى زمان أرباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط.

وقد أورد عليه بأنّ تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة مما لا نقل إليه سبيل ومن واضح النقل عليه دليل بعيد.

يمكن أن يقال: إنّ الإجماع المذكور على فرض تحصيله و اتصاله إلى عصر الأئمة: لو كان خلافا للدين لأرشدهم الأئمة عليهم السلام فمع عدم إرشادهم عليهم السلام إلى لزوم الاحتياط كفى ذلك في كشف عدم وجوب الاحتياط شرعا لأنه ينتهي إلى تقرير المعصوم عليه السلام هذا من ناحية الكبرى وأمّا من جهة الصغرى فلا يخلو دعوى الإجماع عن الإشكال.

لما قيل كيف يمكن دعوى الإجماع مع مخالفة الأخباريين و ذهابهم إلى وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية الحكمية.

اللهمّ إلاّ- أن يقال: إنّ المراد من الإجماع هو إجماع الأجلّاء والأعظم من القدماء إلى زمان الأئمة عليهم السلام وعليه فمخالفة المتأخرين لا يضرّ بالإجماع المذكور فلا تغفل.

ربما يستدل للبراءة بسيرة المسلمين و المتشرعة من أول الشريعة بل فى كل شريعة على عدم الالتزام و الإلزام بترك ما يحتمل ورود النهى عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان.

و ذلك لأنّ طريقة الشارع على بيان المحرمات دون المباحات و ليس ذلك إلاّ لعدم احتياج الرخصة فى الفعل إلى البيان و كفاية عدم وجدان النهى فيها.

قال المحقق على ما حكى عنه أنّ أهل الشرائع كافة لا يخطئون من بادر إلى تناول شىء من المشتبهات سواء علم الإذن فيها من الشرع أم لم يعلم و لا يوجبون عليه عند تناول شىء من الماكول و المشروب ان يعلم التنصيص على إباحته و يعذرونه فى كثير من المحرمات إذا تناولها من غير علم و لو كانت محظورة لأسرعوا إلى تخطئته حتى يعلم الإذن.

أورد عليه شيخنا الأعظم قدس سرّه بأنّ الغرض من عدم التخطئة إن كان بيان قبح مؤاخذة الجاهل بالتحريم فهو حسن مع عدم بلوغ و جوب الاحتياط عليه من الشارع لكنه راجع إلى الدليل العقلى الآتى و لا ينبغى الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع بل بناء كافة العقلاء و إن لم يكونوا من أهل الشرائع على قبح ذلك.

و إن كان الغرض منه أنّ بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذة الجاهل حتى لو فرض عدم قبحه لفرض العقاب من اللوازم القهرية لفعل الحرام مثلاً أو فرض المولى فى التكليف العرفية ممن يؤاخذ على الحرام و لو صدر جهلاً لم يزل بنائهم على ذلك فهو مبنى على عدم و جوب دفع الضرر المحتمل و سيجىء الكلام فيه إن شاء الله تعالى. (1)

وفيه أولاً: أنّ الغرض ليس بيان قبح مؤاخذة الجاهل بالحكم حتى يرجع إلى الدليل العقلى و لا يختص بأهل الشرائع و ذلك لعدم تقييد المستدل عمل المتشرعة بما إذا التفتوا إلى القاعدة العقلية و مجرد توافق سيرتهم مع القاعدة لا يلازم التفاتهم إليها و لا يوجب اتحاد

ص: 522

الدليلين أيضا وعليه فالاستدلال بسيرتهم مع قطع النظر عن القاعدة العقلية و ثانيا: بأن إرجاع سيرة المتشعبة إلى سيرة العقلاء بدعوى بنائهم على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذه الجاهل حتى لو فرض عدم قبحه لفرض العقاب من اللوازم القهرية لفعل الحرام أو فرض المولى فى التكليف العرفية ممن يؤاخذ على الحرام ولو صدر جهلا خلاف المفروض لأنّ الفرض هو استدلالهم بسيرة المسلمين و المتشعبة لا بيناء العقلاء.

هذا و لو سلم أنّ مرادهم من السيرة هى سيرة العقلاء فقولہ رحمہ اللہ بأنّها مبنية على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل منظور فيه لأنّ السيرة العقلانية المذكورة مع عدم الردع عنها تكشف عن عدم وجوب الاحتياط و من المعلوم أنّ مع عدم وجوب الاحتياط لا يحتمل الضرر الأخرى فالسيرة لا تبتنى على إنكار الكبرى بل هى كاشفة عن عدم وجود الصغرى لها فى المقام و لا بأس به.

فتحصل أنّ دعوى قيام السيرة المتشعبة مع قطع النظر عن القاعدة العقلية أو الإباحة الشرعية ممكنة و لكن إثباتها فرع إحراز عدم استنادهم إلى القاعدة العقلية و الشرعية و مع احتمال استنادهم إليهما لا يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام نعم إن قلنا فى السيرة المذكورة بمثل ما قلناه فى الإجماع من أنّ مع اتصال الإجماع إلى زمان المعصوم و عدم رده عن ذلك لا يضر استنادهم إلى الأدلة العقلية أو السمعية فى الكشف عن موافقة المعصوم عليه السلام معهم إذ لو لم يوافق معهم لأرشدهم و حيث لم يرشدهم علم أنّ رأيه كان موافقا لهم أمكن الاكتشاف بالسيرة المتصلة إلى زمان المعصوم و لو مع العلم باستنادهم إلى القاعدتين فضلا عن احتمال لا يقال: إنّ الردع حاصل بمثل أخبار الاحتياط لأننا نقول: هذه الأخبار مضافا إلى أنه لا موضوع لبعضها مع أخبار البراءة معارضة مع أخبار البراءة فتحمل على الاستحباب أو تخصص بغير مورد الشبهة التحريمية و بالجملة أنّ أخبار الاحتياط لا تصلح للردع عن السيرة المذكورة فتدبر.

## الاستدلال بالسيرة

ربما يستدل للبراءة بسيرة المسلمين على عدم الالتزام و الإلزام بترك ما يحتمل ورود المنهى عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان و ذلك لأنّ طريقة الشارع بيان المحرمات دون المباحات و ليس ذلك إلاّ لعدم احتياج الرخصة في جواز ارتكاب الفعل إلى البيان بل يكفي فيه عدم وجدان النهى عنه.

ولذا نرى أنّ أهل الشرائع كافة لا يخطنون من بادر إلى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الإذن فيها من الشرع أم لم يعلم و لو كان تناولها محظورا لأسرعوا إلى تخطئة كما لا يخفى.

وقد أورد عليه بأنّ الغرض من عدم التخطئة إن كان بيان قبح مؤاخذه الجاهل بالتحريم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشارع لكنه راجع إلى الاستدلال بالدليل العقلي و لا ينبغي الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع اذ بناء كافة العقلاء على قبح ذلك و إن لم يكونوا من أهل الشرائع.

وإن كان الغرض منه بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذه الجاهل فهو مبني على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل و يمكن الجواب عنه بأنّ غرض المستدلين ليس بيان قبح مؤاخذه الجاهل بالحكم حتى يرجع إلى الدليل العقلي و لا يختصّ بأهل الشرائع و ذلك لعدم تقييدهم عمل المشرعة بما إذا اتفقوا إلى القاعدة العقلية.

و مجرد توافق السيرة مع القاعدة لا يلزم التفاتهم إليها و لا يوجب اتّحاد الدليلين أيضا و عليه فالاستدلال بالسيرة مع قطع النظر عن القاعدة العقلية و لا وجه لإرجاعها إليه هذا مضافا إلى أنّ إرادة بناء العقلاء من عدم التخطئة لا تكون مبنية على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل لأنّ بناء العقلاء مع عدم الردع عنها يكشف عن عدم وجوب الاحتياط في مثل المقام و مع عدم وجوب الاحتياط في مثل المقام لا يحتمل الضرر الأخرى بإرادة بناء العقلاء من عدم التخطئة لا تبتنى على إنكار الكبرى بل هي كاشفة عن عدم وجود الصغرى في المقام و لا بأس به كما لا يخفى.



قال في مصباح الاصول من الوجوه التي استدل بها على البراءة الاستصحاب و تقرّبه على نحوين لأن الأحكام الشرعية لها مرتبتان.

### المرتبة الأولى: مرتبة الجعل و التشريع و الحكم الشرعى...

مرتبة الجعل و التشريع و الحكم الشرعى فى هذه المرتبة متقوم بفرض الموضوع لا بتحقيقه فعلا إذ التشريع غير متوقف على تحقق الموضوع خارجا بل يصح جعل الحكم على موضوع مفروض الوجود على نحو القضية الحقيقية فصح تشريع القصاص على القاتل و إن لم يقتل أحد أحدا إلى الأبد.

و تقرّيب الاستدلال باعتبار هذه المرتبة بأن يقال إن الأحكام الشرعية لما كانت فى جعلها تدريجية فالحكم المشكوك فيه لم يكن مجعولا فى زمان قطعاً فتستصحب ذلك ما لم يحصل اليقين بجعله.

وقد أورد عليه أولاً: بأنّ عدم الجعل المتيقن عدم محمولى و العدم المشكوك فيه هو العدم النعتى المنتسب إلى الشارع و لا يمكن إثبات العدم النعتى باستصحاب العدم المحمولى إلاّ على القول بالأصل المثبت.

و يمكن الجواب عنه بأنّ المستصحب إنّما هو العدم المنتسب إلى الشارع بعد ورود الشرع لما عرفت من أنّ جهل الأحكام كان تدريجياً فقد مضى من الشريعة زمان لم يكن الحكم المشكوك فيه مجعولا يقيناً فيستصحب ذلك (بأن نقول لم يكن هذا الحكم المشكوك مجعولا للشارع و الآن كان كذلك) هذا مضافاً إلى أنّ الانتساب يثبت بنفس الاستصحاب. (1)

و ثانياً: بأنّ المحرك للبعد أعنى الباعث أو الزاجر له إنّما هو التكليف الفعلى لا- الإنشائى فالحكم الإنشائى مما لا يترتب عليه أثر و من الواضح أنّه لا يمكن إثبات عدم التكليف الفعلى باستصحاب عدم الجعل إلاّ على القول بالأصل المثبت.

ص: 525

1 - 1) كما يقال إن الأعدام أعدام بعدم علل وجودها و لكن إذا استصحبت إلى زمان الشرع استند بقاء الأعدام إلى الشارع بنفس الاستصحاب لأن الانتساب من آثار نفس الاستصحاب لا المستصحب.

و يمكن الجواب عنه بالنقض و الحل أما الأول فبالنقض باستصحاب عدم النسخ و بقاء الجعل الذى لا خلاف فى جريانه فلو كان نفي الحكم الفعلى باستصحاب عدم الجعل من الأصل المثبت كان إثبات الحكم الفعلى باستصحاب بقاء الجعل و عدم النسخ أيضا كذلك.

(1)

و أما الثانى بأن الإنشاء هو إبراز أمر اعتبارى و الاعتبار كما يمكن تعلّقه بأمر فعلى يمكن تعلّقه بأمر متأخر مقيّد بقيود فليس جعل الحكم و إنشاؤه إلاّ عبارة عن اعتبار شىء على ذمة المكلف فى ظرف خاص و يتحقق المعبر بمجرد الاعتبار بل هما أمر واحد حقيقة و الفرق بينهما اعتبارى كالوجود و اليجاد فالحكم الفعلى هو الحكم الإنشائى مع فرض تحقق قيوده المأخوذة فيه.

و عليه فاستصحاب الحكم الإنشائى أو عدمه هو استصحاب الحكم الفعلى أو عدمه نعم مجرد ثبوت الحكم فى عالم الاعتبار لا يترتب عليه وجوب الإطاعة بحكم العقل قبل تحقق موضوعه بقيوده فى الخارج و ليس ذلك إلاّ- من جهة أنّ الاعتبار قد تعلّق بظرف وجود الموضوع على نحو القضية الحقيقية من أول الأمر فمع عدم تحقق الموضوع لا يكون حكم و تكليف على المكلف و بعد تحقق الموضوع بقيوده خارجا لا يكون المحرك إلاّ نفس الاعتبار السابق لا أمر آخر يسمى بالحكم الفعلى.

فتحصل بما ذكرناه إن الاستدلال بالاستصحاب على هذا التقريب مما لا بأس به و عليه فلا يبقى مورد للرجوع إلى البراءة الشرعية أو العقلية. (2)

إن قلت: إنّ استصحاب عدم جعل الإلزام معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص فإننا نعلم إجمالا بجعل أحد الأمرين فيسقطان بالمعارضة و يرجع حينئذ إلى البراءة.

قلت: لا مانع من جريان كلا الاستصحابين بعد ما لم يلزم من جريانهما مخالفة عملية للتكليف الإلزامى فإذا ثبت عدم جعل الإلزام و عدم الترخيص بمقتضى الاستصحابين كفى

ص: 526

1 - 1) يمكن أن يقال بأن استصحاب عدم النسخ و بقاء الجعل ليس بلازم لإمكان استصحاب الحكم الفعلى من دون حاجة إلى استصحابين المذكورين.

2- 2) و سيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

ذلك فى نفى العقاب لأن استحقاقه مترتب على ثبوت المنع و لا يحتاج نفيه إلى ثبوت الترخيص فإذا ثبت عدم المنع ينتفى العقاب و لو لم يثبت الترخيص إلى أن قال إن قلت:

لا يصح التمسك باستصحاب عدم الجعل فى الشبهات الموضوعية لأن مورد الشبهة لم يجعل له الحكم بشخصه يقينا إلى أن قال قلت: إن الأحكام المجعولة بنحو القضايا الحقيقية تنحل إلى أحكام متعددة بحسب تعدد أفراد موضوعاتها كما هو مبنى جريان البراءة فى الشبهات الموضوعية إذ بدونها لا يكون هناك حكم مجعول ليرفع بالبراءة الخ.

### **المرتبة الثانية: المرتبة الفعلية و الحكم الشرعى فى هذه المرتبة متقوم بتحقق الموضوع**

هى المرتبة الفعلية و الحكم الشرعى فى هذه المرتبة متقوم بتحقق الموضوع خارجا لأن فعلية الحكم إنما هى بفعلية موضوعه و مع انتفاء الموضوع خارجا لا يكون الحكم فعليا.

و تقريب الاستدلال فى هذه المرتبة بالاستصحاب باعتبار المرتبة الثانية للحكم و هى المرتبة الفعلية فيقال يستصحب عدم التكليف الفعلى المتيقن قبل البلوغ.

وقد أورد عليه أولا: بأنه يعتبر فى الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه أو بأثره مجعولا شرعيًا و عدم التكليف أزلى غير قابل للجعل و ليس له أثر شرعى فإن عدم العقاب من لوازمه العقلية فلا يجرى فيه الاستصحاب.

و يمكن الجواب عنه بأن المعتبر فى جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب قابلا- للتعبد الشرعى و لا خفاء فى أن عدم التكليف كوجوده قابل للتعبد و توهم أنه لا بد من أن يكون المستصحب قابلا للتعبد حدوثا و العدم الأزلى لا يكون حادثا مدفوع بأن المعتبر كونه قابلا للتعبد عند جريان الاستصحاب و فى ظرف الشك فيكفى كون المستصحب قابلا للتعبد بقاء و إن لم يكن قابلا له حدوثا.

و ثانيا: بأن المتيقن الثابت قبل البلوغ إنما هو عدم التكليف فى مورد غير قابل له كما فى الحيوانات و مثل ذلك لا يحتمل بقاءه بعد البلوغ و إنما المحتمل فيه عدم التكليف فى المورد القابل له فلا معنى للتمسك بالاستصحاب.

و بعبارة أخرى العدم الثابت قبل البلوغ عدم محمولي وغير منتسب إلى الشارع و العدم بعد البلوغ عدم نعتي منتسب إلى الشارع و إثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي مبني على القول بالأصل المثبت و لا نقول به.

و يمكن أن يقال إنَّ عدم التكليف في الصبي غير المميز و إن كان كما ذكره إلا أنه ليس كذلك في المميز بل هو عدم التكليف في مورد قابل له و إنما رفعه الشارع عنه امتنانا.

هذا مضافا إلى أنَّ العدم المتيقن و إن كان أزلما غير منتسب إلى الشارع (1) إلا أنه يثبت انتسابه إليه بنفس الاستصحاب فإن الانتساب من الآثار المترتبة على نفس الاستصحاب لا من آثار المستصحب ليكون إثباته بالاستصحاب مبني على القول بالأصل المثبت و سنذكر في بحث الاستصحاب إنَّ اللوازم التي لا تثبت بالاستصحاب إنما هي اللوازم العقلية أو العادية للمستصحب و أمَّا اللوازم العقلية لنفس الاستصحاب فهي تترتب عليه إذ الاستصحاب بعد جريانه محرز بالوجدان فتترتب آثاره و لوازمه عليه عقلية كانت أو شرعية.

و ثالثا: بأنه يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة و المشكوكه ليصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب الأثر حين الشك فإنه مع عدمه كان إثبات حكم المتيقن للمشكوك من اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر و ذلك داخل في القياس لا في الاستصحاب.

و في المقام لا اتحاد للقضية المتيقنة و المشكوكه من حيث الموضوع إذ الترخيص المتيقن ثابت لعنوان الصبي على ما هو ظاهر قوله عليه السلام رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم و هو مرتفع بارْتِفاع موضوعه و المشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر و هو البالغ فلا مجال لجريان الاستصحاب.

ص: 528

---

1-1) و لا يخفى أنَّ عدم التكليف قبل البلوغ ليس عدما أزلما بل هو العدم المنتسب إلى الشارع، فيستصحب و عليه فلا مجال للإشكال المذكور.

قال السيّد المحقق الخوئي قدس سرّه: والإنصاف إنّ هذا الإشكال وارد على الاستدلال بالاستصحاب في المقام إلى أن قال لأنّ عنوان الصبي المأخوذ في الحكم بالترخيص في قوله صلّى الله عليه وآله رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم مقوم للموضوع في نظر العرف ولا أقل من احتمال ذلك و معه لا مجال لجريان الاستصحاب بعد زواله بعروض البلوغ. (1)

و لا يخفى عليك أنّ عنوان الصبي مقوم للموضوع الدليلي و أمّا الموضوع الخارجي فهو باق عرفاً فإنّ زيد بن عمرو مثلاً إذا لم يكن قبل بلوغه محكوماً بحكم و شككنا بعد بلوغه بأنه صار محكوماً بالحكم المذكور أم لا أمكن جريان الاستصحاب لبقاء الموضوع الخارجي عرفاً قال الشهيد الصدر لا شك في صحة إضافة الصبي بعد البلوغ الإباحة إلى نفسه و صدق أنّه بقاء للإباحة السابقة عرفاً و هذا دليل على انخفاض الموضوع و وحدته و هو يكفي في جريان الاستصحاب انتهى. (2) فتحصل أنّه يجوز استصحاب عدم التكليف الفعلي و معه لا مجال لأدلة الاحتياط لحكومة الاستصحاب بالنسبة إليها.

نعم يشكل بعد تمامية الاستصحاب بأنه لا يبقى مع جريان الاستصحاب موضوع للدليل البراءة و هو الشك لحكومة الاستصحاب على موضوع البراءة كما لا يخفى.

و حيث إنه يجري الاستصحاب في تمام موارد الشبهات الحكمية فيلزم من جريانه لغوية أدلة البراءة مع أنّ هنا روايات تدل على البراءة كما عرفت.

و يمكن الجواب عنه أولاً: بأن الاستصحاب لا يجري في جميع الموارد إذ مع توارده الحالتين لا مجال لجريان الاستصحاب و هكذا لا يجري الاستصحاب في موارد تغير الموضوع بحيث لا تبقى وحدة القضية المتيقنة و المشكوكة و أيضاً من لم يصل إليه الاستصحاب يبقى البراءة مفيدة في حقه. (3)

و ثانياً: بأن المستفاد من أدلة الاستصحاب أنه تعبد و حكومة بإبقاء اليقين بالنسبة إلى

ص: 529

1-1 (1) مصباح الاصول 2:288-297.

2-2 (2) مباحث الحجج 2:70.

3-3 (3) راجع مباحث الحجج 2:73.

القواعد المخالفة لئلا يترتب آثار المخالف ولا نظر لها إلى التعبد بإبقاء اليقين في قبال قواعد أخرى تدل على الآثار الموافقة معه كالمقام و لذا نقول بجريان القواعد المتوافقة مع جريان الاستصحاب لبقاء موضوعها فيجربى قاعدة الطهارة مع استصحاب الطهارة وقاعدة الحلية مع استصحاب الحلية وهكذا وعليه فحكومة أدلة الاستصحاب تكون بإضافة القواعد والاصول المخالفة وهو فرع التعارض والتنافي بين مدلولي الدليلين فلا يشمل القواعد الموافقة ولا أقل من الشك في تعميم الحكومة و معه لا مجال لرفع اليد عن أدلة البراءة و مما ذكرناه يظهر أن جريان البراءة مع الاستصحاب لا يتوقف على دعوى أن تقدم أدلة الاستصحاب من باب الأظهرية و الجمع العرفي لا الحكومة فإن من الواضح أن هذا إنما يكون في فرض التنافي بين مفاد الدليلين و التعارض لا ما إذا كان مفادهما معا التامين كما هو في المقام. (1)

و ذلك لما عرفت من إمكان الجواب عن الشبهة المذكورة على تقدير الحكومة أيضا لأن الحكومة إضافية و ليست بمطلقة فلا تغفل.

فالأقوى هو جريان البراءة مع جريان استصحاب عدم الجعل أو استصحاب عدم التكليف الفعلى لتوافقهما و اختصاص الحكومة بالقواعد المخالفة كأصالة الاحتياط فلا تغفل.

ص:530

---

1-1) مباحث الحجج 72-2:73.

## الاستدلال بالاستصحاب

و من الوجوه التي استدلت بها على البراءة هو الاستصحاب و تقريب الاستدلال به على نحوين لأن الأحكام الشرعية لها مرتبتان.

المرتبة الأولى:

مرتبة الجعل و التشريع و الحكم الشرعي في هذه المرتبة متقوم بفرض الموضوع لا- بتحقيقه فعلا- إذا التشريع غير متوقف على تحقق الموضوع خارجا بل يصح جعل الحكم على موضوع مفروض الوجود على نحو القضية الحقيقية فصح تشريع القصاص على القاتل مثلا و إن لم يقتل أحد أحدا إلى الأبد و في هذه المرتبة يمكن استصحاب عدم الجعل و التشريع ما لم يحصل اليقين بالجعل لأن الحكم المشكوك فيه مسبق بعدم الجعل في زمان قطعاً فيقال إن هذا الحكم المشكوك لم يكن مجهولاً للشارع و الآن كان كذلك.

و دعوى أن المحرك للبعد أعنى الباعث أو الزاجر له إنما هو التكليف الفعلي لا الإنشائي فالحكم الإنشائي ممّا لا يترتب عليه أثر و إثبات عدم التكليف الفعلي باستصحاب عدم الجعل لا يمكن لأنه مثبت.

مندفعة بأن الحكم الفعلي هو الحكم الإنشائي مع فرض تحقق قيوده المأخوذة فيه و مع وحدتهما فلا مجال لدعوى كون استصحاب عدم الجعل مثبتاً.

فتحصّل أنه لا مانع من جريان الاستصحاب و مع جريانه لا يبقى مورد للرجوع إلى البراءة الشرعية أو العقلية.

لا يقال: إن استصحاب عدم جعل الإلزام معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص.

و حيث نعلم إجمالاً بجعل أحد الأمرين يسقطان بالمعارضة و يرجع حينئذ إلى البراءة. لأننا نقول لا مانع من جريان كلا الاستصحابين ما لم يلزم من جريانهما مخالفة عملية للتكليف الإلزامي فإذا ثبت بالاستصحابين عدم جعل الإلزام و عدم جعل الترخيص كفى ذلك في نفى

العقوبة لأن استحقاقها مترتب على ثبوت المنع ولا يحتاج إلى ثبوت الترخيص فإذا ثبت عدم المنع ينتفى العقوبة ولو لم يثبت الترخيص.

وبالجملة يجرى استصحاب عدم الجعل لعدم المانع منه ولا فرق فيه بين الشبهة الحكمية و الشبهة الموضوعية لأن الأحكام المجعولة تكون بنحو القضايا الحقيقية فتتحلّ إلى أحكام متعددة بحسب تعدد أفراد موضوعاتها كما لا يخفى.

المرتبة الثانية هي المرتبة الفعلية والحكم الشرعي في هذه المرتبة متقوم بتحقق الموضوع خارجا لأنّ فعلية الحكم إنّما هي بفعلية موضوعه وعليه فيمكن استصحاب عدم التكليف الفعلي المتيقن قبل البلوغ في ما إذا شك في حكم شيء بهذه المرتبة.

لا يقال: إنّ المعتمد في الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه أو بأثره مجعولا شرعيا وعدم التكليف الأزلي غير قابل للجعل وليس له أثر شرعي فإنّ عدم العقاب من لوازمه العقلية فلا يجرى فيه الاستصحاب لأننا نقول: بأنّ المعتمد في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب قابلا للتعبّد الشرعي ولا خفاء في أنّ عدم التكليف كوجوده قابل للتعبّد عند جريان الاستصحاب وفي ظرف الشكّ.

ودعوى أنّ المعتمد في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة ليصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب الأثر حين الشكّ وفي المقام لا اتحاد من حيث الموضوع إذ الترخيص المتيقّن ثابت لعنوان الصبي على ما هو ظاهر قوله عليه السّلام رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وهو مرتفع بارتفاع موضوعه والمشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر وهو البالغ فلا مجال لجريان الاستصحاب لأنه إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

مندفعة بأنّ عنوان الصبي مقوم للموضوع الدليلي وأما الموضوع الخارجي فهو باق عرفا فإنّ زيد بن عمرو مثلا إذا لم يكن قبل بلوغه محكوما بحكم وشكنا بعد بلوغه بأنّه صار محكوما بالحكم المذكور أم لا أمكن جريان الاستصحاب لبقاء الموضوع الخارجي عرفا.



فتحصل أنّ جريان استصحاب عدم التكليف الفعلى لا إشكال فيه و معه لا مجال لأدلة الاحتياط لحكومة الاستصحاب بالنسبة إليها كما لا يخفى.

نعم يشكل بعد تمامية الاستصحاب بأنه لا يبقى مع جريان الاستصحاب موضوع لدليل البراءة أيضا و هو الشكّ لحكومة الاستصحاب على موضوع البراءة كما أنّه حاكم بالنسبة إلى موضوع الأدلة الاحتياط فيلزم منه لغوية أدلة البراءة مع أنّ هنا روايات تدل على البراءة.

و يمكن الجواب عنه بأنّ الاستصحاب لا يجرى فى جملة من الموارد كتوارد الحالتين و موارد تغيير الموضوع بحيث لا يبقى وحدة القضية المتيقّنة و المشكوكة و غير ذلك فلا يلزم اللغوية بالنسبة إلى أدلة البراءة هذا مضافا إلى أنّ المستفاد من أدلة اعتبار الاستصحاب أنّه معتبر شرعا فى قبال القواعد المخالفة لئلا يترتب آثار المخالف و عليه فلا نفى لها بالنسبة إلى القواعد الموافقة معه و عليه فيجرى الاستصحاب مع القواعد الموافقة كالبراءة فلا تغفل.

ص:533

إشارة

ربما يستدل على البراءة بالعقل والمراد منه هو حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف بعد الفحص واليأس عن الظفر بما يكون حجة عليه وهذا هي البراءة العقلية استدلال بها الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية ومن تبعهما قدس الله أرواحهم واستشهد له الشيخ الأعظم قدس سره بحكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلا بتحريمه. (1)

و استشهد له صاحب الكفاية قدس سره بالوجدان حيث قال إن العقوبة والمؤاخذه بدون إقامة الحجة عقاب بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان و هما قبيحان بشهادة الوجدان. (2)

وقد قرب المحقق الأصفهاني قدس سره هذه القاعدة بأنّها حكم عقلي عملي بملاك التحسين والتقيح العقليين ومأخوذ من الأحكام العقلانية التي حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظا للنظام وإبقاء للنوع وهي المسمّاة بالقضايا المشهورة ومن الواضح ان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ليس حكما عقليا عمليا منفردا عن سائر الأحكام العقلية العملية بل هو من أفراد حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء نظرا إلى أنّ مخالفة ما قامت عليه الحجة خروج عن زى الرقيّة ورسم العبودية وهو ظلم من العبد إلى مولاه فيستحق منه الذم والعقاب كما أنّ مخالفته ما لم تقم عليه الحجة ليست من أفراد الظلم إذ ليس من زى الرقيّة أن لا يخالف العبد مولاه في الواقع وفي نفس الأمر فليس مخالفته ما لم تقم عليه الحجة خروجا عن زى الرقيّة حتى يكون ظلما وحينئذ فالعقوبة عليه ظلم من المولى إلى عبده إذ الذم على ما لا يذم عليه والعقوبة على ما لا يوجب العقوبة عدوان محض وإيذاء بحت بلا موجب عقلائي فهو ظلم والظلم بنوعه يؤدي إلى فساد النوع واختلال النظام وهو قبيح من كل أحد بالإضافة إلى كل أحد ولو من المولى إلى عبده.

ص: 534

1-1 (1) فرائد الاصول: 203.

2-2 (2) الكفاية 2: 179.

ثم قال و لكن لا- يخفى أنّ المهم هو دفع استحقاق العقاب على فعل محتمل الحرمة مثلا ما لم تقم عليه حجة منجزة لها و حيث إنّ موضوع الاستحقاق بالآخرة هو الظلم على المولى فمع عدمه لا استحقاق قطعا و ضمّ قبح العقاب من المولى أجنبي عن المقدار المهم هنا و إن كان صحيحا في نفسه. (1)

و لقد أفاد و أجاد و لكن لقائل أن يقول إن حكم العقل بقبح الظلم لا يتوقف على وجود الاجتماع و النظام و ملاحظة تأثير الظلم في فساد النوع و اختلال النظام بل هو حكم عقلي مستقل ثابت و لو من دون نظام و اجتماع فجعل هذا الحكم ماخوذا من القضايا المشهورة إن أراد به أنّ العقل لا يحكم به مع قطع النظر عن دخله في النظام فهو ممنوع جدا إذ نجد من أنفسنا إدراك القبح المذكور و لو لم يكن اجتماع و هذا هو معنى كونه وجدانيا كما صرح به صاحب الكفاية و إن أراد به أنّ العقلاء يحكمون بذلك أيضا فلا إشكال فيه بل هو كذلك و لكن الظاهر من كلامه هو الأول و هو كما ترى و كيف ما كان. فتحصل إنّ قبح العقاب بلا بيان يكون من مصاديق البديهيات الأولية و هو حكم العقل بقبح الظلم و يكون منشأ لبناء العقلاء على دفع استحقاق العقاب على فعل محتمل الوجوب أو الحرمة ما لم تقم عليه حجة منجزة مع اعتراف المولى بعدم الإعلام.

ثم إنّه قد يشكل قاعدة قبح العقاب بلا بيان بأمر منها أنها مصادرة قال الشهيد الصدر قدس سرّه: إنّ دعوى ان مخالفة تكليف تمت عليه الحجة خروج عن زىّ العبودية فيكون ظلما قبيحا و أمّا مخالفة ما لم تتم عليه الحجة فليس ظلما و لا يستحق فاعله العقاب و اللوم مصادرة إذ ما ذا يراد بالحجة إذ لو اريد بها ما يصحح العقاب كانت القضية بشرط المحمول و إن اريد بها العلم فهو أول الكلام فيكون الدليل عين المدعى نفسه و بمنهجة غير فنيّة لأنه التزم فيها بأن مرجع قضايا الحسن و القبح إلى قاعدة أولية بديهية هي حسن العدل و قبح الظلم.

وقد تقدم في بحث الدليل العقلي أنّ قضية قبح الظلم و حسن العدل لا يمكن أن تكون

ص: 535

أولية لأن الظلم عبارة عن سلب ذى حقه فلا بد من تشخيص الحق الذى هو من مدركات العقل العملى نفسه فى المرتبة السابقة عليه.

(1)

حاصل الإشكال إنَّ ما ذهب إليه المشهور من أنَّ مخالفة التكليف الذى تمت عليه الحجة ظلم دون مخالفة تكليف لم تتم عليه الحجة فإنها ليست بظلم منظور فيه لأن مرادهم من الحجة إن كان ما يصحح العقوبة صارت القضية هى القضية بشرط المحمول وإن كان مرادهم منها هو العلم أو العلمى (والمقصود إنَّ كل تكليف يدل عليه العلم أو العلمى يكون مخالفته ظلماً بخلاف كل تكليف لم يكن كذلك) فالقضية أول الكلام والدليل عين المدعى وهى مصادرة وإن ادعى أنَّ القضية من البديهيات الأولية فهى ممنوعة بعد كون الظلم والعدل من مدركات العقل العملى وهما مقدمان على تعلق الحكم تقدم الموضوع على الحكم.

ويمكن الجواب عنه بأن الدعوى هى أنَّ قضية حسن العدل وقيح الظلم من الوجدانيات البديهية ولا تحتاج إلى الاستدلال حتى يقال إنَّ القضية المستدل بها هى القضية بشرط المحمول أو يكون الدليل عين المدعى ولا منافاة بين كون القضية بديهية وبين تقدم تشخيص الحق والظلم والعدل على تعلق التقيح والتحسين بهما لأن تشخيص الحق والظلم والعدل أيضاً من البديهيات وترتب الحكم البديهي على الموضوع البديهي لا ينافى بديهية القضية كما لا يخفى.

ثم المراد من الحجة فى القضية المذكورة هو ما يمكن الاحتجاج به وهو البيان لا عنوان ما يصحح العقوبة حتى يوجب أن تكون القضية بشرط المحمول.

وحاصل القضية ان مخالفة التكليف الذى كان معلوما بالعلم أو العلمى ظلم وخروج عن زى العبودية لقيام الحجة عليه بخلاف ما إذا لم يكن كذلك لعدم قيام الحجة عليه فليست بظلم بل العقوبة عليها عقوبة بلا حجة وظلم والاحتمال عند العقلاء حيث ليس بحجة فهو بحكم عدم البيان ولا ينبغى أن يكتفى المولى بما لا يراه العقلاء حجة والقاضى فى

ص:536

(1-1) مباحث الحجج 2:27.

ذلك هو الوجدان فلا مجال بعد وجدانية القضية و بديهيتهما لدعوى أنها مصادرة و الدليل عين المدعى فتدبر.

و منها: أنها مناف مع حق الطاعة لما ذكره الشهيد الصدر قدس سرّه أيضا من أنّ المحققين من علماء الاصول قد فصّـلوا بين أمرين أحدهما: مولوية المولى و حق طاعته و اعتبروا المولوية و حق الطاعة كليا متواطئا لا تقبل الزيادة و النقصان و ليست ذات مراتب و هى عبارة عن حق طاعة كل تكليف يصدر عن المولى واقعا إذا تمت عليه الحججة و البيان.

و الثانى: ميزان الحجية و المنجزية فقالوا بأن البحث فى أصل المولوية موضعه علم الكلام و أمّا البحث عن ميزان الحجية فهو وظيفة البحث الأصولى.

و فى هذا المجال بينوا قاعدتين أحدهما: حجية القطع و إن كل حجة لا بد و أن ترجع إلى القطع و الحجية ذاتية للقطع.

و الثانية: انتفاء الحجية بانتفاء القطع لأنه من مستلزمات كون الحجية ذاتية للقطع و هذا هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان و ترتب على ذلك أنّ الظن بنفسه لا يمكن أن يكون حجة فلا بد لكى يكون حجة من جعل جاعل و عندئذ نواجه حيرة فى أن جعل الجاعل كيف يجعل الظن حجة و منجزا و هل ذلك إلا تخصيص فى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مع أن أحكام العقل غير قابلة للتخصيص و من هنا برزت اتجاهات جعل الطريقية و العلمية للحكومة على حكم العقل و قال بعضهم بأنّ العقاب على مخالفة الحكم الظاهرى المقطوع به لا الواقعى إمّا مطلقا أو فى خصوص ما لم يجعل له العلمية كقاعدة الاحتياط الشرعية.

و قد أوضحنا مفصلا فى بحوث القطع أنّ هناك خطأ أساسيا فى هذا الطرز من التفكير حيث فصل بين الحجية و المولوية مع أنه لا فصل بينهما بل البحث عن الحجية بحث عن حدود المولوية بحسب الحقيقة لأن المولوية عبارة عن حق الطاعة و حق الطاعة يدركه العقل بملاك من الملاكات كملاك شكر المنعم أو ملاك الخالقية أو المالكية و لكن حق الطاعة له مراتب و كلما كان الملاك أكد كان حق الطاعة أوسع.

فقد يفرض بعض المراتب من منعمية المنعم لا يترتب عليه حق الطاعة إلا في بعض التكاليف المهمة لا في كلها وقد تكون المنعمية أوسع بنحو يترتب حق الطاعة في خصوص التكاليف المعلومة وقد تكون مولوية المولى أوسع دائرة من ذلك بأن كانت منعميته بدرجة يترتب عليه حق الطاعة حتى في المشكوكات والمحتملات من التكاليف.

فهذا بحسب الحقيقة سعة في دائرة المولوية إذن فالحجج ليست شيئا منفصلا عن المولوية وحق الطاعة و مرجع البحث في قاعدة قبح العقاب بلا بيان إلى البحث عن أنّ مولوية المولى هل تشمل التكاليف المحتملة أم لا.

و لا شك أنه في التكاليف العقلانية عادة تكون المولوية ضيقة و محدودة بموارد العلم بالتكليف و أما في المولى الحقيقي فسعة المولوية و ضيقها يرجع فيها إلى حكم العقل تجاه الخالق سبحانه و مظهره من مظهره إلى ما بيناه لا يبقى من لا يقول بسعة مولوية المولى الحقيقي بنحو تشمل حتى التكاليف الموهومة و من هنا نحن لا نرى جريان البراءة العقلية. (1)

وفيه أولا: أن المولى العرفية أيضا مختلفون في سعة المولوية و ضيقها و بعضهم أوسع حقا من الآخرين و مع ذلك لا يحكم العقلاء بالنسبة إلى ذلك البعض بوجوب مراعاة التكاليف الموهومة بعد الفحص عنها و عدم وجدان حجة عليها بل يجعلون احتمال التكليف كالعدم و العقاب عليه عقابا بلا بيان فكما أنّ العقلاء لا يحكمون بذلك بالنسبة إلى بعض المولى فكذلك لا يحكمون بذلك بالنسبة إلى طاعة المولى الحقيقي من دون تفاوت. و ثانيا:

إنّ إيجاب الاحتياط في جميع الأمور بمجرد الاحتمال و لو كان الاحتمال وهميا لا يناسبه حكمة الرب المتعال بل هو خلافها لأن الإيجاب المذكور يكون حرجيا و صعبا لا يتحملة الناس عادة بل يلزم منه الاختلال فلا معنى لتقييد تركه عقلا و أتمية مراتب المولوية و أكبرية حق المولى الحقيقي توجب أهمية الامتثال بالنسبة إلى خطابه المعلومة لا مراعاة الخطابات

ص: 538

المحتملة أو الموهومة مع كونها خلاف الحكمة و حرجيا و مخلا بالامور و بالجمله وجوب الاحتياط و لو فى المحتملات مزاحم بالعسر و الحرج و الاختلال و هو لا يناسب الشريعة السمحة السهلة و لو فرضنا بناء العقلاء عليه فى خطابات الموالى و العبيد فلا يعمّ الخطابات الشرعية لأنّ بناء الشارع على السهولة و السمحة.

و ثالثا: أنّ ما يحتج به لزم أن يكون أمرا يعرفه العقلاء لذلك و الاحتمال عندهم لا يصلح لذلك إذ طريقة العقلاء فى طاعة المولى مطلقا على لزوم الإتيان و الترك فيما إذا قام العلم أو العلمى عليهما و أما إذا فحصوا و لم يعثروا على ذلك فهم يرخصون المكلف فى عدم الإتيان أو الفعل و لو مع احتمال الوجوب فى الأول و الحرمة فى الثانى و يرون المؤاخذة عليه مؤاخذة بلا حجة و يقبحونه لأنّ احتمال التكليف عندهم كعدمه نعم لو أمر المولى فى بعض الموارد بمراعاة الاحتياط فى المحتمل كان ذلك مما تقوم الحجة عليه و يلتزمون بمراعاة ذلك.

و هذه الطريقة ارتكازى لعرف العقلاء و لا يعدلون عنه فى الإطاعة و المعصية و هذا هو المعبر عنه بقبح العقاب بلا بيان و لا مجال لاكتفاء الشارع بالاحتمال مع أنّ العقلاء لا يرونه حجة لأنّ عذرهم باق على حاله و يشهد لذلك أنّ الشارع المقدس لم يعين طريقة أخرى فى أوامره و نواهيه بل قرّر ما يراه عرف العقلاء حجة حيث قال عزّ و جلّ: وَمَا كُنَّا مُعَدِّينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا. (1)

و قال عليه السلام إنّ الله يحتج على العباد بما آتاهم و عرفهم (2)

فاللازم فى الاحتجاج هو بعث الرسل و إيصال الخطابات و إتيانها و تعريف المقاصد و المرادات و لا يكفى الاحتمال.

ورابعا: أنّه لو سلمنا أن المولوية الذاتية المطلقة تكون مقتضية للإطاعة المطلقة و لكن ليس هذا الطلب فى جميع المراتب و جوبيا كما لا يخفى. ثم دعوى أنّ قاعدة قبح الظلم قد أخذ

ص: 539

1-1 (1) الاسراء 15/.

2-2 (2) الكافى 1:164 باب حجج الله على خلقه ح 4.

فى موضوعها عنوان الظلم و هو عبارة عن سلب ذى الحق حقه فى المرتبة السابقة لا بد من افتراض حق الأمر على المأمور لكى نفترض مخالفته سلبا لحقه و إلا لم يكن ظلما فإن أريد إثبات ذلك بنفس تطبيق قاعدة قبح الظلم كان دورا و إن أريد بعد الفراغ عن ثبوت حق الطاعة و المولوية على العبد تطبيق هذه القاعدة فهو مستدرک و حشو من الكلام إذ بعد الفراغ عن حق الطاعة للمولى على العبد و بعد افتراض وجدانية القطع لدى القطع فلا نحتاج إلى شىء آخر. (1)

مندفعة بأن حق الأمر على المأمور و المولى على المولى عليه مفروض فى الرتبة السابقة بعد وضوح منعميته و مولويته و ربوبيته.

و صدق الظلم على سلبه لا يأتى من ناحية المحمول و هو التقييح حتى يكون دوريا بل هو من ناحية كون الحق مما تقتضيه المنعمية و المولوية و الربوبية و من المعلوم أنّ سلب الحق المذكور مع وجود مقتضيه من المنعمية و نحوها يكفى فى صدق الظلم فإذا ثبت الموضوع و هو الظلم يترتب عليه القبح و بعد حكم العقل بالقبح لزم التزام العبد بمراعاة هذا الحق و عليه فالاحتياج إلى المحمول بعد ثبوت الظلم واضح لأن الموضوع و هو الظلم لا يكون عين التقييح بل يقتضى التقييح و عليه تقييح الظلم ليس بمستدرک كما لا يخفى.

و أمّا دعوى أن الاحتمال بنفسه بيان و مع احتمال التكليف لا مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان لأن العبد كما يحتاط فى موارد احتمال الإرادة الفاعلية لنفسه ما لم يزاحم بجهة أخرى من حرج و نحوه يجب عليه بالأولوية أن يحتاط فى موارد احتمال الإيرادات الأمرية لمولاه و إلا كان ذلك نقصا فى مقام عبوديته حيث لم يجعل نفسه بمنزلة جوارح المولى.

فهى مندفعة بما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه من أنّ المطلوب فى حق الفاعل ليس إلا نيل أغراضه فلهذا يحتاط فى مورد الاحتمال و أمّا العبد فليس المهم فى حقه إلا إقامة الحججة فى جواب المولى و لا شبهة فى أن عدم العلم حجة مقبولة من العبد. (2)

ص: 540

1-1 (1) مباحث الحجج 1:28.

2-2 (2) حاشية الدرر: 427.



و الوجه فى أن عدم العلم حجة مقبولة من ناحية العبد أنّ الاحتمال ليس ببيان عندهم بل هو كعدم فالعقوبة مع الاحتمال عقوبة بلا بيان و لا- يجوز أن يكتفى المولى فى الحجة بنفس الاحتمال لأن عرف العقلاء لا يرونه حجة و اللازم فى الاحتجاج هو انقطاع العذر بما يراه العقلاء حجة و سيأتى إن شاء الله تعالى بقية الكلام عند استدلال القائلين بالاحتياط بالوجه العقلى.

و منها: أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان على فرض تماميتها محكومة لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل و ذلك لما يقال من أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلى و معه لا مورد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان لكفاية قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل للبيان فلا تقبح المؤاخذة بعد هذا البيان.

يمكن أن يقال إن أريد من الضرر المحتمل العقوبة فقد أجيب عنه بوجوه منها ما أجابه الشيخ الأعظم قدس سرّه بأن الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه و إنما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية و إن لم يكن فى مورد تكليف فى الواقع فلو تمت عوقب على مخالفتها و إن لم يكن تكليف فى الواقع لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده فلا تصلح هذه القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكورة بل قاعدة القبح واردة عليها لأنها فرع احتمال الضرر أعنى العقاب و لا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع للتكليف فردد المكلف به بين أمرين كما فى الشبهة المحصورة و ما يشبهها. (1)

حاصله أن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل من القواعد الكلية الظاهرية و تكون متكفلة للعقوبة على مخالفة التكليف المحتمل بما هى كذلك و إن لم يكن فى مورد تكليف فى الواقع فهذه القاعدة كالأصول العملية و عليه فلا تصلح لأن تكون بيانا للتكليف المجهول و مع كونها ظاهرية لا يرتفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان و مع عدم ارتفاع موضوع

ص: 541

قاعدة قبح العقاب بلا بيان تجرى وتحكم هذه القاعدة بعدم ملازمة العقاب للتكليف المجهول لعدم وصوله وعدم بيانه فإذا حكمت هذه القاعدة بذلك فلا عقاب ولا ضرر بالنسبة إلى هذا التكليف المجهول ومع عدم العقاب والضرر لا يبقى موضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لأن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل فرع احتمال الضرر أعنى العقاب وهو منفي بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ولا يخفى ما فيه فإن الوجوب النفسى فى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل أى العقوبة يستلزم منه تعدد العقاب عند مصادفة احتمال التكليف للواقع ولا يمكن الالتزام بذلك فى هذه القاعدة وغيرها.

قال السيد المحقق الخوئى قدس سره: إن احتمال التكليف لا يزيد على القطع به ولا تعدد للعقاب مع القطع بالتكليف فكيف مع احتمال.

(1)

ومنها: ما أجابه السيد المحقق الخوئى قدس سره من أن وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادى بمعنى أن العقل يحكم ويرشد إلى تحصيل المؤمن من عقاب مخالفة التكليف الواقعى على تقدير تحققه والفرق بينه وبين الوجوب الطريقي أن الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب ولولاه لما كان العقاب محتملاً بخلاف الوجوب الإرشادى فإنه فى رتبة لاحقة عن احتمال العقاب إذ لو لا احتمال العقاب لما كان هنا إرشاد من العقل إلى تحصيل الأمن منه.

وبذلك ظهر أن مورد كل من القاعدتين أى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وقاعدة قبح العقاب بلا بيان مغاير لمورد الآخر ولا تنافى بينهما لعدم اجتماعهما فى مورد واحد أبداً.

فإن احتمال العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل بأن كان التكليف المحتمل منجزاً على تقدير ثبوته واقعا كما فى الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالى والشبهة الحكمية قبل الفحص كان مورد لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل إرشاداً إلى تحصيل المؤمن ولا مجال فيه لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان. (2)

ص: 542

1-1 (1) مصباح الاصول 2:285.

2-2 (2) وذلك لوجود البيان مع وجود العلم الإجمالى واحتمال البيان فى الشبهة الحكمية قبل الفحص.

وإن لم يحتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل مع احتمال التكليف فإنّ احتمال التكليف لا يستلزم احتمال العقاب كما في الشبهة الحكمية بعد الفحص فيما إذا لم يكن هناك منجز خارجي من علم إجمالي أو إيجاب احتياط أو غيرهما كان موردا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ولا مجال فيه لجريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وبعبارة أخرى مورد وجوب دفع الضرر المحتمل فرض وصول التكليف تفصيلا أو إجمالا- بنفسه أو بطريقه كما في أطراف العلم الإجمالي والشبهة قبل الفحص و موارد وجوب الاحتياط الشرعي و مورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان هي الشبهة بعد الفحص و اليأس عن الحجة على التكليف فلا توارد بين القاعدتين في مورد واحد. (1)

ولا يخفى عليك أنّ عدم استلزام احتمال العقوبة مع احتمال التكليف محتاج إلى الإثبات فمع عدم إثبات ذلك احتمال العقوبة باحتمال التكليف موجود و مع وجود الاحتمال المذكور تجرى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كما تجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان وعليه فتتوارد قاعدتان على مورد واحد وهو احتمال العقوبة فتدبر.

ومنها: ما أجابه المحقق الأصفهاني قدس سرّه من أنّ قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل إمّا موضوعها غير محرز وإمّا تكون محكومة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان حيث قال إنّ موضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل إن كان احتمال العقوبة لا على تقدير (أى لا على تقدير المراجعة إلى القاعدتين) فاحتمال العقوبة قبل المراجعة إلى القاعدتين في نفسه غير ملازم لاحتمال التكليف لما مرّ من أنّ الملازمة بين الاحتمالين فرع الملازمة بين المحتملين و الملازمة بين العقوبة و مخالفة التكليف غير ثابتة قبل المراجعة حتى تورث التلازم بين احتمال العقوبة و احتمال التكليف فلا احتمال للعقاب بل للتكليف فقط.

وبعد المراجعة إلى القواعد العقلية فقاعدة قبح العقاب تنفي الملازمة بين التكليف و استحقاق العقوبة على مخالفته بما هو بل نفيد أنّ الملازمة إنّما تكون بين التكليف الذي قامت

ص: 543

عليه الحجة و استحقاق العقوبة فالاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان للجزم بعدم العقوبة لا للفراغ عن حكم العقاب المحتمل لا على تقدير إذ المفروض عدم احتمال العقاب لا على تقدير بمجرد احتمال التكليف لأنه فرع إحراز الملازمة بين المحتملين.

وإن كان موضوع قاعدة دفع المحتمل أعم من الاحتمال على تقدير ولا على تقدير لأن ملاكه أعم كما هو واضح فاحتمال التكليف ملازم لاحتمال العقوبة لاحتمال الملازمة واقعا بين مخالفة التكليف و استحقاق العقوبة فالموضوع محرز قبل المراجعة إلى القاعدتين.

و حينئذ فتقديم قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة دفع الضرر المحتمل لأجل أن قاعدة دفع الضرر المحتمل حكم في فرض الاحتمال وقاعدة قبح العقاب بلا بيان حيث تنفي الملازمة بين مخالفة التكليف الواقعي و استحقاق العقوبة فهي رافعة للاحتمال بتأ بحيث لا يحتمل العقوبة على تقدير لإبطال التقدير بقاعدة قبح العقاب فهي واردة على قاعدة دفع الضرر المحتمل. (1)

و الحاصل أن موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل (بناء على ان المراد من الضرر هو العقوبة) هو احتمال العقوبة وهذا الموضوع أى احتمال العقوبة فرع وجود الملازمة بين العقوبة و مخالفة التكليف الواقعي فلو قطعنا النظر عن الملازمة المذكورة فالموضوع غير محرز و مع عدم إحراز الموضوع لا محال للتمسك بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل و لو لاحظنا وجود الملازمة المذكورة فالقاعدة جارية لوجود موضوعها و هو احتمال العقوبة و لكنها محكومة لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان إذ مع جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا يبقى موضوع للأخرى.

فإن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل حكم بوجوب الدفع في فرض احتمال العقوبة و الاحتمال المذكور ليس إلا على تقدير وجود الملازمة بين مخالفة التكليف الواقعي و استحقاق العقوبة و لا- مجال للاحتمال المذكور بعد كون قاعدة قبح العقاب بلا بيان رافعة للملازمة بين التكليف الواقعي الذى لم يصل و بين استحقاق العقوبة.

ص: 544

وبعبارة أخرى احتمال العقوبة الذى هو موضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل موقوف على وجود الملازمة بين التكليف الواقعى الذى لم يصل واستحقاق العقوبة وقاعدة قبح العقاب تنفى الملازمة المذكورة و مع نفي هذه الملازمة لا يبقى الموضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

لا- يقال: إن قاعدة دفع الضرر المحتمل تصلح أيضا لأن تكون بيانا لأنا نقول: لا مجال لذلك لأنه مستلزم للدور إذ بيانيتها فرع تحقق موضوعها وتحقق موضوعها فرع عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان الرافعة لموضوعها وعدم جريانها فرع بيانيتها قاعدة دفع الضرر المحتمل فيبانية قاعدة دفع الضرر متوقفة على بيانيتها وهى دور فيستحيل كون قاعدة دفع الضرر بيانا.

لا يقال: إن الدور المذكور يتصور أيضا فى طرف قاعدة قبح العقاب بلا بيان بعد فرض صلاحية قاعدة دفع الضرر المحتمل للبيانىة فى نفسها بتقريب أن جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فرع موضوعها وهو عدم البيان وهو موقوف على عدم بيانيتها قاعدة دفع الضرر المحتمل وعدم بيانيتها موقوف على عدم موضوعها وعدم موضوعها موقوف على جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان وجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان موقوف على عدم بيانيتها قاعدة دفع الضرر المحتمل فعدم بيانيتها موقوف أيضا على عدم بيانيتها وهى دور فكما ان بيانيتها دورية كذلك عدمها.

لأنا نقول: كما حققه المحقق الأصفهاني قدس سره ان قاعدة دفع الضرر المحتمل فى نفسها لا تصلح للبيانىة حتى يرتفع بها موضوع قاعدة قبح العقاب بلا- بيان لأن المراد بالبيان المأخوذ عدمه فى موضوعها ما يصحح المؤاخذه على مخالفة التكليف كالعلم التفصيلى و الاجمالي والخبر المجعول منجزا للواقع و اشباه ذلك وهذا المعنى غير متحقق بقاعدة دفع الضرر المحتمل لأنها إما حكم إرشادى من العقل بدفع العقاب المحتمل ترتبه على التكليف الواقعى المحتمل كما هو ظاهر العلماء أو قاعدة كلية ظاهرية متكفلة للعقوبة على مخالفة

التكليف المحتمل بما هي كذلك وإن لم يكن في مورده تكليف في الواقع كما هو صريح شيخنا العلامة الأنصاري قدس سرّه في خصوص هذا البحث من الرسائل.

وعلى أي حال فهي ليست مصححة للمؤاخذة على مخالفة التكليف الواقعي المحتمل (حتى يصدق البيان بوجودها) أما على الأول فلأن استحقاق المؤاخذة مفروض في موضوعها (قاعدة دفع الضرر المحتمل) لا أنه ناش من حكمها فهذا الاستحقاق المفروض الثبوت لا بد من أن يكون بسبب مصحح للمؤاخذة غير هذه القاعدة فلذا ينحصر موردها في صورة العلم الإجمالي بالإضافة إلى كل من الطرفين أو بالإضافة إلى الخبر المنجز للواقع على تقدير مصادفته و أشباه ذلك.

و أما في ما نحن فيه فحيث لم يفرض فيه وجود المصحح فالقاعدة غير صالحة في نفسها للبيانية و أما على الثاني فلأنها على الفرض مصحح للمؤاخذة على مخالفة التكليف المحتمل بما هي مخالفة له مع قطع النظر عن الواقع فكيف يعقل أن تكون بيانا مصححا للمؤاخذة على الواقع.

و حيث إنّ عنوان القاعدة دفع الضرر المحتمل فموضوع هذا الحكم مما فرض فيه الوقوع في العقاب على تقدير ثبوته فلا يعقل أن يكون هذا الحكم طريقيا لأن المنجز لا يتنجز فيستحيل أن يكون هذا الحكم العقلي طريقيا بل إذا فرض هناك حكم فهو حكم نفسى حقيقى يترتب على مخالفته العقاب و هو أجنبي عن تنجيز الحكم الواقعي المجهول.

و حيث عرفت أنها لا- تصلح أن يكون بيانا في نفسها فلا يعقل أن يكون في نفسها رافعة لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان بل رافعة لحكمها على تقدير سلامة موضوع نفسها فتدبره فإنه حقيق به. (1)

و عليه فتقديم قاعدة وجوب دفع الضرر على قاعدة قبح العقاب بلا بيان مع عدم صلاحيتها للبيان لزم أن يكون من باب التخصيص على تقدير سلامة موضوع نفسها لأن

ص: 546

موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان محفوظ و التخصيص متوقف على سلامة موضوع نفس قاعدة وجوب دفع الضرر و حيث إنّ المفروض عدم المصحح للعقوبة لا موضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر حتى يخصص حكم قاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا تغفل.

و بعبارة أخرى إنّ تحقق موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان بعد فقدان العلم و العلمى وجدانى بخلاف موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل فان العقوبة لا تحتل إلاّ من ناحية سبب مصحح للمؤاخذة و لا سبب له إلاّ إذا حصل العلم الإجمالى فإنّه بالإضافة إلى كل واحد من الأطراف منجزا فمع العلم الإجمالى يتحقق احتمال العقوبة و استحقاقها بالنسبة إلى كل طرف من أطرافها.

أو إلاّ- إذا ورد الخبر المنجز للواقع على تقدير مصادفته و أشباه ذلك فإنّ مع قيام الخبر يتحقق احتمال العقوبة و استحقاقها على تقدير المصادفة و المفروض هو عدم وجود هذه الأسباب المصححة و نفس الحكم فى هذه القاعدة و هو وجوب الدفع لا يثبت موضوعه أيضا كما هو الواضح.

فهذه القاعدة لا مورد لها بعد عدم سبب مصحح للمؤاخذة بخلاف العكس فإنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان جارية بالوجدان لوجود موضوعها و هو عدم البيان و ترفع احتمال العقوبة الذى لا مصحح له من ناحية التكليف الواقعى بصراحة نفى الملازمة بينه و بين العقوبة و عليه فمع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ينتفى احتمال العقوبة الذى لا مصحح له على فرض ثبوته فلا موضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بأى معنى كان سواء قلنا بأن موضوعها هو احتمال له سبب مصحح أو قلنا بأن موضوعها الأعم فالأول لا موضوع لها بنفسها إذ لا سبب مصحح له على الفرض و الثانى يرتفع بجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان لو فرضنا أنّ موضوعها مطلق احتمال العقوبة و لو لم يكن له سبب مصحح.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه: إنّ القياس فى قاعدة قبح العقاب بلا بيان مركب من صغرى وجدانية و كبرى برهانية فالنتيجة المتحصلة منهما قطعية بتية و أما القياس فى

قاعدة وجوب دفع الضرر ليس كذلك فإنّ الصغرى فيه ليس أمرا وجدانيا فعليا بل صحة صغراه يتوقف على أمور: إمّا تقصير العبد في الفحص عن تكاليفه أو كون المولى غير حكيم أو غير عادل أو كون العقاب بلا بيان أمرا غير قبيح فلاجل واحد من هذه الأمور يصير العقاب محتملا و المفروض عدم تحقق واحد منها فظهر أن الصغرى في قاعدة قبح العقاب وجدانية قطعية فعلية أما الصغرى في قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل معلقة على تحقق واحد هذه الأمور و المفروض عدم تحققها و لا شك عندئذ في حكومة القياس المنظم من المقدمات الفعلية على المتوقف على أمور لم يحصل واحد منها بمعنى أنّ قياس قاعدة قبح العقاب بلا بيان دافع لصغرى قياس وجوب دفع الضرر المحتمل.

ولعله إلى ذلك ينظر كلمات القوم و إلاّ فظاهر كلماتهم من ورود إحدى الكبيرين على الأخرى غير صحيح فإنّ النزاع ليس بين الكبيرين بل صحتهما مما لا إشكال فيه و صدقهما لا يتوقف على وجود مصداق لصغراه إذ العقاب بلا بيان قبيح كان بيان في العالم أولا كما أن دفع الضرر المحتمل واجب كان الضرر في العالم أولا فاحتمال الضرر في بعض الموضوعات و تحقق البيان كذلك غير مربوط بحكم الكبيرين و موضوعهما فلا يكون إحدى الكبيرين واردة أو حاكمة على الأخرى قط بل أحد القياسين بعد تمامية مقدماته وجدانا أو برهانا يدفع صغرى القياس الآخر بالبيان المتقدم. (1)

هذا كله فيما إذا كان المراد من الضرر في قاعدة وجوب دفع الضرر هو العقوبة الأخرى و قد عرفت أنه لا مجال لاحتمال العقوبة في نفسه إن أريد بالاحتمال ما له سبب مصحح كما يقتضيه كون وجوب الدفع إرشاديا و إن أريد به الأعم فلا مجال له أيضا لحكومة قاعدة قبح العقاب بلا بيان عليه و أما إذا أريد من الضرر غير العقاب الأخرى من الضرر الدنيوى الذى لا يتوقف ترتبه على العلم أو العلمى فلا حاكم حينئذ على قاعدة دفع الضرر المحتمل لاختصاص قاعدة قبح العقاب بالضرر الأخرى و هو العقوبة و عليه فمقتضى وجوب

ص: 548



الدفع هو لزوم الاجتناب عن موارد الضرر المحتمل ولكن يمكن أن يقال كما أفاد شيخنا الأعظم قدس سره إن الضرر (الديني) وإن كان محتملا لا يرتفع احتمال بقبح العقاب إلا أن الشبهة من هذه الجهة موضوعية لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين فلو ثبت وجوب دفع المضرة المحتملة فكان هذا مشترك الوجود فلا بد على كلا القولين اما من منع وجوب الدفع وإما من دعوى ترخيص الشارع وإذنه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر. (1)

هذا مضافا إلى إمكان المناقشة في كبروية القاعدة كما أفاد في الكفاية حيث قال إن المتيقن من الضرر الديني فضلا عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعا ولا عقلا ضرورة عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي عقلا وجوازه شرعا مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلزم احتمال المضرة.

وإن كان ملازما لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة لوضوح أن المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الأحكام وقد استقل العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات المصالح وقبح ما كان ذات المفاسد ليست براجعة إلى المنافع والمضار وكثيرا ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر نعم ربما يكون المنفعة أو المضرة مناطا للحكم شرعا وعقلا (ولكن لا يثبت به الكلية).

إن قلت نعم ولكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته أو أنه كالأقدام على ما علم مفسدته كما استدلل به شيخ الطائفة قدس سره على أن الأشياء على الحظر أو الوقف.

قلت استقلاله بذلك ممنوع والسند شهادة الوجدان. (2)

ويؤيده اتفاق العلماء من الأصوليين والأخباريين على عدم لزوم الاجتناب عما يحتمل وجود المفسدة فيه في الشبهات الموضوعية ولو كان العقل مستقلا بوجوب الدفع ذهبوا إلى الاحتياط فيها فتدبر.

ص: 549

1-1 (1) فرائد الاصول: 203-204.

2-2 (2) الكفاية 2: 180.

و أما دعوى أنّ الإقدام على الضرر الدينوى يعد سفاهة عند العقلاء فيجب الاجتناب عنه فهى مندفة بأن السفاهة فيما إذا لم يكن غرض عقلاى هذا مضافا إلى ما فى مصباح الاصول من أن العقل غير مستقل بقبح الإقدام الملازم لاستحقاق العقاب ليكون حراما شرعيا و إلاّ لزم كون كل فعل سفهى حراما شرعا و هذا مما تقطع بخلافه. (1)

فتحصّل أنّ قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لا تجرى مع جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان لحكومتها عليها هذا فيما إذا أريد من الضرر العقوبة الأخروية و أما إذا أريد من الضرر غير العقاب الأخروى من المضار الدينوية فقاعدة قبح العقاب بلا بيان لا تجرى لاختصاصها بالعقوبة الأخروية فلا حاكم حينئذ بالنسبة إلى قاعدة وجوب دفع الضرر و لكنها لا تقيد بعد عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات الموضوعية فإنّ ذلك يكشف عن عدم وجوب دفع الضرر الدينوى أو يكشف عن ورود الترخيص الشرعى هذا مضافا إلى منع الملازمة بين الشبهة التحريمية و الضرر ثم إن قاعدة قبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته غير ثابتة كما ليس الإقدام على الضرر الدينوى مع وجود غرض عقلاى سفاهة و على تقدير السفاهة لا يكون محرما.

ص: 550

1-1 (1) مصباح الاصول 2:287.

## الاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان

ربما يستدل بحكم العقل على البراءة و المراد منه هو حكمه بقبح العقاب على شىء من دون بيان التكليف بعد الفحص و اليأس عن الظفر بما يكون حجة على المكلف و استشهد له بحكم العقلاء كأفة لقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف المولى بعدم إعلام تحريمه لأنه من مصاديق الظلم هذا مضافا إلى شهادة الوجدان بأن العقوبة و المؤاخذه بدون إقامة الحجة قبيحتان.

و يشكل ذلك بأمر:

منها: أن تلك القاعدة مصادرة حيث إن دعوى أن مخالفة التكليف تمت عليه الحجة خروج عن زى العبودية فيكون ظلما قبيحا و أمّا مخالفة ما لم تتم عليه الحجة فليس ظلما و لا يستحق فاعله العقاب و اللوم عين المدعى إذ ما ذراد بالحجة إذ لو اريد بها ما يصحح العقاب كانت القضية بشرط المحمول و إن اريد بها العلم فهو أول الكلام فيكون الدليل عين المدعى نفسه و بمنهجة غير فنيّة لأنه التزم فيها بأن مرجع قضايايا الحسن و القبح إلى قاعدة أولية بديهية هي حسن العدل و قبح الظلم.

وقد تقدم أن قضية قبح الظلم و حسن العدل لا يمكن أن تكون أولية لأن الظلم عبارة عن سلب ذى حق حقه فلا بد من تشخيص الحق الذى هو من مدركات العقل العملى نفسه فى المرتبة السابقة عليه.

و يمكن الجواب عنه بأن الدعوى هي أن قضية حسن العدل و قبح الظلم من الوجدانيات البديهية و من المعلوم أن الوجدانيات لا تحتاج إلى الاستدلال حتى يقال إن القضية المستدل بها بشرط المعمول أو عين المدعى و مصادرة ثم لا منافاة بين كون القضية المذكورة بديهية و بين تقدم تشخيص الحق و الظلم و العدل على التقبيح و التحسين لأن تشخيص الحق و الظلم و العدل أيضا من البديهيات و ترتب الحكم البديهي على الموضوع البديهي لا ينافى بديهية القضية كما لا يخفى.

ثم إنَّ المراد من الحججة في القضية المذكورة هو ما يمكن الاحتجاج به و البيان لا عنوان ما يصحح العقوبة حتى يوجب أن يكون القضية بشرط المحمول و حاصل القضية أنَّ مخالفة التكليف الذي كان معلوماً بالعلم أو العلمى ظلم و خروج عن زىّ العبودية لقيام الحججة عليه بخلاف ما إذا لم يكن كذلك لعدم قيام الحججة عليه فليست بظلم بل العقوبة عليها عقوبة بلا حجة و ظلم إذ الاحتمال عند العقلاء ليس بحجة بل هو بحكم عدم البيان.

منها: إن تلك القاعدة منافية مع حق الطاعة قال الشهيد الصدر إنَّ المحقّقين من علماء الاصول قد فصلوا بين أمرين أحدهما مولوية المولى و حق طاعته و اعتبروا المولوية و حق الطاعة كلياً متواطئاً لا تقبل الزيادة و النقصان و ليست ذات مراتب و هى عبارة عن حق طاعة كل تكليف يصدر عن المولى واقعا إذا أتت عليه الحججة و البيان.

و الثانى ميزان الحجية و المنجزية فقالوا بأنَّ البحث فى أصل المولوية موضعه علم الكلام و أمّا البحث عن ميزان الحجية فهو وظيفة البحث الأصول.

و فى هذا المجال بيّنوا قاعدتين أحدهما حجية القطع و أنّ كل حجة لا بدّ و أن ترجع إلى القطع و الحجية ذاتية للقطع.

و الثانية انتفاء الحجية بانتفاء القطع لأنّه من مستلزمات كون الحجية ذاتية للقطع و هذا هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان و ترتب على ذلك أنّ الظن بنفسه لا يمكن أن يكون حجة فلا بد لكى يكون حجة من جعل جاعل و عندئذ نواجه حيرة فى أنّ جعل الجاعل كيف يجعل الظن حجة و متنجزاً و هل ذلك إلاّ تخصيص فى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مع أنّ أحكام العقل غير قابلة للتخصيص.

و من هنا برزت اتجاهات جعل الطريقية و العلمية للحكومة على حكم العقل إلى أن قال إنَّ هناك خطأ أساسياً فى هذا الطرز من التفكير حيث فصل بين الحجية و المولوية مع أنّه لا فصل بينهما بل البحث عن الحجية بحيث عن حدود المولوية بحسب الحقيقة لأنّ المولوية عبارة عن حق الطاعة و العقل يدرك حق الطاعة بملاك من الملاكات كملاك شكر المنعم أو

ملاك الخالقية أو المالكية و لكن حق الطاعة له مراتب و كلما كان الملاك آكد كان حق الطاعة أوسع.

فقد يفرض بعض المراتب من منعمية المنعم لا يترتب عليه حق الطاعة إلا في بعض التكاليف المهمة لا في كلِّها وقد تكون المنعمية أوسع بنحو يترتب من الطاعة في خصوص التكاليف المعلومة وقد تكون مولوية المولى أوسع دائرة من ذلك بأن كانت منعميته بدرجة يترتب عليه حق الطاعة حتى في المشكوكات و المحتملات من التكاليف.

فهذا بحسب الحقيقة سعة في دائرة المولوية إذن فالحجبة ليست شيئا منفصلا عن المولوية و حق الطاعة و يرجع البحث في قاعدة قبح العقاب بلا بيان إلى البحث عن أنّ مولوية المولى هل تشمل التكاليف المحتملة أم لا.

و لا شك أنه في التكاليف العقلانية عادة تكون المولوية ضيقة و محدودة بموارد العلم بالتكليف و أما في المولى الحقيقي فسعة المولوية و ضيقها يرجع فيها إلى حكم العقل تجاه الخالق سبحانه و مظنوني أنه بعد الالتفات إلى ما بيناه لا يبقى من لا يقول بسعة مولوية المولى الحقيقي بنحو تشمل في التكاليف الموهومة و من هنا نحن لا نرى جريان البراءة العقلية.

و يمكن أن يقال أولا: إنّ الموالى العرفية أيضا مختلفون في سعة المولوية و ضيقها إذ بعضهم أوسع حقا من الآخرين و مع ذلك لا يحكم العقلاء بالنسبة إلى ذلك البعض بوجوب مراعاة التكاليف الموهومة بعد الفحص عنها و عدم وجدان حجة عليها.

فكما أنّ العقلاء لا يحكمون بذلك بالنسبة إلى ذلك البعض فكذلك لا يحكمون به إلى طاعة مولى الموالى.

و ثانيا: إنّ إيجاب الاحتياط في جميع الامور بمجرد الاحتمال لا يناسبه حكمة الربّ المتعال و أتمية مراتب المولوية في المولى الحقيقي توجب أهمية امتثال أوامره و نواهيه في الخطابات المعلومة لا المحتملة أو الموهومة.

و ثالثا: إنّ الاحتمال لا يصلح عند العقلاء للطريقة و لذا يرخصون المكلف في عدم

الإتيان أو الفعل مع احتمال الوجوب في الأول و الحرمة في الثاني لأنّ احتمال التكليف عندهم كعدمه نعم لو صرّح المولى بمراعاة الاحتياط في بعض المحتملات كان مراعاته لازماً.

وعليه فلا مجال لاكتفاء الشارع بالاحتمال الذي لا يراه العقلاء طريقاً و حجة و يؤكد هذا أنّ الشارع لم يعين طريقة أخرى لامثال أوامره و نواهيه بل اعتمد على طريقة العقلاء كما قال عزّ و جلّ: **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا**

و بقية الكلام إن شاء الله تعالى عند استدلال القائلين بالاحتياط بالوجه العقلي و منها أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان على فرض تماميتها محكومة بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل فإنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي و معه لا موضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان بل البيان موجود و معه فلا قبح للمؤاخاة.

و اجيب عنه بأجوبة:

أحدها أنّ قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل من القواعد الكلية الظاهرية فتدل على العقوبة على مخالفتها و إن لم يكن في موردها تكليف في الواقع و ليست العقوبة على التكليف الواقعي المحتمل على فرض وجوده و عليه فلا تصلح هذه القاعدة للورود على قاعدة قبح العقاب بل قاعدة القبح واردة عليها لأنّ قاعدة وجوب رفع الضرر المحتمل فرع احتمال الضرر أعنى العقاب لأن الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي و لا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقوبة من غير بيان.

وفيه أنّ احتمال التكليف لا يزيد على القطع به و لا تعدّد للعقاب مع القطع بالتكليف فكيف مع احتمالها و لازم كون الوجوب في قاعدة دفع الضرر المحتمل وجوباً نفسياً بناء على كونها قاعدة ظاهريّة و لو لم يكن في موردها تكليف في الواقع هو تعدد العقاب عند مصادفة احتمال التكليف للواقع و لا يمكن الالتزام به فدعوى القاعدة الظاهرية لا وقع لها.

و ثانيها أنّ وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادي بمعنى أنّ العقل يحكم و يرشد إلى تحصيل المؤمن من عقاب مخالفة التكليف الواقعي على تقدير تحققه و الفرق بينه و بين

الوجوب الطريقي أنّ الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب و مولاه لما كان العقاب محتملا بخلاف الإرشادى فإنه فى رتبة لا حقة عن احتمال العقاب إذ لو لا احتمال العقاب لما كان هنا إرشاد من العقل إلى تحصيل المؤمن.

وبذلك ظهر أنّ مورد كلّ من القاعدتين مغاير لمورد الآخر و لا منافاة بينهما لعدم اجتماعهما فى مورد واحد و بعبارة اخرى مورد وجوب دفع الضرر المحتمل من ناحية احتمال التكليف الواقعى فرض وصول التكليف إجمالا بنفسه أو بطريقه كما فى أطراف العلم الإجمالى و الشبهة قبل الفحص و موارد وجوب الاحتياط الشرعى و مورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان هى الشبهة بعد الفحص و اليأس عن الحجّة على التكليف و من المعلوم أنّ احتمال التكليف فيه لا- يستلزم احتمال العقاب و عليه فلا توارد بين القاعدتين فى مورد واحد و فيه أنّ عدم استلزام احتمال العقوبة مع احتمال التكليف أول الكلام و محتاج إلى الإثبات فمع عدم إثبات ذلك احتمال العقوبة باحتمال التكليف موجود و مع وجود الاحتمال المذكور تتوارد القاعدتان على مورد واحد و هو احتمال العقوبة فتأمل.

و ثالثها أنّ موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل إمّا غير محرز أو تكون القاعدة محكومة بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

أمّا الأوّل فلأنّ موضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل إن كان احتمال العقوبة لا- على تقدير (أى لا- على تقدير المراجعة إلى القاعدتين) فاحتمال العقوبة قبل المراجعة إلى القاعدتين فى نفسه غير ملازم لاحتمال التكليف لما مر من أنّ الملازمة بين الاحتمالين فرع الملازمة بين العقوبة و مخالفة التكليف الواقعى و قبل المراجعة إلى القاعدتين كما هو المفروض لا ملازمة بين التكليف و العقوبة حتى تورث التلازم بين احتمال العقوبة و احتمال التكليف و مع عدم إحراز الموضوع لا مجال للتمسك بقاعدة وجود دفع الضرر المحتمل.

و أمّا الثانى فلأنّ احتمال العقوبة على تقدير (أى تقدير المراجعة إلى القاعدتين) محكوم بالعدم إذ قاعدة قبح العقاب بلا بيان تنفى الملازمة بين التكليف و استحقاق العقوبة على

مخالفة بما هو بل تقييد أنّ الملازمة إنّما تكون بين التكليف الذي قامت عليه الحجة و استحقاق العقوبة فالاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان للجزم بعدم العقوبة لا- للفراغ عن حكم العقاب المحتمل لا على تقدير إذ المفروض عدم احتمال العقاب لا على تقدير بمجرد احتمال التكليف لأنّه فرع إحراز الملازمة بين المحتملين كما عرفت.

وإن كان موضوع قاعدة دفع المحتمل أعم من الاحتمال على تقدير ولا على تقدير لأن ملاكه أعم كما هو واضح فاحتمال التكليف ملازم لاحتمال العقوبة لاحتمال الملازمة واقعا بين مخالفة التكليف و استحقاق العقوبة فالموضوع محرز قبل المراجعة إلى القاعدتين.

و حينئذ فتقديم قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة دفع الضرر المحتمل لأجل أنّ قاعدة دفع الضرر المحتمل حكم في فرض الاحتمال وقاعدة قبح العقاب بلا بيان حيث تنفي الملازمة بين مخالفة التكليف الواقعي و استحقاق العقوبة فهي رافعة للاحتمال بتأ بحيث لا يحتمل العقوبة على تقدير لإبطال التقدير بقاعدة قبح العقاب فهي واردة على قاعدة دفع الضرر المحتمل.

وبالجملة إنّ القياس في قاعدة قبح العقاب بلا بيان مركّب من صغرى وجدانية و كبرى برهانية فالنتيجة المتحصّلة منهما قطعية بتيّة و أمّا القياس في قاعدة وجوب دفع الضرر ليس كذلك فإنّ الصغرى فيه ليس أمرا وجدانيا فعليا بل صحة صغراه يتوقف على امور إمّا تقصير العبد في الفحص عن تكاليفه أو كون المولى غير حكيم أو غير عادل أو كون العقاب بلا بيان أمرا غير قبيح فلاجل واحد من هذه الامور يصير العقاب محتملا و المفروض عدم تحقّق واحد منهما فظهر أنّ الصغرى في قاعدة قبح العقاب وجدانية قطعية فعلية أمّا الصغرى في قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل معلّقة على تحقّق واحد من هذه الامور و المفروض عدم تحققها و لا شك عندئذ في حكومة القياس المنظم من المقدمات الفعلية على المتوقف على امور لم يحصل واحد منها بمعنى أنّ قياس قاعدة قبح العقاب بلا بيان دافع لصغرى قياس وجوب دفع الضرر المحتمل.



هذا كله فيما إذا كان المراد من الضرر في قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل هو العقوبة الأخرى و أمّا إذا أريد من الضرر غير العقاب الأخرى من الضرر الدنيوى فلا حاكم حينئذ على قاعدة دفع الضرر المحتمل لاختصاص قاعدة قبح العقاب إلا بالضرر الأخرى و هو العقوبة فمقتضى وجوب الدفع هو الاحتياط أن يقال: إنَّ الشبهة من هذه الجهة موضوعية فلا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين هذا مضافا إلى إمكان منع وجوب الدفع فيما إذا كان مقرونا بفرض عقلاى فتدبر جيدا.

ص: 557

و استدلل للقول بوجوب الاحتياط في الشك في التكليف عند عدم قيام الحجة عليه بالأدلة الثلاثة:

أما الكتاب فبالآيات المتعددة منها التي تنهى عن القول بغير العلم مثل قوله عزّ وجلّ:

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ ... وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (1)

بتقريب أن الحكم بترخيص الشارع في المحتمل الحرمة قول عليه بغير علم و افتراء حيث إنه لم يؤذن فيه و يمكن الجواب عنه بما أفاده الشيخ الأعظم قدّس سرّه بأن فعل الشيء المشتبه حكمه اتكالا على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه بين المجتهدين و الأخباريين ليس من القول بغير علم. (2)

لا يقال: بأن الحكم بالحلية في نفس الأمر في الواقعة المشكوكة قول بغير علم.

لأننا نقول: كما أفاد في الدرر ليس ذلك قولنا حتى يكون قولاً بغير علم بل نقول بأن إتيان محتمل الحرمة بعد الفحص عن الدليل لا يوجب عقاباً فكذا ترك محتمل الوجوب و هذا ليس قولاً بغير علم بل هو مقتضى حكم العقل القطعي بقبح العقاب من دون بيان (3) و لا يكفي هذا الجواب إلا مع ضمنية أن المراد من الحكم بالحلية هي الحلية الظاهرية لا الحلية الواقعية.

و من المعلوم ان ارتكاب الشبهة لا يحتاج إلى مزيد من القطع بعدم العقوبة و الحلية الظاهرية و هو حاصل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان و أدلة البراءة و الحكم بالحلية الواقعية غير محتاج إليه حتى يقال أدلة البراءة لا تدل على الحلية الواقعية بل مفادها رفع العقوبة و الثقل و الحلية الظاهرية.

و منها: التي تدل على النهي عن الإلقاء في التهلكة مثل قوله عزّ وجلّ تعالى: وَلَا تُلْقُوا

ص: 558

1-1 (1) الأعراف: 33.

2-2 (2) فرائد الاصول: 205.

3-3 (3) الدرر: 429.

بأيديكم إلى التَهْلُكَة . (1) بتقريب أن الآية الكريمة تدل على حرمة إلقاء النفس في التهلكة وحيث إن العقاب الأخرى هلاكة فلا يجوز ارتكاب الشبهات فإنها مظان الهلكات ويمكن الجواب عنه بما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره من أن الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم بأدلة البراءة عقلية كانت أو شرعية فلا موضوع للآية الكريمة في المقام.

ومنها: التي تدل على الأمر بالتقوى مثل قوله تبارك وتعالى: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ (2)، اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ . (3) بتقريب أنهما يدلان على وجوب الاحتياط والانتقاء بنحو الأتم والجواب عنه ظاهر فإن المراد من التقوى كما أفاد في مصباح الأصول إن كان هو التحفظ عن ارتكاب ما يوجب استحقاق العقاب ففيه أن ارتكاب الشبهة استنادا إلى ما يدل على الترخيص شرعا وعقلا ليس منافيا للتقوى وإن كان المراد بها التحفظ عن الوقوع في المفسد الواقعية فهو غير واجب قطعاً (4) فالأمر بالاتقاء في الآيتين المذكورتين كالأمر بالإطاعة إرشادي فيختلف إيجابا واستجابا بحسب اختلاف ما يرشد إليه.

## و أما الأخبار فبطوائف:

### الطائفة الأولى: الأخبار الآمرة بالتوقف عند الشبهة

هي التي أمرت بالتوقف عند الشبهة وعدم العلم معللا فيها بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة كصحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة إن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه (5)

ص: 559

1-1 (1) البقرة 195./

2-2 (2) التغابن 16./

3-3 (3) الحج 78./

4-4 (4) راجع مصباح الأصول 298:2.

5-5 (5) الوسائل الباب 9 من ابواب صفات القاضى ح 35.

وكمقبولة عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام...قلت فان وافق حكمهم الخبرين جميعا قال إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات. (1)

وكموثقة مسعدة بن زياد عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام إن النبي صلى الله عليه وآله قال لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة يقول إذا بلغك إنك قد رضعت من لبنها وإنها لك محرم و ما أشبه ذلك فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة. (2) وغير ذلك من الأخبار الدالة على التوقف عند الشبهات.

و تقريب الاستدلال بهذه الأخبار إنها تدل على التوقف المطلق و عدم الإقدام على فعل ما احتمل حرمة و إلا فالإقدام فيه يوجب الاقتحام في العقاب على تقدير كونه محرما في الواقع.

و أجيب عنه أولا: بأن موضوع هذه الأخبار هو ما إذا كان المضي في الشبهة اقتحاما في الهلكة.

و لا هلكة في الشبهة الحكمية بعد الفحص لحكومة أدلة البراءة من العقل و النقل على مثلها و بعبارة أخرى لا يبقى موضوع لأدلة التوقف مع جريان أدلة البراءة و لذا قال في الكفاية و الجواب عنه إنه لا مهلكة في الشبهة البدوية مع دلالة النقل و حكم العقل بالبراءة. (3)

و بالجمله فمع تسليم كون الأمر بالوقوف مولويا و الموضوع أى الشبهة عاما فالجواب عنه إن أدلة البراءة عقلية كانت أو شرعية تكون حاکمة بالنسبة إلى موضوع أدلة الوقوف في الشبهات و ثانيا: بما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من اختصاص موضوع أدلة التوقف بما إذا كان المضي في الشبهة اقتحاما في الهلكة و لا يكون ذلك إلا مع عدم معذورية الفاعل لأجل

ص: 560

- 
- 1-1) الوسائل الباب 9 من أبواب صفات القاضي ح 1.
  - 2-2) الوسائل الباب 157 من أبواب مقدمات النكاح ح 2.
  - 3-3) الكفاية 183: 2-184.

القدرة على إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام أو إلى الطرق المنصوبة عنه عليه السلام كما هو ظاهر المقبولة (1) وفي المقام لا يمكن إزالة الشبهة لأن الشك بعد الفحص والياس فلا يعم المقام ويشهد لعدم عموم الموضوع أنه لو كان عنوان الشبهة عاما لزم منه التخصيص في كبرى أن الوقوف في الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات مع أنها آية عن التخصيص فكما لا عموم لها بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية فكذلك لا عموم لها بالنسبة إلى الشبهات الحكمية بعد الفحص ومع عدم العموم لا تنافي بين أدلة الوقوف في الشبهات وأدلة البراءة لتغاير موضوعهما كما لا يخفى.

و ثالثا: بما ذكره شيخ مشايخنا في الدرر تبعا للشيخ الأعظم قدس سره من أنه مع فرض ظهور هذه الأخبار أي الأخبار الدالة على التوقف عند الشبهات في العموم (وإن الأمر بالوقوف مولوى) فلا مناص من حمل الأمر بالتوقف فيها على إرادة مطلق الرجحان و حمل الهلكة فيها على الأعم من العقاب وغيره من المفاسد و ذلك لأن من الموارد التي أدت بهذه العبارة في الأخبار على سبيل التعليل النكاح في الشبهة وقد فسره الصادق عليه السلام بقوله إذا بلغك أنك رضعت من لبنها أو أنها لك محرمة و ما أشبه ذلك و لا إشكال في أن مثل هذا النكاح لا- يجب الاجتناب عنه و لا- يوجب عقابا و إن صادف المحرم الواقعي فإن مثل هذه الشبهة من الشبهات الموضوعية التي يتمسك فيها بالأصل اتفاقا مضافا إلى قيام الإجماع أيضا فيها و الحاصل أن قولهم عليهما السلام فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة أجرى في موارد وجوب التوقف و في موارد عدم وجوب التوقف فاللزام أن تحمله على إرادة مطلق الرجحان حتى يلائم كليهما. (2)

و توضيح ذلك كما أفاد شيخنا الاستاذ قدس سره إن من موارد تطبيق قولهم عليهما السلام الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة الخ نكاح المرأة التي يحتمل كونها رضية الإنسان ففي

ص: 561

1-1 (1) فرائد الاصول: 206.

2-2 (2) الدرر: 431-432.

موثقة مسعدة بن زياد عن جعفر عن آبائه عليهما السلام أنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ لَا تَجَامَعُوا فِي النِّكَاحِ عَلَى الشَّبْهِةِ وَقَفُّوا عِنْدَ الشَّبْهِةِ يَقُولُ إِذَا بَلَغَكَ أَنَّكَ قَدْ رَضَعْتَ مِنْ لَبْنِهَا وَأَنَّهَا لَكَ مُحْرَمٌ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ فَإِنَّ الْوَقُوفَ عِنْدَ الشَّبْهِةِ خَيْرٌ مِنَ الْاِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ. (1) مع أن المرأة المزبورة من الشبهة الموضوعية الغير اللازمة الاجتناب بالاتفاق مضافا إلى نص رواية مسعدة بن صدقة (على أنّ النكاح في المورد المذكور جائز).

حيث عد من موارد البراءة الشرعية المرأة التي اشتبهت كونها رضیعة الإنسان (2) (و عليه) فيتعين التصرف بحمل الهلكة والخيرية على ما يناسب الرجحان الأعم من المانع للنقيض وغيره (3) فيكون الأمر فيها محمولا على إرادة مطلق الرجحان فلا يدل على الوجوب كما أنّ المراد من الهلكة ليس هو خصوص العقوبة بل هي الأعم من المفاسد ولو كانت مثل العار والشين فتدبر.

ورابعا: بأن الأمر بالتوقف عند الشبهة أمر إرشادي يختلف إيجابا واستجابا حسب اختلاف ما يرشد إليه ففي موارد يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان أو ورد فيها الترخيص الشرعي كالشبهة الموضوعية أو الشبهة الحكمية بعد الفحص يحسن الاحتياط وفي موارد العلم الإجمالي بالتكليف أو الشبهة الحكمية قبل الفحص يجب الاحتياط و عليه فلا يكون الأمر بالتوقف أمرا مولويا دالا على الوجوب وإنما هو إرشاد إلى ما يقضيه الموارد و هو يختلف بحسب اختلافها.

و الأمر بالتوقف في هذه الطائفة من الأخبار لا يكون أمرا مولويا يستتبع العقاب إذ التعليل فيها بأن التوقف خير من الاقتحام في الهلكات لا يصح إلا أن تكون الهلكة مفروضة التحقق في ارتكاب الشبهة مع قطع النظر عن هذه الأخبار الأمرة بالتوقف فلا يمكن أن تكون الهلكة المعللة مترتبة على الأمر بالتوقف لأن المفروض ترتب الأمر بالتوقف عليها و

ص: 562

1-1) الوسائل الباب 157 من أبواب مقدمات النكاح ح 2.

2-2) الوسائل الباب 4 من أبواب ما يكتسب به ح 4.

3-3) اصول الفقه 3:584-585.

عليه فالأمر بالتوقف ناظر إلى أن لا يقع المخاطب في الهلكات الواقعية مع قطع النظر عن الأمر بالتوقف وهو ليس إلا إرشادا كما لا يخفى. ويؤيد ذلك بل يشهد له تطبيق التعليل على الشبهة الموضوعية مع أن الاحتياط فيها ليس بواجب شرعا.

ودعوى أن الأمر الإرشادي إنما قوامه بأن لا يكون المولى في مقام إعمال حق مولويته وهو لا ينافي أن يدل بالدلالة الالتزامية أيضا على أمر آخر هو بناء المولى على عدم رفع اليد عن التكاليف المجهولة فإذا كان المفروض أن لفظ الشبهة أو الشبهات الواقع في الكبرى المذكورة له إطلاق أو عموم يعم كل شبهة حكمية و حمل عليها أن ارتكابها يوجب الوقوع في العقاب و الهلاكة يعلم منه ولو بالدلالة الالتزامية أنه لم يغص العين عن التكاليف المجهولة و إلا لما كان مجال لاستلزام ارتكاب مطلق الشبهة الوقوع في العقاب و الهلكة فمجرد الارشادية لا ينفع شيئا إذا كان المفروض إطلاق أو عموم لفظ الشبهة.

مندفعة أولا: بأنه بناء على كون الأمر للإرشاد لم يثبت أن المتكلم بصدده بيان أن ارتكاب مطلق الشبهة يوجب الوقوع في العقاب و ثانيا: بأن المراد من الهلكة بناء على الإرشاد أعم من المفاسد فلا وجه لدعوى استلزام ارتكاب مطلق الشبهة للوقوع في العقوبة فلا تغفل.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: إن في تلك الروايات أمارات الإرشاد ولو كان فيها ما يتوهم فيه الدلالة على الوجوب يجب التصرف فيه بالشواهد التي في غيرها بل الظاهر عدم استعمال هذا التعليل في شيء من الموارد في الوجوب وإن ذهب الشيخ و تبعه غيره في استعماله في رواية جميل و المقبولة في الوجوب لكنه غير تام فإن الكبرى المذكورة في رواية جميل أعني قوله عليه السلام الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات لا تنطبق على ما ذكره بعده أعني قوله عليه السلام «و ما خالف كتاب الله فدعوه» لأن مخالف الكتاب ليس مما يجب فيه الوقف أو يستحب فيه التوقف بل يجب طرحه و سلب إسناده إلى الأئمة عليهما السلام و حينئذ فلا بد أن تحمل الكبرى المذكورة على غير هذا المورد بل تحمل على الأخبار التي ليس

مضامينها في القرآن لا على نحو العموم ولا على الخصوص و لو لم تحمل على هذا فلا بد أن يحمل إما على الموافق للقرآن أو مخالفه صريحا وكلاهما خارجان عنها أما الموافق فيجب الأخذ به و أما المخالف فيجب طرحه لا التوقف فيه.

فانحصر حملة على الروايات التي لا تخالف القرآن ولا توافقه.

وعلى هذا فلو حملنا الأمر بالوقوف على الاستحباب في مورد الشبهة ثبت المطلوب وإن حملناه على الوجوب فلا تجد له قائلا فإنّ الأخباري والاصولي سيان في العمل بالأخبار التي لا تخالف القرآن ولا توافقه و لم يقل أحد بوجوب الوقوف أصلا وإن كان التوقف و العمل على طبق الاحتياط أولى وأحسن. (1)

و خامسا بما أفاده الشهيد الصدر قدس سرّه حيث قال إنّ ظاهر هذه الطائفة التحذير من الدخول في الشبهة بلحاظ المحتمل لا الاحتمال فهي لا تدل على منجزية الاحتمال و جعل إيجاب الاحتياط شرعا الذي هو مدعى الأخباري بل تدل على أنه إذا كان في المحتمل خطر و هلكة فقف عندها و لا تلج الباب لكي لا تسقط فيها و هذا إنّما يكون في الموارد التي تكون الشبهة فيها في أمور مضرّة و خطيرة في نفسها كما في العقائد و الدعاوى الباطلة أو ما يكون فيها نتائج عملية صعبة و يؤيد ذلك ما ورد في قوله عليه السلام لا تجامعوا في النكاح على الشبهة و ذلك مثل أن يبلغك عن امرأة أنّها رضت معك أو أنّها محرمة عليك و قفوا عن الشبهة فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من اقتحام الهلكة فإنّ هذه الرواية من الواضح كون النظر فيها إلى خطر المحتمل لا الاحتمال فإنّ الشبهة موضوعية و الاستصحاب أيضا يقتضى حلية النكاح فالمنظور فيها الخطر الذي ينشأ بعد ذلك من جانب المحتمل إذا ما انكشف أنّ المرأة كانت محرمة عليه و لا أقل من احتمال هذا المعنى في هذه الطائفة و الذي يوجب سقوط الاستدلال بها. (2)

ص: 564

1-1) تهذيب الاصول 2:199.

2-2) مباحث الحجج 92:2-93.



و لا يخفى أن هذا الوجه فى الحقيقة توجيه آخر لكون الأمر فى هذه الطائفة للإرشاد كأنه قال قف عند الشبهات فإنه ربما يكون المحتمل فيها موجبا للخطر فتحصل أن الأمر بالتوقف إن كان مولويا و الموضوع عاما كان الدليل الدال على التوقف محكما لأدلة البراءة عقلية كانت أو نقلية إذ موضوع الأمر بالتوقف هو التوقف عن الاقتحام فى الهلكة و لا هلكة بعد دلالة العقل و النقل على البراءة و أيضا إن كان الأمر بالتوقف مولويا و لكن الموضوع مختص بالفاعل الغير المعذور فلا منافاة بين دليل التوقف و أدلة البراءة لتغاير موضوعهما كما لا يخفى.

و هكذا لا منافاة بينهما إذا كان الأمر بالتوقف إرشاديا أو محمولا على مطلق الرجحان و بالجملة فلا دلالة لهذه الطائفة من الأخبار على منجزية الاحتمال و وجوب الاحتياط فى الشبهة التحريمية.

### **الطائفة الثانية: الاخبار الآمرة بالاحتياط و هى كثيرة**

منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى الحسن عليه السلام الواردة فى رجلين أصابا صيدا و هما محرمان فلم يدريا أن الجزاء بينهما أو أن على كل منهما جزاء مستقلا قال لا بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد قلت إن بعض أصحابنا سألنى عن ذلك فلم أدر ما عليه فقال عليه السلام إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا. (1)

و تقريب الاستدلال مبنى على إرجاع قوله عليه السلام «إذا أصبتم مثل هذا» إلى نفس واقعة الصيد و الشك فى حكمها إذ من المعلوم أن الأمر بالاحتياط حينئذ يكون فى الشبهة الحكمية و حيث إن الجواب المذكور أى وجوب الاحتياط مفروض فى موضوع مثل هذا يعلم أن خصوصية صيد المحرم لا دخل لها فى وجوب الاحتياط و أجاب عنه الشيخ الأعظم بأن ظاهر الرواية التمكن من استعمال حكم الواقعة بالسؤال و التعليم فيما بعد و لا مضايقة عن

ص: 565

القول بوجوب الاحتياط في هذه الواقعة الشخصية حتى يتعلم المسألة لما تستقبل من الواقع. (1)

ولقد أفاد وأجاد ولكن لا وجه لجعل وجوب الاحتياط في خصوص هذه الواقعة مع أنّ الجواب مترتب على مثل هذا والحاصل أنّ مفاد الحديث حينئذ إنّ الوظيفة في الشبهة الحكمية مع إمكان استعمال الحكم هو وجوب الاحتياط ولا كلام فيه ولكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لأن المفروض في المقام بعد الفحص وعدم الظفر بشيء وعدم التمكن من الاستعلام من الإمام عليه السلام.

هذا مضافاً إلى أنّ الشبهة هي الشبهة الوجوبية إذ التردد في وجوب الجزاء على كل واحد مستقلاً مع أنّ الكلام في الشبهة التحريمية و التمسك به في الشبهة التحريمية يستلزم التمسك به في الشبهة الوجوبية أيضاً مع أنّ الأخبار لا يقول به كما أفاد في الدرر. (2)

نعم لو بنينا على أنّ قوله عليه السلام «إذا أصبتم مثل هذا» راجع إلى الفقرة الأخيرة في الرواية أعنى قوله قلت إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه كانت الشبهة هي الشبهة التحريمية وأمره بالاحتياط يرجع إلى المنع عن المبادرة إلى الجواب مع التمكن من التعلم بل اللازم عليه هو الكف عن الإفتاء ولو بوجوب الاحتياط حتى يسأل عن حكمه ولكن موضوع هذا المنع أيضاً هو التمكن من التعلم وما نحن فيه ليس كذلك لأن المفروض هو الفحص والياس عن الدليل.

ومنها: موثقة عبد الله بن وضّاح قال كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام يتوارى القرص و يقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعاً وتستتر عتّا الشمس و ترتفع فوق الجبل حمرة و يؤذن عندنا المؤذنون أفاصلى حينئذ و أفطر إن كنت صائماً أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب إليّ أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطة لدينك. (3) و الطريق المذكور في الوسائل موثّق.

ص: 566

1-1 (1) فرائد الاصول: 210.

2-2 (2) الدرر: 434 ط جديد.

3-3 (3) الوسائل الباب 16 من أبواب المواقيت ح 14.

و تقريب الاستدلال بهذه الموثقة بأن الظاهر منها هو السؤال عن الشبهة الحكمية و عليه فقوله عليه السلام في الجواب و تأخذ بالحائطة لدينك بيان للزوم الاحتياط بذكر مناطه كما في قولك للمخاطب أرى لك أن توفي دينك و تخلص نفسك و الحاصل أن الرواية تدل على لزوم الاحتياط في الشبهة الحكمية مطلقا.

و لا يخفى عليك أنه إن كانت الشبهة المذكورة في الرواية حكمية من جهة أن السائل احتتمل اشتراط ذهاب الحمرة المشرقية في تحقق الغروب الشرعي ففيه كما في فرائد الاصول إن إرادة الاحتياط في الشبهة الحكمية و إن كانت بعيدة عن منصب الإمام عليه السلام لأنه لا يقرر الجاهل بالحكم على جهله إلا أنه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير لأجل التقية لإيهام أن الوجه في التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص و زوال احتمال عدمه لا- أن المغرب لا- يدخل مع تحقق الاستتار كما أن قوله «أرى لك أن تنتظر» يستشم منه رائحة الاستحباب فلعل التعبير به مع وجوب التأخير من جهة التقية و حينئذ فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدل إلا على رجحانه. (1)

فالاحتياط ليس جديا و إنما أمر به لأجل التقية و مع هذا البيان يسقط الاستدلال بالرواية على وجوب الاحتياط قال في الدرر و يمكن أن يكون قوله عليه السلام «و تأخذ بالحائطة لدينك» متمما للفقرة الأولى لا تعليلا لها فالمراد على هذا أنه يجب عليك الانتظار على نحو الاحتياط من دون أن يلتفت إلى مذهبك أحد. (2) و هو يرجع أيضا إلى أن الأمر بالاحتياط لأجل التقية لا من جهة لزوم الاحتياط في الشبهة الحكمية.

هذا مضافا إلى ما في مباحث الحجج من إمكان حمل الرواية في هذا الفرض على الإرادة الجدية من ناحية الاحتياط بدعوى أن ذهاب الحمرة المشرقية ليس مأخوذا في الحكم الواقعي بنحو الموضوعية و الشرطية بل بنحو المعرفية و الطريقية إلى مرتبة من غياب

ص: 567

1-1) فرائد الاصول: 210.

2-2) الدرر: 434.

الشمس في الأفق لا يمكن إعطاء ضابطها الموضوعي الدقيق فجعل ذهاب الحمرة المشرقية قرينة و كاشفا عنها باعتبار أنه كلما تحقق ذهاب الحمرة تحققت تلك المرتبة من استتار الشمس و إن كان قد تحقق تلك المرتبة (ولو في بعض البلدان) قبل ذهاب الحمرة المشرقية كاملة فالكاشف أخص من المنكشف لا مسا و معه و من هنا صحَّ التعبير عنه بالاحتياط لأنه حكم ظاهري طريقي في واقعة إلا أنه بناء على هذا أيضا لا تدل الرواية على وجوب الاحتياط بل على احتياط و طريقية لكاشف خاص في مورد مخصوص يكون الشك فيه في الامثال فلا يمكن التعدى منه و اقتناص قاعدة كلية (1)

و ان كانت الشبهة المذكورة في الرواية موضوعية لاحتمال عدم استتار القرص و كون الحمرة المرتفعة على الجبل غير الحمرة المشرقية بل هي الحمرة التي تكون أمارة على وجود الشمس فلا ريب حينئذ كما أفاد شيخنا الأعظم قدس سرّه إنّ الانتظار مع الشك في الاستتار واجب لأنه مقتضى استصحاب عدم الليل و الاشتغال بالصوم و قاعدة الاشتغال بالصلاة فالمخاطب بالأخذ بالحائطة هو الشاك في براءة ذمته عن الصوم و الصلاة و يتعدى منه إلى كل شاك في براءة ذمته عما يجب عليه يقينا لا مطلق الشاك لأن الشاك في الموضوع الخارجي مع عدم تيقن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتفاق من الأخباريين هذا كله على تقدير القول بكفاية استتار القرص في الغروب و كون الحمرة غير الحمرة المشرقية (2) و لا ارتباط حينئذ للأمر بالاحتياط بالشبهة الحكمية التحريمية

و منها: ما رواه الحسن بن محمد بن الحسن الطوسي في (أماليه) عن أبيه عن المفيد عن علي بن محمد الكاتب عن زكريا بن يحيى التميمي عن أبي هاشم داود بن القاسم الجعفرى عن الرضا عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت. (3)

ص: 568

1-1 (1) مباحث الحجج 2:101.

2-2 (2) فرائد الاصول: 210.

3-3 (3) الوسائل الباب 12 من أبواب صفات القاضى ح 41.

و مع الغمض عما في سنده و الاكتفاء بنقل الشيخ المفيد في وثيقة على بن محمد الكاتب كما ذهب إليه شيخنا الأعظم و عبر عنه بالصحيح أمكن الجواب عنه بما أفاده الشيخ الأعظم من أن المراد ان أى مرتبة من الاحتياط شئتها فهي في محلها و ليس هنا مرتبة من الاحتياط لا يستحسن بالنسبة إلى الدين لأنه بمنزلة الأخ الذي هو لك و ليس بمنزلة ساير الأمور لا يستحسن فيها بعض مراتب الاحتياط كالمال و ما عدا الأخ من الرجال فهو بمنزلة قوله فاتقوا الله ما استطعتم (1) فهو أمر بأعلى مراتب الاحتياط في جميع الأمور و من المعلوم أنه لا يدل على الوجوب بل يناسب الرجحان و الاستحباب.

و مما ذكر يظهر الجواب عن الاستدلال بالمرسلات المحكيّة عن الشهيد سل العلماء ما جهلت و إياك أن تسألهم تعتتا و تجربة و إياك أن تعمل برأيك شيئاً و خذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد إليه سبيلاً و اهرب من الفتيا هربك من الأسد و لا تجعل رقبتك عتبة للناس. (2)

و قال الصادق عليه السلام لك أن تنظر الحزم و تأخذ بالحائطة لدينك. (3)

و ذلك لأنها مضافاً إلى ضعفها بالإرسال تدل على وظيفة أخلاقية لأنّ الاحتياط في جميع الأمور لا يناسب الوجوب كما أنّ النهي عن الفتيا و التحذير عنها لأنها مسئولية و تضمين لأعمال الناس يدل على لزوم المراقبة و هو أمر يلتزم به المجتهدون شكر الله مساعيهم الجميلة ثم قوله لك ان تنظر الخ لا يدل على الوجوب إذ جعل الاحتياط باختيار المكلف و كونه نافعاً له لا يدل على مزيد من استحباب الاحتياط.

هذا مضافاً إلى أنه لو سلم دلالة هذه الأخبار الآمرة بالاحتياط على وجوبه فحيث إنّ أدلة الإباحة أخصّ منها لاختصاصها بالشبهة الحكمية بعد الفحص و لا تعم الشبهة قبل الفحص بخلاف هذه الأخبار و هكذا لا تعم الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي بخلاف هذه

ص: 569

1-1 (1) فرائد الاصول: 211.

2-2 (2) الوسائل الباب 12 من صفات القاضي ح 54.

3-3 (3) الوسائل الباب 12 ح 58.

الأخبار هذا مضافا إلى اختصاص بعض أخبار البراءة بالشبهة التحريمية.

أمكن أن يقال بتخصيص هذه الأخبار الآمرة بالاحتياط بأخبار الإباحة لأن النسبة بينهما هي العموم والخصوص ولو سلمنا أنّ النسبة بين أخبار الاحتياط و أخبار الإباحة هي العموم من وجه فمقتضى القاعدة هو التساقط و الرجوع إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان لأنّ المفروض بعد تعارض الأخبار و سقوطها لا بيان كما لا يخفى.

و هنا وجه آخر أشار إليه في الكفاية بقوله قدّس سرّه إنّ أخبار البراءة أظهر. (1)

و لعل وجه ذلك ظاهر لأنّ مثل كلمة «حلال» و «مطلق» و «هم في سعة» في أخبار البراءة أظهر من دلالة الأمر بالاحتياط على الوجوب فيحمل الظاهر على الأظهر و يرفع اليد عن ظهور الأمر في وجوب الاحتياط و يحمل على الرجحان الجامع بين الوجوب و الندب و لو اغمضنا عما ذكر جميعا أمكن ان يقال كما في مصباح الاصول انّ أخبار الاحتياط و التوقف لا تعارض أدلة الإباحة و ذلك لأن استصحاب عدم جعل الحرمة يكون رافعا لموضوع هذه الأخبار إذ به يحرز عدم التكليف و عدم العقاب فيتقدم عليها لا محالة (2) لأن مع جريان الأصل الموضوعي لا مجال للشك حتى يتمسك فيه بأخبار الاحتياط أو أخبار التوقف لتقدم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي كما لا يخفى.

### الطائفة الثالثة: أخبار التلث

هي أخبار التلث منها مقبولة عمر بن حنظلة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال في الخبرين المتعارضين... ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه.

و إنّما الأمور ثلاثة أمر بيّن رشده فيتبع و أمر بيّن غيّه فيجتنب و أمر مشكل يرد علمه إلى

ص: 570

1-1 (1) الكفاية 2:184.

2-2 (2) مصباح الاصول 2:302.

اللّه وإلى رسوله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم الحديث. (1)

وجه الاستدلال بهذه الرواية أنّ الاستشهاد بقول رسول الله صلى الله عليه وآله يدل على أنّ الأمر بترك الشاذ يكون من جهة كونه شبهة و يجب الاحتياط فيها هذا مضافا إلى أنّ تفرّع قوله صلى الله عليه وآله «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم» على التثليث يدل على أنّ تخلّص النفس من المحرمات و لو كانت من الشبهات واجب قال الشيخ الأعظم في مقام تقريب الاستدلال بهذه الرواية أنّ الإمام عليه السلام أوجب طرح الشاذ معللا بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه والمراد أنّ الشاذ فيه الريب لا- أنّ الشهرة تجعل الشاذ مما لا ريب في بطلانه و إلاّ لم يكن معنى لتأخير الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالأدلية و الأصدقية و الأورعية و لا لفرض الراوى الشهرة في كلا الخبرين و لا لتثليث الأمور ثم الاستشهاد بتثليث النبي صلى الله عليه وآله.

و الحاصل إنّ الناظر في الرواية يقطع بأنّ الشاذ مما فيه الريب فيجب طرحه و هو الأمر المشكل الذي أوجب الإمام عليه السلام رده إلى الله و رسوله فيعلم من ذلك كله أنّ الاستشهاد بقول رسول الله صلى الله عليه وآله في التثليث لا- يستقيم إلاّ مع وجوب الاحتياط و الاجتناب عن الشبهات مضافا إلى دلالة قوله نجى من المحرمات بناء على أنّ تخلّص النفس من المحرمات واجب و قوله وقع في المحرمات و هلك من حيث لا يعلم. (2)

و الجواب عنه أولا: بأنّ هذه الرواية أجنبية عن محل الكلام فإنّ السؤال فيه كما أفاد في الدرر إنّما يكون عن الخبرين المتعارضين و إنّهما يجب الأخذ على أنه طريق و حجة فيستفاد من الجواب بملاحظة عموم التعليل إنّ الأخذ بكل ما فيه الريب بعنوان أنّه حجة

ص: 571

1-1 (1) الكافي 1:67 ح 10.

2-2 (2) فرائد الاصول: 211.

بينه وبين الله غير جائز ولا شك في ذلك ولا دخل له بما نحن بصدده من لزوم الاحتياط في مقام العمل وعدمه. (1)

وعليه فإيجاب الأخذ بالمشهور وطرح الشاذ النادر معللاً بأن المجمع عليه لا ريب فيه لا يدل على وجوب رفع اليد عن شرب التتن مثلاً بدعوى أنه مما فيه ريب وتركه مما لا ريب فيه لأن الكلام المذكور في الرواية راجع إلى الأخذ بالرواية بعنوان أنه طريق وحجة وبعبارة أخرى الرواية ناظرة إلى الأخذ بالرواية المشتبهة حجيتها لا العمل والإتيان بالمشتبه الحكم فما شك في دليته مطروح ولا يعتمد عليه في مقام الإفتاء وبيان الحكم الشرعي وهذا أمر لا خلاف فيه والشاهد على ذلك كما في مباحث الحجج هو التعبير بالاتباع في التثليث الأول حيث قال وإتّما الأمور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع وأمر بين غيّه فيجتنب وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله.

فإنّ الاتباع يناسب باب الروايات والدلالات ولا يناسب اضافته إلى الحرمة والحلية كحكّمين واقعيين بل لا معنى لإسناده إلى المشكل لأن الوارد فيها (وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله) إذ لو كان المقصود به الاحتياط دخل ذلك فيما يجتنب ولم يكن الرد قسماً ثالثاً فلا محالة يراد بالرد عدم الحجية. (2)

وثانياً: كما في الدرر بأن التثليث المذكور في كلام الإمام عليه السلام وحكمه برد المشكل إلى الله وإلى رسوله صلّى الله عليه وآله يكون ظاهراً في النهي عن القول بغير علم ولا إشكال فيه ولا يدفع ما ندعيه من المطلب الأصولي من جواز الارتكاب في قبال وجوب الاجتناب. (3)

وثالثاً: كما في مصباح الأصول بأن ما ثبت فيه الترخيص ظاهراً من قبل الشارع داخل في ما هو بين رشده لا في المشتبه كما هو الحال في الشبهات الموضوعية وبالجملة المشكوك حرمة كالمشكوك نجاسته وكما أن الثاني غير مشمول لهذه الأخبار كذلك الأول والملاك في

ص: 572

1-1 (1) الدرر: 435.

2-2 (2) مباحث الحجج 98: 2.

3-3 (3) راجع الدرر: 435-اصول الفقه لشيخنا الاستاذ الأراكي قدس سرّه 589: 3.



الجميع ثبوت الترخيص المانع من صدق المشتبه على المشكوك فيه حقيقة وإن صح إطلاقه عليه بالعناية باعتبار التردد في حكمه الواقعي.

(1)

ورابعا: كما في منتقى الاصول إن استشهد الإمام عليه السلام بقول النبي صلى الله عليه وآله لا يقتضى كون ترك المشتبه والاجتناب عنه واجبا بل يصح الاستشهاد المذكور حتى مع كون الترك راجحا بالمعنى الجامع بين الوجوب والاستحباب أى مطلق الرجحان وذلك لأنّ قوله صلى الله عليه وآله ارشاد إلى أن فى ارتكاب الشبهات مظنة الضرر والتحرز عن الضرر قد يكون واجبا إذا كان الضرر المحتمل هو العقاب منجزا على تقدير وجوده وقد لا يكون كذلك كما إذا لم يكن العقاب منجزا على تقدير وجوده كما فى الشبهات الموضوعية مطلقا والوجوبية الحكمية باتفاق الاصوليين والأخباريين والشبهات التحريمية حسب رأى الاصوليين والاستشهاد بمثل هذا الكلام الدال على الجامع بين الوجوب والاستحباب لمورد يكون الاجتناب والترك فيه واجبا كترك الخبر الشاذ الذى هو مورد الرواية لا محذور فيه أصلا إلى أن قال فلا دلالة للرواية إذن على وجوب الاحتياط. (2)

ومنها: مرسله الصدوق قال إن أمير المؤمنين عليه السلام خطب الناس فقال فى كلام ذكره حلال بين و حرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له أترك والمعاصى حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها. (3)

والرواية مرسله وأما ما قيل من اعتبار مرسلات الصدوق لأن إرساله حاك عن اطمينانه بالصدور ففيه أن حصول الاطمينان له لا يلزم ذلك لنا هذا مضافا إلى احتمال كون بعض المرسلات المذكورة فى الفقيه مرسلات الكتب التى نقل الصدوق منها.

هذا مضافا إلى أن الموضوع فى كلامه عليه السلام هو الاثم المشتبه وهو لا يكون إلا فى موارد العلم بالتكليف إجمالا أو فى موارد يكون الحكم منجزا كما فى الشبهة الحكمية قبل الفحص

ص: 573

1-1 (1) مصباح الاصول 2:301.

2-2 (2) منتقى الاصول 4:482.

3-3 (3) الوسائل الباب 12 من أبواب صفات القاضى ح 22.

فلا يعم الشبهة الحكمية بعد الفحص لأن الاثم لا مورد له فيها بعد حكم العقل و الشرع بعدم العقاب.

ومنها: معتبرة جميل بن صالح محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن علي بن مهزيار عن الحسين بن سعيد عن الحارث بن محمد بن النعمان الأحمول عن جميل بن صالح عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهما السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله في كلام طويل الأمور ثلاثة أمر تبين لك رشده فاتبعه و أمر تبين لك غيّه فاجتنبه و أمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّ و جلّ. (1)

و الحارث بن محمد بن النعمان و إن لم يوثق و لكن له أصل و كتاب قال النجاشي كتابه يرويه عدة من أصحابنا منهم الحسن بن محبوب و من المعلوم أن نقل الأجلاء و الأكابر مثل الحسن بن محبوب عن أصله و كتابه مما يوجب الاطمئنان بوثاقته و عليه فالرواية معتبرة إلا أنه لا تدل على المقام فإنّ الاتباع و ردّه إلى الله كما عرفت سابقا يناسب باب الروايات و الأخبار لا الارتكاب و الاقتحام فلا تغفل.

ومنها: خبر النعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول إنّ لكل ملك حمى و إنّ حمى الله حلاله و حرامه و المشتبهات بين ذلك كما لو أنّ راعيا رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن تقع في وسطه فدعوا المشتبهات. (2)

و لا يخفى ان التنظير و التشبيه في هذا الحديث قرينة الإرشاد و عدم الوجوب و ذلك لأن الاجتناب عن حالة الإشراف على الحرام راجح و ليس بواجب هذا مضافا إلى ضعف الخبر لجهالة عدة من رواته.

و نحو هذا الخبر ما رواه سلام بن المستنير عن أبي جعفر عليه السلام قال قال جدى رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث يأمر بترك الشبهات بين الحلال و الحرام.

و من رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرهاها في الحمى ألا و إنّ لكل ملك حمى ألا و إنّ حمى الله عزّ و جلّ محارمه فتوقوا حمى الله و محارمه الحديث. (3)

ص: 574

1-1) الوسائل الباب 12 من أبواب صفات القاضى ح 23.

2-2) الوسائل الباب 12 من أبواب صفات القاضى ح 40.

3-3) الوسائل الباب 12 من أبواب صفات القاضى ح 47.

فإنّ هذا اللسان لسان الرجحان و الإرشاد لعدم حرمة الإشراف كما عرفت هذا مضافا إلى ضعف الخبر.

و منها: موثقة فضيل بن عياض عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له من الورع من الناس قال الذى يتورع عن محارم الله و يجتنب هؤلاء فإذا لم يتق الشبهات وقع فى الحرام و هو لا يعرفه الحديث. (1)

و من المعلوم ان لسان قوله عليه السلام فإذا لم يتق الشبهات وقع فى الحرام و هو لا يعرفه لسان الارشاد لا الوجوب و ايضا قوله عليه السلام يتورع و يجتنب الخ فى مقام تعريف الورع الذى بلغ من الكمال إلى المراتب العالية لا يدل على اللزوم و الوجوب كما لا يخفى.

و بالجمله كما قال الشيخ الأعظم قدس سرّه إنّ هذه الأخبار ظاهرة فى الاستحباب لقرائن مذكورة فيها. (2)

هذا مضافا إلى إمكان الجواب عن هذه الروايات ببعض ما مرّ فى المقبولة من أنّ ما ثبت فيه الترخيص ظاهرا من قبل الشارع داخل فى ما هو بين رشه لا فى المشتبه و لا أقل من الشك فى ذلك فلا يمكن التمسك بها مع الشك فى تحقق موضوعها فتحصل من جميع ما ذكرناه عدم تمامية الأدلّة النقلية لإفادة وجوب الاحتياط فى الشبهات التحريمية بعد الفحص و عليه فكما لا يجب الاجتناب عن الشبهات الوجوبية بعد الفحص فكذلك لا يجب الاجتناب عن الشبهات التحريمية بعد الفحص من دون فرق بينهما و الله هو الهادى للصواب.

ص: 575

---

1-1) الوسائل الباب 12 من أبواب صفات القاضى ح 25.

2-2) فرائد الاصول: 212.

أدلة القائلين بالاحتياط فى الشك فى التكليف

و استدلل للقول بوجوب الاحتياط فيه بالأدلة الثلاثة:

أما الكتاب فبالآيات المتعددة منها التى تنهى عن القول بغير العلم كقوله عزّ وجلّ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

بدعوى أنّ الحكم بترخيص الشارع فى المحتمل الحرمة قول بغير علم و أجيب عنه بأنّ فعل الشىء المشتبه حكمه اتكالا على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ليس من القول بغير علم.

لا يقال: إنّ الحكم بالحليّة فى الواقعة المشكوكة قول بغير علم.

لأنّ نقول الحكم بالحلية الواقعية فى الواقعة المشكوكة قول بغير علم و أما الحكم بالحليّة الظاهرية لا يكون كذلك و جواز ارتكاب الشبهة منوط بالحلية الظاهرية و لا يحتاج إلى إثبات الحلية الواقعية حتى يقال أدلة البراءة لا تدلّ عليها.

و منها: التى تدل على النهى عن الإلقاء فى التهلكة كقوله جل و علا وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ

و اجيب عنه بأنّ الهلاكة بمعنى العقاب معلوم بعدم بأدلة البراءة عقلية كانت أو شرعية فلا موضوع للآية الكريمة فى المقام.

و منها: التى تدل على الأمر بالتقوى مثل قوله عزّ وجلّ (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) بتقريب أنّها تدل على وجوب الاحتياط بنحو الأتم.

و اجيب عنه بأنّ ارتكاب الشبهة استنادا إلى ما يدل على الترخيص شرعا و عقلا ليس منافيا للتقوى.

و أما الأخبار فبطوائف الطائفة الأولى:

هى التى تدل على التوقف عند الشبهة معللا بأنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة.

(أجيب عنه بأنه لا هلكة في الشبهة الحكمية بعد الفحص لحكومة أدلة البراءة من العقل و النقل على مثل هذه الطائفة كما لا هلكة في الشبهة الموضوعية هذا مضافا إلى تطبيق التعليل على الشبهة الموضوعية التي لا يلزم الاجتناب عنها بالاتفاق و عليه فاللازم هو أن يتصرف في الخيرية بحملها على ما يناسب الرجحان بأن يكون المراد من الأمر بالوقوف مطلق الرجحان كما أنّ المراد من الهلكة الأعم من المفاسد و لو كانت مثل العار و الشين.

على أنّ هذه الأخبار تدل على أنه إذا كان في المحتمل خطر و هلكة فقف عندها لكي لا تسقط فيها فالنظر فيها إلى المحتمل لا الاحتمال فلا تدل على منجزية الاحتمال و جعل إيجاب الاحتياط شرعا بل هو إرشاد لأنّ الهلكة مفروضة التحقق في ارتكاب الشبهة مع قطع النظر عن الأمر بالتوقف.

الطائفة الثانية: هي الأخبار الآمرة بالاحتياط و هي كثيرة

منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام في رجلين أصابا صيدا و هما محرمان فلم يدريا أنّ الجزاء بينهما أولان على كل منهما جزاء مستقلا قال لا بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد قلت إنّ بغض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه فقال عليه السلام إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط تسألوا عنه فتعلموا.

و تقريب الاستدلال بها أنّ في الشبهة حكمية أمر الإمام عليه السلام بالاحتياط

و أجيب عنه بأنّ ظاهر الرواية هو صورة التمكن من استعلام حكم الواقعة بالسؤال و لا مضايقة عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الصورة و المقام ليس كذلك لأنّ المفروض عدم التمكن من الاستعلام عن الإمام عليه السلام.

و منها: موثقة عبد الله بن وضاح «قال كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام» يتوارى القرص و يقبل الليل ثمّ يزيد الليل ارتفاعا و تستر عنا الشمس و ترتفع فوق الجبل حمرة و يؤذن عندنا المؤذنون أفصلى حينئذ و أفطر إن كنت صائما أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب إليّ أرى لك.

أن تنتظر حتى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطة لدينك بدعوى أنّ الظاهر منها هو

السؤال عن الشبهة الحكمية و عليه فقوله عليه السلام و تأخذ بالحائطة لدينك بيان للزوم الاحتياط.

وفيه أنّ الاحتياط في الشبهة الحكمية بعيد عن مثل الإمام عليه السلام لأنّ عليه أن يرشد الجاهل بالحكم لا أن يقرره على جهله فتحمل الرواية على الشبهة الموضوعية بأن يكون مورد الموثقة عدم حصول العلم باستتار القرص لحيولة الجبل فأمر بالانتظار حتى يحصل العلم فالأمر بالاحتياط يكون في الشبهة الموضوعية التي كان مقتضى الاستصحاب عدم استتار القرص فلا يتعدى عن هذا المورد إلاّ إلى مثله من كل مكلف يشك في براءة ذمته عما اشتغل ذمته به لا مطلق الشاك.

هذا مضافا إلى احتمال أن يكون الأمر بالاحتياط لأجل التيقية فلا تستفاد منها لزوم الاحتياط في الشبهة الحكمية فلا تغفل.

ومنها: خبر أبي هاشم الجعفرى عن الرضا عليه السلام أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت و نحوه سائر المرسلات الحكمية كقوله عليه السلام لك أن تنتظر الجزم و تأخذ الحائطة لدينك و فيه أنّه أمر بأعلى مراتب الاحتياط في جميع الامور و من المعلوم أن هذا لا يدل على الوجوب بل يناسب الرجحان و الاستحباب كما أنّ قوله لك أن تنتظر الخ حيث جعل الاحتياط فيه باختيار المكلف لا يدلّ على مزيد من استحباب الاحتياط.

هذا مضافا إلى أنّ النسبة بين أخبار البراءة و أخبار الاحتياط حيث كانت هي العموم و الخصوص.

أمكن القول بتخصيص أخبار الاحتياط و ذلك لأنّ أخبار البراءة اختصّت بالشبهة الحكمية بعد الفحص و لا تعم قبل الفحص كما لا تشمل المقرونة بالعلم الإجمالى بخلاف أخبار الاحتياط.

و لو سلّمنا أنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه فمقتضى القاعدة هو التساقط و الرجوع إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان لأنّ المفروض أنّ بعد التعارض و التساقط لا بيان.

هذا لو لم نقل بأظهرية الدلالة في أخبار البراءة كقوله حلال و مطلق و هم في سعة بخلاف

الأمر بالاحتياط فإن غايته هو ظهوره في الوجوب وعليه فيحمل الظاهر على الأظهر ويرفع اليد عن ظاهر الأمر في وجوب الاحتياط و يحمل على الرجحان.

وإن أبيت عن جميع ذلك أمكن أن يقال: لا مجال لأخبار الاحتياط والتوقف وذلك لأن استصحاب عدم جعل الحرمة أصل موضوعي و معه لا مجال للشك حتى يتمسك فيه بأخبار الاحتياط أو أخبار التوقف وذلك لتقدم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي كما لا يخفى.

الطائفة الثالثة: هي أخبار التثليث

منها: مقبولة عمر بن حنظلة عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال... وإثما الامور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيّه فيجتنب و أمر مشكل يرد علمه إلى الله و إلى رسوله قال رسول الله صلى الله عليه و آله حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم الحديث بدعوى أن الاستشهاد بقول رسول الله صلى الله عليه و آله يدل على أن الأمر بترك الشاذ يكون من جهة كونه من الشبهات التي يجب الاحتياط فيها.

هذا مضافا إلى أن تفرع قوله صلى الله عليه و آله «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم» على التثليث المذكور يدل على أن تخلص النفس من المحرمات و لو كانت من الشبهات واجب.

ويمكن الجواب عنه بأن هذه الرواية أجنبية عن محل الكلام فإن السؤال فيه عن الخبرين المتعارضين و أنه بأيهما بحسب الأخذ بعنوان الطريق و الحجّة و يشهد له التعبير بالاتباع فإنه يناسب باب الروايات و أجاب الإمام عليه السلام بعدم جواز الأخذ بما فيه الريب بعنوان الحجّة و لا شك فيه و لكن لا دخل له بما نحن بصدده من لزوم الاحتياط في مقام العمل و عدمه.

هذا مضافا إلى أن ما ثبت فيه الترخيص ظاهرا من قبل الشارع داخل في ما هو بين رشده لا في المشتبه كما هو الحال في الشبهات الموضوعية.

و منها: مرسل الصدوق قال إنّ أمير المؤمنين عليه السلام خطب الناس فقال في كلام ذكره حلال

ص: 579

بيّن و حرام بيّن و شبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له الترك و المعاصى حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها.

و يمكن الجواب عنه بأنّها مرسله هذا مضافا إلى أنّ الموضوع فى كلامه عليه السّلام هو الإثم المشتبه و هو لا يكون إلاّ فى موارد العلم بالتكليف إجمالا أو فى موارد يكون الحكم منجزا كما فى الشبهة الحكمية قبل الفحص فلا يعم الشبهة الحكمية بعد الفحص لأنّ الإثم لا مورد له فيها بعد الحكم العقلى الشرعى بعدم العقاب.

و منها: معتبرة جميل عن الصادق عليه السّلام عن آبائه عليهم السّلام قال قال رسول الله صلّى الله عليه وآله فى كلام طويل، الأمور ثلاثة أمر تبيّن لك رشده فاتبعه و أمر تبيّن لك غيّه فاجتنبه و أمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّ و جلّ.

و فيه أنّها لا تناسب المقام لأنّ الاتباع و الردّ إلى الله يناسب باب الروايات و الأخبار لا باب الارتكاب و الاقتحام فلا تغفل.

و منها: خبر نعمان بن بشير عن رسول الله صلّى الله عليه وآله يقول إنّ لكل ملك حمى و ان حمى الله حلاله و حرامه و المشتبهات مات بين ذلك كما لو ان راعيا رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان تقع فى وسطه فدعوا الشبهات.

و فيه أنّ التنظير و التشبيه المذكور قرينة الإرشاد و عدم الوجوب إذ الاجتناب عن حالة الإشراف على الحرام راجح هذا مضافا إلى ضعف الخبر.

و منها: موثقة فضيل بن عياض عن أبى عبد الله عليه السّلام قال قلت له من الورع من الناس قال الذى يتورع عن محارم الله و يجتنب هؤلاء فإذا لم يتق الشبهات وقع فى الحرام و هو لا يعرفه.

و لا يخفى أنّ لسان الرواية لسان الإرشاد لا الوجوب هذا مضافا إلى أن قوله عليه السّلام الذى يتورع الخ فى مقام تعريف الورع الذى بلغ من الكمال إلى المراتب العالية و هو لا يدل على اللزوم و الوجوب فتدبر جيدا.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه عدم تمامية الأدلّة النقلية التى تمسك بها القائلون بالاحتياط فى الشبهات التحريميّة بعد الفحص.



### الوجه الأول: اشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية

كما في فرائد الاصول إننا نعلم إجمالاً قبل المراجعة بالأدلة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب بمقتضى قوله تعالى: وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتُمْ حَرِّمْتُمْ (1) ونحوه الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين بالاجتناب أو اليقين بعدم العقاب لأن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية باتفاق المجتهدين والأخباريين.

وبعد المراجعة بالأدلة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية فلا بد من اجتناب كل ما يحتمل أن يكون منها إذا لم يكن هنا دليل شرعي يدل على حليته إذ مع هذا الدليل نقطع بعدم العقاب على تقدير حرمة واقعا.

ويمكن الجواب عنه أولاً: بالنقض بالشبهات الوجوبية والموضوعية فإن العلم المذكور لو كان مانعاً عن الرجوع إلى البراءة في الشبهات التحريمية كان مانعاً عن الرجوع إليها في الشبهات الوجوبية والموضوعية أيضاً مع أن الأخباريين لا يقولون بوجود الاحتياط فيهما.

وثانياً: بأن العلم الإجمالي بالمحرمات الواقعية ينحل بمجرد كون الأمارات الدالة على وجوب الاجتناب بمقدار المعلوم بالإجمال في معرض الوصول لاحتمال كون المعلوم بالإجمال هو هذا المقدار المعلوم حرمة تفصيلاً ومع الانحلال المذكور لا مانع من الرجوع إلى أصالة الحل في غير مورد الأمارات المذكورة لعدم كونها معارضة بالمثل إذ لا مجال لأصالة الحل في موارد الأمارات كما لا يخفى. (2)

و تفصيل ذلك كما أفاد السيد المحقق الخوئي قدس سره إن لنا هنا ثلاثة علوم إجمالية

الأول: العلم الكبير وأطرافه جميع الشبهات مما يحتمل التكليف و منشؤه العلم بالشرع الأقدس إذ لا معنى للشرع الخالي عن التكليف رأساً.

ص: 581

1-1 (1) حشر 7.

2-2 (2) راجع فرائد الاصول: 212.

الثانى: العلم الإجمالى المتوسط و أطرافه موارد قيام الأمارات المعتبرة و غير المعتبرة و منشؤه كثرة الأمارات و القطع بمطابقة بعضها للواقع فإنا لا نحتمل مخالفة جميعها للواقع.

الثالث: العلم الإجمالى الصغير و أطرافه موارد قيام الأمارات المعتبرة و منشؤه القطع بمطابقة مقدار منها للواقع.

و حيث إنّ العلم الإجمالى الأول ينحل بالعلم الإجمالى الثانى و الثانى بالثالث فلا يتنجز التكليف فى غير مؤديات الطرق و الأمارات المعتبرة.

و الميزان فى الانحلال أن لا- يكون المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الصغير أقل عدد من المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الكبير بحيث لو أفرزنا من أطراف العلم الإجمالى الكبير مقدار المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الصغير لم يبق لنا علم إجمالى فى بقية الأطراف إلى أن قال بل وجود التكليف (فيها) مجرد احتمال إلى أن قال.

ثم إنّ ما ذكرناه من الانحلال مبنى على العلم الوجدانى بمطابقة الأمارات المعتبرة للواقع بمقدار ما علم إجمالا ثبوته فى الشريعة المقدسة من التكليف.

و هذا الأمر و إن كان صحيحا إلا- أنه لو منع منه القائل بوجوب الاحتياط و ادعى عدم العلم بمطابقة الأمارات للواقع بمقدار المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الأول فنحن ندعى الانحلال مع عدم العلم الوجدانى بمطابقة الأمارات المعتبرة للواقع (للكفاية العلم بالواقع تعبدا) و توضيح ذلك أن العلم الإجمالى متقوم دائما بقضية منفصلة مانعة الخلو فى العلم الإجمالى بنجاسة أحد الإنائين يصدق قولنا إما هذا الإناء نجس و إما ذاك و قد يحتمل نجاستهما معا و المدار فى تنجيز العلم الإجمالى على هذا التردد حدوثا و بقاء فإذا فرضنا أن القضية المنفصلة انقلبت إلى قضيتين حليلتين إحداهما متيقنة و لو باليقين التعبدى و الأخرى مشكوكة بنحو الشك السارى فلا محالة ينحل العلم الإجمالى و يسقط عن التنجيز.

و السرّ فى ذلك أن تنجيز العلم الإجمالى ليس أمرا تعبديا و إنّما هو بحكم العقل لكاشفيته عن التكليف كالعلم التفصيلى فإذا زالت كاشفيته بطرو الشك السارى زال التنجيز لا محالة كما هو الحال فى العلم التفصيلى بعينه.

و لا- ينتقض ذلك بما إذا علم بحدوث تكليف جديد في أحد الأطراف معيناً ولا بطرو الاضطرار إلى بعض الأطراف أو تلفه أو امتثال التكليف فيه فإن العلم الإجمالى بالتكليف الفعلى فى جميع هذه الفروض باق على حاله «لعدم تقارن ذلك العلم مع العلم الإجمالى».

غاية الأمر إنه يتحقق أحد هذه الأمور يشك فى سقوطه (أى سقوط التكليف) فلا بد من الاحتياط و تحصيل العلم بسقوطه فإن الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية بخلاف ما إذا زال العلم الإجمالى بطرو الشك السارى و انقلبت القضية المنفصلة إلى حمليتين أحدهما متيقنة و لو باليقين التعبدى و الأخرى مشكوكة بالشك السارى فإنّ التنجيز يسقط فيه بانحلال العلم الإجمالى لا محالة (و لا فرق فى ذلك بين اختلاف المباني فى حجية الأخبار) أما على القول بأنّ المجمعول فى باب الأمارات هو نفس الطريقة و المحرزية فالأمر واضح لأن قيام الأمانة بوجب العلم بالواقع تعبداً «مقارنا مع العلم الإجمالى» و كما تنقلب القضية المنفصلة إلى حمليتين بالعلم الوجدانى (المقارن) كذلك تنقلب إليهما بالعلم التعبدى (المقارن) إلى أن قال.

و أمّا على القول بأنّ المجمعول فى باب الأمارات هى المنجزية و المعذرية إلى أن قال فإن قلنا (و هو الصحيح) بأن مجرد كون الأمانة فى معرض الوصول بمعنى كون الأمانة بحيث لو تفحص عنها المكلف وصل إليها كاف فى التنجيز انحلّ العلم الإجمالى فإن المكلف فى أول بلوغه حين يلتفت إلى وجود التكاليف فى الشريعة المقدسة يحتمل وجود أمارات دالة عليها فيتنجز عليه مؤدياتها بمجرد ذلك الاحتمال و حيث إنّ هذا الاحتمال مقارن لعلمه الإجمالى بالتكاليف فلا يكون علمه منجزاً لجميع أطرافه لتنجز التكليف فى بعض أطرافه بمنجز مقارن له. نظير ما لو علمنا بوقوع نجاسة فى أحد الإناءين و علمنا بنجاسة أحدهما المعين مقارنا لذلك العلم الإجمالى فإنه لا يتنجز حينئذ أصلاً.

و السرّ فيه أن تنجيز العلم الإجمالى إنّما هو بتساقط الاصول فى أطرافه للمعارضة و فى مفروض المثال يجرى الأصل فى الطرف المشكوك فيه بلا معارض و لذا ذكرنا فى محله أنه لو كان الأصل الجارى فى بعض الأطراف مثبتاً للتكليف و فى بعضها الآخر نافية له لا يكون

العلم الإجمالى منجزاً(أى لكون الأصل فى الطرف النافى بلا معارض هذا مضافاً إلى أن العلم الإجمالى المقارن لا يكشف عن تكليف آخر على كل تقدير إذ لو كان النجس فى طرف علمنا بوقوع النجاسة فيه لما أوجب التكليف الآخر لأنه تحصيل الحاصل فالتكليف محتمل فى طرف آخر و يجرى الأصل فيه).

و مما ذكرناه ظهر الحال و صحة الانحلال على القول بالسببية فى باب الأمارات و ان المجعول هى الأحكام الفعلية على طبقها فان قيام الأمانة يكشف عن ثبوت الأحكام فى مواردنا من أول الأمر(فتكون مقارنة مع العلم الإجمالى)فلا يبقى أثر للعلم الإجمالى بالتكليف الواقعية مرددة بينها و بين غيرها و المتحصل مما ذكرناه فى المقام أنه فى جميع الأقوال فى باب الأمارات تكون أطراف العلم الإجمالى من غير مواردنا مورداً لأصالة البراءة الخ. (1)

لا يقال: إنَّ الانحلال الحقيقى بالعلم الإجمالى فى دائرة الأمارات يوجب العمل بتمام الأمارات حتى غير المعتمدة منها لوجود علم إجمالى فى تمام أطرافها و هو كما ترى لأننا نقول: إنَّ المدعى هو الانحلال الحقيقى بالعلم الإجمالى فى دائرة الأمارات المعتمدة لا مطلق الأمارات فيمكن دعوى الانحلال الحقيقى بالعلم الإجمالى فى دائرة الأمارات المعتمدة إذ مع العلم المذكور تنقلب القضية المنفصلة إلى الحملتين حقيقة أحدهما قضية بنية و الأخرى قضية مشكوكة فيجرى البراءة فى المشكوكة.

و أما دعوى أن احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل و على الطرف الآخر كاشف قطعى عن بقاء العلم الإجمالى لكونه من لوازمه.

فهى مندفة بما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه من أن ما ذكر خلط بين احتمال انطباق المعلوم بالإجمال فعلاً و احتمال انطباق المعلوم بالإجمال سابقاً و قد زال عنه العلم فعلاً و المفيد لما ادعاه هو الأول مع أنه غير واقع ضرورة ارتفاع العلم الإجمالى عن مركزه فإن العلم (التفصيلى) يكون هذا واجباً أو خمراً لا يجتمع مع التردد فى كونه واجباً أو عدله أو كونه خمراً

ص:584

أو الآخر فإنّ الإجمال متقوم بالتردد و هو ينافى العلم التفصيلي و لا يجتمع معه. (1)

و الأولى أن يقال إن كشف تقارن المعلوم بالتفصيل مع المعلوم بالإجمال يوجب انحلاله من الأول لا- من حال ورود الأمارات إذ المفروض أنها تكشف عن مؤداها من السابق و لعلّ المراد من السابقة توهمها فتدبر جيدا.

ثم إن الانحلال كما عرفت حقيقى لعدم بقاء العلم الإجمالى فى لوح النفس بعد اعتبار الطرق و الأمارات الدالة على التكاليف الواقعية بمقدار المعلوم بالإجمال و لا- حاجة فى ذلك إلى اثبات ان المعلوم بالتفصيل بالطرق و الامارات هو عين ما علم بالإجمال بل يكفيه احتمال الانطباق إذ مع هذا الاحتمال لا يبقى علم بالنسبة إلى سائر الأطراف فينقلب القضية المنفصلة الحقيقية إلى قضية بنية و هى فى مورد الطرق و الأمارات المعبرة و قضية مشكوكة و هى فى سائر الموارد.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: و التحقيق أن يقال إنّ ميزان الانحلال لو كان قائما باتحاد المعلومين مقدارا مع العلم بأن المعلوم بالتفصيل هو عين ما علم بالإجمال لكان لعدم الانحلال وجه (لعدم العلم بالاتحاد المذكور) إلا أن الميزان هو عدم بقاء العلم الإجمالى فى لوح النفس و انقلاب القضية المنفصلة الحقيقية أو المانعة الخلو إلى قضية بنية و مشكوكة فيها أو إلى قضايا بنية و قضايا مشكوكة فيها فلو علم بوجود واجب بين أمرين بحيث لا يحتمل الزيادة حتى يكون القضية منفصلة حقيقية أو مع احتمال الزيادة حتى يكون مانعة الخلو فمع العلم التفصيلي بوجوب بعض الأطراف أو واحد من الطرفين ينقلب القضية إلى قضية بنية أى إلى وجوب واحد معين و إلى مشكوكة فيها فلا يصح أن يقال إما هذا واجب أو ذاك بل لا بد أن يقال هذا واجب بلا كلام و الآخر مشكوك الوجوب و هذا ما ذكرنا من ارتفاع الإجمال الموجود فى لوح النفس.

إلى ان قال و احتمال كون المعلوم بالإجمال عين المشكوك فيه الذى خرج عن الطرفية

ص: 585

غير مضر لأنّ المعلوم بنعت المعلوماتية الفعلية غير محتمل الانطباق وإنما المحتمل انطباق ما كان معلوما سابقا مع زوال وصف العلم بالفعل على الطرف الآخر لأنّ المعلوماتية الإجمالية الفعلية ملازم للعلم الإجمالي و مع زوال العلم لا معنى لوجود المعلوم بالفعل فتدبر.

(1)

### الوجه الثاني: الأصل في الأفعال الغير الضرورية الحظر

كما نسبه الشيخ الأعظم في الفرائد إلى طائفة من الإمامية أن الأصل في الأفعال الغير الضرورية الحظر فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحة و لم يرد الإباحة فيما لا نص فيه و ما ورد فيه على تقدير تسليم دلالته معارض بما ورد من الأمر بالتوقف و الاحتياط فالمرجع إلى الأصل (و هو أصالة الحظر) و لو نزلنا عن ذلك فالوقف كما عليه الشيخان قدّس سرّه. و احتج عليه في العدة بأن الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم المفسدة فيه و قد جزم بهذه القضية السيّد ابو المكارم في الغنية و إن قال بأصالة الإباحة كالسيد المرتضى تعويلا على قاعدة اللطف و إنه لو كان في الفعل مفسدة لوجب على الحكيم بيانه لكن ردها في العدة بأنه قد يكون المفسدة في الأعلام و يكون المصلحة في كون الفعل على الوقف. (2)

و يمكن الجواب عنه أولا: بما في الكفاية من أنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف و الإشكال و إلا لصح الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحة. (3)

و ثانيا: بما في الكفاية أيضا من أنّ الإباحة الشرعية ثابتة في المقام لما عرفت من عدم صلاحية ما دل على التوقف أو الاحتياط للمعارضة لما دلّ على الإباحة. (4)

و ثالثا: بما أفاده الشيخ الأعظم قدّس سرّه بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر من أنه إن أريد (من الضرر) ما يتعلق بأمر الآخرة من العقاب فيجب على الحكيم تعالي بيانه فهو مع عدم

ص: 586

1-1 (1) تهذيب الاصول 2:206.

2-2 (2) فرائد الاصول: 214.

3-3 (3) الكفاية 2:189.

4-4 (4) الكفاية 2:189.

البيان مأمون(بقاعدة قبح العقاب بلا بيان)وإن أريد غيره مما لا يدخل في عنوان المؤاخذة من اللوازم المترتبة مع الجهل أيضا فوجوب دفعها غير لازم عقلا إذ العقل لا يحكم بوجود الاحتراز عن الضرر الدنيوى المقطوع إذا كان لبعض الدواعى النفسانية وقد جوز الشارع بل أمر به فى بعض الموارد(كالجهاد)وعلى تقدير الاستقلال فليس مما يترتب عليه العقاب لكونه من باب الشبهة الموضوعية لأن المحرم هو مفهوم الإضرار و صدقه فى هذا المقام مشكوك كصدق المسكر المعلوم التحريم على هذا المائع الخاص و الشبهة الموضوعية لا يجب الاجتناب عنها باتفاق الاخباريين أيضا. (1)

اللهمّ إلا أن يدعى استقلال العقل بوجوب الاحتراز عن محتمل الضرر فالمحتمل هو موضوع حكم العقل لا الشبهة الموضوعية للمحرّم.

ورابعا: كما فى الكفاية بأن مسألة استقلال العقل بالحظر فى الأفعال غير الضرورية تختلف عن مسألتنا و لا يستلزم القول بالوقف فى تلك المسألة للقول بالاحتياط فى هذه المسألة لاحتمال ان يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان و ما قيل من أن الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما تعلم فيه المفسدة ممنوع و لو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل فإن المفسدة المحتملة فى المشتبه ليست بضرر غالبا ضرورة أن المصالح و المفاسد التى هى مناطات الأحكام ليست براجعة إلى المنافع و المضار بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر و المفسدة فيما فيه المنفعة و احتمال أن يكون فى الشبهة ضرر ضعيف غالبا لا يعتنى به قطعا مع أن الضرر ليس دائما مما يجب التحرز عنه عقلا بل قد يجب ارتكابه أحيانا فيما كان المترتب عليه أهم فى نظره مما فى الاحتراز عن ضرره مع القطع فضلا عن احتمالاه. (2)

ولذا قال فى مصباح الاصول لا ارتباط بين المقام و تلك المسألة فإن استقلال العقل بالحظر على تقدير التسليم إنما هو بمنائ غير موجود فى المقام باعتبار أن موضوع أصالة الحظر إنما هو الفعل بما هو مقطوع بعدم جعل الحكم له و فى المقام بما هو مشكوك الحكم

ص: 587

1- (1) فرائد الاصول: 214.

2- (2) الكفاية 189: 2-190.

فلا يستلزم القول بالحظر فى تلك المسألة القول بالاحتياط فى المقام بل يمكن القول بالبراءة فى المقام مع الالتزام بالحظر فى تلك المسألة. (1)

و خامسا: بأن الحكم بالحظر فى الفعل الذى فرض خلوه عن الحكم بقول مطلق ممنوع لعدم كونه خروجاً عن زى الرقية كما أفاد فى نهاية الدراية حيث قال إن الشارع كل تكاليفه منبث عن المصالح و المفاسد لانحصار أغراضه المولوية فيها فليس له إلا زجر تشريعى أو ترخيص كذلك فمنعه و ترخيصه لا ينبعثان إلا عما ذكر.

و لا محالة إذا فرض خلو الفعل عن الحكم بقول مطلق أعنى الحكم الذى قام بصدد تبليغه و إن كان لا يخلو موضوع من الموضوعات من حكم واقعى و حياً أو إلهاماً فليس الفعل منافياً لغرض المولى بما هو شارع فليس فعله خروجاً عن زى الرقية و منه تبين أن الأصل فيه هو الإباحة لا الحظر.

فإن عدم الإذن المفروض فى الموضوع لا يؤثر عقلاً فى المنع العقلى إلا باعتبار كون الفعل معه خروجاً عن زى الرقية و حيث إنه فرض فيه عدم المنع شرعاً فلا يكون خروجاً عن زى الرقية إذ فعل ما لا ينافى غرض المولى بوجه من الوجوه بل كان وجوده و عدمه على حد سواء لا يكون خروجاً عن زى الرقية. (2)

نعم ربما يقال فى وجه الحظر و جوه أخرى

منها: أن كل مكلف عبد مملوك لله تعالى بشرائره وجوده و العبد لا يجوز أن يتحرك إلا بإذن مولاه كما لا يجوز له أن يتصرف فى ملك مولاه و المفروض أن العبد و ما فى يده و ما فى حوله و غيرهما ملك لله تعالى.

و لكن يرد عليه مضافاً إلى إمكان منع عدم جواز الحركة و سكون العبد إلا بإذن المولى و لو مع عدم منافاتهما مع حق المولى لعدم كونه موجبا للخروج عن زى الرقية فى صورة عدم المنافاة أن الملكية المذكورة إنما تقتضى ما ذكر ما دام لم يجعل الله تعالى نفسه كأحد الموالى و

ص: 588

1-1 (1) مصباح الاصول 2:309.

2-2 (2) نهاية الدراية 2:205-2:206.



مع جعله نفسه كذلك تجرى بالنسبة إلى الله تعالى ما يجرى بالنسبة إلى الموالى والعبيد و عليه فقاعدة قبح العقاب بلا بيان كما تدل على قبح العقاب بالنسبة إلى الموالى والعبيد فكذلك تدل بالنسبة إليه سبحانه وتعالى والخلق بعد ما جعل نفسه سبحانه وتعالى كواحد منهم كما لا يخفى.

### الوجه الثالث: حق الطاعة تحققت من جهة خالقيته و منعميته

هو ما حكى عن الشهيد الصدر من حق الطاعة بتقريب أن المولوية المطلقة الذاتية لله تعالى التى تحققت من جهة خالقيته و منعميته و مالكيته توجب حق الطاعة المطلقة و لو فى التكاليف الاحتمالية و عليه فلا يختص حق إطاعته تعالى بما يصل إلينا بالقطع بل اللازم هو الاحتياط حتى بالنسبة إلى التكاليف الاحتمالية نعم لو رخص الشارع فى ذلك لا يجب الاحتياط كما لا يخفى.

وفيه أولاً: أنا لا نسلّم إيجاب المولوية الذاتية لله تعالى لطاعته المطلقة فى التكاليف الظنية و الاحتمالية زائداً على الرجحان و الاستحباب كما لا توجب المولوية المذكورة و جوب تدوام الذكر و عدم الغفلة عنه مع ان المناسبة بينهما و المولوية المطلقة الذاتية موجودة أيضاً لأنّ مولويته تعالى دائمية و مقتضاها هو ذكره دائماً و عدم الغفلة عنه تعالى.

و ثانياً: إنّ ذلك على تقدير التسليم صحيح ما دام لم يجعل نفسه كأحد الموالى و أمّا مع جعله نفسه كواحد منهم يجرى فى حقه ما يجرى فى حقهم و قد دلّ مثل قوله تعالى وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً (1) على أنّ طريقته تعالى فى الاحتجاج و العذاب و العقاب ليس إلاّ طريقة العقلاء من الاكتفاء بما وصل من الأوامر و النواهي فكما أنّ العقلاء لا يعذبون العبيد إلاّ بوصول الخطاب و تمردهم فكذلك الله تعالى لا يعذب بدون البعث و جعل الأحكام فى معرض الوصول و عليه فلا مجال لدعوى و جوب الاحتياط مع الفحص و عدم الظفر.

ص: 589

و ثالثاً: إنّنا سلّمنا أنّ حق الطاعة فى الأوامر و النواهى و لو كانت احتمالية يكون مما تقتضيها المولوية المطلقة و لكن ذلك ما دام لم يستلزم محذور العسر و الحرج و الاختلال و أما مع استلزام المحذور المذكور فتمنع عنه حكمة الرب المتعال و المفروض لزوم المحذور المذكور فى حق الطاعة حتى فى المحتملات فلا يصح الحكم بإطلاق الوجوب مع لزوم المحذور المذكور كما لا يخفى.

و رابعاً: أنّ طاعة الله سبحانه و تعالى لها درجات متعددة و مراتب مختلفة و ليس كل مرتبة واجبة و من المراتب أن لا يطيع العبد إلا إياه حتى فى المباحات و لا يتحرك و لا يسكن إلا فيما يرضى الله سبحانه و تعالى و من المعلوم أن هذه المرتبة لا تكون واجبة بالضرورة و عليه فيمكن أن يكون الإطاعة فى المحتملات من المراتب الراجحة نعم يجب طاعته فيما يكون ترك الطاعة منافياً مع زى الرقية و العبيدية.

و خامساً: بما أفاده بعض الأعزة من أنه كما احتملنا التكليف الوجوبى أو التحريمى فى الشبهات البدوية كذلك نحتمل الإباحة الاقتضائية الواقعية و حق الطاعة كما يكون مطرحاً فى التكليف الوجوبية أو التحريمية كذلك يكون مطرحاً فى ناحية الإباحة الواقعية الاقتضائية أيضاً.

و لو اقتضى المنعمية أو الخالقية أو مالكية المولى أن نطيعه فى تلك التكاليف الإلزامية فكذلك اقتضت أن نعمل بمقتضى الإباحة الاقتضائية أيضاً فإنها مجعولة كمجعولية الوجوب و الحرمة كما يشهد له عدّ الإباحة من الأحكام الخمسة و لا يجتمع لزوم رعاية التكاليف الإلزامية الواقعية بالاحتياط مع لزوم رعاية الإباحة الاقتضائية الواقعية بالترخيص و مع منافاتهما نكشف عن عدم صحة نظرية حق الطاعة.

(1)

يشكل ذلك بأن الإباحة هى إطلاق العنان فى طرف التشريع و هو لا يطلب من العبد شيئاً حتى يكون فعله إطاعة و تركه عصياناً و عليه فلا يتصور التزاحم و المنافاة بين حق

ص: 590

الطاعة فى الإباحة الاقتضائية و بين حق الطاعة فى احتمال الوجوب أو الحرمة.

و يجاب عنه بأن حصول المنافاة و المزاحمة فى أحكام العقل العملى من جهة أن الترخيصات الواقعية و الإباحات المجعولة إذا وصلت إلى العبد صارت موضوعة لحكم العقل بالتريخى و إطلاق العنان لأن هذا هو مقتضى رعاية احترام المولى و مولويته و بناء على نظرية حق الطاعة لا يختص ذلك بوصولها بالقطع بل يجرى فى موارد الشك فى الإباحة الواقعية و عليه فالعقل يحكم فى المشتبهات بكون الفعل أو الترك مرخصا فيه رعاية لمولوية المولى إذ احترام المولى لا يختص بجعل خاص بل هو لازم الرعاية فى جميع أنحاء جعله و منها الإباحة و التريخى و هو لا يجتمع مع حكم العقل بوجوب الاحتياط باحتمال التكاليف الإلزامية. (1)

و لا يخفى عليك ما فى هذا الجواب فإن احترام المولى فى ناحية الإباحة الاقتضائية يتحقق بعدم القول باللزوم أو الحرمة بخلاف الوجوب أو الحرمة فإن رعاية المولى و حق الطاعة فيهما لا يتحقق إلا بالفعل فى الوجوب و بالترك فى الحرمة و عليه فلا منافاة بين حق الطاعة فى الوجوب و الحرمة و بين حق الطاعة فى الإباحة الاقتضائية فيما فعل و لم يقل بالوجوب و يترك و لم يقل بالحرمة.

اللهم إلا- أن يقال: إن المهم فى حق الطاعة هو رعاية ما أهمه المولى من مصالح العباد فلو رأى المولى التريخى أهم من التقيد و المحدودية لما أمكن للعبد أن لا يرى ذلك و أخذ جانب المحدودية إذ الأخذ المذكور و إن لم يستلزم المخالفة العملية و لكنه ينافى ما أهمه المولى و مقتضى رعاية حق المولى هو أن يراعى ذلك و لو مع اشتباه الإلزام الواقعى و الإباحة الواقعية.

و عليه فرعاية ما أهمه المولى فى الإباحة الاقتضائية الواقعية تنافى مع رعاية ما أهمه المولى فى الأحكام الإلزامية و عاد المحذور. (2)

ص: 591

1-1) راجع پژوهش هاى اصولى شماره 16:1-19.

2-2) راجع پژوهش هاى اصولى 1:22.

لا يقال: إنَّ التنافي بين الرعايتين المذكورتين فيما إذا كانت الإباحة الواقعية بالنسبة إلى الفعل أو الترك مقتضية لإطلاق العنان من جميع الجهات سواء كانت من ناحية الإلزامات الصادرة من الله سبحانه وتعالى أو الإلزامات العقلية الأخرى كوجوب الاحتياط بإطلاق العنان بالنحو المذكور لا يجتمع مع رعاية الأحكام الإلزامية المقتضية للاحتياط واما إذا لم تكن الإباحة مقتضية لذلك إلا بالنسبة إلى الإلزامات الصادرة من الله سبحانه وتعالى فلا منافاة بين رعاية الإباحة الواقعية ورعاية الأحكام الإلزامية فإنها تدل على عدم الإلزام وإطلاق العنان من ناحية خصوص الأوامر الصادرة من المولى فهذا الترخيص لا ينافي مع الضيق الحاصل من ناحية الإلزام العقلي الاحتياطي بالنسبة إلى الأحكام الإلزامية لأننا نقول: إنَّ الإباحة على قسمين و كلاهما محتمل الوقوع في عرض واحد و مع احتمالهما في عرض واحد نحتمل أن يكون الإباحة المشكوكة من سنخ الإباحة الدالة على نفي الإلزام من جميع الجهات حتى الحكم العقلي بالاحتياط و مع هذا الاحتمال يكون التنافي بين الحكم العقلي برعاية عدم الإلزام من هذه الناحية و بين حكمه برعاية الإلزام من ناحية الأحكام الإلزامية موجود و عدم التنافي يتوقف على إثبات أن الإباحة المشكوكة من سنخ الإباحة الدالة على نفي الإلزام من ناحية خصوص الأوامر الصادرة من الشارع و لا دليل له كما لا يخفى. (1)

هذا مضافا إلى أنه لو كان نظرية حق الطاعة صحيحة لزم الاحتياط في جميع الموارد التي نحتمل فيها أن للمولى غرضا لزوميا و لو لم يأمر به وذلك لأن نظرية حق الطاعة ترجع في اللب إلى لزوم رعاية احترام المولى إذ لا خصوصية للفظ الطاعة الدالة على تحقق الأمر فلا يكون وجود الأمر و لو احتمالا شرطا للزوم هذا الاحترام و عليه فلا فرق بين رعاية احترام المولى في الأوامر المحتملة و بين رعاية احترامه في الأغراض اللزومية المحتملة مع أنه لم يلتزم به أحد بالنسبة إلى الأغراض المحتملة اللهم إلا أن يقال: إنَّ عدم التكليف من

ص: 592

ناحية المولى يكشف عن عدم وجود الغرض اللزومى فلا يجب رعاية الأغراض المحتملة لعدم لزومها ولكن هذا صحيح فيما إذا لم نحتمل أن عدم التكليف من ناحية وجود الموانع كما لا يخفى. (1)

### الوجه الرابع: الاحتمال كالعلم منجز

ما حكاه بعض الأعلام عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه من أن الاحتمال كالعلم منجز فيما إذا لم يتمكن المولى من البيان ألا ترى صحة احتجاج المولى على عبده بالاحتمال عند عدم تمكنه من البيان كما إذا منع من التكلم فلا يقبح المؤاخذه حينئذ بالاحتمال لأنه فى حكم البيان فى هذه الحال و معه لا يبقى موضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان كما لا موضوع له عند العلم بالخطاب أو المراد و عليه فالبراءة العقلية ممنوعة.

وقد أورد عليه بعض الأعلام بأن هذا صحيح إذا علمنا بأن المولى عند ارتفاع المانع أمر أو نهى و أما إذا لم نعلم بذلك بل احتمالنا انه لا يأمر و لا ينهى من جهة مزاحمة مفسدة أو مصلحة فلا يكفى الاحتمال المذكور لوجوب الاحتياط عند الاحتمال فالأولى أن يقال فى تقريب وجوب الاحتياط عقلا و منع البراءة العقلية أنه لا شك فى أن العبد احتاط عند احتمال الإلزاميات فى أمور نفسه ألا ترى أنه عند العطش و احتمال وجود الماء فى مكان يسعى فى طلبه لئلا يهلك من العطش و لم يترك الطلب و الاحتياط.

فإذا كان العبد فى أمور نفسه كذلك فالإلتزام بالاحتياط فى أمور المولى واجب بالأولية إذ ليس أمر اطاعته سبحانه و تعالى أدون من أغراض نفسه و هذا الوجه غير الوجه الذى ذكره الشهيد الصدر لإثبات حق الطاعة فلا تغفل.

و لقائل أن يقول إنا لا نسلم ذلك فى احتمال الإلزاميات بالنسبة إلى الامور الشخصية إلا فيما يكون ترك الاحتياط فيه موجبا للهلاكة فالدليل المذكور اخص من المدعى.

اللهمّ إلاّ أن يقال: بلزوم الاحتياط فى مطلق الإلزاميات ما لم يتزاحم بما يوجب الترخيص دفعا لاحتمال الضرر هذا مضافا إلى أن ذلك صحيح فيما إذا لم يجعل المولى نفسه

ص: 593

كسائر الموالى فى كىففة الإطاعة و الامتثال و أما مع هذا الجعل كما هو ظاهر الأدلة فلا يكون احتمال الإلزاميات منجزا كما لا يؤخذ الموالى العرفية بمجرد الاحتمال.

و مضافا إلى أن لزوم الاحتياط بمجرد الاحتمال ينافى ما فيه عليه الشريعة من كونها سمحة و سهلة فتحصل أنه لا حكم للعقل بالنسبة إلى وجوب الاحتياط عند احتمال التكليف و الله هو الهادى.

ص: 594

و أمّا العقل فتقريره بوجهين

الوجه الأول:

إنّما نعلم إجمالاً- قبل المراجعة بالأدلة الشرعية بمحرمات كثيرة و الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني و حيث لا تقطع بالفراغ بعد المراجعة بالأدلة و العمل بها فاللازم هو الاجتناب عن كل ما يحتمل أن يكون منها حتى يحصل القطع بالفراغ.

وفيه أنّه لا فرق بين الشبهة التحريمية و الشبهة الوجوبية فلو كان العلم المذكور موجبا للاحتياط فى التحريمية فليكن كذلك فى الوجوبية مع أنّ القائلين بالاحتياط فى التحريميّة لا يقولون به فى الوجوبية.

هذا مضافا إلى أنّ العلم الإجمالى ينحل بوصول الأمارات الدالة على المحرمات لاحتمال كون المعلوم بالإجمال هى موارد الأمارات المعلومه حرمتها تفصيلا و مع لانحلال لا مانع من الرجوع إلى أصالة الحل فى غير مورد تلك الأمارات و لا حاجة فى ذلك إلى إثبات أنّ المعلوم بالتفصيل بالأمارات عين ما علم بالإجمال بل يكفيه احتمال الانطباق إذ مع هذا الاحتمال لا يبقى علم بالنسبة إلى سائر الأطراف فينقلب القضية المنفصلة الحقيقيّة و هى أنّ المحرمات إمّا هذه الموارد أو غيرها إلى قضية بينة و هى أنّ موارد قيام الأمارات المعتبرة هى المحرمات و إلى قضية مشكوكة و هى أنّ سائر الموارد غير الأمارات المعتبرة يحتمل حرمتها و عليه فيلزم الاجتناب عن موارد الأمارات المعتبرة للعلم بها أو قيام الحجة على حرمتها دون سائر الموارد لأنه ليس فيها إلاّ احتمال الحرمة و هو محلّ البراءة كما لا يخفى.

الوجه الثانى:

أنّ الأصل فى الأفعال الغير الضرورية هو الحظر فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحة و لم يرد الإباحة فيما لا نصّ فيه و ما ورد فيه على تقدير تسليم دلالة معارض بما ورد من

الأمر بالتوقف و الاحتياط فالمرجع بعد التعارض هو أصالة الحظر و لو تنازلنا عن ذلك فاللازم هو الوقف.

و استدل لأصالة الحظر أيضا بأن كل مكلف عبد مملوك لله تعالى بشارش وجوده و العبد لا يجوز أن يتحرك إلا بإذن مولاه كما لا يجوز له أن يتصرف في ملك مولاه و المفروض أن العبد و ما في يده و ما في حوله و غيرهما ملك الله تعالى.

وفيه أن الملكية المذكورة إنما تقتضى ما ذكر ما دام لم يجعل الله تعالى نفسه كأحد الموالى و مع جعله كذلك تجرى بالنسبة إليه ما يجرى بالنسبة إلى سائر الموالى و العبيد فكما أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان تدل على قبح العقاب بلا بيان بالنسبة إلى الموالى و العبيد فكذلك بالنسبة إليه سبحانه و تعالى.

هذا مضافا إلى إمكان منع عدم جواز الحركة و سكون العبد إلا بإذن المولى و لو مع عدم منافاتهما مع حقوق المولى لأن الحركة و السكون في هذه الصورة لا تكونان خروجاً عن زى الرقبة.

الوجه الثالث:

ما حكى عن الشهيد الصدر من حق الطاعة بتقريب أن المولوية المطلقة الذاتية لله تعالى التى تحققت من جهة خالقيته و منعميته و مالكيته توجب حق الطاعة المطلقة و لو فى التكاليف الاحتمالية و عليه فلا يختص حق إطاعته تعالى بما يصل إلينا بالقطع بل اللازم هو الاحتياط حتى بالنسبة إلى التكاليف الاحتمالية نعم لو رخص الشارع فى ذلك لا يجب الاحتياط كما لا يخفى.

و استدل له بأن الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم المفسدة فيه و دعوى أن مقتضى قاعدة اللطف إنه لو كان فى الفعل مفسدة لوجب على الحكيم بيانه و حيث لم يبين ذلك كشف ذلك عن الإباحة.

مندفعة بأنه قد يكون المفسدة فى الاعلام و يكون المصلحة فى كون الفعل على الوقف.

وفيه أنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف و الإشكال و إلا لصح الاستدلال على

ص: 596



البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحة.

هذا مضافاً إلى أنّ ما قيل من أنّ الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما تعلم فيه المفسدة ممنوع و لو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل فإن المفسدة المحتملة في المشتبه ليست بضرر غالباً ضرورة أنّ المصالح و المفاسد التي هي مناطات الأحكام ليست براجعة إلى المنافع و المضار بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر و المفسدة فيما فيه المنفعة و احتمال أن يكون في الشبهة ضرر ضعيف غالباً لا يعتنى به قطعاً مع أنّ الضرر ليس دائماً ممّا يجب التحرز عنه عقلاً بل قد يجب ارتكابه أحياناً فيما كان الترتب عليه أهم في نظره ممّا في الاحتراز عن ضرره مع القطع فضلاً عن احتمالها.

و فيه أولاً: إنّنا لا نسلّم إيجاب المولوية الذاتية لله تعالى لطاعته المطلقة في التكاليف الظنية و الاحتمالية زائداً على الرجحان و الاستحباب كما لا توجب المولوية المذكورة وجوب تداوم ذكر تعالى و عدم الغفلة عنه مع أنّ المناسبة بينهما و بين مولويته المذكورة موجودة لأنّ مولويته تعالى دائمية و مقتضاها هو تداوم ذكره و عدم الغفلة عنه مطلقاً.

و ثانياً: إنّ ذلك على تقدير التسليم صحيح ما دام لم يجعل نفسه كأحد الموالى في مقام الامتثال و إلاّ فيجرى فيه تعالى ما يجرى في حق الموالى العرفية.

وقد دلّ مثل قوله تعالى وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً على أنّ طريقته تعالى في الاحتجاج ليس إلاّ طريقة العقلاء من الاكتفاء بما وصل من الأوامر و النواهي في مقام الامتثال و الاحتجاج.

و ثالثاً: إنّ ذلك على تقدير التسليم ما دام لم يستلزم محذور العسر و الحرج و الاختلال في النظام و مع الاستلزام كما هو الظاهر تمنع عن وجوب ذلك الحق حكمة الرب المتعال.

و رابعاً: إنّ لطاعة الله سبحانه و تعالى درجات متعددة و مراتب مختلفة و ليس كل مرتبة واجبة كما يشهد لذلك إنّ من المراتب أن لا يطيع العبد إلاّ إياه تعالى حتى في المباحات مع أنّ المعلوم أنّ هذه المرتبة ليست بواجبة بالضرورة.

وعليه فيمكن أن يكون الإطاعة في المحتملات من المراتب الراجحة نعم يجب طاعته فيما يكون تركها منافيا لزيّ الرقيّة و العبدية.

وخامسا: إنّ نظرية حق الطاعة لو كانت صحيحة لزم الاحتياط في جميع الموارد التي تحتمل فيها أنّ للمولى غرضا لزوميا و لو لم يأمر به و ذلك لأنّ نظرية حق الطاعة ترجح في اللب إلى لزوم رعاية احترام المولى إذ لا خصوصية للفظ الطاعة الدالة على تحقّق الأمر فلا يكون وجود الأمر و لو احتمالا شرط للزوم هذا الاحترام و عليه فلا فرق بين رعاية احترام المولى في الأوامر المحتملة و بين رعاية احترامه في الأغراض اللزومية المحتملة مع أنّه لم يلتزم به أحد بالنسبة إلى الأغراض المحتملة.

اللّهّم إلاّ أن يقال: إنّ عدم التكليف من ناحية المولى يكشف عن عدم وجود الغرض اللزومي فلا يجب رعاية الأغراض المحتملة لعدم لزومها و لكن هذا صحيح فيما إذا لم نحتمل أنّ عدم التكليف من ناحية وجود الموانع كما لا يخفى.

الوجه الرابع:

ما حكاه بعض الأعلام عن سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه من أنّ الاحتمال كالعلم منجز فيما إذا لم يتمكن المولى من البيان أ لا ترى صحة احتجاج المولى على عبده بالاحتمال عند عدم تمكنه من البيان كما إذا منع من التكلّم فلا يقبح المؤاخذه حينئذ بالاحتمال لأنّه في حكم البيان في هذه الحال و معه لا يبقى موضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان كما لا موضوع له عند العلم بالخطاب أو المراد و عليه فالبراءة العقلية ممنوعة بل يجب الاحتياط مع الاحتمال.

أورد عليه بعض الأعلام بأنّ هذا صحيح إذا علمنا بأنّ المولى عند ارتقاع المانع أمر أو نهى و أمّا إذا لم نعلم بذلك بل احتملنا أنّه لا يأمر و لا ينهى من جهة مزاحمة مفسدة أو مصلحة فلا يكفي الاحتمال المذكور لوجوب الاحتياط عند الاحتمال فالأولى

أن يقال: في تقريب وجوب الاحتياط العقلي و منع البراءة العقلية إنّ لا شك في أنّ العبد أحتاط في أمور نفسه عند احتمال الإلزاميات أ لا ترى أنّه لو عطش و احتمل وجود الماء في

ص: 598

مكان جهله فى طلبه لئلا يهلك من العطش و لم يترك الطلب و الاحتياط.

فإذا كان العبد فى أمور نفسه كذلك فالالتزام بالاحتياط فى أمور المولى واجب بالأولوية إذ ليس أمر إطاعته سبحانه و تعالى أدون من أغراض نفسه.

و لقائل أن يقول إنا لا نسلم ذلك فى احتمال الإلزاميات بالنسبة إلى الأمور الشخصية إلا فيما إذا كان ترك الاحتياط موجبا للهلاكة فالدليل المذكور أخص من المدعى و هو لزوم الاحتياط فى جميع المحتملات.

هذا مضافا إلى أن ذلك صحيح فيما إذا لم يجعل المولى نفسه كسائر الموالى فى كيفية الإطاعة و الامتثال و أمّا مع هذا الجعل كما هو ظاهر الأدلة فلا يكون احتمال الإلزاميات منجزا.

و مضافا إلى أن لزوم الاحتياط بمجرد الاحتمال ينافى ما عليه الشريعة من كونها سمحة سهلة فتحصل أنه لا حكم للعقل بالنسبة إلى وجوب الاحتياط عند احتمال التكليف و الله هو الهادى.

## التنبه الأول: جريان أصالة البراءة و الإباحة في مشتبه الحكم مشروط بعدم جريان أصل حاكم

إن جريان أصالة البراءة و الإباحة في مشتبه الحكم مشروط بعدم جريان أصل حاكم عليهما لأنّ موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان بالنسبة إلى الحكم الواقعي كما أن موضوع الإباحة الشرعية هو الشك و عدم العلم بالحكم الواقعي.

و عليه فكل ما يكون بيانا و رافعا للشك و لو تعبدا يتقدم على البراءة و الإباحة بالورود أو بالحكومة.

و لا فرق في ذلك بين أن تكون الشبهة موضوعية كما إذا علمنا بخميرية مائع ثم شككنا في انقلابه خلا فلا مجال لأصالة البراءة أو الإباحة عن حرمة شرهه لجريان استصحاب الخميرية في مشكوك الانقلاب و مع جريان الاستصحاب المذكور لا يبقى موضوع لأصالة البراءة أو الإباحة.

و بين أن تكون الشبهة حكمية كما إذا شك في جواز وطى الحائض بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال فإن استصحاب حرمة وطئها على تقدير جريانه لا يبقى موضوعا لأصالة البراءة و الإباحة.

قال السيّد المحقق الخوئي قدّس سرّه: و عبّر الشيخ قدّس سرّه عن هذا الأصل بالأصل الموضوعي باعتبار أنه رافع لموضوع الأصل الآخر و لم يرد منه خصوص الأصل الجارى في الموضوع كما توهم. (1)

و أيضا لا تفاوت في عدم جريان أصالة البراءة أو الإباحة بين أن يكون الأصل الموضوعي مخالفا للبراءة أو الإباحة أو موافقا لهما بدعوى أن مع أصل موضوعي لا- مجال لهما لوروده عليهما و لكن ذلك فرع كون أدلة اعتباره ناظرة إلى الاصول الموافقة أيضا و هو غير محرز لأن الأدلة في مثل الاستصحاب ناظرة إلى عدم نقض اليقين و النقض يحصل بالاصول

ص:600

المخالفة لا بالموافقة و لذلك ذهب بعض الأعلام إلى جريان أصالة البراءة و الإباحة مع موافقتهما مع الاستصحاب فلا تغفل ثم إنه يتفرع على هذا التنبيه فروع.

منها: ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره من أنه لو شك في حلية أكل لحم حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرت أصالة الحل بخلاف ما إذا شك في الحلية من جهة الشك في قبوله للتذكية و عدمه إذ الحكم حينئذ هو الحرمة لأصالة عدم التذكية لأن من شرائطها قابلية المحل و هي مشكوكة فيحكم بعدمها و كون الحيوان ميتة انتهى. (1)

هذا بالنسبة إلى الشبهة الحكمية و أما الشبهة الموضوعية فقد أشار إليه بقوله، (2) أيضا و من قبيل ما لا يجرى فيه أصالة الإباحة اللحم المررد بين المذكي و الميتة فإن أصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة و النجاسة حاکمة على أصالتى الإباحة و الطهارة انتهى.

و لا يخفى عليك أن التذكية حيث تعرض على الحيوان لا على الأجزاء و الأعضاء أمكن حينئذ منع جريان أصالة عدم التذكية فى القطعات المرردة من المذكى و الميتة إذ لا تذكية لها ثم إن الشيخ قدس سره أورد بعض الإشكالات و الجواب عنها بقوله و ربما يتخيل خلاف ذلك تارة لعدم حجية استصحاب عدم التذكية و أخرى لمعارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت و الحرمة و النجاسة من أحكام الميتة و الأول مبنى على عدم حجية الاستصحاب و لو فى الأمور العدمية و الثانى مدفوع أولا: بأنه يكفى فى الحكم بالحرمة عدم التذكية و لو بالأصل و لا يتوقف على ثبوت الموت حتى ينفى بانتفائه و لو بحكم الأصل و الدليل عليه استثناء ما ذكيتم من قوله و ما أكل السبع فلم يبح الشارع إلا ما ذكى و إناطة إباحة الأكل بما ذكر اسم الله عليه و غيره من الأمور الوجودية المعتبرة فى التذكية فإذا انتفى بعضها و لو بحكم الأصل انتفت الإباحة.

و ثانيا: إن الميتة عبارة عن غير المذكى إذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه بل

ص: 601

1-1) فرائد الاصول: 218.

2-2) فى الفرائد: 223.

كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهى ميتة شرعا و تمام الكلام فى الفقه. (1)

حاصله أن مع جريان أصالة عدم التذكية لا مجال لأصالة الإباحة و أصالة البراءة ثم ذكر الإشكال فى جريان أصالة عدم التذكية من جهتين.

إحدهما هو عدم حجية استصحاب عدم التذكية و ثانيتهما معارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت.

و أجاب عن الأول بأنه مبنى على عدم حجية الاستصحاب و لوفى الأمور العدمية و هذا المبنى (كما ترى).

و أجاب عن الثانى بوجهين أحدهما إن عدم التذكية موضوع للحرمة و لا يتوقف ترتب الحرمة على ثبوت الموت حتى بانتفائه و لو بحكم الأصل و يقع التعارض.

و ثانيهما بأن الميتة عنوان عدمى و هو مساوق لعنوان غير المذكى فلا يكون أمرا وجوديا حتى لا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكية و عليه فمع أصالة عدم التذكية يصدق الميتة أيضا لمساوقة العنوانين فى المعنى و لا منافاة بين ترتب الحرمة و النجاسة على عنوان الميتة التى هى عبارة شرعا عن كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية و بين ترتبهما على عنوان غير المذكى بعد وحدتهما فى المعنى بل لو اختلف عنوان الميتة بموت حتف الأنف لا يحصل المنافسة لأنه أخص حينئذ من عنوان غير المذكى و الشأن فى كل مورد ترتب الحكم الشرعى فى لسان الدليل على عنوانين أحدهما أعم من الآخر هو كون العبرة بالعنوان العام دون الخاص هذا و يمكن أن يقال إن البيان الذى أفاد الشيخ الأعظم لمعنى الميتة يفيد تعميم معنى الميتة لا عدميتها إذ الزهوق و الخروج أمر وجودى و هو مأخوذ فى معناها.

هذا مضافا إلى ما أورده السيد المحقق الخونى قدس سره حيث قال و التحقيق إن حرمة أكل اللحم مترتب على عدم التذكية بمقتضى قوله تعالى (إلا ما ذكَّيْتُمْ) و هكذا عدم جواز الصلاة بخلاف النجاسة فإنها مترتبة على عنوان الميتة و الموت فى عرف المشرعة على ما

ص:602

صرح به فى مجمع البحرين زهاق النفس المستند إلى سبب غير شرعى كخروج الروح حتف الأنف أو بالضرب أو الشق ونحوها فىكون أمرا وجوديا لا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكية وعلیه فىتم ما ذكره الفاضل النراقى من معارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت فىتساقطان و يرجع إلى قاعدة الطهارة و إن كان التحقیق جریانها معا.

إلى أن قال و مجرد كون عدم التذكية ملازما للموت (لأن التذكية و الموت ضدان لا ثالث لهما) غير مانع من جریانها فإن التفکیک بین اللوازم فى الاصول العملية غير عزیز كما فى المتوضئى بمائع مررد بین الماء و البول مثلا- فىأنه محكوم بالطهارة الخبثية دون الحديثة للاستصحاب مع وضوح الملازمة بینهما بحسب الواقع فى المقام يحكم بعدم جواز الأكل بمقتضى أصالة عدم التذكية و بالطهارة لأصالة عدم الموت. (1)

و علیه فىتقدم أصالة عدم التذكية على أصالة الإباحة بالنسبة إلى الأكل بعد ما عرفت من أن غير المذكى بنفسه موضوع للحرمة كما یتقدم أصالة عدم الموت على قاعدة الطهارة بالنسبة إلى النجاسات لأن الموت أمر وجودى و موضوع للنجاسة و يكون أصالة عدم الموت أصلا موضوعيا بالنسبة إلى قاعدة الطهارة التى كان موضوعها هو الشك فى الموت و عدمه و التفکیک فى اللوازم فى التعبدیات لا مانع منه.

ثم لا یذهب علیک أن جریان الأصل الحاکم و هو أصالة عدم التذكية موقوف على كون غير المذكى موضوعا مرکبا من الحيوان الزاهق و روحه و غير الوارد علیه التذكية لا موضوعا متصفا بعدم رعاية التذكية الشرعية إذ أصالة عدم التذكية لا تثبت الاتصاف كما لا يخفى و هكذا غير خفى إن جریان أصالة عدم التذكية مشروط بما إذا لم یکن عموم يدل على قابلية كل حیوان للتذكية و إلا فلا مجرى للأصل المذكور و الظاهر من كلام الشیخ الأعظم قدس سره إته يدل على قابلية كل حیوان للتذكية عموم قوله تعالى قُلْ لا أجد فى ما

ص:603

أَوْحَىٰ إِلَيْنَا مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا (1) وهو محتاج إلى تأمل زائد.

و لا يخفى أيضا أن جريان أصالة عدم التذكية يتوقف على ما إذا لم يكن أصلا موضوعيا آخر يدل على قبوله للتذكية كما إذا شك مثلا في ان الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته للتذكية أم لا فأصالة قبول الحيوان للتذكية مع الجلل محكمة و مع أصالة قبوله للتذكية لا مجال لأصالة عدم تحقق التذكية فهو قبل الجلل كان يطهر و يحل بالفري بسائر شرائطها فالأصل إنه كذلك بعده. (2)

فتحصل أن مع جريان أصالة عدم التذكية يحكم بحرمة أكل اللحم و عدم جواز الصلاة في أجزائه و أمّا النجاسة فهي غير مرتبة على غير المذكى حتى يحكم بثبوتها مع جريان أصالة عدم التذكية بل هي مرتبة على عنوان الميتة و هو أمر وجودى و مع جريان أصالة عدم الموت يحكم بعدم النجاسة و عدم حرمة الاستعمال و أمّا قاعدة الطهارة فهي لا تجرى مع جريان أصالة عدم الموت لأن أصالة عدم الموت أصل موضوعى بالنسبة إليها كما لا يخفى.

و مما ذكرنا يظهر أنّ المتصف بالموت هو الحيوان لا اللحم و الشاهد لذلك أنّه لا يقال:

مات اللحم و الجلد بل يقال مات الحيوان و عليه فالتذكية صفة في الحيوان لا في أجزائه و لا يصح جعلها صفة في أجزائه في الاستصحاب بأن يقال هذا اللحم كان سابقا غير مذكى و الآن كان كذلك و مقتضى ذلك هو عدم جريان أصالة عدم التذكية في الجلود و اللحوم المنفصلة المرردة بين كونها من المذكى أو غير المذكى فإذا لم تجر أصالة عدم التذكية في الأجزاء من الحيوان كالجلود و اللحوم المستوردة من بلاد الكفار أمكن الأخذ بقاعدة الطهارة و الحلية فيها و الحكم بالطهارة و جواز الاستعمال ما لم يقم أمانة على عدم تذكيتهما و ما دام احتمال أن تكون تلك الجلود و اللحوم المنفصلة من الجلود و اللحوم التي صدرت

ص: 604

1-1 (1) الانعام 145./

2-2 (2) الكفاية 190: 2-193.



من البلاد الإسلامية إلى بلاد الكفار أو احتمل تذكية حيوانها نعم لا يجوز أكل هذه اللحوم بعد اشتراط العلم بالتذكية في جواز الأكل بنص قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لغيرِ اللَّهِ بِهِ وَالمُنْحَنَقَةُ وَالمَوْفُودَةُ وَالمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ . (1)

ثم إنه لا فرق بين أن يكون الشك في التذكية و عدمها ناشئاً من جهة الشك في قابلية الحيوان للتذكية و عدمها كما في الحيوان المتولد من الشاة و الخنزير من دون أن يصدق عليه اسم أحدهما أو ناشئاً من جهة الشك في اعتبار شىء في التذكية و عدمه كما إذا شكنا في اعتبار كون الذبح بالحديد مثلاً أو عدمه ففي كلا الصورتين يكون المرجح أصالة عدم تحقق التذكية للشك في تحققها لأن عدم تحقق التذكية له حالة سابقة في زمن حياة الحيوان حيث إنه لم يكن في حال حياته متصفاً بالتذكية و الآن كان كذلك هذا بناء على عدم جريان أصالة عدم قابلية الحيوان للتذكية بالعدم الأزلي و إلا فمع جريان أصالة عدم قابلية الحيوان للتذكية لا مجال لجريان أصالة عدم التذكية فيما إذا شكنا في قابلية الحيوان للتذكية بخلاف ما إذا علمنا القابلية و شكنا في اعتبار شىء في التذكية.

ربما يدعى أنه لا إشكال في جريان أصالة عدم قابلية الحيوان للتذكية بالعدم الأزلي و معه لا شك في عدم التذكية حتى يجرى فيه أصالة عدم التذكية.

و يشكل ذلك بأن الحيوان الذى نشك في قابليته للتذكية لم يكن بقيد الوجود مورداً لليقين بل هو من أول وجوده و حدوثه مشكوك القابلية فلا حالة سابقة لها تجرى و تتقدم على أصالة عدم التذكية.

و لذلك قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: و بالجملة فما هو معلوم هو عدم قابليته على نحو السالبة المحصلة و هو ليس موضوعاً للحكم.

و ما هو موضوع لم يتعلق به العلم إذ الحيوان الواقع بأيدينا لم يكن في زمان من أزمنة وجوده مورداً للعلم بأنه غير قابل حتى نستصحبه.

ص: 605

أضف إلى ذلك ما تقدم من أنّ استصحاب العنوان الذى يلائم مع عدم وجود الموضوع لا يثبت كون هذا الحيوان غير قابل إلا على القول بالأصل المثبت فإن استصحاب العام بعد العلم بانتفاء أحد فرديه لا يثبت به بقائه فى ضمن الفرد الآخر فلا يمكن إثبات الأثر المترتب على الفرد نعم لو كان لنفس العام أثر يترتب به كما لا يخفى. (1)

و لقائل أن يقول عدم قابلية الحيوان الموجود لازم فى ظرف ترتب الحكم و هو ظرف التعبد الاستصحابى لا ظرف اليقين حتى ينافى كونه من باب السالبة بانتفاء الموضوع فى ظرف اليقين و عليه فاستصحاب عدم قابلية الحيوان إلى ظرف ترتب الحكم و هو حال وجود الحيوان يكفى للتعبد بعدمها و معه لا مجال لأصالة عدم التذكية و إن أبيت عن ذلك فلا تجرى إلا أصالة عدم التذكية المعلومة حال حيوة الحيوان و بقية الكلام فى محله راجع التنبيه الثالث من مباحث المقصد الرابع فى العام و الخاص.

و منها: ما أشار إليه فى نهاية الأفكار من أنه لو شك فى الحكم الوجوبى أو التحريمى لأجل الشك فى النسخ فإنه تجرى فيه أصالة عدم النسخ و تجربانها لا يبقى مورد لأصالة الإباحة و البراءة عن التكليف. (2)

و منها: ما أفاده شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه حيث قال و من أمثلة المقام أعنى الشبهة الموضوعية التحريمية التى كان فيها أصل موضوعى مانع عن إجراء البراءة العقلية و الشرعية المال المررد بين كونه حلال التصرف أو حرامه و هو نحوان.

الأول أن يكون الشك بعد إحراز كونه مال الغير فى طيب نفسه و عدمه و هذا واضح إن الأصل الموضوعى فيه عدم الطيب لأنه معلوم و لو بالعدم الأزلى كما لو شككنا من أول وجود المال إنه هل وجد مقرونا بطيب نفس المالك أم بغيره فاستصحاب عدمه الأزلى كاف فى إثبات الحرمة لأن اعتبار الطيب إنما هو حسب ظاهر الدليل يكون بنحو مفاد كان التامة لا الناقصة.

ص: 606

1-1 (1) تهذيب الاصول 2:221.

2-2 (2) نهاية الأفكار 3:255.

الثانى أن يكون الشك فى أصل مالية الغير و هذا على قسمين:

تارة يكون الترديد عارضيا و معلوم من ابتداء الأمر كونه ملكا للغير و إنما نشك فى تحقق أحد الأسباب المملكة و عدمه مثل قطعة أرض نشك فى أنه ملك الزيد أو انتقل إلينا بأحد النواقل الشرعية و لا إشكال فى استصحاب حرمة التصرفات الثابتة سابقا فى اللاحق تكليفا و عدم تحقق الأثر وضعا عقيب مثل بيعه و صلحه و هبته و نحو ذلك و أخرى يكون الترديد ساريا إلى أول وجوده مثل الثمرة التى تردد بين كونه من بستان الشخص أو بستان الغير أو ولد الشاة الذى تردد أمره بين كونه ولد شاة الشخص أو ولد شاة الغير، إلى أن قال المسألة مبنية على أن المراد من قوله عليه السلام فى بعض الأخبار «لا يحل مال إلا من حيث ما أحله الله» هل يستفاد منه اشتراط حلية المال على تحقق أمر و عنوان و حيثية و جودية على نحو مفاد كان التامة كما ربما يشهد به وقوعه عقيب الاستثناء إلى أن قال فنستصحب عدمه الأزلى عند الشك و لو ما كان ثابتا قبل تحقق الموضوع أو على نحو مفاد كان الناقصة فلا يجوز استصحابه. (1)

### التنبيه الثانى: فى رجحان الاحتياط

#### إشارة

فى رجحان الاحتياط و يقع الكلام فى مقامين

### المقام الأول: فى رجحان الاحتياط فى الشبهات البدوية

فى رجحان الاحتياط فى الشبهات البدوية و لا إشكال بعد ما عرفت من عدم وجوب الاحتياط فى رجحان الاحتياط و حسنه فى جميع موارد الشبهات سواء كانت وجوبية أو تحريمية أو كانت حكمية أو موضوعية.

و ذلك لحكم العقل بأن الاحتياط لإدراك الواقع حسن لأن ما فى الواقع تكاليف فعلية للمولى و لها ملاكات واقعية و إن كان الجهل بلزومها عذرا فى مخالفتها و المفروض أن الأحكام الشرعية ثابتة فى الواقع و جعل العذر لا يكون بمعنى رفع أصلها فى الواقع بحيث

ص: 607

لا يكون للجاهل حكم فى الواقع بل بمعنى رفع الثقل من ناحية التكاليف الواقعية مع فرض ثبوتها فقله عليه السلام هلا تعلمت يدل على ثبوت الأحكام الواقعية كما أن قوله عليه السلام «كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه» شاهد على وجود الحكم و ثبوته حال الجهل بحيث يمكن أن يصير معلوما.

هذا مضافا إلى النقل حيث عرفت الأخبار الكثيرة الدالة على الأمر بالاحتياط.

ثم الظاهر من تلك الأوامر الواردة فى الأخبار هو مولوية هذه الخطابات لأن المولوية هى المنسبقة إلى الذهن بعد عدم إرادة الوجوب منها جمعا بين أخبار الاحتياط و أخبار البراءة و حمل جميع الأخبار على الإرشاد مع إمكان المولوية فى بعضها لا وجه له سيما فى مثل قوله عليه السلام من ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى ان يقع فى المحرمات و قوله عليه السلام من ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك و قوله عليه السلام من يرتع حول الحمى أوشك أن يقع فيه.

لظهور كون الأمر بالاحتياط فى مثل هذه الأخبار للاستحباب النفسى و حكمته كما أفاد شيخنا الأعظم قدس سره هى أن لا يهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومه و لازم ذلك استحقاق الثواب على إطاعة أوامر الاحتياط مضافا إلى الثواب المترتب على نفسه. (1)

و لا مانع من اجتماع الاستحباب الطريقي مع الاستحباب النفسى فى الاحتياط كما ذهب إليه الشهيد الصدر قدس سره حيث قال و هكذا يظهر عدم محذور فى استفادة استحباب الاحتياط فى الشبهات البدوية كحكم مولوى طريقي مثل أوامر الاحتياط نعم لا يبعد ظهور بعضها فى أن الاحتياط لنكتة أخرى غير الواقع المشتبه مثل النبوى الدال على أن من ترك الشبهات كان لما استبان له أترك إلى أن قال الشهيد الصدر و هذه نكتة أخرى تجعل الأمر بالاحتياط فى مورد الشبهة نفسيا لا طريقيا و لا بأس بالالتزام بثبوته أيضا ان صحّ سنده فيثبت استحبابان للاحتياط أحدهما طريقي و الآخر نفسى. (2)

لا يقال: لا يجتمع الطريقية و النفسية فى الشىء الواحد لأننا نقول: نعم و لكن هذا فيما إذا

ص: 608

1-1 (1) فرائد الاصول: 216-217.

2-2 (2) مباحث الحجج 118: 2-119.

أريد من أمر واحد و أما إذا كان الأمر متعددًا فلا مانع من إرادة الطريقية من أمر و النفسية من آخر.

ثم لا يذهب عليك أن حسن الاحتياط و رجحانه في الشبهات التحريمية بالترك و في الشبهات الوجوبية بالإتيان و لا فرق في الأولى بين أن يدور أمر المشتبه بين الحرمة و الإباحة و بين أن يدور أمره بين الحرمة و الاستحباب بناء على أن دفع المفسدة الملزمة للترك أولى من جلب المصلحة الغير الملزمة كما أن إطلاق الأخبار الدالة على استحباب الاحتياط يقتضى ذلك.

لا يقال: إن لازم ذلك عدم حسن الاحتياط فيما احتتمل كونه من العبادات المستحبة بل حسن الاحتياط بتركه إذ لا ينفك ذلك عن احتمال كون فعله تشريعاً محرماً لأننا نقول: كما أفاد شيخنا الأعظم قدس سره إن حرمة التشريع تابعة لتحقيقه و مع إتيان ما احتتمل كونها عبادة لداعى هذا الاحتمال لا- يتحقق موضوع التشريع و لذا قد يجب الاحتياط مع هذا الاحتمال كما فى الصلاة إلى أربع جهات و فى الثوبين المشتبهين و غيرهما. (1)

### المقام الثانى: فى رجحان الاحتياط فى العبادات المحتملة

فى رجحان الاحتياط فى العبادات المحتملة و لا إشكال فى ذلك فيما إذا دار الأمر بين الوجوب و الاستحباب للعلم بالأمر فيه فيتمكن من نية القربة بإتيانه بقصد الأمر المعلوم بالإجمال.

و أما إذا دار الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب من الإباحة أو الكراهة فقد يشكل من جهة أن العبادة لا بد فيها من نية القربة و هى متوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً و لا علم بذلك فى الفرض المذكور.

و يمكن الجواب عنه بوجه:

منها: أن الإتيان بما احتتمل كونها عبادة لداعى هذا الاحتمال يكفى فى تحقق العبادة و لا حاجة فيه إلى العلم بالأمر لا تفصيلاً و لا إجمالاً لصدق أنه أتى بالعمل لله و هو المناط فى حصول القربة و العبادة.

ص: 609

وقد صرّح شيخنا الأعظم قدّس سرّه بذلك حيث قال و مع إتيان ما احتمل كونها عبادة لداعي هذا الاحتمال لا يتحقق موضوع التشريع.  
(1) والوجه في كفاية إتيان العمل بداعي احتمال المطلوبة هو صدق القربة و العبادة بذلك.

قال الشهيد الصدر قدّس سرّه: إنّ اللازم في صحة العبادة مطلق الداعي القريب فإن الانبعاث عن احتمال الأمر داع قريب الهى لأنه مظهر من مظاهر الإخلاص ذاتا للمولى و كل ما هو مظهر للإخلاص للمولى يوجب التقرب ذاتا إليه أيضا بلا حاجة إلى جعل و لم يناقش فيه أحد.  
(2) وهذا الجواب أحسن الأجوبة كما لا يخفى.

و منها: أن الأمر على تقدير لزومه موجود في المقام و ذلك لأن حكم العقل بحسن الاحتياط في العبادة يكشف عن ثبوت الأمر الشرعى بالإتيان بما احتمل كونه عبادة بقاعدة الملازمة بين حكم العقل و الشرع و عليه فيكفى قصد الأمر المنكشف لحصول نية القربة و تحقق العبادة.

أورد عليه بأن حكم العقل بحسن الاحتياط لا يكشف عن تعلق الأمر الشرعى به بنحو اللّم أى من ناحية حسنه العقلى لأنّ حسن الاحتياط حكم عقلى فى سلسلة معلولات الأحكام الشرعية لا فى سلسلة عللها كما و امر العقل بالإطاعة فكما أن أوامر العقل بالإطاعة إرشادى و لا يكشف عن الأمر المولى فكذلك أمر العقل بالاحتياط إرشادى و مثل هذا يستحيل ان يكون منشأ لحكم شرعى بالملازمة فالأمر الشرعى غير موجود.

و لا يخفى ما فيه فإن عدم قابلية مورد حكم العقل بالإطاعة الحقيقية للحكم المولى كما أفاد المحقق الأصفهاني قدّس سرّه من جهة كونه محكوما عليه بالحكم المولى و الحكم المولى لا يتكرر لأنه تحصيل الحاصل و أما فى موارد الاحتياط فليس فيها إلا احتمال الأمر و لا مانع من البعث المولى نحو المحتمل لعدم كفاية الاحتمال للدعوة كما لا مانع من تنجيز المحتمل

ص: 610

1-1) فرائد الاصول: 216-217.

2-2) مباحث الحجج 2: 119.

بالأمر الاحتياطي طريقاً فإن أريد عدم الكاشفية لامتناع المنكشف فهو غير وجيه وإن أريد عدم تعيينه لاحتمال الإرشادية والمولوية فهو وجيه فتدبر. (1)

حاصله أن الكشف عن الأمر الشرعى عن حسن الاحتياط فى سلسلة المعلولات وإن أمكن فى المقام ولكن لا دليل له فى مقام الإثبات فالأمر الشرعى غير محرز فى النهاية.

ومنها: أن الأمر الشرعى بالاحتياط بنحو الاستحباب النفسى موجود بدلالة الأخبار الواردة فى المقام بمثل قوله عليه السّلام من ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى أن يقع فى المحرمات وقوله عليه السّلام «من ترك الشبهات كما لما استبان له من الإثم أترك» لظهور كون الأمر للاستحباب النفسى ومع الأمر المولى يكفى قصده فى تحقق القربة والعبادة ولا وقع لما فى الكفاية من أنه لو فرض تعلق أمر به لما كان من الاحتياط بشىء بل كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه فى عدم كونه من الاحتياط وذلك لأن متعلق الأمر هو الاحتياط ولا يخرج المتعلق عن عنوانه وهو الاحتياط بتعلق الأمر الاستحبابى به فتدبر جيداً.

اللهمّ إلا أن يقال: كما فى مباحث الحجج بأن الأمر الجزمى قد تعلق بعنوان الاحتياط فلا يمكن قصده إلا بإتيان متعلقه وهو الاحتياط فى العبادة الواقعية المحتملة ولا يمكن الاحتياط فيها إلا بقصد أمر جزمى على الفرض فلو أريد تصحيح ذلك بهذا الأمر لزم منه ما يشبه الدور إلاّ أنه يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأن للاحتياط بوجوده الخارجى متأخر عن جعل الأمر الذى صقع وجوده وعالمه عالم الوجود الذهنى والذى يتوقف عليه الأمر بالاحتياط وجوده فى ذهن الأمر فى مقام الجعل وهو ليس كالوجود الخارجى للاحتياط متأخراً عن الأمر فلا دور. (2)

هذا كله بناء على لزوم قصد الأمر الجزمى فى حسن العبادة وتحقيقها ولكن عرفت عدم لزوم ذلك.

فالأولى هو أن يقال إن الاحتياط حسن ولو فى العبادات ولا حاجة فى حسن الاحتياط

ص: 611

1-1 (1) نهاية الدراية 2:216.

2-2 (2) مباحث الحجج 2:120.

فى العبادات إلى إحرار الأمر لكفاية الإتيان بداعى احتمال الأمر فى تحقق العبادة بحكم العقل و العرف من دون حاجة إلى إحرار الأمر أو تعلّقه به إذ يكفى فى عبادة الشىء مجرد إضافته و انتسابه إلى المولى قال السيّد المحقق الخوئى قدّس سرّه: إنّ الإتيان بالعمل برجاء المحبوبة و احتمال أمر المولى من أحسن أنحاء الإضافة و الحاكم بذلك هو العقل و العرف بل هو أعلى و أرقى من امثال الأمر الجزمى إذ ربما يكون الانبعاث إليه لأجل الخوف من العقاب و هو غير محتمل فى فرض عدم وصول الأمر و الإتيان برجاء المطلوبة. (1)

هذا مضافا إلى دلالة أخبار من بلغ على عدم اشتراط الجزم بالنية و لا قصد الأمر المعلوم فى تحقق العبادة الواقعية إذ الظاهر منها أن ما أتى به هو عين ما هو فى الواقع و أنّ الثواب الذى يصل إليه عند مصادفة عمله للواقع هو عين الثواب المقرر على العمل فى الواقع مع أنه متفرع على أنه أتى به فهو شاهد على أنّ الجزم بالنية لا يعتبر فى تحقق العبادة و إتيانها.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه: و مما يؤيد إمكان الاحتياط فى التعدييات بل من أدلته أخبار هذا الباب (أى أخبار من بلغ) فإن تلك الأخبار تدل على أن تمام الموضوع للثواب هو البلوغ كما فى صحيحة هشام أو السماع كما فى بعض آخر منها و عليه فمهما بلغه أو سمعه و عمل على وزانه رجاء أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله قد قاله فيثاب و إن كان رسول الله صلّى الله عليه و آله لم يقله فهذه الأخبار أقوى شاهد على أنه لا يشترط فى تحقق العبادة الجزم بالنية و لا قصد الأمر فى تحقق الإطاعة إذ الثواب الذى يصل إليه عند المطابقة ليس إلا نفس الثواب المقرر على العمل كما هو ظاهر الصحيحة.

و بالجملة أنّ الظاهر منها أنّ العمل المأتى به رجاء إدراك الواقع و التوصل إلى الثواب إذا صادف الواقع يكون عين ما هو الواقع و يستوفى المكلف نفس الثواب الواقعى و إن لم يصادف الواقع يعطى له مثل الثواب الواقع تفضلا و لو كان الإتيان باحتمال الأمر لغوا أو تشريعا لما كان له وجه.

ص: 612



و الحاصل أنّ مقتضى إطلاق البلوغ و السماع إمكان الاحتياط و عدم لزوم الجزم و اليقين بالصدور أو الحجية و إلا فلو كان شرطاً لما كان جهة لإعطاء ثواب نفسى لعدم الإتيان بالعمل الصحيح. (1)

ثم لا يخفى عليك أن المستفاد من الكفاية إنّ منشأ الإشكال فى جريان الاحتياط و حسنه فى العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب هو تخيل كون القربة المعتبرة فى العبادة مثل سائر شروطها المعتبرة فيها مما يتعلق بها الأمر المتعلق بها فيشكل جريان الاحتياط فيها حينئذ لعدم التمكن من قصد القربة المعتبرة فيها و قد عرفت أنه فاسد و إنما اعتبر قصد القربة فيها عقلاً لأجل أن الغرض منها لا يكاد يحصل بدونها و عليه كان جريان الاحتياط فيها بمكان من الإمكان ضرورة التمكن من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمامه و كماله غاية الأمر أنه لا بد أن يؤتى به على نحو لو كان مأموراً به لكان مقرباً بأن يؤتى به بداعى احتمال الأمر أو احتمال كونه محبوباً له تعالى فيقع حينئذ فى على تقدير الأمر به امتثالاً لأمره تعالى و على تقدير عدمه انقياداً لجناحه تبارك و تعالى و يستحق الثواب على كل حال إمّا على الطاعة أو الانقياد. (2)

وفيه كما فى نهاية الدراية أنه إن كان قصد القربة خصوص الإتيان بداعى الأمر المحقق تفصيلاً أو إجمالاً فالعبادة لا يعقل تحققها فى الاحتياط بعد كون المفروض أنّ الشبهة وجوبية و لا أمر محقق لا تفصيلاً و لا إجمالاً سواء كان قصد القربة مأخوذاً فى موضوع الأمر الأول أو كان بأمر آخر أو كان مأخوذاً فى الغرض فإن قصد القربة لا يختلف معناه الدخيل فى مصلحة الفعل الباعث على الأمر به باختلاف طرق إثباته و بناء على هذا و إن كان مأخوذاً فى الغرض و لكنه حيث لا ثبوت لما أخذ فى الغرض على الفرض فلا يعقل إتيان الفعل على نحو يترتب عليه الغرض و إن كان قصد القربة هو إتيان الشيء بداعى الأمر سواء كان محققاً أو

ص:613

1-1 (1) تهذيب الاصول 2:232-233.

2-2 (2) الكفاية 2:195.

محتملا- فالاحتياط بمكان من الامكان سواء أخذ قصد القربة بهذا المعنى الأعم فى متعلق الأمر الأول أو كان بأمر آخر أو ماخوذا فى الغرض و عليه فليس مبنى الإشكال فى إمكان الاحتياط و امتناعه هو الإشكال فى قصد القربة فى العبادات من حيث إمكان أخذه فى متعلق أو امرها أو فى متعلق أمر آخر بها أو عدم إمكان أخذه إلا فى الغرض. (1)

و لقد أفاد و أجاد قدّس سرّه و عليه فلا ارتباط بين المسألتين إذ مع القول باعتبار الجزم بالأمر فى تحقق العبادة لا يعقل الاحتياط فى العبادة إذ المفروض أنه لا علم بالأمر لا تفصيلا و لا إجمالا سواء أخذ قصد القربة فى متعلق الأمر الأول أو كان مأمورا به بأمر آخر أو كان مأخوذا فى الغرض.

و مع القول بعدم اعتبار الجزم بالأمر و كفاية الإتيان بداع الأمر و لو كان محتملا فيمكن الاحتياط من دون تفاوت بين الصور الثلاثة المذكورة.

### التنبيه الثالث:

### إشارة

فى قاعدة التسامح فى أدلة السنن:

وقد استدلل المشهور بأخبار «من بلغ» على جواز الحكم باستحباب شرعى اصطلاحى لكل مورد ورد فيه خبر يدل على طلب فعله و لو كان الخبر ضعيفا و هذا هو معنى قاعدة التسامح فى أدلة السنن إذ يسامح فى سند الأخبار الدالة على استحباب فعل شىء من الأشياء و إليك هذه الروايات:

منها: ما رواه فى الكافى عن على بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبى عمير عن هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام قال من سمع شيئا من الثواب على شىء فصنعه كان له و إن لم يكن على ما بلغه (2) هذه الرواية صحيحة.

و منها: ما رواه فى الكافى عن محمّد بن يحيى عن محمّد بن الحسين عن محمّد بن سنان عن عمران الزعفرانى عن محمّد بن مروان قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول من بلغه ثواب من

ص:614

1-1) نهاية الدراية 2:217.

2-2) الكافى 2:87 جامع الأحاديث ج 1 الباب 9 من أبواب المقدمات ح 1.

اللّٰه على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه. (1)

و الخبر ضعيف لجهالة عمران الزعفراني

و منها: ما رواه في المحاسن عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن أبيه عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله (2) هذه الرواية صحيحة.

و منها: ما رواه في المحاسن عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن أبيه عن أحمد بن النظر عن محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء في الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كان له ذلك الثواب وإن كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله. (3)

و لا يخفى عليك أنه إن كان المقصود من محمد بن مروان هو الذي يكتنّى بالكلي كما استظهره في جامع الرواة فهو موثق لنقل الأجلاء عنه.

و منها: ما رواه الصدوق قدس سره في ثواب الأعمال عن أبيه رحمه الله قال حدثني علي بن موسى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن هشام عن صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام قال من بلغه شيء من الثواب على خير فعمله كان له و ذكر مثله إقبال السيد 627 روينا بإسنادنا إلى أبي جعفر بن بابويه رضي الله عنه من كتاب ثواب الأعمال فيما رواه بإسناده إلى صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام إنه قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له و ذكر مثله. (4)

و الظاهر أن المراد من علي بن موسى هو الكمندانى لأنه الذي يكون من العدة التي روى عنهم محمد بن يعقوب عن أحمد بن محمد بن عيسى و روى الصدوق في الفقيه عن أبيه عنه كما في جامع الرواة فهو من المشايخ و غير ذلك من الروايات.

و لا إشكال في هذه الأخبار من جهة السند لصحة بعضها بلا كلام فالمهم في المقام هو

ص: 615

1-1 (1) الكافي 2:87.

2-2 (2) المحاسن 1:25.

3-3 (3) المحاسن 1:25.

4-4 (4) جامع الأحاديث: 1 الباب 9 من أبواب المقدمات ح 4.

البحث عما يستفاد من هذه الأخبار فيقع الكلام في أمور:

### **الأمر الأول: أن موضوع هذه الأخبار هو البلوغ أو السماع**

الأمر الأول: أن موضوع هذه الأخبار هو البلوغ أو السماع و مقتضى تفرع العمل عليهما بقوله عليه السلام فصنعه أو فعمله إن الداعي إلى العمل هو نفس البلوغ و السماع و حيث إن البلوغ و السماع لا يساوقان الحجية فلا محالة يعمّان الموارد التي لا يكون البلوغ و السماع حجة فالعمل بما بلغ أو سمع لا يزيد على الإتيان به بداعي الأمر المحتمل فهذه الروايات تصلح بإطلاقها للدلالة على عدم اشتراط الجزم بالنية في تحقق العبادة و صحة ما ذهبنا إليه في التنبيه الثاني من كفاية الإتيان بداعي الأمر المحتمل في تحقق العبادة و إلا لما كان وجه لترتب ثواب العمل الواقعي عليه.

### **الأمر الثاني: لا دلالة لهذه الأخبار على استحباب نفس العمل**

الأمر الثاني: إنّه لا دلالة لهذه الأخبار على استحباب نفس العمل لأن الموضوع فيها ليس ذات العمل حتى يمكن استكشاف الأمر من ترتب الثواب عليه بعنوان الجزاء و الاستحقاق بدعوى أنه لا وجه لهذا الترتب إلاّ تعلق الأمر به فيكون نظير من سرح لحيته فله ثواب كذا في دلالة ترتب الثواب على استحباب نفس تسريح اللحية و تعلق الأمر به بل الموضوع فيها هو العمل المأتمى به بداعي احتمال الأمر و هو الاحتياط و العقل يحكم باستحقاق الثواب عليه لأنه موضوع يقتضى بنفسه الثواب مع قطع النظر عن الأمر الشرعي و عليه فلا دلالة لهذه الأخبار إلاّ على ترتب الثواب على العمل المأتمى به بداعي احتمال الأمر و لعله من باب الإرشاد و التفضل قال شيخنا الأعظم قدّس سرّه: إن دلت الأخبار المذكورة على أصل الثواب فهي مؤكدة لحكم العقل بالاستحقاق فيما إذا أتى بالاحتياط و إن دلت على خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها فهو و إن كان مغايرا لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب على هذا العمل بناء على أن العقل لا يحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الداعي إلى الفعل إلاّ أن مدلول هذه الروايات أخبار عن تفضل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع و هو أيضا ليس لازما لأمر شرعي هو الموجب لهذا الثواب بل هو

نظير قوله تعالى مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا (1) ملزوم لأمر إرشادي يستقل العقل بتحصيل ذلك الثواب المضاعف. (2) فكما أن قوله تعالى فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا لا يكشف عن أمر مولوي لأنه من باب التفضل فكذلك جعل الثواب المسموع في المقام لا يكشف عن أمر مولوي بل يكشف عن التفضل فلا دلالة لهذه الأخبار على ما نسب إلى المشهور من استحباب نفس العمل الذي بلغ الثواب عليه.

نعم يمكن أن يقال باستكشاف الأمر المولوي لو تعلق الأمر بعنوان آخر غير عنوان الانقياد الذي حكم به العقل كعنوان الاحترام برسول الله صَلَّى الله عليه وآله فإذا أسند ثواب شيء وعمل إلى رسول الله صَلَّى الله عليه وآله تعلق الأمر المولوي بالعمل المسموع فيه شيء من الثواب عن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله من جهة الاحترام به صَلَّى الله عليه وآله ولكن لا يحرز أن بعض الأخبار في مقام بيان الثواب من هذه الناحية بل غاية ما يستفاد منها هو جعل الثواب المسموع على العمل المذكور من باب التفضل فلا تغفل.

ثم إنه قد ذهب في الكفاية إلى أنه لا يبعد دلالة بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب مستدلاً بأن صحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال من بلغه عن النبي صَلَّى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صَلَّى الله عليه وآله لم يقله.

ظاهرة في أن الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه صَلَّى الله عليه وآله وإنه ذو ثواب وكون العمل متفرعاً على البلوغ وكونها الداعي إلى العمل غير موجب لأن يكون الثواب إنما يكون مترتباً عليه فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به وبعنوان الاحتياط بداهة أن الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً يؤتى به بذاك الوجه والعنوان وإتيان العمل بداعي طلب قول النبي صَلَّى الله عليه وآله كما قيد به في بعض الأخبار وإن كان انقياداً إلا أن الثواب في الصحيحة إنما رتب على نفس العمل ولا موجب لتقييدها به لعدم المنافاة بينهما.

ص: 617

1-1) الانعام 160./

2-2) فرائد الاصول: 230 الطبعة القديمة.

بل لو أتى به كذلك أى بداعى طلب قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالتَّمَا سَا لِلثَّوَابِ الْمَوْعُودِ كَمَا قِيدَ بِهِ فِي بَعْضِهَا الْآخِرَ لِأُوتَى الْأَجْرَ وَ الثَّوَابِ عَلَى نَفْسِ الْعَمَلِ لَا بِمَا هُوَ احْتِيَاطٌ وَ انْقِيَادٌ فَيُكْشَفُ عَنْ كَوْنِهِ بِنَفْسِهِ مَطْلُوبًا وَ إِطَاعَةٌ فَيَكُونُ وَزَانَةً وَزَانٌ مِنْ سَرَّحَ لِحَيْتِهِ أَوْ مِنْ صَلَّى أَوْ صَامَ فَلَهُ كَذَا وَ لَعَلَهُ لِذَلِكَ أَقْتَى الْمَشْهُورَ بِالِاسْتِحْبَابِ فَافْهَمُ وَ تَامَلْ. (1)

وَ قَدْ أَوْضَحَهُ الْمُحَقِّقُ الْأَصْفَهَانِيُّ بِأَنَّ الظَّاهِرَ مِنْ أَخْبَارٍ مِنْ بَلْغٍ هُوَ كَوْنُهَا فِي مَقَامِ تَقْرِيرِ ذَلِكَ الثَّوَابِ الْبَالِغِ وَ تَشْبِيهِهِ وَ مُقْتَضَى ذَلِكَ ثَبُوتَهُ لِنَفْسِ الْعَمَلِ لِأَنَّهُ هُوَ الَّذِي بَلَّغَ الثَّوَابَ عَلَيْهِ وَ لَا يَنَافِي هَذَا الظُّهُورُ ظُهُورَ الْفَاءِ فِي التَّفْرِيعِ الظَّاهِرِ فِي دَاعِيَةِ الثَّوَابِ لِلْعَمَلِ بَيَانٌ أَنَّ الدَّاعِيَ إِلَى الْعَمَلِ يَمْتَنِعُ أَنْ يَصِيرَ مِنْ وَجْهِهِ وَ عَنَاوِينَ مَا يَدْعُو إِلَيْهِ بِحَيْثُ يَتَعَنَّوْنَ الْعَمَلَ الْمَدْعُوَ إِلَيْهِ بِعَنَاوِينَ مِنْ قَبْلِ نَفْسِ الدَّاعِيَ إِذَا الْفَرَضُ أَنَّ الْعَنَاوِينَ يَنْشَأُ مِنْ دَعْوَةِ الشَّيْءِ فَيَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ مَقُومًا لِمَتَعَلِّقِ الدَّعْوَةِ وَ لِلْمَدْعُوِّ إِلَيْهِ وَ عَلَيْهِ فَمَا يَدْعُو إِلَيْهِ الثَّوَابِ هُوَ ذَاتُ الْعَمَلِ وَ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ هُوَ الْعَمَلُ الْخَاصُّ الْمَتَخَصَّصُ بِخُصُوصِيَّةٍ نَاشِئَةٌ مِنْ قَبْلِ دَعْوَةِ الثَّوَابِ كَخُصُوصِيَّةِ كَوْنِهِ انْقِيَادًا أَوْ احْتِيَاطًا فَمَا يَدْعُو إِلَيْهِ الثَّوَابِ لَيْسَ هُوَ الْانْقِيَادُ وَ إِنَّمَا الْانْقِيَادُ يَتَحَقَّقُ بِإِتْيَانِ ذَاتِ الْعَمَلِ بِدَاعِيَ احْتِمَالِ الْأَمْرِ فَهُوَ مُتَأَخِّرٌ عَنْ دَعْوَةِ احْتِمَالِ الْأَمْرِ فَيَمْتَنِعُ أَنْ يُؤْخَذَ فِي مَتَعَلِّقِ دَعْوَتِهِ وَ عَلَيْهِ فَالثَّوَابُ الْمُرْتَبُّ إِنَّمَا رَتَّبَ عَلَى مَا دَعَى إِلَيْهِ احْتِمَالِ الْأَمْرِ وَ هُوَ ذَاتُ الْعَمَلِ لَا الْعَمَلُ الْمَقْيَدُ بِالِاحْتِمَالِ وَ لَا مَا يَتَعَنَّوْنَ بِعَنَاوِينَ الْانْقِيَادِ. (2) يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ كَمَا أَفَادَ شَيْخُنَا الْإِسْتَاذَ الْأَرَاكِي قَدَّسَ سِرَّهُ إِنَّ الْعِبْرَةَ بِلِسَانِ الدَّلِيلِ لَا بِالْعَمَلِ الْخَارِجِيِّ وَ عَلَيْهِ فَظُهُورُ الْفَاءِ فِي قَوْلِهِ فَعَمَلُهُ أَوْ فَصْنَعُهُ فِي التَّفْرِيعِ عَلَى بَلْوُغِ الثَّوَابِ يَكْفِي فِي الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ الثَّوَابَ الْمَجْعُولَ فِي الرِّوَايَاتِ الْمَذْكُورَةِ لَيْسَ مُرْتَبًّا عَلَى ذَاتِ الْعَمَلِ بَلْ مُرْتَبًّا عَلَى الْعَمَلِ الْمَأْتِي بِهِ بِدَاعِيَ احْتِمَالِ الْأَمْرِ وَ عَلَيْهِ فِدَاعِيَةِ الثَّوَابِ مَأْخُودَةٌ فِي مَوْضُوعِ تَرْتِبِ الثَّوَابِ فِي لِسَانِ الدَّلِيلِ وَ مَا ذَكَرَهُ صَاحِبُ الْكِفَايَةِ مِنْ أَنَّ الدَّاعِيَ إِلَى الْعَمَلِ لَا يُوجِبُ وَجْهًا وَ عَنَاوِينَ يُؤْتَى بِهِ بِذَلِكَ

ص: 618

1-1 (1) الكفاية: 197: 2-200.

2-2 (2) نهاية الدراية 121: 2، الطبعة الأولى.

الوجه و العنوان لأنه حيثية تعليلة لا تقييده صحيح بالنسبة إلى العمل الخارجى الذى أتى به لا بالنسبة إلى لسان الدليل فإن الدليل جعل الثواب على العمل المتفرع على هذا الداعى وبناء على كشف الأمر منه لا يكشف إلا عن الأمر المتعلق بالعمل المتفرع لا نفس العمل من دون تفرعه و أما ظهور الكلام فى وحدة الثواب فليس معناه كما فى منتقى الاصول إرادة الوحدة الشخصية المتحققة بالمحافظة على تمام الخصوصيات البالغة من حيث المتعلق وغيره بل يراد به الوحدة من حيث الجنس بمعنى أن نفس ذلك الثواب يحصله المكلف سواء كان على نفس ذلك العمل أم على أمر آخر ملازم له فالمنظور إثبات الثواب البالغ بكمه و كيفه لا أكثر. (1)

فظهور الحديث فى كونه فى مقام التقرير و تثبيت الثواب البالغ على العمل لا يلازم ثبوته لنفس العمل لا سيما مع ظهور التفرع فى كون الثواب مرتبا على العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر.

لا يقال: إن التفرع بالفاء ربما يكون بمعنى ترتيب أحدهما على الآخر من دون دلالة على أن يكون المرتب عليه علة غائية للمرتب نظير قول القائل سمع الأذان فبادر إلى المسجد فإن الداعى للمبادرة هو تحصيل فضيلة المبادرة لا سماع الأذان.

و ما نحن فيه قابل للحمل على ذلك بلحاظ ترتب العمل على بلوغ الثواب لتقوم العمل المترتب عليه الثواب ببلوغ الثواب و عليه فمجرد كون الفاء للتفرع لا يعين القسم الأول. (2)

لأننا نقول: كما فى منتقى الاصول إن الذى يظهر من مثل هذا التعبير هو كون الاندفاع نحو العمل لأجل تحصيل الثواب فالظاهر من التفرع فى المقام من باب تفرع المعلول على علته الغائية و معناه هو انبعاث العمل عن الثواب المحتمل.

و المثال المذكور لا يصلح نقضا لعدم تصور داعوية سماع الأذان للمبادرة إذ الداعى ما يكون بوجوده العيني مترتبا على العمل و بوجوده الذهنى سابقا عليه و سماع الأذان لا يترتب خارجا على المبادرة. (3)

ص: 619

1-1 (1) منتقى الاصول 4:522.

2-2 (2) نهاية الدراية 2:221 الطبعة الأولى.

3-3 (3) منتقى الاصول 4:520.

هذا مضافا إلى ما في تنظير المقام بالأخبار الواردة في الموارد الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل مثل قوله عليه السلام من سرّح لحيته فله كذا و ذلك كما أفاد شيخنا الأعظم قدّس سرّه لأن استفادة الاستحباب الشرعى فى مثل من سرّح لحيته الخ باعتبار أن ترتب الثواب لا يكون إلاّ مع الإطاعة حقيقة و حكما فمرجع أخبار مثل من سرّح لحيته الخ إلى بيان الثواب على إطاعة الله سبحانه بهذا الفعل فهى تكشف عن تعلّق الأمر بها من الشارع فالثواب هناك لازم للأمر يستدل به استدلالا لانيا و مثل ذلك استفادة الوجوب و التحريم مما اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك أو الفعل.

و أما الثواب الموعود فى أخبار من بلغ فهو باعتبار الإطاعة الحكمية فهو لازم لنفس عمله المتفرع على السماع و احتمال الصدق و لو لم يرد به أمر آخر أصلا فلا يدل على طلب شرعى آخر نعم يلزم من الوعد على الثواب طلب إرشادى بتحصيل ذلك الموعود و الغرض من هذه الأوامر كأوامر الاحتياط تأييد حكم العقل و الترغيب فى تحصيل ما وعد الله عباده المتقادين المعدودين بمنزلة المطيعين. (1)

و الحاصل أن جعل الثواب على عمله المتفرع على السماع و احتمال الصدق لا يكشف عن أمر آخر متعلق بهذا العمل مع هذا العنوان و ذلك لأن العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر مما يحكم العقل باستحقاق الثواب عليه و هو موضوع يقتضى بنفسه الثواب مع قطع النظر عن الأمر الشرعى لأنه احتياط و انقياد فلا يكشف جعل الثواب عليه عن تعلّق الأمر بالعمل المأتى به بداعى احتمال الأمر فضلا عن نفس العمل مع قطع النظر عن تفرعه على السماع و بلوغ الثواب و مع عدم الكشف المذكور لا مجال للحكم باستحباب العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر فضلا عن نفس العمل فتدبر جيدا.

### **الأمر الثالث: ليس مفاد أخبار من بلغ إسقاط شرائط حجية الخبر**

إنّه ليس مفاد أخبار من بلغ إسقاط شرائط حجية الخبر فى باب المستحبات و إنّه لا يعتبر فيها ما اعتبر فى غيرها من العدالة و الوثاقة.

ص: 620



فإنّ لسانها ليس لسان الحجية إذ لسان الحجية كما أفاد السيّد المحقق الخوئي قدّس سرّه هو إلغاء الخلاف و البناء على أنّ مؤدى الطريق هو الواقع كما فى أدلة الطرق و الأمارات لا فرض عدم ثبوت المؤدى فى الواقع كما هو لسان هذه الأخبار فهو غير مناسب لبيان حجية الخبر الضعيف فى باب المستحبات و لا اقل من عدم دلالتها عليها بل مفاد هذه الأخبار مجرد الأخبار عن فضل الله تعالى و انه سبحانه بفضله و رحمته يعطى الثواب الذى بلغ العامل و إن كان غير مطابق للواقع فهى كما ترى غير ناظرة إلى العمل و إته يصير مستحبا لأجل طر و عنوان البلوغ و لا إلى إسقاط شرائط حجية الخبر فى باب الاستحباب.

فتحصل أن قاعدة التسامح فى أدلة السنن مما لا أساس لها. (1)

ثم لا يخفى عليك انه ذهب بعض الأعلام إلى أن أخبار من بلغ لا يشمل الخبر الضعيف لعدم صدق بلوغ الخبر عليه إلا إذا تمّ مسند الخبر كما أنّ بلوغ العزل إلى الوكيل أو بلوغ موت الزوج إلى زوجته لا يصدق على الخبر الضعيف و عليه فلا يشمل أخبار من بلغ ضعاف الأخبار و لكن لقائل أن يقول أوّلا: إن البلوغ أعم من البلوغ المعتبر و حمل البلوغ فى العزل و الموت على المعتبر من جهة القرينة و ثانيا: إن بعض الأخبار يشتمل على من سمع و شموله لكل خبر و لو فان ضعيفا ظاهر فلا تغفل.

قال الشهيد الصدر قدّس سرّه: و هذا الاحتمال و إن كان واردا فى نفسه و قد يستشهد عليه بما ورد فى لسان بعض الروايات (من بلغه ثواب على شىء من الخير) الظاهر فى المفروغية عن خيرية و رجحان العمل الذى بلغ عليه الثواب فى المرتبة السابقة إلا أن حمل كل أخبار الباب حتى المطلق منها على ذلك لا موجب له. هذا مضافا إلى أن المراد من الخير الخير العنوانى لا الواقعى. (2) فالحاصل أن الأخبار المذكورة تدل على التفضل بإعطاء الثواب الذى بلغ العامل و لو بخبر ضعيف.

ص: 621

1-1 (1) مصباح الأصول 319:2-320.

2-2 (2) مباحث الحجج 122:2.

## الأمر الرابع: أن الثواب في هذه الأخبار مترتب على ما إذا أتى بالعمل

أن الثواب في هذه الأخبار مترتب على ما إذا أتى بالعمل بداعي الثواب ورجائه كما يشهد له التفرع على بلوغ الثواب في قوله عليه السلام في صحيحة هشام بن سالم من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه أو فعله كان له أجر ذلك هذا مضافا إلى التصريح بذلك في موثقة محمد بن مروان حيث قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء في الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كان له ذلك الثواب، الحديث وفي خبر آخر منه ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه. وعليه فلا يترتب الثواب على ما إذا أتى بالعمل لغرض آخر كما لا يخفى.

## الأمر الخامس: المحكى عن الشهيد الثاني قدس سره أنه نسب إلى الأكثر التسامح في أدلة السنن

أن المحكى عن الشهيد الثاني قدس سره أنه نسب إلى الأكثر التسامح في أدلة السنن والآداب والفضائل والمواعظ وأشباهها. وذهب إليه الشيخ في محكى رسالة التسامح نظرا إلى أن العمل بكل شيء على حسب ذلك الشيء والعمل بالخبر الوارد في الفضائل نشرها والوارد في المصائب ذكرها للإيحاء مثلا قائلا بأن العقل يحكم بحسن العمل مع الأمن من مضرة الكذب وإن عموم النقل كما في النبوى ورواية الإقبال يقتضى استحبابه.

قال المحقق الأصفهاني قدس سره: ولا بد من تقديم مقدمة وهي أن الخبر عن الموضوع بما هو لا يراد منه إلا العمل المتعلق به إلا أن العمل تارة يكون من غير مقولة القول كما فيما إذا قام الخبر على أن هذا الموضوع الخاص مدفن نبي من الأنبياء أو مسجد فإن الثابت به استحباب الحضور عنده وزيارته واستحباب الصلاة فيه وهذا لا محذور فيه.

وأخرى من مقولة القول المتصف بالصدق والكذب ولا بد حينئذ من تنقيح أن الكذب القبيح عقلا والمحرم شرعا ما ذا لا ينبغي الريب في أن الصدق الخبرى والكذب الخبرى لا حكم لهما عقلا ولا شرعا وإنما المناط في الحسن والقبح والجواز والحرمة بالصدق و

الكذب المخبريين و لا-ريب فى أن الصدق المخبرى هو القول الموافق للواقع بحسب اعتقاد المخبر إلا أن الكلام فى الكذب المخبرى المقابل للصدق المخبرى هل بينهما التقابل بالتضاد بنحو العدم والملكة بمعنى أن الكذب المخبرى هو القول الذى يعتقد انه خلاف الواقع أو القول الذى لا يعتقد أنه ليس كذلك فى الواقع والتحقيق أن التقابل بينهما بنحو العدم والملكة و هو المعبر عنه فى لسان الشرع بالقول بغير العلم فما لا علم له و لا حجة عليه يندرج الحكاية عنه فى الكذب القبيح عقلا و المحرم شرعا و لا يختص قبح الكذب بصورة الإضرار عقلا كما لا اختصاص له شرعا.

و عليه فنشر الفضيلة التى لا حجة عليها و ذكر المصيبة التى لا حجة عليها قبيح عقلا و محرم شرعا فكيف يعمها أخبار من بلغ سواء كان مفادها الإرشاد إلى حسن الانقياد أو إثبات الاستحباب نعم إذا قلنا بأن الأخبار المزبورة تثبت حجية الخبر الضعيف فلازمه اندراج الفضيلة و المصيبة فيما قامت الحجة عليه شرعا فيخرج عن نحت الكذب المخبرى القبيح عقلا و المحرم شرعا. و حينئذ إن كان إجماع فهو كاشف عن هذا المعنى لا أنه تخصيص فى حكم العقل و الشرع فتدبر جيدا. (1)

و يمكن الجواب عنه بما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سرّه من أن نشر الفضيلة أو ذكر المصيبة يخرج عن نحت الكذب أيضا بعد قيام الحجة و هو أخبار من بلغ على ترغيب إلى النشر أو الذكر فمن أخبر بالفضيلة أو المصيبة أخبر بحجة شرعية و هى أخبار من بلغ و الأخبار بالحجة الشرعية لا يكون كذبا انتهى.

و عليه فالنشر أو الذكر و لو مع عدم العلم بصحتها مستند إلى الحجة الشرعية و هى أخبار من بلغ و هو قول بالعلم و ليس بكذب هذا مضافا إلى أن قبح الكذب و حرمة اقتضائى و لذا يجوز الكذب بعروض مصلحة من المصالح المهمة كالإصلاح بين المؤمنين و عليه فلا مانع من أن يرفع اليد من قبح الكذب بسبب مصلحة أقوى من ذلك فتخصيص

ص:623

المنع عن قبح القول بغير العلم في مثل المقام و هو النشر أو الذكر المذكورين لا مانع منه كما يكون الأمر كذلك في الكذب المنجى على أن نشر الفضيلة أو ذكر المصيبة بعنوان احتمال الصدور أو الوقوع ليس بكذب فتدبر جيدا.

### الأمر السادس: هل يثبت ترتب الثواب بفتوى فقيه

أنه هل يثبت ترتب الثواب بفتوى فقيه باستحباب شيء أو لا قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: لا نضايق عن ترتب الثواب في كل مورد صدق فيه بلوغ الثواب سواء كان البلوغ بفتوى الفقيه أو بنقل الرواية و سواء كان البلوغ بالدلالة المطابقة أو بالالتزام انتهى. (1)

و فيه أن أحاديث من بلغ منصرفة عن الأخبار الحدسية فلا يشمل الفتاوى و عليه فلا يكون الفتاوى كالروايات الحسية في ترتب الثواب نعم كما في نهاية الدراية إذا علمنا من مسلك الفقيه أنه لا-يفتى إلا-عن ورود الرواية في المسألة ففتواه بالالتزام يكشف عن ورود رواية بالاستحباب و لكنه مع ذلك يحتاج إلى التسامح في الأدلة إذ غاية ما يقتضيه مسلكه هو الاستناد إلى الرواية و أما استفادة الاستحباب فموكولة إلى نظره و لعلها إذا وصلت إلينا لم نستظهر منها الاستحباب. (2) إلا أنه لا يتم في المتون التي كانت عين الروايات كنهاية الشيخ الطوسي و هداية الصدوق و عليه فيمكن الاكتفاء بهذه المتون في شمول أخبار من بلغ لمن عمل بها في ترتب الثواب عليه و لو لم تكن صادرة في الواقع فلا تغفل.

### الأمر السابع: الروايات الدالة على ترتب الثواب

إنّ هذه الروايات الدالة على ترتب الثواب على العمل المأتي به برجاء المطلوبة هل تشمل عملا قامت الحجة على حرمة من عموم أو إطلاق أو لا.

يمكن القول بانصرافها عن هذا العمل و اختصاصها بما فيه محض الثواب هذا مضافا إلى معارضة الدلالة الالتزامية في إثبات الثواب مع الدلالة المذكورة في إثبات العقاب قال

ص:624

1-1 (1) مصباح الاصول 2:321.

2-2 (2) نهاية الدراية 2:225.

السيد المحقق الخوئي قدس سره: أن أخبار المقام المختصة بما بلغ فيه الثواب فقط فلا تشمل ما ثبت العقاب عليه بدليل معتبر وبعبارة أخرى أخبار المقام لا تشمل عملا مقطوع الحرمة ولو بالقطع التعبدى فإن القطع بالحرمة يستلزم القطع باستحقاق العقاب فكيف يمكن الالتزام بترتب الثواب. (1) ومع المعارضة لا دليل على ترتب الثواب.

### الأمر الثامن: هل تكون الكراهة ملحقة بالاستحباب

أن الكراهة هل تكون ملحقة بالاستحباب في جواز التسامح في أدلتها أو لا قال المحقق الأصفهاني قدس سره قيل المشهور على الإلحاق و ذلك يتوقف على أحد أمور اما تنقيح المناط بدعوى أن الغرض أن الأحكام الغير الإلزامية ليست كالإلزامية المتوقفة على ورود رواية صحيحة (و عليه فلا فرق بين المستحبات و المكروهات) وإثباته مشكل و اما دعوى أن ترك المكروه مستحب فقد بلغ استحباب الترك بالالتزام و هو خلاف ما هو التحقيق في محله من أن كل حكم تكليفي لا ينحل إلى حكمين فعلا و تركا و اما دعوى أن ترك المكروه إطاعة للنهي التنزيهي مما يثاب عليه قطعاً فقد بلغ الثواب على الترك على حد بلوغ الثواب على الفعل في المستحب الذي لا ريب في اناطة الثواب عليه باطاعة الأمر الاستحبابي و بلوغ الثواب على الترك لازم كراهة الفعل إلى أن قال و هذا الوجه وجيه لو لا ظهور الروايات في الأفعال و الوجوديات لا التروك و العدميات.

نعم يمكن تنقيح المناط بوجه آخر و هو أن مورد الأخبار و إن اختصّ بالفعل إلا أن ظاهر الأخبار أنها في مقام الترغيب في تحصيل الثواب البالغ من حيث انه ثواب بالغ لا لخصوصية فيما يثاب عليه حتى يقتصر على ثواب الفعل فالحق حينئذ مع المشهور في إلحاق الكراهة بالاستحباب. (2)

ولكنه محل تأمل لعدم القطع بالمناط المذكور اللهم إلا أن يكتفى فيه بقول المشهور و كيف كان فالتعدى إلى الموارد المذكورة لا يختص بما إذا استفيد من أخبار من بلغ استحباب نفس

ص: 625

1-1 (1) مصباح الاصول 2:321.

2-2 (2) نهاية الدراية 2:225-2:226.

العمل بل يمكن ذلك حتى على ما عرفت من عدم دلالتها إلا على ترتب الثواب على العمل الذى أتى به بداعى الأمر المحتمل و الثواب من باب التفضل فلا تغفل.

### الأمر التاسع: لا فرق بين القول بدلالة أخبار من بلغ

انه قد يقال لا- فرق بين القول بدلالة أخبار من بلغ على الحكم المولوى و استحباب ذات العمل و بين القول بعدمها لترتب الثواب على العمل الذى بلغ الثواب عليه فى الصورتين فلا- فائدة فى البحث عن ثبوت الحكم المولوى و هو الاستحباب و عدمه و قد ذكروا فوائد للبحث المذكور.

منها: أنه يجوز المسح بيدّة المسترسل من اللحية لو دل الدليل الضعيف على استحباب غسله فى الوضوء بناء على ثبوت الاستحباب الشرعى بأخبار من بلغ و عدم جواز ذلك بناء على عدم ثبوت الاستحباب الشرعى لعدم إحراز كونه من أجزاء الوضوء حينئذ.

يرد على الجواب المذكور ما حكى عن المحقق الخراسانى فى تعليقه على الرسائل من أنّ غسل المسترسل حيث كان مستحبا مستقلا فى واجب أو فى مستحب لا يجوز المسح ببلته حتى على القول باستفادة استحباب نفس الغسل من أخبار من بلغ اللهم إلا أن يقال: كما فى مصباح الاصول إنّ ذلك خروج عن الفرض إذ المفروض دلالة الخبر الضعيف على كونه جزءا من الوضوء. (1)

وفيه أن الخبر يدل على استحباب غسل المسترسل لا على كون غسله جزءا من الوضوء فتأمل هذا مضافا إلى إمكان القول بأنه لا دليل على جواز الأخذ من بلة الوضوء مطلقا حتى من الأجزاء المستحبة و اختصاص جواز الأخذ بالبلة من الأجزاء الأصلية و عليه فالقول باستحباب غسل المسترسل لحيته لا يستلزم جواز المسح ببلته فلا فرق بين القول بدلالة أخبار من بلغ على استحباب نفس العمل و عدمها.

و منها: أن الوضوء الذى دل خبر ضعيف على استحبابه لغاية من الغايات كقراءة القرآن أو النوم فعلى القول باستحباب نفسى يرتفع الحدث و على القول بعدمه لا يرتفع.

ص: 626

أورد عليه بأن كل وضوء مستحب لم يثبت أنه رافع للحديث كما أن الوضوء للجنب أو الحائض مستحب في بعض الأحوال و مع ذلك لا يرتفع به الحدث.

أجاب عنه في مصباح الاصول بأن الوضوء يرفع الحدث الأصغر و الجنب و الحائض محدثان بالحدث الأكبر فعدم ارتفاع الحدث فيهما إنما هو من جهة عدم قابلية المورد فلا ينتقض بذلك على الارتفاع في مورد قابل.

و من ذلك يظهر الجواب عن النقض بالوضوء التجديدي فهذه الثمرة تامة و لكنها مبنية على القول بعدم استحباب الوضوء نفسيا من دون أن يقصد به غاية من الغايات و أما لو قلنا باستحبابه كذلك كما هو الظاهر من الروايات فلا تتم الثمرة المذكورة إذ عليه يكون نفس الوضوء مستحبا رافعا للحدث ثبت استحبابه لغاية خاصة أم لم يثبت. (1)

و منها: أنه لو دل خبر ضعيف على استحباب عمل قبل الزوال مثلا مع الشك في بقاء استحبابه بعد الزوال فبناء على جعل الحجية أمكن إثبات ذلك الاستصحاب بخلافه على الاستصحاب النفسى بعنوان البلوغ لأن البالغ إنما هو الثواب قبل الزوال و هذا منتف بعد الزوال جزما. (2)

و لا يخفى ما فيه فإن الاستصحاب جار على تقدير الاستصحاب النفسى بعنوان البلوغ أيضا لأن المعيار فى جريان الاستصحاب هو بقاء الموضوع عرفا لا لسان الدليل و العرف يحكم بالبقاء لو لم يكن مقيدا بقبل الزوال و أما مع التقييد بقبل الزوال فلا يجرى الاستصحاب و لو بناء على جعل الحجية.

هذا مضافا إلى أن محل الكلام هو بيان الفرق بين تعلق الثواب على نفس العمل الدال على ثبوت الأمر به و هو مسألة فقهية و بين تعلق الثواب على العمل مع قيد بلوغ الثواب و الإتيان به بداعى الأمر الذى لا يكشف عن الأمر لا بين تعلق الثواب على نفس العمل

ص: 627

1-1 (1) مصباح الاصول 2:323.

2-2 (2) مباحث الحجج 2:128.

بالنحو المذكور وبين جعل الحجية وهى مسألة أصولية وأيضا الجمع بين الاستحباب النفسى وعنوان البلوغ فى قوله بخلافه على الاستحباب النفسى بعنوان البلوغ مع أن عنوان البلوغ من العناوين الثانية كما ترى.

ومنها: ما ذكره السيّد الشهيد الصدر قدّس سرّه من أنه بناء على جعل الحجية يفتى الفقيه بالاستحباب لمقلديه بينما على القول باستحباب العمل البالغ عليه الثواب فلا بد فى ثبوته للمقلدين من بلوغهم ذلك وهذا الفرق ثابت بين القول بالاستحباب والقول بالأمر الطريقي على فتوى الاحتياط فى موارد بلوغ الثواب أيضا. (1)

ويمكن الجواب عنه بأن المجتهد حيث كان نائبا عن المقلد فى الرجوع إلى الأدلة يكون بلوغ الثواب إليه بلوغه إلى المقلد ومعه فيمكن له أن يحكم بالاستحباب أو ترتب الثواب للمقلد أيضا فلا فرق من هذه الجهة أيضا وإلى غير ذلك من الوجوه التى ذكرها ولا تخلو عن المناقشة فراجع.

### **التنبيه الرابع: ربما يتوهم عدم جريان البراءة فى الشبهة التحريمية الموضوعية**

إنه ربما يتوهم عدم جريان البراءة فى الشبهة التحريمية الموضوعية بعد ما قام الدليل مثلا على حرمة الخمر لوجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعية ولا يحصل العلم بالامثال إلا بالاجتناب عن كل ما احتمل حرمة.

وبعبارة أخرى ليس الشك فى مثله فى التكليف ليرجع فيه إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو إلى حديث الرفع فإن حرمة الخمر معلومة و إنما الشك فى مقام الامثال ومقتضى القاعدة بعد العلم بالحكم والشك فى الامثال هو وجوب الاحتياط لأن الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية.

و تحقيق ذلك يتوقف على ملاحظة صور متعلق النواهي:

أحدها: أن يكون النهى متعلقا بصرف وجود طبيعة الفعل وهو أول الوجود وناقض

ص: 628



العدم الكلى بحيث لو أتى بصرف الوجود عصى و سقط النهى و جاز الإتيان بالباقي لاختصاص المفسدة بصرف الوجود وفي هذه الصورة لا مجال للبراءة لأن امثال النهى يكون منوطا بترك جميع الوجودات إذ لو أتى ببعضها عصى و لم يتحقق الامثال و عليه فلا يجوز الاتيان بالمشكوك مع احتمال كونه مصداقا واقعا و إلا لما حصل العلم بالامثال مع أنه عالم بالاشتغال.

قال في الدرر لا مجال لأصالة البراءة في هذه الصورة لأن النهى على هذا النحو يقتضى ترك جميع الأفراد لأن الطبيعة لا تترك إلا بترك جميع الأفراد فمتى شك فى شىء أنه من أفراد الطبيعة المنهى عنها يجب عليه تركه لأن اشتغال الذمة بترك إيجاد الطبيعة معلوم و لا يتيقن بالبراءة إلا بالقطع بترك جميع أفرادها فى نفس الأمر. (1)

أورد عليه فى مباحث الحجج بأن الشك فى انطباق متعلق النهى مجرى للبراءة فإنه بعد إن كان الطبيعة عين الفرد و منطبقا عليه أصبح الشك فى الشبهة التحريمية شكا فى سعة دائرة المحركية المولوية باعتبار شمولية النهى. (2)

و فى تسديد الاصول أيضا أن الحق إن الحرمة كالوجوب متعلق بنفس الطبيعة فمع الشك فى المصداق يشك فى تعلق الحرمة به و يجرى فيه عموم كل شىء حلال و المتعلق و إن كان صرف الوجود إلا أنه لما كان امثال الحرمة إنما هو بأن لا يتحقق متعلقها و عدم تحقق صرف الوجود إنما يكون بعدم تحقق جميع الأفراد فكل من الأفراد بما أنه لو تحقق أولا يكون صرف الوجود يتعلق به الحرمة فإذا شك فى مصداقية شىء فلا محالة يستتبع الشك فى حرمة مستقلا و يجرى فيه أصالة الحل. (3)

و لا يخفى ما فيهما من الإشكال أولا: بالنقض و ثانيا: بالحل.

أما الأول: فبأن لازم ما ذكر هو عدم وجوب الاجتناب عن أطراف المعلوم بالإجمال

ص: 629

1- (1) الدرر: 452 طبع جديد.

2- (2) مباحث الحجج 2: 148.

3- (3) تسديد الاصول 2: 176.

لان الشك فى شمول النهى لكل طرف ينتهى إلى الشك فى سعة دائرة المحركية المولوية وبتعبير آخر يكون الشك فى مصداقية شىء للمعلوم بالإجمال و يستتبع الشك فى حرمة مستقلا و هكذا لازم ذلك عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة البدوية قبل الفحص لأن الشك فى شمول النهى له و فى مصداقية المشكوك للتكليف الواقعى.

و أيضا لازم ذلك عدم وجوب الاحتياط فى كل مورد يكون الشك فى الامتثال بعد العلم بالخطاب لأن مورد الشك مما يكون الشك فى سعة دائرة المحركية المولوية أو مما يكون الشك فى مصداقيته للواجب المعلوم و هو كما ترى.

و أما الثانى: فبأن الشك فى هذه الموارد شك فى ناحية الامتثال بعد العلم بالاشتغال و مقتضى العلم بالاشتغال هو وجوب الاحتياط فى الموارد التى شك فى انطباق متعلق النهى أو شك فى مصداقية شىء بالنسبة إليه لأن الشك فى السقوط بعد العلم بالثبوت.

و لعله لذلك قال فى الكفاية أنّ النهى عن الشىء إذا كان بمعنى طلب تركه فى زمان أو مكان بحيث لو وجد فى ذلك الزمان أو المكان و لو دفعة لما امتثل أصلا كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمرّة و لو بالأصل فلا يجوز الإتيان بشىء يشك معه فى تركه إلا إذا كان مسبقا به ليستصحب مع الإتيان به. (1)

و لقد أفاد و أجاد إلا أنّ تفسير النهى عن الشىء بطلب تركه لا يخلو عن إشكال و هو ما بيناه فى النواهى عند البحث عن صيغة النهى و تفسيره من أن مفاد النهى هو الزجر عن الفعل كما إن مفاد الأمر هو البعث نحو الفعل فالمتعلق فيهما هو الفعل و طلب الترك ليس مساوقا لمعناه نعم طلب الترك لازم للزجر عن الفعل عقلا كما إن مبغوضية الترك فى الأوامر لازم للبعث نحو الفعل. (2) و كيف كان فلا علم بالبراءة عن التكليف الحاصل بالزجر عن صرف وجود الفعل إلا بإحراز الاجتناب عن الفعل بالمرّة.

ص: 630

1- (1) الكفاية 2:200.

2- (2) راجع عمدة الاصول 3:156.

و مما ذكر يظهر ما فى مصباح الاصول حيث قال لكن التحقيق أن المرجع فيه البراءة لأن الشك فى المصدق فى هذا الفرض شك فى تعلق التكليف الضمنى به فيرجع إلى البراءة إذ لا- اختصاص لها بالتكاليف الاستقلالية بناء على ما ذكرناه فى محله من جريان البراءة عند الشك فى الأقل و الأكثر الارتباطيين. (1)

و ذلك لما عرفت من أن الشك و إن كان فى تعلق التكليف بالموارد المشكوك و لكن مقتضى اليقين بالتكليف بالنسبة إلى صرف الوجود هو لزوم الاجتناب عنه بالمرّة و هو لا يتحقق إلاّ بالاجتناب عن موارد الشك كسائر الموارد التى علم بالاشتغال فيها مما يكون التكليف فيه متنجزا على تقدير ثبوته فى الواقع.

و بعبارة أخرى إن عدم الاحتياط فى مورد الشك يكون من باب عدم الاقتضاء و هو لا يصادم مع ما يقتضيه الاشتغال اليقيني ضرورة عدم التصادم بين المقتضى و اللامقتضى.

ثم إن نظير المقام بالأقل و الأكثر الارتباطيين فى غير محله لانحلال التكليف هناك إلى العلم التفصيلي و الشك البدوي لمعلومية الأقل على أى تقدير سواء كان الأقل هو الواجب أو كان واجبا فى ضمن الأكثر فالشك فى سعة التكليف و ضيقه فيجوز الرجوع فى الأكثر إلى البراءة.

هذا بخلاف المقام فإن امثال النهى عن عنوان صرف الوجود لا يتحقق إلاّ بترك الوجودات جميعا إذ لو جاء بفرد واحد تحقق صرف الوجود فليس للنهى المذكور إلاّ إطاعة واحدة و عصيان واحد و عليه فلاكتفاء بترك الأفراد المعلومة يوجب الشك فى الامثال مع أن مقتضى اليقين بالاشتغال هو تحصيل الامثال اليقيني بالاجتناب عن مورد الشك أيضا و لعل السرّ فى ذلك أن عنوان الأكثر فى الأقل و الأكثر الارتباطيين لا دخالة له إذ الواجب هو عين الأجزاء و الشرائط و تعلق الوجوب بغير الأكثر معلوم تفصيلا سواء كان الأقل هو الواجب أو كان واجبا فى ضمن الأكثر و الشك فى الزائد شك فى سعة التكليف و ضيقه هذا

ص:631

بخلاف المقام فإن المطلوب فيه هو ترك أول الوجود و صرفه و هو أمر بسيط معلوم بحدوده و لا شك في أصل ثبوته و لا في سعته و ضيقه حتى يجرى فيه البراءة بل الشك في سببه و محصله.

و دعوى أن هذا العنوان و هو ترك صرف الوجود مسبب و حاصل من ترك جميع الوجودات و التكاليف في المحصل لصيغة الفاعل بالنسبة إلى بعض معلوم و بالنسبة إلى الآخر مشكوك فيرجع في المشكوك إلى البراءة.

مندفعة بأن مقتضى الاشتغال اليقيني بالمسبب و هو أمر معلوم بسيط هو الاحتياط في ناحية السبب حتى يحصل اليقين بالبراءة من أصل التكاليف و بالجملة التكاليف الأصلية في مثل المقام أمر بسيط و معلوم و لا ينحل إلى العلم التفصيلي و الشك البدوي حتى تجرى فيه البراءة فلا تغفل.

و مما ذكر يظهر ما في كلام المحقق الأصفهاني قدس سره حيث قال إنَّ الحجة على الكبرى إن كانت حجة على الصغرى فلا فرق بين كبرى طلب الترك المطلق و كبرى طلب كل ترك.

و إن لم تكن حجة على الصغرى فلا- فرق بين الشك في انطباق مدخول أداة العموم على المانع المردد و الشك في انطباق طبيعي الترك المطلق على ما يسع هذا الفرد المردد و ليس الشك في هذا الفرد شكافي محصل الترك المطلق بل هذا الفرد المردد على تقدير كونه خمرا مثلا يكون ترك شربه مقوم طبيعي ترك شرب الخمر بحده لا محصلا له فشرب هذا المانع بالإضافة إلى طبيعي الترك و إن لم يكن كالفرد بالإضافة إلى الكلى بل مطابق طبيعي الترك بحده واحد و هو ما بالحمل الشائع ترك شرب الخمر بنهج الوحدة في الكثرة إلا أن المطلوب بالحمل الشائع بنحو فناء العنوان في المعنون هو الترك الجامع بين التروك الخارجية بنهج الوحدة في الكثرة و كون ترك شرب هذا المانع من جملة تلك الكثرات التي يكون جامعها بالحمل الشائع متعلقا للطلب مشكوك فما بالحمل الشائع مطلوب يشك في سعته لهذا المانع المردد و الحجة على الكبرى ليست حجة على الصغرى إلا بمقدار يعلم بسعة المطلوب

بالحمل الشائع له إلى أن قال فإذا كان الإنشاء الواقعي المفروض تحققه بداعي جعل الداعي حقيقة فهو بعنوان جعل الداعي بالعرض على أى تقدير ولا- يعقل أن يكون كذلك إلا بنحو وجوده الواصل فى وجدان العقل و إلا ففى صورة احتمال له لا يكون داعيا بالعرض على أى تقدير وكذا الأمر بالإضافة إلى عنوان متعلقه فإن جعله داعيا إلى الشرب بعنوانه يستدعى إحداث الشوق إليه بعنوانه لا إلى احتمال له وكذا بالإضافة إلى ما أضيف إليه المتعلق عنوانا ومعنونا إلى أن قال و من جميع ما ذكرنا تبين أن ملاك البراءة عدم فعلية الحكم بعدم الوصول كبرى وصغرى إلى أن قال لا يقال: إتيان المشكوك وإن لم يكن ظلما مذموما عليه إلا أن مخالفة التكليف المعلوم وعدم الخروج عن عهده ظلم موجب للدم والعقاب فلزوم ترك المشكوك ليس من حيث نفسه بل من حيث لزوم الخروج عن عهدة التكليف المنجز.

لأننا نقول: بعد تسليم أن إتيان هذا المشكوك من حيث كونه مخالفة ذلك التكليف المعلوم ليس ظلما فلا محالة لا ينتج ذلك التكليف المعلوم إلا بمقدار يكون مخالفته ظلما وخروجا عن زى الرقية ولا يجب الفراغ عن عهدة ما لا ينتج بالإضافة إلى شىء بل يجب الفراغ عن عهدة ما كان منجزا له. (1)

حاصله جريان البراءة سواء كان الشك فى انطباق مدخول أداة العموم على المانع المردد أو فى انطباق طبيعى الترك المطلق على المانع المردد بعد كون المراد من طبيعى الترك المطلق هو الترك الجامع بين التروك الخارجية لا أمرا بسيطا حاصلًا من المقدمات الخارجية وذلك لأن الحججة على الكبرى ليست بحجة على الصغرى ومع عدم دلالة الدليل الاجتهادى فى حكم المشكوك يرجع فيه إلى البراءة وفيه ما لا يخفى فإنه خروج عن الفرض فإن الكلام فيما إذا كان متعلق النهى هو صرف الوجود لا الترك الجامع قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سرّه:

أنّ الكلام فى هذه الصورة فيما إذا كان المتعلق أمرا بسيطا مأخوذا بنحو الموضوعية لا بنحو المعرفة و ما ذكره المحقق الأصفهانى مناسب للثانى لا الأول و الموضوعية ترجع إلى المحصل

ص: 633

بكسر الصاد و المحصل بفتحها فكما أنّ التكليف منجز في المحصل و لزم عقلا امثاله فكذلك في المقام لا يمثل البسيط إلاّ بإتيان ما يحتمل دخالته فيه و عليه فلا مجال لانطباق طبيعي الترك المطلق على التروك الخارجية حتى يقال إنّ المطلوب بالحمل الشائع بنحو فناء العنوان في المعنون هو الترك الجامع بين التروك الخارجية بنحو الوحدة في الكثرة و كون ترك شرب هذا المائع من جملة تلك الكثرات التي يكون جامعها بالحمل الشائع متعلقا للطلب مشكوك.

و هذا لأن ذلك متفرع على كون المتعلق و هو الترك المطلق ماخوذا بنحو المعرفية للتروك الخارجية و قد عرفت أنه مأخوذ بنحو الموضوعية و الكلام فيه و هو نظير الشك في المحصل بعد العلم بالمحصل بالفتح و لا إشكال فيه في وجوب الاحتياط.

فتحصل أنه لا مجال للبراءة في هذه الصورة بل اللازم هو الاحتياط في الشبهات الموضوعية التحريمية.

و ثانيها: هو أن يكون النهي متعلقا بذات طبيعة الفعل و حيث إن الطبيعة ملحوظة بعنوان المرأة إلى الوجودات الخارجية لا بنحو الموضوعية مع قطع النظر عن الوجودات الخارجية ينحل الحكم تحريما بعدد المصاديق الخارجية و عليه فلو شك في كون شيء مصداقا للطبيعة يرجع الشك إلى ثبوت التكليف زائدا على المصاديق الأخرى المعلومة فيكون مجرى للبراءة لأن الشك في سعة التكليف و ضيقه و يلحق به ما إذا تعلّق النهي بالطبيعة على نحو مطلق الوجود أي العام الاستغراقي فإن النهي فيه أيضا ينحل إلى الأفراد المعلومة و المشكوكة و يجوز الرجوع في الأفراد المشكوكة إلى البراءة.

لا يقال: بعد ما قام الدليل على حرمة الخمر يثبت وجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعية و لا يحصل العلم بموافقة هذا الأمر العام إلاّ بالاجتناب عن كل ما احتل حرمة.

لأننا نقول: كما أفاد شيخنا الأعظم قدّس سرّه إن التكليف بذى المقدمة غير محرز إلاّ بالعلم التفصيلي أو الإجمالي فالاجتناب عما يحتمل الحرمة احتمالا مجردا عن العلم الإجمالي لا يجب لا نفسا و لا مقدمة و الله العالم. (1)

ص: 634

ولذا قال في الكفاية لو كان النهى عن شىء بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حدة لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد وحيث لم يعلم تعلق النهى إلا بما علم أنه مصداقه فأصالة البراءة في المصاديق المشتبهة محكمة.

فانقدح بذلك أن مجرد العلم بتحريم شىء لا يوجب لزوم الاجتناب عن أفراد المشتبهة فيما كان المطلوب بالنهى طلب ترك كل فرد على حده أو كان الشىء مسبوقا بالترك وإلا لوجب الاجتناب عنها عقلا ليتحصل الفراغ قطعاً. (1)

و ثالثها: هو أن يكون النهى أو الزجر متعلقاً بمجموع أفراد الطبيعة بحيث لو ترك فرداً واحداً امتثل ولو أتى ببقية الأفراد و عليه فيجوز للمكلف ارتكاب بعض الأفراد المتيقنة مع ترك غيره فضلاً عن الفرد المشكوك فيه.

و السر في ذلك أن المفسدة في هذا الفرض في مجموع وجودات الفعل في زمان خاص أو مكان خاص فإذا ترك أحد الوجودات لم يأت بالمجموع و تركه و يتحقق الامتثال بذلك.

ثم يقع الكلام في الفرض المذكور في جواز ارتكاب جميع الأفراد المتيقنة و ترك خصوص الفرد المشكوك و عدمه.

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: الظاهر هو الجواز لأنه يرجع إلى الشك في الأقل و الأكثر الارتباطيين في المحرمات و هو على عكس الشك في الأقل و الأكثر في الواجبات فإن تعلق التكليف بالأقل عند دوران الواجب بين الأقل و الأكثر هو المتيقن وإنما الشك في تعلقه بالزائد فيرجع في نفيه إلى البراءة.

و أما في باب المحرمات فتعلق التكليف بالأكثر هو المتيقن إنما الشك في حرمة الأقل لأن الإتيان بالأكثر أعنى الأفراد المتيقنة و الفرد المشكوك فيه محرم قطعاً و أما ارتكاب ما عدا الفرد المشكوك فيه فحرمة غير معلومة و المرجع هو البراءة. (2)

ص: 635

1-1 (1) الكفاية 201:2-202.

2-2 (2) مصباح الاصول 2:325.

و لا يخفى ما فيه فإن الاشتغال بترك مجموع أفراد الطبيعة معلوم و امتثال ذلك بترك خصوص الأفراد المشكوكة غير محرز.

ورابعها: أن يرجع النهى إلى طلب العنوان الانتزاعى عن مجموع التروك الذى عبر عنه فى محكى كلام المحقق النائىنى قدّس سرّه بالموجبة المعدولة المحمول كقوله كن لا شارب الخمر فهو لا يتحقق إلاّ بمجموع التروك فلو شرب الخمر ولو دفعة لم يتحقق هذا العنوان و هو عنوان لا شارب الخمر أو تارك شرب الخمر فإذا شك فى مورد أنه مصداق ذلك أو لا لا يجرى البراءة لأن الشك فى المحصل بعد كون المكلف به هو العنوان البسيط بل اللازم حينئذ هو الاحتياط أخذاً بقاعدة الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية هذا كله بحسب مقام الثبوت.

و إذا عرفت ذلك فاعلم أن الظاهر من النواهى هو تعلقها بذات الطباع و هو الصورة الثانية إذ لا تحتاج الصورة الثانية إلى مئونة زائدة بخلاف إرادة صرف الوجود أو مجموع أفراد الطبيعة أو العنوان الانتزاعى فإن هذه الصور محتاجة إلى مئونة زائدة ثم إن الطبيعة فى الصورة الثانية ملحوظة بعنوان المرآة إلى أفرادها فينحل النهى إلى الأفراد المعلومة و المشكوكة فيجرى البراءة فى المشكوكة منها و هكذا الأمر لو تعلق النهى بالطبيعة على نحو مطلق الوجود أى العام الاستغراقى فإن النهى فيه أيضاً ينحل إلى المعلوم و المشكوك فيجرى فيه البراءة و مما ذكر فى المقام يظهر جواز الصلاة فى اللباس الذى شك فيه أنه مما لا يؤكل لحمه و قد حكى شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه إن الميرزا الشيرازى قدّس سرّه ذهب فى سابق الزمان إلى وجوب الاحتياط فى اللباس المشكوك و لكن عدل عنه فى سنتين قبل وفاته قدّس سرّه.

و لكن لقائل أن يقول لا يبعد دعوى ظهور النواهى عن الموانع فى المركبات مثل الصلاة فى كون متعلقها هو صرف وجود الموانع بمناسبة الحكم و الموضوع إذ يكفى فى الإخلال أول وجود من الموانع و معه لا مجال للبراءة بعد كون صرف الوجود ملحوظاً بنحو الموضوعية لا الطريقة بل اللازم هو الاحتياط.

اللهمّ إلاّ أن يقال: إن النهى فى المركبات يمكن أيضاً أن يكون بنحو العموم البدلى عن



كل فرد و معه فدعوى ظهوره فى خصوص صرف الوجود مع أنها محتاجة إلى مؤونة زائدة كما ترى و لو شك فى كون النهى بنحو صرف الوجود أو ذات الطبيعة لكان الشك فى التكليف الزائد فيجرى فيه البراءة أيضا فتدبر جيدا.

### **التنبية الخامس: ملاك رجحان الاحتياط فى الشبهات البدوية هو إدراك الواقع**

أنه قد عرفت فى التنبية الثانى إن ملاك رجحان الاحتياط فى الشبهات البدوية هو إدراك الواقع لأن ما فى الواقع تكاليف فعلية للمولى و لها ملاكات واقعية و إن كان الجهل بلزومها عذرا فى مخالفتها و المفروض أن الأحكام الشرعية ثابتة فى الواقع و جعل العذر لا يكون بمعنى رفع أصلها فى الواقع بحيث لا يكون للجاهل حكم فى الواقع بل بمعنى رفع الثقل من ناحية تلك التكاليف الواقعية مع فرض ثبوتها و هذا الملاك بعينه موجود فى موارد الأمارات و الحجج أيضا بعد ممنوعية التصويب لأن الواقع يكون على حاله و لو مع قيام الأمانة على خلافه و مقتضاه هو رجحان الاحتياط لأنه يوجب إدراك الواقع و هو حسن بعد كون الواقع تكاليف فعلية للمولى و لها ملاكات واقعية و المفروض أن الأمانة لا تنفى احتمال الخلاف و مع ثبوت احتمال الخلاف فيحسن الاحتياط لكونه موجبا لتدارك المصلحة الواقعية و لا فرق فى ذلك بين كون الاحتياط فى الأمور المهمة كالدماء و الفروج و الأموال أو غيرها كما لا تفاوت بين كون احتمال التكليف قويا أو ضعيفا.

نعم لو استلزم الأخذ بالاحتياط فى جميع موارد الأمارات و الشبهات البدوية اختلالا فى النظام فالاحتياط الموجب لذلك قبيح عقلا بل ليس راجحا شرعا لما أشار المحقق الأصفهانى قدس سره من أن الجعل الشرعى بداعى جعل الداعى و مع قبح الاحتياط المخل بالنظام فى نظر العقل لا يعقل تصديق الجعل من الشارع فيلغو البعث قهرا بل نقول أن نفس التكليف الواقعى الذى يقتضى الجمع بين محتملاته الإخلال بالنظام لا يبقى عليه فعلية الباعثية و الزاجرية من حيث إن العقل بعد ما لم يحكم بتحصيل العلم بامثاله لا معنى لبقائه على صفة الدعوة الفعلية. (1)

ص: 637

وعليه فاللازم حينئذ هو التبويض فى الاحتياط وهو إما بأن يختار الاحتياط فى جميع الشبهات العرضية إلى أن ينتهى الأمر إلى اختلال النظام فيترك الاحتياط رأساً فى مورد الأمارات وجميع الشبهات لا يقال: إن تحديد الاحتياط بصورة لزوم الاختلال عسر لأننا نقول: إنما يقدح ذلك فى وجوب الاحتياط لا فى حسنه ورجحانه وكيف كان التبويض فى الاحتياط أما بذلك واما التبويض من أول الأمر. بحسب الاحتمالات أو المحتملات كما أشار إليه الشيخ الأعظم حيث قال الشيخ قدس سرّه: فيحتمل التبويض بحسب الاحتمالات فيحتاط فى المظنونات إلى أن قال ويحتمل التبويض بحسب المحتملات فالحرام المحتمل إذا كان من الأمور المهمة فى نظر الشارع كالدماء و الفروج بل مطلق حقوق الناس بالنسبة إلى حقوق الله تعالى ويدل على هذا جميع ما ورد من التأكيد فى أمر النكاح وإنه شديد وإنه يكون منه الولد. (1)

وقال صاحب الكفاية أيضاً إن الاحتياط الموجب لذلك أى اختلال النظام لا يكون حسناً كذلك وإن كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً أو محتملاً فافهم. (2)

ولعل قوله فافهم إشارة إلى أن التبويض لا ينحصر فى ذلك بل يمكن بما مر من جواز اختبار الاحتياط فى جميع الشبهات العرضية إلى أن ينتهى الأمر إلى اختلال النظام فيترك الاحتياط رأساً فى مورد الأمارات وجميع الشبهات ثم إن الاستفادة من حسن الاحتياط فى الشبهات بل فى الأمارات لوجود الملاكات الواقعية ان الآثار الوضعية لتلك الملاكات لا تزول بأصالة الإباحة أو البراءة أو حجية الأمارات بل هى على ما هى عليه نعم ينتفى آثار الأحكام التكليفية من العقوبة والمؤاخذه فلا تغفل.

### **التنبيه السادس: جريان البراءة مشروط بأن يكون رفع الشىء فى عالم التشريع**

إنّ جريان البراءة مشروط بأن يكون رفع الشىء فى عالم التشريع بيد الشارع و عليه فلا مجال للبراءة فيما لا يكون وضعه و رفعه بيد الشارع.

ص: 638

1-1) فرائد الاصول: 225.

2-2) الكفاية 202:2-203.

و يتفرع على ذلك عدم جريان البراءة عند الشك فى القدرة العقلية بل مقتضى حكم العقل بعد العلم بالخطاب هو الاحتياط بالإقدام على الفحص عن القدرة وعدمها نعم لو شك فى القدرة الشرعية كالأستطاعة أمكن التمسك بالبراءة فيها.

### **التنبه السابع: إذا شك فى كون الواجب تعينياً أو تخييرياً أو عينياً أو كفايياً أو نفسياً**

إنه إذا شك فى كون الواجب تعينياً أو تخييرياً أو عينياً أو كفايياً أو نفسياً أو غيرياً فإن كانت مقدمات الإطلاق كاملة فمقتضاها هو التعينى و العينى و النفسى لما تقدم فى محله من أن إرادة غيرها تحتاج إلى مثنوة زائدة.

و إن لم تكن مقدمات الإطلاق تامة و وصلت النوبة إلى الاصول العملية فقد يقال بالبراءة فى الشك فى التعينى و التخيرى بدعوى أن التعينية خصوصية زائدة على أصل الوجوب و هى مشكوكة فتكون مجرى للبراءة.

أورد عليه بأن التعينية أمر ينتزع عن عدم جعل عدل له و ليس هو بنفسه مجعولا شرعياً حتى يكون قابلاً للرفع فى عالم التشريع فلا يشمل حديث الرفع فتأمل.

و أما جريان البراءة بالنسبة إلى وجوب العدل لكونه من المجعولات الشرعية ففيه أن رفع وجوب العدل يوجب التصنيق على المكلف و هو خلاف الامتنان فلا يجرى فيه البراءة.

هذا مضافاً إلى أنه ينتج عكس المقصود من البراءة أى عدم التعين لأن البراءة عن وجوب محتمل العدلية مستلزم لتعيينه و عدم كونه واجباً تغييرياً و عليه فالمرجع فى هذه الصورة هى قاعدة الاشتغال.

و دعوى أن الشئيين إذا اتحدا فى الأثر فاللازم عند العقل ان يكون ذلك الأثر مستندا إلى القدر الجامع لقاعدة عدم صدور الواحد عن الكثير فحينئذ مرجع الشك فى التعيين و التخير إلى أن التكليف هل هو متعلق بالجامع بين الفردين أو بخصوص ذلك الفرد و لما قلنا بالبراءة فى الإنشاء المررد بين التعلق بالجامع أو الخاص نقول بها هنا أيضاً.

مندفعة بما أفاد فى الدرر من أن التخير و إن كان راجعاً إلى تعلق الحكم بالجامع عقلاً و

فى عالم اللب و لكن لو كان مراد المولى ذلك العنوان الخاص الذى جعله موردا للتكليف على وجه التعيين لم يكن للبعد عذر و ليست المؤاخذة عليه مؤاخذة من دون حجة و بيان حيث انه يعلم توجه الخطاب بالنسبة إلى العنوان المخصوص. (1)

هذا مضافا إلى ما فيه من أن الاستدلال عليه بقاعدة عدم صدور الكثير عن الواحد و قاعدة عدم صدور الواحد عن الكثير غير سديد فى المقام بعد اختصاص القاعدة المذكورة بالواحد الشخصى فلا تشمل الواحد النوعى و لذا نجد بالوجدان إمكان استناد الواحد النوعى إلى المتعدد كالحرارة فإنها واحد نوعى يمكن استنادها تارة إلى النار و أخرى إلى الحركة و ثالثة إلى الشمس و هكذا و عليه فلا وجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات الواردة فى موارد التخيير و إرجاعه إلى الجامع الحقيقى و القول بالتخيير العقلى لظهور خطابات التخيير الشرعى فى تعلّقه بالأشياء الخاصة و رفع اليد عن هذا الظاهر و إرجاعه إلى جامع انتزاعى كعنوان أحدهما خلاف الظاهر و خلط بين العنوان الانتزاعى و هو عنوان أحدهما و بين واقع أحدهما.

على أنه قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه: و لو سلمنا أنّ فى اللب هنا جامعا هو مركب المصلحة و قد تعلّق الغرض الجنائى به و لكن الذى وقع مركبا للأمر لا- شك فى أنه الخاص بخصوصيته و ذاك الخاص كذلك بمعنى تعلّق الأمر بهما تعلقا بدليا و الحاصل مركب المصلحة غير مؤاخذته و إنما المؤاخذة و الاحتجاج على ما وقع تحت الأمر و الإنشاء و الإنشاء لا يدعى أحد تعلّقه بالجامع بل غاية ما يدعيه المدعى تعلّق الغرض و المصلحة بالجامع و إذن فليس المقام من قبيل ما إذا تردد أمر الإنشاء بين التعلق بالجامع أو الخاص كما فى المطلق و المقيد.

فان قلت سلمنا ذلك و لكن حجية هذا المقدار الذى معلوم لنا من الأمر فى هذا الخاص على إتيان هذا الخاص غير مسلمة فإن الذى علمنا أن الأمر متعلق به بالأعم من البدلى و

ص:640

التعيينى والذى يقتضى الشغل بالخاص إنما هو إذا أحرز كونه على الوجه الثانى وأما إذا شك فيه وفى الوجه الأول فكون قضيتته أيضا هو الاشتغال أول الكلام.

قلت يدفع هذا النزاع بمراجعة العرف فى من سمع نداء المولى بإكرام الزيد فأجابه بإكرام العمرو معتذرا بأنى احتملت كون تعلقه بالزيد بدليا و كان بدله العمرو و لم أقطع أنه متعلق به معينا فهل تراهم يعدونه معذورا عندهم حاشا و كلاً. (1)

و لا فرق فى ذلك بين أن يكون الواجب التعيينى و التخييرى من سنخ واحد و يمكن أن يرجع إلى جامع انتزاعى و بين ان لا يكون كذلك و لا يرجع إلى جامع انتزاعى كما هو الظاهر فإن الخطاب فى موارد التخيير الشرعى متعلق بالأشياء الخاصة كخصال الكفارات و الطلب فى مثلها واحد له شعب متعددة يبعث المخاطب نحو أشياء متعددة لا على الاستغراق فإنه لم يتعلق بالجامع و لا على المجموع فإن الأشياء لم تلحظ شيئا واحدا بحيث يكون الأطراف فيه أجزاء لواحد بل يبعث المخاطب نحو الأشياء الخاصة على نحو البدلية كقوله ايت بهذا أو ذاك و هذا نوع مستقل فى قبال الوجوب التعيينى و ليس من سنخه و كيف كان فلا فرق فى أن العرف لا يحكم بالاعتذار فى ترك الخاص الذى يكون موردا للخطاب بمجرد احتمال كون الخطاب فيه بدليا من دون فرق بين أن يمكن إرجاع الخطاب إلى جامع واحد و ان لا يمكن لفرض تعلق الخطاب بالخاص.

و يعتضد ذلك بما أفاده المحقق النائنى قدس سره من أنه لا فرق (فى وجوب الاحتياط) بين القول بأن الواجب التخييرى عبارة عن تقييد الإطلاق و اشتراط التكليف فى كل واحد من الفردين بما إذا لم يأت بالآخر و القول بأنه بنفسه سنخ آخر من الطلب يقابل الواجب التعيينى بل رجوع الشك إلى الشك فى الامتثال و السقوط لو كان من باب تقييد الإطلاق أوضح فإن الشك يرجع إلى الشك فى السقوط على كل حال و لو كانت صفة العينية و جودية فإنه لو قلنا بأن الواجب التخييرى من باب تقييد الإطلاق فالتقييد إنما يكون باعتبار البقاء و مرحلة السقوط باعتبار الثبوت و مرحلة الحدوث.

ص: 641

وقد عرفت أن الأصل عند الشك في الإطلاق و الاشتراط الرجوع إلى مرحلة السقوط يقتضى الاشتغال و عدم السقوط فتأمل جيدا. (1)

أورد عليه بأنه لا- وجه لافتراض الشرطية بقاء فقط بل الغاية من الواجب التخييري تحصل بجعل الوجوب مشروطا من أول الأمر بحيث يستكشف عدم ثبوت وجوب العتق لمن أطعم ستين مسكينا و يكفيننا في المقام احتمال ذلك.

و لو سلمنا الجزم بأن الشرطية في مرحلة البقاء فقط مع ذلك نقول إنّ البراءة لا تختص بموارد الشك في حدوث التكليف بل تجرى في موارد الشك في التكليف بقاء أيضا لأنه مهما كان الشك في سعة التكليف سواء كان في مرحلة الحدوث أو البقاء جرت البراءة عنه. (2)

و لا- يخفى ما فيه من أن المفروض هو العلم بوجود شيء بخصوصه مع الشك في وجوب شيء آخر بعنوان العدل له فمع إتيان الشيء الآخر يشك في سقوط المعلوم وجوبه بالخصوص و مقتضى الاستصحاب هو بقاء وجوبه و عدم سقوطه و لا ينافيه احتمال كون الشيء المذكور مشروطا من أول الأمر بعد تعلّق الوجوب به في الجملة لكفاية ذلك في الاستصحاب.

هذا مضافا إلى أن جريان البراءة في موارد الشك في التكليف بقاء مع العلم بحدوث التكليف ممنوع لأن الشك في الامتثال و السقوط مسبب عن الشك في حدوث التكليف فإذا كان الحدوث معلوما و محكوما بالبقاء ارتفع الشك في ناحية الامتثال بعد الحكم ببقاء التكليف و لو مع الإتيان بشيء آخر.

ثم لا- يذهب عليك أنه ذهب في منتهى الاصول إلى أن الاشتغال مبني على أن يكون الوجوب في التعيين و التخييري سنخ واحد و خصوصية التعيينية منتزعة من قبل عدم وجوب عدل آخر.

ص: 642

1-1) فرائد الاصول 3:156.

2-2) مباحث الحجج 2:355.

أما لو قلنا بأن الوجوب فيهما سنخان ففي الواجب التخييري إرادة ناقصة مفادها سد باب اعدام الشيء إلا في ظرف وجودها هو عدل له.

و اما في الواجب التعييني إرادة تامة متكفلة لحفظ وجود الشيء مطلقا و من قبل جميع اعدامه من دون استثناء فالمتعلق في الواجب التعييني أوسع منه في الواجب التخييري و إن شئت قلت إن الإرادة في التعييني أبسط من التخييري فالشك في أنه تعييني أو تخييري مرجعه إلى الشك في تعلق الإرادة بحفظ وجود الشيء حتى في ظرف وجود ذلك الذي يحتمل أن يكون عدلا له فعلى هذا يكون مجرى البراءة.

(1)

ويمكن أن يقال مع فرض كون الوجوب التعييني و التخييري سنخين فالعبرة بالوجوبين لا بمباديهما و مقتضى العلم الإجمالي بأحدهما هو الاحتياط هذا مضافا إلى أن المبادئ بسيطة و لا فرق في الإرادة بين أن تكون متعلقة بالتعييني و التخييري و إن جاز تحليل الإرادة عند الملاحظة بما ذكر من الأبسطية قال المحقق العراقي قدس سره: إن مرجع الشك في كون الشيء واجبا تعيينيا أو تخييريا حينئذ إلى العلم الإجمالي اما بوجوب الإتيان بخصوص الذي علم بوجوبه في الجملة و حرمة تركه مطلقا حتى في ظرف الإتيان بما احتمل كونه عدلا له و اما بحرمة ترك الآخر المحتمل كونه عدلا له في ظرف عدم الإتيان بذلك و لازم هذا العلم الإجمالي إنما هو الاحتياط بتحصيل الفراغ اليقيني بإتيان خصوص ما علم وجوبه في الجملة و وجوب الإتيان بما احتمل كونه عدلا له عند عدم التمكن من الإتيان بما علم وجوبه

لاضطرار و نحوه. (2)

و التحقيق ان يقال إن مرجع الشك في كون الوجوب تعيينيا أو تخييريا هو الشك في جعل التصديق و عدمه فيجربى فيه أصالة البراءة و لا فرق فيه بين كون الوجوب فيهما من سنخ واحد أو من سنخين لجريان أصالة البراءة بالنسبة إلى التعيين و ليست تلك الأصالة

ص: 643

1-1 (1) منتهى الاصول 2:235.

2-2 (2) نهاية الأفكار 3:289.

متعارضة بجريانها بالنسبة إلى التخيير لعدم جريانها بالنسبة إلى التخيير لأنه يوجب التضييق وهو خلاف الامتنان.

ودعوى أن التعيين ليس مجعولا شرعيا مندفعة بكفاية كون سببه مجعولا شرعيا وبعد جريان البراءة بالنسبة إلى التعيين لا مجال لدعوى العلم الإجمالي بكون الوجوب معلوما بين التعيّن والتخييرى ومقتضاه هو الاحتياط لأن العلم الإجمالي منحل حكما بسبب انتفاء الوجوب التعيّن بأصالة البراءة من دون معارض وهو المحكى عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه نعم يبقى فى المقام ما أشار إليه شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه من أنه يدفع هذا النزاع مراجعة العرف فى من سمع نداء المولى ياكرام الزيد فأجابه ياكرام العمرو معتذرا بأنى احتملت كون تعلّقه بالزيد بدليا وكان بدله العمرو ولم أقطع أنه متعلق به معينا فهل تراهم يعدّونه معذورا عندهم حاشا وكلا. (1)

فتعلق الخطاب بعنوان المخصوص يوجب لزوم مراعاته عند عرف العقلاء ومما ذكر يظهر الحكم أيضا فيما إذا شك فى العيّن والكفائى أو شك فى النفسى والغيرى بالشرح الذى عرفته فى الشك فى التعيّن والتخييرى فيتحد الحكم فيما إذا لم يكن إطلاق مع ما إذا كان إطلاق فكما ينتج مقدمات الإطلاق تعينية المشكوك وعينيته ونفسيته فكذلك يكون مقتضى ما عرفته من بناء العرف هو ذلك فلا فرق بين صورة الإطلاق وعدمه فى أن المشكوك فى الأمور المذكورة محمول على التعيّن والعيّن والنفسى فلا تغفل.

### **التبيه الثامن: جواز الأخذ بالإباحة فى الشبهات الموضوعية التحريمية**

فى جواز الأخذ بالإباحة فى الشبهات الموضوعية التحريمية قبل الفحص قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه: إن إباحة ما يحتمل الحرمة غير مختصة بالعاجز عن الاستعلام بل يشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع وذلك لعموم أدلته من العقل والنقل وقوله عليه السلام فى ذيل رواية مسعدة بن صدقة والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البينة فإن ظاهره

ص: 644



حصول الاستبانة وقيام البينة لا بالتحصيل وقوله عليه السّلام هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان.

لكن هذا وأشباهه مثل قوله عليه السّلام في اللحم المشتري من السوق كل ولا تسئل وقوله عليه السّلام ليس عليكم المسألة انّ الخوارج ضيقوا وقوله عليه السّلام في حكاية المنقطعة التي تبين لها زوج لم سألت واردة في موارد وجود الأمانة الشرعية على الحلية فلا تشمل ما نحن فيه إلا أن المسألة غير خلافية مع كفاية الإطلاقات. (1)

ولا يخفى عليك أن التمسك بالدليل العقلي مع الشك في تحقق موضوعه وهو عدم البيان كما ترى اذ ليس المراد بالبيان المعتبر فيه عدم البيان الفعلي بل الأعم منه كما أفاد ذلك شيخ مشايخنا المحقق الحائري قدس سرّه في صلاته. (2) وكيف كان يمكن الاستدلال على عدم لزوم الفحص في الشبهات الموضوعية التحريمية أيضا بصريح صحيحة زرارة حيث قال قلت لأبي جعفر عليه السّلام... فهل علىّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن انظر فيه قال لا ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك. (3)

فإنها صريحة في عدم لزوم الفحص في الشبهة الموضوعية التحريمية من النجاسة ولكنها مختصة بباب النجاسات فلا تشمل غيرها من الموارد اللهم إلا أن يستفاد التعميم من قوله عليه السّلام ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك بدعوى أنه لا يختص بالموارد ويأتي في جميع موارد الشبهات نجاسة كانت أو غيرها ومقتضاه هو عدم اعتبار الفحص في الشبهة الموضوعية التحريمية لعدم الأثر له إلا ما أشير إليه بعد جريان لا ينقض اليقين بالشك وهو عنوان عام جار في جميع موارد الشبهات فلا أثر للاحتياط إلاّ ذهاب الشك المذكور فتأمل.

هذا مع قطع النظر عن المطلقات الدالة على الإباحة كقوله عليه السّلام كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه. (4)

ص: 645

1-1 (1) فرائد الاصول: 226.

2-2 (2) راجع، ص 405.

3-3 (3) جامع الاحاديث 2: 136.

4-4 (4) الوسائل الباب 61 من الأتعمة المباحة ح 1.

لا يقال: إن مورد ذلك هو الجبن المشتري من سوق المسلمين فلعل الحكم المذكور من باب الاعتماد على الأمانة و لا يرتبط بالأصل لأننا نقول: لا يضر خصوصية المورد بعمومية الوارد فحيث أنّ الذيل لم يقيد بما اشترى من السوق بل حكم بالحلية من دون إلزام بالفحص و السؤال يكفى للدلالة بالإطلاق على الإباحة حتى مع عدم الفحص هذا مضافا إلى أن المورد المذكور يكون في بعض هذه الروايات لا في جميعها بل بعضها مطلق كصحيحة عبد الله بن سنان فتأمل.

نعم يعارض ذلك رواية ميمون الصيقل عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له رجل أصابته جنابة بالليل فاغتسل فلما أصبح نظر فإذا في ثوبه جنابة فقال الحمد لله الذي لم يدع شيئا إلاّ و له حد إن كان حين قام نظر فلم ير شيئا فلا إعادة عليه و إن كان حين قام لم ينظر فعليه الإعادة (1)

و بمضمونها مرسله الفقيه حيث قال و قد روى في المنى أنه إن كان الرجل حيث قام نظر و طلب فلم يجد شيئا فلا شيء عليه فإن كان لم ينظر و لم يطلب فعليه أن يغسله و يعيد صلاته و كيف كان فهذه الرواية تدل على لزوم النظر و الفحص قبل إقامة الصلاة و لا يجوز له ان يصلى من دون ذلك و إلاّ فإن وقعت صلاته مع النجاسة يجب عليه الإعادة. (2)

ولذا حكى عن الشهيد في الذكرى احتمال التفصيل بين من اجتهد في البحث عن طهارة ثوبه فلا يعيد و غيره فيعيد و عن الحدائق تقوية ذلك و حكى التفصيل أيضا عن ظاهر الشيخين في المقنعة و التهذيب و ظاهر الصدوق في الفقيه.

ولكن أجاب عنه السيّد المحقق الخوئي قدّس سرّه بضعف الخبر لجهالة ميمون الصيقل و في هامش الوسائل عن الكافي المطبوع منصور الصيقل بدلا عن ميمون الصيقل و جرح في تنقيح المقال بأن إبدال ميمون الصيقل بالمنصور اشتباه و لعله من جهة أن الراوى عن ابن

ص: 646

1-1) الوسائل الباب 41 من أبواب النجاسات.

2-2) الوسائل الباب 41 من أبواب النجاسات.

جبله عن سيف تارة و عن سعد أخرى إنما هو ميمون لا منصور ولكن الخطب سهل لجهالة منصور الصيقل كميمون فلا يجدى تحقيق ان الراوى هذا أو ذاك.

على أن الرواية لو أغمضنا عن سندها أيضا لا تنهض حجة في مقابل الأخبار الدالة على عدم الفرق بين الفحص و النظر قبل الصلاة و عدمه منها صحيحة زرارة المتقدمة إلى أن قال و منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال سألته عن الرجل يرى في ثوب أخيه دما و هو يصلى قال لا يؤذنه حتى ينصرف. (1) لصراحتها في انه لا أثر للعلم الحاصل من إعلام المخبر بنجاسة الثوب بعد الصلاة أو قبلها بلا فرق في ذلك بين الفحص قبل الصلاة و عدمه و لا بين كون العلم بالنجاسة في الوقت و بين كونه خارج الوقت لأن المناط الوحيد في وجوب الإعادة هو العلم بنجاسة الثوب أو البدن قبل الصلاة و منها موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به قال عليه أن يبتدى الصلاة قال و سألته عن رجل يصلى و في ثوبه جنابة أو دم حتى فرغ من صلاته ثم علم قال مضت صلاته و لا شيء عليه. (2)

فإن التقابل بين العلم بالنجاسة في أثناء الصلاة و الحكم بوجوب الإعادة حينئذ و بين العلم بالنجاسة بعد الفراغ و الحكم بعدم وجوب الإعادة صريح في أن المدار في وجوب الإعادة و عدمه إنما هو العلم بنجاسة الثوب أو البدن قبل الصلاة أو في أثناءها و العلم بها بعد الفراغ بلا فرق في ذلك بين الفحص قبل الصلاة و عدمه و لا بين داخل الوقت و خارجه. (3)

و لا يخفى أن دعوى التعارض بين خبر ميمون الصيقل و صحيحة زرارة في محله لمناقضتهما في الفحص و عدمه و لكن لا وجه لدعوى التعارض بينه و بين صحيحة محمد بن مسلم و موثقة أبي بصير لأنهما بإطلاقهما تدلان على عدم الفرق بين الفحص قبل الصلاة و عدمه فيمكن تقيدهما بمثل خبر ميمون الصيقل مع الإغماض عما في سنده اللهم إلا أن

ص: 647

1-1) الوسائل الباب 40 من ابواب النجاسات.

2-2) الوسائل الباب 40 من ابواب النجاسات.

3-3) التنقيح 2:356.

يدعى أن ظهورهما فى الإطلاق أقوى من دلالة خبر ميمون فتأمل و كيف كان فموضوع خبر ميمون الصيقل مختص بصورة الصلاة و النجاسة و لا يشمل غيرهما من الموارد.

ثم إن الظاهر من بعض دعوى تعارض الروايات الدالة على عدم لزوم الفحص مع صحيح ابن مسلم عن الصادق عليه السلام إن رايت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصلاة فعليك إعادة الصلاة و إن أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا إعادة عليك و كذلك البول. (1)

و محل الاستدلال قوله و إن أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه الخ فإن مفهومه هو وجوب إعادة عند عدم النظر و الفحص و لكن أجاب عنه فى المستمسك بأن التعليل المذكور فى صحيحة زرارة أى قوله عليه السلام و لكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذى وقع من نفسك يستوجب التصرف فيها بالحمل على الاستحباب مضافا إلى إباء نصوص نفى إعادة عن التقييد بذلك إلى أن قال و إعراض الأصحاب عن الجميع فالعمل بإطلاق نفى إعادة متعين. (2)

و بعبارة أخرى يمكن الجمع الدلالي بين صحيحة محمد بن مسلم و صحيحة زرارة بحمل الأولى على الاستحباب لقوة دلالة صحيحة زرارة على عدم لزوم الفحص بالتعليل المذكور فيها.

فتحصل إلى حدّ الآن عدم لزوم الفحص فى الشبهات الموضوعية التحريمية بصريح صحيحة زرارة و إطلاق الروايات الدالة على الإباحة من دون تقييد بالفحص و لكن لقائل أن يقول إنّ الصحيحة المذكورة لا تدل إلاّ على عدم لزوم النظر و من المعلوم أن النظر غير الرؤية لاحتياج النظر إلى تفتيش و أعمال مقدمات كما يرشد إليه بعض موارد الاستعمالات كقوله عليه السلام من نظر فى حلالنا و حرامنا فله كذا فإنه ليس مجرد الرؤية التى لا حاجة فيها إلى أى مقدمة من المقدمات.

ص: 648

1-1) الوسائل الباب 41 من أبواب النجاسات ح 2.

2-2) المستمسك 1:504.

وبالجملّة فنفي الأخص وهو النظر لا يدل على نفى الأعم وعليه فيمكن أن يقال بعدم وجوب الفحص فيما إذا احتاج إلى المقدمات بخلاف ما إذا لم يكن كذلك لحصول العلم بمجرد الرؤية كمن شك في بقاء الليل وهو على سقف مرتفع والهواء لا غيم فيه بحيث إذا فتح عينه إلى مطلع الفجر تبين له الأمر.

ودعوى أن الشك في هذا المورد أيضا صادق بالفعل فيشملة أدلة الإباحة مندفة بانصرافه عما يذهب بأدنى التفات وعليه فلا مؤمن لترك الاحتياط بعد اختصاص صحيحة زرارة بنفى ما يحتاج إلى إعمال المقدمات اللهم إلا أن يقال: يكفي دعوى الإجماع على عدم لزوم الفحص ولو بمثل ما لا يحتاج إلى المقدمات في الشبهات الموضوعية التحريمية ولا يترك الاحتياط بالفحص فيما إذا لم يحتج الفحص إلى المقدمات.

هذا كله بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية التحريمية وأما الشبهات الموضوعية الوجوبية فقد اختلف فيها بين الأعلام في وجوب الفحص وعدمه قال شيخ مشايخنا المحقق الحائري قدس سرّه: عند مسألة الفحص عند الشك في تحقق المسافة وعدمه الأقوى الثاني لإطلاق دليل الأصل ولا دليل هنا على التقييد لأن الشبهة موضوعية ويظهر من شيخنا المرتضى قدس سرّه الترديد في ذلك قال رحمه الله تعالى و هل يجب الفحص أم لا - وجهان من أصالة العدم التي لا يعتبر فيها الفحص عند إجرائها في موضوعات الأحكام ومن تعليق الحكم بالقصر على المسافة النفس الأمرية فيجب ليتحصل الواقع عند الشك أما الجمع وأما الفحص والاول منتف هنا إجماعا فتعين الثاني انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول أما ما جعله مبنى لعدم وجوب الفحص فواضح وأما ما جعله مبنى لوجوبه فلم يتحصل منه شيء فإن تعليق الحكم بالقصر على المسافة النفس الأمرية لا يوجب عدم جريان الأصل عند الشك و تحصيل الواقع وإن كان واجبا مع قطع النظر عن هذا الأصل الجارى في الموضوع للعلم الإجمالى بوجوب احد التكليفين لكن الأصل المفروض يوجب انحلاله بل لو لم يكن هنا هذا الأصل الجارى في الموضوع لكفى فى الحكم بلزوم التمام الأصل الحكمى هذا.

ولكن الأحوط مع ذلك الفحص لكن لا بملاحظة العلم الإجمالى المذكور لوضوح أن الفحص لا ينفع فى رفع مقتضاه بل بملاحظة أن الأصل النافى للتكليف إما عقلى كالبراءة وإما نقلى كحديث الرفع واستصحاب العدم و على كل حال لا مجرى له قبل الفحص سواء فى الشبهة الحكمية أو الموضوعية و لو فرض الشبهة بدوية.

أما العقلى فلوضوح أن ملاكه عدم البيان و مع عدم الفحص يشك فى تحققه إذ ليس المراد بالبيان المعتبر عدمه البيان الفعلى بل الأعم منه و مما يظفر به بعد الفحص بالمقدار المتعارف و لا فرق فيه بين الشبهة الحكمية أو الموضوعية لوحدة الملاك و أما النقلى فلإمكان دعوى انصراف لفظ الشك و عدم العلم عن مورد يمكن تحصيل العلم بسهولة و بمقدار متعارف من الفحص فالأدلة المتعلقة للترخيص على هذين العنوانين غير شاملة للشك الابتدائى قبل الفحص و بعد عدم المؤمن من طرف الشرع و المفروض احتمال وجود البيان على وجه يظفر به بعد الفحص يجب بحكم العقل الاحتياط أو الفحص. (1)

و يؤيد ما ذهب إليه من الاحتياط فى الشبهات الوجوبية خبر زيد الصائغ قلت لأبى عبد الله عليه السلام إنى كنت فى قرية من قرى خراسان يقال لها بخارى فرأيت فيها دراهم تعمل ثلث فضة و ثلث مسا و ثلث رصاصا و كانت تجوز عندهم و كنت أعملها و أنفقها فقال أبو عبد الله عليه السلام لا- بأس بذلك إذا كانت تجوز عندهم فقلت رأيت إن حال عليها الحول و هى عندى و فيها ما يجب علىّ فيه الزكاة أزيها؟ قال عليه السلام نعم إنما هو مالك قلت فإن أخرجتها إلى بلدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندى حتى حال عليها الحول أزيها؟ قال عليه السلام إن كنت تعرف إن فيها من الفضة الخالصة مما يجب عليك فيه الزكاة فزك ما كان لك فيها من الفضة الخاصة من فضة و دع ما سوى ذلك من الخبيث قلت و إن كنت لا أعلم ما فيها من الفضة الخالصة إلاّ إنى أعلم أن فيها ما تجب فيه الزكاة قال عليه السلام فاسبكها حتى تخلص الفضة و يحترق الخبيث ثم تركزى ما خلص من الفضة لسنة واحدة». (2)

ص:650

1-1 (1) صلاة المحقق الحائرى:405.

2-2 (2) الوسائل الباب 7 من أبواب زكاة الذهب و الفضة ح 1.

وضعفه منجبر بالعمل كما فى الجواهر لا- يقال: إن الرواية المذكورة واردة فى مورد العلم بأن فيها ما تجب فيه الزكاة لأننا نقول: كما فى مستند العروة إن مرجع الشك فى المقدار بعد العلم بأصل النصاب إلى الشك فى النصاب الثانى بعد العلم بالأول فهو بالإضافة إلى النصاب الثانى للنقدين شاك فى أصل وجوده فإذا حكم فيه بوجوب الفحص يعلم أن هذا من أحكام الشك فى أصل النصاب الذى لا يفرق فيه بين النصاب الأول والثانى بالضرورة إلا أن الرواية فى نفسها ضعيفة كما مر فلا يمكن التعويل عليها فى الحكم بوجوب الفحص.

(1)

وبالجملة فمقتضى ما ذكر هو لزوم الفحص فى الشبهات الموضوعية الوجوبية لا سيما إذا كان موردها هى حقوق الناس حتى يحصل العلم وقد عرفت عدم شمول الدليل العقلى وهكذا لا مجال للدليل النقلى بعد كون الشك وعدم العلم منصرف عن مورد يمكن تحصيل العلم بسهولة وبمقدار متعارف من الفحص بل العلم المأخوذ فى الأحكام هو الأعم من العلم الفعلى ومما يظفر به بعد الفحص المقام بعد كون المراد من البيان فيه الأعم من البيان الفعلى ومما يظفر به بعد الفحص مثلا من كتب ديونه فى دفتر ثم شك فى كونه مديونا لزيد وعدمه أو شك فى مقدار دينه بالنسبة إليه يكون عالما عند العرف وليس له أن يجرى البراءة بدون المراجعة إلى ما كتبه فى دفتره وبعبارة أخرى فكما لا يجوز فى الشبهات الحكمية أن لا يرجع المجتهد إلى جوامع الأحاديث و يجرى البراءة لأن مثله يكون عالما عند العرف فلفظ الشك وعدم العلم منصرف عن مورد يمكن له تحصيل العلم بالتفحص عن مظانه لا سيما إذا كان سهلا.

فكذلك فى المقام فمع عدم المؤمن من طرف الشارع واحتمال وجود البيان على وجه يظفر به بعد الفحص المتعارف يجب بحكم العقل الاحتياط أو الفحص فى الشبهات الموضوعية الوجوبية فتدبر و سيأتى بقية الكلام فى شرائط الاصول إن شاء الله تعالى.

ص: 651

أنّ جريان أصالة البراءة والإباحة في مشتبه الحكم مشروط بعدم جريان أصل حاكم عليهما لأن موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان بالنسبة إلى الحكم الواقعي كما أنّ موضوع الإباحة الشرعية هو الشكّ وعدم العلم بالحكم الواقعي و عليه فكل ما يكون بياناً ورافعاً للشكّ و لو تعبداً يتقدم على البراءة والإباحة بالورود أو الحكومة و لا فرق في ذلك بين الشبهة الموضوعية و الحكمية و قد عبّر عن هذا الأصل بالأصل الموضوعي باعتبار أنّه رافع لموضوع الأصل الآخر أو حاكم عليه.

و يتفرع عليه فروع منها أنّه لو شك في حليّة أكل لحم حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرت أصالة الحليّة بخلاف ما إذا شك في الحلية من جهة الشكّ في قبوله للتذكية و عدمه فإنّه يحكم بالحرمة لجريان الأصل الموضوعي باعتبار أنّه رافع لموضوع الأصل الآخر حاكم عليه.

و يتفرع عليه فروع منها أنّه لو شك في حليّة أكل لحم حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرت أصالة الحليّة بخلاف ما إذا شك في الحلية من جهة الشكّ في قبوله للتذكية و عدمه فإنّه يحكم بالحرمة لجريان الأصل الموضوعي فيه و هو أصالة عدم التذكية لأنّ من شرائطها قابلية المحل و هي مشكوكة فيحكم بعدمها و كون الحيوان ميتة هذا بالنسبة إلى الشبهة الحكمية.

و أمّا الشبهة الموضوعية فقد يقال إنّ اللحم المررد بين كونه من المذكي أو من الميتة لا يجري فيه أصالة الإباحة فإنّ أصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة و النجاسة حاکمة على أصالتي الإباحة الطهارة.

لا يقال: إنّ استصحاب عدم التذكية بناء على جريانه يعارض مع استصحاب عدم الموت و الحرمة و النجاسة من أحكام الميتة و مع المعارضة فلا يكون أصل موضوعي



بالنسبة إلى أصالتي الإباحة و الطهارة لأننا نقول: بأنّ عدم التذكية و لو بالأصل موضوع لحرمة الأكل كما يشهد له استثناء «ما ذكيتم» من قوله «و ما أكل السبع» في الآية الكريمة فلم يبح الشارع إلاّ ما ذكى فيدل ذلك على إناطة إباحة الأكل بما ذكر اسم الله عليه و غيره من الأمور الوجودية المعتمدة في التذكية فإذا انتفى بعضها و لو بحكم الأصل انتفت الإباحة و عليه و لا يتوقف ثبوت الحرمة على ثبوت الموت حتى ينفي بانتفائه و لو بحكم الأصل و هو استصحاب عدم الموت.

هذا مضافا إلى أنّ عنوان الميتة عنوان عدمي و هو مساوق لعنوان غير المذكي فلا يكون أمرا وجوديا حتى لا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكية و عليه فمع أصالة عدم التذكية يصدق عنوان الميتة أيضا لمساواة العنوانين في المعنى فلا منافاة بين ترتب الحرمة و النجاسة على عنوان الميتة التي هي عبارة شرعا عن كلّ زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية و بين ترتبهما على عنوان غير المذكي بعد وحدتهما في المعنى.

اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ الزهوق أمر وجودي و المفروض أنّه مأخوذ في معنى الميتة و عليه فلا يكون عنوان الميتة عدميا.

و التحقيق أنّ حرمة أكل اللحم مترتب على عدم التذكية بمقتضى قوله تعالى إلاّ ما ذكّيتُمْ و هكذا عدم جواز الصلاة بخلاف النجاسة فإنّها مترتبة على عنوان الميتة و الموت في عرف المشرعة على ما صرح به في مجمع البحرين زهاق النفس المستند إلى سبب غير شرعي كخروج الروح حتف الأنف أو بالضرب و غيره فيكون الموت أمرا وجوديا لا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكية.

و عليه فيتمّ دعوى معارضة أصالة عدم التذكية مع أصالة عدم الموت فيتساقطان فيرجع إلى قاعدة الطهارة إلاّ أنّ التحقيق جريان أصالة عدم التذكية مع أصالة عدم الموت لأنّ مجرد كون عدم التذكية ملازما للموت غير مانع من جريانهما فإنّ التفكيك بين اللوازم في الأصول العملية غير عزيز ففي المقام يحكم بعدم جواز الأكل بمقتضى أصالة عدم التذكية و بالطهارة لأصالة عدم الموت.

و عليه فيتقدم أصالة عدم التذكية على أصالة الإباحة بالنسبة إلى الأكل بعد ما عرفت من أنّ غير المذكى بنفسه موضوع للحرمة كما يتقدم أصالة عدم الموت على قاعدة الطهارة بالنسبة إلى النجاسة لأنّ الموت أمر وجودى و موضوع للنجاسة و يكون أصالة عدم الموت أصلا موضوعيا بالنسبة إلى قاعدة الطهارة التى كان موضوعها هو الشكّ فى الموت و عدمه و التفكيك فى اللوازم فى التعبديات لا مانع منه فلا استبعاد فى الجمع بين حرمة الأكل مع الحكم بالطهارة مع أنّ لازم الحكم بالحرمة هو النجاسة.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ جريان الأصل الحاكم و هو أصالة عدم التذكية موقوف على كون غير المذكى موضوعا مركبا من الحيوان الزاهق روحه و غير الوارد عليه التذكية لا موضوعا متصفا بعدم رعاية التذكية الشرعية إذ أصالة عدم التذكية لا تثبت الانصاف.

و أيضا جريان أصالة عدم التذكية مشروط بما إذا لم يكن عموم يدل على قابلية كل حيوان التذكية و إلاّ فلا مجال لجريان الأصل المذكور.

و أيضا جريان أصالة عدم التذكية يتوقف على ما إذا لم يكن أصلا موضوعيا آخر يدل على قبوله للتذكية كما إذا شك مثلا فى أنّ الجلل فى الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته للتذكية أم لا فأصالة قبول الحيوان للتذكية مع الجلل محكمة و مع أصالة قبوله للتذكية لا مجال لأصالة عدم تحقّق التذكية فهو قبل الجلل كان يطهر و يحل بالفرى مع سائر شروطها فالأصل أنّه كذلك بعده.

فتحصل أنّ مع جريان أصالة عدم التذكية يحكم بحرمة أكل اللحم و عدم جواز الصلاة فيها و أمّا النجاسة فهى غير مرتبة على غير المذكى حتى يحكم بثبوتها مع جريان أصالة عدم التذكية بل هى مرتبة على عنوان الميتة و هو أمر وجودى و مع جريان أصالة عدم الموت يحكم بعدم النجاسة.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ المتصف بالموت هو الحيوان لا اللحم و الشاهد لذلك أنّه لا يقال:

مات اللحم و الجلد بل يقال مات الحيوان و عليه فالتذكية صفة فى الحيوان لا فى أجزائه و مقتضى ذلك عدم جريان أصالة عدم التذكية فى الجلود و اللحوم و غيرهما من الأجزاء المنفصلة المرددة بين كونها من المذكى أو غير المذكى.

فإذا عرفت عدم جريان أصالة عدم التذكية فى الأجزاء من الحيوان أمكن الأخذ بقاعدة الطهارة و حلية الاستعمال فى اللحوم و الجلود المستوردة من بلاد الكفار مع احتمال تزكية حيوانها فيها أو فى بلاد المسلمين ثم نقلوها إلى بلادهم نعم لا يجوز أكل هذه اللحوم لاشتراط العلم بالتذكية فى جواز الأكل فلا تغفل.

و منها: أنه لو شك فى الحكم الوجوبى أو التحريمى لأجل الشكّ فى النسخ فإنه تجرى فيه أصل موضوعى و هو أصالة عدم النسخ و معها لا تصل النوبة إلى أصالة الإباحة و البراءة عن التكليف.

و منها: أنه إذا شك فى مال أنه حلال التصرف أو حرامه فإن كان الشك بعد إحراز كونه مال الغير فى طيب نفس مالكه و عدمه فالأصل الموضوعى و هو أصالة عدم الطيب و لو بالعدم الأزلى يمنع عن جريان أصالة الإباحة و يحكم بحرمة التصرف فيه.

و إن شك فى كونه مالا للغير و عدمه فإن كان هذا الشك عارضيا بعد معلومية كونه ملكا للغير و إنما الشك من ناحية احتمال تحقق بعض الأسباب الملكية و عدمه فلا مجال لأصالة الإباحة مع جريان استصحاب حرمة التصرفات الثابتة سابقا و إن كان الشك ساريا إلى أول وجوده مثل الثمرة التى تردد بين كونه من بستان نفسه أو بستان غيره فالمسألة مبتنية على أنّ المراد من قوله عليه السلام «لا يحل مال إلا من حيث ما أحلّه الله» هل يستفاد منه اشتراط حلية المال على تحقق أمر و عنوان و حيثية و جودية على نحو مفاد كان التامة فيستصحب عدم الأزلى عند الشك و معه لا يبقى مجال لأصالة الحلية و الإباحة بخلاف ما إذا لم يكن كذلك كما هو واضح.

التنبيه الثانى:

فى رجحان الاحتياط و يقع الكلام فى مقامين

المقام الأول فى رجحان الاحتياط فى الشبهات البدوية سواء كانت وجوبية أو تحريمية أو كانت موضوعية أو حكمية.

ص: 655

و الوجه فيه هو حكم العقل بأن الاحتياط لإدراك الواقع حسن لأن ما فى الواقع تكاليف فعلية للمولى و لها ملاكات واقعية وإن كان الجهل بلزومها عذرا فى مخالفتها و قوله عليه السلام كل شىء فى حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه شاهد على وجود الحكم و ثبوته حال الجهل بحيث يمكن أن يصير معلوما.

هذا مضافا إلى الأخبار الكثيرة الدالة على الأمر بالاحتياط ثم إن الظاهر من أوامر الاحتياط هو المولية و الاستحباب جمعا بينها و بين أخبار البراءة.

و لازم ذلك استحقاق الثواب على إطاعة أوامر الاحتياط مضافا إلى الثواب المرتب على نفسه.

المقام الثانى فى رجحان الاحتياط فى العبادات المحتملة و لا إشكال فيه كما إذا دار الأمر بين الوجوب و الاستحباب للعلم بالأمر فيه فيمكن من نية القربة بإتيانه بقصد الأمر المعلوم بالإجمال.

و أما إذا دار الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب من الإباحة أو الكراهة يشكل حسن الاحتياط من جهة أن العبادة لا بد فيها من نية القربة و هى متوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلا أو إجمالا و لا علم بذلك فى الفرض المذكور.

و يمكن الجواب عنه بأن اللازم فى صحة العبادة مطلق الداعى القربى فإن الانبعاث عن احتمال الأمر داع قربى إلهى لأنه مظهر من مظاهر الإخلاص و أتى للمولى و هو يوجب التقريب ذاتا إليه بلا حاجة إلى محل.

التنبية الثالث:

فى قاعدة التسامح فى أدلة السنن و استدلالها بأخبار «من بلغ» على جواز الحكم باستحباب شرعى اصطلاحى لكل مورد فيه خبر يدل على طلب فعله و لو كان الخبر ضعيفا و هذا هو معنى قاعدة التسامح فى أدلة السنن إذ يسامح فى سند الاخبار الدالة على استحباب فعل شىء من الأشياء و هنا روايات:

ص: 656

منها: صحیحة هشام بن سالم عن أبی عبد اللہ علیہ السلام قال من سمع شیئا من الثواب علی شیء فصنعه كان له وإن لم یکن علی ما بلغه (كما بلغه خ-ل) وغير ذلك من الأخبار ولا إشکال فیها من حیث السند وإنما الكلام فی أمور:

الأمر الأول:

أن موضوع هذه الأخبار هو البلوغ أو السماع و مقتضى تفرع العمل علیهما بقوله علیہ السلام فصنعه او فعله إن الداعی إلى العمل هو نفس البلوغ و السماع و حیث إن البلوغ و السماع لا یساوقان الحجیة فلا محالة یعمّان الموارد التي لا یكون البلوغ و السماع حجة كالأخبار الضعیفة.

الأمر الثاني:

إنه لا دلالة لهذه الأخبار علی استحباب نفس العمل لأنّ الموضوع فیها لیس ذات العمل حتی یمكن استکشاف الأمر من ترتب الثواب علیہ بعنوان الجزاء و الاستحقاق بدعوى أنه لا وجه لهذا الترتب الاّ تعلّق الأمر به فیكون نظیر من سرح لحيته فله ثواب كذا فی دلالة ترتب الثواب علی استحباب نفس العمل بل الموضوع فیها هو العمل المأتى به بداعی احتمال الأمر و علیہ فلا دلالة لهذه الأخبار إلاّ علی ترتب الثواب علی العمل المأتى به بداعی احتمال الأمر و لعله من جهة الإرشاد و التفضل إلى ما حکم به العقل من استحقاق الثواب علی العمل المأتى به بداعی احتمال الأمر و هو الاحتياط.

و یشهد له لسان الدلیل و هو ظهور الفاء فی قوله فعله او فصنعه فی التفریع علی بلوغ الثواب فإنه یدل علی أن الثواب المجمعول فی الروایات المذكورة لیس مرتبا علی ذات العمل بل مرتب علی العمل المأتى به بداعی احتمال الأمر.

و دعوى أن الداعی إلى العمل لا یوجب و جهاد عنوانا یؤتی به بذلك الوجه و العنوان لأنه حیثیته تعلیلیة لا تقيیدیة.

مندفعة بأنها صحیحة بالنسبة إلى العمل الخارجی الذی أتى به لا بالنسبة إلى لسان الدلیل و علیہ فجعل الثواب علی العمل المتفرع علی السماع لا یكشف عن أمر آخر تعلّق

ص: 657

بهذا العمل مع هذا العنوان والعمل المأتمى به بداعى احتمال الأمر ممّا يحكم العقل باستحقاق الثواب عليه وهو موضوع يقتضى بنفسه الثواب مع قطع النظر عن الأمر الشرعى لأنه احتياط وانقياد فلا يكشف جعل الثواب عليه عن تعلق الأمر بالعمل المأتمى به بداعى احتمال الأمر فضلا عن نفس العمل مع قطع النظر عن تفرعه على السماع.

و مع عدم كشف الأمر لا مجال للحكم باستحباب العمل المأتمى به بداعى احتمال الأمر فضلا عن نفس العمل.

الأمر الثالث:

أن لسان أخبار من بلغ هو مجرد الأخبار عن فضل الله سبحانه وتعالى بإعطائه الثواب الذى بلغ وإن كان غير مطابق للواقع و من المعلوم أنها غير ناظرة إلى أن العمل يصير مستحبا لأجل طرد عنوان البلوغ وأيضا لا يكون مفادها إسقاط شرائط حجية الخبر من العدالة والوثاقة فى المستحبات.

ثم إن البلوغ حيث كان أعم من البلوغ المعتبر فلا وجه لما ذهب اليه بعض من أنه لا يشمل الخبر الضعيف.

الأمر الرابع:

إن مفاد أخبار من بلغ هو تفضل الثواب على من أتى بالعمل بداعى الثواب ورجائه كما يشهد له التفرع على بلوغ الثواب فى مثل قوله عليه السلام من سمع شيئا من الثواب على شىء فصنعه أو نعمله كان له أجر ذلك و عليه فلا يترتب الثواب على ما إذا أتى بالعمل لغرض آخر.

الأمر الخامس:

إن المحكى عن الشهيد الثانى قدس سره أن الأكثر ذهبوا إلى التسامح فى أدلة السنن والآداب والفضائل والمواعظ وأشباهها والمحكى عن الشيخ الأعظم قدس سره أنه ذهب إليه نظرا إلى أن العمل بكل شىء على حسب ذلك الشىء والعمل بالخبر الوارد فى الفضائل نشرها والوارد فى المصائب ذكرها للإبكاء قائلا بأن العقل يحكم بحسن العمل مع الأمن من حضرة الكذب وأن عموم النقل كما فى النبوى ورواية الإقبال يقتضى استحبابه.

ص: 658

أورد عليه بأن التقابل بين الكذب المخبري و الصدق المخبري بالعدم و الملكة لأن الكذب المخبري هو القول الذي لا يعتقد بموافقته مع الواقع بخلاف الصدق المخبري فإنه القول الذي يعتقد بموافقته و عليه فالكذب المخبري قول بغير علم و يندرجه الحكاية عنه في الكذب القبيح عقلا و المحرم شرعا و لا يختص قبح الكذب عقلا بصورة الإضرار كما لا اختصاص شرعا بذاك و عليه فنشر الفضيلة التي لا حجة عليها أو ذكر المصيبة التي لا حجة عليها قبيح عقلا و محرم شرعا فكيف يمكن أن يعمها أخبار من بلغ.

أجيب عنه بأن نشر الفضيلة أو ذكر المصيبة يخرج عن الكذب بعد ورود أخبار من بلغ للترغيب إلى النشر أو الذكر فمن أخبر بالفضيلة أو المصيبة أخبر بحجة شرعية و هي أخبار من بلغ و الإخبار بالحجة الشرعية لا يكون كذبا هذا مضافا إلى أن قبح الكذب و حرمة اقتضائي و لذا يجوز بعروض مصلحة من المصالح المهمة و عليه فلا مانع من أن يرفع إليه من قبح الكذب بسبب مصلحة أقوى من مفسدة الكذب.

على أن نشر الفضيلة أو ذكر المصيبة بعنوان احتمال الصدور أو الوقوع لا يكون كذبا أصلا كما لا يخفى.

الأمر السادس:

إنّ بعض الأعلام قال لا نضايق عن ترتب الثواب في كل مورد صدق فيه بلوغ الثواب سواء كان ذلك بفتوى فقيه باستحباب شيء أو بنقل رواية في ترتب الثواب على عمل كما لا فرق بين الدلالة المطابقة و بين الدلالة الالتزامية.

و لقائل أن يقول إنّ أحاديث من بلغ منصرفة عن الإخبار بالحدسيات و الفتاوى من الحدسيات دون الحسيات و الروايات و عليه فلا تشمل الفتاوى.

الأمر السابع:

أن أخبار من بلغ هل يشمل ما بلغ فيه الثواب الذي قامت الحجة على حرمة أو لا تشمل.

يمكن القول بانصراف أخبار من بلغ عن مورد قيام الحجة على حرمة هذا مضافا إلى

معارضة الدلالة الالتزامية فى إثبات الثواب مع الدلالة الالتزامية فى إثبات العقاب و مع المعارضة لا دليل على ترتب الثواب.

الأمر الثامن:

إن الكراهة هل تكون ملحقة بالاستحباب فى جواز التسامح فى أدلتها أو لا ذهب المشهور إلى الأول و هو يتوقف على أحد أمور اما تنقيح المناط بدعوى أن المناط فى التسامح فى المستحبات هو عدم كونها إلزامية و هذا المناط موجود فى المكروهات و هو كما ترى أو بدعوى أن المناط فى التسامح هو الترغيب نحو تحصيل الثواب من دون خصوصية فيما يثاب عليه.

و هو محل تأمل لعدم القطع بالمناط

و اما دعوى أن ترك المكروه مستحب فقد بلغ استحباب الترك بالالتزام و هذا خلاف التحقيق لأن كل حكم تكليفي لا ينحل إلى حكمين فعلا و تركا و اما دعوى أن ترك المكروه إطاعة للنهى التنزيهي و هو مما يثاب عليه و هو لا يساعد أخبار من بلغ بظهورها فى الوجوديات و لا تشمل التروك و العدميات اللهم إلا أن يكتفى فيه بقول المشهور.

الأمر التاسع:

إنه قد يقال لا فرق بين القول بدلالة أخبار من بلغ على استحباب ذات العمل و عدمها لترتب الثواب على العمل فى الصورتين فلا فائدة فى البحث عن استحباب ذات العمل و عدمه.

ذكروا فى الجواب عن هذا المقال فوائد للبحث منها أنه يجوز المسح ببلّة المسترسل من اللحية لو دل الدليل الضعيف على استحباب غسله فى الوضوء بناء ثبوت الاستحباب الشرعى لذات العمل بأخبار من بلغ.

و لا يجوز ذلك بناء على عدم ثبوت الاستحباب الشرعى و الوجه فيه عدم إحراز كون لحية المسترسل من أجزاء الوضوء.

أورد عليه بأن غسل المسترسل حيث كان مستحبا مستقلا فى واجب أو مستحب

ص:660



لا يجوز المسح ببلته حتى على القول باستفادة استحباب نفس الغسل من أخبار من بلغ.

هذا مضافا إلى إمكان أن يقال: على تقدير القول بكون غسل لحية المسترسل مستحبا لغير ان جزء من الأجزاء المستحبة يمكن أن المسح برطوبة غير الأجزاء الأصلية.

ومنها: أن الوضوء الذي دل خبر ضعيف على استحبابه لغاية من الغايات كقراءة القرآن أو النوم فعلى القول باستفادة استحباب نفسى من أدلة التسامح فى السنن يرتفع الحدث به بخلاف ما إذا لم نقل بذلك.

أورد عليه بأنه لم يثبت أن كل وضوء مستحب رافع للحدث ألا ترى أن الوضوء للخبث أو الحائض مستحب فى بعض الأحوال ومع ذلك لا يرتفع به الحدث.

اللهم إلا أن يقال: إن عدم ارتفاع الحدث فيهما إنما هو من جهة عدم قابلية المورد فهذه الثمرة تامة و لكنّها مبنية على القول بعدم استحباب الوضوء نفسيا من دون أن يقصد به غاية من الغايات و أما على القول باستحبابه كذلك فلا تتم الثمرة المذكورة إذ عليه يكون نفس الوضوء مستحبا رافعا للحدث ثبت استحبابه لغاية خاصة أو لم يثبت و إلى غير ذلك من الفوائد.

#### التببيه الرابع

إنه ربما يتوهم عدم جريان البراءة فى الشبهة التحريمية الموضوعية بعد ما قام الدليل مثلا على حرمة الخمر لوجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعية و لا- يحصل العلم بالامثال إلا بالاجتناب عن كل ما احتمال حرمة و بعبارة أخرى ليس الشك فى مثله فى التكليف بل الشك فى مقام الامثال و مقتضى القاعدة فيه هو وجوب الاحتياط.

و تحقيق ذلك يتوقف على ملاحظة صور متعلق النواهي.

أحدها: أن يكون النهى متعلقا بصرف وجود طبيعة الفعل و هو أول الوجود و ناقض لعدم الكلى بحيث لو أتى بصرف الوجود عصى و سقط النهى و جاز الإتيان بالباقي فى هذه الصورة لا مجال للبراءة.

لأن امتثال النهى يكون منوطا بترك جميع الوجودات و إلا لما حصل العلم بالامتثال.

أورد عليه بأن الشك فى انطباق متعلق النهى مجرى للبراءة فإنه بعد إن كان الطبيعة عين الفرد و منطبقا عليه أصبح الشك فى الشبهة التحريمية شكاً فى سعة دائرة المحركة المولوية باعتبار شمولية النهى.

و يمكن الجواب عنه أولاً: بأن لازم ما ذكر هو عدم وجوب الاجتناب عن أطراف المعلوم بالإجمال لأن الشك فى شمول النهى لكل طرف ينتهى إلى الشك فى سعة دائرة المحركة المولوية و يكون الشك فى مصداقية شىء للمعلوم بالإجمال.

و ثانياً: بأن الشك فى هذه الموارد شك فى ناحية الامتثال بعد العلم بالاشتغال و مقتضى العلم بالاشتغال هو وجوب الاحتياط.

و ثانياً: هو أن يكون النهى متعلقاً بذات طبيعة الفعل و حيث إن الطبيعة ملحوظة بعنوان المرآة إلى الوجودات الخارجية لا بنحو الموضوعية مع قطع النظر عن الوجودات الخارجية ينحل الحكم تحريماً بعد المصاديق الخارجية و عليه فلو شك فى كون شىء مصداقاً للطبيعة يرجع الشك إلى ثبوت التكليف زائداً على المصاديق الأخرى المعلومه فيكون مجرى للبراءة لأن الشك فى سعة التكليف و ضيقه و يلحق به ما إذا تعلق النهى بالطبيعة على نحو مطلق الوجود أى العام الاستغراقى.

فإن النهى فيه أيضاً ينحل إلى الأفراد المعلومه و المشكوكه و يجوز الرجوع فى الأفراد المشكوكه إلى البراءة.

و ثالثاً: و هو أن يكون النهى أو الزجر متعلقاً بمجموع أفراد الطبيعة بحيث لو ترك فرداً واحداً امتثل و لو أتى ببقية الأفراد.

و السّر فى ذلك ان المفسدة فى مجموع وجودات الفعل فى زمان خاص أو مكان خاص فإذا ترك أحدها لم يأت بالمجموع و يتحقق الامتثال.

و رابعاً: ان يرجع النهى إلى طلب العنوان الانتزاعى عن مجموع التروك الذى عبر عنه

فى محكى كلام المحقق النائىنى بالموجبة المعدولة المحمول كقوله كن لا شارب الخمر فهو لا يتحقق إلا بمجموع التروك فلو شرب الخمر و لو دفعة لم يتحقق هذا العنوان و هو عنوان لا شارب الخمر فإذا شك فى مورد أنه مصداق ذلك أولا لا يجرى فيه البراءة لأن الشك فى المحصل و اللازم فيه هو الاحتياط.

هذا كله بالنسبة إلى مقام الثبوت و أما بالنسبة إلى مقام الإثبات فالظاهر أن النواهى تعلقت بذات الطبايع و هو الصورة الثانية إذ لا تحتاج تلك الصورة إلى مؤنة زائدة بخلاف إرادة صرف الوجود أو مجموع أفراد الطبيعة أو العنوان الانتزاعى.

ثم إن الطبيعة فى الصورة الثانية ملحوظة بعنوان المرآة إلى أفرادها فينحل النهى إلى الأفراد المعلومة و المشكوكة فيجرى البراءة فى المشكوكة منها.

و هكذا الأمر لو تعلق النهى بالطبيعة على نحو مطلق الوجود أى العام الاستغراقى فإن النهى فيه أيضا ينحل إلى المعلوم و المشكوك فيجرى فيه البراءة و مما ذكر فى المقام يظهر جواز الصلاة فى اللباس المشكوك إنه مما لا يؤكل لحمه و دعوى أن النواهى عن الموانع فى المركبات مثل الصلاة ظاهرة فى كون متعلقها هو صرف وجود الموانع و معه لا مجال للبراءة بعد كون صرف الوجود ملحوظا بنحو الموضوعية لا الطريقية بل اللازم هو الاحتياط إلا أن يقال إن النهى فى المركبات يمكن أن يكون بنحو العموم البدلى عن كل فرد و معه فدعوى ظهوره فى خصوص صرف الوجود محتاجة الى مؤنة زائدة.

و لو شك فى كون النهى بنحو صرف الوجود أو ذات الطبيعة لكان الشك فى التكليف الزائد فيجرى فيه البراءة أيضا.

#### التنبه الخامس

إن ملاك حسن الاحتياط و رجحانه فى الشبهات البدوية هو إدراك الواقع من التكاليف الفعلية ذات ملاكات واقعية إذ الجهل بلزومها يكون عذرا فى مخالفتها و جعل العذر لا يوجب رفع أصل الأحكام الواقعية بحيث لا يكون للجاهل حكم فى الواقع بل جعل العذر يكون بمعنى رفع الثقل من ناحية تلك التكاليف.

و هذا الملاك بعينه موجود فى موارد قيام الأمارات بعد ممنوعية التصويب لأن الواقع باق على حاله و لو مع قيام الأمارات على خلافه و مع بقاء الأحكام الواقعية مع ملاكاتها كان الاحتياط فى مورد الأمارات أيضا راجحا لأنه يوجب إدراك الواقع و هو حسن.

و لا- فرق فى رجحان الاحتياط بين كون الاحتياط فى الأمور المهمة كالدماء و الفروج و الأموال و بين كونه فى غيرها كما لا تفاوت بين كون احتمال التكليف قويا أو ضعيفا نعم لو استلزم الأخذ بالاحتياط فى جميع موارد الأمارات و الشبهات البدوية اختلالا- للنظام فالاحتياط الموجب لذلك قبيح بل ليس براجح بل سقط التكاليف الواقعية التى توجب الجمع بين محتملاته الإخلال بالنظام عن الفعلية الباعثة أو الزاجرية كما لا يخفى.

و عليه فاللازم هو التبعض فى الاحتياط إما باختيار الاحتياط فى الشبهات العرضية ما لم يوجب الاختلال و إما باختيار التبعض من أول الأمر بحسب الاحتمالات أو بحسب المحتملات كالا احتياط فى المظنونات أو كالا احتياط فى الدماء و الفروج و حقوق الناس.

ثم لا يذهب عليك أن الآثار الوضعية لا تزول بالبراءة أو الإباحة و إنما المرتفعة بهما هى آثار الأحكام التكليفية من العقوبة و المؤاخذة.

التنبيه السادس

إنّ مورد البراءة ما يكون رفعه أو وضعه بيد الشارع و عليه فلو شك فى القدرة العقلية فى مورد من الموارد لا مجال للبراءة عند الشك فيها بل يحكم العقل بعد العلم بالخطاب بالاحتياط بالإقدام على الفحص عن القدرة و عدمها نعم تجرى البراءة فى القدرة الشرعية كالا استطاعة إذا شك فيها.

التنبيه السابع

إنه إذا شك فى كون الواجب تعيينيا أو تخييريا أو عينيا أو كفاثيا فمقتضى مقدمات الحكمة هو كونه تعيينيا و عينيا و نفسيا لأن إرادة غير ذلك يحتاج إلى مئونة زائدة هذا بناء على تمامية مقدمات الحكمة و إن لم تكن مقدمات الإطلاق تامة فقد يقال بالبراءة فى الشك بين

ص: 664

التعيني و التخييري بدعوى أن خصوصية التعينية زائدة على أصل الوجوب فتكون مجرى البراءة.

أورد عليه بأن خصوصية التعينية امر ينتزع عن عدم جعل عدل له و ليس هو بنفسه مجعولا شرعيا فلا يشمل حديث الرفع فتأمل.

و أما جريان البراءة بالنسبة إلى وجوب العدل ففيه ان رفع وجوبه يوجب التصديق على المكلف و هو خلاف الامتنان فلا يجرى البراءة فالمرجع حينئذ هو قاعدة الاشتغال.

و دعوى إنَّ الشيين إذا اتحدا في الأثر فاللازم عند العقل أن يكون ذلك الأثر مستندا إلى القدر المجمع فيجرى البراءة بالنسبة إلى الخصوصية مندفعة بأن التخيير و إن كان راجعا إلى تعلق الحكم بالجامع عقلا و لكن لو كان مراد المولى ذلك العنوان الخاص الذي جعله موردا للتكليف على وجه التعيين لم يكن للعبد عذر حيث يعلم توجه الخطاب بالنسبة إلى العنوان المخصوص فلا- وجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات بإمكان إرجاعها إلى الجامع الحقيقي لظهور الخطابات الشرعية في تعلقها بالأشياء الخاصة و رفع اليد عن هذا الظاهر خلاف الظاهر و بالجملة العرف لا يحكم بالاعتذار في ترك الخاص الذي يكون موردا للخطاب بمجرد احتمال كون الخطاب فيه بدليا من دون فرق بين أن يمكن إرجاع الخطاب إلى جامع واحد و أن لا يمكن و ذلك لفرض تعلق الخطاب بالخاص.

و التحقيق أن يقال إن مرجع الشك في كون الوجوب تعينا أو تخييريا هو الشك في جعل التصديق و عدمه فيجرى فيه أصالة البراءة و لا فرق فيه بين كون الوجوب فيهما من سنخ واحد أو من سنخين لجريان أصالة البراءة بالنسبة إلى التعيين و ليست تلك الأصالة متعارضة لجريانها بالنسبة إلى التخيير لعدم جريانها بالنسبة إلى التخيير لأنه يوجب التطبيق و هو خلاف الامتنان.

إلا أنه يبقى في المقام أنه يدفع هذا النزاع مراجعة العرف فمن سمع نداء المولى بإكرام زيد فأجابه بإكرام العمرو معتذرا بأنى احتملت كون تعلقه بالزيد بدليا و كان بدله العمرو و لم أقطع أنه متعلق به معينا فهل تراهم يعدونه معذورا عندهم حاشا و كلاً.

و عليه فتعلق الخطاب بعنوان مخصوص يوجب لزوم مراعاته عند عرف العقلاء و عليه يتحد حكم ما إذا لم يكن إطلاق مع ما إذا كان إطلاق فكما ينتج مقدمات الإطلاق تعيينية المشكوك و عينيته و نفسيته فكذلك يكون مقتضى ما إذا لم يكن إطلاق لما عرفته من بناء العرف فلا فرق بينهما في أن المشكوك في الأمور المذكورة محمول على التعيني و العيني و النفسى فلا تغفل.

#### التنبية الثامن

في جواز الأخذ بالإباحة في الشبهات الموضوعية التحريمية قبل الفحص أخذ بعموم أدلتها و قوله عليه السّلام في ذيل رواية مسعدة بن صدقة و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البينة فإن ظاهره حصول الاستبانة و قيام البينة لا بالتحصيل.

اللّهمّ إلا أن يقال: بأن مثل رواية مسعدة واردة في موارد وجود الأمانة الشرعية على الحلية فلا تشمل المقام.

هذا مضافا إلى صحيحة زرارة حيث قال قلت لأبي جعفر عليه السّلام فهل علىّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن انظر فيه قال لا «فإنّها صريحة في عدم لزوم الفحص في الشبهة الموضوعية التحريمية.

ولكنّها مختصة بباب النجاسات هذا مضافا إلى معارضتها مع صحيح محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة و إن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثمّ صليت فيه ثمّ رأيت بعد فلا إعادة عليك و كذلك البول.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إن التعليل المذكور في صحيحة زرارة أى قوله عليه السّلام «و لكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذى وقع من نفسك» يستوجب التصرف فيها بالحمل على الاستحباب.

فتحصل أنه لا يلزم الفحص في الشبهات الموضوعية التحريمية بصريح صحيحة زرارة و إطلاق الروايات الدالة على الإباحة من دون تقييد بالفحص.

نعم يمكن أن يقال إنّ الصحيحة المذكورة لا تدل إلا على عدم لزوم النظر و من المعلوم أن

النظر غير الرؤية لاحتياج النظر إلى تفتيش وإعمال مقدمات كما يرشد إليه بعض موارد الاستعمالات كقوله عليه السلام من نظر في حلالنا و حرامنا فله كذا فإنه ليس مجرد الرؤية التي لا حاجة فيها إلى أى مقدمة من المقدمات و عليه فنفى الأخص و هو النظر لا يدل على نفى الأعم و هو الرؤية و عليه فيمكن أن يقال بعدم وجوب الفحص فيما إذا احتاج إلى المقدمات بخلاف ما إذا لم يكن كذلك لحصول العلم بمجرد الرؤية لمن شك في بقاء الليل و عدمه و هو على سقف مرتفع و الهواء لا غيم فيه بحيث إذا فتح عينيه إلى مطلع الفجر تبين له الأمر.

و دعوى أن الشك في هذا المورد أيضا صادق بالفعل فيشملة أدلة الإباحة مندفة بانصرافه عما يذهب بأدنى التفات و عليه فلا مؤمن لترک الاحتياط بعد اختصاص صحيحة زرارة بنفى ما يحتاج إلى إعمال المقدمات هذا كله بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية التحريمية.

و أما بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية الوجوبية فقد اختلف فيها بين الأعلام في وجوب الفحص و عدمه ذهب بعض إلى عدم وجوب الفحص في مسألة الفحص عند الشك في تحقق المسافة و عدمه. لإطلاق دليل الأصل و عدم الدليل على التقييد لأن الشبهة موضوعية و يظهر الترديد من الشيخ الأعظم في وجوب الفحص و عدمه من ناحية أصالة العدم التي لا يعتبر فيها الفحص عند إجرائها في الموضوعات و من ناحية تعليق الحكم بالقصر على المسافة النفس الآمرية فيجب لتحصيل الواقع عند الشك إما الجمع وإما الفحص و الأول منتف هنا إجماعا فتعين الثاني انتهى.

وفيه أن تعليق الحكم بالقصر على المسافة النفس الآمرية لا يوجب عدم جريان الأصل عند الشك و تحصيل الواقع وإن كان واجبا مع قطع النظر عن هذا الأصل الجارى في الموضوع للعلم الإجمالى بوجوب أحد التكليفين لكن الأصل المفروض يوجب انحلاله.

إلا- إن الأحوط مع ذلك الفحص لأن الأصل النافى للتكليف إما عقلى كالبراءة و إما نقلى كحديث الرفع و استصحاب العدم و على كل حال لا مجرى له قبل الفحص أما العقلى

فلوضوح أن ملاكـه عدم البيان و مع عدم الفحص يشك في تحققه إذ ليس المراد بالبيان المعبر عنه البيان الفعلى بل الأعم منه و ممّا يظفر به بعد الفحص بالمقدار المتعارف و لا فرق فيه بين الشبهة الحكمية أو الموضوعية لوحدة الملاك.

و أما التقلـى فلا مكان دعوى انصراف الشك و عدم العلم عن مورد يمكن تحصيل العلم فيه بسهولة و بمقدار متعارف من الفحص.

فالأدلة المعلقة للترخيص على هذين العنوانين غير شاملة للشك الابتدائي قبل الفحص و بعد عدم المؤمن من طرف الشرع و احتمال وجود البيان على وجه يظفر به بعد الفحص يجب بحكم العقل الاحتياط أو الفحص و سيأتى بقية الكلام فى شرائط الأصول إن شاء الله تعالى.

ص: 668



تتمة المقصد السادس فى الامارات و الحجج المعبرة شرعا أو عقلا الفصل الخامس فى الامارات التى ثبتت حجيتها بالأدلة أو قيل بثبوتها  
1-الظهورات اللفظية 9

الأمر الأول:ان المحكى عن المحقق القمى قدس سره هو اختصاص حجية الظهورات الكلامية بمن قصد افهامه 12

الأمر الثانى:انّ المناط فى حجية الكلام و اعتباره هو ظهوره عرفا فى المراد الاستعمالى و الجدوى 18

الأمر الثالث:لا فرق فى حجية الظهورات بين المحاورات العرفية و بين النقلية الشرعية 25

الروايات الواردة فى ممنوعة التفسير و هى على طوائف:35

الطائفة الاولى:الاجبار الدالة على اختصاص التفسير بالأئمة عليهم السلام 35

الطائفة الثانية:الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى من غير المعصوم عليه السلام 37

الطائفة الثالثة:الأخبار الدالة على المنع عن ضرب القرآن بعضه ببعض 38

التنبيهات 45

التنبيه الأول:ربما يتوهم ان البحث عن اعتبار ظواهر الكلام قليل الجدوى 45

التنبيه الثانى:أنّ اللازم بعد حجية ظهورات الكتاب هو إحراز كون الظاهر من الكتاب 47

ص:669

التنبية الثالث: قد يتوهم وقوع التحريف في الكتاب حسب ما ورد في بعض الأخبار 54

التنبية الرابع: مع العلم بالظهورات و ارادتها فلا اشكال في حجيتها و اما مع عدم العلم بهما 71

\*الخلاصة 74

حجية قول اللغويين 95

\*الخلاصة 103

2-الإجماع 105

الأمر الأول: في المراد من الإجماع عند العامة 105

الأمر الثاني: في المراد من الإجماع عند الخاصة 106

الأمر الثالث: في وجوه استكشاف رأى المعصوم عليه السلام 106

الأمر الرابع: في الإجماع المنقول بحسب مقام الثبوت 113

الأمر الخامس: في كيفية الإجماعات المنقولة بحسب مقام الإثبات 116

\*الخلاصة 119

التنبهات 125

التنبية الأول: أنّ تحصيل قول الامام عليه السلام من طريق الحس منحصر في سماع قوله عليه السلام 125

التنبية الثاني: لا يقال: لا يمكن للمتأخرين العثور على مؤلفات القدماء 128

التنبية الثالث: ان الاجماع المنقولة تكون متعارضة 130

التنبية الرابع: ان الاجماع المركب هو اجتماع العلماء 131

التنبية الخامس: ربما يتمسك بفهم الاصحاب في بعض المسائل 131

التنبية السادس: في التواتر المنقول 132

\*الخلاصة 136

3-الشهرة 142



الجهة الاولى: أن الشهرة على اقسام 142

الجهة الثانية: ان الشهرة الفتوائية إما ملحوظة بما هي تكون كاشفة كاشفا قطعيا عن النص أو رأى المعصوم 142

الجهة الثالثة: فى الاستدلال على حجية الشهرة الفتوائية 143

الجهة الرابعة: فى الاستدلال على الشهرة الفتوائية بما هي تفيد الظن 145

الوجه الأول: ان مرفوعة زرارة و مقبولة ابن حنظلة تدلان على حجية الشهرة 146

الوجه الثانى: انه يظهر من بعض الكلمات أن ادلة حجية خبر الواحد تدل على حجية الشهرة 153

\*الخلاصة 155

4-العرف 160

المقام الأول: العرف على قسمين: عرف العام و عرف الخاص 160

المقام الثانى: لا اشكال فى ثبوت مرجعية عرف العام فى ناحية الموضوعات 160

المقام الثالث: العرف العام مرجع فى الموارد المذكورة و نحوها 161

المقام الرابع: يجوز تحطئة الشارع للعرف فيما يحكم به أو فيما يبنى عليه 161

المقام الخامس: هل يجوز للعرف ان يلاحظ الملاكات و المناطق الظنّية لكشف الاحكام 162

\*الخلاصة 167

5-السيرة القطعية العقلانية 171

\*الخلاصة 173

6-السيرة المشرعة 174

\*الخلاصة 175

7-الخبر الواحد 176

الجهة الأولى: عدم حجية خبر الواحد 176

الطائفة الأولى: الروايات الواردة في لزوم الموافقة مع الكتاب و السنة 179

الطائفة الثانية: الروايات الدالة على المنع عن العمل بالخبر الذي لا يوافق الكتاب 180

الطائفة الثالثة: كقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ «و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله» 181

الطائفة الرابعة: الاخبار الدالة على اشتراط الأخذ بالاخبار بوجود شاهد لها من الكتاب 182

أدلة المثبتين 184

1- أمّا الكتاب فبآيات 184

الوجه الأول: الاستدلال بمفهوم الشرط 184

الوجه الثاني: الاستدلال بمفهوم الوصف 199

مانعية التعليل عن انعقاد المفهوم 201

من آياته الذى استدل بها لحجية خبر الواحد، قوله تعالى وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفُرُوا كَافَّةً ... 201

الوجه الأول: ما ذهب اليه السيد المحقق البروجردى 208

الوجه الثاني: ان كلمة لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجى الحقيقى تدل على محبوبة التعذر 209

الوجه الثالث: ان التحذر غاية للانذار الواجب 211

2- و اما الأخبار فبطوائف 231

الطائفة الاولى: التى وردت فى الخبرين المتعارضين و دلت على الأخذ بالأعدل و الاصدق 231

الطائفة الثانية: هى التى تدلّ على إرجاع آحاد الرواة إلى اشخاص معينين من ثقات الرواة 235

الطائفة الثالثة: الاخبار الدالة على وجوب الرجوع إلى الرواة و الثقات و العلماء 237

الطائفة الرابعة: الاخبار الدالة على جواز العمل بخبر الواحد 240

تواتر ادلة اعتبار الخبر الواحد 248

كلام المحقق النائيني 249

كلام الشهيد السيد الصدر 251

\*الخلاصة 264

التنبيهات 293

التنبيه الأول: إرجاع الاخبار الى الارشاد 293

التنبيه الثاني: مما استدل به الشيخ الاعظم لحجية اخبار الثقات 295

التنبيه الثالث: لا يخفى وقوع التعبد بالخبر الواحد 297

التنبيه الرابع: الوثوق الفعلي بالصدور بمنزلة العلم بالصدور 299

التنبيه الخامس: لا يبعد دعوى انّ الوثوق النوعي بالصدور مما يصلح للاحتجاج 300

التنبيه السادس: في انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور 303

التنبيه السابع: الاخبار المنقولة بالواسطة أو الوسائط كالاخبار المنقولة 307

الناحية الاولى: ان فعلية كل حكم متوقفة على فعلية موضوعه 310

الناحية الثانية: ان الحكم بوجود ترتيب اثر شرعى على المنخبر به 311

الناحية الثالثة: ان التعبد بحجية الخبر يتوقف على ان يكون المنخبر به بنفسه حكما شرعيا 312

التنبيه الثامن: يستدل على حجية الاخبار بالوجوه العقلية 317

التنبيه التاسع: ان الادلة الشرعية الدالة على حجية الخبر الواحد قاصرة الشمول بالنسبة الى الموضوعات 322

التنبية العاشر: ان حجيته الظنّ الخاصّ إما تكون بمعنى جعل غير العلم علما بالتعبد 326

\*الخلاصة 327

8-الظن المطلق 341

المقام الأول: في الوجوه التي ذكرها لحجية الظن المطلق 341

الوجه الأول: في ان مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى 341

كلام حول حق الطاعة 343

الوجه الثانى: انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح 351

المقام الثانى: في دليل الانسداد 353

ملاحظات حول دليل الانسداد 354

\*الخلاصة 368

التنبهات 377

التنبه الأول: انه لا مجال لحجية الظن المطلق 377

التنبه الثانى: ان دليل الانسداد على تقدير تمامية مقدماته مختص بالفروع 381

التنبه الثالث: انه لا اشكال في النهى عن القياس 383

التنبه الرابع: ان ظهور الالفاظ حجة عند العقلاء 384

التنبه الخامس: ان الثابت بمقدمات دليل الانسداد فى الاحكام على تقدير تماميتها 385

التنبه السادس: انه هل يكتفى فى تعيين معنى موضوعات الاحكام الكلية بالظن الانسدادى 385

\*الخلاصة 387

ص: 674

المقصد السابع فى الاصول العملية الاصول العملية 393

المقام الاوّل: يقع الكلام فى موضعين 397

أقسام الشكّ فى التكليف 397

أصالة البراءة 398

الفصل الاوّل: لو شكّ فى وجوب شىء او شكّ فى حرمة 398

أدلة القائلين بالبراءة فى الشكّ فى التكليف 399

\*الخلاصة 409

حديث الرفع 413

الأمر الأوّل: قاعدة الاشتراك بين العالم و الجاهل فى الاحكام من ضروريات مذهب الإماميّة 414

الأمر الثانى: صحة اسناد الرفع الى نفس الحاكم 415

الأمر الثالث: المرفوع هو نفس الحكم المجهول 415

التنبيهات 421

التنبيه الأوّل: حديث الرفع، رفع الثقل عن الامّة 421

التنبيه الثانى: حديث الرفع، ازالة الشىء عن الوجود 423

التنبيه الثالث: لا اشكال فى قبح مؤاخذه الناس و 425

التنبيه الرابع: لا فرق بين أن يكون متعلق الحكم هو الفعل او الترك 425

التنبيه الخامس: لو نسى شرطاً او جزءاً من المأمور به 431

ص: 675



التنبيه السادس: لا اختصاص لحديث الرفع بالاحكام التكليفية 433

التنبيه السابع: جواز التمسك بالاكراه لرفع مانعية المانع 437

التنبيه الثامن: المرفوع بحديث الرفع هو الحكم المتعلق بالموضوع لا الموضوع 438

التنبيه التاسع: اذا شك في مانعية شىء للصلاة الى التفصيل بين الشبهة الحكمية و الموضوعية 442

\*الخلاصة 444

حديث الحجب 455

\*الخلاصة 457

حديث السعة 463

\*الخلاصة 465

حديث الحلّية 471

التنبيه: مقتضى عموم قاعدة الحلّية هي حلّية المشكوك 473

\*الخلاصة 475

حديث احدى الجهالتين اهون 496

\*الخلاصة 500

حديث كل شىء مطلق 503

\*الخلاصة 513

حديث أى رجل ركب أمرا بجهالة 515

\*الخلاصة 517

الاستدلال بالإجماع 519

\*الخلاصة 521

الاستدلال بالسيرة 524

\*الخلاصة 524

ص: 676

الاستدلال بالاستصحاب 525

\*الخلاصة 531

الاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان 534

\*الخلاصة 551

ادلة القائلين بالاحتياط فى الشك فى التكليف 558

الأخبار فبطوائف: 559

الطائفة الاولى:الأخبار الآمرة بالتوقف عند الشبهة 559

الطائفة الثانية:الاخبار الآمرة بالاحتياط 565

الطائفة الثالثة:اخبار التثليث 570

\*الخلاصة 576

و أمّا العقل فتقريره بوجهين 581

الوجه الأول:اشتغال اليقيني يقتضى براءة اليقينية 581

الوجه الثانى:الاصل فى الافعال الغير الضرورية الحظر 586

الوجه الثالث:حق الطاعة تحققت من جهة خالقيته و منعميته 589

الوجه الرابع:الاحتمال كالعلم منجز 593

\*الخلاصة 595

التنبيهات 600

التنبيه الأول:جريان اصالة البراءة و الاباحة فى مشتبه الحكم مشروط بعدم جريان اصل حاكم 600

التنبيه الثانى:فى رجحان الاحتياط 607

المقام الأول:فى رجحان الاحتياط فى الشبهات البدوية 607

المقام الثانى:فى رجحان الاحتياط فى العبادات المحتملة 609

التنبية الثالث:قاعدة التسامح فى ادلة السنن 614

الأمر الأول:موضوع هذه الاخبار هو البلوغ أو السماع 616

ص:677

الأمر الثاني: لا دلالة لهذه الأخبار على استحباب نفس العمل 616

الأمر الثالث: ليس مفاد أخبار من بلغ اسقاط شرائط حجية الخبر 620

الأمر الرابع: أن الثواب في هذه الأخبار مترتب على ما إذا أتى بالعمل 622

الأمر الخامس: المحكى عن الشهيد الثاني، نسب إلى الأكثر التسامح في ادلة السنن 622

الأمر السادس: هل يثبت ترتب الثواب بفتوى فقيهه 624

الأمر السابع: الروايات الدالة على ترتب الثواب 624

الأمر الثامن: هل تكون الكراهة ملحقه بالاستحباب 625

الأمر التاسع: لا فرق بين القول بدلالة أخبار من بلغ 626

التنبيه الرابع: ربما يتوهم عدم جريان البراءة في الشبهة التحريمية الموضوعية 628

التنبيه الخامس: ملاك رجحان الاحتياط في الشبهات البدوية هو ادراك الواقع 637

التنبيه السادس: جريان البراءة مشروط برفع الشيء في عالم التشريع 638

التنبيه السابع: إذا شك في كون الواجب تعيينياً أو تخييرياً أو عينياً أو كفاثياً 639

التنبيه الثامن: جواز الأخذ بالاباحة في الشبهات الموضوعية التحريمية 644

\*الخلاصة 652

ص: 678

سرشناسه: خرازی، سید محسن، 1315 -

عنوان و نام پدیدآور: عمده الاصول / تالیف محسن الخرازی؛ تصحیح علی رضا الجعفری

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، 1415ق. = 1376

مشخصات ظاهری: 7ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. 2 (چاپ اول: 1422ق. = 1380).

یادداشت: ج. 5 (چاپ اول: 1427ق. = 1385).

یادداشت: ج. 6 (چاپ اول: 1430ق. = 1388).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: 8/BP159/8 خ 4ع 8 1376

رده بندی دیویی: 297/312

شماره کتابشناسی ملی: م 78-2994

ص: 1



بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 3





عمده الاصول

تالیف محسن الخرازی

تصحیح علی رضا الجعفری

ص: 5







إشارة

و اعلم إذا دار الأمر بين المحذورين اللذين لا ثالث لهما كالدوران بين الفعل و الترك مثل وجوب شىء و حرمة فقط فالأصل هو التخيير و عبّر عنه بالدوران بين المحذورين لعدم امكان الاحتياط بينهما.

و سبب الدوران إما هو فقد النص و عدم نهوض الدليل و الحجة على تعيين أحدهما بعد نهوضه عليه اجمالاً كما إذا اختلفت الأمة على القولين و هما الوجوب و الحرمة بحيث علم عدم القول الثالث أو اجمال الدليل من جهة الحكم كما إذا دار مفاد الأمر بين الإيجاب و التهديد أو من جهة الموضوع كما إذا أمر بالتحرز و كان مردداً بين فعل شىء و تركه أو تعارض النصين أو الاشتباه من جهة الأمور الخارجية و إن كان الأخير من المسائل الفقهية و لكن لا بأس بذكرها لتامة النفع كما ذكروا الشبهة الموضوعية فى البراءة مع أنّها من المسائل الفقهية أيضاً و إنّما قيدنا الدوران بالوجوب و الحرمة فقط لأنّ احتمال شىء آخر من الأحكام غير الإلزامية يوجب رجوع الشك فيه إلى الشك فى التكليف فيمكن الأخذ فيه بالبراءة و يخرج عن الدوران بين المحذورين و العلم بأصل الإلزام كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الدوران بين المحذورين لا يتحقّق إلاّ إذا لم يكن أحد الحكمين بخصوصه مورداً للاستصحاب و إلاّ فهو يوجب انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى و الشك البدوى فيمكن الرجوع فيه إلى البراءة.

فإذا عرفت محلّ الكلام فتحقيق الحال فى الدوران بين المحذورين يقتضى التكلم فى مقامات.

**إشارة**

و لا يخفى أنه إذا حلف مثلاً على سفر معين و تردد في أنه حلف على فعله أو تركه فالأقوال المذكورة أو المحتملة هنا متعددة.

(1) الحكم بالإباحة الظاهرية نظير الحكم بالإباحة عند دوران الأمر بين الحرمة و غير الوجوب كما هو ظاهر الكفاية أو الحكم بالبراءة العقلية أو الحكم بالبراءة الشرعية.

(2) التوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً و لا واقعاً و عدم الالتزام إلا بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع بدعوى أنه لا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري إذا لم يحتج إليه في العمل كما هو ظاهر الشيخ في فرائد الاصول.

(3) تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب بدعوى أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة.

(4) الحكم بالتخيير الشرعي كالتخيير بين الخبرين المتعارضين.

(5) الحكم بالتخيير العقلي بين الفعل و الترك بمناط الاضطرار و التكوين عند عدم ترجيح أحدهما على الآخر و هذا هو المختار و سيأتي بيانه إن شاء الله.

أمّا القول الأول فقد استدل له بامور:

**الأمر الأول: هو الاستدلال بعموم أدلة الإباحة الظاهرية**

مثل قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه و قوله عليه السلام كل شيء يكون فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه و غير ذلك من أدلتها حتى قوله صلى الله عليه و آله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى إذ الظاهر من قوله عليه السلام حتى تعلم أو حتى يرد فيه نهى هو الحكم بالحلية و الإباحة ما دام لم يحصل العلم أو لم يرد النهى عن شيء تفصيلاً فمع الإجمال يصدق أنه لم يعلم تفصيلاً أو لم يرد عنه النهى تفصيلاً فمقتضى العموم و عدم وجود المانع لا عقلاً و لا نقلاً هو الحكم بالإباحة الظاهرية.

يمكن أن يقال: أولاً: كما أفاد شيخنا الأعظم قدّس سرّه إنّ أدلة الإباحة في محتمل الحرمة تنصرف إلى محتمل الحرمة وغير الوجوب (1) ووجهه ظاهر لاختصاص تلك الأدلة بما إذا كان طرف الحرمة هي الإباحة والحلية وليس في باب الدوران بين المحذورين احتمال الإباحة والحلية بل يكون مقابل الحرمة هو الوجوب كما لا يخفى.

و ثانياً: كما أفاد في مصباح الاصول إنّ أدلة الإباحة الشرعية مختصة بالشبهات الموضوعية فلا تجرى في ما إذا دار الأمر بين المحذورين في الشبهات الحكمية فالدليل أخصّ من المدعى (2).

و ثالثاً: كما أفاد المحقّق النائيني قدّس سرّه لا يمكن جعل الإباحة الظاهرية مع العلم بجنس الإلزام فإنّ أصالة الإباحة بمدلولها المطابقي تنافي المعلوم بالإجمال لأنّ مفاد أصالة الإباحة الرخصة في الفعل والترك وذلك يناقض العلم بالإلزام وإن لم يكن لهذا العلم أثر عملي وكان وجوده كعدمه لا يقتضى التنجيز إلا أنّ العلم بثبوت الإلزام المولوى حاصل بالوجدان وهذا العلم لا يجتمع مع جعل الإباحة ولو ظاهراً فإنّ الحكم الظاهري إنّما يكون في مورد الجهل بالحكم الواقعي فمع العلم به وجدانا لا يمكن جعل حكم ظاهري يناقض بمدلوله المطابقي نفس ما تعلّق به العلم به (3).

أجاب عنه سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بأنّ الحلية إنّما هي في مقابل الحرمة لا الحرمة والوجوب وعليه فالحكم بالحلية لازمه رفع الحرمة التي هو أحد الطرفين لا رفع الالزام الموجود في البين فما هو مرتفع لم يعلم وجدانا وما هو معلوم لا ينافيه الحلية والحاصل أنّ الدليل الحل لا يكون مفاده الرخصة في الفعل والترك ضرورة أنّ الحلية إنّما هي في مقابل الحرمة لا الوجوب فدليل أصالة الإباحة يختص بالشبهات التحريميّة وليس في الأدلة ما يظهر منه الرخصة في الفعل والترك إلاّ قوله كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى أو أمر على

ص: 11

1-1) فرائد الاصول/ص 238.

2-2) مصباح الاصول/ج 2، ص 329.

3-3) فرائد الاصول/ج 3، ص 162.



رواية الشيخ و مضى الإشكال فيه.

هذا مضافا إلى أنّ مناقضة الترخيص الظاهري مع الالتزام الواقعي ليس إلاّ كمنافضة الأحكام الواقعية و الظاهرية و الجمع بينهما هو الجمع بينهما (1).

يمكن دفع ذلك بأنّ مقتضى اختصاص أصالة الإباحة بالشبهات التحريمية هو أن نقول بعدم شمولها لمثل المقام من جهة أنّ الشبهة فيه وجوبية أيضا لدوران الأمر فيه بين الوجوب و الحرمة فالقول باختصاص أصالة الإباحة بالشبهات التحريمية ينافي توجيه شمولها للدوران بين المحذورين و مع الغمض عن ذلك فالمناقضة بين الرخصة في الفعل و الترك و العلم الإجمالي بالالتزام موجودة بالوجدان.

ثمّ إنّ تنظير المقام بالأحكام الظاهرية و الأحكام الواقعية كما ترى لأنّ موضوع الأحكام الظاهرية هو الشك في الأحكام الواقعية و لا شك في المقام بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال و عدم كونه مباحا يقينا فكيف يمكن الحكم مع العلم المذكور بالإباحة ظاهرا.

### الأمر الثاني: هو الاستدلال بالبراءة العقلية

بدعوى أنّ الوجوب و الحرمة غير معلومين فمقتضى قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو عدم العقوبة لا على الوجوب و لا على الحرمة.

يرد عليه أولا: أنّ العلم بالجنس و هو الإلزام يكفي في ارتقاع موضوع البراءة العقلية و الشاهد عليه أنّه لا- يجرى البراءة العقلية إذا علم المكلف بأنّ هذا إما خمر حرام أو ذاك مائع خاصّ يجب شربه بنذر أو حلف أو نحوهما فإنّ العلم بأصل الإلزام بينهما بيان و يوجب الاحتياط بينهما بترك هذا و فعل ذاك و لا مجال للبراءة العقلية في خصوص الأطراف بعد العلم بجنس التكليف و ليس ذلك إلاّ لارتقاع موضوع البراءة العقلية و هو عدم البيان بالعلم بجنس التكليف (2).

ص: 12

1-1) تهذيب الاصول/ج 2، ص 242.

2-2) راجع تسديد الاصول/ج 2، ص 180.

و لذلك قال فى الكفاية لا مجال ها هنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فإنه لا قصور فيه ها هنا (1).

و ثانيا: كما أفاد فى نهاية الأفكار أنّ جريان البراءة العقلية يختص بما إذا لم يكن هناك ما يقتضى الترخيص فى الفعل و الترك بمناط آخر من اضطرار و نحوه غير مناط عدم البيان فمع فرض حصول الترخيص بحكم العقل بمناط الاضطرار و التكوين لا ينتهى الأمر إلى الترخيص الظاهرى بمناط عدم البيان. و إن شئت قلت إنّ الترخيص الظاهرى بمناط عدم البيان إنّما هو فى ظرف سقوط العلم الإجمالى عن التأثير و المسقط له حيثما كان هو حكم العقل بمناط الاضطرار فلا يبقى مجال لجريان البراءة العقلية و الشرعية نظرا إلى حصول الترخيص حينئذ فى الرتبة السابقة عن جريانها بحكم العقل بالتخيير بين الفعل و الترك (2).

و دعوى: أنّ حكم العقل بالتخيير بعد اجراء قاعدة قبح العقاب بلا بيان فى طرفى الفعل و الترك و إلاّ فلو احتمل عدم قبحه بالنسبة إلى خصوص أحد الطرفين لم يحكم بالتخيير فعلا.

و إن شئت قلت إنّ مجرى الاضطرار غير مجرى القاعدة فإنّما هو المضطر إليه هو أحدهما و أمّا خصوص الفعل أو الترك فليس موردا للاضطرار فلو فرض كون الفعل واجبا و مع ذلك فقد تركه المكلف فليس عدم العقاب لأجل الاضطرار إليه لكون الفعل مقدورا بلا إشكال بل لقبح العقاب بلا بيان و مثله الترك حرفا بحرف (3).

مندفعة: بأنّ قبل حكم العقل بالتخيير يمنع العلم الإجمالى عن جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان إذ لا موضوع لها بعد العلم الإجمالى فإنه بيان و بعد حكم العقل بالتخيير بمناط الاضطرار لا حاجة إلى البراءة العقلية للترخيص نظرا إلى حصول الترخيص فى الرتبة السابقة.

ص: 13

1-1 (1) الكفاية/ج 2، ص 206.

2-2 (2) نهاية الأفكار/ج 3، ص 292-293.

3-3 (3) تهذيب الاصول/ج 2، ص 240.

ودعوى:إمكان ورود القاعدتين في عرض واحد كما ترى إذ مع العلم الإجمالي لا موضوع للبراءة العقلية حتى يمكن فرض ورودها في عرض قاعدة حكم العقل بالتخيير ثم إن الاضطرار ليس إلى عنوان أحدهما لعدم خصوصية هذا العنوان بل الاضطرار إلى معنون هذا العنوان وهو الفعل والترك وعليه فيتحد مجرى الاضطرار و مجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا تغفل.

ومما ذكر يظهر ما في مباحث الحجج من أنّ المدعى اجراء البراءة(بعد الفراغ عن عدم منجزية العلم الإجمالي عن احتمال الوجوب أو الحرمة في نفسه)كما لو لم يكن علم اجمالي بالإلزام فتتطبق البراءة العقلية لاثبات التأمين من ناحيته فهذا ملاك تام في نفسه ولو كان ملاك الاضطرار الذي يسقط العلم الإجمالي عن البيانية تاما أيضا فما ينفي بالبراءة العقلية غير ما ينفي بملاك الاضطرار وعدم امكان ادانة العاجز عن الوظيفة العملية (1).

وذلك لما عرفت من تقدم رتبة حكم العقل بالتخيير وإلا فلا مجال لدعوى الفراغ عن عدم منجزية العلم الإجمالي فمع تقدم رتبة حكم العقل يكون التأمين حاصلًا فلا حاجة إلى تحصيله من ناحية البراءة العقلية وقاعدة البراءة العقلية تكون في طول حكم العقل بالتخيير لا في عرضه حتى يقال ملاك كل واحد منهما تام ولا تزام بينهما فلا تغفل.

### الأمر الثالث: هو الاستدلال بعموم أدلة البراءة الشرعية

مثل قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ «رفع عن امتي ما لا يعلمون» بدعوى أنه يعم الطرفين إذ المرفوع هو ما كان وجوده ثقلا على الأمة والوجوب أو الحرمة مما يثقل على الأمة وهكذا المرفوع هو ما كان مصداقا لما لا يعلمون وكل واحد من الوجوب أو الحرمة مصداق لما لا يعلمون لأن كل واحد من الوجوب والحرمة غير معلوم والمجعول في الشرع هو خصوص الوجوب أو الحرمة لا الجامع بينهما وعليه فإطلاق الموصول في ما لا يعلمون يعم كل واحد من المحتملين ويحكم برفع كليهما.

وفيه أولا: أن العلم الإجمالي متعلق بالوجوب أو الحرمة لعدم موضوعية عنوان أحدهما

ص:14

بل هذا العنوان مشير إلى معنونه وهو الوجوب أو الحرمة و عليه فلا مجال للبراءة الشرعية لأنّ مع العلم الإجمالى بالوجوب أو الحرمة لا يصدق موضوعها إذ المرفوع هو ما لا يعلمونه مطلقا لا تفصيلا و لا إجمالا و المقام ممّا يعلم إجمالا و إن لم يعلم بالتفصيل فلا تجرى البراءة الشرعية مع العلم الإجمالى بالوجوب أو الحرمة. قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّ الظاهر من أحاديث البراءة عدم شمولها لأطراف العلم لأنّ المراد من العلم فيها هو الحجة أعم من العقلية و الشرعية لا العلم الوجدانى و قد شاع إطلاق العلم و اليقين على الحجة فى الأخبار كثيرا و المفروض أنه قامت الحجة فى أطراف العلم على لزوم الاجتناب على أنّ المنصرف أو الظاهر من قوله «ما لا يعلمون» كونه غير معلوم من رأى بمعنى المجهول المطلق لا ما علم و شك فى انطباق المعلوم على هذا و هذا (1).

و ثانيا: كما فى منتقى الاصول أنّ الحكم بالبراءة شرعا إنّما هو بملاحظة جهة التعذير عن الواقع و بملاك معذورية المكلف بالنسبة إلى الواقع المحتمل و هذا إنّما يصحّ فيما كان احتمال التكليف قابلا لداعوية المكلف و تحريكه نحو المكلف به بحيث يكون المكلف فى حيرة منه و قلق و اضطراب فيؤمنه الشارع أمّا إذا لم يكن الأمر كذلك بل كان المكلف آمنا لقصور المقتضى فلا معنى لتأمينه و تعذيره و ما نحن فيه كذلك لأنّ احتمال كلّ من الحكمين بعد انضمامه و اقترانه باحتمال الحكم المضاد له عملا لا يكون بذى أثر فى نفس المكلف و لا يترتب عليه التحريك و الداعوية لأنّ داعوية التكليف و محركيته بلحاظ ما يترتب عليه من أثر حسن من تحصيل ثواب أو فرار عن عقاب أو حصول مصلحة أو دفع مفسدة و اذا فرض تساوى الاحتمالين فى الفعل لم يكن أحدهما محركا للمكلف لا محالة إلى أن قال: و من هنا يظهر أنّه لا مجال لاجراء البراءة العقلية فى خصوص كلّ من الحكمين إذ لا موضوع لها بعد خروج المورد عن مقسم التعذير و التنجيز (2).

ص: 15

1-1) تهذيب الاصول/ج 2، ص 257.

2-2) منتقى الاصول/ج 5، ص 25-26.

و ثالثاً: أن مع تقدم حكم العقل بالتخيير لا تقل للوجوب أو الحرمة لأنّ العقل يحكم بالترخيص والتخيير بين الفعل والترك ومع عدم الثقل كيف يرفع الثقل بعموم رفع ما لا يعلمون.

ورابعاً: أن الحكم بالبراءة شرعاً لا معنى له في المقام لأنّ البراءة من الأحكام الظاهرية ومن المعلوم أنّ الأحكام الظاهرية لا بدّ لها من آثار شرعية وإلاّ لكانت لغوا وجعل البراءة فيما نحن فيه لا أثر له بعد حكم العقل بالترخيص والتخيير بين الفعل والترك.

ودعوى: أنّ الملحوظ في الحكم الظاهري هو كلّ واحد من الوجوب والحرمة مستقلاً باعتبار أنّ كلّ واحد منهما مشكوك فيه مع قطع النظر عن الآخر فيكون مفاد رفع الوجوب ظاهراً هو الترخيص في الترك ومفاد رفع الحرمة ظاهراً هو الترخيص في الفعل فكيف يكون جعل الحكم الظاهري لغوا (1).

مندفعة: بأنّ هذا يتم فيما إذا لم يكن دوران بين المحذورين وإلاّ فالترخيص حاصل بضرورة الاضطرار ولا حاجة معه إلى جعل الترخيص وملاحظة كلّ طرف من الوجوب والحرمة مستقلاً عن الآخر خروج عن محلّ الكلام وهو دوران الأمر بين المحذورين وملاحظة كلّ طرف مع الآخر تنافي الحكم بالبراءة للعلم الإجمالي بوجود أحد الأمرين من الوجوب أو الحرمة فتحصل ممّا ذكرناه أنّه لا مجال للبراءة عقلية كانت أو شرعية كما لا مجال للإباحة الشرعية في الدوران بين المحذورين من التوصلات فيما إذا كانت الواقعة واحدة هذا كلّّه بالنسبة إلى القول الأوّل.

وأما القول الثاني وهو التوقف فلعله من جهة توهم عدم تمامية القواعد العقلية والشرعية عند قائله ولكن لا مجال له بعد ما سيأتي إن شاء الله تعالى من تمامية القول الخامس من التخيير العقلي.

وأما القول الثالث وهو تقديم جانب الحرمة بملاك أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة

ص: 16

ففيه أولاً: أن إطلاق ذلك ممنوع والشاهد له وضوح تقديم الصلاة على إزالة النجاسة عن المسجد في ضيق الوقت أو تقديم حفظ النفس على حرمة الغصب فيما إذا توقف الحفظ على التصرف في مال الغير من دون إذنه.

و ثانياً: كما أفاد شيخنا الأعظم قدس سرّه أنّ المصلحة الفاتئة بترك الواجب أيضاً مفسدة وإلا لم تصلح للالزام إذ مجرد فوت المنفعة عن الشخص و كون حاله بعد الفوت كحاله فيما قبل الفوت لا يصلح وجهاً للالزام شيء على المكلف ما لم يبلغ حداً يكون في فواته مفسدة وإلا لكان أصغر المحرمات أعظم من ترك أهم الفرائض مع أنّه جعل ترك الصلاة أكبر الكبائر (1).

و ثالثاً: كما في مصباح الاصول وعلى تقدير التسليم فإنّما يتم ذلك فيما إذا كانت المفسدة و المصلحة معلومتين و أمّا لو كان الموجود مجرد احتمال المفسدة فلا نسلم أولوية رعايته من رعاية احتمال المصلحة كيف و قد عرفت عدم لزوم رعاية احتمال المفسدة مع القطع بعدم وجود المصلحة كما إذا دار الأمر بين الحرمة و غير الواجب فلا وجه للزوم مراعاة احتمال المفسدة مع احتمال المصلحة أيضاً (2) و يشهد لذلك عدم وجود البناء على رعاية مجرد احتمال المفسدة مع القطع بعدم وجود المصلحة فضلاً عن ما إذا احتمل وجود المصلحة.

نعم ربما يستدل لتقديم جانب الحرمة في الدوران بين المحذورين بأن مقتضى القاعدة في الدوران بين التعيين و التخيير هو الأخذ بما يحتمل فيه التعيين و هو الحرمة.

وفيه: أنّ ما يحتمل فيه التعيين ربّما يكون الوجوب فلا وجه لتخصيصه بجانب الحرمة هذا مضافاً إلى ما أورد عليه شيخنا الأعظم قدس سرّه من أنّ هذه القاعدة غير جارية في أمثال المقام ممّا يكون الحاكم فيه العقل فإنّ العقل إمّا أن يستقل بالتخيير و إمّا أن يستقل بالتعيين فليس في المقام شك على كلّ تقدير و إنّما الشك في الأحكام التوقيفية التي لا يدركها العقل إلاّ أن يقال إنّ احتمال أن يرد من الشارع حكم توقيفي في ترجيح جانب الحرمة و لو لاحتمال

ص: 17

1-1) فرائد الاصول/ص 239.

2-2) مصباح الاصول/ج 2، ص 329.

شمول أخبار التوقف لما نحن فيه كاف في الاحتياط و الأخذ بالحرمة (1).

يمكن أن يقال: إن أخبار التوقف بعد تسليم اختصاصها بالشبهة التحريمية و عدم شمولها للشبهة الوجوبية لا تدلّ بعد ما عرفت إلا على الاستحباب جمعا بينها و بين الأخبار الدالة على البراءة و الإباحة فلا يوجب الأمر الاستحبابي و جوب ترجيح جانب الحرمة مع أن المراد من الأولوية هي الأولوية اللزومية لا المرجحية فتأمل.

نعم ذهب في الكفاية إلى أن استقلال العقل بالتخيير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين و مع احتمال لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه (2).

و يمكن الجواب عنه كما في مصباح الاصول بأن الوجه في تقديم محتمل الأهمية فيما إذا لم يكن لشيء منهما إطلاق هو أن كلا من الحكمين يكشف عن اشتغال متعلقه على الملاك الملزم و عجز المكلف عن استيفائهما مما يقتضى جواز تقويت أحدهما فعند احتمال أهمية أحد الحكمين بخصوصه يقطع بجواز استيفاء ملاكه و تقويت ملاك الآخر على كل تقدير.

و أما تقويت ملاك ما هو محتمل الأهمية و لو باستيفاء ملاك الآخر فلم يثبت جوازه فلا مناص حينئذ من الأخذ بمحتمل الأهمية.

و هذا الوجه للزوم الأخذ بالتعيين غير جار في المقام إذ المفروض أن الحكم المجعول واحد مردد بين الوجوب و الحرمة فليس في البين اطلاقان و ملاكان و نسبة العلم الإجمالي إلى كل من الحكمين على حدّ سواء فالحكم بالتخيير باق على حاله (3). و بالجملة مورد تقديم محتمل الأهمية فيما إذا تراحم الملاكان و ليس هذا إلا إذا كان المجعول متعددا و إلا فلا مورد للتراحم و لا للتقديم المذكور كما في المقام.

و أما القول الرابع و هو الحكم بالتخيير الشرعي نظير التخيير في الأخذ باحد الخبرين المتعارضين فلا- دليل عليه بخلاف الخبرين فإن التخيير فيهما على القول به للأخبار الواردة

ص: 18

1-1) فرائد الاصول/ص 239.

2-2) الكفاية/ج 2، ص 207.

3-3) مصباح الاصول/ج 2، ص 333.

فيه و لذا قال في الكفاية و قياسه بتعارض الخبرين الدال أحدهما على الحرمة و الآخر على الوجوب باطل فإنّ التخيير بينهما على تقدير كون الأخبار حجة من باب السببية يكون على القاعدة و من جهة التخيير بين الواجبين المتزاحمين.

و على تقدير أنّها من باب الطريقية فإنّه و إن كان على خلاف القاعدة إلا أنّ أحدهما تعينا أو تخييرا حيث كان واجدا لما هو المناط للطريقية من احتمال الإصابة مع اجتماع سائر الشرائط صار حجة في هذه الصورة بأدلة الترجيح تعينا أو التخيير تخييرا و أين ذلك ممّا إذا لم يكن المطلوب إلاّ الأخذ بخصوص ما صدر واقعا و هو حاصل و الأخذ بخصوص أحدهما ربّما لا يكون إليه بموصل. نعم لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما احتمال الوجوب و الحرمة و إحداثهما الترديد بينهما لكان القياس في محله لدلالة الدليل على التخيير بينهما على التخيير هاهنا فتأمل جيدا (1).

و بعبارة اخرى التخيير في المسألة الاصولية بمعنى الأخذ بأحد الحكمين في مقام الفتوى لا دليل له المقام و إن قام دليل عليه في الخبرين المتعارضين.

و التخيير بمعنى الأخذ بأحدهما من الفعل أو الترك في مقام العمل تخيير عقلي و هو حاصل و جعل التخيير الشرعي بينهما مستحيل لأنّه لا محالة يكون بمعنى طلب أحدهما و هو حاصل بطبعه في المتناقضين و الضدين لا ثالث لهما إذ المكلف يأتي بأحدهما في نفسه فلا حاجة إلى طلبه لأنّه تحصيل الحاصل المحال و لذا قال السيّد المحقّق الخوئي قدّس سرّه و لأجل ذلك منع عن الترتب في مثلها فإنّ المكلف عند تركه لأحدهما يأتي بالآخر بطبعه فلا مجال للأمر به حينئذ لأنّه من تحصيل الحاصل (2).

و أما القول الخامس فيكفيه ما أفاده المحقّق العراقي قدّس سرّه من أنّه لا شبهة في حكم العقل بالتخيير بينهما بمعنى عدم الحرج في الفعل و الترك نظرا إلى اضطرار المكلف و عدم قدرته

ص: 19

1-1 (1) الكفاية/ج 2، ص 203-206.

2-2 (2) التنقيح/ج 2، ص 391.



على مراعات العلم الإجمالى بالاحتياط وعدم خلو الواقعة تكويناً من الفعل أو الترك فيسقط العلم الإجمالى حينئذ عن التأثير بعين اضطراره الموجب لخروج المورد عن قابلية التأثر من قبله بداهة أنّ العلم الإجمالى إنّما يكون مؤثراً فى التنجيز فى ظرف قابلية المعلوم بالإجمال لأن يكون داعياً و باعثاً للمكلف نحوه و هو فى المقام غير متصور حيث لا يكون التكليف المراد بين وجوب الشئ و حرمة صالحاً لداعوية على فعل الشئ أو تركه.

و بذلك نقول: أنّه لا يصلح المقام للحكم التخييرى أيضاً فإنّ الحكم التخييرى شرعياً كان كما فى باب الخصال أو عقلياً كما فى المتزاحمين إنّما يكون فى مورد يكون المكلف قادراً على المخالفة بترك كلاً- طرفى التخيير فكان الأمر التخييرى باعثاً على الاتيان بأحدهما و عدم تركهما معاً. لا- فى مثل المقام الذى هو من التخيير بين النقيضين فإنّه بعد عدم خلو المكلف تكويناً عن الفعل أو الترك لا مجال للأمر التخييرى بينهما و اعمال المولوية فيه لكونه لغوا محضاً إلى أن قال:

فينحصر التخيير فى المقام حينئذ بالعقل المحض بمناط الاضطرار و التكوين بضميمة بطلان الترجيح بلا مرجح لا بمناط الحسن و القبح كما هو ظاهر (1).

و لقد أفاد و أجاد قدّس سرّه و لكن لقائل أن يقول: إنّ المراد من حكم العقل بالتخيير هو ادراكه أنّ زمام الواقعة بيد المكلف بعد تساوى الطرفين أى الفعل و الترك.

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه إذا كان طرفاً الفعل و الترك مساوياً فى نظر العقل يحكم بالتخيير لقبح الترجيح بلا مرجح فلا يبقى متردداً و بالجملة ادراك قبح الترجيح بلا- مرجح ملازم لادراك التخيير و هذا هو حكمه بالتخيير و مجرد عدم خلو الإنسان من أحد النقيضين لا يوجب عدم حكم العقل بعدم التعيين الذى هو ادراك التخيير (2).

ثمّ لا يذهب عليك أنّ التخيير إنّما يكون عند تساوى المحتملين ملاكاً بنظر العقل و أمّا مع

ص: 20

1-1 (1) نهاية الأفكار/ ج 3، ص 292-293.

2-2 (2) تهذيب الاصول/ ج 2، ص 238.

عدم تساويهما فلا يحكم العقل بالتخيير بينهما بل يحكم بلزوم الأخذ بذى المزية إذ مناط حكم العقل بالتخيير بينهما هو فقد المرجح لأحد الطرفين على الآخر ومع وجود المرجح لا- حكم للعقل بالتخيير بل ربّما ينتهى الأمر كما أفاد فى نهاية الأفكار إلى جريان البراءة بالنسبة إلى ذى المزية منهما بل مطلقا نعم لا يكفى فى ذلك الترجيح من حيث الاحتمال فلا يؤثر مجرد أقوائية احتمال الوجوب مثلا فى تعيين الأخذ به كما لا يكفى نفس احتمال الحرمة فى ترجيح جانبها على احتمال الوجوب إلى أن قال فى فرض تساوى المحتملين ملاكا لا بدّ من المصير إلى التوقف والتخيير عقلا بمناط الاضطرار والتكوين لا البراءة والحكم بالاباحة ظاهرا ولا الاحتياط بمعنى تقديم جانب الحرمة المحتملة (1).

### المقام الثانى: فى الدوران بين المحذورين من التوصيات مع تعدد الواقعة

ولا يخفى أنّه إذا كانت الواقعة متعددة و توصيلية لو علم بصدور شرطين أو حلفين وتعلّق أحدهما بفعل أمر و الآخر بترك آخر واشتبه الأمر فى الخارج دار الأمر فى كلّ منهما بين الوجوب والحرمة.

و حيث لا يستحيل المخالفة القطعية فإنّه فى الفرض المذكور لو أتى بهما أو تركهما خالف قطعاً فالعلم الإجمالى باق على تنجيزه بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية بدعوى أنّ ترك المخالفة القطعية هو المقدار الممكن من الامتثال و عليه فاللازم هو اختيار أحد الفعلين و ترك الآخر و لا يكون مجازا بالنسبة إلى المخالفة القطعية و أنّ الموافقة القطعية فهى ساقطة لعدم التمكن منها. نعم لو ظن أنّ الواجب هو فعل هذا و ترك ذاك أو بالعكس. لا يبعد وجوب مراعاة الظنّ بالنحو المذكور لأنّ الموافقة القطعية إذا امتنعت لزم الاكتفاء بالموافقة الظنية و هى ممكنة على الفرض فيجب عليه فى اختيار أحد الفعلين و ترك الآخر مراعاة للظنّ المذكور بأن أتى بفعل ظن به و ترك فعل ظن به.

فتحصّل: أنّه لا مجال للحكم بالتخيير المطلق حتّى بالنسبة إلى المخالفة القطعية فى الواقعة المتعددة التوصيلية بل اللازم عليه هو الاجتناب عن المخالفة القطعية مع مراعاة الموافقة

ص: 21

الظنية عند امتناع الموافقة القطعية إن حصل الظنّ وإلاّ فالموافقة الاحتمالية كما فى الواقعة الواحدة ممّا لا بدّ منه.

اللّهّم إلاّ أن يقال: كما أفاد المحقق الاصفهاني قدس سرّه إنّ التحقيق أنّ العلم لا ينجز إلاّ طرفه مع القدرة على امتثال طرفه و من البين أنّ هناك تكاليف متعددة فى الوقائع المتعددة فهناك علوم متعددة بتكاليف متعددة فى الوقائع المتعددة لا ينجز كلّ علم إلاّ ما هو طرفه فى تلك الواقعة و المفروض عدم قبول طرفه للتنجز و لا توجب هذه العلوم المتعددة علما اجماليا أو تفصيليا بتكليف آخر يتمكن من ترك مخالفته القطعية.

نعم انتزاع طبيعى العلم من العلوم المتعددة و طبيعى التكليف من التكاليف المتعددة و نسبة المخالفة القطعية إلى ذلك التكليف الواحد المعلوم بعلم واحد هو الموجب لهذه المغالطة.

و من الواضح أنّ ضمّ المخالفة فى واقعة إلى المخالفة فى واقعة أخرى و إن كان يوجب القطع بالمخالفة لكنّه قطع بمخالفة غير مؤثرة لفرض عدم الأثر لكل مخالفة التكليف المعلوم فى كلّ واقعة.

و ممّا ذكرنا تبين أنّ التمكن من ترك المخالفة القطعية فى واقعتين غير مفيد لأنّه ليس امتثالا للتكليف المعلوم الذى يتقرب امتثاله فإنّ كلّ تكليف فى واقعة يستدعى امتثال نفسه بحكم العقل لا امتثاله أو امتثال تكليف آخر فى واقعة أخرى (1) و نحوه ما فى نهاية الأفكار حيث قال و أمّا مع تعددها فالحكم فيه أيضا التخيير عقلا كما فى فرض وحدة الواقعة (2).

حاصله عدم تنجيز العلم الإجمالى من حيث ترك المخالفة القطعية فى واقعتين كما لم ينجز فى واقعة واحدة من الدوران بين المحذورين و عليه فيكون مخيرا مطلقا و لو أوجب المخالفة القطعية.

و اجيب عنه بأنّه لا نلاحظ العلم الإجمالى فى كلّ واقعة كى يقال إنّ المخالفة القطعية للعلم

ص: 22

1-1) نهاية الدراية/ج 2، ص 236.

2-2) نهاية الأفكار/ج 3، ص 295.

الإجمالى المزبور مخالفة غير مؤثره بل الملحوظ هو العلم الإجمالى الحاصل بضمّ الواقعتين إحداهما إلى الأخرى و هو لا ينافى عدم تنجز العلم الإجمالى بالنسبة إلى كلّ واقعة بحيالها و عدم ثبوت تكليف آخر غير المعلوم بالعلم الإجمالى غير المنجز و لا يتنافى مع تعلّق علم اجمالى به آخر يستلزم تنجيزه بالنسبة إلى المخالفة القطعية (1).

و تفصيل ذلك كما فى مصباح الاصول أنّ التحقيق أنّ العلم الإجمالى بالالزام المرّد بين الوجوب و الحرمة فى كلّ من الأمرين و إن لم يكن له أثر لاستحالة الموافقة القطعية و المخالفة القطعية فى كلّ منهما كما ذكر إلاّ أنّه يتولد فى المقام علما اجماليا آخران أحدهما العلم الإجمالى بوجوب أحد الفعلين و الثانى العلم الإجمالى بحرمة أحدهما و العلم الإجمالى بالوجوب يقتضى الاتيان بهما تحصيلًا للموافقة القطعية كما أنّ العلم الإجمالى بالحرمة يقتضى تركهما معا كذلك.

و حيث إنّ الجمع بين الفعلين و التركيب معا مستحيل يسقط العلمان عن التنجيز بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية و لكنّ يمكن مخالفتها القطعية بايجاد الفعلين أو بتركهما فلا مانع من تنجيز كلّ منهما بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية فإنّها المقدار الممكن على ما تقدم بيانه و عليه فاللازم هو اختيار أحد الفعلين و ترك الآخر تحصيلًا للموافقة الاحتمالية و حذرا من المخالفة القطعية (2).

لا يقال: إنّ العلمين الإجماليين المذكورين حصلا يتبع العلم الإجمالى بالالزام المرّد بين الوجوب و الحرمة فى كلّ من الأمرين فإذا كان العلم الإجمالى المتبوع ساقطا عن التأثير فالعلمان التابعان يكونان ساقطين أيضا فلا تأثير لهما كما لا تأثير العلم الإجمالى المتبوع.

لأنّ نقول: لا ملازمة بين عدم تنجيزهما و بين عدم تنجيز العلم الإجمالى المتبوع و إن كان العلمان الإجماليان تابعين فى الوجود فحينئذ يكون مقتضى العلمين هو التنجيز بالنسبة

ص: 23

1-1 (1) منتقى الاصول/ج 5، ص 35.

2-2 (2) مصباح الاصول/ج 2، ص 339.

إلى المخالفة القطعية كما ذكر نعم هذا فيما إذا لم يظن بأن الواجب هو فعل هذا و ترك ذاك أو بالعكس و إلا فقد عرفت أنه لا يبعد وجوب الموافقة الظنية أيضا فيما إذا لم يمكن الموافقة القطعية لأنها هو الميسور من موافقة المعلوم بالإجمال مع بقائه على التنجيز و لو فى الجملة و الفرق بين المقام الثانى و المقام الأول فى أن العلم الإجمالى فى المقام الأول ساقط أصلا و لا تأثير له و لذا لا يجب مراعاة الظن فى طرف من أطرافه بخلاف المقام الثانى فإن العلم الإجمالى بالتقريب المذكور باق على التنجيز و لو فى الجملة فيجب مراعاته مهما أمكن فلا يجوز أن يأتى على وجه يعلم بالمخالفة القطعية كما لا يجوز أن يأتى على خلاف المظنون فلا تغفل.

هذا كله فيما إذا تعددت الواقعة عرضا و أما إذا تعددت طولا كما إذا علم بتعلق حلف بايجاد فعل فى زمان و بتعلق حلف آخر بتركه فى زمان ثان و اشتبه الزمانان فى كل زمان يدور الأمر بين الوجوب و الحرمة فى هذه الصورة يكون مقتضى إطلاق قول المحقق الأصفهانى قدس سره و العراقى هو التخيير أيضا بين الفعل و الترك فى كل من الزمانين إذ كل واقعة مستقلة و دار الأمر فى كل واحد بين الوجوب و الحرمة و لا يمكن الموافقة القطعية و لا المخالفة القطعية و عليه فللمكلف اختيار الفعل فى كل من الزمانين و اختيار الترك فى كل منهما و اختيار الفعل فى أحدهما و الترك فى الآخر.

أورد عليه فى مصباح الاصول بأنه إن قلنا بتنجيز العلم الإجمالى فى الامور التدريجية كغيرها فالعلم الإجمالى منجز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية لا مكانها فاللازم اختيار الفعل فى أحد الزمانين و اختيار الترك فى الآخر حذرا من المخالفة القطعية و تحصيلا للموافقة الاحتمالية.

و إن قلنا بعدم تنجيز العلم الإجمالى فى التدريجيات فيحكم بالتخيير بين الفعل و الترك فى كل زمان إذ لم يبق سوى العلم الإجمالى بالالزام المراد بين الوجوب و الحرمة فى كل من الزمانين و قد عرفت أن مثل هذا العلم لا يوجب التنجيز لعدم امكان الموافقة القطعية و لا

المخالفة القطعية فيختر المكلّف بين الفعل و الترك في كلّ من الزمانين (1).

و لا يخفى عليك أنّ مع تنجيز العلم الإجمالي في الامور التدريجية كغيرها كما هو الظاهر و عدم الظنّ بفعل هذا و ترك ذاك أو بالعكس فاللازم هو اختيار الفعل في أحد الزمانين و اختيار الترك في الآخر حذرا من المخالفة القطعية و لا فرق فيه بين أن يكون اختيار الفعل في الزمان الأوّل و الترك في الزمان الثاني و بين العكس و أمّا مع حصول الظنّ بفعل هذا و ترك ذاك أو بالعكس فلا يبعد القول بوجود الموافقة الظنية أيضا فيقدم المظنون على غيره فإن كان المظنون هو ترك الأوّل و فعل الثاني اختار ذلك و إن كان عكس ذلك اختار العكس و ذلك لما عرفت من أنّ الموافقة الظنية من مراتب الموافقة القطعية إذا امتنعت الموافقة القطعية فاللازم هو الاتيان بالميسور منها و هي الموافقة الظنية فلا تغفل هذا كلّ بالنسبة إلى تعدد الوقائع التوصلية مطلقا سواء كانت عرضية أو طولية و أمّا بالنسبة إلى تكرار الواقعة الواحدة فسيأتى حكمه في المقام الآتي فانتظر.

### المقام الثالث: في التخيير البدوي و الاستمراري

و لا يذهب عليك أنّه لو كان لمورد دوران الأمر بين المحذورين أفراد و وقائع طولية تدريجية كما إذا علم اجمالا بصدور حلف واحد على الاتيان بفعل أو على تركه في كلّ ليلة جمعة فهل يكون التخيير حينئذ بدويًا أو استمراريا أمكن أن يقال لا إشكال في الثاني باعتبار أنّ كلّ فرد من أفراد ذلك الفعل له حكم مستقل و قد دار الأمر فيه بين محذورين فيحكم العقل بالتخيير كما تقدم لعدم امكان الموافقة القطعية و لا-المخالفة القطعية و لا يترتب على ذلك في المقام سوى أنّ المكلّف إذا اختار الفعل في فرد و الترك في فرد آخر يعلم اجمالا بمخالفة التكليف الواقعي في أحدهما و لا بأس به لعدم كون التكليف الواقعي منجزا على الفرض.

ص:25

ودعوى: أن العلم بالالزام المرّد بين الوجوب و الحرمة و إن لم يوجب تنجيز التكليف المعلوم بالإجمال إلاّ أنه مع فرض تعدد الأفراد يتولد من العلم الإجمالى المذكور علم اجمالى متعلّق بكلّ فردين من الأفراد و هو العلم بوجوب أحدهما و حرمة الآخر إذا المفروض اشتراكهما فى الحكم وجوبا و حرمة فإن كان أحدهما المعين واجبا و إلاّ فالآخر حرام يقينا و هذا العلم الإجمالى و إن لم يمكن موافقته القطعية لاحتمال الوجوب و الحرمة فى كلّ منهما إلاّ أنّه يمكن مخالفته القطعية باتيانهما معا أو تركهما كذلك و قد عرفت أنّ العلم الإجمالى يتنجز معلومه بالمقدار الممكن من حيث وجوب الموافقة القطعية أو حرمة المخالفة القطعية فلا مناص من كون التخيير بدويا حذرا من المخالفة القطعية فلا يجوز للمكلف التفكيك بين الأفراد من حيث الفعل و الترك (1).

مندفعة: بمنع تولد العلم الإجمالى المتعلّق بكلّ فردين من الأفراد و هو العلم بوجوب أحدهما و حرمة الآخر إذ تعدد ليلة الجمعة لا يوجب العلم بوجوب أحدهما و حرمة الآخر بل كلّ ليلة باقية على كونها محتملة الأمرين فكما أنّ الليلة الواحدة محتملة الأمرين فكذلك الليلتان فلذا لو أتى بالفعلين فيهما أو تركهما لم يعلم بالمخالفة القطعية لاحتمال أن يكون المحلوف عليه هو الفعل فالإتيان به فى الفردين موافق له أو المحلوف عليه هو الترك فترك الفعل فى الفردين موافق له و لا يقاس المقام بصورة تعدد الوقائع فى الأفراد العرضية أو الطولية مع تعدد الحلف و احراز اختلاف المحلوف عليه فى الفعل و الترك و اشتباههما كما مرّ فى المقام الثانى فإنّ فى ذلك المقام يحصل العلم بالمخالفة لو أتى بهما أو تركهما و العلم الإجمالى يمنع عنه لبقائه على التنجيز بخلاف مقامنا هذا و عليه فالقول بالتخيير الاستمرارى فى الفرض المذكور فى المقام لا يوجب المخالفة القطعية فيما إذا أتى بهما أو تركهما نعم لو أتى بالفعل فى فرد و ترك الفعل فى فرد آخر يعلم اجمالا بمخالفة التكليف الواقعى فى فرد كما يعلم بموافقة التكليف الواقعى فى الآخر و لا ترجيح للمخالفة على الموافقة و لا بأس بحصول العلم

ص: 26

بالمخالفة لعدم كون التكليف الواقعي منجّزا على الفرض.

فتحصل أنّ التخيير الاستمراري في مفروض المسألة هو الصحيح فيجوز له أن يأتي بالفعالين أو التركيب أو التفكيك بينهما كما لا يخفى و لعلّ المقررين خلطوا موضوع البحث في المقام بما إذا علم بتعلق الحلف بايجاد فعل في زمان و بترك ذلك الفعل في زمان آخر و اشتبه الزمانان لأنّ في هذه الصورة تحرم المخالفة القطعية لا مكانها إذ لو أتى بالفعالين في الليلتين أو تركهما فيهما علم بالمخالفة القطعية إذ المفروض هو العلم بتعلق الحلف بايجاد فعل في زمان و بترك ذلك الفعل في زمان آخر فالتيان بهما. أو تركهما يوجب العلم بالمخالفة القطعية فلا مناص في هذه الصورة من الاحتياط بأن يأتي بفعل في ليلة و تركه في الأخرى حتّى لا تحصل المخالفة القطعية و لا مجال في هذه الصورة للتخيير الاستمراري و لكنّها أجنبية عن مفروض البحث في المقام فتحصل أنّ التخيير الاستمراري هو الأظهر في مثل المقام الذي يكون المحلوف عليه مترددا بين الفعل و الترك دون غيره ممّا يكون المحلوف عليه متعددا و حصل الاشتباه و الله العالم.

و لعلّ إلى ما ذكرنا يؤول ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد حيث قال إذا تعددت الوقائع فهل التخيير بدئي أو استمراري الأقوى هو الثاني لأنّ المكلف إذا أتى في الواقعة الثانية بخلاف الأولى (علم ظ) بمخالفة قطعية و موافقة قطعية و ليس في نظر العقل ترجيح بينهما فصرف لزوم مخالفة قطعية لا يمنع عن التخيير بعد حكم العقل بعدم الفرق بين تحصيل تكليف قطعا و ترك تكليف قطعا (1).

و دعوى: أنّ حرمة المخالفة القطعية أهمّ بنظر العقل من لزوم الموافقة القطعية و لذا قيل بعليّة العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية و توقف في عليّته لوجوب الموافقة القطعية فيتعيّن رفع اليد عن لزوم الموافقة القطعية لأحدهما و الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية حذرا من الوقوع

ص: 27



فى المخالفة القطعية للآخر فيتعين التخيير البدوى (1).

مندفعة: بأنه لا دليل على أهمية حرمة المخالفة القطعية بالنسبة إلى الموافقة القطعية و أما العلم الإجمالى فقد فرغنا عن كونه مقتضيا وليس بعلة لشوبه مع الشك وقد مرّ التفصيل فى ذلك.

لا يقال: إنّ تحصيل الموافقة القطعية لكلا العلمين الإجماليين غير مقدورة فيتنزل العقل عنها إلى الموافقة الاحتمالية بخلاف الاجتناب عن المخالفة القطعية فإنه مقدور لكل من العلمين فيحكم العقل بحرمتها فيتعين التخيير البدوى (2).

لأنا نقول: لو أتى بفعلين أو بتركين لم يحصل له العلم الإجمالى إما بوجوب الفعل فى هذه الواقعة أو بحرمة فى الواقعة الثانية أو بالعكس لا مكان أن يكون المحلوف عليه فى الواقع هو الفعل فيوافق أو هو الترك فيوافق نعم لو أتى بفعل فى واقعة و بترك فى واقعة أخرى حصل له العلم بوجوب الفعل فى هذه الواقعة أو بحرمة فى الواقعة الثانية و لكنّه معارض بالعكس من العلم بحرمة الفعل فى هذه الواقعة و وجوبه فى الواقعة الثانية فلا- يكونان منجزين هذا مضافا إلى أنّ العلم المذكور بعد حكم العقل بالتخيير فى كلّ واقعة مستقلة علم بالمخالفة لا بالمخالفة المحرمة فلا تنجز للعلم المذكور حتّى يرجح جانب المخالفة و يحكم بالتخيير البدوى فالأظهر هو التخيير الاستمرارى فى مفروض المسألة فلا تغفل.

#### المقام الرابع: فى تنجز العلم الإجمالى بالنسبة إلى المخالفة القطعية مع تمكّنها

دون الموافقة القطعية لعدم التمكن منها

و لا يخفى أنّه إذا كان أحد الحكمين أو كلاهما تعبديا مع وحدة الواقعة كما إذا دار الأمر بين وجوب الصلاة على المرأة و حرمتها عليها لاحتمالها الطهر و الحيض مع عدم احراز أحدهما

ص: 28

1-1) منتقى الاصول/ج 5، ص 33.

2-2) منتقى الاصول/ج 5، ص 33.

ولو بالاستصحاب بناء على حرمة الصلاة على الحائض ذاتا بمعنى أن يكون نفس الصلاة حراما عليها ولو أتت بها من دون قصد القربة.

ففى هذه الصورة وإن لم تمكن الموافقة القطعية لدوران الأمر بين المحذورين إلا أنّ المخالفة القطعية ممكنة فإنّه إذا جاءت بالصلاة بدون قصد القربة قطعت بالمخالفة القطعية إما من جهة ترك الواجب لو كانت الصلاة واجبة عليها وإما من جهة الاتيان بالحرام لو كانت الصلاة محرمة عليها ذاتا كما لا يخفى.

ومع تمكنها من المخالفة القطعية فلا مانع من تنجيز العلم الإجمالى بالنسبة إليها وعليه فتحرم عليها المخالفة القطعية ولا يجوز أن تأتى بالصلاة بدون قصد القربة ومع تنجيز العلم الإجمالى فلا مجال للرجوع إلى البراءة الشرعية أو العقلية لأنّ الاصول فى أطراف العلم الإجمالى متعارضة إن لم نقل بأنها غير جارية فيحكم العقل حينئذ بالتخير بين الاتيان بالصلاة برجاء المطلوبة و القربة و بين تركها رأسا و لكنّ لا يجوز لها أن يترك كلا الأمرين رأسا باتيان الصلاة من دون قصد القربة لأنّه مخالفة قطعية ينافيها تنجيز العلم الإجمالى.

قال فى مصباح الاصول إنّ الاصول فى أطراف العلم الإجمالى فى موارد متعارضة متساقطة و يترتب على ذلك تنجيز العلم الإجمالى من حيث حرمة المخالفة القطعية و وجوب الموافقة القطعية أو من إحدى الجهتين دون الأخرى و بعبارة أخرى إذا تساقطت الاصول فى أطراف العلم الإجمالى فالحكم المعلوم بالإجمال يتنجز بالمقدار الممكن فإن أمكن المخالفة القطعية و الموافقة القطعية فالتنجيز ثابت من الجهتين وإلاّ فمن إحداهما و حيث إنّ المخالفة القطعية فيما هو محلّ الكلام فعلا ممكنة كان العلم الإجمالى منجزا بالنسبة إليها فحرمت المخالفة القطعية بأن تأتى بالصلاة بدون قصد القربة و حيث إنّ الموافقة القطعية غير ممكنة فلا محالة يحكم العقل بالتخير بين الاتيان برجاء المطلوبة و بين تركها رأسا (1).

ص:29

## المقام الخامس: في عدم التزام فيما إذا كانت القدرة في طرف شرعية

ولا يذهب عليك أنّ التزام و الحكم بالتخير في مقام الامتثال يختص بما إذا كانت القدرة في طرفي التزام عقلية أو شرعية و أما إذا كانت في طرف شرعية و في طرف آخر عقلية و إن قيل أيضا بتقديم الأهم بينهما إن كان و إلا فالحكم هو التخيير و لكنّ الصحيح هو تقديم طرف القدرة العقلية على طرف القدرة الشرعية لتعليق طرف القدرة الشرعية على عدم ارتكاب المحرم أو ترك الواجب و من المعلوم أنّ هذا الحكم يرتفع بتزاممه مع ارتكاب المحرم أو ترك الواجب.

و تفصيل ذلك أنّه مثلا إذا بنينا على أنّ الصلاة في النجس محرمة بالذات نظير سائر المحرمات المولوية و تردد الثوب الطاهر بين الثوبين المشتبهين الذين أحدهما طاهر و الآخر نجس فهل يجب أن يكرر الصلاة فيهما تحصيلًا لموافقة الأمر بالصلاة في الثوب الطاهر و إن استلزم المخالفة القطعية للنهي عن الصلاة في الثوب المتنجس أو تجب عليه الصلاة عريانا تحصيلًا لموافقة النهي عن الصلاة في النجس و إن استلزم العلم بمخالفة الأمر بالصلاة في الثوب الطاهر أو يصلى في أحد الثوبين المشتبهين مخيرا لأنّه موافقة احتمالية من جهة و مخالفة احتمالية من جهة وجوه و الأظهر هو الثاني فإنّ القدرة المعتبرة في الأمر بالصلاة في الثوب الطاهر شرعية لا عقلية.

و إليه ينتهي السيّد المحقق الخوئي قدس سرّه حيث قال في المثال المفروض في المقام للمكلف علمان اجماليان في المقام أحدهما العلم الإجمالي بطهارة أحد الثوبين و ثانيهما العلم بنجاسة أحد الثوبين و الموافقة القطعية للعلم الإجمالي بطهارة أحدهما يتوقف على تكرار الصلاة فيهما كما أنّ الموافقة القطعية للعلم الإجمالي بنجاسة أحدهما تتوقف على أن لا يصلى في شيء من المشتبهين (فيتزاحم التكليفان).

و حيث إنّ المكلف غير متمكن من إحراز الموافقة القطعية لكليهما فلا محالة تقع المزاممة بين التكليفين في مقام الامتثال و حينئذ لا بدّ من العلم بما هو الأهم منهما إن كان و إلا يتخير

بينهما إلى أن قال ولكنّ الصحيح أنّ الواجب لو قلنا بحرمة الصلاة في النجس ذاتا هو الصلاة عاريا دون تكرارها ولا الصلاة في أحد المشتبهين وذلك للعلم بأنّ الأجزاء والشرائط المعتبرة في الصلاة لا تراحم شيئا من المحرمات والواجبات حيث إنّ لها مراتب متعددة ومع العجز عما هو الواجب في حق المكلف المختار ينتزل إلى ما دونه من المراتب النازلة (وهو في المقام الصلاة عريانا) وسره أنّ القدرة المعتبرة في الأجزاء والقيود قدرة شرعية فمع توقف احراز شيء منهما على ترك الواجب أو مخالفة الحرام يسقط عن الوجوب لعدم تمكن المكلف منه شرعا فيتنزل إلى الصلاة فاقدة الشرط أو الجزء فلا- مساغ لارتكاب المحرم أو ترك الواجب مقدمة لا تيان شيء من القيود المعتبرة في الصلاة إلى أن قال وإن شئت قلت إنّ القدرة المعتبرة في الصلاة في الثوب الطاهر شرعية والقدرة المأخوذة في ترك المحرم (كالصلاة في النجس بناء على ثبوت ذلك) عقلية وعند تراحم التكليفين المشروط أحدهما بالقدرة الشرعية يتقدم ما هو المشروط بالقدرة العقلية على غيره (1).

فتحصّل: أنّ مع كون القدرة في طرف شرعية لا يبقى مجال للتراحم لتقدم طرف يكون القدرة فيه عقلية نعم إذا كانت القدرة في طرفين عقلية فالمورد من المتراحمات وتمّ فيه ما ذكر من أنّ المقدم هو الأهم وإلا فالحكم هو التخيير في مقام الامتثال ثمّ لا يخفى عليك أنّ التخيير في مقام الامتثال وإن كان أجنيا عن مسائل علم الاصول فإنّ التخيير المبحوث عنه فيه هو التخيير من جهة تعارض النصوص أو إجمالها لكن لا يخلو عن فائدة كما أنّ الشبهة الموضوعية في البراءة مسألة فقهية ومع ذلك ذكرت في الاصول إتماما للفائدة.

## المقام السادس: في دوران الأمر بين شرطية شيء وبين مانعية في العبادات

### إشارة

قد تعرض الشيخ قدّس سرّه في المقام لدوران الأمر بين المحذورين في العبادات الضمنيّة كما إذا دار الأمر بين شرطية شيء أو جزئيته لواجب وبين مانعيته عنه فذهب فيه إلى أنّ المكلف

ص: 31

مختار بين الاتيان بما يحتمل كونه شرطا أو جزءا و بين تركه لاحتمال كونه مانعا.

يمكن أن يقال: إنَّ التخيير فيما إذا لم يمكن الامتثال التفصيلي أو الإجمالي و إلا فلا تصل النوبة إليه فاللزام هو تقييد التخيير بين الشرطية أو الجزئية و بين المانع بما إذا لم يتمكن من الامتثال التفصيلي أو الإجمالي.

قال السيّد المحقّق الخوئي قدّس سرّه: إنَّ الحكم بالتخيير في باب التكاليف الاستقلالية إنّما كان من جهة عدم تنجز الالزام المرّد بين الوجوب و الحرمة لاستحالة الموافقة القطعية و هذا بخلاف الالزام المعلوم اجمالا في المقام فإنّه يمكن موافقته القطعية كما يمكن مخالفته القطعية فيكون منجزا أو يجب فيه الاحتياط و لو بتكرار العمل.

و توضيح المقام أنّ احتمال كون شيء مانعا أو شرطا يتصور بصورتين.

### **الصورة الاولى: ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال التفصيلي**

و لو برفع اليد عما هو مشتغل به فعلا كما لو شك بعد النهوض للقيام في الاتيان بالسجدة الثانية فإنّه بناء على تحقّق الدخول في الغير بالنهوض كان الاتيان بالسجدة زيادة في الصلاة و موجبا لبطلانها و بناء على عدم تحقّقه به كان الإتيان بها واجبا و معتبرا في صحتها(و في هذه الصورة يتمكن من الامتثال التفصيلي بناء على عدم حرمة ابطال صلاة الفريضة مطلقا أو في خصوص المقام).

فإنّه إذا رفع يده عن هذه الصلاة و أتى بصلاة أخرى حصل له العلم التفصيلي بالامتثال ففي هذه الصورة لا ريب في وجوب احراز الامتثال و لا يجوز له الاكتفاء باحد الاحتمالين(و الحكم بالتخيير) لعدم احراز الامتثال بذلك و الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني فعليه رفع اليد عن هذه الصلاة و اعادتها أو اتمامها على أحد الاحتمالين ثمّ اعادتها و على كلّ تقدير لا وجه للحكم بالتخيير و جواز الاكتفاء باحد الاحتمالين في مقام الامتثال هذا بناء على عدم حرمة ابطال صلاة الفريضة مطلقا أو في خصوص المقام من جهة ان دليل الحرمة قاصر عن الشمول له فإنّ عمدة مدركه الاجماع و القدر المتيقن منه هو الحكم بحرمة قطع الصلاة التي يجوز للمكلف الاقتصار عليها في مقام الامتثال و أما الصلاة المحكوم بوجوب اعادتها

فلا دليل على حرمة قطعها.

وأما لو بنينا على حرمة قطع الفريضة حتى في مثل المقام كان الحكم بالتخيير في محله إلا أنه لا لاجل دوران الأمر بين الجزئية والمانعية بل من جهة دوران الأمر بين حرمة الفعل وتركه.

وان شئت قلت إن لنا في المقام علمين اجمالين أحدهما: العلم الإجمالي بثبوت الزام متعلق بطبيعي العمل المراد بين ما يؤتى فيه بالجزء المشكوك فيه وما يكون فاقدا له ثانيهما: العلم الإجمالي بحرمة الجزء المشكوك فيه ووجوبه لدوران الأمر فيه بين الجزئية الموجبة لوجوبه والمانعية المقتضية لحرمة لكونه مبطلا للعمل.

والعلم الثاني وان كان لا يترتب عليه أثر لعدم التمكن من الموافقة القطعية ولا من المخالفة القطعية فيحكم بالتخيير بين الاتيان بالجزء المشكوك فيه وتركه إلا ان العلم الإجمالي الأول يقتضى اعادة الصلاة تحصيلا للفراغ اليقيني.

### الصورة الثانية: ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال الإجمالي

إما بتكرار الجزء أو بتكرار أصل العمل كما إذا دار أمر القراءة بين وجوب الجهر بها أو الاخفات فإنه إذا كرر القراءة بالجهر مرة وبالاخفات أخرى مع قصد القربة (وقصد جزئية أحدهما الواقعية وكون الآخر قرآنا) فقد علم بالامتثال اجمالا.

ففي هذه الصورة فلا وجه فيها لجواز الاقتصار على الامتثال الاحتمالي فيجب عليه احراز الامتثال ولو اجمالا وبالجملة الحكم بالتخيير إنما هو مع عدم التمكن من الامتثال العلمى ومع التمكن منه فالأقتصار على الامتثال الاحتمالي يحتاج إلى دليل خاص ومع عدمه يحكم العقل بلزوم الامتثال العلمى باعتبار ان شغل الذمة اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني (1).

هذا كله فيما إذا أمكن التكرار وأما إذا لم يمكن التكرار لضيق الوقت فالتخيير الذى ذهب إليه الشيخ فى الدوران بين الشرطية والمانعية هو الصحيح.

ص: 33

ولذا قال في مصباح الاصول في دوران الأمر بين الجزئية و المانعية: إذا دار الأمر بين القصر و الاتمام عند ضيق الوقت فالتخير بين الأمرين في الوقت و ان كان ممّا لا مناص منه إلاّ أنّه قد يتوهم عدم سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز بالنسبة إلى وجوب الاتيان بالمحتمل الآخر في خارج الوقت فلا يجوز الاقتصار باتيان أحد المحتملين في الوقت بل يجب عليه الاحتياط و الاتيان بالمحتمل الآخر في خارج الوقت و لكنّ التحقيق عدم وجوب الاتيان بالقضاء في خارج الوقت إذ القضاء بفرض جديد و تابع لصدق فوت الفريضة في الوقت و لم يحرز الفوت في المقام لأنّ احرازه يتوقف على احراز فعلية التكليف الواقعى في الوقت بالعلم الوجدانى أو الأمانة أو الأصل و كلّ ذلك غير موجود في المقام فإنّ غاية ما في المقام هو العلم الإجمالى باحد الأمرين إلى أن قال و هو لا يكون منجزاً إلاّ بالنسبة إلى وجوب الموافقة الاحتمالية و وجوب الأخذ باحد المحتملين في الوقت دون المحتمل الآخر لعدم امكان الموافقة القطعية فإذا لم يحرز التكليف بالنسبة إلى المحتمل الآخر في الوقت لم يحرز الفوت كى يجب القضاء (1).

فالحكم في هذه الصورة هو التخير بين الأمرين في الوقت عند تضيقه و ان كان الأمر دائراً بين الجزئية أو المانعية و ما ذكره هنا اقوى ممّا حكاه عنه في الدراسات من لزوم الاتيان بالآخر في خارج الوقت بحسب القاعدة عدا مورد ورد فيه الدليل الخاصّ على جواز الاكتفاء ببعض الأطراف.

كالاجتزاء بالصلاة إلى الجهة التي يظن انها القبلة أو الاجتزاء بصلاة واحدة مع تردد القبلة بين اربع جهات و لم يتمكن المكلف إلاّ من الاتيان بصلاة واحدة مع دوران الأمر بين الشرطية و المانعية فإنّ استقبال كلّ جهة من الجهات كما يحتمل شرطيته لاحتمال كونه إلى القبلة يحتمل مانعيته لاحتمال كونه على خلاف القبلة.

و ذلك لما أشار إليه هنا من ابتناء وجوب القضاء على صدق عنوان الفوت و هو غير

ص: 34

ثابت نعم لو قلنا بأن القضاء يكون بالامر السابق صح القول بالاحتياط لأن الأمر السابق مررد بين القصر والاتمام و يجب عليه الاداء و القضاء من باب الاحتياط و لا يصل النوبة إلى التخيير.

### المقام السابع: في مجرى أصالة التخيير

و اعلم أنّ الظاهر من أكثر العبائر أنّ مجرى أصالة التخيير في علم الاصول هو الدوران بين المحذورين و مثّلوا له بما إذا علم التكليف و دار المكلف به بين فعل شيء و تركه الذين لا يمكن جمعها و لا تركهما كما إذا علم بالحلف و تردد في أنّ المحلوف عليه هو فعل السفر مثلا أو تركه فلا- يتمكن المكلف فيه لا من الموافقة القطعية و لا من المخالفة القطعية فالعلم الإجمالي فيه يسقط عن التأثير و يحكم العقل بالتخيير الاضطراري التكويني و لذا يشكل الأمر في غير توصلين كما إذا كانا تعبديين أو كان أحدهما المعين تعبديا للتمكن من المخالفة القطعية فيه باتيان العمل من دون قصد القربة بناء على حرمة العمل ذاتا و لو بدون قصد القربة كالصلاة عن المرأة المرذدة في الطهر و الحيض فإنه إذا اتت بالصلاة و تركت قصد القربة قطعت بالمخالفة لأنها اتت بالحرام باتيان الصلاة و تركت الواجب بترك قصد القربة و العلم الإجمالي لا يسقط عن التأثير باعتبار التمكن من المخالفة القطعية و إن لم يكن مؤثرا في ناحية الموافقة القطعية لعدم التمكن منها و مقتضى ذلك هو خروج هذه الصورة عن محلّ الكلام فإنّ المجرى على ما هو يظهر من أكثر الكلمات هو ما إذا لم يتمكن فيه من الموافقة القطعية و المخالفة القطعية و في هذه الصورة يتمكن من المخالفة القطعية.

اللهمّ إلا أن يقال: حيث إنّ المهم هو تحقيق أصالة التخيير بين الفعل و الترك لا وجه لتخصيصه بما إذا لم يتمكن من المخالفة القطعية لأنّ العقل أيضا يحكم بالتخيير عند دوران الأمر بين الفعل بنحو قربي و ترك الفعل القربي رأسا لعدم التمكن من الموافقة القطعية و بعبارة اخرى يكفي عدم التمكن من الموافقة القطعية لحكم العقل بالتخيير و عليه فيعمّ مجرى أصالة



التخيير لما إذا كانا تعبديين أو كان أحدهما المعين تعبديا و لذا عمّم في الكفاية موضوع أصالة التخيير لغير التوصلين.

بقى هنا تخيير آخر و هو يختص بمراد التي لا- يمكن الجمع بينهما من المتزاحمين كتزاحم واجب مع واجب آخر فإنّ العقل يحكم بالتخيير ولكنّ الحكم الشرعي معلوم في الطرفين وإنّما عدم التمكّن من جهة امثالهما و عليه فالحكم بالتخيير تخيير فقهي من جهة عدم التمكّن من ناحية الامثال لا- من جهة فقد النص أو اجماله أو تعارضه كما في التخيير الاصولي و كيف كان ان التخيير الفقهي في المتزاحمين لا يكون إلاّ عند عدم مرجح لطرف بالنسبة إلى الآخر مضافا إلى عدم إمكان الجمع بينهما و إلاّ فإنّ أمكن الجمع فاللازم هو الإتيان بهما لتمامية أدلتها و إن كان ترجيح في بعض الأطراف فاللازم هو الإتيان به لأنّ الأمر يدور بين التعيين و التخيير و الأصل فيه هو التعيين لأنّ الشك في السقوط بعد العلم بثبوت الحكم فإذا تزاخم بين الغريقتين في الانقاذ و لم يمكن الجمع بانقادهما تخيير المكلف في انقادهما لو لم يكن ترجيح في البين و إلاّ فالمتعين هو انقاذ طرف فيه الترجيح فإذا انقذنا الطرف المرجح نعلم بامثال أنقذ الغريق و إلاّ فلا نعلم بالامثال و الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

و لذا قال في المستمسك فمع التساوى في الاهتمام يعلم بوجود الملاك في كلّ منهما تخييرا فيجب أحدهما على التخيير دون الآخر كما أنّه مع احتمال الأهميّة مع أحد الطرفين بعينه يعلم بوجود الملاك في محتمل الأهميّة إما تعيينا أو تخييرا بينه و بين الآخر فيجب بعينه عقلا دون الآخر و أما إذا كان احتمال الأهميّة موجودا في كلّ من الطرفين فلم يحرز وجود الملاك في كلّ منهما تخييرا فلا طريق للحكم بوجود أحدهما تخييرا مع امكان الجمع بل يجب الجمع بينهما عقلا للعلم الإجمالي بوجود أحدهما المرّد بينهما و ما ذكرناه مطرد في جميع موارد الدوران بين ترك شرط و شرط آخر و بين ترك جزء و جزء آخر و بين ترك شرط و ترك جزء مع العلم بوجود الواجب (المشروط) و عدم سقوط وجوبه بتعذر جزئه أو شرطه مثل ان يدور الأمر بين ترك الطمأنينة في الصلاة و ترك القيام و بين ترك القيام في الصلاة

و ترك الركوع و بين ترك القيام و ترك الاستقبال إلى غير ذلك من موارد الدوران و الحكم فيه ما ذكرناه من أنه إن علم بتساوي الأمرين في نظر الشارع فقد علم بوجود الملاك في كلّ منهما تخييرا فيتغير المكلف بينهما و إن علم بأهمية أحدهما بعينه أو مساواته للآخر فقد علم بوجود الملاك في محتمل الأهمية و شك في وجوده في الآخر و إن احتمل الأهمية في كلّ من الطرفين فلا طريق إلى إحراز الملاك في أحدهما تعينا و مع تردده بينهما يجب الاحتياط بالجمع مع إمكانه و مع عدم إمكانه يتخير بينهما (1). و كيف ما كان فهذا التخيير تخيير فقهي و تفصيله المذكور في الفقه لأنّ الحكم معلوم و الشك في ناحيته الامتثال لا من ناحية الأدلة فتدبر جيدا.

### المقام الثامن: في اشتراط عدم أصل لفظي في جريان أصالة التخيير

إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير فإن كان الشك في ثبوت التكليف و لم يكن أصل لفظي في المورد فمقتضى القاعدة هو التخيير إذ الشك في التكليف الزائد من ناحية الخصوصية و مع جريان البراءة في الخصوصية يحكم العقل بالتخيير مثلا إذا علمنا أنّ الشارع و جب علينا خصال الكفارات و لكنّ شككنا في أنّ بعضها مرتب على الآخر أو واجب في عداد البقية كان الشك في التعيين و التخيير و هكذا لو شككنا في التعيين و التخيير في الديات الستة ففي هذه الصورة التخيير معلوم و التعيين مشكوك و حيث إنّ التعيين أمر زائد يجرى فيه البراءة و يحكم بالتخيير و لكنّ هذا إذا لم يكن أصل لفظي في البين و إلاّ فهو مقدم على الأصل العملي كما إذا شككنا في لفظ الأمر الصادر من المولى بالاحسان إلى زيد أنّه اكتفى به أو ضمّ إليه عمرا و قال أو عمرو فمقتضى الاطلاق أنه أمر بالاحسان إلى زيد و لم يذكر عدلا له و لو أراد التخيير لذكر عدلا له فالواجب هو الاحسان إلى خصوص زيد و مع جريان مقدمات الاطلاق لا مجال للأصل العملي لأنّ موضوع الأصل العملي هو الشك و مع مقدمات

ص: 37

الإطلاق لا يبقى الشك كما لا يخفى وإن كان الشك في السقوط بعد العلم بالثبوت ولم يكن إطلاق في البين فمقتضى الأصل هو التعيين والاثبات بما يحتمل تعيينه كما إذا شككنا في حجية قول غير الأعمى والأمر يدور بين تعيين الأعمى والتخير بين الأعمى وغير الأعمى وحيث إن مع الاكتفاء بقول غير الأعمى نشك في سقوط التكاليف الواقعية بذلك كان الشك في السقوط بعد العلم بالثبوت فمقتضى قاعدة أن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني هو لزوم الاكتفاء بقول الأعمى أو الراجح من جهة أخرى وعليه فالأصل هو التعيين.

هذا إذا لم يكن إطلاق لفظي في البين وإلا فمع فرض إطلاق الدليل الدال على حجية قول المجتهد لا مجال للأصل لأن موضوعه هو الشك وهو يرتفع بإطلاق الدليل كما لا يخفى.

وبالجملة فكل مورد يكون الشك في ثبوت التكليف فالعقل يحكم بالتخير مع عدم أصل لفظي وكل مورد يكون الشك في سقوط التكليف بعد العلم بثبوتة يحكم العقل بالتعيين مع عدم إطلاق الدليل ولذا ذهب كثير من الأصحاب إلى تعيين محتمل الألفية أو الأعدلية أو الأرجحية بالنسبة إلى غيرهم وجعل في المستمسك من هذا الباب ما إذا كان كل من بدنه وثوبه نجسا ولم يكن له من الماء إلا ما يكفي لأحدهما حيث قال فيه لا مجال للتخير إذا احتمل أولوية نجاسة البدن من نجاسة الثوب بل الأمر يدور بين التعيين والتخير والأصل يقتضى التعيين وإن قلنا بالتخير إذا دار الواجب بين التعيين والتخير لأن الشك في المقام في السقوط للعلم بمانعية نجاسة البدن والشك في كون العجز المفروض مسقطا (1).

وفي جعل هذا من امثلة المقام تأمل ونظر لأنّ المعلوم هو مانعية النجاسة سواء كانت في البدن أو اللباس لا مانعية نجاسة البدن وعليه فلا يكون الشك في هذا الفرع شكا في السقوط بل الشك في الثبوت للشك في اعتبار الخصوصية في تطهير البدن وكيف كان فالمسألة واضحة وقد ذكر السيد المحقق الخوئي قدس سره في مصباح الاصول جملة من احكام دوران الأمر

ص: 38

بين التعيين و التخيير عند ختام البحث عن حكم دوران الأمر بين الأقل و الأكثر في الأجزاء التحليلية فراجع (1).

ص:39

---

1-1) مصباح الاصول/ج 2، ص 447-459.



فى أصالة التخيير فيما إذا دار الأمر بين المحذورين اللذين لا ثالث لهما كالدوران بين الفعل و الترك مثل وجوب شىء و حرمة فقط و إنما قیدنا الدوران بالوجوب و الحرمة فقط لأن احتمال شىء آخر من الأحكام غير الإلزامية يوجب رجوع الشك فيه إلى الشك فى التكليف فيمكن الأخذ فيه بالبراءة و يخرج عن الدوران بين المحذورين و العلم بأصل الإلزام كما أنه لا دوران بين المحذورين فيما إذا كان أحد الطرفين بخصوصه موردا للاستصحاب لانحلال العلم الجمالى إلى العلم التفصيلى و الشك البدوى فيمكن الرجوع فيه إلى البراءة.

ثم تحقيق الحال فى مورد الدوران بين المحذورين يقتضى البحث فى مقامات:

### المقام الأول: فى دوران الأمر بين المحذورين فى التوصليات مع وحدة الواقعة

و لا يخفى أنه إذا حلف مثلا على سفر معين و تردد فى أنه حلف على فعله أو تركه فالأقوال فيه متعددة:

- 1) الحكم بالإباحة الظاهرية نظير الحكم بالإباحة عند دوران الأمر بين الحرمة و غير الوجوب.
- 2) التوقف بمعنى عدم الحكم بشىء لا ظاهرا و لا واقعا.
- 3) تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب لأولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة.
- 4) الحكم بالتخيير الشرعى كالتخيير بين المتعارضين.
- 5) الحكم بالتخيير العقلى بين الفعل و الترك بمناسط الاضطرار عند عدم ترجيح أحدهما على الآخر و هذا هو المختار.

أما القول الأول فقد استدل له بأمور:

الأمر الأول: هو الاستدلال بعموم أدلة الإباحة الظاهرية مثل قوله عليه السلام: كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه بدعوى أن الظاهر من قوله عليه السلام حتى تعلم هو الحكم بالحلية ما دام لم يحصل العلم التفصيلي وعليه فمع الإجمال يصدق أنه لم يعلم تفصيلا فمقتضى العموم وعدم وجود المانع لا عقلا ولا نقلا هو الحكم بالإباحة الظاهرية.

ويمكن أن يقال: إن أدلة الإباحة تنصرف إلى محتمل الحرمة وغير الوجوب ووجهه ظاهر لاختصاص تلك الأدلة بما إذا كان طرف الحرمة هي الإباحة والحلية وليس في باب الدوران بين المحذورين احتمال الإباحة والحلية بل يكون مقابل الحرمة هو الوجوب كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى أن أدلة الإباحة الشرعية مختصة بالشبهات الموضوعية فلا تجرى في الشبهات الحكمية فهو أخص من المدعى.

### **الأمر الثاني: هو الاستدلال بالبراءة العقلية**

بدعوى أن الوجوب والحرمة غير معلومين فمقتضى قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو عدم العقوبة لا على الوجوب ولا على الحرمة ويمكن أن يقال إن العلم بجنس التكليف وهو الالتزام يكفي في ارتفاع موضوع البراءة العقلية لان العلم بجنس التكليف بيان ويوجب الاحتياط بينهما ان أمكن كما اذا علم بان هذا أمّا خمر حرام أو ذاك مائع خاصّ الذي يجب شربه بنذر ونحوه فيجب عليه ترك شرب محتمل الخمرية و شرب ما احتمل وجوب شربه بنذر ونحوه ومع البيان لا مجال للبراءة العقلية وان لم يمكن الاحتياط كما إذا دار الأمر بين الفعل والترك في شيء واحد حكم العقل بالترخيص في الفعل والترك بمناط الاضطرار فمع فرض حصول الترخيص بحكم العقل بمناط الاضطرار لا حاجة إلى الترخيص الظاهري بمناط قبح العقاب مع عدم البيان نظرا إلى حصول الترخيص حينئذ في المرتبة السابقة بحكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك.

الأمر الثالث: هو الاستدلال بعموم أدلة البراءة الشرعية مثل قوله صلى الله عليه وآله «رفع عن امتي

ما لا يعلمون» بدعوى أنه يعمّ الطرفين إذ المرفوع هو ما كان وجوده ثقلا عن الامة و الوجوب أو الحرمة ممّا يتقل على الامة و هكذا المرفوع هو ما كان مصداقا لما لا يعلمون و كلّ واحد من الوجوب أو الحرمة مصداق لما لا يعلمون لأنّ كلّ واحد منهما غير معلوم و المجعول فى الشرع هو خصوص الوجوب أو الحرمة لا الجامع بينهما و عليه فإطلاق الموصول فى قوله ما لا يعلمون يعمّ كلّ واحد من المحتملين.

وفيه: أنه لا- مجال للبراءة الشرعية لأنّ مع العلم الإجمالى بالوجوب أو الحرمة لا يصدق موضوع أدلّة البراءة إذ المرفوع هو ما لا يعلمونه مطلقا لا تفصيلا و لا إجمالا و المقام ممّا يعلم إجمالا و إن لم يعلم بالتفصيل.

هذا مضافا إلى أنّ مع تقدم حكم العقل بالتخيير لا ثقل للوجوب أو الحرمة و عليه فكيف يرفع الثقل بعموم «رفع ما لا يعلمون» و أيضا الحكم بالبراءة شرعا من الأحكام الظاهرية و لا بدّ فى الأحكام الظاهرية من ترتب الآثار الشرعية و إلاّ لكانت لغوا و لا خفاء فى أنّ جعل البراءة سواء كانت عقلية أو شرعية أو جعل الإباحة الشرعية بعد حكم العقل بالترخيص و التخيير بين الفعل و الترك لا أثر له.

هذا كلّّه بالنسبة إلى القول الاول أى الحكم بالإباحة الظاهرية و البراءة نظير الحكم بالإباحة عند دوران الأمر بين الحرمة و غير الوجوب.

و أمّا القول الثانى: و هو التوقف بمعنى عدم الحكم بشىء لا ظاهرا و لا واقعا فلعله من جهة توهم عدم تمامية القواعد العقلية و الشرعية عند قائله و سيأتى إن شاء الله تعالى تمامية القول الخامس من التخيير العقلى.

و أمّا القول الثالث: و هو تقديم جانب الحرمة بملاك أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة ففيه أولا: أنّ إطلاق ذلك ممنوع كوضوح تقديم وجوب حفظ النفس على حرمة الغصب فيما إذا توقف الحفظ على التصرف فى مال الغير من دون إذنه.

و ثانيا: أنّ المصلحة الفائتة بترك الواجب أيضا مفسدة و إلاّ لم تصلح للالزام ما لم تبلغ



حدا يكون في فواته مفسدة.

و ثالثاً: أنّ هذه القاعدة على فرض تماميتها فاللازم هو تخصيصها بموارد كون المفسدة و المصلحة معلومتين و أمّا لو كان الموجود احتمال المفسدة فلا نسلم أولوية رعايته من رعاية احتمال المصلحة و الشاهد عليه عدم وجود البناء على رعاية مجرد احتمال المفسدة مع القطع بعدم وجود المصلحة فضلاً عن ما إذا احتمل وجود المصلحة.

و دعوى: أنّ مقتضى القاعدة عند دوران الأمر بين التعيين و التخيير هو الأخذ بما يحتمل فيه التعيين و هو الحرمة.

مندفعة: بأنّ احتمالاً التعيين لا يختص بجانب الحرمة بل ربما يكون في جانب الوجوب هذا مضافاً إلى أنّ القاعدة المذكورة غير جارية في أمثال المقام ممّا يكون العقل فيه مستقل بالتخيير أو مستقل بالتعيين نعم الشك إنّما يكون في الأحكام التوقيفية التي لا يدركها العقل.

لا يقال: يحتمل ورود الحكم الشرعي التوقيفي بالنسبة إلى ترجيح جانب الحرمة و لو كان ذلك احتمال شمول أخبار التوقف لما نحن فيه و هو كاف في لزوم الاحتياط و الأخذ بجانب الحرمة.

لأنّنا نقول: إنّ أخبار التوقف محمولة على الاستحباب جمعاً بينها و بين الأخبار الدالة على البراءة و الإباحة فلا يوجب الأمر الاستحبابي و جوب ترجيح جانب الحرمة نعم ذهب في الكفاية إلى أنّ استقلال العقل بالتخيير إنّما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين و مع احتمال لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه.

أورد عليه السيّد المحقق الخوئي قدّس سرّه بأنّ الوجه في تقديم محتمل الأهمية فيما إذا لم يكن لشيء منهما إطلاق، هو أنّ كلا من الحكمين يكشف عن اشتغال متعلقه على الملاك الملزم و عجز المكلف عن استيفائهما ممّا يقتضى جواز تقويت أحدهما فعند احتمال أهمية أحد الحكمين بخصوصه يقطع بجواز استيفاء ملاكه و تقويت ملاك الآخر على كلّ تقدير.

و أمّا تقويت ملاك ما هو محتمل الأهمية و لو باستيفاء ملاك الآخر فلم يثبت جوازه

فلا مناص حينئذ من الأخذ بمحتمل الأهمية.

وهذا الوجه للزوم الأخذ بالتعيين غير جار في المقام إذ المفروض أنّ الحكم المجعول واحد مردد بين الوجوب و الحرمة فليس في البين إطلاقان و ملاكان و نسبة العلم الإجمالى إلى كلّ من الحكمين على حد سواء فالحكم بالتخيير باق على حاله.

و أمّا القول الرابع: و هو الحكم بالتخيير الشرعى نظير التخيير فى الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين فلا دليل عليه فى المقام و إن قام عليه دليل فى الخبرين المتعارضين.

و التخيير بمعنى الأخذ بأحدهما من الفعل أو الترك فى مقام العمل تخيير عقلى و هو حاصل و معه لا حاجة إلى طلبه شرعا لأنّه تحصيل الحاصل.

و أمّا القول الخامس: و هو الحكم بالتخيير العقلى بين الفعل و الترك بمناط الاضطرار عند عدم ترجيح أحدهما على الآخر فلا إشكال فيه لأنّ الفعل و الترك إذا كانا متساويين فى نظر العقل يحكم العقل بالتخيير لقبح الترجيح بلا مرجح و بعبارة أخرى إدراك قبح الترجيح بلا مرجح ملازم لإدراك التخيير نعم لو كان أحد الطرفين مرجحا فلا يحكم العقل بالتخيير بل يحكم بلزوم الأخذ بذى المزية كما لا يخفى.

و العلم الإجمالى بالتكليف فى مثل المقام يسقط عن التأثير و هو الاحتياط لعدم تمكّنه منه كما أنّه لا يصلح المقام للحكم التخييرى شرعيا كان كما فى باب الخصال أو عقليا كما فى المتزاحمين فإنّه إنما يكون فى مورد يكون المكلف قادرا على المخالفة بترك كلا طرفى التخيير فكان الأمر التخييرى باعثا على الإتيان بأحدهما و عدم تركهما معا لا فى مثل المقام الذى هو من التخيير بين النقيضين فإنّه بعد عدم خلو المكلف تكوينيا عن الفعل أو الترك لا مجال للأمر التخييرى بينهما و أعمال المولوية فيه لغو محض فينحصر التخيير فى المقام بالتخيير العقلى المحض بمناط الاضطرار.

نعم الأولى أن يقال إنّ المراد من حكم العقل بالتخيير هو إدراكه أنّ زمام الواقعة بيد المكلف عند تساوى الطرفين أى الفعل و الترك بمناط الاضطرار.

هذا كله بالنسبة إلى دوران الأمر بين المحذورين من التوصليات مع وحدة الواقعة.

### المقام الثاني: في الدوران بين المحذورين من التوصليات مع تعدد الواقعة

كما إذا علم بصدور شرطين أو حلفين وأن أحدهما تعلق بفعل أمر والآخر بترك آخر واشتبه الأمر في الخارج دار الأمر في كلّ منهما بين الوجوب والحرمة.

ولا يخفى أن العلم الإجمالي باق في هذه الصورة على تنجيزه فيحرم المخالفة القطعية للتمكن منها بالإتيان بهما أو تركهما وأما الموافقة القطعية فهي ساقطة لعدم التمكن منها بخلاف الموافقة الاحتمالية فإنها ممّا لا بدّ منه عقلا.

نعم لو ظنّ أنّ الواجب هو فعل هذا وترك ذاك أو بالعكس لا يبعد الحكم بوجوب مراعاة الظن بالنحو المذكور لأنّ الموافقة القطعية إذا امتنعت لزم الاكتفاء بالموافقة الظنية والمفروض أنّها ممكنة.

اللّهمّ إلا أن يقال: إنّ التمكن من ترك المخالفة القطعية في واقعتين غير مفيد لأنه ليس امثالاً للتكليف المعلوم الذي يتقرب امثاله فإنّ كلّ تكليف في واقعة يستدعي امثال نفسه بحكم العقل لا امثاله أو امثال تكليف آخر في واقعة أخرى.

وبعبارة أخرى لا يتنجز العلم الإجمالي من حيث ترك المخالفة القطعية في واقعتين كما لم يتنجز في صورة وحدة الواقعة في الدوران بين المحذورين وعليه فيكون المكلف مخيراً مطلقاً ولو أوجب ذلك مخالفة قطعية فيجوز الإتيان بهما أو تركهما في صورة تعدد الواقعة.

واجيب عنه بأنّه لا- نلاحظ العلم الإجمالي في كلّ واقعة كى يقال إنّ المخالفة القطعية للعلم الإجمالي المزبور مخالفة غير مؤثرة بل الملحوظ هو العلم الإجمالي الحاصل بضمّ الواقعتين إحداهما إلى الأخرى وهو لا ينافي عدم تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى كلّ واقعة بحيالها.

وذلك لأنّه يتولد في المقام علمان إجماليان آخران أحدهما العلم الإجمالي بوجوب أحد الفعلين والثاني العلم الإجمالي بحرمة أحدهما والعلم الإجمالي بالوجوب يقتضى الإتيان بهما تحصيلاً للموافقة القطعية كما أنّ العلم الإجمالي بالحرمة يقتضى تركهما معا كذلك.

و حيث إنّ الجمع بين الفعلين و التركيب مستحيل يسقط العلمان عن التنجيز بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية و لكنّ يمكن مخالفتها القطعية بإيجاد الفعلين أو بتركهما فلا مانع من تنجيز كلّ منهما بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية فإنّها المقدار الممكن و حينئذ فاللازم هو اختيار أحد الفعلين و ترك الآخر تحصيلًا للموافقة الاحتمالية و حذرا من المخالفة القطعية.

لا يقال: إنّ العلمين الإجماليين المذكورين حصلا بتبع العلم الإجمالى بالالزام المرّد بين الوجوب و الحرمة فى كلّ من الأمرين فإذا كان العلم الإجمالى المتبوع ساقطا عن التأثير فالعلمان التابعان يسقطان عن التأثير أيضا فلا تأثير لهما كما لا تأثير للعلم الإجمالى المتبوع.

لأنّ نقول: لا ملازمة بين عدم تنجيزهما و بين عدم تنجيز العلم الإجمالى المتبوع و إن كان العلمان الاجماليان تابعين فى الوجود فحينئذ يكون مقتضى العلمين هو التنجيز بالنسبة إلى المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية نعم يجب مراعاة الموافقة الظنية فيما إذا لم يكن الموافقة القطعية.

و الفرق بين المقام الثانى و المقام الأوّل فى أنّ العلم الإجمالى فى المقام الأوّل ساقط أصلا و لا تأثير له و لذا لا يجب فيه مراعاة الظن فى طرف من أطرافه بخلاف المقام الثانى فان العلم الإجمالى بالتقريب المذكور باق على التنجيز و لو فى الجملة فيجب مراعاته مهما أمكن فلا يجوز أن يأتى على وجه يعلم بالمخالفة القطعية كما لا يجوز أن يأتى على خلاف المظنون.

و لا- فرق فيما ذكر بين ما إذا كانت الواقعة متعددة عرضا و بين ما إذا كانت كذلك طولا كما إذا علم بتعلق حلف بإيجاد فعل فى زمان و يتعلّق حلف آخر بتركه فى زمان ثان ثم اشتبّه الزمانان ففى كلّ زمان يدور الأمر بين الوجوب و الحرمة.

فإنّ بناء على تنجيز العلم الإجمالى فى الأمور التدريجية كغيرها كما هو الظاهر يكون العلم الإجمالى منجزا بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية لإمكانها فاللازم اختيار الفعل فى أحد الزمانين و اختيار الترك فى الآخر حذرا من المخالفة القطعية و تحصيلًا للموافقة الاحتمالية إلا إذا حصل الظن بفعل هذا و ترك ذاك أو بالعكس فلا يبعد القول بوجوب الموافقة الظنية

أيضا فيقدم المظنون على غيره فإن كان المظنون هو ترك الأول و فعل الثاني اختار ذلك و إن عكس ذلك اختار العكس و ذلك لما عرفت من أنّ الموافقة الظنية من مراتب الموافقة القطعية فاللازم هو الاتيان بالميسور منها و هو الموافقة الظنية و لا مجال للحكم بالتخيير مطلقا سواء لزم المخالفة القطعية أم لم تلزم و سواء امكنت الموافقة الظنية أم لم تمكن فلا تغفل.

### المقام الثالث: في التخيير البدوي و الاستمراري

و لا يذهب عليك أنه لو كان لمورد دوران الأمر بين المحذورين أفراد و وقائع طويلة تدريجية كما إذا علم اجمالا بصدور حلف واحد على الاتيان بفعل أو على تركه في كل ليلة جمعة فهل يكون التخيير حينئذ بدويا أو استمراريا فالمختار هو الثاني.

باعتبار أنّ كل فرد من أفراد ذلك الفعل له حكم مستقل و هو حكم العقل بالتخيير كما تقدم لعدم امكان الموافقة القطعية و لا المخالفة القطعية و لا يلزم من استمرار حكم العقل بالتخيير في المقام إلا العلم اجمالا بمخالفة التكليف الواقعي في أحدهما و لا بأس به لعدم كون التكليف الواقعي منجزا على الفرض.

و دعوى: أنّ العلم بالالزام المرّد بين الوجوب و الحرمة و إن لم يوجب تنجيز المعلوم بالاجمال إلا أنه مع فرض تعدد الأفراد يتولد من العلم الإجمالي المذكور علم اجمالي متعلق لكل فردين من الأفراد و هو العلم بوجوب أحدهما و حرمة الآخر إذ المفروض اشتراكهما في الحكم و جوبا و حرمة و هذا العلم الإجمالي و إن لم يمكن موافقته القطعية لاحتمال الوجوب و الحرمة في كل منهما إلا أنه يمكن مخالفته القطعية باتيانهما معا أو تركهما كذلك و قد عرفت أنّ العلم الإجمالي يتنجز معلومه بالمقدار الممكن من حيث وجوب الموافقة القطعية أو حرمة المخالفة القطعية فلا مناص من كون التخيير بدويا حذرا من المخالفة القطعية فلا يجوز التفكيك بين الأفراد من حيث الفعل و الترك.

مندفعة: بمنع تولد العلم الإجمالي المتعلق بكل فردين من الأفراد وهو العلم بوجوب أحدهما وحرمة الآخر إذ تعدد ليلة الجمعة لا يوجب العلم بوجوب أحدهما وحرمة الآخر بل كل ليلة باقية على كونها محتملة الأمرين فكما أن الليلة الواحدة محتملة الأمرين فكذلك الليلتان فلذا لو أتى بالفعلين فيهما أو تركهما لم يعلم بالمخالفة القطعية لاحتمال أن يكون المحلوف عليه هو الفعل فالاتيان به في الفردين موافق له أو المحلوف عليه هو الترك فترك الفعل في الفردين موافق له.

نعم لو أتى بالفعل في فرد و ترك الفعل في فرد آخر يعلم اجمالا بمخالفة التكليف الواقعي في فرد كما يعلم بموافقة التكليف الواقعي في آخر و لا ترجيح للمخالفة على الموافقة و لا بأس بحصول العلم بالمخالفة لعدم كون التكليف الواقعي منجزاً على الفرض.

فتحصّل أنّ الصحيح هو التنجيز الاستمراري فيجوز له أن يأتي بالفعلين أو التركيب أو التفكيك بينهما.

لا يقال إنّ حرمة المخالفة القطعية أهم بنظر العقل من لزوم الموافقة القطعية لأنّ نقول لا دليل على أهمية حرمة المخالفة القطعية بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية كما لا يخفى.

### **المقام الرابع: في تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى المخالفة القطعية مع تمكّنها**

دون الموافقة القطعية لعدم التمكّن منها

إذا كان أحد الحكمين أو كلاهما تعبدياً مع وحدة الواقعة كما إذا دار الأمر بين وجوب الصلاة على المرأة و حرمتها عليها لاحتمالها الطهر و الحيض مع عدم احراز أحدهما و لو بالاستصحاب بناء على حرمة الصلاة على الحائض ذاتا بمعنى أن يكون نفس الصلاة حراما عليها و لو أتت بها من دون قصد القرية.

ففي هذه الصورة و إن لم تمكّن الموافقة القطعية لدوران الأمر بين المحذورين إلا أنّ المخالفة القطعية ممكنة فإنّه إذا جاءت المرأة بالصلاة بدون قصد القرية قطعت بالمخالفة القطعية إمّا من

جهة ترك الواجب لو كانت الصلاة واجبة عليها وإما من جهة الاتيان بالحرام لو كانت الصلاة محرمة عليها ذاتا.

ومع تمكنها من المخالفة القطعية فلا مانع من تنجيز العلم الإجمالى بالنسبة إلى المخالفة القطعية فلا يجوز لها أن تأتى بالصلاة بدون قصد القربة ومع تنجيز العلم الإجمالى فلا مجال للرجوع إلى البراءة الشرعية أو العقلية بل يحكم العقل بالتخيير بين الاتيان بالصلاة برضاء المطلوبة والقربة وبين تركها رأسا ولا يجوز لها أن يترك كلا الأمرين رأسا باتيان الصلاة من دون قصد القربة لما عرفت من أنه مخالفة قطعية ينافى تنجيز العلم الإجمالى.

### **المقام الخامس: فى عدم التزاحم فيما إذا كانت القدرة فى طرف شرعية**

لا اشكال فى الحكم بالتخيير فى مقام الامتثال عند التزاحم ان لم يكن أهم فى البين ولكنه يختص ذلك بما إذا كانت القدرة المأخوذة فى طرفى التزاحم عقلية أو شرعية وأما إذا كانت فى طرف شرعية وفى طرف آخر عقلية فالصحيح هو تقديم طرف القدرة العقلية على طرف القدرة الشرعية فلا مجال للتخيير.

وذلك لتعليق طرف القدرة الشرعية على عدم ارتكاب المحرم أو ترك الواجب ومن المعلوم أن هذا الحكم يرتفع بتزاحمه مع ارتكاب المحرم أو ترك الواجب.

والسرى فى ذلك أن القدرة المعتبرة فى الأجزاء والقيود قدرة شرعية فمع توقف احراز شىء منهما على ترك الواجب أو مخالفة الحرام تسقط تلك الأجزاء والقيود عن الوجوب لعدم تمكن المكلف منه شرعا فيتناول إلى الصلاة فاقدة الشرط أو الجزء فلا مساغ لارتكاب المحرم أو ترك الواجب مقدمة لاتيان شىء من الاجزاء والقيود المعتبرة فى الصلاة.

مثلا إذا بنينا على أن الصلاة فى النجس محرمة بالذات نظير ساير المحرمات المولوية وتزد الثوب الطاهر بين الثوبين المشتبهين الذين أحدهما طاهر والآخر نجس فالقدرة المعتبرة فى الصلاة فى الثوب الطاهر شرعية والقدرة المأخوذة فى ترك المحرم (كالصلاة فى

النجس بناء على ثبوت ذلك) عقلية و عند تراحم التكليفين المشروط أحدهما بالقدرة الشرعية يتقدم ما هو المشروط بالقدرة العقلية على غيره و لا مجال للتزاحم و الحكم بالتخيير.

نعم اذا كانت القدرة المعتبرة فى الطرفين عقلية أو شرعية كان المورد فيحكم من المتزاحمات و تمّ ما ذكر فيه من أنّ المقدم هو الأهم و إلاّ بالتخيير فى مقام الامتثال.

### **المقام السادس: فى دوران الأمر بين شرطية شىء و بين مانعيته فى العبادات**

إذا دار الأمر بين المحذورين فى العبادات الضميمة كما إذا دار الأمر بين شرطية شىء أو جزئيته لواجب و بين مانعيته عنه ذهب بعض الاساطين إلى التخيير فى الاتيان بما يحتمل كونه شرطاً أو جزءاً و بين تركه لاحتمال كونه مانعاً و اطلاق القول بالتخيير محلّ نظر و توضيح المقام أنّ احتمال كون شىء مانعاً أو شرطاً أو جزءاً يتصور بصورتين.

الصورة الاولى: ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال التفصيلى و لو برفع اليد عمّا هو مشتغل به فعلاً كما لو شك بعد النهوض للقيام فى الاتيان بالسجدة الثانية فأنه بناء على تحقّق الدخول فى الغير بالنهوض كان الاتيان بالسجدة زيادة فى الصلاة و موجبا لبطلانها و بناء على عدم تحقّقه به كان الاتيان بها واجبا و معتبرا فى صحتها و فى هذه الصورة يتمكن من الامتثال التفصيلى بابطال الصلاة و الاتيان بالصلاة الكاملة بناء على عدم حرمة قطع الصلاة فى مثل المقام أو مطلقاً و لا يجوز له الاكتفاء بأحد الاحتمالين و الحكم بالتخيير لعدم احراز الامتثال بذلك و الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني فعليه الامتثال التفصيلى برفع اليد عن هذه الصلاة بناء على عدم حرمة القطع و اعادتها أو اتمامها على أحد الاحتمالين ثم اعادتها و على كلّ تقدير لا وجه للحكم بالتخيير و جواز الاكتفاء بأحد الاحتمالين.

هذا بناء على عدم حرمة ابطال صلاة الفريضة مطلقاً أو فى خصوص المقام من جهة أنّ دليل الحرمة هو الاجماع و القدر المتيقن منه هو الحكم بحرمة قطع الصلاة التى يجوز للمكلف



الاختصار عليها في مقام الامتثال و أمّا الصلاة المحكوم بوجوب اعاتها فلا دليل على حرمة قطعها و أمّا لو بنينا على حرمة قطع الفريضة حتى في مثل المقام كان الحكم بالتخير في محله إلا أنه لا لأجل دوران الأمر بين الجزئية و المانعية بل من جهة دوران الأمر بين حرمة الفعل و تركه.

الصورة الثانية: ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال الإجمالي إمّا بتكرار الجزء أو بتكرار أصل العمل كما إذا دار أمر القراءة بين وجوب الجهر بها أو الاخفات فانه إذ كرّر القراءة بالجهر مرة و بالاخفات مرة اخرى مع قصد القربة و قصد جزئية أحدهما الواقعية و كون الزيادة قرآنا فقد أتى بالامتثال الإجمالي و لا- يجوز الاقتصار على الامتثال الاحتمالي على القول بالتخير بل يجب عليه احراز الامتثال و لو اجمالا لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

نعم هذا فيما إذا أمكن التكرار و احراز الامتثال و أمّا اذا لم يمكن التكرار تضيق الوقت فلا محيص عن التخير في الدوران بين الشرطية و المانعية بناء على ابتناء وجوب القضاء على صدق عنوان الفوت و هو غير ثابت و أمّا بناء على أنّ القضاء بالأمر السابق لا بالأمر الجديد المترتب على عنوان الفوت صح القول بوجوب الاحتياط بالأداء و القضاء و مع وجوب الاحتياط لا مجال للتخير كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ القول بالتخير مطلقا في ما إذا دار الأمر بين الجزئية أو المانعية محلّ تأمل و نظر فيما إذا أمكن الامتثال التفصيلي أو الإجمالي نعم فيما إذا لم يتمكن منهما فلا محيص عن التخير بين الشرطية و بين المانعية.

### **المقام السابع: في مجرى أصالة التخير**

و اعلم أنّ الظاهر من أكثر العبارات أنّ مجرى أصالة التخير في علم الاصول هو يختص بموارد دوران الأمر بين المحذورين اللذين لا يتمكن المكلف فيها من الموافقة القطعية و لا من

المخالفة القطعية كما إذا علم بالتكليف وشك في المكلف به بين فعل شيء و بين تركه بحيث لا يتمكن المكلف فيه من الموافقة القطعية و لا من المخالفة القطعية ففيه يسقط العلم الإجمالى عن التأثير و يحكم العقل بالتخيير الاضطرارى التكوينى و هذا فى التوصيلين واضح.

و أمّا بالنسبة إلى غيرهما كما إذا كانا تعبدين أو كان أحدهما تعبديا يشكل الأمر للتمكن من المخالفة القطعية فيه باتيان العمل من دون قصد القرية بناء على حرمة العمل ذاتا و لو بدون قصد القرية كالصلاة عن المرأة المرددة فى الطهر و الحيض فإنه إذا اتت بالصلاة و تركت قصد القرية قطعت بالمخالفة لأنها أتت بالحرام باتيان الصلاة و تركت الواجب بترك قصد القرية.

و فى مثله لا يسقط العلم الإجمالى عن التأثير لتمكنها من المخالفة القطعية و إن لم تكن متمكنة من ناحية الموافقة القطعية و مقتضى اشتراط عدم التمكن من المخالفة القطعية هو خروج هذه الصورة عن محلّ البحث إذ فى هذه الصورة يتمكن المكلف من المخالفة القطعية مع أنّ المكلف مختار بعين أن يفعل الفعل بنحو قري و بين أن يترك الفعل رأسا فالأظهر أنّ يقال يكفى عدم التمكن من الموافقة القطعية فى حكم العقل بالتخيير الاصولى و عليه فيعمّ مجرى أصالة التخيير لما إذا كانا تعبدين أو كان أحدهما المعين تعبديا و لا يختص بالموارد التى لا يتمكن من المخالفة القطعية و لا الموافقة القطعية بل يكفى كما عرفت عدم التمكن من الموافقة القطعية فى جريانه فلا تغفل.

ثم إنّ محلّ البحث فى التخيير الاصولى يختص بما إذا كان عدم التمكن من الموافقة القطعية ناش من جهة فقد النص أو اجماله أو تعارضه لا من جهة التزاحم فى مقام الامثال.

و أمّا الموارد التى لا- يمكن الجمع بينهما فى مقام الامثال من جهة التزاحم بين الواجبين فلا اشكال فى حكم العقل فيها بالتخيير و كان هذا التخيير تخييرا فقهييا بين المتزاحمين فيما إذا لم يكن ترجيح لأحد المتزاحمين و لم يمكن الجمع بينهما.

و أمّا إذا كان ترجيح فى بعض الأطراف فاللازم هو الاتيان به لأنّ الأمر يدور بين التعيين

والتخيير و الأصل فيه هو التعيين لأنّ الشك في السقوط بعد العلم بالثبوت كما أنّ الجمع إذا كان ممكناً فلا مجال لتركه بعد وجود الملاك فيهما.

### **المقام الثامن: في اشتراط عدم أصل لفظي في جريان أصالة التخيير**

إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير فإن كان الشك في ثبوت التكليف من ناحية خصوصية في طرف منهما فمقتضى القاعدة هو التخيير إذا لم يكن أصل لفظي في المورد لأنّ الشك في التكليف الزائد من ناحية الخصوصية و يجرى فيها البراءة و يحكم العقل بالتخيير مثلاً إذا علمنا أنّ الشارع و جب علينا خصال الكفارات ثم شككنا في أنّ بعضها مرتب على الآخر أو واجب في عداد البقية و كان الشك في التعيين و التخيير و يحكم العقل بالتخيير إذا لم يكن أصل لفظي في البين و إلاّ فمعناه لا مجال للأصل العملي و ان كان الشك في السكوت بعد العلم بالثبوت و لم يكن اطلاق في البين فمقتضى الأصل هو التعيين و الاثبات بما يحتمل تعينه كما إذا شككنا في حجية قول غير الأعلم و الأمر يدور بين تعيين الأعلم و التخيير بين الأعلم و غير الأعلم فاللازم حينئذ هو الأخذ بقول الأعلم لأنّ الشك في السقوط بعد العلم بالثبوت و مقتضى القاعدة أنّ الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني و هو لزوم الاكتفاء بقول الأعلم أو الراجح من جهة اخرى و عليه فالأصل هو التعيين و لكنّ هذا فيما إذا لم يكن اطلاق لفظي و إلاّ فلا مجال للأصل لأنّ موضوعه هو الشك و هو يرتفع باطلاق الدليل فافهم.

### إشارة

أنه إذا كان الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم و أمكن الاحتياط فالشك إما يكون من جهة تردد المعلوم بين المتباينين كتردد الواجب بين كونه جمعة أو ظهرا وإما يكون من جهة تردده بين الأقل و الأكثر الارتباطيين كتردد الصلاة بين فاقد السورة و واجدها و عليه فالكلام فيه يقع في مقامين:

### المقام الأول: في الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف

### إشارة

و امكان الاحتياط و دوران الأمر بين المتباينين و مثاله ان يعلم بوجوب أحد الشيئين أو بحرمة أحدهما أو ان يعلم بوجوب فعل أمر أو ترك آخر مع امكان الاحتياط فيه بفعل هذا و ترك ذاك كما إذا علم بخطاب الزامى و تردد بين كونه وجوب شىء كالدعاء عند رؤية الهلال و بين حرمة شىء آخر كشرب التن و الشك في هذا المثال راجع إلى العلم بجنس التكليف و تردده من حيث نوعه من الوجوب و الحرمة و الفرق بين هذا المثال و الدوران بين المحذورين الذى مر بحثه في أصالة التخيير انما يكون في امكان الاحتياط في المقام و عدمه في الدوران بين المحذورين و إلا ففى الموردین تعلّق العلم بجنس التكليف و كان التردد في نوعه من الوجوب و الحرمة.

ثم أنه لا فرق في المقام بين كون العلم الإجمالى متعلقا بأصل التكليف و التردد في النوع و بين كونه متعلقا ببطلان إحدى الصلاتين في مرحلة الامتثال إذ التردد في مورد العلم الإجمالى كما يمكن ان يكون في نوع التكليف أو متعلقه فكذلك يمكن ان يكون في مرحلة الامتثال بعد العلم التفصيلي بثبوت التكليف كما إذا علمنا اجمالا ببطلان إحدى الصلاتين

بعد الاتيان بهما فان قلنا بجريان الاصول النافية فى جميع الأطراف أو بعضها فلا مانع من جريان قاعدة الفراغ فى كلتا الصلاتين أو فى أحدهما فلا وجه لتخصيص النزاع بالاصول الجارية عند الشك فى أصل التكليف دون الجارية فى مرحلة الامتثال (1).

ثم إن البحث فى هذا المقام يقع من جهات مختلفة:

### **الجهة الاولى: فى إمكان الترخيص الشرعى فى أطراف المعلوم بالإجمال**

ولا يخفى أن العلم الإجمالى كما مر فى مبحث القطع كالعلم التفصيلى فى كونه منجزاً للحكم الواقعى ومقتضاه كالعلم التفصيلى عدم جواز المخالفة ووجوب الموافقة القطعية. والوجه فى ذلك أن العلم الإجمالى كالعلم التفصيلى بيان تامّ ومعه لا مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان وهو واضح.

وإنما الكلام فى أنه هل يمكن جعل الترخيص عقلاً فى مورد العلم الإجمالى أو لا يمكن وبعد ثبوت الامكان هل ورد ترخيص فى ذلك شرعاً أو لا.

وقد فرغنا فى مبحث القطع من أن العلم الإجمالى يكون مقتضياً للتجنيز وليس كالعلم التفصيلى علة تامة لذلك والمقصود من كون العلم الإجمالى مقتضياً لذلك أن العلم الإجمالى طريق كالعلم التفصيلى بالنسبة إلى الواقع ويترتب عليه ما يترتب على العلم التفصيلى ولكن حيث كان العلم الإجمالى مشوباً بالشك أمكن للشارع أن يرفع اليد عن فعالية الحكم المعلوم بالإجمال.

وقد ذكرنا بالتفصيل الوجوه التى ذكرت هناك لعدم امكان الترخيص الشرعى فى أطراف المعلوم بالإجمال من قبيل أن الترخيص يوجب المنافاة لما دلّ على حرمة ذلك العنوان المشتبه مثل قوله اجتنب عن الخمر لأن الإذن فى كلا المشتبهين ينافى المنع عن عنوان مردد بينهما ويوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم اجمالاً فى متن الواقع وهو ممّا يشهد

ص:56

الاتفاق و النص على خلافه. أو أنّ اذن الشارع في اخذ المشتبهين ينافي أيضا حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم بالإجمال أو أنّ الترخيص في أطراف المعلوم بالإجمال ترخيص في المعصية و هو قبيح أو أنّ الترخيص تجويز في الظلم و التجاوز بالنسبة إلى حق الله تعالى أو أنّ الترخيص يوجب نقض الغرض من جعل الحكم حيث أنه إنشاء بداعي جعل الداعي و الترخيص فيه ينافيه و غير ذلك من الوجوه.

و الجواب عن ذلك كلّه أنّ الأمور المذكورة متفرعة على بقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه من الفعلية و التنجيز كما إذا تعلّق العلم التفصيلي بها و أما مع شوب العلم الإجمالي بالشكّ أمكن للشارع رفع اليد عن المعلوم بالإجمال جمعا بينه و بين أدلّة الترخيص لمصلحة التسهيل أو غيره كما رفع اليد عن الأحكام الواقعية في موارد الشبهات البدوية جمعا بينها و بين أدلة الترخيص مع أنّ الترخيص فيها أيضا ينافي لما دل على حرمة ذلك العنوان المشتبه واقعا مثل قوله اجتنب الخمر و هكذا رفع اليد عن الأحكام الواقعية فيما إذا خالفها الأحكام الظاهرية جمعا بينهما و بالجملة فمع رفع اليد عن الحكم الواقعي بجهة شوب العلم الإجمالي بالشك لا حكم للعقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم بالإجمال حتّى يكون الترخيص فيه منافيا لحكم العقل.

و هكذا بعد رفع اليد عن الحكم الواقعي لا مجال لدعوى أنّ الترخيص فيه ترخيص في المعصية أو ترخيص في الظلم.

و أما دعوى لزوم نقض الغرض ففيها أنّ الحكم الواقعي لا يختص بأطراف المعلوم بالإجمال بل يشمل غيرها و مع شموله لغيرها لا يلزم اللغوية و لا يلزم نقض الغرض لكفاية ذلك في كونه موجبا لجعل الداعي بالنسبة إلى من علم به بالتفصيل و المفروض أنّ الأحكام مجعولة على نحو ضرب القانون لا القضايا الشخصية.

و عليه فالمتجه هو امكان رفع اليد عن الحكم الواقعي بعد شوب العلم الإجمالي بالشك نعم لو كان الحكم الواقعي فعليا من جميع الجهات بحيث لا يرضى الشارع برفعه بوجه من

الوجه لما كان مجال لرفع اليد عنه و لو لم يكن فى أطراف المعلوم بالإجمال كالشبهات البدوية لكنه يحتاج إلى دليل يدل على أن الحكم يكون فعليا بالمعنى المذكور والحاصل أن الترخيص فى جميع أطراف المعلوم بالإجمال فيما إذا لم يثبت كون الحكم فعليا من جميع الجهات لا مانع منه عقلا فضلا عن الترخيص فى بعض الأطراف فلا تغفل.

و مما ذكر يظهر ما فى كلام شيخنا الأعظم قدس سره فى المقام حيث ذهب إلى عدم جواز المخالفة القطعية و حرمتها مستدلا له بوجود المقتضى للحرمة و عدم المانع عنها أما ثبوت المقتضى فلمعوم تحريم ذلك العنوان المشتبه فإن قول الشارع اجتنب عن الخمر يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الإنائين أو أزيد و لا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلا مع أنه لو اختص الدليل بالمعلوم تفصيلا خرج الفرد المعلوم اجمالا عن كونه حراما واقعيا و لا أظن أحدا يلتزم بذلك.

و أما عدم المانع فلاّن العقل لا يمنع من التكليف عموما أو خصوصا بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه فى أمرين أو أمور و العقاب على مخالفة هذا التكليف إلى أن قال إن الإذن (الشرعى) فى كلا المشتبهين ينافى المنع عن عنوان مردد بينهما و يوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم اجمالا فى متن الواقع و هو مما يشهد الاتفاق و النص على خلافه حتى نفس هذه الأخبار (أخبار الإباحة) حيث إن مؤداها ثبوت الحرمة الواقعية للأمر المشتبه (1).

و يمكن الجواب عنه بأن معنى الترخيص ليس هو عدم الحكم فى متن الواقع حتى يكون الاتفاق و النص على خلافه بل معناه هو جعل العذر بالنسبة إليه كجعل العذر بالنسبة إليه فى موارد الشبهات البدوية و الأحكام الظاهرية و من المعلوم أن ذلك لا يوجب عدم الحكم فى متن الواقع فى موارد الشبهات البدوية و الأحكام الظاهرية لاشتراك العالم و الجاهل فى الأحكام الواقعية فكما أن جعل العذر فى موارد الشبهات البدوية و الأحكام الظاهرية لا ينافى وجود الأحكام فى متن الواقع فكذلك جعل العذر فى أطراف المعلوم بالإجمال بسبب

ص: 58

الجهل لا ينافى وجود الحكم فى متن الواقع.

ودعوى: أنّ الحكم الظاهرى لا- يقدر مخالفته للحكم الواقعى فى نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة لرجوع ذلك إلى معذورية المحكوم الجاهل كما فى أصالة البراءة. وأمّا مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين لأنّ العلم بالتحريم يقتضى وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرم فإذن الشارع فى فعله ينافى حكم العقل بوجوب الإطاعة.

مندفعة: بأنّ القبح والمنافاة المذكورة ثابت فيما إذا كان العلم الإجمالى علة تامة كالعلم التفصيلى وأمّا إذا كان العلم الإجمالى مقتضيا كما قويناه فى محلّه فلا يلزم من الترخيص الشرعى وجعل العذر قبيح ولا منافاة لأنّ حكم العقل بوجوب الإطاعة حكم تعليقى و منوط بما إذا لم يرخص الشارع فى حكمه من باب التسهيل و عليه فبعد العلم بالتخصيص الشرعى وجعل العذر فلا حكم للعقل بالقبح ولا بالعقوبة على الحكم الواقعى ولا يلزم منه ترخيص فى المعصية وذلك لشوب العلم الإجمالى بالشك فإنه يوجب امكان جعل العذر فى اطرافه و عليه فلا يقاس بالعلم التفصيلى فلا تغفل.

لا- يقال: إنه لا فرق بين العلم الإجمالى و التفصيلى فى المنجزية لأنّ الإجمال إنّما هو فى الخصوصيات و لا دخل لها فيما يدخل فى العهدة و تشتغل به الذمة بحكم العقل إذ ما هو موضوع لذلك إنّما هو العلم بالأمر أو النهى الصادرين عن المولى و أمّا خصوصية كونه متعلقا بالجمعة أو الظهر فلا دخل لها فى المنجزية و إلاّ كان وجوب صلاة الجمعة مثلا منجزا على المكلف لكونه وجوبا لصلاة الجمعة بالخصوص و هو واضح البطلان فالحاصل المنجز هو أصل الالزام و هو معلوم تفصيلا و لا- اجمال فيه فلا قصور فى منجزية العلم الإجمالى لما تعلق به من التكليف و أنّه بنظر العقل بالإضافة إلى ما تعلق به كالعلم التفصيلى.

لأنّنا نقول: إنّ العلم بالالزام حاصل بسبب العلم باحد النوعين و موقوف على عدم الترخيص الشرعى بالنسبة إلى النوعين و عليه فمع جريان البراءة فى النوعين للشك فيهما



لا- يبقى علم بأصل الالزام هذا مضافا إلى أنّ حكم العقل بالتنجيز في العلم الإجمالى معلق على عدم ورود الترخيص و معه لا حكم للعقل قال الشهيد الصدر قدّس سرّه إنّ عدم الفرق بين العلمين في المنجزية بمقدار أصل الالزام الذى تعلّق به و كون المنجز إنّما هو الالزام المولوى صحيح.

إلاّ أنّ حكم العقل بالمنجزية هذا معلق فى نفسه على عدم ورود ترخيص من الشارع سواء فى مورد العلم التفصيلى أو الإجمالى غاية الأمر المعلق عليه و هو عدم الترخيص الشرعى فى موارد العلم التفصيلى ضرورى الثبوت لاستحالة الترخيص فيه إذ لو كان نفسيا لزم التضاد و إن كان طريقيا و بملاك التزاحم الحفظى فهو غير معقول لعدم التزاحم و عدم الالتباس بحسب نظر العالم تفصيلا و هذا بخلاف العلم الإجمالى الذى يكون الالتباس و التزاحم الحفظى بين ملاكات الأحكام الواقعية الترخيفية و الإلزامية حاصلًا فيه (1).

و لا يخفى عليك أنّ جعل العلم التفصيلى مساويا للعلم الإجمالى فى التعليق كما ترى لما مرّ من أنّه علة تامة و الأولى فى الجواب هو أن يقال إنّ العلم بالالزام لا يحصل إلاّ بسبب العلم بأحد النوعين و عليه فيكون العلم التفصيلى المذكور فى طول العلم بأحد النوعين و متفرعا عليه و معلق على عدم جريان البراءة فى النوعين فإذا جرت البراءة فى النوعين لكونهما مشكوكين فلا يبقى العلم التفصيلى بالالزام كما لا يخفى و كيف كان فتحصل أنّ العلم الإجمالى لا يمنع عن ورود الترخيص بالنسبة إلى المخالفة القطعية فضلا عن المخالفة الاحتمالية نعم لو لم يرد فى المعلوم بالإجمال ترخيص فالعقل يحكم بمنجزية العلم الإجمالى كما فى التفصيلى فتدبّر جيدا. هذا كلّ بالنسبة إلى مقام الثبوت و سيأتى إن شاء الله تعالى البحث فى مقام الإثبات.

### **الجهة الثانية: فى إمكان جواز الترخيص فى بعض الأطراف**

و لا يخفى أنه على فرض تسليم عدم إمكان الترخيص بالنسبة إلى جميع الأطراف

ص: 60

والمخالفة القطعية يقع الكلام فى امكان الترخيص ثبوتاً بالنسبة إلى بعض الأطراف و عدمه.

و يمكن أن يقال: إنَّ العقل يحكم بوجوب الاحتياط و وجوب تحصيل الموافقة القطعية بعد العلم الإجمالى بثبوت التكليف و لكنَّ حيث إنَّ هذا الحكم معلق على عدم ورود الترخيص الشرعى فى أحد الأطراف و جعل مورد الخطاب فى طرف آخر تعبداً لا ينافى الترخيص فى البعض و جعل البدل فى طرف آخر و عليه فالقول بأنَّ حكم العقل فى المعلوم بالإجمال بوجوب الاحتياط و عدم جواز ارتكاب أحد المشتبهين من جهة احتمال أن يكون ما يرتكبه من المشتبهين هو الحرام الواقعى فيعاقب عليه فيصح العقوبة عليه إذا اتفق ارتكابه و لو لم يعلم به حين الارتكاب و لا- يبقى مجالاً- للتخفيف الظاهرى فى بعض الأطراف غير سديد لأنَّ الترخيص الظاهرى بالنسبة إلى بعض الأطراف مقروننا بجعل البدل تعبداً يجتمع مع ثبوت الحكم المعلوم بالإجمال فى الواقع و لا يمنع عن وجوده غايته أن معنى الترخيص الظاهرى المقرون بجعل البدل معناه جواز البناء على كون الحرام المعلوم فى غير مورد الارتكاب و هذا البناء لا يكون محالاً و لا مستلزماً للمحال فلا إشكال ثبوتاً فى الترخيص الظاهرى بالنسبة إلى بعض الأطراف.

و دعوى: أنَّ الظاهر من الأخبار البناء على حلية محتمل التحريم و الرخصة فيه لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلل.

مندفعة: بأن ذلك إشكال اثباتى و الكلام فى المقام يكون فى الامكان الثبوتى قال فى منتقى الاصول الحق أنه لا مانع عقلاً من الترخيص فى بعض الأطراف و تأمين الشارع من العقاب على تقدير كون الواقع فيه.

فللمولى أن يقول لعبدته إننى اقتنع منك بترك بعض الأطراف و أبيع لك الأطراف الأخرى و فى مثله لا يحكم العقل بثبوت العقاب على الطرف المرخص فيه على تقدير المصادفة للواقع.

و بالجملة لا نرى مانعاً عقلياً فى مقام الثبوت من الترخيص فى بعض الأطراف و التأمين

من العقاب عليه و من هذا الباب جعل البدل فإنه و إن اصطلاح عليه بهذا العنوان لكنه في واقعه يرجع إلى الترخيص في بعض الأطراف لكن الاشكال في مقام الاثبات فإن أدلة الاصول قاصرة اثباتا عن التأمين عن العقاب المحتمل في كل طرف المسبب عن العلم الإجمالي بالتكليف إلى أن قال نعم لو ورد دليل على الترخيص في خصوص موارد العلم الإجمالي كان مؤمنا من العقاب من جهته فينفع في عدم وجوب الموافقة القطعية (1).

هذا كله بناء على عدم كون الحكم المعلوم بالإجماع فعليا من جميع الجهات و إلا لوجب موافقته قطعا و الترخيص في بعض الأطراف ينافيه كالترخيص في جميع الأطراف و لكن كون المعلوم بالإجمال كذلك يحتاج إلى اقامة الدليل و لا يثبت ذلك إلا في بعض الموارد ففي موارد التي لم تحرز كون الحكم فعليا من جميع الجهات يجوز الترخيص في بعض الأطراف بنحو المذكور.

و دعوى: أن المراد من الفعلية المطلقة للتكليف المعلوم بالإجمال فعلية تحفظ المولى عليه بلحاظ التراحم الحفظي و الاشتباه فهذه الفعلية تناقض الترخيص في الخلاف.

مندفعة: بأن مقتضى ما ذكر هو وجوب الاحتياط و الإلزام بحفظ التكليف حتى في موارد الشبهة و لو لم يكن من أطراف المعلوم بالإجمال و ليس الكلام فيه بل الكلام في فعلية التكليف ذاتا مع قطع النظر عن مسألة المزاحمة و من المعلوم أن الفعلية بهذا المعنى لا- تنافي الترخيص الظاهري المقرون بجعل البدل في بعض الأطراف و بالجملة لا- يمنع وجوب الاحتياط و لزوم الموافقة القطعية عن ورود الترخيص بالنسبة إلى بعض الأطراف مع جعل البدل و لو سلم عدم إمكان ذلك بالنسبة إلى جميع الأطراف و أمّا ان قلنا بإمكان الترخيص في جميع الأطراف فلا كلام بالنسبة إلى البعض و لو لم يكن مقرونا بجعل البدل هذا كله بحسب مقام الثبوت.

و أمّا ما أفاده في الدرر من أنه يمكن أن يرخص في بعض الأطراف إمّا تعيينا و إمّا على

ص:62

البديلة لأنّ الأذن في البعض ليس إذنا في المعصية و لا يكون منافيا للتكليف الواقعي المعلوم بالإجمال لما ذكرنا في محله من اختلاف مرتبة الحكمين فحينئذ فالعمدة اثبات دلالة هذه الأخبار في بعض الأطراف بعد رفع اليد عن دلالتها الأولية بحكم العقل (1).

ففيه كما أفاد استاذنا الأراكي قدس سرّه أنّ (الترخيص) في بعض الأطراف على وجه الإطلاق (أى من دون جعل البديل) لا يلائم مع الإلزام المطلق و على كلّ تقدير بل بينهما تهافت و تناقض و بسببه يرتفع العلم الإجمالى حتّى بالمطلوب المطلق بإطلاق المادة أيضا لمناقضة الترخيص المطلق معه أيضا فلا يبقى ملزم عقلي للاحتياط.

فبالإلزام على المولى في الفرض المذكور جعل الترخيص مقرونا بجعل البديل حتّى يسدّ باب ابتلاء المكلف بمحذور الموافقة القطعية بواسطة الترخيص و يجعله ملزما برعاية واقعه بجعل البديل (2).

و بالجمله أنّ الترخيص في البعض من دون جعل البديل ينافي ما ذهبوا إليه من امتناع الترخيص في جميع الأطراف لكونه إذنا في المعصية أو لكونه ظلما في حق المولى أو لكونه نقضا لغرض المولى لأن المحذورات المذكورة باقية على تقدير المصادفة و عدم جعل البديل هذا بخلاف ما إذا كان مقرونا بجعل البديل و عليه فالترخيص المقرون بجعل البديل بالنسبة إلى بعض الأطراف ممكن و لو على مبنى من ذهب إلى امتناع الترخيص في جميع الأطراف.

و دعوى: ان هذا النحو من الترخيص محلّ إشكال بالنسبة إلى مبنى الأعظم لأنّ مبناهم أنّ العلم الإجمالى إذا أوجب أن يكون الترخيص في طرفيه إذنا في المعصية أو الظلم و مناقضا لكون البعث حقيقيا بداعى جعل الداعى فهذا لا يكون إلاّ بأن يصير التكليف الواقعي في مرتبة التنجز فمعه لا يعقل بدليّة أحد الطرفين في الظاهر فإنه لو كان التكليف في الطرف الآخر فترخيص ترك امتثاله اذن في المعصية و الظلم و مناقض لداعى البعث أو الزجر

ص: 63

1-1) الدرر اص 457، ط جديد.

2-2) أصول الفقه/ج 3، ص 663.

مندفعة: بأنّ موضوع الاصول هو الشك في التكليف و هو موجود في كلّ طرف من أطراف المعلوم بالإجمال بخصوصه و عليه فجعل البدل في طول المعلوم بالإجمال مؤكداً للمعلوم المذكور و لا- منافاة بينهما لأنّ التعبد في ناحية الامتثال كما لا ينافي قاعدة الفراغ و لا تعاد بالنسبة إلى اجزاء الصلاة المعلومه و جوبها تفصيلاً فإذا جاز اكتفاء الشارع في مورد العلم التفصيلي بالتكليف بالامتثال الاحتمالي كما في قاعدة الفراغ جاز ذلك في موارد العلم الإجمالي بالأولوية.

و دعوى: أنّ الحكم الواقعي قد وصل إلى المكلف و تنجز فامتنع جعل الترخيص على خلافه و لو احتمالاً فإنّ نفس التكليف و الالتزام و أصل و معلوم تفصيلاً و إنّما التردد في متعلقه فلا يمكن الترخيص في مخالفة هذا الالتزام و لو احتمالاً.

مندفعة: بما أفاده السيّد المحقق الخوئي قدس سرّه من قوله أوّلاً النقض بما لو فرض كون الأصل الجارى في بعض الأطراف نافياً دون بعض آخر كما لو علم إجمالاً بوقوع نجاسة في أحد الإنائين و كان أحدهما متيقن النجاسة سابقاً فإنّ أصالة الطهارة تجرى في غير مستصحب النجاسة بلا إشكال مع أنّ العلم بوجود تكليف فعلي موجود بالوجدان.

و توهم أنّ التكليف في مستصحب النجاسة ثابت قبل تحقّق العلم الإجمالي على الفرض فالعلم بوقوع النجاسة فيه أو في غيره لا يوجب علماً بحدوث تكليف جديد فلا يقاس المقام بذلك.

مدفوع بأنّ سبق النجاسة في أحد الإنائين لا يضر بالعلم بالتكليف المرّد بين كونه ثابتاً من الأوّل و حدوثه فعلاً فلو أمكن جعل الحكم الظاهري و الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي في هذا الفرض أمكن في غيره أيضاً لوحدة الملاك إمكاناً و امتناعاً و إن شئت قلت إنّ العلم الإجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي فكما يجوز أن يكتفى الشارع في مورد العلم التفصيلي

بالتكليف بالامتنال الاحتمالى كما فى قاعدة الفراغ و التجاوز كذلك يجوز له الاكتفاء بالامتنال الاحتمالى فى موارد العلم الإجمالى بطريق أولى.

و ثانيا الحل بأنّ موضوع الاصول إنّما هو الشك فى التكليف و هو موجود فى كلّ واحد من الأطراف بخصوصه فإن احتمال انطباق التكليف المعلوم بالإجمال إنّما هو عين الشك فى التكليف.

فتحصّل: من جميع ما ذكرناه فى المقام أنّه لا مانع من جعل الحكم الظاهرى فى بعض الأطراف بحسب مقام الثبوت (1).

## الجهة الثالثة: فى مقام الإثبات

### إشارة

و هو أنّ بعد الفراغ عن امكان الترخيص فى أطراف المعلوم بالإجمال هل ورد الترخيص أو لا.

يمكن الاستدلال على الأوّل بأمرين أحدهما الأخبار العامّة التى تدلّ على الحلية أو البراءة فان موضوعها هو المشتبه و هو بعمومه يشمل أطراف المعلوم بالاجمال و من جملتها صحيحة عبد الله بن سنان كلّ شىء يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال أبدا حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه (2) و غيرها من الأخبار العامة الدالة على الحلية و الإباحة فى المشتبه لأنّ هذه الرواية و نحوها كما دلّت على حلية المشتبه مع عدم العلم الإجمالى و إن كان محرّما فى علم الله سبحانه و تعالى فكذلك تدلّ على حلية المشتبه فى أطراف العلم الإجمالى بالعموم.

أورد شيخنا الأعظم قدّس سرّه على هذه الطائفة من الأخبار بأنّها و أمثالها لا تصلح لذلك لأنها كما تدلّ على حلية كلّ واحد من المشتبهين كذلك تدلّ على حرمة ذلك المعلوم اجمالا لأنّه أيضا شىء علم حرّمته (فيتناقض الصدر و الذيل فى الرواية و تتساقط دلالتها بالنسبة إلى

ص: 65

1-1 (1) مصباح الاصول/ج 2، ص 349-350.

2-2 (2) الفقيه/الباب 39 باب الصيد و الذبابة، ح 83.

فإن قلت إن غاية الحل معرفة الحرام بشخصه و لم تتحقق فى المعلوم بالإجمال (و عليه فتدل الرواية على حلية كل واحد من المشتبهين و لم تدل باعتبار غايتها على حرمة ذلك المعلوم اجمالاً لا اختصاص الغاية بما إذا علم الحرمة بالعلم التفصيلي كما يشهد له مادة المعرفة الظاهرة فى تشخيص الشيء مع المميزات الشخصية التى لا تنطبق إلا على العلم التفصيلي).

قلت أما قوله عليه السلام كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فلا يدل على ما ذكرت لأن قوله عليه السلام بعينه تأكيد للضمير (الذى فى قوله أنه حرام) جىء به للاهتمام فى اعتبار العلم كما يقال: رأيت زيدا بعينه لدفع توهم وقوع الاشتباه فى الرؤية و إلا فكل شيء علم حرمة فقد علم حرمة نفسه فإذا علم بنجاسة إناء زيد و طهارة إناء عمر و فاشتبه الإناء إن إناء زيد شيء علم حرمة بعينه نعم يتصف هذا المعلوم المعين بكونه لا بعينه إذا أطلق عليه عنوان أحدهما فيقال أحدهما لا بعينه فى مقابل أحدهما المعين عند القائل (1).

حاصله هو تعارض الصدر و الذيل فى هذه الرواية فإن مقتضى الصدر ان جميع الأطراف حلال فى الظاهر و مقتضى شمول الغاية و هى قوله عليه السلام حتى تعلم أنه حرام بعينه للمعلوم بالإجمال ارتفاع الحلية الظاهرية و من المعلوم ان الحلال و الحرام بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال متضادان فلا تكون الرواية بعد التعارض و المناقضة حجة لا على الحل و لا على الحرمة بالنسبة إلى أطراف المعلوم بالإجمال.

ثم إن الشيخ قدس سره خص هذا الإشكال ببعض الأخبار كالمذكور فى كلامه و اعترف بالظهور فى بعض آخر من هذه الطائفة مثل صحيحة عبد الله بن سنان باعتبار ظهور الغاية فى معرفة الحرام بشخصه التى لم تتحقق فى المعلوم بالإجمال حيث قال و أما قوله عليه السلام فى صحيحة عبد الله بن سنان فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فله ظهور فيما ذكر حيث ان قوله بعينه قيد للمعرفة فمؤداه اعتبار معرفة الحرام بشخصه و لا يتحقق ذلك إلا إذا

امكنت الإشارة الحسية إليه و أمّا إناء زيد المشتبه بإناء عمرو في المثال وإن كان معلوما بهذا العنوان إلا أنه مجهول باعتبار الأمور المميزة له في الخارج عن إناء عمرو فليس معروفاً بشخصه ولكن ذهب في أخير كلامه إلى إشكال آخر وهو ما أشار إليه بقوله إلا أن إبقاء الصحيحة على هذا الظهور توجب المنافاة لما دلّ على حرمة ذلك العنوان المشتبه مثل قوله عليه السّلام اجتنب عن الخمر لأنّ الإذن في كلا المشتبهين ينافى المنع عن عنوان مردد بينهما ويوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم اجمالاً في متن الواقع.

و هو ممّا يشهد الاتفاق والنصّ على خلافه حتّى نفس هذه الأخبار حيث إنّ مؤدّاهما ثبوت الحرمة الواقعية للأمر المشتبه (1).

و لا يذهب عليك ما في كلامه بعد اعترافه بظهور الغاية في صحيحة عبد الله بن سنان في العلم التفصيلي فإنّ ما أورده بقوله إلا أن إبقاء الصحيحة على هذا الظهور توجب المنافاة لما دلّ على حرمة ذلك العنوان المشتبه مثل قوله عليه السّلام اجتنب عن الخمر الخ قد مضى الجواب عنه بمثل الجواب في الأحكام الظاهرية بالنسبة إلى الأحكام الواقعية و من المعلوم أنّ مخالفة الحكم الظاهري لا توجب ارتفاع الأحكام الواقعية بل يجمع بينهما بسقوط الأحكام الواقعية عن الفعلية وهكذا نقول في جريان أصالة الحلية في أطراف المعلوم بالإجمال.

و دعوى: أنّ الحكم الظاهري لا يقدح مخالفته مع الحكم الواقعي في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة لرجوع ذلك إلى معذورية المحكوم الجاهل كما في أصالة البراءة و إلى بدلية الحكم الظاهري عن الواقع هذا بخلاف المقام فإنّ مع علم المحكوم بالمخالفة يقبح من الجاعل جعل كلال الحكمين لأنّ العلم بالتحريم يقتضى وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرم فإذن الشارع في فعله ينافى حكم العقل بوجوب الطاعة (2).

مندفعة: بما مرّ في الجهة السابقة من أنّه لا يقبح ذلك مع شوب العلم الإجمالي بالشك

ص: 67

1-1) فرائد الاصول/ص 241.

2-2) فرائد الاصول/ص 241.



و تعليقية حكم العقل بالتنجيز فكما لا يكون ذلك قبيحا فى الشبهات البدوية مع احتمال أن يكون فى الواقع حكم كقولهم عليهم السلام اجتنب عن الخمر فكذلك فى المعلوم بالإجمال لشوب العلم بالشك و حكم العقل بوجوب الإطاعة فى المعلوم بالإجمال تعليقى و منوط بعدم ورود الترخيص الشرعى و مع الترخيص الشرعى فلا حكم للعقل لأنه معلق على عدم ورود الترخيص الشرعى.

و عليه فصدر الرواية إما يختص بالعلم الإجمالى أو يعمّه و الغاية مختصة بمعرفة تفصيليّة لأنّ العلم المأخوذ فى الغاية ظاهر عرفا فى خصوص ما يكون منافيا للشك و رافعا له لتعلقه بعين ما تعلق به الشك كما أن الأمر فى دليل الاستصحاب كذلك لأن العلم الإجمالى لا يكون ناقضا للشك فى الأطراف و إنما الناقض هو العلم التفصيلى كما لا يخفى و عليه فيدلّ الصدر على الحلية فى موارد المعلوم بالإجمال و لا يناقضه الدليل هذا مضافا إلى أنّ الدليل الدال على الحلية و الإباحة غير منحصر فيما هو مشتمل على تلك الغاية فمع فرض إجمال مثل هذه الرواية المذيلة بالذيل المذكور لا مانع من التمسك بغيرها ممّا ليس مذيلا بالذيل المذكور إذ إجمال هذه الرواية على تقدير التسليم لا يسرى إلى بقيّة الروايات الدالة على الحلية و الإباحة و كيف كان فمع اختصاص الغاية بالعلم التفصيلى يشمل هذه الأخبار الدالة على الحلية و الإباحة للشبهة المقرونة بالعلم الإجمالى.

و من جملة الأحاديث العامّة الدالة على البراءة حديث الرفع أى قوله صلّى الله عليه و آله «رفع ما لا يعلمون» بدعوى أنّ مصداق ما لا يعلمون فى حديث الرفع هو الحكم الالزامى المجهول إذ هو الأمر الواقعى الذى يكون فيه ثقل على الامة فهذا الحكم الالزامى سواء كان فى الشبهة الحكمية أو فى الشبهة الموضوعية يكون مجهولا و مرفوعا و مقتضى عموم حديث الرفع هو جريان البراءة عن التكليف و الحكم بالبراءة فى أطراف العلم الإجمالى أيضا.

أورد عليه بإمكان الانصراف عن أطراف العلم الإجمالى و لو بملاحظة أنّ شمولها يعدّ

عرفا إذنا في المعصية لحكم العرف كما عرفت بتنجز المعلوم بالإجمال (1).

ويمكن أن يقال: إنَّ دعوى الانصراف بملاحظة أنَّ شمولها يعد عرفا إذنا في المعصية عرفا كما ترى لما مرَّ من أنَّ حكم العقل بتنجز المعلوم بالإجمال تعلقي لا تنجيزي و معه فالانصراف بدوي.

لا- يقال: إنَّ حديث الرفع لا يشمل أطراف المعلوم بالإجمال لأنَّ المقصود من العلم في قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ «رَفَعْ مَا لَا يَعْلَمُونَ» هو الحجة (فالمعنى هو رفع ما لم تقم عليه الحجة) و حكم العقل بلزوم الاجتناب عن الأطراف حجة بل الدليل الدال على التكليف حجة على تنجز التكليف في كلِّ من الأطراف كما ذهب إليه سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه.

لأنَّنا نقول: حكم العقل بلزوم التنجز تعلقي و مع حديث الرفع لا مورد للحكم العقلي حتّى يكون حجة و الدليل الدال على التكليف أيضا لا يكون حجة على خصوص كلِّ واحد من الأطراف للشك فيه و مجرد تطبيق الاحتمال المنجز على كلِّ واحد من الأطراف لا يصدق عليه العلم و عليه فلا مانع من شمول حديث الرفع بالنسبة إلى كلِّ واحد من الأطراف و يكفي ذلك في الترخيص فيها و جواز ارتكابها و مخالفة الترخيص مع الدليل الدال على التكليف كمخالفة الأحكام الظاهرية مع الأحكام الواقعية كما عرفت.

و دعوى: أنَّ المانع بحسب الحقيقة إثباتي لا ثبوتي كما يظهر ذلك بمراجعة الفهم العرفي و الارتكاز العقلائي فإنّه لا يساعد على جعل الترخيص الظاهري في تمام الأطراف و يرى فيه نحو مناقضة مع التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال رغم كونه ممكنا عقلا.

و توضيح ذلك أنَّ الأغراض الإلزامية في التكاليف بحسب نظر العقلائي لا يرفع اليد عن ما أحرز منها لمجرد غرض ترخيص آخر محتمل أو معلوم مشتبه معه إذ الأغراض الترخيفية في ارتكاز العقلاء لا يمكن أن تبلغ درجة تتقدم على غرض الزامى معلوم و من هنا يكون الترخيص في تمام الأطراف بحسب أنظارهم كأنّه تقويت لذلك الغرض الإلزامي

ص: 69

و مناقض معه و هذا الارتكاز يكون بمثابة قرينة لبيّة متصلة بالخطاب تمنع من انعقاد إطلاق في أدلة الاصول بالنسبة إلى أطراف العلم الإجمالي.

هذا مضافا إلى أنّ المنساق من «رفع ما لا يعلمون» عرفا أنّه بصدد الترخيص في قبال الأغراض الإلزامية غير المعلومة لا المتيقنة و في مورد العلم الإجمالي لو لاحظنا مجموع الأطراف فالترخيص يكون في قبال الأغراض الإلزامية المعلومة (1).

مندفعة: بأنّ المناقضة بدوى إذ مع الالتفات إلى أنّ التنجيز تعلقي في المعلوم بالإجمال و يرتفع مع دليل الترخيص لا يراه العرف مناقضا كما أنّ الأغراض في موارد الشبهات الحكمية البدوية بالنسبة إلى الأحكام الواقعية أيضا الزامية و مع ذلك رفع الشارع عنها بعد الفحص بالأغراض الترخيصة فالأغراض الترخيصة التسهيلية ربما تتقدم على الأغراض الإلزامية.

هذا مضافا إلى أنّ مصداق «ما لا يعلمون» في كلّ طرف من أطراف المعلوم بالإجمال هو الحكم الإلزامي و هو غير معلوم و مصب الحكم بالرفع هو شخص هذه المصاديق الغير المعلومة لا أمر انتزاعي عقلي و هو عنوان أحدهما و لا المصداق الواقعي فإنّه ليس شيئا آخر وراء الأطراف و عليه فالترخيص ليس في قبال الأغراض الإلزامية المعلومة بل يكون في قبال الأغراض الإلزامية غير المعلومة كما لا يخفى.

هذا كلّّه بالنسبة إلى عمومات الترخيص فانقدح ممّا مرّ أنّه لا مانع من شمولها لأطراف المعلوم بالإجمال فتدبرّ جيدا.

ثانيهما هي الأخبار الخاصة التي يستدل بها على جواز ارتكاب أطراف العلم الإجمالي و هي متعددة منها صحيحة أبي بصير قال سألت أحدهما عن شراء الخيانة و السرقة قال لا إلا أن يكون قد اختلط معه غيره فأما السرقة بعينها فلا... الحديث (2). بدعوى أنّ مورد

ص:70

1-1) راجع مباحث الحجج/ج 2، ص 180-182.

2-2) الوسائل/الباب 1 من أبواب عقد البيع، ح 4.

السؤال شراء الخيانة و السرقة فالجواب عنه بجواز شرائهما مع الاختلاط بغيره ظاهر في جواز اشتراء جميع أطراف المعلوم بالإجمال.

و يمكن أن يقال: إن غاية ما تدلّ عليه الرواية هو جواز اشتراء شيء من أموال من يكون في أمواله حرام و لم يفرض في السؤال شراء جميع أموال من يكون فيها حرام حتّى يدلّ على الحلّية في جميع الأطراف فما يؤخذ من البائع محتمل الحرمة و لا علم بحرمة و العلم بحرمة أو غيره من أموال البائع و إن كان موجودا و لكنّ غير مورد الشراء خارج عن مورد ابتلائه فلا أثر له بعد خروجه عن محلّ ابتلائه و عليه فيدفع احتمال الحرمة بأصالة اليد و هي من الأمارات فلا دلالة للرواية على جواز ارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال في غير مورد جريان أصالة اليد.

و منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال أتى رجل أبي فقال إني ورثت مالا و قد علمت أنّ صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربو و قد أعرف أنّ فيه ربا و استيقن ذلك و ليس يطيب لي حاله لحال علمي فيه و قد سألت فقهاء أهل العراق و أهل الحجاز فقالوا لا يحلّ أكله فقال أبو جعفر عليه السلام إن كنت تعلم بأنّ فيه مالا معروفا ربا و تعرف أهله فخذ رأس مالك ورد ما سوى ذلك و إن كان مختلطا فكله هنيئا مرثيا فإنّ المال مالك و اجتنب ما كان يصنع صاحبه الحديث (1). و إلى غير ذلك من الأخبار.

بدعوى أنّ هذه الأخبار تدلّ على أنّ اختلاط الربا المحرم بالمال الحلال يوجب حلّية جميع الأطراف.

اجيب عن ذلك بأنّ ظاهر هذه الأخبار ارتفاع الحرمة إذا اختلط الربا بمال حلال في يد المرابي ثمّ انتقل منه بالإرث إلى وارثه فجميع المال المشتمل على الربا حلال للوارث و ماله و يأكله هنيئا مرثيا و لا بأس بأن يكون حكم الحرمة الواقعية مشروطا بشرط فلا محالة ترتفع بفقدان شرطها فلا ربط لهذه الأخبار بما نحن فيه و هي أجنبية عنه و لا مجال للتعدّي

ص: 71

عن موردها إلى غيره كما لا يخفى (1). ويشهد له قوله عليه السلام فإنّ المال مالك الخ.

فإنّ اللام في المال إشارة إلى المال الموروث و هو المخلو ط بالربا فالأخبار عنه بما لك يدلّ على حليّة جميع المال المذكور بالاختلاط و عدم التمييز في خصوص الربا التي يعذر فيها الجاهل فتدبّر جيدا.

و منها: موثقة سماعة قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب مالا من عمل بنى امية و هو يتصدّق به و يصل منه قرابته و يحج ليغفر له ما اكتسب و هو يقول إنّ الحسنات يذهبن السيئات فقال أبو عبد الله عليه السلام إنّ الخطيئة لا تكفر الخطيئة و لكنّ الحسنه تحطّ الخطيئة ثمّ قال إنّ كان خلط الحلال بالحرام فاختلطا جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا بأس (2).

بدعوى دلالتها على أنّ اختلاط الحرام و الحلال بحيث لم يتميز كلّ واحد منهما عن الآخر موجب لجواز التصرف في الجميع إمّا بالتصدق و الصلّة و الحج و إمّا بالإمساك.

و اجيب عنه بحملها على حرام خاصّ يعذر فيه الجاهل كالربا أو بحملها على ارتكاب البعض مع ابقاء مقدار الحرام كما في الفرائد، ص 246. و لكنهما لا يساعدان ظاهر الرواية إذ حملة على حرام خاصّ لا شاهد له كما أنّ حملة على ارتكاب البعض ينافى الترخيص الظاهر في التصرف العام في جميع المال نعم ربما تحمل الرواية على ارادة وقوع هذا الاختلاط قبل وصوله إلى يد المتصرف كما حكى عن المحقّق الخراساني و أورد عليه بأنّ هذا الوجه صحيح بناء على أنّ يكون النسخة (أصاب مالا من عمال بنى امية) كما نقله الشيخ (أى الأنصاري) و إلاّ فالمال مقابل لعمله لهم و يكون حراما إذا وقع في يد الرجل العامل و الخلط المفروض فيها خلط هذا الحرام المأخوذ بمال آخر حلال و لا محالة يكون في يد المتصرف نفسه (3). و لم نجد في الجوامع الحديثية نسخة عمال بنى امية لأنّ في المستطرفات المذكورة آخر السرائر عن

ص: 72

1-1 (1) تسديد الاصول/ج 2، ص 197-198.

2-2 (2) الوسائل/الباب 4 من أبواب ما يكتسب به، ح 2.

3-3 (3) تسديد الاصول/ج 2، ص 198.

رجل أصاب مالا من أعمال السلطان (1).

وفى نسخة الكافي المصححة بتصحيح الشهيد الثاني كما أفاد بعض الأعلام عن رجل أصاب مالا من عمل بنى أمية (2) وفى التهذيب عن رجل أصاب مالا من عمل بنى أمية (3) ولم ينقل فى الوسائل غير ما فى نسخة الكافي و التهذيب فراجع و عليه فلا موجب لذلك الحمل كما لا يخفى و أمّا حمل الرواية كما فى الوسائل على أنّ المراد إذا لم يعرف قدر الحرام ولا صاحبه فيجب فيه الخمس و يحلّ الباقي.

ففيه أنّه خلاف الظاهر من وجوه إذ لم يقيد السائل السؤال بما إذا لم يعرف قدر الحرام و لم يترتب الإمام عليه السلام الترخيص على اخراج الخمس نعم أورد على الرواية بأنها فى موردها لم يعمل بها أحد فهى معرض عنها لا حجة فيها أصلا (4).

اللهمّ إلاّ أن يقال: أنّ الأعراض يوجب وهن الرواية إذا لم يكن اجتهدا و مع احتمال أن يكون الإعراض من جهة اجتهداهم فلا يوجب الوهن فتأمل.

ثمّ إنّ هذه الأخبار لو تّمّت دلالتها تكون موافقة مع العمومات فى الدلالة على الترخيص فى أطراف المعلوم بالإجمال و لكنّ عرفت المناقشات الواردة فيها.

وفى قبال: تلك الروايات عمومها و خصوصها أخبار خاصّة تدلّ على وجوب الاحتياط التام فى أطراف المعلوم بالإجمال و مقتضى القاعدة لو لم تتمّ الأخبار الخاصة المتقدمة هو تخصيص العمومات بها و مع تمامية الأخبار الخاصة المتقدمة تتعارض الأخبار الخاصة المتقدمة مع الأخبار الخاصة الآتية و الرجحان مع الأخبار الخاصة الآتية الدالة على وجوب الاحتياط التام فى أطراف المعلوم بالإجمال و بالنتيجة لزم تخصيص العمومات بها أيضا و إليك الأخبار الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط التام.

ص: 73

1-1) السرائر/ص 480، ط قديم.

2-2) الكافي/ج 5، ص 126.

3-3) التهذيب/ج 6، ص 369.

4-4) تسديد الاصول/ج 2، ص 198.

منها صحيحة زرارة قال في ضمن أسئلته قلت (في مورد جريان الاستصحاب) فإني لم أكن رأيت موضعه (أى موضع الدم في ثوبى) وعلمت أنه قد أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته قال عليه السّلام تغسله و تعيد إلى أن قال قلت قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتك الحديث (1).

بدعوى أنّ الأصل الاستصحابى لو كان جاريا فى جميع الأطراف و صار الحكم الواقعى ساقطا عن الفعلية بسبب جريانه لما كان للأمر بال غسل و الاعادة مورد لجريان استصحاب الطهارة فى الأطراف المحتملة لاصابة الدم.

نعم تختص هذه الصحيحة بارتكاب جميع الأطراف دفعة و بالشبهة المحصورة التحريمية و عليه فيرفع اليد عن العمومات الدالة على الترخيص فى أطراف المعلوم بالإجمال بالنسبة إلى المخالفة القطعية فلا يجوز المخالفة القطعية فى الشبهة المحصورة التحريمية كما لا يخفى.

و منها: موثقة عمار الساباطى عن أبى عبد الله عليه السّلام فى حديث قال سئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع فى أحدهما قدر لا يدرى أيّهما هو و حضرت الصلاة و ليس يقدر على ماء غيرهما قال يهريقهما (2) جميعا و يتيمم (3) و نحوها موثقة سماعة (4).

بدعوى أنّ فى الأمر بإراقتهما دلالة على أنه لا ينتفع بشىء منهما و لوفى الشرب و غيره و عليه لزم الاحتياط التام بالنسبة إلى جميع الأطراف و لكنّ تختص هذه الرواية أيضا بالشبهة التحريمية.

و لذلك استدل بهما على وجوب الاحتياط فيما إذا خرج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء قائلا بأنّ مجرد خروج بعض الأطراف لو كان موجبا لرفع الاحتياط لأمر الإمام عليه السّلام بإراقة

ص: 74

1-1 (1) التهذيب/ج 1، ص 421، ح 8.

2-2 (2) «من هريق كدحرج، يهريق كيدحرج».

3-3 (3) الوسائل/الباب 8 من أبواب الماء المطلق، ح 14.

4-4 (4) الوسائل/الباب 8 من أبواب الماء المطلق، ح 2.

أحد إناءين فإنّ مع اراقة أحدهما خرج المراق عن مورد الابتلاء و حكم بطهارة الآخر مع أنّه لم يأمر بذلك بل أوجب اراقة الطرفين و الاتيان بالتيّمم.

و منها: صحیحة ابن أبی یعفور عن أبی عبد الله علیه السّلام قال سألته عن المنی یصیب الثوب قال إن عرفت مكانه فاغسله و إن خفی علیك مكانه فاغسله كلّهُ (1) مع أن الأصل یجرى فی كلّ طرف.

و منها: صحیحة صفوان بن یحیی أنّه كتب إلى أبی الحسن علیه السّلام یسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول و لم یدر أيهما هو و حضرت الصلاة و خاف فوتها و لیس عنده ماء کیف یصنع قال یصلی فیهما جمیعا قال الصدوق یعنی علی الانفراد (2).

بتقريب أنّه لو لم یکن الحكم الشرعی هو وجوب الاحتیاط فی الأطراف لجرت أصالة الطهارة أو استصحابها فی كلّ واحد من الثوبین و لاكتفی بصلاة واحدة فی واحد منهما و لم یحتج إلى التكرار هذا مضافا إلى ما أفاده فی تسدید الاصول من أنّ هذه الصحیحة دلّت علی أنّ قاعدة وجوب الاحتیاط فی أطراف المعلوم بالإجمال مركوزة فی أذهان الرواة و إنّما سألوا عن حكم عدم الظفر بالماء عند ضیق الوقت و المعصوم علیه السّلام قرره علی هذا الارتكاز و أرشده إلى الأخذ بطریقة الاحتیاط (3).

و منها: صحیحة محمد بن مسلم عن أحدهما علیهما السّلام فی حدیث فی المنی یصیب الثوب فان عرفت مكانه فاغسله و إن خفی علیك فاغسله كلّهُ (4) و نحوها روايات أخر بدعوى أنّه لو لم یجب الاحتیاط بالنسبة إلى أطراف المعلوم بالإجمال لما كان وجه لإیجاب غسل كلّ الثوب لجریان استصحاب الطهارة بالنسبة إلى كلّ موضع من اللباس یشک فی اصابة النجس له فالمستفاد منها هو وجوب الاحتیاط التام فی جمیع أطراف العلم الإجمالی.

ص: 75

1-1 (1) الكافي/ج 3، ص 53.

2-2 (2) الوسائل/الباب 64 من أبواب النجاسات، ح 1.

3-3 (3) تسدید الاصول/ج 2، ص 195.

4-4 (4) الوسائل/الباب 7 من أبواب النجاسات، ح 1.



و منها: ما رواه الشيخ بسندين معتبرين عن علي بن أسباط عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال من نسي من صلاة يومه واحدة و لم يدر أى صلاة هي صلّى ركعتين و ثلاثا و أربعاً (1).

و الحديث معتبر بناء على أنّ قوله غير واحد يدلّ على تكثير الناقل و الوثوق بالصدور كما هو الظاهر و أفاده بعض الأعلام و نحوه ما رواه البرقي بإسناد معتبر عن الحسين بن سعيد يرفع الحديث قال سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل نسي من الصلوات لا يدرى أيّتها هي قال:

يصلّي ثلاثة و أربعة و ركعتين فإن كانت الظهر أو العصر أو العشاء فقد صلّى أربعاً و إن كانت المغرب أو الغداة فقد صلّى (2).

بتقريب أنّ إطلاق هذه الروايات يشمل ما إذا حصل التذكر لنسيانه و تردده في كلّ من الصلوات الخمس اليومية في زمان واحد و بعد انقضاء وقت جميعها و حينئذ فلو كان الأصل النافي جارياً في أطراف العلم الإجمالي لكان مقتضى استصحاب عدم وجوب قضاء كلّ منها حاكماً بعدم اشتغال الذمة بشيء منها و مع الاغماض عنه كان مقتضى قاعدة الشك بعد مضي الوقت في كلّ منها ذلك لعدم اعتناء الشرع بالاستصحاب و لا بالقاعدة و حكمه بوجوب الاتيان بثلاث صلوات دليل قاطع على أنّ حكم العقلاء بالاحتياط التام ممضى في الشريعة (3).

فهذه الطائفة من الأخبار تدلّ على وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة الوجوبية من قضاء الصلوات و بالجملة أنّ الأخبار الخاصة تدلّ على وجوب الاحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال في الشبهات المحصورة من الوجوبية و التحريمية كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه حيث قال إنّ إطلاق أدلة الاصول يشمل الشبهات المحصورة و غيرها و يصير المعلوم بالإجمال بعد شمولها ساقطاً عن القطعية كما أنّ الحكم الواقعي صار ساقطاً بقيام

ص: 76

- 
- 1-1) الوسائل/الباب 11 من أبواب قضاء الصلوات، ح 1.
  - 2-2) الوسائل/الباب 11 من أبواب قضاء الصلوات، ح 2.
  - 3-3) تسديد الاصول/ج 2، ص 195.

الأمارات على خلافه و لكنّ مع ورود دليل خاصّ في خصوص المحصورة كصحيحة زرارة لا يجوز الأخذ باستصحاب الحالة السابقة و مقتضى الجمع بينها و بين العمومات الدالة على الترخيص هو رفع اليد عنها بهذه الأخبار و دعوى معارضة هذه الأخبار بالأخبار الخاصة الدالة على الترخيص مندفة بما مر من أنّها لا تخلو عن المناقشات فلا تنهض للتعارض مع هذه الروايات مع قوّة الدلالة و السند فيها.

نعم أورد عليه بعض الأعلام بأنّ مورد هذه النصوص الخاصة هو شبهة القليل في القليل في الشبهات التحريمية الفعلية غير التدريجية هذا مضافا إلى كونها من العباديات فالتعدّي عن مورد هذه النصوص إلى مطلق موارد المعلوم بالإجمال و لو كانت شبهة القليل في الكثير أو الكثير في الكثير أو كانت من التدريجيات أو كانت من غير العباديات مشكل و عليه فلا وجه لرفع اليد عن العمومات الدالة على الإباحة و الحليّة في غير مورد هذه النصوص بل يقتصر على مورد هذه الأخبار و يرجع في غيرها إلى عمومات الحليّة و الإباحة و لذا يمكن القول برفع اليد عن تأثير العلم الإجمالي في من شك في وصوله إلى حدّ الترخيص و عدمه عند الشروع في السفر. فصلّي تماما عند خروجه عن البلد و شك في وصوله إلى حدّ الترخيص عند رجوعه من السفر إلى البلد فصلّي قصرا فإثّه و إن علم ببطلان إحدى صلاتيه و لكن أمكن له التمسك بالعمومات الدالة على رفع التكليف أو دليل الاستصحاب خارجا و راجعا لاختصاص الأدلة الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط بالدفعيات و لا تشمل التدريجيات انتهى.

اللهمّ إلا أن يقال: لا خصوصية للدفعيات فتشمل الأدلة الخاصة للتدريجيات كما لا خصوصية للشبهات التحريمية فتشمل الأدلة الخاصة للشبهات الوجوبية أيضا هذا مضافا إلى دلالة بعض الأخبار على الاحتياط التام في الشبهات الوجوبية أيضا كإخبار قضاء الصلوات بل لا خصوصية للتعبديات هذا مضافا إلى أنّ غسل القدر ليس تعبديا و أيضا هذا مع الغمض عن صحيحة صفوان بن يحيى التي تدلّ على أنّ المرتكز في أذهان الرواة هو

وجوب الاحتياط التام فى أطراف المعلوم بالإجمال وإثما سألوا عن حكم عدم الظفر بالماء عند ضيق الوقت و المعصوم عليه السلام قرره على ذلك و يعتضد ذلك بعدم ظهور الفرق بين الموارد المذكورة فى كلمات الأصحاب فيتحصل أن مقتضى الأخبار الخاصة هو عدم جواز المخالفة القطعية بل وجوب الموافقة القطعية فى الشبهات المحصورة فلا مجال لجريان الأصل و لو فى بعض الأطراف وإن قلنا بإمكان جريان الأصل فيه ثبوتاً نعم لو شك فى مورد فى الجريان و عدمه فالمرجع هو عموم ما دلّ على جريان الأصول.

و ممّا ذكرنا يظهر أنه لا مجال للتخيير فى المقام بجميع أقسامه بعد ما عرفت من أن الأخبار الخاصة دلّت على وجوب الموافقة القطعية فلا مجال للتخيير مطلقاً.

هذا مضافاً إلى أنّ التخيير الشرعى الثابت بدليل خاصّ كالتخيير بين الخبرين المتعارضين عند فقد المرجحات لا مجال له فى المقام لأنّ الموضوع فى المقام يكون أعم من تعارض الأخبار و هكذا التخيير العقلى الثابت فى مورد التزاحم لا-مورد له بعد اختصاص التخيير العقلى بما إذا لم يتمكن من الاحتياط و المفروض فى المقام هو التمكن من الاحتياط و نعم يمكن القول بالتخيير العقلى الثابت بضميمة الدليل الشرعى من جهة الاقتصار على القدر المتيقن فى رفع اليد عن ظواهر الخطابات الشرعية.

بتقريب أنّ العام كوجوب اكرام كلّ عالم يدلّ على وجوب اكرام كلّ فرد من العلماء تعيناً من غير تقييد باكرام غيره و عدمه و لكنّ إذا علمنا من الخارج بعدم وجوب اكرام فردين منه معاً كزيد و عمرو مثلاً و دار الأمر بين خروجهما عن العموم رأساً بأن لا يجب اكرامهما أصلاً و خروجهما تقييداً بأن لا يجب اكرام كلّ منهما عند اكرام الآخر بل يجب اكرام كلّ منهما عند عدم اكرام الآخر ففى مثل ذلك لا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن فى رفع اليد عن ظاهر الدليل و هو الحكم بعدم اكرام كلّ منهما عند اكرام الآخر.

و فى المقام مقتضى إطلاق أدلة الأصول هو ثبوت الترخيص فى كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالى و قد علمنا من الخارج استحالة هذا الجعل لاستلزامه الترخيص فى مخالفة

التكليف الواصل فيدور الأمر بين رفع اليد عن الترخيص في جميع الأطراف ورفع اليد عن اطلاقه بأن يقيد الترخيص في كل طرف بما إذا لم يرتكب الطرف الآخر فالمتعين هو الثاني فتكون النتيجة هو التخيير في تطبيق الترخيص على أى طرف من الأطراف. وفيه أن مقتضى العلم الإجمالي هو الاحتياط و الموافقة القطعية في أطراف المعلوم بالإجمال.

فإن قلنا بجواز الترخيص في الأطراف فمقتضى إطلاق أدلة الترخيص هو جواز ارتكاب جميع الأطراف وإن لم نقل بذلك فلا مجال للتخفيف في بعض الأطراف كما لا يجوز الترخيص في جميع الأطراف بملاك واحد وهو أن الترخيص في بعض الأطراف محكوم بحكم الترخيص في جميع الأطراف على هذا القول وهو أن الترخيص ترخيص في المعصية وهي مخالفة المعلوم بالإجمال ولو مقيدا بترك الطرف الآخر والتقييد المذكور لا يرفع المحذور وهو قبح الترخيص في المعصية كما لا يخفى.

هذا مع قطع النظر عن الأخبار الخاصة التي تدل على وجوب الموافقة القطعية والإفقد عرفت أن معها لا مجال للتخيير بأى معنى كان وهذه الأخبار هي العمدة في عدم جواز ارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال والإفقد عرفت جواز الترخيص في جميع الأطراف فضلا عن بعضها فلا تغفل.

وكيف كان فتحصل أنه لا مجال للبراءة والإباحة في أطراف المعلوم بالإجمال كما لا مورد للتخيير مطلقا سواء كان التخيير شرعيا أو عقليا وكل ذلك لقيام الأدلة الخاصة على حرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعية نعم لا يمكن التعدي عن مورد الأدلة الخاصة وهي الشبهة المحصورة إلى الشبهة غير المحصورة وعليه فمقتضى عمومات الحلية والإباحة هو عدم وجوب الاحتياط في الشبهات غير المحصورة لاختصاص الأدلة الخاصة بالشبهات المحصورة وهكذا مقتضى تلك العمومات عدم وجوب الاحتياط في الموارد التي تكون خارجة عن محلّ الابتلاء لاختصاص الأدلة الخاصة بموارد الابتلاء وبالجملة كل مورد شككنا فيه من حيث جواز الارتكاب وعدمه يمكن الرجوع فيه إلى عموم أدلة البراءة

هذا كله بالنسبة إلى جريان الاصول و هي أصالة الحلية و الإباحة و أصالة البراءة و الاستصحاب في أطراف المعلوم بالإجمال.

### حكم جريان الأمارات في الأطراف

و أما جريان الأمارات في كلّ من الأطراف على خلاف المعلوم بالإجمال كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائعين و قامت البيئنة على طهارة أحدهما المعين و قامت بيئنة أخرى على طهارة الآخر فتقع المعارضة بينهما للعلم الإجمالي بنجاسة أحدهما و مع المعارضة تسقطان عن الحجية كما هو مقتضى الأصل في تعارض الأمارات إذ دليل حجية الأمارات لا يشمل المتعارضين و ترجيح أحدهما على الآخر ترجيح من غير مرجح.

و لا يختلف في ذلك بين كون العمل بالأمارات مستلزما للمخالفة العملية كما إذا كان المعلوم بالإجمال حكما الزاميا و دلت الأمارتان على خلافه و بين كون العمل بهما مستلزما لذلك كما إذا كان المعلوم بالإجمال حكما ترخيصيا و دلت الأمارتان على خلافه (1).

هذا كله بالنسبة إلى جريان الأمارات في كلّ واحد من الأطراف و أما إذا قامت البيئنة على طهارة أحدهما المعين فقط فلا إشكال في انحلال العلم الإجمالي حكما فإن كان مفاد البيئنة هو تعيين الطاهر فما قامت عليه البيئنة طاهر و لازمها هو أنّ النجس في طرف آخر و الأمارات حجة في منطوقها و لازمها و المفروض أنّه لا- معارض لها فيجب الاجتناب عن غير مورد قيام البيئنة و إن كان مفاد البيئنة هو تعيين النجس فما قامت عليه البيئنة نجس و لازمها هو طهارة الطرف الآخر و لا حاجة في الحكم بطهارة الطرف الآخر إلى أصل من الاصول فلا

ص:80

وجه لما أفاده بعض المعاصرين من اختصاص الطرف الآخر بجريان البراءة أو الحلّ فيه بلا معارض إذ مع قيام البيئة و الأمانة لا مجال للأصل فلا تغفل.

فتحصّل: ممّا تقدم إلى حدّ الآن أنّ العلم الإجمالى منجز كالعلم التفصيلي و لكنّ التنجيز في العلم الإجمالى معلق على عدم الترخيص الظاهري و ذلك لكون العلم الإجمالى مشوبا بالشك دون العلم التفصيلي فالترخيص في أطراف العلم الإجمالى ممكن بالنسبة إلى المخالفة القطعية فضلا عن المخالفة الاحتمالية و الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية هذا كلّ بحسب مقام الثبوت و أمّا بحسب مقام الاثبات فقد عرفت أنّ مقتضى الأدلة بعد الجمع بينهما هو عدم جواز الترخيص في المخالفة الاحتمالية فضلا عن المخالفة القطعية فيجب الاحتياط التام في أطراف الشبهة المحصورة التي تكون أطرافها محلّ الابتلاء و لا فرق في ذلك بين أن يكون المعلوم الإجمالى من نوع واحد أو من نوعين فإذا علم بوجود شيء أو حرمة شيء آخر و جب عليه اتيان هذا الشيء و ترك ذلك الشيء الآخر لأنّ كلا من الوجوب و الحرمة تدخل في عهدة المكلف بالعلم الإجمالى و خصوصية الفعل أو الترك لا مدخلية لهما و المفروض هو امكان الاحتياط باتيان طرف محتمل الوجوب و ترك الطرف الآخر الذي يكون محتمل الحرمة فلا تغفل.

و لا تفاوت أيضا فيما ذكر بين أن يكون العلم الإجمالى علما وجدانيا أو علما تعبديا كما إذا قامت البيئة الشرعية على نجاسة أحد الإنانين.

و دعوى: أنّ القطع الوجداني بالإرادة الإلزامية خارج عن محلّ البحث لأنّه لا يجتمع مع احتمال الترخيص فضلا عن القطع به كما أفاد سيّدنا الإمام قدّس سرّه (1).

مندفعة: بما عرفت من أنّ شوب العلم الوجداني بالشك يوجب المجال للترخيص الشرعي و معه يكون حكم العقل بالتنجيز تعليقا على ما إذا لم يرد من الشارع ترخيص فيه فمع الترخيص لا يبقى الحكم الواقعي المعلوم بالعلم الإجمالى على ما هو عليه من الفعلية

ص: 81

كما لا يبقى على ذلك في موارد قيام الأمارات عند عدم الاصابة و عليه فبحسب الأدلة العامة لا فرق بين القطع الوجداني و التعبدي في أنّ مقتضاها هو البراءة كما لا فرق فيهما بحسب الأدلة الخاصة التي كان مقتضاها هو لزوم الاحتياط فتدبر جيدا.

## تنبيهات:

### التنبيه الأول: في أنه لا فرق بين الأمور الدفعية و التدريجية في وجوب الاحتياط

و الوجه فيه أنه لا- تفاوت في حكم العقل بوجوب الاحتياط و تنجيز العلم الإجمالي بين كون الواجب المعلوم بين الأطراف واجبا مطلقا كما في الدفعيات أو واجبا معلقا كما في التدريجيات بناء على امكان الواجب المعلق كما قررنا في محله لفعلية الوجوب على كلتا صورتين و ان كان زمان الواجب في المعلق استقباليا و هذا واضح و أمّا بناء على عدم تصور الواجب المعلق و كون الواجب مشروطا بشرط يحصل فيما بعد فان لم يعلم بحصول الشرط فيما بعد فلا علم بالتكليف الفعلي عند ترده بين أن يكون فعليا و أن يكون مشروطا بشرط غير الحاصل كما في بعض التدريجيات و حينئذ فلا مانع من الرجوع إلى مقتضى الاصول في الأطراف و إن علم بحصول الشرط في وقته فهو كالواجب المطلق في الحكم لكفاية كون التكليف في ظرف وجوده فعليا و معلوما عند العقلاء للحكم بالتنجيز و هذا المعنى حاصل في المقام و لعلّ إليه يؤول ما في الدرر حيث قال و أمّا بناء على ما قلنا في مبحث مقدمة الواجب أخذنا من سيّدنا الاستاذ طاب ثراه من انقسام الواجب إلى المطلق و المشروط و عدم ثالث لهما و أنّ المقدمات الوجودية للواجب المشروط بعد العلم بتحقق ما هو شرط الواجب في محله و إن لم يتحقّق بعد محكومة بالوجوب فاللازم الحكم بالاحتياط في المثال مطلقا فإنّ حكم الواجب المشروط بعد العلم بتحقق شرط الوجوب في محله و إن لم يتحقّق بعد حكم الواجب المطلق على هذا المبني (1).

ص: 82

و الحاصل: أن بناء العقلاء في مثل ما ذكر على الاحتياط.

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره تبعاً لشيخه الاستاذ النائيني قدس سره و التحقيق هو ما ذهب إليه المحقق النائيني قدس سره من تنجيز العلم الإجمالي و عدم جواز الرجوع إلى الأصل في شيء من الطرفين أما فيما تم فيه الملاك فعلاً فلأن الترخيص في تقويت الملاك الملزم فعلاً بمنزلة الترخيص في مخالفة التكليف الفعلي إذ عدم فعلية التكليف إنما هو لوجود المانع مع تمامية المقتضى و هو لا يرفع قبج الترخيص في تقويت الملاك الملزم.

و أما فيما لم يتم فلما تقدم في بحث مقدمة الواجب من استقلال العقل بقبح تقويت الملاك الملزم في ظرفه بتعجيز النفس قبل مجيء وقته كاستقلاله بقبح تعجيز النفس عن امثال التكليف الفعلي و لا فرق في قبج التقويت بحكم العقل بين كونه مستندا إلى العبد كما تقدم و بين كونه مستندا إلى المولى بتخليصه في ارتكاب الطرف المبتلى به فعلاً و ترخيصه في ارتكاب الطرف الآخر في ظرف الابتلاء فإنه ترخيص في تقويت الملاك التام الملزم و هو بمنزلة الترخيص في مخالفة التكليف الواصل و عصيانه في حكم العقل (1).

و قد عرفت أنه لا مانع من الترخيص في مخالفة التكليف في أطراف المعلوم بالإجمال في الفعلين منه فضلاً عن الترخيص في تقويت الملاك في التدريجين و ذلك لشوب العلم الإجمالي بالشك كما مر مفصلاً.

و عليه فالاستدلال بحكم العقل على قبج الترخيص في تقويت الملاك سواء تم الملاك فعلاً أو لم يتم كما ترى هذا مضافاً إلى أن فرض التمامية فعلاً للملاك مع دخالة الشرط الذي لا يجيء لا يخلو عن التهاوت و أيضاً لا تكليف لنا بالنسبة إلى الملاكات كما لا يخفى و عليه فالأولى هو الاستدلال بما ذهب إليه شيخ مشايخنا المحقق الحائري قدس سره من أن الواجب المشروط مع العلم بتحقيق شرطه في ظرفه كالواجب المطلق في وجوب مقدماته الوجودية و العلمية و إن كان الوجوب المشروط باقياً على عدم فعليته بالفعل و لعل وجهه هو بناء

ص: 83



العقلاء على الاحتياط في مثل المورد ولا- حاجة إلى الاستدلال بحكم العقل حتى يرد عليه ما ذكر كما هو الظاهر قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال تبعاً لشيخه الاستاذ الحائري قدّس سرّهما إنّ التحقيق عدم الفرق في منجزية العلم الإجمالي بين كون الأطراف حاصلًا فعلاً وبين التدريجيات في عمود الزمان كان التكليف مطلقاً أو معلقاً أو مشروطاً أمّا في الأولين فواضح لعدم الفرق لدى العقل بين حرمة مخالفة المولى قطعاً أو احتمالاً في ارتكاب الأطراف المحققة فعلاً أو في ارتكابها مع تحققها تدريجياً فلو علم بحرمة شيء عليه إمّا في الحال أو في زمان مستقبل يحكم العقل بوجوب تركهما في كلا الحالين فالتكليف الواقعي منجز عليه وكذا الأمر في الواجب المشروط فإنّه مع العلم بتحقيق شرطه في محله كالواجب المطلق من هذه الحيثية فتدبّر (1).

ويشكل ذلك بأنّه إن أريد وجوب المقدمة شرعاً بحكم العقل في المقدمات التي لا يمكن تحصيلها في وقت ذيها فهو غير معقول لأنّ وجوب المقدمة شرعاً وجوب معلولي منبعث عن وجوب ذيها فيتبعه في الفعلية ومع الالتزام بعدم فعلية وجوب ذيها كيف يعقل فعليه وجوبها والعلم بتحقيق الشرط في ظرفه لا يؤثر في المعلوم باخراجه إلى الفعلية والعقل يستحيل أن يحكم بمثل هذا الوجوب المعلولي.

وإن أريد حكم العقل بمجرد اللزوم واللابديّة نظراً إلى حكمه باستحقاق العقاب على ترك الواجب في وقته بترك هذه المقدمة التي لا يمكن تحصيلها في وقته فعلى فرض تسليمه لا يجدى في وجوب الغسل شرعاً قبل الفجر حتى يؤتى به بقصد الأمر.

والتحقيق امكان الفرق بين المقدمات الوجودية والمقدمات العلمية بعدم وجوب المقدمة الوجودية لترشحه من وجوب ذيها ولا وجوب لذيها فعلاً.

ولزوم المقدمة العلمية لأنّه أثر العلم بالتكليف لا أثر التكليف بنفسه.

بيانه أنّ مقتضى علمه الإجمالي بالتكليف إمّا في الحال أو في الاستقبال مع بقائه على

ص:84

شرائط الفعلية و التنجز في ظرفه هو وصول كَلِّ من التكليفين المحتملين وصولاً- اجمالياً و هو كاف في فعلية الواصل في موطنه فيعلم اجمالاً أنّ مخالفة هذا التكليف الحالى في الحال أو مخالفة ذلك التكليف الاستقبالى في الاستقبال موجبة لاستحقاق العقاب إمّا على هذه المخالفة في الحال أو على تلك المخالفة في الاستقبال فكل من المخالفتين في موطنها ممّا يحتمل ترتب العقاب عليها و هو الحامل على دفع العقاب المحتمل بترك المخالفة في موطنها و لا يتوقف فعلية التكليف في موطنه على أزيد من الوصول (1).

ويمكن الجواب عنه بأنه لا عبرة بوصول التكليف الاستقبالى في الحال فإنّ وجوده و عدمه على حد سواء و إمّا العبارة بالوصول في موطن يتربح فيه البعث و الانبعاث و هو الوصول في الاستقبال فهذا الوصول الإجمالى لا أثر له بالنسبة إلى أحد الطرفين قبل مجيء و قته فلا يكون التكليف في أحد الطرفين فعلياً لعدم تحقّق شرطه و لا فرق فيه بين كون المقدمات وجودية أو علمية إذ مع عدم تحقّق الشرط قبل مجيء و قته لا علم بالتكليف الفعلى فيهما فالتفصيل بين المقدمات الوجودية و المقدمات العلمية مع أنّ العلم لم يتعلّق بالتكليف الفعلى قبل مجيء شرط المشروط لا وجه له و لا ينتج أمراً شرعياً قبل الفجر حتّى يؤتى الغسل به بقصد الأمر و لذا قال شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه عدم كفاية الوصول قبل مجيء وقت الواجب ممّا لا محيص عنه.

و دعوى: أنّ هذا الوصول الحالى يكفى في فعليته من قبل هذا الوصول فعلاً و عدم فعليته من قبل تضاييف البعث و الانبعاث فإنّه لا يكون البعث فعلياً إلاّ حيث يمكن الانبعاث الفعلى هذا مضافاً إلى أنّ مفروض الكلام بقاء التكليف الاستقبالى على شرائطه الفعلية و التنجز فمع العلم باستمرار الوصول و عدم التبديل بانقلاب العلم جهلاً يقطع بفعلية التكليف الاستقبالى بالوصول بقاء و إن لم يكن فعلياً بالوصول حدوثاً إلى أن قال فالفعلية عندنا بنفس الوصول و الواصل هو الانشاء بداعى جعل الداعى سواء كان متعلقاً بأمر حالى أو

ص: 85

استقبالي فبالوصول يكون الانشاء المتعلق بأمر حالي أو استقبالي فعليا إما في الحال أو في الاستقبال (1).

مندفعة: بأن النتيجة تابعة لأخس المقدمات إذ لا علم بالتكليف الفعلي قبل مجيء شرط المشروط و القطع بفعالية التكليف بقاء لا يجدى للقطع بفعالية التكليف حدوثا و مفروض الكلام هو وجوب المقدمات التي لا يمكن تحصيلها في وقت المشروط قبل مجيء وقتته.

فتحصّل: أنه لا- فرق في وجوب الاحتياط في الأ-طراف بين الفعليات و التدريجيات سواء قلنا بثلاثية الواجب أي المطلق و المعلق و المشروط أو قلنا بثنائيته أي المطلق و المشروط لفعالية الوجوب في المطلق و المعلق و قيام بناء العقلاء في المشروط هذا كآله بالنسبة إلى القاعدة العقلية و بناء العقلاء و عدم ملاحظة الأدلة الشرعية.

و أمّا مع ملاحظة أدلة البراءة الشرعية فقد عرفت أنّها بعمومها و خصوصها تدلّ على البراءة حتّى في أطراف المعلوم بالإجمال و يمكن الأخذ بها و الجمع بينها و بين المعلوم بالإجمال بحمل المعلوم على غير الفعلي كما هو مقتضى الجمع بين الأحكام الواقعية و ما بين الأحكام الظاهرية و مع حمل المعلوم بالإجمال على غير الفعلي لا يلزم المحاذير المذكورة كما مرّ تفصيلا.

نعم يمنع عن ذلك الأدلة الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال من دون فرق بين الشبهة التحريمية و بين الشبهة الوجوبية فلا يمكن الأخذ بالأدلة العامة أو الخاصة الدالة على البراءة بعد تخصيصها بالأدلة الخاصة إلا أنّ الأدلة الخاصة الدالة على الاحتياط مختصة بغير التدريجيات و عليه فالتدريجيات تبقى تحت عمومات البراءة و يتفرع عليه وجوب التمام على من أراد المسافرة و الخروج عن البلد و شك في وصوله إلى حد الترخّص لاستصحاب كونه في البلد و وجوب القصر على المسافر الذي

ص: 86

أراد البلد و شك في وصوله إلى حدّ الترخّص فإنّ حكمه هو استصحاب كونه في السفر و اتيان صلاة المسافر فإذا خصصنا أدلّة الاحتياط بالفعليات فلا مانع من جريان الاستصحاب في هذا الفرع وإن علمنا اجمالاً بمخالفة أحدهما للواقع و لا حاجة إلى الاحتياط لسقوط الواقع عن الفعلية.

اللّهّم إلا أن يقال: بالغاء الخصوصية و عدم الفرق بين الفعليات و التدريجيات فحينئذ لا يترك الاحتياط في التدريجيات فتدبّر جيداً.

### **التنبيه الثاني: في موارد جواز الرجوع و عده إلى الأصل الطولى**

قال في مصباح الاصول إنّ الأصل الجارى في أحد طرفى العلم الإجمالى إمّا أن يكون من سنخ الأصل الجارى في الطرف الآخر أو يكون مغايراً له و على الأول إمّا أن يكون أحد الطرفين مختصاً بجريان أصل طولى فيه دون الآخر أو لا يكون كذلك فهذه هي أقسام ثلاثة:

أمّا القسم الأوّل: و هو ما كان الأصل الجارى في طرف من سنخ الأصل الجارى في الطرف الآخر مع اختصاص أحدهما بأصل طولى كما إذا علم اجمالاً بوقوع نجاسة في الماء أو على الثوب فإنّ الأصل الجارى في كلّ منهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالى هو أصالة الطهارة و لا إشكال في سقوطها و عدم جريانها في كلّ الطرفين لما تقدم فلا يجوز التوضى بالماء و لا لبس الثوب في الصلاة إلا أنّ العلم بالنجاسة لا أثر له في حرمة لبس الثوب بل يجوز لبسه مع العلم التفصيلى بالنجاسة فيبقى شرب الماء محتمل الحرمة و الحلية لاحتمال نجاسته.

فهل تجرى فيه أصالة الحل أو تسقط بالعلم الإجمالى كسقوط أصالة الطهارة و جهان:

ذهب المحقّق النائينى قدّس سرّه إلى سقوطها للمعارضة بالأصل الجارى في الطرف الآخر و إن كان واحداً فالتمزم بعدم جواز شرب الماء في المثال لعدم المؤمن من احتمال العقاب عليه و لكنّ التحقيق جريانها و عدم معارضتها بأصالة الطهارة في الطرف الآخر.

و ذلك لما عرفت من أنّ العلم الإجمالى بالتكليف لا يوجب تنجز الواقع إلا بعد تساقط

الاصول فى أطرافه فإذا كان الأصل الجارى فى الطرفين من سنخ واحد كأصالة الطهارة فى المثال المذكور فلا مناص من القول بعدم شموله لكلا الطرفين لاستلزامه الترخيص فى المعصية و لأحدهما لأنه ترجيح بلا مرجح.

و أمّا الأصل الطولى المختص بأحد الطرفين فلا مانع من شمول دليله للطرف المختص به إذ لا يلزم منه ترجيح من غير مرجح لعدم شمول دليله للطرف الآخر.

إلى أن قال: وهذا أحد الموارد التى يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم و نظير ذلك فى الفروع الفقهية كثير منها ما لو علم بنجاسة شىء فى زمان و طهارته فى زمان آخر و شك فى المتقدم منهما فإنه بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضة يرجع إلى قاعدة الطهارة.

و منها ما إذا علم حلية شىء فى زمان و حرمة فى زمان آخر و شك فى المتقدم منهما فإنه بعد تساقط الاستصحابين يرجع إلى أصالة الحل إلى غير ذلك من الموارد التى يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم.

أما القسم الثانى: و هو ما إذا كان الأصل الجارى فى كل طرف من سنخ الأصل الجارى فى الطرف الآخر مع عدم اختصاص أحدهما بأصل طولى فلا ينبغى الشك فى عدم جريان الأصل فى شىء منهما على ما تقدم بيانه و هذا القسم يتحقق فى موردين:

أحدهما: ما إذا لم يكن لشىء من الطرفين أصل طولى كما إذا علمنا بنجاسة أحد الثوبين فإن الأصل الجارى فى كل منهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالى هى أصالة الطهارة فتسقط فيهما.

ثانيهما: ما إذا كان الأصل الطولى مشتركاً فيه بين الطرفين كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائين فإن الأصل الجارى فى كل منهما ابتداءً هى أصالة الطهارة و بعد سقوطهما تصل النوبة إلى أصالة الحل فى الطرفين و العلم الإجمالى كما يوجب تساقط الأصلين الحاكمين كذلك يوجب تساقط الأصلين المحكومين أيضاً بملاك واحد و هو كون جريان الأصل فى الطرفين

مستلزما للترخيص فى المعصية و فى أحدهما ترجيحا بلا مرجح.

و أما القسم الثالث: و هو ما إذا كان الأصل الجارى فى أحد الطرفين مغايرا فى السنخ للأصل الجارى فى الطرف الآخر فان لم يكن أحد الطرفين مختصا بأصل طولى فلا إشكال فى عدم جواز الرجوع إلى الأصل فى كلا الطرفين و لا فى أحدهما للزوم الترخيص فى المعصية أو الترجيح بلا مرجح.

و أما إن كان أحدهما مختصا بأصل طولى فهو يتصور بصورتين:

الصورة الأولى: ما إذا كان الأصل الطولى فيها موافقا فى المؤدى مع الأصل الجارى فى مرتبة سابقة عليه.

الصورة الثانية: ما كان الأصل الطولى فيها غير موافق للمؤدى مع الأصل الجارى فى رتبة سابقة عليه أما الصورة الأولى كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائين أو غصبية الآخر فإن الأصل الجارى فى محتمل النجاسة هو أصالة الطهارة و فى محتمل الغصبية هى أصالة الحل و فى فرض سقوط أصالة الطهارة فى محتمل النجاسة تصل النوبة إلى أصالة الحل ففى مثل ذلك كان العلم الإجمالى منجزا للواقع لأن الأصلين الجارين فى الطرفين و إن كانا مختلفين إلا أن العلم الإجمالى بوجود الحرام فى البين مانع من الرجوع إلى الأصل باعتبار أن الترخيص فى كلا- الطرفين ترخيص فى مخالفة التكليف الواصل و فى أحدهما ترجيح بلا- مرجح بلا فرق فى ذلك بين أن يكون الأصل من الاصول الحاكمة أو الاصول المحكومة إلى أن قال:

و بعبارة أخرى الأمر فى المقام دائر بين سقوط أصالة الإباحة فى محتمل الغصبية و سقوط أصالة الطهارة و أصالة الإباحة فى محتمل النجاسة و بما أنه لا ترجيح فى البين يسقط الجميع لا محالة إلى أن قال: و أما الصورة الثانية و هى ما كان الأصل الطولى مخالفا فى المؤدى مع الأصل الجارى فى مرتبة سابقة عليه فيرجع إليه بعد تساقط الاصول العرضية بلا فرق بين أن تكون الاصول العرضية متماثلة أو متخالفة.

مثال الأول: ما إذا علم إجمالا بزيادة ركوع فى صلاة المغرب أو نقصانه فى صلاة العشاء

بعد الفراغ عنهما فقاعدة الفراغ في كل من الصلاتين تسقط بالمعارضة وبعد تساقطهما يرجع إلى استصحاب عدم الاتيان بالركوع المشكوك فيه من صلاة العشاء فيحكم بطلانها واستصحاب عدم الاتيان بالركوع الزائد في صلاة المغرب ويحكم بصحتها ولا يلزم محذور المخالفة العملية القطعية نعم تلزم المخالفة الالتزامية باعتبار العلم بمخالفة أحد الاستصحابين للواقع وقد عرفت غير مرة أنّ الموافقة الالتزامية غير واجبة.

مثال الثاني: ما إذا علم اجمالاً بنقصان ركعة من صلاة المغرب أو عدم الاتيان بصلاة العصر فإن قاعدة الفراغ في صلاة المغرب وقاعدة الحيلولة في صلاة العصر تسقطان للمعارضة فيحكم بطلانها وجوب اعادتها ويرجع إلى استصحاب عدم الاتيان بالركعة المشكوك فيها في صلاة المغرب فيحكم بطلانها وجوب اعادتها وإلى أصالة البراءة من وجوب قضاء صلاة العصر لما ثبت في محله من أنّ الفوت الذي هو الموضوع لوجوب القضاء لا يثبت بأصالة عدم الاتيان.

وهذا التفصيل الذي ذكرناه من جواز الرجوع إلى الأصل الطولى في بعض الموارد وعدم جواز الرجوع إليه في بعض موارد الآخر تترتب عليه ثمرات مهمة في بحث الخلل وفي بحث فروع العلم الإجمالي فانتبه (1).

وهنا مواقع للنظر منها أنّ ما ذكره في القسم الأول مبنى على المشهور من تقدم الأصل السببي على المسببي حتى في الموافق فإن أصالة الحلية حينئذ تكون محكومة بالنسبة إلى أصالة الطهارة لأنّ الشك في الحلية وعدمها مسبب عن الشك في طهارة الماء وعدمه فإذا حكم فيه بالطهارة لا مجال للشك في الحلية تعبدًا وعليه ففي مفروض المسألة يجوز شرب الماء بعد تساقط أصالة الطهارة في الطرفين بالمعارضة وجريان الأصل المحكوم وهو أصالة الحلية في شرب الماء كما لا يخفى.

وأمّا بناء على ما ذكره بعض الأكابر من أنّ الاصول لا نظر لها في الاعتبار إلا إلى مخالفتها

ص: 90

فأصالة الحلية كأصالة الطهارة ساقطة بالمعارضة مع أصالة الطهارة في الطرف المقابل و مع سقوطها فاللازم هو وجوب الاحتياط بترك شرب الماء قضاء للعلم الإجمالى و تفصيل ذلك أن أدلة الاستصحاب مثلا تدلّ على عدم جواز النقض و النقض يحصل بترتيب أثر المخالف لا الموافق و هكذا. أدلة اعتبار الاصول تدلّ على عدم ترتيب أثر المخالف و هو لا ينافى ترتيب أثر الموافق لأنّ الموافق لا يكون محكوماً و مع عدم كونه محكوماً يجرى حتّى مع جريان الأصل السببى نعم لا يجرى الأصل إذا كان مخالفاً لأنّ المخالف محكوم بأدلة اعتبار الاصول الحاكمة و بالجملة فلا إطلاق لأدلة اعتبار الاستصحاب و الاصول بالنسبة إلى الموافق و لا أقل من الشك فلا دليل على حكومتها على الموافق حتّى لا يكون لجريان الموافق مجال.

ثمّ إنّ الفرق بين المقام و بين سائر التى يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم كما إذا علم بنجاسة شىء فى زمان و طهارته فى زمان آخر و شك فى المتقدم منهما فإنّه يرجع فيه إلى أصالة الطهارة بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضة أو إذا علم بحلية شىء فى زمان و حرمة فى زمان آخر و شك فى المتقدم منهما فإنّه بعد تساقط الاستصحابين يرجع إلى أصالة الحل واضح لأنّ الاستصحاب المخالف فى الموارد المذكورة يمنع عن جريان أصالة الطهارة أو أصالة الحلية لحكومة الاستصحاب بالنسبة إليه و عليه فأصالة الطهارة أو أصالة الحلية و إن كانتا جاريتين مع استصحاب الطهارة أو الحلية و لكنهما مع ملاحظة استصحاب النجاسة أو الحرمة لا تجريان فهما محكومان لا يرجع إليهما إلاّ بعد تساقط الاستصحاب المخالف عند معارضته مع الاستصحاب الموافق.

و منها: أنّ ما ذكره فى القسم الثانى من لزوم الاحتياط، سواء لم يكن لشىء من الطرفين أصل طولى كما إذا علمنا بنجاسة أحد الثوبين لتساقط أصالة الطهارة فالعلم الإجمالى يوجب الاحتياط أو كان الأصل الطولى مشتركاً بينهما كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائين لتساقط الأصلين الحاكمين ابتداءً أو الأصلين المحكومين ثانياً تام و لكنّ لا وجه لتقدم سقوط



أصالة الطهارة على سقوط أصالة الحلية بناء على ما عرفت من عدم دليل على حكومة الأصل الموافق بالنسبة إلى الأصل الموافق.

ومنها: أنّ ما أفاده في الصورة الأولى من القسم الثالث فيما إذا كان أحدهما مختصاً بأصل طولى موافق في المؤدى مع الأصل الجارى في مرتبة سابقة عليه منظور فيه إذ لا فرق بينها وبين القسم الأول فكما أنّ مقتضى مختاره في القسم الأول هو حكومة أصالة الطهارة على أصالة الحلية فكذلك تكون أصالة الطهارة هنا أى الصورة الأولى من القسم الثالث حاکمة على أصالة الحلية في محتمل النجاسة مع أنّه لم يقل بها ومقتضى مختاره في القسم الأول من حكومة أصالة الطهارة على أصالة الإباحة ولو كانا متوافقين هو أن يحكم هنا بتعارض أصالة الطهارة في محتمل النجاسة مع أصالة الإباحة في محتمل الغصبية وسقوطهما و الرجوع إلى أصالة الإباحة في محتمل النجاسة لا الحكم بسقوط الاصول جميعاً في عرض واحد ولزوم الاحتياط نعم لو لم نقل بمقالة المشهور وهى حكومة أصالة الطهارة على أصالة الإباحة ولو كانتا متوافقين وقلنا بعدم حكومة المتوافقين تتعارض أصالة الطهارة وأصالة الإباحة في محتمل النجاسة مع أصالة الإباحة في محتمل الغصبية ومع تساقط جميع الاصول يرجع إلى مقتضى العلم الإجمالى وهو لزوم الاحتياط فلا تغفل.

فتحصّل: (1) أنّ في القسم الأول وهو ما كان الأصل الجارى في طرف من سنخ الأصل الجارى في طرف آخر مع اختصاص أحدهما بالأصل الطولى يكون الأصل المحكوم جارياً بعد سقوط الاصول الحاکمة ومقتضاه هو الحكم باباحة شرب الماء فيما إذا علم اجمالاً بوقوع النجاسة في الماء أو الثوب هذا على المشهور من تقدم الأصل الحاکم على المحكوم حتّى في المتوافقين وأما بناء على ما عرفت من عدم الدليل على تقدمه في هذه الصورة فالأصل المحكوم كالأصل الحاکم ساقط بالمعارضة ولا يرجع إليه ومقتضى ذلك هو وجوب الاحتياط.

(2) أنّ في القسم الثانى وهو ما كان الأصل الجارى في طرف من سنخ الأصل الجارى في

طرف آخر مع عدم أصل طولى فى طرف من الأطراف أو مع وجوده فى كل طرف لا مجال للرجوع إلى الأصل المحكوم إذا لا وجود له فى الفرض الأول و سقوطه بالمعارضة فى الفرض الثانى فالحكم فى الصورتين هو وجوب الاحتياط بعد سقوط الاصول فى الأطراف و لا يجوز الرجوع إلى الأصل المحكوم.

3) أن فى القسم الثالث و هو ما إذا كان الأصل الجارى فى أحد الطرفين مغايرا فى السنخ للأصل الجارى فى الطرف الآخر إما لا وجود للأصل المحكوم كما إذا لم يكن أصل طولى فى أحد من الأطراف فحينئذ بعد سقوط الاصول بالمعارضة يجب الاحتياط قضاء للعلم الإجمالى.

و إما هو موجود فى أحد الطرفين و حينئذ إما يكون موافقا فى المؤدى مع الأصل الجارى فى مرتبة سابقة عليه ذهب السيد المحقق الخوئى قدس سره فيه إلى سقوط الاصول مطلقا و وجوب الاحتياط و لا يخفى ما فيه فإن مقتضى مختاره فى القسم الأول هو الرجوع إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الاصول فى مرتبة متقدمة نعم لا بأس بسقوط الجميع و وجوب الاحتياط بناء على غير المشهور من عدم الدليل على تقدم الأصل الحاكم على المحكوم فى المتوافقين.

و إما يكون الأصل المحكوم مخالفا فى المؤدى مع الأصل الجارى فى مرتبة سابقة عليه فيرجع إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الاصول الحاكمة مطلقا سواء كانت الاصول الحاكمة متماثلة أو غير متماثلة و الله هو الهادى.

### **التنبية الثالث: فى انحلال العلم الإجمالى و عدم تأثيره فى التنجيز**

بسبب الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف و عدمه و يقع الكلام فى مقامين:

#### **المقام الأول: فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما المعين**

و هو يتصور بصور مختلفة.

أحدها: أن يكون الاضطرار قبل العلم بالتكليف أو مقارنا معه فالظاهر كما فى الفرائد عدم وجوب الاجتناب عن الباقي لرجوعه إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام

الواقعي لاحتمال كون المحرم هو المضطر إليه (1).

وعليه فإذا اضطر إلى شرب أحد المائعين مثلاً ثم علم بوقوع النجاسة في أحدهما بعد الاضطرار فلا ينبغي الشك في عدم التنجيز في هذه الصورة إذ معه لا يحصل له العلم بالتكليف الفعلي فيهما بعد وجود احتمال وقوع النجاسة في الطرف الذي اضطر إليه.

وحيث إنّ المفروض هو حدوث الاضطرار إليه قبل وقوع النجاسة فيه فوقع النجاسة في الطرف المضطر إليه لا يوجب حدوث التكليف الفعلي ووقوعها في الطرف الآخر مجرد احتمال وشبهة بدوية لا مانع فيها من الرجوع إلى الأصل.

ولا كلام في هذه الصورة ولا شبهة فيها ولكن لا يناسب وضوح المسألة ما وقع في كلام شيخنا الأعظم قدس سره من التعبير بأن الظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي الخ. وكيف كان فقد قيد المحقق العراقي قدس سره الاضطرار بكونه بمقدار أحد التكليف أو ازيد وإلا فالعلم الإجمالي بالتكليف موجود غايته أنه مردد بين التكليف المحدود في الطرف المضطر إليه وغير المحدود في الطرف الآخر و مقتضاه هو لزوم الاجتناب عن الطرف غير المضطر إليه (2).

و ثانياً: أن يكون الاضطرار بعد العلم بالتكليف ولكنه مدة الفصل بين التكليف وعروض الاضطرار قليلة بحيث لا يمكن فيها الامتثال بالنسبة إلى التكليف المعلوم ومع عدم التمكن من الامتثال فلا يعقل تنجيز التكليف قبل حدوث الاضطرار ومجرد سبق زمان حدوث التكليف على الاضطرار مع عدم التمكن من الامتثال لا يوجب أن يكون العلم الإجمالي مؤثراً في تنجيز التكليف بالإضافة إلى قطعة زمان فاصلة بين التكليف وطروء الاضطرار.

وعليه فهذه الصورة ملحقة بما إذا كان الاضطرار قبل العلم بالتكليف أو مقارناً له فلا تغفل.

ص: 94

1-1) فرائد الاصول/ص 254، ط قديم.

2-2) راجع نهاية الأفكار/ج 3، ص 350.

ثالثهما: أن يكون الاضطرار بعد العلم الإجمالى بزمان يتمكن فيه من الامتثال ففي هذه الصورة اختلفت الآراء والأقوال.

ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى أن الظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر لأن الإذن في ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعى يرجع إلى اكتفاء الشارع فى امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات (1) وهذا هو المختار.

ولكنّ أورد عليه فى الكفاية بما حاصله مع توضيح ما أن عدم الاضطرار من شرائط التكليف شرعا ولا فرق فى شرطية عدم الاضطرار شرعا السبق واللحوق والحدوث والبقاء فكما أنه إذا علم إجمالا بثبوت خطاب مردّد بين المضطر إليه وغير المضطر إليه فلا أثر له لعدم العلم بالتكليف الفعلى على أى تقدير.

فكذلك إذا علم إجمالا بمثله بقاء لا حدوثا فإنه لا علم له بتكليف فعلى على أى تقدير بقاء من أول الأمر بل له العلم به إلى حدّ الاضطرار.

وبعبارة أخرى أنّ التكليف محدود شرعا بحصول الاضطرار إلى متعلقه و عليه فيما بعد الاضطرار لا يعلم بثبوت التكليف على كلّ تقدير و معه ينفى التكليف المشكوك بالأصل ولأجل ذلك يختلف الاضطرار عن صورة فقد أحد الأطراف لأنّ الفقدان ليس من حدود التكليف شرعا فالتكليف فى صورة الفقدان مطلق فى كلا الطرفين (2).

يمكن أن يقال: إنّ مع فرض تسليم كون الاضطرار حدا شرعيا بحيث إذا عرض الاضطرار ارتفع أصل الحكم واقعا لا فعليا الحكم و ثقله مع بقاء أصله كما ربما يستظهر ذلك من بعض الروايات الخاصة كموثقة أبى بصير قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المريض هل تمسك له المرأة شيئا فيسجد عليه؟ فقال لا إلا أن يكون مضطرا ليس عنده غيرها وليس شىء ممّا حرم الله إلا وقد أحلّه لمن اضطر إليه (3).

ص: 95

1-1) فرائد الاصول/ص 254.

2-2) راجع الكفاية/ج 2، ص 216-218.

3-3) الوسائل/الباب 1 من أبواب القيام، ح 7.

بناء على ظهورها في ثبوت الحلية الواقعية مكان الحرمة الواقعية عند الاضطرار لا ظهورها في مجرد الترخيص مع بقاء أصل الحرمة.

فلا وجه لدعوى انحلال العلم الإجمالي في مفروض الكلام لبقاء العلم الإجمالي ولو بعد الاضطرار بالتكليف المرّد بين المحدود في الطرف المضطر إليه بحدّ الاضطرار و بين غير المحدود في الطرف الآخر و مقتضى بقاء العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين المحدود و غيره هو وجوب الاحتياط في غير المحدود كما لا يخفى.

ولذلك قال في نهاية الأفكار و ان شئت قلت بوجود العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين المحدود في الطرف المضطر إليه و غير المحدود في الطرف الآخر و مقتضاه هو لزوم الاجتناب عن الطرف غير المضطر إليه (1).

و إليه يؤول ما حكاه شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه من استاذه المحقّق الحائري قدّس سرّه أنّه قال ذكرت لاستاذي صاحب الكفاية أنّه إذا شك أحد في أن الواجب عليه هو اكرام زيد في ساعة واحدة أو هو اكرام عمرو في ساعتين هل يجب عليه الاحتياط أم لا؟ قال استاذي نعم يجب عليه الاحتياط بالجمع بينهما قلت ما الوجه في وجوب الاحتياط إلّا كون الأقل و الأكثر في الطرفين و الشخصين لا في طرف و شخص واحد (حيث لا- يرجع الشك فيه إلى الأقل المعلوم و الأكثر المشكوك حتّى يقال يؤخذ بالقدر المتيقن و يجرى البراءة في الزائد عليه) و هذا الملاك بعينه موجود في المقام لأنّ أمره يدور بين الاجتناب عن هذا الفرد إلى عروض الاضطرار أو عن ذلك حتّى بعد عروض الاضطرار فصدّقني استاذي و عدل عما ذكره في متن الكفاية و ذهب في هامش الكتاب إلى وجوب الاحتياط.

توضيح ما ذهب إليه في الهامش بحسب ما أفاده المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه أنّه ليس التكليف المعلوم مرّدًا بين أن يكون محدودًا أو مطلقًا حتّى ينحلّ إلى معلوم و مشكوك نظرًا إلى أنّ ثبوت أصله إلى هذا الحدّ متيقن و فيما بعده مشكوك بل اشتراط أصل التكليف بالقدرة

ص: 96



و ثانيا: كما أفاده المحقق الاصفهاني قدس سره أنّ الانحلال إلى تكاليف متعددة متعلقة بترك شرب النجس إنّما يصحّ إذا كان كلّ ترك ذا مصلحة باعثة عن طلبه بل حيث إنّ النجس واحد وفعل الشرب واحد و المفسدة القائمة به واحدة فليس في الحقيقة إلاّ زجر واحد عن الفعل الواحد و تعدده بحسب الفرض بالقياس إلى قطعات الازمنة و طلب كلّ ترك بتبع الزجر عما فيه المفسدة فليس في الحقيقة إلاّ تكليف واحد مستمر إلى أن يتحقّق الاطاعة أو العصيان و هذا الواحد من حيث استمراره مررد بين المطلق و المحدود من حيث التطبيق على شرب هذا الإناء أو ذلك الإناء (1).

و ممّا ذكرناه يظهر ما في منتقى الاصول حيث ذهب في مقام الاثبات إلى اختيار أنّ موضوع الحكم بالطهارة هو الشك و يراد به الشك الفعلي بمعنى الحاصل فعلا و الحكم بالطهارة يكون بلحاظ أنّ الشك و ظرفه و الحكم يتعدد بتعدد موضوعه و عليه فيتعدد الحكم بتعدد الشك فكل شك في كلّ آن يكون موضوعا للحكم بالطهارة (أو الحلية).

و بالجملة فظاهر الدليل فعلية الحكم بفعلية موضوعه فلا يثبت الحكم بالطهارة (أو الحلية) إلاّ مع فعلية الشك فالحكم بالطهارة في ظرف بلحاظ الشك في ذلك الطرف.

و لا- مجال لدعوى امكان الحكم فعلا بالطهارة للذات في الآن المستقبل بلحاظ الشك الفعلي بالطهارة في الآن المستقبل لأنّه إذا زال الشك في الآن المستقبل يزول الحكم بالطهارة و هو يكشف عن دخالته فيه.

كما لا مجال لدعوى أنّ موضوع الحكم الفعلي بالطهارة للذات في الآن المستقبل هو الشك الفعلي المستمر فإذا زال الشك يكشف عن عدم تحقّق موضوعه لأنّه إذا فرض حصول الشك في آن و لم يكن الشك في الآن الذي قبله ثبت الحكم بالطهارة (و هو) ممّا يكشف عن أنّ الشك الفعلي تمام الموضوع للحكم بالطهارة و كما لا يجوز الحكم بالطهارة فعلا بالنسبة إلى

ص: 98

الأمر الاستقبالي لذلك (1) لا يجوز الحكم بها بالنسبة إلى الأمر السابق إلى أن قال وعلى هذا فمقتضى ما ذكرناه هو أنه بناء على الالتزام بالاعتناء لا- يكون العلم الإجمالي منجزاً بقاء بعد عروض الاضطراب لجريان الأصل في الطرف الآخر بلا معارض إلى أن قال: وجملة القول أنه على مسلك الاعتناء يشكل الأمر في كثير من الفروع كالاضطراب إلى المعين أو الخروج عن محلّ الابتلاء أو فقدان بعض الأطراف أو تطهير بعض الأطراف فإنّ الأصل يجرى في الطرف الآخر- في جميع ذلك- بلا محذور ولا معارض بل لو علم اجمالاً بوجود إحدى الصلاتين أمّا الجمعة أو الظهر فجاء بالجمعة صح له إجراء الأصل بالنسبة إلى الظهر لعدم معارضته بالأصل الجارى في الجمعة لاتبانه بها. فهو قبل الاتيان بإحدهما وإن لم يتمكن من إجراء الأصل في كلا الطرفين و لكنّه بعد الاتيان بإحدهما يتمكن من ذلك لما عرفت مع أنّ هذا من الفروع المسلم فيها بقاء تنجيز العلم الإجمالي كمسألة تطهير بعض الأطراف أو فقدانه.

ويمكن أن يجعل هذا وجهاً من وجوه الاشكال على الالتزام بالاعتناء و تعين القول بالعلية التامة فرارا عن الوقوع في ذلك (2).

وفيه: مواقع للنظر منها أنّ الشك الفعلى موجود بالنسبة إلى الطرفين ولو بعد الاضطراب إذ متعلقه هو أنّ النجس المعلوم اجمالاً هل يكون في طرف المضطر إليه أو في طرف غير المضطر إليه فمع وجود الشك الفعلى بالنسبة إلى الطرفين تجرى أصالة الطهارة في الطرفين و تسقط بالمعارضة و يرجع إلى مقتضى العلم الإجمالي و المفروض أنّه يقتضى وجوب الاحتياط قبل حدوث الاضطراب و هو باق بالنسبة إلى الطرف غير المضطر إليه فلا مجال للحكم بطهارة الطرف غير المضطر إليه.

و الاضطراب إلى طرف معين و سقوط تكليف اجتناب عن النجس بالنسبة إليه لا يمنع عن الشك الفعلى في كونه نجساً أو طرفه الآخر و مع عدم المنع كان موضوع الحكم بالطهارة و هو

ص: 99

1-1) ظ كذلك.

2-2) منتقى الاصول/ج 5، ص 109-113.



الشك الفعلى باقيا فى الطرفين فىجران وىساقطان.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى أصالة الحلية فإنها تجرى فى الطرفين ولو مع الاضطرار إلى طرف معين بناء على ما عرفت فى التنبيه الثانى من أن الدليل الاجتهادى أو الأصل السببى يمنع عن الأصل المسببى فيما إذا كان مفاده موافقا للدليل الاجتهادى أو السببى و عليه فتجرى أصالة الحلية فى الطرفين وىساقط بالمعارضة و يرجع إلى مقتضى العلم الإجمالى و هو الاحتياط فى مورد غير الاضطرار فتأمل.

و ممّا ذكر يظهر حكم موارد حدوث فقدان بعض الأطراف أو خروجه عن محلّ الابتلاء فإنّ الشك الفعلى بالنسبة إلى الطرفين موجود فتجرى أصالة الطهارة أو الحلية و تسقط بالمعارضة و يرجع إلى مقتضى العلم الإجمالى فى الطرف الآخر فتأمل.

و منها: أن أصالة البراءة لا- تجرى فى الطرف الباقى بعد امتثال طرف من الأطراف لأنها منافية لمقتضى العلم الإجمالى و هو وجوب الاحتياط إذ تدريجية الامتثال لا توجب خروج الطرف الآخر عن مورد المعارضة كما لا يخفى.

و منها: أن القول بالرجوع إلى الأصل فى طرف آخر و الحكم بعدم وجوب الاحتياط يخالفه الأخبار الخاصة مثل صحيحة صفوان بن يحيى أنّه كتب إلى أبى الحسن عليه السلام يسأله عن الرجل معه ثوبان و أصاب أحدهما بول و لم يدر أيّهما هو و حضرت الصلاة و خاف فوتها و ليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلى فىهما جميعا (1). فإنّما تدل على لزوم الاحتياط و عدم جواز تركه بعد الامتثال بإتيان طرف واحد و إلاّ يكتفى بالصلاة فى واحد منهما.

و موثقة عمار الساباطى عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث قال سئل عن رجل معه إناءان فىهما ماء وقع فى أحدهما قدر لا يدرى أيّهما هو و حضرت الصلاة و ليس يقدر على ماء غيرهما قال يهريقهما جميعا و يتيمّم (2) فإنّما لو كان خروج أحد الأطراف بالاضطرار أو

ص: 100

1- (1) الوسائل/الباب 64 من أبواب النجاسات، ح 1.

2- (2) الوسائل/الباب 8 من أبواب الماء المطلق، ح 14.

الفقدان ونحوهما كافيًا لاكتفى بإراقة أحدهما ووجب الوضوء وغير ذلك من الأخبار فالحكم في المقام يستفاد من هذه الروايات كما هو المحكى عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره لعدم الفرق عند العرف بين الامتثال وبين خروجه عن مورد الابتلاء أو حدوث الاضطرار فتدبر جيدًا فالأظهر هو وجوب الاحتياط في الباقي من الأطراف عند حدوث الاضطرار بالنسبة إلى طرف معين أو خروجه عن محلّ الابتلاء أو وقوع الامتثال بالنسبة إلى طرف معين بعد العلم الإجمالي بالتكليف بناء على المشهور من عدم اطلاق أدلة البراءة لموارد العلم الإجمالي فلا تغفل.

ورابعها: هي أن يكون الاضطرار بعد التكليف وقبل العلم به كما إذا اضطر إلى شرب أحد المائعين مثلاً ثم علم بأن أحدهما كان نجسًا قبل الاضطرار فهل الاعتبار بسبق التكليف على الاضطرار فيحكم بالتنجيز ووجوب الاحتياط أو بالعلم الحادث بعد الاضطرار فيحكم بعدم التنجيز وبعدم وجوب الاحتياط لكون الاضطرار قبل العلم بالتكليف على الفرض.

ذهب في مصباح الاصول إلى الثاني واستدلّ له بأن المانع من جريان الأصل هو العلم الإجمالي بالتكليف لا التكليف بواقعيته ولو لم يعلم به المكلف أصلًا فهو حين الاضطرار إمّا قاطع بعدم التكليف فلا يحتاج إلى اجراء الأصل بل لا يمكن وإمّا شك فيه فلا مانع من جريانه في الطرفين لعدم المعارضة لعدم العلم بالتكليف على الفرض والعلم الإجمالي الحادث بعد الاضطرار ممّا لا أثر له لاحتمال وقوع النجاسة في الطرف المضطر إليه ولا يوجب حدوث التكليف فيه لكون الاضطرار رافعًا له.

و استشكل فيه بأنّ التكليف الواقعي وإن لم يكن مانعًا من جريان الأصل إلاّ أنّه بعد العلم به تترتب آثاره من حين حدوث التكليف لا من حين العلم به كما هو الحال في العلم التفصيلي فإنّه لو علمنا بأنّ الماء الذي اغتسلنا به للجنابة قبل أسبوع مثلاً كان نجسًا يجب ترتيب آثار نجاسة الماء المذكور من حين نجاسته لا من حين العلم بها فيجب الاتيان بقضاء

الصلوات التي اتينا بها مع هذا الغسل وكذا سائر الآثار المترتبة شرعا على نجاسة الماء المذكور.

ففى المقام أيضا لا مناص من ترتيب آثار التكليف من حين حدوثه لا من حين انكشافه و حينئذ لما كان حدوث التكليف قبل الاضطرار فلا بد من اعتبار وجوده قبله و لو كان منكشفا بعده و عليه فبعد طرو الاضطرار نشك فى سقوط هذا التكليف الثابت قبل الاضطرار لأجل الاضطرار لأنه لو كان فى الطرف المضطر إليه فقد سقط بالاضطرار و لو كان فى الطرف الآخر كان باقيا لا محالة فيرجع إلى استصحاب بقاء التكليف أو قاعدة الاشتغال و لا مجال للرجوع إلى أصالة البراءة فى الطرف غير المضطر إليه.

و يمكن الجواب عنه بأنّ البحث يكون فى الحكم التكليفى لا الوضعى و العلم بعد حدوث الاضطرار بالتكليف لا يوجب فعلية التكليف لا قبل حدوث الاضطرار لأنّ المفروض أنّ المكلف فى تلك الحال إمّا قاطع بعدم التكليف أو شاك فى التكليف و مع القطع بعدم لا معنى لفعلية التكليف فى تلك الحال و مع الشك كان مورد جريان البراءة لعدم علمه بالتكليف فى تلك الحال و لا بعد حدوث الاضطرار إلى المعين فإنّه مع العلم بأنّ الطرف المضطر إليه كان محكوما بالتكليف لا يبقى التكليف المذكور فعليا بالنسبة إليه لأنه حال العلم مضطر إليه فمع عدم العلم بالتكليف الفعلى فى الطرف الذى حدث الاضطرار فيه لا قبل الاضطرار و لا بعده فلا مانع من جريان البراءة فى الطرف الآخر لاحتمال التكليف فى هذا الطرف و لا مجال للاستصحاب أو قاعدة الاشتغال إذ لا علم بالحكم الفعلى لا قبل الاضطرار و لا بعده حتى يستصحب أو يجرى فيه قاعدة الاشتغال.

قال السيّد المحقّق الخوئى قدّس سرّه و الجواب عن هذه الشبهة أنّ المقام ليس مجرى للاستصحاب و لا لقاعدة الاشتغال فإنّ الاستصحاب أو القاعدة إمّا يجرى فيما إذا كانت الاصول فى أطراف العلم الإجمالى ساقطة بالمعارضة كما فى الشك فى بقاء الحدث المرّد بين الأصغر و الأكبر بعد الوضوء فإنّ الأصل فى كلّ منهما معارض بالأصل الجارى فى الآخر و بعد

تساقطهما يرجع إلى الاستصحاب ويحكم ببقاء الحدث الجامع بين الأكبر والأصغر.

وهذا بخلاف ما إذا كان الأصل جاريا في بعض الأطراف بلا معارض كما في المقام فإنّ التكليف في الطرف المضطر إليه معلوم الانتفاء بالوجدان فلا معنى لجريان الأصل فيه وفي الطرف الآخر مشكوك الحدوث فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فيه فليس لنا علم بالتكليف و شك في سقوطه حتّى نحكم ببقائه للاستصحاب أو القاعدة الاشتغال (1).

هذا بخلاف ما إذا كان الاضطرار بعد العلم بالتكليف فإنّ التكليف فيه معلوم الحدوث و مشكوك الارتفاع فيجوز الحكم فيه ببقائه للاستصحاب أو لقاعدة الاشتغال.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ الصور المذكورة في الاضطرار تجرى في فقدان المعين من الأطراف أو خروجه عن محلّ الابتلاء أو الإكراه عليه و ذلك لشمول ما ذكر في صور الاضطرار إلى المعين لصور هذه الموارد أيضا حرفا بحرف فلا حاجة إلى الاطالة.

### المقام الثاني: فيما إذا كان الاضطرار إلى غير معيّن

ذهب الشيخ في هذا المقام إلى وجوب الاجتناب عن الباقي وإن كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي معللا بأنّ العلم حاصل بحرمة واحد من أمور لو علم حرمة تفصيلا وجب الاجتناب عنه.

و الترخيص في بعضها على البدل موجب لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقي فإن قلت ترخيص ترك بعض المقدمات دليل على عدم ارادة الاجتناب عن الحرام الواقعي و لا تكليف بما عداه فلا مقتضى لوجوب الاجتناب عن الباقي.

قلت المقدمة العلمية مقدمة للعلم و اللازم من الترخيص فيها عدم وجوب تحصيل العلم لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي رأسا.

و حيث إنّ الحاكم بوجوب تحصيل العلم هو العقل بملاحظة تعلّق الطلب الموجب للعقاب على المخالفة الحاصلة في ترك هذا الذي رخص في تركه فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف رأسا و ثبوته متعلقا بالواقع على ما هو عليه.

ص: 103

و حاصله ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذى رخص الشارع فى امثاله منه و هو ترك باقى المحتملات.

و هذا نظير جميع الطرق الشرعية المجعولة للتكاليف الواقعية و مرجعه إلى القناعة عن الواقع ببعض احتمالاته معينة كما فى الأخذ بالحالة السابقة فى الاستصحاب أو مخيراً كما فى موارد التخيير الخ (1).

و عليه فالترخيص فى بعض الأطراف لا- ينافى التكليف الفعلى الواقعى المعلوم بالإجمال لأنه ليس ترخيص فيه بل هو ترخيص فى طريق امثاله و هو المقدمة العلمية و هى وجوب الاحتياط الذى يكون مقتضى العلم الإجمالى.

أورد عليه فى الكفاية بأنّ الترخيص فى بعض الأطراف ينافى العلم بالتكليف الفعلى على كلّ تقدير و مع عدم اجتماع الترخيص فى بعض الأطراف مع العلم بالتكليف الفعلى على كلّ تقدير لا يبقى إلاّ احتمال التكليف فى غير مختار المكلف لرفع اضطراره و هو منفى بالأصل (2).

يمكن أن يقال: كما فى نهاية الدراية بأنّ الوجه فى عدم منع الاضطرار إلى غير المعين عن تنجيز العلم الإجمالى أنّ الاضطرار ليس إلى شرب النجس و لو على سبيل الاحتمال أو احتمال الانطباق عند فعلية الارتكاب لا عند فعلية الاضطرار فهو غير مضطر إلى الحرام قطعاً و متعلق التكليف بما هو مقدور فعلاً و تركاً لا أنّ أحدهما المرّد حرام و أحدهما المرّد مضطر إليه ليقال بأنّ نسبة الاضطرار إلى الحرام و غيره على حدّ سواء بل معنى الاضطرار إلى أحدهما أنّه لا يقدر على تركهما معاً القدرة على فعل كلّ منهما و تركه فى نفسه.

و عليه فشرائط تنجز الخطاب الواقعى من العلم به و القدرة على متعلقه موجودة فيؤثر العلم أثره و إنّما المكلف يعجز عن الموافقة القطعية دون الامتثال بالكلية فيكون معذوراً عقلاً فيما هو عاجز عنه لا فى غيره مع ثبوت مقتضيه (3).

ص: 104

1-1) فرائد الاصول/ص 254-255.

2-2) الكفاية/ج 2، ص 216.

3-3) نهاية الدراية/ج 2، ص 249.

فالحرام و هو شرب النجس لا يكون مورد الاضطرار حتّى لا يمكن التكليف الفعلى فيه بل مورد الاضطرار هو ترك جميع أطراف المعلوم بالإجمال فيكتفى بترك أحدهما لرفع الاضطرار باختيار الطرف الآخر و يكون معذورا فى عدم الموافقة القطعية و بعبارة أخرى كما أفاد السيّد المحقّق الخوئى قدّس سرّه أنّ الاضطرار لم يتعلّق بخصوص الحرام كى ترتفع حرمة به و إنّما تعلّق بالجامع بينه و بين الحلال على الفرض فالجامع هو المضطر إليه و أحدهما مع الخصوصية هو الحرام فما هو المضطر إليه ليس بحرام و ما هو حرام ليس بمضطر إليه فلا وجه لرفع اليد عن حرمة الحرام المعلوم بالإجمال لأجل الاضطرار إلى الجامع كما لو أضطر إلى شرب أحد الماءين مع العلم التفصيلى بنجاسة أحدهما المعين فهل يتوهم رفع الحرمة عن الحرام المعلوم تفصيلا لأجل الاضطرار إلى الجامع و المقام من هذا القبيل لعدم الفرق بين العلم التفصيلى و العلم الإجمالى من هذه الجهة و هذا أعنى تعلّق الاضطرار بالجامع هو الفارق بين هذا المقام و المقام السابق فإنّ الاضطرار هنا كان متعلقا بأحدهما المعين و هو رافع للحرمة على تقدير ثبوتها مع قطع النظر عن الاضطرار بخلاف المقام فإنّ الاضطرار فيه لم يتعلّق إلاّ بالجامع و الاضطرار إلى أحد الأمرين من الحرام أو الحلال لا يوجب رفع الحرمة عن الحرام غاية الأمر أنّ وجوب الموافقة القطعية ممّا لا يمكن الالتزام به بعد الاضطرار إلى الجامع لأنّ الموافقة القطعية إنّما تحصل بالاجتناب عنهما معا و هو طرح لأدلة الاضطرار و يكون نظير الاجتناب عما أضطر إليه معينا و تبقى حرمة المخالفة القطعية بارتكابهما معا على حالها إذ لا موجب لرفع اليد عنها بعد التمكن منها كما هو المفروض (1).

و نحو ذلك فى تهذيب الاصول و غيره هذا.

و لكن ذهب المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه فى أخير كلامه إلى عدم وجوب الاحتياط حيث قال لأنّ المعذورية فى ارتكاب أحدهما و رفع عقاب الواقع عند المصادفة ينافى بقاء عقاب

ص: 105

الواقع على حاله حتى يحرم المخالفة القطعية فإنّ ضمّ غير الواقع إلى الواقع لا يحدث عقابا على الواقع و المانع من تنجز التكليف هو الاضطرار لا اختيار ما يرتكبه في مقام الاضطرار حتى يعقل التكليف المتوسط المصطلح عليه عند بعضهم تبعا للشيخ الأعظم قدّس سرّه بدهاء أنّه مأذون في الارتكاب سواء ارتكب أم لا إلى أن قال: ومما ذكرنا تبين أنّه لا وجه للالتزام بالتوسط في التكليف بحيث يكون باقيا على تقدير ارتكاب غير الحرام و ساقطا على تقدير ارتكاب الحرام فإنّ لزوم الالتزام به فيما إذا قام الدليل على ارتفاع الحرمة بارتكاب متعلقها فحينئذ يعلم منه بانضمامه إلى دليل الحرمة اختصاصها بمن لم يرتكب متعلقها مع أنّه ليس كذلك بل الترخيص شرعا أو عقلا يدور مدار الاضطرار المشفوع بالجهل بالحرام تطبيقا فمن أول الأمر يجوز له ارتكاب أيّ واحد كان سواء ارتكب أم لا يرتكب.

و نفس جواز الارتكاب و إن صادف الواقع مناف عقلا لفعلية الحرمة و استحقاق العقاب على المخالفة عند المصادفة فتدبر جيدا (1).

و دعوى: الفرق بين الترخيص بسبب عنوان واقعي كالاضطرار و بين الترخيص بسبب عنوان ظاهري كالجهل بالحرام أو الواجب و الحكم الواقعي مرتفع في الأوّل دون الثاني ألا ترى أنّ وجوب الاستقبال في الصلاة لا يرتفع عند الجهل بالقبلة مع تجويز الاستقبال إلى أحد الأطراف لضيق الوقت و نحوه و ليس ذلك لكون سبب الترخيص هو الجهل و هو من العناوين الظاهرية و المقام من قبيل الثاني لأنّ الترخيص من ناحية الجهل لا من ناحية الاضطرار إذ الاضطرار إلى الحرام الواقعي و إنّما نشأ الاضطرار في طول الجهل بالحرام الواقعي.

مندفعة: بما مرّ من أنّ الترخيص يدور مدار الاضطرار المشفوع بالجهل بالحرام تطبيقا فإنّه يقتضى جواز ارتكاب أيّ طرف يشاء فالعنوان الواقعي و هو الاضطرار سبب

ص: 106

(1-1) نهاية الدراية/ج 2، ص 250.

الترخيص المعلق لا- العنوان الظاهري وإن كان مشفوعا به و ليس الاضطرار في طول الجهل بالحرام الواقعي بل يكون في عرض الحرام الواقعي عند كونه سابقا على التكليف و مقارنا معه كما لا يخفى. فلا يقاس المقام بمورد اشتباه القبلة فإنّ الجهل بها في طول الأمر بالقبلة و بالجملة فنفس الترخيص المذكور مع احتمال المصادفة للحرام لا يجتمع مع الحرمة الفعلية على كلّ تقدير إذ لا حرمة فعلية في طرف يصادف الواقع و عليه فالطرف المقابل يكون مشكوك الحرمة بالشك البدوي فلا مانع من جريان أصل البراءة فيه و ممّا ذكر يظهر ما في كلام الشهيد الصدر قدّس سرّه حيث قال لا منافاة بين التكليف الواقعي مع الاضطراري التخييري (1) فإنّ الحكم بالتخيير مع احتمال المصادفة للحرام يتنافيان و لا يجتمعان نعم يختص ذلك بما إذا كان الاضطرار سابقا على التكليف أو مقارنا معه أو كان التكليف في الواقع قبل حدوث الاضطرار و لكنّ العلم به يحصل بعد الاضطرار في مدة لم يتمكن من الاتيان به فإنّ مع الاضطرار في هذه الصور لا علم بالتكليف الفعلي كما فصلناه في الاضطرار إلى المعين و أمّا إذا كان حدوث الاضطرار بعد العلم بالتكليف و مضى مدة يمكن الامتثال فيها فتحكمه وجوب الاحتياط لما مرّ في الاضطرار إلى المعين من أنّ المعلوم بالإجمال يدور حينئذ بين الطويل و القصير حيث يعلم المكلف بتكليف فعلي على كلّ تقدير في هذا الطرف إلى زمان حدوث الاضطرار أو في الطرف المقابل حتّى الآن و مقتضى العلم بالتكليف الفعلي على كلّ تقدير هو وجوب الاحتياط في طرف لم يضطر إلى اتيانه كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ حكم الاضطرار إلى غير المعين كحكم الاضطرار إلى المعين في التفصيل بين الصور فلا- يجب الاحتياط فيما إذا كان الاضطرار سابقا على التكليف أو كان مقارنا مع التكليف أو كان العلم بالتكليف بعد حدوث الاضطرار و إن كان التكليف في الواقع سابقا عليه و لكنّ لم يتمكن من الامتثال في المدة الفاصلة بخلاف ما إذا كان حدوث الاضطرار بعد تعلق التكليف و العلم به و مضى مدة يتمكن فيها من الامتثال إذ الحكم في هذه الصورة هو

ص: 107



وجوب الاحتياط للعلم الإجمالى بتعلق تكليف فعلى على كلّ تقدير قبل حدوث الاضطراب من دون فرق بين أن يكون الاضطراب إلى المعين أو إلى غير المعين فلا تغفل.

وقد يفصل بين مسلك العلية التامة فيسقط العلم الإجمالى عن المنجزية لأن الاضطراب إلى أحد الأمرين يستلزم الترخيص فى أحدهما و هو يوجب سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز لعدم اجتماع الترخيص مع الحرمة المنجزة و عليه فلا يكون العلم متعلقا بالتكليف الفعلى على كلّ تقدير.

و بين مسلك الاقتضاء فيبقى العلم الإجمالى مع التنجيز بالنسبة إلى الطرف الآخر حيث لا مانع من الترخيص الظاهرى فى بعض الأطراف (1).

وفيه: أنه لا فرق بين المسلكين عند كون الاضطراب سابقا أو مقارنا أو ملحقا بالمقارنة فى سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز فإن الترخيص مع الاضطراب إلى أحد الأمرين لا يجتمع مع التكليف الفعلى على كلّ تقدير فلا تنجيز سواء كان علم الإجمالى علة للتنجيز أم مقتضيا له كما لا فرق بينهما أيضا لو كان الاضطراب حادثا بعد العلم بالتكليف فى عدم سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز و وجوب الاحتياط بالنسبة إلى طرف آخر سواء كان الاضطراب إلى المعين أو إلى غير المعين و سواء كان العلم الإجمالى علة أو مقتضيا فلا تغفل.

#### **التنبه الرابع: فى اشتراط كون الأطراف مورد الابتلاء فى التنجيز و عدمه**

ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى أنه لو كان ارتكاب الواحد المعين من أطراف المعلوم بالإجمال ممكنا عقلا و لكنّ المكلف أجنبى عنه و غير مبتلى به بحسب حاله كما إذا تردد النجس بين إنائه و بين إناء آخر لا دخل للمكلف فيه أصلا فإنّ التكليف بالاجتناب عن هذا الإناء الآخر المتمكن عقلا غير منجز.

و لهذا لا يحسن التكليف المنجز بالاجتناب عن الطعام أو الثوب الذى ليس من شأن المكلف الابتلاء به.

ص: 108

نعم يحسن الأمر بالاجتناب عنه مقيّدا بقوله إذا اتفق لك الابتلاء بذلك بعارية أو بملك أو اباحة فاجتنب عنه.

والحاصل: أنّ النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصة بحكم العقل و العرف بمن يعدّ مبتلى بالواقعة المنهى عنها و لذا يعدّ خطاب غيره بالترك مستهجننا إلاّ على وجه التقييد بصورة الابتلاء.

و لعلّ السرّ في ذلك أنّ غير المبتلى تارك للمنهى عنه بنفس عدم ابتلائه فلا حاجة إلى نهيه (1) حاصله أنّه كما أنّ القدرة العقلية لها مدخلية في حسن الخطاب فكذلك القدرة العادية المتوقفة على كونه مورد الابتلاء لها مدخلية في حسن الخطاب فلا يكفي في حسن الخطاب مجرد القدرة العقلية و الامكان العقلي بدون وجود القدرة العادية المذكورة و تبعه في الكفاية حيث قال لما كان النهى عن الشيء إنّما هو لأجل أن يصير داعيا للمكلف نحو تركه لو لم يكن له داع آخر كان الابتلاء بجميع الأطراف ممّا لا بدّ منه في تأثير العلم فإنّه بدونه لا علم بتكليف فعلى لاحتمال تعلّق الخطاب بما لا ابتلاء به.

و الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر و انقداح طلب تركه في نفس المولى فعلا هو ما إذا صح انقداح الداعي إلى فعله في نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال (2).

و من المعلوم أنّ الداعي مع خروج المورد عن محلّ الابتلاء لا ينقداح في النفس بالنسبة إلى الخارج عن محلّ الابتلاء بحسب المتعارف.

أورد عليه في نهاية الدراية بأنّ الخروج عن محلّ الابتلاء إذا كان بحيث يمتنع عادة فعله و تركه فليس هناك شرط زائد على القدرة المعتبرة في التكاليف البعثية و الزجرية عقلا و إذا كان بحيث لا يمتنع عادة بل يمكن تحصيله بأسبابه فيمكن توجه الداعي إليه فهو محلّ الكلام إذ لو اعتبر الابتلاء به فعلا كان ذلك شرطا زائدا على القدرة إلى أن قال:

ص: 109

1-1) فرائد الاصول/ص 251، ط قديم.

2-2) راجع الكفاية/ج 2، ص 218-233.

فحينئذ نقول إن كان التكليف الحقيقي البعثى أو الزجرى جعل ما يدعو إلى الفعل أو الترك بالفعل فمع وجود الداعى إلى الفعل أو الترك أو عدم الداعى فى نفسه إلى الترك (1) يكون مستحيلا.

وأما إذا كان التكليف الحقيقى جعل ما يمكن أن يكون داعيا بحيث لو انقاد العبد له لانقذح الداعى فى نفسه بدعوة البعث أو الزجر فيفعل أو يترك بسبب جعل الداعى.

فهذه الصفة محفوظة سواء كان للمكلف داع إلى الفعل كما فى التوصلى الذى يأتى به بداعى هوأه أو داع إلى تركه كما فى العاصى أو لم يكن له داع إلى الفعل من قبل نفسه كما فى ما نحن فيه و عليه فمجرد كونه متروكا بعدم الابتلاء أو كونه ممّا لا شغل له به لا يرجع إلى محصل إلا إذا اريد منه عدم الداعى إلى فعله و مجرد عدم الداعى لا يمنع من جعل ما يمكن أن يكون داعيا لأنّه يمنع عن جعل الداعى إلى الترك بالفعل لا- بالامكان فإنّه يكفيه امكان حصول الداعى له إلى الفعل ليمنع عنه الداعى إلى الترك من قبل المولى و لذا يصحّ جعل الداعى بالنسبة إلى العاصى مع كونه بحيث لا داعى له إلى الفعل بل كان له الداعى إلى الخلاف بل إذا كان عدم الداعى فعلا مانعا من توجه النهى الحقيقى فلازمه عدم صحة النهى مع الدخول فى محلّ الابتلاء إذا لم يكن له داع إلى شربه مثلا مع أنّه ليس كذلك جزما بل التحقيق أنّ حقيقة التكليف الصادر من المولى المتعلّق بالفعل الاختيارى لا يعقل أن يكون إلا جعل الداعى بالامكان لا بمعنى البعث الخارجى الموجب لصدور الفعل منه قهرا فإنّه خلف إذ المفروض تعلّق التكليف بالفعل الاختيارى فلا شأن له إلا الدعوة الموجبة لانقذاح الإرادة فى نفس المكلف لكنه لا بحيث يوجب اضطراره إلى ارادة الفعل أيضا لأنّه وإن لم يكن منافيا لتعلق التكليف بالفعل الاختيارى لفرض توسط الإرادة بين التكليف و فعل المكلف إلا أنّه خلاف المعهود من التكاليف الشرعية حيث إنّها ليس فيها الاضطرار حتّى بهذا المعنى بل تمام حقيقته جعل ما يمكن أن يكون داعيا و يصلح أن يكون باعئا و لا معنى للامكان إلا الذاتى

ص: 110

---

1-1) يوضحه قوله بعد اسطر أو لم يكن له داع إلى الفعل من قبل نفسه كما فى نحن فيه الخ.

و الوقوعى فيجتمع مع الامتناع بالغير أى بسبب حصول العلة فعلا أو تركا من قبل نفس المكلف فإن الامتناع بسبب العلة مع عدم امتناع عدم العلة يجمع الامكان الذاتى و الوقوعى و لا يعقل الامكان بالغير حتى ينافى الامتناع بالغير.

و من جميع ما ذكرناه تبين أن الدخول فى محلّ الابتلاء مع فرض تحقّق القدرة بدونه لا دليل عليه و لا معنى لاستهجان العرفى لعدم ارتباط حقيقة التكليف بالعرف بما هم أهل العرف و ليس الكلام فى الخطاب بما هو خطاب حتى يتوهم ارتباطه بنظر العرف (1).

حاصله هو كفاية القدرة العقلية و الامكان الذاتى أو الامكان الوقوعى فى صحة الخطابات سواء كانت مورد الابتلاء أو لم تكن و هو كما ترى و ذلك لأنّ جعل ما يمكن أن يكون داعيا و يصلح أن يكون باعثا فيما لا يبتلى به المكلف أصلا مستهجن أيضا و إن أمكن الابتلاء به عقلا. بالامكان الذاتى أو الوقوعى و دعوى عدم الارتباط بين الاستهجان العرفى و حقيقة التكليف مع أنّ الأوامر و النواهي من الإرادات التشريعية التى لا تنقذ إلا بعد حصول مبادئها لا وجه لها قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه فى الجواب عما ذكره المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه إنّ هذا ضعيف فإنّ كفاية الامكان الذاتى فى هذا الباب غريب فإنّ خطاب من لا ينبعث عن أمر المولى خطابا حقيقيا مستهجن جدا فإنّ الإرادة التشريعية لا تنقذ إلا بعد حصول مبادئها و قدس عليه الخطاب القانونى فإنّ مقنن الحكم لو وقف على أنّ ما يشرعه لا يكاد يعمل به أصلا و لا ينبعث منه أحد صار جعله و تقنينه مستهجنا جدا و إن جاز الإمكان الذاتى أو الوقوعى (2).

و بالجملة يعتبر فى حسن الخطاب مضافا إلى القدرة العقلية وجود القدرة العادية و هى امكان تعارف مساس المكلفين به فحقيقة التكليف و إن كان هو بمعنى جعل ما يمكن أن يكون داعيا لا بمعنى البعث الفعلى الخارجى و لكن لا يكتفى فيه بالامكان الذاتى بل اللازم

ص: 111

1-1) نهاية الدراية/ج 2، ص 252-253.

2-2) تهذيب الاصول/ج 2، ص 279.

مضافا إلى الامكان الذاتى و القدرة العقلية هو أن يكون كذلك بالامكان العرفى و هو لا يكون فى غير المبتلى به كما لا يخفى. و لذلك يستهجن الخطاب البعثى أو الزجرى المطلق عند العرف بما لا ابتلاء للمكلف به أصلا و إن أمكن فعله بالامكان الذاتى أو الوقوعى نعم تقييد الخطاب فيما لا ابتلاء به بصورة الابتلاء يرفع الاستهجان فى بعض الموارد.

و لقد أفاد و أجاد فى نهاية الأفكار حيث قال فى بيان جملة من موارد عدم تأثير العلم الإجمالى فى التكليف الفعلى بالاجتناب أصلا لرجوع الشك فى أصل التكليف لا فى المكلف به و كذا إذا كان بعض الأطراف خارجا عن محلّ ابتلاء المكلف بمثابة يوجب خروجه عن تحت القدرة إمّا عقلا- أو عادة بنحو يعدّ المكلف أجنيا عن العمل عرفا و غير متمكن منه و هذا على الأوّل واضح لامتناع تعلق الإرادة الفعلية على نحو التنجيز بما لا يقدر عليه المكلف و كذا على الثانى فإنّه و إن لم يكن مانعا عن أصل تمشى الإرادة عقلا و لكنّه مانع عرفا عن حسن توجيه الخطاب لاستهجان الخطاب البعثى نحو الفعل أو الترك عند العرف بما يعدّ المكلف أجنيا عنه إلا بنحو الاشتراط بفرض ابتلائه و تمكنه العادى منه.

بل قد يكون بعد الوصول إلى الشىء لبعده المقدمات بمثابة يوجب استهجانه و لو بنحو التقييد و الاشتراط كأن يقال لعامى بليد إذا صرت مجتهدا يجب عليك التسهيل فى الفتوى أو لدهقان فقير إذا صرت سلطانا فلا تظلم رعيتك حيث إنّه و إن أمكن عقلا بلوغ ذلك البليد إلى مرتبة الاجتهاد و كذا الدهقان الفقير إلى مرتبة الملوكية على خلاف ما تقتضيه العادة إلا أنّ بعد المقدمات يوجب عرفا استهجان الخطاب المزبور و لو بنحو الاشتراط (1).

ثمّ إنّه لا- فرق فيما ذكر بين أن يكون حقيقة التكليف البعثى أو الزجرى هى جعل ما يدعو إلى الفعل أو الترك بالفعل أو جعل ما يمكن أن يكون داعيا فإنّ كليهما ممنوعان بعد عدم الابتلاء عادة و ذلك لأنّه لا يحسن الخطاب و البعث و لو كان بمعنى جعل ما يمكن أن يكون داعيا فيما لا ابتلاء به عادة لعدم وجود أثر لهذا الجعل عند العقلاء و إن لم يكن تكليفا بالمحال

ص: 112

ثمَّ إنَّه لا تفاوت أيضا في الاستهجان بين أن يكون الخطاب المنجز شخصيا أو قانونيا لأنَّ الخطابات الكلية القانونية تنحلَّ إلى خطابات بعدد المكلفين بحيث يكون كلُّ مكلف مخصوص بخطاب خاصَّ به و تكليف مستقل متوجه إليه لأنَّ القضايا في الخطابات القانونية تكون حقيقية لا طبيعية و مقتضى كون القضايا حقيقية هو الانحلال بالنحو المذكور و عليه فيكون الخطاب المنجز بالنسبة إلى ما لا ابتلاء به و لو بائٍ عنوان من العناوين مستهجانا كما في الخطابات الشخصية فلا وجه للتفصيل.

و ممَّا ذكر ينقدح ما في تهذيب الاصول حيث قال التحقيق في المقام أن يقال إنَّه قد وقع الخلط بين الخطابات الكلية المتوجهة إلى عامَّة المكلفين و الخطاب الشخصي إلى آحادهم فإنَّ الخطاب الشخصي إلى خصوص العاجز و غير المتمكن عادة أو عقلا ممَّا لا يصحَّ كما اوضحناه و لكنَّ الخطاب الكلي إلى المكلفين المختلفين حسب الحالات و العوارض ممَّا لا استهجان فيه و بالجملة استهجان الخطاب الخاصَّ غير استهجان الخطاب الكلي فإنَّ ملاك الاستهجان في الأوَّل ما إذا كان المخاطب غير متمكن و الثاني فيما إذا كان العموم أو الغالب الذي يكون غيره كالمعدوم غير متمكن عادة أو مصروفة عنه دواعيهم.

و الحاصل: أنَّ التكاليف الشرعية ليست إلاَّ كالقوانين العرفية المجعولة لحفظ الاجتماع و تنظيم الأمور فكما أنَّه ليس فيها خطابات و دعايات بل هو بما هو خطاب واحد متعلِّق بعنوان عام حجة على عامة المكلفين فكذلك ما نجده في الشرع من الخطابات المتعلقة بالمؤمنين أو الناس فليس هنا إلاَّ خطاب واحد قانوني يعمُّ الجميع.

و إن شئت قلت إنَّ ما هو الموضوع في دائرة التشريع هو عنوان المؤمنين أو الناس فلو قال يا أيُّها الناس اجتنبوا عن الخمر أو يجب عليكم الفعل الكذائي فليس الموضوع إلاَّ الناس أعمَّ من العاجز و القادر و الجاهل و العالم و لأجل ذلك يكون الحكم فعليًا في حقِّ الجميع. غير أنَّ العجز و الجهل عذر عقلي عن تنجيز التكليف و الملاك لصحَّة هذا الخطاب

وعدم استهجانها صلوحه لبعث عدد معتد به من المكلفين فالاستهجان بالنسبة إلى الخطاب العام إنما يلزم لو علم المتكلم لعدم تأثير ذلك الخطاب العام في كل المكلفين و أمّا مع احتمال التأثير في عدد معتد به غير مضبوط تحت عنوان خاصّ فلا محيص عن الخطاب العمومي و لا استهجان فيه أصلاً كما أنّ الأمر كذلك في القوانين العرفية العامة و بما ذكرنا يظهر الكلام في الخارج عن محلّ الابتلاء و القول بأنّ خطاب العاجز و الجاهل و غير المبتلى بمورد التكليف قبيح أو غير ممكن صحيح لو كان الخطاب شخصياً و أمّا إذا كان بصورة التقنين فيكفي في خطاب الجميع كون عدد معتد به من المكلفين واجداً ما ذكرنا من الشرائط و أمّا الفاقد لها فهو معذور عقلاً مع فعالية التكليف كالعجز و الجهل.

و بالجمله ليس هنا إلاّ ارادة واحدة تشريعية متعلقة بخطاب واحد و ليس الموضوع إلاّ أحد العناوين العامة من دون أن يقيد بقيد أصلاً و الخطاب بما هو خطاب وحداني متعلّق بعنوان عامّ حجة على الجميع و الملاك في صحة الخطاب ما عرفت و الحكم فعلى مطلقاً من دون أن يصير الحكم فعلياً تارة و انشائياً أخرى أو مریداً في حالة و غير مرید في حالة أخرى.

و ما أوضحناه هو حال القوانين الدارجة في العالم و الاسلام لم يتخذ مسلكاً غيرها و لم يطرق باباً سوى ما يطرقه العقلاء من الناس إلى أن قال:

إن ارید من الانحلال كون كلّ خطاب خطابات بعدد المكلفين حتّى يكون كلّ مكلف مخصوصاً بخطاب خاصّ به و تكليف مستقل متوجه إليه فهو ضروري البطلان فإنّ قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ خطاب واحد لعموم المؤمنين فالخطاب واحد و المخاطب كثير كما أنّ الأخبار بأنّ كلّ نار حارة أخبار واحد و المخبر عنه كثير فلو قال أحد كلّ نار باردة فلم يكذب إلاّ كذبا واحداً لا أكاذيب متعددة حسب أفراد النار فلو قال لا- تقربوا الزنا فهو خطاب واحد متوجه إلى كلّ مكلف و يكون الزنا تمام الموضوع للحرمة و المكلف تمام الموضوع لتوجه الخطاب إليه و هذا الخطاب الوحداني يكون حجة على كلّ

مكلف من غير انشاء تكاليف مستقلة أو توجه خطابات عديدة.

لست أقول إن المنشأ تكليف واحد لمجموع المكلفين فإنه ضروري الفساد بل أقول إن الخطاب واحد والانشاء واحد والمنشأ هو حرمة الزنا على كل مكلف من غير توجه خطاب خاص أو تكليف مستقل إلى كل واحد ولا استهجان في هذا الخطاب العمومي إذا كان المكلف في بعض الأحوال أو بالنسبة إلى بعض غير متمكن عقلا أو عادة فالخمر حرام على كل أحد تمكن من شربها أو لا وليس جعل الحرمة لغير المتمكن بالخصوص حتى يقال إنه يستهجن الخطاب فليس للمولى إلا خطاب واحد لعنوان واحد وهو حجة على الناس كلهم ولا إشكال في عدم استهجان الخطاب العمومي فكما لا إشكال في أن التكاليف الشرعية ليست مقيدة بالقدرة والعلم كما سيوافيك بيانه فكذلك غير مقيدة بالدخول في محل الابتلاء (1).

وذلك لما عرفت من عدم الفرق بين الخطابات الشخصية والخطابات القانونية في استهجان الخطاب و تنجيزه عند عدم كون المورد من موارد الابتلاء لأن الأحكام القانونية وإن كانت انشاء واحدا ولكنها تنحل بحكم العقل إلى خطابات مستقلة بعدد المكلفين ووحدة الانشاء لا تنافي انحلاله إلى المتعدد لاحتواء الوحدة لكثرة أو لاندرج الكثرة في الوحدة والمدرك للكثرة وإن كان هو العقل ولكن المدرك بالفتح هو الحكم الشرعي لأن العقل بالتحليل المذكور يحكم بأن الخطابات الشرعية متعددة بعدد المكلفين ولا يقاس الأحكام القانونية بالإخبار عن القضايا الكلية كقولهم كل نار باردة أو كل نار حارة ويقال كما أن الأخبار فيها ليس إلا واحدا وإن كان المخبر عنه كثيرا فكذلك في الأحكام القانونية يكون الخطاب واحدا وإن كان المخاطب كثيرا وإلا لزم الكذب بلا نهاية فيما إذا كان الأخبار كذبا.

و الوجه في عدم صحة القياس المذكور أن المقنن أراد بالارادة التشريعية عند المخاطبة مع

ص: 115



عموم الناس فعل شيء أو تركه من جميع الأحاد ولا- مقصد له إلا ذلك و هو قرينة على أن خطابه وإن كان واحدا ولكنه منحل إلى خطابات عديدة بعدد المكلفين على نحو القضايا الحقيقية.

هذا بخلاف الأخبار فإنه لا يكون قصده منه إلا الأخبار عن القضية الكلية والعقل وإن حكم فيه أيضا بالتحليل ولكن لا يحكم بتعدد الأخبار ولذا لا يكون الكذب فيه إلا كذبا واحدا.

ودعوى: أن الانحلال ممنوع لعدم صحة خطاب العصاة والكفار بالاصول والفروع فإن خطاب من لا ينبعث قبيح أو غير ممكن فإن الإرادة الجزمية لا تحصل في لوح النفس إلا بعد حصول مبادئ قبلها التي منها احتمال حصول المراد والمفروض القطع بعدم حصوله (1).

مندفعة: بأن الداعي في الخطابات إن كان هو الانبعاث أو الانزجار الفعلي كان الأمر كذلك ولكن عرفت أن الداعي هو جعل ما يمكن أن يكون داعيا ويصلح أن يكون باعثا وهو أمر يجتمع مع العصيان أو الكفر لعدم منافاة بين الامكان الذاتى أو الوقوعى مع الامتناع بالغير فالممتنع بالغير فى عين كونه ممتنعا بالغير يكون ممكنا بالامكان الذاتى أو الوقوعى والغرض من خطاب العصاة والكفار هو اتمام الحجة عليهم فلا استحالة ولا قبح فى خطاب من لا ينبعث بالكفر أو العصيان.

فتحصّل: أن القضايا إذا كانت حقيقية كان مقتضاها هو الانحلال ومع الانحلال لزم أن يكون كلّ فرد من أفرادها مورد الابتلاء وإلا كان الخطاب بالنسبة إليه مستهجنا كالخطابات الشخصية.

ولا منافاة بين استهجان الخطاب فى موارد الخروج عن مورد الابتلاء وصحته فى غيره من موارد الابتلاء كما أنّ الأمر كذلك فى الخطابات القانونية.

ولا فرق فيما ذكرناه بين أن قلنا بعدم شمول الخطاب اصلا أو بشموله وعدم تنجيذه وإن

ص: 116

كان الأظهر هو الأول لعدم فائدة في شمول الخطاب للخارج عن مورد الابتلاء كما لا يشمل من لا قدرة له عقلا و دعوى الشمول و عذرية العجز أو الخروج عن مورد الابتلاء كما ترى.

وربما يقال إن جعل القانون على عنوان مطلق أو عام شامل لأيّ خمر كانت مثلا فلا استهجان فيه أصلا و ذلك أن المطلق أو العام لا تعرض له إلا لما يحكى عنه عنوان المطلق و العام و لا يتعرض للخصوصيات المكتتفة بالأفراد أصلا فإذا قال «حرمت عليكم الخمر أو كلّ خمر» فإنما جعل هذا الحكم القانوني على طبيعة الخمر أو افرادها بما أنّها خمر أو مصداق للخمر لا نظر إلى أية خصوصية لا تخلو-لا محالة-الأفراد عنها فلا يرى الحاكم و لا المقنن خصوصيات الفرد أصلا بل حكمه و قانونه يجرى و يتعلّق بالخمر بما أنّها خمر.

و حينئذ فالخمر القريبة من المكلف الموجودة في بيته خمر فلا محالة أنّها حرام بما أنّها خمر و كذلك الخمر البعيدة عنه كلّ البعد أيضا خمر فهي أيضا حرام لشمول قوله عزّ و جلّ «حرّمت عليكم الخمر» لها أيضا و إذا راجعنا وجداننا لا نرى أيّ استهجان في شمول العموم و لا حاجة إلى ايراد تخصيص في الخطابات الفعلية القانونية أصلا هذا (1).

و أنت خير بأنّ الحكم الفعلي من جميع الجهات بالنسبة إلى ما لا- ابتلاء- به يكون مستهجانا سواء كان ذلك بالخطاب الشخصي أو بالخطاب القانوني المنحلّ إلى الأفراد و من جملتها ما لا ابتلاء به و لا فرق في ذلك بين أن تكون الخصوصيات المكتتفة بالأفراد مورد التعرض أو لم يكن إذ طلب ترك ذات فرد لا يكون مورد الابتلاء مستهجن لأنّ ذات الفرد المذكور خارج عن حيطة اختياره و لا فرق فيه بين أن يكون الخصوصيات الفردية مورد نظر الحاكم أو لا يكون فإنّ الملاك هو ذات الفرد فإذا لم يكن مورد الابتلاء استهجن الخطاب كما لا يخفى.

لا- يقال: ليس الغرض من الأوامر و النواهي الشرعية مجرد تحقّق الفعل و الترك خارجا كما في الأوامر و النواهي العرفية فإنّ غرضهم من الأمر بشيء ليس إلاّ تحقّق الفعل خارجا كما أنّ غرضهم من النهي عن شيء لا يكون إلاّ انتفاء هذا الشيء خارجا و حينئذ كان الأمر

ص:117

بشيء حاصل بنفسه عادة لغوا و طلبا للحاصل لا محالة و كذا النهي عن شيء متروك بنفسه لغو مستهجن بشهادة الوجدان.

و هذا بخلاف الأوامر و النواهي الشرعية فإن الغرض منها ليس مجرد تحقق الفعل و الترك خارجا بل الغرض صدور الفعل استنادا إلى أمر المولى و كون الترك مستندا إلى نهيه ليحصل لهم بذلك الكمال النفساني كما اشير إليه بقوله تعالى: **وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ** و لا فرق في هذه الجهة بين التعبدى و التوصلى لما ذكرناه في مبحث التعبدى و التوصلى من أن الغرض من الأمر و النهي في كليهما هو الاستناد في الأفعال و التروك إلى أمر المولى و نهيه بحيث يكون العبد متحركا تكوينيا بتحريكه التشريعى و ساكنا كذلك بتوقيفه التشريعى ليحصل لهم بذلك الترقى و التكميل النفساني إنما الفرق بينهما في أن الملاك أى المصلحة في متعلق الأمر و المفسدة في متعلق النهي لو توقف حصوله على قصد القرية فهو تعبدى و إلا فهو توصلى و مع كون الغرض من التكليف الشرعى هو الفعل المستند إلى أمر المولى و الترك المستند إلى نهيه لا مجرد الفعل و الترك لا قبح في الأمر بشيء حاصل عادة بنفسه و لا في النهي عن شيء متروك بنفسه إذ ليس الغرض مجرد الفعل و الترك حتى يكون الأمر و النهي لغوا و طلبا للحاصل.

و يشهد بذلك وقوع الأمر في الشريعة المقدسة بأشياء تكون حاصله بنفسها عادة كحفظ النفس و الانفاق على الأولاد و الزوجة و كذا وقوع النهي عن أشياء متروكة بنفسها كالزنا بالأمهات و أكل القاذورات و نحو ذلك مما هو كثير جدا (1).

لأننا نقول: أولا: إن قوله تعالى: **وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ** لا إطلاق له بالنسبة إلى التوصليات خصوصا النواهي التي تكون خارجة عن محلّ الابتلاء لأن موضوعه هو الأوامر.

و ثانيا: أن الغرض لزم أن يكون متناسبا مع الخطاب فإذا كان الخطاب خطابا الزاميا

ص: 118

فاللازم أن يكون الغرض منه لزومياً و عليه فالغرض الراجح لا يصلح لأن يكون غرضاً للخطابات الإلزامية و الغرض المذكور و هو استناد الفعل أو الترك إلى أمره و نهييه من الأغراض الراجعة لا للزومية.

و ثالثاً: أن الفعل و الترك الاختياريين لزم أن يكونا مورد الابتلاء حتى يمكن استنادهما إلى الفاعل أو التارك و إلا فمع عدم كونهما مورد الابتلاء لا يكون عدم الصدور إلا من باب السالبة بانتفاء الموضوع فلا يصلح للاستناد حتى يتركه لله تعالى.

فتحصّل: أن شرط حسن الخطاب أو تنجيّزه هو كون متعلقه مورد الابتلاء و عليه فمع عدم احراز هذا الشرط في بعض أطراف المعلوم بالإجمال لا علم بالخطاب المنجّز و معه يجرى البراءة في طرف آخر يكون مورد الابتلاء كما لا يخفى.

و إن أبيت عن استهجان ذلك و قلت مقتضى العلم الإجمالي هو لزوم الاحتياط لتعارض الأصول في الأطراف فلقاتل أن يقول إننا رفعنا اليد عن أدلة البراءة العامة في أطراف المعلوم بالإجمال من ناحية الأدلة الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط و تلك الأدلة منصرفة عن موارد الخروج عن محلّ الابتلاء و عليه فمقتضى تمامية أدلة البراءة الشرعية في أطراف المعلوم بالإجمال هو المنع عن تأثير العلم الإجمالي لعدم وجود رافع بالنسبة إليه.

هذا مضافاً إلى روايات خاصّة في المقام تدلّ على عدم وجوب الاحتياط عند خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء.

منها صحيحة أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن الرجل منّا يشتري من السلطان من إبل الصدقة و غنم الصدقة و هو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم قال فقال ما الإبل إلا مثل الحنطة و الشعير و غير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه الحديث (1). بتقريب دلالتها كما في تسديد الأصول أنّ مورد شبهته و سرّ سؤاله ليس أنّ السلطان لا يحقّ له التصرف في الصدقات لكونه جائراً غاصباً للولاية بل كان

ص: 119

الجواز من هذه الناحية مفروغا عنه.

وإنما وقع فى شبهة الحرمة و احتمالها لعلمه بأنهم يأخذون من الناس أزيد ممّا وجب عليهم و يحتمل أن يكون منطبقا على ما يشتري هو منهم فهو يعلم بوجود الحرام فى ما بأيديهم اجمالا إلاّ أنّه ليس مورد ابتلائه إلاّ خصوص بعض أطراف هذا العلم و هو ما يريد شراءه منهم و حينئذ فتجوز شرائه و لا سيما بقوله لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه دليل واضح على جريان أصالة الحلية فى الطرف الذى يكون محلّ الابتلاء كما هو واضح (1).

و منها: صحيحة معاوية ابن وهب قال قلت لأبى عبد الله عليه السّلام أشتري من العامل الشىء و أنا أعلم أنّه يظلم؟ فقال اشتر منه (2).

و التقريب فيه كالتقريب السابق.

و منها موثقة إسحاق بن عمار قال سألته عن الرجل يشتري من العامل و هو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم أنّه ظلم فيه أحدا (3)، لا يقال إنّ مقتضى قوله ما لم يعلم أنّه ظلم هو لزوم الاجتناب عن مورد العلم الإجمالى لأنّنا نقول إنّ قوله المذكور يدلّ على جواز اشتراء الشىء ما لم يعلم أنّ المشتري ظلم فيه و فى المقام يكون كذلك لأنّ الشىء الذى أخذه المشتري لا يعلم أنّه ظلم فيه.

و منها: صحيحة أبى بصير قال سألت أحدهما عليهما السّلام عن شراء الخيانة و السرقة قال لا إلاّ أن يكون قد اختلط معه غيره فأما السرقة بعينها فلا إلاّ أن يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك (4) و قد حمل قوله «إلاّ أن يكون من متاع السلطان» على حاصل الأرض المفتوحة عنوة أو على مال الإمام كالأنفال ممّا فيه رخصة للشريعة فيها و كيف كان يكفى قوله «إلاّ أن يكون قد اختلط معه غيره» للدلالة على جواز الشراء فى أطراف المعلوم بالإجمال

ص: 120

1-1 (1) تسديد الاصول/ج 2، ص 213.

2-2 (2) الوسائل/الباب 52 من أبواب ما يكتسب، ح 4.

3-3 (3) الوسائل/الباب 53 من أبواب ما يكتسب به، ح 2.

4-4 (4) الوسائل/الباب 1 من أبواب عقد البيع، ح 4.

فيما إذا لم يكن بعض الأطراف محلّ الابتلاء ثمّ إنّ المستفاد من هذه الأخبار هو الترخيص مع عدم الابتلاء بالتصرف بحسب طبعه بالنسبة إلى بقية الأفراد من أطراف العلم الإجمالي وإن كانت في معرض شرائه في الآتي و عليه فليس الخارج عن محلّ الابتلاء في مثل هذه الروايات مختصا بما إذا كان في بلاد بعيدة بحيث لا يصل اليد إليها أصلا فتدلّ هذه الروايات على توسعة ما في معنى الخروج عن محلّ الابتلاء كما لا يخفى (1). و يعتضد ذلك بصحيفة على بن جعفر عن أخيه عليه السلام فيمن رعف فامتخط فصار الدم قطعاً صغارا فأصاب إنائه هل يصلح الوضوء منه؟ قال إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس وإن كان شيئاً بينا فلا يتوضأ منه (2) حيث جعل فيه كون الماء و ظاهر الإناء من قبيل الخروج عن محلّ الابتلاء و عدم تنجز التكليف فتدبر جيداً.

ثمّ إنّ الخروج عن محلّ الابتلاء يوجب عدم تأثير العلم الإجمالي فيما إذا كان حدوث العلم الإجمالي متأخراً عن خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء أو مقارناً معه إذ معهما لا يحصل العلم بالتكليف المنجز كما لا يخفى.

و أمّا إذا علم بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء بعد العلم بالتكليف فلا أثر للخروج المذكور إذ الشك حينئذ في السقوط بعد ثبوت التكليف و الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني و يؤيده ما ورد من اراقاة الماء في المشتبهين و التيمم إذ لو كان فقدان أحدهما يكفى في سقوط التكليف لا مر به مع أنّه لم يأمر بذلك بل أمر باراقتهما معها فتدبر جيداً.

نعم لو كان العلم بالخروج علماً بالخروج من أول الأمر بحيث يشك في التكليف من أول الأمر كتبدل العلم التفصيلي بالشك الساري فلا موجب للاحتياط و لا فرق في ذلك بين أن يكون زوال العلم بالتكليف بالعلم الوجداني على الخروج أو بقيام الإمارة على الخروج من أول الأمر لوحدة الملاك.

ص: 121

1-1) راجع تسديد الاصول/ج 2، ص 213.

2-2) الوسائل/الباب 8 من أبواب الماء المطلق.

ثم المحكى عن هامش الكفاية أن اشتراط الابتلاء لا يختص بالشبهة التحريمية لوجود الملاك المذكور في الشبهة الوجوبية أيضا فلا يكون العلم الإجمالى فيها أيضا منجزا إلا فيما إذا كان جميع الأطراف محلا للابتلاء من حيث الترك لأن التكليف الوجوبى و البعث نحو شىء أيضا لا- يصح إلا- فيما إذا كان للمكلف داع إلى تركه عادة إذ لو كان الشىء مما يفعله المكلف بطبعه و لا داعى له إلى تركه كان جعل التكليف الوجوبى بالنسبة إليه لغوا محضا.

و عليه فلو كان بعض أطراف العلم الإجمالى فى الشبهة الوجوبية خارجا عن محلّ الابتلاء بمعنى أنّ المكلف لا يتلى بتركه عادة و يأتى به بطبعه كان التكليف بالنسبة إليه منتفيا يقينا و فى الطرف الآخر مشكوك الحدوث فيكون المرجع هو الأصل الجارى بلا معارض.

أورد عليه المحقق النائنى رحمه الله بأنّ متعلّق التكليف الوجوبى هو الفعل و هو مستند إلى الإرادة و الاختيار حتّى فيما إذا كان مفروض التحقق عادة بدون أمر المولى فصح تعلّق التكليف به و لا- يكون مستهجنا بخلاف متعلّق التكليف التحريمى فإنّه الترك و هو عدمى لا يحتاج إلى العلة الوجودية بل يكفيه عدم ارادة الفعل و هو أيضا عدمى فلو كان الترك حاصلًا بنفسه عادة لأجل عدم الداعى للمكلف إلى الفعل كان النهى عنه لغوا مستهجنا.

و أجاب عنه السيّد المحقق الخوئى قدّس سرّه بأنّه لو بنينا على أنّ التكليف بما هو حاصل عادة و إن كان مقدورا فعله و تركه يكون لغوا فلا فرق بين التكليف الوجوبى و التحريمى فإنّه كما يقال: إنّ النهى عن شىء متروك فى نفسه حسب العادة لغو مستهجن كذلك يقال إنّ البعث نحو شىء حاصل بنفسه لغو مستهجن فيعتبر حينئذ فى تنجيز العلم الإجمالى عدم كون بعض الأطراف خارجا عن محلّ الابتلاء عادة فى المقامين كما ذكره صاحب الكفاية.

و إن بنينا على أنّ التكليف بما هو حاصل عادة لا يكون لغوا و لا يشترط فى صحة التكليف أزيد من القدرة فلا فرق أيضا بين التكليفين و لا يعتبر فى تنجيز العلم الإجمالى

عدم خروج بعض الأطراف عن معرض الابتلاء فى المقامين وهذا هو الصحيح (1).

وقد عرفت أنّ الصحيح فى التنجيز هو اعتبار عدم الخروج عن مورد الابتلاء ولا يكفى فى رفع الاستهجان وجود الغرض الراجع لأنه لا يناسب مع الحكم الالزامى ومقتضى ما ذكر هو اعتبار المعرضية للابتلاء فى تنجيز العلم الإجمالى وحسن الخطاب من دون فرق بين المحرمات والواجبات نعم ربّما يقع الخطاب للأهميّة أو احتمال سيورة المورد محلا للابتلاء وهو أيضا لا فرق فيه بين المحرمات والواجبات وبالجملة فلا وجه للفرقة بينهما على أى تقدير كما لا يخفى.

لا- يقال: إنّ أمر المولى الحقيقى غير مقيد عقلا وعرفا إلا بالقدره على امتثاله تكويننا أمّا مجرد صعوبة المقدمات أو كثرتها فلا تمنع من صحته فضلا عن تنجيزه لأنّ مولوية مولانا ذاتية ومطلقة وليست كالمولويات العرفية التى ربّما يدعى ضعفها وعدم ثبوتها فى موارد الأفعال الشاقة فلو اريد دعوى عدم الأمر من قبل الشارع بالفعل الشاق الخارج عن محلّ الابتلاء لعدم تعلق غرض له بذلك فهو بلا موجب لوضوح أنّ الشارع قد يتعلّق غرضه بذلك كما أمر نبينا صلّى الله عليه وآله بنشر الدين وفتح العالم أو مقارعة المستكبرين وإذلال القياصرة والأكاسرة مع أنّ مثل هذا العمل كان بحسب النظر البدائى غير مقدور له وأنّ التكليف به لغو.

ولو اريد دعوى أنّه لا يتنجز على المكلف فقد عرفت أنّ التنجيز مرتبط بدائرة المولوية وحق الطاعة وهى مطلقة فى حق مولانا سبحانه (2).

لأنّنا نقول: بما مرّ فى محله من عدم الفرق بين أمر المولى الحقيقى وأمر غيره فى التنجيز وشرايطه بعد ما عرفت من أنّ الشارع لم يجعل طريقا خاصّا غير طريق العقلاء فى الإيجاب والامثال والاثبات والسقوط وكون مولوية الله تعالى مطلقة لا ينافى اكتفائه فى الامثال

ص: 123

1-1 (1) مصباح الاصول/ج 2، ص 395.

2-2 (2) مباحث الحج/ج 2، ص 289.



بطريق العقلاء كما لا يخفى.

فالتفرقة بين أوامره وأوامر غيره بدعوى ذاتية مولويته لا وجه لها هذا مضافا إلى أنّ التكليف بالامور الشاقة في موارد لأهميتها إلى حد لا يمنع عن التكليف بها كونها شاقة لا يستلزم التكليف بمطلق الموارد الشاقة مع عدم كونها في الأهمية إلى ذلك الحد الذي يقتضى التكليف بها هذا مضافا إلى أنّ عدم التكليف بموارد الخروج عن محلّ الابتلاء ليس بملاك كون التكليف شاقا بل من جهة عدم المقدورية العرفية فتدبر جيدا.

بقى هنا حكم الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء وعدمه ذهب الشيخ الأعظم قدس سرّه هنا إلى وجوب الاحتياط حيث قال وأما إذا شك في قبح التنجيز فيرجع إلى الاطلاقات فيرجع المسألة إلى أنّ المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه كما هو شأن أغلب المفاهيم العرفية هل يجوز التمسك به أو لا.

و الأقوى الجواز فيصير الأصل في المسألة وجوب الاجتناب إلا ما علم عدم تنجز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام.

إلا أن يقال إنّ المستفاد من صحيحة على بن جعفر عن أخيه فيمن رعف فامتخط فصار الدم قطعاً صغارا فأصاب إنائه هل يصلح الوضوء منه؟ قال إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس وإن كان شيئا بينا فلا يتوضأ منه (1).

كون الماء و ظاهر الإناء من قبيل عدم تنجز التكليف فيكون ذلك ضابطا في الابتلاء وعدمه إذ يبعد حملها على خروج ذلك عن قاعدة الشبهة المحصورة لأجل النصّ فافهم (2).

و المراد من ذيل كلامه أعنى قوله إلا أن يقال الخ إنّ مع الضابط المذكور في الرواية ارتفع الشك في كثير من الموارد و لا يكون الاحتياط فيه واجبا و كيف كان فقد أورد في الكفاية

ص:124

1-1 (1) الوسائل/الباب 8 من أبواب الماء المطلق، ح 1.

2-2 (2) فرائد الاصول/ص 252.

على ما ذهب إليه الشيخ من وجوب الاحتياط عند الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء وعدمه بأنّ المرجح هو البراءة لأنّ مع الشك في حسن الخطاب لا علم بالاطلاق حتّى يرجع إليه حيث قال و لو شك في ذلك كان المرجح هو البراءة لعدم القطع بالاشتغال لا إطلاق الخطاب ضرورة أنّه لا مجال للتشبه به إلاّ فيما إذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحة الاطلاق بدونه لا فيما شك في اعتباره في صحته تأمل لعلك تعرف إن شاء الله تعالى (1).

و دعوى: أنّ بناء العقلاء على حجية الظواهر ما لم تثبت القرينة العقلية و النقلية على ارادة خلافها و مجرد احتمال الاستحالة التكليف لا يعدّ معذورا عند العقلاء فإذا أمر المولى باتباع خير العادل و ترتيب الأثر عليه و احتملنا استحالة حجيته لاستلزامه تحليل الحرام و تحريم الحلال أو الالتقاء في المفسدة و تقويت المصلحة أو غير ذلك ممّا ذكره في استحالة العمل بالظنّ لا يكون هذا الاحتمال عذرا في مخالفة ظاهر كلام المولى و المقام من قبيل هذا بعينه فلا مانع من التمسك بالاطلاق عند الشك في الدخول في محلّ الابتلاء مفهوماً أو الشك في اعتبار الدخول في محلّ الابتلاء في صحة التكليف فإنّ الاطلاق في مقام الاثبات كاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت كشفاً تعبدياً (2).

مندفعة: بأنّ مع الشك في استهجان الخطاب لأجل الشك في كونه مورد الابتلاء أو لا لا يصحّ التمسك بالاطلاق لكشف حاله إذ التمسك بالاطلاق فرع احراز امكان الاطلاق و هو لا يحرز في المقام مع الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء لاحتمال استهجان الخطاب لاحتمال كون المورد خارجاً عن محلّ الابتلاء و بناء العقلاء في الموارد التي لا دخل لها في صحة الاطلاق لا يحرز في مثل المقام ممّا له المدخلة في حسن الخطاب فالحكم بالبراءة لا يخلو من وجه.

ص: 125

1- (1) الكفاية/ج 2، ص 223.

2- (2) مصباح الاصول/ج 2، ص 398.

نعم حكى بعض الأعلام عن سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه أنّه قال يكفي احراز الملاك و تماميته في وجوب الاحتياط و لو شك في القدرة العرفية و حسن الخطاب.

فالعلم بوجود الملاك في موارد الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء يمنع عن الترخيص في طرف يكون مورد الابتلاء بل اللازم هو وجوب الاحتياط فيه كموارد الشك في القدرة العقلية مع احراز الملاك أ لا ترى أنّ من ترك نجاته ابن المولى عن الغرق و اعتذر بالشك في القدرة العقلية لا يسمع اعتذاره و الحاصل أنّ في موارد الشك في محلّ الابتلاء يجب الاحتياط و لا مجال للبراءة.

اللهمّ إلاّ- أن يقال: كما أفاده بعض الاعلام إنّ قياس المقام بالشك في القدرة العقلية و الحكم بوجوب الاحتياط في طرف يكون مورد الابتلاء محلّ تأمل و نظر لأنّ الملاك في المقام حاصل بنفسه إذ المقصود من النهي عن اجتناب النجس هو ترك الشرب و هو حاصل في الإناء الذي لا- يكون مورد الابتلاء بخلاف مورد الشك في القدرة العقلية فلأنّ الملاك لا يحصل فيه إلاّ بالاحتياط فالحكم بوجوب الاحتياط في مورد الشك في القدرة العقلية لتحصيل الملاك لا يستلزم الحكم بوجوبه في أطراف المعلوم بالإجمال إذا كان خارجا عن محلّ الابتلاء لأنّ الملاك حاصل بنفسه فيجوز الأخذ بالبراءة العقلية في طرف يكون مورد الابتلاء كما لا يخفى.

و هو جيّد بالنسبة إلى الشبهات التحريمية بخلاف الشبهات الوجوبية لأنّ الملاك فيها لا يحصل إلاّ بالاحتياط و عليه فاللازم هو التفصيل بين الشبهات التحريمية و الوجوبية و القول بوجوب الاحتياط في الثانية عقلا دون الأولى عند الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء.

تتمة و هو أنّ بعض الأعلام قال في الشك في الابتلاء إنّ الشك إن كان في مفهوم الابتلاء فالمرجع هو عموم الأدلة و مقتضاه هو الاجتناب و إن كان الشك في المصداق فلا مجال للرجوع إلى عموم الأدلة و لا إلى ما دلّ على أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء يوجب سقوط

الخطاب عن التنجيز لأنه من الشبهات المصدقية و مقتضى القاعدة فيها هو الأخذ بأصالة البراءة.

ولكنّ لقائل أن يقول في الشبهة المفهومية وإن كان مقتضى القاعدة هو الرجوع إلى العموم في موارد الشك و لكنّه فيما إذا لم يكن الشبهة ممّا يوجب استهجان الخطاب و المقام يكون كذلك لأنّ المورد لو كان من موارد الابتلاء لا يبقى حسن للخطاب.

### التنبيه الخامس: في الشبهة غير المحصورة

و يقع الكلام في جهات:

#### الجهة الاولى: في تعريفها

و لا يذهب عليك أنّ شيخنا الأنصارى قدّس سرّه قال في تعريفها و هي أنّ كثرة الاحتمال يكون بحيث يوجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات أ لا- ترى الفرق الواضح بين العلم بوجود السمّ في أحد إناءين أو واحد من ألفى إناء و كذلك بين قذف أحد الشخصين لا بعينه و بين قذف واحد من أهل بلد فإنّ الشخصين كلاهما يتأثران بالأوّل و لا يتأثر أحد من أهل البلد بالثاني و كذا الحال لو أخبر شخص بموت الشخص المرّد بين ولده و شخص آخر و بموت المرّد بين ولده و بين كلّ واحد من أهل بلده فإنّه لا يضطرب خاطره في الثاني أصلا (1).

اورد عليه في نهاية الأفكار بأنّ ما افيد من عدم اعتناء العقلاء بالضرر مع كثرة الأطراف إنّما يتم في مثل المضار الدنيوية و ذلك أيضا فيما يجوز توطين النفس على تحملها لبعض الأغراض لا ما يكون مورد الاهتمام التامّ عندهم كالمضارّ النفسية و إلاّ ففيها يمنع إقدامهم على الارتكاب بمحض كثرة الأطراف لو علم بوجود سمّ قاتل في كأس مرّد بين ألف كنوس أو أزيد يرى أنه لا يقدم أحد على ارتكاب شيء من تلك الكنوس و إن بلغت الأطراف ما بلغت لا- في المضارّ الاخروية التي يستقل العقل فيها بلزوم التحرز عنها و لو موهوما إلى أن قال فالاولى أن يقال في تحديد كون الشبهة غير محصورة إنّ الضابط فيها هو بلوغ الأطراف بحيث إذا لوحظ كلّ واحد منها منفردا عن البقية يحصل الاطمئنان بعدم

ص: 127

وجود الحرام فيه الملازم للاطمينان بكون الحرام فى بقية الأطراف (1). وفيه أنه لعلّ مراد الشيخ هو عدم الاعتناء باحتمال وجود الحرام فيه وهو يساوى ما أفاده فى نهاية الأفكار.

وعليه فعدم اعتناء العقلاء فى كلّ طرف باحتمال وجود الحرام المعلوم وجوده بين المحتملات فى الشبهة غير المحصورة طريق عقلاى على عدم كون الحرام فى كلّ طرف يريد الفاعل ارتكابه ومع قيام طريق عقلاى على عدم كون الحرام فيه يخرجّه عن أطراف المعلوم بالإجمال ويصير كالشبهة البدوية.

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه قد اضطرب كلام القوم فى ميزان الشبهة غير المحصورة كما اضطرب فى بيان سرّ عدم وجوب الاجتناب عن بعض أطرافها أو جميعها وأسّد ما قيل فى المقام ما أفاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه أنّ كثرة الأطراف توجب ضعف احتمال كون الحرام مثلا- فى طرف خاصّ بحيث لا يعتنى به العقلاء ويجعلونه كالشك البدوى فيكون فى كلّ طرف يريد الفاعل ارتكابه طريق عقلاى على عدم كون الحرام فيه إلى أن قال.

ثمّ إنّ شيخنا العلامة قد استشكل فيما ذكره بأنّ الاطمينان بعدم الحرام فى كلّ واحد من الأطراف لا يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها.

وفيه: أنّ ايجاب الجزئى وإن كان لا يجتمع مع السلب الكلى إلاّ أنّ المنافاة إنّما يتحقّق فى المقام إذا لوحظت الأفراد فى عرض واحد لا إذا لوحظت كلّ واحد فى مقابل الباقي فكل واحد من الأطراف إذا لوحظ فى مقابل الباقي يكون فيه احتمال واحد فى مقابل الاحتمالات الكثيرة ولا إشكال فى ضعف احتمال واحد فى مقابل مائة ألف احتمال.

لا يقال: إنّنا نعلم بأنّ واحدا من هذه الأمارات مخالف للواقع ومعها كيف يجوز العمل بها معه.

لأنّ نقول: إنّ العلم بكذب واحد من الأمارات غير المحصورة كالعلم بنجاسة إناء بين

ص: 128

ولعلّ مراده من عرض واحد ملاحظة كلّ فرد منضمّا إلى بقية الأفراد و يقال لا يعتنى به العقلاء فى كونه الحرام المعلوم إجمالاً بينها فهذا لا يخلو من المنافاة مع العلم الإجمالى بوجود الحرام بين الأفراد بخلاف ما إذا لوحظ كلّ فرد منفرداً بالنسبة إلى بقية الأفراد و يقال إنّه لا يعتنى به العقلاء فى كونه الحرام فى هذه الصورة يجمع الاطمئنان بعدم الحرام فى هذا الفرد مع العلم بوجوده فى بقية الأفراد فتأمل جيداً.

وهنا شبهة اخرى عن بعض الأعلام و هو أنّ هذا صحيح فيما إذا كانت الأفراد متساوية فى احتمال كون كلّ فرد حراماً و أمّا إذا كانت جملة منها مظنونة الحرمة دون الاخرى فدعوى عدم الاعتناء فى المظنونات محلّ تأمل و نظر بل يجب الاحتياط فيها لتنجيز العلم الإجمالى فى المظنونات إلّا إذا كانت المظنونات بنفسها غير محصورة و ربما يقال فى تعريف الشبهة غير المحصورة بأنّها بحيث تصير الكثرة فيها إلى حدّ لا يتفق ارتكاب جميعها و فيه أنّ التعريف المذكور أعم و يشمل المحصورة التى تكون بعض أطرافها خارجاً عن محلّ الابتلاء هذا مضافاً إلى أنّ ظاهر عنوان الشبهة غير المحصورة أنّ نفس هذا العنوان مانع عن تأثير العلم الإجمالى لا حيثية اخرى كالخروج عن محلّ الابتلاء و عدم اتفاق ارتكاب جميعها و عليه فأسدّ التعاريف هو ما ذهب إليه الشيخ الأعظم و المحقّق العراقى قدّس سرّه و سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه.

أمّا تعريفها بأنّ غير المحصور ما يعسر عدّه فهو لا يتم إذ لا انضباط لعسر العدّ فى نفسه لاختلاف الأشخاص و اختلاف زمان العدّ فمثل الألف يعسر عدّه فى ساعة و لا يعسر فى يوم أو أكثر و هكذا تعريفها بما يعسر موافقتها القطعية لا يخلو عن إشكال لأنّ العسر بنفسه مانع عن تنجيز التكليف و فعليته سواء كانت قليلة. أو كثيرة فلا يكون ضابطاً لكون الشبهة غير محصورة و غير ذلك من الوجوه غير التامة.

### الجهة الثانية: فى حكمها

وقد عرفت من ملاحظة الجهة الاولى أنّ الشبهة غير المحصورة

بعد قيام طريق عقلائي على عدم وجود الحرام فى طرف يريد الفاعل ارتكابه يوجب الاطمئنان بخروجه عن أطراف المعلوم بالإجمال و صيرورته كالشبهة البدوية أو كالمعلوم عدم الحرمة فلا يجب الاحتياط فيه هذا مضافا إلى ما مرّ من أنّ مقتضى عموم أدلة البراءة هو شمولها لأطراف المعلوم بالإجمال و إنّما لم نقل بالبراءة فى أطراف المعلوم بالإجمال للأدلة الخاصة الدالة على لزوم الاحتياط و لكنّها مختصة بالشبهات المحصورة و عليه فلا وجه لرفع اليد عن عموم أدلة البراءة إلاّ فى الشبهات المحصورة بقرينة الأدلة الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط فيها و بقى غير المحصورة تحت عموم أدلة البراءة هذا مع قطع النظر عن الأخبار الخاصة الدالة على الحلية فى أطراف المعلوم بالإجمال فى الشبهة غير المحصورة قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه يمكن الاستدلال على حكم الشبهة غير المحصورة بروايات كثيرة.

منها: صحیحة عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السّلام قال كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبدا حتّى تعرف الحرام بعينه. فإنّ ظهورها فى العلم الإجمالى لا يكاد يشك غير أنّه خرج المحصورة بالاجماع أو بالعقل و بقى ما بقى و القول بأنّ الشبهة غير المحصورة نادرة ضعيف جدا بل غالب الشبهات غير محصورة و قد يتفق كونها محصورة (1).

هذا مضافا إلى امكان أن يقال إنّ المحصورة خرجت من هذه الصحیحة بروايات خاصّة تدلّ على وجوب الاحتياط فيها و عليه فمقتضى الجمع بين مثل صحیحة عبد الله بن سنان و الأخبار المذكورة الواردة فى الشبهات المحصورة هو حمل صحیحة عبد الله بن سنان على الشبهة غير المحصورة.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما ذكر فى بيان حكم الشبهة غير المحصورة من أن قيام طريق عقلائي على عدم وجود الحرام فى طرف يريد الفاعل ارتكابه يوجب الاطمئنان بخروجه عن أطراف المعلوم بالإجمال فيجربى فيه البراءة كما تجربى فى الشبهات البدوية إنّما يكون فيما إذا كان احتمال انطباق المعلوم بالإجمال فى الأطراف مساويا و إلاّ فلا طريق عقلائي على

ص: 130

خروج مظنون الانطباق عن أطراف المعلوم بالإجمال و مع عدم خروجه عن أطراف المعلوم بالإجمال لا وجه للبراءة بالنسبة إليه بل مقتضى العلم الإجمالى هو لزوم الاحتياط فى دائرة المظنونات إلا إذا كانت المظنونات بنفسها غير محصورة. نعم لا بأس بالتمسك بصحیحة عبد اللّٰه بن سنان الدالة على البراءة بعد خروج الشبهة المحصورة منها من دون فرق بين المظنونات وغيرها فلا تغفل.

### **الجهة الثالثة: فى اختصاص البحث بموانع كثرة الأطراف عن تأثير العلم الإجمالى**

وعدمها

و لا يخفى عليك كما أفاد فى نهاية الأفكار لا شبهة فى أنّ البحث فى المقام عن منجزية العلم الإجمالى و عدمها كما يقتضيه ظاهر العنوان فى كلماتهم ممحض فى مانعية كثرة الأطراف عن تأثير العلم و عدمها فلا بد حينئذ من فرض الكلام فى مورد يكون خاليا عن جميع ما يوجب المنع عن تأثير العلم الإجمالى كالعسر و الحرج و كالأضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف أو خروجه عن مورد الابتلاء بحيث لو لا كثرة الأطراف لكان العلم الإجمالى منجزا و إلا فمع طرو واحد هذه الطوارى لا يفرق بين المحصور وغيره لأنّ فى المحصور أيضا لا يجب الاحتياط فلا خصوصية حينئذ لغير المحصور كى يصحّ جعله عنوانا برأسه فى قبال المحصور.

و عليه فلا مجال للاستدلال فى المقام على عدم وجوب مراعاة العلم الإجمالى بالعسر و الحرج تارة و بعدم كون جميع الأطراف محلّ الابتلاء أخرى و ثالثة بغير ذلك من الطوارى المانعة عن تأثير العلم الإجمالى.

و توهم أنّ ذلك من جهة ملازمة كثرة الأطراف مع أحد هذه الموانع خصوصا العسر و الحرج مدفوع بأنّه لو سلم ذلك فانما هو فى العلم الإجمالى فى الواجبات و أمّا فى المحرمات المقصود منها مجرد الترك فلا لأنّ كثيرا ما يتصور خلو كثرة الأطراف عن الموانع المزبورة مع



أنّ العبرة حينئذ تكون بها لا بكثرة الأطراف (1).

### الجهة الرابعة: في معيار الكثرة و عدمها

واعلم أنّ العبرة في المحتملات قلة و كثرة بتقلل الوقائع و تكثرها التي تقع موردا للحكم بوجود الاجتناب مع العلم بالحرام تفصيلا و لذلك قال المحقق العراقي قدّس سرّه و يختلف ذلك في أنظار العرف باختلاف الموارد فقد يكون تناول امور متعددة باعتبار كونها مجتمعة يعدّ في أنظارهم وقعة واحدة كاللقمة من الارز و يدخل المشتمل على الحرام منها في المحصور كما لو علم بوجود حبة محرمة أو نجسة من الارز أو الحنطة في ألف حبة مع كون تناول ألف حبة من الارز في العادة بعشرة لقمات فإنّ مرجعه إلى العلم بحرمة تناول أحد لقماته العشر و مضغها لاشتمالها على مال الغير أو النجس و قد يكون تناول كلّ حبة يعدّ في أنظارهم واقعة مستقلة كما لو كانت الحبوب متفرقة أو كان المقام يقتضى كون تناولها بتناول كلّ حبة حبة و مضغها منفردة فيدخل بذلك في غير المحصور (2).

### الجهة الخامسة: في عدم مانعية المخالفة القطعية عن جريان البراءة في أطراف الشبهة

غير المحصورة

الظاهر لو لا الاجماع على الخلاف أنّ المخالفة القطعية في الشبهات غير المحصورة لا مانع منها بعد عموم أدلة البراءة و عدم دليل على خروج غير المحصورة منها لاختصاص الأدلة الدالة على وجوب الاحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال بالشبهات المحصورة فمع دلالة الأخبار على البراءة و عدم المخصص في غير المحصورة لا مجال لما يظهر من نهاية الافكار من كون العلم الإجمالي على تأثيره في حرمة المخالفة القطعية (3). إذ مقتضى الجمع بين العلم الإجمالي و شمول أدلة البراءة لأطرافه هو سقوط المعلوم عن الفعلية و التنجّز.

هذا مضافا إلى امكان أن يقال إنّ بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال التكليف في كلّ

ص: 132

1-1) نهاية الأفكار/ج 3، ص 328.

2-2) نهاية الأفكار/ج 3، ص 331.

3-3) نهاية الأفكار/ج 3، ص 332.

فرد من أفراد الشبهة غير المحصورة لو كان من جهة عدم اعتدادهم بالعلم الإجمالى الحاصل فى البين لخروجه عن صلاحية التأثير، يقتضى جواز المخالفة القطعية.

ولكن اورد عليه فى نهاية الأفكار بأنّ الشآن فى اثبات هذه الجهة ولا أقل من عدم احراز ذلك فيبقى العلم الإجمالى على تأثيره فى حرمة المخالفة القطعية (1). فالعمدة هو إطلاق أدلة البراءة الشرعية أو عمومها بالنسبة إلى أطراف الشبهة غير المحصورة فإنّ مقتضى الجمع بينها وبين المعلوم بالاجمال هو حمل المعلوم على غير المنجز كما هو مقتضى الجمع بين الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية.

### الجهة السادسة: فى جواز المعاملة مع بعض الأطراف معاملة العلم بالعدم

ولا يخفى عليك أنّ مقتضى ما عرفت فى الشبهة غير المحصورة من جواز اجتماع الاطمينان بعدم الفرد من المعلوم بالاجمال مع وجود العلم الإجمالى بين الأفراد هو سقوط حكم الشك البدوى عن بعض الأطراف و جواز المعاملة معه معاملة العلم بالعدم لا معاملة الشك البدوى ولذا قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه فى تعليقه على الدرر و ظهر ممّا ذكرنا أن يعامل مع العلم الإجمالى معاملة العلم بالعدم لا معاملة الشك البدوى فلو فرض العلم الإجمالى باضافة الماء فى أفراد غير محصورة جاز التوضى بواحد منها كسائر استعمالاته و لو كان كالشك البدوى جاز الشرب و لم يجز استعماله فى رفع الحدث و الخبث (2).

### الجهة السابعة: فى أنّ اللازم فى أطراف الشبهة غير المحصورة

أن يكون نسبة المعلوم بالاجمال بالنسبة إلى الأطراف نسبة القليل إلى الكثير

قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه إذا كان المعلوم بالاجمال المرّد بين الامور الغير المحصورة أفرادا كثيرة نسبة مجموعها إلى المشتبهات كنسبة الشىء إلى الامور المحصورة كما إذا علم بوجود خمسمائة شاة محرمة فى ألف و خمسمائة شاة فإنّ نسبة مجموع المحرمات إلى المشتبهات كنسبة

ص: 133

1-1) نهاية الأفكار/ج 3، ص 332.

2-2) الدرر/ص 471.

الواحد إلى الثلاثة فالظاهر أنه ملحق بالشبهة المحصورة لأن الأمر متعلق بالاجتناب عن مجموع الخمسمائة في المثال و محتملات هذا الحرام المتباينة ثلاثة فهو كاشتباه الواحد في الثلاثة (1).

والحاصل: أن عدم تجيز العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة فيما إذا كانت نسبة المعلوم بالإجمال بالنسبة إلى أطراف الشبهة هي نسبة القليل إلى الكثير و أما إذا كانت النسبة هي نسبة الكثير إلى الكثير فالعلم الإجمالي يكون منجزاً لأن الشبهة حينئذ تخرج من غير المحصورة إلى المحصورة و تترتب عليها أحكام الشبهة المحصورة لأن احتمال التكليف في هذه الصورة لا يكون موهوناً بحيث لا يكون مورداً لاعتناء العقلاء كما لا يخفى.

### **التنبيه السادس: في أن ارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب ترتب أحكام المعلوم**

بالإجمال وإن وجب الاجتناب عنه

قال شيخنا الأعظم قدس سره أن الثابت في كل من المشتبهين لأجل العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي فيهما هو وجوب الاجتناب لأنه اللازم من باب المقدمة من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي.

أما سائر الآثار الشرعية المترتبة على ذلك الحرام فلا يترتب عليهما (أي لا يترتب آثار الحرام الواقعي على كل واحد من الأطراف منفرداً عن الآخر) لعدم جريان باب المقدمة فيها (لأن العلم بوجود الخمر مثلاً بينهما لا يستلزم العلم بشربه إذا اكتفى بأحد الأطراف) فيرجع فيها إلى الأصول الجارية في كل من المشتبهين بالخصوص فارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب حدّ الخمر على المرتكب بل يجرى أصالة عدم موجب الحد و وجوبه (2).

وبعبارة أخرى ترتب سائر الأحكام فرع ثبوت موضوعها و مع ارتكاب أحد المشتبهين لم يحرز موضوع سائر الأحكام كالحد المذكور حتى يترتب عليه نعم لو ارتكب المشتبهين

ص: 134

1-1) فرائد الاصول/ص 262، ط قديم.

2-2) فرائد الاصول/ص 252.

من الخمر احرز موضوع الحد و هو شرب الخمر فيترتب عليه حكمه و لكنّ المفروض هو ما إذا ارتكب أحد المشتبهين و قد اتضح أنّ ارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب احراز موضوع الأحكام و لذا لا مجال لترتبها عليه و لا كلام في ما ذكر بحسب الكبرى و إنّما البحث في بعض الموارد من جهة أنّه من مصاديق هذه الكبرى أم لا مثل ملاقى أحد أطراف المعلوم اجمالا نجاستها فقد ذهب بعض إلى وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر أيضا بدعوى أنّ تنجس الملاقى بالكسر إنّما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس بناء على أنّ الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه و لو بوسائط و لذا حكى عن السيّد أبي المكارم في الغنية الاستدلال على تنجس الماء القليل بملاقة النجاسة بما دلّ على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرْ .

أورد عليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه بمنع دلالة وجوب هجر النجس على وجوب الاجتناب عن ملاقى الرجز إذا لم يكن عليه أثر من ذلك الرجز الخ و هذا واضح لأنّ النجس و الملاقى موضوعان مستقلان لوجوب الاجتناب و كلّ واحد محتاج إلى شمول الدليل الدال على وجوب الاجتناب عنه و لا يكفي في ذلك الدليل الدال على وجوب الاجتناب عن النجس لأنّ الدلالة المذكورة محتاجة إلى مئونة زائدة لاحتياجها إلى جعل الاجتناب عن الملاقى بالكسر من شئون الاجتناب عن النجس مع أنّهما موضوعان مستقلان و لكل واحد حكمه و شأنه و جعل الاجتناب عن أحدهما من شئون الآخر يحتاج إلى عناية زائدة و قوله تعالى:

وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرْ لا يدلّ إلاّ على وجوب الاجتناب عن نفس الرجز و لا دلالة له بالنسبة إلى ملاقيه مع خلوه عن عين النجاسة.

ربّما يؤيد كون وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر من شئون الاجتناب عن النجس بما روى عن عمرو بن شمر عن جابر الجعفي عن أبي جعفر عليه السّلام أنّه أتاه رجل فقال وقعت فارة في خابية فيها سمن أو زيت فما ترى في أكله فقال أبو جعفر عليه السّلام تأكله فقال له الرجل الفارة أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها فقال له أبو جعفر عليه السّلام إنك لم تستخف بالفارة و إنّما

استخففت بدينك إن الله حرم الميتة من كل شيء (1).

بدعوى أن السائل لم يرد بقوله الفارة أهون الخ أكل الفارة مع السمن أو الزيت بل أراد أكل السمن أو الزيت الملقى لها فقول الإمام عليه السلام في مقام التعريض له أن الله حرم الميتة من كل شيء يدل على أن نجاسة الملقى للميتة هي عين نجاسة الميتة و حرمة عين حرمتها فأكل الملقى للميتة ينافي الاجتناب عنها.

ويمكن أن يقال: أولاً وإنَّ السند ضعيف من ناحية عمرو بن شمر و ثانياً إنَّ غاية ما يستفاد من الخبر أن نجاسة الشيء الموجبة لحرمة مستلزمة لنجاسة ملاقيه و حرمة و ليس في ذلك دلالة على أن نجاسة الملقى للميتة هي عين نجاسة الميتة و حرمة عين حرمتها (2). بل غاية ما يدل عليه أن النجاسة تسرى من النجاسة الذاتية إلى الملقى فيما إذا كان الملقى لها معلوماً.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدس سرّه من احتمال تفسخ الميتة في السمن بحيث حصل الامتزاج و الاختلاط و صاروا بحكم واحد في الاستعمال و الاجتناب (3) و إذا عرفت أن كل نجس و ملاقيه موضوعان مستقلان فاعلم أن الكلام في الملقى للشبهة المحصورة يقع في ضمن مسائل:

المسألة الأولى: أنه إذا علم بالملاقاة بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الطرفين.

ففي هذه الصورة قال بعض الأكابر كما إذا شككنا في ملاقاة شيء مع النجس المعلوم بالتفصيل لم يقل أحد بالنجاسة للشك في الملاقاة كذلك إذا لاقى شيء مع أحد أطراف المعلوم بالاجمال لم يقل أحد بالنجاسة للشك في ملاقاة الشيء المذكور مع النجس المعلوم بالاجمال و ذلك واضح و لا حاجة إلى التفصيلات المذكورة و كيف كان فقد يقال بوجوب الاحتياط بدعوى أن الملقى بالكسر مثل الملقى بالفتح في العلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسة المشتبه

ص: 136

1-1 (1) الوسائل/الباب ج 5 من أبواب الماء المضاف و المستعمل، ح 2.

2-2 (2) مصباح الاصول/ج 2، ص 412.

3-3 (3) تهذيب الاصول/ج 2، ص 298.

الآخر فلا فرق بين المتلاقيين في كون كل واحد منهما أحد طرفي الشبهة فهو نظير ما إذا قسم أحد المشتبهين قسمين و جعل كل قسم في إناء وعبارة أخرى كما في مصباح الاصول بعد العلم بالملاقاة(بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الطرفين) يحدث علم اجمالي آخر بوجود نجس بين الملاقى و الطرف الآخر بعد فرض الملازمة بين نجاسة الشيء و نجاسة ملاقيه واقعا و من ثم لو فرض انعدام الملاقى بالفتح كان العلم بالنجاسة المرذدة بين الملاقى و الطرف الآخر موجودا و يقتضى الاجتناب عن الملاقى و الطرف الآخر تحصيلًا للموافقة القطعية.

نعم لو فرضت الملاقاة بعد انعدام الطرف الآخر لم يكن العلم الثانى مؤثرا فى التنجيز لعدم كونه علما بالتكليف الفعلى على كل تقدير الموجب لتساقت الاصول فى الأطراف.

أورد عليه شيخنا الأعظم قدس سره بأنه ليس الأمر كذلك لأن أصالة الطهارة و الحلّ فى الملاقى بالكسر سليمة عن معارضة أصالة الطهارة فى المشتبه الآخر بخلاف أصالة الطهارة و الحلّ فى الملاقى بالفتح فإنها معارضة بها فى المشتبه الآخر.

و السرّ فى ذلك ان الشك فى الملاقى بالكسر ناش عن الشبهة المتقومة بالمشتبهين فالأصل فيهما أصل فى الشك السببى و الأصل فى ناحية الملاقى بالكسر أصل فى الشك المسببى و قد تقرر فى محله أنّ الأصل فى الشك السببى حاكم على الأصل فى الشك المسببى سواء كان مخالفا له كما فى أصالة طهارة الماء الحاكمة على أصالة نجاسة الثوب النجس المغسول به أم موافقا له كما فى أصالة طهارة الماء الحاكمة على أصالة اباحة الشرب فما دام الأصل الحاكم الموافق أو المخالف يكون جاريا لم يجر الأصل المحكوم لأنّ الأوّل رافع شرعى للشك المسبب و بمنزلة الدليل بالنسبة إليه و اذا لم يجر الأصل الحاكم لمعارضته بمثله زال المانع من جريان الأصل فى الشك المسبب و وجب الرجوع إليه لأنّه كالأصل بالنسبة إلى المتعارضين (1).

و لا يخفى ما فيه فإنّ ما ذكره من تقديم الأصل السببى على الأصل المسببى مخصوص بما إذا كان الأصل المسببى مخالفا مع الأصل السببى و أمّا مع كونهما متوافقين فقد مرّ فى التنبيه

الثانى عن بعض الأكاير أن أدلة اعتبار الاصول لا نظر لها إلا إلى مخالفتها و عليه فالأصل المسببى إذا كان موافقا مع الأصل السببى جار إذ لا حكومة بينهما فمع جريانهما و عدم حكومة بينهما فلا يبقى الأصل المسببى بعد سقوط الأصل السببى حتى يكون مرجعا بعد سقوط الأصل السببى فى الطرفين و بعبارة أخرى فمع عدم الحكومة يكون الأصل المسببى كالأصل السببى طرفا للأصل فى طرف آخر فيسقط الأصل المسببى كالأصل السببى بالمعارضة مع الأصل فى الطرف الآخر و مقتضاه هو الرجوع إلى مقتضى العلم الإجمالى و هو الاحتياط هذا مضافا إلى ما أفاده فى مصباح الاصول بناء على المعروف من تقديم الأصل السببى على المسببى و لو فى الموافق من أنه يتوجه الاشكال على جواب الشيخ الأعظم بالشبهة الحيدرية و تقريرها أنه كما أن جريان أصالة الطهارة فى الملاقى بالكسر فى طول جريان أصالة الطهارة فى الملاقى بالفتح كذلك جريان أصالة الحل فى الطرفين فى طول جريان أصالة الطهارة فيهما إذ لو أجريت أصالة الطهارة و حكم بالطهارة لا تصل النوبة إلى جريان أصالة الحل فتكون أصالة الطهارة فى الملاقى بالكسر و أصالة الحل فى الطرف الآخر فى مرتبة واحدة لكون كليهما مسببين فإتا نعلم اجمالا بعد تساقط أصالة الطهارة فى الطرفين بأن هذا الملاقى بالكسر نجس أو أن الطرف الآخر حرام فيقع التعارض بين أصالة الطهارة فى الملاقى (بالكسر) و أصالة الحل فى الطرف الآخر و يتساقطان فيجب الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) نعم لا مانع من جريان أصالة الحل فى الملاقى بالكسر بعد سقوط أصالة الطهارة فيه للمعارضة بأصالة الحل فى الطرف الآخر لعدم معارض له فى هذه المرتبة (1).

فالصحيح فى الجواب عن الاستدلال المذكور لوجوب الاحتياط كما فى مصباح الاصول هو أن يقال إن العلم الإجمالى (2) بنجاسة الملاقى بالكسر أو الطرف الآخر و إن كان حاصله بعد العلم بالملاقاة إلا أنه لا يمنع عن جريان الأصل فى الملاقى بالكسر لأن الأصل الجارى فى

ص: 138

1-1 (1) مصباح الاصول/ج 2، ص 413-414.

2-2 (2) أى العلم الإجمالى الثانى.

الطرف الآخر قد سقط للمعارضة قبل حدوث العلم الثاني فليس العلم الإجمالى الثانى علما بالتكليف الفعلى على كل تقدير إذ يحتمل أن يكون النجس هو الطرف الآخر المفروض تنجز التكليف بالنسبة إليه للعلم السابق و معه لا يبقى إلا احتمال التكليف فى الملاقى بالكسر فيجرى فيه هذا الأصل النافى بلا معارض هذا كله فيما إذا لم يكن الطرف الآخر الذى هو عدل للملاقى بالفتح مجرى لأصل طولى سليم عن المعارض كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائعين ثم لاقى أحدهما شىء آخر.

و أما إذا كان كذلك كما إذا علمنا بنجاسة مرددة بين الثوب و الماء ثم لاقى الثوب شىء آخر فسقط أصالة الطهارة فى الطرفين للمعارضة و تبقى أصالة الحل فى الماء بلا معارض لعدم جريانها فى الثوب فى نفسها(لعله لوضوح جواز لبسه فى نفسه) فيقع التعارض حينئذ بين أصالة الطهارة فى الملاقى بالكسر(أى الملاقى للثوب) و بين أصالة الإباحة فى الماء فإنا نعلم اجمالا بأنّ هذا الملاقى نجس أو أنّ هذا الماء حرام و بعد تساقط الأصلين يكون العلم الإجمالى بالنسبة إلى الملاقى بالكسر أيضا منجزا فيجب الاحتياط عنه أيضا فى هذا الفرض (1).

و لا يخفى عليك أنه يمكن أن يمنع عن تنجيز العلم الإجمالى بالنسبة إلى الملاقى بالكسر لما عرفت من أنّ العلم الإجمالى الثانى ليس علما بالتكليف الفعلى على كل تقدير إذ يحتمل أن يكون الحكم المعلوم بالإجمال هو الطرف الآخر المفروض تنجز التكليف بالنسبة إليه للعلم الإجمالى الأوّلى و معه لا يبقى إلا احتمال التكليف فى الملاقى بالكسر.

ثم لا فرق فى عدم وجوب الاحتياط بين كون العلم الإجمالى بالنجاسة حادثا قبل الملاقاة أو قبل العلم بها و بين كون العلم الإجمالى بالنجاسة حادثا بعد الملاقاة و قبل العلم بها.

لاشتراكهما فى كون العلم الإجمالى بالنجاسة مقدما على العلم بالملاقاة و مع تقدم العلم

ص: 139



الإجمالى بالنجاسة على العلم بالملاقاة يتساقط الأصلان فيهما بالمعارضة و ينجز التكليف و يجب الاجتناب عن الملاقى بالفتح و طرفه و لا أثر للعلم بالملاقاة بعد تنجز التكليف بالعلم الأول فإنّ العلم بالملاقاة و إن كان يوجب علما اجماليا بنجاسة الملاقى بالكسر أو الطرف الآخر إلاّ أنّه لا أثر لهذا العلم بالنسبة إلى الطرف الآخر لتنجز التكليف فيه بمنجز سابق و هو العلم الأول فلا مانع حينئذ من الرجوع إلى الأصل أعنى أصالة الطهارة فى الملاقى بالكسر لو لم يعارض مع أصالة الحلية فى عدل الملاقى بالفتح و إلاّ فيجب الاحتياط.

قال فى مصباح الاصول و أمّا ما قلناه فى الدورة السابقة من أنّ مدار التنجيز فى صورة التبدل إنّما هو العلم الثانى و إن كان صحيحا فى نفسه فإنّنا إذا علمنا اجمالا بنجاسة القباء أو القميص ثمّ تبدل علمنا بالعلم الإجمالى بنجاسة القباء أو العباء مثلا كان مدار التنجيز هو العلم الثانى لا محالة فيجب الاجتناب عن القباء و العباء لا عن القباء و القميص إلاّ أنّ المقام ليس من قبيل التبدل بل من قبيل انضمام العلم إلى العلم فإنّنا نعلم أوّلا بنجاسة الملاقى بالفتح أو الطرف الآخر ثمّ بعد العلم بالملاقاة كان العلم الإجمالى الاول باقيا بحاله و لم يتبدل غاية الأمر أنّه انضم إليه علم آخر و هو العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى بالكسر أو الطرف الآخر و العلم الثانى ممّا لا يترتب عليه التنجيز لتنجز التكليف فى أحد طرفيه بمنجز سابق و هو العلم الأول فيجرى الأصل فى طرفه الآخر بلا معارض و هو الملاقى بالكسر (1).

المسألة الثانية: أنّه لو حصل للأصل الجارى فى هذا الملاقى بالكسر أصل آخر فى مرتبته بحيث يحصل المعارضة بينهما كما لو وجد معه ملاقى المشتبه الآخر فى هذه الصورة يحصل العلم الإجمالى بوجود النجاسة فى هذا الملاقى بالكسر أو فى ذلك الملاقى بالكسر و الأصل الجارى فى كلّ واحد يعارض الأصل الجارى فى الآخر و مع المعارضة و التساقط يرجع إلى مقتضى العلم الإجمالى و هو وجوب الاحتياط كما لا يخفى.

المسألة الثالثة: هى ما إذا حصلت الملاقاة و العلم بها ثمّ حدث العلم الإجمالى بنجاسة

ص: 140

الملاقى بالفتح و الملاقى بالكسر أو بنجاسة الطرف الآخر ففي هذه الصورة قال فى الكفاية يجب الاجتناب عنهما ضرورة أنه حينئذ نعلم اجمالاً إما بنجاسة الملاقى بالفتح و الملاقى بالكسر أو بنجاسة الآخر فيتجدد التكليف بالاجتناب عن النجس فى البين و هو الواحد أو الاثنين (1).

بل الأمر كذلك مع تقارن العلم بالملاقاة مع العلم بالنجاسة كما إذا كان ثوب فى إناء فيه ماء و علمنا اجمالاً بوقوع نجاسة فيه أو فى إناء آخر فى تلك الحال أى فى حال علمنا بكون الثوب فى الإناء.

و دعوى: أن الأصل الجارى فى الملاقى بالكسر متأخر رتبة عن الأصل الجارى فى الملاقى بالفتح إذ الشك فى نجاسة الملاقى بالكسر ناش عن الشك فى نجاسة ما لاقاه و لا تصل النوبة إلى جريان الأصل فى الملاقى إلا بعد سقوط الأصل فيما لاقاه و بعد سقوطه للمعارضة بينه و بين الأصل فى الطرف الآخر يجرى الأصل فى الملاقى بالكسر بلا معارض فيحكم بالطهارة.

مندفعة: بما مرّ من أن الأصل الموافق لا يكون متأخراً لقصور أدلة اعتبار الاصول عن افادة ذلك لاختصاصها بالأصل المخالف.

هذا مضافاً إلى ما أفاده السيّد المحقق الخوئى قدس سرّه من أن الأصل الجارى فى الملاقى بالكسر ليس متأخراً عن الأصل الجارى فى الطرف الآخر كما أن الأصل الجارى فى الملاقى بالفتح ليس متأخراً عنه فكما يقع التعارض بين جريان الأصل فى الملاقى بالفتح و جريانه فى الطرف الآخر كذلك يقع التعارض بين جريان الأصل فى الملاقى بالكسر و جريانه فى الطرف الآخر و بالنتيجة تسقط الاصول و يكون العلم الإجمالى منجزاً فيجب الاجتناب عن الجميع الملاقى بالفتح و الملاقى بالكسر و الطرف الآخر (2).

ص: 141

1-1 (1) الكفاية/ج 2، ص 227.

2-2 (2) مصباح الاصول/ج 2، ص 417.

و دعوى: أن المتأخر عن أحد المتساويين متأخر عن الآخر أيضا لا محالة مدفوعة كما في مصباح الاصول بأن ذلك إنما يتم في التقدم و التأخر من حيث الزمان أو من حيث الشرف دون التقدم و التأخر من حيث الرتبة لأن تأخر شيء عن أحد المتساويين لا يقتضى تأخره عن الآخر أيضا فإن وجود المعلول متأخر عن وجود علته و ليس متأخرا عن عدمها مع أن وجود العلة و عدمها في رتبة واحدة لأنه ليس بينهما علية و معلولية و يعبر عن عدم العلية و المعلولية بين شيئين بوحدة الرتبة.

و بعبارة أخرى المتقدم و المتأخر الرتبي عبارة عن كون المتأخر ناشئا من المتقدم و معلولا له و كون شيء ناشئا عن أحد المتساويين في الرتبة و معلولا له لا يقتضى كونه ناشئا من الآخر و معلولا له أيضا.

مضافا إلى أن التقدم و التأخر الرتبي إنما تترتب عليهما الآثار العقلية دون الأحكام الشرعية لأنها مترتبة على الوجودات الخارجية التي تدور مدار التقدم و التأخر الزماني دون الرتبي (1).

و لعلّه لذا قال في تسديد الاصول من أن سرّ تقدم الأصل السببي ليس مجرد تأخر رتبة الشك المسببي فإن الأحكام الشرعية قد تعلقت و ترتبت على الموضوعات بوجودها الخارجي و لا دخل لترتيبها في الموضوعية أصلا فالسبب و المسبب إذا كانا معينين في الوجود يعمهما دليل الحكم في عرض واحد إلى أن قال:

بل الوجه الوجيه لتقدم الأصل السببي في الغالب أن الأصل السببي ينقح موضوع الأمانة و مدلول الأمانة و الدليل بعمومه أو اطلاقه ينطبق على ذلك الموضوع المنقح فيرفع الشك عن حكمه فلذلك تكون الأمانة حاکمة على الأصل الحكمي الجاري في المسبب مثلا إذا غسل المتنجس بماء مشكوك الطهارة فقاعدة الطهارة تجرى في الماء و يحكم عليه بأنه طاهر ثم إن عموم أو إطلاق الدليل الدال على أن الماء الطاهر يطهر ما يغسل به ينطبق عليه

ص: 142

ويرفع الشك عن نجاسة المتنجس المغسول به وهذا في الحقيقة من تقدم الأمانة على الأصل غاية الأمر ببركة الأصل السببي إلا أنّ التنقيح المذكور فيما إذا كان الأصل السببي جاريا وهاهنا يوجب العلم الإجمالي بالتكليف تنجز التكليف المعلوم اجمالا الموجود في أحد الطرفين ويمنع عن جريان أصالة الطهارة فأصالة الطهارة لو فرض أنّها حاکمة إلا أنّها لا تجرى أصلا والعلم الإجمالي المذكور كما يمنع عن جريانها فلا تجرى في نفس الطرفين كذلك يمنع عن جريانها في الملاقى بالكسر أيضا بعد أن كان هو أيضا من أطراف العلم الإجمالي كما عرفت (1).

ثم لا فرق فيما ذكر من وجوب الاحتياط بين أن يكون زمان النجس المعلوم بالإجمال بوجوده الواقعي سابقا على زمان الملاقاة كما إذا علمنا يوم السبت بأنّ أحد هذين الإناءين كان نجسا يوم الخميس ولاقى أحدهما ثوب يوم الجمعة وبين أن يكون زمانهما متحدا كما إذا كان ثوب في إناء فيه ماء و علمنا اجمالا بوقوع نجاسة فيه أو في إناء آخر في تلك الحال أي علمنا بأنّ الثوب في إناء فيه ماء وذلك لما أفاده في مصباح الاصول من أنّ (النجس) المعلوم بالإجمال في هذه الصورة وإن كان سابقا بوجوده الواقعي على (زمان) الملاقاة إلا أنّه مقارن له بوجوده العلمي والتنقيح من آثار العلم بالنجاسة لا من آثار وجودها الواقعي وحيث إنّ العلم الإجمالي (بنجاسة أحد الأطراف) متأخر عن الملاقاة فلا محالة يكون الملاقى بالكسر أيضا من أطرافه ولا أثر لتقدم المعلوم بالإجمال (بوجوده الواقعي) على الملاقاة واقعا فإتّنا نعلم اجمالا- يوم السبت في المثال المتقدم بأنّ أحد الماءين والثوب نجس أو الماء الآخر وحده فيكون نظير العلم الإجمالي بنجاسة الإناء الكبير أو الإناءين الصغيرين فلا يمكن اجراء الأصل في الملاقى بالكسر كما في الصورة الثانية فيجب الاجتناب عنه أيضا (2).

المسألة الرابعة: هي ما إذا علم بالملاقاة ثم علم اجمالا بنجاسة الملاقى بالفتح أو الطرف

ص: 143

1-1) تسديد الاصول/ج 2، ص 219-220.

2-2) مصباح الاصول/ج 2، ص 419.

الآخر ولكن كان الملاقي بالفتح حين حدوث العلم خارجا عن محلّ الابتلاء فإنّه حينئذ تقع المعارضة بين جريان الأصل في الملاقي بالكسر و جريانه في الطرف الآخر و يسقطان فيجب الاجتناب عنهما و أمّا الملاقي بالفتح فلا يكون مجرى للأصل بنفسه لخروجه عن محلّ الابتلاء فإنّه لا يترتب عليه أثر فعلى و يعتبر في جريان الأصل ترتب أثر عملي فعلى فإذا رجع الملاقي بالفتح بعد ذلك إلى محلّ الابتلاء لم يكن مانع من الرجوع إلى الأصل فيه لعدم ابتلائه بالمعارض لسقوط الأصل في الطرف الآخر قبل رجوعه إلى محلّ الابتلاء فيكون حال الملاقي بالفتح في هذا الفرض حال الملاقي بالكسر في المسألة الأولى من حيث كون الشك فيه شكا في حدوث تكليف جديد يرجع فيه إلى الأصل وهذا هو الذي ذهب إليه في الكفاية.

و أورد عليه في مصباح الاصول بأنّ الخروج عن محلّ الابتلاء لا يمنع عن جريان الأصل فيه إذا كان له أثر فعلى و المقام كذلك فإنّ الملاقي بالفتح وإن كان خارجا عن محلّ الابتلاء إلاّ أنّه يترتب على جريان أصالة الطهارة فيه أثر فعلى و هو الحكم بطهارة ملاقيه فمجرد الخروج عن محلّ الابتلاء أو عن تحت القدرة غير مانع من جريان الأصل إلى أن قال إلاّ أنّ العلم الإجمالى بنجاسته أو نجاسة الطرف الآخر يمنع من الرجوع إلى الأصل في كلّ منهما فيجب الاجتناب عنهما و أمّا الملاقي بالكسر فحكمه من حيث جريان الأصل فيه و عدمه على التفصيل الذي تقدم في المسائل الثلاث و ملخصه أنّه إن كان العلم بالملاقاة بعد العلم الإجمالى فلا مانع من جريان الأصل فيه كما في المسألة الأولى و إن كان قبله فالعلم الإجمالى مانع عن جريان الأصل فيه (و يجب الاحتياط فيه) و كلام صاحب الكفاية رحمه الله مفروض على الثاني فراجع (1) ولا يخفى عليك أن العلم الإجمالى بنجاسة الملاقي بالفتح أو نجاسة الطرف الآخر مع كون أحد الأطراف خارجا عن محلّ الابتلاء و كون الخطاب فيه مستهجنا لا يكون منجزا فإذا لم يكن العلم الإجمالى منجزا لا يمنع عن الرجوع إلى الأصل في الملاقي بالفتح عند رجوعه إلى محلّ الابتلاء و أمّا الملاقي بالكسر في الفرض المذكور أى العلم

ص:144

بالملاقاة قبل العلم بالنجاسة فهو من أطراف العلم الإجمالى بالنجاسة و هو مانع من جريان الأصل فيه و يجب الاحتياط فيه كما لا يخفى فمختار صاحب الكفاية هو الأقوى.

المسألة الخامسة: هي ما لو تعلّق العلم الإجمالى أوّلا بنجاسة الملاقى بالكسر أو شىء آخر ثمّ حدث العلم بالملاقاة و العلم بنجاسة الملاقى بالفتح أو ذلك الشىء قبل الملاقاة كما لو علم يوم السبت اجمالا بنجاسة الثوب أو الإناء الكبير ثمّ علم يوم الأحد بنجاسة الإناء الكبير أو الإناء الصغير يوم الجمعة و بملاقاة الثوب للإناء الصغير فى ذلك اليوم.

ذهب فى الكفاية فى هذه الصورة إلى وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر دون الملاقى بالفتح بدعوى أنّ حال الملاقى بالفتح فى هذه الصورة حال الملاقى بالكسر فى الصورة الاولى فى عدم كونه طرفا للعلم الإجمالى و أنّه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعا غير معلوم النجاسة أصلا لا اجمالا و لا تفصيلا (1).

و دعوى: أنّ التنجيز يدور مدار العلم الإجمالى حدوثا و بقاء فالعلم الإجمالى الحادث يوم السبت فى المثال و إن أوجب تنجز التكليف بالنسبة إلى الثوب و الإناء الكبير إلاّ أنّه بعد حدوث العلم الإجمالى يوم الأحد بنجاسة الإناء الكبير أو الإناء الصغير ينحل العلم الأول بالثانى فيكون الشك فى نجاسة الثوب شكا فى حدوث نجاسة أخرى غير ما هو معلوم اجمالا فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فى الملاقى بالكسر لخروجه عن أطراف العلم الإجمالى بقاء.

مندفعة: بما أفاده فى مصباح الاصول من عدم الانحلال لأنّ الملاقى بالكسر و هو الثوب فى مفروض المثال لم يخرج من أطراف العلم الإجمالى الثانى إذ المفروض حدوث العلم بالملاقاة مقارنا لحدوث العلم الإجمالى الثانى فيكون العلم الإجمالى بنجاسة الإناء الكبير أو الإناء الصغير فى مفروض المثال علما اجماليا بنجاسة الثوب و الإناء الصغير أو الإناء الكبير غاية الأمر أنّ الشك فى نجاسة الثوب ناشئ من الشك فى نجاسة الإناء الصغير و هو لا يوجب خروج الثوب عن أطراف العلم الإجمالى الثانى بعد كون العلم بالملاقاة حادثا حين حدوث

ص: 145

العلم الإجمالى الثانى و حيث إنّ التكليف بالنسبة إلى الإناء الكبير قد تنجز بالعلم الإجمالى الاول و لا مجال لجريان الأصل فيه فيجرى الأصل فى الإناء الصغير (و هو الملاقى بالفتح) بلا معارض.

و بعبارة أخرى و بعد تنجز التكليف فى الإناء الكبير و الثوب لا أثر للعلم الثانى بنجاسة الإناء الكبير أو الإناء الصغير لكون التكليف فى الإناء الكبير منجزا بالعلم الأول فلا- أثر للعلم الثانى بالنسبة إليه فيجرى الأصل فى الإناء الصغير بلا معارض فيكون النتيجة و جوب الاجتناب عن الإناء الكبير و الثوب و هو الملاقى بالكسر دون الإناء الصغير و هو الملاقى بالفتح (1). ففى هذه الصورة يجب الاحتياط فى الملاقى بالكسر و الطرف و هو الإناء الكبير دون الملاقى بالفتح و هو الإناء الصغير.

فتحصّل: إلى حدّ الآن أنّ فى المسألة الأولى و هى أن يحصل العلم بالملاقاة بعد العلم الإجمالى بنجاسة أحد الطرفين لا يجب الاحتياط عن الملاقى بالكسر مطلقا أو فى صورة عدم كون الطرف الآخر الذى هو عدل للملاقى بالفتح مجرى لأصل طولى سليم عن المعارض كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائعين ثمّ لاقى أحدهما شىء آخر بخلاف ما إذا علمنا بنجاسة مرددة بين الثوب و الماء ثمّ لاقى الثوب شىء آخر فإنّ الأصل فى الملاقى بالكسر يعارض الأصل فى العدل المذكور فيجب الاحتياط فى الملاقى بالكسر حينئذ على ما ذهب إليه فى مصباح الاصول و أنّ فى المسألة الثانية و هى أن يكون لكل طرف ما يلاقيه فالأصل فى كلّ واحد من الملاقى معارض مع الأصل الجارى فى الملاقى الآخر و بعد التعارض و السقوط يجب الاحتياط فيهما للعلم الإجمالى بوجود النجاسة.

و أنّ فى المسألة الثالثة و هى أن يكون الملاقاة و العلم بها قبل العلم بنجاسة الملاقى بالفتح و طرفه ففى هذه الصورة يجب الاحتياط عن الملاقى بالكسر و الملاقى بالفتح و طرفه و أنّ فى المسألة الرابعة و الموضوع فيها هو الموضوع فى المسألة الثالثة و لكنّ كان الملاقى بالفتح حين

ص: 146

حدوث العلم الإجمالى بنجاسة خارجا عن محلّ الابتلاء فيعارض الأصل فى الملاقى بالكسر مع الأصل الجارى فى الطرف الآخر و يسقطان فيجب الاحتياط عنهما دون الملاقى بالفتح فإنّ العلم الإجمالى بنجاسته أو نجاسة طرفه لا يوجب التنجيز لخروجه عن محلّ الابتلاء و معه يؤخذ بالأصل فى جانب الملاقى بالفتح بلا معارض و أنّ فى المسألة الخامسة و هى ما إذا تعلّق العلم الإجمالى بنجاسة الثوب الملاقى بالكسر أو شىء آخر كالإناء الكبير ثم حدث بعد ذلك علم آخر بنجاسة شىء آخر مذكور و هو الإناء الكبير أو شىء ثالث كالإناء الصغير مع العلم بالملاقاة بين الثوب و الإناء الصغير فالعلم الثانى لا يكون منجزا بالنسبة إلى شىء ثالث و هو الإناء الصغير لكون التكليف فى الإناء الكبير منجزا بالعلم الأول فلا أثر للعلم الثانى بالنسبة إليه و معه فيجرى الأصل فى الإناء الصغير بلا معارض و يكون النتيجة هو وجوب الاجتناب عن الإناء الكبير و الملاقى بالكسر و هو الثوب دون الإناء الصغير و هو الملاقى بالفتح و الله هو العالم.





### الفصل الثالث فى أصالة الاشتغال

إذا كان الشك فى المكلف به مع العلم بأصل التكليف من الإيجاب أو التحريم و أمكن الاحتياط فالشك إما يكون من جهة تردّد المعلوم بين المتباينين كتردد الواجب بين كونه جمعة أو ظهراً وإما يكون من جهة تردده بين الأقل والأكثر الارتباطيين كتردد الصلاة بين فاقد السورة وواجدها وعليه فالكلام يقع فى مقامين:

#### المقام الأول: فى الشك فى المكلف به مع العلم بالتكليف و إمكان الاحتياط عند دوران

الأمر بين المتباينين.

و مثاله أن يعلم بوجود أحد الشئيين أو بحرمة أحدهما أو أن يعلم بوجود فعل امر أو ترك آخر مع إمكان الاحتياط فيه بفعل هذا و ترك ذلك.

ولا فرق فى المقام بين كون العلم الإجمالى متعلقاً بأصل التكليف و التردد فى النوع و بين كونه متعلقاً ببطان إحدى الصلاتين فى مرحلة الامتثال.

فإن قلنا بجريان الاصول النافية فى جميع أطراف المعلوم بالاجمال أو بعضها فلا مانع من جريان قاعدة الفراغ فى كلتا الصلاتين أو فى أحدهما فلا وجه لتخصيص النزاع بالاصول الجارية عند الشك فى أصل التكليف دون الجارية فى مرحلة الامتثال.

يقع البحث في جهات مختلفة:

### الجهة الاولى: في إمكان الترخيص الشرعي في أطراف المعلوم بالإجمال

و لا يخفى أنّ العلم الإجمالي كالتفصيلي في كونه منجزاً للحكم الواقعي و مقتضاه عدم جواز المخالفة و وجوب الموافقة القطعية لأنّ العلم الإجمالي كالتفصيلي بيان تام و معه لا مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان و لا كلام فيه.

و انما الكلام في أنّه هل يمكن جعل الترخيص عقلاً في مورد العلم الإجمالي أو لا يمكن و على فرض الامكان هل ورد ترخيص في ذلك شرعاً أو لا.

وقد تقدم في مبحث القطع أنّ العلم الإجمالي لشوبه بالشك مقتض للتنجيز و ليس بعلة تامة و لذلك أمكن للشارع أن يرفع اليد عن فعلية الحكم المعلوم بالاجمال.

و الوجوه المانعة من قبيل أنّ الترخيص ينافي الحكم الواقعي المعلوم في الاطراف أو ينافي حكم العقل بوجوب امثال التكليف المعلوم بالاجمال أو يكون الترخيص ترخيصاً في المعصية و هو قبيح أو ظلم و نحوه.

ممنوعة لأنها متفرعة على بقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه من الفعلية و التنجيز كما إذا تعلّق العلم التفصيلي بها و أمّا مع شوب العلم الإجمالي بالشك أمكن للشارع رفع اليد عن المعلوم بالاجمال جمعا بينه و بين أدلة الترخيص لمصلحة التسهيل أو غيره كما يرفع اليد عن الأحكام الواقعية في موارد الشبهات البدويّة أو الأحكام الظاهرية جمعا بينها و بين أدلة الترخيص أو بين الأحكام الظاهرية.

و دعوى لزوم نقض الغرض مندفة بأنّ الحكم الواقعي لا يختص بأطراف المعلوم بالاجمال بل يشمل غيرها و مع شموله لغيرها لا يلزم اللغوية و لا يلزم نقض الغرض لكفاية ذلك في كونه موجبا لجعل الداعي بالنسبة إلى من علم به بالتفصيل و الأحكام مجعولة على نحو ضرب القانون لا القضايا الشخصية.

نعم لو كان الحكم الواقعي فعلياً من جميع الجهات بحيث لا يرضى الشارع برفعه بوجه لما

جاز الترخيص بالنسبة اليه و لو لم يكن فى أطراف المعلوم بالاجمال كالشبهات البدوية.

لا يقال: إن الإذن الشرعى فى كلا المشتبهين يوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم اجمالاً فى متن الواقع و هو ممّا يشهد الاتفاق و النصّ على خلافه حتّى نفس هذه الأخبار (أخبار الإباحة) حيث إنّ مؤداها ثبوت الحرمة الواقعية للأمر المشتبه.

لأنّنا نقول: ليس معنى الترخيص عدم الحكم فى متن الواقع حتّى يكون الاتفاق و النصّ على خلافه بل معناه هو جعل العذر بالنسبة إليه كجعل العذر بالنسبة إلى الحكم الواقعى فى موارد الشبهات البدوية و الأحكام الظاهرية و من المعلوم أنّ ذلك لا يوجب عدم الحكم فى متن الواقع فى موارد الشبهات البدوية و الأحكام الظاهرية لاشتراك العالم و الجاهل فى الأحكام الواقعية.

لا- يقال: إنّ الحكم الظاهرى لا يقدح مخالفته للحكم الواقعى فى نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة لرجوع ذلك إلى معذورية المحكوم الجاهل كما فى أصالة البراءة.

و أمّا مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين لأنّ العلم بالتحريم يقتضى وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرم فإذن الشارع فى فعله ينافى حكم العقل بوجوب الإطاعة.

لأنّنا نقول: إنّ حكم العقل بوجوب الإطاعة حكم تعليقى منوط بما إذا لم يرخص الشارع فى حكمه من باب التسهيل و عليه فبعد العلم بالترخيص الشرعى و جعل العذر فلا حكم للعقل بالقبح و لا بالعقوبة على الحكم الواقعى و لا يلزم منه ترخيص فى المعصية و ذلك لما عرفت من شوب العلم الإجمالى بالشك فإتّه يوجب إمكان جعل العذر فى أطرافه و عليه فلا يقاس العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى.

لا يقال: لا فرق بين العلم الإجمالى و التفصيلى فى المنجزية لأنّ الإجمال إتّما هو فى الخصوصيات و لا دخل لها فيما يدخل فى العهدة و تشتغل به الذمة بحكم العقل إذ ما هو موضوع لذلك إتّما هو العلم بالأمر أو النهى الصادرين عن المولى و أمّا خصوصية كونه متعلقاً

بالجمعة أو الظهر فلا- دخل لها في المنجزية فالمنجز هو أصل الإلزام وهو معلوم تفصيلا و لا إجمال فيه فلا قصور في منجزية العلم الإجمالي.

لأننا نقول: إن العلم بالإلزام حاصل بسبب العلم بأحد النوعين و موقوف على عدم الترخيص الشرعي بالنسبة إلى النوعين و عليه فمع جريان البراءة في النوعين للشك فيهما لا يبقى علم بأصل الإلزام هذا مضافا إلى أن حكم العقل بالتنجيز في العلم الإجمالي معلق على عدم ورود الترخيص و معه لا حكم للعقل.

فتحصّل أن العلم الإجمالي لا يمنع عن ورود الترخيص بالنسبة إلى المخالفة القطعية فضلا عن المخالفة الاحتمالية هذا كلّ بالنسبة إلى مقام الثبوت و أمّا مقام الإثبات فسيأتي البحث عنه إن شاء الله تعالى.

### **الجهة الثانية: في إمكان جواز الترخيص في بعض الأطراف**

و لا- يخفى أنه على فرض تسليم عدم إمكان الترخيص بالنسبة إلى جميع الأطراف و المخالفة القطعية يقع الكلام في أنه هل يمكن الترخيص ثبوتا بالنسبة إلى بعض الأطراف أو لا.

يمكن أن يقال: إنّ العقل يحكم بوجوب الاحتياط و تحصيل الموافقة القطعية بعد العلم الإجمالي بثبوت التكليف و لكن حيث إنّ حكم العقل معلق على عدم ورود الترخيص الشرعي لا ينافي الترخيص في البعض و جعل البدل في طرف آخر فلا إشكال في جواز الترخيص الظاهري بالنسبة إلى بعض الأطراف نعم لو كان المعلوم بالإجمال حكما فعليًا من جميع الجهات و جب موافقته قطعاً لأنّ الترخيص في البعض حينئذ كالترخيص في جميع الأطراف و لكنّ كون المعلوم بالإجمال كذلك يحتاج إلى إقامة الدليل و لا يثبت ذلك إلا بالنسبة إلى بعض الموارد.

و بالجملة إنّ الترخيص في البعض من دون جعل البدل ينافي ما ذهبوا إليه من امتناع الترخيص في جميع الأطراف لكونه اذنا في المعصية أو لكونه ظلما في حق المولى أو لكونه

تقضا لغرض المولى لأنّ المحذورات المذكورة باقية على تقدير المصادفة وعدم جعل البدل هذا بخلاف ما إذا كان ذلك مقرونا بجعل البدل وعليه فالترخيص المقرون بجعل البدل بالنسبة إلى بعض الأطراف ممكن ولو على مبنى من ذهب إلى امتناع الترخيص في جميع الأطراف فتحصل انه لا مانع من جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف بحسب مقام الثبوت.

### **الجهة الثالثة: في مقام الإثبات وهو أنّ بعد الفراغ عن إمكان الترخيص في أطراف**

المعلوم بالاجمال هل ورد الترخيص أو لا.

يمكن الاستدلال على الأوّل بأمرين أحدهما الأخبار العامة التي تدل على الحلية أو البراءة لكون موضوعها هو المشتبه وهو بعمومه يشمل أطراف المعلوم بالاجمال ومن جملتها صحيحة عبد الله بن سنان «كلّ شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» وغيرها من الأخبار العامة الدالة على الحلية والاباحة.

أورد على هذه الطائفة شيخنا الأعظم بأنّها وأمثالها لا تصلح لذلك لأنّها كما تدلّ على حلّية كلّ واحد من المشتبهين كذلك تدلّ على حرمة ذلك المعلوم اجمالا لأنّه أيضا شيء علم حرمة (فيتناقض الصدر والذيل من الرواية و تتساقط دلالتها بالنسبة إلى مورد العلم الإجمالي).

فان قلت: إنّ غاية الحلّ معرفة الحرام بشخصه وهذه المعرفة لم تتحقق في المعلوم بالاجمال (بل تحصل بالمعرفة التفصيلية وعليه فالذيل لا يشمل المعلوم بالاجمال فارتفع تناقض الصدر والذيل).

قلت: أمّا قوله كلّ شيء حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه (في صحيحة اخرى) فلا يدلّ على ما ذكرته لان قوله عليه السلام بعينه تأكيد للضمير (الذي في قوله انه حرام) جرى به للاهتمام في اعتبار العلم كما يقال رايت زيدا بعينه لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرؤية وإلا فكل شيء علم حرمة فقد علم حرمة نفسه فإذا علم بنجاسة إناء زيد و طهارة إناء عمر و فاشتبه

الإناء ان فإناء زيد شىء علم حرمة بعينه إلى أن قال و أمّا قول عليه السّلام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه (فى غير هذه الصحيحة) فله ظهور فيما ذكر حيث إنّ قوله بعينه قيد للمعرفة فمؤداه اعتبار معرفة الحرام بشخصه و لا يتحقّق ذلك إلاّ إذا أمكنت الإشارة الحسيّة إليه و أمّا إناء زيد المشتبه بإناء عمرو فى المثال و إن كان معلوما بهذا العنوان إلاّ أنّه مجهول باعتبار الامور المميزة له فى الخارج عن إناء عمرو فليس معروفا بشخصه إلى أن قال إلاّ أن ابقاء الصحيحة (الاخيرة) على هذا الظهور توجب المنافاة لما دل على حرمة ذلك العنوان المشتبه مثل قوله عليه السّلام اجتنب عن الخمر لأنّ الإذن فى كلا المشتبهين ينافى المنع عن عنوان مرّدّد بينهما و يوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم اجمالا فى متن الواقع و هو ممّا يشهد الاتفاق و النص على خلافه انتهى.

و لا يخفى عليك أنّ صدر الرواية الاولى إما يختص بالعلم الإجمالى أو يعمّه و الغاية مختصة بمعرفة تفصيلية لأنّ العلم المأخوذ فى الغاية ظاهر عرفا فى خصوص ما يكون منافيا للشك و رافعا له لتعلقه بعين ما تعلق به الشك كما أنّ الأمر فى دليل الاستصحاب كذلك لأنّ العلم الإجمالى لا يكون ناقضا للشك فى الأطراف و إنّما الناقض هو العلم التفصيلى و عليه فيدل الصدر على الحلية فى موارد العلم الإجمالى و لا يناقضه الذيل لا اختصاصه بالعلم التفصيلى هذا مضافا إلى أنّ الدليل الدال على الحلية و الاباحة غير منحصر فيما مشتمل على تلك الغاية كما اعترف الشيخ نفسه فمع فرض اجمال هذه الرواية المذيلة بالذيل المذكور لا مانع من التمسك بغيرها ممّا لا اجمال و ظاهر فى المعرفة التفصيلية كالرواية الثانية.

و أمّا منافاة ابقاء الصحيحة على هذا الظهور لما دل على حرمة ذلك العنوان المشتبه مثل قوله عليه السّلام اجتنب عن الخمر فقد تقدم الجواب عنه بمثل الجواب فى الأحكام الظاهرية بالنسبة إلى الأحكام الواقعية فإنّ مخالفة الحكم الظاهرى لا توجب ارتقاع الأحكام الواقعية بل يجمع بينهما بسقوط الأحكام الواقعية عن الفعلية.

و من جملة الاحاديث العامة الدالة على البراءة حديث الرفع أى قوله صلّى الله عليه و آله «رفع ما

لا يعلمون» بدعوى أن مصداق ما لا يعلمون في حديث الرفع هو الحكم الالزامى المجهول إذ هو الأمر الواقعي الذي يكون فيه ثقل على الأمة فهذا الحكم الالزامى سواء كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية يكون مجهولا و مرفوعا بالحديث الدال على الرفع و مقتضى عموم حديث الرفع هو جريان البراءة عن التكليف و الحكم بالبراءة في أطراف العلم الإجمالى أيضا.

يشكل ذلك بأنه يمكن دعوى الانصراف بالنسبة إلى أطراف العلم الإجمالى و لو بملاحظة أن شمولها يعدّ عرفا إذنا في المعصية لحكم العرف بتنجيز المعلوم بالاجمال و اجيب عنه بأنّ حكم العقل بتنجيز المعلوم بالاجمال تعليقى لا تنجيزى و معه فالانصراف بدوى.

لا- يقال: إن حديث الرفع لا يشمل أطراف المعلوم بالاجمال لأن المقصود من العلم في قوله صلى الله عليه و آله «رفع ما لا يعلمون» هو الحجة و حكم العقل بلزوم الاجتناب عن أطراف المعلوم بالاجمال حجة بل الدليل الدال على التكليف حجة على تنجيز التكليف في كلّ واحد من الأطراف.

لأننا نقول: حكم العقل بلزوم التنجيز تعليقى و مع حديث الرفع لا مورد للحكم العقلى حتى يكون حجة و الدليل الدال على التكليف أيضا لا يكون حجة بالنسبة إلى خصوص كلّ واحد من الاطراف و مجرد تطبيق الاحتمال المنجز على كلّ واحد من الأطراف لا يصدق عليه العلم و مخالفة الترخيص مع الدليل الدال على التكليف كمخالفة الأحكام الظاهرية مع الأحكام الواقعية.

و دعوى: أن المانع بحسب الحقيقة اثباتى لا ثبوتى كما يظهر ذلك بمراجعة الفهم العرفى و الارتكاز العقلانى فانه لا يساعد على جعل الترخيص الظاهرى فى تمام الأطراف و يرى فيه نحو مناقضة مع التكليف الواقعى المعلوم بالاجمال رغم كونه ممكنا عقلا. هذا مضافا إلى أن المنساق عرفا من قوله صلى الله عليه و آله «رفع ما لا يعلمون» أنه كان بصدد الترخيص فى قبال الاغراض الالزامية غير المعلومه لا المتيقنة.



مندفعة: بأن المناقضة بدوى اذ مع الالتفات إلى أنّ التنجيز تعلقي في المعلوم بالاجمال ويرتفع مع دليل الترخيص لا يراه العرف مناقضا كما أنّ الاغراض في موارد الشبهات الحكمية البدوية بالنسبة إلى الأحكام الواقعية ايضا الالزامية و مع ذلك رفع الشارع عنها بعد الفحص بالاغراض الترخيضية.

هذا مضافا إلى أنّ مصداق «ما لا يعلمون» في كلّ طرف من أطراف المعلوم بالاجمال هو الحكم الالزامى و هو غير معلوم و مصب الحكم بالرفع هو شخص هذه المصاديق الغير المعلومة لا أمر انتزاعى عقلى و هو عنوان أحدهما و لا المصداق الواقعى فإنه ليس شيئا آخر وراء الأطراف و عليه فالترخيص ليس إلاّ في قبال الاغراض الالزامية غير المعلومة هذا كلّ بالنسبة إلى عمومات الترخيص فانقدح أنّه لا مانع من شمول عمومات الترخيص لأطراف المعلوم بالاجمال.

ثانيهما هي الأخبار الخاصة التي يستدل بها على جواز ارتكاب أطراف العلم الإجمالى.

منها: صحيحة أبى بصير قال سألت أحدهما عن شراء الخيانة و السرقة قال لا- إلا- أن يكون قد اختلط معه غيره فأما السرقة بعينها فلا... الحديث.

بدعوى أنّ مورد السؤال شراء الخيانة و السرقة فالجواب عنه بجواز شرائهما مع الاختلاط بغيره ظاهر في جواز اشتراء جميع أطراف المعلوم بالاجمال.

ويمكن أن يقال: إنّ غاية ما تدل عليه الرواية هو جواز اشتراء شىء من أموال من يكون في أمواله حرام لا شراء جميع أمواله فما يؤخذ من البائع محتمل الحرمة و لا علم بحرمة و العلم بحرمة أو غيره من أموال البائع و إن كان موجودا و لكنّ غير مورد الشراء خارج عن مورد الابتلاء.

و منها: صحيحة الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام قال أتى رجل أبى فقال إئى ورثت مالا و قد علمت أنّ صاحبه الذى ورثته منه قد كان يربو و قد أعرف أنّ فيه ربا و أستيقن ذلك و ليس بطيب لى حاله لحال علمى فيه و قد سألت فقهاء أهل العراق و أهل الحجاز فقالوا لا يحل

أكله فقال أبو جعفر عليه السّلام ان كنت تعلم بأنّ فيه مالا معروفا ربا و تعرف أهله فخذ رأس مالك وردّ ما سوى ذلك و إن كان مختلطا فكله هنيئا مرثيا فإنّ المال مالك و اجتنب ما كان يضح صاحبه الحديث و إلى غير ذلك من الأخبار.

بدعوى أنّ هذه الأخبار تدلّ على أنّ اختلاط الربا المحرم الحلال يوجب حلية جميع الأطراف اجيب عنه بأنّ ظاهر هذه الأخبار ارتفاع الحرمة إذا اختلط الربا بمال حلال في يد المرابي ثم انتقل منه بالإرث إلى وارثه فجميع المال المشتمل على الربا حلال للوارث و ماله و يأكله هنيئا مرثيا و لا بأس بأن يكون حكم الحرمة الواقعية مشروطا بشرط فلا محالة ترتفع بفقدان شرطها فلا ربط لهذه الأخبار بما نحن فيه و هي اجنبية عن المقام.

و منها: موثقة سماعة قال سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل أصاب مالا من عمل بنى امية و هو يتصدق به و يصل منه قرابته و يحج ليغفر له ما اكتسب و هو يقول إنّ الحسنات يذهبن السيئات فقال أبو عبد الله عليه السّلام إنّ الخطيئة لا تكفر الخطيئة و لكنّ الحسنات تحطّ الخطيئة ثم قال إن كان خلط الحلال بالحرام فاختلف جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا بأس.

بدعوى دلالتها على أنّ الاختلاط موجب لجواز التصرف في الجميع.

و اجيب عنه بحملها على حرام خاصّ يعذر فيه الجاهل كالرّبا أو بحملها على ارتكاب البعض مع ابقاء مقدار الحرام و لكنهما لا يساعدان ظاهر الرواية إذ حملة على حرام خاصّ لا شاهد له كما أنّ حملة على ارتكاب البعض ينافى الترخيص الظاهر في التصرف العام في جميع المال نعم ربما تحمل الرواية على ارادة وقوع هذا الاختلاط قبل وصوله إلى يد المتصرف.

و لكنّه مدفوع بأنّ هذا الوجه صحيح بناء على أنّ يكون النسخة أصاب مالا من عمال بنى امية كما نقله الشيخ الأعظم في فرائده و إلا فالمال مقابل لعمله لهم و يكون حراما إذا وقع في يد الرجل العامل و الخلط المفروض فيها خلط هذا الحرام المأخوذ بمال آخر حلال و لا محالة يكون في يد المتصرف نفسه.

و لم نجد في الجوامع الحديثية نسخة عمال بنى امية لأنّ في المستطرفات عن رجل أصاب مالا من أعمال السلطان وفي نسخة الكافي المصححة بتصحيح الشهيد الثاني عن رجل أصاب مالا من عمل بنى امية وفي التهذيب عن رجل أصاب مالا من عمل بنى امية.

و لم ينقل في الوسائل غير ما في نسخة الكافي و التهذيب و عليه فلا موجب لذلك الحمل و أمّا حمل الرواية على أنّ المراد إذا لم يعرف قدر الحرام و لا صاحبه فيجب فيه الخمس و يحل الباقي ففيه أنّه خلاف الظاهر لعدم تقييد سؤال السائل بما إذا لم يعرف قدر الحرام و لم يترتب الإمام عليه السلام الترخيص على اخراج الخمس.

نعم الايراد الوارد على الرواية هو أنّها في موردها لم تكن معمولا بها فلا حجة فيها أصلا و في قبال تلك الروايات عمومها و خصوصها أخبار خاصّة تدل على وجوب الاحتياط التام في أطراف المعلوم بالاجمال و مقتضى القاعدة لو لم تتم الأخبار الخاصة هو تخصيص العمومات بها و على فرض تمامية الأخبار الخاصة المتقدمة يقع التعارض تلك الأخبار مع الأخبار الخاصة الآتية الدالة على وجوب الاحتياط التام في أطراف المعلوم بالاجمال و حيث إنّ الرجحان مع الأخبار الخاصة الآتية كانت النتيجة تخصيص العمومات بها أيضا.

و اليك الأخبار الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط التام في أطراف المعلوم بالاجمال.

منها صحيحة زرارة قال في ضمن أسئلته قلت (في مورد جريان الاستصحاب) فإني لم أكن رايت موضعه (أي موضع الدم في ثوبي) و علمت أنّه قد أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته قال عليه السلام تغسله و تعيد إلى أن قال قلت قد علمت أنّه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتّى يكون على يقين من طهارتك الحديث.

بدعوى أنّ الأصل الاستصحابيّ لو كان جاريا في جميع الأطراف و صار الحكم الواقعي ساقطا عن الفعلية بسبب جريانه لما كان للأمر بالغسل و الإعادة مورد لجريان استصحاب الطهارة في الأطراف المحتملة لأصالة الدم.

نعم تختص هذه الصحيحة بارتكاب جميع الأطراف دفعة وبالشبهة المحصورة التحريمية و عليه فيرفع اليد عن العمومات الدالة على الترخيص في أطراف المعلوم بالأجمال بالنسبة إلى المخالفة القطعية فلا يجوز المخالفة القطعية في الشبهة المحصورة التحريمية.

و منها: موثقة عمار الساباطى عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال سئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قدر لا يدري أيهما هو و حضرت الصلاة و ليس يقدر على ماء غيرهما قال يهريقهما جميعا و يتيمم و نحوها موثقة سماعة.

بدعوى أن في الأمر باراقتهما دلالة على أنه لا- ينتفع بشيء منهما و لو في الشرب وغيره و عليه لزم الاحتياط التام بالنسبة إلى جميع الأطراف و لكنّ تختص هذه الرواية أيضا بالشبهة التحريمية و لو كان خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء موجبا لرفع الاحتياط لأمر الإمام عليه السلام باراقة أحد إناءين و حكم بطهارة الآخر.

و منها: صحيحة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام «قال سألته عن المنى يصيب الثوب قال إن عرفت مكانه فاغسله و إن خفى عليك مكانه فاغسله كله» مع أن الأصل يجري في كل طرف.

و منها: صحيحة صفوان بن يحيى أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول و لم يدر أيهما هو و حضرت الصلاة و خاف فوتها و ليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلى فيهما جميعا قال الصدوق قدس سره يعني على الأفراد.

بتقريب أنه لو لم يكن الحكم الشرعى هو وجوب الاحتياط في الأطراف لجرت أصالة الطهارة أو استصحابها في كل واحد من الثوبين و لاكتفى بصلاة واحدة في واحد منهما و لم يحتج إلى التكرار.

و منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام «في حديث في المنى يصيب الثوب فإن عرفت مكانه فاغسله و إن خفى عليك فاغسله كله».

و منها: ما رواه الشيخ بسندين معتبرين عن على بن اسباط عن غير واحد من أصحابنا

عن أبي عبد الله عليه السلام «قال من نسي من صلاة يومه واحدة و لم يدر أى صلاة هي صلى ركعتين و ثلاثا و أربعاً».

و نحوه ما رواه البرقي باسناد معتبر عن الحسين بن سعيد يرفع الحديث قال سئل ابو عبد الله عليه السلام «عن رجل نسي من الصلوات لا يدرى أيتها هي قال يصلى ثلاثة و اربعة و ركعتين فإن كانت الظهر أو العصر أو العشاء فقد صلى أربعاً و إن كانت المغرب أو الغداة فقد صلى».

فهذه الطائفة من الأخبار تدل على وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة الوجوبية من قضاء الصلوات.

و بالجملة إن الأخبار الخاصة تدل على وجوب الاحتياط في أطراف المعلوم بالاجمال في الشبهات المحصورة من الوجوبية و التحريمية.

و مقتضى الجمع بينها و بين العمومات الدالة على الترخيص هو رفع اليد عنها بهذه الأخبار.

نعم أنّ مورد هذه النصوص الخاصة هو شبهة القليل في القليل في الشبهات التحريمية الفعلية غير التدريجية أو الوجوبية العبادية فالتعدى عن مورد هذه النصوص إلى مطلق موارد المعلوم بالاجمال و لو كانت شبهة القليل في الكثير أو الكثير في الكثير أو من الامور التدريجية أو من الامور غير العبادية مشكل بل يقتصر على مورد هذه الأخبار و يرجع في غيرها إلى عمومات الحلّة و الاباحة.

ولذا يمكن القول برفع اليد عن تأثير العلم الإجمالى في من شك في وصوله إلى حد الترخيص و عدمه عند الشروع في السفر فصلّى تماماً عند خروجه عن البلد و شك في وصوله إلى حد الترخيص عند رجوعه من السفر إلى البلد فصلّى قصراً فإنه و إن علم ببطلان إحدى صلاتيه و لكنّ أمكن له التمسك بالعمومات الدالة على رفع التكليف أو بعموم أدلة الاستصحاب خارجاً و راجعاً لاختصاص الأدلة الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط

بالدفعيات ولا تشمل التدريجيات اللهم إلا أن يقال لا خصوصية للدفعيات و يتعدى منها إلى غيرها فتأمل و بالجملة كلّ مورد شك فيه من حيث جواز الارتكاب و عدمه يمكن الرجوع إلى عموم أدلة الاباحة أو البراءة.

### حكم جريان الأمارات في أطراف المعلوم بالإجمال

و لا يخفى أنّ الأمارات إما جارية في كلّ واحد من الأطراف على خلاف المعلوم بالإجمال كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائعين و قامت البيئة على طهارة أحدهما المعين و قامت بيئة أخرى على طهارة الآخر فتقع المعارضة بينهما للعلم الإجمالى بنجاسة أحدهما و مع المعارضة تسقطان عن الحجية كما هو مقتضى الأصل في تعارض الأمارات و بقى وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الأطراف.

و إما جارية في بعض الأطراف كما إذا قامت البيئة على طهارة أحدهما المعين فقط فالعلم الإجمالى ينحلّ حكماً فإن كان مفاد البيئة هو تعيين الطاهر فما قامت عليه البيئة طاهر و لازم البيئة أنّ النجس في طرف آخر فيجب الاجتناب عن غير مورد قيام البيئة.

و إن كان مفاد البيئة هو تعيين النجس فما قامت عليه البيئة نجس و لازمها هو طهارة الآخر.

فتحصّل ممّا تقدم أن العلم الإجمالى كالعلم التفصيلى منجز و لكنّ ذلك التنجيز في العلم الإجمالى معلق على عدم الترخيص الظاهرى لكونه مشوباً بالشك بخلاف التنجيز في العلم التفصيلى فانه لا يكون معلقاً و عليه فالترخيص في أطراف العلم الإجمالى ممكن بالنسبة إلى المخالفة القطعية فضلاً عن المخالفة الاحتمالية و الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية هذا كلّّه بحسب مقام الثبوت.

و أمّا بحسب مقام الاثبات فقد عرفت أنّ مقتضى الجمع بين الأدلة هو عدم جواز

الترخيص في المخالفة الاحتمالية فضلا عن المخالفة القطعية فيجب الاحتياط التام في أطراف الشبهة المحصورة التي تكون أطرافها محلّ الابتلاء.

و لا فرق فيه بين أن يكون المعلوم بالاجمال من نوع واحد كالعلم بوجود هذا أو ذاك أو من نوعين كالعلم بوجود شيء أو حرمة شيء آخر كما لا تفاوت فيما ذكر بين أن يكون العلم الإجمالي علما وجدانيا أو علما تعبديا كما إذا قامت البيئة الشرعية على نجاسة أحد الكاسين.

و أمّا الشبهة غير المحصورة أو غير المبتلى بها فلا مانع من التمسك بالأدلة العامة الدالة على البراءة فيها فتدبر جيّدا.

### تنبيهات:

التنبيه الأوّل: في أنّه لا فرق في حكم العقل بوجود الاحتياط بين الامور الدفعية و التدريجية لعدم التفاوت في حكمه بوجود الاحتياط بين كون الواجب المعلوم بين الأطراف واجبا مطلقا أو واجبا معلقا بناء على ما قرّر في محله من فعليّة الوجوب في الواجب المعلق و استقبالية زمان الواجب و هذا واضح.

و أمّا بناء على عدم تصور الواجب المعلق و حصر الواجب في المطلق و المشروط فإن كان الواجب مشروطا بشرط يحصل فيما بعد فإن لم يعلم بحصول الشرط فيما بعد فلا علم بالتكليف الفعلي و معه فلا مانع من الرجوع إلى مقتضى الاصول في الأطراف و إن علم بحصول الشرط في وقته فهو عند العقلاء كالواجب المطلق في الحكم لكفاية كون التكليف في ظرف وجوده فعليّا و معلوما عند العقلاء للحكم بالتنجيز و معه فلا مجال للاصول.

فتحصّل أنه لا فرق في وجوب الاحتياط في الأطراف بين الفعليات و التدريجيات سواء قلنا بثنائية الواجب أي المطلق و المشروط أو بثلاثية الواجب أي المطلق و المعلق و المشروط لفعليّة الوجوب في المطلق و المعلق و لقيام بناء العقلاء في الواجب المشروط على الاحتياط.

هذا كله بالنسبة إلى القاعدة العقلية و بناء العقلاء و عدم ملاحظة الأدلة الشرعية و أما مع ملاحظة أدلة البراءة الشرعية فقد عرفت أنها بعمومها و خصوصها تدلّ على البراءة حتّى فى أطراف المعلوم بالاجمال و يمكن الأخذ بها و الجمع بينها و بين المعلوم بالاجمال بحمل المعلوم على غير الفعلى كما هو مقتضى الجمع بين الأحكام الواقعية و الظاهرية نعم يمنع عن ذلك الأدلة الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط فى أطراف المعلوم بالاجمال من دون فرق بين الشبهة التحريمية و بين الشبهة الوجوبية إلاّ أنّ الأدلة الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط مختصة بغير التدريجيات و عليه فالتدريجيات تبقى تحت عمومات البراءة.

و يترتب عليه وجوب التمام على من أراد المسافرة و الخروج عن البلد عند الشك فى وصوله إلى حدّ الترخّص لاستصحاب كونه فى البلد و وجوب القصر على المسافر الذى أراد البلد و شك فى وصوله إلى حدّ الترخّص لاستصحاب كونه فى السفر فوجب عليه اتيان الصلاة قصرا و إن علمنا اجمالا بمخالفة احدهما للواقع و لا حاجة إلى الاحتياط لسقوط الواقع عن الفعلية اللهم إلاّ أن يقال بالغاء الخصوصية و عدم الفرق بين الفعليات و التدريجيات فحينئذ لا يترك الاحتياط فى التدريجيات فلا تغفل.

التنبية الثانى: فى موارد جواز الرجوع و عدمه إلى الأصل الطولى قال فى مصباح الاصول إنّ الأصل الجارى فى أحد طرفى العلم الإجمالى إمّا أن يكون من سنخ الأصل الجارى فى الطرف الآخر أو يكون مغايرا له و على الأول إمّا أن يكون أحد الطرفين مختصا بجريان الأصل الطولى فيه دون الآخر أو لا يكون كذلك فهذه أقسام ثلاثة:

أمّا القسم الأول و هو ما كان الأصل الجارى فى طرف من سنخ الجارى فى الطرف الآخر مع اختصاص أحدهما بالأصل الطولى كما إذا علم بوقوع نجاسة فى الماء أو على الثوب فإنّ الأصل الجارى فى كلّ منهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالى هو أصالة الطهارة و لا اشكال فى سقوطها و عدم جريانها فى كلّ الطرفين لما تقدم فلا يجوز التوضى بالماء و لا لبس الثوب فى الصلاة إلاّ أنّ العلم بالنجاسة لا أثر له فى حرمة لبس الثوب بل يجوز لبسه مع العلم



التفصيلي بالنجاسة فيبقى شرب الماء محتمل الحرمة والحلية لاحتمال نجاسته.

فهل تجرى فيه أصالة الحلّ أو تسقط بالعلم الإجمالي كسقوط أصالة الطهارة وجهان:

ذهب المحقق النائيني قدس سرّه إلى سقوطها للمعارضة بالأصل الجارى في الطرف الآخر وإن كان واحداً فالتزم بعدم جواز شرب الماء في المثال لعدم المؤمن من احتمال العقاب عليه ولكن التحقيق جريانها وعدم معارضتها بأصالة الطهارة في الطرف الآخر.

وذلك لما عرفت من أنّ العلم الإجمالي بالتكليف لا يوجب تنجز الواقع إلا بعد تساقط الاصول في أطرافه فإذا كان الأصل الجارى في الطرفين من سنخ واحد كأصالة الطهارة في المثال المذكور فلا مناص من القول بعدم شموله لكلا الطرفين لاستلزامه الترخيص في المعصية ولأحدهما لأنه ترجيح بلا مرجح.

وأما الأصل الطولى المختص بأحد الطرفين فلا مانع من شمول دليله للطرف المختص به إذ لا يلزم منه ترجيح من غير مرجح لعدم شمول دليله للطرف الآخر انتهى موضع الحاجة.

يمكن أن يقال: إنّ ما ذكره في القسم الأوّل مبنى على المشهور من تقدم الأصل السببي على المسببي حتى في الموافق فإنّ أصالة الحلية حينئذ تكون محكومة بالنسبة إلى أصالة الطهارة لأنّ الشك في الحلية وعدمها مسبب عن الشك في طهارة الماء وعدمه فإذا حكم فيه بالطهارة لا مجال للشك في الحلية تعبدًا وعليه ففي مفروض المسألة يجوز شرب الماء بعد تساقط أصالة الطهارة في الطرفين بالمعارضة وجرى الأصل المحكوم وهو أصالة الحلية في شرب الماء.

وأما بناء على ما ذكره بعض الأكابر من أنّ الاصول لا نظر لها عند الاعتبار إلا إلى مخالفتها فأصالة الحلية كأصالة الطهارة ساقطة بالمعارضة مع أصالة الطهارة في الطرف المقابل ومع سقوطها فاللازم هو وجوب الاحتياط بترك شرب الماء قضاء للعلم الإجمالي.

ثم قال السيّد المحقق الخوئي قدس سرّه أمّا القسم الثاني وهو ما إذا كان الأصل الجارى في كلّ طرف من سنخ الأصل الجارى في طرف الآخر مع عدم اختصاص احدهما بأصل طولى

فلا ينبغي الشك في عدم جريان الأصل في شيء منهما.

وهذا القسم يتحقق في موردين أحدهما: ما إذا لم يكن لشيء من الطرفين أصل طولى كما إذا علمنا بنجاسة أحد الثوبين فإن الأصل الجارى في كل منهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالى هي أصالة الطهارة فتسقط فيهما.

ثانيهما: ما إذا كان الأصل الطولى مشتركا فيه بين الطرفين كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائين فإن الأصل الجارى في كل منهما ابتداء هي أصالة الطهارة و بعد سقوطهما تصل النوبة إلى أصالة الحلّ في الطرفين و العلم الإجمالى كما يوجب تساقط الأصلين الحاكمين كذلك يوجب تساقط الأصلين المحكومين أيضا بملاك واحد و هو كون جريان الأصل في الطرفين مستلزما للترخيص فى المعصية و فى أحدهما ترجيحاً بلا مرجح انتهى موضع الحاجة.

و لا يخفى عليك أنّ ما ذكره من لزوم الاحتياط سواء لم يكن لشيء من الطرفين أصل طولى كما إذا علمنا بنجاسة أحد الثوبين لتساقط أصالة الطهارة فالعلم الإجمالى يوجب الاحتياط أو كان الأصل الطولى مشتركا بينهما كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائين لتساقط الأصلين الحاكمين ابتداء أو الأصلين المحكومين ثانيا تام و لكنّ لا وجه لتقدم سقوط أصالة الطهارة على سقوط أصالة الحلية.

بناء على ما عرفت من عدم دليل على حكومة الأصل الموافق بالنسبة إلى الأصل الموافق و ممّا ذكر يظهر أن تنظير القسم الأوّل (و هو ما كان الأصل الجارى فى طرف من سنخ الأصل الجارى فى الطرف الآخر مع اختصاص أحدهما بأصل طولى) بسائر الموارد التى يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم كما إذا علم بنجاسة شيء فى زمان و طهارته فى زمان آخر و شك فى المتقدم منهما فإنّه بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضة يرجع إلى قاعدة الطهارة محلّ تأمل و نظر لوجود الفرق بين المقام و بين سائر الموارد التى يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم لأنّ الاستصحاب المخالف فى تلك الموارد يمنع عن جريان أصالة الطهارة لحكومة الاستصحاب بالنسبة إليه

وعليه فأصالة الطهارة وإن كانت جارية مع استصحاب الطهارة ولكنها مع ملاحظة استصحاب النجاسة المخالف لا تجرى لكونها محكومة لا يرجع إليها الا بعد تساقط الاستصحاب المخالف عند معارضته مع الاستصحاب الموافق هذا بخلاف المقام لما عرفت من جريان أصالة الطهارة مع استصحاب الطهارة لموافقتهما فتدبر جيّداً.

التنبية الثالث: فى انحلال العلم الإجمالى وعدم تأثيره بسبب الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف وعدمه.

### و الكلام يقع فى مقامين:

المقام الأوّل: فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما المعين وهو يتصور بصور مختلفة أحدها: أن يكون الاضطرار قبل العلم بالتكليف أو مقارنا معه فالظاهر فى هذه الصورة عدم وجوب الاجتناب عن الباقي لرجوع ذلك إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعى لاحتمال كون المحرم هو المضطر إليه.

و ثانيها: أن يكون الاضطرار بعد العلم بالتكليف ولكنّ مدة الفصل بين التكليف وعروض الاضطرار قليلة بحيث لا يمكن فيها الامتثال بالنسبة إلى التكليف المعلوم ومع عدم التمكن من الامتثال فلا يعقل تنجز التكليف قبل حدوث الاضطرار وهذه الصورة ملحقة بما إذا كان الاضطرار قبل العلم بالتكليف أو مقارنا له.

ثالثها: أن يكون الاضطرار بعد العلم الإجمالى بزمان يتمكن فيه من الامتثال ففى هذه الصورة اختلفت الآراء والأقوال.

منها: أنّ الظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر لأنّ الإذن فى ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعى يرجع إلى اكتفاء الشارع فى امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات فيجب الاجتناب عن الطرف غير المضطر اليه وهذا هو المختار.

أورد عليه بأنّ عدم الاضطرار من شرائط التكليف شرعا فالتكليف محدود شرعا بحصول الاضطرار إلى متعلقه و مقتضاه هو عدم العلم بثبوت أصل التكليف على كلّ تقدير و معه ينفي التكليف المشكوك بالأصل و لأجل ذلك يختلف الاضطرار عن صورة فقد أحد الاطراف لأنّ الفقدان ليس من حدود التكليف شرعا.

يمكن أن يقال: إنّ مع فرض تسليم كون الاضطرار حدّا شرعيا فلا وجه لدعوى انحلال العلم الإجمالي في مفروض الكلام لبقاء العلم الإجمالي و لو بعد الاضطرار بالتكليف المرّد بين المحدود في طرف المضطر اليه بحدّ الاضطرار و بين غير المحدود في الطرف الآخر لأنّ أمره يدور بين الاجتناب عن هذا الفرد إلى عروض الاضطرار أو عن ذلك حتّى بعد عروض الاضطرار و مقتضى بقاء العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين المحدود و غيره هو وجوب الاحتياط في غير المحدود كما لا يخفى.

ورابعها: هي أن يكون الاضطرار بعد التكليف و قبل العلم به كما إذا اضطر إلى شرب أحد المائعين مثلا ثم علم بأنّ أحدهما كان نجسا قبل الاضطرار فهل الاعتبار بسبق التكليف على الاضطرار فيحكم بالتنجيز و وجوب الاحتياط أو بالعلم الحادث بعد الاضطرار فيحكم بعدم التنجيز و بعدم وجوب الاحتياط لكون الاضطرار قبل العلم بالتكليف على الفرض.

يمكن القول بالثاني مستدلا بأنّ المانع من جريان الأصل هو العلم الإجمالي بالتكليف لا التكليف بواقعيته و لو لم يعلم به المكلف أصلا فهو حين الاضطرار إمّا قاطع بعدم التكليف فلا يحتاج إلى اجراء الأصل بل لا يمكن و إمّا شاك فيه فلا مانع من جريانه في الطرفين لعدم المعارضة لعدم العلم بالتكليف على الفرض و العلم الإجمالي الحادث بعد الاضطرار ممّا لا أثر له لاحتمال وقوع النجاسة في الطرف المضطر إليه و لا يوجب حدوث التكليف فيه لكون الاضطرار رافعا له و دعوى أنّ التكليف الواقعي و إن لم يكن مانعا من جريان الأصل إلا أنّه بعد العلم به تترتب آثاره من حين حدوث التكليف لا من حين العلم به كما هو الحال في

العلم التفصيلي فإنه لو علمنا بأن الماء الذي اغتسلنا به للجنابة قبل اسبوع مثلا كان نجسا يجب ترتيب آثار نجاسة الماء المذكور من حين نجاسته لا من حين العلم بها فيجب الاتيان بقضاء الصلوات التي اتى بها مع هذا الغسل ففي المقام أيضا لا مناص من ترتيب آثار التكليف من حين حدوثه لا من حين انكشافه وعليه فبعد طرؤ الاضطرار نشك في سقوط هذا التكليف الثابت قبل الاضطرار لأجل الاضطرار لأنه لو كان في الطرف المضطر اليه فقد سقط بالاضطرار ولو كان في الطرف الآخر كان باقيا لا محاله فيرجع إلى استصحاب بقاء التكليف أو قاعدة الاشتغال ولا مجال للرجوع إلى أصالة البراءة في الطرف غير المضطر إليه.

ويمكن الجواب عنه بأن البحث يكون في الحكم التكليفي لا الوضعي و العلم بعد حدوث الاضطرار بالتكليف لا يوجب فعلية التكليف لا قبل حدوث الاضطرار لأن المفروض أن المكلف في تلك الحال إما قاطع بعدم التكليف أو شاك في التكليف ومع القطع بعدم لا معنى لفعلية التكليف في تلك الحال ومع الشك كان مورد جريان البراءة لعدم علمه بالتكليف في تلك الحال ولا بعد حدوث الاضطرار إلى المعين فإنه مع العلم بأن الطرف المضطر إليه كان محكوما بالتكليف لا يبقى التكليف المذكور فعليًا بالنسبة إليه لأنه حال العلم مضطر إليه فمع عدم العلم بالتكليف الفعلي في الطرف الذي حدث الاضطرار فيه لا قبل الاضطرار ولا بعده فلا مانع من جريان البراءة في الطرف الآخر لاحتمال التكليف في هذا الطرف ولا مجال للاستصحاب أو قاعدة الاشتغال إذ لا علم بالحكم الفعلي لا قبل الاضطرار ولا بعده حتى يستصحب أو يجرى فيه قاعدة الاشتغال هذا بخلاف ما إذا كان الاضطرار بعد العلم بالتكليف فإن التكليف فيه معلوم الحدوث و مشكوك الارتفاع فيجوز الحكم فيه ببقاء الحكم للاستصحاب أو لقاعدة الاشتغال ثم لا يذهب عليك أن الصور المذكورة في الاضطرار تجرى في فقدان المعين من الأطراف أو خروجه عن محلّ الابتلاء أو الاكراه عليه وذلك لشمول ما ذكر في صور الاضطرار إلى المعين لصور هذه الموارد أيضا حرفا بحرف فلا

المقام الثانى: فيما إذا كان الاضطرار إلى غير معين ذهب الشيخ فى هذا المقام إلى وجوب الاجتناب عن الباقي وإن كان الاضطرار قبل العلم الإجمالى معللاً بأن العلم حاصل بحرمة واحد من امور لو علم حرمة تفصيلاً وجب الاجتناب عنه و الترخيص فى بعضها على البديل موجب لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقي.

إن قلت ترخيص ترك بعض المقدمات يدل على عدم إرادة الأمر الاجتناب عن الحرام الواقعى و عليه فلا تكليف بما عداه فلا مقتضى لوجوب الاجتناب عن الباقي.

قلت و اللازم من الترخيص عدم وجوب تحصيل العلم بالامثال لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام رأساً فيرجع الأمر إلى ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذى رخص الشارع فى امثاله منه و هو الاجتناب عن باقى الأطراف.

و هذا نظير جميع الطرق المجعولة الشرعية للتكاليف الواقعية مع تخلفها أحياناً فان مرجعه إلى القناعة عن الواقع ببعض احتمالاته معيناً كما فى الأخذ بالحالة السابقة فى الاستصحاب أو مخيراً كما فى موارد التخيير.

و دعوى: أن الترخيص فى بعض الأطراف ينافى العلم بالتكليف الفعلى على كل تقدير و مع عدم اجتماع الترخيص فى بعض الأطراف مع العلم بالتكليف الفعلى على كل تقدير لا يبقى إلا احتمال التكليف فى غير مختار المكلف لرفع اضطراره و هو منتفى بالأصل.

مندفعة: بأن الوجه فى عدم منع الاضطرار إلى غير المعين عن تنجيز العلم الإجمالى أن الاضطرار ليس إلى شرب النجس لوضوح أن متعلق التكليف بما هو مقدور فعلاً و تركاً لا أن أحدهما المرذود حرام و أحدهما المرذود مضطر إليه ليقال بأن نسبة الاضطرار إلى الحرام و غيره على حد سواء بل معنى الاضطرار إلى أحدهما أنه لا يقدر على تركهما معا مع القدرة على فعل كل منهما و تركه فى نفسه.

و عليه فشرائط تنجز الخطاب الواقعى من العلم به و القدرة على متعلقه موجودة فيؤثر

العلم أثره وإثما المكلف يعجز عن الموافقة القطعية دون الامتثال بالكلية فيكون معذورا عقلا- فيما هو عاجز عنه لا في غيره مع ثبوت مقتضيه.

فالحرام وهو شرب النجس لا يكون مورد الاضطرار حتى لا يمكن التكليف الفعلى فيه بل مورد الاضطرار وعدم التمكن هو ترك جميع أطراف المعلوم بالاجمال فيكتفى بترك أحدهما لرفع الاضطرار باختيار الطرف الآخر ويكون معذورا في عدم الموافقة القطعية.

نعم يمكن أن يقال ليس الاضطرار في طول الجهل بالحرام الواقعى بل يكون في عرض الحرام الواقعى عند كونه سابقا على التكليف ومقارنا معه فنفس الترخيص مع احتمال المصادفة للحرام لا يجتمع مع الحرمة الفعلية على كل تقدير إذ لا حرمة فعلية في طرف يصادف الواقع و عليه فالطرف المقابل يكون مشكوك الحرمة بالشك البدوى فلا مانع من جريان أصل البراءة فيه.

ولكن يختص ذلك بما إذا كان الاضطرار سابقا على التكليف أو مقارنا معه أو كان التكليف في الواقع قبل حدوث الاضطرار ولكن العلم به يحصل بعد الاضطرار في مدة لم يتمكن من الاتيان به فإن مع الاضطرار في هذه الصور لا علم بالتكليف الفعلى كما فصل ذلك في الاضطرار إلى المعين.

وأما إذا كان حدوث الاضطرار بعد العلم بالتكليف ومضى مدة يمكن الامتثال فيها فحكمه وجوب الاحتياط لما مرّ في الاضطرار إلى المعين من أن المعلوم بالاجمال يدور حينئذ بين الطويل والقصير حيث يعلم المكلف بتكليف فعلى على كل تقدير في هذا الطرف إلى زمان حدوث الاضطرار أو في الطرف المقابل حتى الآن ومقتضى العلم بالتكليف الفعلى على كل تقدير هو وجوب الاحتياط في طرف لم يضطر إلى اتيانه فتحصل أن حكم الاضطرار إلى غير المعين كحكم الاضطرار إلى المعين في التفصيل بين الصور فلا يجب الاحتياط إذا كان الاضطرار سابقا على التكليف أو كان مقارنا مع التكليف وكان العلم بالتكليف بعد حدوث الاضطرار وان كان التكليف في الواقع سابقا عليه ولكن لم يتمكن

من الامتثال فى المدة الفاصلة بخلاف ما إذا كان حدوث الاضطراب بعد تعلّق التكليف و العلم به و مضى مدة يتمكّن فيها من الامتثال إذ الحكم فى هذه الصور هو وجوب الاحتياط للعلم الإجمالى بتعلّق تكليف فعلى على كلّ تقدير قبل حدوث الاضطراب من دون فرق بين أن يكون الاضطراب إلى المعين أو إلى غير المعين فلا تغفل.

التنبية الرابع: فى اشتراط كون الأطراف مورد الابتلاء و عدمه يمكن القول بالأوّل و تقرّبه أنّه لو كان ارتكاب الواحد المعين من أطراف المعلوم بالاجمال ممكنا عقلا و لكنّ المكلف غير مبتلى به بحسب حاله كما إذا تردد النجس بين إنائه و بين إناء آخر لا دخل للمكلف فيه أصلا فلا- مجال للتكليف بالاجتناب عن هذا الإناء الآخر المتمكّن منه عقلا فإنّه غير منجّز و الحاصل أنّ النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصة بحكم العقل و العرف بمن يعدّ مبتلى بالواقعة المنهى عنها و لذا يعدّ خطاب غيره بالترك مستهجنا إلاّ على وجه التقييد بصورة الابتلاء.

و لعلّ السرّ فى ذلك أنّ غير المبتلى تارك المنهى عنه بنفس عدم ابتلائه فلا حاجة إلى نهيه و التكليف لانقداح الداعى و مع خروج المورد عن محلّ الابتلاء لا يوجب التكليف انقداحا فى النفس بالنسبة إلى الخارج عن محلّ الابتلاء فيكون مستهجنا.

أورد عليه بأنّ التحقيق أنّ حقيقة التكليف الصادر من المولى المتعلّق بالفعل الاختيارى لا يعقل أن يكون إلاّ جعل الداعى بالامكان لا بمعنى البعث الخارجى الموجب لصدور الفعل منه قهرا فإنّه خلف إذ المفروض تعلّق التكليف بالفعل الاختيارى فلا شأن له إلاّ الدعوة الموجبة لانقداح الارادة فى نفس المكلف لكنّه لا- بحيث يوجب اضطرابه إلى ارادة الفعل أيضا لأنّه و إن لم يكن منافيا لتعلّق التكليف بالفعل الاختيارى لفرض توسط الارادة بين التكليف و فعل المكلف إلاّ- أنّه خلاف المعهود من التكاليف الشرعية حيث إنّ ليس فيها الاضطراب حتّى بهذا المعنى بل تمام حقيقته جعل ما يمكن أن يكون داعيا و يصلح أن يكون باعثا.



و لا معنى للامكان إلا الذاتى و الوقوعى فيجتمع مع الامتناع بالغير أى بسبب حصول العلة فعلا أو تركا من قبل نفس المكلف فإن الامتناع بسبب العلة مع عدم امتناع عدم العلة يجامع الامكان الذاتى و الوقوعى.

وفيه: أن جعل ما يمكن أن يكون داعيا و يصلح أن يكون باعثا فيما لا يبتلى به المكلف أصلا مستهجن أيضا و إن أمكن الابتلاء به عقلا بالامكان الذاتى أو الوقوعى و دعوى عدم الارتباط بين الاستهجان العرفى و حقيقة التكليف مع أن الأوامر و النواهي من الارادات التشريعية التى لا تنقذ إلا بعد حصول مبادئها لا وجه لها إذ خطاب من لا ينبعث عن أمر المولى خطابا حقيقيا مستهجن جدا و مع استهجانه لا ينقذ فى نفس المولى الارادة التشريعية.

و بعبارة اخرى أن حقيقة التكليف و إن كان هو بمعنى جعل ما يمكن أن يكون داعيا لا بمعنى البعث الفعلى الخارجى و لكن لا يكتفى فيه بالامكان الذاتى بل اللازم مضافا إلى الامكان الذاتى هو أن يكون كذلك بالامكان العرفى و هو لا يكون فى غير المبتلى به كما لا يخفى ثم إنه لا تفاوت فى الاستهجان بين أن يكون الخطاب شخصا أو قانونيا لأن الخطابات الكلية القانونية تنحل إلى خطابات بعدد المكلفين بحيث يكون كل مكلف مخصوص بخطاب خاص به و تكليف مستقل متوجه إليه لأن القضايا فى الخطابات القانونية تكون حقيقية لا طبيعية و مقتضى كون القضايا حقيقية هو الانحلال بالنحو المذكور.

و دعوى: أنه قد وقع الخلط بين الخطابات الكلية المتوجهة إلى عامة المكلفين و الخطاب الشخصى إلى آحادهم فإن الخطاب الشخصى إلى خصوص العاجز و غير المتمكن عادة أو عقلا- ممّا لا- يصح و لكن الخطاب الكلى إلى المكلفين المختلفين حسب الحالات و العوارض ممّا لا استهجان فيه فإن الملاك فى الاستهجان فى الخاص هو كون المخاطب غير متمكن و فى العام كون العموم أو الغالب غير متمكن.

و الاستهجان بالنسبة إلى الخطاب العام إنّما يلزم لو علم المتكلم عدم تأثير ذلك الخطاب

العام في كلِّ المكلفين و أمّا مع احتمال التأثير في عدد معتدّ به غير مضبوط تحت عنوان خاصّ فلا محيص عن الخطاب العمومي و لا استهجان فيه أصلاً.

مندفعة: بأنّه لا فرق بين الخطابات الشخصية و الخطابات القانونية في استهجان الخطاب و تنجيزه عند عدم كون المورد من موارد الابتلاء لأنّ الأحكام القانونية و إن كانت انشاء واحداً و لكنّها تنحلّ بحكم العقل إلى الخطابات مستقلةً بعدد المكلفين و إن كانت بانشاء واحد و وحدة الانشاء لا تنافي انحلال الخطاب إلى خطابات متعددة و إن كان المدرك هو العقل لأنّ المدرك بالفتح هو الحكم الشرعي و لا يقاس الأحكام القانونية بالأخبار عن القضايا الطبيعية الكليّة كقولهم كلّ نار حارّة لأنّ المقنن أراد بالارادة التشريعية عند المخاطبة مع عموم الناس فعل شيء أو تركه من جميع الآحاد و لا- مقصد له إلاّ ذلك و هو قرينة على أنّ خطابه و إن كان واحداً و لكنّه منحلّ إلى خطابات عديدة هذا بخلاف الأخبار المذكور فانه لا يكون إلاّ الأخبار عن القضية الكلية.

و العقل و إن حكم فيه أيضاً بالتحليل و لكنّ لا يحكم بتعدد الأخبار و لذا لا يكون الكذب فيه إلاّ كذبا واحداً.

لا يقال: إنّ الانحلال ممنوع لعدم صحة خطاب العصاة و الكفار لعدم انبعاثهم و خطاب من لا ينبعث قبيح أو غير ممكن.

لأنّ نقول: إنّ الداعي في الخطابات إن كان هو الانبعاث أو الانزجار الفعلي كان الأمر كذلك و لكنّ عرفت أنّ الداعي هو جعل ما يمكن أن يكون داعياً و يصلح أن يكون باعثاً و هو أمر يجتمع مع العصيان أو الكفر لعدم منافاة بين الامكان الذاتي أو الوقوعي مع الامتناع بالغير.

هذا كلّه مضافاً إلى امكان أن يقال نرفع اليد عن أدلّة البراءة العامة في أطراف المعلوم بالاجمال بالأدلة الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط و تلك الأدلّة منصرفة عن موارد الخروج عن محلّ الابتلاء و عليه فلا وجه لرفع اليد عن أدلّة البراءة الشرعية في أطراف

ويؤكد ذلك بالروايات الخاصة الدالة على عدم وجوب الاحتياط عند خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء و من جملتها صحيحة أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن الرجل منّا يشتري من السلطان من إبل الصدقة و غنم الصدقة و هو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم قال فقال ما الإبل إلاّ مثل الحنطة و الشعير و غير ذلك لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه الحديث.

بتقريب أنّ منشأ الشبهة هو العلم بأنهم يأخذون من الناس أزيد ممّا وجب عليهم فيحتمل أن ينطبق الحرام على مورد الاشتراء فهو يعلم بوجود الحرام في ما بأيديهم اجمالاً إلاّ أنّه ليس مورد ابتلائه إلاّ خصوص بعض أطراف هذا العلم و هو ما يريد شراؤه منهم و حينئذ فتجوز شرائه و لا سيما بقوله لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه دليل واضح على جريان اصالة الحلية في الطرف الذي يكون محلّ الابتلاء كما هو واضح.

ثم إنّ الخروج عن محلّ الابتلاء يوجب عدم تأثير العلم الإجمالي فيما إذا كان حدوث العلم الإجمالي متأخراً عن خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء أو مقارنة معه إذ معهما لا يحصل العلم بالتكليف المنجز.

و أمّا إذا علم بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء بعد العلم بالتكليف فلا أثر للخروج المذكور إذ الشك حينئذ في السقوط بعد ثبوت التكليف و الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

نعم لو كان العلم بالخروج علماً بالخروج من أوّل الأمر بحيث يشك في التكليف من أوّل الأمر كتبدل العلم التفصيلي بالشك السارى فلا موجب للاحتياط.

و لا فرق في ذلك بين أن يكون زوال العلم بالتكليف بالعلم الوجداني أو بقيام الأمانة على الخروج من أوّل الأمر لوحدة الملاك.

ثم المحكى عن هامش الكفاية أنّ اشتراط الابتلاء لا يختص بالشبهة التحريمية لوجود

الملاك المذكور في الشبهة الوجوبية أيضا فلا يكون العلم الإجمالي فيها أيضا منجزا إلا فيما إذا كان جميع الأطراف محلا للابتلاء من حيث الترك لأن التكليف الوجوبى لا يصح إلا فيما إذا كان للمكلف داع إلى تركه عادة فيكلف بفعله إذ لو كان الشيء ممّا يفعله المكلف بطبعه و لا داعى له إلى تركه كان جعل التكليف الوجوبى بالنسبة إليه لغوا محضاً.

و بعبارة اخرى كما أنّ النهى عن شىء متروك فى نفسه حسب العادة لغو مستهجن كذلك البعث نحو شىء حاصل بنفسه لغو مستهجن فيعتبر فى تنجيز العلم الإجمالي عدم كون بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء عادة فى المقامين نعم ربما يقع الخطاب للأهمية أو احتمال صيرورة المورد محلاً للابتلاء و هو أيضاً لا فرق فيه بين المحرمات و الواجبات.

بقى هنا حكم الشك فى الخروج عن محلّ الابتلاء و عدمه ذهب الشيخ الأعظم هنا إلى وجوب الاحتياط حيث إنّ المطلق الناهى المقيد بقيد مشكوك التحقق فى بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه يتمسك به و يجب الاجتناب عن المشكوك إلا ما علم عدم تنجز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام أو يكتفى بصحيحة على بن جعفر الدالة على عدم وجوب الاحتياط فيما إذا رُفِعَ أحد فامتخط فصار الدم قطعاً صغاراً فاصاب إنائه لأنّ الماء و ظاهر الإناء من قبيل عدم تنجز التكليف فيكون ذلك ضابطاً فى الابتلاء و عدمه و مع هذه الضابطة يرتفع الشك فى كثير من الموارد و لا يكون الاحتياط فيه واجباً.

أورد عليه فى الكفاية بأنّ عند الشك فى الخروج عن محلّ الابتلاء و عدمه يرجع إلى البراءة لأنّ الشك المذكور يرجع إلى الشك فى حسن الخطاب و عدمه و معه لا-علم بالاطلاق حتّى يرجع إليه فالحكم بالبراءة لا-يخلو من وجه و دعوى كفاية احراز الملاك و تماميته فى وجوب الاحتياط مندفعة بأنّ الملاك فى المقام حاصل بنفسه إذ المقصود من النهى عن اجتناب النجس هو ترك شربه و هو حاصل عند عدم الابتلاء و لا يقاس المقام بمورد الشك فى القدرة العقلية فلأنّ الملاك لا يحصل فيه إلا بالاحتياط.

اللَّهَمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْمَلَكَ فِي الشَّبَهَاتِ التَّحْرِيمِيَّةِ وَإِنْ كَانَ حَاصِلًا بَعْدَ الْإِبْتِلَاءِ وَكَئِنَّهُ لَا يَحْصُلُ فِي الشَّبَهَاتِ الْوَجُوبِيَّةِ إِلَّا بِالْإِحْتِيَاظِ فَالْإِزْمُ هُوَ التَّفْصِيلُ بَيْنَ الشَّبَهَاتِ التَّحْرِيمِيَّةِ وَالشَّبَهَاتِ الْوَجُوبِيَّةِ إِنْ قُلْنَا بِكَفَايَةِ الْمَلَكَ تَتِمَّةٌ وَهِيَ أَنَّ بَعْضَ الْأَعْلَامِ قَالَ فِي الشَّكِّ فِي الْإِبْتِلَاءِ إِنَّ الشَّكَّ إِنْ كَانَ فِي مَفْهُومِ الْإِبْتِلَاءِ يَرْجِعُ إِلَى عَمُومِ الْأَدْلَةِ أَوْ إِطْلَاقِهَا وَمُقْتَضَاهُ هُوَ وَجُوبُ الْاجْتِنَابِ وَإِنْ كَانَ الشَّكُّ فِي الْمَصْدَاقِ فَلَا يَرْجِعُ إِلَى عَمُومِ الْأَدْلَةِ وَلَا إِلَى مَا دَلَّ عَلَى أَنَّ الْخُرُوجَ عَنْ مَحَلِّ الْإِبْتِلَاءِ يُوْجِبُ سَقُوطَ الْخُطَابِ عَنِ التَّنْجِيزِ لِأَنَّهُ مِنَ الشَّبَهَاتِ الْمَصْدَاقِيَّةِ وَمُقْتَضَى الْقَاعِدَةِ فِيهَا هُوَ الْأَخْذُ بِأَصَالَةِ الْبِرَاءَةِ.

وَلَكِنَّ لِقَائِلَ أَنْ يَقُولَ فِي الشَّبَهَةِ الْمَفْهُومِيَّةِ وَإِنْ كَانَ مُقْتَضَى الْقَاعِدَةِ هُوَ الرَّجُوعُ إِلَى الْعَمُومِ وَالْإِطْلَاقِ فِي الْمَوَارِدِ الْمَشْكُوكَةِ وَلكِنَّ هَذَا فِيمَا إِذَا لَمْ يَكُنِ الشَّبَهَةُ مِمَّا يُوْجِبُ اسْتِهْجَانِ الْخُطَابِ وَالْمَقَامُ يَكُونُ كَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَوْرِدَ لَوْ كَانَ مِنْ مَوَارِدِ الْإِبْتِلَاءِ لَا يَبْقَى حَسَنٌ لِلْخُطَابِ فَلَا يَصِحُّ الْأَخْذُ بِعَمُومِ الْخُطَابِ أَوْ إِطْلَاقِهِ فَتَحْصُلُ أَنَّ لَزُومَ الْاجْتِنَابِ عَنْ أَطْرَافِ الْمَعْلُومِ بِالْإِجْمَالِ مَشْرُوطٌ بِمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ بَعْضُ الْأَطْرَافِ حِينَ الْخُطَابِ خَارِجًا عَنْ مَحَلِّ الْإِبْتِلَاءِ حَتَّى يَحْرُزَ الْإِطْلَاقَ وَمُقْتَضَى مَا ذَكَرَ هُوَ عَدَمُ وَجُوبِ الْاجْتِنَابِ عَمَّا يَشْكُ فِي كَوْنِهِ مَحَلِّ الْإِبْتِلَاءِ لِعَدَمِ احْرَازِ إِطْلَاقِ الْخُطَابِ مَعَ الشَّكِّ الْمَذْكُورِ.

نَعَمْ يُمْكِنُ دَعْوَى كَفَايَةِ احْرَازِ الْمَلَكَ فِي وَجُوبِ الْإِحْتِيَاظِ فِي الشَّبَهَاتِ الْوَجُوبِيَّةِ عِنْدَ الشَّكِّ فِي الْخُرُوجِ عَنِ مَوْرِدِ الْإِبْتِلَاءِ لِأَنَّ الْمَلَكَ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِالْإِحْتِيَاظِ بِخِلَافِ الشَّبَهَاتِ التَّحْرِيمِيَّةِ فَإِنَّ الْمَلَكَ فِيهَا حَاصِلٌ لِتَرْكِهِ بِنَفْسِهِ بِسَبَبِ خُرُوجِهِ عَنِ الْإِبْتِلَاءِ ثُمَّ إِنْ دَعْوَى وَجُوبِ الْإِحْتِيَاظِ فِي الشَّبَهَاتِ الْمَفْهُومِيَّةِ كَمَا تَرَى بَعْدَ كَوْنِ الْمَوْرِدِ لَوْ كَانَ مِنْ مَوَارِدِ الْإِبْتِلَاءِ لَا يَبْقَى حَسَنٌ لِلْخُطَابِ فَلَا يَصِحُّ الْأَخْذُ بِعَمُومِ الْخُطَابِ أَوْ إِطْلَاقِهِ لَوْجُوبِ الْإِحْتِيَاظِ فَلَا تَغْفَلُ.

التنبيه الخامس: في الشبهة غير المحصورة ويقع الكلام في جهات:

الجهة الاولى: في تعريفها وهي أنّ كثرة الاحتمال بلغت إلى حدّ يوجب عدم الاعتناء

بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات كقذف واحد من أهل البلد فإن أهل البلد لا يتأثر منه بخلاف قذف أحد الشخصين لا بعينه فإنهما يتأثران منه و ليس ذلك إلا لعدم الاعتناء به فى الأول و الاعتناء به فى الثانى.

أورد عليه بأن ما افيد من عدم اعتناء العقلاء بالضرر مع كثرة الأطراف إنما يتم فى مثل المضار الدنيوية و ذلك أيضا فيما يجوز توطين النفس على تحملها لبعض الاغراض لا ما يكون مورد الاهتمام عندهم كالمضار النفسية و إلا ففيها يمنع إقدامهم على الارتكاب بمحض كثرة الأطراف لو علم بوجود سم قاتل فى كأس مرّد بين ألف كنوس أو أزيد.

فالأولى أن يقال فى تحديد كون الشبهة غير محصورة إن الضابط فيها هو بلوغ الأطراف بحيث إذا لوحظ كلّ واحد منها منفردا عن البقية يحصل الاطمينان بعدم وجود الحرام فيه الملازم للاطمينان بكون الحرام فى بقية الأطراف فيكون فى كلّ طرف يريد الفاعل ارتكابه طريق عقلائي على عدم كون الحرام فيه.

و بعبارة اخرى أنّ الشبهة غير المحصورة هى التى توجب كثرة الاطراف ضعف احتمال كون الحرام مثلا فى طرف خاصّ.

و دعوى أنّ الاطمينان بعدم الحرام فى كلّ واحد من الأطراف لا يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها مندفة بأن ايجاب الجزئى وإن كان لا يجتمع مع السلب الكلى إلا أنّ المنافاة إنما يتحقّق فى المقام إذا لوحظت الأفراد فى عرض واحد لا إذا لوحظت كلّ واحد فى مقابل الباقي فكلّ واحد من الأطراف إذا لوحظ فى مقابل الباقي يكون فيه احتمال واحد فى مقابل الاحتمالات الكثيرة و لا اشكال فى ضعف احتمال واحد فى مقابل مائة ألف احتمال يشكل ذلك فيما إذا كانت جملة من الافراد مظنونة الحرمة دون الاخرى فإنّ دعوى عدم الاعتناء فى المظنونات محلّ تأمل و نظر بل يجب الاحتياط فى دائرة المظنونات لتنجيز العلم الإجمالى فى المظنونات إلا إذا كانت المظنونات بنفسها غير محصورة اللهم إلا أن يتمسك باطلاق صحيحة عبد الله بن سنان الدالة على البراءة بعد خروج الشبهة المحصورة منها من دون فرق

بين المظنونات وغيرها.

الجهة الثانية: أن مقتضى عموم أدلة البراءة هو شمولها لأطراف المعلوم بالاجمال وإثما نرفع اليد عنها للأدلة الخاصة الدالة على لزوم الاحتياط و لكنّها مختصة بالشبهات المحصورة وعليه يرجع إلى البراءة في الشبهة غير المحصورة.

هذا مضافا إلى ما عرفت من أنّ بعد قيام طريق عقلائي على عدم وجود الحرام في طرف يريد الفاعل ارتكابه يوجب الاطمينان بخروجه عن أطراف المعلوم بالاجمال و صيرورته كالشبهة البدوية من جهة الحكم بالبراءة و أيضا يمكن الاستدلال بمثل صحيحة عبد الله بن سنان لظهورها في العلم الإجمالي فيدل على البراءة من دون فرق بين المظنونات وغيرها.

الجهة الثالثة: في اختصاص البحث بمانعية كثرة الأطراف دون غيرها

ولا شبهة في أنّ البحث في المقام عن منجزية العلم الإجمالي و عدمه كما يقضيه ظاهر العنوان في كلماتهم مختص بمانعية كثرة الأطراف عن تأثير العلم و عدمها و عليه فاللازم فرض الكلام في موارد تكون خالية عن جميع ما يوجب المنع عن تأثير العلم الإجمالي كالعسر و الحرج و الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأفراد.

الجهة الرابعة: في معيار الكثرة و عدمها

و اعلم أنّ العبرة في الاحتمالات قلة و كثرة بتقلل الوقائع و تكثرها عرفا فقد يكون تناول أمور متعددة باعتبار كونها مجتمعة يعدّ في أنظارهم وقعة واحدة كاللقمة من الارز أو الحنطة في ألف حبة مع كون تناول ألف حبة من الارز بعشر لقمات فإنّ مرجعه إلى العلم بحرمة تناول أحد لقماته العشر و مضغها لاشتمالها على مال الغير أو النجس.

وقد يكون تناول كلّ حبة يعدّ في أنظارهم واقعة مستقلة فيدخل في غير المحصور.

الجهة الخامسة: في عدم مانعية المخالفة القطعية عن جريان البراءة في أطراف الشبهة غير المحصورة

ولا يذهب عليك أنّ مقتضى الجمع بين العلم الإجمالي و شمول أدلة البراءة لأطراف

الشبهة غير المحصورة هو سقوط المعلوم عن الفعلية و التنجز فيجوز المخالفة الاحتمالية و القطعية كليهما.

الجهة السادسة: في جواز اجتماع الاطمئنان بعدم الفرد من المعلوم بالاجمال مع وجود العلم الإجمالي بين الأفراد

أن مقتضى ما عرفت في الشبهة غير المحصورة من أنه يجوز اجتماع الاطمئنان بعدم الفرد من المعلوم بالاجمال مع وجود العلم الإجمالي بين الأفراد هو سقوط حكم الشك البدوي عن بعض الأطراف فيجوز المعاملة معه معاملة العلم بالعدم فلو فرض العلم الإجمالي باضافة الماء في أفراد غير محصورة جاز التوضي بواحد منها فلا تغفل.

الجهة السابعة: في أن اللازم أن يكون نسبة المعلوم بالاجمال بالنسبة إلى الأطراف نسبة القليل إلى الكثير

و لا يخفى أن عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة إنما يكون فيما إذا كانت نسبة المعلوم بالاجمال إلى الأطراف نسبة القليل إلى الكثير بخلاف ما إذا كانت النسبة هي نسبة الكثير إلى الكثير فيكون العلم الإجمالي حينئذ منجزاً لأن الشبهة حينئذ تخرج من غير المحصورة إلى المحصورة كما لا يخفى.

التنبيه السادس: في أن ارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب ترتب أحكام المعلوم بالاجمال و إن وجب الاجتناب عنه

و لا يذهب عليك أن العلم الإجمالي بوجود الحرام في أطرافه يوجب الاجتناب عن تلك الأطراف و لو بعضها من باب المقدمة للتكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي المعلوم بالاجمال و لكن الآثار المترتبة على ذلك الحرام لا يترتب على كلاً واحد من الأطراف منفرداً عن الآخر لعدم جريان المقدمة فيها مثلاً العلم بوجود الخمر بين الأطراف لا يستلزم العلم بشرب الخمر إذا اكتفى بشرب أحد الأطراف و حينئذ يمكن الرجوع إلى الاصول الجارية في كل من المشتبهين بالخصوص و لذا ارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب حدّ الخمر.



و الوجه فيه واضح لأن ترتب سائر الأحكام فرع ثبوت موضوعها و مع ارتكاب أحد المشتبهين لم يحرز موضوع سائر الأحكام.

و لا- كلام في ما ذكر بحسب الكبرى و إنما البحث في بعض الموارد من جهة أنه من مصاديق هذه الكبرى أو لا مثل ملاقى أحد أطراف المعلوم بالاجمال نجاستها فإنه ذهب بعض إلى وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر أيضا بدعوى أن تنجس الملاقى بالكسر إنما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس بناء على أن الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه و لو بوسائط.

و لكنّه كما ترى لأنّ النجس و الملاقى موضوعان مستقلان لوجوب الاجتناب و كلّ واحد محتاج إلى شمول الدليل الدال على وجوب الاجتناب عن النجس و تقريب الدلالة بنحو ما ذكر يحتاج إلى مئونة زائدة لاحتياجها إلى جعل الاجتناب عن الملاقى بالكسر من شئون الاجتناب عن النجس مع أنّهما موضوعان مستقلان و لكل واحد حكمه و شأنه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الكلام في الملاقى للشبهة المحصورة يقع في ضمن مسائل:

المسألة الاولى: أنه إذا علم بالملاقاة بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الطرفين أمكن أن يقال كما إذا شككنا في ملاقاة شيء مع النجس المعلوم بالتفصيل لا يحكم بنجاسة الملاقى للشك في الملاقاة كذلك إذا شككنا في ملاقاة شيء مع المعلوم بالاجمال لا يحكم بنجاسته للشك في الملاقاة و ذلك واضح و لا حاجة إلى التطويل هذا و لكنّ بعض الأصحاب ذهبوا إلى وجوب الاحتياط بدعوى أنّ الملاقى بالكسر مثل الملاقى بالفتح في العلم الإجمالي.

بنجاسته أو نجاسته المشتبه الآخر فلا فرق بين المتلاقيين في كون كلّ واحد منهما أحد طرفي الشبهة فهو نظير ما إذا قسم أحد المشتبهين قسمين و جعل كلّ قسم في إناء و لو فرض انعدام الملاقى بالفتح كان العلم الإجمالي بالنجاسة المرذدة بين الملاقى و الطرف الآخر موجودا و يقتضى الاجتناب عن الملاقى و الطرف الآخر تحصيلًا للموافقة القطعية.

وفيه: أنّ أصالة الطهارة في الملاقى بالكسر سليمة عن معارضة أصالة الطهارة في المشتبه

الآخر بخلاف أصالة الطهارة في الملاقي بالفتح فإنها معارضة بها في المشتبه الآخر والسرّ في ذلك أنّ الشك في الملاقي بالكسر ناش عن الشبهة المنقولة بالمشتبهين فالأصل فيهما أصل في الشك السببي والأصل في ناحية الملاقي بالكسر أصل في الشك المسببي وقد تقرّر في محله أنّ الأصل في الشك السببي حاكم على الأصل في الشك المسببي فما دام الأصل الحاكم الموافق أو المخالف جاريا لم يجر الأصل المحكوم و إذا لم يجر الأصل الحاكم للمعارضة زال المانع فيجرى الأصل في الشك المسببي ووجب الرجوع اليه و مقتضى هو الطهارة.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي مخصوص بما إذا كان الأصل المسببي مخالفا مع الأصل السببي و أمّا إذا كانا متوافقين فهما جاريان إذ لا حكومة بينهما فمع جريانها معا لا يبقى الأصل المسببي بعد سقوط الأصل السببي بالمعارضة حتّى يكون مرجعا بعد سقوط الأصل السببي في الطرفين و عليه فاللازم حينئذ هو الرجوع إلى مقتضى العلم الإجمالي و هو الاحتياط كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى ما في مصباح الاصول بناء على المعروف من تقديم الأصل السببي على المسببي حتّى في الموافق من أنّه كما أنّ جريان أصالة الطهارة في الملاقي بالكسر في طول جريان أصالة الطهارة في الملاقي بالفتح كذلك جريان أصالة الحلّ في الطرفين في طول جريان أصالة الطهارة فيهما إذ لو أجريت أصالة الطهارة و حكم بالطهارة لا تصل النوبة إلى جريان أصالة الحلّ و عليه فتكون أصالة الطهارة في الملاقي بالكسر و أصالة الحلّ في الطرف الآخر في مرتبة واحدة لكون كليهما مسبيين فإتّا نعلم اجمالا بعد تساقط أصالة الطهارة في الطرفين بأنّ هذا الملاقي بالكسر نجس أو أنّ الطرف الآخر حرام فيقع التعارض بين أصالة الطهارة في الملاقي بالكسر و اصالة الحلّ في الطرف الآخر و يتساقطان فيجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر نعم لا مانع من جريان أصالة الحلّ في الملاقي بالكسر بعد سقوط أصالة الطهارة فيه للمعارضة بأصالة الحلّ في الطرف الآخر لعدم معارض له في هذه المرتبة.

فالصحيح في الجواب عن استدلال بعض الأصحاب لوجوب الاحتياط هو أن يقال إنّ

العلم الإجمالى بنجاسة الملاقي بالكسر أو الطرف الآخر وإن كان حاصلًا بعد العلم بالملاقاة إلا أنه لا يمنع عن جريان الأصل فى الملاقي بالكسر لأن الأصل الجارى فى الطرف الآخر قد سقط للمعارضة قبل حدوث العلم الثانى فليس العلم الإجمالى الثانى علما بالتكليف الفعلى على كل تقدير إذ يحتمل أن يكون النجس هو الطرف الآخر المفروض تنجز التكليف بالنسبة إليه للعلم السابق و معه لا يبقى إلا احتمال التكليف فى الملاقي بالكسر فيجرى فيه هذا الأصل النافى بلا معارض فيحكم بالطهارة فى الملاقي بالكسر كما لا يخفى.

هذا كله فيما إذا لم يكن الطرف الآخر الذى هو عدل للملاقي بالفتح مجرى لأصل طولى سليم عن المعارض كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائعين ثم لاقى أحدهما شىء آخر و أمّا إذا كان مجرى لأصل طولى كما إذا علمنا بنجاسة مرددة بين الثوب و الماء ثم لاقى الثوب شىء آخر فتسقط أصالة الطهارة فى الطرفين للمعارضة و تبقى أصالة الحل فى الماء بلا معارض لعدم جريانها فى الثوب فى نفسها فيقع التعارض حينئذ بين أصالة الطهارة فى الملاقي بالكسر أى الملاقي للثوب و بين أصالة الاباحة فى الماء فإنا نعلم اجمالاً بأن هذا الملاقي نجس أو أن هذا الماء حرام و بعد تساقط الأصلين يكون العلم الإجمالى بالنسبة إلى الملاقي بالكسر أيضاً منجزاً فيجب الاحتياط عنه أيضاً فى هذا الفرض فهنا تفصيل بين جريان أصل طولى سليم عن المعارض فى عدل الملاقي بالفتح و عدمه و الحكم بوجوب الاحتياط فى الأول دون الثانى و لكن يمكن ان يمنعنا عن تنجيز العلم الإجمالى بالنسبة إلى الملاقي بالكسر لأن العلم الإجمالى الثانى ليس علما بالتكليف الفعلى على كل تقدير إذ يحتمل أن يكون الحكم المعلوم بالاجمال هو الطرف الآخر المفروض تنجز التكليف بالنسبة إليه للعلم الإجمالى الأول و معه لا يبقى إلا احتمال التكليف فى الملاقي بالكسر فيحكم فيه بالطهارة و لا مجال لوجوب الاجتناب عنه.

ثم لا فرق فى عدم وجوب الاحتياط بين كون العلم الإجمالى بالنجاسة حادثاً قبل الملاقاة أو قبل العلم بها و بين كون العلم الإجمالى بالنجاسة حادثاً بعد الملاقاة و قبل العلم بها

لاشتراكهما في كون العلم الإجمالي بالنجاسة مقدما على العلم بالملاقاة و مع تقدم العلم الإجمالي بالنجاسة على العلم بالملاقاة يتساقط الأعلان فيهما بالمعارضة و ينتج التكليف و يجب الاجتناب عن الملقى بالفتح و طرفه و لا أثر للعلم بالملاقاة بعد تنجز التكليف بالعلم الأوّلى فإنّ العلم بالملاقاة و إن كان يوجب علما اجماليا بنجاسة الملقى بالكسر أو الطرف الآخر إلاّ أنّه لا أثر لهذا العلم بالنسبة إلى الطرف الآخر لتنجز التكليف فيه بمنجز سابق و هو العلم الأوّلى فلا مانع حينئذ من الرجوع إلى الأصل اعني أصالة الطهارة في الملقى بالكسر لو لم يعارض مع أصالة الحلية في عدل الملقى بالفتح و إلاّ فيجب الاحتياط كما لا يخفى.

المسألة الثانية: أنّه لو حصل للأصل الجارى في هذا الملقى بالكسر أصل آخر في مرتبه بحيث يحصل المعارضة بينهما كما لو وجد معه ملقى المشتبه الآخر في هذه الصورة يحصل العلم الإجمالي بوجود النجاسة في هذا الملقى بالكسر أو في ذلك الملقى بالكسر فالأصل الجارى في كلّ طرف يعارض للأصل الجارى في الآخر فيرجع إلى العلم الإجمالي و هو يقتضى وجوب الاحتياط.

المسألة الثالثة: هي ما إذا حصلت الملاقاة و العلم بها ثم حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملقى بالفتح و الملقى بالكسر أو بنجاسة الطرف الآخر و مقتضى العلم الإجمالي هو وجوب الاجتناب عن جميع الاطراف بل الأمر كذلك مع مقارنة العلم بالملاقاة مع العلم بالنجاسة كما إذا كان ثوب في إناء فيه ماء و علمنا اجمالا في تلك الحال بوقوع نجاسة فيه أو في إناء آخر.

و دعوى: أنّ الأصل الجارى في الملقى بالكسر متأخر رتبة عن الأصل الجارى في الملقى بالفتح إذ الشك في نجاسة الملقى بالكسر ناش عن الشك في نجاسة ما لاقاه و لا تصل النوبة إلى جريان الأصل في الملقى بالكسر إلاّ بعد سقوط الأصل فيما لاقاه و بعد سقوطه للمعارضة بينه و بين الأصل في الطرف الآخر يجرى الأصل في الملقى بالكسر بلا معارض فيحكم بالطهارة.

مندفعة: بما مرّ من أنّ الأصل الموافق لا يكون متأخراً لقصور أدلة اعتبار الأصول عن افادة ذلك لاختصاصها بالأصل الموافق.

هذا مضافاً إلى أنّ الأصل الجارى فى الملاقى بالكسر ليس متأخراً عن الأصل الجارى فى الطرف الآخر كما أنّ الأصل الجارى فى الملاقى بالفتح ليس متأخراً عنه فكما يقع التعارض بين جريان الأصل فى الملاقى بالفتح و جريانه فى الطرف الآخر كذلك يقع التعارض بين جريان الأصل فى الملاقى بالكسر و جريانه فى الطرف الآخر و بالنتيجة تسقط الأصول و يكون العلم الإجمالى منجّزاً فيجب الاجتناب عن الجميع الملاقى بالفتح و الملاقى بالكسر و الطرف الآخر.

على أنّ التقدّم و التأخر الرتبى إنّما تترتب عليهما الآثار العقلية دون الأحكام الشرعية لأنّها مترتبة على الوجودات الخارجية التى تدور مدار التقدّم و التأخر الزمانى دون الرتبى فالسبب و المسبب إذا كانا معينين فى الوجود يعمهما دليل الحكم فى عرض واحد.

ثم لا فرق فيما ذكر من وجوب الاحتياط بين أن يكون زمان النجس المعلوم بالاجمال بوجوده الواقعى سابقاً على زمان الملاقاة كما إذا علمنا يوم السبت بأنّ أحد هذين الإثنين كان نجساً يوم الخميس و لاقى أحدهما ثوب يوم الجمعة و بين أن يكون زمانهما متحداً كما إذا كان ثوب فى إناء فيه ماء و علمنا اجمالاً بوقوع نجاسة فيه أو فى إناء آخر فى تلك الحال.

و الوجه فيه ان النجس المعلوم بالاجمال فى هذه الصورة و إن كان سابقاً بوجوده الواقعى على زمان الملاقاة إلاّ أنّه مقارن له بوجوده العلمى و التنجيز من آثار العلم بالنجاسة لا من آثار وجودها الواقعى و حيث إنّ العلم الإجمالى بنجاسة أحد الاطراف متأخر عن الملاقاة فلا محالة يكون الملاقى بالكسر أيضاً من أطرافه و لا أثر لتقدم المعلوم بالاجمال بوجوده الواقعى على الملاقاة واقعا.

المسألة الرابعة: هى ما إذا علم بالملاقاة ثم علم اجمالاً بنجاسة الملاقى بالفتح أو الطرف الآخر و لكن كان الملاقى بالفتح حين حدوث العلم خارجاً عن محلّ الابتلاء فإنّه حينئذ تقع

المعارضة بين جريان الأصل في الملاقى بالكسر و جريانه في الطرف الآخر و يسقطان فيجب الاجتناب عنهما و إما الملاقى بالفتح فلا يكون مجرى للأصل بنفسه لخروجه عن محلّ الابتلاء فانه لا يترتب عليه أثر فعلى و يعتبر في جريان الأصل ترتب أثر عملى فعلى.

و إذ رجع الملاقى بالفتح بعد ذلك إلى محلّ الابتلاء لم يكن مانع من الرجوع إلى الأصل فيه لعدم ابتلائه بالمعارض لسقوط الأصل في الطرف الآخر قبل رجوعه إلى محلّ الابتلاء فيكون حال الملاقى بالفتح في هذا الفرض حال الملاقى بالكسر في المسألة الاولى من حيث كون الشك فيه شكاً في حدوث تكليف جديد يرجع فيه إلى الأصل.

اللهم إلا أن يقال: إن الخروج عن محلّ الابتلاء لا يمنع عن جريان الأصل فيه إذا كان له أثر فعلى و المقام كذلك فإن الملاقى بالفتح و ان كان خارجاً عن محلّ الابتلاء إلا أنه يترتب على جريان أصالة الطهارة فيه أثر فعلى و هو الحكم بطهارة ملاقيه فمجرد الخروج عن محلّ الابتلاء غير مانع من جريان الأصل إلا أن العلم الإجمالى بنجاسته أو نجاسة الطرف الآخر يمنع من الرجوع إلى الأصل فى كلّ منهما فيجب الاجتناب عنهما و أمّا الملاقى بالكسر فحكمه من حيث جريان الأصل فيه و عدمه على التفصيل الذى تقدّم فى المسائل الثلاث هذا.

و لا يخفى عليك أنّ العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى بالفتح أو نجاسة الطرف الآخر مع كون أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء و كون الخطاب فيه مستهجنًا لا يكون منجزاً فإذا لم يكن العلم الإجمالى منجزاً لا يمنع عن الرجوع إلى الأصل فى الملاقى بالفتح عند رجوعه إلى محلّ الابتلاء فيحكم بطهارته و أمّا الملاقى بالكسر فى الفرض المذكور أى العلم بالملاقاة قبل العلم بالنجاسة فهو من أطراف العلم الإجمالى بالنجاسة و هو مانع من جريان الأصل فيه و عليه يجب الاحتياط فيه.

المسألة الخامسة: هى ما لو تعلق العلم الإجمالى أوّلاً بنجاسة الملاقى بالكسر أو شىء آخر ثم حدث العلم بالملاقاة و العلم بنجاسة الملاقى بالفتح أو ذلك الشىء قبل الملاقاة ذهب فى الكفاية إلى وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر دون الملاقى بالفتح بدعوى أنّ حال

الملاقي بالفتح فى هذه الصورة حال الملاقي بالكسر فى الصورة الاولى فى عدم كونه طرفا للعلم الإجمالى وأنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعا غير معلوم النجاسة لا إجمالا ولا تفصيلا.

ص:186

## المقام الثانى: فى الشك فى المكلف به مع العلم بالتكليف وإمكان الاحتياط و دوران

### إشارة

الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

و توضيح محلّ النزاع فى هذا المقام كما أفاد فى مصباح الاصول أنّ محلّ الكلام فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر إنّما هو فيما إذا كان الأقل متعلقا للتكليف بنحو لا- بشرط القسمى بمعنى إنّنا نعلم ان الواجب لو كان هو الأقل لا يضرّه الاتيان بالأكثر و أمّا إذا كان الأقل مأخوذا فى التكليف بشرط لا حتّى يضرّه الاتيان بالأكثر كما فى دوران الأمر بين القصر و الاتمام فهو خارج عن محلّ الكلام لكون الدوران فيه من قبيل الدوران بين المتباينين.

وبعبارة أخرى الكلام فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر إنّما هو فيما إذا كان مقتضى الاحتياط الاتيان بالأكثر و إذا كان الأقل مأخوذا بشرط لا لا يمكن الاحتياط بإتيان الأكثر لاحتمال كون الزائد مبطلا بل مقتضى الاحتياط هو الاتيان بالأقل مرّة وبالأكثر اخرى ولذا كان مقتضى الاحتياط عند الشك فى القصر و التمام هو الجمع بينهما لا الاتيان بالتمام فقط و هذا هو الميزان فى تمييز دوران الأمر بين الأقل والأكثر عن دوران الأمر بين المتباينين (1).

و إذا عرفت ذلك لا يخفى عليك أنّه وقع الكلام فى أنّ الشك فى الأقل والأكثر الارتباطيين ملحق بالشك فى التكليف حتّى يجرى البراءة فى وجوب الأكثر أو ملحق بالشك فى المكلف

ص: 187



به حتى يكون موردا لقاعدة الاحتياط.

و تحقيق الكلام فى جهات الجهة الاولى فى جريان البراءة فى صورة دوران الأمر بين الأقل و الأكثر من الأجزاء الخارجية.

قال شيخنا الأعظم قدس سره و قد اختلف فى وجوب الاحتياط هنا فصرح بعض متأخري المتأخرين بوجوبه و ربما يظهر من كلام بعض القدماء كالسيد و الشيخ و لم يعلم كونه مذهبا لهما بل ظاهر كلماتهم الآخر خلافه.

و صريح جماعة اجراء أصالة البراءة و عدم وجوب الاحتياط و الظاهر أنه المشهور بين العامة و الخاصة للمتقدمين منهم و المتأخرين كما يظهر من تتبع كتب القوم كالخلاف و سرائر و كتب الفاضلين و الشهيدين و المحقق الثاني قدس سره و من تأخر عنهم.

بل الانصاف أنه لم أعثر فى كلمات من تقدم على المحقق السبزواري قدس سره على من يلتزم بوجوب الاحتياط فى الأجزاء و الشرائط و إن كان فيهم من يختلف كلامه فى ذلك كالسيد و الشيخ بل الشهيدين قدس سرهما.

و كيف كان فالمختار جريان أصل البراءة و استدلال عليه بالبراءة العقلية و الشرعية أما الأولى فقد ذكر لها وجوه:

## الوجه الأول للبراءة العقلية:

### إشارة

هو الانحلال بالعلم التفصيلي بمطلوبية الأقل استقلالا أو فى ضمن الأكثر و يستفاد ذلك من قول الشيخ الأعظم قدس سره و أمّا العقل فلاستقلاله يقبح مؤاخذه من كلف بمركب لم يعلم من أجزائه إلا عدة أجزاء و يشك فى أنه هو هذا أو له جزء آخر و هو الشئ الفلانى ثم بذل جهده فى طلب الدليل على جزئية ذلك الأمر فلم يقتدر فأتى بما علم و ترك المشكوك خصوصا مع اعتراف المولى بانى ما نصبت لك عليه دلالة (1).

و من قوله لأنّ الآتى بالأكثر لا يعلم أنه الواجب أو الأقل المتحقق فى ضمنه (2).

ص: 188

1-1) فرائد الاصول/ص 273.

2-2) فرائد الاصول/ص 273-274.

و من قوله قلت يختار هنا أنّ الجهل مانع عقلي عن توجه التكليف بالمجهول إلى المكلف لحكم العقل بقبح المؤاخذة على ترك الأكثر المسبب عن ترك الجزء المشكوك من دون بيان ولا يعارض بقبح المؤاخذة على ترك الأقل من حيث هو من دون بيان إذ يكفي في البيان المسوغ للمؤاخذة عليه العلم التفصيلي بأنّه مطلوب للشارع بالاستقلال أو في ضمن الأكثر و مع هذا العلم لا يقبح المؤاخذة (1).

و توضيح هذا الوجه كما أفاد في مصباح الاصول أنّ الأقل واجب يقينا بالوجوب الجامع بين الوجوب الاستقلالي و الوجوب الضمني إذ لو كان الواجب في الواقع هو الأقل فيكون الأقل واجبا بالوجوب الاستقلالي و لو كان الواجب في الواقع هو الأكثر فيكون الأقل واجبا بالوجوب الضمني لأنّ التكليف بالمركب ينحلّ إلى التكليف بكل واحد من الأجزاء و ينسب التكليف الواحد المتعلّق بالمركب إلى تكاليف متعددة متعلقة بكل واحد من الأجزاء و لذا لا يكون الآتي بكل جزء مكلفا باتيانه ثانيا لسقوط التكليف المتعلّق به بل الآتي بكل جزء يكون مكلفا باتيان جزء آخر بعده لكون التكليف متعلقا بكل جزء مشروطا بلحوق الجزء التالي بنحو الشرط المتأخر.

فتحصّل: أنّ تعلّق التكليف بالأقل معلوم و يكون العقاب على تركه عقابا مع البيان و اتمام الحجة و تعلقه بالأكثر مشكوك فيه و يكون العقاب عليه عقابا بلا بيان (2).

### يرد على هذا الوجه مناقشات:

منها أنّه لو اقتصرنا على الأقل نشك في حصول غرض المولى مع أنّ تحصيل الغرض واجب فلا بد من الاتيان بالأكثر حتّى يحصل العلم باتيان الغرض.

و يمكن الجواب عنه بأنّه إن كان الغرض بنفسه متعلقا للتكليف و كان بسيطا ففي مثل

ص: 189

1-1 (1) فرائد الاصول/ص 274.

2-2 (2) مصباح الاصول/ج 2، ص 428-430.

ذلك يجب على المكلّف احراز حصوله و الاتيان بما يكون محصلا له يقينا لأنّ المكلّف به و هو الغرض معلوم و الشك في محصله و لا إشكال في هذه الصورة في وجوب الاحتياط و إن كان الغرض المذكور مردّدا بين الأقل و الأكثر فلا يجب إلاّ الأقل لأنّ الأكثر ممّا لم تقم عليه الحجة من قبل المولى فيجربى فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان كما تجرى في أصل التكليف بالزائد.

و أمّا إن كان التكليف متعلقا بالفعل المأمور به فلا يجب على العبد إلاّ الاتيان بما أمر به المولى (أى بما علم أنّه ما أمر به المولى) و أمّا كون المأمور به و افياء بغرض المولى فهو من وظائف المولى فعليه أن يأمر العبد بما يفى بغرضه فلو فرض عدم تمامية البيان من قبل المولى لا يكون تقويت الغرض مستندا إلى العبد فلا يكون العبد مستحقا للعقاب (1).

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث قال إنّ الغرض الداعى إلى الأمر لا يكاد يحرز إلاّ بالأكثر بناء على ما ذهب إليه المشهور من العدالة من تبعية الأوامر و النواهي للمصالح و المفسدات في المأمور بها و المنهى عنها (2).

و ذلك لما عرفت من أنّ مراعاة الغرض الداعى ممّا يلزم على المولى لا على العبد و على فرض التكليف بالأغراض لا يجب مراعاته إلاّ بمقدار معلوم و يجرى في الزائد عليه البراءة العقلية كأصل التكليف بالزائد.

و منها: أنّ ما ذكر في وجوب الاحتياط في المتباينين بعينه موجود هنا و هو أنّ المقتضى و هو تعلّق الوجوب الواقعى بالأمر الواقعى المرّدّد بين الأقل و الأكثر موجود و الجهل التفصيلى به لا يصلح مانعا لا عن المأمور به و لا عن توجه الأمر كما تقدم في المتباينين حرفا بحرف.

و يمكن الجواب عنه بأنّ الفرق هو الانحلال في المقام بخلاف المتباينين و ذلك لأنّ التكليف في ناحية الأقل معلوم و إنّما الشك في جزئية الزائد فينحلّ المعلوم بالإجمال إلى المعلوم

ص: 190

1-1) راجع مصباح الاصول/ج 2، ص 437-438.

2-2) الكفاية/ج 2، ص 232.

بالتفصيل و هو الأقل سواء كان وجوبه هو الوجوب النفسى أم الضمنى و الشك فى جزئية الزائد و مقتضى قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو الحكم بالبراءة العقلية فى الزائد و الأصل فى ناحية الأكثر المشكوك لا معارض له لأن الأقل معلوم الوجوب و لا مجال لجريان الأصل فيه.

و منها: أن الاشتغال اليقيني يستدعى البراءة اليقينية و العلم الإجمالى بالتكليف المردّد بين الأقل و الأكثر اشتغال يقينى و مقتضاه هو الاحتياط حتّى يحصل البراءة اليقينية و يمكن الجواب عنه بأنّ فى المقام لا يقين إلاّ بالاشتغال بالأقل إذ الاشتغال بالأكثر بعد ما عرفت من انحلال العلم الإجمالى إلى المعلوم و المشكوك غير ثابت. و عليه فوجوب الأجزاء المعلومة الجزئية معلوم بخلاف وجوب الجزء المشكوك فإنّه مجهول فتجرى البراءة فى المشكوك كما لا يخفى.

قال فى مصباح الاصول إنّ الشك فى السقوط تارة يكون ناشئاً من الشك فى صدور الفعل من المكلف بعد تمامية البيان من قبل المولى كما إذا علمنا بوجوب صلاة الظهر مثلاً و شك فى اتياننا بها ففى مثل ذلك تجرى قاعدة الاشتغال بلا شبهة و إشكال لتمامية البيان من قبل المولى و وصول التكليف إلى المكلف و إنّما الشك فى سقوط التكليف بعد وصوله فلا بد من العلم بالفراغ بحكم العقل.

و اخرى يكون ناشئاً من عدم وصول التكليف إلى المكلف فلا يعلم العبد بما هو مجهول من قبل المولى كما فى المقام فإنّ الشك فى سقوط التكليف باتيان الأقل يكون ناشئاً من الشك فى جعل المولى ففى مثل ذلك كان جعل التكليف بالنسبة إلى الأكثر مشكوكاً فيه فيرجع فيه إلى الأصل العقلى و هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان إلى أن قال فبعد الاتيان بالأقل و إن كان الشك فى سقوط التكليف واقعا موجودا بالوجدان لاحتمال وجوب الأكثر إلاّ أنّه ممّا لا بأس به بعد العلم بعدم العقاب على مخالفته لعدم وصوله إلينا و العقل مستقل

و منها: أن الموجب لانحلال العلم الإجمالى هو العلم التفصيلى بوجوب الأقل بنحو الاطلاق و الموجود فى المقام هو العلم التفصيلى بوجوب الأقل على نحو الاهمال الجامع بين الاطلاق و التقييد فما هو موجود لا يكون موجبا للانحلال بل مقوم للعلم الإجمالى و ما هو موجب للانحلال لا يكون موجودا و بالجملة العلم التفصيلى بالجامع بين الخصوصيات لا يكون موجبا للانحلال و إلا كان موجبا له فى المتباينين أيضا لأن العلم الإجمالى موجود فى المتباينين أيضا.

و أجاب عنه فى مصباح الاصول بأن ما ذكر متين لوقلنا بالانحلال الحقيقى فإن العلم التفصيلى بالجامع هو عين العلم الإجمالى ياخذى الخصوصيتين فكيف يكون موجبا للانحلال الحقيقى و لكننا نقول بالانحلال الحكمى بمعنى أن المعلوم بالإجمال و إن كان يحتمل انطباقه على خصوصية الاطلاق و على خصوصية التقييد إلا أنه حيث تكون إحدى الخصوصيتين مجرى للأصل دون الاخرى كان جريان الأصل فى أحدهما فى حكم الانحلال لما ذكرناه غير مرة من أن تنجيز العلم الإجمالى متوقف على تعارض الاصول فى أطرافه و تساقطها فبعد العلم بوجوب الأقل بنحو الاحتمال الجامع بين الاطلاق و التقييد و إن لم يكن لنا علم ياخذى الخصوصيتين حتى يلزم الانحلال الحقيقى إلا أنه حيث يكون التقييد موردا لجريان الأصل بلا معارض كان جريانه فيه مانعا عن تنجيز العلم الإجمالى فيكون بحكم الانحلال و هذا الانحلال الحكمى لا- يكون فى المتباينين لعدم جريان الأصل فى واحد منهما لابتلائه بالمعارض فإن الأصلين فى المتباينين يتساقطان للمعارضة و هذا هو الفارق بين المقامين (2).

و لا يخفى عليك ما فى دعوى عدم الانحلال الحقيقى بعد عدم مغايرة وجوب الأقل مع

1-1 (1) مصباح الاصول/ج 2، ص 432.

2-2 (2) مصباح الاصول/ج 2، ص 433-434.

ولذا لا مجال للوجوب الغيرى المقدمى فى الأجزاء لأنه فرع مغايرة المقدمة مع ذبيها وهو لا يساعد مع العينية ولا مجال أيضا لجعل نسبة الأجزاء إلى المركب كنسبة المحصّل إلى المحصّل وذلك لما ذكر من أنه فرع المغايرة والمفروض هو العينية بل لا مجال للوجوب الضمنى بعد عينية المركب لأجزائه وكون الاختلاف بين المركب وأجزائه بالإجمال والتفصيل وعليه فيرجع المعلوم بالإجمال إلى العلم التفصيلى بوجوب الأجزاء المعلومه وهى الأقل والشك البدوى بالنسبة إلى الجزء المشكوك وعليه فالاشتغال اليقيني ليس إلا بالنسبة إلى الأقل وأما الزيادة فليست إلا مشكوك الوجوب ولا تردد بالنسبة إلى وجوب الأقل حتى يقال بأن التردد مقوم للعلم الإجمالى كسائر موارد العلم الإجمالى ولعل منشأ الاشكال هو التعبير بالضمنية فى كلام الشيخ مع أنّ الوجوب فى الأقل عين الوجوب فى الأكثر فالوجوب فى الأقل معلوم ومطلق سواء وجب الأكثر أو لا ومع معلوميته وإطلاقه يوجب الانحلال ولا يقاس بالمتباينين حتى يقال لا انحلال بدعوى أنّ العلم التفصيلى بالجامع هو عين العلم الإجمالى بإحدى الخصوصيتين إذ الأقل معلوم الوجوب بالتفصيل وهو ليس بجامع كما لا يخفى.

ولقد أفاد وأجاد المحقق اليزدى قدس سرّه حيث قال إنّ الأقل معلوم الوجوب بالوجوب النفسى لأنّ المركب باللحاظ الاول الذى يجعله الحاكم موضوعا للحكم ملحوظ بلحاظ واحد وموجود فى الذهن بوجود واحد ولا جزء له بهذه الملاحظة وإنّما يعتبر الجزئية بملاحظة ثانوية وهى ملاحظة كلّ جزء منه مستقلا فالجزء إن لوحظ فهى مقدمة للكل وإن لوحظ طريقا إلى الملاحظة الأولية للحاكم على الطبيعة المهملة فهى عين الكل إذ ليس للأجزاء بهذا الاعتبار وجود على حدة إذا عرفت هذا فنقول بعد العلم بتعلق الوجوب إمّا بالأقل أو بالأكثر نعلم بتعلقه بذات الأقل مع قطع النظر عن كونه محدودا بأحد الحديد ونشك فى تعلقه بشىء آخر فمقتضى الأصل البراءة هذا بعض كلامه الذى نقله سيّدنا الاستاذ المحقق

الداماد قدّس سرّه وقال لعلّه خال عن الاشكال (1).

ولعلّ إليه يؤول ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ العلم الإجمالى قائم بالتردد و الشك أى الشك بأنّ هذا واجب أو ذاك و ليس المقام كذلك للعلم بوجود الأقل على كلّ حال و الشك فى وجوب الزائد إذ المفروض أنّ الواجب هو ذات الأقل على نحو الاطلاق المقسمى و وجوبه لا ينافى مع وجوب شىء آخر أو عدم وجوبه إذ الأكثر ليس إلّا الأقل و الزيادة و لا يفترق حال الأقل بالنسبة إلى تعلق أصل التكليف به ضمت إليه الزيادة أو لا تضم فالقطع التفصيلى حاصل من غير دخول الإجمال بالنسبة إلى وجوب الأجزاء التى يعلم انحلال المركب إليها و إنّما الشك فى أنّ الجزء الزائد هل يكون دخيلا فيه حتّى يكون متعلّق التكليف بعين تعلقه بالمركب أو لا و هذا عين ما أوضحناه مرارا بأنّ هنا علما تفصيليا و شكا بدئيا.

وإن شئت قلت إنّ الاشتغال اليقيني يستدعى البراءة اليقينية بمقدار ما قام الدليل على الاشتغال و لا إشكال فى أنّ الحجّة قائمة على وجوب الأقل و أمّا الزيادة فليست إلّا مشكوكا فيها من رأس و مع ذلك فكيف يجب الاحتياط.

و ما أفاده (المستشكل) من أنّ الأقل المرّدّد بين اللابشرط و بشرط شىء هو عين العلم الإجمالى فيلزم أن يكون العلم الإجمالى موجبا لانحلال نفسه غير تام لأنّ الأقل متعلّق للعلم التفصيلى ليس إلّا و الشك إنّما هو فى الزيادة لا فى مقدار الأقل و إن شئت عبرت بأنّه ليس علم اجمالى من رأس حتّى يحتاج إلى الانحلال بل علم تفصيلى و شك بدئى و ليس حاله نظير قيام الأمانة على بعض الأطراف الموجب للانحلال. (2)

و الأساس فى ذلك كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّ المركبات الاعتبارية ليست أمرا مغايرا للأجزاء بالأسر بل هو عينها حقيقة إذ ليس المراد من المركبات إلّا الأجزاء فى لحاظ

ص:194

1-1) المحاضرات لسيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه/ج 2، ص 377-379.

2-2) تهذيب الاصول/ج 2، ص 334.

الوحدة كما أنّ الأجزاء عبارة عن الامور المختلفة في لحاظ الكثرة و هذا لا يوجب أن يكون هنا صورة و أجزاء متغايرة و يكون أحدهما محصّلا و الآخر محصّلا.

و ان شئت فلاحظ العشرة فإنّها عبارة عن هذا الواحد و ذاك الواحد و ذلك و ليس أمرا مغايرا لتلك الوحدات بل هي عبارة عن هذه الكثرات في لحاظ الوحدة و العنوان يحكى عن وحدة جمعية بين الوحدات فلو لاحظت كلّ واحد من الوحدات فقد لاحظت ذات العشرة كما أنّك إذا لاحظت العنوان فقد لاحظت كلّ واحد من الوحدات بلحاظ واحد و الفرق بينهما إنّما هو بالإجمال و التفصيل و الوحدة و الكثرة فالعنوان مجمل هذه الكثرات و معصورها كما أنّ الأجزاء تفصيل ذلك العنوان ضرورة أنّ ضم موجود إلى موجود آخر حتّى ينتهى إلى ما شاء لا يحصل منه موجود آخر متغاير مع الأجزاء المنضمات.

و دعوة الأمر إلى ايجاد الأجزاء إنّما هو بعين دعوته إلى الطبيعة لا بدعوة مستقلة و لا بدعوة ضمنية و لا بأمر انحلالى و لا بحكم العقل الحاكم بأنّ اتيان الكل لا يحصل إلاّ باتيان ما يتوقف عليه من الأجزاء و ذلك لأنّ الطبيعة تنحلّ إلى الأجزاء انحلال المجمل إلى مفصّله و المفروض أنّها عين الأجزاء في لحاظ الوحدة لا شيئا آخر فالدعوة إلى الطبيعة الاعتبارية عين الدعوة إلى الأجزاء و البعث إلى احضار عشرة رجال بعث إلى احضار هذا و ذاك حتّى يصدق العنوان و مع ما ذكرنا لا حاجة إلى التمسك فى مقام الدعوة إلى حكم العقل و إن كان حكمه صحيحا و أمّا الأمر الضمنى أو الانحلالى فمما لا طائل تحته إلى أن قال فالأمر لا يرى فى تلك اللحاظ (أى لحاظ المركب بصورة وحدانية و هي صورة المركب فانيا فيها الأجزاء) إلاّ أمرا واحدا و لا يأمر إلاّ بأمر واحد و لكنّ هذا الأمر الوحدانى يكون داعيا إلى اتيان الأجزاء بعين دعوته إلى المركب و حجة عليها بعين حجيته عليه لكون المركب هو الأجزاء فى لحاظ الوحدة و الاضمحلال (1).

هذا مضافا إلى ما حكى عن سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ ملاك الانحلال ليس

ص: 195

1-1) تهذيب الاصول/ج 2، ص 326.



تعلّق العلم التفصيلي ببعض الأطراف بل ملاكه عدم البيان على سائر الأطراف بحيث لو فرض وجود البيان عليها لم نقل بالانحلال فالمدار على عدم البيان المستند إلى عدم بقاء العلم لا على تعلّق العلم التفصيلي ببعض الأطراف (1).

لا يقال: إنّ الاطلاق عبارة عن لحاظ عدم القيد و عليه فالمتعلق بناء على وجوب الأقل غير المتعلّق بناء على وجوب الأكثر و مباين معه و عليه فدعوى العينية كما ترى.

لأنّنا نقول: بعد تسليم كون الاطلاق عبارة عن لحاظ عدم القيد لا عدم اللحاظ كما هو الصحيح إنّ الإطلاق كما في مباحث الحجج لا يدخل في العهدة لأنّه يقوم الصورة الذهنية و ليس له محكى و مرئى ليراد ايجابه زائدا على ذات الطبيعة و لو قلنا إنّ الاطلاق لحاظ عدم القيد بخلاف التقييد لأنّ المولى لا يريد من المكلف ايجاد الصورة الذهنية بل يريد ايجاد محكيها الخارجى.

و عليه فبلحاظ عالم المعروض الذهنى للوجوب و إن كان الواجب دائرا بين متباينين إلاّ أنّه بلحاظ ما يتسجل في العهدة عقلا و هو المحكى الخارجى دائر بين الأقل و الأكثر (2).

و ممّا ذكره الشهيد الصدر قدّس سرّه فى الاطلاق يظهر الجواب عما يقال من أنّ الوجوب ارتباطى و الارتباطية تساقط الوحدة و الوحدة تساقط التباين مع الكثرة إذ لا يتعقل أقل و أكثر حقيقة إلاّ مع فرض الكثرة فيكون العلم الإجمالى فى المقام بحسب الحقيقة علما اجماليا بين متباينين.

و ذلك لما فى مباحث الحجج من أنّ الوحدة الذهنية الاصطناعية للصور الذهنية لا تدخل فى العهدة بل محكيها و معنونها و ما تقتضيه من الضيق يدخل فى العهدة و فى هذه المرحلة الأمر دائر بين الأقل و الأكثر (3).

فتحصّل أنّ الانحلال حقيقى لكون ذات الأقل معلوم الوجوب بالتفصيل لا من ناحية

ص: 196

1-1) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه/ج 2، ص 376.

2-2) مباحث الحجج/ج 2، ص 334.

3-3) المصدر السابق.

حجية وجوب الأقل كما يظهر من كلام الشيخ قدس سره بل من ناحية عينية وجوب ذات الأقل لوجوب المركب ويشهد له عدم التردد في وجوبه مع أن التردد مما يتقوم به العلم الإجمالي وهو الظاهر من كلام المحقق اليزدي وسيدنا الإمام المجاهد قدس سرهما.

## الوجه الثاني للبراءة العقلية:

### إشارة

هو الانحلال بالعلم التفصيلي بمطلوبية الأقل نفسيا أو مقدميا وهو يستفاد أيضا من كلام الشيخ الأعظم قدس سره في جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين وهو كما صرح الشيخ به أن الموجود في المقام علم تفصيلي وهو وجوب الأقل بمعنى ترتب العقاب على تركه وشك في أصل وجوب الزائد ولو مقدمة.

وبالجملة فالعلم الإجمالي فيما نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط لكون أحد طرفيه معلوم الالتزام تفصيلا والآخر مشكوك الالتزام رأسا ودوران الالتزام في الأقل بين كونه مقدميا أو نفسيا لا يقدح في كونه معلوما بالتفصيل لما ذكرنا من أن العقل يحكم بوجوب القيام بما علم اجمالا أو تفصيلا الزام المولى به على أي وجه كان ويحكم بقبح المؤاخذة على ما شك في الزامه والمعلوم الزامه تفصيلا هو الأقل والمشكوك الزامه رأسا هو الزائد والمعلوم الزامه اجمالا هو الواجب النفسى المراد بين الأقل والأكثر ولا عبرة به بعد انحلاله إلى معلوم تفصيلي ومشكوك كما في كل معلوم اجمالي يكون كذلك (1).

وفيه ما عرفت من عدم المغايرة بين الأجزاء الداخلية والمركب لأن المركب عين الأجزاء بالأسر ومعه فلا مجال للوجوب المقدمى حتى ينكره بعض ويثبته آخر بحسب ما تقدم في محله من وجوب المقدمة وعدمه ولو سلمنا المغايرة بينهما وكون الوجوب في الأقل مقدميا يرد عليه ما أورده صاحب الكفاية من أن الانحلال فاسد قطعا لاستلزام الانحلال المحال بدهاة توقف لزوم الأقل فعلا إما بنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقا ولو كان متعلقا بالأكثر فلو كان لزومه كذلك مستلزما لعدم تنجزه إلا إذا كان متعلقا بالأقل كان خلفا مع أنه يلزم من وجوده عدمه لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل حال المستلزم

ص: 197

لعدم لزوم الأقل مطلقا المستلزم لعدم الانحلال و ما يلزم من وجوده عدمه محال (1).

إلا أنّ ما أفاده صاحب الكفاية موقوف على مغايرة الأجزاء مع المركب و عدم عينية المركب للأجزاء بالأسر و لكن عرفت فساد ذلك قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه في محكي كلامه إنّ الظاهر عدم ورود إشكال المحقّق الخراساني قدّس سرّه على تقدير كون الأجزاء واجبا بوجود نفسى لأنّ المنبسط على ذات الأقل على هذا القول هو الوجود النفسى الذى لموافقته ثواب و لمخالفته عقاب الذى لا يتوقف تنجزه على تنجز تكليف آخر ليرد المحذور بل المحاذير المتقدمة إلى أن قال نعم لا يعلم أنّ المنبسط عليه التكليف النفسى تمام المنبسط عليه واقعا أو بعضه و هذا لا يخرج التكليف النفسى المعلوم عن التنجز كما لا يخفى و إن شئت قلت إنّ وجوب الأجزاء على فرض كونه نفسيا منجز بنفس العلم بتعلق الوجود به بحيث لو فرض محالا امكان تعلق العلم بوجود بعض الأجزاء فى المركب دون العلم بوجود الكل بالأسر لقلنا بتنجز ذلك البعض دون الكل و ليس تنجزها فرع تنجز الكل و من ناحيته و ذلك بخلاف أن يكون وجوبها مقدما فإنّ تنجزها حينئذ يتوقف على تنجز ذى المقدمة الذى هو الكل و يترشح من ناحيته كما يترشح أصل وجوبها من ناحيته و لعمري أنّه واضح و لا يحتاج إلى اطالة الكلام فتدبر (2).

فتحصّل أنّ الصحيح فى بيان البراءة العقلية هو أن نقول بالانحلال لعينية الأجزاء مع المركب إذ مع عينيتها مع المركب تصير واجبة بوجوده و لا- مغايرة بينهما حتّى يتوقف وجوب الأقل و تنجزه على الوجود و تنجز الأكثر لأنّ هناك وجوب نفسى واحد منبعث عن ارادة نفسية واحدة منبعثة عن غرض واحد قائم بالأجزاء بالأسر التى هى عين الكل لاتحاد المركب مع الأجزاء و اختلافهما فى اللحاظ بالمعنى الحرفى فلا ريب حينئذ فى أنّ هذا الوجود النفسى الشخصى المعلوم أصله منبسط على تسعة أجزاء مثلا بتعلّق واحد

ص: 198

1-1 (1) الكفاية/ج 2، ص 228.

2-2 (2) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه/ج 2، ص 379-380.

وانبساطه بعين ذلك التعلق على الجزء العاشر المشكوك مشكوك و حيث إنّ المنبسط على ذات الأقل هو الوجوب النفسى فلا يتوقف فعليته و تنجزه على تكليف آخر غير معلوم الحال فالأمر بذات الأقل فعلى للعلم به و ذات الأقل حقيقة هى كلّ ما صار الأمر بالاضافة إليه فعليا و كلّ جزء منه هو بعض ما صار الأمر بالنسبة إليه فعليا و فى النهاية يرجع التقريب المذكور إلى انكار العلم الإجمالى فى المركبات الاعتبارية إذ مع الدقة يظهر أنّه لا علم بالتكليف إلا بمقدار ذات الأقل و الشك فى تعلقه بالزائد عليه و الوجوب فى ذات الأقل نفسى لا غيرى و لا ضمنى كما لا يخفى.

هذا كلّه بالنسبة إلى جريان البراءة العقلية فى الأقل و الأكثر الارتباطيين.

### فى جريان البراءة الشرعية

و أما جريان البراءة الشرعية فقد صرّح الشيخ الأعظم قدّس سرّه به أيضا بدعوى أنّ وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فدلّ على أنّ الجزء المشكوك وجوبه غير واجب على الجاهل كما دلّ على أنّ الشىء المشكوك وجوبه النفسى غير واجب فى الظاهر على الجاهل. و هكذا وجوب الجزء المشكوك ممّا لم يعلم مرفوع بقوله صلّى الله عليه و آله رفع عن امتى ما لا يعلمون فإنّ وجوب الجزء المشكوك ممّا لم يعلم فهو موضوع عن المكلفين أو أنّ العقاب و المؤاخذة المترتبة على تعمد ترك الجزء المشكوك الذى هو سبب لترك الكل مرفوع عن الجاهل و القول بأنّ حديث الرفع لا يجرى فى الشك فى الوجوب الغيرى غير سديد بعد عدم الفرق بين الوجوبين فى نفي ما يترتب عليه من استحقاق العقاب لأنّ ترك الواجب الغيرى منشأ لاستحقاق العقاب و لو من جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسى.

هذا مع امكان دعوى أنّ العقاب على ترك الجزء أيضا من خصوص ذاته لأنّ ترك الجزء عين ترك الكل فافهم.

هذا كله إن جعلنا المرفوع و الموضوع في الروايات خصوص المؤاخذه و أمّا لو عمّمناه لمطلق الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المجهول كانت الدلالة أوضح لكن سيأتى ما فى ذلك (1).

و لا يخفى عليك صحة ما أفاده الشيخ من جريان البراءة الشرعية بعد تقريب جريان البراءة العقلية بعدم العلم إلا بالتكليف بالأقل و الشك فى تعلقه بالأكثر نعم الوجوب المرفوع أو المحجوب فى الزائد على الأقل ليس وجوباً غيرياً أو ضمناً بعد ما مرّ مفصلاً من عينية المركب مع أجزائه فلا وجه لجعل الوجوب المشكوك فى الأكثر وجوباً غيرياً كما يظهر من صدر كلام الشيخ بل الصحيح كما مر هو عينية المركب مع أجزائه و كون الوجوب فى المشكوك وجوباً نفسياً كما أشار إليه فى ذيل كلامه بقوله هذا مع امكان دعوى الخ و إن أمر بالفهم بقوله فافهم و ممّا ذكر يظهر أنّ العقاب على الجزء المشكوك عقاب من جهة نفسه لا من جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسى.

ثم لا فرق فى جريان البراءة الشرعية بين أن يكون المرفوع أو المحجوب هو الوجوب أو العقاب و المؤاخذه أو مطلق الآثار و ذلك لصدق الرفع و الحجب على كلّ تقدير كما لا يخفى.

ثم لا يخفى عليك أنّ صاحب الكفاية حيث أنكر جريان البراءة العقلية بتوهم عدم الانحلال لا يتمكن من جريان البراءة الشرعية بالنسبة إلى وجوب الأ-كثر أيضاً لأنّ رفع وجوب الأ-كثر حينئذ معارض عنده مع رفع وجوب الأقل و لذا ذهب إلى جريان البراءة فى جزئية المشكوك بدعوى عدم المعارضة بين جريانها فى الأكثر و بين جريانها فى الأقل للعلم بالجزئية فى الأقل و مع العلم لا مجال للبراءة و بذلك فكّك بين البراءة العقلية و البراءة الشرعية.

أورد عليه فى مصباح الاصول بأنّ التحقيق عدم صحة التفكيك بين البراءة العقلية و الشرعية و أنّه على تقدير عدم جريان البراءة العقلية كما هو المفروض فى كلامه لا مجال

ص: 200

لجريان البراءة الشرعية أيضا وذلك لأن عمدة ما توهم كونه مانعا عن جريان البراءة العقلية أمران الأول لزوم تحصيل الغرض المراد ترتيبه على الأقل والأكثر الثاني أن الأقل المعلوم وجوبه على كل تقدير هو الطبيعة المراددة بين الاطلاق و التقييد فكل من الاطلاق و التقييد مشكوك فيه فلا- ينحل العلم الإجمالى لتوقفه على اثبات الاطلاق فما لم يثبت الاطلاق كان العلم الإجمالى باقيا على حاله و عليه يكون الشك فى سقوط التكليف باتيان الأقل لا فى ثبوته فيكون مجرى لقاعدة الاشتغال دون البراءة و من الظاهر أن كلا من هذين الوجهين لو تم لكان مانعا عن الرجوع إلى البراءة الشرعية أيضا.

أما الوجه الأول فلأن الغرض الواصل بالعلم الإجمالى لو لزم تحصيله على كل تقدير كما هو المفروض فلا ينفع الرجوع إلى مثل حديث الرفع مع الشك فى حصول الغرض باتيان الأقل إذ غاية ما يدلّ عليه حديث الرفع و نحوه من أدلة البراءة الشرعية هو رفع الجزئية عن الجزء المشكوك فيه ظاهر أو من المعلوم أن رفع الجزئية عن الجزء المشكوك فيه ظاهرا لا يدلّ على كون الغرض مترتبا على الأقل إلى أن قال و أما الوجه الثانى فلأن جريان البراءة عن الأكثر أى عن تقييد الأقل بانضمام الأجزاء مشكوك فيها لا يثبت تعلق التكليف بالأقل على نحو الاطلاق إلا- على القول بالأصل المثبت لما ذكرناه مرارا من أن التقابل بين الاطلاق و التقييد بحسب مقام الثبوت هو تقابل التضاد إذ الاطلاق بحسب مقام الثبوت عبارة عن لحاظ الطبيعة بنحو السريان و اللابشرط القسمى و التقييد عبارة عن لحاظها بشرط شىء و الطبيعة الملحوظة بنحو لا بشرط مضادة مع الطبيعة الملحوظة بشرط شىء و مع كون التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل التضاد لا يمكن اثبات الاطلاق بنفى التقييد و معه لا- ينحل العلم الإجمالى المقتضى لوجوب الاحتياط فلا تجرى البراءة العقلية كما لا تجرى البراءة العقلية (1).

و اجيب عن الوجه الأول المذكور فى مصباح الاصول أولا بالنقض بموارد الشبهات

ص:201

البدوية فإن أدلة البراءة (الشرعية) لو كانت تؤمن من ناحية التكليف فقط دون الغرض فاحتمال الغرض في موارد الشبهة البدوية لا مؤمن عنه سوى البراءة العقلية على القول بها وهذا معناه أن البراءة الشرعية في الشبهات البدوية بحاجة إلى ضم البراءة العقلية دائما فيلزم لغويتها إلى أن قال و ثانيا بالحلّ و هو أنّ التكاليف تنجيزا أو تعذيرا إنّما تلحظ بمعناها الحرفي و بما هي حافظة لما ورائها من المبادئ و الأغراض إذ بقطع النظر عن ذلك لا تكون إلا اعتبارات جوفاء لا معنى للتنجيز أو التعذير عنها فالبراءة الشرعية الجارية عن التكليف المشكوك تؤمن بالدلالة العرفية المطابقة عن روح التكليف و جوهره و هو الغرض من ورائه انتهى موضع الحاجة (1).

و اجيب عن الوجه الثاني المذكور في مصباح الاصول بما في تهذيب الاصول من أنّ الأجزاء كلها في رتبة واحدة و ليس بعضها جزءا و بعضها شرطا لبعض بل الأمر دائر بين تعلّق التكليف بالأقل أى المركب المنحل إليه أو الأكثر (2).

و لعلّ إليه يؤول ما في تسديد الاصول من أنّه لو تعلّق الأمر بالأكثر لكان مشكوك الجزئية في عرض سائر الأجزاء من مقومات المركب و يتعلّق الأمر بمجموع الأجزاء الذي هو عبارة أخرى عن المركب لا أنّ الأمر يتعلّق بالأقل و يكون المشكوك الجزئية قيّدا له حتّى يكون من باب المطلق و المقيّد (3) و عليه فاثبات وجوب الأقل لا يحتاج إلى اثبات الاطلاق بأصالة عدم التقييد بل وجوب الأقل بناء على الانحلال كما عرفت مقطوع و إنّما الشك في الزائد فيمكن رفعه بأصالة عدم وجوب المشكوك جزءا نعم بناء على عدم الانحلال كما ذهب إليه صاحب الكفاية لا يجرى أصالة عدم وجوب الأكثر لمعارضتها مع أصالة عدم وجوب الأقل و لكنّ تجرى أصالة عدم الجزئية و ممّا ذكرناه ينقدح أنّه لا وقع للايراد على صاحب الكفاية في اختياره جريان البراءة الشرعية بالنسبة إلى جزئية

ص: 202

1-1 (1) مباحث الحجج/ج 2، ص 345.

2-2 (2) تهذيب الاصول/ج 2، ص 329.

3-3 (3) تسديد الاصول/ج 2، ص 229.

المشكوك إلا ما يقال من ان الجزئية من الامور الانتزاعية النسبية و لا تدخل تحت الجعل التشريعي القانوني حتى يصح رفعها بل الذي يقع تحت الجعل هو الوجوب و الطلب و المفروض أن رفع وجوب الأ-كثّر معارض مع رفع وجوب الأقل بناء على عدم الانحلال كما ذهب إليه صاحب الكفاية.

و يمكن الجواب عنه بأنّ الجزئية و الشرطية و إن لم تكونا مجعولتين ابتداء و لكنهما من توابع جعل الوجوب و الطلب و لا مانع من تحقّق الجزئية و الشرطية واقعا بتبع الطلب و وجوب المركب أو المشروط و عليه فيمكن رفع فعليتهما ظاهرا عند الشك فيهما ببركة حديث الرفع كما نقول بذلك في المانعية أيضا.

إلا أنّ مقتضى كون الجزئية الشرطية و المانعية تابعة للوجوب و الطلب ان الرفع ينتهي إلى الوجوب و الطلب مع أنّ صاحب الكفاية لم يقل بالبراءة بالنسبة إلى الوجوب و الطلب لتوهم المعارضة بين رفع وجوب الأكثر مع رفع وجوب الأقل فالتفصيل المذكور في الكفاية بين البراءة العقلية و بين البراءة الشرعية بعد ما اختاره من عدم الانحلال محلّ تأمل بل منع كما لا يخفى.

بقى هنا إشكال آخر و هو أنّ ارتفاع الأمر الانتزاعي يكون برفع منشأ انتزاعه و هو وجوب الأكثر و معه لا دليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه و هو الأقل.

و اجيب عنه بأجوبة منها ما أشار إليه صاحب الكفاية حيث قال نعم و إن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه إلا أنّ نسبة حديث الرفع الناظر إلى الأدلة الدالة على بيان الأجزاء إليها نسبة الاستثناء و هو معها يكون دالة على جزئيتها إلا مع الجهل بها (مع نسيانها) كما لا يخفى (1).

و توضيح ذلك كما في تسديد الاصول أنّ المولى قد بيّن جميع أجزاء المركب حتى الجزء المشكوك أيضا لو كان جزءا و حينئذ فإن كان في نفس الأمر لا جزئية للمشكوك لما كان

ص:203



شك في أن الأقل هو المأمور به وإن كان قد بين جزئيه في دليل لم تقف عليه بعد الفحص اللازم فحيث إن هذا الدليل باطلاقة شامل للعالم والجاهل فحديث الرفع يحكم بنفى وجوبه أو جزئيه بالنسبة إلى الجاهل ويكون هذا الحديث مقديما على ذلك الدليل الواقعي، موجبا لاختصاص مفاده بخصوص العالم به ولا محالة يكون الحديث بمنزلة استثناء وتقييد بالنسبة إلى دليل الجزئية ويكون مقتضى الجمع بين أدلة سائر الأجزاء أن الصلاة مثلا للجاهل بجزئية السورة هي خصوص الفاقد أعنى اللابشرط عن السورة غاية الأمر أن هذا الرفع والنفي تنزيلي ادعائي ظاهري تحفظا على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل وهو لا يضر بما نحن بصدده إذ مآله أنه يعامل المكلف معاملة من تعلق وظيفته وأمره واقعا باللابشرط عن المشكوك وهو كاف لما نحن بصدده.

فالحاصل أنا نعلم تفصيلا بتعلق الأمر بالأقل إلا أن هذا العلم التفصيلي نتيجة علم اجمالي فإنه نعلم أنه لو لم يكن المشكوك جزءا في نفس الأمر فالأمر الواقعي تعلق بالأقل وإن كان جزءا بحسب الواقع فبعد تقييد إطلاق دليل جزئيه فلا محالة كأنه ليس جزءا للجاهل ويتعلق الأمر بما عده (1) وعليه فهذا الاشكال مندفع بالجواب المذكور وكيف كان فتحصل إلى حد الآن أن المختار في الأقل والأكثر الارتباطيين هي البراءة سواء كانت عقلية أو شرعية وهي تجرى في الجزء الزائد المشكوك ويحكم بوجوب الأقل ولا تفكيك بين البراءتين.

ودعوى: أن البراءة لا تجرى مع الأصل المحرز وفي المقام يجرى الاستصحاب فإن الواجب مردد بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع إذ التكليف لو كان متعلقا بالأقل فهو مرتفع بالآتيان به ولو كان متعلقا بالأكثر فهو بعد الآتيان بالأقل باق يقينا وعليه فبعد الآتيان بالأقل نشك في سقوط أصل التكليف المتيقن ثبوته قبل الآتيان به فيستصحب بقاءه على نحو القسم الثاني من استصحاب الكلي وبعد جريان هذا الاستصحاب والحكم

ص: 204

ببقاء التكليف يحكم العقل باتيان الأكثر تحصيلًا للعلم بالفراغ ولا مجال للبراءة.

مندفعة: بما في مصباح الاصول من أنّ الرجوع إلى القسم الثاني من استصحاب الكلى إنّما هو فيما إذا كان الفرد الحادث مرددا بين المرتفع والباقي و أمّا لو كان أحد الفردين متيقنا والآخر مشكوكا فيه فيجرى الأصل بلا معارض فلا يصل النوبة إلى استصحاب الكلى كما إذا كان المكلف محدثا بالحادث الأصغر ثمّ احتمل عروض الجنابة له بخروج بلبل يحتمل كونه منيا ففى مثل ذلك لا معنى للرجوع إلى استصحاب الكلى بعد الوضوء لأنّ الحادث الأصغر كان متيقنا إنّما الشك فى انقلابه إلى الأكبر فتجرى أصالة عدم حدوث الأكبر وبضم هذا الأصل إلى الوجدان يحرز الفرد الحادث و أنّه الاصغر فلم يبق مجال لجريان استصحاب الكلى (1). و بعبارة اخرى حدوث وجوب الأقل معلوم و لا مجال للاستصحاب فيه و إنّما يجرى الاستصحاب فى عدم حدوث وجوب الأكثر.

اللهمّ إلا أن يقال: فمع جريان استصحاب عدم حدوث وجوب الأكثر لا مجال للبراءة لأنّ الاستصحاب أصل محرز إلا أن يقال لا مانع منه لأنّ الاصول متوافقة و أدلة اعتبار الاصول لا تمنع عن جريان المتوافقة بل تختص منعها بالمتخالفة فتدبر.

هذا كلّ حال الأصل العقلى و الشرعى بالنسبة إلى الأقل و الأكثر الارتباطيين من الواجبات التوصيلية.

و أما الأقل و الأكثر الارتباطيين من الواجبات التعبدية فمحصل القول فيها أنّها كالتوصليات من حيث جريان البراءة فى القيود و التفصيل فى ذلك أنّه إن قلنا بإمكان اخذ قصد القرية فى المأمور به و علمنا بأخذه فيه فقصد القرية يصير حينئذ كالأجزاء المعلومة فى لزوم اتيانها فيجب الاتيان بالأقل متقربا إلى الله تعالى.

و إن شككنا فى أخذه و عدمه بعد إمكان أخذه فهو كسائر الأجزاء المشكوكة يجرى فيه أصالة البراءة و إن قلنا بعدم إمكان اخذ قصد القرية فى المأمور به و كونه من الأغراض

ص: 205

المرتبة على الأمر فقد قال في الدرر بأن تنجزه حينئذ تابع لتنجز الأمر إذ لا يعقل عدم تنجز الأمر الذي هو سبب لتنجز الغرض و تنجزه فكما أنّ العقل يحكم في الشبهات البدوية بعدم تنجز الغرض المترتب على الأمر على المكلف كذلك هنا على القول بالبراءة(أى يحكم بعدم تنجز الغرض في مورد البراءة و هو الأكثر عند الشك في الأقل و الأكثر فلا يجب الاتيان بالأكثر في التعبديات أيضا إذ لا موجب له كما لا يخفى).

نعم لو كان التكليف متعلقا بالأقل يجب على المكلف امتثاله على نحو يسقط به الغرض إذ الحجة قد قامت عليه و المفروض أنّه يأتي بالأقل المعلوم بقصد الاطاعة لا بأغراض آخر (1).

مقصوده من قوله و المفروض أنّه يأتي الخ أنّ مع الاتيان بالأقل و تحركه بأمر المولى فقد حصل الحسن الفاعلى فإن صادف الأقل مع المأمور به بالأمر النفسى الواقعى صارت عبادة و إلاّ كان ما أتى به انقيادا محضا فلا مجال للقول بالاحتياط فى التعبديات بدعى أنّ قصد التقرب ممّا يكون معتبرا فى التعبدى بالشبهة إما بنحو الدرج فى المأمور به أو بنحو الدخلى فى الغرض و على كلّ حال تكون له العهدة و الواجب الغيرى لا يصحّ التقرب به إلاّ توصلا إلى الواجب النفسى و أمّا به مستقلا فقد قرر فى محله أنّه غير صالح لافادة هذا فلاجل احراز هذا الأمر المبين الثابت فى العهدة لا محيص عن الاحتياط باتيان الأكثر و المقيد فى التعبديات.

و ذلك لما عرفت من جريان البراءة بالنسبة إلى قصد القربة و الأكثر المشكوك و كفاية الاتيان بالأقل بداعى الأمر به فى تحقّق العبادة عند المصادفة و فى تحقّق الانقياد عند الخطأ و لا حاجة إلى الاتيان بالأكثر قال شيخنا الاستاذ الراكى قدّس سرّه و بالجملة فمن حيث القيود و الأجزاء الخارجية حال التعبدى كالتوصلى فى جريان أصالة البراءة العقلية عن الزائد المشكوك فيه و من حيث الأمر الباطنى الخاصّ بباب التعبدى فهو ليس إلاّ الانقياد و الحسن الفاعلى و العبد إذا احتمل أمر المولى فى مورد نفسيا و صار احتمال وجوده داعيا له كفى هذا فى

ص: 206

والتحقيق أنّ قصد القربة باتيان الأقل حاصلًا سواء كان الواجب في الواقع هو الأقل أم الأكثر لتعلق الأمر بكل جزء فلا مورد للانتقياد حتّى يقال أنّه اطاعة أو انقياد فلا- تغفل هذا كلّ هو الجهة الاولى في جريان البراءة في صورة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين من الأجزاء الخارجية و أمّا الجهة الثانية فهي كما تلى:

### دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليلية

الجهة الثانية في جريان البراءة في صورة دوران الأمر بين الأقل والأكثر من الأجزاء التحليلية و هي على أقسام.

القسم الأول: أن يكون ما احتمال دخله في المأمور به على نحو الشرطية موجودا مستقلا في الخارج كالتستر بالنسبة إلى الصلاة و الحكم فيه هو البراءة كما عرفتها في الشك في الأجزاء عقلا و نقلا و الكلام فيه هو الكلام في الأجزاء حرفا بحرف و لا نطيل بالاعادة.

القسم الثاني: أن يكون ما احتمال دخله في المأمور به على نحو الشرطية متحدا مع المقيّد في الوجود الخارجي كالايمان في الرقبة المؤمنة و لم يكن من مقومات المأمور به ففي هذه الصورة ربّما يقال إنّه ليس ممّا يتعلّق به وجوب و إلزام مغاير لوجوب أصل الفعل و لو مقدمة فلا يندرج فيما حجب الله علمه عن العباد.

و أجاب عنه شيخنا الأعظم قدّس سرّه بأنّ الانصاف عدم خلو المذكور عن النظر فإنّه لا بأس بنفي القيود المشكوكة للمأمور به بأدلة البراءة من العقل و النقل لأنّ المنفى فيها الالزام بما لا يعلم و رفع كلفته و لا ريب أنّ التكليف بالمقيّد مشتمل على كلفة زائدة و إلزام زائد على ما

ص: 207

فى التكليف المطلق وإن لم يزد المقيّد الموجود فى الخارج على المطلق الموجود فى الخارج (1).

ودعوى: أنّ كلّ مورد تكون الخصوصية المشكوكة فيه راجعة إلى نفس متعلّق التكليف بحيث توجب سعة التكليف وزيادته عرفاً ودقة كانت مجرى البراءة شرعاً لأنّها تقبل انبساط التكليف فالشك فيها يكون الشك فى تكليف زائد مع وجود قدر متيقن فى البين هو ذات المقيّد فيتحقّق الانحلال المدعى وذلك نظير الطهارة مع الصلاة فإنّ الصلاة مع الطهارة و الصلاة بدونها بنظر العرف من الأقل والأكثر فالصلاة مع الطهارة صلاة و زيادة و ترك الطهارة و اتيان الصلاة بدونها يكون ايجاداً للفرد الناقص دقة و عرفاً.

أمّا إذا كانت الخصوصية المشكوكة غير راجعة إلى متعلّق التكليف بل إلى موضوع المتعلّق بنحو لا يستلزم وجودها زيادة فى المتعلّق و لا فقدتها نقصاً فيه وذلك نظير عتق الرقبة المؤمنة فإنّ ايمان الرقبة أو عدم ايمانها لا يلزم زيادة فى العتق أو نقصاً بل نفس العتق على كلا التقديرين بنحو واحد لا- اختلاف فيه فالشك فيها لا- يكون مجرى البراءة إذ لا يتصور الانبساط هاهنا إذ لا يكون المتعلّق مقيّداً بتلك الخصوصية إذ هى ليست من خصوصياته المضيقه له وبالجملة لا متيقن فى البين فى متعلّق التكليف يشار إليه و يقال إنّ معلوم الوجوب و الشك فى الزائد عليه بل الفعل بدون الخصوصية مباين للفعل المنضم للخصوصية فلا يتحقّق الانحلال.

فالحق هو التفصيل بين الصورتين فى مقام الانحلال المبني على القول بانبساط الوجوب هذا و لكنك عرفت اننا فى غنى عن الالتزام بالانحلال الحقيقى فى حكم الشرع كى نضطر إلى التفصيل بين قسمى الشروط و لنا فيما سلكناه من طريق الانحلال الحكمى المبني على التبعض فى التنجيز غنى و كفاية فإنّه يوصلنا إلى المطلوب و قد عرفت أنّ الحال فيه لا- يختلف بين قسمى الشروط إذ الشك فى كلا القسمين شك فى اعتبار خصوصية زائدة لم

ص: 208

يقم عليها المنجز فيكون موردا للبراءة العقلية و الشرعية بمعنى عدم ايجاب الاحتياط شرعا من الجهة المشكوكة (1).

مندفعة: بأن متعلق التكليف وإن لم يتقيد ابتداء بالخصوصية المشكوكة ولكن يتسبب التقيد باضافته إلى موضوع مقيد فيصح حينئذ أن يشك في كون المتعلق ذا سعة أو لا و مع اكتساب التقيد و التضييق من المضاف إليه يصح الانحلال المبني على القول بانسباط الوجوب أيضا و عليه فالشك في الاشتراط يرجع إلى الشك في وجوب هذا التقيد بنفس الوجوب الشخصى النفسى الاستقلالى المنبسط على المشروط و مع هذا الشك يصح الأخذ بالبراءة العقلية و النقلية و لقد أفاد و أجاد الشهيد الصدر قدس سره حيث قال و التحقيق هو جريان البراءة عن وجوب الشرط سواء كان شرطا لمتعلق التكليف كالطهارة فى الصلاة أو شرطا لمتعلق المتعلق كاشتراط الايمان فى عتق الرقبة لأن مرجع الشرطية إلى تقيد الواجب بقيد زائد و انبساط الأمر على التقيد كما تقدم فى محله فالشك فيها شك فى الأمر بالتقيد المذكور زائدا على الأمر بذات المقيّد و هو من الدوران بين الأقل و الأكثر بلحاظ ما يدخل فى العهدة إلى أن قال فتجرى البراءة عنه (2).

القسم الثالث: أن يكون ما احتمال دخله فى الواجب بمنزلة الفصل بالنسبة إلى الجنس أو بمنزلة الخصوصية بالنسبة إلى الخاصّ و نحوهما ممّا ليس له منشأ انتزاع مغاير بحسب الوجود الخارجى و يكون من مقومات المأمور به.

ففى هذه الصورة ربّما يقال بعدم جريان البراءة لعدم الأقل و الأكثر بحسب الوجود الخارجى إذ الجنس لا يوجد بدون فصل و هكذا الخاصّ لا يوجد بدون خصوصية فالأمر يدور بين أن يكون الجنس متميزا بفصل معين أو بفصل ما من فصوله أو أن يكون الخاصّ متميزا بخصوصية معينة أو بخصوصية ما من الخصوصيات و هذا من موارد دوران الأمر بين

ص: 209

1-1 (1) منتقى الاصول/ج 5، ص 238-239.

2-2 (2) مباحث الحجج/ج 2، ص 352.

يمكن أن يقال: إنَّ العبرة في الأحكام بعالم تعلق الوجوب وعالم الجعل وهو عالم التحليل وفي هذا العالم يمكن الافتراق حتى بين الجنس والفصل وذات الخاص والخصوصية بالتحليل العقلي كما نقول في تعريف الإنسان أنه مركب من الحيونة والنطق مع أن مقتضى المقابلة هو أن لا يكون النطق داخلا في الحيونة وليس ذلك إلا لكون الملحوظ في طرف الجنس ماهية مبهمة وبهذا الاعتبار يدور الأمر بين الأقل والأكثر ولا يضره الاتحاد الخارجي لأنَّ الخارج ظرف السقوط لا الثبوت وعليه فدعوى عدم جريان البراءة في المتحد الخارجي كالجنس والفصل ونحوهما بدعوى عدم كونه من الأقل والأكثر ممنوعة لكفاية التحليل العقلي الذهني بعد وضوح كون الذهن ظرف الثبوت لا الخارج كما لا يخفى ولذا قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه تجرى البراءة في الجميع على وزان واحد من غير فرق بينما له منشأ انتزاع مغاير وما ليس له كذلك لأنَّ الموضوع ينحل عند العقل إلى معلوم ومشكوك (1).

فإذا شككنا في أنّ المولى أمر باتيان الحيوان أو أمر باتيان الفرس مثلا فالموضوع في الخارج وإن لم يكن منحلا ولكنّه لا يوجب اشكالا بعد ما عرفت من أنّ الميزان هو الانحلال عند الذهن وعالم الجعل والوجوب لا في الخارج وفي عالم الجعل وتعلق الوجوب يدور الأمر بين الأقل والأكثر لأنَّ عروض الوجوب لذات الجنس ولو بنحو الابهام كالحَيوان معلوم وإتّما شك في عروض الوجوب للزائد عليه فيجرب البراءة في المشكوك ويحكم بكفاية الذات من دون حاجة إلى ضم ضميمة لأنَّ تصور الجنس بنحو الإهمال يكفي في تحقّق المعلوم والمشكوك لا يقال إنَّ المبهم لا يكون مورد تعلق الحكم لأنّ نقول لا مانع منه ألا ترى أنّ الشيح الذي لا نعلم أنّه حيوان أو إنسان يتعلّق به الحكم كحرمة التعرض بالنسبة إليه كما يصحّ إسناد الرؤية إليه أيضا بقولنا رأينا الشيح من بعيد فدعوى عدم تعلق الحكم

بالمبهم كما ترى.

ولكنّ الذى يظهر من الكفاية أنّه ذهب إلى عدم جريان البراءة عند دوران الأمر بين المشروط بشيء و مطلقه و بين الخاصّ كالإنسان و عامه كالحيوان بدعوى أنّ الأجزاء التحليلية لا تكاد تتصف باللزوم من باب المقدمة عقلا فالصلاة مثلا فى ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة موجودة بعين وجودها و فى ضمن صلاة أخرى فاقدة لشرطها و خصوصيتها تكون متباينة للمأمور بها نعم لا بأس بجريان البراءة التقلية فى خصوص دوران الأمر بين المشروط و غيره دون دوران الأمر بين الخاصّ و غيره لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ما شك فى شرطيته و ليس كذلك خصوصية الخاصّ فإنّها إنّما تكون منتزعة عن نفس الخاصّ فيكون الدوران بينه و بين غيره من قبيل الدوران بين المتباينين فتأمل جيدا (1).

وفيه: أنّ التباين فى الأفراد الخارجية لا يضر بعد ما عرفت من أنّ العبرة بعالم الجعل و الوجوب إذ المتعلّق للجعل و الوجوب فى هذا العالم هو العناوين و الماهيات و من المعلوم أنّ عنوان الحيوان أو الحيوان المشروط بشيء من انواعه من قبيل الأقل و الأكثر و هكذا عنوان الصلاة أو الصلاة المشروطة بشيء من قبيل الأقل و الأكثر.

و القدر المتيقن من عالم الجعل و الوجوب هو تعلق الأمر و الوجوب بعنوان الجنس أو العنوان المطلق و اشتراطه بنوع أو بخصوصية مشكوك فى جريه فيه البراءة العقلية قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه الواجب يدور أمره بين المطلق و المقيّد و حيث إنّ الجامع و هو الطبيعة المهملة عين المقيّد و المطلق فى الوجود و الوجوب فالوجوب المضاف إليهما مضاف إليها حقيقة الطبيعة المهملة معلوم الوجوب سواء كان الواجب مطلقا أو مقيّدا و مقتضى البراءة هو عدم وجوب الزائد على الطبيعة المهملة.

و دعوى: أنّ عينية الطبيعة المهملة مع المقيّد لا أصل لها إذ الحصّة الموجودة من الطبيعة

ص: 211



ليست عين الوجود بل متحدة به اتحاد اللامتحصل مع المتحصل فالجامع بين الحصص أولى بأن لا يكون عين الوجود فالوجود المضاف إلى الحصّة مضاف إليها بالعرض كما أنّ الوجود المضاف إلى الجامع بواسطة حصته يكون عرضيا بالأولوية والوجوب كالوجود مضاف إلى الحصّة عرضا فضلا عن الجامع و عليه فلا علم بوجوب الجامع إلا بالمعنى الأعم من ما بالذات و ما بالعرض.

مندفعة: بإمكان منع عرضية إسناد الوجوب أو الوجود إلى الحصّة بل إلى الجامع عند العرف وإن سلمنا ذلك بالدقة العقلية بل هما يسندان اليهما حقيقة و عليه فالطبيعة المهملة معلوم الوجوب و الزائد عليها مشكوك فيجرب فيه البراءة.

لا يقال: لا تجرى البراءة في مثل الجنس و النوع من جهة عدم تحقّق ملاك الأقل و الأكثر فيه حتّى بحسب التحليل العقلي فإنّ مناط كون الشبهة من الأقل و الأكثر هو أن يكون الأقل على نحو يكون بذاته و حصته الخاصة سوى حدّه الاقلية محفوظا في ضمن الأكثر نظير الكليات المشككة المحفوظة ضعيفها بذاته لا بحدّ ضعفه في ضمن شديدها و من الواضح عدم صدق المناط المزبور في مفروض البحث فإنّه بعد تحصص الطبيعي في المتواطيات بالضرورة إلى حصص متعددة و آباء كذلك بعدد الأفراد بحيث كان المتحقق في ضمن كلّ فرد حصّة و أب خاصّ من الطبيعي المطلق غير الحصّة و الاب المتحقق في ضمن فرد آخر كالحيوانية الموجودة في ضمن الإنسان بالقياس إلى الحيوانية الموجودة في ضمن نوع آخر كالبقر و الغنم و كالانسانية المتحققة في ضمن زيد بالقياس إلى الانسانية المتحققة في ضمن بكر و خالد فلا محالة في فرض الدوران بين وجوب اكرام مطلق الإنسان أو خصوص زيد لا يكاد يكون الطبيعي المطلق بما هو جامع الحصص و الآباء القابل للانطباق على حصّة أخرى محفوظا في ضمن زيد كي يمكن دعوى العلم بوجوبه على أى حال لأن ما هو محفوظ في ضمنه إنّما هي الحصّة الخاصة من الطبيعي و مع تغاير هذه الحصّة مع الحصّة الأخرى المحفوظة في ضمن فرد آخر كيف يمكن دعوى اندراج فرض البحث في الأقل و الأكثر ولو بحسب التحليل.

بل الأمر في أمثال هذه الموارد ينتهي إلى العلم الإجمالي إما بوجوب هذه الحصّة الخاصة و حرمة ترك الاتيان بها مطلقا وإما بوجوب حصّة أخرى غيرها المشمولة لاطلاق الطبيعي و حرمة تركها في ظرف ترك الحصّة الخاصة.

و في مثله بعد عدم انطباق أحد التركيبين على الآخر و عدم قدر متيقن في البين في مشموليته للوجوب النفسى الأعم من الاستقلالى و الضمنى يرجع الأمر إلى المتباينين فيجب فيه الاحتياط باطعام خصوص زيد لأنّ باطعامه يقطع بالخروج عن عهدة التكليف المعلوم في البين بخلاف صورة إطعام غير زيد فإنّه لا يقطع بحصول الفراغ و لا يؤمن العقوبة على ترك اطعام زيد (1)

لأنّما نقول:أولا:بالنقض بالمطلق و المشروط مع أنّ الطبيعي لا يكون محفوظا في ضمن المشروط الخاصّ بناء على ما ذكره في الجنس و الفصل فكما أنّ العقل يحكم بالبراءة إذا شك في اشتراط شيء في المطلق كذلك يحكم به إذا شك في اشتراط شيء خاصّ في الجنس من دون فرق بينهما.

و ثانيا:بأنّ الجنس مندمج في النوع بنحو الإجمال إذ لا يخلو نوع من الجنس و بهذا الاعتبار يصحّ أن يقال عند التحليل في الذهن الثانى يكون ذات الجنس بما هو ماهية جامعة بين أنواع الجنس تمام الموضوع للوجوب و إنّما الشك في تقيده بنوع خاصّ و عليه فملاك الأقل و الأكثر من كون الأقل في ضمن الأكثر موجود فيه و معه يجرى البراءة في القيد المشكوك و دعوى التباين بالنسبة إلى الجنس و النوع مع أنّه لا نوع بدون الجنس غريب جدا لأنّ التباير بينهما بالإجمال و التفصيل فلا يلحق الشك في هذا المقام بباب المتباينين.

و السرّ فيه بعد ما عرفت من أنّ عالم الذهن هو ظرف ثبوت الأحكام أنّ الجنس في هذا العالم بما هو ماهية جامعة تمام الموضوع و هو كالمطلق قابل للانطباق على موارد قيوده لوجود الجهة الجامعة فيها و المباينة مختصة بالخصوصيات و لا تمنع تلك الخصوصيات عن صدق

ص:213

الجنس على مصاديقه من الأنواع نعم لو أخذ الجنس مع خصوصيات نوع خاص صار متباينا مع الجنس المأخوذ في نوع آخر كتباين كل نوع مع نوع آخر ولكنّه خلاف المفروض في المقام بل هو خلاف الفرض في المطلق والمشروط وإلا فلا مجال للبراءة فيه أيضا كما لا يخفى.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الكلى الطبيعي مع أفرادها فإنه عند التحليل الذهني موجود مع كل فرد لاشتراك أفرادها في الطبيعي ولقد أفاد أجداد سيدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال إنّ التحقيق أنّ الكلى الطبيعي موجود في الخارج بنعت الكثرة لا بنعت التباين فإنّ الطبيعي لما لم يكن في حد ذاته واحدا ولا كثيرا فلا محالة يكون مع الواحد واحدا ومع الكثير كثيرا فيكون الطبيعي موجودا مع كل فرد بتمام ذاته ويكون متكثرا بتكثر الأفراد فزيد إنسان وعمر وإنسان وبكر إنسان لا أنّهم متباينات في الانسانية بل متكثرات فيها وإنّما التباين من لحوق عوارض مصنفه ومشخصه كما لا يخفى.

والتباين في الخصوصيات لا يجعل الماهية المتحدة مع كل فرد وخصوصية متباينة مع الأخرى فإنّ الإنسان بحكم كونه ماهية بلا شرط شيء غير مرهون بالوحدة والكثرة وهو مع الكثير كثير فهو بتمام حقيقته متحد مع كل خصوصية فالإنسان متكثر غير متباين في الكثرة (1).

وبالجملة فمع عدم التباين بين الطبيعي وأفراده أو بين الجنس وأنواعه لا مجال لانكار الأقل والأكثر لأنّ الأقل وهو الجنس أو الطبيعي معلوم وإنّما الشك في خصوصية نوع أو فرد كما لا يخفى وعليه فينحل العلم الإجمالي إلى المعلوم والمشكوك ويجرى البراءة في المشكوك فلا تغفل.

وبعبارة أخرى كما قال الشهيد الصدر قدس سره ان التباين بين المفهومين تارة يكون على أساس الإجمال والتفصيل في اللحاظ كما في الجنس والنوع فإنّ الجنس مندمج في النوع ومحفوظ فيه

ص:214

ولكنّ بنحو اللف والإجمال وأخرى يكون التغيرات في ذات الملحوظ لا في مجرد إجمالية اللحاظ وتفصيليته إلى أن قال فالحالة الأولى تدخل في نطاق الدوران بين الأقل والأكثر حقيقة بلحاظ الوجوب بالمقدار الداخل في العهدة وليست من الدوران بين المتباينين لأنّ تباين المفهومين إنّما هو بالإجمال والتفصيل وهما من خصوصيات اللحاظ وحدوده التي لا تدخل في العهدة وإنّما يدخل فيها ذات الملحوظ وهو مردد بين الأقل وهو الجنس أو الأكثر وهو النوع (1).

بقى شيء وهو أنّ المحكى عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه هو التفصيل بين ما كان من قبيل الشرط والمشروط فحكمه بحسب البراءة الشرعية حكم ما إذا تردد الأمر بين الأقل والأكثر من الأجزاء دون البراءة العقلية فإنّ الظاهر عدم جريانها في المقام وإن قلنا بجريانها في الأقل والأكثر من الأجزاء. لأنّ الانحلال المتوهم فيه لا يكاد يتوهم هاهنا حيث إنّ التكليف لو كان متعلقا بالمشروط واقعا لما كان إلاّ متعلقا به بما هو لا بجزءين أحدهما ذات المشروط والآخر تقيده بالشرط فإنّ الثاني ليس ممّا يصحّ أن يكلف به الأمر لعدم ما يكون بحذائه خارجا وذلك واضح فليس يصحّ أن يقال إنّ التكليف بذات المشروط معلوم تفصيلا والتكليف بتقيده بالشرط مشكوك بدوا فتدبّر جيدا ولا تغفل.

وبين ما كان من قبيل العام والخاصّ أو الجنس والنوع فحكمه بحسب الأصل العقلي حكم القسم الاول (أى دوران الأمر بين الأقل والأكثر من الأجزاء الخارجية).

فان قلنا بجريان البراءة العقلية فيه لقلنا به هاهنا لأنّ النوع في التحليل العقلي مركب من الجنس والفصل وحيث ان نظر العقل متّبع في الانحلال والبراءة العقلية فلا- محالة تجرى فيما يتركب بنظره من جزءين وهذا واضح وأما بحسب الأصل النقلي فكذلك ظاهرا لأنّ التردد بين الجنس والنوع وإن كان من قبيل التردد بين المتباينين عرفا وكان خصوصية الخاصّ منتزعة من نفس الخاصّ.

ص: 215

و بعبارة أخرى كان التكليف على فرض تعلقه بالنوع متعلق به بما هو أمر بسيط في عالم الذهن و التصور بحيث لم يكن الأمر إلا لاحظا له بما هو أمر بسيط من غير أجزائه التحليلية بل من غير علم بها في بعض الأحيان.

إلا أنه بعد اللتيا و التي يكون الإرادة على النوع مشكوكة و على الجنس معلومة و الملاك في جريان حديث الرفع ليس إلا الشك في الإرادة الواقعية النفس الأمرية و إن شئت مزيد بيان نقول إن الفصل و إن لم يكن من أجزاء النوع عرفا بل كان الجنس بنظره مباينا للنوع لا من أجزائه إلا أنه لا نريد اجراء البراءة في الجزء المشكوك اعنى خصوصية الفصل ليقال إنه ليس جزءا لنوع عرفا.

بل نقول إن تعلق الإرادة بالنوع و الخاصّ مشكوك فالأصل عدمه و لا يعارضه البراءة في الجنس لعدم جريانها فيه حيث إن تعلق الإرادة به معلوم بأحد الوجهين و كيف كان فالظاهر أنّ هذا القسم مثل القسمين المتقدمين أى الأقل و الأكثر في الأجزاء و بحسب الشرط و المشروط في الأصل الثقلي فتدبر (1).

و لا يخفى عليك أولا: أنّ التفصيل بين البراءة العقلية و الشرعية فيما إذا كان التكليف من قبيل الشرط و المشروط بدعوى عدم صحة التكليف بشيء ليس ما بحذائه شيء خارجا لا وجه له لصحة التكليف بالشئ و لو لم يكن ما بحذائه شيء خارجا لإمكان الاتيان به و لو مع المشروط و مع الصحة فيدور الأمر بين التكليف بذات المشروط و التكليف به مع الشرط و التكليف بذات المشروط معلوم تفصيلا و التكليف بالشرط مشكوك فيجرى في المشكوك البراءة مطلقا عقلية كانت أو شرعية. و ثانيا: ان دعوى كونهما من قبيل الترديد بين المتباينين عرفا مندفة بأنه لو سلمنا ذلك في بعض الموارد كالانسان و الحيوان فليس كذلك في سائر الموارد إذ مثل الحيوان و الفرس ليسا عندهم من قبيل المتباينين فلو دار الأمر في الاطعام بينهما فلا مناص عن البراءة كما دار الأمر بين مطلق اللون و اللون الابيض لأنّ

ص: 216

جميع هذه الموارد من قبيل الأقل و الأكثر.

فتحصّل أنّه لا- فرق في جريان البراءة بين الشرط و المشروط و بين الجنس و النوع و كلّ ذلك لانحلال المعلوم بالإجمال إلى المعلوم بالتفصيل و المشكوك و لو في الذهن الثاني و عليه فتجرى البراءة في الأجزاء التحليلية كما تجرى في الأجزاء الخارجية فتدبّر جيدا.

ص:217



إشارة

فى الشك فى المكلف به مع العلم بالتكليف و امكان الاحتياط و دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و محلّ الكلام فيما إذا كان الأقل متعلقا للتكليف بنحو لا بشرط المقسمى بحيث لا يضره الأكثر.

و أمّا إذا كان الأقل مأخوذاً فى التكليف بنحو بشرط لا حتّى يضرّه الاتيان بالأكثر كما فى دوران الأمر بين القصر و الاتمام فهو خارج عن محلّ الكلام لكون الدوران فيه حينئذ من قبيل الدوران بين المتباينين.

و إذا عرفت ذلك لا يخفى عليك أنّه وقع الكلام فى أنّ الشك فى الأقل و الأكثر الارتباطيين ملحق بالشك فى التكليف حتّى يجرى البراءة فى وجوب الأكثر أو ملحق بالشك فى المكلف به حتّى يكون موردا لقاعدة الاحتياط.

و تحقيق الكلام فى جهات:

الجهة الاولى: فى جريان البراءة فى صورة دوران الأمر بين الأقل و الأكثر من الأجزاء الخارجية و المشهور عدم وجوب الاحتياط فى الأجزاء الخارجية و هو المختار و قد ذكر لجريان البراءة العقلية وجوه.

الوجه الأول للبراءة العقلية: هو الانحلال بالعلم التفصيلى بمطلوبية الأقل استقلالاً أو فى ضمن الأكثر.



و توضيح هذا الوجه أنّ الأقل واجب يقينا بالوجوب الجامع بين الوجوب الاستقلالي و الوجوب الضمني إذ لو كان الواجب في الواقع هو الأقل فيكون الأقل واجبا بالوجوب الاستقلالي و لو كان الواجب في الواقع هو الأكثر فيكون الأقل واجبا بالوجوب الضمني لأنّ التكليف بالمركب ينحلّ إلى التكليف بكل واحد من الأجزاء و ينسب التكليف الواحد المتعلّق بالمركب إلى التكاليف متعددة متعلقة بكل واحد من الأجزاء و لذا لا يكون الآتي بكل جزء مكلفًا باتيانه ثانيا لسقوط التكليف المتعلّق به بل الآتي بكل جزء يكون مكلفًا باتيان جزء آخر بعده لكون التكليف متعلقًا بكل جزء مشروطًا بلحوق الجزء التالي بنحو الشرط المتأخر.

أورد عليه مناقشات

منها أنّه لو اقتصرنا على الأقل نشك في حصول غرض المولى.

اجيب عنه بأنّه إن كان الغرض بنفسه متعلقًا للتكليف و كان بسيطًا يجب على المكلف احراز حصوله و الاتيان بما يكون محصلًا له لأنّ المكلف به و هو الغرض معلوم و الشك في محصله و لا اشكال في هذه الصورة في وجوب الاحتياط و إن كان الغرض مردّدًا بين الأقل و الأكثر فلا يجب إلاّ الأقل لأنّ الأكثر لم يقم عليه الدليل فيجرب فيه البراءة كما تجرى في أصل التكليف.

و أمّا إن كان التكليف متعلقًا بالفعل المأمور به فلا يجب على العبد إلاّ الاتيان بما امر المولى به و أمّا كون المأمور به وافيًا بغرض المولى فهو من وظائف المولى لا من وظائف العبد.

و منها: أنّ ما ذكر في وجوب الاحتياط في المتباينين بعينه موجود هنا و هو أنّ المقتضى و هو تعلّق الوجوب الواقعي بالأمر الواقعي المردّد بين الأقل و الأكثر موجود و الجهل التفصيلي به لا يصلح مانعًا لا عن المأمور به و لا عن توجه الأمر.

و اجيب عنه بالفرق بينهما و هو انحلال العلم الإجمالي في المقام دون المتباينين بالتقريب المذكور.

ص: 220

ومنها: أن الاشتغال اليقيني يستدعى البراءة اليقينية والعلم الإجمالى بالتكليف المرّد بين الأقل والأكثر اشتغال يقيني ومقتضاه هو الاحتياط حتّى يحصل البراءة اليقينية.

واجيب عنه بأنّ فى المقام لا- يقين إلاّ- بالاشتغال بالأقلّ إذ الاشتغال بالأكثر بعد ما عرفت من انحلال العلم الإجمالى إلى المعلوم والمشكوك غير ثابت.

وعليه فوجوب الأجزاء المعلومّة جزئيتها معلوم بخلاف الأجزاء المشكوكة فتجرى البراءة فى المشكوكة.

ومنها: أنّ الموجب لانحلال العلم الإجمالى هو العلم التفصيلى بوجوب الأقل بنحو الاطلاق والموجود فى المقام هو العلم التفصيلى بوجوب الأقل على نحو الاهمال الجامع بين الاطلاق والتقييد فما هو موجود لا يكون موجبا لانحلال بل مقوم للعلم الإجمالى وما هو موجب لانحلال لا يكون موجودا.

واجيب عنه بأنّ وجوب الأقل معلوم ومطلق سواء وجب الأكثر أم لا ومع معلوميته واطلاقه يوجب الانحلال.

وبعبارة اخرى أنّ الواجب ذات الأقل على نحو الاطلاق المقسمى ووجوبه لا ينافى مع وجوب شىء آخر أو عدم وجوبه إذ الأكثر ليس إلاّ الأقل والزيادة ولا يفترق حال الأقل بالنسبة إلى تعلق أصل التكليف به ضمت إليه الزيادة أو لا تضم فالقطع التفصيلى حاصل من غير دخول الإجمال بالنسبة إلى وجوب الأجزاء التى يعلم انحلال المركب إليها وإنّما الشك فى أنّ الجزء الزائد هل يكون دخيلا فيه حتّى يكون متعلق التكليف بعين تعلقه بالمركب أو لا يكون دخيلا هذا مضافا إلى أنّ ملاك الانحلال ليس تعلق العلم التفصيلى ببعض الأطراف بل ملاكه عدم البيان على سائر الأطراف بحيث لو فرض وجود البيان عليها لم نقل بالانحلال فالمدار على عدم البيان المستند إلى عدم بقاء العلم لا على تعلق العلم التفصيلى ببعض الأطراف وكيف كان فالأظهر أنّ الانحلال انحلال حقيقى.

الوجه الثانى للبراءة العقلية: هو الانحلال بالعلم التفصيلى بمطلوبية الأقل نفسيا أو

و توضيح ذلك أنّ العلم الإجمالى فيما نحن فيه غير مؤثر فى وجوب الاحتياط لكون أحد طرفيه معلوم الالتزام تفصيلا و الآخر مشكوك الالتزام رأسا و دوران الالتزام فى الأقل بين كونه مقدميا أو نفسيا لا يقدح فى كونه معلوم بالتفصيل لما ذكرنا من أنّ العقل يحكم بوجوب القيام بما علم اجمالا أو تفصيلا الزام المولى به على أىّ وجه كان و يحكم بقبح المؤاخذه على ما شك فى الزامه و المعلوم الزامه تفصيلا هو الأقل و المشكوك الزامه رأسا هو الزائد و المعلوم الزامه اجمالا هو الواجب النفسى المرّدّد بين الأقل و الأكثر و لا عبرة به بعد انحلاله إلى معلوم تفصيلى و مشكوك كما فى كلّ معلوم اجمالى يكون كذلك.

أورد عليه بما عرفت أنّها من عدم المغايرة بين الأجزاء الداخلية و المركب لأنّ المركب عين الأجزاء بالأسر و معه فلا مجال للوجوب المقدمى حتّى ينكره بعض و يثبته آخر بحسب ما تقدم فى محله.

هذا مضافا إلى أنّه لو سلم وجود المغايرة بينهما و كون الوجوب فى الأقل مقدميا يرد عليه أنّ الانحلال فاسد قطعاً لاستلزام الانحلال المحال بداهة توقف لزوم الأقل فعلا إمّا بنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقا و لو كان متعلقا بالأكثر فلو كان لزومه كذلك مستلزما لعدم تنجزه إلاّ إذا كان متعلقا بالأقل كان خلفا مع أنّه يلزم من وجوده عدم لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كلّ حال المستلزم لعدم الانحلال و ما يلزم من وجوده عدمه محال.

الوجه الثالث للبراءة العقلية: و التحقيق أن يقال إنّ المركب عين أجزائه فالأجزاء واجبة بوجوب نفسى لأنّ المنبسط على ذات الأقل على هذا القول هو الوجوب النفسى الذى لموافقته ثواب و لمخالفته عقاب الذى لا يتوقف تنجزه على تنجز تكليف آخر ليرد المحذور بل المحاذير المتقدمة نعم لا يعلم أنّ المنبسط عليه التكليف النفسى هو تمام المنبسط عليه واقعا أو بعضه و هذا لا يخرج التكليف النفسى المعلوم عن التنجز و ليس تنجز الأجزاء

فرع تنجز الكلّ و من ناحيته و ذلك بخلاف أن يكون وجوبها مقدميا.

فالأقل معلوم الوجوب بالوجوب النفسى لأنّ المركب باللاحظ الأوّل الذى يجعله الحاكم موضوعا للحكم ملحوظ بلحاظ واحد و موجود فى الذهن بوجود واحد و لا جزء له بهذه الملاحظة و إنّما يعتبر الجزئية بملاحظة ثانوية و هى ملاحظة كلّ جزء منه مستقلا فالجزء إن لوحظ فهى مقدمة للكل و إن لوحظ طريقا إلى الملاحظة الأولية للحاكم على الطبيعة المهملة فهى عين الكلّ إذ ليس للأجزاء بهذه الملاحظة وجود على حدة و عليه فالانحلال حقيقى بعد عدم مغايرة وجوب الأقل مع وجوب المركب لكون المركب عين الأجزاء و مع العينية لا مجال للوجوب الغيرى المقدمى فى الاجزاء أيضا لأنّه فرع المغايرة بينها و بين ذبيها و هو لا يساعد مع العينية.

و لا مجال أيضا لجعل نسبة الأجزاء إلى المركب كنسبة المحصّل إلى المحصّل لأنّه أيضا فرع المغايرة بل لا مجال للوجوب الضمنى بعد عينية المركب مع أجزائه و كون الاختلاف بين المركب و اجزائه بالاجمال و التفصيل و مع العينية فالتعبير بالضمينية مسامحة كما لا يخفى. بل يرجع الأمر فى النهاية إلى انكار العلم الإجمالى فى المركبات الاعتبارية إذ مع الدقة يظهر أنّه لا علم بالتكليف إلاّ بمقدار ذات الأقل و الشك فى تعلقه بالزائد عليه و الوجوب فى ذات الأقل نفسى لا غيرى و لا ضمنى.

هذا كلّّه بالنسبة إلى جريان البراءة العقلية فى الأقل و الأكثر الارتباطيين.

### فى جريان البراءة الشرعية

و أمّا جريان البراءة الشرعية فقد صرّح الشيخ الأعظم به أيضا بدعوى أنّ وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم و أنّ وجوب الجزء المشكوك فهو ممّا لم يعلم فهو مرفوع عنهم بقوله صلّى الله عليه و آله رفع عن امتى ما لا يعلمون.

و القول بأنّ حديث الرفع لا-يجرى في الشك في الوجوب الغيرى غير سديد بعد عدم الفرق بين الوجوبين في نفى ما يترتب عليه من استحقاق العقاب لأنّ ترك الواجب الغيرى منشأ لاستحقاق العقاب ولو من جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسى هذا مضافا إلى امكان دعوى أنّ العقاب على ترك الجزء أيضا من خصوص ذاته لأنّ ترك الجزء عين ترك الكلّ فافهم.

هذا كلّه إن جعلنا المرفوع و الموضوع في الروايات خصوص المؤاخذه و أمّا لو عممناه لمطلق الآثار الشرعية المترتبة على الشىء المجهول كانت الدلالة أوضح لكن سيأتى ما فى ذلك.

و لا يخفى عليك صحة ما أفاده الشيخ الأعظم قدّس سرّه من جريان البراءة الشرعية بعد ما عرفت من تقريب جريان البراءة العقلية بعدم العلم إلاّ بالتكليف بالأقل و الشك في تعلقه بالأكثر.

و لكنّ الوجوب المرفوع أو المحجوب في الزائد على الأقل ليس وجوبا غيريا أو ضمينا بعد ما عرفت مفصّلا من عينية المركب مع أجزائه فلا وجه لجعل الوجوب المشكوك في الأكثر وجوبا غيريا بل الصحيح هو عينية المركب مع أجزائه فلا وجه لجعل الوجوب المشكوك في الأكثر وجوبا غيريا بل الصحيح هو عينية المركب مع أجزائه و كون الوجوب في المشكوك وجوبا نفسيا.

و ممّا ذكر يظهر أنّ العقاب على الجزء المشكوك عقاب من جهة نفسه لا من جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسى.

ثم لا يخفى عليك أنّ من أنكر جريان البراءة العقلية بتوهم عدم الانحلال لا يتمكن من جريان البراءة الشرعية بالنسبة إلى وجوب الأكثر أيضا لأنّ رفع وجوب الأكثر معارضه مع رفع وجوب الأقل.

نعم أمكن له جريان البراءة في جزئية المشكوك لعدم معارضه جريانها في الأكثر بجريانها في الأقل العلم بالجزئية في الأقل.

إلا أن يقال: إنَّ الجزئية من الامور الانتزاعية النسبية ولا تدخل تحت الجعل التشريعي القانوني حتى يصح رفعها بل الذي يقع تحت الجعل هو الوجوب و الطلب و المفروض أن رفع وجوب الأكثر معارض مع رفع وجوب الأقل بناء على القول بعدم الانحلال.

هذا كله حال الأصل العقلي و الشرعي بالنسبة إلى الأقل و الأكثر الارتباطيين من الواجبات التوصلية.

و أما الأقل و الأكثر الارتباطيين من الواجبات التعبدية فمحصل القول فيها أنها كالتوصليات من حيث جريان البراءة في القيود كجريانها في الأجزاء الخارجية.

و ذلك لأنه مع الشك في أخذ قصد القرية و عدمه و القول بإمكان أخذه يكون كسائر الأجزاء المشكوكة في جريان أصالة البراءة و أما مع عدم إمكان أخذه في المأمور به و القول بكونه من الأغراض المترتبة على الأمر فتتجزه تابع لتتجز الأمر فكما أن العقل يحكم في الشبهات البدوية بعدم تنجز الغرض المترتب على الأمر على المكلف فكذلك هنا على القول بالبراءة أي يحكم بعدم تنجز الغرض في مورد البراءة و هو الأكثر عند الشك في الأقل و الأكثر فلا يجب الاتيان بالأكثر في التعبديات أيضا إذ لا موجب له.

نعم لو كان التكليف متعلقا بالأقل يجب على المكلف امتثاله على نحو يسقط به الغرض إذ الحجة قد قامت عليه هذا كله هو الجهة الاولى في جريان البراءة في صورة دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين من الأجزاء الخارجية.

### **دوران الأمر بين الأقل و الأكثر في الأجزاء التحليلية**

و أما الجهة الثانية ففي جريان البراءة في صورة دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين من الأجزاء التحليلية و هي على أقسام:

القسم الأول: أن يكون ما احتمال دخله في المأمور به على نحو الشرطية موجودا

مستقلا فى الخارج كالتستر بالنسبة إلى الصلاة و الحكم فىه هو البراءة كما عرفتها فى الشك فى الاجزاء عقلا و نقلا و لا نطيل بالاعادة.

القسم الثانى: أن يكون ما احتمال دخله فى المأمور به على نحو الشرطية متحدا مع المقيّد فى الوجود الخارجى كالايمان فى الرقبة المؤمنة و لم يكن من مقومات المأمور به فى هذه الصورة ربّما يقال إنّه ليس ممّا يتعلّق به وجوب و الزام مغاير لوجوب أصل الفعل و لو بعنوان المقدمة و عليه فلا يندرج فيما حجب الله علمه عن العباد.

أورد عليه بأنّه لا بأس بنفى القيود المشكوكة للمأمور به بأدلة البراءة من العقل و النقل لأنّ المنفى فيها الالزام بما لا يعلم و رفع كلفته و لا ريب أنّ التكليف بالمقيّد مشتمل على كلفة زائدة و الزام زائد على ما فى التكليف المطلق و إن لم يزد المقيّد الوجود فى الخارج على المطلق الموجود فى الخارج.

و دعوى: أنّ كلّ مورد تكون الخصوصية المشكوكة فيه راجعة إلى نفس متعلّق التكليف بحيث توجب سعة التكليف و زيادته عرفا و دقة كانت مجرى البراءة شرعا لأنّها تقبل انبساط التكليف فالشك فيها يكون الشك فى تكليف زائد مع وجود قدر متيقن فى البين هو ذات المقيّد فيتحقّق الانحلال المدعى و ذلك نظير الطهارة مع الصلاة فإنّ الصلاة مع الطهارة و الصلاة بدونها بنظر العرف من الأقل و الأكثر.

أمّا إذا كانت الخصوصية المشكوكة غير راجعة إلى متعلّق التكليف بل إلى موضوع المتعلّق بنحو لا يستلزم وجودها زيادة فى المتعلّق و لا فقدها فيه و ذلك نظير عتق الرقبة المؤمنة فإنّ إيمان الرقبة أو عدم إيمانها لا يلازم زيادة فى العتق أو نقصا بل نفس العتق على كلا التقديرين بنحو واحد لا- اختلاف فيه فالشك فيها لا يكون مجرى البراءة إذ لا يتصور الانبساط هاهنا إذ لا يكون المتعلّق مقيّدا بتلك الخصوصية إذ هى ليست من خصوصياته المضيّقة له و بالجملة لا- متيقن فى البين فى متعلّق التكليف يشار اليه و يقال إنّه معلوم الوجوب و الشك فى الزائد عليه بل الفعل بدون الخصوصية مباين للفعل المنضم للخصوصية فلا يتحقّق الانحلال فالحقّ هو التفصيل بين صورتين.

مندفعة: بأنّ متعلّق التكليف وإن لم يتقيد ابتداء بالخصوصية المشكوكة ولكنّ يكتسب التقيد باضافته إلى موضوع مقيد فيصح حينئذ أن يشك في كون المتعلّق ذا سعة أو لا ومع اكتساب التقيد والتضييق من المضاف اليه يصح الانحلال المبني على القول بانسباط الوجوب أيضا وعليه فالشك في الاشتراط يرجع إلى الشك في وجوب هذا التقيد بنفس الوجوب الشخصى النفسى الاستقلالى المنبسط على المشروط ومع هذا الشك يصح الأخذ بالبراءة العقلية والنقلية فلا فرق بين كون الشرط شرطا لمتعلق التكليف كالطهارة في الصلاة وبين كونه شرطا لمتعلّق المتعلّق كاشتراط الايمان في عتق الرقبة لأنّ الأمر في كليهما من الدوران بين الأقل والأكثر بلحاظ ما يدخل في العهدة فتجرى البراءة عنه.

القسم الثالث: أن يكون ما احتمال دخل في الواجب بمنزلة الفصل بالنسبة إلى الجنس ممّا ليس له منشأ انتزاع مغاير بحسب الوجود الخارجى بل يكون من مقدمات المأمور به.

ففى هذه الصورة ربّما يقال بعدم جريان البراءة لعدم الأقل والأكثر بحسب الوجود الخارجى إذ الجنس لا يوجد بدون الفصل فالأمر يدور بين أن يكون الجنس متميزا بفصل معين أو بفصل ما من فصوله وهذا من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير لا من موارد الدوران بين الأقل والأكثر.

يمكن أن يقال: إنّ العبرة في الأحكام بعالم تعلّق الوجوب وعالم الجعل وهو عالم التحليل وفى هذا العالم يمكن الافتراق حتّى بين الجنس والفصل بالتحليل العقلى كما نقول فى تعريف الإنسان إنّه مركب من الحيونة والنطق مع أنّ مقتضى المقابلة هو أن لا يكون النطق داخلا فى الحيوانة وليس ذلك إلا لكون الملحوظ فى طرف الجنس ماهية مبهمه وبهذا الاعتبار يدور الأمر بين الأقل والأكثر ولا يضره الاتحاد الخارجى لأنّ الخارج ظرف السقوط لا الثبوت فيجرى البراءة فى المشكوك ويحكم بكفاية الذات من دون حاجة إلى ضمّ ضميمه لأنّ تصور الجنس بنحو الاهمال يكفى فى تحقّق المعلوم والمشكوك لا يقال إنّ المبهم لا يكون مورد تعلّق الحكم.

لأنّ نقول: لا مانع من ذلك ألا ترى أنّ الاشبح الذى لا نعلم أنّه حيوان أو إنسان لا يجوز



قتله و يجوز أسناد الرؤية إليه و هو شاهد على جواز تعلّق الحكم به فدعوى عدم جواز تعلّق الحكم بالمبهم كما ترى.

ودعوى: أنّ عينية الطبيعة المهملة مع المقيّد لا- أصل لها إذ الحصّة الموجودة من الطبيعة ليست عين الوجود بل متحدة به اتحاد اللامتحصل مع المتحصل فالجامع بين الحصص أولى بأن لا يكون عين الوجود فالوجود المضاف إلى الحصّة مضاف إليها بالعرض كما أنّ الوجود المضاف إلى الجامع بواسطة حصته يكون عرضيا بالأولية و الوجود كالوجود مضاف إلى الحصّة عرضا فضلا عن الجامع و عليه فلا علم بوجود الجامع إلّا بالمعنى الأعم ممّا بالذات و ما بالعرض.

مندفعة: بإمكان منع عرضية أسناد الوجوب أو الوجود إلى الحصّة بل إلى الجامع عند العرف و إن سلم ذلك بالدقة العقلية بل هما يسندان إليهما حقيقة و عليه فالطبيعة المهملة معلوم الوجوب و الزائد عليها مشكوك فيجربى فيه البراءة و حيث لا يكون تباين بين الطبيعي و أفراده أو بين الجنس و أنواعه بل كلّ الطبيعي موجود في الخارج بنعت الكثرة لا بنعت التباين فأنّ الطبيعي لما لم يكن في حدّ ذاته واحدا و لا كثيرا فلا- محاله يكون مع الواحد واحدا و مع الكثير كثيرا فيكون موجودا مع كلّ فرد بتمام ذاته و يكون متكثرا بتكثّر الافراد فزيد إنسان و عمرو إنسان و بكر إنسان لا أنّهم متباينات في الإنسانية بل متكثرات فيها و إنّما التباين من لحوق عوارض مصنفة و مشخصة.

فلا- مجال لانكار الأقل و الأ-كثر لأنّ الأقل و هو الجنس أو الطبيعي معلوم و إنّما الشك في خصوصية نوع أو فرد و عليه فينحلّ العلم الإجمالي إلى المعلوم و المشكوك و يجربى البراءة في المشكوك.

بقى شيء:

و هو أنّ المحكى عن سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه هو التفصيل بين ما كان من قبيل الشرط و المشروط فحكمه بحسب البراءة الشرعية حكم ما إذا تردد الأمر بين الأقل و الأكثر من

ص: 228

الأجزاء دون البراءة العقلية فإنّ الظاهر عدم جريانها في المقام وإن قلنا بجريانها في الأقل والأكثر من الأجزاء لأن الانحلال المتوهم فيه لا يكاد يتوهم هاهنا حيث إنّ التكليف لو كان متعلقا بالمشروط واقعا لما كان إلا متعلقا به بما هو لا بجزءين أحدهما ذات المشروط والآخر تقيّده بالشرط فإنّ الثاني ليس ممّا يصح أن يكلف به الأمر لعدم ما يكون بحذائه خارجا وذلك واضح فليس يصح أن يقال إنّ التكليف بذات المشروط معلوم تفصيلا و التكليف بتقيّده بالشرط مشكوك بدوا وبين ما كان من قبيل العام والخاصّ أو الجنس والنوع فحكمه بحسب الأصل العقلي حكم القسم الأوّل(أى دوران الأمر بين الأقل والأكثر من الأجزاء الخارجية)فإن قلنا بجريان البراءة العقلية فيه لقلنا به هاهنا وأمّا بحسب الأصل النقلى فكذلك ظاهرا لأن التريديد بين الجنس والنوع وإن كان من قبيل التريديد بين المتباينين عرفا وكان خصوصية الخاصّ منتزعة من نفس الخاصّ إلا أنه بعد اللتيا والتي تكون الارادة على النوع مشكوكة وعلى الجنس معلومة والملاك فى جريان حديث الرفع ليس إلا الشك فى الارادة الواقعية النفس الأمرية.

وبعبارة اخرى إن تعلق الارادة بالنوع والخاصّ مشكوك فالأصل عدمه ولا يعارضه البراءة فى الجنس لعدم جريانها فيه حيث إنّ تعلق الإرادة به معلوم انتهى ولا يخفى عليك أنّ التفصيل بين البراءة العقلية والشرعية فيما اذا كان التكليف من قبيل الشرط والمشروط بدعوى عدم صحة التكليف بشيء وليس ما بحذائه شيء خارجا لا وجه له لصحة التكليف بالشىء ولو لم يكن ما بحذائه شيء خارجا لا مكان الاتيان به ولو مع المشروط ومع صحة التكليف يدور الأمر بين التكليف بذات المشروط وبين التكليف به مع الشرط والتكليف بذات المشروط معلوم تفصيلا والتكليف بالشرط مشكوك فيجربى فى المشكوك البراءة مطلقا عقلية كانت أو شرعية ولا موجب للتفصيل المذكور فتحصل أنه لا فرق فى جريان البراءة مطلقا بين الشرط والمشروط وبين الجنس والنوع لانحلال المعلوم بالاجمال إلى المعلوم بالتفصيل والمشكوك ولو فى الذهن الثانى فى جميع الموارد ومع تجرى البراءة فى الأجزاء التحليلية كالأجزاء الخارجية فتدبر جيدا.



**التنبيه الأول: في جريان البراءة في الأسباب والمسببات و عدمه**

واعلم أنّ الأسباب والمسببات تنقسم إلى عقلية وعادية و شرعية فإذا كانت الأسباب عقلية أو عادية فلا مجال للبراءة لأنّ بيانها ليس على الشارع والمفروض أنّ المكلّف به معلوم ومبيّن من جهة المفهوم وإثما الشك في أسبابه العقلية والعادية فاللازم حينئذ هو الاحتياط في الأسباب المذكورة قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه فيما إذا دار أمر السبب العقلي أو العادي بين الأقل والأكثر كما لو أمر بالقتل و تردد سببه بين ضربة و ضربتين أو أمر بتنظيف البيت و دار أمره بين كنسه ورشه أو كنسه فقط لا اشكال في عدم جريان البراءة لأنّ المأمور به مبيّن و غير دائر بين الأقل والأكثر و ما هو دائر بينهما فهو غير مأمور به و الشك بعد في حصول المأمور به و سقوطه و قد قامت الحجة على الشيء المبيّن فلا بدّ من العلم بالخروج عن عهده (1) و بعبارة اخرى مقتضى الاشتغال اليقيني هو الفراغ اليقيني بالاحتياط هذا كله فيما إذا كانت الأسباب والمسببات عقلية أو عادية و أمّا إذا كانت الأسباب والمسببات شرعية أو كانت المسببات تكوينية إلا أنّ أسبابها لإبهامها لا تتعين بفهم العرف بل اللازم أن يكشف عنها الشارع كما إذا فرض أنّ المأمور به في الوضوء أو الغسل هو حالة نورانية تكوينية لا سبيل لكشفها إلاّ الشرع ففي صورتين يجوز جريان البراءة لأنّ للشرع دخالة حينئذ في تعيين السبب و ما يدخل في العهدة و مقتضى عموم حديث الرفع هو البراءة عن

ص: 231

مورد الشك قال الشهيد الصدر قدس سره إذا لم يكن المحصل عرفياً إمّا لكون المسبب شرعياً أو لإبهامه وغموضه فنفس عدم عرفيته قرينة عامة على أنّ المولى هو الذى تكفل بيان السبب و تحديده فيكون مقدار اهتمام المولى بغرضه بمقدار بيانه للسبب و فى مثل ذلك، الذى يجب بحسب الحقيقة و يدخل فى عهدة المكلف ليس هو ذلك الغرض و المسبب المجهول بل المقدار المبين من السبب فإذا شك فى بيان المولى لدخالة الزائد فى السبب كان مجرى للبراءة لا عن السببية بل عن مقدار ما يهتم به المولى و يدخله فى عهدة المكلف و هو السبب و بالجملة المجعول الانشائي للمولى و إن فرض هو ايجاب الغرض كما لو قال طهر ثوبك للصلاة مثلاً و بيان سببية الغسلة الثانية للظاهرة ليس أمراً مجعولاً و موضوعاً بالوضع الشرعى و لكن حيث إنّ القرينة العامة فى باب المحصّلات الشرعية تصرف ظهور اللفظ عن لزوم تحصيل الغرض كائناً ما كان إلى ما ذكرناه يصبح السبب هو الذى ينتج بمقدار تبيانه شرعاً فهو الواجب بحسب الدقة و الداخلى فى عهدة المكلف و يكون قابلاً لا يوجب الاحتياط تجاهه فتجرى البراءة عنه عند الشك فى دخالة الزائد فيه كما تجرى البراءة عن وجوب الزائد المحتمل دخله فى الغرض الاقصى.

و على هذا الأساس تجرى البراءة عن شرطية شىء أو مانعيته فى الموضوع السبب للطهور هذا إذا لم نقل بأنّ الطهور بنفسه اعتبار شرعى منطبق على نفس الأفعال الخارجية و إلاّ فجرى الأصل فيه واضح (1).

و ممّا ذكر يظهر ضعف ما قيل من عدم الفرق بين أن يكون السبب و المحصّل شرعياً أو غير شرعى إذ السببية غير مجعولة شرعاً بجعل مستقل بل هى منتزعة من الحكم بحصول الواجب عند اتيان ذات السبب فلا موهم لجريان حديث الرفع فيها عند الشك نعم لو التزم بانها مجعولة بجعل مستقل كان للحديث فى جريان حديث الرفع مجال و إن كان ممنوعاً. (2)

ص: 232

---

1-1) مباحث الحجج/ج 2، ص 367-368.

2-2) منتقى الاصول/ج 5، ص 249.

وذلك لما عرفت من أنّ الذى يجب بحسب الحقيقة و يدخل فى عهدة المكلف ليس هو الغرض أو المسبب المجهول لعدم التمكن منهما بدون معلومية أسبابها بل الذى يجب هو المقدار المبيّن من السبب و عليه فإذا شككنا فى بيان المولى من جهة دخالة الزائد فى السبب أمكن الأخذ بالبراءة فى المقدار الزائد على ما بينه بعنوان السبب فإنّ ذلك ممّا للشرع فيه دخالة و يشمله عموم حديث الرفع كما لا يخفى.

و لا يلزم فيه أن يكون السبب مجعولا شرعيا بل يكفى فى جريان البراءة كون السبب ممّا يتكفل الشارع لبيانه و تحديده و حينئذ لا يدخل فى العهدة من السبب إلّا المقدار المبيّن و فى الزائد عليه تجرى البراءة هذا. و استشكل سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد أيضا فى ذلك بأنّ اجراء البراءة عقلا- و نقلا- فيما إذا تردّد الأمر بين الأقل و الأ-كثرفى نفس متعلقات التكليف لا- يلزم اجرائها فى دوران الأمر بينهما فى الأسباب و المحصّلات مطلقا أمّا فى الاسباب العادية و العقلية فواضح و أمّا فى الأسباب الشرعية فلأنّ رفع الجزئية المشكوكة أو الشرطية كذلك و إن كان برفع منشأ انتزاعها اعنى سببية الأكثر المجعولة شرعا حسب الفرض إلّا أنه لما لا يثبت سببية الأقل إلا بناء على التعويل على الأصول المثبتة لأشكال إجرائها.

و إن شئت قلت حيث إنّ البيان بالنسبة إلى المسبب تمام و ليس له جزء أو شرط مشكوك فلذا ليس هو محط الأصل لا شرعا و لا عقلا فيجب إحراز الإتيان بهذا الأمر البسيط إمّا وجدانا أو تعبدا و هذا لا يتحقق إلّا بإتيان الأكثر أو إثبات سببية الأقل و حيث لا يمكن الثانى لا بد من إتيان الأكثر و هذا بخلاف دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فى متعلقات التكاليف فإنّه يقال فيه إنّ رفع وجوب الأكثر و إن كان لا يثبت وجوب الأقل إلّا على الأصل المثبت و لذا يصير الأقل بعد رفع الوجوب عن الأكثر بالأصل مشكوكا بالشك البدوى إلّا أنه ليس مجرى الأصل لأنّ جريان الأصل فيه يؤدى إلى الترخيص فى المخالفة القطعية و هو قبيح بحكم العقل فمقتضى العلم الإجمالى فيه باق على حاله بعد فتدبر فإنّه

و لقائل أن يقول كما أنّ تنجز التكليف بالمسببات متوقف على البيان فكذلك يتوقف تنجزه على بيان أسبابها الشرعية لو كانت لها إذ التكليف بالمسببات من دون بيان أسبابها الشرعية مع عدم طريق للعرف إليها يوجب الإحالة إلى المجهول الذي لا يناله الناس كثيرا ما و هي قبيحة فالإكتفاء ببيان المسببات دون أسبابها الشرعية يوجب نقض الغرض و هو لا يصدر عن الحكيم المتعال و عليه فبيان الأسباب الشرعية على عهدة الشارع فإذا شككنا في المسببات من ناحية أسبابها الشرعية أمكن الأخذ بالبراءة في الأسباب الشرعية لأنّ أمرها بيد الشارع فيشملة عموم حديث الرفع لعدم اختصاصه بالتكاليف بل يشمل كل ما له دخل في ذلك و ممّا له مدخلة فيه هو بيان الأسباب الشرعية بل يلحق بذلك ما إذا كانت الأسباب تكوينية و لكنها كانت مبهمة لا تتعين للعرف و يحتاج الكشف عنها بالبيان الشرعى و عليه فلا يتنجز التكليف بالمسببات بدون الكشف الشرعى و إلاّ لزمّت تعين الإحالة إلى المجهول و هي لا تصدر عن الحكيم المتعال كما عرفت.

و لا يحتاج ذلك إلى اثبات سببية الأقل حتى يقال إنّ أصالة البراءة لا تثبتها لأنّ سببية الأقل معلومة بالجعل الشرعى أو الكشف و لا حاجة إلى الاثبات و إنّما الشك في الزائد على المقدار المعلوم.

فيمكن القول بجريان البراءة في الأسباب الشرعية أو الاسباب التكوينية المبهمة التي لا تكون مبينة إلاّ بالبيان الشرعى.

هذا مع الغمض عمّا أفاده في ذيل كلامه لما عرفت في الأقل و الأكثر من معلومية وجوب الأقل من جهة معلومية انبساط التكليف بالنسبة إليه دون المورد المشكوك و مع معلومية وجوب الأقل بالتفصيل لا يصل النوبة في لزوم اتيانه إلى الأخذ بمقتضى العلم الإجمالى فتدبّر جيّدا.

و دعوى: أن التحقيق هو التفصيل بين أن يكون العنوان البسيط الذى هو المأمور به ذا مراتب متفاوتة متدرج الحصول و التحقق من قبل أجزاء علته و محققه بأن يكون كل جزء من أجزاء سببه مؤثراً فى تحقق مرتبة منه إلى أن يتم المركب فيتحقق تلك المرتبة الخاصة التى هى منشأ الآثار نظير مرتبة خاصة من النور الحاصلة من عدة شموع و الظاهر أنه من هذا القبيل باب الطهارة كما يكشف عنه ظاهر بعض النصوص الواردة فى باب غسل الجنابة من نحو قوله عليه السلام تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر و أنقوا البشرة و قوله عليه السلام فى الصحيح فما جرى عليه الماء فقد طهر و قوله عليه السلام فى الصحيح الآخر و كل شئء أمسسته الماء فقد انقيته (و بعضه) استدلال جمع منهم على ناقضية الأصغر الواقع فى اثناء الغسل بأن الحدث الأصغر ناقض للطهارة بكمالها فلا بعاضها أولى.

و بين ما لا يكون كذلك بأن كان العنوان البسيط غير مختلف المراتب (دفعى الحصول و التحقق عند تمامية محققه).

فعلى الأول لا قصور فى جريان أدلة البراءة عند الشك فى المحقق و دورانه بين الأقل و الأكثر فإن مرجع الشك فى دخل الزائد فى المحقق حينئذ بعد فرض ازدياد سعة الأمر البسيط بازدياد أجزاء محققه إلى الشك فى سعة ذلك الأمر البسيط و ضيقه فينتهى الأمر فى مثله إلى الأقل و الأكثر فى نفس الأمر البسيط فتجرى فيه البراءة عقلياً و نقلها من غير فرق بين كون المحصل له من الأسباب العقلية و العادية أو الأسباب الشرعية كباب الطهارة الحديثة بل الخبيثة أيضاً.

و أمّا على الثانى و هو فرض كون البسيط دفعى الحصول و التحقق عند تحقق الجزء الأخير من علته فلا محيص عند الشك فى دخل شئء فى محققه من الاحتياط لأنّ التكليف قد تنجز بمفهوم مبين معلوم بالتفصيل بلا ابهام فيه و الشك إنّما كان فى تحققه و حصول الفراغ منه بدونه و العقل يستقل فى مثله بوجوب الاحتياط تحصيلاً للجزم بالفراغ عما ثبت الاشتغال



مندفعة: بما عرفت من أنّ تنجيز المسبب تابع للمقدار المبيّن من السبب وإلاّ لزم أن يكون الذى يجب عليه و يدخل فى عهدة المكلف أمرا مجهولا من ناحية أسبابه و التكليف بالمجهول من ناحية أسبابه كالتكليف بالمجهول من جهة نفسه فى أنّه لا يصدر من الحكيم المتعال و بالجملة أنّ التكليف بالمسببات بدون تعيين أسبابها الشرعية تكليف بالمجهول فيرجع التكليف بها إلى التكليف بأسبابها الشرعية أو المكشوفة بالكشف الشرعى و حيث إنّ الأسباب المذكورة مرددة بين الأقلّ المعلوم و الأكثر المشكوك فتجرى فيها البراءة بالنسبة إلى الزائد على المقدار المبيّن من الأسباب و بعبارة أخرى يشك حينئذ فى اشتغال الذمة بالزائد على المقدار المبيّن و مقتضاه هو البراءة.

و لا تفاوت فيه بين أن يكون المسبب ذات مراتب أو لا يكون لأنّ التكليف بالمقدار الزائد على المقدار المبيّن من الأسباب مجهول فى كليهما و العلم بالتكليف ثابت بالنسبة إلى الأسباب المبيّنة دون المشكوكة أو غير المكشوفة و معلومية المكلف به دون أسبابه الشرعية لا يجعل التكليف مبيّنا معلوما بالتفصيل من جميع الجهات بحيث لا إبهام فيه و عليه فلا يقاس المقام بما إذا كان المكلف به معلوما مبيّنا و له أسباب عقلية و عادية فإنّه لا محيص فيه من الاحتياط لعدم الإبهام فى المكلف به لا من جهة مفهوم المسبب و لا من جهة أسبابه بخلاف المقام كما لا يخفى.

و بعبارة أخرى لا مانع من جريان البراءة العقلية و الشرعية بالنسبة إلى عقوبة ترك المسبب من ناحية الشك فى أسبابه الشرعية أو من ناحية أسبابه التكوينية التى لا يتمكن المكلف من الكشف عنها إلاّ ببيان الشرع أخذًا بإطلاق رفع ما لا يعلمون فإنّ الرفع لا يختص بالمسببات بل يشمل الأسباب التى للشرع دخالة فيها فتدبر.

### **التنبيه الثانى: فى مقتضى القاعدة العقلية و الشرعية فى النقيصة العمدية و السهوّة**

و لا

ص: 236

يذهب عليك وضوح بطلان العمل بالنقص العمدي لأنّ الفاقد للجزء أو الشرط ليس مأمورا به بل هو كالمتروك رأسا و لا كلام فيه.

وإنّما الكلام في مقتضى القاعدة في النقيصة السهوية فنقول بعون الله تعالى و اعلم أنّه إذا ثبتت جزئية شيء أو شرطيته و شك في كونه من الأركان بمعنى أنّه معتبر حتى حال السهو و النسيان بحيث لو ترك سهوا أو نسيانا ثمّ تذكر في الأثناء أو بعد العمل كان عليه الاستيناف أو الاعادة و في عدم كونه كذلك بمعنى أنّ اعتباره يختص بحال الذكر بحيث لو ترك سهوا أو نسيانا لا يلزم عليه الاعادة أو الاستيناف ففي جريان القاعدة و الأصل العقلي الدال على قبح العقاب بلا بيان و البراءة الشرعية مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة كقاعدة لا تعاد خلاف ثمّ إنّ هذه المسألة تكون من مسائل دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين لأنّ مرجع الشك فيها إلى الشك في أنّ المطلوب منهما هو الأقل المأتي به أو الأكثر من جهة الشك في اعتبار الجزء أو الشرط في خصوص حال الذكر أو الأعم منه و كيف كان فقد ذهب شيخنا الأعظم قدّس سرّه إلى أنّ الأقوى فيها أصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهوا إلاّ أن يقوم دليل عام أو خاص على الصحة لأنّ ما كان جزءا في حال العمد كان جزءا في حال الغفلة فإذا انتفى المركب فلم يكن المأتي به موافقا للمأمور به و هو معنى فساده.

أمّا عمومية جزئيته لحال الغفلة فلا أنّ الغفلة لا توجب تغيير المأمور به فإنّ المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفلة و لم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة لأنّه غافل عن غفله فالصلاة المأتي بها من غير سورة غير مأمور بها بأمر أصلا غاية الأمر عدم توجه الأمر بالصلاة مع السورة إليه لاستحالة تكليف الغافل فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة نظير من غفل عن الصلاة رأسا أو نام منها فإذا التفت إليها و الوقت باق و جب عليه الاتيان به بمقتضى الأمر الأول. (1)

حاصله كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكي تبعا لشيخ المشايخ الحاج الشيخ عبد الكريم

ص: 237

الحائري قدس سره أن الأمر بالمركب الناقص لا يمكن أن يتوجه إلى عنواني الساهي والناسي فإنهما ما دام لم يلتفتا إلى تطبيق هذين العنوانين عليهما لا يمكن أن يبعثهما الخطاب المعلق بالعنوانين سمت متعلقه أعني الناقص ومتى التفتا يخرجان عن العنوانين ويدخلان تحت العامد والذاكر فإذا كان في هذا الاحتمال هذا المحذور العقلي يتعين الاحتمال الآخر وهو اشتراك الجزئية بين حالي العمد والسهو والذكر والنسيان نعم يمكن أن يسقط الشارع الاعادة عن المكلف الآتي بالناقص كما نقول به في بعض أجزاء الصلاة بواسطة القاعدة المستفادة من الشرع لكن الكلام في الأصل العقلي مع قطع النظر عما استفدنا من الشرع ولا شك في أن الأصل العقلي لزوم الاحتياط وعدم الاكتفاء بالمركب الناقص. (1)

أورد عليه شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سره تبعا لشيخه الاستاذ بما حكاه عن استاذه السيد الفشاركي عن سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي قدس سره بأننا سلمنا ما ذكر من عدم صحة تخصيص الناسي والساهي بالخطاب ولكن بالتام أيضا خطابه غير صحيح لكونه غافلا وتكليف الغافل غير صحيح فهو غير مأمور بشيء من الناقص والتام وحيث إن من المقطوع أن حاله ليس كالبهائم في عدم المحبوبة الذاتية في حقه للعمل بل المحبوبة للعمل ثابتة في حقه فننقل الكلام في هذه المحبوبة فنقول هي ممكن التعلق بالناقص والزائد على حد سواء فإذا فرغ عن العمل والمفروض أنه غير مأمور بشيء أصلا ثم تذكر أنه سها عن السورة مثلا فهو يحتمل أن المحبوب النفسى الأمرى الإلهي في حقه في حال سهوه ونسيانه هو ما أتى به من الصلاة الناقص السورة ويحتمل أنه كان الصلاة التام الأجزاء حتى السورة والأصل العقلي في حقه حينئذ هو البراءة إذ لا فرق في تقريب البراءة بين متعلق الحب ومتعلق الأمر فكما قلنا بأن تعلق الأمر بالمركب من تسعة أجزاء مثلا مقطوع وبالعاشر مشكوك فكذاك نقول في الحب حرفا بحرف فإنه وإن لم يكن له اشتغال عقلي حين السهو والنسيان ولكن بعد التذكر يحصل الاشتغال إذ يعلم بحصول المطلوب النفس الأمرى من المولى الذى كان تاما من ناحيته

ص: 238

و يشك في أنه أت به أو لا فإن قلنا بالانحلال في مسألة الأقل والأكثر يرتفع عنه هذا الحكم العقلي بسبب الانحلال وإلا كان مشغول الذمة حتى ياتي الأكثر فاجراء البراءة إنما هو بالنسبة إلى حال ذكره الحاصل له بعد العمل ليرفع الاعادة عنه. (1)

و استشكل في ذلك بأنه بعد الاجماع على أن لكل أحد خطابا كان خطاب الغافل كخطاب الذاكر لعدم امكان اختصاصه بخطاب غاية الأمر أن الخطاب عام والمكلف ما دام غافلا لم ينتجز عليه و بعد الالتفات ينتجز الخطاب بالنسبة إليه و مقتضاه هو وجوب الاعادة مع الاتيان بالجزء المنسى كما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره.

و أجاب عنه المحقق الحائري في الدرر بأن دعوى الاجماع بالنسبة إلى الغافل بالموضوع كما هو محل الكلام ممنوعة نعم الغفلة عن الحكم لا- توجب اختلاف الحكم وإلا- لزم التصويب و ملخص الكلام أننا نشك بعد ارتفاع العذر أن الغافل صار مكلفا بغير المركب الناقص الذي أتى به و الأصل عدمه و ثبوت الاقتضاء بالنسبة إلى الجزء الفائت لا دليل عليه فالأصل البراءة عنه كما هو الشأن في كل مورد دار الأمر فيه بين الأقل والأكثر. (2)

و دعوى: أن تحقق الامتثال و الاطاعة في حقه ممنوع حيث إن ما اعتقده من الأمر و تحرك على طبقه لم يكن في حقه فلا اطاعة حقيقية للأمر حيث لا أمر و أمّا محبوبيته واقعا فكفى بها مقربة له لكنه ما أتى بالفعل بداعي محبوبيته فما يصلح للدعوة المقربة ما دعاه و ما دعاه لا واقعية له حتى يضاف الفعل إلى المولى بسبب الداعي من قبله. (3)

مندفعة: بما أفاده شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سره من أن قصد الأمر من باب الخطأ في التطبيق و محرّكه في الحقيقة هو أمر المولى أو حبه فهو قاصد لإتيان ما أتى به سواء كان مأمورا به أو محبوبا فلا وجه مع ما ذكرناه لقوله لكنه ما أتى بالفعل بداعي محبوبيته هذا مضافا إلى أن صدق العبادة متقوم بالأمرين الحسن الفعلي و الحسن الفاعلي و كلاهما موجودان في مثل

ص: 239

1-1 (1) اصول الفقه/ج 3، ص 724.

2-2 (2) الدرر اص 492.

3-3 (3) تعليقة الاصفهاني/ج 2، ص 280.

المقام كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ البراءة العقلية تجرى فى المقام بالنسبة إلى الزائد على الأقل وبحكم بكفاية ما أتى به فى حال السهو والنسيان هذا كله بناء على عدم امكان للخطاب للناسى و الساهى و إلا فمع الامكان و وجود الخطاب للناسى الساهى فلا مجال للتمسك بالأصل العقلى المذكور إذ مع البيان لا مورد له و عليه فاللازم هو البحث عن امكان الخطاب للناسى و الساهى و عدمه ثبوتا و اثباتا.

### إمكان الخطاب للناسى و عدمه:

ف نقول مستعينا بالله تعالى ذكروا هنا وجوها لإمكان الخطاب بالنسبة إلى الناسى و الساهى و المراد من الخطاب إمّا خطاب عامّ يشمل الغافل و الذاكر كدليل الجزئية و الشرطية أو خطاب مختص بالساهى و الناسى الذى يدلّ على مطلوبية الأقل منه بخصوصه و كيف كان فلا مجال مع الاطلاق للأصل العقلى فإنّ مع خطاب عام فالحكم هو وجوب الاعادة بعد التذكر كما أنّ مع خطاب خاص بالساهى فالحكم هو الاكتفاء بالأقل فالبيان موجود و مع وجود البيان لا مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان كما لا يخفى و لا بأس بذكر عمدة هذه الوجوه و هى كما تلى:

منها أنّ الخطابات العامة القانونية الدالة على الأجزاء و الشرائط تشمل الناسى و الساهى و النسيان و السهو لا يمنعان إلاّ عن التنجيز كالعجز و الجهل كما هو المستفاد من كلامه قدّس سرّه و عليه فالخطابات العامة القانونية فعليّة و لا محذور فى شمولها للناسى و الساهى بعد عدم تنجّزها و كونها من الخطابات العامة القانونية إذ ليست كالخطابات الشخصية حتى تكون لغوا بالنسبة إلى الساهى و الناسى.

و دعوى أنّه يتقوم البعث و الزجر بامكان فعليّة الداعوية حين الخطاب و هى مستحيلة بالنسبة إلى الساهى و الناسى مندفعة بكفاية أن يكون الخطاب داعيا إلى الامتثال بشرط

العلم و الالتفات من دون توقف على فعليتهما.

و يمكن أن يقال: إنَّ بناء على انحلال الخطابات بحسب الأفراد و الأحوال كما مرَّ سابقا لا مجال لشمول الخطابات العامة القانونية للساهي و الناسي لعدم امكان الانبعاث بالنسبة اليهما و اشتراط العلم و الالتفات في الناسي و الساهي عدول عن كونهما بما هما معنويان بعنوان الناسي و الساهي موردا للخطاب.

و دعوى الشمول و عدم التنجيز لغو و عليه فلا اطلاق للخطابات المذكورة بالنسبة إلى الساهي و الناسي في حال السهو و النسيان و يشهد له عدم حسن الخطاب وجدانا بالنسبة إلى العاجز و لو بدون التنجيز و لا فرق بين العاجز و الساهي و الناسي في ذلك و لو تمَّت الإطلاقات المذكورة فاللازم بعد التذكر بحسب القاعدة هو الإعادة كما أفاد شيخنا الأعظم قدس سرّه.

و منها: المحكى في الدرر عن سيده الاستاذ نقلا عن سيد المشايخ الميرزا الشيرازي قدس سرّه و حاصله بحسب تقرير استاذنا الأراكي قدس سرّه أنّا لا نسلم منع محرّكية الخطاب بالناسي و ذلك أنّ للشارح أن يقول في حق الذاكر و الناسي بنحو الكبرى الكلى الذاكر يفعل كذا و كذا و الناسي يفعل كذا و كذا فمن يريد الصلاة يعلم أنّ المطلوب من الذاكر كذا و كذا و من الناسي كذا و كذا فالناسي لغفلته عن نسيانه و تخيله أنّه الذاكر ينوي أمر الذاكر و لكنّه حيث كان من باب الخطأ في التطبيق كان قصده في الحقيقة هو امتثال أمره الفعلي و هو أمر الناسي فالناسي في الحقيقة منبعث بالأمر المتوجه إلى الناسي و يكفي الانبعاث المذكور في رفع لغوية الخطاب.

هذا مضافا إلى إمكان أن ينوي قبل الافتتاح الأمر المتوجّه إليه سواء كان ذلك أمر الناسي أو أمر الذاكر كما إذا احتمل أن يعرض له حالة النسيان و في هذا الفرض يكون منبعثا من الأمر المتوجه إلى الناسي على الإجمال فتخصيص الناسي بالخطاب بهذا الوجه ممكن و مع امكان الخطاب الخاص بالناسي و الساهي فلا وجه لدعوى اطلاق دليل جزئية المشكوك حتى في حال النسيان حتى يجب الاعادة لأنّ هذه الدعوى متوقفة على عدم

امكان تخصيص الناسى بالخطاب وقد عرفت امكان ذلك بالتقريب المذكور انتهى و هو حسن بحسب مقام الثبوت وإن لم يكن عليه دليل بحسب مقام الاثبات إذ لم نجد أنّ الشارع قال في حق الذاكر و الناسى بنحو الكبرى الكلى الذاكر يفعل كذا و كذا و الناسى يفعل كذا و كذا فتدبر.

و منها: أنّه يمكن أن يتوجه الخطاب بعنوان آخر عام أو خاص لا بعنوان الناسى و الساهى كأن يقال أيها الذى يكون مزاجك رطوبيا لغلبة اقتران الرطوبة مع النسيان فلا يلزم الاستحالة إذ لا يخرج عن عنوان الناسى أو الساهى بتوجيه الخطاب المذكور إليه.

و فيه أولا كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد أنّ العنوان الملازم إنّما أخذ معرفا لما هو العنوان حقيقة و العنوان الحقيقى إنّما هو عنوان الناسى و الذى لا بد منه فى التكليف امكان الالتفات إلى ما هو العنوان حقيقة فيعود المحذور (1) و ثانيا أنّ الغلبة لا توجب جواز الخطاب بالنسبة إلى جميع الموارد بعد فرض انحلال الخطاب فالخطاب محال و لو بالنسبة إلى غير الغالب قال أنّه لا يوجد عنوان كان ملازما خارجيا لا ينفك فى الخارج عن عنوان الناسى حتى يصح جعله موردا للخطاب فهذا الجواب لا يسمن و لا يغنى من جوع. (2)

و منها: ما حكاه بعض الاجلة فى تقريراته عن الشيخ قدّس سرّه و حاصله امكان أخذ الناسى عنوانا للمكلف و تكليفه بما عدى الجزء المنسى حيث إنّ المانع من ذلك ليس إلاّ توهم أنّه لما لم يمكن للناسى أن يلتفت إلى نسيانه فلا يمكنه امتثال التكليف المتوجه إليه و هو ضعيف بأنّ امتثال الأمر لا يتوقف على أن يكون المكلف ملتفتا إلى خصوص العنوان بل يمكن له الامتثال بالالتفات إلى ما ينطبق عليه من العنوان و لو كان من باب الخطأ فى التطبيق فيقصد الأمر المتوجه إليه بالعنوان الذى يعتقد أنّه واجد له و إن أخطأ فى اعتقاده و الناسى حيث يرى نفسه ذاكر فيقصد الأمر المتوجه إليه بتخيّل أنّه أمر متوجه إلى الذاكر و هذا نظير قصد

ص: 242

1-1) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه/ج 2، ص 415-416.

2-2) اصول الفقه/ج 3، ص 728.

أورد عليه سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه بأنّه يعتبر في صحة البعث و الطلب أن يكون قابلا للانبعاث و لو في الجملة أمّا الذي ليس قابلا- له في وقت فهو قبيح و كون امثاله دائما من باب الخطأ في التطبيق لا يمكن الالتزام به و هذا بخلاف الأمر بالأداء و القضاء بأنّ الأمر بهما قابل لأن يصير داعيا و محرّكا للارادة بعنوان الأداء و القضاء و لو في الجملة نعم قد يتفق الخطأ في التطبيق و أين هذا من التكليف بما يكون امثاله دائما من باب الخطأ في التطبيق فالقياس مع الفارق. (2)

و منها: ما صرّح به في الكفاية من أنّه يمكن تخصيصها (أى الجزئية) بهذا الحال (أى حال الذكر) بحسب الأدلة الاجتهادية كما إذا وجه الخطاب على نحو يعمّ الذكور و الناسى بالخالي عما شك في دخله مطلقا و قد دل دليل آخر على دخله في حق الذكور. (3)

و قد أورد عليه شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه بأنّ هذا الوجه راجع إلى الخطاب بالناسى فإنّ تصورنا صحته كان هو أيضا متصورا و إلاّ فيقع فيه الاشكال أيضا و ذلك لأنّه بعد ما التفت الإنسان إلى خروج الذكور للسورة عن الخطاب بالناقص فلا محالة يصير الخطاب بالناقص مختصا بغيره بمعنى أنّه بالنسبة إلى الذكور غيرى و بالنسبة إلى غيره نفسى. (4)

و الحاصل أنّ الخطاب بعد تخصيص الذكور يتعنون بغير الذكور و هو الناسى و المفروض ان الخطاب به محال فيعود المحذور.

هذا مضافا إلى ما عن المحقق الاصفهاني قدّس سرّه في نهاية الدراية من أنّه خلاف ما وصل الينا من أدلّة الأجزاء و دليل المركب حيث إنّه أمر فيها باهتمام بعنوان ذاته لا أنّه أمر المكلف بما عدى المنسى مطلقا مضافا إلى أنّه لا تعين للمنسى حتى يؤمر بما عده مطلقا و به مقيدا

ص: 243

1-1) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه/ج 2، ص 415.

2-2) المصدر السابق.

3-3) الكفاية/ج 2، ص 240.

4-4) اصول الفقه/ج 3، ص 728.



بالالتفات فلا بدّ من الالتزام بتعدد البعث بعدد ما يتصور من أنحاء نسيان الجزء إطلاقاً و تقييداً و هو كما ترى انتهى.

ولكن يمكن الجواب عن المحقق الاصفهاني قدّس سرّه بما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه من أنّ الكلام فى تصوير تكليف الناسى بما عدى الجزء المنسى ثبوتاً مع قطع النظر عن مقام الاثبات و دلالة الأدلة و أمّا ما ذكره بقوله مضافاً إلى أنّه لا تعيّن للمنسى إلى آخره ففيه أنّه يمكن ثبوتاً التكليف بعدة من الأجزاء الأركانىة مطلقاً و غيرها مقيداً بالالتفات بأن يقال يجب على المكلف الركوع و السجود و القيام و نحوها مثلاً و يجب على الذاكر القراءة و نحوها كذلك فتدبّر (1) و لكن عرفت أنّ الإشكال المهم الثبوتى هو الذى أفاده شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه من أنّ تخصيص الخطاب بعد تعميمه للذاكر و الناسى بالذاكر ينتهى إلى خطاب الناسى به و هو محال فيعود المحذور لعدم إمكان انبعائه به.

اللهمّ إلاّ- أن يقال: إنّ الانبعاث حاصل لأنّ الناسى و إن كان غير ملتفت إلى نسيانه إلاّ أنّه ملتفت إلى أنّ كلما يأتى به إنّما يأتى به بما هو مأمور به غاية الأمر أنّه يتخيل أنّ ما يأتى به مماثل لما اتى به غيره من الذاكرين و أنّ الأمر المتوجه إليه هو الأمر المتوجه إليهم و عليه فلا اشكال على ما ذهب إليه صاحب الكفاية بحسب مقام الثبوت و لذا قال السيد المحقق الخوئى قدّس سرّه فى ذيل كلام صاحب الكفاية أنّ هذا الوجه متين فى مقام الثبوت إلاّ أنّه يحتاج فى مقام الاثبات إلى ما يدلّ عليه و قد ثبت ذلك فى باب الصلاة حيث إنّ الأمر بالأركان فيها مطلق لعامة المكلفين و أمّا بقية الأجزاء و الشرائط فالأمر بها مختص بحال الذكر بمقتضى حديث لا تعاد و غيره من النصوص الواردة فى موارد خاصة و عليه فالناسى لجزء و إن كان غير ملتفت إلى نسيانه إلاّ أنّه ملتفت إلى أنّ كلما يأتى به من الأجزاء و الشرائط إنّما يأتى بما هو مأمور به غاية الأمر أنّه يتخيل أنّ ما يأتى به مماثل لما يأتى به غيره من الذاكرين و أنّ الأمر المتوجه إليه هو الأمر المتوجه إليهم و من الظاهر أنّ ذلك لا يضر بصحة العمل بعد

ص: 244

وجود الأمر الفعلي و مطابقة المأتمى به للمأمور به وإن لم يكن الآتى ملتفتا إلى خصوصية الأمر و كلفيته. (1)

ولكن يمكن أن يقال: إن حديث لا تعاد لا تدلّ على اختصاص بقية الأجزاء و الشرائط بحال الذكر لتامة نفى الاعادة مع عدم اختصاص تلك الأجزاء و الشرائط بحال الذكر أيضا بأن يدلّ حديث لا تعاد على تقبل الناقص مكان الكامل و عليه فيشكل دعوى دلالة حديث لا تعاد على اختصاص خطاب الأجزاء و الشرائط بالذاكر فتحصل: أنه لا دليل عليه في مقام الاثبات في الصلاة أيضا فلا تغفل.

و بالجمله إن الوجوه المذكورة لا مكان الخطاب للناسى لا تكون تامة إما من جهة الاستحالة و إما من جهة عدم الدليل عليها فالنتيجة أنه لا خطاب للناسى و مع عدم الخطاب له يرجع إلى البراءة و هذا هو ما اختاره السيد الميرزا الشيرازى قدس سره و تبعه مشايخنا فى الدرر و غيرها فلا تغفل نعم على تقدير تسليم امكان اطلاق الخطاب للناسى إن كان ذلك هو الخطاب بالأقل فلا كلام فى كفايته و عدم الحاجة إلى الاعادة و إن كان هو الخطاب بالأكثر فمقتضاه فى نفسه هو الاعادة بعد التذكر لأن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني و لكن هذا مع قطع النظر عن البراءة الشرعية و أمّا مع ملاحظتها يصح التمسك بحديث الرفع لرفع الجزئية و الشرطية فى حال النسيان لحكومته على الأدلة الأولية و يصير النتيجة بعد الجمع بين اطلاق الأدلة الأولية و حديث رفع النسيان أن المأمور به حال النسيان هو الباقي و ينقذ من ذلك عدم ركنية الجزء أو الشرط على كل حال و عليه فلا مجال لدعوى أن الأصل فى أنه إذا شك فى ركنية جزء للعمل و عدمها هو الركنية و يبطل العمل بالاخلال به نسيانا فلا تغفل.

بقى هنا إشكال و هو أن المحكى عن المحقق النائيني قدس سره أن أقصى ما تقتضيه أصالة البراءة الشرعية عن الجزء المنسى هو رفع الجزئية فى حال النسيان لا فى تمام الوقت إلا مع استيعاب

ص: 245

النسيان لتمامه فلو تذكر في أثناء الوقت بمقدار يمكنه إيجاد الطبيعة بتمام ما لها من الأجزاء يجب عليه الإتيان بها وأصالة البراءة لا تقتضى عدم وجوب ذلك بل مقتضى إطلاق الأدلة وجوبه لأنّ المأمور به هو صرف الوجود من الطبيعة التامة الأجزاء والشرائط في مجموع الوقت ويكفى في وجوب ذلك التمكن من إيجادها ولو في جزء من الوقت ولا يعتبر التمكن منه في جميع الوقت كما هو الحال في غير الناسى من ذوى الأعذار أورد عليه سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه بقوله ولا- يخفى عليك أنّه لو كان مفاد أدلة البراءة رفع الجزئية المشكوكة في حال النسيان لكان المكلف به في حق الناسى هو خصوص بقية الأجزاء كما كان في حق الذاكر تمامها وكما أنّه لا يجب على الذاكر-الذى أتى بالمأمور به الذى كان في حقه تمام الأجزاء والشرائط وبعبارة أخرى الصلاة تامة الأجزاء والشرائط-الاتيان به مرة ثانية كذلك لا يجب على الناسى للجزء إذا أتى بتمام ما كان مكلفا به الذى هو خصوص بقية الأجزاء دون الجزء المنسى الاتيان به ثانيا سواء تذكر في الوقت أو لا- حيث لا يجب على المكلف في تمام الوقت إلاّ الاتيان بفرد من طبيعة الصلاة التى كانت مأمورا بها في هذا الوقت الوسيط فإذا أتى بفرد من الطبيعة المأمور بها سقط عنه التكليف ولا يجب الاتيان بفرد آخر منها والمفروض أنّ مقتضى حديث الرفع كون تلك الطبيعة في حق الناسى هى ما عدى الجزء المنسى فإذا أتى بها سقط عنه التكليف وبعبارة أخرى لا فرق بين الذاكر والناسى في أنّه لا- يجب على كل منهما إلاّ- امثال التكليف باتيان فرد من الطبيعة المكلف بها والفرق بينهما في أنّ المكلف به في حق الذاكر هى الصلاة بتمام ما لها من الأجزاء والشرائط وفي حق الناسى هو خصوص ما عدى الجزء المنسى هذا.

اللهمّ إلاّ أن يقال: كما ليس ببعيد إنّ مقتضى إطلاق التكليف بعدة من الأجزاء والشرائط في ظرف من الوقت مع قطع النظر عن حديث الرفع ونحوه هو وجوب الاتيان بتمام ما كلف به في جزء من هذا الوقت الوسيط بحيث لو لم يتمكن منها إلاّ فيما يسعها من الزمان لوجب عليه اتيانها في هذا الجزء معيناً وغاية ما يقتضيه حديث الرفع عدم جزئية

المنسى فى حال النسيان فلو فرض استيعابه لتمام الوقت أو عروض موت على المكلف فى حال النسيان و كان آتيا ببقية الأجزاء فى هذا الحال لقد أتى بتمام المأمور به فى حقه إلاّ أنّ ذلك لا يقتضى عدم وجوب الاتيان بتمام الأجزاء إذا تذكر فى الوقت بل كان مقتضى التكليف بهذه الأجزاء فى ظرف وسيع من الوقت وجوب الاتيان بها فى كل جزء من اجزاء الوقت الذى كان متمكنا فيه من الاتيان. (1)

و لقائل أن يقول مقتضى الجمع بين اطلاق أدلة اعتبار الأجزاء و الشروط و بين اطلاق حديث رفع النسيان هو رفع الثقل عن المكلف و هو وجوب الاعادة فى الوقت و القضاء فى خارج الوقت و رفع النسيان يكون كرفع الاضطرار فى كونه دليلا اجتهاديا فكما أنّ ثقل الإعادة و القضاء مرفوع فى صورة الاضطرار فكذلك يكونان مرفوعين فى صورة النسيان و لا ينافى ذلك اقتضاء التكليف بعدة من الأجزاء و الشروط فى ظرف من الوقت وجوب الاتيان بتمام ما كلف فيه فى جزء من الوقت فإنّه اقتضاء لو لا حديث الرفع و مع اطلاق حديث الرفع و حكومته على اطلاق الأدلة الأولية لا مجال لوجوب الاتيان مرة ثانية كما لا يخفى.

قال فى تسديد الاصول لا يبعد أن يقال إنّ حديث الرفع باشماله على رفع النسيان عن الامة يعم المورد و يرفع عن كاهل الامة النسيان بماله من الثقل و الثقل الذى يلزم منه هو أنّه يجب به الإعادة أو القضاء فرفعه عن الامة بما أنّه أمر ثقيل يستلزم رفع وجوب الإعادة و القضاء غاية الأمر أنّ هذا الرفع لا يتعين فى أن يكون برفع الجزئية و الشرطية عن الناسى واقعا بل يحتمل أن يكون من باب قبول الناقص منزلة الكامل إلى أن قال و كيف كان فحديث الرفع غير فقرة «ما لا يعلمون» دليل اجتهادى يؤخذ فيه بما كان من لوازم الرفع الواقعى الذى هو مفاده إلاّ أنّ رفع الجزئية و الشرطية هنا بحسب الواقع ليس من لوازمه. (2)

ص: 247

1-1) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه/ج 2، ص 417-418.

2-2) تسديد الاصول/ج 2، ص 236.

وقد صرّح سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد نفسه في موضع آخر من كلامه بأنّ نتيجة رفع النسيان فرض الجزء المنسى كأنّه أتى به المكلف و حينئذ لا يبقى الفرق بين نسيان المستوعب لتمام الوقت و بين غيره. (1)

و في موضع ثالث بأنّ حكومة قوله رفع النسيان على الأحكام يمكن أن يكون حكومة واقعية فيرفع أصل التكليف عن الجزء و بعد رفعه لا دليل على عوده و بيان أوضح أنّ التكليف لم يتعلق إلاّ بايجاد الطبيعة في قطعة من الزمان و ليس مقتضاه ايجاد تلك الطبيعة في كل زمان كي يقال رفعه في بعض أجزاء الزمان لا يقتضى رفعه في جميعها. (2)

و العجب أنّه مع هذه التصريحات ذهب في أخير عباراته المحكية إلى قوله و إن قلنا إنّ الحديث لا يشمل النسيان في بعض الوقت إمّا بأن يقال كما هو القوى إنّ مساقه رفع التكليف فيما خالف التكليف بسبب النسيان و في النسيان الموقت لما حصل المخالفة أصلا لا مكان ترك المكلف به في ذلك الجزء عمدا بلا استلزامه للعصيان و المخالفة إلى أن قال فبناء على هذا القول لا يكون نسيان الموقت موردا لحديث الرفع أصلا إلى أن قال.

و ممّا يؤيد عدم نهوض حديث رفع النسيان لرفع التكليف الموسع لو نسي في بعض الوقت عدم نهوض قوله رفع ما اكرهوا عليه و ما اضطروا عليه لرفع هذا التكليف المكره أو المضطر على تركه في بعض وقته فإنّه لا- يقال لمن أكره على ترك واجب موسع في بعض وقته إنّّه مكره على ترك الواجب كما لا يقال لمن أكره على شرب أحد المائعين أحدهما الخمر إنّّه مكره على شرب الخمر و كذلك في الاضطرار و لا فرق بينهما و بين النسيان فتدبّر. (3)

و يمكن أن يقال: لا قوة في عدم شمول حديث الرفع للنسيان في بعض الوقت بل اطلاق حديث الرفع يقتضى الشمول و قياس المقام بصورة ترك المكلف به رأسا في ذلك الجزء عمدا بلا استلزامه للعصيان و المخالفة مع الفارق لأنّ ما به يتحقق الامتثال أمكن جريان

ص: 248

1-1) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه/ج 2، ص 424.

2-2) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه/ج 2، ص 430.

3-3) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه/ج 2، ص 430-432.

الحديث فيه امتنانا دون صورة العمد على الترك ثم التأييد بعدم نهوض قوله رفع ما استكروها عليه و ما اضطروا عليه لرفع تكليف المكروه أو المضطر على ترك الواجب فى بعض وقته فإن اريد به الاكراه أو الاضطرار بالنسبة إلى ترك المأمور به رأسا فعدم نهوض قوله رفع ما استكروها عليه و ما اضطروا إليه لرفع أصل التكليف صحيح و لكنه خارج عن محل الكلام و هو الإكراه أو الاضطرار بالنسبة إلى بعض الأجزاء و الشرائط و دعوى عدم نهوض الدليل المذكور لما إذا أكره أو اضطر بالنسبة إلى بعض الأجزاء و الشرائط لا يخلو عن المناقشة لأن ذلك أول الكلام لا مكان القول بالكفاية مع الإكراه أو الاضطرار حين العمل كما مرّ فى بعض تنبيهات حديث الرفع ثم قياس المقام بمن أكره على شرب أحد المائعين أحدهما الخمر فى أنّه لا يقال إنّ مكروه على شرب الخمر كما ترى لأنّ كل جزء من الوقت فى التكليف الموسع وقت التكليف و ليس وقت التكليف أحد الأوقات حتى يقال إنّ الاكراه أو الاضطرار بالنسبة إلى أحد الأوقات ليس اكرها أو اضطارا بالنسبة إلى وقت التكليف فلا تغفل.

فتحصّل: ممّا ذكرناه أولا عدم ركنية الجزء أو الشرط المنسيين لعدم ثبوت اطلاق أدلّة الأجزاء و الشرائط بالنسبة إلى الناسى و الساهى و مع عدم ثبوت الإطلاق يحكم العقل بالبراءة كما أنه مع إمكان خطاب الناسى بالأقل يحكم بالصحة أخذًا بخطاب الناسى و الساهى بالناقص الأقل من دون فرق بين نسيان الجزء أو الشرط فى تمام الوقت أو فى بعضه و مع إمكان الخطاب بالأقل و صحته لا مجال للبراءة العقلية أو الشرعية على المشهور كما لا يخفى.

و ثانيا أنّه على تقدير ثبوت الاطلاق لأدلة الأجزاء و الشرائط بالنسبة إلى الناسى و الساهى فهو محكوم بحديث رفع النسيان عند نسيان الجزء أو الشرط فى تمام الوقت أو بعضه على الأقوى و عليه فإذا نسى جزءا أو شرطا ثمّ تذكر بعد العمل فلا يجب عليه الاعادة و القضاء قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه و يصير نتيجة الأدلة الأولية إذا فرض اطلاقها

لحال النسيان وإن كان النسيان نسيان الموضوع إذا ضمت إلى الحديث الحاكم أن المأمور به هو الباقي حال النسيان. (1)

لا يقال ليس في المركب إلا طلب واحد متعلق بعدة أمور متباينة و ينتزع جزئية كل واحد منها من انبساط ذلك الطلب على الكل لا أن جزئية كل مستقلة بالجعل فحينئذ رفع الجزئية برفع منشأ انتزاعها و هو رفع التكليف عن المركب فلا بد من القول بأن التكليف مرفوع عن المركب بحديث الرفع لتعلق الرفع بمنشأ انتزاع الجزئية و حينئذ لا يمكن اثبات التكليف لبقية الأجزاء إذ مع كون الطلب واحدا و المفروض ارتفاعه بارتفاع جزئية المنسى لا معنى لوجوب البقية إلا بقيام دليل خاص.

لأنا نقول: كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سرّه إنّ رفع الجزئية في حال النسيان ليس معناه رفع الجزئية الثابتة بالأدلة الأولية رفعا حقيقيا جديا لما عرفت أن ذلك من المستحيل في حقه سبحانه بل المراد هو الرفع القانوني بمعنى عدم الجعل من رأس و أنّ الاطلاق المستفاد من الدليل أنّما كان مرادا بالإرادة الاستعمالية لا الجدوية و أنّ الناسي و الخاطي لم يسبق إليهما التكليف في الأول إلا بما عدا المنسى فالتحديد بالبقية لم يحصل بحديث الرفع و إنّما هو كاشف عن التحديد من حين تعلق الأحكام و قد تقدم أيضا أنّ الأمر المتعلق بالمركب له داعوية لكل جزء جزء بعين الدعوة إلى المركب فلو قام الدليل على سقوط الجزئية في بعض الأحوال يفهم العرف من ضمّهما بقاء الدعوة إلى المركب الناقص. (2)

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى مقتضى القاعدة العقلية و الشرعية في النقيصة العمدية و السهوية مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة الدالة على الصحة كقاعدة لا تعاد في النقيصة السهوية فلا تغفل.

### **التنبيه الثالث: في مقتضى القاعدة في الزيادة العمدية و السهوية**

و لا يخفى عليك أن

ص: 250

1-1) تهذيب الاصول/ج 2، ص 370.

2-2) تهذيب الاصول/ج 2، ص 372.

مقتضى القاعدة فيها أنه إن اشترط عدم الزيادة في جزء المأمور به بنحو «بشرط لا» كانت الزيادة موجبة للنقيصة لأنّ فاقد الشرط كالمتروك وقد مرّ حكمها في التنبيه الثاني من البطلان مع العمد والصحة مع السهو والنسيان وإن كان الجزء مأخوذاً في لسان الشرع بنحو «لا بشرط» عن الزيادة فالزيادة ولو كانت عمدية لا توجب البطلان قطعاً ولا إشكالاً في الصورتين.

وإنّما الكلام في صورة الشك في اعتبار عدم الزيادة في المركب وعدمه مع إحراز عدم اعتبار عدم الزيادة في جزئية الجزء ففي هذه الصورة كما أفاد المحقق الحائري اليزدي قدّس سرّه يكون المرجع هي البراءة لأنّه من مصاديق الشك في التقييد (1) ويصح العمل لو أتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً أو جهلاً قصوراً أو تقصيراً أو سهواً كما أفاد المحقق الخراساني في متن الكفاية (2) هذا كله فيما إذا كان الواجب توصلياً و أمّا لو كان الواجب عبادياً فإنّ ما أن يريد جزءاً بقصد كونه جزءاً مستقلاً كما إذا اعتقد شرعاً أو تشريعاً أنّ الواجب في الصلاة مثلاً في كل ركعة ركوعاً أو يريد جزءاً بقصد كونه مع المزيد عليه جزءاً واحداً كما لو اعتقد أنّ الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدد أو يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد بعد رفع اليد عنه اقتراحاً أو لغرض ديني أو لايقاع الأوّل على وجه فاسد فيبدو له في إعادته على وجه صحيح فقد اختلف فيه بين الأعلام.

والمحكي عن الشيخ الأعظم قدّس سرّه هو الفرق في الصور الثلاثة حيث ذهب إلى فساد العبادة في الصورة الأولى من دون فرق بين أن نوى ذلك قبل الدخول في الصلاة أو في الأثناء لأنّ ما أتى به وقصد الامتثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به وما أمر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به.

بخلاف الصورتين الأخيرتين فإنّ مقتضى الأصل عدم بطلان العبادة فيهما لأنّ مرجع

ص: 251

1-1) الدرر اص 493.

2-2) الكفاية/ج 2، ص 244.



الشك إلى الشك في مانعية الزيادة و مرجعها إلى الشك في شرطية عدمها وقد تقدم أنّ مقتضى الأصل فيه البراءة انتهى و سيأتي إن شاء الله تعالى أنّ اللازم هو الحكم بالصحة في جميع ثلاث الصور و المحكى عن المحقق الخراساني في تعليقه و الكفاية اختيار الصحة مطلقا إذا أتى بالزيادة على نحو لم يلزم منها عدم قصده لامثال الأمر بالعبادة و اطاعته بأن يكون مريدا لا طاعته باتيان العبادة كيف ما كان إلاّ أنّه اعتقد أنّها كذلك شرعا أو تشريعا نعم لو كان غير مريد لامثال الأمر بالعبادة و اطاعته إلاّ على تقدير كونها كما اعتقد لكان باطلا و لا يخفى ما فيه بناء على كفاية الحسن الفعلى و الفاعلى في العبادات فإنّهما موجودان في المقام و مع وجودهما فاللازم هو الحكم بالصحة مطلقا من دون حاجة إلى استدراك بقوله نعم لو كان غير مريد في صورة اعتقاده شرعا أو تشريعا الخ فتفصيل ذلك كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه في محكى كلامه على الشيخ أنّه إن كان الإشكال في صورة كون الأمر تعبديا راجعا إلى الشك في مانعية الزيادة فهو من هذه الجهة نظير الواجب التوصلى فإنّ الأصل فيه البراءة عن شرطية عدمها.

و إن كان الإشكال راجعا إلى جهة قصد القرية فهو مشترك الورد في جميع الصور الثلاثة إلاّ في بعض موارد الصورة الثالثة و هو ما أتى بالزائد لإيقاع الأوّل على وجه فاسد فيبدو له في إعادته على وجه صحيح.

و كيف كان فالفرق بين هذه الصور كما يظهر من الشيخ قدّس سرّه في غير محله فإنّه لو قلنا بفساد العبادة في الصورة الاولى مطلقا من جهة الإخلال بقصد الأمر لوجب القول به في الصورة الثانية و الثالثة أيضا.

و لو قلنا بفسادها فيها فيما لزم من الزيادة عدم امتثال الأمر بالعبادة إلاّ على تقدير كونها كما اعتقد لوجب أيضا القول به في الصورتين الاخيرتين كذلك إلى أن قال هذا مضافا إلى أنّه لو نوى جزئية الجزء الزائد بعد الفراغ عن العمل فلا ريب في عدم الفساد من جهة الإخلال بقصد الأمر و هكذا لو نوى ذلك في الأثناء مقارنة لإتيان الزائد و لكن عدل عن ذلك بعد

قبل الإتيان بسائر أجزاء المركب.

فالملاك في الفساد على هذا أن يقع بعض أجزاء المأمور به أو تمامه عن ذلك النية وبذلك تعرف أنّ الحكم بالفساد على الإطلاق فيما لو نوى في الأثناء ذلك كما عن الشيخ لا وجه له وهذا واضح إلى أن قال:

إنّه لو قصد جزئية الزائد في أول العمل أو في الأثناء مع عدم عدوله عن قصده بعد الاتيان بالزيادة وقبل أن ياتي بسائر الأجزاء إلى أن قال فالأقوى عدم البطلان مطلقاً أمّا في صورة عدم التقييد فواضح و أمّا في صورة التقييد فالأقوى ذلك أيضاً إذا لم يعتبر في امتثال الأمر إلا قصد القربة دون قصد خصوص الأمر المتعلق بالمركب لما عرفت هنا في الفقه من كفاية اجتماع الحسن الفعلى مع الفاعلى في العبادات التى لم يعتبر فيها إلا قصد القربة و الحسن الفعلى مفروض فى المقام لأنّ المفروض عدم مانعية الزيادة بالأصل و الحسن الفاعلى الذى يعبر عنه بالانقياد حاصل أيضاً كما لا يخفى.

نعم لو اعتبر فى امتثال الأمر قصد خصوص ذلك لتوجه التفصيل بين صورة التقييد وغيره بالحكم بالبطلان فى الأوّل دون الثانى تدبر فيما ذكرناه تعرف. (1)

فتحصّل: أنّ جميع الصور صحيح حتى فيما إذا قيد الامتثال بصورة التى اعتقد أنّها المطلوبة أو بنى عليها لما عرفت من كفاية اجتماع الحسن الفعلى مع الفاعلى بالتفصيل المذكور فى كلام الشيخ غير صحيح بل تقييد الصحة فى كلام صاحب الكفاية بما إذا لم يرد الامتثال إلا على تقدير كون العبادة كما اعتقد أو بنى عليه فى غير محله بعد كفاية اجتماع الحسن الفعلى مع الفاعلى فلا تغفل و ممّا ذكرنا يظهر ما فى مصباح الاصول حيث قال إنّ الشك فى بطلان العمل من جهة الزيادة يكون ناشئاً من الشك فى اعتبار عدمها فى المأمور به و من الظاهر أنّ مقتضى الأصل عدمه ما لم يقم دليل على اعتباره فلا بأس بالزيادة العمدية فضلاً عن الزيادة السهوية هذا فيما إذا لم تكن الزيادة موجبة للبطلان من جهة أخرى كما إذا قصد

ص: 253

المكلف امتثال خصوص الأمر المتعلق بما يتركب من الزائد فإنه لا اشكال في بطلان العمل في هذا الفرض إذا كان عباديا لأن ما قصد امتثاله من الأمر لم يكن متحققا و ما كان متحققا لم يقصد امتثاله نعم لو قصد المكلف امتثال الأمر الفعلى وقد أتى بالزائد لاعتقاد كونه جزء للمأمور به من جهة الخطأ في التطبيق أو من جهة التشريع في التطبيق صح العمل لما عرفت من أن الزيادة بنفسها لا توجب البطلان و التشريع في التطبيق و إن كان قبيحا عقلا- و شرعا إلا أنه لا ينافي التقرب بامتثال الأمر الموجود و قد أتى بمتعلقه و قصد امتثاله كما هو المفروض. (1)

و لا يخفى ما فيه فإن مع قصد امتثال خصوص الأمر المتعلق بما يتركب من الزائد لا يصح الحكم ببطلان العمل القريب بدعوى أن ما قصد امتثاله من الأمر لم يكن متحققا و ما كان متحققا لم يقصد امتثاله لأنه لم يعتبر في الإتيان بالعبادة إلا قصد القربة دون قصد خصوص الأمر المتعلق بالمركب لما عرفت من سيدنا الاستاذ المحقق الداماد من كفاية اجتماع الحسن الفعلى مع الفاعلى و كلاهما موجودان في المقام بالتفصيل الذى عرفت و هو حسن فيما لا يكون بينهما مباينة فمقتضى القاعدة مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة في صورة الزيادة و الشك في اعتبار عدمها في المركب هو الحكم بالصحة من دون تفصيل سواء كان توصليا أم عباديا و سواء قصد المكلف امتثال خصوص الأمر المتعلق بما يتركب من الزائد أم لم يقصد خصوصه لعدم المباينة بين ما قصده المكلف و المأمور به فتدبر جيّدا.

### الاستدلال بالاستصحاب للصحة:

هذا كله بالنسبة إلى جريان أصالة البراءة بالنسبة إلى مانعية الزيادة و لكن جريانها على المشهور منوط بعدم جريان الاستصحاب و يمكن أن يقال: إن الاستصحاب جار في المقام و يكفى ذلك في الحكم بالصحة فإن العبادة قبل حدوث هذه الزيادة كانت صحيحة

ص: 254

و الأصل بقاؤها و مع جريان الاستصحاب لا مجال لجريان البراءة فى الشك فى المانعية لحكومة الاستصحاب على البراءة و لو كانا متوافقين على المشهور.

قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره فى محكى كلامه أورد الشيخ على ذلك بما حاصله بتوضيح منّا مع ذكر بعض ما يمكن أن يتوهم عليه و دفعه أن المستصحب إن كان صحة مجموع الأجزاء فلم يتحقق و إن كان صحة الأجزاء السابقة فهى مقطوعة و لكن لا تجدى فى إثبات صحة الصلاة و عدم مانعية الطارى حتى على فرض تسليم الأصل المثبت لأنّ صحة تلك الاجزاء سواء كانت بمعنى موافقتها للأمر الضمنى المتعلق بها أو كانت بمعنى أنّها لو انضمت اليها تمام غيرها ممّا يعتبر فى الكل لا تستلزم عدم مانعية الطارى بل يمكن اجتماع القطع بمانعية شىء مع القطع بصحة الأجزاء السابقة فضلا عن الشك فى المانعية.

نعم إطلاق القاطع على بعض الأشياء كاشف عن أنّ لأجزاء الصلاة فى نظر الشارع هيئة اتصالية ترتفع ببعض الأشياء دون بعض و القطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين و هما فى المقام أجزاء السابقة و التى تلحقها بعد تخلل القاطع فيه يسقط كل من الأجزاء السابقة و اللاحقة عن قابلية الاتصال فيمكن أن يقال فى موارد الشك فى القاطع دون المانع إنّ الأجزاء السابقة كانت قابلة (1) للاتصال و الأصل بقاؤها و لا يقصد فى المقام إلّا بقاء هذه دون اثبات عدم قاطعية الطارى كى يشكل بأنّه من الاصول المثبتة.

و لكن يمكن الخدشة فى هذا الاستصحاب بأنّ المراد بالهيئة الاتصالية إن كان ما بين بعض أجزاء السابقة مع بعض فهو باق و يقطع به إلّا أنّه لا يجدى و إن كان ما بينها و بين الأجزاء اللاحقة فالشك فى حدوثها لا بقاؤها.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الهيئة الاتصالية بين أجزاء السابقة و اللاحقة و إن لم يكن مسبوقه بالوجود بالدقة العقلية كى يستمر وجودها بالأصل إلّا أنّ استصحابها نظير استصحابات العرفية ليس مبنيًا على التدقيق (العقلى) فلا يبعد أن يقال إنّ تلك الهيئة و إن لم تكن

ص: 255

---

1-1) و الأولى هو ان يعبر عن المستصحب بالهيئة الاتصالية لما سيأتى من الاشكال فى استصحاب القابلية.

موجودة إلا بعد الفراغ عن تمام الأجزاء إلا أنّها بنظر العرف تتحقق بمجرد الشروع في العمل وبصرف ايجاد بعض أجزائه فالمستصحب موجود عرفاً فيحكم ببقائه بقاعدة الاستصحاب ونظير ذلك استصحاب الليل والنهار فإنّه لا يصح إلا بهذه المسامحة العرفية (1) وأمّا أصالة بقاء الأجزاء السابقة على قابليتها للاتصال والإلحاق فلا يبعد كونها من الاصول المثبتة لأنّ الأثر الشرعى مترتب على لازم هذا المستصحب وهو تحقق الهيئة الاتصالية بعد ضم الأجزاء السابقة مع ما يلحقها من الأجزاء اللاحقة.

إلا أن يقال: إنّه لما كان المقصود الأصلي من القطع وعدمه هو لزوم استيناف الأجزاء السابقة وعدمه وكان الحكم بقابليتها للاحاق الباقي بها في قوة الحكم بعدم وجوب استينافها خرج من الاصول المثبتة.

ثمّ تنظر سيّدنا الاستاذ بعد نقل كلام الشيخ من التفصيل بين الشك في القاطع والشك في المانع وقبول الاستصحاب في الشك في القاطع بقوله ثمّ إنّه يمكن النظر في الوجه الذي أفاده الشيخ لمنع جريان استصحاب الصحة في موارد الشك في مانعية شيء للمأمور به ووجهه يظهر بعد تقديم أمر وهو أنّ اعتبار مانعية الشيء غير اعتبار شرطية عدمه ولذلك قد يختلف أثرهما ووجه ذلك واضح فإنّ الإرادة تارة يتعلّق بشيء بشرط أن لا يكون معه شيء آخر بحيث يكون متعلّقها الشيء الأول وعدم كون الشيء الثاني معه وهذا هو الذي يعبر عنه بشرطية العدم وأخرى تتعلّق بشيء لكن لما يرى أنّ الشيء الآخر مانع عن تحصيل المراد بوجوده يتوجه بغض قهري إلى وجوده وهذا الذي يعبر عنه بمانعية الوجود (والمبحث فيه لا في شرطية العدم) إلى أن قال إذا عرفت ذلك نقول منع جريان الاستصحاب في موارد الشك في المانعية إمّا يكون لأجل ما أفاده الشيخ من أنّ استصحاب صحة أجزاء السابقة لا يجدى في إثبات صحة المأمور به (2) وعدم مانعية الزيادة حيث إنّ القطع بالصحة لا ينافي

ص: 256

---

1-1) التعبير بالمسامحة لا يناسب إذ اللازم في الاستصحاب هو بقاء الموضوع بالدقة العرفية.

2-2) المأتمى به ظ.

القطع بمانعية الزيادة فكيف الشك فيها فلا يرتفع بالاستصحاب الشك في مانعية الزيادة إلى أن قال أو يكون لأجل ما أفاده بعض الفحول من إثبات أن عدم مانعية الطارى أو صحة بقية الأجزاء لا يصح بهذا الاستصحاب إلا بناء على التعويل على الاصول المثبتة و حيث لا تعويل عليه فلا يجرى الاستصحاب.

فإن كان الإشكال في جريان هذا الأصل هو ما أفاده الشيخ قدس سره (من أن مانعية الطارى لا تنافى صحة الأجزاء السابقة أبدا) ففيه بعد ما ذكرناه من أن عناية مانعية شىء غير عناية شرطية عدمه أن كون الشىء مانعا يمكن أن يكون بلحاظ أحد الأمور الثلاثة الأول أن يكون وجوده موجبا لحصول نقص فى الأجزاء السابقة به تسقط عن قابلية تركيبها مع ساير الأجزاء و الشرائط و تأثيرها فى حصول المركب إلى أن قال الثانى أن يكون وجوده مانعا لتأثير أجزاء السابقة فى إيجاد المركب الثالث أن وجوده مانعا لتأثير أجزاء اللاحقة فى إيجاده و بذلك تعرف ما فيما أفاده الشيخ قدس سره من أن مانعية الطارى لا تنافى صحة الأجزاء السابقة أبدا بل تلك الأجزاء باقية على صحتها أبد الدهر فإنك قد عرفت أن وجود المانع قد يوجب زوال صفة الجزء السابق التى بلحاظها كان يطلق عليه أنه صحيح و يوجد فيه نقصا يسقط به عن قابلية تركيبه مع ساير الأجزاء (كوجود الملح فى الخل فإنه موجب لحصول نقص فيه به يسقط عن قابلية ضمه إلى بقية ما يعتبر فى حصول السكنجيين) وقد لا يوجد فيه النقص إلا أنه يمنع عن تأثيره الذى هو قابلية ضمه إلى ساير الأجزاء و تحصيل الكل و من المعلوم أن إطلاق الصحة عليه ليس إلا بلحاظ هذا الأثر و الحاصل أنه يمكن تصوير عروض الفساد على الجزء الذى وقع صحيحا.

إذا عرفت ذلك تعرف أنه يمكن أن يوجه استصحاب الصحة بأن يقال قبل عروض هذا المانع الاحتمالى كانت أجزاء السابقة صحيحة فنشك فى فساده بعروض ذلك و الأصل بقاؤها على صحتها و عدم عروض نقص و فساد عليها.

أو يقال قبل عروض هذا كانت أجزاء السابقة مؤثرة فى حصول الكل إذا انضمت إليها

ساير الأجزاء والشرائط فنشك في منع هذا الطارى لتأثيرها و الأصل بقاؤها على تأثيرها.

أو يقال قبل عروض هذا كانت الأجزاء اللاحقة لو وجدت لأثرت في حصول الكل فنشك في منع الطارى لتأثيرها بعد وجودها و الأصل بقاء تأثيرها إلى أن قال.

وإن كان (الاشكال هو ما أفاده بعض الفحول) من جهة الأصل المثبت بدعوى أن إجراء هذا الأصل لا يثبت سقوط الأمر و عدم وجوب استيناف الأجزاء السابقة حيث إن هذا الأثر مترتب على حصول الكل و هذا أثر عقلى لازم لبقاء الأجزاء السابقة على صحتها و ضم ساير الأجزاء بها و قد تقدم أن التعبد ببقاء شىء بلحاظ أثر لازمه من الاصول المثبتة.

ففيه ما عرفت سابقا من أن التعبد التشريعى بشىء لا يحتاج إلا إلى أن يكون نفس ذلك الشىء أو أثره ممّا بيد الشرع رفعا و وضعاً و لو تبعاً لمنشا انتزاعه و حصول الكل و إن كان في المقام أثر عقلى إلا أنه ممّا يمكن رفعه و وضعه تشريعاً بتبع وضع منشأ انتزاعه و رفعه أعنى وضع الأمر بالكل و رفعه فتأمل فإنه دقيق.

و قد تحصل من جميع ما ذكرناه أنه يمكن إجراء الاستصحاب في المقام (على تقدير الشك في المانع أيضا) إما الاستصحاب التجيزى و هو استصحاب صحة الأجزاء السابقة أو استصحاب عدم وجوب إعادتها أو التعليق و هو استصحاب كون الأجزاء السابقة بحيث لو انضم إليها غيرها لأثرت في حصول الكل أو استصحاب كون الأجزاء اللاحقة بحيث لو وجدت قبل عروض الطارئ كانت مؤثرة في حصول الكل (1).

و الحاصل أن الاستصحاب كما يجرى في الشك في القاطع كذلك يجرى في الشك في المانع و الاشكال في الشك في المانع بالمذكور في كلام الشيخ ناش من الخلط بين شرطية العدم و مانعية الوجود إذ لا تأثير للعدم بخلاف مانعية الوجود فإن وجود المانع يؤثر في فساد وصف الأجزاء السابقة أو يمنع عن تأثير الأجزاء السابقة أو اللاحقة في إمكان الانضمام.

فلا وجه لدعوى الشيخ أن مانعية الطارى لا تنافى صحة الأجزاء السابقة أو اللاحقة فمع

ص: 258

تأثير وجود المانع يشك في بقاء صحة الأجزاء السابقة أو اللاحقة عند الشك في المانع فيجرب الاستصحاب بلا كلام وهكذا الاشكال في الاستصحاب من ناحية أنّ إثبات عدم مانعية الطارئ أو صحة بقية الأجزاء بالاستصحاب مبنى على التعويل على الاصول المثبتة مندفع بما أفاد سيّدنا الاستاذ بكفاية كون منشأ انتزاع الأثر العقلي بيد الشارع وضعا أو رفعا في جريان الاستصحاب.

وبالجملة مع جريان الاستصحاب في كلا- الصورتين من الشك في المانعية أو الشك في القاطعية لا مجال لأصالة البراءة بناء على المشهور من حكومة الاستصحاب على أصالة البراءة وأمّا بناء على اختصاص الحكومة بما إذا كانا متخالفين دون ما إذا كانا متوافقين فكلاهما جاريان والوجه في ذلك هو ما اشرنا إليه من أنّ أدلة اعتبار الاستصحاب ناظرة إلى احتمال الخلاف لا احتمال الوفاق فتدبر جيّدا. هذا كله بالنسبة إلى مقتضى الاصول في الشك في المانعية أو القاطعية بالنسبة إلى المركب.

### **التنبيه الرابع: في حكم الزيادة و النقيصة بحسب مقتضى النصوص الخاصة**

ولا يذهب عليك أنّ ما ذكر في التنبيه الثاني والثالث هو حكم النقيصة و الزيادة بحسب مقتضى الاصول بلا فرق بين عمل دون عمل و بين جزء دون جزء إلاّ أنّه وردت نصوص خاصة تدلّ على البطلان أو الصحة في خصوص الصلاة أو الطواف أو السعي بالا خلال بها بالزيادة أو النقيصة و التفصيل فيه و إن كان مناسبا للفقهاء و لكن لا بأس بالاشارة إليه هنا:

و لقد أفاد و أجاد السيد المحقق الخوئي قدّس سرّه حيث قال أمّا الصلاة فالروايات الواردة فيها

### **الطائفة الاولى: ما تدلّ على بطلانها بالزيادة مطلقا**

على طوائف الطائفة الاولى: ما تدلّ على بطلانها بالزيادة مطلقا(سواء كان عن عمد أو سهو و سواء كان الزائد ركنا أو غيره)كقوله عليه السّلام في صحيحة ابي بصير من زاد في صلاته فعليه الاعادة (1).

### **الطائفة الثانية: ما تدلّ على بطلانها بالزيادة السهوية**

كقوله عليه السّلام في صحيحة زرارة

ص: 259



وبكير بن أعين إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها فاستقبل صلاته استقبالا إذا كان قد استيقن يقينا (1) (من دون فرق بين كونه ركنا أو غيره).

### الطائفة الثالثة: ما تدلّ على بطلانها بالإخلال سهوا في الأركان بالزيادة أو النقصان

و أمّا الإخلال بغير الأركان سهوا فلا يوجب البطلان كقوله عليه السلام لا تعاد الصلاة إلاّ من خمس الطهور والقبلة والوقت والركوع والسجود (2) (سواء كان الزيادة أو النقيصة عن جهل أو سهو).

و توهم اختصاص هذا الحديث الشريف بالنقيصة لعدم تصور الزيادة في الوقت والقبلة والطهور كما عن المحقق النائيني رحمه الله مدفوع بأنّ ظاهر الحديث أنّ الإخلال بغير هذه الخمس لا يوجب الاعادة والإخلال بها يوجب الاعادة سواء كان الإخلال بالزيادة أو النقيصة وهذا المعنى لا يتوقف على أن تتصور الزيادة والنقيصة في كل واحد من هذه الخمس فعدم تحقق الزيادة في الوقت والقبلة والطهور في الخارج لا يوجب اختصاص الحديث بالنقيصة بعد قابلية الركوع والسجود للزيادة والنقيصة.

ثم إن مقتضى الجمع بين هذه الروايات هو الحكم ببطلان الصلاة بالزيادة العمدية مطلقا وبالزيادة السهوية أيضا إن كان الزائد من الأركان والحكم بعدم البطلان بالزيادة السهوية إن كان الزائد من غير الأركان.

و ذلك لأنّ الطائفة الاولى الدالة على البطلان بالزيادة وإن كانت عامة من حيث العمد والسهو ومن حيث كون الزائد ركنا أو غير ركن إلاّ أنّها خاصة بالزيادة فالنسبة بينها وبين حديث لا تعاد الدال على عدم بطلان الصلاة بالإخلال سهوا في غير الأركان هي العموم من وجه لأنّ حديث لا تعاد وإن كان خاصا من جهة أنّ الحكم بالبطلان فيه مختص بالإخلال بالأركان إلاّ أنّه عام من حيث الزيادة والنقصان.

ص: 260

1-1 (1) الكافي/ج 3، ص 354.

2-2 (2) الوسائل/الباب 1 من ابواب قواطع الصلاة، ح 4.

كما أنّ الطائفة الثانية الدالة على البطلان بالزيادة السهوية عامة من حيث الأركان وغيرها وخاصة بالزيادة فالنسبة بينها وبين حديث لا تعاد أيضا هي العموم من وجه فتقع المعارضة في مورد الاجتماع وهو الزيادة السهوية في غير الأركان فان مقتضى الطائفة الاولى والثانية بطلان الصلاة بها ومقتضى حديث لا تعاد عدم البطلان إلا أنّ حديث لا تعاد حاكم عليهما بل على جميع أدلّة الاجزاء والشرائط والموانع كلها لكونه ناظرا اليها وشارحا لها إذ ليس مفاده انحصار الجزئية والشرطية في هذه الخمس بل مفاده أنّ الاخلال سهوا بالأجزاء والشرائط التي ثبتت جزئيتها وشرطيتها لا يوجب البطلان إلا الاخلال بهذه الخمس فلسانه لسان الشرح والحكومة فيقدم على أدلّة الأجزاء والشرائط بلا لحاظ النسبة بينه وبينها كما هو الحال في كل حاكم ومحكوم.

فتحصّل: ممّا ذكرناه أنّ الزيادة العمدية موجبة لبطلان الصلاة مطلقا بمقتضى اطلاق الطائفة الاولى وبمقتضى الاولوية القطعية في الطائفة الثانية ولا معارض لهما لاختصاص حديث لا تعاد بالاخلال السهوي لظهوره في اثبات الحكم لمن أتى بالصلاة ثمّ التفت إلى الخلل الواقع فيها فلا يعم العامد وأنّ الزيادة السهوية موجبة للبطلان إن كانت في الأركان بمقتضى إطلاق الطائفتين الاولى والثانية وخصوص حديث لا تعاد.

و أنّ الزيادة السهوية في غير الأركان مورد المعارضة وقد عرفت أنّه لا مناص فيها من تقديم حديث لا تعاد والحكم بعدم البطلان فيها هذا كله في الزيادة.

و أمّا النقيصة العمدية فلا ينبغي الشك في بطلان الصلاة بها بمقتضى اطلاق أدلة الجزئية والشرطية وإلا لزم الخلف كما هو ظاهر.

و أمّا النقيصة السهوية فهي موجبة للبطلان إن كانت في الأركان دون غيرها من الأجزاء والشرائط بمقتضى حديث لا تعاد هذا كله بالنسبة إلى الصلاة.

و أمّا الطواف فلا إشكال في بطلانه بالزيادة العمدية لما ورد من أنّ الطواف مثل الصلاة فإذا زدت فعليك بالإعادة.

وَأَمَّا الزيادة السهوية فيه فلا توجب البطلان فان تذكر قبل أن يبلغ الركن فليقطعه وليس عليه شيء وإن تذكر بعده فلا شيء عليه أيضا إلا أنه مخير بين رفع اليد عن الطواف الزائد وبين أن يجعله طوافا مستقلا فيضم إليه ستة أشواط حتى يتم طوافان.

ولا ينافيه ما ورد من عدم جواز اقتران الأسبوعين لاختصاصه بصورة العمدة ثم إن حكم الزيادة العمدية و السهوية في السعي حكم الطواف كما عرفت و أما النقيصة العمدية (في الطواف) فلا اشكال في كونها موجبة لبطلان الطواف و أما النقيصة السهوية فلا توجب البطلان فإن تذكر و هو في محل الطواف فيأتي بالمنسى و يتم طوافه و إن تذكر و هو ساع بين الصفا و المروة فيقطع السعي و يرجع إلى البيت و يتم طوافه ثم يسعي و إن لم يتذكر إلا و قد أتى أهله فيستتيب من يطوف عنه و كل ذلك للنصوص الواردة في المقام فراجع. (1)

يرد عليه أولا بأن الحكومة لا تختص بحديث لا تعاد إذ كل واحدة من الطوائف المذكورة ناظرة إلى أدلة الاجزاء و الشرائط و حاکمة بالنسبة إليها و لسان كل واحد منها واحد و هو تعرض أحد الدليلين لما لم يتعرض له الآخر مثلا إن أدلة جزئية الفاتحة للصلاة لا تتعرض لحال تركها أو زيادتها و هذه الطوائف متعرضة لحال زيادتها أو تركها و عليه فهذه الطوائف متعارضة و لا وجه لحكومة بعضها على بعض.

و ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ و المحقق الداماد قدس سره من أنّ وجه الحكومة أنّ ما دلّ على وجوب الإعادة على من زاد في صلاته دال في المعنى على اعتبار عدم وجود الزيادة في الصلاة فهو نظير سائر الأدلة في اعتبار بعض الأجزاء و الشرائط فيها و كما أنّ الصحيحة حاکمة على تلك الأدلة فكذلك حاکمة على ذلك الدليل. (2)

لا يخلو عن الاشكال لما عرفت من وحدة لسان الطوائف المذكورة و ميزان الحكومة و هو تعرض أحد الدليلين لما لم يتعرض له دليل آخر موجود في كل واحدة من هذه

ص: 262

1-1 (1) مصباح الاصول/ج 2، ص 468-471.

2-2 (2) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره/ج 2، ص 451.

الطوائف و عليه فهذه الطوائف متعارضة فمع عدم الترجيح فإن كان للدالة الدالة على الجزئية و الشرطية اطلاق يؤخذ بها في مورد التعارض كالزيادة السهوية في غير الاركان و يحكم بالاعادة و ان لم يكن لها اطلاق يرجع إلى مقتضى الاصول على التفصيل الذى مرّ في التنبيه الثانى و الثالث هذا كله بناء على عدم ترجيح إحدى هذه الطوائف على الأخرى و تعارضها و تساقطها لكون النسبة بينهما هي العموم من وجه و لكن الترجيح مع قاعدة لا تعاد من جهة ما أشار إليه سيّدنا الامام المجاهد قدّس سرّه من اشمال القاعدة على الحصر المستفاد من الاستثناء و هو موجب لقوة الدلالة و لاشتمالها أيضا على تعليل الحكم بقوله عليه السلام القراءة سنّة و التشهد سنّة و لا ينقض السنّة الفريضة و إن شئت قلت إنّ التعليل مشتمل على ملاك الحكومة و هو تعرض أحد الدليلين لسلسلة علل الحكم أعنى الإعادة فإنّ الإعادة بالزيادة إنّما هو لورود نقص على الصلاة لأجل الزيادة فإذا قيل لا تنقض الصلاة لأجل الزيادة ينهدم علّة الإعادة فهي هادمة لما يوجب الإعادة و معدمة لموجبها أعنى النقص. (1)

و عليه فمع تقديم القاعدة على غيرها للتعليل المذكور أو قوة الدلالة الحاصلة من ناحية الاستثناء و الحصر فارتفع الايراد المذكور لقيام القرينة على حكومة قاعدة لا تعاد كما هو واضح.

نعم يرد هنا إشكال آخر و هو أنّ حديث من زاد الخ بعد تقديم لا- تعاد يختص مورده بالزيادة في الخمسة بل يختص بزيادة الركوع و السجود بعد ما عرفت من أنّ الزيادة في الخمسة لا تتصور في غير السجود و الركوع و من المعلوم حينئذ أنّ الزيادة العمدية فيهما نادرة جدا و من البعيد تأسيس قاعدة كلية بقوله من زاد في صلاته الخ لأجل الزيادة في الركوع و السجود سهوا أو عمدا و هذا عين تخصيص الأكثر أو حمل المطلق على النادر فالأولى أن يقال إنّ قاعدة لا تعاد شمولها للزيادة ضعيف جدا حتى أنكروه بعض الفحول و ادعى ظهورها في النقيصة فتحمل القاعدة على النقيصة حملا للظاهر على الأظهر فتبقى

ص: 263

الزيادة تحت حديث من زاد الخ وتكون موجبة للبطلان مطلقا في الركن أو غيره عمدا كان أو سهواً وعليه فلا يكون مورده نادرا ولا معارضة بين الطائفة الثالثة وبين الطائفة الأولى والثانية لاختلاف موضوعيهما لأن موضوع الثالثة هي النقيصة وموضوع الأولى والثانية هي الزيادة.

وأجاب عنه سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بقوله قلت ما ذكر أخيرا من الحمل مخالف لفتاوى الأصحاب (من الصحة في زيادة غير الأركان سهواً) ولا مناص في حل العقدة عن الالتجاء إلى ما ذكره شيخنا العلامة من حمل الحديث (أي من زاد الخ) على زيادة الركن أو الركعة وإن ضعفناه في حد نفسه سابقا فراجع. (1)

ويمكن أن يقال: لا شاهد على الحمل المذكور هذا مع أنّه لا يخرج عن الحمل على النادر فالأولى أن يقال.

إنّ الزيادة العمدية في غير الأركان لا تكون مشمولة لقاعدة لا تعاد كما لا تشمل النقيصة العمدية لأنّ الحكم بالصحة منصرف عن العمد ولكن لا مانع من أن تكون الزيادة العمدية مشمولة لحديث (من زاد الخ) الدال على البطلان وعليه فلا يلزم حمل حديث (من زاد الخ) على النادر أو تخصيص الأكثر ودعوى عدم شمول الحديث (أي من زاد الخ) للزيادة العمدية معللا بأنّه المناسب لوضع المصلي القاصد لا فراغ ذمته بل يستحيل اتيانه بعنوان أنّه من الصلاة مع العلم بأنّه ليس منها (2) مندفعة بمنع الاستحالة عن الجاهل المتردد فيأتي بها برجاء كونها منها فبان أنّه زاد عمدا في صلاته ومما ذكرنا يظهر أنّه لا فرق في تقديم القاعدة على حديث (من زاد الخ) بين أن يقال إنّ كلا من المستثنى والمستثنى منه جملتان مستقلتان يقاس كل منهما بالنسبة إلى غيره بعد ورود الاستثناء على المستثنى منه ولكل واحد ظهوره.

وبين أن يقال إنّ المستثنى منه والمستثنى جملة واحدة ولها ظهور واحد بأن يكون

ص: 264

1-1 (1) المصدر السابق.

2-2 (2) تهذيب الاصول/ج 2، ص 386.

الحديث كقضية مرددة المحمول فيكون الملحوظ فيها جميع الاجزاء و الشرائط و إن اختلف حكمها.

إذ كما أنّ على الأول يكون النسبة بين مفاد القاعدة في ناحية المستثنى منه و حديث أبي بصير هي عموم و خصوص من وجه لأنّ القاعدة باعتبار المستثنى منه تشمل الزيادة و النقيصة و لا تشمل الأركان لورود الاستثناء عليه و حديث (من زاد في صلواته الخ) يشمل الأركان و غيرها و يختص بالزيادة و لا يشمل النقيصة فيتعارضان في زيادة ما عدا الخمسة و هي زيادة ما ليس بركن فتقدم القاعدة على الحديث المذكور من باب الحكومة أو الأظهرية على التفصيل الذي قدمناه.

فكذلك على الثاني يكون النسبة بين مفاد القاعدة و الحديث المذكور هي عموم و خصوص من وجه لأنّ القاعدة تشمل الزيادة و النقيصة و لا تشمل الزيادة و النقيصة العمدية و حديث أبي بصير (من زاد الخ) يشمل السهو و العمد و لا يشمل النقيصة فيتعارضان في الزيادة غير الركنية فتقدم القاعدة على الحديث المذكور في الزيادة غير الركنية للحكومة أو الأظهرية على التفصيل المذكور.

و دعوى كون النسبة على الثاني هي العموم و الخصوص المطلق لعدم شمول الحديث (أى من زاد الخ) للزيادة العمدية معللا بأنه هو المناسب لوضع المصلى القاصد لا فراغ ذمته بل يستحيل إتيانه بعنوان أنّه من الصلّة مع العلم بأنّه ليس منها (1) و عليه فتخصيص حديث من زاد الخ بالزيادة السهوية و القاعدة أعم من النقيصة و الزيادة و تكون النسبة بينهما هي العموم و الخصوص مندفعة بما مرّ من أنّ المستحيل هو الإتيان بشيء مع العلم بأنّه ليس منها و أمّا إتيان الجاهل المتردد بشيء برجاء كونه جزءا ثمّ بان أنّه ليس من الصلّة و زاد في صلواته فليس بمستحيل بل هو واقع كثيرا ما كما لا يخفى و عليه فحديث من زاد الخ أعم من السهو

ص: 265

و العمد و بهذه الملاحظة تكون النسبة بينه و بين قاعدة لا تعاد الشاملة للزيادة و النقيصة هي العموم من وجه.

و ثانياً بأن المحكى عن الشيخ قدس سره أن النسبة بين حديث لا تعاد بناء على اختصاصه بالسهو كما هو المفروض و بين الطائفة الثانية اعنى قوله عليه السلام إذا استيقن أنه زاد فى صلاته المكتوبة لم يعتد بها فاستقبل صلاته استقبالا بناء على اختصاصه أيضا بالسهو هي العموم و الخصوص لأخصيَّة الثاني (أى قوله عليه السلام إذا استيقن أنه زاد فى صلاته الخ لا اختصاصه بالزيادة) بالنسبة إلى الأول (أى حديث لا تعاد لأنه يشمل الزيادة و النقيصة) و عليه فالطائفة الثانية مقدمة على قاعدة لا تعاد و مقتضاه هو أن الزيادة السهوية فى غير الأركان موجبة للبطلان و الإعادة بخلاف النقيصة فإن الحكم فيها هو الصحة بمقتضى حديث لا تعاد لكونه أعم من النقيصة و الوجه فيما ذكره الشيخ قدس سره لعله كما أفاده سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره أن هذا الدليل أعنى قوله عليه السلام إذا استيقن الخ إنّما دل بمنطوقه بالخصوص على اعتبار عدم الزيادة السهوية و بمفهوم الموافقة و إن كان يستفاد حكم الزيادة العمدية أيضا و أنه إذا كان عدم الزيادة سهوا معتبرا فى الصلاة لكان عدمها عمدا معتبرا بطريق أولى فيصير هذا الدليل أيضا كحديث من زاد دالاً على اعتبار عدم الزيادة مطلقاً (عمداً كان أو سهواً و بهذه الملاحظة تصير النسبة بين هذا الدليل و قاعدة لا تعاد هي العموم من وجه) إلا أنه لما صرح فيه بحكم الزيادة السهوية فقط من دون التعرض للزيادة العمدية و ليس حكم سهوها مستفاداً من الاطلاق أو العموم بل صرح به كما يحكم عليه حديث لا تعاد لاستلزامه أن لا يبقى له بحسب ما سيق له مورد أصلاً (و تخصيص المورد لا يجوز و عليه) فلا بد من تخصيص لا تعاد بهذا الحديث و القول بايجاب الزيادة السهوية للإعادة و عليه فلا وجه لدعوى حكومة قاعدة لا تعاد بالنسبة إلى قوله إذا استيقن أنه زاد فى صلاته المكتوبة لم يعتد بها الخ بل القاعدة مخصصة بالحديث المذكور و لكن أورد سيّدنا الاستاذ عليه بعد التوجيه المذكور لكلام الشيخ قدس سره بقوله و الانصاف عدم خلوه عن الاشكال لأنه و إن كان هذا الحديث أخصّ

مطلقاً من جهة سهو الزيادة من الصحيحة فلو أريد تقديمها عليه من هذه الجهة لكان بلا مورد إلا أنه أعم منها من جهة إطلاقه أو عمومه للأركان وغيرها فلا يلزم من تقديم الصحيحة عليه من هذه الجهة صيرورته بلا مورد (إذ بقي الأركان بعنوان المورد له) وإذا نقول كما أنّ لسان لا تعاد كان حاكماً على حديث من زاد كذلك كان حاكماً على هذا الحديث فيخصه بالزيادة الواقعة في الأركان ويبقى تحته مورد تلك الزيادة (1).

فلا يبقى الحديث بلا مورد كما لا يخفى فتقديم القاعدة على الحديث المذكور من باب الحكومة أو من باب الأظهرية لا محذور فيه و دعوى تخصيص الأكثر مندفة بأنّ التخصيص عنواني لا أفرادى فلا تغفل.

و ثالثاً بأنّ المحكى عن الوافى أنّه نقل قوله إذا استيقن انه زاد الخ عن الكافي و التهذيب و الاستبصار بغير لفظ «ركعة» لكن رواه الشيخ الحر في الوسائل مع زيادة ركعة. (2) و رواه المجلسي في شرح الكافي في باب السهو عن الركوع بالسند المذكور لكن مع اسقاط بكير بن أعين و مع زيادة لفظ «ركعة» و هو رواه أيضاً بلا زيادة في باب من سها في الأربع و الخمس عن زرارة و بكير مع تفاوت يسير في المتن أيضاً. (3)

و مع هذا الاختلاف لا يبقى وثوق بالنسبة إلى (إطلاق هذه) الرواية و احتمال أنّهما روايتان بعيد و القدر المتيقن منه أنّ المراد هو زيادة الركعة و لا يبعد أن يكون المراد منها هو الركوع كما اطلقت عليه في روايات أخر و الأصل المسلم عندهم عند دوران الأمر بين الزيادة و النقيصة هو أصالة عدم الزيادة و عليه فلا معارضة بين الحديث و القاعدة (لأنّهما متوافقين في الركن أي الركعة أو الركوع) فاتضح أنّ طريق الحل هو حمل رواية أبي بصير المتقدمة و هذه الرواية لأجل هاتيک القرائن أو بعض العويصات على زيادة الركعة أو

ص: 267

1-1) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه/ ج 2، ص 451.

2-2) الوسائل/الباب 19 من ابواب الخلل، ح 1.

3-3) و نسخة الكافي عندنا المطبوعة في دار الكتب الاسلامية عين نسخة المجلسي في الباين راجع (الكافي) ج 3، ص 348 مع زيادة ركعة و ج 3، ص 354 من دون زيادة ركعة).



الركوع فتدبر. (1) فلا معارضة بين الطائفتين و بين قاعدة لا تعاد بل هما متوافقان و عليه فلا مجال للحكومة لأُثها فيما إذا كانا متخالفين كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يقال: ان حمل رواية ابي بصير على رواية زرارة في أن المقصود هو زيادة الركعة أو الركوع مع انه لا قرينة في رواية أبي بصير على ذلك كما ترى و مجرد كون هذه الرواية منقولة مع الزيادة لا يكون قرينة على أن المراد من رواية أبي بصير هو ذلك أيضا و عليه فتبقى رواية أبي بصير على اطلاقها و حيث تكون النسبة بينها و بين حديث لا تعاد هي العموم من وجه فيتعارضان و يحتاج إلى القول بحكومة لا تعاد بالنسبة إليها بالتقريب الماضي فلا تغفل.

### مفاد قاعدة لا تعاد:

و لا بأس بالإشارة إلى مفاد القاعدة بامور:

الأول: أن مفاد قاعدة لا تعاد أن وقوع الخلل في الصلاة سواء كان بالزيادة أو النقصان لا يوجب الاعادة في غير الخمسة المذكورة و عليه فلا اشكال في شمولها للسهو أو النسيان سواء كان السهو أو النسيان عن الحكم أو الموضوع بل مقتضى عمومها هو شمولها للجهل بالحكم أو الموضوع كما قال في الدرر إن مقتضى العموم المستفاد من الخبر هو الشمول و لكن كلمات الأصحاب لا تلائم ما ذكرنا من العموم فلا حظ (2) و يؤيد عدم الملاءمة المذكورة ما أفاده بعض الأعلام من أن كثرة الأمر بالاعادة في جواب الأسئلة الكثيرة الواردة في ترك بعض الأجزاء أو الشرائط أو زيادتهما جهلا أمانة على أن قاعدة لا تعاد تختص بالساهي و الناسي و إلا فلا مورد للأمر بالاعادة في صورة الجهل و عليه فلا تشمل القاعدة للجاهل مطلقا قاصرا كان أو مقصرا إلا أن هذه الدعوى أعنى كثرة الأسئلة في صورة الإخلال بغير

ص: 268

1-1) تهذيب الاصول/ج 2، ص 389-390.

2-2) الدرر اص 494.

الأركان جهلا و الجواب عنها بالإعادة غير ثابتة و مع عدم ثبوت ذلك لا وجه لرفع اليد عن عموم القاعدة خصوصا إذا كان الجاهل قاصرا و عدم ملائمة ذلك مع كلمات الأصحاب لا يضر إذا احتتمل أنه من باب الاجتهاد و الاستنباط لا الكشف عن قيد يوجب عدم شمولها للجاهل.

الثانى: أنّ القاعدة لا تشمل العالم العامد لمنافاة ذلك مع أدلة اعتبار الأجزاء و الشرائط لكونه خلفا فى الجزئية و الشرطية إلا أن يكون المراد من عدم الاعادة فى القاعدة عدم بقاء المجال للتدارك بعد ترك الجزء و الشرط كما إذا ارتوى من به العطش بالماء الحار فإنه لا يبقى له محل لشرب الماء البارد فيدل القاعدة حينئذ على أنّ مع ترك الجزء أو الشرط أو زيادتهما فى الصلاة و اتمامها لا يبقى مجال للتكرار لا أنّ عمله صحيح حتى ينافى مع أدلة اعتبار الأجزاء و الشرائط و عليه فلا مانع من شموله للعالم العامد فضلا عن الجاهل المقصّر إذ لا يستلزم من ذلك خلف و لا لغوية جعل الشرط أو الجزء لأنّ اللغوية و الخلف فيما إذا كان مفاد القاعدة هو الصحة لا عدم امكان التدارك و الاعادة فالعمل ليس بصحيح بمقتضى أدلة الأجزاء و الشرائط و عدم الاعادة لعدم التمكن من التكرار لا الصحة فالعالم العامد عصى فى ترك الجزء أو الشرط و لكن لا يجب عليه الاعادة من باب عدم امكان استيفاء مصلحة الصلاة بعد الاتيان بالصلاة الناقصة.

قال بعض الأعلام «دام ظله» كنت فى السابق قائلا بذلك و لكن عدلت عنه فإنّ التحقيق أنّ قاعدة لا تعاد تدلّ على الصحة و مع هذه الدلالة لا تشمل العالم العامد للزوم لغوية أدلة اعتبار الأجزاء و الشرائط و القرينة عليه هو ذيل صحيحة زرارة الدال على تقسيم الصلاة إلى الواجبات التى فرضها الله سبحانه و تعالى و الواجبات التى سنّها رسول الله صلى الله عليه و آله و أنّ السنة لا توجب نقض الفرائض و فسادها.

روى محمد بن يعقوب الكليني باسناده عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال لا تعاد الصلاة إلا من خمسة الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود ثم قال القراءة سنّة و التشهد سنّة

و من المعلوم أنّ معنى عدم نقض السنة للفريضة زيادة أو نقصانا هو صحة الصلاة و الحكم بالصحة في فرض العمد لا يساعد مع أدلة اعتبار الأجزاء و الشرائط بل يلزم من الحكم بالصحة في مورد العلم و العمد خلف و لغوية تلك الأدلة فالقاعدة لا تشمل مورد العمد.

الثالث: أنّ القاعدة هل تشمل الاستيناف في الأثناء أو لا تشمل قال في الدرر الظاهر من الاعادة هو الاتيان ثانيا بعد تمام العمل فلا يعمّ اللفظ بظاهرة الاستيناف في الأثناء و لكن استعماله في الأعم شايح في الأخبار و في لسان المشرعة مضافا إلى شهادة تعليل عدم الاعادة في الخبر بأنّ «القراءة سنّة و التشهد سنّة و لا تنقض السنّة الفريضة» فإنّه ظاهر في أنّ تركه سهوا لكونه سنّة لا تنقض الفريضة حين حصوله لا أنّه مراعى بإتمام العمل. (2)

فالتعبير بالإعادة في الرواية و إن كان ظاهرا في الاتيان بالصلاة بعد اتمامها و لكن العبرة بعموم التعليل و مقتضاه هو الحاق الاستيناف في الأثناء بالاعادة حكما و عليه فلا اشكال في التعميم و الحكم بالصحة في الأثناء أيضا فلا يحتاج إلى الاستيناف فتدبر جيّدا.

الرابع: أنّ مقتضى عموم القاعدة هو شمولها للزيادة و النقيصة و عدم تصور الزيادة في بعض الأقسام كالوقت و القبلة و الطهور لا يمنع عن شمول العموم لموارد يمكن تصور الزيادة فيها و عليه فالزيادة داخلية في النفي و الاثبات كما أنّ النقيصة كذلك و هو المناسب لمقابلة السنّة بالفريضة في ذيل الرواية و أنّ الفريضة لا تنقض بالسنّة فإنّ الظاهر منه عدم خصوصية للوجودى و العدمى في ذلك كما حكى ذلك عن المحقق اليزدى في مجلس بحثه (3) و لكنه ذهب في الدرر إلى اختصاص القاعدة بالنقيصة بدعوى أنّ الحديث ظاهر من حيث

1-1 (1) الوسائل/الباب 1 من ابواب قواطع الصلاة، ح 4.

2-2 (2) الدرر اص 494.

3-3 (3) اصول الفقه لشيخنا الاستاذ الأراكى /ج 3، ص 732.

الانصراف في الوجوديات فلا يشمل العدميات. (1)

يمكن أن يقال: أولاً لا نسلم الانصراف مع ما عرفت من المناسبة المذكورة وثانياً أنّ الانصراف إلى الوجوديات لا يمنع عن شمولها للزيادة لحكم العرف بوجود الزيادة فيما إذا زاد وإن كان عدمها مأخوذاً في المأمور به بحسب الدقة العقلية.

ولقد أفاد وأجاد سيّدنا الامام قدّس سرّه حيث قال إنّه خلط بين حكم العرف والعقل فإنّ الزيادة في الماهية بشرط لا مضرة عرفاً بما أنّها زيادة فيها وإن كانت راجعة إلى النقيصة عقلاً فإذا قيل إنّ الصلاة أولها التكبير وآخرها التسليم من غير زيادة ونقيصة تكون الزيادة مخلة بها عرفاً من غير توجه إلى أنّ العقل بحسب الدقة يحكم بأنّ عدم الزيادة من قيود المأمور به وترجع الزيادة إلى النقصان كما يشهد بذلك التعبير في الروايات بالزيادة في المكتوبة فإذا قيل لا تعاد الصلاة إلاّ من خمس يكون ظهوره العرفي أنّ الزيادة والنقيصة الواردتين عليها من قبل غير الخمسة لا توجبان الاعادة بخلاف الخمسة فإنّ زيادتها أو نقيصتها مخلة من غير توجه إلى الحكم العقلي المذكور (2) وفيما ذكره سيّدنا الامام قدّس سرّه تأمل وبقية الكلام في محله.

### التنبيه الخامس: حول قاعدة الميسور بحسب الاصول العملية و الأدلة الاجتهادية

واعلم أنّه إذا ثبت جزئية شيء أو شرطيته وتعذّرتا وقع الكلام في سقوط التكليف بالنسبة إلى الباقي وعدمه وحينئذٍ إمّا أن يكون لدليل المركب إطلاق دون دليل اعتبار الجزء أو الشرط وإمّا أن يكون بالعكس وإمّا أن يكون لكليهما إطلاق وإمّا لا يكون لواحد منهما إطلاق هذه أربعة.

فعلى الأوّل فمقتضى إطلاق دليل المركب المتعذر جزئه أو قيده هو وجوب الإتيان به حال تعذرهما كالصلاة لما ورد فيها الصلاة لا تترك بحال وعلى الثاني فمقتضى إطلاق دليل

ص: 271

1-1) الدرر اص 494 الطبع الجديد.

2-2) تهذيب الاصول/ج 2، ص 385-386.

اعتبار الجزء أو الشرط وعدم إطلاق دليل المركب هو سقوط الأمر المتعلق بالمركب لتعذر الجزء أو شرطه مع عدم مطلوبة العمل بدون الجزء أو الشرط وعلى الثالث فإن كان لأحدهما على الآخر ترجيح تقدم ذلك فإن كان التقدم لدليل المركب فيلحق بالأول ويجب الاتيان به وإن كان التقدم لدليل الجزء أو القيد فيلحق بالثاني ويسقط الأمر بالمركب وإن لم يكن في أحد الاطلاقين ملاك التقدم على الآخر كان حكمه حكم الرابع اعنى ما إذا لم يكن لكل واحد من دليل المركب و دليل الجزء اطلاق و هما المقصودان بالبحث فى المقام.

و الكلام فيه إما فى مقتضى القواعد الاصولية من البراءة أو الاستصحاب وإما فى مقتضى القواعد الفقهية كقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور.

### مقتضى القواعد الاصولية:

و اعلم أنّ العجز و التعذر إما أن يكون طارئاً مع كونه قادراً قبل ذلك و إما أن يكون عاجزاً من أول الأمر قبل زمان التكليف.

ثم إن القدرة و العجز تارة يفرضان فى واقعة واحدة كما إذا كان فى أول الظهر قادراً على اتيان الصلاة بتمامها و كمالها فصار عاجزاً عن اتيان بعض أجزائه و شرائطه فى آخر الوقت.

و اخرى فى واقعتين كما إذا كان قادراً فى الأيام السابقة فطراً عليه العجز فى يومه فصّل فى الدرر بين ما إذا كان عاجزاً من أول الأمر فلم تجر فى حقه إلا قاعدة البراءة إذ قاعدتا الاستصحاب و الميسور الآتيان بهما فى المسألة الآتية لا تجريان فى حقه ضرورة توقّفهما على الثبوت فى الزمان السابق اللهم إلا أن يكتفى فى تحقق قاعدة الميسور بتحقيق مقتضى الثبوت و بين ما إذا كان طارئاً عليه فى واقعة واحدة فالحق و جوب الاتيان بالمقدور عقلاً لأنه يعلم بتوجه التكليف إليه فإن لم يأت بالمقدور لزم المخالفة القطعية. (1)

و لعل الأمر فى واقعتين بالنسبة إلى الواقعة الثانية كالعجز من أول الأمر و كيف كان فقد

ص: 272

أورد عليه سيّدنا الامام المجاهد قدّس سرّه بأنّ الحق فيه البراءة في جميع الصور من غير فرق بين أن يكون العجز من القيد ثابتا قبل زمان التكليف كمن بلغ و هو لا- يقدر على القراءة أو كان طارنا عليه كمن إذا كان تمكن أول الوقت عن الاتيان بالجزء لكن طرأ عليه العجز اثناء الوقت أو كان القدرة و العجز في واقعتين كمن كان قادرا في الأيام السابقة و طرأ العجز في يومه أمّا جريانها في الأول و الثالث فواضح جدا لأنّ مرجع الشك إلى فيه أصل التكليف أمّا في الأول (فلأنّ) الشخص كان قاطعا بعدم التكليف قبل البلوغ و يشك بعد ما أصبح مكلفا مع العجز عن الاتيان بالمركب تامّا في أصل الحكم و الخطاب و مثله الثالث فلأنّ تمامية الحجّة في الأيام الخالية لا تصير حجة للأيام الفعلية فهو في يومه هذا شاك في أصل التكليف.

و أمّا الثاني فلأنّه أول الوقت و إن كان مكلفا بالاتيان بالمركب تامّا لكنّه قد ارتفع بارتفاع حكم الجزء و تعذره عقلا بعد العجز و التكليف بالفاقد مشكوك فيه من رأس فيكون المرجح إلى البراءة إلى أن قال هذا كله حال البراءة العقلية و أمّا الشرعية فلا شك في أنّ حديث الرفع لا يثبت وجوب الفاقد لبعض القيود إلى أن قال لأنّه حديث رفع لا حديث وضع. (1)

و هذا هو المستفاد من الكفاية أيضا حيث قال في المفروض من المسألة من دون تقييد أنّ العقل مستقل بالبراءة عن الباقي فإنّ العقاب على تركه بلا بيان و المؤاخذه عليه بلا برهان. (2) و هو باطلاقة يشمل صورة العجز الابتدائي من حين توجه التكليف و صورة العجز الطارى بعد فعلية التكليف بالمركب و الوجه فيه كما أفاد المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه أنّ الخروج عن عهدة المركب بما هو غير لازم قطعاً للتعذر و الخروج عن عهدة الميسور منه أيضا غير لازم للقطع بأنّ تلك العهدة تابعة لعهدة المركب و كونه بنفسه في العهدة مشكوك

ص: 273

1-1 (1) تهذيب الاصول/ج 2، ص 395.

2-2 (2) الكفاية/ج 2، ص 245.

لقائل أن يقول لا مجال للبراءة فيما إذا كان العذر طارئاً لجريان استصحاب الوجوب النفسى الانحلالي بالنسبة لأجزاء غير المتعدّرة بعد ما عرفت في البراءة من أنّ الوجوب بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط المعلومة وجوب نفسى انبساطى وهو معلوم ولذا ينحلّ العلم الإجمالى فى الأقل والأكثر إلى المعلوم والمشكوك ويجرى البراءة بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط المشكوكة.

فعلى هذا المبني نقول فى المقام أنّ الوجوب النفسى المتعلق بالأجزاء والشرائط غير المتعدّرة معلوم وإنّما الشك فى بقاءه ولا يتوقف الوجوب النفسى المذكور على وجوب المركب منه ومن غيره حتى يكون الوجوب وجوباً ضمناً ويرتفع بارتفاع وجوب الكل بسبب تعذره ولا يكون الوجوب مقدّمياً حتى يقال وجوبه مرتفع بوجوب ذى المقدمة لأنّ المفروض انبساط الوجوب على نفس الأجزاء بالأسر ولا مجال للمقدمية كما لا يخفى.

وهكذا ليس وجوب غير المتعذر باعتبار عروضه للمركب حتى يقال بأنّ العرف لا يتسامح فى موضوع المستصحب فإنّ ما كان معروضاً قبل تعذر الجزء للوجوب النفسى إنّما كان الباقي بشرط انضمام الجزء الآخر معه ولو بحسب الواقع فإذا كان موضوع الوجوب هو المقيّد بما هو لما كان اثبات الوجوب فى ظرف الشك لذات المقيّد عارياً عن التقييد من الاستصحاب فى شىء بل هو من قبيل إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر (2) والوجه فى أنّه ليس وجوب غير المتعذر باعتبار عروضه للمركب هو ما عرفته فى جريان البراءة فى الأجزاء غير المعلومة الارتباطية من أنّ الأجزاء فى المركبات وإن لوحظت بلحاظ الوحدة ولكن هذه الوحدة لا دخالة لها فى تعلق الحكم بل هى عين الكثرة والكثرة عين الوحدة ومعنى العينية هو تعلق الوجوب بنفس الأجزاء بالأسر من دون ملاحظة انضمام سائر

1-1) راجع نهاية الدراية/ج 2، ص 296.

2-2) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه/ج 2، ص 461.

الأجزاء إليها وعليه فالأجزاء غير المتعدّرة هي التي تعلق بها الوجوب عند تعلقه بالمركب منها و من غيرها فالوجوب الثابت لها هو وجوب نفسى متعلق بنفسها و عينها و ليس هو وجوب المركب منها و غيرها و عليه فاستصحاب الوجوب فيها لا يكون اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر لأنّه استصحاب وجوب نفسها و مع كون نفس الأجزاء غير المتعدّرة مورد الوجوب النفسى لاتمام المركب منها و غيرها و سراية الوجوب منه إلى الأجزاء الباقية فلا مجال لما قيل من أنّ هذا الوجه يحتاج إلى تصرف فى موضوع المستصحب بأن يقال إنّ الواجب بالوجوب النفسى قبل التعذر و إن كان تمام المركب لا خصوص ساير الأجزاء إلا أنّ العرف كأنّه يرى باقى الأجزاء عين ما كان معروضا للوجوب النفسى قبل و يرى تعذر الجزء من الحالات العارضة على الموضوع كما يرى نقص مقدار يسير من ماء الكر من حالاته لا من مقدمات الموضوع و لذا لم يتردد أحد فى جريان استصحاب كرية ماء كان كرا سابقا فاخذ منه مقدار يسير فهذا الأصل مبنى على تسامح العرف و يحتاج إلى ذلك التسامح حيث إنّ الموضوع فى ظرف الشك غيره قبله بالدقة العقلية فلا يتم الاستصحاب إلا بتسامح العرف فى الموضوع. (1)

و ذلك لوضوح أنّ الحاجة إلى التسامح فيما إذا كان متعلق الوجوب هو تمام المركب أو الأجزاء المنضمة إليه سائر الأجزاء لا الأجزاء بالأسر و قد عرفت أنّ الوجوب عارض على نفس الأجزاء بالأسر من دون حاجة إلى ملاحظة انضمام كل جزء مع الآخر حتى يحتاج بقاء الموضوع إلى التسامح العرفى لأنّ الموضوع حينئذ باق بالدقة من دون مسامحة و دعوى أنّ المعروض للوجوب فى نفس الأمر و الواقع هو الأجزاء المنضمة إليها سائر الأجزاء و إن لم يكن كل واحد من الأجزاء مقيدا بانضمام سائر الأجزاء معه بالتقييد اللحاظى. (2)

مندفعة بأنّ الموضوع ملحوظ بحسب تعلق الحكم به فى مرحلة الانشاء لا الواقع و نفس

ص: 275

1-1) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه/ج 2، ص 456-457.

2-2) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه/ج 2، ص 461.



الأمر و الموضوع للحكم بحسب مرحلة الإنشاء باق لأنه هو الأجزاء غير المتعدّرة إذ المفروض عدم دخالة غيرها في تعلق التكليف بها في مقام الإنشاء فالموضوع هو الأجزاء غير المتعدّرة و هو باق من دون حاجة إلى المسامحة حتى يرد عليه أنه لا يصحّ استصحاب الوجوب النفسى للأجزاء الباقية لعدم تسامح العرف في موضوع المستصحب.

و هذا هو الذى ذكره المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه في تصوير الاستصحاب بقوله.

ويمكن أن يقال: إنّ الأجزاء الباقية وإن لم يكن لها وجوب غيرى و لا وجوب نفسى (1) لكن الوجوب النفسى المتعلق بالمركب له حقيقة و دقة تعلق بالباقي لانبساط الوجوب النفسى على الأجزاء بالأسر فيشك بعد زوال انبساطه و تعلقه عن الجزء المتعذر في ارتفاع تعلقاته و انبساطه على سائر الأجزاء فيستصحب بلا مسامحة في الموضوع و لا في المستصحب و من دون أخذ الجامع هذا في صورة تعذر الجزء.

و أمّا في صورة تعذر الشرط فإن اريد به الخصوصية المقومة للجزء فلا استصحاب لما مرّ من عدم انبساط الأمر على الجزء بذاته بل بما هو جزء و هو الخاص.

و إن اريد به الخصوصية الدخيلة في تأثير الأجزاء بالأسر فلا ينبغي الاشكال في جريان الاستصحاب لما مرّ من أنّ الشرائط غير مرادة في عرض إرادة المشروط بل ينبعث عن إرادته إرادة الشرط و القطع بزوال الارادة المتعلقة بالشرط لا يقتضى القطع بزوال الارادة النفسية المتعلقة بذات المشروط فاستصحب محض وجوب المشروط بلا مسامحة أصلا ممّا لا ينبغي الارتباب. (2)

و لقد أفاد و أجاد و لكن عدل عنه بقوله يمكن الاشكال في استصحاب وجوب الأجزاء الباقية بتقريب أنّ الحكم يتشخص بموضوعه فذلك الوجوب النفسى المنبسط على الأجزاء بالأسر لتشخصه بها زال قطعاً و التشخص بالأجزاء الباقية لو كان لكان وجوباً آخر فلا بد

ص: 276

1-1) مخصوص به.

2-2) نهاية الدراية/ج 2، ص 298 الطبعة الأولى.

ويمكن الجواب عن هذا الايراد بأن بعد فرض انبساط الأمر و تعدد تعلقاته بتعداد الأجزاء يكون الزائل بتعذر جزء هو أحد التعلقات و أمّا التعلقات الأخرى فهي عين الوجوب النفسى السابق المتعلق بغير المتعذر من الأجزاء و تشخصها باق بقاء موضوعها و المفروض بقاء موضوع سائر التعلقات فتدبر.

نعم يرد عليه ما أورده سيّدنا الامام المجاهد قدّس سرّه حيث قال و قد أوضحنا عند البحث عن الأقل و الأكثر أنّ متعلق الأمر الواحد و الارادة الواحدة ليس إلاّ أمرا وحدانيا و أنّ الأجزاء بنعت الكثرة لا يعقل أن تقع مصبّا للطلب الواحد إلاّ أن يصير الواحد كثيرا أو الكثير واحدا و كلاهما خلف بل المتعلق للبعث الواحد إنّما هي نفس الاجزاء فى لحاظ الوحدة و الإجمال و فى حالة اضمحلالها و فنائها فى صورتها الوحدانية لا بمعنى كون الأجزاء من قبيل المحصّلات لما هو متعلق الأمر بل الأجزاء عين المركب لكن فى حالة التفصيل كما أنّ المركب عين الأجزاء لكن فى لباس الوحدة و صورة الإجمال فتعلق إرادة أو بعث بالمركب ليس من قبيل تعلق الواحد بالكثير بل من قبيل تعلق واحد بواحد و عليه فالقول بانبساط الإرادة أو البعث الوحدانى على موضوعهما ممّا لا محصّل له لأنّ المتعلق بالفتح كالمتعلق ليس إلاّ أمرا وحدانيا و إن كانت ذات أجزاء عند التحليل و لحاظه تفصيلا و معه لا يصح أن يقال إنّ قد علم زوال انبساطه عن المتعذر و شك فى زواله عن غيره إذ كل ذلك فرع أن يكون المتعلق ذات أبعاض و أجزاء عند تعلق الأمر و المفروض أنّ الأمر لا يتعلق بالكثير بما هو كثير ما لم يتخذ لنفسه صورة وحدانية يضمحل فيها الكثرات و الأبعاض و الأجزاء و مع الاضمحلال لا مجال للتفوه بالانبساط و بذلك يبطل القول بالعلم بارتفاع الوجوب عن جزء و الشك فى ارتفاعه عن الأجزاء الباقية. (2)

ص: 277

1-1) المصدر السابق.

2-2) تهذيب الاصول/ج 2، ص 400.

لكن لقائل أن يقول لا فرق بين المقام وبين الأقل والأكثر الارتباطيين وذلك لما مر في البراءة من أن المركبات الاعتبارية ليست أمرا مغايرا للأجزاء بالأسر بل هي عينها حقيقة إذ ليس المراد من المركبات إلا الأجزاء في لحاظ الوحدة وليس المراد من الأجزاء إلا الأمور المختلفة في لحاظ الكثرة والوحدة والكثرة لا- توجبان المغايرة بين الأجزاء والمركبات ولذا لا مجال لكون الأجزاء من المحصّلات للمركبات فعنوان المركبات مجمل هذه الكثرات و معصورها كما أنّ عنوان الأجزاء مفصّل ذلك العنوان المجمل المركب.

و عليه فدعوة الأمر نحو ايجاد الأجزاء إنّما هو بعين دعوته إلى المركب لا بدعوة مستقلة عن دعوته و لا بدعوة ضمنية و لا بدعوة مقدمة بحكم العقل الحاكم بأنّ اتيان الكل لا يحصل إلاّ باتيان ما يتوقف عليه من الأجزاء.

و ذلك لأنّ طبيعة المركب الملحوظة بلحاظ واحد عند تعلق الحكم بها تنحلّ بملاحظة ثانوية إلى الأجزاء انحلال المجمل إلى مفصله و المفروض أنّ الطبيعة عين الأجزاء في لحاظ الوحدة لا شيئا آخر فكما أنّ التكليف هناك منبسط على الأجزاء بالملاحظة الثانوية و بهذا الاعتبار ينحلّ إلى المعلوم و المشكوك و يجرى البراءة في المشكوك فكذلك في المقام ينسبط التكليف المتعلق على المركب بالملاحظة الثانوية على المتعذر و غيره و مقتضى الانبساط المذكور هو بقاء التكليف المتعلق بغير المتعذر عند تعذر غيره من الأجزاء فيما إذا لم يكن المتعذر من الأجزاء المقومة فإن كانت وحدانية الصورة التي تضمحل فيها الكثرات تمنع عن تعلق الحكم بالأجزاء المتكثرة من المتعذرة و غيرها فاللازم هو القول بعدم جريان البراءة في الأقل و الأكثر الارتباطيين لعدم انبساط التكليف المتعلق بعنوان الأكثر على الأجزاء لمانعية وحدانية صورة المركب الأكثر و إن لم يكن ذلك في البراءة مانعا فيمكن في المقام أيضا كذلك فالتفرقة بين المقامين لا وجه لها.

و دعوى: أنّ الشك في بقاء الوجوب للأجزاء الباقية و عدمه مسبب عن الشك في بقاء جزئية المتعذر في حال تعذره فإنّه على تقدير بقاء الجزئية في حال التعذر يقطع بارتفاع

التكليف عن المركب رأساً فأصالة بقاء الجزئية في حال الاضطرار يقتضى سقوط التكليف عن البقية فلا ينتهى الأمر مع جريان استصحاب جزئية المتعذر حال التعذر إلى استصحاب بقاء وجوب الاجزاء الباقية.

مندفعة: بأن ذلك صحيح فيما إذا أردنا من الاستصحاب استصحاب طبيعة الوجوب الجامع بين النفسى و الغيرى الثابت لما عدا المتعذر قبل طرو الاضطرار و لكن مرّ أنّ الوجوب الذى أردنا استصحابه هو الوجوب النفسى المتعلق بعين الأجزاء و معه فلا مجال لدعوى السببية بين وجوب الأجزاء الباقية و بين وجوب الأجزاء المتعذرة لأنّ وجوبهما فى عرض واحد عين وجوب المركب و مع عدم السببية فلا يكون الشك فى بقاء الوجوب للأجزاء الباقية و عدمه مسببا عن الشك فى بقاء جزئية المتعذر فى حال تعذره حتى يكون استصحاب جزئية المتعذر مقدما على استصحاب وجوب الأجزاء الباقية فلا تغفل.

لا يقال إنّ استصحاب بقاء وجوب الأجزاء غير المتعذرة لو صحّ فإنّما هو فيما لا يكون المتعذر من الأجزاء المقومة و إلاّ فيقطع بارتفاع شخص ذلك الحكم و معه لا- بدّ و إن يكون الشك فى البقاء متعلقا بحكم آخر محتمل التحقق حين وجود الحكم الأول أو محتمل الحدوث حين ارتفاع الحكم الأول بحدوث مناط آخر فى البين. (1)

لأنّنا نقول: نعم و لكن الكلام ليس فى تعذر الأجزاء المقومة و إلاّ فكما ذكر يحصل القطع بارتفاع شخص ذلك الحكم عن المركب بل الكلام فى تعذّر غيرها ممّا يوجب الشك فى البقاء لا- العلم بالارتفاع و ليس المستصحب هو الجامع بين الحكم المرتفع و الحكم المحتمل الحدوث أو محتمل التحقق حين وجود الحكم حتى يكون الاستصحاب فيه من باب الاستصحاب من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى بل المستصحب هو شخص الحكم المنبسط على الأجزاء بنفس تعلقه بالمركب.

و دعوى: أنّ مفاد الاستصحاب استصحاب وجوب هذا العمل الناقص و لكن يعارض

ص: 279

هذا الاستصحاب استصحاب عدم وجوب الناقص سابقا. (1)

مندفعة: بأن استصحاب عدم وجوب الناقص بعد ما عرفت من انبساط الوجوب المتعلق بالمركب على الأجزاء منقوض بالدليل الدال على الوجوب واستصحاب وجوب الناقص كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ استصحاب وجوب الأجزاء غير المتعدرة في صورة العجز الطارى في واقعة واحدة جار فيما إذا لم يكن الجزء المتعذر من المقومات بحيث يتبدل الموضوع بانتفائه ولا يبقى موضوع للاستصحاب عرفا.

لا- نقول: بجريان استصحاب الوجوب من جهة كون المركب حيثة تعليلية لعروض الوجوب على الأجزاء بحيث يكون الوجوب حينئذ عارضا على الأجزاء من ناحية سببية المركب لذلك وقابلا للاستصحاب لأنّ مع انتفاء الحيثة التعليلية يجرى الاستصحاب في الموضوع الذي كان واجبا سابقا وإن تغيرت الحيثة التعليلية كالماء المتغير بالنجاسة المحكوم ببقاء نجاسته بعد زوال تغييره.

حتى يشكّل بأنّ ذلك يفيد في جريان الاستصحاب عند الشك في كون الحيثة التعليلية لعروض الوجوب دخيلة حدوثا فقط أو حدوثا وبقاء لا فيما إذا كانت الحيثة المذكورة ممّا يعلم بدخالتها في الحكم حدوثا وبقاء بحيث يعلم انتفاء شخص ذلك الحكم ولو انتفاء علته فلا مجال حينئذ للاستصحاب للقطع بزوال الحكم المتيقن وما نحن فيه من هذا القبيل لأنّ المفروض دخالة الجزء المتعذر في الواجب بحيث يسقط بتعذره شخص ذلك الوجوب يقينا وإنّما يشكّ في حدوث وجوب آخر. (2)

بل نقول بأنّ الوجوب المتعلق بالأجزاء غير المتعدرة ليس وجوبا معلوليا حتى يرد عليه ذلك بل هو نفس الوجوب المتعلق بالمركب لأنّ وجوب المركب بالملاحظة الثانوية

ص: 280

1-1 (1) اصول الفقه لشيخنا الاستاذ قدّس سرّه/ج 3، ص 745.

2-2 (2) مباحث الحجج/ج 2، ص 381.

عين وجوب الأجزاء كما مر تفصيل ذلك فمع عدم كونه معلولا لا مجال لدعوى العلم بارتقاعه بتعذر بعض أجزاء المركب وارتقاع شخص الحكم بالنسبة إلى المتعذر لا يستلزم ارتقاعه بالنسبة إلى الأجزاء غير المتعدّرة بعد ما عرفت من عدم المعلولية بينهما وكون الوجوب منبسطا على جميع الأجزاء فلا تغفل.

فالحق هو جريان الاستصحاب كما هو ظاهر كلام الشيخ الأعظم والمحقق اليزدي قدس سرهما وإن لم يكن كلامهما خاليا عن الاشكال من ناحية طريق الاستدلال من جهة الأخذ باستصحاب الجامع بين الوجوب النفسى والغيرى أو من جهة الأخذ باستصحاب الوجوب النفسى المتعلق بالموضوع الأعم من الجامع لجميع الأجزاء والفاقد لبعضها بدعوى صدق الموضوع عرفا. (1)

وذلك لما عرفت من أنّ المستصحب هو نفس الوجوب المتعلق بالمركب بالملاحظة الثانوية لأنّ المركب عين الأجزاء بالأسر فلا يحتاج إلى المسامحة لا من جهة النفسية والغيرية لأنّ الوجوب نفسى ولا من جهة الواجد والفاقد لأنّ الوجوب متعلق بنفس الأجزاء بالأسر والله هو العالم.

وأما ما ذهب إليه فى الكفاية من أنّه لا يكاد يصح الاستصحاب إلاّ بناء على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلى أو على المسامحة فى تعيين الموضوع فى الاستصحاب وكان ما تعذر ممّا يسامح به عرفا بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لوقيل بوجوب الباقي وارتقاعه لوقيل بعدم وجوبه ويأتى تحقيق الكلام فيه فى غير المقام (2).

ففيه ما لا يخفى.

فإنّ المستصحب ليس هو استصحاب الجامع بين وجوب الباقي وبين وجوب المركب حتى يكون مبنيا على صحة القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى بل المستصحب هو

ص: 281

1-1 (1) فرائد الاصول/ص 394.

2-2 (2) الكفاية/ج 2، ص 249.

شخص الوجوب المتعلق بالأجزاء غير المتعذرة المنبسط عليها بسبب عنوان المركب الذى يكون عنوانا اجماليا للأجزاء و لا- مورد لاستصحاب الجامع و أيضا أن المستصحب بناء على ما عرفت هو حكم نفس الأجزاء غير المتعذرة لا حكم المركب بما هو مركب منها و سائر الأجزاء المتعذرة حتى يحتاج إلى المسامحة المذكورة مع تعذر بعض الأجزاء و مع كون المستصحب هو حكم نفس الأجزاء غير المتعذرة لا مجال لدعوى الحاجة إلى المسامحة فى تعيين الموضوع إذ موضوع المستصحب هو الأجزاء غير المتعذرة لا المركب منها و غيرها من الأجزاء المتعذرة و عليه فاستصحاب الوجوب الشخصى النفسى الثابت للأجزاء غير المتعذرة لا يحتاج إلى المسامحة العرفية فلا تغفل. لا يقال لا يجرى الاستصحاب لأن التكاليف مشروطة بالقدرة و الوسعة شرعا بمثل قوله تعالى لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا إذ ما يعجز عنه ليس فى وسعها و عليه فوجوب المركب منه و المشروط به يقينى العدم و معه فالركن الثانى من الاستصحاب أعنى احتمال البقاء غير متحقق لقيام الدليل على ارتفاعه فلا يجرى الاستصحاب (1).

لأننا نقول: أن المستصحب ليس هو وجوب المركب منه و المشروط به حتى يكون يقينى العدم بل هو وجوب نفس الأجزاء غير المتعذرة و هى المقدورة فالآية الكريمة لا- تشمل مورد الاستصحاب حتى يكون الوجوب فيه يقينى العدم و الظاهر أنه حصل الخلط بين مجرى الاستصحاب و غيره فإن مجراه هو نفس الأجزاء غير المتعذرة لا المركب منها و المتعذرة فلا تغفل.

هذا تمام الكلام فى قاعدة الميسور بحسب الاصول العملية من البراءة أو الاستصحاب فتحصل أنه يجرى الاستصحاب و يحكم بوجوب الميسور و هى الأجزاء غير المتعذرة فيما إذا طرأ العذر فى الواقعة الواحدة و لم يكن الأجزاء المتعذرة من المقومات بحيث مع تعذرها يعلم بارتفاع الوجوب عن الأجزاء مطلقا إذ من المعلوم أن مع العلم بارتفاع الوجوب لا

ص: 282

مجال للاستصحاب كما لا مجال للاستصحاب فيما إذا كان عاجزا من أول الأمر فإنه لا معلوم فيه حتى يستصحب فلا تجرى في حقه إلا البراءة لتوقف جريان الاستصحاب على الثبوت في الزمان السابق ويلحق به ما إذا كان قادرا في الأيام السابقة فطراً عليه العجز في يومه قبل فعلية تكليف يومه فإن تكليفه قبل حدوث يومه مسبوق بالعدم فيستصحب.

### مقتضى القواعد الفقهية:

و أما الكلام بالنسبة إلى القواعد الفقهية فقد قال الشيخ الأعظم قدس سره و يدل على المطلوب أيضا النبوى و العلويان المرويات في غوالى اللئالى فعن النبى صلى الله عليه و آله إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم (1) و عن على عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور و ما لا يدرك كله لا يترك كله.

و ضعف أسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين الأصحاب في أبواب العبادات كما لا يخفى على المتتبع. (2)

و يؤيد جبران ضعف أسنادها بما أفاده بعض الأعزّة من أنّ جملة من الروايات المنقولة في غوالى اللئالى هي التي استدلت بها الفقهاء في تضاعيف الأبواب الفقهية و ليست في الجوامع الروائية و هذا ممّا يؤيد أنّ الروايات المذكورة المنقولة فيها معمول بها و مع العمل لا مجال للتضعيف و لكنه يعارضه ما أفاده سيّدنا الامام المجاهد قدس سره من اختصاص اشتهاها بكلمات المتأخرين و هو لا يجبر ضعف أسنادها خصوصا العلويين فإنك لا تجد عنهما ذكرا في كلام المتقدمين (3).

و كيف كان فتقريب دلالة الحديث الأوّل و هو قوله صلى الله عليه و آله إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم بأن يقال كلمة «من» ظاهرة في التبعية كما أنّ كلمة «ما» ظاهرة في الموصولة أو الموصوفة و عليه فالمعنى إذا أمرتكم بمجموع مركب من أجزاء و شرائط و لم تقدروا على

ص: 283

1-1 (1) بحار الانوار/ج 22، ص 31. فإذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم و إذا نهيتكم عن شىء فاجتنبوه.

2-2 (2) فرائد الاصول/ص 294.

3-3 (3) تهذيب الاصول/ج 2، ص 401.



إتيان الكل فأتوا بالبعض الذى استطعتم فهذا الحديث يدلّ على وجوب الإتيان بالمقدور من الأجزاء و الشروط الثابتة للمأمور به و نوقش فيها باحتمال كون «من» بمعنى الباء أو بيانيا و «ما» مصدرية زمانية فيكون مفادها تخصيص أو امر النبي صلى الله عليه و آله بزمان الاستطاعة كأدلة نفي الحرج و المعنى إذا أمرتكم بشىء فأتوا به ما دمتم مستطيعين فلا ارتباط للحديث بقاعدة الميسور و أجاب الشيخ الأعظم قدس سرّه عن هذه المناقشة بأنّ ذلك أى كون «من» بمعنى الباء مطلقا و بيانية فى خصوصية المقام مخالف للظاهر بعيد كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام انتهى. (1)

و لعلّ وجه كون «من» بمعنى الباء أو بيانيا و «ما» مصدرية زمانية بعيدا و خلاف الظاهر أنّ الضمير فى قوله منه من المبهمات فكيف يصح أن يجعل بيانا لمبهم آخر و هو الشىء مع أنّ الضمير فى لفظة منه راجع إليه و لا يقاس المقام بمثل قولك خاتم من فضة فإنّ مدخول «من» فيه يصلح لرفع الإبهام عن الخاتم بخلاف المقام كما لا يخفى هذا مضافا إلى أنّ كلمة «ما» ظاهرة فى الموصولة أو الموصوفة لا وقتية و زمانية و جعلها ظرفا بعيد جدا لكثرة استعمالها فى الموصولة أو الموصوفة فإذا عرفت أنّ البيانية بعيدة و خلاف الظاهر فالمراد هى التبعية و كلمة «ما» موصولة لا مصدرية زمانية فيصير المعنى حينئذ إذا أمرتكم بمجموع مركب من أجزاء و شرائط و لم تقدرُوا على إتيان الكل فأتوا بالبعض الذى استطعتم و يكون مفاده وجوب الإتيان بما هو المقدور من أجزاء المأمور به و شرائطه.

أورد عليه بأنّ لازم ذلك هو تقييد الشىء ببناء على ارادة التبعية من كلمة «من» بما كان له أجزاء حتى يصح الأمر بإتيان ما استطيع منه هذا مضافا إلى تقييد الشىء أيضا بما إذا تعذر إتيان جميعه و مضافا إلى أنّ لازمه هو ارتكاب التخصيص فيه باخراج ما لا يجرى فيه هذه القاعدة اتفاقا كما فى كثير من المواضع كالصوم.

أجاب عنه الشيخ الأعظم قدس سرّه بقوله لا يخفى أنّ التقييد الأولين يستفادان من قوله فأتوا

ص: 284

منه الخ و ظهوره حاكم عليها نعم اخراج كثير من الموارد لازم ولا بأس به في مقابل ذلك المجاز البعيد و الحاصل أن المناقشة في ظهور الرواية من اعوجاج الطريقة في فهم الخطابات العرفية. (1)

و توضيح كلامه أن ظهور الجزاء و هو قوله «فأتوا منه ما استطعتم» في إرادة التبعية حاكم على ظهور المقدم و هو قوله صلى الله عليه وآله إذا أمرتكم بشيء باعتبار كلمة «من» الظاهرة في التبعية فيقيّد الشيء بما له أجزاء و شرائط و يقيد أيضا بصورة التعذر باعتبار قوله ما استطعتم الدال على عدم امكان الاتيان لجميعه بل انعقاد الظهور في الكلام يكون معلقا على عدم القرينة المتصلة على الخلاف فقيام الجزاء المذكور يصلح لكونه قرينة فمعه لا ينعقد الظهور الاطلاقى في المطلق فلا حاجة إلى الحكومة و لعلّ التعبير بها مسامحة.

و كيف كان فقد أورد في الدرر على ذلك بأنّ هذا المعنى و إن كان ظاهرا من الرواية إلاّ أنّه مستلزم لتخصيص كثير بل الخارج منها أكثر من الباقي بمراتب فحملها على هذا المعنى المستلزم لهذا التخصيص المستشع لا يجوز فيدور الأمر بين استكشاف تقييد متصل بالكلام مجهول عندنا فلا يجوز التمسك بها في الموارد إلاّ بعد احراز كونها من مصاديق العنوان المذكور في الدليل من الخارج و بين حملها على معنى آخر و إن كان خلافا لظاهرها ابتداء و على كل حال لا يجوز التمسك بها لما نحن بصدده و الإنصاف أنّه بعد ملاحظة خروج الأكثر لو حملناه على ظاهرها فالأقرب جعل كلمة «من» فيها زائدة أو بمعنى الباء و كلمة «ما» مصدرية زمانية فيكون مفادها تخصيص أوامر النبي صلى الله عليه وآله بزمان الاستطاعة و يصير موافقا لأدلة نفى الحرج في الدين هذا. (2)

و أضاف إليه شيخنا الاستاذ قدّس سرّه في تعليقه عليه بقوله و يعين هذا المعنى عدم مناسبة المعنى الأوّل لمورد الرواية فإنّه ورد جوابا عن سؤال تكرار الحج في كلّ عام فقال صلى الله عليه وآله هذا

ص: 285

1-1) فرائد الاصول ص 294.

2-2) الدرر ص 500-501.

الكلام فى مقام نفى التكرار انتهى و لذا قد يقال يختص الشىء المأمور به فى الرواية بقربنة المورد بالكلى الذى له أفراد طولية أو عرضية فإنّ موردها إنّما كان فى الحج عند سؤال بعض الصحابة عن وجوبه فى كل عام فإنّه بعد اعراضه صلّى الله عليه وآله عن جواب السائل حتى كرر السائل سؤاله مرتين أو ثلاث اجاب صلّى الله عليه وآله بقوله ويحك و ما يؤمنك أن أقول نعم و الله لو قلت نعم لوجب عليكم و لو وجب لما استطعتم إلى أن قال إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم فتكون الرواية مختصة بالكلى الذى له أفراد طولية و كان مفادها أنّه إذا أمرتكم بكلى تحته أفراد فأتوا من أفراد ذلك الكلى بمقدار استطاعتكم و لا تشمل الكل و المركب الذى له أجزاء و إن كانت فى نفسها ظاهرة بمقتضى كلمة «من» الظاهرة فى التبويض فى الكل ذى الأجزاء.

و يمكن الجواب عنه بما أفاده المحقق العراقى قدّس سرّه من أنّ مورد الرواية و إن كان فى الكلى ذى أفراد و لكن مجرد ذلك لا يقتضى تخصيصها بذلك بعد عموم الشىء فى نفسه و شموله لكل من الكل و الكلى فإنّ العبرة فى مقام استفادة الحكم إنّما هى على عموم اللفظ لا على خصوصية المورد فمع عموم الشىء فى نفسه لا يقتضى مجرد تطبيقه على مورد خاص تخصيص عمومه به.

و أمّا توهم عدم امكان عموم «الشىء» فى الرواية لكل من الكل ذى الأجزاء و الكلى الذى له أفراد لمباينة لحاظ عموم الأفراد فى الكلى مع لحاظ الأجزاء فى الكل لاقتضاء لحاظه بالاعتبار الأول لكون كلمة «من» بمعنى الباء أو بيانية و بالاعتبار الثانى تبعضية و بعد عدم جامع بينهما يقتضى استعمال لفظة «من» فى الأعم من الأجزاء و الأفراد يتعين خصوص الثانى أى الكلى الذى له أفراد بقربنة المورد.

(فهو) مدفوع بمنع اقتضاء إرادة الكلى من الشىء و لحاظ الأفراد لكون لفظة «من» بمعنى الباء أو بيانية بل هو كما يلائم ذلك يلائم أيضا مع كونها بمعنى التبويض بلحاظ تبعض الحصص الموجودة منه فى ضمن أفرادها فإنّ الكلى إذا لوحظ كونه على نحو الشىء فى ضمن الأفراد يصدق على كل واحد من الحصص الموجودة منه فى ضمن الأفراد أنّه بعض الطبيعى

وبهذه الجهة لا- مانع من إرادة ما يعم الكل والكلية من الشيء المأمور به حيث يمكن إرادة التبعية من الكلية أيضا بلحاظ حصصه الموجودة في ضمن أفراده. (1)

وهذا هو الذى ينتهى إليه المحقق الاصفهاني بوجه حيث قال فالتحقيق أنّ كلمة «من» ليست للتبعية بعنوانه حتى لا يلائم الكلية بل لمجرد اقتطاع مدخولها عن متعلقه وإن كان يوافق التبعية أحيانا ومن الواضح أنّ الفرد منشعب من الكلية وأنّ الكلية الذى ينطبق على ما يستطاع وما لا يستطاع فما يستطاع منه مقتطع من مثله فلا يتعين إرادة المركب والمتيقن بحسب مورد الرواية هو الكلية الذى يلائمه لفظ الشيء وكلمة «من» وكون «ما» بمعنى الموصول لا بمعنى المصدرية الزمانية. (2)

ودعوى: أنّ العموم المستفاد من الشيء فى الرواية لكل من الكل والكلية إنّما هو من جهة الاطلاق ومقدمات الحكمة وحيث إنّ من المقدمات انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب فلا مجال للأخذ باطلاقه فى المقام لوجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب وهو ما يقتضيه المورد من الكلية الذى تحته أفراد فإنّه مع وجود ذلك لا- يبقى له ظهور فى الاطلاق يعم الكل والكلية حتى يتمسك بظهوره لاثبات وجوب ما عدا الجزء المضطر إليه. (3)

مندفعة: بما أفاده شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه من أنّه يمكن أن يكون المراد من الشيء الأعم من الكلية والمركب والقدر المتيقن فى مقام التخاطب لا يصلح للتقييد بعد اطلاق الوارد كما قرر فى محله نعم يبقى اشكال التخصيص الأكثر ويمكن الجواب عنه أولا بأنّ اللازم هو تخصيص الكثير لا- الأ- كثر بعد فرض كون المعنى يعم الكلية والكل ثانيا بأنّ المتيقن هو تخصيص الأكثر باخراج الأفراد لا باخراج عنوان واحد لو كان أفراده أكثر وسيأتى توضيح ذلك إن شاء الله تعالى.

لا يقال: إنّ ظاهر الحديث أنّ السؤال بنفسه يمكن أن يكون محركا للتشريع و منبها إليه

ص: 287

1-1) نهاية الافكار/ج 3، ص 455-456.

2-2) نهاية الدراية/ج 2، ص 298-299.

3-3) نهاية الافكار/ج 3، ص 456.

بحيث لو سئل لوجب وهذا غريب في بابه فإن التشريع يتبع المصالح و المفاسد الواقعية لا سؤال السائلين و فحوصهم.

لأنا نقول: كما أفاد الشهيد الصدر إنه من المعقول افتراض جملة من الأحكام واجدة للملاك اللزومي واقعا إلا أنه لوجود محذور في إبدائها ابتداء أو للحاجة إلى حصول نوع تنبه و توجه إليها من قبل المكلفين لا تشرع إلا بعد السؤال أو اللاحاح من قبل المسلمين. (1)

ولكن اللازم أن يكون السؤال سؤال نوع المكلفين لا أفراد معينة منهم و استشكل الشهيد الصدر في أخير كلامه على الرواية باشكال آخر و هو أن الحديث يبين قاعدة مضروبة للحد الأقصى للتكاليف الشرعية لا الحد الأدنى أي أن كل أمر يصدر لا يلزم امتثاله بأكثر من المقدار المستطاع و أمّا ما هو حدّه الأدنى فهذا يتبع دليله الذي يأمر به بنحو صرف الوجود أو مطلق الوجود و المراد بالمقدار المستطاع الذي جعل حدا أقصى للتكليف المستطاع عرفا لا- عقلا أي ما يقابل الحرج و المشقة التي تعتبر عرفا عدم الاستطاعة و القرينة على هذا الفهم للاستطاعة نفس التعبير في مورد الحديث لو وجب لما استطعتم و لو تركتم لكفرتم بعد وضوح استحالة التكليف بغير المقدور عقلا إلى أن قال إلا أنه بناء على هذا المعنى يكون الحديث اجنبيا عن محل الكلام لأنه يدلّ على أن الحد الأقصى للامثال أن لا يلزم منه حرج و مشقة و أين هذا من مسألة لزوم الباقي بعد تقدم الجزء أو الشرط. (2)

وقد عرفت أن هذا المعنى لا يناسب مع تسليم كون كلمة «من» ظاهرة في التبويض لا البيان و اللازم هو اختيار معنى يساعد هذا الظهور إذ لا- وجه لرفع اليد عن الظهور المذكور مع إمكان الأخذ به و عليه فاللازم هو القول بما أفاده المحقق العراقي و ينتهي إليه المحقق الاصفهاني من أن كلمة «من» لمجرد اقتطاع مدخولها عن متعلقه و عليه فلا يتعيّن في المركب بل يشمل الكلى و لفظ الشيء ملائم لذلك كما لا يخفى.

ص: 288

1-1 (1) مباحث الحجج/ج 2، ص 387-388.

2-2 (2) المصدر السابق.

نعم بقي هنا مناقشات أخرى منها أنه لا يعلم عمل الأصحاب بالرواية إلا في الصلاة مع إمكان أن يقال لا حاجة إلى هذا الحديث فيها أيضا لورود دليل خاص فيها مثل قوله عليه السلام الصلاة لا تترك بحال وفيه أنه لا حاجة إلى عمل الأصحاب بعد إمكان الأخذ بعموم الحديث وعدم قرينة على خلافه هذا مضافا إلى ما في حصر العمل بها في خصوص الصلاة مع أن الأصحاب ذهبوا إلى العمل بمفاده في الوضوء و الغسل و التيمم وغيره إذ لا يسقط الميسور فيها بالمعسور كما لا يخفى.

و منها: أن اختلاف النقل في الحديث يوجب سقوط الرواية عن صحة الاستدلال قال السيد المحقق الخوئي قدس سره وفي صحيح النسائي هذا الحديث مروى بوجه آخر لا يدل على المقام و هو قوله صلى الله عليه وآله فإذا أمرتكم بشيء فخذوا به ما استطعتم و من المعلوم أن كلمة «ما» في هذه الرواية ظاهرة في كونها زمانية و عليه فمفاد الرواية هو وجوب الإتيان بالمأمور به عند الاستطاعة و القدرة و هذا المعنى أجنبي عن المقام. (1)

و فيه أن المروى المذكور لم يستدل به للمقام في كلمات الأصحاب و عليه فلا يوجب إشكالا في الاستدلال بما عمل به الأصحاب و استندوا به و كان مشهورا و معروفا فمع الانجبار يدور الأمر بين الحجة و اللاحجة و من المعلوم أن الثاني لا يعارض الأول فلا تغفل.

و منها: ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد من أنه لا يبعد أن يكون ظهور «من» في معنى النشو أقوى من ظهورها في التبويض و على فرض تساويهما أيضا يكون الرواية مجملة (2) و نحوه ما قد يقال أن «من» ظاهرة في الابتدائية.

و فيه إمكان منع ظهور «من» في النشو في هذه الرواية إذ المقصود من النشو إن كان أن منشأ وجوب الإتيان هو الأمر الصادر من النبي صلى الله عليه وآله فلا حاجة إليه بعد دلالة الفاء في الجزاء عليه في قوله صلى الله عليه وآله إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه.

ص: 289

1-1 (1) مصباح الاصول/ج 2، ص 478.

2-2 (2) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره/ج 2، ص 447.

هذا مضافا إلى أنه لو كان «من» بمعنى النشوء في المقام كان المأمور به هو ما استطعتم ويدل على وجوب الإتيان بالمقدور ويثبت المطلوب أيضا وليس كلمة «ما» مصدرية زمانية حينئذ وإلا لزم أن لا يكون المأتي به مذكورا في الكلام وهكذا الأمر لو كان «من» للابتداء وعليه فلا فرق بين أن تكون «من» بمعنى التبويض أو بمعنى النشوء أو بمعنى الابتدائية في الدلالة على أن الأجزاء أو الأفراد الباقية التي تمكن منها وجب الإتيان بها فلا تغفل. هذا غاية التقريب في دلالة الحديث قال الشيخ الانصاري قدس سره والحاصل أن المناقشة في ظهور الرواية من اعوجاج الطريقة في فهم الخطابات العرفية (1) ولكن مع ذلك لا يخفى عليك أن انجبار ضعف السند غير ثابت بعد وجود وجوه أخرى في المسألة هذا مضافا إلى اختصاص الاستناد إليها بكلمات المتأخرين كما تقدم فتأمل.

### حديث الميسور لا يترك بالمعسور:

وأما تقريب دلالة الرواية الثانية وهي ما عن سيد الموحدين على عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور فبان يقال إن الميسور من الواجب لا يسقط بمعسوره سواء كان الواجب كلياً أو كلاً اخذاً بالإطلاق فيجوز التمسك به في المقام عند تعسر بعض الأجزاء دون الباقي كما يجوز التمسك به في تعسر بعض الأفراد في الكلي ولا وجه بتخصيص الحديث بالثاني مع إطلاقه وشموله لكليهما ويشكل ذلك بأن معنى الحديث أن الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط حكم المعسور ولا كلام في ذلك بعد فرض ثبوت الحكم في الميسور لأن سقوط حكم شيء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت لشيء آخر وعليه فتحمل الرواية على دفع توهم السقوط في الأحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد كما في أكرم العلماء فلا يشمل الكل الذي تعذر بعضه لأن الحكم فيه ثابت للمركب قبل التعذر ولا حكم للأجزاء غير المتعذرة حتى لا يسقط عن الباقي من الأجزاء بتعذر جزء من المركب وسقوط حكم المركب.

ص: 290

أجاب عنه الشيخ قدس سره بأن ما ذكر (في معنى الحديث) من عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور كاف في اثبات المطلوب بناء على ما ذكرنا في توجيه الاستصحاب من أن أهل العرف يتسامحون فيعتبرون عن وجوب باقى الأجزاء بعد تعذر غيرها من الأجزاء بقاء وجوبها و عن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها وسقوطه لعدم مداقتهم فى كون الوجوب الثابت سابقا غيريا و هذا الوجوب الذى يتكلم فى ثبوته و عدمه نفسى فلا يصدق على ثبوته البقاء و لا على عدمه السقوط و الارتفاع فكما يصدق هذه الرواية لو شك بعد ورود الأمر باكرام العلماء بالاستغراق الأفرادى فى ثبوت حكم إكرام البعض الممكن الإكرام و سقوطه بسقوط حكم إكرام من يتعذر إكرامه كذلك يصدق لو شك بعد الأمر بالمركب فى وجوب الأجزاء بعد تعذر بعضه. (1)

أورد السيد المحقق الخوئى قدس سره على الشيخ فيما أجاب بعدم تمامية الاستدلال المذكور لأن السقوط فرع الثبوت و عليه فالرواية مختصة بتعذر بعض الأفراد الطبيعية باعتبار أن غير المتعذر منها كان وجوبه ثابتا قبل طرؤ التعذر فيصدق أنه لا يسقط بتعذر غيره بخلاف بعض أجزاء المركب فإنه كان واجبا بوجوب ضمنى قد سقط بتعذر المركب من حيث المجموع فلو ثبت وجوبه بعد ذلك فهو وجوب استقلالى و هو حادث فلا معنى للأخبار عن عدم سقوطه بتعذر غيره إلى أن قال فإرادة معنى عام من الرواية شامل لموارد تعذر بعض الأفراد و موارد تعذر بعض الأجزاء إلى أن قال تحتاج إلى عناية لا يصار إليها إلا بالقرينة. (2)

حاصله عدم صدق لا يسقط فى الحكم على سبيل الحقيقة فى تعذر بعض الأجزاء بناء على كون وجوبه ضمينا لا غيريا و التسامح لا يوجب الصدق الحقيقى و مع عدم كون الصدق حقيقيا لا مجال للاستصحاب و هذا الإشكال وارد على الشيخ قدس سره و لكن لا يخفى عليك أن

ص: 291

1-1) فرائد الاصول/ص 295 الطبعة القديمة.

2-2) مصباح الاصول/ج 2، ص 485.



وجوب الأجزاء ليس وجوباً ضمناً ولا وجوباً مقدمياً وغيرتاً بل وجوبها وجوب نفسى بعد ما عرفت من أنّ المركب بالملاحظة الثانوية عين الأجزاء بالأسر فوجوب المركب عين وجوب الأجزاء ولذا قلنا بأنّ استصحاب الوجوب جار باعتبار وجوب نفس الأجزاء لا باعتبار الجامع بين الوجوب الضمنى أو الغيرى وبين الوجوب النفسى حتى يحتاج إلى المسامحة و عليه فبعد تعدّد بعض الأجزاء يصح أن يقال لا يسقط الوجوب المتعلق بالأجزاء غير المتعدّرة بسقوط وجوب الأجزاء المتعدّرة كما يصح ذلك بالنسبة إلى تعدّد بعض الأفراد و عليه فمدعى الشيخ صحيح إلا أنّ ذهابه إلى استصحاب الجامع محل إشكال.

أورد صاحب الكفاية على الشيخ أيضاً بأنّ الرواية لم تظهر فى عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها لاحتمال إرادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها (1) حاصله أنّ مع الإجمال لا يصح الاستدلال به.

وفيه أنّ الرواية بعمومها يشمل الأجزاء والأفراد ومع العموم لا إجمال هذا مضافاً إلى ما أفاده المحقّق الاصفهاني فى ذلك حيث قال لو كان المراد الميسور من الأفراد لم يكن موهماً لسقوط الحكم عن فرد بسبب سقوطه عن فرد آخر ليحكم عليه بعدم سقوطه فإنّ مجرد الجمع فى العبارة لا يوجب توهم السقوط إلاّ من الغافل فلا يناسب توهم السقوط إلاّ فى الميسور من الأجزاء فيصح ضرب القاعدة والحكم بعدم سقوطه هذا. (2)

اللهمّ إلاّ أن يقال: لا بأس بشمول القاعدة للفرد النادر بناء على عمومها للأجزاء والأفراد إذ فرق بين شمول الفرد النادر وبين الحمل على النادر كما لا يخفى.

أورد صاحب الكفاية على الشيخ أيضاً بعدم دلالة الحديث على عدم السقوط لزوماً لعدم اختصاصه بالواجب ولا مجال معه لتوهم دلالة على أنّه بنحو اللزوم (3) وأجاب نفسه عنه بقوله إلاّ أن يكون المراد عدم سقوطه بما له من الحكم وجوباً كان أو ندباً بسبب سقوطه

ص: 292

1-1 (1) الكفاية/ج 2، ص 252.

2-2 (2) نهاية الدراية/ج 2، ص 299 الطبعة القديمة.

3-3 (3) الكفاية/ج 2، ص 252.

عن المعسور بأن يكون قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه حيث إن الظاهر من مثله هو ذلك كما أن الظاهر من مثل لا ضرر ولا ضرار هو نفي ما له من تكليف أو وضع لا أنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدة المكلف كي لا يكون له دلالة على جريان القاعدة في المستحبات على وجه أو لا- يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على آخر فافهم. (1) هذا بناء على أن قوله لا يسقط يكون نفياً لا نهياً كما هو الظاهر ولكن قد يقال إن لفظة «لا يسقط» يكون نهياً وعليه فيقع التعارض بين ظهور هيئة لا يسقط في اللزوم وبين اطلاق الميسور للمستحبات عند تعذر بعض أجزائها وبعد التعارض لا يبقى ما يدل على لزوم الباقي حتى في الواجبات هذا الإشكال كما أفاد في مباحث الحجج إلا أن يبتنى على أن يكون لفظة لا يسقط نهياً بلسان النفي كالجمل الخبرية في مقام الانشاء وهو خلاف الظاهر في نفسه وذلك أولاً لظهور حرف السلب الداخلة على الفعل المضارع في النفي بحسب ظهوره الأولى لا النهي فما دام يصح الكلام نفياً فلا وجه لحمله على النهي.

و ثانياً خصوص مادة يسقط التي وقعت مدخولاً لحرف النفي لا تناسب النهي لأن سقوط الميسور عن ذمة المكلف ليس فعلاً للمكلف مباشرة لكي يناسب النهي عنه إلى أن قال و ثالثاً لو سلمنا حمل الحديث على النهي فلا تعارض بين النهي و اطلاق الميسور للمستحبات لأن مفادها النهي عن السقوط من ناحية تعذر بعض الأجزاء وهو لا ينافي جواز ترك أصل المستحب من ناحية أخرى (2) هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال مع تسليم كون لفظة لا يسقط نهياً لا نفياً و تعارضه مع اطلاق الميسور يقدم ظهور الفعل على ظهور المتعلق فكما يكون الأمر كذلك في مثل لا تضرب أحداً فإن الضرب ظاهر في المولم و الأحد أعم من الحي و الميت و يقدم ظهور الفعل على ظهور المتعلق و يحمل الأحد على الحي

ص: 293

1-1 (1) الكفاية/ج 2، ص 252-253.

2-2 (2) مباحث الحجج/ج 2، ص 383-384.

فكذلك في المقام يحمل الميسور على الواجب بقريضة النهى فلا تغفل.

نعم يبقى هنا الاشكال الذي أورده في الدرر من لزوم خروج الأكثر فلا بد من حملة على ما لا يستلزم ذلك و الأولى حملة على الإرشاد و الموعظة لمن أراد اتيان شيء بالوجه الأكمل أو الانتهاء إلى أقصى درجات الكمال فلم يتمكن فإن النفس قد تنصرف عن الإقدام على الميسور أيضا و إن كان حسنا كما هو المشاهد المعلوم (1) و يمكن الجواب عنه بما حكى عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره من أنه و قد استقصينا الكلام فيه في الفقه و إجماله: أن تخصيص الأكثر ليس ممتعا ذاتا و لا قبيحا عقلا فاستهجانها ليس إلا من جهة أن إلقاء الكلام العام و إخراج أكثر أفرادها عنه يعد عرفا خارجا عن طريقة المحاورة و المكالمة و إذا نقول كلما يستلزم التخصيص ذلك يعد مستهجنا عرفا و إلا فلا و إذا كان المخرج خارجا بعنوان واحد أو عنوانين لا يكون الكلام على غير نحو المتعارف فليس بمستهجن أصلا و لو فرض أن الخارج أكثر أفرادا من الداخل تدبر تعرف. (2)

و لكن يرجع سيدنا الاستاذ في النهاية عن ذلك بقوله إلا أن الذي يختلج بالبال أن العلماء رضوان الله عليهم لم يلتزموا بوجوب الميسور من أجزاء المركب في جميع الموارد حتى فيما لم يبق من المركب إلا قليل مع أنه لو كان تمسكهم بهذه الروايات لوجب عليهم الالتزام بوجوب الباقي مطلقا.

و ما يتراءى من المحقق الخراساني و المحقق النائيني قدس سرهما من أنه يلزم أن يبقى من المركب ما لا يعد عرفا مبينا للكل محل منع حيث إن ذلك غير معتبر قطعاً فإنه يصدق على جزء واحد ميسور أنه الميسور من المركب و أنه المدرك من الكل كما لا يخفى إلى أن قال فلعلهم استدلوا بالاستصحاب أو بقوله رفع ما لا يطيقون أو نحو ذلك و هذا دليل على أنهم ما فهموا منها ما ينتج للمقام ثم اختار ما ذهب إليه شيخ المشايخ المحقق اليزدي قدس سره في الدرر بقوله و الإنصاف

ص: 294

1-1) الدرر/ص 501.

2-2) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره/ج 2، ص 476.

عدم ظهورها فيه أصلا بل موردها ما كان في البين مراتب من الطلب و لم يتمكن من استيفاء المرتبة الكاملة فدلت على عدم سقوط المرتبة الناقصة بتعدّر المرتبة الكاملة ففيما لم يثبت للميسور والمدرك مرتبة من الطلب لما كان يشمل الحديث كما في المقام حيث إنّ مطلوية بقية الأجزاء أول الكلام نعم لو كان مفاد الحديث ان المركب إذا تعذر بعض أجزائه لا يسقط التكليف عن باقي الأجزاء لكان دليلا على تعلق الطلب به نظير ساير ما كلف به في الشرع والحاصل أنّ الظاهر أنّ العلويين إنّما وردا موعظة وارشادا إلى عدم سقوط بعض مراتب الطلب بتعدّر بعضها الآخر فإذا كان أصل عتق الرقبة مثلا مطلوبا للشارع و كان عتق المؤمنة منها مطلوبوا أيضا بطلب أشد و أكد بحيث يلزم استيفاؤه فيما تمكن فلو تعدّر استيفاء هذه المرتبة من الطلب بأن تعدّر تحصيل الرقبة المؤمنة يجب على العبد عتق مطلق الرقبة لأنّ المفروض تعلق الطلب به و هذا ممّا يستقل به العقل والحديثان إنّما وردا إرشادا إلى حكم العقل و لعمري أنّ هذا المعنى هو الذي شاع بين العلماء بل العوام و النسوان و الأطفال. (1)

و لقائل أن يقول إنّ الميسور من المركب عند العرف هو ما يترتب عليه ما يترتب على المركب من الأثر و الخاصية و لو بنحو ناقص و أمّا ما لم يترتب عليه شيء من الأثر و الخاصية فلا يكون ميسورا منه و إن كان هو في نفسه شيئا منه لغة فالميسور من المعجون الذي يؤثر في رفع الصفراء مثلا هو الذي يترتب عليه هذا الأثر و لو بنحو ناقص بخلاف ما لم يترتب عليه شيء من هذا الأثر أي رفع الصفراء فهو ليس بميسور منه عرفا و إن صدق عليه لغة أنّه جزء من أجزائه و عليه فاعتبار المحققين أن يبقى من المركب ما لا يعدّ عرفا مابينا للكل في محله ثمّ إنّ حمل الميسور لا يسقط بالمعسور على الارشاد إلى عدم سقوط بعض مراتب الطلب بتعدّر بعضها الآخر خلاف الظاهر لأنّ المراد من الميسور هو الميسور من الشيء لا الميسور من الطلب المتعلق بالشيء و لو سلم فالجزء من المركب بناء على عينية المركب مع الأجزاء بالأسر مطلوب بمرتبة من مراتب الطلب فلا وجه لدعوى عدم دلالة الرواية على وجوب

ص: 295

الميسور بتعدّر ساير الأجزاء فتدبّر جيّداً.

فتحصّل: ممّا ذكر تماميّة الحديث من ناحية الدلالة وهو بعمومه يشمل الميسور من الكلّ كالميسور من الكلى ولا وجه لتخصيصه بالكلّي مع أنّه لا موهم فيه لسقوط الحكم عن فرد بسبب سقوطه عن فرد آخر ثمّ إنّ الميسور من الشىء منصرف إلى ما له أثر الكل ولو مع نقص لا ما لا أثر له أصلاً لخلوه عن الأجزاء الركنية ومعظم الأجزاء كما يكون الأمر كذلك فى المعاجين ونحوها كما لا يخفى.

وأما تماميّة الحديث من ناحية السند فلا تخلو عن اشكال لما عرفت من خلوّ كلمات القدماء عن هذه الأخبار ومع خلوها عنها كيف ينجر ضعفها بعمل الأصحاب.

### حديث ما لا يدرك كله لا يترك كله:

وتقريب دلالة الرواية الثالثة وهى ما عن على عليه السّلام ما لا يدرك كله لا يترك كله بأن يقال إنّ كلمة «ما» أعم من الكلّ والكلّي وعليه يدلّ الرواية على أنّ الكلّي أو الكلّ إذا لم يدرك بجميعة أو بعمومه يجب الإتيان بالمدرك منه ولا يجمع فى الترك بل يجب الإتيان بغير المتعذر قال السيد المحقّق الخوئى قدّس سرّه فى مصباح الاصول لفظة كلّ المذكورة فى الرواية مرتين أمرها دائر بحسب مقام التصور بين صور أربع:

الاولى: أن يكون المراد بها فى كلتا الصورتين العموم الاستغراقى.

الثانية: أن يكون المراد بها فيهما العموم المجموعى.

الثالثة: أن يكون المراد بها فى الفقرة الأولى العموم الاستغراقى وفى الثانية العموم المجموعى.

الرابعة: عكس الثالثة.

أمّا الصورة الاولى والثانية فلا يمكن الالتزام بهما إذ لا يعقل الحكم بوجوب الإتيان لكل فرد فرد مع تعدّر الإتيان لكل فرد فرد وكذا الحكم بوجوب الإتيان بالمجموع مع تعدّر

وكذا لا يمكن الالتزام بالصورة الثالثة إذ لا يعقل وجوب الإتيان بالمجموع مع تعذر الإتيان لكل فرد فرد.

فتعين الالتزام بالصورة الرابعة فيكون المراد النهى عن ترك الجميع عند تعذر المجموع فيكون مفاد الرواية إذا تعذر الإتيان بالمجموع لا يجمع في الترك بل يجب الإتيان بغير المتعذر.

وهذا المعنى يشمل الكلّ الذى له أفراد متعدّدة تعذر الجمع بينها و الكلّ الذى له أجزاء مختلفة الحقيقة قد تعذر بعضها لأنّ العامّ إذا لوحظ بنحو العموم المجموعى لا يفترق الحال بين كون أجزائه متفقة الحقيقة أو مختلفة الحقيقة.

وعليه فكلما كان الواجب ذا أفراد أو ذا أجزاء وجب الإتيان بغير المتعذر من أفرادها أو أجزائه هذا. (1)

ويمكن أن يقال: إنّ النهى عن ترك كل واحد أو ترك المجموع لا يساوق الأمر بالإتيان بكل واحد أو بالمجموع بل هو يساوق الأمر بالإتيان ببعض وهو ممكن فى جميع الصور ومما ذكر يظهر النظر فى تعيين الصورة الرابعة حيث إنّ النهى عن ترك المجموع أو ترك كل واحد فى غير الرابعة يساوق الأمر ببعض أيضا وهو مقدور لا الإتيان بالمجموع مع تعذر المجموع أو الإتيان لكل واحد مع تعذر الإتيان بكل فرد فرد فيكون مفاد الرواية إذا تعذر الإتيان بالمجموع و الجميع لا يجمع فى الترك بل يجب الإتيان بغير المتعذر من دون فرق بين أن يكون المتعذر هو المجموع أو الجميع.

وكيف كان فقد ناقش صاحب الكفاية فى الاستدلال بالحديث بأنّه بعد ظهور كون الكلّ فى المجموعى لا الأفرادى لا دلالة له إلا على رجحان الإتيان بباقى الفعل المأمور به واجبا كان أو مستحبا عند تعذر بعض أجزائه لظهور الموصول فيما يعمّهما وليس ظهور لا

يترك في الوجوب لو سلم موجبا لتخصيصه بالواجب لو لم يكن ظهوره في الأعم قرينة على إرادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية من النفي و كيف كان فليس ظاهرا في اللزوم هاهنا و لو قيل بظهوره فيه في غير المقام (1).

وفيه أولا أنّ «كله» في قوله و ما لا يدرك كله يشمل الكلّي و الكلّ بعد ما عرفت من شمول الموصول لهما لصدق ما لا يدرك كله على تعذر بعضهما سواء كان فردا أو جزءا فلا- وجه لقوله لظهور الكلّ في المجموعى لا الأفرادى و ثانيا أنّ دعوى الإجمال في تعارض ظهور الفعل مع ظهور المتعلق لا وجه لها لتقدم ظهور الفعل على المتعلق كما ذهبوا إليه في مثل لا تضرب أحدا إذ حملوا الأحد على الحى بعد ظهور الضرب فى المولم و لا يرفع اليد عن الضرب المولم بسبب إطلاق الأحد على الحى و الميت و عليه فيختص الموصول بالواجب و لا يشمل المستحب.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المقام ليس كالمثال المذكور الذى يكون مادة الضرب فيه شاهدا على تخصيص الأحد بالحى فإنّ الترك لا يشهد على شىء فى المقام و أمّا الهيئة فهى تابعة لإطلاق الموضوع و إن كان يعم الواجب و المستحب أمكن أن يكون ذلك قرينة على استعمال الهيئة فى خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية فتأمل و ثالثا كما أفاد فى مصباح الاصول أنّ فيه ما ذكرناه فى مباحث الاصول من أنّ الوجوب ليس داخلا فى مفهوم الأمر و لا الحرمة داخلة فى مفهوم النهى فإنّ مفهوم الأمر هو الطلب و الوجوب إنّما هو بحكم العقل فإنّ العقل بعد صدور الطلب من المولى يحكم بلزوم إطاعة المولى و يرى العبد مستحقا للعقاب على ترك ما أمر المولى بفعله و هذا هو معنى الوجوب و كذا الحرمة إنّما هى بحكم العقل بلزوم الإطاعة و كون العبد مستحقا للعقاب على فعل ما نهى المولى عنه فلم يستعمل الأمر فى موارد الوجوب و الاستحباب إلا- فى معنى واحد إنّما التفاوت بينهما فى ثبوت الترخيص فى الترك من قبل المولى و عدمه فعلى الأول لم يبق مجال لحكم العقل بلزوم الإتيان بالفعل فكان

ص: 298

الفعل راجحا مع الترخيص في تركه وهذا هو معنى الاستحباب وعلى الثاني يحكم العقل بلزوم الإتيان بالفعل جريا على قانون العبودية و هذا معنى الوجوب.

وكذا الحال في النهي فإن المستعمل فيه في موارد الحرمة والكراهة شيء واحد وإنما التفاوت بينهما في ثبوت الترخيص من قبل المولى على الفعل وعدمه فعلى الأول كان الفعل مكروها وعلى الثاني حراما بحكم العقل.

فتحصّل: أنّ شمول الموصول للمستحبات لا ينافي ظهور النهي في التحريم لأنّ الترخيص بترك المقدور من أجزاء المستحب لا ينافي حكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدور من أجزاء الواجب بعد عدم ثبوت الترخيص في تركها إلى أن قال:

والتحقيق في الجواب مضافا إلى كون الرواية ضعيفة غير منجبرة على ما تقدم بيانه أن يقال إنّ أمر الرواية دائر بين حملها على تعدّد الإتيان بمجموع أجزاء المركب مع التمكن من بعضها ليكون الوجوب المستفاد منها مولويا وبين حملها على تعذر بعض أفراد الواجب مع التمكن من البعض الآخر ليكون الوجوب إرشاديا إلى حكم العقل بعدم سقوط واجب بتعذر غيره وحيث إنّه لا جامع بين الوجوب المولوى و الإرشادى لتكون الرواية شاملة لهما ولا قرينة على تعيين أحدهما فتكون الرواية مجملة غير قابلة للاستدلال بها. (1)

ولا يخفى عليك أنّ البيان الذى ذكره في عدم منافاة شمول الموصول للمستحبات مع ظهور النهي في التحريم يجرى بعينه بالنسبة إلى الإرشادية والمولوية لأنهما ليستا من المداليل اللفظية التصورية بل هما مستفادتان من الظهور المقامى ولا مانع من تفاوت دلالة المقام بحسب الموارد مع استعمال اللفظ في معناه ولقد أفاد وأجاد الشهيد الصدر حيث قال إنّ الإرشادية والمولوية ليستا مدلولتين لفظيين تصوريين للخطاب وإنّما هما خصوصيتان مرتبطتان بمرحلة المدلول التصديقي والمراد الجدى وأما اللفظ من أمر أو نهى أو إخبار فمستعمل في معناه الموضوع له من النسبة الإنشائية أو الإخبارية وعليه فلو كان المدلول

ص: 299



التصديق ممّا يناسب أن يجمع المولوية و الارشادية في مورد فلا محذور و لا موجب لتخصيص الخطاب موضوعا إذ لا يلزم من ذلك استعماله في معنيين لما ذكرناه من أنّ هذه الخصوصية ليست مدلولاً لفظياً بنحو الاستعمال. (1)

و دعوى أنّ الظاهر من هذا الحديث أنّه ورد موعظة و إرشادا إلى عدم سقوط بعض مراتب الطلب بتعذر بعضها الآخر و هذا ممّا يستقل به العقل و الحديث إرشاد إليه مندفعة بأنّ الظاهر ممّا لا يدرك كله هو عدم إدراك نفس الشيء لا مراتب طلبه و عليه فالحكم بوجوب غير المتعذر من الكلّ حكم شرعى و ليس بارشادى.

فتحصّل: أنّه لا إشكال في التمسك بالأحاديث المذكورة لوجوب غير المتعذر من الأجزاء فكل مورد لم يقم دليل على خروجه عن مفاد تلك الأحاديث أمكن التمسك بها فيه و لا يحتاج إلى تمسك الأصحاب فيه بالخصوص بعد عموميتها أو إطلاقها في نفسها نعم إنّما الإشكال في جبران ضعفها بعمل الأصحاب فإنّ الثابت هو الشهرة بين المتأخرين دون المتقدمين و الجابر هو شهرة المتقدمين لا شهرة المتأخرين فتأمل جيّداً.

### جريان قاعدة الميسور مع تعذر الشرط:

لا يخفى عليك أنّ الملاك في جريان قاعدة الميسور في الجزء غير المتعذر و هو صدق الميسور عرفاً على الباقي موجود بعينه مع تعذر بعض الشروط لصدق الميسور عرفاً على غير المتعذر فيه أيضاً كصدقه على غير المتعذر مع تعذر الجزء و إن كان فاقد الشرط مبيناً للواجد عقلاً و مقتضى وجود الملاك المذكور عند تعذر بعض الشروط كتعذر الجزء هو جريان قاعدة الميسور في المشروط كالمركب حرفاً بحرف نعم لو كان فاقد الشرط مبيناً للواجد عرفاً بحيث لا يصدق عليه الميسور لكون الشرط من المقومات فلا تجرى فيه قاعدة الميسور كما هو واضح و لذلك حكى عن المحقق الخراسانى قدس سره أنّه قال في حاشيته أنّ الظاهر

ص: 300

انّ الضابط في مجرى هذه القاعدة هو ما إذا عدّ الفاقد ميسورا للواجد بحسب العرف مطلقا كان فاقدا للجزء أو الشرط بدهاءة أنّ فاقد معظم الأجزاء لا يعدّ ميسورا للمركب كما أنّ فاقد بعض الشروط لا يعدّ ميسورا للواجد لها كما لا يخفى حاصله أنّ مع وجود معظم الأجزاء و عدم كون المفقود من المقومات يصدق الميسور و هو موجب لجريان قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور عند تعذر بعض الشروط كما تجرى عند تعذر بعض الأجزاء و هذا هو الذي صرّح به في الكفاية أيضا حيث قال ثمّ إنّّه حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفا كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط أيضا لصدقه حقيقة عليه مع تعذره عرفا كصدقه عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة و إن كان فاقد الشرط مبينا للواجد عقلا و لأجل ذلك ربما لا يكون الباقي الفاقد لمعظم الأجزاء أو لركنها موردا لها فيما إذا لم يصدق عليه الميسور عرفا و إن كان غير مبين للواجد عقلا (1) نعم ربما يلحق به شرعا ما لا يعدّ بميسور عرفا بتخطئته للعرف و أنّ عدم العدّ كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد من قيامه في هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد أو بمعظمه في غير الحال و إلاّ عدّ أنّه ميسوره كما ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك أي للتخطئة و أنّه لا يقوم بشيء من ذلك و بالجملة ما لم يكن دليل على الاخراج أو اللاحق كان المرجع هو الاطلاق (أي الاطلاق العرفي) و يستكشف منه ان الباقي قائم بما يكون المأمور به قائما بتمامه أو بمقدار يوجب ايجابه في الواجب و استحبابه في المستحب. (2)

فتحصّل: انّ قاعدة الميسور تجرى مع تعذر بعض الشروط كما تجرى مع تعذر الجزء حرفا بحرف و الملاك هو صدق الميسور عرفا و الصدق المذكور لا يكون إلاّ إذا كان المعظم من الأجزاء و الشروط موجودا و لم يكن المفقود من المقومات و استشكل صاحب الكفاية

ص: 301

- 
- 1 - 1) كما إذا كان الفاقد فاقدا لبعض مراتب الواجد ألا ترى أنّ بقاء الرجحان الاستجابي بعد ارتفاع الوجوب ممكن عقلا لعدم كون الرجحان الاستجابي مبينا مع سائر المراتب بخلاف العرف فإنّه يرى الاستحباب غير الوجوب و يرى المباينة بينهما كما لا يخفى.
- 2 - 2) الكفاية/ج 2، ص 254.

في حاشيته على ذلك بأنّ الباقي تحت هذه القاعدة بالنسبة إلى الخارج كالقطرة من البحر و لأجله لا يجوز التمسك بها و معه كيف يمكن أن ينزل عليها قوله صلّى الله عليه و آله الميسور لا يترك بالمعسور ثمّ تفصّي عنه نفسه في مباحثه الفقهية بأنّه يمكن أن يكون خروج ما خرج عن تحتها على نحو التخصص لا التخصيص بأن يكون الفاقد في هذه الموارد أجنبيا غير مربوط بالواجد في نظر الشارع و إن كان العرف يتخيل كونه ميسورا له و لا ينافي ذلك أن يكون العبرة ما لم يعلم خلافه بنظرهم في ذلك الباب هذا انتهى و عليه فلا يلزم تخصيص الأكثر مع كون كل ما ورد عن الشارع تخطئة للعرف خارجا عن تحت القاعدة تخصصا لا تخصيصا و عدم كون المفقود من المقومات.

أورد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد على ما أفاده صاحب الكفاية من اشتراط صدق الميسور بوجود معظم الأجزاء و الشروط بأنّ الظاهر إمكان التمسك بالحديث في جميع الموارد التي تعدّ بعض الأجزاء أو الشروط سواء كان المتعدّد معظمها أو كان غير معظمها فإنّه يصدق على الباقي الفاقد للمعظم أيضا أنّه الميسور من المركب و لو لم يكن إلاّ جزءا واحدا إلى أن قال فدعوى اعتبار أن لا يكون المتعذر معظم الأجزاء و الشروط محل المنع و النظر كما لا يخفى على المتأمل فتأمل ثمّ تفرع عليه اشكالا آخر و هو أنّ التفصّي بالتخصص عن إشكال تخصيص الأكثر لا يكون صحيحا لعدم إمكان أن يكون موارد عدم وجوب الميسور تخصصا لأنّ المفروض دلالة الحديث على وجوب ذلك مطلقا في جميع الموارد فقيام الدليل على إخراج مورد لا يعقل إلاّ أن يكون تخصيصا لهذا العموم المستفاد و هذا واضح فيبقى الكلام في الجواب عن إشكال تخصيص الأكثر و اجيب عنه بوجهين أحدهما أنّه يستكشف من عدم تمسك الأصحاب في الموارد الكثيرة بالحديث احتفاه بما كان يمنع عن شموله لتلك الموارد المجمع على خروجها عن تحت القاعدة قيل و لذا يحتاج في كل مورد إلى عمل الأصحاب به في هذا المورد فما لم يحرز عمل الأصحاب بالحديث في مورد يشكل التمسك به فيه.

أقول الظاهر عدم الحاجة إلى احراز عملهم في مورد للتمسك بالحديث فيه بل القدر المسلم عدم جواز العمل به فيما أجمعوا على إخراجها عن تحت القاعدة لأنه يستكشف من ذلك احتفاف الحديث بما يمنع من شموله له و أمّا غيره من الموارد التي ما أجمعوا على إخراجها فيجري الحديث فيه قطعاً و لا بأس بالتمسك به حينئذ و ذلك لأنّ القدر المتيقن من القرينة المانعة عن ظهوره لجميع الموارد إنما كان ما يعرفه عن موارد الإجماع و احتمال وجود القرينة بالنسبة إلى غير تلك الموارد ينفيه أصالة عدم القرينة المعتمد عليه عند العقلاء.

و الحاصل أنّه لا اشكال في اتباع أصالة الظهور و أصالة عدم القرينة ما لم يدلّ دليل على خلافها و كما يتبع هذا الأصل فيما إذا شك في أصل احتفاف الكلام بما يمنع عن ظهوره كذلك يتبع فيما إذا علم باحتفائه بما يصرفه عن ظاهره بالنسبة إلى بعض الموارد و شك في احتفائه أيضاً بما يصرفه عن الموارد الأخر و به ينفي غير ما كان معلوماً.

لا يقال يقطع باحتفاف الكلام بالصارف إلا أنّ ذلك الصارف مجمل مردّد بين الأقل و الأكثر و قد تبين في محله أنّ إجمال القرينة المتصلة بالكلام ليسرى إلى الكلام فإنّه يقال هذا إنما هو فيما إذا علم بوجود قرينة مجملة و المقام ليس من هذا القبيل فإنّه يعلم في المقام بوجود القرينة المانعة عن انعقاد الظهور بالنسبة إلى الموارد المجمع على خروجها و شك في أصل وجود غيرها ممّا يوجب رفع اليد عن ظهور الكلام بالنسبة إلى غير تلك الموارد و أصالة عدم القرينة ينفي ذلك الاحتمال.

الثاني أنّ تخصيص الأكثر لا قبح و لا استهجان فيه إذا كان الأكثر خارجاً بعنوان عام يشمله أقول و قد استوعبنا الكلام فيه في الفقه و إجماله أنّ تخصيص الأكثر ليس ممتنعاً ذاتاً و لا قبيحاً عقلاً فاستهجانها ليس إلّا من جهة أنّ إلقاء الكلام العام و إخراج أكثر أفراد عنه يعد عرفاً خارجاً عن طريقة المحاورّة و المكالمة و إذا نقول كلما يستلزم التخصيص ذلك يعد مستهجن عرفاً و إلّا فلا و إذا كان المخرج خارجاً بعنوان واحد أو عنوانين لا يكون الكلام على غير نحو المتعارف فليس بمستهجن أصلاً و لو فرض أنّ الخارج أكثر أفراد من

و لا يخفى عليك ما قلنا فى ذيل حديث الميسور لا يسقط بالمعسور من تفكيك الصدق العرفى عن الصدق اللغوى و اختصاص الأول بما يترتب عليه ما يترتب على المركب من الأثر و الخاصية و لو بنحو ناقص و أمّا ما لم يترتب عليه شىء من الأثر و الخاصية فلا يعد عرفاً أنّه الميسور منه و عليه فلا- يرد إشكال على صاحب الكفاية فى اختصاص الميسور بما إذا لم يكن المفقود معظم الأجزاء و الشروط أو من المقومات.

و عليه فدعوى التخصّص للتفصّل عن إشكال تخصيص الأكثر باعتبار أهمية أثر بعض الأجزاء أو الشروط بمثابة تكون فقدانها كفقْدان المعظم غير مجازفة.

نعم ما أفاده سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه على تقدير التخصيص فى الوجهين المذكورين يكون تاماً أيضاً فتحصّل: أنّ قاعدة الميسور تجرى فى موارد تعدّد بعض الأجزاء أو الشروط و مقتضاها هو لزوم الإتيان بغير المتعدّد ما لم يتمّ إجماع على خلافه و لا حاجة فى التمسك بها فى الموارد إلى تمسك الأصحاب بها فيها بل اللازم هو صدق الموضوع و هو الميسور فتدبر جيّداً.

هذا كله بناء على تمامية الأدلة الاجتهادية و أمّا بناء على عدم تماميتها لعدم جبران ضعفها فالمحكم هو استصحاب الحكم مع صدق بقاء الموضوع عرفاً و هى ذات الأجزاء و الشروط بالشروط لما عرفت من أنّ المستصحب هو وجوب نفس الأجزاء و الشروط بالشروط بناء على أن الوجوب هو الوجوب المنبسط عليها لا وجوب المركب منها و غيرها من المتعدّدة و عليه فالموضوع باق عرفاً و حكمه يستصحب كما لا يخفى.

### فرعان:

### الأول: فى دوران الأمر بين ترك الجزء و ترك الشرط

قال الشيخ الأعظم إنّه لو دار الأمر

ص: 304

بين ترك الجزء و ترك الشرط كما فيما إذا لم يتمكن من الاتيان بزيارة عاشورا. لجميع أجزائه في مجلس واحد على القول باشتراط اتحاد المجلس فيه فالظاهر تقديم ترك الشرط فيأتى بالأجزاء تامة في غير المجلس و ترك الشرط باتيان جميع الأجزاء أو بعضها بغير شرط لأنّ فوات الوصف أولى من فوات الموصوف و يحتمل التخيير (1) و تبعه سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه فيما إذا دار الأمر بين ترك جزء و بين ترك الشرط المعتبر في نفس هذا الجزء معللا- بأنّ الدوران إنّما هو بين ترك الجزء رأسا و ايجاده بلا شرط و لا ريب في أنّ مقتضى القواعد في هذه الصورة تقديم ترك الشرط و إتيان الجزء خاليا عن الشرط. (2)

و لكن ذهب المحقّق الآشتياني في تعليقه على الرسائل إلى أنّ المتبع هو الأهم نعم لو لم يكن أهم في البين فالحكم هو التخيير و تبعه المحقّق العراقي قدّس سرّه حيث قال إذا دار الأمر بين سقوط الجزء أو الشرط لتعذر الجمع بينهما في الامتثال ففي وجوب صرف القدرة إلى الجزء أو الشرط أو التخيير بينهما مطلقا أو في صورة عدم إحراز مزية لأحدهما ملاكا وجوه أفواها الأ-خير كما هو الشأن في كلية المتزاحمين. (3)

يمكن أن يقال: لا كلام في الكبرى من أنّ الأهم مقدم إن كان وإلّا فالحكم هو التخيير و إنّما الاختلاف في الصغرى و لا يبعد دعوى أهمية الإتيان بالجزء و ترك الشرط لما أفاده الشيخ الأعظم و تبعه سيّدنا الاستاذ قدّس سرّهما إلاّ أنّه فيما إذا دار الأمر بين ترك الجزء و ترك الشرط المعتبر في نفس هذا الجزء.

و أمّا إذا دار الأمر بين ترك جزء المركب و ترك ما هو شرط في جميع الأجزاء أو دار الأمر بين ترك الجزء و ترك الشرط المعتبر في الجزء المتأخر أو دار الأمر بين ترك شرط في جزء و ترك جزء متأخر فلا يأتى فيه التعليل المذكور في كلام الشيخ الأعظم قدّس سرّه من أنّ فوات الوصف أولى من فوات الموصوف لو اريد به وصف نفس الموصوف كما هو الظاهر من عبارة

ص: 305

1-1) فرائد الاصول/ص 296-297 الطبعة القديمة.

2-2) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه/ج 2، ص 481.

3-3) نهاية الأفكار/ج 3، ص 461.

سيّدنا الاستاذ حيث قال في صورة الدوران بين ترك الجزء و ترك الشرط أنّ الدوران فيه بين ترك الجزء رأسا و ايجاده بلا شرط و لا ريب في أنّ مقتضى القواعد في هذه الصورة تقديم ترك الشرط و إتيان الجزء خاليا عن الشرط.

و أمّا إذا اريد منه وصف الموصوف و لو في الجزء المتأخر أو في جميع الأجزاء و نحوهما فالأولوية المذكورة غير معلومة.

و لعلّه لذلك قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد في محكى كلامه مقتضى القاعدة في تلك الصور غير الصورة الأولى هو التخيير ما لم يعلم بأهمية واحد من الشرط أو الجزء في نظر الشارع و إلاّ يقدم الأهمّ لا محالة إلاّ إذا ورد الدليل الخاص في بعض الموارد على وجوب صرف القدرة فيما تمكن فعلا كما في باب الصلاة حيث ورد فيها أنّه يجب الإتيان بها تامة الأجزاء و الشرائط إذا كان قادرا عليها فعلا مطلقا سواء عرض له التعذّر بعد بالنسبة إلى بعض الأجزاء و الشرائط أو لم يعرض له ذلك. (1)

### الثاني: في تقديم البديل الاضطراري على الناقص

و اعلم أنّه لو جعل الشارع لكل بدلا اضطراريا كالتيميم ففي تقديمه على الناقص وجهان من أنّ مقتضى البدلية كونه بدلا عن التام فيقدم على الناقص كالمبدل و من أنّ الناقص حال الاضطرار تام لانتهاء جزئية المفقود فيقدم على البديل كالتام و يدلّ عليه رواية عبد الأعلى المتقدمة كما أفاده الشيخ الأعظم قدّس سرّه. (2)

ظاهر كلامه هو ترجيح الوجه الثاني لدلالة رواية عبد الأعلى على الاكتفاء بالوضوء و المسح من دون شرطه و هو المباشرة و هو كذلك و لقد أفاد و أجاد المحقّق الآشتياني حيث قال إنّ جميع ما دلّ على مشروعية الناقص حاكم على دليل البديل.

أورد عليه بأنّ البديل يكون وجودا تنزيبيا للمبدل و مع التمكن من الاتيان به ينتفى

ص: 306

1-1) المحاضرات لسيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه/ج 2، ص 481-482.

2-2) فرائد الاصول/ص 294 الطبعة القديمة.

موضوع القاعدة لأنَّ جريانها انما يكون في ظرف تعذر الواجب المنتفى بالتمكن من البديل.

ويمكن أن يقال: إنَّ تنزيل البديل منزلة المبدل لا يكون إلاَّ فيما إذا تعذّر المبدل و مع تمكّنه عنه بقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور لا مجال للوجود التنزيلي كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما في نهاية الأفكار حيث ذهب إلى التخيير بين الإتيان بالمبدل ناقصا و بين الإتيان ببده الاضطرارى. (1)

و الوجه فيه واضح فإنَّ جعل البدلية متاخر عن عدم التمكن من المبدل و لا- يكون في عرض التمكن من الاتيان بالمبدل حتى يقال يتزاحمان و مع التزاحم فالحكم هو التخيير و قاعدة الميسور توجب التوسعة في التمكن من الاتيان بالمبدل لا من باب تنزيل الباقي منزلة الواجب حتى يقال إنَّ كلاً- من الميسور و البديل و جود تنزيلي للواجب و لا ترجيح لأحدهما على الآخر فيتخير بل من باب انتفاء جزئية المفقود و رفع اليد عنه فلا تغفل.

فالميسور مقدّم على البديل مطلقا من دون فرق بين وجود التباين بين البديل الاضطرارى و ما دلت عليه قاعدة الميسور و عدمه و يتقدح ممّا ذكرنا ما في محكى كلام سيّدنا الاستاذ حيث قال ففيما يكون البديل الذى يدلّ على وجوبه دليل البديل الاضطرارى متباينا مع الذى يدلّ على وجوبه قاعدة الميسور (كالوضوء و التيمم) يحكم بالتخيير إذا لم يكن لأحدهما ترجيح بحسب الدلالة و إلاَّ يقدم كما لا يخفى و فيما ليس بينهما تباين كما في الصوم ستين يوما حيث إنَّ مقتضى دليل البديل الاضطرارى فيه وجوب ثمانية عشر يوما إذا تعذّر صوم ستين يوما و مقتضى قاعدة الميسور وجوب ما تمكّن منه كان بقدر ثمانية عشر أو أزيد أو أقل و حيث إنَّ التخيير بين الأقل و الأكثر لا معنى له فلا محالة يجب الجمع بين الدليلين و ترجيح ما كان منها أظهر و لا إشكال في أنّه في المثال يكون الدليل على وجوب ثمانية عشر يوما عند تعذّر الكلّ مقدما على قاعدة الميسور حيث إنَّ العكس يستلزم حمله على ما اذا لم يتمكن إلاَّ من ثمانية عشر و ذلك حمل بعيد بخلاف حمل قاعدة الميسور على ما اذا لم يتمكن إلاَّ من

ص:307

(1-1) نهاية الافكار/ج 3، ص 461.



ذلك المقدار أو أقل منه وذلك واضح لا يخفى فتدبر. (1)

وذلك لما عرفت من أن التخيير فيما إذا لم يكن أحد الدليلين في طول الآخر وإلا فلا مجال للتخيير والمفروض في المقام هو أن دليل البديل مترتب على عدم التمكن من المبدل فمع جريان قاعدة الميسور وانتفاء جزئية المتعذر يتمكن من المبدل ومع التمكن منه لا مجال للبديل هذا كله فيما إذا كان التباين بين البديل الاضطراري و البديل الذي يدل عليه قاعدة الميسور.

وإما إذا لم يكن بينهما تباين كالصوم ستين يوما والصوم ثمانية عشر يوما في كفارة شهر رمضان أو كفارة الظهر فمقتضى قاعدة الميسور أيضا هو عدم وجود مجال للبديل الاضطراري إلا أن يكون ظهور الدليل الدال على البديل الاضطراري في تخصيص القاعدة في مورد المثال أقوى من ظهور قاعدة الميسور كما لا يبعد تلك الدعوى في رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين فلم يقدر على الصيام ولم يقدر على العتق ولم يقدر على الصدقة قال فليصم ثمانية عشر يوما عن كل عشرة مساكين ثلاثة أيام (2) لقوة ظهور الرواية في أن مع عدم التمكن من تمام الصيام والعتق والصدقة فالواجب هو الصوم ثمانية عشر يوما لا مقدار الميسور من الصيام والرواية وإن كانت ضعيفة من جهة اسماعيل بن مرار وعبد الجبار ولكنها معتقدة برواية أخرى عن أبي بصير عن رجل ظاهر من امراته فلم يجد ما يعتق ولا ما يتصدق ولا يقوى على الصيام قال يصوم ثمانية عشر يوما لكل عشرة مساكين ثلاثة أيام (3) ولا فرق في ذلك بين أن يكون ثمانية عشر يوما مجعولة في كفارة شهر رمضان أو كفارة الظهر وبالجملة يمكن تخصيص القاعدة عند ظهور الأدلة في التخصيص بالنسبة إلى ما زاد على ثمانية عشر يوما كما يمكن تخصيصها في جانب القلة فلا تشمل القاعدة مورد الرواية لا بالنسبة إلى ما زاد على ثمانية

ص: 308

1- (1) للمحاضرات لسيدنا الاستاذ/ج 2، ص 482-483.

2- (2) الوسائل/الباب 9 من أبواب بقية الصوم الواجب، ح 1.

3- (3) الوسائل/الباب 8 من أبواب الكفارات، ح 1.

عشر يوماً ولا بالنسبة إلى الأقل منها بناء على تمامية الروايات وقوة ظهورها وإلا فالمتبع هو مقتضى قاعدة الميسور من دون فرق بين وجود التباين بينهما وعدمه فلا تغفل.

### **التنبيه السادس: في وجوب الاحتياط بالتكرار أو التخيير بين الفعل والترك**

فيما إذا دار الأمر بين جزئية شىء أو شرطيته و بين مانعيته أو قاطعيته بمعنى أننا نعلم اجمالاً باعتبار أحد الأمرين في الواجب إما فعل هذا الشىء أو تركه وبتعبير آخر إذا دار الأمر بين اعتبار وجود شىء في الأمور به و بين اعتباره عدمه فيه فهل يجب الاحتياط بتكرار العمل و ايجاده مرة مع هذا الشىء و أخرى بدونه أو يختار بين فعله و تركه مرة واحدة و جهان قال المحقق الخوئي قدس سره ظاهر شيخنا الانصارى ابتناء هذه المسألة على النزاع في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فعلى القول بوجوب الاحتياط هناك لا بد من الاحتياط في المقام أيضاً و على القول بالبراءة فيه يحكم بجريان البراءة في المقام فإن العلم الإجمالى باعتبار وجود شىء أو عدمه لا أثر له لعدم تمكن المكلف من المخالفة العملية القطعية لدوران الأمر بين فعل شىء و تركه و هو لا يخلو من أحدهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالى فلم يبق إلا الشك في الاعتبار و هو مورد لأصل البراءة انتهى فيكون مختاراً بين الفعل و الترك و مقتضى إطلاق كلامه هو عدم الفرق بين كون طرفي المعلوم بالإجمال توصليين أو تعبديين ثم أورد عليه السيد المحقق الخوئي قدس سره بأن التحقيق وجوب الاحتياط و الإتيان بالواجب مع هذا الشىء مرة و بدونه أخرى و ذلك لأن الأمور به هو الطبيعي و له أفراد طولية فالمكلف متمكن من الموافقة القطعية بتكرار العمل و من المخالفة القطعية بترك العمل رأساً فيكون العلم الإجمالى منجزاً للتكليف لا محالة فيجب الاحتياط.

و أما عدم التمكن من المخالفة القطعية في الفرد الخارجى لاستحالة ارتفاع النقيضين فهو لا ينافى تنجيز العلم الإجمالى بعد تمكن المكلف من المخالفة القطعية في أصل الأمور به و هو الطبيعة إذ الاعتبار إنما هو بما تعلق به التكليف لا بالفرد الخارجى فلا مناص من القول بوجوب الاحتياط في المقام و إن قلنا بالبراءة في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر إذ في المقام

لنا علم اجمالى باعتبار شىء فى المأمور به غاية الأمر أننا لا ندرى أن المعترف هو وجوده أو عدمه فى المأمور به فلا بد من الاحتياط و الا تيان بالعمل مع وجوده تارة و بدونه أخرى تحصيلاً للعلم بالفراغ بخلاف دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فإنه ليس فيه إلا احتمال اعتبار شىء فى المأمور به فيكون مجرى للبراءة فكيف يقاس العلم بالاعتبار على الشك فيه. (1)

و هذا هو الذى ذهب إليه فى الكفاية من وجوب الاحتياط حيث قال فى مفروض المسألة إنه كان من قبيل المتباينين و لا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين لا مكان الاحتياط باتيان العمل مرتين مع ذاك الشىء مرة و بدونه أخرى (2) و مقتضى اطلاقه هو عدم الفرق بين كون طرفى المعلوم بالاجمال توصليين أو تعبديين.

أورد عليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره بأن على القول بجريان البراءة الشرعية فى الشك فى الشرطية و الجزئية فتجرى فى المقام فيما لا يلزم منه مخالفة القطعية العملية بناء على عدم المحذور فى الالتزامية منها و الحاصل أن من كان بناؤه على البراءة الشرعية فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر عن جزئية المشكوكة أو شرطيتها يلزمه القول بالتخير فى المقام فيما إذا كان المشكوك اعتبار وجوده أو عدمه توصلياً حيث لا يلزم من اجراء الأصل (3) حينئذ مخالفة قطعية عملية و المفروض انه لا محذور فى المخالفة الالتزامية.

و العجب من المحقق الخراسانى و المحقق النائنى قدس سرهما حيث ذهبا فى الشك فى الشرطية و الجزئية إلى البراءة الشرعية و اختارا هنا وجوب الاحتياط بتكرار العمل فالحق بعد مع الشيخ قدس سره حيث أختار التخير بناء على القول بعدم وجوب الاحتياط فى تلك المسألة و عدم حرمة المخالفة القطعية الالتزامية و الاحتياط بناء على القول بوجوب الاحتياط فيها أو القول بحرمة المخالفة القطعية و لو كانت التزامية و كلامه قدس سره و إن كان خالياً عن التقييد بما إذا

ص:310

1-1 (1) مصباح الاصول/ج 2، ص 487.

2-2 (2) الكفاية/ج 2، ص 254.

3-3 (3) أى من اجراء الأصل فى كل طرف من أطراف المعلوم بالاجمال و لو كان متعلق التكليف هو الطبيعة لا الفرد.

كان ما علم إجمالاً اعتبار فعله أو تركه توصلياً إلا أنه ممّا لا بدّ منه حيث إنّه لو كان تعبدياً لوجب الاحتياط مطلقاً. (1)

وقد تلخص من جميع ما ذكرناه أنّ القول بالتخيير في المقام فرع أمور الأوّل أن يجرى الأصل في الشك في الشرطية و الجزئية الثاني أن لا يكون في المخالفة القطعية الالتزامية محذور شرعي أو عقلي الثالث أن يجرى الأصل في أطراف المعلوم بالإجمال ما لم يؤد إلى المخالفة القطعية العملية الرابع أن يكون كل من الفعل و الترك المعلوم اعتباراً أحدهما توصلياً.

إذا عرفت ذلك نقول من تسلّم لامور الثلاثة الأولى كالمحقق الخراساني و النائيني و غيرهما يلزمه القول بالتخيير إذا كان المعلوم بالإجمال توصلياً و بالاحتياط إذا كان تعبدياً فحكمه بالاحتياط (2) لا وجه له و لعمرى أنّ المسألة في غاية الوضوح تدبر تعرف. (3)

حاصله أنّ مع تسليم كون الطبيعة مورد تعلق التكليف لا الفرد أمكن التفصيل بين التوصليين و جريان البراءة في الطرفين و الحكم بعدم اعتبارهما لعدم لزوم المخالفة العملية القطعية من جريان الأصل بناء على عدم المانع من جريان البراءة في أطراف المعلوم بالإجمال إذا لم يؤد إلى المخالفة القطعية العملية و بين التعبديين و لزوم الاحتياط للتمكن من المخالفة القطعية في هذه الصورة و معه لا يجوز الترخيص بالنسبة إلى الطرفين.

و دعوى أنّ المخالفة العملية تصبح ممكنة إذا فرض أنّ الجزئية أو المانعية كانت قريبة فإنّه يمكن للمكلف أن يأتي بالفعل أو الترك على وجه غير قريب فيكون مخالفاً للمعلوم بالإجمال على كل تقدير و يكون جريان الأصلين معاً مؤدياً إلى الإذن في ذلك فيتعارض الأصلان و يتساقطان. (4)

ص: 311

1-1) حيث إنّه يتمكّن حينئذ من المخالفة القطعية بترك قصد القربة في طرفي المعلوم بالإجمال بأن يأتي بالفعل أو الترك على وجه غير قريب.

2-2) أي بالاحتياط مطلقاً.

3-3) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه/ج 2، ص 486.

4-4) مباحث الحجج/ج 2، ص 364.

مقبولة و لكنّها لا توجب القول بالاحتياط فيما إذا فرض كونهما توصليين و المفروض أنّ كلام سيّدنا الاستاذ فيما إذا كان المعلوم بالاجمال توصليا فلا- وجه لما ذهب إليه في مباحث الحجج من وجوب الاحتياط بتكرار العمل مرة مع الإتيان بذلك الشئ و مرة بدونه و لو في التوصلين.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّه إذا دار الأمر بين كون شئ شرطاً أو جزء و بين كونه مانعاً أو قاطعاً فالعلم الإجمالي بتقييد الواجب بأمر حاصل إلاّ أنّه دائر بين وجود ذاك الشئ و عدمه و حيث إنّه لا- جامع أصلاً بينهما و الاحتياط و لو بالتكرار ممكن فالعقلاء يحكمون في مثله بوجوب الموافقة القطعية و لو لم يلزم من جريان الأصل فيه مخالفة قطعية عملية و مع حكم العقلاء و عدم الردع عنه لا مجال للرجوع إلى البراءة و لو في التوصليات.

و بالجملة فما نحن فيه عندهم من قبيل المتباينين لا- من قبيل الدوران بين المحذورين و لا مجال للاحتياط في الثاني دون الأوّل فان الاحتياط بتكرار العمل ممكن فيه و الوجه في امكان الاحتياط في المتباينين كما أفاد المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه أنّ مورد دوران الأمر بين المحذورين يكون المطلوب في كل واقعة أحد الأمرين اللذين لا يتمكن من موافقة التكليف فيه و الفعل في واقعة و الترك في اخرى ليس موافقة قطعية للتكليف لأنّه هناك بعدد الوقائع تكاليف متعددة فالفعل موافقة احتمالية لتكليف و الترك موافقة احتمالية لتكليف آخر لا للتكليف في الواقعة الاولى بخلاف ما نحن فيه فإنّه ليس المطلوب إلاّ صلاة واحدة متخصصة إمّا بجزء و جودى أو بجزء عدمى و يتمكن من موافقة التكليف بذلك الخاص قطعياً باتيان مرتين. (1)

فتحصّل: أنّ الأقوى هو وجوب الاحتياط في مفروض المسألة مطلقاً سواء كان طرفي المعلوم بالاجمال من التوصليات أو التعبديات و عليه فالحق مع المحقّق الخراساني و من تبعه قدّس الله أرواح جميع العلماء و الصالحين.

ص: 312

و الكلام يقع تارة في الاحتياط و اخرى في البراءة.

و الاحتياط إما في التوصليات و إما في العباديات أما الاحتياط في التوصليات فلا يعتبر في العمل به أمر زائد على تحقق موضوعه و يكفي في تحقق موضوعه كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره إحراز الواقع المشكوك فيه بالجمع بين المحتملات و لو كان على خلافه دليل اجتهادى بالنسبة إليه فإن قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شيء لا يمنع من الاحتياط فيه لعموم أدلة رجحان الاحتياط غاية الأمر عدم وجوب الاحتياط و هذا ممّا لا خلاف فيه و لا اشكال انتهى. (1)

فالاحتياط في غير العبادات من التوصليات لا- يعتبر في حسنه إلا- أن يكون الاحتياط بنحو يوجب إحراز الواقع و هو أن ياتى بجميع المحتملات حتى يتحقق أصل عنوان الاحتياط و هو حسن ما لم يؤد إلى الاختلال في النظام إذ مع اقتران اختلال النظام فهو و أن يصدق عليه عنوان الاحتياط و لكن مقرون بما يكون مبعوضا للمولى و هو لزوم الاختلال فيسقط حسنه حينئذ عن الفعلية كما هو واضح و ممّا ذكر يظهر ما في مصباح الاصول حيث قال مع كونه مخلا للنظام لا يصدق عنوان الاحتياط لكونه مبعوضا للمولى.

و ذلك لما عرفت من صدق الاحتياط عليه من جهة كونه موجبا لإدراك الواقع على ما هو عليه و لكن مقرون بما هو مبعوض يوجب سقوط الحسن عن الفعلية و الأمر سهل هذا في التوصليات و كيف ما كان فلا يتوقف حسن الاحتياط فيما إذا لم يكن موجبا للاختلال على شيء آخر فيحسن الاحتياط عن المجتهد أو المقلد في التوصليات و لو مع عدم الفحص عن الأدلة أو رأى المجتهد و الجهل بالتفصيل كما لا يخفى.

و أمّا الاحتياط في العباديات فلا شك في حسنه و رجحانه فيما إذا لم يتمكن المكلف من

ص:313

تحصيل العلم التفصيلي أو لم يكن الواقع منجزا عليه كما في الشبهات البدوية الموضوعية أو الشبهات البدوية الحكمية بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل.

وأما إذا كان المكلف متمكنا من الامتثال التفصيلي بأن امكن له العلم به بالفحص عن الأدلة أو رأى المجتهد و كان الواقع منجزا عليه على تقدير وجوده كما في الشبهات البدوية الحكمية قبل الفحص ففي جواز الاحتياط قبل الفحص وعدمه أقوال ثالثها التفصيل بين كون الاحتياط مستلزما للتكرار وعدمه.

و الأقوى هو الأول إذ لا دليل على اعتبار قصد الوجه و دعوى عدم تحقق الاطاعة بدون قصد الوجه إلا بعد الفحص عن الطرق الشرعية المثبتة لوجه الفعل من الوجوب أو الندب ممنوعة لصدق الاطاعة عرفا باتيانه كذلك سواء استلزم التكرار أو لم يستلزم.

و المفروض أنه لا دليل على اعتبار قصد الوجه شرعا.

نعم لو شك في اعتبار نية الوجه و تمكن منها بالفحص عن الأدلة أو رأى المجتهد أمكن القول بوجوب الفحص عن الأدلة إن كان مجتهدا أو عن رأى مجتهده إن كان مقلدا لاحتمال دخالته في الاحتياط و ادراك الواقع و لكن عرفت عدم الدليل على دخالة نية الوجه فيه شرعا سواء استلزم الاحتياط للتكرار أو لم يستلزم و يكفي صدق الاطاعة عرفا و دعوى الاجماع على اعتبار نية الوجه غير ثابتة كما سيأتي تفصيله إن شاء الله.

و مما ذكر يظهر ما في كلام شيخنا الأعظم قدس سره حيث ذهب عند الشك في اعتبار نية الوجه شرعا إلى اعتبار نية الوجه في صورة عدم استلزام الاحتياط للتكرار للاجماع و في صورة استلزام الاحتياط للتكرار لعدم العلم بكفاية هذا النحو من الاطاعة الاجمالية و قوة احتمال اعتبار التفصيلية و إليك عباراته قال...

فإن لم يكن مستلزما للتكرار فالأقوى فيه الصحة بناء على عدم اعتبار نية الوجه في العمل... نعم لو شك في اعتبارها (أي نية الوجه) و لم يتم دليل معتبر من الشرع أو العرف حاكم بتحقق الاطاعة بدونها كان مقتضى الاحتياط اللازم الحكم بعدم الاكتفاء بعبادة

الجاهل حتى على المختار من اجراء البراءة فى الشك فى الشرطية لأن هذا الشرط ليس على حد سائر الشروط المأخوذة فى المأمور به الواقعة فى حيز الأمر حتى إذا شك فى تعلق الالتزام به من الشارع حكم العقل بقبح المؤاخذه المسببة عن تركه و النقل بكونه مرفوعاً عن المكلف بل هو (أى قصد الوجه) على تقدير اعتباره شرط لتحقيق الإطاعة و سقوط المأمور به و خروج المكلف عن العهدة و من المعلوم أنّ مع الشك فى ذلك لا بد من الاحتياط و اتيان المأمور به على وجه يقطع معه بالخروج عن العهدة... لكن الانصاف أنّ الشك فى تحقق الإطاعة بدون نيّة الوجه غير متحقق لقطع العرف بتحققها... إلّا أنّ الأحوط عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد أو التقليد قدس سرّه بالاحتياط لشهرة القول بذلك بين الأصحاب و نقل غير واحد اتفاق المتكلمين على وجوب اتيان الواجب و المندوب لوجوبه أو ندبه أو لوجههما و نقل السيّد الرضى اجماع أصحابنا على بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعلم أحكامها و تقرير أخيه الأجلّ علم الهدى قدس سرّه له على ذلك فى مسألة الجاهل بالقصر بل يمكن أن يجعل هذان الاتفاقان المحكيان من أهل المعقول و المنقول المعتضدان بالمشهرة العظيمة دليلاً فى المسألة فضلاً عن كونهما منشأً للشك الملزم للاحتياط كما ذكرنا.

و إن كان مستلزماً للتكرار فقد يقوى فى النظر أيضاً جواز ترك الطريقتين فيه إلى الاحتياط بتكرار العبادة بناء على عدم اعتبار نيّة الوجه لكن الانصاف عدم العلم بكفاية هذا النحو من الإطاعة الاحتمالية و قوة احتمال اعتبار الإطاعة التفصيلية فى العبادة بأن يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه أنّه هو الواجب عليه و لذا يعد تكرار العبادة لا حراز الواقع مع التمكن من العلم التفصيلي به أجنبياً عن سيرة المتشرعة بل من أتى بصلوات غير محصورة لا حراز شروط صلاة واحدة بأن صلى فى موضع تردد فيه القبلة بين أربع جهات فى خمسة اثنائها طاهر ساجداً على خمسة أشياء أحدها ما يصحّ السجود عليه مائة صلاة مع التمكن من صلاة واحدة يعلم فيها تفصيلاً اجتماع الشروط الثلاثة يعدّ فى الشرع



وفيه ما عرفت من صدق عنوان الاطاعة عرفا و لو مع عدم تية الوجه و الشك فى دخالته فيه شرعا و الاستدلال بالاجماع ضعيف و الفرق بين صورة استلزام التكرار و عدمه لا وجه له لصدق الاطاعة فى كلا صورتين و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الاستاذ فى ايراده عليه بقوله أولا بأنّ الاجماع المنقول من أهل المعقول فلا يصح الاعتماد عليه ظاهرا فى الحكم بوجوب قصد الوجه لوضوح مستندهم فيه فإنهم اتفقوا ظاهرا على أنّه لا يجب فى العبادات إلاّ قصد القربة أو قصد الأمر إلاّ أنّه ذهب بعضهم إلى وجوب قصد وجه العمل من الوجوب أو الاستحباب بدعوى أنّ العمل المستحب ليس امثالاً لأمر الوجوبى و العمل الواجب ليس امثالاً لأمر الاستحبابى فلا يتحقق امثال الأمر إلاّ بقصد ما كان عليه الأمر من الوجوب أو الاستحباب.

و ذهب بعض آخر إلى أنّه لما كان المأمور به واقعا و حقيقة هى المصالح الكامنة فى الأشياء الواقعة بحسب الظاهر فى حيز الأوامر فلا محالة يجب قصد تلك فى تحقق الاطاعة و الامثال حيث إنّ الأمر لا يدعو إلاّ إلى متعلقه و المفروض أنّ متعلقه هى تلك المصالح و حيث لا- يمكن قصدها بعناوينها لعدم العلم بها فيجب قصد العنوان المشير إليها و هو وجه العمل من الوجوب و الاستحباب غاية أو وصفا.

و أنت خبير بأنّ مرجع كل ذلك إلى وجوب قصد الأمر و القربة إلاّ أنّ وجه ذهابهم إلى وجوب قصد الوجه إنّما هو لدخله فى ذلك بزعمهم فلا يكون اجماعهم حجة على من لا يذهب إلى دخل قصد الوجه فى تحقق الاطاعة أصلا فتدبر.

و كيف كان فمثل هذا الاجماع ليس حجة مع ذكر مدركه فى كلمات المجمعين.

و لقائل أن يقول إنّ اللازم هو اتصال الاجماع إلى زمان المعصوم فيكشف عن تقريره و لو كان مدركيا ثمّ أضاف الاستاذ فى الاشكال بقوله و ثانياً بأنّ الاجماع المنقول من أهل المنقول

لا يخفى ما فيه فإنا بعد التفحص التام عن كلمات بعض المتقدمين وعن الكتب المعدة لذكر المنصوصات لم نجد منهم قولا بذلك بل إنما يظهر منهم وجوب أصل قصد القربة وهذا دليل قوى على عدم ورود الدليل شرعا إلا على وجوب هذا القصد فقط فيقوى في النظر أن ذهاب بعض المتأخرين إلى وجوبه ليس إلا لزعمه دخله في تحقق قصد القربة و عليك بالرجوع إلى كلمات المتقدمين من الأصحاب تجد صدق ما ادّعيناه فإن مذهب الشيخ في النهاية بل ظاهر المبسوط وكذا المفيد في المقنعة والسيد المرتضى على ما حكى عنه وكذا غيرهم من متقدميهم أو المتأخرين عدم وجوبه حيث اقتصروا في النية على وجوب قصد الأمر من دون التعرض لقصد الوجه.

ومن ذلك تعرف ما في كلام أهل الكلام نسبة هذا القول إلى مذهب الإمامية ولا يبعد دعوى القطع بأن وجه هذه النسبة مع خلو كلمات أكثر الفقهاء عن ذكر قصد الوجه إنما هو اتفاق الإمامية بل كل المسلمين ظاهرا على وجوب قصد القربة في العبادات فيتخيل أهل الكلام أن اللازم من هذا الاتفاق اتفاقهم على وجوب قصد الوجه أيضا لزعمهم عدم حصول قصد القربة إلا به وعلى أي حال فهذا الإجماع مما لا أصل له مضافا إلى أنه إجماع منقول ومضافا إلى احتمال أن يكون مدركه بعض ما أشرنا إليه.

وأما ما نسب إلى السيد الرضى والسيد المرتضى قدس سرهما من دعوى أحدهما الإجماع على بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعلم أحكامها وتقرير الآخر له في ذلك فلا بأس بذكره لتعلم أنه أجنبي عن المقام.

فنقول قال في المختلف في مسألة من أتم في السفر ما هذا لفظه وأما السيد المرتضى فإنه قال في الانتصار إذا تعمد أعاد على كل حال وإن نسي أعاد في الوقت دون خارجه ولم يذكر حال الجاهل بل قال في المسائل الرسية حيث قال له السائل ما الوجه فيما يفتى به الطائفة من سقوط فرض القضاء عمّن صلى من المقصرين صلاة يتم (ونقل صلاة المتمم) بعد خروج الوقت إذا كان جاهلا بالحكم في ذلك مع علمنا بأن الجهل بأعداد الركعات لا يصح مع العلم

(و نقل معه العلم) بتفاصيل أحكامها و وجوهها إذ من البعيد أن يعلم التفصيل من جهل الجملة التي هي كالأصل (و نقل مع الجهل بالجملة التي هي كالأصل و لعله أصح) و الإجماع على أن من صلى صلاة و لا يعلم أحكامها فهي غير مجزية و ما لا يجزى من الصلوات يجب قضائه فكيف يجوز الفتوى بسقوط القضاء عن من صلى صلاة لا يجزيه فأجاب قدس سره بأن الجهل و إن لم يعذر صاحبه بل هو مذموم جاز أن يتغير معه الحكم الشرعي و يكون حكم العالم بخلاف حكم الجاهل انتهى كلامه.

و قال الشهيد في الذكرى في مسألة الجاهل بالقصر في السفر أن السيد الرضى سأل أخاه المرتضى رحمه الله فقال إن الإجماع واقع على أن من صلى صلاة لا يعلم أحكامها فهي غير مجزية و الجهل بأعداد الركعات جهل بأحكامها فلا تكون مجزية فأجاب المرتضى عنه بجواز تغير الحكم الشرعي بسبب الجهل و إن كان الجاهل غير معذور انتهى كلامه.

و أنت بعد التأمل التام تعرف أن هذا الكلام غير مرتبط بالمقام فإن كلامنا هذا في الجاهل البسيط المحتاط في أعماله أنه هل يبطل عمله من جهة وجوب قصد الوجه شرطاً في صحة العمل أو لا و مورد الإجماع الذي ادعاه السيد الرضى و قرره أخوه على ذلك هو الجهل المركب و أن الجاهل الذي لا يعلم أحكامها و فرائضها كالعامد التارك لها و هذا هو الذي اشتهر في ألسن فقهاء المتأخرين أن الجاهل كالعامد إلا في موضعين إلى أن قال و قد تلخص من جميع ما ذكرناه أن الإجماع في المقام إما غير موجود و إما غير مفيد و كذلك الشهرة فيجب المشى على مقتضى القواعد.

فنقول قد تقدم منا في بحث الموضوع في الفقه أن الأقوى عدم وجوب قصد الوجه فلا مجال إلا عن القول بصحة عمل المحتاط فيما لا يحتاج إلى التكرار و لو صادف الدليل على وجوب بعض ما احتاط فيه فتدبر و أما فيما يحتاج إليه (أى إلى التكرار) فإن قلنا باعتبار قصد الوجه فلا يصح الاحتياط إلا بعد الاجتهاد أو التقليد و إن قلنا بعدم اعتباره كما هو المختار يصح فلا فرق بعد التأمل بين الصورتين و ثالثاً بأن الفرق بين صورة الحاجة إلى التكرار و صورة

عدمها بما يرجع حاصله إلى وجهين أحدهما اعتبار أن يكون الباعث للعبد الأمر المحتمل فيما أمكن و ثانيهما أن التكرار لعب بأمر المولى ضعيف لما في وجه الأول أولا من عدم اعتبار ذلك قطعا لصدق الامتثال عرفا بدون الجزم بالأمر حين العمل و ثانيا أنه لو تم لجرى فيما لا يحتاج إلى التكرار أيضا بل مقتضاه عدم صحة الاحتياط حتى في الشبهات البدوية قبل الفحص و اليأس عن الدليل و لما في الوجه الثاني أولا من أن التكرار ربما يكون بداع عقلائي فلا يكون عبثا و لعبا بل قد يكون تحصيل العلم التفصيلي عبثا و لعبا كما لا يخفى على من راجع وجدانه فيما لو أمر المولى عبده أن يسلم على زيد فاشتبه بين اثنين فإن الاحتياط بتكرار التسليم عليهما لا يعدّ عبثا عقلا بل تحصيل العلم بخصوص زيد من بينهما يعدّ كذلك خصوصا في بعض الموارد و نظير ذلك كثير فالتكرار من حيث هو لا يعدّ لعبا بأمر المولى عقلا و لا عرفا و ثانيا سلمنا كونه لعبا مطلقا إلا أنه لا ينافي قصد الامتثال حيث إنه إنما كان في خصوصيات الامتثال و كفياته و قد تقدم في الفقه أن خصوصيات الفردية لا بدّ و أن يؤتى بها ببعض الدواعي الراجعة إلى الشهوات النفسانية فإن الأمر لا يكاد يدعو إلا إلى متعلقه الذي هو نفس الطبيعة من حيث هي فخصوصيات الفردية و كفيات الامتثال خارجة عن تحت دائرة الطلب و ترجيح بعضها على الآخر ليس إلا بداعي شهوة النفس و أميالها و إذا لا فرق بين أن يكون هذا الداعي من الدواعي العقلانية أو من غيرها. (1)

فيتحصّل أن الاحتياط مطلقا لا يتوقف على الفحص و العلم بوجه الأحكام من الوجوب أو الندب و مع عدم توقفه على ذلك يجوز الاحتياط في العبادات كالتوصلات من دون فرق بين استلزام الاحتياط للتكرار و عدمه كما لا يخفى.

و أمّا البراءة فالكلام فيها يقع في مقامين:

### المقام الأول: في البراءة العقلية

ص: 319

و لا يخفى عليك أنه لا يجوز إجراؤها إلا بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالحجة على التكليف إذ لا مورد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان إلا بعد ثبوت موضوعها و هو عدم البيان و لا يثبت الموضوع المذكور إلا بالفحص و اليأس و عليه فلو كان التكليف مبينا من ناحية المولى و لم يتفحص عنه العبد صح العقاب على مخالفته لوجود البيان المتعارف بحيث لو تفحص عنه لظفر به و لا يلزم فى البيان أزيد من ذلك كما لا يخفى و لا فرق فى ذلك بين الشبهات الموضوعية و الحكمية ما لم يرخص الشارع و أما إذا رخص الشارع فهو ترخيص شرعى يرفع به عما يقتضيه الدليل العقلى لأن حكمه بالاحتياط قبل الفحص من باب الاقتضاء.

قال سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه فى محكى كلامه لا بدّ فى استقلال العقل بالبراءة من الفحص و اليأس عن البيان و لا فرق فى ذلك بين الشبهات الموضوعية و الحكمية نعم لو دلّ دليل شرعى على عدم اعتبار الفحص فى الشبهات الموضوعية يحكم به فيها بالخصوص فيرفع اليد عما اقتضاه الأصل العقلى فيها. (1)

فتحصّل: أنّ الفحص و التعلم من شرائط البراءة العقلية أو محققاتها فلا تجرى البراءة العقلية بدونهما.

### المقام الثانى: فى البراءة الشرعية

و هى إما فى الشبهة الموضوعية التحريمية و إما فى الشبهة الموضوعية الوجوبية و إما فى الشبهة الحكمية.

أما الشبهة الموضوعية التحريمية فلا دليل على اعتبار الفحص فى جريان البراءة فيها لاطلاق بعض أدلّة البراءة الشرعية من حيث الفحص و عدمه كقوله عليه السّلام كل شىء منه حرام

ص: 320

و حلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه. (1)

و كقوله عليه السلام في خبر عبد الله بن سليمان عن ابي عبد الله عليه السلام في الجبن كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة. (2)

هذا مضافا إلى اختصاصه بالشبهة الموضوعية فإنّ البيئة تكون في الموضوعات لا في الأحكام و كقوله عليه السلام في صحيحة زرارة حيث قال قلت لأبي جعفر عليه السلام فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن انظر فيه قال لا و لكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك (3) دلالتها على عدم لزوم الفحص واضحة و لكن يمكن أن يقال: إنّ النظر هو الفحص مع الدقة فالمنفى هو في هذه الرواية هو فحص خاص لا مطلق الفحص و إن كان مع سهولة و الجواب عنه بأنّ يقال لا منافاة بين هذه الصحيحة و الأخبار المتقدمة فإنّ المنفى في هذه و إن كان هو الفحص الخاص و لا يشمل مطلق الفحص و إن كان مع سهولة و لكن يكفي نفي الفحص المطلق في الأخبار المتقدمة إذ المجموع من المثبتات.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ اطلاق سائر الأخبار منصرف عن الموارد التي يمكن تحصيل العلم فيها بسهولة و مع الانصراف لا مجال للبراءة قبل الفحص الذي لا يحتاج إلى ثبوت نعم يجري البراءة من دون فحص إذا كان الفحص محتاجا إلى دقة و اعمال نظر.

و اما الشبهة الموضوعية الوجوبية فالأمر فيها أوضح لعدم دليل خاص فيها يدلّ بالاطلاق على عدم الحاجة إلى الفحص فالشك الذي أخذ موضوعا فيها منصرف عن الموارد التي يمكن تحصيل العلم فيه بسهولة بل يصدق العلم المأخوذ في الغاية على ما لو تفحص لظفر به فإذا شك في كونه مديونا و عدمه و أمكن الرجوع بسهولة إلى دفتر المحاسبات و جب عليه الرجوع إلى الدفتر المذكور و يؤيده بعض الروايات الخاصة و إن كانت ضعيفة كرواية زيد الصائغ... «قلت و إن كنت لا أعلم ما فيها (أي في الدراهم المركبة

ص: 321

1-1 (1) الفقيه/الباب 39 باب الصيد و الذباجة/ح 13.

2-2 (2) الوسائل/الباب 61 من أبواب الاطعمة المباحة، ح 2.

3-3 (3) جامع الاحاديث/ج 2، ص 136.

من الفضة و مس و رصاص) من الفضة الخالصة إلاّ أنّي أعلم أنّ فيها ما يجب فيه الزكاة قال فاسبكها حتى تخلص و يحترق الخبيث ثم يزكى ما خلص من الفضة لسنة واحدة. (1)

فتحصّل: أنّ الأقوى هو ما ذهب اليه المحقّق النائيني قدّس سرّه في محكى كلامه من عدم جواز اجراء الأصل مطلقا إذا كان الواقع ينكشف بأدنى فحص وليس الشك مستقرا.

و لا يرد عليه ما أورده سيّدنا الاستاذ محقق الداماد قدّس سرّه من أنّ بعض الأخبار كالصريح في خلافه مثل ما ورد في الوسائل في كتاب الأطعمة من أنّه أمر الامام عليه السّلام غلامه بشراء الجبن من السوق فأكله فسئل عن الجبن المشكوك فأجاب بأنّي اشترت الآن و أكلت كما رأيت. (2)

لأنّ مورد الرواية من موارد قيام الأمانة على عدم كون الجبن من الميتة إذ سوق المسلمين من الأمارات و لا ارتباط لها بالمقام الذى لا أمانة فيه على ذلك و لو سلّمنا عدم اختصاصها بمورد قيام الأمانة فلا يصلح للاستدلال لاختصاصها بالشبهة التحريمية و الكلام فى الشبهة الموضوعية الوجوبية و أيضا لا مجال للاستدلال بصححة زرارة المتقدمة لعدم وجوب مطلق الفحص لأنّها تنفى الفحص الخاص و هو النظر المحتاج إلى دقة هذا مضافا إلى اختصاصها بالشبهة التحريمية الموضوعية و الكلام فى الشبهة الوجوبية الموضوعية و تعميم كبرى الاستصحاب لا يلازم تعميم السؤال عن الفحص و الجواب عدم لزومه لغير الشبهة التحريمية الموضوعية.

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الامام المجاهد قدّس سرّه حيث قال فلو قال المولى أكرم ضيفى و شك العبد فى أنّ زيدا ضيفه أو لا فلا يجوز له المساهلة بترك الفحص مع امكانه خصوصا إذا كان رفع الشبهة سهلا و المشتبه مهمّا. (3)

فالحاصل هو عدم جواز اجراء الأصل فى الشبهة الوجوبية الموضوعية كالشبهة

ص: 322

1-1 (1) الكافي/ج 3، ص 517.

2-2 (2) الكافي/ج 6، ص 339.

3-3 (3) تهذيب الاصول/ج 2، ص 422.

التحريرية الموضوعية مع امكان تحصيل العلم فيها بسهولة بحيث لو فحص بأدنى الفحص ارتفع الشك فاللازم فى جواز جريان البراءة هو أن يكون الشك مستقرا و قد مضى تفصيل ذلك فى التنبيه الثامن من البراءة فراجع.

وأما الشبهات الحكمية فقد استدلت لاعتبار الفحص فى الرجوع إلى البراءة بامور: الأول دعوى الإجماع القطعى على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع فى الأدلة قال شيخنا الأعظم قدس سره إن فى الاجماع القطعى كفاية.

أورد عليه فى الكفاية بأنه لا يخفى أن الاجماع هاهنا غير حاصل و نقله لوهنه بلا طائل فإن تحصيله فى مثل هذه المسألة ممّا للعقل اليه سبيل صعب لو لم يكن عادة بمستحيل لقوة احتمال أن يكون المستند للجل لو لا الكل هو ما ذكر من حكم العقل.

وفيه أن الاجماع ربّما يكون غير متوقف على الأدلة الموجودة فى المقام بحيث لو لا الأدلة كان بناء الأصحاب على لزوم الفحص ففى هذه الصورة يكون الاجماع حجة قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره و الظاهر أنه لا مجال لهذه المناقشة للقطع بأنه لو لم يكن فى البين شىء من تلك الأدلة العقلية و النقلية أيضا لم يكن بناء الأصحاب على العمل بالبراءة قبل الفحص و اليأس عن الدليل فهذا الاجماع العملى منهم حجة و دليل على عدم فهمهم من أدلة البراءة الاطلاق أو دليل على تخصيصها على فرض أن لها اطلاق فتأمل انتهى. (1)

هذا مضافا إلى أن الاستناد إلى الأدلة لا يضر إذا اتصل الاجماع فى كلمات القدماء إلى اجماع الاثمة عليهم السلام فإنه كاشف حينئذ عن تقرير الإمام على ما مر فى بحث الاجماع مفصلا و ذهب اليه بعض الأكابر.

الثانى حصول العلم الإجمالى لكل أحد قبل الأخذ فى استعمال المسائل بوجود واجبات و محرمات كثيرة فى الشريعة و معه لا يصح التمسك بأصل البراءة لما تقدم من أن مجراه الشك فى أصل التكليف لا فى المكلف به مع العلم بالتكليف.

ص: 323



أورد عليه سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه بأنّ مقتضى هذا الدليل جواز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص بعد ما لو ظفر بمقدار المعلوم بالإجمال من الأحكام و عدم جواز الرجوع إليها بعد الفحص بعد أيضا ما لم يظفر بهذا المقدار وذلك لأنّ المانع من اجراء البراءة بمقتضى هذا الدليل ليس عدم الفحص بل هو العلم الإجمالى فما لم يظفر على المقدار المعلوم بالإجمال لا يصح له الرجوع إلى البراءة و لو بعد الفحص لمنع العلم الإجمالى منه و إذا ظفر عليه يصح له ذلك و لو قبل الفحص و الظاهر عدم التزامهم بذلك فى شىء من الموردين و الحاصل أنّ هذا الدليل أخص من المدعى من جهة و أعم منه من جهة أخرى فإنّ المبحوث عنه فى المقام أنّه هل يجب الفحص فى الشبهات بمقدار الممكن أو لا يجب بل يصح الرجوع إلى البراءة بمجرد حصول الشك و هذا الدليل إنّما يوجب عدم جواز الرجوع إلى البراءة ما دام العلم باقيا سواء فحص عن الدليل أو لم يفحص كما يوجب جواز الرجوع إليها لو انحل و لو لم يفحص. (1)

هذا مضافا إلى ما فى الكفاية من أنّ محل الكلام فى البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز إمّا لانحلال العلم الإجمالى بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال أو لعدم الابتلاء إلاّ بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات و لو لعدم الالتفات إليها. (2)

و دعوى: أنّ المعلوم بالإجمال ذو علامة و تميز فالعلم الإجمالى المتعلق به غير قابل للانحلال بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال لأنّ الواقع قد تنجز حينئذ بما له من العلامة و التميّز فكيف يعقل ما أفاده السيد الاستاذ من انحلاله قبل الفحص بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال فإنّه إذا علم اجمالا بدين مرّد بين الأقل و الأكثر مع العلم بكونه مضبوطا فى الدفتر فهل يتوهم أحد جواز الرجوع إلى البراءة فى المقدار الزائد على المتيقن قبل الفحص عما فى الدفتر؟ و المقام كذلك فإنّ التكاليف المعلومه بالإجمال مضبوطة فى الكتب المعتمدة عند الشيعة و عليه فالظفر بالمقدار المعلوم قبل الفحص لا يوجب انحلال العلم الإجمالى ليصح

ص: 324

1-1) المصدر السابق.

2-2) الكفاية/ج 2، ص 256.

الرجوع إلى البراءة قبل الفحص نعم إذا لم يكن المعلوم بالاجمال ذا علامة و تميز و كان مرددا بين الأقل و الأكثر جاز الرجوع إلى البراءة بعد الظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال لكن المقام ليس من هذا القبيل و عليه فلا يصح ما أفاده السيد الاستاذ من أنه إذا ظفر بمقدار المعلوم بالإجمال قبل الفحص جاز له الرجوع إلى البراءة لانحلال المعلوم بالإجمال لما عرفت من عدم الانحلال و معه لا يجوز الرجوع إلى البراءة كما لا يخفى.

مندفعة: بما أفاده في مصباح الاصول من أنه لا نسلم عدم الانحلال حتى فيما إذا كان المعلوم بالاجمال ذا علامة و تميز و لم يكن مرددا بين الأقل و الأكثر إذ بعد العلم التفصيلي بنجاسة إناء بعينه يحتمل أن يكون هو إناء زيد المعلوم كونه نجسا و معه لا يبقى علم بوجود نجاسة في غيره من الأواني إذ العلم لا يجتمع مع احتمال الخلاف بالضرورة فينحل العلم الإجمالي بالوجدان و ليس لنا علمان اجماليان علم بوجود نجس مردد بين الأقل و الأكثر و علم بنجاسة إناء زيد حتى يقال بعد العلم بنجاسة إناء بخصوصه إن العلم الأول قد انحل دون العلم الثاني بل مرجع العلم بوجود نجاسة مرددة بين الأقل و الأكثر و العلم بنجاسة إناء زيد إلى العلم بوجود نجس واحد بعنوانين فإذا علمنا تفصيلا بنجاسة إناء معين من الأواني ينحل العلم الإجمالي لا محالة.

هذا مضافا إلى أنه على تقدير تسليم عدم الانحلال و بقاء العلم الإجمالي على حاله لا يكون هذا العلم منجزا بالنسبة إلى الزائد على القدر المتيقن لما ذكرناه مرارا من أن التنجيز دائر مدار تعارض الاصول في أطراف العلم الإجمالي و تساقطها و حيث إنّه لا معنى لجريان الأصل في الطرف المعلوم كونه نجسا في مفروض المثال فيجوز الأصل في غيره بلا- معارض فلا- يكون العلم الإجمالي منجزا إلى أن قال فالمتحصل أن المانع من الرجوع إلى الأصل قبل الفحص لا بدّ من أن يكون شيئا آخر غير العلم الإجمالي. (1)

الثالث كما في الفرائد أنّ العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص كما لا يعذر الجاهل

ص: 325

بالمكلف به العالم به اجمالا و مناط عدم المعذورية في المقامين هو عدم قبح مؤاخذة الجاهل فيهما فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهة غير مندفع بما يؤمن معه من ترتب الضرر ألا ترى أنهم حكموا باستقلال العقل بوجود النظر في معجزة مدعى النبوة و عدم معذوريته في تركه مستنديين في ذلك إلى وجوب دفع الضرر المحتمل لا إلى أنه شك في المكلف به. (1)

لا يقال نعم لو لم تكن أدلة البراءة الشرعية و أمّا معها فالمؤمن موجود.

لأننا نقول: أولاً أدلة البراءة منصرفه إلى ما بعد الفحص بسبب حكم العقل بوجود الفحص و عدم جواز الرجوع إلى البراءة قبله.

و ثانياً أن أدلة البراءة معارضة مع أدلة الاحتياط و الجمع بينهما إما بحمل أدلة الاحتياط على صورة التمكن من ازالة الشبهة بمثل الفحص و أدلة البراءة على صورة عدم التمكن المذكور أو القول بالتعارض و التسايط و الرجوع إلى البراءة العقلية التي لا موضوع لها بدون الفحص أو إلى حكم العقل بوجود دفع الضرر المحتمل.

الرابع الآيات و الروايات الدالة على وجوب التعلم مقدمة للعمل و هي العمدة و أمّا من الآيات فقوله تعالى: فَسَدُّواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (2).

و تقريب ذلك أن الآية الكريمة أوجبت الفحص و السؤال عن اهل الذكر عند عدم العلم و لم يجوز عدم الفحص مع أنه لو كان حديث الرفع جارياً قبل الفحص فلا يكون الفحص و السؤال لازماً و قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ (3).

بدعوى أن الآية الكريمة لا تجوز عدم الفحص و التعلم بل أوجبت السفر و النفر لتعلمها و لو كان حديث الرفع جارياً قبل الفحص فلا وجه لايجاب السفر و النفر للتعلم.

و أمّا من الروايات فموثقة مسعدة بن زياد قال سمعت جعفر بن محمد عليهما السلام و قد سئل عن

ص: 326

1-1 (1) الفرائد/ص 301 الطبعة القديمة.

2-2 (2) سورة النحل/الآية 43.

3-3 (3) سورة التوبة/الآية 122.

قوله تعالى: فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَبْدِي كُنْتَ عَالِمًا؟ فَإِنْ قَالَ نَعَمْ قَالَ لَهُ أَفَلَا عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ وَإِنْ قَالَ كُنْتَ جَاهِلًا قَالَ أَفَلَا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ فَيُخَصِّمَهُ فَتِلْكَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ. (1)

بتقريب أنّها تدلّ على عدم كون الجاهل بالحكم معذورا إذا كان قادرا على التعلم و اتفقت المخالفة مع أنّه لو كان حديث الرفع جاريا فيه فلا مجال للعتاب و المؤاخذة على ترك التعلم و التفحص.

و صحيحة أبي جعفر الأ حول مؤمن الطاق عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا يسع الناس حتى يسألوا و يتفقهوا و يعرفوا إمامهم و يسعهم ان ياخذوا بما يقول و إن كان تقية (2) بدعوى صراحتها على أنّ الناس ليسوا في سعة بسبب جهلهم بل اللازم عليهم أن يسألوا و يتفقهوا مع أنّه لو كان حديث الرفع جاريا فيه قبل الفحص و التعلم كانوا في سعة كما لا يخفى.

و صحيحة الفضلاء زرارة و محمد بن مسلم و بريد بن معاوية العجلي قالوا قال أبو عبد الله عليه السلام لحمران بن أعين في شيء سأله إنّما يهلك الناس لانهم لا يسألون (3) و الهلاكة لا تكون إلا فيما إذا كان الأحكام الواقعية منجزة و لا تكون كذلك إلا في صورة عدم شمول حديث الرفع لصورة الشك قبل الفحص.

و صحيحة ابن أبي عمير عن محمد بن مسكين و غيره عن أبي عبد الله قال قيل له إنّ فلانا أصابته جنابة و هو مجذور فغسلوه فمات فقال قتلوه ألا سألوا؟ ألا يَمُومُه إنّ شفاء العي السؤال. (4)

و من المعلوم أنّ الفحص لو لم يكن واجبا فلا وجه للعتاب و المؤاخذة إلى غير ذلك من الأخبار قال في تسديد الاصول بعد نقل هذه الأخبار و غيرها إنّ دلالتها على وجوب

ص: 327

1-1 (1) تفسير البرهان/ج 1، ص 560.

2-2 (2) اصول الكافي/ج 1، باب سؤال العلم و تذاكره ص 40، ح 4.

3-3 (3) اصول الكافي/ج 1، باب سؤال العلم و تذاكره، ح 2.

4-4 (4) الوسائل/الباب 5 من ابواب التيمم، ح 1 و 2.

التعلم و تحصيل العلم بالأحكام واضحة لا سيما إذا انضم إليها ما يدل على أن العلم مقدمة للعمل و يهتف به فراجع.

و بالجمله فملاحظة كل واحد من هذه الآيات و الأخبار فضلا عن جميعها توجب القطع بعدم جواز الرجوع إلى اطلاق مثل حديث الرفع قبل الفحص بل إنما الوظيفة هو الفحص و السؤال و تعلم التكليف و إذا قصر عنها يؤخذ و يقال له يوم القيامة أفلا تعلمت حتى تعمل؟ و هذه الأدلة اللفظية من الآيات و الروايات هي عمدة الوجه لتقييد اطلاق أدلة البراءة الشرعية. (1)

وقال في الكفاية بعد المناقشة في سائر الوجوه فالأولى الاستدلال للوجوب بما دلّ من الآيات و الأخبار على وجوب التفقه و التعلم و المؤاخذه على ترك التعلم في مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم بقوله تعالى كما في الخبر هلا تعلمت فيقيد بها أخبار البراءة لقوة ظهورها في أن المؤاخذه و الاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم لا بترك العمل فيما علم و جوبه و لو اجمالا فلا مجال للتوفيق بحمل هذه الأخبار على ما إذا علم اجمالا فافهم و لا يخفى اعتبار الفحص في التخيير العقلي أيضا بعين ما ذكر في البراءة. (2)

بل الأمر كذلك في سائر الاصول الجارية في الشبهات الحكمية كقاعدة الطهارة و الاستصحاب إذ لا مجال لها بدون التفحص و التعلم بعين الملاك الذي عرفت في البراءة في الشبهات الحكمية.

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره و بما ذكرناه ظهر اختصاص أدلة الاستصحاب أيضا لما بعد الفحص و ظهر أيضا عدم جواز الرجوع إلى سائر الاصول العقلية قبل الفحص كالتخيير العقلي و نحوه و ملخص الكلام في المقام أن الاصول العقلية في نفسها قاصرة عن الشمول لما قبل الفحص لأن موضوعها عدم البيان و هو لا يحرز إلا بالفحص فلا مقتضى لها قبله و أمّا

ص: 328

1-1) تسديد الاصول/ج 2، ص 244-248.

2-2) الكفاية/ج 2، ص 256-258.

الاصول النقلية فأدلتها وإن كانت مطلقة في نفسها إلا أنها مقيدة بما بعد الفحص بالقرينة العقلية المتصلة و النقلية المنفصلة (1) هذا فيما إذا قلنا باطلاق أدلة الاصول من البراءة النقلية وغيرها فيمكن تقييدها بما دلّ على وجوب التفقه و التعلم بالنسبة إلى الشبهات الحكمية فيجب الفحص و التعلم قبل الأخذ بالبراءة و أمّا بناء على عدم اطلاق أدلة الاصول و قلنا بأن المراد من عدم العلم المأخوذ في موضوع الاصول هو عدم الحجة القاطعة للعدر فحال الأدلة النقلية كحال البراءة العقلية من حيث إنّ وجود الحجة الواقعية إذا كانت بحيث لو تفحص عنها لظفر بها كاف في تنجيز الواقع فمع احتمالها قبل الفحص يشك في تحقق موضوع الاصول بل الشك منصرف عن مثله و معه لا يصح الأخذ بها و لا إطلاق لها حتى يحتاج إلى تقييد اطلاقها بالأدلة الدالة على وجوب التفقه فتدبر جيّداً.

### استحقاق العقاب عند ترك الفحص و حصول المخالفة:

قال صاحب الكفاية قدس سرّه أمّا التبعة فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة فيما إذا كان ترك التعلم و الفحص مؤدياً إلى المخالفة فإنّ المخالفة حينئذ و إن كانت مغفولة حين المخالفة و بلا اختيار إلا أنّها منتهية إلى الاختيار و هو كاف في صحة العقوبة بل مجرد ترك التعلم و التفحص كاف في صحة المؤاخذه و العقوبة و إن لم يكن مؤدياً إلى المخالفة مع احتمال أدائه إلى المخالفة لأجل التجرّي و عدم المبالاة بها نعم يشكل ذلك في الواجب المشروط و الموقت و لو أدى تركهما قبل الشرط و الوقت إلى المخالفة بعدهما فضلاً عما إذا لم يؤد إليها حيث لا يكون حينئذ تكليف فعلى أصلاً لا قبلهما و هو واضح و لا بعدهما و هو كذلك لعدم التمكن منه بسبب الغفلة و لذا التجأ المحقق الأردبيلي و صاحب المدارك قدس سرّهما إلى الالتزام بوجوب التفقه و التعلم نفسياً تهيئياً فيكون العقوبة على ترك التعلم نفسه لا على ما أدى إليه من المخالفة فلا اشكال ح في المشروط و الموقت إلى أن قال في الكفاية و لا يخفى أنّه لا يكاد ينحل هذا

ص: 329

الاشكال إلا- بذلك(أى الوجوب النفسى التهيئى)أو الالتزام بكون المشروط أو الموقت مطلقا معلقا لكنّه قد اعتبر على نحو لا تتصف مقدماته الوجودية عقلا بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم و الفحص فيكون الايجاب حاليا وإن كان الواجب استقباليا قد اخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه و لا غير التعلم من مقدماته قبل شرطه أو وقته.

و أمّا لو قيل بعدم الايجاب إلا بعد الشرط و الوقت كما هو ظاهر الأدلة و فتاوى المشهور فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسيا لتكون العقوبة لو قيل بها على تركه لا- على ما أدى إليه من المخالفة و لا- بأس به كما لا يخفى و لا ينافيه ما يظهر من الأخبار من كون وجوب التعلم إنّما هو لغيره لا- لنفسه حيث إنّ وجوبه لغيره لا- يوجب كونه واجبا غيريا يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقديما بل للتهيؤ لا يجابه فافهم. (1)

و يظهر من أخير عبارته و هو قوله لا بأس به أنّ وجوب الفحص و التعلم فى المشروط و الموقت وجوب نفسى فالاشكال حينئذ مرتفع على مختاره و كيف كان فقد أورد عليه سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه بأنّ الواجب المعلق خلاف الظاهر من الأدلة و فتاوى المشهور كما أنّ كون وجوب التعلم مقديما فى غير الموقت و المشروط و نفسيا فيهما مخالف لظاهر أدلّة وجوب تحصيل العلم و يلزم التفكيك فى وجوب تحصيل العلم و التفقه هذا مضافا إلى أنّه لو كان الواجب توصليا و لم يحصل العلم به ثمّ اتفق صدور الواجب منه من باب الاتفاق لزم استحقاؤه للعقوبة مع اتيانه للواجب حيث ترك التعلم الذى هو واجب نفسى و هو كما ترى.

ثمّ قال سيّدنا الاستاذ و الأولى هو أن يجاب عن الاشكال بوجهين:

الأول: أن يقال إنّ الواجب المشروط يكون متعلقا للارادة الفعلية من الآن على تقدير تحقق شرطه كما يساعد عليه الوجدان و ملاحظة الإنسان مطلوبات نفسه فإذا علم المكلف

ص:330

بحصول الشرط فى المستقبل وحب عليه تحصيل مقدماته فعلا.

الثانى: أن يقال إن أدلة وجوب تحصيل العلم كأدلة وجوب الاحتياط فكما أن وجوب الاحتياط طريقي فكذلك وجوب تحصيل العلم و كما أنه لو عصى الأول يعاقب على ترك الواقع لتنجزه عليه فكذلك لو عصى التكليف بوجوب تحصيل العلم فلو ترك الواقع المحتمل من جهة ترك تحصيل العلم يعاقب عليه. (1)

وفى كلا الوجهين نظر لا مكان أن يقول قائل فى الوجه الأول إن تعلق الإرادة الفعلية من الآن على تقدير تحقق شرطه يكون بمعنى أن الإرادة فعلية والمراد استقبالى و عليه فلا فرق بين هذا وبين الواجب المعلق فإن الوجوب فى كليهما فعلى و الواجب استقبالى ان قلت إن فعلية الوجوب مع كون الوجوب مشروطا أو مؤقتا يخالف الظاهر من القضية قلت فعلية الإرادة مع تعليق الوجوب الحاكى عن الإرادة يخالف الظاهر من القضية أيضا و عليه فالقول بالواجب المعلق لدفع الاشكال لا مانع منه.

ولا مكان أن يقول قائل فى الوجه الثانى إنه مع عدم تنجز التكليف فى الواقع كما فى المشروط و الموقت بناء على عدم الفعلية و التنجز قبل الشرط أو الوقت لا يرفع الاشكال إذ لا مجال حينئذ للمؤاخذة مع عدم تكليف فعلى فى الواقع و لا يقاس المقام بوجوب الاحتياط و طريقيته لأن احتمال التكليف الفعلى موجود فيه بخلاف المقام قبل الوقت أو الشرط و مما ذكر ينقدح عدم تمامية ما يقال من أن أحكام الشرع كلها منجزة للجاهل الملتفت الذى يقدر على رفع جهله بالفحص بمعنى أنه بمنزلة العالم و لا يعدّ جهله بها عذرا له فى شىء من الموارد بل بمجرد الاحتمال يتم البيان و لا تجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان و تقوم عليه الحجة البالغة المدلول عليها بقوله «أفلا تعلمت حتى تعمل» و هذا لا فرق فيه بين أنواع التكاليف التى يكون المكلف فى معرض الابتلاء بها مطلقة كانت أم مشروطة. (2)

ص: 331

1-1) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره/ج 2، ص 505.

2-2) تسديد الاصول/ج 2، ص 255-256.



وذلك لما عرفت من عدم تكليف فعلى منجز في الواقع في المشروطات به و الموقتات هذا بخلاف موارد احتمال التكليف المطلقة لأن احتمال وجود تكليف منجز فيها يوجب وجوب الفحص فلا تغفل.

نعم يمكن أن يقال بحكم العقل وبناء العقلاء على صحة المؤاخذة على ترك المشروط أو الموقت إذا التفت المكلف و تمكن منهما في الجملة و لو بالتعلم و التفحص و ذلك لقبح تقويت الملاك و وجوب تحفظه.

قال في مصباح الاصول و قد لا يكون الواجب فعلياً بعد دخول الوقت لكونه غافلاً و لو كانت غفلته مستندة إلى ترك التعلم أو لكونه غير قادر و لو كان عجزه مستنداً إلى ترك التعلم قبل الوقت مع عدم اتساع الوقت للتعلم و للاتيان بالواجب و الاشكال المذكور مختص بهذه الصورة و الذي ينبغي أن يقال حينئذ في هذه الصورة إنه إن كانت القدرة المعتبرة في مثل هذا الواجب معتبرة عقلاً من باب قبح التكليف بغير المقدور و غير دخيلة في الملاك كما إذا القي أحد نفسه من شاهق إلى الأرض فإنه اثناء الهبوط إلى الأرض و إن لم يكن مكلفاً بحفظ نفسه لعدم قدرته عليه إلا أن قدرته ليست دخيلة في الملاك و مبغوضية الفعل للمولى باقية بحالها ففي مثل ذلك لا ينبغي الشك في وجوب التعلم قبل الوقت للتحفظ على الملاك الملزم في ظرفه و إن لم يكن التكليف فعلياً في الوقت لما تقدم سابقاً من أن العقل يحكم بقبح تقويت الملاك الملزم كما يحكم بقبح مخالفة التكليف الفعلي.

و إن كانت القدرة معتبرة شرعاً و دخيلة في الملاك فلا يجب التعلم قبل الوقت حينئذ بلا فرق بين القول بوجوبه طريقياً و القول بوجوبه نفسياً أما على القول بالوجوب الطريقي فالأمر واضح إذ لا يترتب على ترك التعلم فوات واجب فعلي و لا ملاك ملزم و أما على القول بالوجوب النفسي فلأن الواجب إنما هو تعلم الأحكام المتوجهة إلى شخص المكلف و المفروض أنه لم يتوجه إليه تكليف و لو لعجزه و لا يجب على المكلف تعلم الأحكام المتوجهة إلى غيره و هو القادر و لذا لا يجب على الرجل تعلم أحكام الحيض.

و ظهر بما ذكرناه أنه لا ثمرة عملية بيننا و بين المحقق الاردبيلى إذ قد عرفت عدم وجوب التعلم فى هذا الفرض على كلا القولين فلا يجدى الالتزام بالوجوب النفسى فى دفع الاشكال المذكور بل الحق هو الالتزام بالاشكال و عدم وجوب التعلم و لا يلزم منه محذور (1) و لقائل أن يقول حيث إن القدرة ليست بشرعية فانحصر الأمر فى القول بوجوب التحفظ على الملاك الملزوم و هو صحيح لحكم العقل و بناء العقلاء عليه و لكنه مختص بما إذا احرز تمامية الملاك فلا تغفل.

فتحصّل: أنّ التفحص و التعلم واجب و لو فى الموقّات و المشروطات لقبح تقويت الملاك التام و وجوب حفظه عند العقل و العقلاء و لو لم نقل بالواجب المعلق أو بالوجوب النفسى.

بقى هنا شىء و هو أنه إذا كان الواقع بحيث لو تفحص المكلف عنه لا يصل اليه بعد الفحص بل ربما يؤدى فحصه إلى خلافه فهل يستحق العقاب على مخالفة الواقع لو لم يتفحص أو لا وجهان.

أحدهما: أنه يمكن الالتزام بعدم استحقاق العقاب لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان إذ المراد من البيان هو الواصل فمع عدم امكان الوصول يجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان و مقتضاه هو عدم استحقاق العقوبة و عدم النفات المكلف إلى ذلك لا يرفع المؤمن العقلى نعم يستحق العقوبة على التجرى لا على مخالفة الواقع بناء على استحقاق العقوبة من جهة التجرى.

و ثانيهما: ما ذكره فى مصباح الاصول من أنّ التحقيق هو التفصيل بأنّ يقال إن بنينا على وجوب الفحص لآية السؤال و الأخبار الدالة على وجوب التعلم و تحصيل العلم بالاحكام فالحق عدم استحقاق العقاب لعدم امكان التعلم و الفحص و تحصيل العلم على الفرض فلا يكون المقام مشمولاً للآية الشريفة و الأخبار الدالة على وجوب التعلم.

و إن بنينا على وجوب الفحص لأجل العلم الإجمالى أو لأجل أدلة التوقف و الاحتياط

ص: 333

بناء على كون الوجوب المولوى الطريقي لا الارشادى المحض على ما استظهرنا منها فالحق استحقاق العقاب على مخالفة الواقع لكونه منجزا بالعلم الإجمالى أو بوجوب التوقف و الاحتياط. (1)

و لقائل أن يقول إن محل الكلام فى وجوب الفحص لا- يختص بمراد العلم الإجمالى بل يعمّ موارد احتمال التكليف بلا علم كما لا يخفى هذا مضافا إلى أن أدلة التوقف و الاحتياط معارضة مع أدلة البراءة و الجمع بينهما يقضى بحمل أدلة الاحتياط على صورة التمكن من ازالة الشبهة بمثل الفحص و المفروض فى المقام أنه لا يتمكن من ذلك فلا مجال للتمسك بأدلة التوقف و الاحتياط فتدبر جيدا.

هذا كله بالنسبة إلى استحقاق العقوبة على المخالفة للجاهل العامل قبل الفحص فيما إذا كان ترك التعلم مؤديا إلى المخالفة و أما حكم نفس عمله من الصحة و البطلان فهو كما يلي: إن شاء الله تعالى.

### **حكم الصحة أو فساد عمل الجاهل بلا فحص و تعلم:**

إذا عمل الجاهل بلا فحص و تعلم فيحكم ببطلان عمله بحسب الظاهر ما لم ينكشف الواقع و المراد من الحكم بالبطلان ظاهرا هو عدم جواز ال-جتزاء به فى مقام الامتثال بحكم العقل لاحتمال المخالفة مع الواقع و لا مؤمن فى الاكتفاء به لأنّ المفروض أنه لم يتفحص و لم يتعلم.

و لا- فرق فى ذلك بين المعاملات و العبادات بناء على فرض تمسّى قصد القربة من الجاهل فى العبادات هذا كله فيما إذا لم ينكشف الواقع.

و اما إذا انكشف الواقع بالعلم أو الحجة ففيه صور:

### **الصورة الاولى: أن تنكشف مخالفة المأتى به مع الواقع كما إذا علم بذلك**

وجدانا أو علم

ص: 334

بذلك بسبب فتوى مجتهده الذى كان يجب تقليده حين العمل و مجتهده الذى يجب الرجوع إليه فعلا أو كان من يجب الرجوع إليه فعلا هو الذى كان يجب الرجوع إليه حين العمل و أفتى بمخالفة عمله مع الواقع فلا اشكال فى هذه الصورة كما صرح به فى الكفاية بوجوب الاعادة أو القضاء لعدم الإتيان بالمأمور به و لا دليل على جواز الاكتفاء بالمأتى به عن الواقع.

### **الصورة الثانية: أن تنكشف مطابقة المأتى به للواقع بسبب فتوى مجتهده**

فى زمان العمل و مجتهده الذى يجب الرجوع إليه فعلا أو كان من يجب الرجوع إليه فعلا هو الذى كان يجب الرجوع إليه حين العمل و أفتى بموافقة عمله مع المأمور به و لا اشكال فى الحكم بصحة العمل فى هذه الصورة لمطابقة عمله للواقع بحسب الحجّة الفعلية بعد العمل و حينه فيجوز أن يكتفى به و لا فرق فى ذلك بين المعاملات و التعبديات بناء على كفاية أن يكون الداعى إلى العمل حسن كما هو المفروض و الفاعل أتى به بنية القربة فاجتمع الحسن الفعلى مع الحسن الفاعلى فتحققت العبادة لأنّهما هما المقومان لصحة العبادة.

و دعوى أنّ قصد القربة ليس على كل تقدير و هو ينافى مع لزوم القربة المطلقة مندفعة بأنّ اللازم هو الاتيان بالعمل مع القربة و هو موجود فى المقام و لا موجب لوجود القصد للقربة على سائر التقديرات فمن صلى مع الطهارة بماء حارّ قربة إلى الله كفى و إن لم يتوضأ بماء بارد لو لم يكن ماء حار لأنّ مع اتيانه بالوضوء فى الصورة المذكورة اجتمع الحسن الفعلى مع الحسن الفاعلى و معهما تحققت العبادة لوجود مقوماتها.

### **الصورة الثالثة: أن تنكشف مطابقة العمل المأتى به لفتوى**

من كان يجب الرجوع إليه حين العمل و مخالفته لفتوى من يجب الرجوع اليه فعلا ففى هذه الصورة فصلّ فى مصباح الاصول بين الأدلة الخاصة كحديث لا تعاد فى خصوص الصلاة و الحكم بالصحة فى الصلاة و بين الأدلة العامة و الحكم بالبطلان مطلقا حيث قال إنّ المقتضى للصحة إمّا أن يكون الأدلة الخاصة على عدم وجوب الاعادة فى خصوص الصلاة كحديث لا تعاد بناء على عدم

اختصاصه بالناسى و شموله للجاهل أيضا كما هو الصحيح و لذا نحكم بصحة عمل الجاهل القاصر خلافا للمحقق النائينى قدس سره فإنه أصرّ على اختصاصه بالناسى و هو لا يشمل الجاهل المقصّر لعدم اتيانه بوظيفته العبودية من التعلّم و التفحص و بالجملة الجاهل المقصّر بمنزلة العامد فلا يشمل حديث لا تعاد و أمثاله و إما أن يكون المقتضى للصحة الأدلة العامة التى أقاموها على دلالة الأوامر الظاهرية للاجزاء بلا فرق بين الصلاة و غيرها و عمدتها الإجماع على عدم وجوب الاعادة و القضاء بعد امتثال الأوامر الظاهرية و لو انكشف خلافها و لا يكون المقام داخلا فى معقد الاجماع يقينا لأنّ الإجماع على الاجزاء و عدم وجوب الاعادة و القضاء إنّما هو فيما إذا كان العامل عمله مستندا إلى الأمر الظاهرى و أما إذا لم يستند اليه كما فى المقام فلا إجماع على صحته. (1)

و يمكن أن يقال: يكفى فى ال-جزاء مطابقة المأتى به مع الحجة و المفروض أنّها متحققة إذ فتوى من كان يجب الرجوع إليه حين العمل حجة له و لا دخالة للاستناد فى حجيتها كما لا دخالة له فى سائر الأمارات كالخبر و معنى حجيتها أنّ العمل بما يطابقها يوجب العذر و سقوط الأمر الواقعى عن التنجيز و المفروض أنّه عمل بما يطابقها فمع العمل و الإتيان بالموافق كان معذورا و سقط الأمر الواقعى و مع سقوط الأمر الواقعى لا- مجال لوجوب الاعادة أو القضاء إذ لا أمر حتى يجب الاعادة و دعوى أنّ معنى الحجية هى التى استند إليها فى العمل لا التى عمل بها موافقا لها من دون استناد مندفة بأنّ مقتضى أدلة حجية الأمارات هو جعلها منجزة فى صورة الاصابة و معذرة فى صورة المخالفة و معنى المعذرة هو رفع اليد عن عقوبة الواقع و مقتضى اطلاق أدلة اعتبار الأمارات هو عدم مدخلية الاستناد فى كون رأى المجتهد من الأمارات كما لا يخفى.

اللهمّ إلا أن يقال: هذا صحيح إن قلنا بالاجزاء مطلقا و أما إذا لم نقل بذلك و إنّما قلنا به فى صورة اختلاف الفتوى باعتبار السيرة و الاجماع فالقدر المتيقن منهما هو صورة الاستناد

ص: 336

فليتأمل.

وبقية الكلام المذكورة في مبحث الاجتهاد والتقليد فراجع.

### **الصورة الرابعة: أن نكشف مطابقة العمل المأني به للواقع بحسب فتوى المجتهد**

الفعلى ومخالفته له بفتوى المجتهد الأول قال السيد المحقق الخوئي قدس سرّه والحكم فى هذه الصورة الصحة إذ الحجة الفعلية قامت على صحة العمل وعدم وجوب القضاء فجاز الاستناد إليها فى ترك القضاء (1) ولا يخفى عليك أنّ هذا على تقدير لزوم الاستناد وعدم كفاية المطابقة وإلّا فمع عدم لزوم الاستناد وكفاية المطابقة فى الحجية فإن قلنا ببقاء حجية فتوى من كان يجب الرجوع إليه حين العمل و كان أعلم يجب عليه الاعادة والقضاء وإن كان من يجب الرجوع إليه فعلا أعلم لا يجب عليه الاعادة أو القضاء وإن كانا متساويين فهو مخير بين من كان يجب الرجوع إليه حين العمل فيعيد لعدم المطابقة وبين من كان يجب الرجوع إليه فعلا فلا يعيد للمطابقة لأنّ قولهما حجة له بنحو الحجة التخيرية فتدبر.

### **الإجهار فى موضع الإخفات و بالعكس:**

ولا- يذهب عليك أنّ مقتضى القاعدة فيهما لو أتى به قبل الفحص والتعلم هو ما مرّ من عدم جواز الاكتفاء به فى مقام الامتثال ظاهرا بحكم العقل لاحتمال المخالفة وعدم وجود المؤنّن هذا فيما إذا لم ينكشف الواقع وإلّا يأتى فيه أيضا الصور الاربعة المذكورة نعم وردت هنا النصوص الصحيحة الخاصة على صحة الصلاة فى الجهر و الاخفات و بالعكس وفى الاتمام فى موضع القصر من دون فرق بين كون الجهل قصوريا أو تقصيريا فلو انكشف الخلاف قبل انقضاء الوقت فلا حاجة إلى الاعادة فضلا عن القضاء بعد الوقت والدليل عليه هو النصوص الخاصة ولا اشكال فى ذلك.

وانما الاشكال فى الجمع بين الحكم بالصحة واستحقاق العقاب فى صورة كون الجهل

ص: 337

تقصيره فيقال كيف يعقل الحكم بالصحة مع الحكم باستحقاق العقاب على ترك الواجب فيما إذا قصر في الفحص والتعلم.

وقد أجيب عنه بوجوه منها ما ذكره في الكفاية من أنه يمكن أن يكون المأتي به حال الجهل مشتملا على مصلحة ملزمة وأن يكون الواجب الواقعي مشتملا على تلك المصلحة وزيادة لا- يمكن تداركها عند استيفاء المصلحة التي كانت في العمل المأتي به جهلا لتضاد المصلحتين فالحكم بالصحة إنما هو لاشتمال المأتي به على المصلحة الملزمة والحكم باستحقاق العقاب إنما هو لأجل فوات المصلحة الزائدة بسبب تقصيره في ترك الفحص والتعلم فلا منافاة بينهما.

أورد عليه في مصباح الاصول أولا بأن التضاد إنما هو بين الافعال و أما التضاد بين الملاكات مع امكان الجمع بين الأفعال فهو أمر موهوم يكاد يلحق بانياب الأغوال و ثانيا بأن المصلحتين إن كانتا ارتباطيتين فلا وجه للحكم بصحة المأتي به مع فرض عدم حصول المصلحة الأخرى و إن كانتا استقلاليتين لزم تعدد الواجب و تعدد العقاب عند ترك الصلاة رأسا و هو خلاف الضرورة. (1)

ويمكن الجواب أما عن الأول فبأن انكار التضاد بين الملاكات ليس في محله لما أفاده الشهيد الصدر قدس سره من أنه قد يكون هناك طعامان مشتركان في مصلحة الشبع إلا أن أحدهما مشتمل على لذة تفوق لذة الطعام الآخر و لو شبع الشخص بالطعام الآخر و غير اللذيذ لم يلتذ عندئذ بأكل الطعام اللذيذ بذلك المستوى من الالتذاذ الفائق.

هذا مضافا إلى إمكان فرض التضاد بين (الأفعال و)المحصلات للملاكات بكسر الصاد بأن نقول إن الواجب المحصل بالكسر للملاك ليس هو مطلق القصر بل القصر المقيّد بعدم مسبقيته بالتمام و هذا يضادّ التمام المأتي به سابقا و القول بأنه كيف يعقل تقييد صلاة القصر الواجب بعدم مسبقيته بالتمام يشبه القول بأنه كيف يعقل تقييد صلاة العصر الواجب

ص:338

وَأَمَّا عَنِ الثَّانِي فَبِمَا فِي مَنْتَقَى الْأَصُولِ مِنْ أَنَّ هَذَا الْوَجْهَ قَابِلٌ لِلْمَنْعِ بِكَلا شَقِيهِ فَإِنَّ لَنَا نَخْتَارَ الشَّقَّ الْأَوَّلَ وَنَلْتَزِمُ بَارْتِبَاطِيَةَ الْمَصْلِحَتَيْنِ وَ لَكِنْ نَقُولُ إِنَّ الْمَتْرَبَ عَلَى التَّمَامِ مَصْلِحَةٌ وَغَرَضٌ غَيْرُ مَا يَتْرَبُ عَلَى الْقَصْرِ مِنْ مَصْلِحَةٍ وَغَرَضٌ وَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا جَامِعٌ نَوْعِيٌّ وَعَلَيْهِ فَمَصْلِحَةُ الْقَصْرِ بِمَا لَهَا مِنَ الْمَرْتَبَةِ الزَّائِدَةِ عَلَى مَصْلِحَةِ التَّمَامِ مَصْلِحَةٌ اِرْتِبَاطِيَةٌ لَا يَتَصَوَّرُ حَصُولَ جُزْءٍ مِنْهَا وَحْدَهُ وَهَذَا لَا يَنَافِي تَرْتَبَ مَصْلِحَةِ اِرْتِبَاطِيَةٍ أُخْرَى عَلَى التَّمَامِ تَمَنَعٌ مِنْ حَصُولِ مَصْلِحَةِ الْقَصْرِ لِلتَّضَادِّ بَيْنَهُمَا إِلَى أَنْ قَالَ:

ثُمَّ إِنَّ لَنَا أَنْ نَخْتَارَ الشَّقَّ الثَّانِيَّ بِأَنْ نَلْتَزِمَ بِاسْتِقْلَالِيَةِ الْمَصْلِحَتَيْنِ وَ لَكِنْ نَقُولُ إِنَّ تَرْتَبَ مَصْلِحَتَيْنِ فِي عَرَضٍ وَاحِدٍ (لَا بِنَحْوِ الطَّوْلِيَةِ كِبَابِ النَّذْرِ لِلصَّلَاةِ أَوَّلِ الْوَقْتِ فَانِ التَّدَاخُلَ فِيهِ مَحَلُّ كَلَامٍ) لَا يَسْتَلْزِمُ تَعَدُّدَ الْحُكْمِ بَلْ يَكُونُ هُنَاكَ حُكْمٌ وَاحِدٌ لَكِنَّهُ يَكُونُ آكِدٌ مِنَ الْحُكْمِ الثَّابِتِ لِلْفِعْلِ ذِي الْمَصْلِحَةِ الْوَاحِدَةِ.

وَعَلَيْهِ فَالْقَصْرِ وَإِنْ كَانَتْ فِيهِ مَصْلِحَتَانِ لَكِنْ لَا يَدْعُو ذَلِكَ لِتَعَلُّقِ وَجُوبِيْنِ بِهِ بَلْ يَثْبِتُ وَجُوبَ وَاحِدٍ بِنَحْوِ اِكْيَدِ نَظِيرِ الْمُحْرَمَاتِ الَّتِي يَتْرَبُ عَلَيْهَا مَفَاسِدٌ مُتَعَدِّدَةٌ.

وَعَلَى هَذَا فَلَا يَتَعَدَّدُ الْعُقَابُ بِتَرْكِ الْقَصْرِ لِأَنَّ تَعَدُّدَ الْعُقَابِ فَرَعٌ تَعَدَّدَ التَّكْلِيفُ لَا فَرَعٌ تَعَدَّدَ الْمَصْلِحَةُ. (2)

وَعَلَيْهِ فَالْجَوَابُ الْمَذْكُورُ فِي الْكِفَايَةِ تَامٌ.

وَمِنْهَا: مَا أَفَادَهُ سَيِّدُنَا الْأَسْتَاذُ الْمُحَقِّقُ الدَّامَادُ قُدَّسَ سِرُّهُ مِنْ أَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: بِتَعَدُّدِ الْمَطْلُوبِ وَإِنَّهُ فِي حَالِ الْجَهْلِ أَمْرَانِ أَحَدُهُمَا أَصْلُ الصَّلَاةِ وَالثَّانِي الصَّلَاةُ الْمُقَيَّدَةُ بِكَوْنِهَا قَصْرًا وَمَعَ الْاِتْيَانِ بِالْمَقْيَدِ يَحْصُلُ الْمَطْلُوقُ أَيْضًا وَبِحَصُولِهِ (الْمَطْلُوقُ) يَفُوتُ مَصْلِحَةُ الصَّلَاةِ الْمُقَيَّدَةُ بِكَوْنِهَا قَصْرًا وَبِذَلِكَ يَنْحَلُّ الْأَشْكَالُ إِذْ وَجْهَ صِحَّةِ الْاِتِّمَامِ عَلَى هَذَا كَوْنَهُ مَأْمُورًا بِهِ وَوَجْهَ

ص: 339

1-1) مباحث الاصول للسيد كاظم الحائري/ج 4، ص 481-482.

2-2) منتقى الاصول/ج 5، ص 373-374.



استحقاق العقاب على ترك القصر كونه مأمورا به أيضا ووجه عدم وجوب الاعادة قصرا لو علم بالحكم فى الوقت هو تقويت مصلحة القصر بالاتيان بأصل الصلاة و لو فى ضمن الاتمام.

و نظير ذلك ما إذا تعلق الطلب باتيان أصل الفريضة و تعلق طلب آخر باتيانها فى المسجد فإنه لو أتى بها فى خارج المسجد امثل الأمر الأول و معه لا مجال لامثال الأمر الثانى إذ الطلب الثانى إنما تعلق باتيان الفريضة فى المسجد و المفروض سقوطها باتيانها فى خارجه و حينئذ فإن كان لخصوصية كونها فى المسجد مصلحة لزومية كما فى خصوصية القصر فى المقام لاستحق العقوبة على تركها و جعل الاستاذ هذا الجواب أحسن مما اجاب به صاحب الكفاية. (1)

و لكن لا يخفى عليك أنّ فوت مصلحة الصلاة المقيّدة بكونها قصرا يتوقف على ما ذكره صاحب الكفاية من التضادّ فتدبرّ جيّدا.

ثمّ هنا اشكال آخر و هو أنّ ظاهر النصوص الواردة فى المقام أنّ الصلاة المأتى بها مع كيفية الاتمام فى موضع القصر أو الاجهار فى موضع الاخفات و بالعكس تامّة الأجزاء و الشرائط.

و هذا ينافى بقاء شرطية الواقع من الجهر أو الاخفات مثلا أو جزئيته بالنسبة إلى الجاهل فمع عدم بقائهما و تمامية الأجزاء و الشرائط يبقى السؤال و الاشكال السابق و هو أنّه كيف يعقل الحكم بالصحة مع الحكم باستحقاق العقاب على ترك الواجب.

أجاب عنه فى تسديد الاصول بأنّه ليس فى أخبار الاتمام مكان القصر أزيد من قوله عليه السّلام فلا اعادة عليه أو قوله فليس عليه اعادة و نفى وجوب الاعادة أعم من كون المأتى به تاما أو ناقصا سقط الواجب به كما لا يخفى.

و أمّا خبر الجهر و الاخفات فهو و إن تضمن قوله عليه السّلام «و قد تمت صلاته» إلا أنّ المراد به

ص: 340

بقرينة صدره مجرد عدم انتقاض الصلاة و عدم احتياجها إلى الاعادة و اليك لفظ تمام الحديث الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر في ما لا ينبغي الاجهار فيه و أخفى في ما لا ينبغي الاخفاء فيه فقال أي ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته و عليه الاعادة فإن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري فلا شيء عليه و قد تمت صلاته. (1)

فإن نفس التعبير في قوله «لا- يدري» ظاهر في أنّ هنا حكما واقعا أعني وجوب الجهر أو الاخفات و المكلف لا يدري و عنه التعبير في الصدر بما لا ينبغي الاجهار فيه و ما لا ينبغي الاخفاء فيه فإذا كان المفروض ثبوت هذا الحكم في الواقع فلا محالة لإيراد من قوله «تمت صلاته» إلا ما يقابل قوله «نقض صلاته» يعني أنّ صلاته ليست منقوضة محتاجة إلى الاعادة. (2)

### شرطان آخران لجريان البراءة:

حكى عن الفاضل التوني شرطان آخران أحدهما أن لا يكون اعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعى من جهة أخرى مثل أن يقال في أحد الإناءين المشتبهين الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه فإنه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر أو عدم بلوغ الملاقى للنجاسة كرا أو عدم تقدّم الكرية حيث يعلم بحدوثها على ملاقة النجاسة فإن اعمال الأصول يوجب الاجتناب عن الإناء الآخر أو الملاقى أو الماء انتهى.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سرّه بقوله إنّ ايجاب العمل بالأصل لثبوت حكم آخر إقنا باثبات الأصل المعمول به لموضوع انيط به حكم شرعى كأن يثبت بالأصل براءة ذمة الشخص الواحد لمقدار من المال واف بالحج من الدين فيصير بضميمة أصالة البراءة مستطيعا فيجب عليه الحج فإن الدين مانع عن الاستطاعة فيدفع بالأصل و يحكم بوجوب

ص: 341

1-1 (1) الوسائل/الباب 26 من ابواب القراءة و الصلاة، ح 1.

2-2 (2) تسديد الاصول/ج 2، ص 258-259.

و منه المثال الثاني فإن أصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كذا يوجب الحكم بقلته التي انيط بها الانفعال.

و إما لاستلزام نفي الحكم به عقلا أو شرعا أو عادة و لو فى هذه القضية الشخصية لثبوت حكم تكليفي فى ذلك المورد أو فى مورد آخر كنفى وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين.

فإن كان ايجابه للحكم على الوجه الأوّل كالمثال الثاني فلا يكون ذلك مانعا عن جريان الأصل لجريان أدلته من العقل و النقل من غير مانع و مجرد ايجابه لموضوع حكم وجودى آخر لا- يكون مانعا عن جريان أدلته كما لا يخفى على من تتبع الأحكام الشرعية و العرفية (فيثبت أحد الجزئين من الموضوع المركب بالأصل و الآخر بالوجدان) إلى أن قال و إن كان على الوجه الثاني الراجع إلى وجود العلم الإجمالى بثبوت حكم مردّد بين حكّمين فإن اريد باعمال الأصل فى نفي أحدهما اثبات الآخر ففيه أن مفاد أدلة أصل البراءة مجرد نفي التكليف دون اثباته و إن كان الاثبات لازما واقعا لذلك النفي فإن الأحكام الظاهرية إنّما تثبت بمقدار مدلول أدلتها و لا يتعدى إلى أزيد منه بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه و بين ما ثبت إلا أن يكون الحكم الظاهري الثابت بالأصل موضوعا لذلك الحكم الآخر كما ذكرنا فى مثال براءة الذمة عن الدين و الحج إلى أن قال:

و إن اريد باعماله فى أحدهما مجرد نفيه دون الاثبات فهو جار إلا أنه معارض بجريانه فى الآخر فاللازم إمّا اجرائه فيهما فيلزم طرح ذلك العلم الإجمالى لأجل العمل بالأصل و إمّا اهماله فيهما و هو المطلوب و إمّا اعمال أحدهما بالخصوص فترجيح بلا مرجح إلى أن قال:

و كيف كان فسقوط العمل بالأصل فى المقام لأجل المعارض و لا اختصاص لهذا الشرط بأصل البراءة بل يجرى فى غيره من الاصول و الأدلة و لعل مقصود صاحب الوافية ذلك و قد عبّر هو قدّس سرّه فى باب الاستصحاب بعدم المعارض (1) حاصله جريان البراءة خلافا

للفاضل التونى فيما إذا كان اعمال الأصل موجبا لثبوت موضوع مركب من شىء بالوجدان و من آخر بالأصل كحكم وجوب الحج المترتب على من له مال و لم يشتغل ذمته بدين للغير إذ المال محرز بالوجدان و عدم الاشتغال محرز بأصالة البراءة هذا كله بالنسبة إلى الشبهة البدويّة و أمّا المقرونة بالعلم الإجمالى فإن أريد باعمال الأصل فى نفي أحدهما اثبات الآخر ففيه أنّ عدم جريانه لأنّ مفاد أصالة البراءة مجرد نفي تكليف دون اثباته لا وجود شرطه و ان اريد باعماله فى أحدهما مجرد نفيه دون الاثبات فلا يجرى لاجل المعارض لا لعدم وجود شرطه فلا تغفل.

قال فى الكفاية و لا يخفى أنّ أصالة البراءة عقلا و نقلا فى الشبهة البدوية بعد الفحص لا محالة تكون جارية و عدم استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقلية و الاباحة و رفع التكليف الثابت بالبراءة النقلية لو كان موضوعا لحكم شرعى أو ملازما له فلا محيص عن ترتبه عليه بعد احرازه فإن لم يكن مترتبا عليه بل على نفي التكليف واقعا فهي و إن كانت جارية إلا أنّ ذلك الحكم لا يترتب لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها و هذا ليس بالاشتراط. (1)

حاصله أنّ عدم ترتب حكم شرعى على نفي التكليف ظاهرا فيما إذا كان الحكم الشرعى مترتبا على نفي التكليف واقعا من جهة عدم تحقق الموضوع للحكم المترتب على نفي التكليف واقعا لا- من جهة أنّ شرط جريان البراءة هو عدم كون اعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعى آخر بل من جهة عدم تحقق موضوعه و الشاهد له هو جريانها و ترتب آثار البراءة الظاهرية عليها كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الظاهر من كلام صاحب الكفاية أنّه اكتفى فى الجواب عن الفاضل التونى بالشبهة البدوية حيث لم يذكر الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالى كما ذكرها الشيخ الأعظم قدّس سرّه و لعلّ الوجه فى ذلك أنّ الأصل فى المقرونة لا يجدى فى نفسه عند ابتلاء المعارض فإن كان المقصود

ص: 343

من اشتراط جريان الأصل هو ذلك بأن لا يكون اعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعى فهو صحيح و لكن لا يختص ذلك بأصل البراءة بل يجرى ذلك فى غيره من الاصول أيضا كما أفاده الشيخ قدس سرّه هذا مضافا إلى أنّه لا مجال للتعبير بالشرط عن الخلو عن المعارض.

ثمّ لا- يخفى عليك أنّ رفع استحقاق العقاب أو عدم التكليف شرعا ظاهرا لو كان موضوعا لحكم شرعى آخر يترتب عليه الحكم الآخر لتحقق موضوعه و كذا لو كان رفع الاستحقاق أو عدم التكليف بالنحو المذكور ملازما لحكم آخر هذا إذا كان الحكم الآخر أو الملازم مترتبين على الحكم الظاهرى و إلاّ فلا- يترتبان لعدم ثبوت نفي الحكم واقعا و المفروض أنّهما مترتبان على النفي الواقعى و البراءة عقلية كانت أو شرعية لا تثبت نفي الحكم واقعا نعم لو كان المورد من موارد الاصول المحرزة كالأستصحاب يترتبان عليه.

و عليه فالوجه فى عدم جريان أصالة البراءة فى الشبهة البدوية هو عدم تحقق موضوع الحكم الآخر بأصالة البراءة إذ الموضوع هو عدم التكليف واقعا لا لأنّ مثبتات الاصول ليست بحجة.

و لذلك قال سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه لا معنى للنزاع فى حجية مثبتات البراءة و عدمها إذ هى لا تنفى إلاّ تنجز الحكم الواقعى أو فعليته فالأمر العادى أو العقلى أو الشرعى المترتب عليها لو كان من آثار عدم تنجز الحكم و لوازمه أو فعليته و لوازمها يترتب عليه لا محالة إذ بعد اجراء البراءة يرتفع تنجز الحكم أو فعليته بالوجدان و ذلك يستلزم ثبوت كل ما كان مترتبا عليه أو ملازما له و لو كان من آثار عدم الحكم واقعا لا يترتب بعد اجراء البراءة و لو قلنا بالأصل المثبت إذ قد عرفت أنّ البراءة لا تنفى الحكم واقعا. (1)

و ممّا ذكر يظهر ما فى مصباح الاصول حيث ارجع كلام الفاضل التونى إلى عدم حجية مثبتات البراءة (2).

ص: 344

1-1) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه/ج 2، ص 512.

2-2) مصباح الاصول/ج 2، ص 515.

بقى شيء في المثال الذي ذكره الشيخ ذيل كلام الفاضل التوني من انه إذا كان للمكلف مقدار من المال واف بالحج إلا أنه شك في الدين و عدمه يجرى فيه الأصل فيجب عليه الحج فإن الدين مانع عن الاستطاعة فيدفع بالأصل و يحكم بوجوب الحج بذلك المال و هو أن هذا المثال لا يخلو عن الكلام لما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه من أنه لو كانت الاستطاعة عبارة عن وجدان المال و عدم ثبوت الدين واقعا لا يجب عليه الحج بعد اجراء البراءة عن الدين لأنّها لا تثبت عدم ثبوت الدين واقعا نعم لو جرى الاستصحاب لترتب عليه وجوب الحج إلا أنه إذا انكشف الخلاف بعد بأن تبين ثبوت الدين لما يكفي حجه عن حجة الاسلام هذا كله إذا كان الموضوع مركبا و اما لو كان بسيطا بأن كان الاستطاعة عبارة عن التمكن العرفي أو كان مقيّدا بأن كانت عبارة عن وجدان المال المقيّد بعدم الدين فلا يثبت وجوب الحج باستصحاب عدم ثبوت الدين أيضا لعدم الاعتناء بالاصول المثبتة نعم لو كان الأمر البسيط أو المقيّد بما هو مسبوقا بالوجود يجرى فيه الاستصحاب و يثبت به وجوب الحج هذا كله في الشرط الأوّل الذي ذكره الفاضل التوني. (1)

و ثانيهما: أن لا يتضرر باعمالها أي أصالة البراءة مسلم كما لو فتح انسان قفص طائر فطار أو حبس شاة فمات ولدها أو أمسك رجلا فهرب دابته (أو أبق عبده) فإنّ اعمال البراءة فيها (و عدم الحكم بالضمان) يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه في قاعدة الاتلاف و عموم قوله صلّى الله عليه وآله لا ضرر و لا ضرار لأنّ المراد نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع و إلا فالضرر غير منفي فلا علم حينئذ و لا ظن بأنّ الواقعة غير منصوصة فلا يتحقق شرط التمسك بالأصل من فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضار و لكن لا يعلم أنه مجرد التعزير أو الضمان أو هما معا فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة و لو بالصلح.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه بأنّه إن كان قاعدة نفي الضرر معتبرة في مورد الأصل كان دليلا كسائر الأدلة الاجتهادية الحاكمة على البراءة و إلا فلا معنى للتوقف في الواقعة و ترك

ص: 345

العمل بالبراءة و مجرد احتمال اندراج الواقعة فى قاعدة الاتلاف أو الضرر لا يوجب رفع اليد عن الأصل. (1)

حاصله أن مع جريان قاعدة نفي الضرر فى مورد أصالة البراءة لا يبقى موضوع لأصالة البراءة و مع عدم بقاء الموضوع ليس عدم جريان قاعدة نفي الضرر من شرائط أصالة البراءة بل هو من شرائط تحقق موضوع أصالة البراءة و مع عدم جريان قاعدة لا ضرر فاللازم هو الاخذ بالبراءة و مجرد احتمال اندراج الواقعة تحت قاعدة الاتلاف أو الضرر لا يوجب رفع اليد عن الأصل.

و تبعه فى الكفاية حيث قال و أمّا اعتبار أن لا يكون موجبا للضرر فكل مقام تعمه قاعدة نفي الضرر و إن لم يكن مجال فيه لأصالة البراءة كما هو حالها مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية إلا أنه حقيقة لا يبقى لها مورد بداهة أن الدليل الاجتهادى يكون بياناً و موجبا للعلم بالتكليف و لو ظاهراً فإن كان المراد من الاشتراط ذلك فلا بد من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادى لا خصوص قاعدة الضرر فتدبر و الحمد لله على كل حال. (2)

و استشكل فيه سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه بصحة هذا الاشكال فيما لو كان الضرر مقطوعاً إذ حينئذ تجرى القاعدة دون البراءة و أمّا لو كان الضرر مشكوكاً فلا مجال للقاعدة للشك فى مصداق المورد لها و مع ذلك لا يجرى البراءة إذ قد عرفت أن أدلتها إنّما وردت امتناناً و الظاهر أن الملحوظ فيها هو الامتنان النوعى و عليه فجعل البراءة فى المورد الذى شك فى ايجاب البراءة فيه للضرر على الغير خلاف الامتنان النوعى و الظاهر أن مراد الفاضل اشتراط عدم الضرر واقعا على الغير لا اشتراط عدم جريان قاعدة نفي الضرر على ما يظهر من عبارته المحكية و على هذا فما أفاده متين لا يرد عليه اشكال إذ مرجعه إلى

ص: 346

1-1 (1) الفرائد/ص 313.

2-2 (2) الكفاية/ج 2، ص 263-265.

اشترط أن يكون جعل البراءة موافقا للامتنان النوعى.

ثم لا يخفى أن ذلك الشرط يختص بالبراءة الشرعية واما البراءة العقلية فليست إلا مشروطة بعدم البيان بل ليس ذلك من الاشتراط فى شىء حيث إن موضوعها هو عدم البيان لا ان شرطها ذلك (1).

فتحصّل أنّ أصالة البراءة مشروطة بعدم تضرر مسلم واقعا من اعمالها لورودها مقام الامتنان فمع احتمال التضرر لا تجرى لكونها خلاف الامتنان فلا تغفل.

لا يقال إنّ لازم ذلك أنّ جريان الأصل مشروط بالعلم بعدم النص وهذا واضح الفساد فإنّ الأصل مشروط بعدم العلم بالنص لا بالعلم بعدم النص.

لأنّ نقول: إنّ عدم جريان الأصل فى مورد الشك فى الضرر من جهة عدم احراز الامتنان النوعى لا من الجهة المذكورة إذ المفروض أنّ أدلة البراءة قاصرة عن شمول الموارد التى ليس فيها الامتنان النوعى وجعل البراءة فى موارد الشك فى الضرر خلاف الامتنان النوعى وإن كان موضوع الأصل وهو الشك متحققا.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الظاهر من كلام التونى هو أنّ شرط التمسك بالأصل هو إحراز أنّ مورد فقدان النص ومع احتمال انطباق قاعدة الإلتلاف أو قاعدة لا- ضرر فالشرط غير حاصل فيرد عليه أنّ مع الشك يتحقق موضوع البراءة والاحتمال المذكور غير مانع عن تحقق موضوعه إلا أنّ المهم نفس الاشكال الذى ذكرناه عن سيدنا الاستاذ وإن لم يذكره الفاضل التونى فلا تغفل.

نعم لقائل أن يقول: ورود البراءة مورد الامتنان لا يكون أزيد من التصريح بالامتنان فى الرواية ومن المعلوم أنّ مع التصريح بالامتنان فيها يبقى السؤال عن كون الامتنان حكمة للحكم أو علة له فمع عدم ثبوت العلية لا وجه لرفع اليد عن إطلاق البراءة، إلا أن يقال: إنّ أدلة البراءة مع ورودها مورد الامتنان أو التصريح بذلك قاصرة عن شمول الموارد التى ليس فيها امتنان لنوع الناس وإن كان فيه امتنان لبعض الأشخاص فتأمل.

ص: 347





## الخلاصة:

### تنبيهات المقام الثاني:

#### التنبيه الأول: فى جريان البراءة فى الأسباب و المسببات و عدمه

و اعلم أنّ الأسباب و المسببات تنقسم إلى عقلية و عادية و شرعية فإذا كانت الأسباب عقلية أو عادية فلا مجال للبراءة لأنّ بيانها ليس على الشارع و المفروض أنّ المكلف به معلوم و مبين من جهة المفهوم و إنّما الشك من ناحية أسبابه العقلية و العادية فاللازم حينئذ هو الاحتياط فى الأسباب المذكورة.

هذا إن كانت الأسباب و المسببات عقلية أو عادية و أمّا إذا كانت الأسباب و المسببات شرعية أو كانت المسببات تكوينية إلا أنّ أسبابها لا بهامها لا تتعين بفهم فهم العرف فاللازم أن يكشف عنها الشارع ففى الصورتين يجوز جريان البراءة لأنّ للشرع دخالة حينئذ فى تعيين السبب و ما يدخل فى العهدة و مقتضى عموم حديث الرفع هو البراءة عن مورد الشك و على هذا الأساس تجرى البراءة عن شرطية شىء أو مانعيته فى الوضوء السبب للطهور هذا إذا لم نقل بأنّ الطهور بنفسه اعتبار شرعى منطبق على نفس الأفعال الخارجية و إلاّ فجرى الأصل فيه واضح.

و دعوى اختصاص حديث الرفع بالجعول و المسبب الشرعى مندفة بأنّ عموم حديث الرفع يشمل كل ما يكون أمره بيد الشارع و لو لم يكن مجعولا شرعيا و رفع الابهام عن الأسباب المبهمه عرفا بيد الشارع كما أنّ بيان الأسباب الشرعية بعهدة الشارع فلا مانع من

جريان البراءة العقلية أو الشرعية بالنسبة إلى عقوبة ترك المسبب من ناحية الشك في أسبابه الشرعية أو من ناحية أسبابه التكوينية التي لا يتمكن المكلف من الكشف عنها إلا ببيان الشرع أخذًا باطلاق حديث الرفع.

### **التنبيه الثاني: في مقتضى القاعدة العقلية و الشرعية في النقيصة العمديّة و السهوية**

و لا يذهب عليك وضوح بطلان العمل بالنقص العمدي لأنّ الفاقد للجزء أو الشرط ليس مأمورا به بل هو كالمتروك رأسا و لا كلام فيه. و إنّما الكلام في مقتضى القاعدة في النقيصة السهوية فنقول بعون الله تعالى و اعلم أنّه اذا ثبتت جزئية شيء أو شرطيته و شك في كونه من الأركان بحيث اعتبر حتى حال السهو النسيان و عدم كونه منها ففي جريان قاعدة البراءة مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة خلاف.

ذهب الشيخ الأعظم قدّس سرّه إلى أنّ الأقوى هو البطلان بسبب نقص الجزء إلا أن يقوم دليل عام أو خاص على الصحة و ذلك لأنّ ما كان جزءا في حال العمد كان جزءا في حال الغفلة فإذا انتفى المركب فلم يكن المأتي به موافقا للمأمور و هو معنى فساده.

أمّا عمومية جزئيته لحال الغفلة فلأنّ الغفلة لا توجب تغيير المأمور به فإنّ المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفلة و لم يحدث بالنسبة إليه من الشارع امر آخر حين الغفلة لأنّه غافل عن غفلته فالصلاة المأتي بها من غير سورة غير مأمور به بأمر أصلا غاية الأمر عدم توجه الأمر بالصلاة مع السورة إليه لاستحالة تكليف الغافل بالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة نظير من غفل عن الصلاة رأسا أو نام عنها فإذا التفت إليها و الوقت باق و جب عليه الاتيان بمقتضى الأمر الأوّل.

أورد عليه سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي قدّس سرّه بأنّنا سلّمنا ما ذكر عن عدم صحة تخصيص الناسي و الساهي بالخطاب و لكن بالتام أيضا خطابه غير صحيح خطابه غير صحيح لكونه غافلا و تكليف الغافل غير صحيح فالغافل غير مأمور بشيء من الناقص و التام و حيث إنّ حاله ليس كالبهائم في عدم المحبوبة الذاتية في حقه للعمل بل المحبوبة للعمل ثابتة في حقه

فننقل الكلام فى هذه المحبوبة فنقول هى ممكن التعلق بالناقص و الزائد على حدّ سواء.

فإذا فرغ عن العمل و المفروض أنّه غير مأمور بشيء أصلاً ثم تذكر أنّ سها عن السورة مثلاً فهو يحتمل أنّ المحبوب النفسى الأمرى الالهى فى حقه فى حال السهو و نسيانه هو ما أتى به من الصلاة الناقص السورة و يحتمل أنّه كان الصلاة التام الأجزاء حتى السورة.

و الأصل العقلى فى حقه حينئذ هو البراءة إذ لا فرق فى تقريب البراءة بين متعلق الحبّ و متعلق الأمر فإن قلنا بالانحلال فى مسألة الأقل و الأكثر يرتفع عند هذا الحكم العقلى بسبب الانحلال و إلاّ كان مشغول الذمة حتى يأتى الأكثر فالبراءة تجرى حال ذكره الحاصل له بعد العمل ليرفع الاعادة عنه و دعوى أنّ مقتضى قيام الاجماع على أنّ لكل أحد خطاباً أن يكون خطاب الغافل كخطاب الذاكر لعدم امكان اختصاصه بخطاب غاية الأمر أنّ الخطاب عام و المكلف ما دام غافلاً لم يتنجز عليه و بعد الالتفات يتنجز الخطاب بالنسبة إليه و مقتضاه هو وجوب الإعادة مع الاتيان بالجزء المنسى.

مندفعة: بأنّ دعوى قيام الاجماع بالنسبة إلى الغافل بالموضوع ممنوعة نعم الغفلة عن الحكم لا توجب اختلاف الحكم و إلاّ لزم التصويب كما قرر فى محله.

لا يقال: لا يتحقق الامثال فى حق الغافل حيث إنّ ما اعتقده من الأمر و تحرّك على طبقه لم يكن فى حقه فلا اطاعة حقيقة للأمر حيث لا أمر و أمّا محبوبيته واقعا فكفى بها مقربة له لكنه ما أتى بالفعل بداعى محبوبيته فما يصلح للدعوة المقربة ما دعاه و ما دعاه لا واقعية له حتى يضاف الفعل إلى المولى بسبب الداعى من قبله.

لأنّ نقول: إنّ قصد الأمر من باب الخطأ فى التطبيق و محرّكه فى الحقيقة هو أمر المولى أو حبهّ فهو قاصد لاتيان ما أتى به سواء كان مأموراً به أو محبوباً.

هذا مضافاً إلى أنّه يصدق العبادة بالامرین و هما الحسن الفعلى و الحسن الفاعلى و كلاهما موجودان فى مثل المقام هذا كله بناء على عدم امكان الخطاب للناسى و الساهى و إلاّ فلا مجال للتمسك بالأصل العقلى المذكور إذ مع البيان لا مورد للأصل و عليه فاللازم هو البحث عن امكان الخطاب للناسى و عدمه ثبوتاً و اثباتاً.

إمكان الخطاب للناسى وعدمه فنقول مستعينا بالله تعالى ذكروا هنا وجوها لا مكان الخطاب للناسى والمراد من الخطاب إمّا خطاب عامّ يشمل الغافل والذاكر كدليل الجزئية أو الشرطية أو خطاب مختص بالساهى والناسى الذى يدلّ على مطلوبة الأقل منه بخصوصه وكيف كان فمع الإطلاق لا- مجال للأصل العقلى بل مع خطاب العامة فالحكم هو وجوب الاعادة ومع خطاب الخاص فالحكم هو الاكتفاء بالأقل.

ولا بأس بذكر عمدة الوجوه المذكورة لا مكان الخطاب للناسى منها أنّ الخطابات العامة القانونية فعلية و لا محذور فى شمولها للناسى بعد عدم تنجزها بسبب السهو والنسيان و كونها من الخطابات القانونية العامه لا الخطابات الشخصية حتى تكون لغوا بالنسبة إلى الساهى و الناسى و لا مجال لدعوى تقوّم البعث و الزجر بإمكان فعلية الداعوية حين الخطاب و هو مستحيل بالنسبة إلى الغافل و الناسى بعد كفاية أن يكون الخطاب داعيا إلى الامتثال بشرط العلم و الالتفات من دون توقف على فعليتهما.

يمكن أن يقال بناء على انحلال الخطابات بحسب الأفراد كما هو الحق لا مجال لشمول الخطابات العامة القانونيّة للساهى و الناسى لعدم امكان الانبعاث بالنسبة إليهما حال السهو و النسيان و اشتراط العلم و الالتفات فى الناسى و الساهى عدول عن كونهما بما هما معنونان بعنوان الناسى و الساهى موردا للخطاب و دعوى الشمول و عدم التنجيز لغو كما أنّ خطاب العاجز و عدم التنجيز أيضا لغو.

ومنها: أنّ لا نسلم منع محركيّة الخطاب بالناسى و ذلك لا مكان أن يكون للشارع أن يقول فى حق الذاكر و الناسى بنحو الكبرى الكلى الذاكر يفعل كذا و كذا و الناسى يفعل كذا

و كذا فمن يريد الصلاة يعلم أنّ المطلوب من الذاكر كذا و كذا و من الناسى كذا و كذا فالناسى لغفلته عن نسيانه و تخيله أنّه الذاكر ينوى أمر الذاكر و لكنّه حيث كان من باب الخطاء فى التطبيق كان قصده فى الحقيقة هو امتثال أمره الفعلى و هو أمر الناسى فالناسى فى الحقيقة منبعث بالأمر المتوجه إلى الناسى و يكفى الانبعاث المذكور فى رفع لغوية الخطاب فتخصيص الناسى بهذا الوجه ممكن و مع الامكان لا وجه لدعوى اطلاق دليل جزئية المشكوك حال النسيان حتى يجب الاعادة لأنّ هذه الدعوى متوقفة على عدم امكان تخصيص الناسى بالخطاب و هو من جهة الثبوت حسن و لكن لم نجد أنّ الشارع خصص الناسى بخطاب غير خطاب الذاكر.

و منها أنّه يمكن أن يتوجه الخطاب بعنوان آخر عام أو خاص لا بعنوان الناسى و الساهى كأن يقال أيّها الذى يكون مزاجك رطوبياً لغلبة اقتران الرطوبة مع النسيان و عليه فلا يلزم منه الاستحالة إذ لا يخرج عن عنوان الناسى او الساهى بتوجيه الخطاب المذكور إليه.

وفيه أنّ العنوان اللازم إنّما أخذ معرفاً لما هو العنوان حقيقة و العنوان الحقيقى إنّما هو عنوان الناسى و الذى لا بدّ منه فى التكليف امكان الالتفات إلى ما هو العنوان حقيقة فيعود المحذور.

و منها أنّ امتثال الأمر لا يتوقف على أن يكون المكلف ملتفتاً إلى خصوص العنوان بل يمكن له الامتثال بالالتفات إلى ما ينطبق عليه هى العنوان و لو كان من باب الخطأ فى التطبيق و عليه يكفى فى تحقق الامتثال أن يقصد الناسى الأمر المتوجه اليه بالعنوان الذى يعتقد أنّه واجد له و إن أخطأ فى اعتقاده و الناسى حيث يرى نفسه ذاكراً فيقصد الأمر المتوجه إليه بتخيل أنّه أمر متوجه إلى الذاكر.

وفيه أنّه يعتبر فى صحة البعث و الطلب أن يكون قابلاً للانبعاث و لو فى الجملة أمّا الذى ليس قابلاً فى وقت فهو قبيح و كون امتثاله دائماً من باب الخطاء فى التطبيق لا يمكن الالتزام به نعم قد يتفق الخطاء فى التطبيق فى سائر الموارد و أين هذا بما يكون كذلك دائماً.

و منها: أنّه يمكن تخصيص الجزئية بحال الذكر بحسب الأدلة الاجتهادية كما إذا وجّه

الخطاب على نحو يعمّ الذاكر و الناسى بالخالى عما شك فى دخله مطلقا وقد دلّ دليل آخر على دخله فى حقّ الذاكر.

وفيه أنّه على تقدير تسليم مقام الثبوت وعدم الاستحالة يرد عليه أنّه خلاف ما وصل إلينا من أدلة الاجزاء و دليل المركب حيث إنّ أمر فيها بالتمام بعنوان ذاته لا أنّه أمر المكلف بما عدى المنسى مطلقا هذا مضافا إلى أنّه لا تعيّن للمنسى حتى يؤمر بما عداه مطلقا و به مقيدا بالالتفات فلا بد من الالتزام بتعدد البعث بعدد ما يتصور من أنحاء النسيان للجزء اطلاقا و تقييدا و هو كما ترى.

و دعوى امكان التكليف بعدة من الأجزاء الأركانبة مطلقا و غيرها مقيدا بالالتفات مندفة بأنّ الامكان الثبوتى لا يستلزم الامكان الاثباتى.

فتحصّل أنّ الوجوه المذكورة لا مكان الخطاب بالناسى لا تكون تامة إمّا من جهة الاستحالة و إمّا من جهة عدم الدليل عليها فالنتيجة أنّه لا خطاب للناسى و مع عدم الخطاب له يرجع إلى البراءة.

لا يقال: إنّ أقصى ما تقيضه أصالة البراءة الشرعية عن الجزء المنسى هو رفع الجزئية فى حال النسيان لا فى تمام الوقت إلاّ مع استيعاب النسيان لتمامه فلو تذكر فى أثناء الوقت بمقدار يمكنه ايجاد الطبيعة بتمام ما لها من الأجزاء يجب عليه الاتيان بها و أصالة البراءة لا تقتضى عدم وجوب ذلك بل مقتضى إطلاق الأدلة، وجوبه لأنّ المأمور به هو صرف الوجود من الطبيعة التامة الأجزاء و الشرائط فى مجموع الوقت و يكفى فى وجوب ذلك التمكن من ايجادها و لو فى جزء من الوقت و لا يعتبر التمكن منه فى جميع الوقت كما هو الحال فى غير الناسى من ذوى الأعذار.

لأنّ نقول: لو كان مفاد أدلة البراءة رفع الجزئية المشكوكة فى حال النسيان لكان المكلف به فى حق الناسى هو خصوص بقية الأجزاء كما كان فى حق الذاكر تمامها و كما أنّه لا يجب على الذاكر الاتيان به مرّة ثانية كذلك لا يجب على الناسى للجزء الإتيان بالمنسى إذا أتى

بتمام ما كان مكلفا به الذى هو خصوص بقية الأجزاء سواء تذكر فى الوقت أو لا حيث لا يجب على المكلف فى تمام الوقت إلا الإتيان بفرد من طبيعة الصلاة التى كانت مأمورا بها فى هذا الوقت الواسع.

اللهم إلا أن يقال: إن مقتضى اطلاق التكليف بعدة من الأجزاء و الشرائط فى ظرف من الوقت مع قطع النظر عن حديث الرفع ونحوه هو وجوب الاتيان بتمام ما كلف به فى جزء من هذا الوقت الواسع بحيث لو لم يتمكن منها إلا فيما يسعها من الزمان لوجب عليه اتيانها فى هذا الجزء معينا.

و غاية ما يقتضيه حديث الرفع عدم جزئية المنسى فى حال النسيان فلو فرض استيعابه لتمام الوقت أو عروض موت على المكلف فى حال النسيان و كان آتيا بقية الأجزاء فى هذا الحال لقد أتى بتمام المأمور به فى حقه إلا أن ذلك لا يقتضى عدم وجوب الاتيان بتمام الأجزاء إذا تذكر فى الوقت.

و لقائل أن يقول إن حديث الرفع فى غير فقرة «رفع ما لا يعلمون» دليل اجتهادى يؤخذ فيه بما كان من لوازم الرفع الواقعى فحديث الرفع باشماله على رفع النسيان عن الأمة يعم المورد ويرفع عن الأمة النسيان بما له من الثقل و هو وجوب الاعادة أو القضاء.

و بتعبير آخر حكومة قوله صلى الله عليه و آله «رفع النسيان» على الأحكام الأولية حكومة واقعية فيرفع أصل التكليف عن الجزء و بعد رفعه لا دليل على عوده هذا على فرض الاطلاق لأدلة الأجزاء و الشرائط بالنسبة إلى الناسى و الساهى و أمّا مع عدم ثبوت الاطلاق لأدلة الأجزاء و الشرائط فلا جعل بالنسبة إلى المنسى رأسا كما لا يخفى.

### **التنبيه الثالث: فى مقتضى القاعدة فى الزيادة العمديّة و السهوية**

و اعلم أن مقتضى القاعدة فيها أنه إن كان اشتراط عدم الزيادة مأخوذا فى جزء المأمور به بنحو «بشرط لا» كانت الزيادة موجبة للنقيصة لأنّ فاقد الشرط كالمتروك و قد عرفت حكمها فى التنبيه الثانى و هو البطلان مع العمد و الصحة مع السهو و النسيان.



وإن كان اشترط عدم الزيادة مأخوذاً في جزء المأمور به بنحو «لا بشرط» فالزيادة ولو كانت عمدية لا توجب البطلان قطعاً ولا اشكالاً في الصورتين.

وإنما: الكلام في صورة الشك في اعتبار عدم الزيادة في المركب وعدمه مع احراز عدم اعتبار عدم الزيادة في جزئية الجزء ففي هذه الصورة أمكن أن يقال إن المرجع هي البراءة لأنه من مصاديق الشك في التقييد ومقتضاه هو الصحة لو أنى بالمركب مع الزيادة مطلق سواء كان عامداً أم ساهياً أم جاهلاً من دون فرق بين الجهل القصورى أو التقصيرى هذا فيما إذا كان الواجب توصلياً.

وأمّا لو كان الواجب تعبدياً فإما أن يريد جزءاً بقصد كونه جزءاً مستقلاً كما إذا اعتقد شرعاً أو تشريعاً أن الواجب في الصلاة مثلاً في كل ركعة ركوعاً أو يريد جزءاً بقصد كونه مع المزيد عليه جزءاً واحداً أو يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد بعد رفع اليد عنه اقتراحاً أو لغرض ديني أو لإيقاع الأول على وجه فاسد فيبدو له في اعادته على وجه صحيح وقد اختلف الأعلام هنا.

ذهب الشيخ الأعظم إلى الفرق في الصور الثلاثة حيث حكم بفساد العبادة في الصورة الأولى من دون فرق بين أن نوى ذلك قبل الدخول في الصلاة أو في الأثناء وعلله بأن ما أتى به وقصد الامتثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به وما أمر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به.

هذا بخلاف الصورتين الأخيرتين فإن مقتضى الأصل عدم بطلان العبادة فيهما لأن مرجع الشك إلى الشك في مانعية الزيادة و مرجعها إلى الشك في شرطية عدمها وقد تقدم أن مقتضى الأصل في الشك في المانعية هي البراءة.

وفيه: أن اللازم هو الحكم بالصحة في جميع ثلاث الصور فإنه لو قلنا بفساد العبادة في الصورة الأولى مطلقاً من جهة الاخلال بقصد الأمر من جهة الاشتمال على الزيادة لوجب القول به في الصورتين الأخيرتين أيضاً لاشتغالهما على الزيادة أيضاً ولو قلنا بفسادها فيها فيما

لزم من الزيادة عدم امتثال الأمر بالعبادة إلا على تقدير كونها كما اعتقد لوجب أيضا القول به في صورتين الأخيرتين كذلك.

ولكن يكفي في الصحة اجتماع الحسن الفعلى مع الحسن الفاعلى حتى فيما إذا قيّد الامتثال بالصورة التى اعتقد أنّها المطلوبة أو بنى عليها فالتفصيل المحكى عن الشيخ لا وجه له بل تقييد الصحة فى كلام صاحب الكفاية بما إذا لم يرد الامتثال إلا على تقدير كون العبادة كما اعتقد ليس بصحيح بل مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة فى صورة الزيادة والشك فى اعتبار عدمها فى المركب هو الحكم بالصحة من دون فرق بين أن يكون الواجب توصليا أو تعبديًا و من دون تفاوت بين أن يقصد المكلف امتثال خصوص الأمر المتعلق بما يتركب من الزائد و بين أن لا يقصد خصوصه.

### الاستدلال بالاستصحاب للصحة

قد يقال إنَّ جريان أصالة البراءة عند الشك فى مانعية الزيادة منوط بعدم جريان الاستصحاب لحكومة الاستصحاب على البراءة و لو كانا متوافقين على المشهور و عليه يمكن أن يقال بجريان الاستصحاب فى المقام و معه لا مجال للبراءة فإنَّ العبادة قبل حدوث هذه الزيادة كانت صحيحة و الأصل هو بقاؤها.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سرّه بما حاصله أنّ المستصحب إن كان هو صحة مجموع الأجزاء فلم يتحقق و إن كان صحة الأجزاء السابقة فهى مقطوعة و لكن لا تجدى فى اثبات صحة الصلاة و عدم مانعية الطارى لأنَّ صحة تلك الاجزاء السابقة لا تستلزم عدم مانعية الطارى بل يمكن اجتماع القطع بصحة الأجزاء السابقة مع القطع بمانعية شىء فضلا عن الشك فى المانعية فلا مجال للاستصحاب نعم اطلاق القاطع على بعض الأشياء كاشف عن أنّ لأجزاء الصلاة فى نظر الشارع هيئة اتصالية ترتفع ببعض الأشياء دون بعض و القطع

يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين و هما فى المقام أجزاء السابقة و التى تلحقها بعد تخلل القاطع فبه يسقط كل من الأجزاء السابقة و اللاحقة عن قابلية الاتصال و عليه فىمكن أن يقال فى موارد الشك فى القاطع دون المانع إنَّ الأجزاء السابقة كانت قابلة للاتصال و الأصل بقاؤها و لا يقصد فى المقام إلبقاء هذه دون اثبات عدم قاطعية الطارى كل يشكلب بأنه من الأصول المثبتة.

و عليه فىمكن التفصبل ببن الشك فى القاطع و قبول الاستصحاب و الشك فى المانع و عدم الاستصحاب و لكن فىمكن الخدشة فى جريان الاستصحاب بالمعنى المذكور بأنَّ المراد من الهيئة الاتصالية إن كان ما ببن ببعض الأجزاء السابقة مع بعض فهو باق إلاَّ أنه لا فىجدى و إن كان المراد هو ما ببن الأجزاء السابقة و الأجزاء اللاحقة فالشك فى حدوثها لا فى بقاءها.

اللهمَّ إلاَّ- أن يقال: إنَّ الهيئة الاتصالية ببن الأجزاء السابقة و اللاحقة و إن لم تكن مسبوقة بالوجود بالدقة العقلية و لكن فىحكم العرف باستمرارها بالأصل و يرى الهيئة الاتصالية موجودة بمجرد الشروع فى العمل و فىجى فىه الاستصحاب كما فىجى فى الليل و النهار فىصح التفصبل ببن الشك فى القاطع و الشك فى المانع.

أورد سببنا الاستاد على التفصبل المذكور بأنَّ اعتبار مانعية الشىء غير اعتبار شرطية عدمه و لذلك فىختلف أثرها و الوجه فىه واضح فإنَّ الارادة تارة متعلق بشىء بشرط أن لا فىكون معه شىء آخر بفىث فىكون متعلقها الشىء الأول و عدم كون الشىء الثانى معه و هذا هو الذى يعبر عنه بشرطية العدم.

و اخرى يتعلق بشىء لكن لما يرى أنَّ الشىء الآخر مانع عن تحصيل المراد بوجوده يتوجه بغض قهرى إلى وجوده و هذا هو الذى يعبر عنه بمانعية الوجود إلى أن قال إذا عرفت ذلك نقول منع جريان الاستصحاب فى موارد الشك فى المانعية إما فىكون لأجل أنَّ استصحاب صحة أجزاء السابقة لا فىجدى فى اثبات صحة المأمور به لأنَّ القطع بالصحة لا

ينافى القطع بمانعية الزيادة فكيف الشك فى الزيادة ففيه مضافا إلى أن عناية مانعية شىء غير عناية شرطية عدمه أن كون الشىء مانعا يمكن أن يكون بلحاظ أحد الأمور الثلاثة الأول أن يكون وجوده موجبا لحصول النقص فى الأجزاء السابقة به تسقط عن قابلية تركيبها مع ساير الأجزاء و الشرائط و تأثيرها فى حصول المركب.

الثانى أن يكون وجوده مانعا لتأثير أجزاء السابقة فى ايجاد المركب.

الثالث أن يكون وجوده مانعا لتأثير الأجزاء اللاحقة فى ايجاد المركب.

وبذلك تعرف أن وجود المانع قد يوجب زوال صفة الجزء السابق بلحاظها كأن يطلق عليه أنه صحيح و يوجد فيه نقص يسقط به عن قابلية تركيبه مع ساير الاجزاء.

وقد لا يوجد فيه النقص إلا أنه يمنع عن تأثيره الذى هو قابلية ضمّة إلى ساير الأجزاء و تحصيل الكل و الحاصل أنه يمكن تصوير عروض الفساد على الجزء الذى وقع صحيحا و معه يوجه استصحاب الصّحة بأن يقال قبل عروض هذا المانع الاحتمالى كانت أجزاء السابقة صحيحة فشك فى فساده بسبب عروض المانع و الأصل بقاؤها على صحتها و عليه فلا فرق بين الشك فى القاطع و الشك فى المانع فى جريان الاستصحاب.

وإن كان الاشكال من جهة الأصل المثبت بدعوى أن اجراء هذا الأصل لا يثبت سقوط الأمر و عدم وجوب استيناف لأنّ هذا الأثر عقلى و لازم لبقاء الأجزاء السابقة على صحتها و ضمّ ساير الأجزاء بها ففيه أن التعبد بشىء لا يحتاج إلا إلى أن يكون نفس ذلك الشىء أو أثره مما بيد الشرع رفعا و وضعاً و لو تبعاً لمنشأ انتزاعه و حصول الكل و إن كان فى المقام أثر عقلى إلا أنه مما يمكن رفعه و وضعه تشريعا يتبع وضع منشأ انتزاعه و رفعه أعنى وضع الأمر بالكل و رفعه.

فتحصّل أن الاستصحاب يجرى أيضا فى الشك فى المانع كما يجرى فى الشك فى القاطع و الاشكال فى الشك فى المانع ناش من الخلط بين شرطية العدم و مانعية الوجود إذ لا تأثير للعدم بخلاف مانعية الوجود فمع جريان الاستصحاب فى الشك القاطع و الشك فى المانع لا

مجال لأصالة البراءة بناء على المشهور من حكومة الاستصحاب على أصالة البراءة و أمّا على المختار من اختصاص الحكومة بما إذا كانا متخالفين دون ما إذا كانا متوافقين فكلاهما جاريان لأنّ أدلّة اعتبار الاستصحاب ناظرة إلى احتمال الخلاف لا احتمال الوفاق كما لا يخفى.

### **التنبيه الرابع: فى حكم الزيادة و النقيصة بحسب مقتضى النصوص الخاصة**

و لا يذهب عليك أنّ ما ذكر فى التنبيه الثانى و الثالث هو حكم الزيادة و النقيصة بحسب مقتضى الأصول إلّا أنّ هنا نصوصا خاصة تدلّ على البطلان أو الصحة فى خصوص بعض الموارد كالصلاة و تفصيل ذلك و إن كان مناسبا لابواب الفقه و لكن لا بأس بالإشارة إليه فى المقام.

وقد وردت فى الصلاة طوائف من الأخبار الطائفة الأولى ما تدلّ على بطلان الزيادة مطلقا (سواء كان الزائد عن عمد أم غيره و سواء كان فى ركن أم غيره) كقوله عليه السبب فى صحيحه أبى بصير من زاد فى صلاته فعليه الاعادة الطائفة الثانية ما تدلّ على بطلانها بالزيادة السهوية كقوله عليه السلام فى صحيحة زرارة إذا استيقن أنّه زاد فى صلاته المكتوبة لم يعتد بها فاستقبل صلاته استقبالا إذا كان قد استيقن يقينا و الطائفة الثالثة ما تدلّ على بطلانها بالاحلال السهوى فى الأركان بالزيادة أو النقصان و أمّا الاحلال بغير الأركان سهوا فلا يوجب البطلان كقوله عليه السلام لا تعاد الصلاة إلّا من خمس الطهور و القبلة و الوقت و الركوع و السجود.

و مقتضى الجمع بين هذه الطوائف هو الحكم ببطلان الصلاة بالزيادة العمدية مطلقا و ببطلانها بالزيادة السهوية فى الأركان مطلقا و بعدم البطلان بالزيادة السهوية فى غير الأركان و النسبة بين الطائفة الأولى التى تدل على البطلان مطلقا سواء كان عن عمد ام عن سهوه سواء كان ركنا أم لم يكن و بين حديث لا تعاد الدال على عدم البطلان بالاحلال السهوى فى غير الأركان و إن كانت هى العموم من وجه لأنّ حديث لا تعاد و ان كان خاصا من جهة ان الحكم بالبطلان فيه مختص بالاحلال بالأركان إلّا أنّه عام من حيث الزيادة و النقصان إلّا أنّ حديث لا تعاد حاكم على الأدلة و شارح لها إذ مفاده أنّ الاحلال السهوى

فى الأجزاء والشرايط لا يوجب البطلان إلا فى الأركان الخمسة المذكورة فيه و حيث كان لسانه لسان الشرح و الحكومة يتقدم على ما يدلّ على البطلان فى الزيادة مطلقا أو يتقدم على ما يدلّ على البطلان فى الزيادة السهوية مطلقا فتحصل أنّ الزيادة العمدية موجبة للبطلان مطلقا سواء كان ذلك الزائد ركنا أم غير ركن و أنّ الزيادة السهوية لا توجب البطلان إلا فى الأركان.

أورد على ذلك أولا بأنّ الحكومة لا تختص بحديث لا تعاد إذ كل واحدة من الأدلة ناظرة إلى أدلة الأجزاء و الشرايط و حاكمة بالنسبة إليها و عليه فهذه الطوائف من الأخبار متعارضة و لا وجه لحكومة بعضها على بعض لوحدة لسان الطوائف المذكورة و وجود مناط الحكومة و هو تعرض أحد الدليلين لما لم يتعرض له دليل آخر فمع التعارض و عدم الترجيح بينهما فإن كان للدالة الدالة على الجزئية و الشرطية اطلاق يؤخذ بها فى مورد التعارض كالزيادة السهوية فى غير الأركان و يحكم بالاعادة و إن لم يكن لها اطلاق يرجع إلى مقتضى الأصول على التفصيل المتقدم فى التنبيه الثانى و الثالث هذا بناء على عدم ترجيح إحدى هذه الطوائف و تعارضها و تساقطها.

ولكن لقائل ان يقول إنّ الترجيح موجود فى قاعدة لا تعاد لاشتمالها على الحصر المستفاد من الاستثناء و هو موجب لقوة الدلالة و لاشتمالها أيضا على تعليل الحكم بقوله القراءة سنّة و التشهد سنّة و لا تنقض السنّة الفريضة و إن شئت قلت إنّ التعليل مشتمل على ملاك الحكومة و هو تعرض أحد الدليلين لسلسلة علل الحكم أعنى الاعادة و عليه فمع تقديم قاعدة لا تعاد على غيرها يرتفع الاشكال و ذلك لقيام القرينة على حكومة قاعدة لا تعاد أو أظهريتها بالنسبة إلى غيرها.

نعم هنا اشكال آخر و هو أنّ حديث من زاد الخ بعد تقديم قاعدة لا تعاد عليه يختص مورده بالزيادة الخمسة بل يختص بزيادة الركوع و السجود بعد ما عرفت من أنّ الزيادة فى الخمسة لا تكون متصورة إلا فى الركوع و السجود و عليه فالزيادة العمدية نادرة و من

البعيد تأسيس قاعدة كلية بقوله من زاد في صلاته الخ لأجل الزيادة في الركوع أو السجود سهوا أو عمدا وجه البعد أنه يمكن تخصيص الأكثر أو حمل المطلق على النادر.

فالأولى أن يقال إن قاعدة لا تعاد لا تشمل الزيادة وعليه فتحمل قاعدة لا تعاد على النقيصة حملا للظاهر على الاظهر فتبقى الزيادة تحت حديث من زاد الخ.

وتكون موجبة للبطلان مطلقا سواء كانت في الركن أم غيره و سواء كان عمدا أم سهوا فلا تكون مورد حديث من زاد في صلاته الخ نادرا و لا معارضة بينه و بين قاعدة لا تعاد لاختلاف موضوعهما و لكن أجيب عن الاشكال المذكور بأن حمل حديث من زاد في صلاته الخ على ذلك مخالف لفتوى الأصحاب حيث إن الزيادة السهوية في غير الأركان لا توجب البطلان فلا محيص من أن يحمل حديث من زاد في صلاته الخ على زيادة الركن أو الركعة هذا الحمل أيضا لا يخرج عن الحمل على النادر فالأولى في الجواب أن يقال إن الزيادة العمدية في غير الأركان لا تكون مشمولة لقاعدة لا تعاد كما لا تشمل القاعدة النقيصة العمدية لانصراف قاعدة لا تعاد عن صورة العمد إلا أنه لا مانع من أن تكون الزيادة العمدية مشمولة لحديث من زاد في صلاته الخ وعليه فلا يلزم من ذلك حمل الحديث على النادر أو تخصيص الأكثر و تقديم القاعدة على الحديث المذكور في زيادة ما عدا الخمسة و هي زيادة ما ليس بركن مع أنه مورد لكل واحد منها ليس إلا من جهة الحكومة أو الظهريه فيقال بأن قاعدة لا تعاد تدل على أن الزيادة السهوية في غير ما هو ركن لا يوجب البطلان و إن كان مقتضى اطلاق حديث من زاد في صلاته الخ هو البطلان و النسبة بينهما تكون هي العموم من وجه و ذلك لما عرفت من حكومة قاعدة لا تعاد أو أظهريتها بالنسبة إلى حديث من زاد صلاته الخ و أورد عليه ثانيا بأن النسبة بين حديث لا تعاد بناء على اختصاصه بالسهو و بين قوله عليه السلام «إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها فاستقبل صلاته استقبالا» بناء على اختصاصه أيضا بالسهو هي العموم و الخصوص لأخصية الثاني «أى قوله عليه السلام إذا استيقن أنه زاد في صلاته الخ

لاختصاصه بالزيادة» بالنسبة إلى الأول «أى حديث لا تعاد لأنه يشمل الزيادة و التقيصة» و عليه فلا وجه لحكومة قاعدة لا تعاد على قوله عليه السلام إذا استيقن أنه زاد فى صلاته الخ.

يمكن أن يقال إنَّ حديث إذا استيقن أنه زاد فى صلاته الخ وإن كان أخص مطلقاً من جهة سهو الزيادة من قاعدة لا تعاد فلو أريد تقديم قاعدة لا تعاد على حديث إذا استيقن أنه زاد فى صلاته الخ من هذه الجهة لكان حديث إذا استيقن أنه زاد فى صلاته الخ بلا مورد إلا أنَّ حديث إذا استيقن أنه زاد فى صلاته الخ أعم من قاعدة لا تعاد من جهة اطلاق الحديث أو عمومه للأركان وغيرها فلا يلزم من تقديم قاعدة لا تعاد على الحديث المذكور من هذه الجهة صيرورته بلا مورد اذ بقى الأركان بعنوان المورد له و إذا نقول كما أنَّ لسان لا تعاد كان حاكماً على حديث من زاد فى صلاته فكذلك لسان لا تعاد كان حاكماً على هذا الحديث أى حديث إذا استيقن أنه زاد فى صلاته الخ فيخصه بالزيادة الواقعة فى الأركان و يبقى تحت حديث إذا استيقن انه زاد صلاته الخ مورد تلك الزيادة.

فتحصل أنَّ القاعدة قدمت على الحديث المذكور من باب الحكومة أو من باب الأظهرية و لا محذور فيه و دعوى تخصيص الأكثر مندفة بأنَّ التخصيص عنوانى لا أفرادى.

### مفاد قاعدة لا تعاد

و لا بأس بالاشارة إلى مفاد هذه القاعدة بأمر:

الأول: أنَّ مفاد قاعدة لا تعاد أنَّ وقوع الخلل فى الصلاة سواء كان بالزيادة أم بالنقصان لا يوجب الاعادة فى غير الخمسة المذكورة و عليه فلا اشكال فى شمولها للسهو أو النسيان عن الحكم أو الموضوع بل مقتضى عمومها هو شمولها للجهل بالحكم أو الموضوع و دعوى أنَّ شمولها للجهل لا يلائم كلمات الاصحاب مندفة بأنَّه لا يضرب إذا احتتمل أنَّه من باب



الاجتهاد لا الكشف عن قيد يوجب عدم شمولها للجهل وربما يقال يؤيد عدم شمولها لصورة الجهل كثرة الأمر بالاعادة في جواب الأسئلة الكثيرة الواردة في ترك بعض الأجزاء أو الشرائط أو زيادتهما جهلا لأنها أمانة على أن قاعدة لا تعاد تختص بالساهى والناسى وإلا فلا مورد للأمر بالاعادة في صورة الجهل ولكن يمكن الجواب عنه بأن هذه الدعوى غير ثابتة ومع عدم ثبوتها لا وجه لرفع اليد عن عموم القاعدة.

الثانى: أن القاعدة لا تشمل العالم العامد لمنافاة ذلك مع أدلة اعتبار الأجزاء و الشرائط لكونه خلفا في الجزئية و الشرائط إلا أن يكون المراد من عدم الاعادة في القاعدة عدم بقاء المجال للتدارك بعد ترك الجزء و الشرط فتدل القاعدة حينئذ على أن مع ترك الجزء أو الشرط أو زيادتهما لا يبقى مجال التكرار لا أن عمله صحيح حتى ينافى مع أدلة اعتبار الأجزاء و الشرائط و عليه فلا مانع من شموله للعالم العامد فضلا عن الجاهل المقصّر إذ لا يستلزم من ذلك خلف و لا لغوية جعل الشرط أو الجزء لأن اللغوية و الخلف فيما إذا كان مفاد القاعدة هو الصحة لا عدم امكان التدارك و الاعادة.

و يمكن أن يقال إن قاعدة لا تعاد تدل على الصحة و مع هذه الدلالة لا تشمل العالم العامد للزوم اللغوية و الوجه في دلالتها على الصحة ذيل صحيحه زرارة و هو قوله عليه السلام «القراءة سنة و التشهد سنة فلا تنقض السنة الفريضة».

و من المعلوم أن معنى عدم نقض السنة للفريضة زيادة أو نقصانا هو صحة الصلاة و الحكم بالصحة في فرض العمد ينافى أدلة اعتبار الأجزاء و الشرائط و يلزم اللغوية و الخلف.

الثالث أن القاعدة هل تشمل الاستيناف في الأثناء أو لا تشمل ربما يقال الظاهر من الاعادة هو الاتيان ثانيا بعد تمام العمل فلا تعم القاعدة الاستيناف في الأثناء و لكن التعليل في ذيل الصحيحة يوجب التعميم لعدم تقييده باتمام العمل.

الرابع أن مقتضى عموم القاعدة هو شمولها للزيادة و النقص و لا يضره عدم تصور

الزيادة فى بعض الأقسام المذكورة فيها كالوقت و القبلة و الطهور فالزيادة داخله فى النفى و الاثبات كما أنّ النقيضة كذلك و يشهد له التعليل فى الذيل بأنّ الفريضة لا تنقض بالسنة من دون اعتبار خصوصية للوجودى و العدمى و دعوى انصراف الرواية إلى الوجوديات فلا يشمل العدميات.

مندفعة: بعدم تسليم الانصراف مع الاطلاق هذا مضافا إلى أنّ الانصراف إلى الوجوديات لا يمنع عن شمول القاعدة للزيادة لحكم العرف بوجود الزيادة فيما إذا زاد و إن كان عدمها مأخوذاً فى المأمور به بحسب الدقة العقلية.

### **التنبه الخامس: فى قاعدة الميسور بحسب الأصول العملية و الأدلة الاجتهادية**

إذا ثبت جزئية شىء أو شرطيته و تعذرتا يقع الكلام فى سقوط التكليف بالنسبة إلى الباقي و عدمه فصور المسألة أربعة.

أحدها: أن يكون لدليل المركب اطلاق دون دليل اعتبار الجزء أو الشرط و مقتضى اطلاقه هو وجوب الاتيان به حال تعذر الجزء أو الشرط كالصلاة لما ورد من أنّ الصلاة لا تترك مجال.

و ثانيها: أن يكون لدليل الجزء أو الشرط اطلاق دون دليل المركب و مقتضى إطلاق دليل الجزء أو الشرط و عدم اطلاق دليل المركب هو القول بسقوط الأمر المتعلق بالمركب لتعذر الجزء أو الشرط مع عدم مطلوية العمل بدون الجزء أو الشرط.

و ثالثها: أن يكون لدليل الجزء أو الشرط و لدليل المركب كليهما اطلاق فإن رجح أحد الاطلاقين على الآخر فهو المقدم فإن كان الراجح هو دليل المركب فيلحق بالصورة الأولى و يجب الاتيان به و إن كان الراجح هو دليل الجزء أو الشرط فيلحق بالصورة الثانية و يسقط الأمر بالمركب و ان لم يكن رجحان لأحدهما فحكمه حكم الصورة الرابعة.

و رابعها: أن لا يكون لواحد منهما اطلاق و هو المقصود بالبحث و يقع الكلام فيه إما بحسب القواعد الأصولية من البراءة أو الاستصحاب و إمّا بحسب القواعد الفقهية كقاعدة

أما بحسب القواعد الاصولية فالعجز والتعذر إما يكون طارئاً مع كونه قادراً قبل ذلك وإما أن يكون عاجزاً من أول الأمر قبل زمان التكليف.

ثم إن القدرة والعجز تارة يفرضان في واقعة واحدة كما إذا كان في أول الظهر قادراً على اتيان الصلاة بتمامها فصار عاجزاً عن اتيان بعض أجزائها وشرائطها في الوقت وأخرى في واقعتين كما إذا كان قادراً في الأيام السابقة فطراً عليه العجز في يومه فصّل في الدرر بين ما إذا كان عاجزاً من أول الأمر فقال لم تجر في حقه إلا قاعدة البراءة دون قاعدة الاستصحاب وقاعدة الميسور ضرورة توقفهما على الثبوت في الزمن السابق.

اللهم إلا أن يكتفى في تحقق قاعدة الميسور بتحقيق مقتضى الثبوت.

وبين ما إذا كان العجز طارياً عليه في واقعة واحدة فقال الحق هو وجوب اتيان بالمقدور عقلاً لأنه يعلم بتوجه التكليف إليه فإن لم يأت بالمقدور لزم المخالفة القطعية انتهى ولعل الأمر في واقعتين بالنسبة إلى الواقعة الثانية كالعجز من أول الأمر وكيف كان أورد على صاحب الدرر سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه بأن الحق هو جريان البراءة في جميع الصور.

أما جريانها في الأولى فواضح جداً لأن مرجع الشك فيه إلى أصل التكليف وأما جريانها في الثالثة فلان تمامية الحجة في الأيام الماضية لا تصير حجة للأيام الفعلية وأما الصورة الثانية فلأنه وإن كان في أول الوقت مكلفاً بالاتيان بالمركب تاماً لكنه قد ارتفع بارتفاع حكم الجزء و تعذره عقلاً بعد العجز والتكليف بالفاقد مشكوك فيه من رأس فيكون المرجع إلى البراءة هذا كله بالنسبة إلى البراءة العقلية وأما البراءة الشرعية فلا شك في أنّ حديث الرفع لا يثبت وجوب الفاقدة لأنه حديث رفع لا حديث وضع انتهى.

ولقائل أن يقول لا مجال للبراءة إذا كان العذر طارئاً وذلك لجريان الاستصحاب في الوجوب النفسى الانحلالى بالنسبة إلى الأجزاء غير المتعذرة بعد ما تقدم من أنّ الوجوب بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط المعلومة وجوب نفسى انبساطى وهو معلوم فعلى هذا

فالوجوب النفسى المتعلق بالأجزاء غير المتعذرة معلوم وإنما الشك فى بقاءه ولا يتوقف هذا الوجوب على وجوب المركب منه ومن غيره حتى يكون الوجوب وجوبا ضمنيا ويرتفع بارتفاع وجوب الكل بسبب تعذره ولا يكون الوجوب مقديا حتى يقال وجوبه مرتفع بوجوب ذى المقدمة وذلك لأن الوجوب منبسط على نفس الأجزاء بالأسر ومعه لا مجال للمقدمية.

وهكذا ليس وجوب غير المتعذر باعتبار عروض الوجوب للمركب حتى يقال بأن العرف لا يتسامح فى موضوع المستصحب وذلك لأن الأجزاء فى المركبات وإن لوحظت بلحاظ الوحدة ولكن هذه الوحدة لا دخالة لها فى تعلق الحكم بل هى عين الكثرة والكثرة عين الوحدة ومعنى العينية هو تعلق الوجوب بنفس الأجزاء بالأسر من دون ملاحظة انضمام سائر الأجزاء إليها وعليه فالأجزاء غير المتعذرة هى التى تعلق بها الوجوب عند تعلقه بالمركب منها ومن غيرها فالوجوب الثابت لها هو وجوب نفسى متعلق بنفسها وعينها وليس هو وجوب المركب منها ومن غيرها وعليه يجرى فيه الاستصحاب من دون حاجة إلى التسامح فى الموضوع لأن الموضوع حينئذ باق بالدقة من دون مسامحة.

لا يقال: إن الحكم يتشخص بموضوعه فذلك الوجوب النفسى المنبسط على الأجزاء بالأسر لتشخصه بها زال قطعا والتشخص بالأجزاء الباقية لو كان لكان وجوبا آخر فلا بد من المسامحة.

لأننا نقول: إن بعد فرض انبساط الوجوب والأمر وتعدد تعلقاته بتعداد الأجزاء يكون الزائل بتعذر جزء أحد التعلقات وأما التعلقات الأخرى فهى عين الوجوب النفسى السابق المتعلق بغير المتعذر من الأجزاء وتشخصها باق ببقاء موضوعها والمفروض بقاء موضوع سائر التعلقات.

ودعوى: أن متعلق الأمر الواحد والارادة الواحدة ليس إلا أمرا وحدانيا وأن الأجزاء بنعت الكثرة لا يعقل أن تقع مصبًا للطلب الواحد إلا أن يصير الواحد كثيرا أو الكثير واحدا

و كلاهما خلف بل المتعلق للبعث الواحد إنّما هي نفس الأجزاء في لحاظ الوحدة و الإجمال و في حال اضمحلالها و فنائها في صورتها  
الوحدانية لا بمعنى كون الأجزاء من قبيل المحصلات لما هو متعلق الأمر بل الأجزاء عين المركب لكن في حالة التفصيل كما أنّ المركب  
عين الأجزاء لكن في لباس الوحدة و صورة الإجمال و عليه فالقول بانسباط الارادة أو البعث الوحداني على موضوعها مما لا محصل له.

لأنّ المتعلق بالفتح كالمتملّك بالكسر ليس إلاّ أمرا و حدانيا و إن كانت ذات أجزاء عند التحليل و لحاظه تفصيلا و معه لا يصح أن يقال إنّ  
قد علم زوال انبساطه عن المتعذر و شك في زواله عن غيره إذ كل ذلك فرع أن يكون المتعلق ذات أبعاض و أجزاء عند تعلق الأمر و  
المفروض أنّ الأمر لا يتعلق بالكثير بما هو كثير ما لم يتخذ لنفسه صورة و حدانية يضمحل فيها الكثرات و الأبعاض و الأجزاء و مع  
الاضمحلال لا مجال للتفوه بالانسباط و بذلك يبطل القول بالعلم بارتقاع الوجوب عن جزء و الشك في ارتقاعه عن الأجزاء الباقية.

مندفعة: بأنّ المركبات الاعتبارية ليست أمرا مغاير للأجزاء بالأسر بل هي عينها حقيقة و الوجه فيه أنّه ليس المراد من المركبات إلاّ الأجزاء  
في لحاظ الوحدة و لحاظ الوحدة لا توجب المغايرة بين الأجزاء و المركبات و لذا لا مجال لتوهم كون الأجزاء من المحصّلات للمركبات  
فعنوان المركبات مجمل الأجزاء و معصورها كما أنّ عنوان الأجزاء مفصّل ذلك المجمل.

و عليه فدعوة الأمر نحو ايجاد الأجزاء إنّما هو بعين دعوته إلى المركب لا بدعوة مستقلة عن دعوته و لا بدعوة ضمنية و لا بدعوة مقدّمة  
بحكم العقل الحاكم بأنّ اتيان الكل لا يحصل إلاّ باتيان ما يتوقف عليه من الأجزاء.

فتحصّل: أنّ استصحاب وجوب الأجزاء غير المتعذرة في صورة العجز الطارى في واقعة واحدة يجرى و لكنّه فيما إذا لم يكن الجزء المتعذر  
من المقومات بحيث يتبدل الموضوع بانتفائه و لا يبقى موضوع للاستصحاب عرفا و ليس المستصحب هو الجامع بين وجوب

الباقى و بين وجوب المركب حتى يكون مبنياً على صحة القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى بل المستصحب هو شخص الوجوب المتعلق بالأجزاء غير المتعذرة المنبسط عليها بسبب عنوان المركب الذى يكون عنوانا اجماليا للأجزاء و لا مورد لاستصحاب الجامع و أيضا أنّ المستصحب هو حكم نفس الأجزاء غير المتعذرة لا حكم المركب بما هو مركب منها و من ساير الأجزاء المتعذرة حتى يحتاج الاستصحاب إلى المسامحة مع تعذر بيض الأجزاء.

هذا تمام الكلام فى قاعدة الميسور بحسب الأصول العملية من البراءة أو الاستصحاب و إنّما قيدنا جريان الاستصحاب بما إذا كان العذر طاريا و لم يكن الجزء المتعذر من المقومات لأنّ مع العجز من أول الأمر لا معلوم فيه حتى يستصحب فلا تجرى فى حقه إلا أصالة البراءة و هكذا مع كون الجزء المتعذر مقوما لا مجال للاستصحاب للعلم بارتفاع الوجوب عن الأجزاء مطلقا.

### مقتضى القواعد الفقهية

و أمّا الكلام بالنسبة إلى القواعد الفقهية فقد استدل له بالنبوى و العلويين المرويات فى غوالى اللئالى فعن النبى صلّى الله عليه و آله «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم» و عن على عليه السلام «الميسور لا يسقط بالمعسور» «و ما لا يدرك كله لا يترك كله» أورد عليها بضعف أسنادها و أجيب عنه بأنّ الضعف منجبر باشتهارها بين الأصحاب فى أبواب العبادات هذا مضافا إلى ما أفاده بعض الاعزة من أنّ جملة من الروايات المنقولة فى غوالى اللئالى هى التى استدل بها الفقهاء فى تضاعيف الابواب الفقهية و يشكل ذلك باختصاص اشتهاها بكلمات المتأخرين و هو لا يوجب جبر ضعف أسنادها كما لا يخفى.

و أمّا تقريب الاستدلال بالرواية الاولى فبان يقال كلمة «من» ظاهرة فى التبويض كما أنّ

كلمة «ما» ظاهرة في الموصولة أو الموصوفة و عليه فالمعنى إذا أمرتكم بمجموع مركب من أجزاء و شرائطه و لم تقدروا على اتیان الكل فأتوا بالبعض الذى استطعتم.

و نوقش فيه باحتمال كون «من» بمعنى الباء أو بيانا و «ما» مصدرية زمانية فيكون مفادها تخصيص أو امر النبى صلى الله عليه و آله بزمان الاستطاعة فلا ارتباط له بقاعدة الميسور.

و أجيب عنه بأن كون «من» بمعنى الباء مطلقا أو بيانية في خصوص المقام خلاف الظاهر و بعيد و لعل وجه ذلك أن الضمير في قوله «منه» من المبهمات فكيف يصح أن يجعل بيانا لمبهم آخر و هو الشئ المذكور في الرواية مع أن الضمير في لفظه «منه» راجع إليه و لا يقاس المقام بمثل قولك خاتم من فضة فإن مدخول «من» فيه يصلح لرفع الابهام عن الخاتم بخلاف المقام.

هذا مضافا إلى أن كلمة «ما» ظاهرة في الموصولة أو الموصوفة لا وقتية و زمانية و جعلها ظرفا بعيدا جدا لكثرة استعمالها في الموصولة أو الموصوفة.

و يشكل الاستدلال بهذه الرواية لأن الأخذ بظاها مستلزم للتخصيص الأكثر فاللازم هو جعل كلمة «من» فيها زائدة أو بمعنى الباء و كلمة «ما» مصدرية زمانية فيكون مفادها تخصيص أو امر النبى صلى الله عليه و آله بزمان الاستطاعة هذا مضافا إلى أن المعنى المذكور لا يساعد مورد الرواية فإنه ورد جوابا عن سؤال تكرار الحجج في كل عام فهذا الكلام في مقام نفي التكرار.

و يمكن الجواب عنه بأن مورد الرواية و إن كان في الكلى ذى الأفراد و لكن ذلك لا يوجب تخصيصها به بعد عموم الشئ في نفسه و شموله لكل من الكل و الكلى.

و توهم عدم امكان عموم «الشئ» في الرواية لكل من الكل ذى الأجزاء و الكلى الذى له أفراد لمباينة لحاظين لاقتضاء لحاظه بالاعتبار الأول لكون كلمة «من» بمعنى الباء أو بيانية و بالاعتبار الثانى تبعضية و بعد عدم جامع بينهما يتعين خصوص الثانى بقريئة المورد.

مدفوع بإمكان إرادة التبويض من الكلى أيضا بلحاظ حصصه الموجودة في ضمن أفراده وبهذه الجهة لا مانع من ارادة ما يعم الكلّ و الكلى من الشىء المأمور به مع ارادة التبويض من لفظة «من» و عليه فلا متعين فى المركب بل يشمل الكلى و لفظ الشىء يلائم ذلك.

و هنا مناقشات أخرى يمكن الجواب عنها و لكن حيث لا فائدة كثيرة فى تلخيصها أعرضنا عن ذلك.

### حديث الميسور لا يترك بالمعسور

و تقريب الاستدلال به أن يقال الميسور من الواجب لا- يسقط بمعسوره سواء كان الواجب كليا أو كلاً- أخذنا بالاطلاق و عليه فيجوز التمسك به فى المقام عند تعسر بعض الأجزاء أو بعض الأفراد و لا وجه لتخصيص الحديث بالثانى.

و يشكل ذلك بأن معنى الحديث أنّ الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط حكم المعسور و لا كلام ذلك بعد الفراغ عن وجود الحكم و ثبوته فى الميسور لأنّ سقوط حكم شىء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت لشىء آخر و لكن المفروض فى المقام هو عدم ثبوت حكم آخر فى الميسور من الأجزاء و عليه فتحمل الرواية على دفع توهم السقوط الأحكام المستقلة التى يجمعها دليل واحد فى مثل اكرم العلماء و لا يشمل الكلّ الذى تعذر بعضه لأنّ الحكم فيه ثابت للمركب قبل التعذر و لا حكم للأجزاء غير المتعذرة حتى لا يسقط عن الباقي من الأجزاء بتعذر جزء من المركب و سقوط حكم المركب.

وفيه ما لا يخفى بعد ما تقدم من أنّ وجوب الأجزاء وجوب نفسى لأنّ المركب بالملاحظة الثانوية عين الأجزاء بالأسر فوجوب المركب عين وجوب الأجزاء و عليه فبعد تعذر بعض الأجزاء يصح أن يقال: لا يسقط الوجوب المتعلق بالأجزاء غير المتعذرة



بسقوط وجوب الأجزاء المتعدرة كما يصح ذلك بالنسبة إلى تعذر بعض الأفراد ودعوى اجمال الرواية باحتمال ارادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور.

مندفعة: بأن الرواية بعمومها يشمل الأجزاء والأفراد ومع العموم لا اجمال.

لا يقال: لا تدلّ الرواية على عدم السقوط لزوما ما لعدم اختصاصها بالواجب ولا مجال معه لتوهم دلالتها على أنّ عدم السقوط بنحو اللزوم.

لأنّ نقول: إنّ الرواية تدل على عدم سقوطه بما له من الحكم وجوبا كان أو ندبا بالسبب سقوطه عن المعسور.

ودعوى: أنّ لفظة «لا يسقط» نهى و عليه فيقع التعارض بين ظهور الهيئة في اللزوم وبين اطلاق الميسور للمستحبات وبعد التعارض لا يبقى ما يدلّ على لزوم الباقي حتى في الواجبات.

مندفعة: بأنّه يبتنى على أن يكون لفظة «لا يسقط» نهيا بلسان النفي كالجمل الخبرية في مقام الإنشاء وهو خلاف الظاهر هذا مضافا إلى ظهور حرف السلب الداخلة على الفعل المضارع في النفي دون النهى وأيضا مادة يسقط التي وقعت مدخولا لحرف النفي لا تناسب النهى لأنّ سقوط الميسور عن ذمة المكلف ليس فعلا للمكلف مباشرة كي يناسب النهى فيه.

هذا مع امكان أن يقال مع تسليم كون لفظة لا يسقط نهيا لا نفيا وتعارضه مع اطلاق الميسور يقدم ظهور الفعل على ظهور المتعلق و يحتمل الميسور على الواجب بقريضة النهى فلا تغفل.

نعم يبقى هنا اشكال وهو ما أورده في الدرر من لزوم خروج الأكثر فلا بد من حمل الحديث على ما لا يستلزم منه ذلك والأولى هو حمله على الارشاد والموعظة لمن أراد اتيان شىء بالوجه الأكمل أو الانتهاء إلى أقصى درجات الكمال فلم يتمكن فإنّ النفس قد تنصرف عن الاقدام على الميسور أيضا وإن كان حسنا كما هو المشاهد المعلوم بالحديث

يرثه إلى الاتيان بالميسور.

ولكن يمكن الجواب عنه بأن تخصيص الأكثر ليس ممتنعا ذاتا ولا قبيحا عقلا بل استهجانا من جهة أنّ القاء الكلام و اخراج أكثر أفراده عنه يعد عند العرف أمرا خارجا عن طريقة المحاوراة و إذا نقول كلما يستلزم من التخصيص ذلك يعدّ مستهجانا عرفا و إلا فلا فإذا كان المخرج خارجا بعنوان واحد أو عنوانين لا يعدّ الكلام خارجا عن طريقة المحاوراة و لو فرض أنّ الخارج أكثر أفرادا من الداخل.

اللّهمّ إلاّ- أن يقال: إنّ لازم ذلك هو الالتزام بوجود الميسور من أجزاء المركب جميع الموارد حتى فيما لم يبق من المركب إلاّ قليل مع أنّ ظاهر كلمات العلماء رضوان الله تعالى عليهم أنّهم لم يلتزموا بذلك.

ودعوى لزوم أن يبقى من المركب ما لا يعد عرفا مباينا للكل.

ممنوعة لعدم اعتبار ذلك بعد صدق الميسور على غير الأجزاء المتعدرة و لو كان جزءا واحدا و الانصاف عدم ظهور الرواية في مثل المقام بل موردها ما كان في البين مراتب من الطلب و لم يتمكن من استيفاء المرتبة الكاملة فدلّت على عدم سقوط المرتبة الناقصة بتعذر المرتبة الكاملة و عليه ففي ما لم يثبت للميسور أو المدرك مرتبة من الطلب لما كان يشمل الحديث كما في المقام حيث أنّ مطلوية بقية الأجزاء أوّل الكلام.

و لقائل أن يقول أوّلا إنّ الميسور من المركب عند العرف هو ما يترتب عليه ما يترتب على المركب من الأثر و الخاصية و لو بنحو ناقص و أمّا ما لم يترتب عليه شيء من الأثر و الخاصية فلا يكون ميسورا منه فالميسور من المعجون الآذى يؤثر في رفع الصفراء مثلا هو الآذى يترتب عليه هذا الأثر و لو بنحو ناقص لا ما لم يترتب عليه شيء من هذا الأثر و عليه فاعتبار أن يبقى من المركب ما لا يعد عرفا مباينا للكل في محله و لا موجب حينئذ لاختيار أن يكون مورد الحديث هو ما كان في البين مراتب من الطلب و لم يتمكن من استيفاء المرتبة الكاملة فدلّت الرواية على عدم سقوط المرتبة الناقصة مع أنّه خلاف الظاهر لأنّ المراد من

الميسور هو الميسور من الشيء لا الميسور من الطلب المتعلق بالشيء.

وثانياً: أنه لو سلم دلالة الحديث على ما ذكر أمكن القول بأن الجزء من المركب بناء على عينية المركب مع الأجزاء بالأسر مطلوب بمرتبة من مراتب الطلب فلا وجه لدعوى عدم دلالة الرواية على وجوب الميسور بتعذر ساير الأجزاء.

فتحصّل مما ذكرناه تمامية الحديث من ناحية الدلالة وهو بعمومه يشمل الميسور من الكلّ كالميسور من الكلى.

نعم ينصرف الميسور إلى ما له أثر الكل ولو بمرتبة فلا يشمل ما لا أثر له أصلاً والعمدة هو عدم تمامية الحديث من ناحية السند بعد ما تقدم من خلو كلمات القدماء عن الاستناد إليه ونحوه فلا تغفل.

### حديث ما لا يدرك كله لا يترك كله

وتقريب هذا الحديث العلوي بأن يقال إنّ كلمة «ما» أعم من الكلّ والكلى فيدل على أن الكلى أو الكلّ إذا لم يدرك بجميعة أو بعمومه يجب الاتيان بالمقدار المدرك منه من دون فرق بين أن يكون المتعذر هو المجموع أو الجميع.

ودعوى: أنّ الكل ظاهر في المجموعى لا الأفرادى فلا دلالة له إلا على رجحان الاتيان بباقي الفعل المأمور به واجبا كان أو مستحباً عند تعذر بعض أجزائه لظهور الموصول فيما يعمّهما ولو سلم ظهور قوله لا- يترك في الوجوب فهو لا- يوجب تخصيص عموم الموصول بالواجب لو لم يكن ظهور الموصول في الأعم قرينة على ارادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية في «لا يترك» ولا أقل من الإجمال.

فلا يستفاد منه اللزوم ولو قيل بظهوره فيه في غير المقام.

مندفعة: أوّلاً بأنّ لفظة «كله» يشمل الكلى و الكلّ و معه فلا وجه لقوله إنّ الكل ظاهر في

و ثانياً بأن دعوى الإجمال فى تعارض ظهور الفعل مع ظهور المتعلق لا وجه لتقدم ظهور الفعل على المتعلق كما صرحوا به فى مثل لا تضرب أحداً إذ حملوا الأحد على الحى بعد ظهور الضرب فى المولم ولا يرفع اليد عن الضرب المولم بسبب اطلاق الأحد بالنسبة إلى الحى و الميت و عليه فيختص الموصول بالواجب و لا يشمل المستحب.

لا- يقال: إنَّ أمر الرواية دائر بين حملها على تعذر الاتيان بمجموع أجزاء المركب مع التمكن من بعضها ليكون الوجوب المستفاد منها مولويا و بين حملها على تعذر بعض أفراد الواجب مع التمكن من البعض الآخر ليكون الوجوب ارشاديا الى حكم العقل بعدم سقوط واجب بتعذر غيره و حيث إنَّه لا جامع بين الوجوب المولوى و الارشادى لتكون الرواية شاملة لهما و لا قرينة على تعيين أحدهما فتكون الرواية مجملة.

لأنَّ نقول: إنَّ الارشادية و المولوية كالوجوب و الاستحباب ليستا من المداليل اللفظية بل هم مستفادتان من الظهور المقامى فلا يقاس المقام بموارد استعمال اللفظ فى معناه كما قرر فى محله و عليه فإذا كان المدلول التصديقى مما يناسب أن يجمع المولوية و الارشادية فى مورد فلا محذور فى ارادتهما و معه فلا اجمال فالعمدة هو ضعف هذا الخبر سنندا و لا يجبر ضعفه بالشهرة لاختصاصها بالمتأخرين كما تقدم.

### جريان قاعدة الميسور مع تعذر الشرط

و لا يخفى عليك أن الملاك فى جريان قاعدة الميسور فى الجزء غير المتعذر هو صدق الميسور عرفا على الباقي و هو بعينه هو الملاك فى جريانها مع تعذر بعض الشروط أيضا فإذا صدق الميسور عرفا تجرى القاعدة و إن كان فاقد الشرط مباينا للواجد عقلا.

نعم لو كان فاقد الشرط مباينا للواجد عرفا فلا تجرى قاعدة الميسور كما لا يخفى لأنَّ

الشرط على المفروض يكون من المقومات العرفية هذا فيما إذا لم يكن تخطئة شرعية في البين وإلا فهي مقدّمة و تجرى القاعدة و لو مع عدم صدق الميسور عرفا أو لا تجرى و لو مع صدق الميسور عرفا فلا تغفل و الحاصل أنّ مع عدم التخطئة الشرعية يكون المعتمد هو صدق الميسور عرفا و هو لا يكون إلا إذا كان المعظم من الأجزاء او الشرائط موجودا و لم يكن المفقود من المقومات و إلا فلا مجال للقاعدة و يشكل ذلك بأنّ الباقي الواجد لمعظم الأجزاء و الشرائط مع عدم كون المفقود من المقومات يكون بالنسبة إلى الخارج كالقطرة من البحر اللهم إلا أن يكون خروج ما خرج عن تحت القاعدة على نحو التخصص لا التخصيص بان يدعى ان الفاقد في تلك الموارد أجنبيا غير مربوط بالواجد في نظر الشارع و إن تخيل العرف أنه ميسوره و لا ينافي ذلك أن يكون العبرة بنظر العرف ما لم يعلم خلافه شرعا و عليه فلا يلزم تخصيص الأكثر مع كون كل ما ورد عن الشارع تخطئة للعرف خارجا عن تحت القاعدة تخصصا لا تخصيص و عدم كون المفقود من المقومات إلا أن يورد على اعتبار وجود معظم الأجزاء او الشرائط بأنّ الظاهر امكان التمسك بالقاعدة المذكورة في جميع الموارد التي تعذر بعض الأجزاء أو الشرائط سواء كان المتعذر معظمها أم كان غير معظمها فإنه يصدق على الباقي الفاقد للمعظم أيضا أنه الميسور من المركب و لو لم يكن إلا جزءا واحدا و عليه فدعوى اعتبار أن لا يكون المتعذر معظم الأجزاء و الشرائط محل منع هذا مضافا إلى أنّ مع دلالة الحديث على وجوب الميسور في جميع الموارد فقيام الدليل على اخراج مورد لا يعقل إلا على وجه التخصيص لهذا العموم.

و أما دعوى لزوم تخصيص الأكثر فهي مندفة إمّا بأنه يستكشف من عدم تمسك الاصحاب في الموارد الكثيرة بالحديث احتفاه بما كان يمنع عن شموله لتلك الموارد المجمع على خروجها عن تحت القاعدة.

و إمّا بأنّ تخصيص الأكثر لا قبح و لا استهجان فيه إذا كان الأكثر خارجا بعنوان عام يشمل.

و الانصاف أنّ صدق الميسور عرفا يختص بما يترتب عليه ما يترتب على المركب أو المشروط من الأثر و الخاصية و لو بنحو ناقص و أمّا ما لم يترتب عليه شىء من الأثر و الخاصية فلا يعدّ عرفاً أنّه الميسور و عليه فدعوى اختصاص الميسور بما إذا لم يكن المفقود معظم الأجزاء و الشرائط و لم يكن من المقومات ليست بمجازفة و عليه فلا يرد اشكال على من خصّص قاعدة الميسور بما إذا لم يكن المفقود معظم الأجزاء و الشرائط أو من المقومات و عليه فدعوى التخصص للتفصّي عن اشكال تخصيص الأكثر باعتبار أهمية بعض الأجزاء أو الشرائط بمثابة تكون فقدانها كفقدان المعظم غير مجازفة هذا كله بناء على تمامية الأدلة الاجتهادية و إلاّ كما هو الظاهر لضعف الاسناد فقد تقدم أنّ المحكم هو استصحاب الحكم مع صدق بقاء الموضوع عرفاً و هى ذات الأجزاء و المشروط بالشرائط و ذلك لأنّ المستصحب هو وجوب نفس الأجزاء و المشروط بالشرائط بناء على ما عرفت من انبساط الوجوب عليها بنفسها و هو المستصحب لا وجوب المركب منها و غيرهما من المتعدرة ففي هذه الصورة يكون الموضوع و هو الأجزاء الباقية و المشروط باقياً عرفاً و حكمه هو الاستصحاب فيستصحب.

فرعان:

الفرع الأوّل: فى دوران الأمر بين ترك الجزء و ترك الشرط

قال الشيخ الأعظم إنّ لو دار الأمر بين ترك الجزء و ترك الشرط كما فيما إذا لم يتمكن من الاتيان بزيارة عاشورا مع جميع أجزائه فى مجلس واحد على القول باشتراط اتحاد المجلس فيها فالظاهر تقديم ترك الشرط فيأتى بالأجزاء تامة فى غير المجلس الواحد و يترك الشرط لأنّ فوات الوصف أولى من فوات الموصوف و يحتمل التخيير انتهى و قد يقال إنّ المتبع هو الأهم إن كان و إلاّ فالحكم هو التخيير كما فى كلية المتزاحمين اللهم إلاّ أن يقال إنّ الاتيان بالجزء و ترك الشرط المعتبر فى نفس هذا الجزء أهم.

الفرع الثّانى: فى تقديم البدل الاضطرارى على الناقص

ص: 377

و اعلم أنه لو جعل الشارع للكل بدلا اضطراريا كالتيميم بالنسبة إلى الوضوء ففي تقديم البدل الاضطرارى على الناقص وجهان من أن مقتضى البدلية كونه بدلا عن التام فيقدم على الناقص كالمبدل و من أن الناقص حال الاضطرار تام لا انتفاء جزئية المفقود فيقدم على البدل كالتام و يؤيده بعض الروايات لقد أفاد و أجاد المحقق الآشتياني حيث قال إن جميع ما دل على مشروعية الناقص حاكم على دليل البدل.

و دعوى: أن البدل وجود تنزيلي للمبدل و مع التمكن من الاتيان به لا- يبقى موضوع للقاعدة لاختصاص جريانها بصورة تعذر الواجب المنتفى بالتمكن من البدل.

مندفعة: بأن تنزيل البدل منزلة البدل لا يكون إلا فيما إذا تعذر المبدل و مع تمكنه عنه بقاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور» لا مجال للوجود التنزيلي كما لا يخفى.

لا يقال: المختار هو التخيير بين الاتيان بالمبدل ناقصا و بين الاتيان ببدله الاضطرارى.

لأننا نقول: إن جعل البدلية متأخر عن عدم التمكن من الاتيان بالمبدل و لا يكون ذلك في عرض التمكن من الاتيان بالمبدل حتى يقال إنهما متزاحمان و مع التزام و عدم المرجح يحكم بالتخيير و قاعدة الميسور توجب التوسعة في التمكن من الاتيان بالمبدل لا من باب تنزيل الباقي منزلة الواجب حتى يقال إن كلا من الميسور و البدل وجود تنزيلي للواجب و لا ترجيح لأحدهما على الآخر فيتخير بل يكون من باب انتفاء جزئية المفقود و رفع اليد عنه فلا تغفل.

هذا كله فما إذا كان تباين بين البدل الاضطرارى و البدل الذى يدل عليه قاعدة الميسور كالوضوء و التيمم و أمّا إذا لم يكن تباين بينهما كالصوم ستين يوما و الصوم ثمانية عشر يوما في كفارة شهر رمضان أو كفارة الظهار فمقتضى قاعدة الميسور كما عرفت هو عدم وجود مجال للبدل الاضطرارى إلا أن يكون ظهور الدليل في تخصيص القاعدة كما في مورد المثال أقوى من ظهور قاعدة الميسور فاللازم هو اتباع ظهور الدليل في تخصيص القاعدة كما لا يبعد ذلك في مورد المثال.

التنبه السادس: في وجوب الاحتياط بالتكرار أو التنجيز بين الفعل و الترك فيما إذا دار الأمر بين جزئية شىء أو شرطية و بين مانعيته أو قاطعيته بمعنى حصول العلم الإجمالى باعتبار أحد الأمرين فى الواجب أما فعل هذا الشىء أو تركه فهل يجب الاحتياط بتكرار العمل و ايجاده مرة مع هذا الشىء و أخرى بدونه أو يختار بين فعله و تركه مرة واحدة و جهان.

وقد يقال على القول بوجوب الاحتياط فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر يجب الاحتياط فى المقام أيضا و على القول بالبراءة فيه يحكم بالبراءة فى المقام فإن العلم الإجمالى باعتبار وجود شىء أو عدمه لا أثر له لعدم تمكن المكلف من المخالفة العملية القطعية لدوران الأمر بين فعل شىء و تركه و هو لا يخلو من أحدهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالى فلم يبق إلا الشك فى الاعتبار و هو مورد لأصالة البراءة و عليه فيكون مختارا بين الفعل و الترك و مقتضى اطلاق هذا الكلام عدم الفرق بين كون طرفى المعلوم بالاجمال توصليين أو تعبديين.

أورد عليه بأن التحقيق و وجوب الاحتياط و الاتيان بالواجب مع هذا الشىء مرة و بدونه أخرى و إن قلنا بالبراءة فى الدوران بين الأقل و الأكثر و ذلك لأن المأمور به هو الطبيعى و له أفراد طولية فالمكلف متمكن من الموافقة القطعية بتكرار العمل و من المخالفة القطعية بترك العمل رأسا فيكون العلم الإجمالى منجزا للتكليف لا محاله فيجب الاحتياط فى المقام و إن قلنا بالبراءة فى الدوران بين الأقل و الأكثر و الفرق بينهما واضح فإنه ليس فى الأقل و الأكثر إلا احتمال اعتبار شىء فى المأمور به فيكون مجرى البراءة بخلاف المقام للعلم الإجمالى باعتبار شىء فى المأمور به غاية الأمر لا ندرى أن المعتبر هو وجوده أو عدمه فى المأمور به فلا بدّ من الاحتياط و لا فرق بين التوصليين أو تعبديين.

و دعوى: أن مع تسليم كون الطبيعة مورد تعلق التكليف لا الفرد أمكن التفصيل بين التوصليين و جريان البراءة فى الطرفين و الحكم بعدم اعتبارهما لعدم لزوم المخالفة العملية



القطعية من جريان الأصل بناء على عدم المانع من جريان البراءة في أطراف المعلوم بالاجمال إذا لم يؤدّ إلى المخالفة القطعية العملية و بين التعبديين و لزوم الاحتياط للتمكن من المخالفة القطعية في هذه الصورة و معه لا يجوز الترخيص بالنسبة إلى الطرفين.

مندفعة: بأنه إذا دار الأمر بين كون شىء شرطاً أو جزءاً بين كونه مانعاً أو قاطعاً فالعلم الإجمالى بتقييد الواجب بأمر حاصل إلا أنه دائر بين وجود ذاك الشىء و عدمه و حيث إنه لا- جامع أصلاً بينهما و أمكن الاحتياط و لو بالتكرار فالعقلاء يحكمون فى مثله بوجوب الموافقة القطعية و لو لم يلزم من جريان الأصل فيه مخالفة قطعية عملية و مع حكم العقلاء و عدم الردع عنه لا مجال للرجوع إلى البراءة و لو فى التوصليات فتحصل أنّ الأقوى هو وجوب الاحتياط فى مفروض المسألة مطلقاً سواء كان طرفى المعلوم بالاجمال من التوصليات أو التعبديات فتدبر جيداً.

### خاتمة فى شرائط الاصول

و الكلام يقع تارة فى الاحتياط و اخرى فى البراءة و الاحتياط إمّا فى التوصليات و إمّا فى العبادات.

أمّا الاحتياط فى التوصليات فلا- يعتبر فى حسنه أمر زائد على تحقّق موضوعه و هو كونه بنحو يوجب احراز الواقع و هو ان يأتى بجميع المحتملات و هو حسن ما لم يؤدّ إلى اختلال النظام و إلاّ فهو احتياط موجب لادراك الواقع و لكنّه مبغوض للمولى و ساقط حسنه عن الفعلية و أمّا الاحتياط فى العباديات فلا شك فى حسنه فيما إذا لم يتمكن المكلف من تحصيل العلم التفصيلى باتيان المأمور به او لم يكن الواقع منجزاً عليه كما فى الشبهات البدوية الموضوعية أو الشبهات البدوية الحكمية بعد الفحص و عدم الظفر بالدليل هذا بخلاف ما إذا كان المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلى ففى جواز الاحتياط قبل الفحص و عدمه أو

التفصيل بين كون الاحتياط مستلزماً للتكرار و عدمه أقوال و الأقوى هو الأول إذ لا دليل على اعتبار قصد الوجه مع صدق تحقق الاطاعة على الاتيان بالمأمور به بدونه سواء استلزم التكرار أو لم يستلزم.

نعم لو شك في اعتبار قصد الوجه و عدمه و تمكن منه بالفحص عن الأدلة أو رأى مجتهده أمكن القول بوجود الفحص لاحتمال دخالته في الاحتياط و ادراك الواقع و لكن عرفت عدم الدليل على دخالة قصد الوجه فيه شرعا و لا فرق فيه بين استلزام الاحتياط للتكرار و عدمه.

و دعوى الاجماع على اعتبار نيّة الوجه غير ثابتة هذا مع احتمال أن يكون مورد الاجماع هو وجوب قصد القرية لا وجوب قصد الوجه فتحصّل أنّ الاحتياط مطلقا لا- يتوقف على الفحص و العلم بوجه الأحكام من الوجوب أو الندب و مع عدم توقفه على ذلك يجوز الاحتياط في العباديات كالتوصّليات من دون فرق بين استلزام الاحتياط للتكرار و عدمه.

### **و أمّا البراءة فالكلام فيها يقع في مقامين:**

المقام الأول: في البراءة العقلية و لا يخفى عليك أنّه لا يجوز اجراؤها إلاّ بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالحجة على التكليف و ذلك لأنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا مورد لها إلاّ بعد ثبوت موضوعها و هو عدم البيان و لا يثبت هذا الموضوع إلاّ بالفحص و اليأس عن الظفر بالحجة و لا فرق في ذلك بين الشبهات الموضوعية و الحكمية ما لم يرخص الشارع.

و أمّا إذا رخص الشارع فهو ترخيص شرعي يرفع به عما يقتضيه الدليل العقلي لأنّ حكم العقل بالاحتياط قبل الفحص يكون من باب الاقتضاء و معه يمكن الترخيص الشرعي.

المقام الثاني: في البراءة الشرعية و هي إمّا في الشبهة الموضوعية التحريمية و إمّا في الشبهة الموضوعية الوجوبية و إمّا في الشبهة الحكمية.

أما الشبهة الموضوعية التحريمية فلا دليل على اعتبار الفحص في جريان البراءة فيها لاطلاق بعض الأدلة الدالة على البراءة الشرعية من حيث الفحص وعدمه كقوله عليه السلام كل شيء منه حرام و حلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

اللهم إلا أن يقال: إن اطلاق الأخبار منصرف عن الموارد التي يمكن تحيل العلم فيها بسهولة و مع الانصراف لا مجال للبراءة قبل الفحص الذي لا يحتاج الى مثونة.

نعم يجرى البراءة من دون فحص إذا كان الفحص محتاجا إلى دقة و اعمال نظر كما يدل عليه صحيحه زرارة حيث قال قلت لأبي جعفر عليه السلام فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن انظر فيه قال لا و لكنك إنّما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك.

وذلك لأنّ النظر هو الفحص مع الدقة فالمنفى في هذه الرواية هو فحص خاص لا مطلق الفحص و إن كان مع سهولة.

و أما الشبهة الموضوعية الوجوبية فالأمر فيها أوضح لعدم دليل خاص فيها يدلّ بالاطلاق على عدم الحاجة إلى الفحص فالشك الذي أخذ موضوعا فيها منصرف من الموارد التي يمكن تحصيل العلم فيها بسهولة بل يصدق العلم المأخوذ في الغاية على ما لو تفحص لظفر به فالأقوى عدم جواز اجراء الأصل مطلقا إذا كان الواقع ينكشف بأدنى فحص و ليس الشك مستقرا.

و أما الشبهات الحكمية فقد استدل لاعتبار الفحص فيها بأمر.

الأول: دعوى الاجماع القطعي على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الأدلة.

أورد عليها بأنّ الاجماع هاهنا غير حاصل و نقله لو هونه بلا طائل فإنّ تحصيله في مثل هذه المسألة ممّا للعقل إليه سبيل صعب.

اللهم إلا أن يقال: إنّ الاجماع في مثل المقام غير متوقف على الأدلة الموجودة المذكورة فيه بحيث لو لا الأدلة كان بناء الأصحاب على لزوم الفحص فهذا الاجماع العملي منهم حجة

و دليل على عدم فهمهم من أدلة البراءة الاطلاق أو دليل على تخصيصها على فرض كونها مطلقة.

هذا مضافا إلى أن الاستناد إلى الأدلة لا يضر إذا اتصل الاجماع فى كلمات القدماء إلى إجماع أصحاب الائمة عليهم السلام فإنه كاشف حينئذ عن تقرير الإمام.

الثانى: حصول العلم الإجمالى لكل أحد قبل الأخذ فى استعلام المسائل بوجود واجبات و محرمات كثيرة فى الشريعة و معه لا يصح التمسك بأصل البراءة لما تقدم من أن مجراه الشك فى أصل التكليف لا فى المكلف به مع العلم بالتكليف.

أورد عليه بأن مقتضى هذا الدليل هو جواز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص بعد ما لو ظفر بمقدار المعلوم بالاجمال من الأحكام و عدم جواز الرجوع إليها بعد الفحص فيما إذا لم يظفر بهذا المقدار و ذلك لأن المانع من اجراء البراءة بمقتضى هذا الدليل ليس عدم الفحص بل هو العلم الإجمالى فما لم يظفر على المقدار المعلوم بالاجمال لا يصح له الرجوع إلى البراءة و لو بعد الفحص لمنع العلم الإجمالى منه و إذا ظفر عليه يصح له ذلك و لو قبل الفحص و الظاهر عدم التزامهم بذلك فى شىء من الموردين.

هذا مضافا إلى أن محل الكلام فى البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز إما لانحلال العلم الإجمالى بالظفر بالمقدار المعلوم أو لعدم الابتلاء إلا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات و لو لعدم الالتفات إليها.

الثالث: أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به اجمالا و مناط عدم المعذورية فى المقامين هو عدم قبح مؤاخذه الجاهل فيهما فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهة غير مندفع بما يؤمن معه من ترتب الضرر ألا ترى أنهم حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر فى معجزة مدعى النبوة و عدم معذوريته فى تركه مستنديا فى ذلك إلى وجوب دفع الضرر المحتمل لا إلى أنه شك فى المكلف به.

الرابع: الآيات و الروايات الدالة على وجوب التعلم مقدمة للعمل و هى العمدة و أمّا من

الآيات فقوله تعالى فَسَمُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بدعوى أن الآية الكريمة أوجبت الفحص و السؤال عن أهل الذكر عند عدم العلم مع أنه لو كان حديث الرفع جاريا قبل الفحص فلا يكون السؤال لازما.

وقوله تعالى وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (1) بدعوى أن الآية أوجبت السفر و النفر لتعلم الأحكام مع أنه لو كان حديث الرفع جاريا قبل الفحص فلا وجه لايجاب السفر و النفر للتعلم.

و أمّا من الروايات فموثقة مسعدة بن زياد قال سمعت جعفر بن محمد عليهما السلام و قد سئل عن قوله تعالى فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَبْدِي كُنْتَ عَالِمًا فَإِنْ قَالَ نَعَمْ قَالَ لَهُ أَفَلَا عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ وَ إِنْ قَالَ كُنْتَ جَاهِلًا قَالَ أَفَلَا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ فَيُخَصِّمَهُ فَتِلْكَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ.

بدعوى أنها تدل على عدم كون الجاهل بالحكم معذورا إذا كان قادرا على التعلم و اتفقت المخالفة مع أنه لو كان حديث الرفع جاريا فيه فلا مجال للعتاب و المؤاخذة على ترك التعلم و التفحص.

و صحيحة أبي جعفر الأحول مؤمن الطاق عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا يسع الناس حتى يسألوا و يتفقهوا و يعرفوا إمامهم و يسعهم أن ياخذوا بما يقول و إن كان تقية.

بدعوى صراحتها على أن الناس ليسوا في سعة بسبب جهلهم بل اللازم عليهم أن يسألوا و يتفقهوا مع أنه لو كان حديث الرفع جاريا فيه قبل الفحص و التعلم كانوا في سعة و غير ذلك من صحاح الأخبار الدالة على عدم جواز الرجوع إلى اطلاق حديث الرفع قبل الفحص.

و هذه الأدلة اللفظية من الآيات و الروايات هي عمدة الوجه لتقييد إطلاق أدلة البراءة الشرعية بناء على إطلاقها.

ص:384

## استحقاق العقاب عند ترك الفحص و حصول المخالفة

لا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة فيما إذا كان ترك التعلم و الفحص مؤدياً إليها فإنّ المخالفة حينئذ و إن كانت مغفولة حين المخالفة و بلا اختيار إلاّ أنّها منتهية إلى الاختيار و هو كاف في صحة العقوبة بل مجرد ترك التعلم و الفحص كاف في صحة المؤاخذه و العقوبة و إن لم يكن مؤدياً إلى المخالفة مع احتمال أدائه إلى المخالفة لاجل التجرّي و عدم المبالاة بها.

نعم يشكل ذلك في الواجب المشروط و الموقت و لو أدى تركهما قبل الشرط و الوقت إلى المخالفة بعدهما فضلاً عما إذا لم يؤدّ إليهما حيث لا يكون حينئذ تكليف فعلى أصلاً لا قبلهما و هو واضح و لا بعدهما و هو كذلك لعدم التمكن منه بسبب الغفلة و لذلك التجأ المحقق الأردبيلي و صاحب المدارك و صاحب الكفاية إلى الالتزام بوجود التفقه و التعلم نفسياً تهيئياً فيكون العقوبة على ترك التعلّم نفسه لا على ما أدى إليه من المخالفة أو إلى الالتزام بكون المشروط أو الموقت مطلقاً معلقاً لكنّه قد اعتبر على نحو لا تتصف مقدماته الوجودية عقلاً بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم و الفحص فيكون الايجاب حالياً و إن كان الواجب استقبالياً قد أخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه و لا غير التعلم من مقدماته قبل شرطه أو وقته و أمّا لو قيل بعدم الايجاب إلاّ بعد الشرط او الوقت فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسياً و لا بأس به و لا ينافي ذلك ما يظهر من الأخبار من كون وجوب التعلم إنّما هو لغيره لا لنفسه حيث إنّ وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجباً غيرياً يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقدماً بل للتهيؤ لاجابه.

يشكل ذلك بأنّ الواجب المعلق خلاف الظاهر من الأدلة و فتاوى المشهور هذا مضافاً إلى أنّه لو كان الواجب توصّلياً و لم يحصل العلم به ثم اتفق صدور الواجب منه من باب

الاتفاق لزم استحقاقه العقوبة مع اتيانه الواجب حيث ترك التعلم الذى هو واجب نفسى و هو كما ترى.

والأولى أن يجاب عن الأشكال بأن الواجب المشروط يكون متعلقا للارادة الفعلية من الآن على تقدير تحقق شرطه كما يساعد عليه الوجدان و ملاحظة الانسان مطلوبات نفسه فإذا علم الإنسان بحصول الشرط فى المستقبل وجب عليه تحصيل مقدماته فعلا.

أو يجاب بأن أدلة وجوب تحصيل العلم كأدلة وجوب الاحتياط فكما أن وجوب الاحتياط طريقي فكذلك وجوب تحصيل العلم و كما أنه لو عصى الأول يعاقب على ترك الواقع لتنجزه عليه فكذلك لو عصى التكليف بوجوب تحصيل العلم فلو ترك الواقع المحتمل من جهة ترك تحصيل العلم يعاقب عليه.

وفيه أن تعلق الارادة الفعلية من الآن على تقدير تحقق شرطه يكون بمعنى أن الارادة فعلية و المراد استقبالى و عليه فلا فرق بين هذا و بين الواجب المعلق فى جواز دفع الاشكال به فإن الوجوب فى كليهما فعلى و الواجب استقبالى.

و عليه فالقول بالواجب المعلق لدفع الاشكال لا مانع منه.

هذا مضافا إلى أنه لا يقاس المقام بوجوب الاحتياط و طريقيته لأن احتمال التكليف الفعلى موجود فيه بخلاف المقام قبل الوقت او الشرط.

نعم يمكن أن يقال بناء العقلاء على صحة المؤاخذة على ترك المشروط أو الموقت اذا التفت المكلف و تمكن منها فى الجملة و لو بالتعلم و التفحص و ذلك لقبح تقويت الملاك و وجوب تحفظه.

فتحصّل أن التفحص و التعلم واجب و لو فى الموقتات و المشروطات و ذلك لقبح تقويت الملاك التام و وجوب حفظه عند العقل و العقلاء و لو لم نقل بالواجب المعلق أو بالوجوب النفسى فلا تغفل.

بقى هنا شىء و هو أنه إذا كان الواقع بحيث لو تفحص المكلف عنه لا يصل إليه فهل

يستحق العقاب على مخالفة الواقع لو لم يتفحص أو لا وجهان:

أحدهما: أنه يمكن الالتزام بعدم استحقاق العقاب على مخالفة الواقع لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان إذ المراد من البيان هو البيان الواصل والمفروض أنه غير واصل.

وثانيهما: هو التفصيل بين وجوب الفحص لآية السؤال والأخبار الدالة على وجوب التعلم فالحق عدم استحقاق العقاب لعدم إمكان التعلم وتحصيل العلم بالأحكام فالمورد لا يكون مشمولاً للأدلة المذكورة.

وبين وجوب الفحص لأجل العلم الإجمالي أو لأجل أدلة التوقف والاحتياط فالحق استحقاق العقاب على مخالفة الواقع لكونه منجزاً بالعلم الإجمالي أو أدلة وجوب الاحتياط ولقائل أن يقول محل الكلام في وجوب الفحص لا يختص بموارد العلم الإجمالي بل يعم موارد احتمال التكليف بلا علم هذا مضافاً إلى معارضة أدلة التوقف والاحتياط مع أدلة البراءة ويمكن الجمع بينهما بحمل أدلة الاحتياط على صورة التمكّن من إزالة الشبهة بمثل الفحص والمفروض في المقام أنه لا يتمكّن من ذلك هذا كله بالنسبة إلى استحقاق العقوبة على المخالفة وأما الصحة والبطالان فهو كما يلي إن شاء الله تعالى.

### **حكم الصحة أو فساد عمل الجاهل بلا فحص و تعلّم**

إذا عمل الجاهل بلا فحص وتعلّم فيحكم ببطالان عمله بحسب الظاهر ما لم ينكشف الواقع والمراد من الحكم بالبطالان ظاهراً هو عدم جواز الاعتناء به في مقام الامتثال بحكم العقل لاحتمال مخالفة المأثي به مع الواقع والمفروض أنه لا مؤمن له في الاكتفاء به لأنّ المفروض أنه لم يتفحص ولم يتعلم هذا كله فيما إذا لم ينكشف الواقع وإلا ففيه صور:

الصورة الأولى: أن تنكشف مخالفة المأثي به مع الواقع إما بالعلم الوجداني أو بالتقليد عن المجتهد الذي يجب الرجوع إليه حين العمل أو يجب الرجوع إليه فعلاً ففي هذه الصورة



يجب عليه الإعادة أو القضاء لعدم اتيانه بالمأمور به.

الصورة الثانية: أن تنكشف مطابقة المأتي به للواقع بسبب فتوى مجتهده في زمان العمل و مجتهده الذي يجب عليه الرجوع إليه فعلا ففى هذه الصورة لا إشكال فى الحكم بصحة العمل لمطابقة عمله مع الواقع بحسب الحجة الفعلية بعد العمل و حينه.

الصورة الثالثة: أن تنكشف مطابقة العمل المأتي به لفتوى من كان يحب الرجوع إليه حين العمل و مخالفته لفتوى من يجب الرجوع إليه فعلا ففى هذه الصورة فصل مصباح الأصول بين الأدلة الخاصة كحديث «لا تعاد» فاختر الحكم بالصحة فى خصوص الصلاة حتى بالنسبة إلى الجاهل و بين الأدلة العامة التى أقاموها على دلالة الأوامر الظاهرية للاجزاء بلا فرق بين الصلاة و غيرها و عمدتها الإجماع على عدم وجوب الاعادة و القضاء بعد امتثال الأوامر الظاهرية و لو انكشف خلافها فاختر الحكم بالبطلان من جهة عدم كون المقام داخلا فى معقد الاجماع يقينا لأنّ الاجماع على الاجزاء و عدم وجوب الاعادة و القضاء إنما هو فيما إذا كان العامل عمله مستندا إلى الأمر الظاهري و أمّا إذا لم يستند إليه كما فى المقام فلا اجماع على صحته.

و يمكن أن يقال: يكفى فى الأجزاء مطابقة المأتي به مع الحجة و المفروض أنّها متحققة فى المقام إذ فتوى من كان يحب الرجوع إليه حين العمل حجة له و لا دخالة للاستناد فى حجيتها كما لا دخالة له فى سائر الأمارات كالخبر و معنى حجيتها أنّ العمل بما يطابقها يوجب العذر و سقوط الأمر الواقعي عن التنجيز و المفروض أنّه عمل بما يطابقها فمع العمل و الاتيان بالموافق كان معذورا و سقط الأمر الواقعي و مع السقوط المذكور لا مجال للاعادة أو القضاء فلا تغفل.

اللهمّ إلا أن يقال: هذا صحيح فيما إذا قلنا بالأجزاء مطلقا بالأدلة اللفظية و أمّا إذا لم نقل بذلك و قلنا به بدليل السيرة و الاجماع فالقدر المتيقن منهما هو صورة الاستناد.

الصورة الرابعة: أن تنكشف مطابقة العمل المأتي به للواقع بحسب فتوى المجتهد الفعلى

و مخالفته له بفتوى المجتهد الأول فإن قلنا بلزوم الاستناد في الحجية أمكن للعامل أن يستند إلى المجتهد الفعلي و يحكم بصحة عمله و إن لم نقل بلزوم الاستناد و قلنا بكفاية المطابقة في الحجية فإن كان الأول أعلم يجب عليه الاعادة و القضاء لانحصار الحجية فيه و إن كان الثاني أعلم فلا يجب عليه الاعادة و القضاء لما عرفت و إن كانا متساويين فقول كل واحد منهما حجة له بنحو الحجة التخيرية و المكلف مخير بينهما فتدبر.

### الإجهار في موضع الإخفات و بالعكس

وردت هنا النصوص الصحيحة الخاصة الدالة على صحة الصلاة في الجهر موضع الاخفات و بالعكس من دون فرق بين كون الجهر قصوريا أو تقصيريا فلو انكشف الخلاف قبل انقضاء الوقت فلا حاجة إلى الاعادة فضلا عن القضاء بعد الوقت و لا اشكال في ذلك و إنما الإشكال في الجمع بين الحكم بالصحة و استحقاق العقاب في صورة كون الجهر تقصيريا فيقال كيف يعقل الحكم بالصحة مع العلم باستحقاق العقوبة على ترك الواجب فيما إذا قصر في الفحص و التعلّم.

و أجيب عنه بوجه:

منها أنّ الحكم بالصحة إنما هو لاشتمال المأثي به على المصلحة الملزمة و الحكم باستحقاق العقاب إنما هو لأجل فوات المصلحة الزائدة التي لا يمكن تداركها بسبب تقصيره في ترك الفحص و التعلّم.

و منها أنه يمكن أن يقال بتعدد المطلوب و أنه في حال الجهر أمران أحدهما أصل الصلاة و الثاني الصلاة المقيّدة بكونها قصرا و مع الاثبات بالمقيد يحصل المطلق و بحصول المطلق يفوت مصلحة الصلاة المقيّدة بكونها قصرا.

وبذلك ينحلّ الاشكال إذ وجه صحة الاتمام على هذا كونه مأمورا به ووجه استحقاق العقاب على ترك القصر كونه مأمورا به أيضا ووجه عدم وجوب الاعادة قصرا لو علم بالحكم فى الوقت هو تقويت مصلحة القصر بالاتيان بأصل الصلاة و لو فى ضمن الاتمام.

اللّهمّ إلا أن يقال: إن فوت مصلحة الصلاة المقيدة بكونها قصرا يتوقف على التضاد.

وهنا اشكال آخر: وهو أنّ ظاهر النصوص أنّ الصلاة المأتى بهما مع كيفية الاتمام فى موضع القصر أو الاجهار فى موضع الاخفات و بالعكس تامّة الأجزاء و الشرائط و هذا ينافى بقاء شرطية الواقع من الجهر أو الاخفات مثلا أو جزئيته بالنسبة الى الجاهل فمع عدم بقائهما و تمامية الأجزاء و الشرائط يبقى السؤال و الاشكال السابق و هو أنّه كيف يعقل الحكم بالصحة مع الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الواجب.

و أجيب عنه بأنّه ليس فى أخبار الاتمام مكان القصر أزيد من قوله عليه السّلام فلا اعادة و من المعلوم أنّ نفى وجوب الاعادة أعم من كون المأتى به تاما أو ناقصا سقط الواجب به.

و هكذا الأمر فى خبر الجهر و الاخفات فإنّه و إن تضمّن قوله عليه السّلام «و قد تمّت صلاته» إلا أنّ المراد به بقريئة صدر الحديث هو مجرد عدم انتقاص الصلاة و عدم احتياجها الى الاعادة فلا ينافى استحقاق العقوبة على ترك الواجب فلا تغفل.

### شرطان آخران لجريان البراءة:

وقد حكى عن الفاضل التونى شرطان لجريان البراءة:

### أحدهما: أن لا يكون اعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعى

من جهة أخرى و عليه ففى مثل الإنائين المشتبهين لا يجرى أصالة عدم وجوب الاجتناب فى طرف لأنّه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الطرف الآخر و هكذا لا يجرى فى مثل مورد الشك فى المتقدم و المتأخر كالكريّة و الملاقة أصالة عدم بلوغ الملاقى للنجاسة كرا لأنّ إعمال الأصل يوجب الاجتناب عن الإناء الآخر أو الملاقى بالكرا أو الماء.

أورد عليه الشيخ قدّس سرّه بقوله إنّ ايجاب العمل بالأصل لثبوت حكم آخر إمّا باثبات الأصل المعمول به لموضوع أنيط به حكم شرعى كان يثبت بالأصل براءة ذمة الشخص الواحد لمقدار من المال واف بالحج من الدين فيصير بضميمة أصالة البراءة مستطيعا فيجب عليه الحج فإنّ الدين مانع عن الاستطاعة فيدفع بالأصل ويحكم بوجوب الحج بذلك المال و منه المثل الثاني فإنّ أصالة عدم بلوغ الماء الملاقى للنجاسة كترّا يوجب الحكم بقلته التى أنيط بها الانفعال.

و إما لاستلزام نفى الحكم به عقلا أو شرعا أو عادة و لو فى هذه القضية الشخصية لثبوت حكم تكلفى فى ذلك المورد أو فى مورد آخر كنفى وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين فإن كان ايجابه للحكم على الوجه الأوّل كالمثال الثانى فلا يكون ذلك مانعا عن جريان الاصل لجريان ادلته من العقل و النقل من غير مانع و مجرد ايجابه لموضوع حكم آخر وجودى آخر لا يكون مانعا من جريان ادلته.

و إن كان على الوجه الثانى الراجع إلى وجود العلم الإجمالى بثبوت حكم مردد بين حكّمين فإن أريد باعمال الأصل فى نفى أحدهما إثبات الآخر ففيه أنّ مفاد أدلّة أصل البراءة مجرد نفى التكليف دون اثباته و إن كان الاثبات لازما واقعا لذلك النفى فإنّ الأحكام الظاهرية إنّما تثبت بمقدار مدلول أدلّتها و لا يتعدى إلى أزيد منه بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه و بين ما ثبت إلّا أن يكون الحكم الظاهرى الثابت بالأصل موضوعا لذلك الحكم الآخر كما ذكرنا فى مثال براءة الذمة عن الدين و الحج.

و إن اريد باعماله فى أحدهما مجرد نفيه دون الاثبات فهو جار إلّا أنّه معارض بجريانه فى الآخر فاللازم إمّا اجرائه فيهما فيلزم طرح ذلك العلم الإجمالى لأجل العمل بالأصل و إمّا اهماله فيهما و هو المطلوب و أما اعمال أحدهما بالخصوص فترجيح بلا مرجح.

و كيف كان فسقوط العمل بالأصل فى المقام لأجل المعارض و لا اختصاص لهذا الشرط بأصل البراءة بل يجرى فى غيره من الاصول و الأدلّة و لعلّ مقصود صاحب الوافية ذلك

وقد عبّر هو قدّس سرّه في باب الاستصحاب بعدم المعارض.

ثم لا يخفى عليك أنّه لا معنى للنزاع في حجّية مثبتات البراءة و عدمها إذ أصالة البراءة لا تنفي إلاّ تنجز الحكم الواقعي أو فعليته فالأمر العادي أو العقلي أو الشرعي المترتب عليها لو كان من آثار عدم تنجز الحكم و لوازمه أو فعليته و لوازمها يترتب عليه لا محالة إذ بعد اجراء البراءة يرتفع تنجز الحكم أو فعليته بالوجدان و ذلك يستلزم ثبوت كل ما كان مترتباً عليه أو ملازماً له.

و لو كان من آثار عدم الحكم واقعا لا يترتب بعد جريان البراءة و لو قلنا بالأصل المثبت إذ البراءة لا تنفي الحكم واقعا.

و مما ذكر يظهر أنّه لا وجه لارجاع كلام الفاضل التوني إلى عدم حجّيته مثبتات البراءة فلا تغفل.

### **و ثانيهما: من شرائط جريان البراءة أن لا يتضرر بأعمال البراءة مسلم**

كما لو فتح انسان قفص طائر فطار أو حبس شاة فمات ولدها أو أمسك رجلاً فهرب دابته فإنّ أعمال البراءة في هذه الموارد و الحكم بعدم الضمان يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه في قاعدة الاتلاف و عموم قوله صلّى الله عليه و آله لا ضرر و لا ضرار و لا ظن بأنّ الواقعة غير منصوصة فلا- يتحقق شرط التمسك بالأصل من فقدان النصّ بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضار و لكن لا يعلم أنّه مجرد التعزير أو الضمان أو هما معا فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة و لو بالصلح.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه و من تبعه بأنّه إن كان قاعدة نفي الضرر معتبرة في مورد الأصل كان دليلاً كسائر الأدلّة الاجتهادية و حاكماً على البراءة و إلاّ فلا معنى للتوقف في الواقعة و ترك العمل بالبراءة و مجرد احتمال اندراج الواقعة تحت قاعدة الاتلاف أو حديث لا ضرر لا يوجب رفع اليد عن الأصل مع تحقق موضوعه و هو الشك.

اللهمّ إلاّ- أن يقال: إنّ أدلّة البراءة إنّما وردت امتناناً و المرادية هو الامتنان النوعي و من المعلوم أنّ جعل البراءة في المورد الذي شكّ في ايجاب البراءة فيه للضرر على الغير خلاف

الامتنان النوعى و الظاهر أنّ مراد الفاضل التونى هو اشتراط عدم الضرر واقعا على الغير لا اشتراط عدم جريان قاعدة نفي الضرر وعليه فما أفاده متين إذ مرجعه إلى اشتراط أن يكون جعل البراءة موافقا للامتنان النوعى.

لا يقال: إنّ لازم ذلك هو اشتراط جريان البراءة بالعلم بعدم النصّ وهذا واضح الفساد فإنّ أصالة البراءة مشروطة بعدم العلم بالنصّ لا بالعلم بعدم النصّ.

لأنّنا نقول: إنّ عدم جريان الأصل فى مورد الشك فى الضرر من جهة عدم إحراز الامتنان النوعى مع أنّ الملحوظ فى أصالة البراءة هو الامتنان النوعى وعليه فأدلة البراءة قاصرة عن شمول الموارد التى ليس فيها امتنان نوعى.

و جعل البراءة فى موارد الشك فى الضرر خلاف الامتنان النوعى وإن كان موضوع الأصل و هو الشك متحققا.

ص: 393



إشارة

و كيف كان حيث انجر الكلام إلى حديث لا ضرر ولا ضرار ينبغى البحث عنه على وجه الاختصار في ضمن أمور إن شاء الله تعالى.

انجر الكلام إلى حديث لا ضرر ولا ضرار ينبغى ان نبحث عنه على وجه الاختصار في ضمن أمور إن شاء الله تعالى.

الأمر الأول: في إسناد الحديث و طرقه

وهي متعددة

منها ما رواه محمد بن يعقوب الكليني عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن عبد الله بن بكير عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار و كان منزل الأنصارى بباب البستان و كان يمر به إلى نخلته و لا يستأذن فكلمه الأنصارى أن يستأذن إذا جاء فأبى سمرة فلما تأبى جاء الأنصارى إلى رسول الله صلى الله عليه و آله فشكا إليه و خبره الخبر فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه و آله و خبره بقول الأنصارى و ما شكوا و قال إن اردت الدخول فاستأذن فأبى فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيع فقال لك بها عذق يمد لك في الجنة فأبى أن يقبل فقال رسول الله صلى الله عليه و آله للأنصارى اذهب فاقلعها و ارم بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضرار. (1)

و لا إشكال في سنده فإنه من الموثقات و المعتربات و الوجه في جعله من الموثقات دون المصححات هو كون عبد الله بن بكير فطيحا.

ص: 395



و منها: ما رواه الصدوق في الفقيه عن أبيه رضى الله عنه عن عبد الله بن جعفر الحميرى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن على بن فضال عن عبد الله بن بكير عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط رجل من الأنصار و كان منزل الأنصارى فيه الطريق إلى الحائط فكان يأتيه فيدخل عليه و لا يستأذن فقال إنك تجيء و تدخل و نحن في حال نكره أن ترانا عليها فإذا جئت فاستأذن حتى نتحرز ثم نأذن لك و تدخل قال (فقال) لا أفعل هو مالى أدخل عليه و لا استأذن فأتى الأنصارى رسول الله صلى الله عليه و آله فشكا إليه و أخبره فبعث إلى سمرة فجاءه فقال له استأذن عليه فأبى فقال له مثل ما قال للأنصارى فعرض عليه رسول الله صلى الله عليه و آله أن يشتري منه بالثمن فأبى عليه و جعل يزيده فيأبى أن يبيع فلما رأى ذلك رسول الله صلى الله عليه و آله قال لك عذق في الجنة فأبى أن يقبل ذلك فأمر رسول الله صلى الله عليه و آله الأنصارى أن يقطع النخلة فيلقيها إليه و قال لا ضرر و لا ضرار (ضرار-خ-ل). (1)

و سند هذا الحديث أيضا لا اشكال فيه لأنه من الموثقات بل قال بعض الأعظم يمكن عدّها أقوى سنداً من رواية الكلينى لأنّ في سند الكلينى محمد بن خالد البرقى و قد قال النجاشى انه ضعيف في الحديث و إن كان المعتمد وثاقته. (2)

و الوجه في كونه من الموثقات دون المصححات هو كون الحسن بن على بن فضال و عبد الله بن بكير من الفطحية.

و منها: ما رواه الكلينى عن على بن محمد بن بندار عن أحمد بن أبى عبد الله عن أبيه عن بعض أصحابنا عن عبد الله بن مسكان عن زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال إن سمرة بن جندب كان له عذق و كان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار فكان يجيء و يدخل إلى عذقه بغير اذن من الأنصارى فقال له الأنصارى يا سمرة لا تزال تقاجتنا على حال لا نحب

ص: 396

1-1) من لا يحضره الفقيه باب المضاربة/ح 18.

2-2) قاعدة لا ضرر و لا ضرار للسيد المحقق السيستانى مد ظله العالى/ص 16.

أن تفاجئنا عليها فإذا دخلت فاستأذن فقال لا أستأذن في طريق وهو طريقى إلى عذقي قال فشكا الأنصارى إلى رسول الله صلى الله عليه و آله فإرسل إليه رسول الله صلى الله عليه و آله فأتاه فقال له إن فلانا قد شكاك و زعم أنك تمرّ عليه و على أهله بغير إذنه فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل فقال يا رسول الله استأذن في طريقى إلى عذقي فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله خلّ عنه و لك مكانه عذق في مكان كذا و كذا فقال لا قال فلنك اثنان قال لا أريد فلم يزل يزيده حتى بلغ عشرة أعذاق فقال لا قال فلنك عشرة في مكان كذا و كذا فأبى فقال خلّ عنه و لك مكانه عذق في الجنة قال لا أريد فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله إنك رجل مضار و لا ضرر و لا ضرار على مؤمن قال ثم أمر بها رسول الله صلى الله عليه و آله فقلعت ثم رمى بها إليه و قال له رسول الله صلى الله عليه و آله انطلق فاغرسها حيث شئت. (1)

و سند الحديث ضعيف لكونه من المقطوعات حيث قال فيه عن ابيه عن بعض اصحابنا عن عبد الله بن مسكان عن زرارة.

و منها: ما رواه في الفقيه عن الحسن الصيقل عن أبي عبيدة الحذاء قال قال أبو جعفر عليه السلام كان لسمرة بن جندب نخلة في حائط بنى فلان فكان إذا جاء إلى نخلته نظر إلى شيء من أهل الرجل فكرهه الرجل فذهب الرجل إلى رسول الله صلى الله عليه و آله فشكاه فقال يا رسول الله إن سمرة يدخل عليّ بغير إذني فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتى تاخذ أهلي خدرها منه فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه و آله فدعاه فقال يا سمرة ما شأن فلان يشكوك و يقول تدخل بغير إذني فترى من أهله ما يكره ذلك يا سمرة استأذن إذا أنت دخلت ثم قال له رسول الله صلى الله عليه و آله يسرك أن يكون لك عذق في الجنة بنخلتك؟ قال لا قال لك ثلاثة قال لا قال ما أراك يا سمرة إلا مضارًا اذهب يا فلان فاقبلها و اضرب بها وجهه. (2)

و لا يخفى عليك أنّ قوله صلى الله عليه و آله «ما أراك يا سمرة إلا مضارًا» بمنزلة الصغرى لقوله لا ضرر

ص: 397

1-1 (1) الكافي/ج 5، ص 294، باب الضرار.

2-2 (2) من لا يحضره الفقيه باب حكم الحریم ح 8 الطبعة القديمة/ص 339.

و لا ضرار و عليه فهذه الرواية أيضا متعرضة لقوله لا ضرر و لا ضرار و لا يصح عدّ هذه الرواية ممّا يكون خاليا عن جملة لا ضرر و لا ضرار مع ما عرفت من دلالتها على الكبرى المذكورة.

و دعوى أنّ الرواية ضعيفة من ناحية الحسن الصيقل من جهة انه لم يوثق مندفعة بأنّ نقل الأجلء عنه يوجب الوثوق به و ليس معنى ذلك ان بناء الاجلاء على عدم الرواية عن الضعفاء حتى يقال لم يثبت هذا البناء كقاعدة كلية في حق غير محمّد بن أبي عمير و صفوان بن يحيى و محمّد بن أبي نصر البزنطي بل المقصود أن نقل الأجلء و اكثرهم فيه يوجب الوثوق بمثل الحسن الصيقل و الفرق بينهما واضح هذا مضافا إلى أنّ قول النجاشي في مقام ترجمة جعفر بن بشير انه روى عن الثقات و روى عنه يدلّ على وثاقة من يروى عنهم و من جملتهم هو الحسن الصيقل و دعوى أنّه لا وجه لاستظهار الحصر من هذه العبارة لأنّ اثبات روايته عن الثقات لا ينفي روايته عن غيرهم كما ترى لأنّ النجاشي في مقام ترجمته و هذه العبارة لو لم تدلّ على الحصر لما كان وجه لذكرها.

اللهمّ إلا أن يقال: المقصود بالعبارة المذكورة اكثره الرواية عن الثقات و اكثر الثقات الرواية عنه و لا شك في ان هذا أمر ممدوح و صفة عالية في الشخص في مقابل ما يذكر في شأن بعض الرواة كمحمد بن خالد البرقي من انه يروى عن الضعفاء و المجاهيل فإنّه يعدّ نوعا من القدح و الذم في حقه (و عليه فلا يدلّ هذه الجملة على توثيق من يروى عنه حتى يكون الحسن الصيقل موثقا).

إلى أن قال مضافا إلى انّ هذه الاستفادة لا تخلو من غرابة في ناحية الرواة عنه فإنّنا لم نجد أحدا مهما بلغ من الجلالة و العظمة لا يروى عنه إلا الثقات حتى أنّ الأئمة المعصومين عليهما السّلام كثيرا ما روى عنهم الوضاعون و الكذابون. (1)

نعم يكفي في وثاقته نقل الأجلء عنه بالتقريب المذكور و عليه فالرواية لا ضعف لها من

ص: 398

ناحية الحسن الصيقل نعم ربّما يقال إنّ سند الصدوق إليه يشتمل على بن الحسين السعدآبادى و هو ممن لم يوثق وإن بنى جمع على وثاقته استنادا إلى بعض الوجوه الضعيفة.

منها كونه من مشايخ ابن قولويه فى كتاب كامل الزيارات بناء على استفادة توثيق جميع رواة هذا الكتاب أو خصوص مشايخ مؤلفه من الكلام المذكور فى مقدمته لكونه من مشايخه بلا واسطة.

أورد عليه بعض الاعاظم أنّ المقدمة المذكورة لا تدلّ على هذا المعنى بل مفادها أنّه لم يورد فى كتابه روايات الضعفاء و المجروحين لذا لم يكن قد أخرجها الرجال الثقات المشهورون بالحديث و العلم المعبر عنهم بنقاد الأحاديث كمحمد بن الحسن بن الوليد و سعد بن عبد الله و اضرابهما و أمّا لو كان قد أخرجها بعض هؤلاء سواء كانوا من مشايخه أو مشايخ مشايخه فهو يعتمدها و يوردها فى كتابه فكانه قدس سرّه يكتفى فى الاعتماد على روايات الشذاذ من الرجال على حد تعبيره بإيرادها من قبل بعض هؤلاء الاعاظم من نقاد الاحاديث إلى أن قال فليس مراده وثاقه جميع من وقع فى أسانيد رواياته فإنّ منهم من لا شائبة فى ضعفه و ليس مراده وثاقه عامة مشايخه فإنّ منهم من لا تطبق عليهم الصفة التى وصفهم بها قدس سرّه و هى كونهم مشهورين بالحديث و العلم. (1)

و يمكن أن يقال: إنّ دعوى عدم انطباق وصف المشهور على بن الحسين السعدآبادى أوّل الكلام لاحتمال أن كان من المشهورين فى ذلك الزمان و إن لم يكن كذلك فى زماننا هذا فلا تغفل و عليه فيكفى كون بن الحسين السعدآبادى من مشايخ مؤلف كامل الزيارات من دون وساطة كما صرح به المؤلف المذكور فى الباب السادس و الثلاثين من كامل الزيارات لأنّ المقدمة المذكورة فى أول الكتاب تدلّ على أنّ مشايخه المشهورة ثقات.

و منها: كونه من أحد العدة الذين يروى الكلينى بواسطتهم عن البرقى و قد روى عنه أيضا على بن ابراهيم و على بن الحسين والد الصدوق و ابو غالب الزرارى و غيرهم من

ص: 399

الاجلاء ففي ذلك دلالة على وثاقته.

أورد عليه بعض الأعلام بأنه لم يثبت اقتصار هؤلاء على الرواية عن الثقات كما سبقت الإشارة إليه (1) وفيه ما مرّ من أنّ المقصود ليس أنّهم لم يرووا إلا عن الثقة بل المراد أنّ اجتماع هؤلاء الاجلاء في النقل عنه يكشف عن كونه موثقا عرفا.

لا سيما مع تصريح أحمد بن محمّد بن سليمان الزراري بقوله حدثنا مؤدبي علي بن الحسين السعدآبادي ابو الحسن القمي علي ما صرح به الشيخ الطوسي قدس سرّه. (2)

و اطلاق المؤدب علي بن الحسين السعدآبادي لا يخلو عن الدلالة على كونه من المهديين.

و منها: كون السعدآبادي من شيوخ الاجازات أورد عليه بأنه لم يثبت اقتصار الأصحاب على الاستجازه من الثقات بل ثبت خلاف ذلك كما يعلم بمراجعة كتب الرجال. (3)

يمكن ان يقال: و مع ذلك يمكن أن يحصل الوثوق بمن كان من شيوخ الاجازة بالنسبة إلى جماعة من الأصحاب فإنه يحكى عن جلالتة و مكانته التي لا تساعد مع كونه ضعيفا.

و منها: أنّ المحكى عن شيخ الشريعة قدس سرّه صحيح سند الرواية حتى على تقدير عدم ثبوت وثاقة السعدآبادي بدعوى أنّ للصدوق طريقا آخر إلى البرقي و هو صحيح بالاتفاق فإنه يروى عنه أيضا بتوسط أبيه و محمّد بن الحسن بن الوليد عن سعد بن عبد الله عن البرقي و هذا السند صحيح بالاتفاق.

أورد عليه أنّ هذا الطريق يختص بما يرويه الصدوق في الفقيه مبتدئا باسم البرقي لا إلى جميع الروايات التي وقع البرقي في طرقها و هذا واضح. (4)

ص: 400

1-1) قاعدة لا ضرر للسيد المحقق السيستاني مد ظله العالی/ص 22.

2-2) الفهرست/ص 45-55.

3-3) قاعدة لا ضرر للسيد المحقق السيستاني مد ظله العالی/ص 22.

4-4) نفس المصدر.

و أجاب عنه بعض الأكابر بأن الصيقل ليس له كتاب كما أن السعدآبادى ليس له كتاب و عليه فالكتاب للبرقى أو يونس و كتابهما مرويان بطريق آخر صحيح و الشاهد على أن الصدوق نقل من كتاب البرقى هو تكرار النقل عنه مرات عديدة فإنه قرينة على أخذه من الكتاب لا أنهم رووا له مرات عديدة و لا فرق فيه بين ابتدائه باسم البرقى و بين عدم ذلك كما لا يخفى.

فتحصّل: أن ما رواه الصدوق فى الفقيه عن الحسن الصيقل معتبر و لا يرد عليه المناقشات المذكورة و عليه فلا يصح دعوى أن قضية سمرة لم تذكر مقرونة بجملة لا ضرر و لا ضرار فى كتبنا إلا بطريق واحد فقط فلا ينبغى الخلط بين ثبوت هذه القضية فى نفسها و بين ثبوتها مقرونة بهذه الجملة فإنه إن صحت دعوى استفاضة أصل القضية فلا تصح دعوى استفاضة مقرونة بهذه الجملة كما يظهر من المحكى عن المحقق النائينى. (1)

و ذلك لما عرفت من أن الطريق لا ينحصر بما رواه زرارة بل يروى القضية المذكورة بطريق آخر و هو على ما ذكره الصدوق فى المشيخة محمّد بن موسى المتوكل عن على بن الحسين السعدآبادى عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى عن أبيه عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد الصيقل عن أبى عبيدة الحذاء عن الإمام أبى جعفر الباقر عليه السلام لا يقال إن ما رواه الصدوق لا يكون مقرونا بجملة لا ضرر و لا ضرار.

لأننا نقول: يكفى فى اقترانها دلالة قوله صلّى الله عليه و آله سمرة ما اراك يا سمرة إلا مضارا فإنه بمنزلة الصغرى لقوله لا ضرر و لا ضرار كما لا يخفى و حينئذ فإن قلنا بكفاية الاثنى فى صدق الاستفاضة فالرواية مستفيضة لنقل زرارة و ابى عبيدة الحذاء و لكن قال شيخنا البهائى عليه الرحمة فى تعريف المستفيض ان نقله فى كل مرتبة ازيد من ثلاثة فمستفيض انتهى (2)

و عليه فلا يعد هذه الرواية الدالة على قضية سمرة مستفيضة و إن ذهب إليه بعض الأكابر

ص: 401

1-1) قاعدة لا ضرر للسيد المحقق السيستانى مد ظله العالى/ص 25.

2-2) وجيزة شيخنا البهائى.

هذا مع قطع النظر عن غير قصة سمرة وإلاّ فدعوى الاستفاضة واضحة لنقل هذه الجملة أعني لا ضرر ولا ضرار في قضايا أخرى باسناد مختلفة متعددة.

منها ما رواه الكليني عن محمّد بن يحيى عن محمّد بن الحسين عن محمّد بن عبد الله بن هلال عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال قضى رسول الله صلّى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمسكن وقال لا ضرر ولا ضرار وإذا رقت الارف وحدثت الحدود فلا شفعة. (1)

والسند ضعيف ولكن يحتوى كبرى لا ضرر ولا ضرار وهي مرتبطة مع صدر الحديث من جهة أنه يصلح لكونه حكمة لعدم لزوم المعاملة في مورد جعل حق الشفعة بناء على ظهور قوله وقال لا ضرر ولا ضرار في كونه مقولا للنبي صلّى الله عليه وآله أو للامام عليه السلام في وجه تشريع الشفعة كما هو المختار لا أنه قول الراوى بدعوى أنه ذكره هنا من باب الجمع بين الروايات.

ومنها: ما رواه الكليني عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن يحيى عن طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عن أبيه عليهما السلام قال قرأت في كتاب لعلي عليه السلام أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله كتب كتابا بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب أنّ كل غازية غزت بما يعقب بعضها بعضا بالمعروف والقسط بين المسلمين فإنه لا يجوز حرب إلاّ بأذن أهلها وأنّ الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وحرمة الجار على الجار كحرمة أمّه وأبيه لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلاّ على عدل و سواء. (2)

والظاهر أنّ في الرواية تصحيفا والشاهد لذلك ما رواه الشيخ في التهذيب عن الكافي بهذا السند عن أبي عبد الله عن أبيه عليهما السلام قال قرأت في كتاب علي عليه السلام أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله كتب كتابا بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب أنّ كل غازية غزت معنا يعقب

1- (1) الكافي/ج 5، ص 280.

2- (2) الكافي/ج 5، ص 31، ح 5.

بعضها بعضا بالمعروف و القسط ما بين المسلمين و أنّه لا يجار حرمة إلاّ باذن أهلها و أنّ الجار كالنفس غير مضار و لا آثم و حرمة الجار كحرمة أمّه و أبيه لا- يسالم مؤمن دون مؤمنين في قتال في سبيل الله إلاّ- على عدل و سواء (1) و نسخة الشيخ من الكافي مصححة و منها: يعلم ان كلمة «بما» غلط و الصحيح «معنا» و عليه فقوله يعقب بعضها بعضا بالمعروف و القسط بين المسلمين خبر لقوله كل غازية غزت معنا و المراد منه هو التوصية برعاية النوبة في الجهاد و يعلم منها أنّ قوله فإنّه لا يجوز حرب إلاّ باذن أهلها غلط و الصحيح هو و أنّه لا يجار حرمة إلاّ- باذن أهلها و المراد من الحرمة هو المرأة و عليه فمعناه أنّه لا يجوز ان تجار المرأة إلاّ باذن اهل المرأة و عليه كان ما أفاده العلامة المجلسي قدس سرّه من أنّ المراد من الجار فيه من آجرته لا جار الدار (2) صحيحا لأنّ الجار يأتي بمعنى المستجير و المستجار كليهما ثمّ إنّ هذه المكتوبة مروية مع سائر المكتوبات المروية عن النبي صلّى الله عليه و آله في كتب العامة كما نقلها آية الله الاحمدى قدس سرّه في مكاتيب الرسول صلّى الله عليه و آله و هي تؤيد صحة نسخة الشيخ من كتاب الكافي و كيف كان يحتوى هذا الخبر عنوان غير مضار و هو بمنزلة الصغرى لقوله لا ضرر و لا ضرار و يدلّ على عدم جواز ايراد الاضرار من الغير إلى الجار كما لا يجوز أن يورد الجار الضرر إلى الغير بحيث يكون آثما بناء على كون قوله غير مضار و لا آثم راجعا إلى الجار أو كما لا يجوز ايراد الاضرار من الغير إلى النفس و من النفس إلى الغير فكذلك الجار بناء على رجوع قوله غير مضار و لا آثم إلى النفس و بالجملة يدلّ الحديث على عدم جواز الاضرار بالنسبة إلى الغير و لا نظر له إلى الاضرار بالنفس.

و منها: ما رواه الكليني عن محمّد بن يحيى عن محمّد بن الحسين عن محمّد بن عبد الله بن هلال عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال قضى رسول الله صلّى الله عليه و آله بين أهل البادية أنّه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء و قال لا ضرر و لا ضرار. (3)

ص: 403

1-1 (1) التهذيب/ج 6، ص 140، الباب 61 باب اعطاء الامان.

2-2 (2) مرآة العقول/ج 18، ص 358.

3-3 (3) الكافي/ج 5، ص 293-294.



و السند ضعيف هذا كله مع قطع النظر عما ورد في كتب العامة كمسند احمد بن حنبل عن عبادة بن الصامت أنّ من قضاء رسول الله صلّى الله عليه وآله ان لا ضرر و لا ضرار و سنن ابن ماجه عن ابن عباس قال قال رسول الله صلّى الله عليه وآله لا ضرر و لا ضرار و سنن البيهقي عن أبي سعيد الخدري أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله قال لا ضرر و لا ضرار من ضار ضره الله و من شاق شق الله عليه.

و الموطأ لمالك عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله قال لا ضرر و لا ضرار و غير ذلك من أخبارهم التي جمعها في تسديد الاصول (1) هذا كله بالنسبة إلى الأخبار الدالة على الكبرى المذكورة أعني لا ضرر و لا ضرار بنحو من الدلالة و قد عرفت أنّ دعوى استفاضة قوله لا ضرر و لا ضرار في مثل هذه المجموعة من الأخبار ليست بمجازفة هذا مضافا إلى الأخبار الكثيرة الواردة في الموارد الخاصة التي يمكن استفادة عموم لا ضرر منها و هذه الأخبار كثيرة جدا (2) منها ما رواه في الكافي بسند صحيح عن هارون ابن حمزة الغنوي عن أبي عبد الله عليه السلام عن رجل شهد بعيرا مريضا و هو يباع فاشتره رجل بعشرة دراهم فجاء و أشرك فيه رجلا بدرهمين بالراس و الجلد فقضى أنّ البعير بريء فبلغ ثمنه دنائير قال فقال لصاحب الدرهمين خذ خمس ما بلغ فأبى قال أريد الرأس و الجلد فقال ليس له ذلك هذا الضرار و قد اعطى حقه إذا اعطى الخمس. (3)

و منها: صحيحة البنظي عن حماد عن المعلى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السلام من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن (4) و مثلها صحيحة الكناني (5) و غير ذلك قال سيدنا الاستاذ بعد ذكر جملة من الأخبار و لا يخفى أنّ هذه الطائفة أكثر من أن يحصى. (6)

ص: 404

1-1) تسديد الاصول/ج 2، ص 266-267.

2-2) لعل جماعة الرواة الذين روى الموارد الخاصة تكون أزيد من اربعين رجلا و هكذا الروايات المسندة ازيد من خمسين رواية فراجع.

3-3) الكافي/ج 5، ص 293.

4-4) التهذيب/ج 9، ص 158.

5-5) الكافي/ج 7، ص 350.

6-6) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه/ج 2، ص 518.

و كيف ما كان يكفي صحة بعض الطرق المذكورة لاثبات الكبرى المذكورة أعني لا ضرر و لا ضرار و لا حاجة إلى اثبات الاستفاضة و لا إلى التواتر و إن أمكن اثباتهما مع ملاحظة قصة سمرة و غيرها و مع ضميمه موارد خاصة كما نسب ذلك إلى فخر المحققين هذا كله بالنسبة إلى اسناد حديث لا ضرر و لا ضرار.

### الأمر الثاني: في ألفاظ الحديث

و الثابت هو قوله صلى الله عليه و آله لا ضرر و لا ضرار كما في موثقة زرارة المنقولة في الكافي و الفقيه و أمّا قيد في الاسلام فلم يرد في رواية صحيحة من طرفنا نعم احتج به الصدوق في قبال العامة الذين قالوا إن المسلم لا يرث الكافر بأن الله عزّ و جلّ إنّما حرم على الكفار الميراث عقوبة لهم بكفرهم كما حرم على القاتل عقوبة لقتله فأما المسلم فلا يجرم و عقوبة يحرم الميراث؟ فكيف صار الاسلام يزيد شرا مع قول النبي صلى الله عليه و آله لا ضرر و لا ضرار في الاسلام فالاسلام يزيد المسلم خيرا و لا يزيد شرا و مع قوله صلى الله عليه و آله الاسلام يعلو و لا يعلى عليه و الكفار بمنزلة الموتى لا يحجبون و لا يرثون (1) و من المعلوم أنّه في مقام الاحتجاج به على العامة بما ورد في طرفهم و لذا قال السيد المحقق السيستاني مد ظله العالی لم يذكر مع هذه الزيادة في كتب اصحابنا فيما اطلعنا عليه إلا في مقام الاحتجاج به على العامة من حيث وروده من طرفهم فلا- يدلّ على نقله من طرفنا أيضا ليقال انه مروى من طرق الفريقين فيمكن الوثوق بصحته. (2)

و دعوى انجبار ضعف هذا الحديث مع هذه الاضافة اعني قيد في الاسلام بعمل الاصحاب به و اعتمادهم عليه كالصدوق في الفقيه و الشيخ في الخلاف و العلامة في التذكرة و غيرهم مندفعة بما أفاده المحقق السيستاني مد ظله العالی أولا بأنّ هذا المقدار لا يكفي في جبر الخبر الضعيف فإنّ الجبر عند القائل به إنّما يتم في موارد عمل المشهور لا بمجرد عمل البعض كما هو الحال في المقام.

ص: 405

1-1 (1) الفقيه/باب 162 باب ميراث اهل الملل 567 الطبع القديم.

2-2 (2) قاعدة لا ضرر للسيد المحقق السيستاني مد ظله العالی/ص 84.

و ثانياً بأنه لم يظهر اعتماد هذا البعض أيضاً على حديث (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام) لأن ما يستدل به علماؤنا في المسائل الخلافية من الروايات المروية بطرق العامة ليس من باب الاعتماد عليها وإنما هو من باب الاحتجاج على الخصم بما يعترف بحجتيه ونقل الرواية في الخلاف والتذكرة إنما هو من هذا القبيل بل الأمر كذلك في نقل الفقيه أيضاً لأن هذا الكتاب وإن لم يكن قد وضعه شيخنا الصدوق للمحاجة مع العامة في الفروع إلا أنه قد تعرض لرد كلامهم في عدة مسائل خلافية وقد كان منهجه في هذه المسائل نقل اخبار العامة التي تؤيد رأى الامامية وتقوم حجة عليهم وكانت من تلكم المسائل مسألة إرث المسلم من الكافر. (1)

و أما قيد (على مؤمن) فلا دليل عليه إلا مقطوعة الكافي عن علي بن محمد بن بندار عن أحمد بن أبي عبد الله عن أبيه عن بعض أصحابنا عن ابن مسكان عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال إن سمرة بن جندب كان له عذق إلى أن قال قال له رسول الله صلى الله عليه وآله إنك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن الحديث. (2)

ولا حجية للمقطوعة المذكورة لا سيما أن راويها هو البرقي الذي طعن عليه بالرواية عن الضعفاء ودعوى أن وجود الرواية في الكافي يكفي للحجية ولا يضرها الانقطاع هذا مضافاً إلى أن أصل القضية مروية باسناد معتبرة عن ابن بكير و أبي عبيدة فمطابقة الرواية في أصل القضية مما يوجب الوثوق بصدورها.

مندفعة أولاً بأن وجود الرواية في الكافي لا يكفي بدون تمامية السند و ثانياً بما أفاده السيد المحقق السيستاني مد ظله العالی من أنه إذا كان مبنى الاعتماد على رواية ابن مسكان توافقتها في المضمون مع رواية ابن بكير و أبي عبيدة فاللازم الاقتصار في ذلك على موارد الاتفاق و لا يمكن التعدى عنها إلى موارد الاختلاف. (3)

ص: 406

1-1) قاعدة لا ضرر للسيد المحقق السيستاني (مد ظله العالی) ص 88-89.

2-2) الكافي ج 5، ص 294.

3-3) قاعدة لا ضرر ولا ضرار للسيد المحقق السيستاني (مد ظله العالی) ص 94.

فتحصّل: ممّا تقدم أنّ قيد (على مؤمن) لم يقدّم عليه دليل معتبر بل الثابت هو لا ضرر ولا ضرار من دون قيد في الإسلام أو قيد على مؤمن نعم لا مانع من أن يقال إنّ نفي الشارع بما هو الشارع لا يكون إلا بالنسبة إلى تشريعاته وقوانينه.

### الأمر الثالث: في فقه الحديث

و الكلام فيه تارة في مفاد المادة اللغوية للضرر و الاضرار و الضرر أعني (ض ر ر) و اخرى في مفاد هيئتها الافرادية اعني هيئة فعل و فعال من تلك المادة و ثالثة في مفاد الهيئة التركيبية.

فهنا ثلاث مقامات:

### المقام الأول: في مفاد مادة (ض ر ر)

و الظاهر أنّها موضوعة لجامع النقص سواء كان في المال أو البدن أو الحال أو الحقوق و دعوى أنّ الضرر بمعنى سوء الحال أو الضيق و قد يستعمل الضرر في النقص بلحاظ تسببه لسوء الحال أو للضيق مندفعة أو لا بأنّ ذلك خلاف المنساق من الضرر و الضرار و هو جامع النقص نعم سوء الحال أو الضيق من مصاديق النقص و الموضوع له هو مفهوم النقص لا بعض مصاديقه و الظاهر أنّ تفسيره بسوء الحال أو الضيق من باب الخلط بين المصداق و المفهوم.

و ثانيا بما أفاده السيد المحقّق السيستاني مد ظله العالی من أنّ سوء الحال من المفاهيم المعنوية المحضنة بخلاف الضيق و النقص فإنّهما من المعاني المحسوسة و فرض الامور المعنوية المحضنة معنى أصيلا للفظ يخالف طبيعة اللغة فإنّ اصول اللغة معاني محسوسة و إنّما ارتبطت الألفاظ بالمفاهيم غير المحسوسة (متأصلة كانت أو اعتبارية) بالتطور في المفاهيم الأصلية المحسوسة و لذلك قلنا في محله في الاصول أنّ الاعتبارات المتأصلة كالاختبارات القانونية مثل الملكية و الزوجية متأخرة في حدوثها عن الاعتبارات الادبية كالاختبارات و المجازات كما أنّ الاعتبارات الادبية متأخرة عن المعاني الحسية فالمعاني الحسية هي بمثابة رأس المال

للمفاهيم اللغوية حتى أن لفظ العقل المعبر عن القوة المفكرة للانسان أصله من عقال البعير و هو الحبل الذى يشد به ليمنعه عن الحركة و هو أمر محسوس و هذا يشير إلى مدى أصالة المفاهيم الحسية فى تكوين اللغة و عليه فتفسير اللفظ بمعنى حسى أو أعم من الحسى و غيره بحيث يكون أصيلا فى الحس ثم يتطور إلى معنى أعم هو الأقرب إلى طبيعة اللغة و ما يعرف من مبادئ تكوينها فى المقام يكون تفسير مادة(ض ر ر) بالضيق أو النقص أولى و أقرب من تفسيرها بمفهوم تجرىدى كسوء الحال و الحاصل أن تفسير الضرر بسوء الحال بعيد عن المعنى اللغوى إلى أن قال كما أن تفسيره بالضيق بأن يجعل المعنى الاصلى(الضيق)سواء كان حسيا مكانيا أو معنويا حاليا بحيث يكون استعمال الضرر فى موارد النقص و سوء الحال إنما هو بلحاظ تسببها للضيق يرد عليه أن الملاحظ كثرة استعمال الضرر فى موارد النقص و إن لم يستوجب ضيقا على الشخص مضافا إلى أن الضيق قد جعل فى الآية الكريمة وَ لَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقْنَ عَلَيْهِنَّ غَايَةَ لِلأَضْرَارِ فَلَا يَنْسَجَمُ مَعَ كَوْنِ الضَّرْرِ بِمَعْنَى الضَّيْقِ إِذْ لَا مَعْنَى لِجَعْلِ الشَّيْءِ غَايَةَ لِنَفْسِهِ. (1)

لقائل أن يقول إن مسألة التطور فى الاستعمالات العرفية لا يرتبط بوضع الألفاظ للمعاني فى اللغة و اللغوى جعل مثلا لفظ السراج لمطلق ما يضىء لا أنه وضع أولا لمنور محسوس ثم تطور فى الاستعمالات العرفية و يعم المنور المعنوى و هكذا فى لفظ الميزان و نحوه و يشهد على ذلك أن استعمال الألفاظ فى المعانى غير المحسوسة مورد الحاجة فى عرض الاحتياج إلى استعمالها فى المعانى المحسوسة أ ف يمكن أن يقال إن كلمة سوء الحال لم تكن موضوعة فى أول وضع اللغات مع أن سوء الحال من المعانى غير المحسوسة هذا مضافا إلى أن الاستدلال بجعل الضيق غاية للأضرار لا يخلو عن الاشكال لأن الاستعمال مع القرينة لا يكون دليلا على كون معنى اللفظ هو ذلك بدون القرينة. فالأولى فى اثبات كون معنى الضرر هو النقص بمعناه الجامع هو أن يقال إن ذلك هو المتبادر من لفظه لا النسبية للتدرج

ص: 408

فى توسعة دائرة مفهوم اللفظ من الأمور المحسوسة إلى غيرها لما عرفت من إمكان جعل لفظه للأعم من أول الأمر لمقارنة الحاجة إلى غير المحسوس مع الحاجة إلى المحسوس.

وكيف ما كان فقد عرفت أنّ الصحيح هو أنّ المعنى الأصلي هو النقص بمعناه الجامع وعليه فيعمّ الضرر للنقص البدنى و المالى و الحالى و الحقوى. ثمّ إنّ المحكى عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه أنّ الظاهر أنّ الضرر عبارة عن اعدام النفع الموجود أعم من أن يكون وجودا حقيقية أو تنزيلا بأنّ يكون مقتضى وجوده موجودا. (1)

و لا فرق بين أن يكون سبب الأعدام المذكور هو الأحكام الوجودية أو العدمية لما صرح به الاستاذ فى التنبيه الخامس من كتابه المذكور بانه لا قصور للقاعدة فى شمولها للأحكام العدمية على نحو شمولها للأحكام الوجودية (2) فكما أنّ اطلاق وجود الأحكام ربما يوجب اعدام النفع الموجود فكذلك قد يوجب ذلك اطلاق الأحكام العدمية كعدم حكم الشارع بالضممان فيما لو حبس أحد غيره عدوانا فشرذ حيوانه أو أبق عبده أو كعدم حكم الشارع بثبوت حق الشفعة و نحوهما من الأحكام العدمية. هذا كله بالنسبة إلى مادة (ض ر ر).

### المقام الثانى: فى مفاد الهيئة الإفرادية لمادة (ض ر ر)

و هى هيئة الفعل للضرر و هيئة الفعال للضرار أمّا الضرر فهو اسم مصدر من ضرّ يضرّ ضرا و الوجه فى ذلك هو التبادر إذ المنساق من لفظ الضرر أنّه لا يتضمن نسبة تقييدية ناقصة بخلاف المصدر فإنّه يحتوى تلك النسبة فإذا كان النظر مثلا إلى نفس العلم لا إلى عالم كما يقال العلم خير من الجهل فهو اسم مصدر و يعبر عنه فى اللغة الفارسية بـ«دانش» و إذا كان النظر إليه مع نسبته إلى شخص كما يقال علم زيد بكذا أقوى من علم عمر و به فهو

ص:409

1-1) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه/ج 2، ص 525.

2-2) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه/ج 2، ص 556-557.

مصدر ويعبر عنه بـ«دانستن» والمصدر في الفارسية مختوم بالنون دون اسم المصدر هذا بالنسبة إلى مفاد هيئة الفعل من مادة الضرر.

وأما الضرار فهو مصدر على وزن(فعال)لباب(المفاعلة)يقال ضاره يضاره مضارة وضرارا أو لباب الثاني المجرد أى ضر ضرارا على ما قيل وكيف ما كان قال سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه و أما الضرار فبناء على كونه بمعنى الضرر كما عن غير واحد أو بمعنى الاضرار من غير الانتفاع به كما عن النهاية و المجمع أو بمعنى الاضرار مع التعمد و القصد و الاصرار عليه كما عن المحقق النائيني يكون تأكيدا للأول أمّا على الأوّل فواضح و أمّا على الثاني و الثالث فلاّته إذا انتفى الضرر من غير التعمد و الاصرار عليه أو مع الانتفاع به يفهم منه انتفائه مع التعمد و الاصرار أو بدون الانتفاع به بطريق أولى.

فذكر الأوّل يغنى عن الثاني و هذا معنى التاكيد و حيث إنّ خلاف الأصل بل خلاف ظاهر الحديث كما لا يخفى على من له أدنى تأمل فلا يصار إليه بلا- ملزم يلزمه و الظاهر أنّ المراد به في المقام هو المجازاة على الضرر و يؤيّده ما حكى عن ابن الأثير و عن مجمع البحرين فالمعنى أنّه لا ضرر و لا مجازاة عليه بمثله في الإسلام فكما ليس للمسلم أن يضر أخاه فكذلك ليس له أن يجازيه بمثل ما فعل أخوه به من النقص في الأموال و الأعراض و غيرهما و لا يخفى أنّ اخذ العوض و الضمان بحكم الشارع ليس ضرارا بهذا المعنى. (1)

يرد عليه أنّه لا ضرر من ناحية الأنصاري حتى يحمل نفى الضرار على نفى المجازاة و عليه فما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ لا ينطبق على مورد رواية سمرة بن جندب و القول بأنّ الحاجة إلى الإذن في التصرف في مال نفسه يوجب الضيق على صاحب المال و هذا ضرر وارد من ناحية الأنصاري عليه فبهذه الملاحظة يصح اطلاق المجازاة على الضرر الوارد من ناحية سمرة بن جندب غير سديد لأنّ الحاجة إلى الاستيذان مع لزوم الإذن عقبيه لا توجب ضررا كما لا يخفى هذا مضافا إلى أنّ نفى الضرر بعمومه يشمل نفى الضرر المجازاتي فذكر

ص:410

الأول يغنى عن الثاني وهذا هو معنى التأكيد.

اللهم إلا أن يقال: وجه ذكره بعد ذكر الأول توهم جواز الاضرار إذا كان بعنوان المجازاة إذ لو لم يصرح بنفى الضرار لما فهم من نفي الضرر نفي الضرار المجازاتي فهذه الملاحظة خرج عن التكرار والتأكيد ولكن بقي عدم انطباقه على مورد الرواية فتأمل.

وقد ذهب السيد المحقق السيستاني مد ظله العالی إلى أن معنى اسم مصدرى مأخوذ من المجرد والضرار مصدر يدل على نسبة صدورية مستتعبة لنسبة أخرى ولذلك ذكر المحقق الرضى قدس سره إلى أن الصيغة تقيّد معنى المبالغة وأوضحنا فى المسلك المختار أن إفادة معنى المبالغة إنما هى باعتبار الدلالة على تكرار النسبة أو استمرارها. (1)

وهذا أيضا لا يخلو عن الاشكال وهو أن نفي الضرر المستمر والمكرر يستفاد بالأولية من نفي الضرر غير المكرر إن خصصنا نفي الضرر بغير المكرر وعليه فذكر الأول يغنى عن الثاني وهذا هو معنى التأكيد الذى عرفت أنه خلاف الأصل.

نعم لو قلنا بأن الأول يعمّ المكرر وغيره فذكر الثانى يكون من باب ذكر الخاص بعد العام فلا بد من ذكره بعد ذكر العام من نكتة ولا يبعد أن يكون المناسبة مع المورد نكتة لذكره ومما ذكر يظهر النظر فيما أفاده الشهيد الصدر قدس سره من أن المقصود من الضرار هو الضرر المتعمد الذى يصرّ عليه ويتخذ ذريعة إليه وهذا هو المتعين فى المقام فإنّ سمرة بن جندب كان يتذرع ويصرّ على الاضرار بالانصارى باتخاذ حقه فى العذق ذريعة إلى الدخول عليه بلا استئذان بالحكم بأنّ الناس مسلّطون على أموالهم وإن كان غير ضررى فى نفسه ولكن قد يتخذ ذريعة للاضرار بالآخرين ويتقصد به ذلك كما فعل سمرة بن جندب إلى أن قال وهذا المعنى مضافا إلى استفادتنا له وجدانا من كلمة الضرار هو المناسب من استعمال هذه الكلمة فى هذه الروايات بلحاظ ما اشرنا إليه من لزوم التكرار المستهجن. (2)

ص: 411

1-1) قاعدة لا ضرر/ج 2، ص 132.

2-2) بحوث فى علم الاصول/ج 5، ص 458.



وذلك لأنَّ حرمة الضرر المتعمد الذى يصير عليه ويتخذة ذريعة إليه تستفاد أيضا من حرمة الضرر من غير تقييده بالتمعد والاصرار بالاولوية نعم لو قلنا بأنَّ الأوّل يعمّ المتعمد عليه و مورد الاصرار وغيره فذكر المتعمد الذى يصرّ عليه من باب ذكر الخاص بعد العام فلا يبعد حينئذ أن يكون المناسبة مع المورد نكتة لذكره كما لا يخفى ثم لا يخفى عليك أنّ بعض الأكابر ذهب إلى أنّ الفرق بين الضرر و الضرر أنّ الثانى لا يشمل ايراد الضرر على النفس بخلاف الأوّل فإنه يعمّه و عليه فذكر الضرر بعد الضرر من قبيل ذكر الخاص عقيب العام و مناسبة مع المورد تصلح لذكره و عليه فالمقصود من الضرر هو الاضرار للغير و من قوله إنك رجل مضار هو ذلك و الاهتمام بنفيه يوجب ذكره بالخصوص و كيف كان ففي الاحتمالات المذكورة إما نقول برجحان بعضها على بعض فهو و إلا فهي متساوية فى معنى نفى الضرر و لكن تساويها لا يوجب الإجمال فى معنى نفى الضرر فلا تغفل هذا كله بالنسبة إلى مفاد هيئة (الفعال) من مادة (ض ر ر).

### و المقام الثالث: فى مفاد الهيئة التركيبية للجملتين

و لا يخفى عليك تعذر الإخبار عن نفى الضرر و الضرر حقيقة لوجودهما فى الخارج فالإخبار عن عدمهما فى الخارج كذب محض فمع تعذر الإخبار عن الخارج حقيقة ذهب جماعة منهم الشيخ الشريعة قدّس سرّه إلى أنّ المراد من النفى هو النهى و استدلاله بوجوه:

منها أنّ (لا ضرر و لا ضرار) كقوله صلّى الله عليه و آله «لا جلب فى الإسلام» أو «لا بنیان كنيسة فى الاسلام» فكما يدلّ النبوى صلّى الله عليه و آله على النهى عن الزام صاحب الماشية بسوق الماشية نحو الساعى للزكاة و عن احداث الكنيسة فكذلك قوله صلّى الله عليه و آله لا ضرر و لا ضرار يدلّ على النهى عن ايجاد الضرر.

أورد عليه سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه بأنَّ إرادة خصوص النهى من النفى من دون قيام قرينة عليه مع إمكان إرادة التعميم (اي تعميم النفى) بلحاظ مطلق الحكم تكليفا كان أو وضعيا

خلاف الظاهر وإن ذهب إليه بعض اللغويين وشرح الحديث انتهى هذا بخلاف الأمثلة المذكورة.

فإن نفي الحكم فيها بنحو المطلق تكليفاً كان أو وضعياً غير ممكن لأنّ المفروض كونهما محكومين بالحكم التكليفي وهو النهي عن الالتزام في الأوّل والنهي عن الاحداث في الثاني و من المعلوم أنّ عدم امكان تعميم النفي يكون قرينة على إرادة خصوص النهي من النفي.

هذا مضافاً إلى أنّ مدخول (لا) في المقام طبيعة الضرر بمعناه الإسم المصدرى لا بمعناه المصدرى الذي هو فعل المكلف فنفيه لا يختص بخصوص فعل المكلف ليكون لازم نفيه حرمة بل يعمه و الضرر الحاصل من امتثال أحكامه تعالى. (1)

هذا بناء على ما عرفت من ظهور عنوان الضرر في الإسم المصدرى وكيف ما كان فلا يقاس المقام بقوله صلّى الله عليه وآله «لا جلب في الاسلام» أو قوله تعالى «فَلَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ لِأَنَّ المنفى في أمثاله هو الفعل لا الإسم المصدرى هذا مع إمكان ارادة النفي مع الفعل المصدرى أيضاً.

ومنها: أنّه يقدر كلمة المجوز في قوله صلّى الله عليه وآله لا ضرر و لا ضرار.

فيدلّ على انه لا ضرر و لا ضرار مجوز في الإسلام و المستفاد من عدم تجويز الشارع له هي الحرمة التكليفية.

وفيه كما افاد سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه أنّه خلاف الظاهر إذ الأصل عدم التقدير ما لم يدلّ عليه الدليل.

ومنها: أنّ المراد من حديث (لا ضرر و لا ضرار) نفي الضرر ادعاء في الخارج و يكون مصحح الادعاء حكم الشارع بتحريم الضرر و الضرار ومنعه من ذلك وفيه ما مر في الايراد على الوجه الأوّل من أنّ تخصيص ما هو مصحح للادعاء المذكور بحكم الشارع بحرمة تكليفاً لا وجه له بعد امكان تعميم النفي بلحاظ مطلق الحكم تكليفاً كان أو وضعياً

ص: 413

كما هو الظاهر.

قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه وبالجملة فدعوى أنّ المستفاد من الحديث المبارك حرمة الاضرار فقط بأحد الوجوه الثلاثة المذكورة ممنوعة جدا وقد عرفت أنّه اصر عليه شيخ الشريعة الاصفهاني قدّس سرّه مستشهدا بنظائره ممّا ورد في الكتاب و السنة اطراد منه خصوص الحرمة تكليفا كقوله «لا- جلب في الاسلام» و«لا بنيان كنيسة» و نحو ذلك وفيه أنّ الكلام فيما ليس في البين قرينة على إرادة خصوص التكليف كما في المثالين فإنّ إرادة غيره فيهما ممّا لا معنى له (1) كما أنّ إرادة غير الوضع في مثل قوله لا شفاء و نحوه كذلك و بالجملة فالكلام في ما يمكن أن يرجع الرفع إلى كل من الحكم التكليفي و الوضعي كما في المقام فتدبّر. (2)

هذا كله بناء على إرادة النهي من النفي وقد عرفت أنّه لا شاهد لها.

و ذهب الفاضل التوني و من تبعه بعد تسليم عدم إرادة النهي إلى أنّ المراد من المنفي هو الضرر الغير المتدارك و مرجعه إلى اثبات الحكم بالتدارك شرعا كما حكاه في فرائد الاصول.

و تقرّبه بوجوه أحدها أن يكون المراد من المنفي الضرر الغير المتدارك بنحو التقييد سواء كان بنحو استعمال المطلق في الخاص مجازا أو كان إرادة الخاص بتعدد الدال و المدلول و الإخبار بعدم وجود الضرر الغير المتدارك مع وجوده منه في الخارج ادعاء و كناية عن حكم الشارع بلزوم تداركه.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه أولا بأنّ الضرر الخارجى لا ينزّل منزلة العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه و إنّما المنزل منزلته الضرر المتدارك فعلا.

ص: 414

- 
- 1- 1) إذا الجلب بفتحتين أى سوق الماشية نحو الساعى و هو منهى عنه كما أن إحداث الكنيسة غير جائز فمع كونهما محكومين بالحكم لا يمكن نفي الحكم عنهما و عليه فيحمل مثله فى عدم الامكان المذكور على النهي عن الجلب و النهي عن احداث الكنيسة فلا تغفل.
- 2- 2) المحاضرات لسيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه/ج 2، ص 526-527.

و اجيب عنه بأنه إذا حكم الشارع بالتدارك وجعل تنفيذ ذلك قوة اجرائية كما أنّ لكل قانون من القوانين الاجتماعية بحسب التشريع قوة اجرائية طبعاً فإنه يكون التدارك حينئذ من نظر المقتن جارياً مجرى الأمر الواقع فيصح اعتباره واقعا تنزيلا. (1)

وفيه أنّ التدارك من جهة المقتن لا يكفي في صدقه بنظر العرف مع ما رآه العرف من موانع الاجراء.

و ثانيها أن يكون المراد منه الضرر الذي لم يحكم الشارع بتداركه باحد النحويين المذكورين ونفى الضرر على هذا المعنى نفى حقيقي لا ادعائي.

أورد عليه الشيخ الأعظم بأن الظاهر أنّ قوله في الاسلام ظرف للضرر فلا يناسب أن يراد به الفعل المضر وإّما المناسب الحكم الشرعي الملقى للعباد.

يشكل ذلك بما مرّ من أنّه لا يثبت قوله في الإسلام في متن الحديث وإن كان نفيه في هذا المقام نعم يرد عليه ما أورده على الوجه الثالث.

وثالثها أن يكون المراد منه هو الضرر المطلق ويكون نفيه ادعاء ومصحح الادعاء حكم الشارع بلزوم تداركه.

أورد عليه الشيخ قدّس سرّه بأنّ اللازم من ذلك عدم جواز التمسك بالقاعدة لنفي الحكم الضرري المتعلق بنفس التكليف انتهى قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه هذا الاشكال أعني الاشكال الثالث مشترك الورد بالنسبة إلى الوجوه الثلاثة. (2)

هذا مضافا إلى أنّ اختصاص المنفى بالضرر الغير المتدارك أو الضرر الغير المحكوم بالتدارك خلاف الظاهر ولا شاهد له وبعيد عن الأذهان قال السيد المحقّق السيستاني أنّ ما ذكر في تعيين هذا المعنى ليس بتام لأنّ نفي الضرر والضرار كما يمكن أن يكون بملاحظة جعل الحكم بالتدارك الذي يوجب انتفاؤهما بقاء فكذلك يمكن أن يكون لعناية التسيب إلى

ص:415

1-1) قاعدة لا ضرر للسيد المحقّق السيستاني (مد ظله العالی) ص/198.

2-2) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه/ج 2، ص 528.

عدم الاضرار فيكون مفاد الحديث هو النهي أو بعناية عدم التسبب إلى ضرر المكلفين فيكون مفاده نفى الحكم الضرري فلا يتعين التفسير المذكور وأيضا أنّ هذا المعنى لا يناسب موارد تطبيق الحديث من قبيل سمرة فإنه لم يحكم فيها بتدارك الضرر الواقع على الأنصارى لعدم كونه قابلا للتدارك كما هو واضح. (1)

فتحصّل: أنّ المنفى ليس هو الضرر الغير المتدارك.

فإذا عرفت ذلك فيقع السؤال حينئذ في أنّ المنفى بالنفى المذكور أيّ شيء يكون هل هو الحكم الضرري أو الموضوع الضرري أو نفس الضرر هنا ثلاث احتمالات.

أحدها: هو ما اختاره الشيخ الأعظم قدس سرّه من أنّ المنفى هو الحكم الذي يوجب ثبوته ضررا على العباد و كان منشأ له فمعنى قوله لا ضرر اي أنّه لا- حكم كان موجبا للضرر و منشأ له في الإسلام فكل حكم كان سببا للضرر تكليفا كان أو وضعيا منفي بحكم اطلاق الحديث و إليك لفظه:

فاعلم أنّ المعنى بعد تعذر ارادة الحقيقة عدم تشريع الضرر بمعنى أنّ الشارع لم يشرع حكما يلزم منه ضرر على أحد تكليفا كان أو وضعيا فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفى بالخبر و كذلك لزوم البيع من غير شفعة للشريك و كذلك وجوب الوضوء على من لم يجد الماء إلاّ بثمن كثير و كذلك سلطنة المالك على الدخول إلى عذقه و اباحته له من دون استيذان من الأنصارى و كذلك حرمة الترافع إلى حكام الجور إذا توقف أخذ الحق عليه و منه براءة ذمة الضار عن تدارك ما أدخله من الضرر إذ كما أنّ تشريع حكم يحدث معه الضرر منفي بالخبر كذلك تشريع ما يبقى معه الضرر الحادث بل يجب أن يكون الحكم المشروع في تلك الواقعة على وجه يتدارك ذلك الضرر كأن لم يحدث (2) فالمراد من الضرر المنفى هو الحكم الموجب للضرر و عليه فالنفي و المنفى كلاهما

ص: 416

1-1) قاعدة لا ضرر/ص 196.

2-2) فرائد الاصول/ص 314 الطبعة القديمة.

حقيقيان ولا يلزم من النفي الكذب بعد كون المنفى هو الحكم الموجب للضرر ولا المجاز بعد كون المنفى هو الحكم الضرري في عالم الشرع.

ولا يخفى ما فيه لأنَّ ارادة الحكم من الضرر يحتاج إلى مجاز الحذف أو المجاز في الكلمة بأن يستعمل الضرر في أحد مصاديقه ولقد أفاد وأجاد المحقق الخراساني حيث قال في رد الشيخ الأعظم قدس سرّه أنّ قضية البلاغة في الكلام هو ارادة نفي الحقيقة ادعاء لا نفي الحكم أو الصفة كما لا يخفى ونفي الحقيقة ادعاء بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفي أحدهما ابتداء مجازا في التقدير أو في الكلمة إلى أن قال وقد انقده بذلك بعد ارادة نفي الحكم الضرري أو الضرر الغير المتدارك أو ارادة النهي من النفي جدّا ضرورة بشاعة استعمال الضرر و ارادة خصوص سبب من اسبابه أو خصوص الغير المتدارك منه و مثله لو اريد ذلك بنحو التقييد فإنّه وإن لم يكن ببعيد إلاّ أنّه بلا دلالة عليه غير سديد. (1)

والحاصل أنّ ارادة نفي الحكم حقيقة من نفي الضرر بتقدير الحكم أو استعمال الضرر فيه مجازا خلاف الظاهر إذ الأصل في الكلام هو عدم التقدير والأصل في الكلمة هو استعمالها في معناها لا في فرد منها وعليه فنفي الضرر وإرادة نفي الحكم الناشئ من قبله الضرر حقيقة كما ذهب إليه الشيخ خلاف الظاهر لأنّ ظاهر النفي هو نفي نفس الضرر لا نفي الناشئ من قبله الضرر وهو الحكم فتقدير الحكم أو استعمال الضرر في الحكم لا يساعد الظاهر ولا الأصل ولا قرينة على ذلك حتى يمكن ذلك بتعدد الدال والمدلول فما ذهب إليه الشيخ الأعظم من أنّ المنفى هو الحكم منظور فيه وإن كان كلام صاحب الكفاية أيضا لا يخلو عن الاشكال لا مكان أن يكون النفي حقيقيا محضا و مع هذا الامكان لا وجه لجعل النفي حقيقيا ادعائيا وسيأتي إن شاء الله تحقيقه.

و ثانيها: ما اختاره صاحب الكفاية و حاصله أنّ أقرب المجازات بعد عدم إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقة هو نفيها ادعاء تحفظا على نوع المعنى المستفاد من هذه الجملة و اشباهها

ص: 417

و يشهد له كثرة استعمال هذا التركيب فى النفى الادعائى كقوله عليه السّلام يا اشباه الرجال ولا رجال فالمنفى فى هذا التركيب أى لا ضرر و لا ضرار هو العمل المضر و المقصود من نفى الموضوع الضررى ادعاء نفى الحكم الثابت للعمل بعنوانه لا الحكم الثابت للضرر بعنوان الضرر لوضوح ان الضرر علّة للنفى و لا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه و ينفيه بل يثبتته و يقتضيه ثمّ المصحح للحقيقة الادعائية عند صاحب الكفاية أنّ تمام حقيقة الموضوع و هو العمل المضر عبارة عن ترتب آثاره عليه فإذا كانت الآثار مترتبة عليه صح نسبة الوجود إليه و إذا فقدت الآثار صح ادعاء نفيه بسبب نفى آثاره فالعقد الضررى الذى لم يجب الوفاء به صح أنّ يدعى عدمه باعتبار عدم وجود أظهر خواصه و هو اللزوم.

أورد عليه أوّلا- بما أفاده المحقّق الاصفهانى قدّس سرّه من أنّ الحكم التكليفى ليس من آثار حقيقة الفعل فى الخارج حتى يصح نفى الموضوع بلحاظ عدم ترتب الحكم عليه إلّا مثل اللزوم و الصحة من الأحكام الوضعية فإنّها تعد أثرا للمعاملة فيصح نفيها بنفيها فمع عدم ترتب الملكية على المعاطاة شرعا يصح نفي البيع حقيقة إذ ليس حقيقة البيع إلّا التمليك المتحد مع الملكية ذاتا و اختلافهما اعتبارا هذا مضافا إلى أنّ الفعل الخارجى ليس موضوعا للحكم التكليفى حتى يصح نفيه ادعاء بعنوان نفى الحكم بنفى موضوعه و بلحاظ وجوده العنوانى يصح نفيه حقيقة لا ادعاء (1) هذا إذا كانت القضية خبرية محضّة و أمّا إن كانت القضية انشائية إمّا بمعنى نفى الحكم تشريعا حيث إنّ جعله و سلبه بيد الشارع أو بمعنى نفى الموضوع تشريعا فالنفى حقيقى لا- ادعائى أمّا نفى الحكم فواضح و إمّا نفى الموضوع فإن الموضوع فى مرتبة موضوعية للحكم مجعول بجعل الحكم بالعرض لما مرّ منّا غير مرة أنّ حقيقة الحكم بالاضافة إلى موضوعه المتقوم به فى مرحلة تحقّقه بحقيقة الحكمية من قبيل العوارض الماهية و مثل هذا العارض يكون ثبوت معروضه بثبوتة فالحكم مجعول بالذات و معروضه المقوم له مجعول بالعرض و جعله كجعل الحكم جعل بسيط و سلبه التشريعى كسلب الحكم سلب

ص: 418

---

1-1) لان النفى حينئذ يكون تشريعا.

حاصله أنّ نفى الموضوع ادعاء لا مصحح له إن كانت القضية خبرية وإن كانت القضية انشائية فالنفي حقيقي لا ادعائي.

يمكن أن يقال كما قال شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سرّه إنّه خلط بين مبادئ القضايا ونفس القضايا إذ الحكم بمعنى الحب والشوق الأكيد يكون من قبيل عوارض الماهية و متحدا مع موضوعه ولكنه ما لم يبرز في ضمن القضية لا يكون خبرا ولا إنشاء إذ الأخبار والانشاء من أقسام القضايا والقضية مركبة من الموضوع والمحمول والنسبة وعروض المحمول كقولهم الصلاة مطلوبتي من قبيل عوارض الوجود لا- من قبيل عوارض الماهية لأنّ الموضوع ملحوظ مرآة عن الخارج لا بمعنى الخارج الموجود حتى يلزم منه تحصيل الحاصل أو الزجر عن الموجود بل بمعنى الوجود اللافراغى وعليه فالتعدد محفوظ انتهى ومع لا يصح الايراد من المحقق الاصفهاني على صاحب الكفاية فيما ذهب إليه من النفي الادعائي بأنّ النفي حقيقي لا- ادعائي فيما إذا كانت القضية انشائية لا مكان انشاء نفى الموضوع ادعاءً مع فرض التعدد و وجود الموضوع و كون العروض من باب عوارض الوجود فتأمل.

وثانياً بأنّ نفى الضرر وإرادة نفى الفعل المضر خلاف الظاهر لأنّ عنوان الضرر غير عنوان المضر والمنفى هو نفس الضرر الذى يتقوم بنفس النقص لا المنقّص كما لا يخفى قال السيد المحقق السيستاني مد ظله قصد العمل المضر من الضرر اما بنحو المرآتية أو بنحو آخر فان كان بنحو المرآتية ففيه أولا ان جعل العنوان مرآة للمعنون (2) هو خلاف الظاهر لأنّ ظاهر الكلام هو أنّ ما اخذ مرتباً بالحكم فى القضية اللفظية بنفسه مرتبط معه فى القضية اللبية وبهذا يفقد هذا التفسير ما جعله ميزة له من أنّ فيه تحفظاً على الظاهر اللفظى من نفى الطبيعة لكن ادعاء بخلاف تفسيره بنفى الحكم الضررى مثلا فإنّه يقتضى ارادة نفى سبب

ص: 419

1-1) نهاية الدراية/ج 2، ص 318-319.

2-2) بحيث يكون الموضوع هو المعنون و العنوان هو العنوان المشير.



وجود الطبيعة و هو الحكم الضررى لانفسها.

و ثانياً أنه لا يمكن جعل الضرر مرآة للعمل المضر لأنّ مرآتية شىء لىء لىست جزافية بل أقل ما يعتبر فيها نحو اتحاد بين المفهومين وجوداً كما فى العنوان و المعنون و لىست نسبة الضرر إلى العمل المضر كالوضوع من هذا القبيل بل هى من قبيل نسبة المعلول إلى العلة و إن كان على غير المرآتية كالسببية و المسببية فهو أبعد منها استظهاراً لأنّ المرآتية فيها يقال أخف مراحل المجاز. (1)

و ثالثاً بأنّ كثرة النفى الادعائى فى أمثال هذا التركيب على تقدير التسليم لا توجب ترجيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية فى المقام لاختلاف تلك الموارد فى امكان الادعاء و عدمه كما عرفت فى الاشكالات المتقدمة أنّ النفى الادعائى يتوقف على كون الفعل الخارجى موضوعاً للآثار حتى يصح ادعاء نفى الموضوع بنفى الآثار و هذا مفقود فى المقام.

و ثالثها: و هو المختار و هو ان المنفى هو نفس الضرر و لا نظر فى هذا النفى إلى الافعال المضرّة الخارجية لأنّها أجنبية عن مرحلة التشريع إذ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت بل النظر فى هذا النفى إلى الضرر المعلول الناشئ من قبل الأحكام الشرعية و حينئذ يكون نفى هذا الضرر دالاً بدلالة الاقتضاء على نفى أسبابه الشرعية و هى الأحكام مطلقاً تكليفية كانت أو وضعية وجودية كانت أو عدمية و لا حاجة فى هذا إلى دعوى المجاز فى الكلمة و إرادة الحكم من نفس الضرر كما حكى ذلك عن الشيخ و لا- إلى إرادة فعل الضار و المضر الخارجى من نفس الضرر كما ذهب إليه صاحب الكفاية و لا إلى المجاز السكاكى بمعنى اطلاق المسبب و إرادة نفسه لكن بادعاء أنّ السبب عين المسبب و أنّ نفيه عين نفيه.

بل مفاد لا ضرر نفى نفس الضرر المعلول و الناشئ من الأحكام الشرعية بالنفى الحقيقى فى عالم التشريع و القرينة عليه هو أنّ الشارع بما هو الشارع لا يتصرف إلا فى حیطة أحكامه و تشريعاته و لا نظر له إلى الخارج و هذا النفى حقيقى و لىس بادعائى لأنّ نفى

ص: 420

تشريعي و لعلّ إليه يؤول ما ذهب إليه المحقّق العراقي في موضع من المقالات حيث قال في معنى القاعدة أظهرها الحمل على نفي الحقيقة بضميمة تقييده بالشريعة ولو من جهة أنّ نفي تشريع ما يوجب الضرر موجب لنفي نفس المعلول الناشئ من قبله بل ولئن دقت النظر لا يحتاج هذا المعنى إلى تقييد زائد إذ التقييد إنّما يحتاج في مورد قابل للاطلاق و معلوم أنّ نفي الضرر من قبل الشارع في عالم تشريعه منحصر بما كان ناشئا من تشريعه و لا يشمل المضار الخارجية الأجنبية عن مرحلة التشريع كما هو ظاهر انتهى و لقد أفاد و أجاد من جهة عدم الحاجة إلى التقييد إلاّ أنّ قوله و لو من جهة أنّ نفي تشريع ما يوجب الضرر موجب لنفي نفس المعلول ظاهر في أنّ المنفى هو السبب و هو كما عرفت خلاف الظاهر فان المنفى هو المسبب و يدلّ نفي المسبب بدلالة الاقتضاء على نفي السبب فلا تغفل و القول بأنّ مورد حديث نفي الضرر يصلح للقرينة على أنّ المراد من الضرر المنفى هو عدم جواز اضرار بعضهم على بعض و لا ارتباط للحديث بنفي طبيعة الضرر في جميع الأحكام الشرعية و يعتضد ذلك بخلوه عن قيد في الإسلام غير سديد بعد كون العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد و حمل الوارد على خصوص بعض الموارد مع تعميمه محتاج إلى شاهد و خلوه عن قيد الإسلام لا يمنع عن ظهوره في كون المراد هو نفي طبيعة الضرر من قبل الشارع في عالم تشريعه لأنّه قابل للنفي حقيقة دون المضار الخارجية التي ترد من بعض على البعض فإنّ نفيها مع وجودها في الجملة يحتاج إلى ادعاء و مجاز هذا مضافا إلى امكان منع اختصاص مورد حديث النفي بالضرر الحاصل من بعض على بعض لا مكان أن يكون قوله لا ضرر و لا ضرار تعليلا لأمرين أحدهما المنع من عدم الاستيذان و ثانيهما الحكم بقلع الشجرة و يعتضد ذلك باخبار الشفاعة فإنّها معلّلة بحديث نفي الضرر و هذا و أشباهه يصلح للقرينة على أنّ المقصود هو نفي طبيعة الضرر في جميع الأحكام الشرعية من دون اختصاص ببعض الموارد.

و دعوى: أنّ حديث قلع أسباب الضرر تشريعا يبطله كثرة الأحكام الضرورية و كون

اصول أحكامه و أساس دينه أحكاما ضرورية على العباد في عاجلهم في نظر العقلاء و معه كيف يدعى أنه لا حكم ضررى في الاسلام و أنه قلع أسباب الضرر بعدم تشريع حكم ضررى فهل هذا إلا كادعاء السلطان بأنه لا سرقة في حوزة سلطنتى و حمى قدرتى مع كون مقربى حضرته من السرقة إلى أن قال و ما تمسك به الأعلام في تصحيح الدعوى من أنه ناظر إلى الأحكام التى ينشأ من اطلاقها لا إلى ما طبعه على الضرر كدعوى أن الأحكام المذكورة ليست ضرورية غير صحيح جدا إذ كما لا يصح نفي الضرر عن صحيفة التكوين مع شيوعه فيها فهكذا لا يصح أن ينفى مع كون اصول فروع أحكاما ضرورية عند العقلاء من جهاده و زكاته و حجه و خمسة إلى أن قال و مع هذا الشيع فى التشريع لا يصح أن يدعى قلع أسبابه فى التشريع. (1)

مندفعة: بأنّ الانصاف أنّ حديث نفي الضرر كما قالوا منصرف عما يكون واردا مورد الضرر كالجهاد و الزكاة و الحج و الخمس و إنّما النظر فيه إلى الأحكام التى ليست كذلك و إنّما تؤدى إلى الضرر باطلاقها أو عمومها و تنظير المقام بادعاء السلطان أنه لا سرقة فى حوزة سلطنتى و حمى قدرتى مع كون مقربى حضرته من السرقة ليس فى محله بعد ما عرفت من انصراف الحديث عما يكون واردا مورد الضرر هذا مع امكان منع الضرر فى الأحكام المذكورة حتى عند العقلاء بعد مقابلتها بالفوائد الجسيمة الدنيوية ألا ترى أنّ فوائد الحج كاجتماعهم فى محل واحد و اشرافهم على أحوالهم و تنظيم برنامج لحياء حقوقهم و حفظ استقلالهم و تقوية دفاعهم قبال الأعداء من الامور الواضحة و هكذا الأمر فى فوائد بذل الخمس و الزكاة للمجتمع الاسلامى فإنّ بذلهما يوجب تحصيل الأمانة و الاستقلال و القدرة و التمكن من أن يعيشوا سالمين من دون تعارض بين الطبقات و هذه الامور و نحوها من الامور العقلانية التى اهتم لها جميع العقلاء و بذلوا لها أموالا كثيرة و فائدتها لا يختص بقشر من الاجتماع دون قشر بل ينتفع بها جميع الأفتشار و لعلّ قول النبى صلى الله عليه و آله من أصبح و لا يهتم

ص: 422

بأمور المسلمين فليس بمسلم ناظر إليها أيضا مضافا إلى الامور الاخرية ثم إنه يحفظ بما ذكرنا ظهور الكلام في عدم التقدير و ظهوره في أن المنفى هو نفس الضرر لا الحكم الضررى و لا الفعل الضار و المضر لانهما غير عنوان نفس الضرر و لا يلزم مما ذكر المجاز في كلمة الضرر بارادة الحكم الضررى منه كما لا يحتاج ما ذكرناه إلى النفى الادعائى بل ظهور كلام النبى صلى الله عليه و آله في أنه صادر بما هو مشرع و مقنن يكفى في أن النفى تشريعى و مربوط بأحكامه فيكون حقيقيا و يدلّ نفي حقيقة المسبب بدلالة الاقتضاء على نفي أسبابه الشرعية من الأحكام التكليفية و الوضعية و الوجودية و العدمية.

و دعوى أنّ هذا المعنى يشتمل على التقييد بالضرر الحاصل من الشرع و ذلك بأحد نحوين:

1- التقييد من ناحية الأسباب أى لا ضرر مسبب عن الحكم.

2- التقييد من ناحية الظروف و الحالات أى لا ضرر فى فرض تطبيق السلطة التشريعية للمولى خارجا و بالمقدار الذى يرتبط من المجتمع بالشارع فالاضرار التكوينية و إن كانت موجودة إلاّ أنّها ليست داخلية فى الدائرة المربوطة بالسلطة التشريعية للمولى و إنّما ترتبط بعالم التكوين و كلا النحوين من التقييد يستلزمان النفي الحكم الضررى لا محالة. (1)

مقبولة و لكن يكفى للتقيدين ظهور كلام النبى صلى الله عليه و آله في أنه صادر بما هو مشرع و مقنن و مقتضاه هو نفي الضرر حقيقة فى هذه الحومة و لا حاجة إلى قرينة أخرى لأنّ الضرر الناشى عن الأحكام الشرعية و إن كان من ناحية التطبيق منفى بحديث لا ضرر و اطلاقه يشمل أيضا كما لا يخفى.

ثمّ إنّ دعوى أنّ هذا التركيب لم يعهد استعماله فى نفي المسبب بل المعهود و الشائع هو استعماله فى النهى كقوله تعالى فلا زفّ و لا فسوق و لا جدال الآية أو فى نفي الحقيقة

ص: 423

1- 1) مباحث الحجج/ج 2، ص 464.

حقيقة كقوله عليه السّلام لا- عتق إلاّ في ملك أو ادعاء كقوله عليه السّلام يا أشباه الرجال و لا رجال أو في الكمال كقوله عليه السّلام لا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد.

ممنوعة لعدم انحصار موارد استعماله فيما ذكر لكثرة استعماله في نفي المعاليل فيدل بدلالة الاقتضاء على نفي عللها كقولهم لا نور و لا حرارة و المقصود هو ما يدلّ عليه بدلالة الاقتضاء من انه لا سراج و لا نار كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى أنّ دعوى شيوع إرادة النهي من هذا التركيب غير ثابتة لأنّ جملة من الأمثلة التي ادعى أنّها ظاهرة في النهي ليست كذلك لاقترانها بكلمة (في الاسلام) كقوله عليه السّلام لا ضرورة في الاسلام و لا حمى في الاسلام و لا خصى في الاسلام و لا شغار في الاسلام فإنّ هذه الضميمة تشهد على أنّ نفي الماهية بلحاظ عالم التشريع أى عدم وقوعه موضوعا للحكم لا نفيها خارجا بداعي الزجر عن ايجادها (1) على أنّ الضرر بما انه معنى اسم مصدرى لا يتضمن النسبة الصدورية و لا تناسب بينه و بين احتمال النهي الظاهر في المنع عن ايجاد الفعل و المصدر الذي يتقيد بالنسبة الصدورية و كيف كان فتحصّل: قوّة ما اخترناه تبعا لشيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما اخترناه تبعا لشيخنا الاستاذ لا يرجع إلى نفي أحكام نفس طبيعة الضرر منها نفي الضرر حتى يرد عليه أنّ الضرر علّة للنفي و لا يكاد الموضوع يمنع عن حكمه و ينفية بل يثبتته و يقتضيه إذ المنفى في حديث نفي الضرر و الضرار هو نفس طبيعة الضرر الناشئ من الأحكام لا حكم هذه الطبيعة نعم يدلّ نفي المعلول و هو الضرر الناشئ من الأحكام على نفي أسبابه و هي الأحكام الموجبة للضرر من ناحية اطلاقها أو عمومها بدلالة الاقتضاء و لا دلالة لنفي المعلول على نفي حكم نفس هذا المعلول من النفي حتى يرد عليه ما ذكر من أنّ الضرر علّة للنفي و لا يكاد الموضوع يمنع عن حكمه و ينفية فلا تغفل و هذا الاشكال مشترك الورود بين ما اخترناه و ما ذهب إليه المحقّق الخراساني في متن

ص: 424

الكفاية ولذا أجب عن ذلك بقوله ثم الحكم الذى اريد نفيه بنفى الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها أو المتوهم ثبوته لها كذلك فى حال الضرر لا الثابت له بعنوانه لوضوح أنه العلة للنفى ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبتته و يقتضيه. (1)

### مسلك من حمل النفى على النهى السلطانى:

ولا يذهب عليك أن المحكى عن سيدنا الامام المجاهد قدس سره أن المحتمل جدا بل هو المتعين حسب القرائن الواصلة أن قوله صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار بمعنى النهى عن الضرر لكن لا بمعنى النهى الإلهى كأكثر النواهي المذكورة فى الكتاب والسنة بل بمعنى النهى السلطانى والحكم المولوى وقد صدر عنه بما أنه سائس الملة وقائدها ورئيس الملة وأميرها وأنه صلى الله عليه وآله نهى أن يضر الناس بعضهم ببعض وأن يجعل احد احدا فى ضيق و حرج و مشقة وقد ألقاه صلى الله عليه وآله على الوجه الكلى حتى يكون حجة على الكل فى جميع الادوار وهو بما أنه نهى سلطانى صدر عن نبي صلى الله عليه وآله مفروض الطاعة يجب اقتفاء أثره و اتباع قوله هذا هو المدعى.

وأما ما يدل عليه فمن طرق العامة ما رواه أحمد بن حنبل فى مسنده برواية عبادة بن صامت حيث وقفت على أنه رواه بلفظة «وقضى» أن لا ضرر ولا ضرار ثم ساق سائر الاقضية وقد أوضحنا أن لفظه «قضى و حكم و أمر» ظاهر فى كون المقتضى و المحكوم به من أحكام رسول الله صلى الله عليه وآله بما هو سلطان أو من قضائه بما هو قاض و معه لا مجال لحمله على أنه صلى الله عليه وآله بصدد الحكم النازل إليه من عند الله إذ ليس المقام مقامه و ظاهر الكلام على خلافه كما أن المقام ليس مقام فصل الخصومة و القضاء كما لا يخفى فينحصر قوله «لا ضرر» فى كونه نهيا سلطانيا أراد به نهى الأمة عن الاضرار و ايجاد الضيق و الحرج و لا ينافى ما ذكرنا من أنه نهى سلطانى مع ما تقدم منا أن لفظه «قضى» ظاهر فى أن الحكم المتلو له صادر عنه صلى الله عليه وآله بما هو قاض فإن ذلك صحيح إذا لم يتم قرينة على كونه ليس بصدد فصل الخصومة و القضاء

ص: 425

كما عرفت.

إلى أن قال و أمّا ما ثبت وروده من طرقنا هو قضية سمرة و الآثار الواردة من طرق الشيعة و إن لم يكن مصدره بلفظة «قضى» و نحوه إلا أنّ التامل في صدر القضية و ذيلها و الإمعان في هدف الأنصارى حيث رفع الشكاية إلى النبي صلّى الله عليه و آله ليدفع عنه الظلم و التدبر في أنّه لم يكن لواحد منهما شبهة حكمية و لا موضوعية يورث الاطمئنان و يشرف الفقيه بالقطع على أنّ الحكم حكم سلطانى و النهى نهى مولوى من جانب النبي صلّى الله عليه و آله على أن لا يضر احد احدا و أنّ من كان في حوزة حكومتى مصون من الضرر و الضرر إلى أن قال فعلى ما قررناه يكون ما ورد من طرقنا موافقا لما عن طرق العامة المنتهية إلى عبادة بن صامت الذى لم يشك فيه اثنان فقد صرحوا باتقانه و ضبطه و يظهر من معاجم الشيعة أنّه من أجلّهم إلى أن قال و قد عرفت أنّ الصدر متضمن رفع الشكاية من المظلوم عن الظالم إلى رئيس الملة و سلطانها المطلق و أى تناسب بينه و بين الأخبار عن نفي الحكم الضررى و عدم جعلها و أى تناسب في تعليل قلع الشجرة بقوله لا ضرر و لا ضرار مضافا إلى عدم معهودية ما ذكره من المعنى من أمثال هذه التراكيب الدارجة في كلمات الفصحاء الواردة في الآثار الشرعية عن بيوت الوحي فإنّ الغالب إنّما هو نفي الأثر بلسان نفي موضوعه أو النهى بلسان النفي و أمّا نفي عنوان (الضرر) و إرادة نفي ما له أدنى دخالة في تحقّقه فلم يعهد من هذا التركيب و قد أوضحنا أنّ الحكم الشرعى ليس علة أو سببا توليديا للضرر و إنّما له أدنى دخالة في تحقّقه بما أنّه باعث اعتبارا نحو الموضوع الذى فيه الضرر و هو السبب الوحيد له. (1)

أورد عليه أوّلا: كما أفاد بعض الأعلام بأنّ سمرة كان يرى دخوله في دار الأنصارى سائغا له باعتبار حقه في الاستطراق إلى نخلته فإنّ حق الاستطراق عرفا يترتب عليه جواز الدخول مطلقا في كل زمان و حال لا خصوص الدخول بالاستئذان فإنّ اناطة الدخول بالاستئذان يناسب عدم الحق رأسا و قد احتج بذلك سمرة في حديثه مع الأنصارى و مع

ص: 426

النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِلَى أَنْ قَالَ وَعَلَى هَذَا فَلَوْ كَانَ الْمُرَاد بِالْحَدِيثِ مَجْرَدَ النَّهْيِ التَّكْلِيفِيِّ لَبَقِيَ اسْتِدْلَالُ سَمْرَةَ بِأَنَّ الْجَوَابَ لِأَنَّهُ يَتِمَسَّكُ بِحَقِّهِ فِي الْاسْتِطْرَاقِ وَ(لَا ضَرَرَ) يَقُولُ لَا تَضُرُّ بِالْأَنْصَارِيِّ وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ النَّهْيَ التَّكْلِيفِيِّ عَنِ ذَلِكَ لَيْسَ إِلَّا أَعْمَالُ سُلْطَةٍ وَلَيْسَ جَوَابًا عَنِ وَجْهِ تَفْكِيكِ الْجَوَازِ الْمَطْلُوقِ عَنِ حَقِّ الْاسْتِطْرَاقِ.

وَهَذَا بِخِلَافِ مَا لَوْ ارْتَبَعَ بِهِ نَفْيُ التَّسْبِيبِ إِلَى الضَّرَرِ بِجَعْلِ حُكْمِ ضَرَرِي فَإِنَّهُ يَرْجِعُ إِلَى الْجَوَابِ عَنِ هَذَا الْاسْتِدْلَالِ بِأَنَّ الْإِسْلَامَ لَمْ يَمُضِ الْأَحْكَامَ الْعَرْفِيَّةَ حَتَّى اسْتَوْجِبَتْ تَقْوِيَةُ حَقِّ الْأَخِيرِينَ وَالْإِضْرَارَ بِهِمْ فَلَا يَتَرْتَبُ عَلَى حَقِّ الْاسْتِطْرَاقِ جَوَازُ الدُّخُولِ مَطْلُوقًا وَلَا يَثْبُتُ حَقُّ الْاسْتِطْرَاقِ مَطْلُوقًا بَلْ ذَلِكَ مَقْيِدٌ بَعْدَ كَوْنِ الدُّخُولِ ضَرَرًا عَلَى الْأَنْصَارِيِّ فِي حَقِّهِ مِنَ التَّعْيِشِ الْحَرِّ فِي دَارِهِ وَبِذَلِكَ يَظْهَرُ أَنَّ حَدِيثَ لَا ضَرَرَ عَلَى هَذَا التَّفْسِيرِ أَكْثَرَ تَنَاسُبًا وَأَوْثَقَ ارْتِبَاطًا بِقَضِيَّةِ سَمْرَةَ مِنْهُ عَلَى تَفْسِيرِهِ بِالنَّهْيِ عَنِ الْإِضْرَارِ. (1)

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ التَّقْيِيدَ الْمَذْكُورَ يَسْتَفَادُ أَيْضًا مِنَ الْجَمْعِ بَيْنِ امْتِزَاجِ الْأَحْكَامِ الْعَرْفِيَّةِ مِنْ سُلْطَةِ الْمَالِكِ عَلَى مَالِهِ وَالنَّهْيِ السُّلْطَانِيِّ عَنِ الضَّرَرِ فَتَأْتِلُ.

وِثَانِيًا: بِأَنَّ كَلِمَةَ (قَضِي) لَيْسَتْ مَذْكُورَةً فِي الرِّوَايَاتِ الْوَارِدَةِ فِي قِصَّةِ سَمْرَةَ حَتَّى تَكُونَ قَرِينَةً عَلَى كَوْنِ الْحُكْمِ صَادِرًا مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِمَا هُوَ دَافِعٌ عَنِ الظُّلْمِ وَيَكُونُ مَأَلُ الْقَضَاءِ إِلَى دَفْعِ الظُّلْمِ وَالْحُكْمِ السُّلْطَانِيِّ وَعَلَيْهِ فَلَا قَرِينَةَ عَلَى حَمْلِ النَّفْيِ عَلَى النَّهْيِ السُّلْطَانِيِّ فِي الرِّوَايَاتِ الْوَارِدَةِ فِي قِصَّةِ سَمْرَةَ مِنَ الْخَاصَّةِ أَوْ الْعَامَّةِ نَعَمْ وَرَدَتْ كَلِمَةُ قَضِي فِي رِوَايَاتِ الْمَنْعِ عَنِ فَضْلِ الْمَاءِ وَحَقِّ الشُّفْعَةِ بِطَرِيقِ الْعَامَّةِ وَالْخَاصَّةِ وَلَكِنَّهَا غَيْرُ مَرْبُوطَةٌ بِقِصَّةِ سَمْرَةَ وَعَلَيْهِ فَلَا قَرِينَةَ لِرَفْعِ الْيَدِ عَنِ ظُهُورِ كَلِمَةِ (لَا) فِي النَّفْيِ فِي قَوْلِهِ لَا ضَرَرَ وَلَا إِضْرَارَ.

وِثَالْتَا: بِمَا أَفَادَهُ بَعْضُ الْأَجَلَةِ مِنْ أَنَّ فَصْلَ الْخِصْمَةِ بَيْنَ الرَّعِيَّةِ وَالدَّفَاعِ عَنِ الْمَظْلُومِينَ مِنْهُمْ وَإِنْ كَانَ بِأَعْمَالِ الْوَلَايَةِ مِنْهُمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ إِلَّا أَنَّهُ لَا رَيْبَ فِي أَنَّ مَبْنَاهُ هُوَ الْحَقُوقُ الْمَجْعُولَةُ لِلنَّاسِ فِي الشَّرِيعَةِ الْإِلَهِيَّةِ فِي قَالِبِ أَحْكَامِ الْإِلَهِيَّةِ فَمَجْرَدُ كَوْنِهِ فِي مَقَامِ الدَّفَاعِ عَنِ الْمَظْلُومِ أَوْ فَصْلِ

ص: 427



الخصومة ليس قرينة على أن كل ما يقوله ويستند إليه في هذا المقام فهو حكم وأمر سلطاني بل لا بد وأن يستفاد ذلك من قرينة أخرى.

ونحن إذا راجعنا الجملة المروية عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ «لا ضرر ولا ضرار» نراها أنها تنفي وجود الضرر باطلاقه وأنه لا اثر ولا خبر عن الضرر أصلا وبعد ما لم يكن هذا النفي راجعا إلى الاخبار عن انتفائه في عالم الطبيعة والتكوين كما عرفت فلا محالة يكون راجعا إلى الاخبار عن انتفائه في عالم القانون والأحكام حيث إن للضرر المنفي اطلاقا واسعا ينفي بالحديث أي ضرر كان فلا محالة يعم سعة النفي الضرر مطلقا سواء فيه ما كان من الرعية بعضهم ببعض أو من التكاليف الالهية ومع فقهاها يكون الحديث حكما واسعا يشمل سعته جميع الموارد وهو لا يكون إلا حكما إلهيا لا حكما سلطانيا ويكون مآل كلامه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الاستناد إلى حكم كلى إلهي استند إليه في مقام رفع ظلم الظالم والدفاع عن المظلوم هذا إذا كان اللحاظ معطوفا إلى ما روى من طرقنا.

وأمّا إذا لاحظنا النقل المروى عن عبادة بن الصامت فنقول إن منشأ الاختلاف والخصومة بين الناس قد يكون الجهل والغفلة عن حكم الله الكلى وبيان مثل هذا الحكم الكلى من القاضى يكون رافعا للخصومة بينهم وفاضلا لها ولذلك يصح استناد القضاء بحكم الهى كلى إلى الامام أو الولي المعصوم عليه السلام بل القاضى غير المعصوم فى مقام القضاء وحينئذ فمجرد تعلق القضاء به لا يكون دليلا على اعمال جهة الولاية فى نفس ما قضى به بل إذا راجعنا الحكم الذى حكم به فى مقام القضاء وجدناه كليا شاملا لجميع الموارد نعلم أنه حكم كلى الهى كما هو شأن الأحكام الالهية فليس قضاء ولا حكما سلطانيا ذلك الحكم الذى ليس له تلك السعة وذلك الشمول. (1)

وعليه فقوله لا ضرر ولا ضرار حكم كلى يكون مستندا للدفاع عن المظلوم أو فصل الخصومة أو يكون نفسه رافعا للخصومة وفاضلا لها لارتفاع جهلهم وغفلتهم به وعلى

ص:428

التقديرين لا يكون حديث نفى الضرر نفسه قضاء اصطلاحيا بل هو حكم كلي كما هو مقتضى الظاهر و يشهد له تفكيك القضاء عن نقل حديث نفى الضرر في خبر عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن وقال لا ضرر ولا ضرار. (1)

وفي حديث المنع عن فضل الماء حيث روى في الكافي قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين اهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء وقال لا ضرر ولا ضرار. (2)

ورابعا: بأن الروايات التي عبرت بأن من قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله أن لا ضرر ولا ضرار عامية وضعيفة ولا حجة لها عندنا هذا مضافا إلى ما عرفت من اختصاصها بغير قصة سمرة.

وخامسا: بأنه يستبعد أن يكون المراد من القضاء معناه الاصطلاحى من الحكم بين المتخاصمين في جملة موارد استخدام هذا التعبير من قبيل (قضى في الركاز الخمس) مع أن الخمس ثابت في الغنيمة بالمعنى الأعم بقوله تعالى وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ...

الشامل للركاز بل المراد من القضاء في أمثال هذا المورد هو القضاء اللغوى أى حكم بالخمس و حتمه في الركاز و هذا غير القضاء الاصطلاحى و لا يكون منافيا لكلية حديث النفي فالمراد أنه حكم بهذا الكلى و حتمه فتدبر.

وسادسا: بأن دعوى أنه لم يكن هناك نزاع بين الرجل الأنصارى و بين سمرة في حكم شىء من حق أو مال بل إنَّما كان مورد الحديث شكاية الانصارى ظلم سمرة له في الدخول في داره بدون استئذان و وقوعه لذلك في الضيق و الشدة مندفعة بما أفاده بعض الأعلام من منع عدم وجود النزاع في أى حكم في مورد قضية سمرة فإنَّ الذى تمثله هذه القضية تحقق أمرين الأول وجود النزاع في شبهة حكمية حيث إنَّ الأنصارى كان لا يرى لسمرة حق الدخول

ص: 429

1-1 (1) الكافي/ج 5، ص 280.

2-2 (2) الكافي/ج 5، ص 293.

في داره بلا استئذان و لكن سمرة كان يرى نفسه أنه يجوز له ذلك لأن له حق الاستطراق إلى نخلته و ليس يريد الدخول في مكان لا حق له في استطرقه حتى يحتاج إلى الإذن من مالك الأرض إلى أن قال الثاني طلب الأنصاري من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنْ يَحْمِيَهُ وَيُدْفِعَ عَنْهُ أذى سمرة إلى أن قال و على ضوء هذا فيمكن القول بأن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ في مورد الأول من النزاع الذي نشب بينهما حكم على وفق القانون الالهي العام و أمر سمرة بالاستئذان و هذا القانون هو حرمة الاضرار بالغير بناء على مسلك النهي إذ كان دخوله بلا استئذان اضرارا بالأنصاري أو محدودية حق الاستطراق بعدم لزوم الضرر بالغير بناء على مسلك النفي أو بكلا الأمرين على المعنى المختار للحديث الجامع للنفي و النهي بلحاظ كلا الجملتين و هما لا ضرر و لا ضرار و بعد ترجيح موقف الأنصاري في مورد النزاع و إباء سمرة عن الالتزام بموجب الحكم القضائي وصلت التوبة إلى معالجة الأمر الثاني بتنفيذ الحكم القضائي دفعا للضرر عن الأنصاري و قد استند صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إلى مادة قضائه المذكور و هي (لا ضرر و لا ضرار) فأمر بقلع نخلته. (1)

و عليه فقوله لا ضرر و لا ضرار يكون مبنا لرفع الشبهة و القضاء و تنفيذه من دون اختصاصه بباب دون باب و به يرفع الشبهة الحكمية و يوجه أيضا أمره الولائي بالقلع و سيأتي تحقيق الجمع بين النفي و النهي في حديث نفي الضرر إن شاء الله تعالى.

و سابعا: بأن دعوى أن تعليل الأمر بالقلع بحديث نفي الضرر في قضية سمرة لم يتجه لو اريد بالنفي نفي الحكم الضرري أو النهي الأولى عن الاضرار إذ هذان المعنيان لا يبران الاضرار بالغير بالقلع لأن القلع في حد نفسه اضرار كما أن الأمر به حكم ضرري و إنما يبرر ذلك اعمال الولاية قطعا لمادة الفساد و دفعا للضرر و الضرار فلا بد أن يكون مفاد (لا ضرر و لا ضرار) حكما سلطانيا حتى ينسجم التعليل مع الحكم المعلل.

مندفعة بما أفاده بعض الأعلام من أن مفاد (لا ضرر) لا يبرر الأمر بالقلع في حد ذاته

ص: 430

1-1) قاعدة لا ضرر للسيد المحقق السيستاني (مد ظله العالی) /ص 187-189.

سواء كان حكماً أولياً أو سلطانياً إذ لا فرق بين نوع النهي في عدم دلالة على تشريع مثل هذا الاضرار كما هو واضح وعليه فليس في الالتزام بالوجه المذكور علاج لهذه النقطة و كأنه قد وقع الاشتباه فيما ذكر بين مرحلة اتخاذ الحاكم وسيلة لدفع الاضرار كقلع النخلة وبين الحكم بلزوم دفعه الذي يتكفله القانون العام. (1)

وبالجملة أنّ حديث نفي الضرر و ان لم يدلّ على الأمر بالقلع في حدّ ذاته و لكن يصح أن يكون مبنا للأمر بالقلع و عليه يمكن أن يقال في توجيه صحة تعليل الأمر بالقلع بحديث نفي الضرر كما في تسديد الاصول إنّ الكبرى الكلية هنا إنّما يكون توطئة و تمهيدا لحكمه بالقلع و حاصله أنّ سمرة و إن كان له حق ابقاء عذقه في بستان الأنصارى و حق المرور إليه بمقتضى عموم لا ضرر إلاّ أنّه ليس له ايقاع الضرر على أهل الأنصارى و مضارته لهم بمقتضى عموم (لا ضرر و لا ضرار) فهذه الكبرى تدلّ على حدود حقه و ما له و عليه فتدل على أنّ سمرة إذا كان مطيعا للاسلام فله حق ابقاء العذق و المرور إليه و ليس له أن يضار الأنصارى و حيث إنّ سمرة رجل عاص متمرد كما يظهر من صدر الحديث و النبي صلّى الله عليه و آله ولى المسلمين و قيمهم و من وظائف ولى الأمر و القيم رفع المظالم و دفعها فلا محالة عليه أن يسد باب هذه المضارة بما يراه طريقا أصح و لا يتصور هنا إلاّ طريقان إمّا نصب محافظ و عامل حكومى طول الأيام و الليالى للمراقبة عن حائط الأنصارى كى لا يدخله سمرة بلا إذن منه و فجأة عليه و إمّا بقلع مادة هذا الفساد و حيث إنّ الطريق الثانى هو الأصلح الأسهل فقد اختاره ولى الامة. (2)

فتحصّل: أنّه لا وجه لحمل قوله لا ضرر و لا ضرار على النهى السلطانى مع ترجيح كونه حكما إلهيا بوجه منها ظهور هذا التركيب فى النهى الكلى لا النهى فضلا عن السلطانى.

و منها: تناسبه لرفع الشبهة و دفع الظلم كليهما و غير ذلك ممّا عرفت و الله هو الهادى.

ص: 431

1-1) قاعدة لا ضرر للمحقق السيستانى (مد ظله العالى) ص 189.

2-2) تسديد الاصول/ج 2، ص 277-278.

## مسلك من فضل بين لا ضرر و لا ضرار فى المفاد:

وقد يفصل بين لا ضرر و لا ضرار فى استفادة النهى عن الثانى دون الأول و الوجه فيه هو اختلاف مدخولهما فى المعنى قال السيد المحقق السيستاني مد ظله العالى إن الظاهر بملاحظة الموارد المختلفة للهيئة أنّ هذه الهيئة (أى هيئة الضرار) تدلّ على نسبة مستتبعة لنسبة أخرى بالفعل أو بالقوة و ذلك ممّا يختلف بحسب اختلاف الموارد فتارة تكون النسبة الأخرى كالأول صادرة من نفس هذا الفاعل بالنسبة إلى نفس الشئ و أخرى تكون احدهما صادرة من الفاعل و الأخرى من المفعول كما فى ضارب فيعبر عن المعنى حينئذ بالمشاركة و فى الحالة الأولى قد يكون تعدد المعنى من قبيل الكم المنفصل فيعتبر عنه بالمبالغة كما ذكر فى كلام المحقق الرضى قدّه (1) أو يعتبر عنه بالامتداد إذا لم يكن التعدد واضحاً كما فسّر لفظ المطالعة فى بعض الكتب اللغوية كالمنجد بإدامة الاستطلاع مع أنّه استطلاعات متعددة فى الحقيقة و قد يكون المعنى من قبيل الكم المتصل فيكون تكرر بلحاظ انحلاله إلى أفراد متتالية كما فى (سافر) و نحوه و حينئذ يعبر عنه بالامتداد و الطول و لازمه التعمد و القصد فى بعض الموارد نحو تابع و واصل كما مرّ آنفاً.

و لا يرد على ما ذكرنا ما أورده المحقق الاصفهاني على القول بدلالة الهيئة على المشاركة من أنّه لا يمكن أن يكون المدلول الواحد محتويًا لنسبتين لأنّ المدلول المطابق على ما ذكرنا نسبة واحدة لكنّها مقيدة بأنّ تتبعها نسبة أخرى على نحو دخول التقيد و خروج القيد.

و على ضوء ذلك يمكن القول بأنّ الضرار يفترق عن الضرر بلحاظ أنّه يعنى تكرر صدور المعنى عن الفاعل أو استمراره و بهذه العناية أطلق النبى صلّى الله عليه و آله على سمرة أنّه مضار لتكرر دخوله فى دار الأنصارى دون استيذان إلى أن قال اتضح ممّا ذكرناه فى معنى الهيئة فيهما وجود الفرق بين معناه (أى الضرر و الضرار) فالضرر معنى اسم مصدرى ماخوذ من المجرد و الضرار مصدر يدلّ على نسبة صدورية مستتبعة لنسبة أخرى و لذلك ذكر المحقق

ص: 432

الرضى قدس سره ان الصيغة تفيد معنى المبالغة.

وأوضحنا في المسلك المختار أنّ أفادة معنى المبالغة إنّما هي باعتبار الدلالة على تكرر النسبة أو استمرارها هذا ما يتعلق بمفاد هيئة (ضرار) إلى أن قال والمختار في معنى الحديث إنّ مفاد القسم الأول منه وهو قوله (لا ضرر) ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري من نفي التسيب إلى الضرر بجعل الحكم الضرري وأمّا القسم الثاني منه وهو (لا ضرار) فإنّ معناه التسيب إلى نفي الاضرار وذلك يحتوى على تشريعين الأول تحريم الاضرار تحريماً مطلقاً تكليفاً والثاني تشريع اتخاذ الوسائل الاجرائية حماية لهذا التحريم وبذلك يحتوى الحديث على مفادين:

1-الدلالة على النهي عن الاضرار.

2-والدلالة على نفي الحكم الضرري ومضافاً لذلك دلالة بناء على المختار على تشريع وسائل اجرائية لمنع عن الاضرار خارجاً إلى ان قال:

أمّا الوجه الإجمالى فهو أنّ نفي تحقق الطبيعة خارجاً في مقام التعبير عن موقف شرعى بالنسبة إليها يستعمل في مقامات مختلفة كإفادة التحريم المولوى أو الارشادى أو بيان عدم الحكم المتوهم وما إلى ذلك ولكن استفادة كل معنى من هذه المعانى من الكلام رهين بنوع الموضوع وبمجموع الملابسات المتعلقة به.

و ملاحظة هذه الجهات تقضى في الفقرتين بالمعنى الذى ذكرناه لهما:

أمّا الفقرة الأولى وهى (لا ضرر) فلأنّ الضرر معنى اسم مصدرى يعبر عن المنقصة النازلة بالمتضرر من دون احتواء نسبة صدورية كالاضرار والتقيص وهذا المعنى بطبعه مرغوب عنه لدى الانسان ولا يتحملة أحد عادة إلاّ بتصور تسيب شرعى إليه لأنّ من طبيعة الانسان أن يدفع الضرر عن نفسه ويتجنبه فيكون نفي الطبيعة فى مثل هذه الملابسات يعنى نفي التسيب إليها بجعل شرعى ولمثل ذلك كان النهي عن الشىء بعد الأمر به أو توهم الأمر به دالاً على عدم الأمر به كما كان الأمر بالشىء بعد الحظر أو توهمه معبراً

ص:433

عن عدم النهى فحسب كما حقق في علم الاصول و على ضوء هذا كان مفاد(لا ضرر) طبعاً نفى التسيب إلى الضرر بجعل حكم شرعى يستوجب له.

و اما الفقرة الثانية و هي (لا ضرار) فهي تختلف في نوع المنفى و سائر الملايسات عن الفقرة الأولى لأنّ الضرار مصدر يحتوى على النسبة الصدورية من الفاعل كالاضرار و صدور هذا المعنى من الإنسان أمر طبيعى موافق لقواه النفسية غضبا و شهوة و بذلك كان نفيه خارجا من قبل الشارع ظاهرا في التسيب إلى عدمه و التصدى له و مقتضى ذلك أولا تحريمه تكليفا فإنّ التحريم التكليفي خطوة أولى في منع تحقق الشئ خارجا و ثانيا تشريع اتخاذ وسائل اجرائية ضدّ تحقق الاضرار من قبل الحاكم الشرعى و ذلك لأنّ مجرد التحريم القانونى ما لم يكن مدعما بالحماية اجراء لا سيما في مثل (لا ضرار) لا يستوجب انتفاء الطبيعة و لا يصحح نفيها خارجا. (1)

أما الوجه التفصيلي فهو بالنسبة إلى المقطع الأول من الحديث (لا ضرر) أنّ الحس اللغوي لمن عرف اللغة العربية يشهد بأنّ الضرر انما يمثل المعنى نازلا بالمتضرر لا صادرا من الفاعل فهو معنى اسم مصدرى كالمضرة و المنقصة و ليس معنى مصدريا كالاضرار إلى أن قال و على هذا فيكون مثل هذا التركيب مثل سائر الامثلة له حالا ك(لا حرج) ما يكون المعنى المنفى عنه عملا مرغوبا عنه للمكلف بحسب طبعه و إنّما يتحملة بتصور تشريع يفرضه عليه فيكون المنساق من النفي قصد نفي التشريع المتوهم أو المترقب فحسب و بذلك يكون مفاد لا ضرر نفى التسيب إلى الضرر لجعل حكم ضررى كما هو مسلك المشهور.

و أما المقطع الثانى من الحديث و هو (لا ضرار) فحاصل كلامه أنّ الضرر هو الاضرار المتكرر أو المستمر و قد ذكرنا أنّ الاضرار بالغير عمل يمارسه الانسان بطبعه لأجل ارضاء الدواعى الشهوية و الغضبية فإذا نهى عنه كما في جملة من الآيات فهو ظاهر في النهى التحريمى زجرا للمكلفين عن هذا العمل كما هو واضح و إذا نفى كما في هذا الحديث فإنّه يدلّ

ص:434

على التسبب إلى عدم تحقق هذا العمل وذلك من خلال ثلاثة أمور:

### **الأمر الأول: جعل الحكم التكليفي الزاجر عن العمل وهو الحرمة**

إلى أن قال.

### **الأمر الثاني: تشريع اتخاذ وسائل مانعة عن تحققه خارجا**

وذلك من قبيل تجويز ازالة وسيلة الضرر و هدمها إذا لم يمكن منع ايقاعه إلا بذلك كالأمر باحراق مسجد ضرار و الحكم بقلع نخلة سمرة و نحو ذلك.

و هذا التشريع يرتكز على قوانين ثلاثة: 1- قانون النهي عن المنكر فإن للنهي مراتب متعددة إلى أن قال. 2- قانون تحقيق العدالة الاجتماعية بين الناس و هذا من شئون الولاية في الامور العامة الثابتة للنبي صَلَّى الله عليه و آله و أئمة الهدى عليهما السلام و الفقهاء في عصر الغيبة إذ لا بدّ من العدالة في حفظ النظام. 3- حماية الحكم القضائي فيما إذا كان منع الاضرار حكما قضائيا من قبل الوالي بعد رجوع المتخاصمين إليه كما في مورد قضية سمرة حيث شكّا الانصارى دخوله في داره بلا استئذان فقضى النبي صَلَّى الله عليه و آله بعدم جواز دخوله كذلك و حيث أبى سمرة عن العمل بالحكم أمر صَلَّى الله عليه و آله بقلع النخلة لتنفيذ الحكم بعدم الدخول عملا إلى أن قال: (و يلاحظ أيضا) أنّ هذا الجزء من مفاد (لا ضرار) هو مبنيّ تعليل الأمر بقلع النخلة في قضية سمرة بهذه الكبرى و هو أمر أشكل على جمع من الفقهاء حتى استند إلى ذلك بعض الاعاظم في جعل النهي في الحديث حكما سلطانيا بتصور تبريره حينئذ للأمر بالقلع و هو ضعيف إلى أن قال:

### **الأمر الثالث: تشريع أحكام رافعة لموضوع الاضرار**

من قبيل جعل حق الشفعة لرفع الشركة التي هي موضوع لا ضرار الشريك أو عدم جعل ارث للزوجة في العقار لعدم الاضرار بالورثة كما في الحديث (1) فاتضح ممّا ذكرناه مجموعا أن الحديث بجمله (لا ضرر) يدلّ على نفي جعل الحكم الضرري و بجمله (لا ضرار) يدلّ على تحريم الاضرار و تشريع الصد عنه خارجا و رفعه في بعض الموارد موضوعا. (2)

ص: 435

1- 1) الوسائل/الباب 9 من ابواب ميراث الازواج.

2- 2) قاعدة لا ضرر للسيد المحقق السيستاني (مد ظله العالی) /ص 135-152.



منها أن جعل معنى نفي الضرر نفي التسبب إلى الضرر إن كان بمعنى تقدير التسبب ففيه أنه خلاف الأصل و الظاهر هذا مضافا إلى أنه لا حاجة إليه وذلك لأن نفي طبيعة الضرر حقيقة بعد عدم إمكان نفيه خارجا يدلّ بدلالة الاقتضاء على عدم جعل أسبابه في حومة الشرع فلا حاجة إلى تقدير التسبب حتى يكون المنفى هو التسبب إلى الضرر كما مرّ أنه لا وجه لتقدير الحكم أو فعل الضارّ وإن كان المقصود من نفي التسبب هو ما ذكرناه فلا مناقشة في التعبير هذا مع ما في اختلاف التقدير من البعد حيث إنّ المقدر في لا ضرر هو نفي التسبب و في لا ضرار تسبب النفي.

و منها: أنّ تقييد المنفى بالضرر الخارجى ثمّ الحاجة إلى أن يكون النفي ادعائيا لا موجب له هذا مضافا إلى أنه غير مساعد مع شأن الشارع من النفي التشريعى.

و منها: أنّ تخصيص استفادة النهى بقوله لا ضرار بدعوى أنّ الضرر عمل مرغوب عنه للمكلف بحسب طبعه لا يخلو عن الاشكال لإمكان أن يقصد إضرار نفسه بداع من الدواعى فيحتاج رده إلى النهى أيضا كما لا يخفى.

و منها: أنّ التفرقة بين الضرر و الضرار فى أنّ كلمة (لا) فى الأوّل تقييد النفي و فى الثانى تقييد النهى خلاف الظاهر من السياق.

اللهمّ إلا أن يقال: ليس المقصود استعمال كلمة (لا) فى النفي و النهى بل المقصود فى كليهما هو النفي إلا أنّ النهى استفاد من نفي الثانى دون الأوّل و لقائل أن يقول إنّ اسم المصدر من الثلاثى وإن لم يكن النظر فيه إلى حيثية صدوره من الفاعل إلاّ أنّه اسم مصدر لباب المجرد و هذا الباب كما يستعمل فى الضرر بالنسبة إلى نفسه كذلك يستعمل بالنسبة إلى الغير أيضا كقولهم ضره يضره فاسم المصدر بإطلاقه يشمل ضرر بعض لبعض و الضرر المكرر و غيره فيأتى فيه ما ذكر فى لا- ضرار من افادة النفي للنهى أيضا لعين ما ذكر فى (لا ضرار) فلا فرق بين (لا ضرر) و (لا ضرار) من جهة استفادة النهى عن النفي فيهما فلا وجه لتخصيص ذلك

بقوله (لا ضرار) فلا تغفل.

ومنها: أن جعل الضرر بمعنى الاضرار المتكرر أو المستمر لا يكفي في رفع ركاكة التكرار لأن نفي الضرر يشمل صورة الضرر المتكرر و المستمر لأن الضرر اسم مصدر و حاصل للمصدر و المصدر باطلاقه يشمل الضرر بالنسبة إلى الغير سواء كان مكررا أو لم يكن و لا حاجة إلى تكرار النفي و الفرق المذكور بين الضرر و الضرار من جهة كون الأول اسم مصدر و الثاني مصدرا لا يدفع الاشكال لأن اسم المصدر يشملته بعمومه لاستعمال بابه في الأعم من الضرر النازل و الضرر المتوجه إلى الغير و لا وجه لتخصيص نفي الضرر بنفي جعل الحكم الضرري و نفي الضرار بتحريم الاضرار لأن نفي الضرر مطلقا يدل على عدم الضرر الناشئ من الأحكام الشرعية و مقتضى هذا النفي أن اضرار الناس بعضهم ببعض لا يكون مشروعاً و من المعلوم أن عدم مشروعية اضرار الناس بعضهم ببعض يساوى تحريم الاضرار فلا حاجة إلى تكرار لا ضرار لافادة تحريم الاضرار و لو المكرر منه بل يأتي في (لا ضرر) ما ذكره في (لا ضرار) من دلالة نفي الضرار على التسبب إلى عدم تحقق هذا العمل بجعل الأمور الثلاثة.

### تفصيل آخر:

قال الشهيد الصدر قدس سرّه في محكي كلامه و هذا هو المتعين في المقام و لسنا نقصد بذلك اثبات كون الضرار في المقام بهذا المعنى بما عرفته من السبر و التقسيم بعد الشك في كون هذا أحد المعاني العرفية للضرار و عدمه حتى يقال إن هذا اثبات للمعنى اللغوي بالاستحسانات بل نحن لا نشك في كون هذا المعنى عرفياً لكلمة (الضرار) فتعينه في المقام بالاستظهار العرفي باعتبار لزوم التكرار الركيك على الاحتمالات السابقة و عدم لزومه على هذا الاحتمال و بيان عدم لزوم التكرار على هذا الاحتمال هو أن حديث لا ضرر ينفي الحكم الضرري و يبقى عندئذ حكم ليس ضروريا بنفسه لكنه يتقصد و يتعمد به الضرر مثاله أن الحكم بكون

الناس مسلطين على أموالهم بنفسه ليس ضروريا لكنه قد يستغله احد الشركين فيعمل هذا الحق الذي ليس بنفسه ضروريا بنحو يوجب الضرر على الشريك الآخر وذلك من قبيل أن لا ياذن لشريكه ان ينتفع بهذه المعين بوجه من الوجوه من بيعها و تقسيم ثمنها أو اجارتها و تقسيم أجرتها أو الانتفاع بها بأى نحو من الانحاء فمثل هذا تنفى بقوله(لا ضرار)و لا يلزم من ذلك تكرار إلى أن قال و يؤيد ذلك نفي الفقهاء بالقاعدة جملة من الأحكام التي ليست ضرورية في نفسها حتى تكفى في نفيها كلمة(لا ضرر)وإنما تستغل للاضرار و يتعمد بها الضرر و ذلك من قبيل نفي كون الطلاق بيد الزوج حينما يستغل الزوج ذلك في الاضرار. (1)

فالأولى هو أن يقال إن كلمة(لا)لنفي في الضرر و الضرر كليهما و المقصود بالنفي ليس هو نفي الضرر الخارجى بل الضرر الناشى من جعل الشارع و القرينة على ذلك واضحة و هى ظهور كلام النبى صلى الله عليه و آله بانه صادر عنه بما هو مشروع و مقنن و لا نظر له إلى الإخبار عن الامور الخارجية لأن ذلك خارج عن شأن النبى صلى الله عليه و آله بل النظر إلى نفي الضرر الناشى من الأحكام الشرعية مطلقا سواء كانت وجودية أو عدمية و لتأكيد نفي الضرر الناشى من الأحكام الشرعية ضم نفي الضرر أيضا و المقصود به كما عرفت هو نفي الضرر الناشى من التعمد و التقصد بالأحكام و لو أنها ليست في نفسها ضروريا.

و عليه فحديث نفي الضرر كما ينفي الضرر الناشى من الأحكام الشرعية و يكون حاكما بالنسبة إليها إذا كانت ضروريا فكذلك ينفي حديث لا ضرار الأحكام التي يتقصد بها الاضرار و إن لم تكن الأحكام في نفسها ضروريا كما يكون مورد رواية سمرة كذلك فإنه تقصد بمثل قوله صلى الله عليه و آله الناس مسلطون على أموالهم لإيجاد الضرر على الأنصارى مع أن نفس الحكم لا يكون ضروريا و إنما تقصد به سمرة الاضرار و يدل عليه أيضا مثل قوله تعالى: **وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا لَتَعْتَدُوا (2).**

ص:438

1-1) مباحث الاصول/ج 4 من القسم الثانى،ص 533-534).

2-2) البقرة/231./

فإن الآية الكريمة نهت عن الامساک الذى يكون جائزا فى نفسه إذا تقصد الزوج بذلك الاضرار و الاعتداء على المرأة.

و مما ذكر ينقدح أنّ الشارع المقدس نفى الضرر مطلقا بالنسبة إلى أحكامه و لو كان الضرر حاصلًا من ناحية التقصد بها للاعتداء بالنسبة إلى الآخرين من دون أن تكون الأحكام فى نفسها ضرريا فإذا نفى الضرر و الضرر دلّ ذلك بدلالة الاقتضاء على عدم السبب و التسبب للضرر و ذلك لا يتحقق إلا بالنفى و النهى و المنع الولائى كما فصلّ فى كلام القائل فلا تغفل.

ثمّ إنّه ربما يشکل المعنى المذكور بأنّه لا أثر لتحقيق أنّ الضرر يكون بمعنى قصد الضرر و تعمده و تطبيقه على سمره بهذه الملاحظة أو لا يكون. و ذلك لاندرجه فى الفقرة الأولى أعنى نفى الضرر خصوصا إذا كان المقصود بنفى الضرر النهى عنه لا اختصاص متعلق النهى بما إذا كان عن قصد و إرادة. (1)

و يمكن الجواب عنه بعد ما عرفت من أنّ نفى الضرر يختص بالضرر الناشئ من نفس الأحكام و الموارد التى تقصد بها الضرر ليست الأحكام فيها بنفسها ضرريا و إنّما الضرر ناش من التقصد بها و عليه فيحتاج نفيها إلى ضميمه (لا ضرر) فتحصل: قوة كون (لا) للنفي فى الضرر و الضرر لوحدة السياق و لا يلزم منه ركافة التكرار بعد ما عرفت من اختصاص الضرر بما يتقصد به الضرر و إن لم يكن ضرريا فى حدّ نفسه و لو سلّمنا شمول لا ضرر لصورة تقصد الضرر بناء على نفى طبيعة الضرر فى حومة ما يرتبط بالشرع و لو لم يكن ناشئا عن نفس الأحكام فمنع الركافة بعد وجود مصلحة الاهتمام بذكر صورة التقصد أو صورة الاستمرار و كيف كان فلا يصير لا ضرر مجملا سواء كان ذكر لا ضرر من باب اهتمام صورة الاستمرار أو من باب اهتمام صورة التعمد و التقصد أو غير ذلك فلا تغفل.

ص: 439

## تنبيهات:

### التنبيه الأول: في شمول قاعدة نفي الضرر للضرر على النفس و عدمه

و المختار هو الشمول فيما إذا كان الشمول امتنانا قال سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه في رسالته المعمولة للقاعدة ما حاصله أنّه بناء على حمل الحديث على النهي أو على الضرر المجرد عن التدارك (1) لا يشمل الاضرار بالنفس و أمّا بناء على حملة على المعنى المختار يعمّ الاضرار بالغير و بالنفس إن كان مجردا عن التقييد بقوله «على مؤمن» و إلاّ يختص بالأوّل فلا يشمل نفي وجوب الوضوء و الحج مع الضرر. (2) و لا يخفى عليك أنّ الظاهر من كلام الشيخ في موضع آخر أنّ شمول لا ضرر للاضرار بالنفس ممّا عليه العلماء حيث قال إنّ العلماء لم يفرقوا في الاستدلال بالقاعدة بين الاضرار بالنفس و الاضرار بالغير. (3)

و قال السيد المحقق الخوئي قدّس سرّه أيضا ذكر شيخنا الأنصاري رحمه الله في رسالته المعمولة في قاعدة لا ضرر أنّ الاضرار بالنفس كالاضرار بالغير محرم بالأدلة العقلية و النقلية. (4)

و كيف كان فقد أورد عليه سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد بعد التصريح بأنّه لا اشكال في اختصاص الحديث بالاضرار بالغير على فرض التقييد بقوله «على مؤمن» بقوله و أمّا المجرد عن القيد (أي على مؤمن) فالظاهر اختصاصه به أيضا لأنّ المتبادر منه ليس إلاّ ذلك و لذا لا يشك أحد في عدم شمول ما دلّ على وجوب اطعام الناس على أولياء الأوقاف أو استحبابه اطعامهم لانفسهم بل لا بد في التعميم من القطع بالملاك و بالجملة فالمتبادر من قوله صلّى الله عليه و آله «لا ضرر و لا ضرار» خصوصا بملاحظة قوله «لا ضرار» إرادة الاضرار بالغير خاصة كما أنّ

ص: 440

1-1) و لعل عنوان التدارك شاهد على ان المقصود من حديث نفي الضرر هو نفي الاضرار بالغير إذ لا معنى لتدارك الضرر بالنسبة إلى الاضرار بالنفس.

2-2) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه/ج 2، ص 531.

3-3) المكاسب/ص 373 ط التبريز.

4-4) مصباح الاصول/ج 2، ص 548.

المتبادر من قول القائل «لا ضرب و لا مضاربة في داري» إرادة ضرب بعض بعضا لا مطلق الضرب و على أي حال فالقول بشمول الحديث للاضرار بالنفس لازمه حرمة الوضوء الضرري أو الحج الضرري و نحو ذلك (و هو) في غاية الاشكال و لذا ترى كثيرا من الفقهاء بل كلهم يحكمون بلزوم البيع الضرري مع علم المكلف به مستدلا بأنه اقدم على الضرر على نفسه و لو لا انصراف حديث لا ضرر عن مثل هذا الاضرار لما كان لحكمهم بذلك وجه و لا فرق في ذلك بين ان يكون الحديث محمولا على النهي أو على الضرر المجرد عن التدارك أو على الحكم الذي ينشأ منه الضرر كما قواه و قد تلخص من جميع ما ذكر أنه كما لا يشمل الحديث الضرر المقدم عليه في البيع الغبني و نحوه كذلك لا يشمل الاضرار بالنفس لأنه في المعنى راجع إلى الضرر المقدم عليه فالحكم بحرمة الوضوء الضرري أو الحج و نحو ذلك الذي لازمه فسادة مما لا يخلو عن اشكال بل الحكم بالصحة مما لا يخلو عن وجه. (1)

حاصله أن حديث نفى الضرر لا يشمل الاضرار بالنفس للاقدام و لا فرق في ذلك بين أن يكون المراد من حديث النفي هو النهي أو نفى الضرر المجرد عن التدارك أو الحكم الضرري و عليه فالوضوء أو الغسل الضرري لا يكون مشمولا لحديث لا ضرر حتى يقال بأن حرمة توجب الفساد.

و لقائل أن يقول أولا: لا وجه لتفسير قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لا ضرر و لا ضرار بما دل على وجوب اطعام الناس على اولياء الاوقاف في عدم شموله للنفس لأن في المثال المذكور يمنع عن الشمول ذكر من يجب اطعامه و هو الناس و هو في قوة أن يقال يجب على الأولياء اطعام الغير و من المعلوم أنه لا يشمل الأولياء بخلاف لا ضرر و لا ضرار فإن عدم ذكر من يرد عليه الضرر فيه يكفي للتعميم في مثل لا ضرر و لا ضرار و في مثل لا ضرب و لا مضاربة في داري من دون فرق بينهما و ليس المقصود حمل لا ضرر و لا ضرب على خصوص ضرر النفس و ضربه حتى يقال إنه حمل المطلق على الفرد النادر بل المقصود أنه من أفراد فلا

ص: 441

يختص باضرار الغير وضربه و لا فرق فيما ذكر بين الضرر و الضرار فإنّ حذف المتعلق فيهما يوجب التعميم بالنسبة إلى النفس و إلى الغير و على فرض تسليم اختصاص (لا ضرار) بالاضرار بالغير لا وجه لحمل (لا ضرر) عليه مع أنّ حذف المتعلق فيه يدلّ على التعميم.

و ثانيا: إنّ مجرد الاقدام لا يؤثر في عدم شمول حديث نفي الضرر أ لا ترى أنّه إذا أقدم من دون الدواعي العقلانية على الضرر المالى أو البدنى و نحوهما فلا وجه في هذه الصورة لدعوى الانصراف مع أنّه أقدم على الضرر بل شمول لا ضرر يدلّ على ممنوعية الاقدام المذكور و هذا الشمول موافق للامتنان فالمعيار في شمول لا ضرر أنّه موافق للامتنان أو غير موافق فإن كان موافقا للامتنان فلا يضره الاقدام و إلاّ فلا وجه للشمول فالقول بعدم الشمول بمجرد الاقدام ممنوع.

و ثالثا: إنّّه لا ملازمة بين الانصراف في صورة الاقدام العقلانى على المعاملات و الانصراف عن مطلق موارد الاقدام العقلانى على غيرها لا مكان الفرق بينهما في صدق الامتنان و عدمه و المنافى للامتنان فيما إذا أقدم على نفس الأمر الضررى أو معلوله لا على المستلزم للضرر أو علته و لقد أفاد و أجاد الشهيد الصدر قدّس سرّه حيث قال لا اشكال أنّ عنوان عدم الاقدام لم يرد في لسان القاعدة ليستظهر الاطلاق و إنّما مأخذ ذلك كما اشرنا سياق الامتنان و مناسبات الحكم و الموضوع الذى يقتضى في مورد وجود غرض عقلاى للمكلف فى الاقدام على الضرر عدم انتفاء الحكم لأنّه خلاف غرض المكلف فلا يكون نفيه منة عليه و لو بحسب النظر العرفى (و لو فرض أنّ مصلحته الواقعية على خلاف غرضه) نعم لو كان ذلك الغرض سفهيا فلا باس باطلاق القاعدة لثبوت الامتنان فى رفع الحكم عندئذ و هذا واضح.

إنّما الحديث فى أنّه إذا تعلق غرض عقلاى بحكم ضررى فأقدم عليه المكلف فهل يكون نفيه على خلاف الامتنان مطلقا أم هناك تفصيل؟

الصحيح هو التفصيل بين ما إذا كان ذلك الغرض هو نفس الأمر الضررى أو معلولا له

بحيث ينتفى بنفى الحكم الضررى و ما إذا كان الغرض فى أمر يكون مستلزما للضرر أو علة له فالأول هو الحاصل فى الاقدام على المعاملة الغبنية فإنّ غرض المشتري المغبون فى نفس المعاملة و تملك المبيع تملكا مطلقا لازما رغم الغبن فيه فهو يقدم على الحكم الضررى ابتداء لأنّ غرضه فى ذلك و هنا لا اشكال فى عدم المنة فى رفع الحكم بصحة المعاملة و لزومها إلى أن قال و اما الثانى فهو المحقق فى باب الاجناب عمدا فإنّ غرض المكلف ليس فى الاقدام على الغسل و لا فيما يتوقف على الغسل بل الأمر بالعكس فإنه يريد الاجناب الذى هو علة قهرية لوجوب الغسل و من امنياته أن لا يكون هذا الاجناب علة لوجوب الغسل فيتوصل إلى مقصوده من دون التبعة المتفرعة عليه و فى هذا النوع من الاقدام على الضرر لا يكون نفي الحكم الضررى على خلاف الامتنان بل على طبق الامتنان فلا مانع من اطلاق الحديث لنفى مثل هذا الحكم الضررى و بهذا يندفع التهافت بين موقف الفقهاء فى مسألة الاقدام على المعاملة الغبنية و الاقدام على الجنابة مع ضرورة الغسل. (1)

و عليه فيختلف صدق الامتنان بحسب الموارد و ليس مجرد الاقدام مانعا عن شمول حديث نفي الضرر بل العبرة فى الشمول و عدمه هو صدق الامتنان و عدمه و الاقدام على نفس الضرر أو مستلزم له ففيما أقدم على نفس الضرر فلا مجال لقاعدة لا ضرر هذا بخلاف ما إذا أقدم على شىء مستلزم للضرر فلا مانع حينئذ من جريان قاعدة لا ضرر و ممّا ذكرنا ينقدح أنّ حديث لا ضرر يشمل الوضوء الضررى أو الحج الضررى و لا يكون ذلك منافيا للامتنان و ذلك لأنّ المتوضى أو الحاج لا يقدم على نفس الضرر بل يقدم على العبادة التى تكون مستلزما للضرر و عليه فالوضوء أو الحج بما هو مستلزم للضرر حرام و بما هو معنون للعبادة مطلوب و حيث قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى كان مقتضى القاعدة هو صحة العبادة لو لم يدل على بطلانها دليل خاص فالقول بحرمة الوضوء أو الحج للضرر لا يستلزم الفساد بل يمكن اجتماع الحرمة مع الصحة بناء على جواز اجتماع الأمر و النهى كما لا يخفى.

ص:443



و لا- يصلح قوله عليه السلام إنّ الله تعالى لا يعبد من حيث يعصى للدلالة على الفساد لأنّه محمول على أنّه تعالى لا يعبد من حيثية العصيان بل يعبد من حيثية العبادة و عليه فهو مؤيد لما ذكرناه هذا مضافا إلى ضعف الرواية من ناحية الارسال.

و دعوى: أنّ الفقرة الاولى أعنى لا ضرر لا تدلّ على حرمة الاضرار بالغير فضلا عن الاضرار بالنفس بل هي ناظرة إلى نفي الأحكام الضرورية فى عالم التشريع و الفقرة الثانية منها أعنى لا ضرر تدلّ على حرمة الاضرار بالغير بالأولية و لا يدلّ على حرمة الاضرار بالنفس بوجه. (1)

مندفعة: بأنّ قوله صلّى الله عليه و آله لا ضرر يدلّ على نفي الضرر مطلقا من ناحية الأحكام و من المعلوم أنّ تجويز ضرر النفس على النفس ضرر كما أنّ تجويز ذلك بالنسبة إلى الغير ضرر و مقتضى اطلاق نفي الضرر بأسبابه هو نفي التجويز المذكور أيضا و مع نفي التجويز يكون الضرر على النفس حراما فلا وجه لنفي دلالة لا ضرر على الحرمة فلا تغفل.

لا يقال إنّ لا ضرر و لا ضرار لا يشمل الضرر المالى بالنسبة إلى النفس و إلّا لزم جواز دخول سمرة فى الحائض بلا استيذان لأنّ لزوم الاستيذان عن الانصارى على سمرة للاستطراق إلى نخلته حكم ضررى.

لأنّ نقول: إنّ الاستيذان مع تعقبه بالإذن ليس ضررا ماليا و على تسليم كون الاستيذان ضرريا فعدم شمول الحديث له فى المورد من جهة تزاممه مع ضرر الأنصارى و هو ضرر العرض و عليه فلا يكون شاهدا على عدم شمول لا ضرر للضرر المالى الوارد على النفس فلا تغفل.

فتحصّل: أنّ الملاك فى شمول حديث لا ضرر و عدمه هو صدق الامتنان و عدمه لا الاقدام و عدمه و عليه فكل مورد أقدم على نفس الضرر كالمعاملات الغبنية بداع من الدواعى العقلائية فلا تجرى فيه قاعدة لا ضرر إذ لا امتنان فى شمول قاعدة لا ضرر بالنسبة

ص: 444

إليه و كل مورد اقدم فيه على المستلزم للضرر لا نفس الضرر كالأجناب المستلزم لوجوب الغسل الضررى تجرى فيه القاعدة لأنّ شمول حديث لا ضرر بالنسبة إلى وجوب الغسل الضررى يكون امتنانا على المجنب كما لا يخفى.

و هكذا كل مورد أقدم على نقص البدن بداع من الدواعى العقلانية كحفظ حياته أو حيوة أقربائه أو الآخرين من المؤمنين لا يكون شمول حديث لا- ضرر امتنانا و عليه فلا يكون ذلك محرما و عليه فيجوز اعطاء عضو لمن يكون فى معرض الموت نعم لو أقدم من دون داع من الدواعى العقلانية كان شمول حديث نفي الضرر امتنانا فتدبر جيّدا.

و ينقدح ممّا ذكرنا أنّه لا وجه لانكار دلالة لا ضرر على حرمة اضرار النفس على النفس بدعوى عدم الفرق فى ذلك بين أن يكون لا ضرر محمولا على النهى أو على الضرر المجرد عن التدارك أو على الحكم الذى ينشأ منه الضرر كما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ لما عرفت من دلالة على الحرمة فيما إذا كان المراد هو الحكم الذى ينشأ منه الضرر و كان الشمول امتنانيا و لا يلزم منه الفساد بناء على جواز اجتماع الأمر و النهى فلا تغفل.

و القول بأنّ حديث لا ضرر بحسب المراد التفهيمى منه على المختار لا يشمل جملة من الاضرار فإنّ المراد التفهيمى له هو نفي الزام المكلف بتحمل الضرر و عليه فلا ينفي الحكم الشرعى فيما لو أقدم المكلف بنفسه على تحمل الضرر كما إذا اشترى شيئا مع اسقاط جميع الخيارات أو كان عالما بالغبن أو العيب أو صالح صلحا محاباتيا أو ألزم نفسه شيئا بالنذر و العهد و اليمين ففى مثل ذلك لا يعدّ امضاء الشارع لما انشأه المكلف تسببيا من قبله ليتحمل المكلف للضرر و إنّما الشخص هو الذى حمل نفسه الضرر ابتداء و الشارع إنّما أقرّه على ذلك. (1)

محل تأمل و نظر إذ لا- دليل على تخصيص النفي فى حديث لا- ضرر بنفى إلزام المكلف بل يعم مطلق الضرر و لو كان ناشئا من التجاوزات و مقتضى هذا العموم هو عدم جواز ايراد

ص:445

الضرر على النفس مطلقا سواء كان من الالزامات أو التجويزات عدى ما يكون المنع عنه منافيا للامتنان لما عرفت من أن حديث نفي الضرر يكون بمناسبة الحكم و الموضوع للامتنان سواء كان الاضرار للغير أو للنفس و الوجه فى عدم شمول لا ضرر للموارد المذكورة هو اختصاصه بموارد الامتنان.

و إن أبيت اختصاصه بموارد الامتنان و قلت باطلاق حديث نفي الضرر فلا بد من سقوط حديث نفي الضرر بسبب تراحمه مع المصلحة الملزمة فى الموارد المذكورة و أشباهها فلو ترتب على الاضرار بالنفس بقاء النفس كما فى قطع بعض الأعضاء و الجوارح قدم البقاء على عدم القطع و جاز ايراد الضرر على النفس و هكذا لو دار الأمر بين قطع بعض الاعضاء و حفظ حياة بعض الاولاد أو الاقرباء أو الاحباء أو المؤمنين قدّم حفظ حياتهم على النقص فيجوز ايراد الضرر على النفس للتراحم و اهمية حفظ الحياة.

فتحصّل: ممّا ذكرناه عدم جواز ايراد الضرر على النفس مطلقا كعدم جوازه على الغير إلاّ إذا كان شمول حديث نفي الضرر منافيا للامتنان بناء على اختصاص الحديث بموارد الامتنان بمناسبة الحكم و الموضوع كما هو الظاهر أو إلاّ إذا تراحم مفسدة الاضرار مع المصلحة الملزمة و اهمية المصلحة بناء على عدم اختصاص الحديث بموارد الامتنان و عليه فيجوز ايراد الضرر حينئذ للتراحم و اهمية المزاحم فلا تغفل.

ثمّ إنّه لو سلّمنا عدم تمامية دلالة حديث لا ضرر على حرمة الإضرار بالنفس فقد استدل لها بوجوه اخرى.

منها قوله تعالى: **وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (1)**

وفيه أنّه لا يدلّ إلاّ على صورة كون الضرر موجبا للهلاكة أو ما يدانيها و أمّا غيرها ممّا يصدق عليه الضرر فلا دلالة لها عليها إذ الهلاكة أخص من عنوان الضرر.

و منها: ما رواه الكليني رحمه الله فى الكافى بسند مرسل أو مجهول عن أبى عبد الله عليه السّلام و رواه

ص: 446

الصدوق في الفقيه بسند مجهول وفي العليل بسند مرسل أو بسند مجهول عن أبي جعفر وعن أبي عبد الله عليهما السلام ورواه البرقي في المحاسن بسند مجهول و بسند مرسل عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل من قوله عليه السلام إن الله تعالى لم يحرم ذلك على عباده وأحل لهم ما سواه من رغبة منه فيما حرم عليهم ولا زهدا فيما أحل لهم ولكنه عزّ وجلّ خلق الخلق وعلم ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم فأحلّه لهم وأباحه تفضلا عليهم به تبارك وتعالى لمصلحتهم وعلم عزّ وجلّ ما يضرّهم فنهاهم عنه وحرّمه عليهم إلى أن قال عليه السلام أمّا الميتة فإنّه لا يدمنها أحد إلاّ ضعف بدنه ونحل جسمه وذهبت قوته وانقطع نسله الحديث. (1)

بدعوى أنّ الظاهر منها أنّ علّة حرمة المحرمات هي اضرارها بالنفس فالحرمة تدور مدار الاضرار بالنفس أورد عليه بأنّ التامل فيها يشهد بعدم دلالتها على حرمة الاضرار بالنفس فإنّ الاستفادة منها أنّ الحكمة في تحريم جملة من الأشياء كونها مضرّة بنوعها لا أنّ الضرر موضوع للتحريم والذي يدلنا على هذا أمور:

الأول: أنّ الضرر لو كان علّة للتحريم يستفاد عدم حرمة الميتة من نفس هذه الرواية لأنّ المذكور فيها ترتب الضرر على إدمانها فلزم عدم حرمة الميتة من غير الادمان لأنّ العلة المنصوصة كما توجب توسعة الحكم توجب تضييقه أيضا هذا مع قطع النظر عن النص الخاص الدال على حرمة غير الادمان.

الثاني: أنّه لو كان الضرر علّة للتحريم كانت الحرمة دائرة مدار الضرر فإذا انتفى الضرر في مورد انتفت الحرمة ولازم ذلك أن لا يحرم قليل من الميتة مثلا بمقدار تقطع بعدم ترتب الضرر عليه مع أنّ ذلك خلاف الضرورة من الدين.

الثالث: أنّا نقطع بعدم كون الميتة لجميع أقسامها مضرّة للبدن فإذا ذبح حيوان إلى غير جهة القبلة فهل يحتمل أن يكون أكله مضرا بالبدن مع التعمد في ذبحه إلى غير جهة القبلة وغير مضرّ مع عدم التعمد في ذلك أو يحتمل أن يكون مضرا في حال التمكن من الاستقبال

ص: 447

وغير مضرّ في حال العجز عنه.

الرابع: ما ورد في الروايات من ترتب الضرر على أكل جملة من الأشياء كتناول الجبن في النهار وإدمان أكل السمك و أكل التفاح الحامض إلى غير ذلك ممّا ورد في الأطعمة و الأشربة فراجع أبواب الأطعمة و الأشربة من الوسائل مع أنّه لا خلاف ولا اشكال في جواز أكلها. (1)

ونحوه في دروس مسائل علم الاصول حيث قال إنّ الاضرار بالنفس في مثل هذه الروايات يؤخذ حكمة للتحريم كتحریم الميتة و الدم و غير ذلك كما يجعل حكمة في النهي التنزيهي في بعض الماكولات و من الظاهر أنّ لحاظ الاضرار حكمة في بعض الأحكام غير كونه موضوعا للحكم بالحرمة و علة لها و ما ينفع في التعدي أو التمسك به هو الثاني لا الأول. (2)

و لا يخفى عليك أولا: أنّ الاضرار بالنفس إذا كان حكمة لحرمة أشياء كالميتة و نحوها كما دلّ عليه قوله عليه السّلام: «و علم ما يضرهم فنهاهم عنه و حرّمه عليهم» كان نفس الاضرار بالنفس محرما بالضرورة و إلا فالأمر الجائز و هو الاضرار بالنفس كيف يصير حكمة لتحريم أشياء أخرى كالميتة و الدم و نحوهما.

فالمستفاد من هذه الرواية أمران أحدهما هو حرمة الاضرار بالنفس و ثانيهما حرمة الأشياء المحرمة من جهة كونها مؤدية إلى الاضرار بالنفس غالبا فالاضرار بالنفس حكمة لحرمة تلك الأشياء و عليه فلا يرد أنّ الضرر لو كان علة للتحريم كانت الحرمة دائرة مدار الضرر لأنّ الضرر حكمة بالنسبة إلى حرمة تلك الأشياء كالميتة لا علة و مقتضى كونه حكمة هو حرمة الميتة مطلقا و لو لم تكن ضرريا فلا تغفل و من ذلك يظهر عدم ورود الاشكالات الثلاثة لأنّها متفرعة على كون الضرر علة لتحريم الأشياء المحرمة لا الحكمة لها.

ص: 448

1-1 (1) مصباح الاصول/ج 2، ص 549-550.

2-2 (2) دروس مسائل علم الاصول/ج 3، ص 505-506.

و ثانيا: أن قوله عليه السلام: «و علم ما يضرهم فنهاهم عنه» بمنزلة الكبرى و مقتضى الجمع بينها و بين كل مورد دل الدليل على كون أكله أو شربه أو خصوص ادمانها يوجب الضرر هو الحكم بحرمة الاكل أو الشرب أو ادمانها و دعوى أن الحرمة لا تساعد المعروف من القول بالكرهه مندفة بأن تلك المسائل ليست من المسائل الاصلية و عليه فلا اعتبار بالاجماع فيها كما قرر في محله.

و ثالثا: أن حرمة الاضرار بالنفس ثابتة فيما إذا كان الضرر معتدا به و عليه فلا ينافيه ما ورد من ترتب الضرر على أقل جملة من الأشياء كتناول الجبن أو ادمان أكل السمك و أكل التفاح الحامض و غيرهما لأن الضرر الحاصل منها ليس معتدا به عرفا نعم يصلح للكرهه.

و رابعا: أن من الممكن أن يكون المراد من ترتب الضرر في مثل تناول الجبن أو ادمان أكل السمك و نحوهما كون هذه الأشياء مظانا للضرر و عليه فمع عدم ثبوت الضرر يرجح الاجتناب عنها و ليس بواجب كترجيح الاجتناب عن الشبهات مع لزوم الاجتناب عن الهلكات المعلومة فتأمل.

و عليه فالعمدة في الاشكال على هذه الروايات أنها ضعيفة السند و إن نقلت في جوامع الحديث فتدبر جيّدا.

و منها: ما ورد في حرمة أكل الطين و هي الأخبار المستفيضة مثل ما رواه في الكافي عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن محمد عن الحسن بن علي عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال إن الله عزّ و جلّ خلق آدم من طين فحرم أكل الطين على ذريته (1) و هي صحيحة.

و مثل موثقة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلّى الله عليه و آله من أكل الطين فمات فقد اعان على نفسه. (2)

ص: 449

1-1) الوسائل/الباب 58 من ابواب الاطعمة و الاشربة، ح 5.

2-2) الوسائل/الباب 58 من ابواب الاطعمة و الاشربة، ح 7.

و مثل ما رواه عن عدة من أصحابنا عن سهل عن ابن فضال عن ابن القداح عن أبي عبد الله عليه السلام قال قيل لأمير المؤمنين عليه السلام في رجل ياكل الطين فنهاه وقال لا تاكله فإن أكلته و مت كنت قد أعنت على نفسك. (1)أورد عليه بأن المستفاد منها و نظائرها أنّ الحكمة في حرمة بعض الأشياء هي كونه مضرا بحسب النوع و الحكمة في حلية بعض الأشياء هي كونه ذا منفعة و مصلحة نوعية فلا دلالة لها على كون الحرمة دائرة مدار الضرر هذا مضافا إلى ضعف الروايات. (2)

يمكن أن يقال: إنّ ضعف الروايات و إن كان صحيحا بالنسبة إلى بعضها و لكن لا يتم بالنسبة إلى بعض آخر كالروايات المذكورة هذا مضافا إلى أنّ جعل الضرر حكمة لحرمة بعض الأشياء يدلّ على مفروغية الحرمة عن نفس الضرر و إلاّ فكيف يجعل الأمر الجائز حكمة للتحريم.

نعم تختص موثقة السكوني و موثقة ابن القداح بالضرر المهلك فلا تشملان مطلق الضرر هذا مضافا إلى أنّ صحيحة هشام بن سالم لم تدلّ على أنّ حرمة أكل الطين من جهة حكمة الضرر و لعلّ حرمة من جهة أخرى و منها: ما رواه الصدوق في العلل و عيون الأخبار بأسانيد عن محمّد بن سنان عن الرضا عليه السلام فيما كتب إليه من جواب مسائله في حديث من قوله عليه السلام و حرمت الميتة لما فيها من فساد الأبدان و الآفة و لما أراد الله عزّ و جلّ أن يجعل تسميته سببا للتحليل و فرقا بين الحلال و الحرام و حرم الله الدم كتحریم الميتة لما فيه من فساد الأبدان و أنّه يورث الماء الاصفر و يبخر الفم و ينتن الريح و يسىء الخلق و يورث القسوة للقلب و قلة الرأفة و الرحمة حتى لا يؤمن أن يقتل ولده و والده و صاحبه و حرم الطحال لما فيه من الدم و لأنّ علته و عدّة الدم و الميتة واحدة لأنّه يجرى مجريها في الفساد. (3)

ص: 450

1-1) الوسائل/الباب 58 من ابواب الاطعمة و الاشرية، ح 6.

2-2) مصباح الاصول/ج 2، ص 551.

3-3) علل الشرائع/ص 485، باب 237، ح 4، الوسائل/الباب 1، من ابواب كتاب الاطعمة و الاشرية، ح 3، ج 16، ص 309.

وفيه أنه مضافا إلى أنه أخص لأنّ فساد الأبدان غير عنوان مطلق الضرر يكون سند الحديث ضعيفا و السند هكذا حدثنا على بن احمد  
رضى الله عنه قال حدثنا محمد بن أبي عبد الله الكوفي عن محمد بن إسماعيل البرمكي عن علي بن العباس قال حدثنا القاسم بن الربيع  
الصحاف عن محمد بن سنان.

وجه الضعف هو أنّ القاسم بن الربيع الصحاف ضعيف اللهم إلا أن يكتفى بما في التعليقة من أنّ تضعيف العلامة ناش عن تضعيف ابن  
الغضائري كما في النقد وفي جش في ترجمة مصباح (صباح) ما يشير إلى الاعتماد عليه هذا مضافا إلى أنّ التضعيف من جهة الغلو في  
المذهب لا يعادل مع الاعتماد عليه. نعم ان علي بن العباس الجراذيني ضعيف و أمّا محمد بن اسماعيل بن أحمد بن بشير البرمكي كان  
ثقة مستقيما له كتب محمد بن جعفر الأسدي روى عنه بها وهكذا كان محمد بن أبي عبد الله الكوفي ثقة لأنه لمحمد بن جعفر الأسدي و  
هو كان أحد الأبواب و له كتاب الرد على أهل الاستطاعة اخبرنا به جماعة عن التلعكبري عنه و أمّا علي بن احمد فهو علي بن أحمد بن  
محمد أبي جيد و هو من مشايخ الشيخ و النجاشي قدس سرهما.

منها ما رواه الشيخ في التهذيب بسند موثق عن أبي عبد الله عليه السلام قال قرأت في كتاب لعلي عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه  
و آله كتب كتابا بين المهاجرين و الانصار و من لحق بهم من أهل يثرب أنّ كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضها بالمعروف و القسط ما  
بين المسلمين و أنّه لا يجار حرمة إلا باذن أهلها و أنّ الجار كالنفس غير مضار و لا آثم و حرمة الجار كحرمة أمّه و أبيه الحديث. (1)

و المراد من الحرمة في قوله صلى الله عليه و آله (لا يجار حرمة) هي المرأة ثمّ إنّ المراد من الجار هو من آجرته لا جار الدار بقريئة السياق و  
إن احتمل أن يكون المراد هو جار الدار و لذا أدرجه في الكافي في البابين باب الأمان و باب جار الدار و كيف ما كان يمكن الاستدلال  
بقوله و أنّ الجار كالنفس غير مضار و لا آثم على حرمة الاضرار بالنفس بدعوى أنّ الاستفادة منه هو

ص: 451



مفروغية حرمة الاضرار بالنفس بحيث صارت سببا لتنزيل الجار منزلته في حرمة الاضرار.

أورد عليه أولاً: بأن المراد هو تنزيل الجار منزلة النفس في عدم جواز اضرار الغير له و المقصود أنه كما لا يجوز اضرار الغير للنفس فكذلك لا يجوز اضرار الغير للجار و لعلّ التعبير بقوله غير مضار شاهد على مغايرة من أراد الاضرار للنفس مع النفس فإنّ باب المفاعلة ظاهر في ذلك فحملة على اضرار النفس بالنفس محتاج إلى العناية و لا فرق في ذلك بين كون غير مضار وصفا للنفس أو للجار فلا نظر للخبر إلى الاضرار من النفس إلى النفس.

و ثانياً: بأنّه لو سلّمنا أنّ المقصود من التنزيل تنزيل الاضرار بالجار منزلة الاضرار من النفس إلى النفس فلا يدلّ على حرمة الاضرار بالنفس لاحتمال أن يكون المراد كما أنّ الانسان يحترز من الاضرار بالنفس بالطبع فليكن كذلك في حق الجار و من المعلوم أنّ الاحتراز المذكور حيث كان بالطبع لا بالشرع لا يدلّ على حرمة خلافه فتدبّر جيّداً.

فتحصّل: ممّا ذكرناه عدم تمامية دلالة هذه الاحاديث على تقدير صحتها على اثبات حرمة مطلق الضرر على النفس لاختصاصها بالهلاكة و افساد البدن أو غير ذلك فالعمدة في حرمة مطلق الاضرار بالنفس هو عموم حديث نفي الضرر بالتقريب الذي قدمناه فاغتنم.

ثمّ لا يخفى عليك ان بناء على شمول لا ضرر و لا اضرار للاضرار بالنفس فالمقصود من الضرر هو الضرر المعتد به عند العقلاء فلا يشمل ما لا يكون كذلك فلو شك في ان الضرر معتد به أو لا فمقتضى الأصل هو الجواز كما لا يخفى.

### **التنبيه الثاني: في عمومية حديث نفي الضرر بالنسبة إلى الأحكام العدمية**

كالأحكام الوجودية

قد يقال إن قاعدة لا ضرر لا تشمل الأحكام العدمية لأنها ناظرة إلى نفي ما ثبت

بالعمومات من الأحكام الشرعية وعدم حكم الشارع بشيء ليس من الأحكام المجعولة و اطلاق الحكم عليها ليس إلا من باب المسامحة وهذا هو المتراني من كلمات الشيخ قدس سره في رسالته المعمولة لقاعدة نفي الضرر و تبعه في ذلك المحقق النائيني قدس سره.

وفيه كما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره التحقيق أنه لا قصور في شمول القاعدة للأحكام العدمية على نحو شمولها للأحكام الوجودية أما على المعنى المختار من أنها اخبار بعدم وجود الضرر بمعناه الحدتي بعناية عالم التشريع و جعل الأحكام فواضح إذ هي على هذا المعنى تسد باب الضرر و المضارة بلحاظ تشريع الأحكام التكليفية و الوضعية من دون فرق بين أن يكون الضرر ناشئا من الحكم الوجودي أو العدمي.

و أما على ما اختاره الشيخ و تبعه غيره من أن معناها عدم تشريع أحكام ينشأ منها الضرر فلائها ليست ناظرة إلى ما يصدق عليه الحكم كى يناقش في شمولها للأحكام العدمية من جهة أن الحكم العدمي ليس بحكم مجعول حقيقة إذ ليس لفظ الحكم في العبارة لينازع في أنه هل هو صادق على ما ليس بمجعول أو لا و كأنهم لما ذهبوا في معنى الحديث إلى هذا تخيلوا أنه حينئذ بمنزلة ما لوقيل لم يشرع في الاسلام حكم ينشأ منه الضرر و حيث رأوا عدم صدق الحكم على العدميات على سبيل الحقيقة أفتوا بعدم شمول الحديث لها و فيه أنه فرق ظاهر بين ما إذا ذكر لفظ الحكم في العبارة فقليل لا حكم ينشأ منه الضرر و بين ما إذا لم يذكر هذا اللفظ حيث يمكن منع شمول العبارة الأولى بظاهاها للأحكام العدمية من جهة عدم صدق الحكم عليها حقيقة.

بخلاف العبارة الثانية التي ليس فيها ما يصرفها بظاهاها عن تلك الأحكام و إذا يرجع الكلام و يقال معنى هذه العبارة نفي ما ينشأ منه الضرر ممّا يمكن أن يستند إلى الشارع و لا فرق حينئذ بين الأحكام العدمية و الوجودية إذ كما يكون الحكم الوجودي مستندا إليه حدوثا و بقاء كذلك يكون الحكم العدمي مستندا إليه لكنّه لا حدوثا بل بلحاظ عالم البقاء مثل استناد عدم الفعل إلى الفاعل بهذا اللحاظ.

وبالجمله لا أرى قصورا في شمول القاعدة لمورد الكلام كما يساعده الوجدان و الاعتبار فإن لازم ما ذكره أن لا يصح الحكم بحرمه الاضرار في الموارد الخالية عن الدليل على جوازه أو حرمة و الالتزام به في غاية الاشكال و دعوى أن الحكم الظاهري من أصالة الاباحة و الجواز مجعول في تلك الموارد بعموم أدلة الأحكام الظاهرية جارية بعينها بالنسبة إلى الضمان حيث إن أصالة عدم تعلقه أو أصالة البراءة منه حكم ظاهري مجعول في مورد بعموم أدلة الاستصحاب أو البراءة.

إن قلت فما وجه عدم حكمهم بالضمان في الموارد التي لم يقتضيه دليل من قاعدة الاتلاف أو على اليد أو غيرها و هل هو إلا لعدم شمول قاعدة لا ضرر للأحكام العدمية.

قلت لعل وجهه أن الحكم به ضرر على المضرر كما أن عدمه ضرر على المضار فيتعارض الضرران و سيأتي الكلام في تعارض الضررين من أن مقتضى القاعدة هل هو تساقط قاعدة لا ضرر في مورد أو شمولها لما كان أولى بالشمول دون غيره فانتظر لتفصيل الكلام. (1)

و استشكل المحقق النائيني في شمول لا ضرر للعدميات بقوله في محكي كلامه بأن دعوى أن ما هو الملاك في صحة تعلق النهي بنفس أن لا تفعل من صحة استناد العدم إلى الفاعل بقاء و إن لم يصح حدوثا هو الملاك في صحة استناد عدم جعل الأحكام إلى الجاعل فلا مانع من شمول القاعدة لها و اثبات الحكم بها.

مندفعة بأن هذا يصح فيما تعلق الجعل بالعدم بأن يجعل عدم الضمان مثلا فما لم يتعلق الجعل به رفعا و وضعاً لا يمكن اثبات الجعل فيه بالقاعدة.

يمكن الجواب عنه بما أفاد سيدنا الاستاذ من أن المستفاد من قاعدة لا ضرر هو نفى ما ينشأ منه الضرر ممّا يمكن أن يستند إلى الشارع و لا فرق فيه بين الأحكام العدمية و الوجودية و لا يلزم فيه الجعل بل يكفي صحة الاستناد و ممّا ذكر ينقدح ضعف ما قاله أيضا

ص: 454

فى جواب من استدل للشمول بالاستصحابات العدمية وقال ما يقال فى وجه استصحابات العدمية يقال بعينه فى المقام من أن مرجع الاستصحابات العدمية إلى حكم الشارع بالعدم فلا يقاس عليه ما ليس فى مورده حكم أصلا.

وجه الضعف هو ما أشار إليه سيدنا الاستاذ من أنه فرق ظاهر بين ما إذا ذكر لفظ الحكم فى العبارة فليل لا حكم ينشأ منه الضرر وبين ما إذا لم يذكر هذا اللفظ حيث يمكن منع شمول العبارة الأولى بظاهاها للأحكام العدمية من جهة عدم صدق الحكم عليها حقيقة بخلاف العبارة الثانية التى ليس فيها ما يصرفها بظاهاها عن تلك الأحكام وإذا يرجع الكلام ويقال معنى هذه العبارة نفى ما ينشأ منه الضرر مما يمكن ان يستند إلى الشارع ولا فرق حينئذ بين الأحكام العدمية والوجودية إذ كما يكون الحكم الوجودى مستندا إليه حدوثا وبقاء كذلك يكون الحكم العدمى مستندا إليه لكنه لا حدوثا بل بلحاظ عالم البقاء مثل استناد عدم الفعل إلى الفاعل بهذا اللحاظ. (1)

ويقرب منه ما حكى عن الشهيد الصدر قدس سره من أنّا جعلنا النفى منصبا على الاضرار الخارجية وقد خرج من اطلاقها بمقيّد كالمتمصل الضرر غير المرتبط بالشارع والأذى لا يستطيع الشارع بما هو مشرّع رفعه أو وضعه فيبقى ما عداه تحت الاطلاق سواء كان من جهة حكم من الشارع أم عدم حكم كالترخيص من قبله. (2)

### **التنبه الثالث: فى إضرار الغير لدفع الضرر المتوجه إلى نفسه و فى دفع الضرر**

عن الغير بإضرار نفسه

ذهب الشيخ الأعظم قدس سره على ما حكى عنه فى رسالته المعمولة لقاعدة دفع الضرر إلى أن مقتضى هذه القاعدة أن لا يجوز لأحد اضرار انسان لدفع الضرر المتوجه إليه وأنّه لا يجب

ص: 455

1-1) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره/ج 2، ص 558.

2-2) بحوث فى علم الاصول/ج 5، ص 492.

على أحد دفع الضرر عن الغير باضرار نفسه لأنّ الجواز في الأوّل والوجوب في الثاني حكمان ضرريان و يترتب على الأوّل ما ذهب إليه المشهور من عدم جواز اسناد الحائظ المخوف وقوعه إلى جذع الجار خلافاً للشيخ رحمه الله مدعيًا عدم الخلاف فيه وقد حمل على ما إذا خاف من وقوعه هلاك نفس محترمة إذ يجب حفظ النفس المحترمة غاية الأمر لزوم أجره المثل للاسناد كأخذ الطعام لسد الرمق ويمكن حملة على ما لم يتضرر أصلاً بحيث يكون كالاستغلال بحائظ الغير فتأمل.

ويترتب على الثاني جواز اضرار الغير اكرهاها أو تقيّة بمعنى أنّه إذا أمر الظالم باضرار أحد أو وعد على تركه الاضرار بالمأمور إذا تركه جاز للمأمور اضرار الغير ولا يجب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير ولا يتوهم أنّ هذا من قبيل الأوّل لأنّ المأمور يدفع الضرر عن نفسه باضرار الغير لأنّ المفروض أنّ الضرر يتوجه إلى الغير أولاً لأنّ المكره يريد ابتداء تضرر الغير فيأمره وإنّما يضرك لأجل ترك ما أراه أولاً وبالذات انتهى كلامه زيد في علو مقامه.

قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه قد يتوجه الضرر بجريانه الطبيعي العادي إلى المكلف وأخرى إلى الغير وثالثة إلى الغير أيضاً لكن لا بجريانه الطبيعي بل بان يكون المكلف واسطة في ايصاله.

ويقع التكلم في هذه الموارد تارة مع قطع النظر عن قاعدة لا ضرر وأخرى مع النظر إليها لا اشكال في أنّ مقتضى القواعد الأولى مع قطع النظر عن قاعدة لا ضرر عدم جواز اضرار الغير بدفع الضرر المتوجه إلى نفسه في الفرض الأول لأنّه من اضرار المؤمن الدال على حرمة أخبار كثيرة.

وعدم وجوب دفع الضرر عن الغير في الفرض الثاني لعدم الدليل على وجوب حفظ مال الغير سواء استلزم الضرر على نفسه أولاً وعدم حفظ ماله ودفع الضرر عنه ليس اضراراً عليه كى يدل على حرمة الأدلة الدالة على حرمة اضرار الغير وعدم جواز

اضراره فى الفرض الثالث لأنّ توسطه فى اىصال الضرر إلى الغير اضرار المؤمن فىحرم بأدلتة وكونه مكرها فى ذلك لا يخرجة عن الحرمة لما تبين فى محله من أنّ أدلة رفع الاكراه قاصرة عن شمولها لما إذا اكره المكلف على ترك الواجبات أو فعل المحرمات إلا إذا اوعد على ما علم كونه اهم من مخالفة التكليف فى نظر الشارع.

و أمّا مقتضى قاعدة نفي الضرر فهى على ما ذكرناه من المعنى لا تزيد أمرها عن الأدلة الدالة على حرمة اضرار الغير ولا يتغير حكم الفروض المذكورة بها.

و الذى اختاره سيدنا الاستاذ كما صرح به على المحكى عنه هو أن يكون مفاد الحديث اخبارا بنفى الضرر نفسه و حيث يتعذر حمل ذلك الاخبار على حقيقته لاستلزامه الكذب يكون لا محالة ادعاء و مصحح الادعاء تشريع الأحكام و جعلها بحيث لا يجوز لأحد اضرار الغير و لا يجب عليه تحمل الضرر عنه و يجب على من أضر تدارك الضرر و نحو ذلك. (1)

و أمّا على ما اختاره العلامة الانصارى و المحقق النائنى فيشكل الأمر من جهة أنّ جواز اضرار الغير بدفع الضرر عن نفسه ضرر على الغير و عدم جوازه ضرر على نفسه و وجوب دفع الضرر عن الغير ضرر على نفسه و عدم وجوبه ضرر على الغير فيتعارض الضرران و يتساقطان و يرجع إلى مقتضى القواعد الأولية إلا أن يكون أحدهما أولى بالشمول من الآخر فتدبر و اغتتم. (2)

و لا يخفى عليك أنّ ظاهر كلامه الشريف أنّ أدلة رفع الاكراه قاصرة عن شمولها لما إذا أكره على ترك الواجبات أو فعل المحرمات إلا إذا اوعد على ما علم كونه اهم من مخالفة التكليف فى نظر الشارع.

وفيه نظر لحكومة حديث رفع الاكراه على الأدلة الأولية و ما بمعناها عدى ما علم أن

ص:457

1-1) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه/ج 2، ص 530.

2-2) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه/ج 2، ص 561-562.

بلغ من الأهمية إلى ما لا يرضى الشارع بتركه أو فعله و لو بلغ ما بلغ ايعاد المكروه بالكسر فدعوى عدم شموله لفعل المحرمات أو ترك الواجبات ممنوعة ألا ترى قوله تعالى: مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (1)

و إليه يؤول ما أفاده سيدنا الامام المجاهد قدس سره على ما حكى عنه من أنّ الظاهر حكومة حديث رفع الاكراه على دليل نفي الضرر بأى معنى فسر سواء كان نهيا شرعيا أو نهيا سلطانيا فان حديث رفع ما استكروهوا حاكم على الرواية إلى أن قال نعم القول بحكومة حديث رفع الاكراه على أدلة الأحكام على اطلاقها غير صحيح.

و لا- يمكن الجمود على اطلاق الحديث والعمل به و إن تحقق الاكراه كما إذا أوعده و اكرهه على هدم الكعبة و احراق القرآن و ابطاله بحيث يقع الناس معه فى الضلالة أو أمره بمعاصى الموبقة المهلكة و لا أظن التزامهم بحكومة الحديث على ما دل على حرمة تلك الأفعال و إن أوعده المكروه بما أوعده به فى طلاق امرأته أو عتق عبده لتحقيق الاكراه و صار الطلاق و العتق باطلين كما لو أوعده بالشتيم و الضرب و نهب مال يسير فإنّ الايعاد بها يدخل الطلاق و العتاق لأجله تحت حديث الرفع و يحكم الطلاق و عديله بالبطلان إلا أنّ ذلك الايعاد لا- يمكن أن يكون ملاكا للتيان بالمحارم الموبقة و العزائم المذكورة بل لا يجوز فى بعض الصور و إن أوعده بالقتل و إن ورد التقية فى كل شىء إلا الدماء.

و بذلك يتضح أنّه لو أمره الوالى بهدم بيوت الناس و ضربهم و سبى نسائهم و نهب أموالهم و أوعده بما يتحقق معه أول مرتبة من الاكراه من الشتم و نحوه لا- يجوز له ذلك و إن اطلاق قوله كل ما اضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله منصرف عنه و على ذلك فالأولى التفصيل بين الوضع و التكليف و أنّ حديث الرفع حاكم على الأحكام الوضعية فى عامة مراتب الإكراه

ص: 458

وَأَمَّا التَّكْلِيفِيَّةُ فَالْحَقُّ التَّفْصِيلُ بَيْنَ مَهْمَاتِهَا وَغَيْرِهَا. (1)

### التنبيه الرابع: في حكومة دليل لا ضرر على الأدلة المثبتة للتكاليف

لا إشكال في أن دليل لا ضرر حاكم على الأدلة المثبتة للتكاليف بناء على ما عرفت من أن معناه هو نفي طبيعة الضرر في حومة الشرع فإنه يدلّ بدلالة الاقتضاء على عدم جعل أسبابه و هو الحكم الضرري و عليه فهو ناظر إلى الأحكام الضررية و يدل على عدم ارادة الضررية منها و بعد ورود الدليل على بيان المراد من الأحكام من ناحية اطلاقها أو عمومها و عدمهما فلا مجال للأخذ بأصالة الجدد و الارادة عند الشك في أن الاطلاق أو العموم مراد أو لا.

و لقد أفاد و أجاد السيّد المحقق الخوئي قدس سرّه حيث قال و أمّا إن كان الدليل الحاكم ناظرًا إلى جهة الصدور في الدليل المحكوم أو إلى عقد الحمل فيه فالوجه في تقديمه عليه أن حجية الظهور و حجية جهة الصدور ثابتتان بسيرة العقلاء فإنّ بناء العقلاء قد استقر على كون الظاهر هو المراد الجدّي و كون الداعي إلى التكلم هو بيان الحكم الواقعي و مورد هذا البناء و موضوعه هو الشك في المراد و الشك في جهة الصدور و بعد ورود الدليل الدال على بيان المراد و جهة الصدور لا يبقى شك حتى يعمل بالظهور أو جهة الصدور فيكون الدليل الحاكم مبيّنًا للمراد من الدليل المحكوم و مبيّنًا لجهة صدوره و به يرتفع الشك و لم يبق مورد للعمل بأصالة الظهور أو بأصالة الجهة و هذا هو السر في تقديم الحاكم على المحكوم من دون ملاحظة النسبة و الترجيح بينهما بعد احراز حجية الحاكم. (2)

و أمّا بناء على كون معنى لا ضرر هو تحريم الاضرار فقد يتوهم أنه لا وجه للحكومة حينئذ لعدم نظر لحديث لا ضرر إلى سائر الأحكام على هذا المعنى و لكن يدفعه ما أفاده

ص: 459

1-1 (1) تهذيب الأصول/ج 2، ص 499.

2-2 (2) مصباح الأصول/ج 2، ص 543-542.



سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه حيث قال لا فرق في حكومة دليل لا ضرر على الأدلة الأولية بين أن يكون مفاده تحريم الاضرار و بين غيره من الوجوه المتقدمة قبل أمّا على الثانى فواضح و أمّا على الأول فلائّه و إن كان مدلوله المطابقى تحريم الضرر بلسان الخبر المراد منه الانشاء و الطلب إلا أنّ مدلوله المطابقى تحريم الضرر بلسان الخبر المراد منه الانشاء و الطلب إلا أنّ مدلوله الالتزامى عدم جعل حكم جواز الاضرار و بهذا المدلول الالتزامى يحكم على ما دلّ باطلاقه أو عمومه على جواز الاضرار و هذا النحو من الحكومة يعبر عنها بحكومة السياقية و مثلها حكومة الإمارات على الاصول لأنّ مفاد أدلة حجية الإمارات و إن كانت حجية مفادها و تنزيلها منزلة الواقع و بهذا المفاد لا تحكم على أدلة الاصول إلا أنّ مدلولها الالتزامى الذى هو عبارة عن الغاء آثار الشك فى مورد الإمارات يحكم على تلك الأدلة. (1)

و لقائل أن يقول لازم ما ذكر أن يكون كل نهى حاكما على الأدلة الأولية بمدلوله الالتزامى على عدم جعل حكم المنهى فتأمل ثم إنّ الاستفادة من كلام السيّد المحقق الخوئى قدّس سرّه أنّ دليل الحاكم يحدّد موارد الارادة الجدية و ينفى الشك من جهة الصدور أو الشك من ناحية المراد الجدى.

و يرد عليه أنّ هذا المعنى غير مطرد فيما اقتضى دليل الحاكم توسعة دليل المحكوم لأنّ المفروض حينئذ عدم وجود الارادة الاستعمالية كى يقتضى دليل الحاكم عدم تطابقها مع الارادة الجدية.

و تفصيل ذلك كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه أنّ معنى الحكومة ادعاء نفى الجعل فى مورد قد اقتضى العمومات أو الاطلاقات ثبوته فى ذلك المورد إمّا بادعاء نفى الموضوع كأن يقال بعد ما ورد اكرم العلماء عاما زيد ليس بعالم أو بادعاء نفى المتعلق كأن يقال الضيافة ليست باكرام أو بادعاء نفى الحكم كأن يقال لم يجعل الوجوب فى مورد زيد فإنّ

ص:460

مرجع جميع ذلك إلى نفي جعل الحكم ادعاء و مصحح الادعاء عدم تعلق الارادة الجدية بمورد دليل الحاكم هذا فيما اقتضى دليل الحاكم تضيق دليل المحكوم.

وقد يقتضى توسعة ذلك الدليل و مرجعه حينئذ إلى اثبات الجعل فى مورد ادعاء و كناية عن ثبوت الارادة الاكيدة فيه.

و ذلك أيضا إما بادعاء ثبوت موضوع الدليل كأن يقال زيد عالم مع أنه جاهل فى الواقع أو بادعاء ثبوت المتعلق كأن يقال مثلا السكوت عند العالم اكرام له أو بادعاء ثبوت الحكم كان يقال قد جعلت الوجوب فى مورد زيد و مرجع جميع ذلك أيضا إلى ثبوت جعل الحكم فى مورد دليل الحاكم و قد عرفت أن مصحح الادعاء وجود الارادة الجدية فى مورد دليل الحاكم على ما ذكرنا يحدد دليل المحكوم بمدلوله بلسان نفي الجعل فى مورد اقتضى دليل المحكوم ثبوته أو ثبوته فى مورد لم يقتض ثبوته لا بلسان عدم تطابق الارادة الجدية مع الاستعمالية كما يترأى من المحقق (النائى) فإنه على هذا المعنى غير مطرد فيما اقتضى دليل الحاكم توسعة دليل المحكوم لأن المفروض حينئذ عدم وجود الارادة الاستعمالية كى يقتضى دليل الحاكم عدم تطابقها مع الارادة الجدية. (1)

### **التنبيه الخامس: فى صحة العمل الضرى العبادى و عدمها**

لو أتى به فيما إذا اعتقد الضرر و كان مضراً فى الواقع.

وقد يقال بصحة الوضوء مثلا فى الفرض المذكور لوجود الملاك و إن لم يكن بمأموره و الوجه فيه أنه لا يشترط فى صحة العمل العبادى الأمر به بل يكفى حائزته للملاك و لذلك تراهم فى الواجبين المتزامين يحكمون بتوجه الأمر الفعلى بالأهمّ منهما دون المهمّ و مع ذلك يصححون فعل المهم لو عصى و ترك امتثال الأمر الأهمّ باتيان المهم و ليس هذا إلا لكفاية واجدية العمل للملاك فى صحته و إن لم يتعلق به أمر فعلا.

ص: 461

اورد عليه بأن مقتضى حكومة لا ضرر على عموم أدلة الوضوء خروج الفرد الضررى من الوضوء عن عموم أدلته وبعد خروجه لا معنى لثبوت الملاك لأنه إنما يثبت بالكاشف له ولا كاشف بعد عدم شمول عموم الأدلة للفرد الضررى.

أجاب عنه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره بأنه يمكن استفادة الملاك بالأدلة الخارجية الواردة فى أن الوضوء نور وأن الصوم جنة من النار بل بنفس أدلة نفي الحرج والضرر ونحوهما بضميمة الأدلة الأولية حيث إن سياق تلك الأدلة رفع الكلفة والمشقة والضرر عن المكلف وظاهرها بقاء المطلوبة فى الأفعال على حالها وأن الشارع لم يوجها مع مطلوبيتها لتسهيل الأمر على المكلف وعدم القائه فى الحرج والضرر وهذا واضح لمن راجع أهل العرف فى محاورته فإنه إذا قال المولى لعبده جئنى بالماء البارد ثم قال لا تلق نفسك فى المشقة لأجله يفهم أن الماء البارد مطلوب المولى على أى حال صادم المشقة أو لا وأنه نفى وجوبه عند عروضها شفقة على عبده وتسهيلاً للأمر عليه هذا ويدل على وجود الملاك نفس آية التيمم أيضاً حيث قال الله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (1)

قيل المعنى أن المسح بالتراب ليس أمراً شاقاً حرجياً ولم يرد الله ليجعل فى الدين من حرج وإما أمر به ليطهركم ويتم نعمته عليكم وقيل المعنى أنه لم يوجب الوضوء عند السفر والمرض عدم وجدان الماء وأمر بالتيمم لرفع الحرج ولأنه ما يريد الله ليجعل عليكم فى الدين من حرج.

ولا يخفى أن الظاهر من الآية الشريفة هو المعنى الثانى وعلى هذا يكون دالة على أن

ص: 462

الوضوء مطلوب عند السفر و المرض و عدم وجدان الماء و إنما لم يؤمر به و جوبا للشفقة على العباد و رفع الحرج عنهم و يؤيد بل يدل عليه ما يترأى من بعض الأخبار من عتاب الائمة عليهم السلام بعض الناس حيث كانوا يسافرون إلى بعض البلاد أو بعض الصحارى الخالى من الماء بقولهم هذا(هذه)أرض توبق دينك فإنه لو لم يكن مطلوبية الوضوء عند ذلك بحالها و كان وجدان الماء و عدمه بمنزلة الاستطاعة و عدمها أو بمنزلة الحضر و السفر لما كان للعتاب مجال و يؤيده بل يدلّ عليه أيضا ما ورد فى بعض الأخبار حيث سألوا عن وجوب الخروج عن الطريق فى السفر لتحصيل الماء من عدم وجوبه معللا بوجود السباع بل فى بعضها التقييد بالخوف منها الظاهر فى وجوب ذلك عند عدم الخوف و هذه الاخبار كثيرة و الغرض من هذا المختصر أنّ الظاهر من نفس أدلة التيمم من الآيّة و غيرها أنّ الوضوء مطلوب مطلقا صادم الحرج أو لا و أنّه إنّما أمر بالتيمم عند طريان الحرج دون الوضوء لرفع الكلفة و المشقة عن العباد فهذا أقوى الدليل على وجود الملاك إلى أن قال.

هذا كله مضافا إلى أنّ دليل لا ضرر و لا حرج فى مقابل العمومات الأولية كان كقوله لا يجب إكرام زيد فى مقابل قوله يجب إكرام العلماء فكما يجمع بين هذا الدليلين بحمل الحكم فى مورد زيد على الاستحباب فكذلك يجمع بين الدليلين فى المقام بحمل الحكم فى مورد الضرر و الحرج على الاستحباب.

و بالجملة فرق بين النسخ و بين حكومة لا ضرر و لا حرج على أدلّة الأحكام حيث إنّ معنى النسخ رفع الأمر الاعتبارى الذى هو عبارة عن الجعل و الانشاء و بعد رفع ذلك يمكن أن يقال لا دليل على وجود الملاك و هذا بخلاف الحكومة إذ مرجعها إلى عدم وجوب الحكم فى مورد دليل الحاكم فهى نظير نفى وجوب الاكرام فى مورد بعض أفراد العام فتأمل.

إلى أن قال ثم إنّ هذا كله على فرض تسليم شمول القاعدة للمقام و يمكن منعه بأنّ المكلف لما كان مقدما على الوضوء الضررى لا مجال لرفع وجوبه بقاعدة لا ضرر حيث إنّ تلك القاعدة وردت امتنانا و موردها ما إذا لم يرد المكلف الفعل مع قطع النظر عن ايجابه إلى

أن قال فكيف كان فالتحقيق في المقام أنّ كلما كان المكلف آتيا به بطيب نفسه لا يشمل حديث لا ضرر إذا أدى فعله إلى الضرر حيث إنّه وارد مقام الامتنان و تسهيل الأمر على المكلفين.

فمساقه قاصر عن الشمول لما إذا كان توجه الضرر إلى المكلف بطيب نفسه و ميله و هذا واضح فتدبر. (1)

و لا يخفى عليك أوّلا أنّ الملاك يكشف من ناحية اطلاق أدلة الوضوء أو الغسل و لا حاجة إلى ملاحظة الجهات الخارجية ثم إنّ شمول اطلاق لا ضرر بالنسبة إلى موارد الضرر ليس بمنزلة التخصيص حتى يدل على عدم وجود الملاك في مورد الضرر و عليه فيجتمع الأمر بالوضوء أو الغسل مع النهي عن الضرر في مورد واحد فإن قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهي كما هو المنصور فلا اشكال في صحة الوضوء أو الغسل لوجود الأمر بالنسبة إلى عنوان الوضوء و إن لم نقل بذلك فيمتنع اجتماعهما و لكن يكفي بقاء الملاك و حكومة لا ضرر على الاحكام لا يوجب رفع المطلوبية و الملاك و إنّما هي موجبة لرفع الوجوب فالجواب عن كون الحكومة بمعنى خروج الفرد الضررى من الوضوء أو الغسل هو المنع عن ذلك لما عرفت من أنّ معنى الحكومة هو بمعنى رفع الوجوب و معه يبقى الملاك على الامتناع بل يبقى الأمر على الاجتماع.

و ثانيا أنّ الاقدام يكون على الوضوء لا على الضرر و ملازمة الوضوء للضرر أو اتحاده معه لا يوجب أن يكون الاقدام على الضرر و مع عدم الاقدام على نفس الضرر يكون شمول لا ضرر للوضوء الضررى أو الغسل الضررى موافقا للامتنان فلا وجه للمنع عن شمول القاعدة بالنسبة إلى الوضوء الضررى أو الغسل الضررى هذا بخلاف الاقدام على المعاملة الغبنية بداع من الدواعى العقلانية فإنّ الاقدام فيها على نفس المعاملة الضررية و معه لا يكون شمول لا ضرر بالنسبة إليها موافقا للامتنان و هكذا مثله إذا اقدم على الضرر البدنى

ص:464

بداع من الدواعى العقلانية لا يكون شمول لا ضرر موافقا للامتنان نعم لو لم يكن له داع من الدواعى العقلانية كان شمول القاعدة موافقا للامتنان وإن أقدم عليه والحاصل إنه لا مجال للحكم ببطلان العبادة مع القول بجواز اجتماع الأمر والنهي أو الامتناع وبقاء الملاك إلا إذا دلّ نصّ خاصّ على البطلان.

### التنبيه السادس: فى عدم شمول المعاملات التى اقدم فيها على الضرر

ولا يخفى عليك أنّ حديث لا ضرر لا يشمل المعاملات التى اقدم فيها على الضرر بداع من الدواعى العقلانية فلو تزوج امرأة بمهر فى ذمة الزوج وعلت أنّ المهر ينقص قدرة شرائه بحسب مرور السنوات فلا يشملها لا ضرر لو اختلفت قدرة شرائه بحسب دور السنوات لاقدامها على الضرر المذكور ويؤيد أو يشهد له صحيحة يونس قال كتبت إلى ابى الحسن الرضا عليه السلام انه كان لى على رجل عشرة دراهم وإن السلطان اسقط تلك الدراهم وجاءت دراهم (بدرهم خ ل) اعلى من تلك الدراهم الأولى و لها اليوم و ضيعة فای شىء لى عليه الأولى التى اسقطها السلطان أو الدراهم التى اجازها السلطان فكتب لك الدراهم الأولى. (1)

ولا يخفى عليك أنّ مع الوضيعة حكم بأنّ له الدراهم الأولى و لم يحكم بضمان الوضيعة و هذا مما يعلمه طرفا المعاملة إذ تغيير الدراهم محتمل و مع الاحتمال يكون المورد هو مما أقدم عليه فلا يشملها لا ضرر نعم لو كان مقدار تغيير القيمة و قدرة الشراء امرا لا يزعمه طرفا المعاملة فلا يبعد القول بضمانه مستندا إلى حديث نفى الضرر لان الضرر الفاحش مما لم يقدم عليه طرفا المعاملة بخلاف الضرر غير الفاحش و لا يكون شمول لا ضرر بالنسبة إليه منافيا للامتنان.

اللهم إلا أن يقال: بأنّ السيرة ثابتة على أن نقص قدرة الشراء فى الديون و المهور لم

ص: 465

يكن مورد الضمان مطلقا سواء كان فاحشا أو لم يكن و اختلاف القيم و قدرة الشراء لا يختص بزماننا هذا بل كان ذلك فى الازمنة السابقة عند الحرب أو السنة المجاعة و غير ذلك و مع ذلك لم يرد فيه الضمان فتأمل.

و كيف كان فمع جعل قانون فى زماننا على الضمان فان اعتمد طرفا المعاملة على القانون المذكور فلا اشكال فى الضمان كما لا يخفى.

و لا يلزم أن يذكر فى متن العقد بل لو كان العقد مبنيا عليه كفى فلا تغفل.

### **التنبية السابع: فى تصادم الضررين**

واعلم أنه لو دار الأمر بين حكمين ضررين بحيث يكون الحكم بعدم أحدهما مستلزما للحكم بثبوت الآخر ذهب الشيخ الاعظم قدس سره على المحكى عنه إلى أن المرجع هى العمومات مع فقد المرجح و إلا فمع وجود المرجح كما يكون أحدهما أقل ضررا فهو المختار من دون فرق فى ذلك بين شخص واحد أو شخصين.

أورد عليه بأن تصادم الضررين فى المقام ليس من باب تعارض الدليلين و الرجوع الى العمومات بل هو من قبيل تراحم الحقين و مقتضاه الترجيح باختيار أقل الضررين مع وجود المرجح و إلا فالمختار هو التخيير لا الرجوع إلى العمومات.

هذا إذا كان تصادم الضررين بالنسبة إلى شخص واحد و أما إذا كان بالنسبة إلى شخصين فالمقتضى لئفى كل منهما و إن كان موجودا أيضا إلا أنه لا وجه للحكم هاهنا بالتخيير و المفروض انتفاء المرجح إذ لا معنى للمنة على العباد برفع الضرر فيما كان نفيه عن أحد مستلزما لثبوته على الآخر و لو كان أقل فيستكشف بذلك عن عدم إرادتهما فيجب الرجوع إلى ساير القواعد.

قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره على ما حكى عنه يختلف حكم تصادم الضررين باختلاف الموارد.

فتارة يدور الأمر بين ايراد الضرر إما على نفسه أو على الغير.

وأخرى يدور الأمر بين ايراد أحد الضررين على الغير.

وثالثة يدور الأمر بين ايراد أحد الضررين على نفسه.

ورابعة يدور الأمر بين ايراد أحد الضررين على شخصين.

فعلى الأول إن كان الضرر بمقتضى طبعه متوجها إليه لا يجوز له دفعه إلى الغير وإن كان متوجها إلى غيره لا يجب عليه صرفه إلى نفسه و إن كان متوجها إلى الغير أيضا لكن لا بمقتضى طبعه بل بتوسيط المكلف لا يجوز له التوسيط وإن كان في عدمه ضرر عليه و مسألة التولّي من قبل الجائر يدخل في هذا القسم انتهى و ذلك لأنّ حديث الرفع للامتنان على الامة و هو لا يساعد مع جواز التوسيط عند الاكراه. (1)

ثم زاد سيّدنا الاستاذ في مورد الأوّل أعنى دوران الأمر بين ايراد الضرر على نفسه أو على الغير أنّه إذا كان نسبة الضرر اليهما على حدّ سواء بأن لم يكن بمقتضى جريه العادى متوجها إلى هذا و لا إلى ذاك كما فيما لو أدخل دابة رجل رأسه في القدر الآخر فدار الأمر بين ذبح الدابة أو كسر القدر فلا اشكال في أنّه يختار حينئذ أقلّ الضررين إلّا أنّه لو كان أحدهما مقصرا في ذلك يكون هو الضامن لضرر الأقل كما أنّه لو كان أحدهما مطالبا بماله يكون ضامنا لمال الآخر و مع عدم التقصير و المطالبة من أحدهما يقسم بينهما ضرر الأقل كما لا يخفى على المتأمل و من ذلك يظهر ضعف القول بأنّ الضامن في المقام من كان ضرره أقلّ فافهم و استقم انتهى و تقسيم الضرر يوافق قاعدة العدل و الانصاف كالدرهم الودعى و عليه فالحكم باختيار الأقل و تنصيف الضرر بينهما مقدم على الحكم بضمان من كان ضرره أقلّ مع أنّه لا تقصير له و يحتمل القول بتقويم كل طرف خاليا عن الآخر و مجتمعا مع الآخر فالتفاوت في كل طرف نقص طرأ عليه و على مالكة فمع بيعهما من ثالث أو اشتراء أحد المالكين ما للآخر يقسط الضرر بينهما بالنسبة و لعل هذا أولى هذا كله في المورد الأول.

ص: 467



ثم قال سيدنا الاستاذ قدس سره وعلى الثانى بأن دار الأمر بين ايراد أحد الضررين على الغير كما لو اكره المكلف على ذلك و كان فى تركه يتوجه إليه ضرر عظيم من قبل النفس أو ما شابهه فى الأهمية فيحول الأمر إلى الغير فان اختار أحدهما فيختاره المكلف سواء كان أقل الضررين أو أكثرها وإلا فيخير و من ذلك يظهر ضعف القول بالرجوع إلى أقل الضررين أو الاطلاق فتأمل. (1)

ثم على فرض احالة الأمر إلى الغير وعدم اختياره لا مجال للحكم بتخير المكلف بين أقل الضررين وأكثرهما بل اللازم هو الرجوع إلى أقل الضررين لكفاية الأقلية للترجيح ولعل لذلك أمر بالتأمل فى نهاية كلامه الشريف و اليه يؤول ما فى الكفاية حيث قال فمجمل القول فيه أنّ الدوران إن كان بين ضررى شخص واحد أو اثنين فلا مسرح إلا لا اختيار أقلهما لو كان وإلا فهو مختار. (2)

و ممّا ذكر يظهر الحكم فى المورد الثالث من دوران الأمر بين ايراد أحد الضررين على نفسه فسيدينا الاستاذ ذهب إلى التخيير بينهما و لو كان أحدهما أقل ضررا و الآخر أكثر ضررا و لكن عرفت المناقشة فيه لأنّ مع دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فالأقلية تصلح لمرجحية الطرف الأقل بعد كون أصل ايراد الضرر محرما.

ثم قال سيدنا الاستاذ قدس سره و على الرابع بأن دار الأمر بين ايراد أحد الضررين على شخصين كما لو اكره المكلف على ايراد الضرر إمّا على هذا أو على ذاك فلا اشكال فى أنه يختار حينئذ أقل الضررين كما فى بعض فروع الصورة الأولى إلاّ إنّ يقسم بينهما على الظاهر هذا مقتضى التأمل التام فى مفاد القاعدة و لتكن على ذكر منه لعله ينفك فى غير مقام. (3)

و لا يخفى عليك إمكان المناقشة فيه بعد اختصاص أدلة رفع الاكراه بما إذا كان ذلك امتنانا على الامة فاللازم عليه هو الاجتناب عن ايراد الضرر على الغير إلاّ فيما إذا كان الضرر

ص: 468

1-1) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره/ج 2، ص 568.

2-2) الكفاية/ج 2، ص 271.

3-3) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره/ج 2، ص 568.

المتوجه إليه أمرا لا يجوزهُ الشارع و اللّهُ هو العالم.

### التنبية الثامن: في دوران الأمر بين تضرر المالك و الاضرار بالغير

و اعلم أنّه إذا دار الأمر بين تضرر شخص و الاضرار بالغير من جهة التصرف في ملكه كمن حفر في داره بالوعدة أو بئرا يكون موجبا للضرر على الجار مثلا فهنا صور:

الأولى: أن يكون المالك بتصرفه قاصدا لاضرار الجار من دون أن يكون فيه نفع له أو في تركه ضرر عليه.

الثانية: الصورة مع كون الداعي إلى التصرف مجرد العبث و الميل النفساني لا الاضرار بالجار قال السيد المحقق الخوئي قدس سرّه في هاتين الصورتين المتسالم عليه فيهما هو الحرمة و الضمان و وجههما واضح فانه لا اشكال في حرمة الاضرار بالغير و لا سيما الجار و المفروض أنّه لا يكون فيهما شيء ترتفع به حرمة الاضرار بالغير. (1)

الثالثة: أن يكون التصرف بداعي المنفعة بأن يكون في تركه فوات المنفعة.

الرابعة: أن يكون الداعي التحرز عن الضرر بأن يكون في تركه ضرر عليه.

و المنسوب إلى المشهور جواز التصرف و عدم الضمان في الصورتين الأخيرتين.

و استدلل لذلك بأن منع المالك عن التصرف في ملكه حرج عليه و دليل نفى الحرج حاكم على أدلة نفى الضرر كما أنّه حاكم على الأدلة المثبتة للأحكام.

أورد عليه السيد المحقق الخوئي قدس سرّه بأنّ هذا الدليل ممنوع صغرى و كبرى أمّا الصغرى فلعدم كون منع المالك عن التصرف في ملكه حرجا عليه مطلقا فإنّ الحرج المنفى في الشريعة المقدسة إنّما هو بمعنى المشقة التي لا تتحمل عادة و من الظاهر أنّ منع المالك عن التصرف في ملكه لا يكون موجبا للمشقة التي لا تتحمل عادة مطلقا بل قد يكون و قد لا يكون و ليس الحرج المنفى في الشريعة المقدسة بمعنى مطلق الكلفة و إلاّ كان جميع التكاليف

ص: 469

حرجية فإنها كلفة و منافية لحرية الانسان و للعمل بما تشتهي الأنفس. (1)

وفيه ما لا يخفى إذ اثبات الصغرى لا يحتاج إلى أن يكون حرجيا في جميع الموارد بل يكفي فيه ثبوت الحرجية في بعض الموارد.

ثم أفاد بقية الكلام وقال و أمّا الكبرى فلائّه لا وجه لحكومة أدلة الحرج على أدلة نفى الضرر فإنّ كل واحد منهما ناظر إلى الأدلة الدالة على الأحكام الأولية و يقيدها بغير موارد الحرج و الضرر في مرتبة واحدة فلا وجه لحكومة أحدهما على الآخر. (2)

يمكن أن يقال: إنّ توارد الضرر و الحرج يكفي في جواز معاملة المتزاحمين فيقدم ما كان مقتضيه أقوى و إن كان دليل الآخر أرجح و من المعلوم أنّ الضرر و الحرج من المتزاحمين كما أفاد في الكفاية حيث قال ثم انقذ بذلك حال توارد دليلي العارضين كدليل نفى العسر و دليل نفى الضرر مثلا فيعامل معهما معاملة المتعارضين لو لم يكن من باب تزاحم المقتضيين و إلاّ فيقدم ما كان مقتضيه أقوى و إن كان دليل الآخر أرجح و أولى و لا يبعد أنّ الغالب في توارد العارضين أن يكون من ذلك الباب بثبوت المقتضى فيهما مع تواردهما لا من باب التعارض لعدم ثبوته إلاّ في أحدهما كما لا يخفى. (3)

نعم لا مجال للحكم بتقديم جانب الحرج مطلقا على الضرر بل اللازم هو مراعاة الأقوى منهما و أمّا دعوى أنّ قاعدة لا حرج لا تشمل الحرج الجوانحي بل هي مختصة بالحرج في الجوارح ففيها ما ذكره سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه من منع الاختصاص و ما دعوى ذلك إلاّ بلا برهان. (4)

و القول بأنّه ليس المقام مقام اجتماع قاعدة لا ضرر و لا حرج بل أحدهما محكم دون الآخر و ذلك لأنّه إن كان الحكم المجعول جواز التصرف كان المحكم قاعدة لا ضرر و بها ينفي

ص: 470

1- (1) المصدر السابق.

2- (2) المصدر السابق.

3- (3) الكفاية/ج 2، ص 271.

4- (4) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه/ج 2، ص 572.

الضرر عن الجار و ليس لقاعدة لا حرج حينئذ مجال لأن عدم جواز تصرف المالك في ماله و إن كان حرجيا إلا أن قاعدة لا حرج لا تحكم على الأحكام العدمية ليشبتها و إن كان حرمة التصرف كان المحكم قاعدة لا حرج و بها ينفي الحرج عن المالك و ليس لقاعدة لا ضرر حينئذ مجال لعين ما مرّ.

غير سديد لما أفاده سيدنا الاستاذ المحقق الداماد من أن اللازم من جريان قاعدة لا ضرر حرمة التصرف كما أن اللازم من جريان قاعدة لا حرج جوازه و كل منهما حكم وجودي. (1)

ثم إن هذا فيما إذا كان في ترك التصرف فوات المنفعة و لكن كان ذلك حرجا عليه و أمّا إذا كان في ترك التصرف ضرر عليه تراحم الضرران فيسقط دليل لا ضرر بالنسبة إليهما و معه يرجع إلى عموم قاعدة «الناس مسلطون على أموالهم» في جواز التصرف في ملكه.

قال سيدنا الاستاذ: وقد تلخص من جميع ما ذكر أن مقتضى القاعدة بعد تعارض الضررين هو الرجوع إلى عموم السلطنة إلا أن الانصاف أنّها منصرفة عن بعض صور التصرفات التي لم يجر عليها العادة و المسألة لا تخلو عن تأمل. (2)

ص: 471

---

1-1) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره/ج 2، ص 573.

2-2) نفس المصدر.



و حيث انجزّ الكلام إلى حديث لا ضرر و لا ضرار ينبغى أن يبحث عنه على وجه الاختصار في ضمن أمور إن شاء الله تعالى.

### الأمر الأول: في أسناد الحديث و طرقه و هي متعددة

منها ما رواه في الكافي بسند موثق عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال إنّ سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار و كان منزل الأنصارى بباب البستان و كان يمرّ إلى نخلته و لا يستأذن فكلّه الانصارى أن يستأذن إذا جاء فأبى سمرة فلما تأبى جاء الأنصارى إلى رسول الله صلّى الله عليه و آله فشكا إليه و خبره الخبر فأرسل إليه رسول الله صلّى الله عليه و آله و خبره بقول الأنصارى و ما شكوا و قال إن ردت الدخول فاستأذن فأبى فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيع فقال لك بها عذق يمدّ لك في الجنة فأبى أن يقبل فقال رسول الله صلّى الله عليه و آله للأنصارى اذهب فاقلعها و ارم بها إليه فإنّه لا ضرر و لا ضرار. (1)

و منها ما رواه الصدوق بسند موثق عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال إنّ سمرة بن جندب كان له عذق في حائط رجل من الأنصار و كان منزل الأنصارى فيه الطريق إلى الحائط فكان يأتيه فيدخل عليه و لا يستأذن فقال إنك تجيء و تدخل و نحن في حال نكره أن ترانا

ص: 473

عليها فإذا جئت فاستأذن حتى نتحرز ثم نأذن لك و تدخل قال (فقال) لا أفعل هو مالى أدخل عليه و لا أستأذن فأتى الأنصارى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكا إليه و أخبره فبعث إلى سمرة فجاءه فقال له استأذن عليه فأبى فقال له مثل ما قال الانصارى فعرض عليه رسول الله صلى الله عليه وآله أن يشتري منه بالثمن فأبى عليه و جعل يزيده فيأبى أن يبيع فلما رأى ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله قال له لك عذق فى الجنة فأبى أن يقبل ذلك فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله الأنصارى أن يقطع النخلة فيلقيها إليه و قال لا ضرر و لا اضرار (ضرار خ ل) (1)

و منها ما رواه فى الكافى بسند ضعيف و هو مثل الروايتين المتقدمين إلا أن فيه فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله إنك رجل مضار و لا ضرر و لا ضرار على مؤمن. (2)

و الوجه فى ضعف الرواية أنها مقطوعة حيث قال الكلينى عن على بن محمد بن بندار عن أحمد بن أبى عبد الله عن بعض أصحابنا عن عبد الله بن سكان عن زرارة عن أبى جعفر عليه السلام.

و منها ما رواه فى الفقيه عن الحسن الصيقل عن أبى عبيدة الحذاء قال قال أبو جعفر عليه السلام كان لسمرة سمرة بن جندب نخلة إلى أن قال ثم قال له رسول الله صلى الله عليه وآله يسرك أن يكون لك عذق فى الجنة بنخلتك قال لا قال لك ثلاثة قال لا قال ما أراك يا سمرة إلا مضارا اذهب يا فلان فاقلعها و اضرب بها وجهه. (3)

و لا يخفى أن قوله صلى الله عليه وآله «ما أراك يا سمرة الأ مضارا» بمنزلة الصغرى لقوله لا ضرر و لا ضرار و تدل عليها.

و دعوى ان الرواية ضعيفة من ناحية الحسن الصيقل مندفة بكفاية نقل الأجلء عنه فى حصول الوثوق به.

و ليس مقصودنا من كفاية نقل الأجلء أنهم لم ينقلوا عن الضعفاء حتى يقال إن هذا البناء لم يثبت فى حق غير محمد بن أبى عمير و صفوان و محمد بن أبى نصر البزنطى بل

ص: 474

1-1) من لا يحضره الفقيه/باب المضاربة، ح 18.

2-2) الكافى/ج 5، ص 294.

3-3) من لا يحضره الفقيه/باب حكم الحریم، ص 339، الطبعة القديمة.

المقصود أن نقل الأجلّاء عن فرد و اكثرهم فى ذلك يوجب الوثوق به عادة و الفرق بينهما واضح.

لا يقال:اشتمال سند الصدوق إلى الحسن الصيقل على على بن الحسين السعدآبادى يوجب ضعف الرواية لعدم توثيقه لأننا نقول إنّ السعدآبادى من مشايخ ابن قولويه بلا واسطة و عبارة مقدمة كامل الزيارات صريحة فى كون مشايخه بلا واسطة ثقاة و أما القول بأنّ مفاد المقدمة أنّه لم يورد فى كتابه روايات الضعفاء و المجروحين و ليس مراده من ذلك وثاقة جميع من وقع فى أسانيد رواياته فإنّ منهم من لا شائبة فى ضعفه و هكذا ليس مراده وثاقة عامة مشايخه فإنّ منهم من لا تطبق عليهم الصفة التى وصفهم بها و هى كونهم مشهورين بالحديث و العلم فهو غير سديد لأنّ دعوى عدم انطباق وصف المشهور على على بن الحسين السعدآبادى أوّل الكلام لاحتمال أن كان هو من المشهورين فى ذلك الزمان و لا يضر بذلك عدم كونه كذلك فى زماننا هذا.

هذا مضافا إلى كون السعدآبادى من شيوخ الإجازات بالنسبة إلى جماعة من الأصحاب.

على أنّ للصدوق طريقا آخر إلى البرقى و هو صحح بالاتفاق.

لا يقال: إنّ هذا الطريق يختص بما اذا روى الصدوق فى الفقيه مبتدئا باسم البرقى.

لإمكان الجواب عنه بأنّ الصيقل ليس له كتاب كما أنّ السعدآبادى كذلك و عليه فالكتاب للبرقى أو يونس و كتابهما مرويان بريق آخر صحيح و الشاهد على أنّ الصدوق نقل من كتاب البرقى هو تكرار النقل عنه مرات عديدة فإنّه قرينة على أخذه من الكتاب لا أنّهم رووا له مرّات عديدة و لا فرق فيه بين ابتدائه باسم البرقى و بين عدم ذلك كما لا يخفى.

فنتحصل أنّ ما رواه الصدوق فى الفقيه عن الحسن الصيقل معتبر و عليه فلا يصح دعوى أنّ قضية سمرة لم تذكر مقرونة بجملة لا ضرر و لا ضرار فى كتبنا إلاّ بطريق واحد فقط فلا ينبغى الخلط بين ثبوت هذه القضية فى نفسها و بين ثبوتها مقرونة بهذه الجملة فإنّه



ان صحّت دعوى استفاضة أصل القضية فلا تصح دعوى استفاضة مقرونة بهذه الجملة.

وذلك لما عرفت من أنّ الطريق لا ينحصر بما رواه زرارة بل يروى القضية المذكورة بطريق آخر وهو على ما ذكره الصدوق في المشيخة عن ابي عبيدة الحذاء عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام.

لا يقال: إنّ ما رواه الصدوق لا يكون مقرونا بجملة لا ضرر ولا ضرار.

لأنّنا نقول: يكفي في اقترانها دلالة قوله صلّى الله عليه وآله لسمرة ما أراك يا سمرة إلا مضارا فإنّه بمنزلة الصغرى لقوله لا ضرار ولا ضرار فحينئذ ان قلنا بكفاية الاثنين في صدق الاستفاضة فالرواية مستفيضة لنقل زرارة و أبي عبيدة و لكنّه لا يوافق ما ذكره شيخنا البهائي في تعريف المستفيض حيث قال اذا كان نقله في كل مرتبة أزيد من ثلاثة فمستفيض فقضية سمرة ليست بمستفيضة و ان كانت الرواية الدالة عليها موثقة.

هذا بناء على قطع النظر عن غير قضية سمرة و إلاّ فدعوى الاستفاضة واضحة لنقل هذه الجملة اعني «لا ضرر ولا ضرار» في قضايا اخرى باسناد مختلفة متعددة.

منها: ما رواه في الكافي بسند ضعيف عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال قضى رسول الله صلّى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين و المساكن و قال «لا ضرر ولا ضرار» و قال إذا رقت الارف و حذت الحدود فلا شفعة.

و هي مرتبطة مع صدر الحديث من جهة أنّه تصلح لكونه حكمة لعدم لزوم المعاملة في مورد جعل حق الشفعة بناء على ظهور قوله و قال «لا ضرار ولا ضرار» في كونه مقولا للنبي صلّى الله عليه وآله أو للامام عليه السلام في وجه تشريع الشفعة كما هو المختار لا أنّه قول الراوى بدعوى أنّه ذكره هنا من باب الجمع بين الروايات.

و منها: ما رواه في الكافي بسند موثق عن طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عن ابيه عليهما السلام قال قرأت في كتاب لعلي عليه السلام «أن رسول الله صلّى الله عليه وآله كتب كتابا بين المهاجرين و الأنصار و من لحق بهم من أهل يثرب أن كل غازية غزت بما يعقب بعضها بعضا بالمعروف و القسط بين

المسلمين فإنه لا يجوز حرب إلا باذن أهلها وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وحرمة الجار على الجار كحرمة أمه وأبيه لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على عدل و سواء»

و الظاهر أن في الرواية تصحيحا و الشاهد لذلك ما رواه الشيخ في التهذيب عن الكافي بهذا السند عن أبي عبد الله عن ابيه عليهما السلام «قال قرأت في كتاب علي عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله كتب كتابا بين المهاجرين و الانصار و من لحق بهم من اهل يثرب أن كل غازية غزت معنا لعقب بعضها بعضا بالمعروف و القسط ما بين المسلمين و أنه لا يجار حرمة إلا باذن أهلها و أن الجار كالنفس غير مضار و لا آثم و حرمة الجار كحرمة أمه و أبيه لا يسالم مؤمن دون مؤمنين في قتال في سبيل الله إلا على عدل و سواء» و نسخة الشيخ من الكافي مصححة و منها يعلم أن كلمة «بما» غلط و الصحيح هي «معنا» و عليه فقله يعقب بعضها بعضا بالمعروف و القسط بين المسلمين خبر لقله كل غازية غزت معنا و المراد منه هو التوصية برعاية النوبة في الجهاد.

و يعلم منها أن قوله فإنه لا يجوز حرب إلا باذن أهلها غلط و الصحيح هو و انه لا يجار حرمة إلا باذن أهلها و المراد من الحرمة هو المرأة و عليه فمعناه أنه لا يجوز أن تجار حرمة إلا باذن اهل المرأة و عليه كان ما أفاده العلامة المجلسي من أن المراد من الجار فيه من أجرته لا جار الدار صحيحا لأن الجار يأتي بمعنى المستجير و المستجار كليهما.

ثم إن هذه المكتوبة مروية مع سائر المكتوبات المروية عن النبي صلى الله عليه وآله في كتب العامة و هي تؤيد صحة نسخة الشيخ من كتاب الكافي.

و كيف كان يحتوى هذا الخبر عنوان غير مضار و هو بمنزلة الصغرى لقوله «لا ضرار و لا ضرار» و يدل على عدم جواز ايراد الاضرار من الغير إلى الجار كما لا يجوز أن يورد الجار الضرر الى الغير بحيث يكون آثما بناء على كون قوله غير مضار و لا آثم راجعا إلى الجار أو كما لا يجوز ايراد الإضرار من الغير إلى النفس و من النفس إلى الغير فكذلك الجار بناء على

رجوع قوله غير مضار ولا آثم إلى النفس.

وبالجملة يدل الحديث على عدم جواز الاضرار بالنسبة إلى الغير ولا نظر له إلى الاضرار بالنفس.

ومنها: ما رواه في الكافي بسند ضعيف عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء وقال «لا ضرر ولا ضرار».

هذا مضافاً إلى روايات أهل السنة كمسند أحمد بن حنبل عن عبادة بن الصامت أن من قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله أن لا ضرار ولا ضرار.

وسنن بيهقي عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال «لا ضرر ولا ضرار» من ضار ضره الله ومن شاق شق الله عليه.

ولموطاً لما لك عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال «لا ضرر ولا ضرار» وغير ذلك من أخبارهم الدالة على الكبرى المذكورة أعني «لا ضرر ولا ضرار»

فدعوى الاستفاضة في تلك الكبرى ليست بمجازفة هذا مضافاً إلى الأخبار الكثيرة الواردة في الموارد الخاصة التي يمكن الاطمئنان باحتوائها للكبرى وهذه الأخبار كثيرة جداً بحيث قال بعض لعل جماعة الرواة الذين رووا الموارد الخاصة تكون أزيد من أربعين رجلاً و الروايات المسندة المروية أزيد من خمسين رواية وقال سيدنا الاستاد بعد ذكر جملة منها ولا يخفى ان هذه الطائفة أكثر من أن يحصى.

وبالجملة لا مجال للريب في صدور الكبرى المذكورة أي «لا ضرر ولا ضرار» وعليه فاللازم هو البحث عن ألفاظها و كفيّة دلالتها.

### الأمر الثاني: في ألفاظ الحديث

و الثابت هو قوله صلى الله عليه وآله «لا ضرر ولا ضرار» كما في موثقة زرارة المنقولة في الكافي و الفقيه و أمّا قيد «في الإسلام» فهو موجود في كلام الصدوق في قبال العامة الذين قالوا ان المسلم لا يرث الكافر فاحتج عليهم الصدوق بأن الله عزّ وجل

إنّما حرّم على الكفار الميراث عقوبة لهم بكفرهم كما حرّم على القاتل عقوبة لقتله فأما المسلم فلا يجرى جرم وعقوبة يحرم الميراث فكيف صار الإسلام يزيد شرا مع قول النبي صلّى الله عليه وآله «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» فالإسلام يزيد المسلم خيرا ولا يزيده شرا ومن المعلوم أنّ الصدوق في مقام الاحتجاج به على العامة بما ورد في طرقهم والمشهور لم يرووا هذه الزيادة ولم يعملوا به حتى يمكن انجبار ضعف الرواية العامة.

بل لم يظهر اعتماد غير المشهور على القيد المذكور لأنّ ما يستدل به علماؤنا في المسائل الخلافية بيننا وبين العامة من الروايات المروية بطرق عامة ليس من باب الاعتماد عليها وإنّما هو من باب الاحتجاج على الخصم بما يعترف بحجّيته ونقل الرواية في الخلاف والتذكرة إنّما هو من هذا القبيل بل الأمر كذلك في نقل الفقيه أيضا بالنسبة إلى عدة مسائل خلافية.

وأما قيد «على مؤمن» فلا دليل عليه إلاّ مقطوعة الكافي عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال إنّ سمرة بن جندب كان له عذق إلى أن قال قال له رسول الله صلّى الله عليه وآله إنك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن الحديث.

ولا حجة للمقطوعة فتحصل أنّ الثابت من الفاظ الحديث هو لا ضرر ولا ضرار من دون قيد «في الإسلام» أو قيد «على مؤمن» نعم لا مانع من أن يقال إنّ نفي الشارع بما هو الشارع لا يكون إلاّ بالنسبة إلى تشريعاته وقوانينه.

### الأمر الثالث: في فقه الحديث وهنا ثلاث مقامات

المقام الأوّل: في مفاد مادة (ض ر ر) والظاهر أنّها موضوعة لجامع النقص سواء كان في المال أو البدن أو الحال أو الحقوق.

ودعوى: أنّ الضرر بمعنى سوء الحال أو الضيق وقد يستعمل في النقص بلحاظ تسببه لسوء الحال أو للضيق.

مندفعة: أوّلا بأنّ ذلك خلاف المنساق من الضرر والضرار وهو جامع النقص نعم لا

بأسّ بأنّ يقال إنّ سوء الحال أو الضيق من مصاديق النقص و عليه فتفسير الضرر بسوء الحال أو الضيق من باب الخلط بين المصداق و المفهوم و ثانياً بأنّ سوء الحال من المفاهيم المعنوية المحضنة بخلاف الضيق و النقص فإنّهما من المعانى المحسوسة و فرض الأمور المعنوية المحضنة معنى أصيلاً للفظ يخالف طبيعة اللغة.

و لقائل أن يقول إنّ استعمال الألفاظ فى المعانى غير المحسوسة مورد الحاجة فى عرض الاحتياج إلى استعمالها فى المعانى المحسوسة فالصحيح أنّ المعنى الأصلي هو النقص بمعناه الجامع فيعم النقص البدنى و المالى و الحالى و الحقيقى.

ثم إنّ الضرر كما أفاد سيدنا الاستاد عبارة عن اعدام النفع الموجود و هو أعمّ من أن يكون وجوداً حقيقياً أو تنزيلاً بأن يكون مقتضى وجوده موجوداً.

و لا فرق بين أن يكون سبب الاعدام المذكور هو الأحكام الوجودية أو العدمية لعدم قصور للقاعدة فى شمولها للأحكام العدمية كالوجودية فكما أنّ اطلاق وجود الأحكام ربما يوجب اعدام النفع الموجود فكذلك قد يوجب ذلك اطلاق الأحكام العدمية.

المقام الثانى: فى مفاد الهيئة الأفرادية لمادّة(ض ر ر) و هى هيئة الفعل للضرر و هيئة الفاعل للضرار.

أمّا الضرر فهو اسم مصدر من ضرّ يضرّ ضرّاً و الوجه فى ذلك هو التبادر إذ المنساق من لفظ الضرر أنّه لا يتضمن نسبة تقييدية ناقصة بخلاف المصدر فإنّه يحتوى تلك النسبة فإذا كان النظر مثلاً إلى نفس العلم لا الى عالم كما يقال العلم خير من الجهل فهو اسم مصدر و يعبر عنه فى اللغة الفارسية بـ«دانش» و اذا كان النظر اليه مع نسبته إلى شخص كما يقال علم زيد بكذا أقوى من علم عمرو به فهو مصدر و يعبر عنه بـ«دانستن» و المصدر فى الفارسية مختوم بالنون دون اسم المصدر.

و أمّا الضرار فهو مصدر على وزن (فعال) لباب (المفاعلة) يقال ضارة يضارّه مضارة و ضرارا أو لباب الثلاثى المجرّد أى ضرّ ضرارا على ما قيل.

و دعوى أنّ المراد من الضرر هو المجازاة على الضرر مندفة بأنّ هذا لا ينطبق على مورد رواية سمرة بن جندب إذ لا ضرر من ناحية الأنصاري حتى يحمل نفي الضرر على نفي المجازاة.

و ممّا ذكر يظهر النظر فيما يقال من أنّ المقصود من الضرر هو الضرر المتعمد الذي يصرّ عليه و يتخذ ذريعة إليه و هذا هو المتعيّن في المقام فإنّ سمرة بن جندب كان يتذرع و يصرّ على الاضرار بالأنصاري باتخاذ حقه في العدق ذريعة إلى الدخول عليه بلا استئذان فالحكم بأنّ الناس مسلطون على أموالهم و إن كان غير ضررى في نفسه و لكن قد يتخذ ذريعة للاضرار بالآخرين و يتقصد به ذلك كما فعل سمرة بن جندب و هذا المعنى مضافا إلى استفادتنا له وجدانا من كلمة الضرر هو المناسب من استعمال هذه الكلمة في هذه الروايات بلحاظ ما أشرنا إليه من لزوم التكرار المستهجن و ذلك لأنّ حرمة الضرر المتعمد الذي يصرّ عليه و يتخذ ذريعة إليه تستفاد أيضا من حرمة الضرر من غير تقييد بالتعمد و الاصرار بالأولية و لا حاجة إلى التكرار.

ذهب بعض الأكابر إلى أنّ الفرق بين الضرر و الضرر أنّ الثاني لا يشمل ايراد الضرر على النفس بخلاف الأول فذكر الضرر بعد الضرر من قبيل ذكر الخاص عقيب العام و عليه فالمقصود من الضرر هو الاضرار للغير و المراد من قوله إنك رجل مضار هو ذلك و الاهتمام بنفيه يوجب ذكره بالخصوص و كيف كان ففي الاحتمالات المذكورة إمّا تقول برجحان بعضها على بعض فهو و الألفى متساوية في معنى نفي الضرر و الإجمال في معناه لا يوجب الإجمال في نفي الضرر فلا تغفل.

و المقام الثالث: في مفاد الهيئة التركيبية و لا يخفى عليك تعذّر الاخبار عن نفي الضرر و الضرر حقيقة لوجودهما في الخارج فالأخبار عن عدمهما في الخارج كذب محض.

و لذلك ذهب جماعة إلى أنّ المراد من النفي هو النهي و استدلوا له بوجوه:

منها: أنّ (لا ضرر و لا ضرار) كقوله صلّى الله عليه و آله و سلّم لا جلب في الاسلام أو لا

بنيان كنيسة في الاسلام فكما يدل النبوى على النهى عن الزام صاحب الماشية بسوق الماشية نحو الساعى للزكاة وعن احداث الكنيسة فكذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا ضرر ولا ضرار» يدل على النهى عن ايجاد الضرر.

وفيه أن ارادة خصوص النهى من النفي من دون قيام قرينة عليه مع امكان ارادة تعميم النفي بلحاظ مطلق الحكم تكليفا كان او وضعيا خلاف الظاهر بخلاف الأمثلة المذكورة فإن نفي الحكم فيها بنحو المطلق غير ممكن بل يستفاد منها النهى عن الالزام فى الأول وعن الاحداث فى الثانى وهو شاهد على ارادة خصوص النهى من النفى.

هذا مضافا إلى أن مدخول(لا)فى المقام طبيعة الضرر بمعناه الاسم المصدرى لا بمعناه المصدرى الذى هو فعل المكلف فنفية لا يختص بخصوص فعل المكلف ليكون لازم نفيه حرمة بل يعمّه و الضرر الحاصل من امتثال أحكامه تعالى.

ومنها: أنه يقدر كلمة المجوز فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا ضرر ولا ضرار» فيكون المراد من هذا الكلام عدم تجويز الشارع له و هى الحرمة التكليفية و فيه أنه خلاف الظاهر إذ الأصل عدم التقدير ما لم يتم عليه قرينة.

ومنها: أن المراد من حديث(لا ضرر ولا ضرار)نفي الضرر و الضرر ادعاء فى الخارج و مصحح الادعاء هو حكم الشارع بتحريم الضرر و الضرر.

وفيه: أن تخصيص ما هو مصحح للادعاء المذكور بحكم الشارع بحرمة تكليفا لا وجه له بعد امكان تعميم النفي بلحاظ مطلق الحكم تكليفا كان أو وضعيا كما هو الظاهر هذا كله بناء على ارادة النهى من النفى و قد عرفت أنه لا شاهد لها.

ذهب الفاضل التونى و من تبعه بعد تسليم عدم ارادة النهى عن النفى إلى أن المراد من المنفى هو الضرر الغير المتدارك و مرجع هذا المعنى هو الحكم بالتدارك شرعا و تقريبه بوجوه:

أحدها: أن يكون المراد من المنفى الضرر الغير المتدارك بنحو التقييد سواء كان ذلك بنحو

استعمال المطلق في الخاص مجازاً أو كان بنحو ارادة الخاص بتعدد الدال و المدلول و الإخبار بعدم وجود الضرر الغير المتدارك مع وجوده في الخارج يرجع في الحقيقة إلى الادعاء و الكناية عن حكم الشارع بلزوم تداركه اجيب عنه أولاً بأن الضرر الخارجى لا ينزل منزلة العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه بل المنزّل منزلته هو الضرر المتدارك بالفعل.

اللهمّ إلا أن يقال: إذا حكم الشارع بالتدارك و جعل تنفيذ ذلك قوة اجرائية كما أنّ لكل قانون من القوانين الاجتماعية بحسب التشريع قوة اجرائية طبعاً.

وفيه: أنّ التدارك من جهة المقتن لا يكفى في صدقة بنظر العرف مع ما رآه العرف من موانع الاجراء.

و ثانيها: أن يكون المراد منه الضرر الذى لم يحكم الشارع بتداركه بأحد النحويين المذكورين و نفى الضرر على هذا المعنى نفى حقيقى لا ادعائى و فيه أن الظاهر أنّ قوله عليه السلام في الاسلام ظرف للضرر فلا يناسب أن يراد به الفعل المضمر بل المناسب هو الحكم الشرعى الملقى للعباد و يشكل ذلك بما مرّ من عدم ثبوت قيد في الاسلام في متن الحديث و ان كان النفى في هذا المقام.

ثالثها: أن يكون المراد منه هو الضرر المطلق و يكون نفيه ادعاء و مصححه حكم الشارع بلزوم تداركه.

اورد عليه بأنّ اللازم من ذلك هو عدم جواز التمسك بالقاعدة لئفى الحكم الضررى المتعلق بنفس التكليف و هذا الاشكال مشترك الورود بالنسبة إلى الوجوه الثلاثة هذا مضافاً إلى أنّ تخصيص المنفى بالضرر الغير المتدارك أو الضرر الغير المحكوم بالتدارك خلاف الظاهر و لا يساعده موارد تطبيق الحديث لعدم الحكم بالتدارك في قصة سمرة فنتحصل أنّ المنفى ليس هو الضرر الغير المتدارك.

فيقع البحث في أنّ المنفى بالنفى المذكور أى شىء يكون هل هو الحكم الضررى أو الموضوع الضررى أو نفس الضرر هنا ثلاث احتمالات.



أحدها: هو ما اختاره الشيخ الأنصاري قدس سرّه من أنّ المنفى هو الحكم الذى يوجب ثبوته ضرراً على العباد و كان منشأ له فمعنى قوله لا ضرر أى أنّه لا حكم كان موجبا للضرر فكل حكم كان سببا للضرر تكليفا كان أو وضعيا منفى باطلاق الحديث.

فالمعنى بعد تعذر الحقيقة هو عدم تشريع الضرر بمعنى أنّ الشارع لم يشرّع حكما يلزم منه ضرر على أحد تكليفا كان أو وضعيا فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفى بالخبر وهكذا فالمراد من الضرر المنفى هو الحكم الموجب للضرر و عليه فالنفي و المنفى كلاهما حقيقيان و لا يلزم من النفي الكذب بعد كون المنفى هو الحكم الموجب للضرر و لا المجاز بعد كون المنفى هو الحكم الضررى فى عالم الشرع.

وفيه: أنّ ارادة نفي الحكم حقيقة من نفي الضرر بتقدير الحكم أو استعمال الضرر فيه مجازا خلاف الظاهر إذ الأصل فى الكلام هو عدم التقدير و الأصل فى الكلمة هو استعمالها فى معناها لا فى فرد منها.

و عليه فنفي الضرر و ارادة نفي الحكم الناشى من قبله الضرر حقيقة كما ذهب اليه الشيخ خلاف الظاهر لأنّ ظاهر النفي هو نفي نفس الضرر لا نفي الناشى من قبله الضرر و هو الحكم.

ثانيها: هو ما اختاره صاحب الكفاية من أنّ أقرب المجازات بعد عدم امكان ارادة نفي الحقيقة حقيقة هو نفي الحقيقة ادعاء تحفظا على نوع المعنى المستفاد من هذه الجملة و اشباهها و يشهد له كثرة استعمال هذا التركيب فى النفي الادعائى كقوله عليه السّلام ((يا اشباه الرجال و لا رجال)) فالمنفى فى هذا التركيب أى «لا ضرر و لا ضرار» هو العمل المضمر و المقصود من نفي الموضوع الضررى ادعاء نفي الحكم الثابت للعمل بعنوانه لا الحكم الثابت للضرر بعنوان الضرر لوضوح ان الضرر علة للنفي و لا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه و ينفيه بل يثبت و يقتضيه ثم المصحح للحقيقة الادعائية عند صاحب الكفاية أنّ تمام حقيقة الموضوع و هو العمل المضمر عبارة عن ترتيب آثاره عليه فاذا كانت الآثار مترتبة عليه صحّ نسبة الوجود اليه و اذا فقدت الآثار صحّ ادعاء نفيه بسبب نفي آثاره فالعقد الضررى

الذى لم يجب الوفاء به صحّ أن يدعى عدمه باعتبار عدم وجود أظهر خواصه و هو اللزوم.

وفيه أولاً أنّ الحكم التكليفي ليس من آثار حقيقة الفعل في الخارج حتى يصح نفي الموضوع بلحاظ عدم ترتب الحكم عليه الا مثل اللزوم و الصحة من الأحكام الوضعية فإنّها تعدّ أثراً للمعاملة فيصح نفيها بنفيها.

و ثانياً: بأنّ نفي الضرر و ارادة نفي الفعل المضر خلاف الظاهر لأنّ عنوان الضرر غير عنوان المضر و المنفي هو نفس الضرر الذى يتقوم بنفس النقص لا المنقص و قصد العمل المضر من الضرر إمّا بنحو المرآتية أو بنحو آخر فإن كان بنحو المرآتية ففيه أولاً أنّ جعل العنوان مرآة للمعنون خلاف الظاهر و ثانياً أنّ المرآتية ليست جزافية لأنّ أقل ما يعتبر فيها هو نحو اتحاد بين المفهومين وجوداً كما في العنوان و المعنون و ليست نسبة الضرر إلى العمل المضر كالوضوء من هذا القبيل بل هي من قبيل نسبة المعلول إلى العلة.

و إن كان على غير المرآتية كالسببية و المسببية فهو أبعد منها استظهاراً لأنّ المرآتية فيها يقال أخف مراحل المجاز.

و ثالثها: أنّ كثرة النفي الادعائي في أمثال هذا التركيب على تقدير التسليم لا توجب ترجيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية لاختلاف تلك الموارد في امكان الادعاء و عدمه.

و ثالثها: و هو المختار و هو أنّ المنفي هو نفس الضرر و لا نظر في هذا النفي إلى الأفعال المضرة الخارجية لأنّها أجنبية عن مرحلة التشريع إذ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت بل النظر في هذا النفي إلى الضرر المعلول الناشئ من قبل الأحكام الشرعية و حينئذ يكون نفي هذا الضرر دالاً بدلالة الاقتضاء على نفي اسبابه الشرعية و هي الأحكام مطلقاً تكليفية كانت أو وضعية وجودية كانت أو عدمية و لا حاجة في هذا النفي إلى دعوى المجاز في الكلمة و لا إلى التقدير كإرادة الحكم من نفس الضرر أو ارادة فعل الضار و المضر الخارجى و لا إلى المجاز السكاكى بمعنى اطلاق المسبب و ارادة نفسه لكن بادعاء أنّ السبب عين المسبب و ان نفيه عين نفيه.

بل مفاد لا ضرر نفي نفس الضرر المعلول و الناشئ من الأحكام الشرعية بالنفي الحقيقي في عالم التشريع و القرينة عليه هو أنّ الشارع بما هو شارع لا يتصرف إلاّ في حیطة أحكامه و تشريعاته و لا نظر له إلى الخارج و من المعلوم أنّ هذا النفي حقيقي و ليس بادعائي لأنّ المفروض انه نفي تشريعي و المنفي هو المسبب و يدل نفيه بدلالة الاقتضاء على نفي السبب.

و القول بأنّ مورد حديث نفي الضرر يصلح للقرينية على أنّ المراد من الضرر المنفي هو عدم جواز اضرار بعض الناس على بعض الناس و لا ارتباط للحديث بنفي طبيعة الضرر في جميع الاحكام الشرعية غير سديد بعد كون العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد.

هذا مضافا إلى امكان منع اختصاص مورد الحديث بالضرر الحاصل من بعض على بعض لا مكان أن يكون قوله لا ضرر و لا ضرار تعليلا لأمرين.

أحدهما المنع من عدم الاستيذان و ثانيهما الحكم بقلع الشجرة و يعتضد ذلك بأخبار الشفعة فإنّها معللة بحديث نفي الضرر و هذا أشباهه يصلح للقرينية على أنّ المقصود هو نفي طبيعة الضرر في جميع الأحكام الشرعية من دون اختصاص ببعض الموارد.

و دعوى: أنّ حديث قلع أسباب الضرر تشريعا يبطله كثرة الأحكام الضرورية و كون اصول أحكامه و أساس دينه أحكاما ضرورية على العباد في عاجلهم في نظر العقلاء و معه كيف يدعى أنّه لا حكم ضررى في الاسلام و أنّه قلع أسباب الضرر بعدم تشريع حكم ضررى.

مندفعة: بأنّ حديث لا ضرر منصرف عما يكون واردا مورد الضرر كالجهاد و الزكاة و الحج و الخمس و إنّما النظر فيه إلى الأحكام التي ليست كذلك و إنّما تؤدّى الى الضرر باطلاقها أو عمومها هذا مضافا إلى إمكان منع الضرر في الأحكام المذكورة حتى عند العقلاء بعد مقابلتها بالفوائد الجسمية الدنيوية ألا ترى أنّ فوائد الحج كاجتماع المسلمين في محل واحد و اشرافهم على احوالهم و تنظيم برنامج لاحياء حقوقهم و حفظ استقلالهم و تقوية بنية دفاعهم في قبال الأعداء من الامور الواضحة و هكذا الأمر في فوائد بذل الخمس

و الزكاة للمجتمع الاسلامى فإنّ بذلهما يوجب تحصيل الأمانة و الاستقلال و القدرة و التمكن من أن يعيشوا سالمين من دون تعارض بين الطبقات و غير ذلك من الفوائد.

وبما ذكر يحفظ ظهور الكلام فى عدم التقدير وفى أنّ المنفى هو نفس الضرر لا الحكم الضررى و لا الفعل الضررى او المضرّ لأنّهما غير عنوان نفس الضرر و لا يلزم منه المجاز فى كلمة الضرر بارادة الحكم الضررى و لا حاجة إلى جعل النفى نفى الادعائى بل ظهور كلام النبى صلّى الله عليه وآله فى أنّه صادر بما هو مشروع و مقنن يكفى للدلالة على أنّ النفى تشريعى و مربوط بأحكامه فيكون النفى حقيقيا و يدل نفى حقيقة المسبب بدلالة الاقتضاء على نفى أسبابه الشرعية من الأحكام التكليفية و الوضعية و الوجودية و العدمية.

و دعوى أنّ هذا التركيب لم يعهد استعماله فى نفى المسبب بل المعهود و الشائع هو استعماله فى النهى مندفعة بعدم انحصار موارد استعماله فيما ذكر لكثرة استعماله فى نفى المعاليل فيدل بدلالة الاقتضاء على نفى عللها كقولهم لا نور و لا حرارة مع أنّ منهما المقصود بدلالة الاقتضاء هو نفى سببهما من السراج أو النار.

هذا مضافا إلى امكان منع شيوع ارادة النهى من هذا التركيب لأنّ جملة من الموارد التى استشهد بها على ارادة النهى مقترنة بكلمة «فى الاسلام» كقوله عليه السلام و لا حمى فى الاسلام و مع هذه الضميمة يكون النفى ظاهرا فى نفى الماهية بلحاظ عالم التشريع أى عدم وقوعه موضوعا للحكم لا نفيها خارجا بداعى الزجر عن ايجادها.

على أنّ الضرر بما أنّه معنى اسم مصدرى لا يتضمن النسبة الصدورية و لا تناسب بينه و بين احتمال النهى الظاهر فى المنع عن ايجاد الفعل و المصدر الذى يتقيد بالنسبة الصدورية.

ثم لا يذهب عليك أنّ ما اخترناه لا يرجع إلى نفى أحكام نفس طبيعة الضرر منها نفى الضرر حتى يرد عليه أنّ الضرر علة للنفى و لا يكاد الموضوع يمنع عن حكمه و ينفيه بل يثبتته و يقتضيه اذ المنفى فى حديث لا ضرر هو نفس طبيعة الضرر الناشى من الأحكام لا حكم هذه الطبيعة نعم يدل نفى المعلول و هو الضرر الناشى من الأحكام على نفى أسبابه

و هي الأحكام الموجبة للضرر من ناحية اطلاقها أو عمومها بدلالة الاقتضاء و لا دلالة لنفي المعلول على نفي حكم نفس هذا المعلول فلا تغفل.

### مسلك من حمل النفي على النهي السلطاني

و لا يخفى عليك أنّ المحكى عن سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّ المحتمل جدّاً بل هو المتعيّن حسب القرائن الواصلة أنّ قوله صلّى الله عليه وآله لا ضرر و لا ضرار بمعنى النهي عن الضرر لا بمعنى النهي الالهي كاکثر النواهي المذكورة في الكتاب و السنة بل بمعنى النهي السلطاني و الحكم المولوي و قد صدر عنه بما أنّه سائس الملة و قائدها و رئيس الملة و أميرها و أنّه صلّى الله عليه وآله نهى أن يضر الناس بعضهم ببعض و أن يجعل أحد أحدا في ضيق و حرج و مشقة و قد ألقاه صلّى الله عليه وآله و سلم على الوجه الكلي حتى يكون حجة على الكلّ في جميع الأدوار و هو بما أنّه نهى سلطاني صدر عن النبي صلّى الله عليه وآله مفروض الطاعة يجب اقتفاء أثره و اتباع قوله هذا هو المدعى.

و أمّا ما يدل عليه فمن طرق العامة ما رواه أحمد بن حنبل في مسنده برواية عبادة بن صامت حيث وقفت على أنّه رواه بلفظه «وقضى» أنّ لا ضرر و لا ضرار ثم ساق سائر الأقضية و قد أوضحنا أنّ لفظ «قضى و حكم و امر» ظاهر في كون المقضى و المحكوم به من أحكام رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلم بما هو سلطان او من قضائه بما هو قاض و معه لا مجال لحمله على أنّه صلّى الله عليه وآله و سلم بصدد الحكم النازل إليه من عند الله أو ليس المقام مقامه و ظاهر الكلام على خلافه كما أنّ المقام ليس مقام فصل الخصومة و القضاء فينحصر قوله: «لا ضرر و لا ضرار» في كونه نهيا سلطانيا أراد به نهى الأمة عن الاضرار و ايجاد الضيق و الحرج و أمّا ما ثبت وروده من طرقنا هو قضية سمرة و الآثار الواردة من طرق الشيعة و إن لم يكن مصدرة بلفظ «قضى» و نحوه إلا أنّ التأمل في صدر القضية و ذيلها

و الامعان فى هدف الأنصارى حيث رفع الشكاية إلى النبى صلی الله علیه و آله ليدفع عنه الظلم و التدبر فى أنه لم يكن لواحد منهما شبهة حكمية و لا موضوعية يورث الاطمئنان بأن الحكم حكم سلطانى و النهى نهى مولوى من جانب النبى صلی الله علیه و آله و سلم.

هذا مضافا إلى عدم معهودية ما ذكره من المعنى من أمثال هذه التراكيب الدراجة فى كلمات الفصحاء فإنّ الغالب إنّما هو نفى الأثر بلسان نفى موضوعه أو النهى بلسان النفى و أمّا نفى عنوان الضرر و ارادة نفى ما له أدنى دخالة فى تحققه فلم يعهد من هذا التركيب.

أورد عليه أولا- بأنّ سمرة كان يرى دخوله فى دار الأنصارى سائغا له باعتبار حقه فى الاستطراق إلى نخلته فإنّ حق الاستطراق عرفا يترتب عليه جواز الدخول مطلقا فى كل زمان و حال لا خصوص الدخول بالاستئذان فإنّ إناطة الدخول بالاستئذان يناسب عدم الحق رأسا و قد احتج بذلك سمرة فى حديثه مع الأنصارى و مع النبى صلی الله علیه و آله و سلم و على هذا فلو كان المراد بالحديث مجرد النهى التكليفى لبقى استدلال سمرة بلا جواب لأنّه يتمسك بحقه فى الاستطراق و مفاد لا ضرر يقول لا تضر بالأنصارى و من المعلوم أنّ النهى التكليفى عن ذلك ليس إلاّ اعمال سلطة و ليس جوابا عن وجه تفكيك الجواز المطلق عن حق الاستطراق و هذا بخلاف ما لو اريد به نفى التسبب الى الضرر بجعل حكم ضررى فإنّه يرجع الجواب عن هذا الاستدلال بأنّ الاسلام لم يمض الأحكام العرفية حتى استوجبت تقويت حق الآخرين و الاضرار بهم فلا يترتب على حق الاستطراق جواز الدخول مطلقا و لا يثبت حق الاستطراق مطلقا بل ذلك مقيد بعدم كون الدخول ضررا على الأنصارى فى حقه من التعيش الحرّ فى داره و بذلك يظهر أنّ لا ضرر على هذا التفسير أكثر تناسبا و أوثق ارتباطا بقضية سمرة منه على تفسيره بالنهى عن الاضرار.

و ثانيا: بأنّ كلمة «قضى» ليست مذكورة فى الروايات الواردة فى قصة سمرة نعم وردت كلمة قضى فى روايات المنع عن فضل الماء و حق الشفعة و هى غير مربوطة بقصة سمرة و عليه فلا قرينة لرفع اليد عن ظهور كلمة «لا» فى النفى فى قوله: «لا ضرر و لا ضرار».

و ثالثاً: بأن فصل الخصومة بين الرعية و الدفاع عن المظلومين منهم و إن كان باعمال الولاية منهم عليهم السلام إلا أنه لا ريب فى أن مبناه هو الحقوق المجعولة للناس فى الشريعة الالهية فى قالب أحكام الالهية فمجرد كونه فى مقام الدفاع عن المظلوم أو فصل الخصومة ليس قرينة على أن كل ما يقوله و يستند اليه فى هذا المقام هو حكم سلطاني بل لا بد و أن يستفاد ذلك من قرينة اخرى و مع عدم القرينة يكون مآل كلامه صلى الله عليه و آله الى الاستناد الى حكم كلى إلهى يكون مستندا للدفاع أو فصل الخصومة أو يكون نفسه رافعا للخصومة و فاصلا لها لارتفاع جهلهم و غفلتهم به و يؤيد ذلك أو يشهد عليه تفكيك القضاء عن نقل حديث نفي الضرر فى خبر عقبة بن خالد عن أبى عبد الله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه و آله بالشفعة بين الشركاء فى الأرضين و المساكن و قال: «لا ضرر و لا ضرار».

و رابعاً: بأن الروايات التى عبرت بأن من قضاء رسول الله صلى الله عليه و آله أن لا ضرر و لا ضرار عامية و ضعيفة هذا مضافاً الى اختصاصها بغير قصة سمرة.

و خامساً: بأنه يستبعد أن يكون المراد من القضاء هو معناه الاصطلاحى لاحتمال أن يكون المراد منه فى امثال قضى فى الركاز الخمس أن الخمس ثابت فى الغنيمة.

و سادساً: بأن دعوى أنه لم يكن هناك نزاع بين الرجل الأنصارى و بين سمرة فى حكم شىء من حق أو مال بل إنما كان مورد الحديث شكاية الأنصارى ظلم سمرة له فى الدخول فى داره بدون استئذان و وقوعه لذلك فى الضيق و الشدة.

مندفعة: بما أفاد بعض الأعلام من منع عدم وجود النزاع فى أى حكم فى مورد قضية سمرة فإن الذى تمثله هذه القضية تحقق امرين.

الاول: وجود النزاع فى شبهة حكمية حيث إن الأنصارى كان لا يرى لسمرة حق الدخول فى داره بلا استئذان و سمرة كان يرى أن له حق استطراره بلا حاجة الى الاستئذان.

الثانى: طلب الأنصارى من النبى صلى الله عليه و آله أن يحميه و يدفع عنه أذى سمرة.

و عليه فيمكن القول بأن النبى صلى الله عليه و آله فى مورد الأول حكم على وفق القانون الإلهى العام

و أمر سمره بالاستئذان و هذا القانون هو تحريم الاضرار بالغير بناء على مسلك النهى أو محدودية حق الاستطراق بعدم لزوم الضرر بالغير بناء على مسلك النهى أو بكلا الأمرين على المعنى المختار للحديث الجامع للنهى و النهى بلحاظ كلتا الجملتين و هما لا ضرر و لا ضرار و بعد ترجيح موقف الأنصارى و إباء سمره وصلت النوبة إلى معالجة الأمر الثانى بتنفيذ الحكم القضائى دفعا للضرر عن الأنصارى و قد استند صلى الله عليه و آله إلى مادة قضائه المذكور و هى لا ضرر و لا ضرار فأمر بقلع نخلته و الحاصل أن قوله صلى الله عليه و آله و سلم لا ضرر و لا ضرار يدل على رفع الشبهة الحكمية و على وجه أمره الولائى بالقلع.

و سابعا: بأن دعوى أن تعليل الأمر بالقلع بحديث نفى الضرر فى قضية سمره لم يتجه لو أريد بالنهى نفى الحكم الضررى أو النهى الأولى عن الاضرار إذ هذان المعنيان لا يبران الاضرار بالغير بالقلع لأن القلع فى حد نفسه اضرار و إنما يبرره اعمال الولاية فلا بد أن يكون مفاد لا ضرر و لا ضرار حكما سلطانيا مندفعة بأن مفاد لا ضرر لا يبرر الأمر بالقلع فى حد ذاته سواء كان حكما أوليا أو سلطانيا.

فتحصّل أنّه لا وجه لحمل قوله لا ضرر و لا ضرار على النهى السلطانى مع ترجيح كونه حكما إلهيا بوجوه منها ظهور هذا التركيب فى النهى الكلى لا النهى فضلا عن السلطانى و منها تناسبه لرفع الشبهة و دفع الظلم كليهما.

### **مسلك من فصل بين لا ضرر و لا ضرار فى المفاد**

وقد يفصل بين لا ضرر و لا ضرار فى استفادة النهى عن الثانى دون الأول و بيان ذلك أن مدخولهما مختلف فى المعنى إذ هيئة الضرر تدل على نسبة مستتبعة لنسبة اخرى بالفعل أو بالقوة و ذلك مما يختلف بحسب اختلاف الموارد فتارة تكون النسبة الاخرى كالأول صادرة من نفس هذا الفاعل بالنسبة إلى نفس الشئ و أخرى تكون أحدهما صادرة من الفاعل



والاخرى من المفعول كما فى ضارب فيعبر عن المعنى حينئذ بالمشاركة وفى الحالة الاولى قد يكون تعدد المعنى من قبيل الكم المنفصل فيعبر عنه بالمبالغة أو يعبر عنه بالامتداد إذا لم يكن التعدد واضحاً كما فى ر لفظ المطالعة بإدامة الاستطلاع مع أنه استطلاعات متعددة فى الحقيقة وقد يكون المعنى من قبيل الكم المتصل فيكون تكرر بلحاظ انحلاله إلى أفراد متتالية كما فى سافر.

وعلى ضوء ذلك يمكن القول بأن الضرر يفترق عن الضرر بلحاظ أنه يعنى تكرر صدور المعنى عن الفاعل أو استمراره وبهذه العناية أطلق النبى صلى الله عليه وآله على سمره أنه مضار لتكرر دخوله فى دار الأنصارى من دون استيذان فمفاد القسم الأول منه وهو قوله لا ضرر نفى التسبب إلى الضرر بجعل الحكم الضررى ومفاد القسم الثانى وهو لا ضرر التسبب إلى نفى الاضرار وذلك يحتوى على تشريعين الأول تحريم الاضرار تحريماً مولى تكليفياً والثانى تشريع اتخاذ الوسائل الاجرائية حماية لهذا التحريم.

وبذلك يحتوى الحديث على مفادين:

1-الدلالة على النهى عن الاضرار.

2-والدلالة على نفى الحكم الضررى ومضافاً إلى ذلك دلالة بناء على المختار على تشريع وسائل اجرائية للمنع عن الاضرار خارجاً.

ووجه الإجمالى لما ذكر هو أن نفى تحقق الطبيعة خارجاً فى مقام التعبير عن موقف شرعى بالنسبة إليها يستعمل فى مقامات مختلفة كإفادة التحريم المولى أو الارشادى أو بيان عدم الحكم المتهم وما إلى ذلك ولكن استفادة كل معنى من هذه المعانى من الكلام رهين بنوع الموضوع وبمجموع الملابس المتعلقة به.

وملاحظة هذه الجهات تقضى فى الفقرتين بالمعنى الذى ذكرناه لهما أما الفقرة الاولى وهى (لا ضرر) فلأن الضرر معنى اسم مصدرى يعبر عن المنقصة النازلة بالمتضرر من دون احتواء نسبة صدورية كالأضرار والتنقيص وهذا المعنى بطبعه مرغوب عنه لدى الإنسان

و لا يتحمّله أحد عادة إلا بتصور تسبب شرعى إليه لأنّ من طبيعة الإنسان أن يدفع الضرر عن نفسه و يتجنّبه فيكون نفي الطبيعة فى مثل هذه الملاسات يعنى نفي التسبب اليها بجعل شرعى.

أمّا الفقرة الثانية و هى (لا ضرار) فهى تختلف فى نوع المنفى و سائر الملاسات عن الفقرة الاولى لأنّ الضرار معنى مصدرى يحتوى على النسبة الصدورية من الفاعل كالأضرار و صدور هذا المعنى من الإنسان أمر طبيعى موافق لقواه النفسية غضبا و شهوة و بذلك كان نفيه خارجا من قبل الشارع ظاهرا فى التسبب إلى عدمه و التصدى له.

و مقتضى ذلك أولا تحريمه تكليفا فإنّ التحريم التكليفى خطوة أولى فى منع تحقق الشىء خارجا و ثانيا تشريع اتخاذ وسائل اجرائية عند تحقق الأضرار من قبل الحاكم الشرعى و ذلك لأنّ مجرد التحريم القانونى ما لم يكن مدعما بالحماية إجراء لا سيما فى مثل (لا ضرر) لا يستوجب انتفاء الطبيعة و لا يصحح نفيها خارجا إلى أن قال.

و هذا التشريع يرتكز على قوانين ثلاثة:

1- قانون النهى عن المنكر

2- قانون تحقيق العدالة الاجتماعية بين الناس و هذا من شئون الولاية فى الامور العامة الثابتة للنبي صلّى الله عليه و آله و أئمة الهدى عليهم السّلام و الفقهاء فى عصر الغيبة إذ لا بد من العدالة فى حفظ النظام.

3- حماية الحكم القضائى فيما إذا كان منع الأضرار حكما قضائيا من قبل الوالى بعد رجوع المتخاصمين إليه كما فى مورد قضية سمرة حيث شكّا الأنصارى ففضى النبي صلّى الله عليه و آله بعدم جواز دخوله كذلك و حيث أبى سمرة عن العمل بالحكم امر النبي صلّى الله عليه و آله بقلع النخلة لتنفيذ الحكم بعدم الدخول عملا و يلاحظ أنّ هذا الجزء من مفاد (لا ضرار) هو مبنى تعليل الأمر بقلع النخلة فى قطبة سمرة بهذه الكبرى.

و فيه مواقع للنظر.

منها أنّ جعل معنى نفي للضرر نفي التسبب إلى الضرر إن كان بمعنى تقدير التسبب ففيه

ص: 493

أنه خلاف الأصل والظاهر.

هذا مضافا إلى أنه لا حاجة إليه وذلك لأن نفي طبيعة الضرر حقيقة بعد عدم إمكان نفيه خارجا يدل بدلالة الاقتضاء على عدم جعل أسبابه في حرمة الشرع.

كما لا وجه لتقدير الحكم أو الفعل الضار هذا مع ما في اختلاف التقدير من البعد حيث إن المقدر في «لا ضرر» هو نفي التسيب وفي «لا ضرار» تسيب النفي.

ومنها أن تقيد المنفى بالضرر الخارجى ثم جعل النفي ادعائيا لا موجب له مع أن نفي الخارج لا يساعد شأن الشارع.

ومنها أن التفرقة بين الضرر والضرار في أن كلمة «لا» في الأول تقيد النفي وفي الثاني تقيد النهي خلاف الظاهر من وحدة السياق.

ومنها أن جعل الضرر بمعنى الاضرار المتكرر أو المستمر لا يكفي في رفع ركافة التكرار لأن نفي الضرر يشمل صورة الضرر المتكرر و المستمر لأن الضرر اسم مصدر و حاصل للمصدر و المصدر باطلاقه يشمل الضرر بالنسبة إلى الغير سواء كان متكررا أو لم يكن.

### تفصيل آخر:

وهو أن حديث لا ضرر ينفي الحكم الضررى و يبقى عندئذ حكم ليس ضرريا بنفسه

لكنه يتقصد و يتعمد به الضرر مثاله ان الحكم «بكون الناس مسلطين على أموالهم» بنفسه ليس ضرريا لكنه قد يستغله أحد الشريكين فيعمل هذا الحق الذى ليس بنفسه ضرريا بنحو يوجب أن لا يأذن لشريكه أن ينتفع بهذه العين بوجه من الوجوه من بيعها و تقسيم ثمنها أو إجارتها و تقسيم اجرتها أو الانتفاع بها بأى نحو من الأنحاء فمثل هذا تنفى بقوله «لا ضرار» و لا يلزم من ذلك تكرار و يؤيد ذلك نفي الفقهاء بالقاعدة جملة من الأحكام التى ليست ضرورية فى نفسها حتى تكفى فى نفيها حكمة «لا ضرر» وإنما تستغل للاضرار و يتعمد بها الضرر و ذلك من قبيل نفي كون الطلاق بيد الزوج حينما يستغل الزوج ذلك فى الاضرار

و النظر في لا ضرر و لا ضرار إلى الضرر الناشى من الأحكام الشرعية مطلقا سواء كانت وجودية أو عدمية و لتأكيد نفى الضرر الناشى من الأحكام الشرعية ضمّ نفى الضرر أيضا و المقصود به كما عرفت هو نفى الضرر الناشى من التعمد و التقصد بالأحكام و لو أنّها ليست فى نفسها ضرريا كما يكون مورد رواية سمرة كذلك فإنه تقصد بمثل قوله صلّى الله عليه و آله «الناس مسلطون على أموالهم» لايجاد الضرر على الأنصارى مع أنّ نفس الحكم لا يكون ضرريا و يدلّ عليه أيضا قوله تعالى وَ لَا تُمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا لَتَعْتَدُوا فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى النَّهْيِ عَنِ الْمَسَاكِ الَّذِي يَكُونُ جَائِزًا فِي نَفْسِهِ إِذَا تَقَصَّدَ الزَّوْجُ بِذَلِكَ الْأَضْرَارَ وَ الْإِعْتِدَاءَ عَلَى الْمَرْأَةِ.

فإذا نفى الضرر و الضرار فى قوله صلّى الله عليه و آله و سلم «لا ضرر و لا ضرار» دلّ ذلك بدلالة الاقتضاء على عدم السبب و التسبب للضرر و ذلك لا يتحقق إلا بالنفى و النهى و المنع الولاى.

اورد عليه بأنّه لا أثر لتحقيق أنّ الضرار يكون بمعنى قصد الضرر و تعمّده و تطبيقه على سمرة بهذه الملاحظة أو لا يكون و ذلك لاندرجه فى الفقرة الاولى أعنى نفى الضرر خصوصا إذا كان المقصود بنفع الضرر النهى عنه لاختصاص متعلق النهى بما إذا كان عن قصد و ارادة.

و يمكن الجواب عنه بأنّ نفى الضرر يختص بالضرر الناشى من نفس الأحكام و الموارد التى تقصد بها الضرر و ليست الأحكام فيها بنفسها ضرريا و إنّما الضرر ناشى من التقصد بها و عليه فيحتاج نفيها إلى ضميمه «لا ضرار».

فتحصل قوة كون «لا» فى لا ضرر و لا ضرار للنفي لوحدة السياق و لا يلزم منه الركابة بعد ما عرفت من اختصاص الضرر بما يتقصد به الضرر و إن لم يكن ضرريا فى حدّ نفسه و لو سلمنا شمول لا ضرر لصورة تقصد الضرر بناء على نفى طبيعة الضرر فى حومة ما يرتبط بالشرع و لو لم يكن ناشئا عن نفس الأحكام فنمنع الركابة بعد وجود مصلحة الاهتمام بذكر صورة التقصد فلا يكون لا ضرر مجملا.

التَّشْبِيه الأول: في شمول قاعدة نفي الضرر للاضرار على النفس وعدمه والمختار هو الشمول فيما إذا كان الشمول امتنانا والمحكى عن الشيخ الاعظم قدس سرّه أنّ الاضرار بالنفس كالاضرار بالغير محرم بالأدلة العقلية والنقلية.

أورد عليه بأنّ الظاهر اختصاص نفي الضرر بالاضرار بالغير لان المتبادر منه ليس إلا ذلك ولذا لا يشك أحد في عدم شمول ما دل على وجوب اطعام الناس على أولياء الأوقاف أو استحبابه لاطعامهم لانفسهم بل لا بدّ في التعميم من القطع بالملاك وبالجملة فالمتبادر من قوله صلّى الله عليه وآله وسلم «لا ضرر ولا ضرار» خصوصا بملاحظة قوله لا ضرار ارادة الاضرار بالغير خاصة كما ان المتبادر من قول القائل لا ضرب ولا مضاربة في داري ارادة ضرب بعض بعضا لا مطلق الضرب ولو ضرب أحد نفسه.

هذا مضافا إلى أنّ لازم شمول الحديث للاضرار بالنفس هو حرمة الوضوء الضررى أو الحج الضررى ونحو ذلك وهو في غاية الاشكال ولذا ترى كثيرا من الفقهاء بل كلهم يحكمون بلزوم البيع الضررى مع علم المكلف به مستدلا بأنّه أقدم على الضرر على نفسه ولو لا انصراف حديث لا ضرر عن مثل هذا الاضرار لما كان لحكمهم بذلك وجه فكما أنّ حديث لا ضرر لا يشمل الضرر المقدم عليه في البيع الغبى ونحوه كذلك لا يشمل الاضرار بالنفس لأنّه في المعنى راجع إلى الضرر المقدم عليه.

ولقائل: أن يقول أولا لا وجه لتفسير قوله صلّى الله عليه وآله وسلم لا ضرر ولا ضرار بما دلّ على وجوب إطعام الناس على أولياء الأوقاف في عدم شموله لأنفسهم لأنّ في المثال المذكور يمنع عن الشمول ذكر من يجب إطعامه وهو الناس بخلاف لا ضرر ولا ضرار فإنّه لم يذكر فيه من يرد عليه الضرر وهو بعمومه يشمل الاضرار بالنفس.

وثانيا: أنّ مجرد الاقدام لا يؤثر في عدم شمول حديث نفي الضرر ألا ترى أنّه إذا أقدم من دون الدواعى العقلانية على الضرر المالى أو البدنى ونحوهما فلا وجه في هذه الصورة

لدعوى الانصراف مع أنه أقدم على الضرر بل شمول لا ضرر يدل على ممنوعية الإقدام المذكور و هذا الشمول موافق للامتنان فالمعيار فى شمول لا ضرر أنه موافق للامتنان أو غير موافق فإن كان موافقا للامتنان فلا يضره الإقدام و الأ فلا وجه للشمول فالقول بعدم الشمول بمجرد الإقدام ممنوع.

و ثالثا: أن الصحيح هو التفصيل بين ما إذا كان ذلك الغرض نفس الأمر الضررى أو معلولا له بحيث ينتفى بنفى الحكم الضررى و بين ما إذا كان الغرض فى أمر يكون مستلزما للضرر أو علة له.

فالأول: هو الحاصل فى الإقدام على المعاملة الغبنية فإن غرض المشتري المغبون فى نفس المعاملة و تملك البيع تملكها مطلقا لازما رغم الغبن فيه فهو يقدم على الحكم الضررى ابتداء لأن غرضه فى ذلك و هنا لا اشكال فى عدم المنة فى رفع الحكم بصحة المعاملة و لزومها.

و الثانى: هو المحقق فى باب الاجنب عمدا فان غرض المكلف ليس فى الإقدام على الغسل و لا فيما يتوقف على الغسل بل الامر بالعكس فانه يريد الاجنب الذى هو علة قهرية لوجوب الغسل و من امتيانه أن لا يكون هذا الاجنب علة لوجوب الغسل فيتوصل إلى مقصوده من دون هذه التبعية و من المعلوم أن فى هذا النوع من الإقدام على الضرر لا يكون نفي الحكم الضررى على خلاف الامتنان بل على طبق الامتنان فلا مانع من اطلاق الحديث لنفى مثل هذا الحكم الضررى فليس مجرد الإقدام مانعا عن شمول حديث نفي الضرر بل العبرة فى الشمول و عدمه هو صدق الامتنان و عدمه.

و مما ذكر يظهر أن حديث لا ضرر يشمل الوضوء الضررى من جهة أنه مستلزم للضرر و المتوضى لا يقدم إلا على العبادة فالوضوء بما هو مستلزم للضرر حرام و بما هو معنون للعبادة مطلوب و مقتضى القول بجواز اجتماع الامر و النهى هو صحة العبادة.

لا يقال: «لا ضرر» لا يدل على حرمة الاضرار بالغير فضلا عن الاضرار بالنفس لأنه

ناظر إلى نفي الأحكام الضرورية في عالم التشريع.

لأننا نقول: قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ «لا ضرر» يدل على نفي الضرر مطلقاً من ناحية الأحكام و من المعلوم أنّ تجويز الاضرار بالنفس ضرر كما أنّ تجويز ذلك بالنسبة إلى الغير ضرر و مقتضى الاطلاق هو نفي التجويز مطلقاً.

فتحصل أنّ الملاك في شمول حديث لا ضرر و عدمه هو صدق الامتنان و عدمه لا الاقدام و عدمه و لا دليل على تخصيص النفي في حديث «لا ضرر» بنفي الزام المكلف بل يعمّ مطلق الضرر و لو كان ناشئاً من التجويزات ثم إنّه لو سلمنا عدم تمامية دلالة حديث لا ضرر على حرمة الاضرار بالنفس فقد استدل بوجوه اخرى و هي امور:

منها قوله تعالى وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ

وفيه: أنّه لا يدل إلا على صورة كون الضرر موجبا للهلاكة او ما يدانيتها اذا الهلاكة أخص من عنوان الضرر.

و منها: ما رواه في الكافي و العلل و المحاسن بسند مرسل أو مجهول عن ابي عبد الله عليه السلام و رواه في الفقيه بسند مجهول عن ابي جعفر و عن ابي عبد الله عليه السلام حديث طويل من قوله عليه السلام إنّ الله تعالى لم يحرم ذلك على عباده و أحلّ لهم ما سواه من رغبة منه فيما حرم عليهم و لا زهداً فيما أحلّ لهم و لكنّه عزّ و جلّ خلق الخلق و علم ما يقوم به أبدانهم و ما يصلحهم فأحلّه لهم و اباحه تفضلاً عليهم به تبارك و تعالى لمصلحتهم و علم عزّ و جلّ ما يضرّهم فنهاهم عنه و حرمه عليهم إلى أن قال عليه السلام أمّا الميتة فإنّه لا يدمنها أحد إلاّ ضعف بدنه و نحل جسمه و ذهبت قوته و انقطع نسله الحديث بدعوى أنّ الظاهر منها أنّ علة حرمة المحرمات هي اضرارها بالنفس فالحرمة تدور مدار الاضرار بالنفس.

وفيه: أنّ التأمل فيها يشهد بعدم دلالتها على حرمة الاضرار بالنفس حيث إنّ المستفاد منها أنّ الحكمة في تحريم جملة من الأشياء كونها مضرّة بنوعها لا أنّ الضرر موضوع للتحريم و علة له.

و يمكن أن يقال: إنَّ الاضرار بالنفس إذا كان حكمة لحرمة أشياء كالميتة ونحوها كما دلَّ عليه قوله عليه السَّلام و علم ما يضربهم فنهاهم عنه و حرّمه عليهم كان نفس الاضرار بالنفس محرّمًا بالضرورة و إلاّ فالأمر الجائز و هو الاضرار بالنفس كيف يصير حكمة لتحرّيم أشياء اخرى.

و العمدة فى الاشكال على هذه الروايات أنّها ضعيفة السند.

و منها: ما ورد فى حرمة أكل الطين و هى الأخبار المستفيضة مثل موثقة هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السَّلام قال إنّ الله عزّ و جل خلق آدم من طين فحرّم اكل الطين على ذريته و مثل موثقة السكونى عن ابى عبد الله عليه السَّلام قال قال رسول الله صلّى الله عليه و آله من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه.

و مثل ما رواه فى الكافى بسند موثق عن أبى عبد الله عليه السَّلام قال قيل لأمير المؤمنين عليه السَّلام فى رجل يأكل الطين فنهاه و قال لا تأكله فإن أكلته و متّ كنت قد أعنت على نفسك.

اورد عليه بأنّ المستفاد من هذه الروايات و نظائرها أنّ الحكمة فى حرمة بعض الأشياء هى كونه مضرًا بحسب النوع كما أنّ الحكمة فى حلّية بعض الأشياء هى كونه ذا منفعة و مصلحة نوعية فلا دلالة لها على كون الحرمة دائرة مدار الضرر.

يمكن أن يقال إنّ جعل الضرر حكمة لحرمة بعض الأشياء يدلّ على مفروغية الحرمة فى نفس الضرر و إلاّ فكيف يجعل الأمر الجائز حكمة للتحرّيم.

نعم تختص موثقة السكونى و موثقة ابن القداح بالضرر المهلك فلا تشملان مطلق الضرر هذا مضافا إلى احتمال أن تكون حرمة اكل الطين فى صحيحة هشام من ناحية اخرى غير حكمة الضرر.

و منها: ما رواه فى العلل و عيون الأخبار بأسانيد عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السَّلام فيما كتب إليه من جواب مسأله فى حديث من قوله عليه السَّلام و حرمت الميتة لما فيها من فساد الأبدان و الآفة لما اراد الله عزّ و جل ان يجعل تسميته سببا للتحليل و فرقا بين الحلال و الحرام و حرم



اللّه الدم كتحريم الميتة لما فيه من فساد الأبدان وأنه يورث الماء الأصفر ويخثر الفم وينتن الريح ويسىء الخلق ويورث القسوة للقلب و قلة الرأفة و الرحمة حتى لا يؤمن أن يقتل ولده و والده و صاحبه و حرّم الطحال لما فيه من الدم ولأنّ علته و علة الدم و الميتة واحدة لانه يجرى مجريها في الفساد.

اورد عليه بأنّه أخص لأنّ فساد الأبدان غير عنوان مطلق الضرر هذا مضافا إلى ضعف السند.

ومنها: ما رواه في التهذيب بسند موثق عن أبي عبد الله عليه السلام قال قرأت في كتاب لعلي عليه السلام أنّ رسول الله كتب كتابا بين المهاجرين والأنصار و من لحق بهم من أهل يثرب أنّ كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا بالمعروف و القسط ما بين المسلمين و أنّه لا يجار حرمة إلاّ باذن أهلها و أنّ الجار كالنفس غير مضار و لا آثم و حرمة الجار كحرمة أمه و أبيه الحديث و المراد من الحرمة في قوله «لا يجار حرمة» هي المرأة و المراد من الجار هو من آجرته لا جار الدار بقريئة السياق و إن احتمل ان يكون المراد هو جار الدار و لذا أدرجه في الكافي في البابين.

و كيف كان استدلال بقوله «و أنّ الجار كالنفس غير مضار و لا آثم» على حرمة الاضرار بالنفس بدعوى أنّه يدل على مفروغية حرمة الاضرار بالنفس بحيث صارت سببا لتنزيل الجار منزلته في حرمة الاضرار.

اورد عليه أولا بأنّ المراد هو تنزيل الجار منزلة النفس في عدم جواز اضرار الغير له كما أنّ التعبير بقوله غير مضار شاهد على مغايرة من أراد الاضرار للنفس مع النفس لظهور باب المفاعلة في ذلك.

و ثانيا بأنّه لو سلمنا أنّ المقصود من التنزيل هو تنزيل الاضرار بالجار منزلة الاضرار من النفس إلى النفس لا يدل على حرمة الاضرار بالنفس لاحتمال أن يكون المراد كما أنّ الانسان يحترز من الاضرار بالنفس بالطبع و الجبلة فليكن كذلك في حق الجار فلا يدلّ على

فتحصّل عدم تمامية هذه الوجوه على تقدير صحة سندها على اثبات حرمة مطلق الضرر على النفس لما عرفت من اختصاصها بالهلاكة و افساد البدن أو غير ذلك.

فالعمدة هو ما تقدم عليها من عموم حديث نفي الضرر و الضرار بالتقريب الذي قدّمناه و الله هو العالم.

ثم لا يخفى أنّ المقصود من الضرر المحرّم هو الضرر المعتدّ به عند العقلاء فلا يشمل ما لا يكون كذلك فلو شك في أنّ الضرر معتدّ به أو لا فمقتضى الأصل هو الجواز.

التّبيه الثاني: في عمومية حديث نفي الضرر بالنسبة إلى الأحكام العدمية كالأحكام الوجودية و عدمها.

قد يقال: قاعدة لا ضرر لا تشمل الأحكام العدمية لأنّ عدم حكم الشارع بشيء ليس من الأحكام المجعولة و اطلاق الحكم عليها ليس الآ من باب المسامحة.

وفيه: أنّه لا قصور في شمول القاعدة للأحكام العدمية على نحو شمولها للأحكام الوجودية على المعنى المختار في الحديث و ذلك لأنّها إخبار بعدم وجود طبيعة الضرر بمعناه الحدّثي بعناية عالم التشريع و جعل الأحكام و المقصود به هو سدّ باب الضرر و المضارة بلحاظ حال التشريع من دون فرق بين أن يكون الضرر ناشئاً من الحكم الوجودي أو العدمي و هكذا الأمر بناء على مختار الشيخ و من تبعه من أنّ معنى القاعدة عدم تشريع أحكام ينشأ منها الضرر لأن الفرق ظاهر بين ما اذا ذكر لفظ الحكم في العبارة فقول لا حكم ينشأ منه الضرر و بين ما اذا لم يذكر هذا اللفظ و يقال ان المعنى هو نفي ما ينشأ منه الضرر مما يمكن ان يستند الى الشارع حيث يمكن منع شمول العبارة الاولى بظاهرها للأحكام العدمية من جهة عدم صدق الحكم عليها حقيقة بخلاف الثانية التي ليس فيها ما يصرفها بظاهرها عن تلك الأحكام كما لا يخفى و بالجملة لا أرى قصورا في شمول القاعدة لمورد الكلام كما يساعده الوجدان و الاعتبار.

و استشكل عليه بأنّ دعوى أنّ ما هو الملاك في صحة تعلق النهى بنفس أن لا تفعل من صحة استناد العدم الى الفاعل بقاء و ان لم يصح حدوثا هو الملاك في صحة استناد عدم جعل الاحكام الى الجاعل فلا مانع من شمول القاعدة لها و اثبات الحكم بها مندفعة بأنّ هذا يصح فيما تعلق الجعل بالعدم بأن يجعل عدم الضمان مثلا فما لم يتعلق الجعل به رفعا و وضعلا لا يمكن اثبات الجعل فيه بالقاعدة.

و اجيب عنه بأنّ المستفاد من قاعدة لا ضرر هو نفي ما ينشأ منه الضرر ممّا يمكن أن يستند إلى الشارع و لا فرق فيه بين الأحكام العدمية و الوجودية و لا يلزم فيه الجعل بل يكفي صحة الاستناد.

و لقد أجاد و أفاد الشهيد الصدر قدّس سرّه من أنّ جعلنا النفي منصبا على الاضرار الخارجية و قد خرج من اطلاقها بمقيد كالمتمصل الضرر غير المرتبط بالشارع و الذى لا يستطيع الشارع بما هو مشرع رفعه أو وضعه فيبقى ما عداه تحت الاطلاق سواء كان من جهة حكم من الشارع أم عدم حكم كالترخيص من قبله.

التنبيه الثالث: في عدم جواز اضرار الغير لدفع الضرر المتوجه إلى نفسه كما لا يجب دفع الضرر عن الغير باضرار نفسه.

و الوجه في ذلك أنّ الجواز في الأول و الوجوب في الثاني حكمان ضرريان و مقتضى عموم حديث نفي الضرر هو نفيهما هذا مضافا إلى امكان أن يقال إنّ لا اشكال في أنّ مقتضى القواعد الأولية مع قطع النظر عن قاعدة لا ضرر عدم جواز اضرار الغير لدفع الضرر المتوجه إلى نفسه في الفرض الأول لأنّه من اضرار المؤمن الدال على حرمة اخبار كثيرة.

و هكذا مقتضى القواعد المذكورة عدم وجوب دفع الضرر عن الغير في الفرض الثاني لعدم الدليل على وجوب حفظ مال الغير سواء استلزم الضرر على نفسه أو لا.

و أيضا لا يجوز اضرار الغير بسبب الاكراه عليه لأنّ توسطه في اوصول الضرر إلى الغير اضرار المؤمن فيحرم بأدلته و كونه مكرها في ذلك لا يخرج عن الحرمة لقصور أدلة الاكراه

عن شمول هذه الصورة. (لانه ينافى الامتنان)

فقاعدة نفى الضرر توافق القواعد الأولية ولا يتغير بها حكم الفروض المذكورة.

التنبيه الرابع: في أنه لا اشكال في أن دليل لا ضرر ولا ضرار حاكم على الأدلة المثبتة للتكاليف وتقريب ذلك كما أفاد سيدنا الاستاذ أن معنى الحكومة ادعاء نفى الجعل في مورد قد اقتضى العمومات أو الاطلاقات ثبوته في ذلك المورد إما بادعاء نفى الموضوع كأن يقال بعد ما ورد أكرم العلماء عاما «زيد ليس بعالم» أو بادعاء نفى المتعلق كأن يقال الضيافة ليست باكرام أو بادعاء نفى الحكم كأن يقال لم يجعل الوجوب في مورد زيد فإن مرجع جميع ذلك إلى نفى جعل الحكم ادعاء و مصحح الادعاء عدم تعلق الارادة الجدّية بمورد دليل الحاكم هذا فيما اقتضى دليل الحاكم تضيق دليل المحكوم.

وقد يقتضى دليل الحاكم توسعة دليل المحكوم و مرجعه حينئذ إلى اثبات الجعل في مورد ادعاء و كناية عن ثبوت الارادة الأكيدة فيه.

و ذلك أيضا إما بادعاء ثبوت موضوع الدليل كأن يقال «زيد عالم» مع انه جاهل في الواقع أو بادعاء ثبوت المتعلق كأن يقال مثلا السكوت عند العالم اكرام او بادعاء ثبوت الحكم كان يقال قد جعلت الوجوب في مورد زيد و مرجع جميع ذلك أيضا إلى ثبوت جعل الحكم في مورد دليل الحاكم و قد عرفت أن مصحح الادعاء وجود الارادة الجدّية في مورد فليل الحاكم يحدّد الدليل المحكوم بمدلوله بلسان نفى الجعل مورد اقتضى دليل المحكوم ثبوته أو ثبوته في مورد لم يقتض ثبوته لا بلسان عدم تطابق الارادة الجدّية مع الاستعمالية كما يتراءى من المحقق النائيني فانه على هذا المعنى غير مطرد فيما اقتضى دليل الحاكم توسعة دليل المحكوم لان المفروض حينئذ عدم وجود الارادة الاستعمالية كما يقتضى دليل الحاكم عدم تطابقها مع الارادة الجدّية.

التنبيه الخامس: في صحة العمل الضررى العبادى و عدمها لو أتى به مع اعتقاد الضرر و كان مضرا في الواقع.

وقد يقال بصحة الوضوء الضررى مثلا لوجود الملاك فيه وإن لم يكن بمأمور به لكفاية واجديته لملاك ولذا ذهبوا إلى صحة العبادة إذا كانت مورد التزاحم بالأهم وأتى بها وترك الأهم مع أنّ الأمر متوجه إلى الأهم فعلا.

أورد عليه بأن مقتضى حكومة «لا ضرر» على عموم أدلة الوضوء خروج الفرد الضررى من الوضوء عن عموم أدلته و معه لا معنى لثبوت الملاك فيه ولا كاشف له بعد خروج الفرد الضررى عن عموم الأدلة.

واجيب عنه بإمكان استفادة الملاك بالأدلة الخارجية مثل إطلاق قوله عليه السّلام الوضوء نور و نحوه بل يدل عليه نفس أدلة نفى الحرج و الضرر بضميمة الأدلة الأولية لأنّ سياق أدلة نفى الحرج و الضرر رفع الكلفة و المشقة و الضرر عن المكلف و ظاهرها بقاء المطلوبة على حالها و أنّ الشارع لم يوجبها مع مطلوبيتها لتسهيل الأمر على المكلف و عدم و قدعه فى الحرج و الضرر.

هذا مضافا إلى دلالة آية الوضوء و التيمم فإنّها تدل على أنّ عدم وجوب الوضوء عند السفر بالخروج عن الطريق أو عند المرض أو عند عدم وجدان الماء و الأمر بالتيمم لرفع الحرج حيث قال و إن كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (1)

و هو ظاهر فى بقاء الملاك و انما الحرج هو المانع عن الوجوب و دعوى أنّ المكلف لما كان مقدما على الوضوء الضررى لا مجال لرفع وجوبه بقاعدة لا ضرر حيث إنّ تلك القاعدة وردت امتنانا و موردها ما اذا لم يرد المكلف الفعل مع قطع النظر عن ايجابه.

مندفعة: بأنّ الاقدام على الوضوء لا على الضرر و ملازمة الوضوء للضرر أو اتحاده معه لا يوجب أن يكون الاقدام على الضرر و مع عدم الاقدام على نفس الضرر

ص: 504

يكون شمول لا ضرر للوضوء الضررى أو الغسل الضررى موافقا لامتنان فلا وجه للمنع عن شمول القاعدة بالنسبة إلى الوضوء الضررى أو الغسل الضررى والحاصل أنه لا مجال للحكم بالبطالان مع القول بجواز اجتماع الأمر والنهى لوجود الأمر أو القول بالامتناع لبقاء الملاك إلا إذا دل نص خاص على البطلان.

التبئيه السادسة: فى عدم شمول حديث لا ضرر المعاملات التى اقدم فيها على الضرر بداع من الدواعى العقلانية فلو تزوج امرأة بمهر فى ذمة الزوج و علمت أن المهر ينقص قدرة شرائه بمرور السنوات فلا يشملها قاعدة لا ضرر لو اختلفت قدرة شراء مهرها لاقدامها على الضرر المذكور و يشهد له صحيحه يونس قال كتبت إلى أبى الحسن الرضا عليه السلام أنه كان لى على رجل عشرة دراهم وأن السلطان أسقط تلك الدراهم و جاءت دراهم (بدراهم خ ل) أعلى من تلك الدراهم الاولى و لها اليوم وضیعة فأى شىء لى عليه الاولى التى أسقطها السلطان أو الدراهم التى أجازها السلطان فكتب لك الدراهم الاولى (الوسائل الباب 20 من ابواب الصرف ح 2) و لا يخفى أن مع الوضیعة المحتملة عندهما لم يحكم بالضمان لكون المورد مما اقدم عليه و لا يشملها قاعدة لا ضرر.

نعم لو كان مقدار تغيير القيمة و قدرة الشراء أمرا لا يزعمه طرفا المعاملة فلا يبعد القول بضمانه مستندا إلى قاعدة لا ضرر لأن الضرر الفاحش مما لم يقدم عليه طرفا المعاملة بخلاف الضرر غير الفاحش و لا يكون شمول لا ضرر بالنسبة إليه منافيا لامتنان اللهم إلا أن يقال بأن السيرة ثابتة على أن نقص قدرة الشراء فى الديون و المهور لم يكن مورد الضمان مطلقا و لكنّه محل تامل و اللازم هو التصالح نعم لو اعتمد طرفا المعاملة على القانون الرائج و هو الضمان فلا اشكال فى الضمان فتدبر جيّدا.

التبئيه السابع: فى تصادم الضررين و لا يخفى عليك أنه يختلف حكم التصادم باختلاف الموارد.

فتارة يدور الأمر بين ايراد الضرر إمّا على نفسه أو على الغير.

و اخرى يدور الأمر بين ايراد أحد الضررين على الغير.

و ثالثة يدور الأمر بين ايراد أحد الضررين على نفسه.

ورابعة يدور الأمر بين ايراد أحد الضررين على شخصين.

فعلى الاول إن كان الضرر بمقتضى طبعه متوجها اليه لا يجوز له دفعه إلى الغير و إن كان متوجها بطبعه الى غيره لا يجب عليه صرفه إلى نفسه.

و إن كان متوجها الى الغير أيضا لكن لا بمقتضى طبعه بل بتوسيط المكلف لا يجوز له التوسيط و إن كان في عدمه ضرر عليه و مسألة التولى من قبل الجائر يدخل في هذا القسم.

ثم في صورة دوران الأمر بين ايراد الضرر على نفسه أو على الغير إن كان نسبة الضرر اليهما على حد سواء بأن لم يكن بمقتضى جريه العادى متوجها إلى هذا و لا إلى ذاك كما فيما لو ادخل دابة رجل رأسه في القدر الآخر فيدور الأمر بين ذبح الدابة أو كسر القدر فلا اشكال في أنه يختار حينئذ أقل الضررين إلا أنه لو كان أحدهما مقصرا في ذلك يكون هو الضامن لضرر الأقل كما أنه لو كان أحدهما مطالبا بماله يكون ضامنا لمال الآخر و مع عدم التقصير و المطالبة المذكورة من أحدهما يقسم بينهما ضرر الأقل لان التقسيم يوافق قاعدة العدل و الانصاف كالدرهم الودعى.

و على الثانى و هو ان دوران الأمر بين ايراد أحد الضررين على الغير كما لو اكره المكلف على ذلك و كان في تركه يتوجه إليه ضرر عظيم من قتل النفس و نحوه في الأهمية فيحول الأمر إلى الغير فإن اختار أحدهما فيختاره المكلف سواء كان أقل الضررين أو أكثرهما و إلا فيختار ثم على فرض احالة الأمر إلى الغير و عدم اختياره لا مجال للحكم بتخيير المكلف بين أقل الضررين و أكثرهما بل اللازم هو الرجوع إلى أقل الضررين لكفاية الأقلية للترجيح.

و مما كر يظهر الحكم في المورد الثالث من دوران الأمر بين أحد الضررين على نفسه فلو كان أحدهما اقل ضررا و الآخر أكثر ضررا فالأقلية تصلح لمرجحية الطرف الأقل بعد كون أصل ايراد الضرر محرما.

وأما حكم الرابع وهو ما إذا دار الأمر بين إيراد أحد الضررين على شخصين كما لو أكره المكلف على إيراد الضرر إثمًا على هذا أو على ذاك فقد يقال يختار حينئذ أقل الضررين و لكنّه محلّ تأمل و نظر لأنّ ادلة الاكراه قاصرة بعد كون الحكم المذكور أى نفي الاكراه خلاف الامتتان فاللازم هو تحمل الضرر بنفسه إلا إذا كان ضررا لا يرضى الشارع به.

التبنيه الثامن: فى دوران الأمر بين تضرر المالك و الاضرار بالغير و اعلم أنّه إذا دار الأمر بين تضرر شخص و الاضرار بالغير من جهة التصرف فى ملكه كمن حفر فى داره بالوعة أو بئرا يكون موجبا للضرر على الجار مثلا فهنا صور:

الاولى أن يكون المالك بتصرفه قاصدا لا ضرار الجار من دون أن يكون فيه نفع له أو فى تركه ضرر عليه.

الثانية الصورة مع كون الداعى الى التصرف مجرد العبث و الميل النفسانى لا الاضرار بالجار.

و الحكم فى هاتين الصورتين هو الحرمة و الضمان و لا موجب لرفع حرمة الاضرار.

الثالثة أن يكون التصرف المذكور بداعى المنفعة بأن يكون فى تركه فوات المنفعة.

الرابعة أن يكون الداعى التحرز عن الضرر بأن يكون فى تركه ضرر عليه و المنسوب الى المشهور هو جواز التصرف و عدم الضمان فى الصورتين الأخيرتين و استدلل لذلك بأن منع المالك من التصرف فى ملكه حرج عليه و دليل نفي الحرج حاكم على أدلة نفي الضرر كما أنّه حاكم على الأدلة المثبتة للأحكام.

أورد عليه بمنع هذا الدليل صغرى و كبرى أمّا الصغرى فلعدم كون منع المالك عن التصرف فى ملكه حرجا عليه مطلقا بل قد يكون و قد لا يكون.

وفيه ما لا يخفى إذ اثبات الصغرى لا يحتاج إلى أن يكون حرجيا فى جميع الموارد لكفاية ثبوته فى بعض الموارد كما لا يخفى.

و أمّا الكبرى فلأنه لا وجه لحكومة أدلة الحرج على أدلة نفي الضرر فإنّ كل واحد منهما



ناظر إلى الأدلة الدالة على الأحكام الأولية فلا وجه لحكومة أحدهما على الآخر.

وفيه أنّ توارد الضرر والحرّج يكفي في جواز معاملة المتزاحمين فيقدم ما كان مقتضيه أقوى وإن كان دليل الآخر أرجح وأولى والغالب في توارد العارضين أن يكون من باب المتزاحمين لثبوت المقتضى فيهما مع تواردهما لا من باب التعارض لعدم ثبوته إلا في أحدهما.

ثم إنّ هذا فيما إذا كان في ترك التصرف فوات المنفعة ولكن كان ذلك حرجا عليه وأما إذا كان في ترك التصرف ضرر عليه تراحم الضرران فيسقط دليل لا ضرر بالنسبة إليهما و معه يرجع إلى عموم قاعدة الناس مسلطون على أموالهم في جواز التصرف في ملكه فتدبر و آخر دعوانا الحمد لله رب العالمين.

قم المشرفة

السيد محسن بن مهدي الخرازي الطهراني

جمادى الأخرى من سنة 1430 هـ

ص: 508

تتمة المقصد السابع فى الاصول العملية الفصل الثانى فى أصالة التخيير المقام الأول: فى دوران الأمر بين المحذورين فى التوصليات مع وحدة الواقعة 10

الأمر الأول: هو الاستدلال بعموم أدلة الإباحة الظاهرية 10

الأمر الثانى: هو الاستدلال بالبراءة العقلية 12

الأمر الثالث: هو الاستدلال بعموم أدلة البراءة الشرعية 14

المقام الثانى: فى الدوران بين المحذورين من التوصليات مع تعدد الواقعة 21

المقام الثالث: فى التخيير البدوى والاستمرارى 26

المقام الرابع: فى تنجيز العلم الإجمالى بالنسبة إلى المخالفة القطعية مع تمكّنها دون الموافقة القطعية لعدم التمكن منها 28

المقام الخامس: فى عدم التزاحم فيما إذا كانت القدرة فى طرف شرعية 30

المقام السادس: فى دوران الأمر بين شرطية شىء و بين مانعيته فى العبادات 31

الصورة الاولى: ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال التفصيلى 32

الصورة الثانية: ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال الإجمالى 33

المقام السابع: فى مجرى أصالة التخيير 35

المقام الثامن: فى اشتراط عدم أصل لفظى فى جريان أصالة التخيير 37

الخلاصة: 41

ص: 509

الفصل الثالث فى أصالة الاشتغال المقام الأول: فى الشك فى المكلف به مع العلم بالتكليف 55

الجهة الأولى: فى إمكان الترخيص الشرعى فى أطراف المعلوم بالإجمال 56

الجهة الثانية: فى إمكان جواز الترخيص فى بعض الأطراف 65

الجهة الثالثة: فى مقام الإثبات 65

تنبيهات: 82

التنبيه الأول: فى أنه لا فرق بين الأمور الدفعية و التدرجية فى وجوب الاحتياط 82

التنبيه الثانى: فى موارد جواز الرجوع و عدمه إلى الأصل الطولى 87

التنبيه الثالث: فى انحلال العلم الإجمالى و عدم تأثيره فى التنجيز 93

المقام الأول: فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما المعين 93

المقام الثانى: فيما إذا كان الاضطرار إلى غير معين 103

التنبيه الرابع: فى اشتراط كون الأطراف مورد الابتلاء فى التنجيز و عدمه 108

التنبيه الخامس: فى الشبهة غير المحصورة و يقع الكلام فى جهات 127

الجهة الأولى: فى تعريفها قدس سره 127

الجهة الثانية: فى حكمها 129

الجهة الثالثة: فى اختصاص البحث بمانعية كثرة الأطراف عن تأثير العلم الإجمالى 131

الجهة الرابعة: فى معيار الكثرة و عدمها 132

الجهة الخامسة: فى عدم مانعية المخالفة القطعية عن جريان البراءة فى أطراف الشبهة غير المحصورة 133

الجهة السادسة: فى جواز المعاملة مع بعض الأطراف معاملة العلم بالعدم 133

الجهة السابعة: فى أن اللازم فى أطراف الشبهة غير المحصورة ما إذا؟ 133

التنبيه السادس: فى أن ارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب ترتب أحكام المعلوم 134

المقام الثانى:فى الشك فى المكلف به مع العلم بالتكليف وإمكان الاحتياط و دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين 187

الوجه الأول للبراءة العقلية 188

الوجه الثانى للبراءة العقلية 197

فى جريان البراءة الشرعية 199

دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فى الأجزاء التحليلية 207

الخلاصة:219

تنبيهات المقام الثانى:231

التنبية الأول:فى جريان البراءة فى الأسباب و المسببات و عدمه 231

التنبية الثانى:فى مقتضى القاعدة العقلية و الشرعية فى النقيصة العمدية و السهوية 236

التنبية الثالث:فى مقتضى القاعدة فى الزيادة العمدية و السهوية 250

التنبية الرابع:فى حكم الزيادة و النقيصة بحسب مقتضى النصوص الخاصة 259

الطائفة الاولى:ما تدلّ على بطلانها بالزيادة مطلقا 259

الطائفة الثانية:ما تدلّ على بطلانها بالزيادة السهوية 259

الطائفة الثالثة:ما تدلّ على بطلانها بالإخلال سهوا فى الأركان بالزيادة 260

التنبية الخامس:حول قاعدة الميسور بحسب الاصول العملية و الأدلة الاجتهادية 271

فرعان:304

الأول:فى دوران الأمر بين ترك الجزء و ترك الشرط 304

الثانى:فى تقديم البديل الاضطرارى على الناقص 306

التنبية السادس:فى وجوب الاحتياط بالتكرار أو التخيير بين الفعل و الترك 309

المقام الأول: في البراءة العقلية 319

المقام الثاني: في البراءة الشرعية 320

استحقاق العقاب عند ترك الفحص و حصول المخالفة 329

حكم الصحة أو فساد عمل الجاهل بلا فحص و تعلم 334

الصورة الاولى: أن تنكشف مخالفة المأتي به مع الواقع كما إذا علم بذلك 334

الصورة الثانية: أن تنكشف مطابقة المأتي به للواقع بسبب فتوى مجتهد 335

الصورة الثالثة: أن تنكشف مطابقة العمل المأتي به لفتوى 335

الصورة الرابعة: أن تنكشف مطابقة العمل المأتي به للواقع بحسب فتوى المجتهد 337

الإجهار في موضع الإخفات و بالعكس 337

شرطان آخران لجريان البراءة 341

الخلاصة 349

قاعدة لا ضرر و لا ضرار 395

الأمر الأول: في أسناد الحديث 395

الأمر الثاني: في ألفاظ الحديث 405

الأمر الثالث: في فقه الحديث 407

المقام الأول: في مفاد مادة (ض ر ر) 407

المقام الثاني: في مفاد الهيئة الإفرادية لمادة (ض ر ر) 409

المقام الثالث: في مفاد الهيئة التركيبية للجملتين 412

الأمر الأول: جعل الحكم التكليفي الزاجر عن العمل و هو الحرمة 435

الأمر الثاني: تشريع اتخاذ وسائل مانعة عن تحقيقه خارجا 435

الأمر الثالث: تشريع أحكام رافعة لموضوع الاضرار 435

تنبيهات: 440

ص: 512

التنبية الأول:فى شمول قاعدة نفى الضرر للضرر على النفس و عدمه 440

التنبية الثانى:فى عمومية حديث نفى الضرر بالنسبة إلى الأحكام العدمية كالأحكام الوجودية 452

التنبية الثالث:فى إضرار الغير لدفع الضرر المتوجه إلى نفسه و فى دفع الضرر عن الغير بإضرار نفسه 455

التنبية الرابع:فى حكومة دليل لا ضرر على الأدلة المثبتة للتكاليف 459

التنبية الخامس:فى صحة العمل الضررى العبادى و عدمها 461

التنبية السادس:فى عدم شمول المعاملات التى اقدم فيها على الضرر 465

التنبية السابع:فى تصادم الضررين 466

التنبية الثامن:فى دوران الأمر بين تضرر المالك و الاضرار بالغير 469

الخلاصة:473

ص:513

سرشناسه: خرازی، سید محسن، 1315 -

عنوان و نام پدید آور: عمده الاصول / تالیف محسن الخرازی؛ تصحیح علی رضا الجعفری

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، 1415 ق. = 1376

مشخصات ظاهری: 7 ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. 2 (چاپ اول: 1422 ق. = 1380).

یادداشت: ج. 5 (چاپ اول: 1427 ق. = 1385).

یادداشت: ج. 6 (چاپ اول: 1430 ق. = 1388).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: 8/BP159/خ 4ع 8 1376

رده بندی دیویی: 297/312

شماره کتابشناسی ملی: م 78-2994

ص: 1





بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 3

عمده الاصول

تالیف محسن الخرازی

تصحیح علی رضا الجعفری

ص:4

تتمة

اشارة

المقصد السابع

فى الأصول العملية

الفصل الرابع: فى الاستصحاب

اشارة

فى الاستصحاب

ص:5



### الأمر الأول: في تعريفه

و هو كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره عند الأصوليين عرّف بتعاريف أسدّها وأخصرها إبقاء ما كان والمراد بالبقاء الحكم بالبقاء ودخل الوصف في الموضوع مشعر بعليّته للحكم فعلة الإبقاء هو أنّه كان فيخرج إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله و إلى ما ذكرنا يرجع تعريفه في الزبدة «بانه اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمن الأول» بل نسبه شارح الدروس إلى القوم، فقال إنّ القوم ذكروا أنّ الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه. (1)

ثم لا يخفى عليك أنّ الحكم بالبقاء بإطلاقه يشمل الاستصحاب الموضوعي و الحكمي ولذا قال في الكفاية إنّ عباراتهم في تعريفه وإن كانت شتى إلا أنها تشير إلى مفهوم واحد ومعنى فارد و هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه. (2)

ولا فرق في الحكم بالبقاء بين كون المبني هو بناء العقلاء على ذلك مطلقاً أو في الجملة أو حكمهم بالتصديق الظني بالبقاء الحقيقي بسبب وجود الملازمة بين ثبوت

ص:7

1- (1) فرائد الأصول، 318، ط قديم.

2- (2) الكفاية، ج2، ص273.

الشيء فى السابق و الظن ببقائه أو الأخبار الدالة عليه تعبدًا مطلقاً أو فى الجملة إذ مرجع الجميع إلى حكم الشارع بالبقاء فى كل شيء وجد ثم لم يعلم بقاؤه تأسيساً أو امضاءً سواء كان بدلالة المطابقية أم بالدلالة الالتزامية بل الاستصحاب بهذا المعنى أى الحكم بالبقاء قابل للنزاع ولذلك قال فى الكفاية إنّ هذا المعنى (أى الحكم بالبقاء) هو القابل لأن يقع فيه النزاع و الخلاف فى نفيه و إثباته مطلقاً أو فى الجملة أو فى وجه ثبوته على أقوال: ضرورة أنّه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء أو الظن به الناشىمن العلم بثبوته لما تقابل فيه الأقوال ولما كان النفي و الإثبات واردين على مورد واحد بل موردين. (1)

ووجهه فى عدم التقابل أنّ نفي وجه لا ينافى ثبوت وجه آخره

ثم لا يخفى عليك أنّه لا وجه للإيراد عليه بأنّ لازم كون الإبقاء إبقاءً عملياً هو عدم جريان الاستصحاب فى الموضوعات التى لم تكن لها أثر شرعى فى حال اليقين وكذا فى الشبهات التى لم يعمل المكلف فيها على وفق حالته السابقة أو لا يعمل بعد مع أنّه لا إشكال فى جريانه فى جميع الموارد.

وذلك لما أفاده سيّدنا الأستاذ قدس سره من أنّ المراد من الإبقاء هنا هو الإبقاء التنزيلي ويصحح التنزيل جعل المماثل فى الأحكام و الحكم بترتيب الآثار فى الموضوعات و البناء عملاً على طبق حال اليقين فمتعلق الإبقاء إنّما هو نفس الحكم أو الموضوع وبقاؤهما حقيقة حيث لا يعقل لامن المكلف ولا المكلف لأنّ الحكم الذى كان واقعياً و الموضوع الذى ثبت كان تكوينياً ولا يعقل ابقاؤهما حقيقة يكون تنزيباً لا محالة وبذلك يدفع الإشكال فتأمل. (2)

ص: 8

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 273-274.

2- (2) المحاضرات سيّدنا الأستاذ، ج 2، ص 15-16.

فتحصّل: أنّ الاستصحاب يكون بمعنى أنّ كل شيء وجد ثم شك في بقاءه وارتقاعه يحكم ببقائه من دون فرق بين أن يكون الشيء المذكور حكماً أو موضوعاً إذا أحكام شرعية ومن دون تفاوت في أنّ مبنى هذه القاعدة هو الأخبار أو بناء العقلاء أو إذعان العقلاء وتصديقهم الظنى بالبقاء الحقيقي بسبب وجود الملازمة بين ثبوت السابق وبقائه فإنّ الاستصحاب بالمعنى المذكور وهو الحكم بالبقاء يجرى على جميع الوجوه والمباني ويدلّ عليه كل واحد من المباني المذكورة بالدلالة المطابقة أو الالتزامية ولا فرق فيه بين أن يكون الاستصحاب أمارة أو أصلاً عملياً لأنّ حرمة نقض اليقين بالشك من حيث العمل يدلّ أيضاً بالالتزام على الحكم بالبقاء ولقد أفاد وأجاد المحقّق العراقي قدس سره حيث قال ولا يضرّ الاختلاف بحسب الحقيقة بوحدة المفهوم في ابقاء ماكان. (1)

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: إنّ الاستصحاب إمّا أن يكون أصلاً عملياً كأصالة الحل و الطهارة ويكون وظيفة عملية في مقام الشك وموضوعه الشك في شيء متيقن سابق من غير أن يكون اعتباره لأجل التحفظ على الواقع فلا يكون حينئذٍ حجة على الواقع ولا طريقاً مجعولاً. فإطلاق الحجة عليه غير صحيح كإطلاق الحجة على اصالتى الطهارة و الحلية فبناء عليه يكون تعريفه بإبقاء ماكان وأمثاله ممّا لا مانع منه سواء أريد الإبقاء العملى الذى هو وظيفة المكلف أو الحكم بالإبقاء من قبل الشارع ولا يخفى أنّه حينئذٍ يكون مسألة فقهية ولو فى الاستصحابات الحكمية فإنه على كلا التقديرين يكون وظيفة عملية غير ناظرة إلى الحكم الواقعى ولا حجة عليه ولا طريقاً إليه وإما أن يكون حجة على الواقع سواء كان أصلاً اعتبر لأجل التحفظ على الواقع كأصالة الإحتياط فى الشبهة البدوية أو طريقاً كاشفاً عنه كساير الأمارات الكاشفة عن الواقع

ص:9



فحينئذ يكون مسألة أصولية وإطلاق الحجة عليه صحيح إلى أن قال وبالجمله إطلاق الحجة على الاستصحاب بناء على كونه أصلاً لتحفظ الواقع أو أمانة لإثباته صحيح ولكن تعريفه حينئذ بإبقاء ما كان ومثله ليس على ما ينبغي لأن الاستصحاب بناء عليه أمر يكون حكم الشارع أو بناء العقلاء أو حكم العقل دليلاً على اعتباره ويجب على المكلف العمل على طبقه وجوباً طريقياً للتحفظ على الواقع ولا يكون نفس الحكم الشرعي أو نفس عمل المكلف فكما أن خبر الثقة الذي هو طريق إلى الواقع وحجة عليه شيء وإيجاب العمل على طبقه شيء آخر والعمل عليه شيء ثالث فلا يصح أن يقال إنَّ خبر الثقة هو وجوب العمل على طبقه أو العمل على طبقه فكذلك الاستصحاب فلا بد من تعريفه بناء عليه إما بكون السابق للشئ الكاشف عن بقائه في زمن الشك فيه هذا بناء على أن اعتباره الشرعي بسبب جعل اليقين طريقاً إلى متعلقه في زمان الشك فيكون حقيقته هو اليقين السابق على الشك في البقاء الكاشف عن متعلقه ولو قلنا بأن اعتباره ليس لأجل الطريقية عن الواقع بل لأجل التحفظ عليه فيكون أصلاً وحجة على الواقع نظير أصالة الإحتياط في الشبهات البدوية إلى أن قال وقد اتضح أيضاً ممَّا ذكرنا أنه لا يمكن تعريفه بشيء يكون مورداً للنقض والإبرام على جميع المسالك لعدم الجامع بينها فإنَّ من جعله أصلاً عملياً لا بد وأن يجعل الشك موضوعاً ويقول إنَّه وظيفة للشاك عند قصور اليد عن الواقع ومن جعله أمانة للواقع لا بد وأن لا يعتبر الشك على نحو الموضوعية وهما مما لا يجتمعان وكذا لا جامع بين القول بالطريقية والأمانية عن الواقع وبين القول بأنه حجة على ظلواقع وأصل كاصل الإحتياط فمن أراد تعريفه بجامع يجتمع عليه الأقوال المتقابلة فقد أخطأ إلا أن يراد بالجامع الغرض منه على بعض الاعتبارات. (1)

ص: 10

وفيه: أنّ المسألة الأصولية على ما زاد صاحب الكفاية في تعريف علم الأصول أو التي ينتهي إليها في مقام العمل ليست منحصرة في الحجة على الواقع بل نعم ما ينتهي إليه المجتهد عند عدم قيام الحجة على الواقع فكما أنّ البراءة والتخيير والإحتياط من مسائل علم الأصول فليكن كذلك الاستصحاب بناء على كونه أصلاً عملياً.

لا يقال: إنّ مقتضى كون المسائل التي ينتهي إليها المجتهد في مقام العمل من مسائل علم الأصول هو إدراج قاعدة الطهارة الجارية في الشبهة الحكمية في مسائل علم الأصول أيضاً لأنها ممّا ينتهي إليه المجتهد أيضاً مع أنّها من القواعد الفقهية.

لأنّنا نقول: إنّ المراد من المسائل التي ينتهي إليها المجتهد في تعريف علم الأصول هي التي لا تختص بباب خاص كالبراءة والتخيير والاستصحاب ونحوها لا ما يختص ببعض الابواب كقاعدة الطهارة فإنّها مختصة بباب الطهارة.

ولكن الانصاف ان هذا الجواب غير تام لأن الميزان في كون المسألة اصولية هو ان تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي ولا يعتبر جريانها في جميع الأبواب الفقهية وإلاّ لخرجت جملة من المباحث الأصولية عن علم الأصول لعدم اطرادها في جميع الأبواب الفقهية كالبحث عن دلالة النهي عن العبادة على الفساد وعدمه فانه غير جار في غير العبادات من سائر أبواب الفقه وعليه فنلتزم بكون قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية من مسائل علم الأصول ولا مانع.

ثم لا يخفى أنه لا يكون تعريف الاستصحاب بإبقاء ما كان جامعاً على جميع الأقوال المتقابلة إلاّ أن الذي يسهل الخطب أنّ التعريف المذكور من باب الشرح الاسمي لا التعريف المنطقي ولذا يكون قصوره من بعض النواحي مغفورا عنه فتحصل أنّ تعريف الاستصحاب بإبقاء ما كان هو التعريف بالأسد والأخصر بالنسبة إلى سائر التعاريف وإن لم يكن خالياً عن بعض المناقشات والله هو العالم.

وهى اليقين السابق و الشك اللاحق وتعريفه بإبقاء ماكان مشعر بكليهما إذ لايفرض أنه كان إلا إذا كان متيقنا كما أن الشك اللاحق يفهم من كلمة الإبقاء إذ لا مورد له إلا مع الشك فى الواقع الحقيقى الثابت فى السابق.

ثم إنه يعتبر امور فى الشك و اليقين المعترين فى الاستصحاب.

من-ها: أن يكون المقصود من اليقين هو اليقين بالحالة السابقة ولا فرق فيه بين أن تكون الحالة السابقة حكما شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعى ولا مجال للاستصحاب فيما لايقين بالحالة السابقة لعدم بعض اركانه.

ومن-ها: أن يتعلّق الشك ببقاء المتيقن وإلا فمع فرض بقاء اليقين به لا مجال للاستصحاب فيما لا شك لعدم بعض أركانه و هو الشك.

ومن-ها: أنه لا فرق فى الشك بين أن يكون متساوى الطرفين أو لا يكون إذ المراد منه هو عدم العلم و العلمى ببقاء المتيقن وعليه فالاستصحاب يجرى ولو مع الظن بالبقاء أو الظن بعدم البقاء.

ومن-ها: أن يتعدد زمان المتيقن و المشكوك وإلا فالشك يكون سارياً ويلزم منه أن لا يكون متيقناً فى السابق فيكون قاعدة اليقين فإنه فى الزمان اللاحق يكون شاكاً فى نفس ماتيقنه سابقاً ويعتبر عنه بالشك السارى وأخبار الاستصحاب لايشمله إذ لا يبقى يقين مع الشك السارى حتى يحكم عليه بعدم نقضه وإيقائه فى حال الشك.

ومنها: وحدة متعلق اليقين و الشك بأن يكون الشك فى البقاء متعلقاً بنفس ماتعلق به اليقين ويحكم ببقاء ما فيه اقتضاء البقاء عند الشك فى حدوث مانع له مثلاً ولا نظر له إلى مقام تأثيره وترتب الأثر الذى لم يكن موجوداً قبلاً والاستصحاب فى الشك فى الراجع يحكم ببقاء ماكان وعدم وجود مانع بالنسبة إلى نفس وجوده وبهذه أى

وحدة المتيقن و المشكوك يفترق الاستصحاب عن قاعدة المقتضى وعدم المانع التي تكون موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى و يشك في تأثيره من جهة احتمال وجود المانع فيكون المشكوك فيها غير المتيقن فمن يذهب إلى صحتها يقول يجب البناء على تحقق المقتضى بالفتح عند اليقين بوجود المقتضى بالكسر لكفاية إحراز المقتضى بالكسر مع الشك في المانع فيالحكم بترتب الأثر و المقتضى بالفتح مثلاً إذا علم بوجود نار مماسة للثياب وشك في أنّ الثياب رطبة أو لا فيحكم باحتراقها بقاعدة المقتضى و عدم المانع.

ومنها: سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك كما أفاده الشيخ المحقق المظفر قدس سره ومعناه أنّه يجب أن يتعلّق الشك في بقاء ما هو متيقن الوجود سابقاً وهذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب فلو انعكس الأمر بأن كان زمان المتيقن متأخراً عن زمان المشكوك بأن يشك في مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر فإنّ هذا يرجع إلى الاستصحاب القهقرائي الذي لا دليل عليه مثاله: ما لو قلنا بأنّ صيغة إفعال حقيقة في الوجوب في لغتنا الفعلية الحاضرة وشك في مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى هل كان في أصل وضع لغة العرب أو أنّها نقلت عن معناها الأصلي إلى هذا المعنى في العصور الإسلامية فإنّه يقال هنا إنّ الأصل عدم النقل لغرض إثبات أنّها موضوعة لهذا المعنى في أصل اللغة ومعنى ذلك في الحقيقة جرّ اليقين اللاحق إلى الزمن المتقدم ومثل هذا الاستصحاب يحتاج إلى دليل خاصّ ولا تكفي فيه أخبار الاستصحاب ولا أدلته الأخرى لأنه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك بل يرجع أمره إلى نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر (1) هذا مضافاً إلى انصراف حديث لا تنقض عن الشك المتقدم بل قوله عليه السلام «لأنك كنت على اليقين من طهارتك فشككت»

ص: 13

صريح في تقدّم متعلق اليقين على متعلق الشك فلا يدلّ على حجية الاستصحاب إذا تقدّم زمان المشكوك على زمان المتيقن نعم يمكن دعوى قيام بناء العقلاء على أصالة عدم النقل في اللغة وإلا لانسد باب الاستنباط من الأصول اللفظية لالعملية بناء على جريان أصل عدم النقل فيما إذا علم بالمراد وشك في أنّه من باب الحقيقة أو من جهة القرينة وإلا فمع اختصاص الأصول اللفظية كأصالة الحقيقة وأصالة عدم القرينة وأصالة عدم النقل بما إذا كان الشك في المراد لا كقيّمته فلامجال لأصالة عدم النقل بل يكتفى فيه بالاطمينان بالمراد.

ومنها: فعليّة الشك و اليقين كسائر العناوين المأخوذة في الأحكام وعليه فلا يكفي في جريان الاستصحاب الشك التقديري ولا اليقين التقديري وفرّعوا عليه أنّه لو تيقن المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله وصلى ثم بعد الفراغ عن الصلاة شك في أنّه تطهر قبل الدخول في الصلاة أولاً جرى في حقه قاعدة الفراغ ولا يجرى فيه استصحاب الحدث إلى حين الصلاة حتى يقال إنّ قاعدة الفراغ لا تدلّ على الصحة فيما إذا جرى الاستصحاب في الحدث قبل الشروع في الصلاة وذلك لعدم فعليّة الشك إلا بعد الفراغ عن الصلاة ومع عدم الفعليّة لامجال للاستصحاب فمع الشك الحادث بعد الصلاة يحكم قاعدة الفراغ بصحة صلاته هذا بخلاف ما إذا تيقن المكلف بالحدث ثم التفت إليه قبل الصلاة وشك ثم غفل وصلى فيحكم بفساد صلاته لجريان الاستصحاب قبل الشروع في الصلاة لكونه قبل الصلاة شاكاً في رفع حدثه وعدمه ولعدم جريان قاعدة الفراغ اذ ليس الشك حادثاً بعد الصلاة ولكن تفرّع الفرعين على اعتبار فعليّة الشك و اليقين محل تأمل ونظر وسيأتي تحقيق ذلك في التنبيه الرابع إن شاء الله تعالى.

فتحصّل: أنّ الاستصحاب يتقوم باليقين السابق و الشك اللاحق ويعتبر فيه تعدد زمان المتيقن و المشكوك وإلا فهو أجنبي عن الاستصحاب بل يكون قاعدة اليقين.

ويعتبر فيه أيضاً وحدة متعلق اليقين و الشك وإلا فهو قاعدة المقتضى و عدم المانع لا الاستصحاب.

ويعتبر فيه أيضاً أن يكون من باب عدم نقض اليقين بالشك لانقض الشك المتقدم باليقين المتأخر وإلا فهو الاستصحاب القهقرائى ولا دليل له وأدلة اعتبار الاستصحاب لايشمله.

ويعتبر فيه أيضاً فعلية الشك و اليقين كسائر العناوين وبدونها لايشمله الحكم بعدم جواز نقض اليقين بالشك كسائر الأحكام المتعلقة بالعناوين الظاهرة فى الفعلية فلا تفعل.

### **الأمر الثالث: فى أنّ البحث عن حجّية الاستصحاب هل هو بحث اصولى**

أو بحث فقهي و المختار هو الأوّل لما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره من أنّ حجّية الاستصحاب إن كانت من قبيل حجّية الأمارات يدخل فى مسائل الأصول كدخولها فيها و إن كانت من قبيل حجّية الأصول العملية كان ما هو الوجه فى دخول تلك الأصول فى مسائل الأصول هو الوجه فى دخوله فيها فلا يحتاج إثبات كونه من مسائل ذلك العلم إلى تكلف زائد. (1)

ولا فرق فيما ذكر بين كون الاستصحاب من الأدلّة الشرعية أو الأصول العملية الشرعية المحضّة أو العقلية المنتهية إلى مقدمات الانسداد فإنّ تتميم الكشف بناء على كونه من الأدلّة الشرعية و أماراتها أو اثبات وظيفة المكلف فى طرف عدم الانكشاف من شؤون الأصولى.

ص:15

---

1- (1) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 16.

قال المحقق العراقي قدس سره: ولقد أشرنا في أول مباحث القطع إلى اختلاف الوظائف المجعولة فمنها ما كان بلسان تتميم الكشف ومنها ما كان بلسان إثبات وظيفة في ظرف عدم الانكشاف ومن المعلوم أنّ تنقيح هذه الجهات شأن الأصولي لأنّ أصل وضع علم الأصول لبيان هذه الجهات وتنقيح مبادئ هذه الحثيات فحينئذٍ مسائله قهراً راجعة إلى صنفين:

فمنها ما هو مهذب لاستنباط الأحكام الشرعية الواقعية ومنتج للعلم بها بتوسيط قياس واحد أو قياسين أو أزيد بمعنى جعل تنجيز الأول صغرى لقياس آخر منتج للعلم المزبور بلا واسطة أو بواسطة قياس آخر كذلك ومنها ما ليس شأنها ذلك بل كانت ممّا ينتهى إليه المجتهد عند عدم وصوله إلى الواقعات. (1)

ثم إنّ الظاهر من الكفاية في المقام أنّ الاستصحاب من القواعد الواقعة في طريق الاستنباط لا من التي ينتهى إليها المجتهد في مقام العمل حيث قال لا يخفى أنّ البحث في حجّيته (أى الاستصحاب) مسألة أصولية حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعية وليس مفادها حكم العمل بلا واسطة وإن كان ينتهى إليه كيف وربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلّا حكماً أصولياً كالحجّيته مثلاً هذا لو كان الاستصحاب عبارة عما ذكرنا (من أنّه هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك في بقائه) وأما لو كان عبارة عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته أو الظن به الناشئ من ملاحظة ثبوته فلا إشكال في كونه مسألة أصولية. (2)

ولا يخفى عليك أنّ التعريف المذكور هنا للاستصحاب ينافى ماتقدّم عنه في تعريف الأصول العملية ولذا أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره بأنّه عرف

ص: 16

1- (1) المقالات، ج 2، ص 126.

2- (2) الكفاية، ج 2، ص 274-277.

الأصول في أول كتابه بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية أو التي ينتهي إليها المجتهد في مقام العمل و الظاهر أن مراده بقوله أو التي ينتهي إليها المجتهد هي الأصول العملية فحينئذ يقع الإشكال في مسألة الاستصحاب حيث جعله في هذا المقام من القواعد الواقعة في طريق الاستنباط لا من التي ينتهي إليها المجتهد في مقام العمل مع أن حجته من قبيل حجية الأصول لا الأمارات كما اختاره أيضاً. (1)

ثم إن هذا كله في الاستصحاب الجارى في الشبهة الحكمية المثبت للحكم الظاهري الكلي و أما الجارى في الشبهة الموضوعية كعدالة زيد ونجاسة ثوبه وفسق عمر و وطهارة بدنه فلا إشكال كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره في كونه حكماً فرعياً سواء كان التكلم فيه من باب الظن أم كان من باب كونها قاعدة تعبدية مستفادة من الأخبار لأن التكلم فيه على الأول نظير التكلم في اعتبار سائر الأمارات كيد المسلمين وسوقهم و البينة و الغلبة ونحوها في الشبهات الخارجية وعلى الثاني من باب أصالة الطهارة وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ ونحو ذلك. (2)

### الأمر الرابع: في جريان استصحاب حكم العقل وعدمه

قال الشيخ الأعظم قدس سره إن للاستصحاب تقسيماً باعتبار المستصحب فأخر باعتبار الدليل الدال عليه إلى أن قال و أما بالاعتبار الثاني فمن وجوه أيضاً:

أحدها: من حيث الدليل المثبت للمستصحب إما أن يكون هو الإجماع وإما أن يكون غيره. إلى أن قال الثاني من حيث إنه قد يثبت بالدليل الشرعي وقد يثبت بالدليل العقلي و لم أجد من فصل بينها إلا أن في تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي و هو الحكم العقلي المتوصل به إلى حكم شرعي تأملاً نظراً إلى أن

ص: 17

1- (1) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج3، ص16.

2- (2) فرائد الأصول، ص320 ط قديم.



الأحكام العقلية كلها مبيّنة مفصّلة من حيث مناط الحكم الشرعي و الشك في بقاء المستصحب وعدمه لا بدّ وأن يرجع إلى الشك في موضوع الحكم لأن الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن أو القبح كلّها راجعة إلى قيود فعل المكلف الذي هو الموضوع فالشك في حكم العقل حتى لأجل وجود الرفع لا يكون إلّا للشك في موضوعه و الموضوع لا بدّ أن يكون محرزا معلوم البقاء في الاستصحاب كما سيجيئ ولا فرق فيما ذكر بين أن يكون الشك من جهة الشك في وجود الرفع وبين أن يكون لأجل الشك في استعداد الحكم لأن ارتفاع الحكم العقلي لا يكون إلّا بارتفاع موضوعه فيرجع الأمر بالأخيرة إلى تبدّل العنوان ألا ترى أنّ العقل إذا حكم بقبح الصدق الضائر فحكمه يرجع إلى أنّ الضائر من حيث إنّه ضائر حرام ومعلوم أنّ هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم بتحقيقه سابقاً لأنّ قولنا المضرّ قبيح حكم دائم لا يحتمل ارتفاعه أبداً و لا ينفع في إثبات القبح عند الشك في بقاء الضرر ولا يجوز أن يقال إنّ هذا الصدق كان قبيحاً سابقاً فيستصحب قبحه لأنّ الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق بل عنوان المضرّ و الحكم له مقطوع البقاء وهذا بخلاف الأحكام الشرعية فإنّه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراماً ولا يعلم أنّ المناط الحقيقي فيه باق في زمان الشك أو مرتفع فيستصحب الحكم الشرعي إلى أن قال فإنّه تابع لتحقيق موضوع المستصحب و معروضه بحكم العرف فإذا حكم الشارع بحرمة شيء في زمان وشك في الزمان الثاني ولم يعلم أنّ المناط الحقيقي واقعاً الذي هو عنوان الموضوع في حكم العقل باق هنا أم لا فيصدق هنا أنّ الحكم الشرعي الثابت لما هو الموضوع له في الأدلة الشرعية كان موجوداً سابقاً ويشك في بقاءه ويجرى فيه أخبار الاستصحاب.

نعم لو علم مناط هذا الحكم وعنوانه المعلق عليه في حكم العقل لم يجر الاستصحاب لما ذكرنا من عدم إحراز الموضوع ومما ذكرنا يظهر أن الاستصحاب لا يجرى في الأحكام العقلية ولا في الأحكام الشرعية المستندة إليها سواء كانت وجودية أم عدمية إذا كان العدم مستنداً إلى القضية العقلية كعدم وجوب الصلاة مع السورة على ناسيها فإنه لا يجوز استصحابه بعد الالتفات كما صدر من بعض من مال إلى الحكم بالأجزاء في هذه الصورة وامثالها من موارد الأعدار العقلية الرافعة للتكليف مع قيام مقتضيه.

و أما إذا لم يكن العدم مستنداً إلى القضية العقلية بل كان لعدم المقتضى وإن كان القضية العقلية موجودة أيضاً فلا بأس باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضية العقلية ومن هذا الباب استصحاب حال العقل المراد المراجعة في اصطلاحهم استصحاب البراءة و النفي فالمراد استصحاب الحال التي يحكم العقل على طبقها و هو عدم التكليف لالحال المستندة إلى العقل حتى يقال إن مقتضى ما تقدم هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية وهي قبح تكليف غير المميز أو المعدوم. (1)

وحاصل كلامه هو التأمل في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستندة إلى الأحكام العقلية كما أنه لا مجال للاستصحاب في نفس الأحكام العقلية.

نعم يجرى الاستصحاب إذا لم يكن مستنداً إلى القضية العقلية وإن كان مقارناً معها كما إذا كان الاستصحاب مستنداً إلى عدم المقتضى كاستصحاب العدم المطلق من ارتفاع القضية العقلية.

ص: 19

أورد عليه في الكفاية: بإمكان جريان الاستصحاب من دون فرق بين كون الأحكام الشرعية مستندة إلى الأحكام العقلية وبين عدم كونها كذلك حيث قال إن الاتحاد اللازم بين القضية المشكوكة و المتيقنة بحسب الموضوع والمحمول وإن كان ممّا لا محيص عنه في جريانه إلاّ أنّه لمّا كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافياً في تحقّقه وفي صدق الحكم ببقاء ما شك في بقائه وكان بعض ما عليه الموضوع من الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت الحكم له ممّا يعدّ بالنظر العرفي من حالاته وإن كان واقعاً من قيوده ومقوماته أمكن جريان الاستصحاب ضرورة صحة إمكان دعوى بناء العقلاء على البقاء تعبداً أو واقعاً مظنوناً ولو نوعاً أو دعوى دلالة النص أو قيام الإجماع عليه من دون فرق بين كون دليل الحكم نقلاً أو عقلاً أمّا الأول فواضح وأمّا الثاني فلأن الحكم الشرعي المستكشف بالعقل عند طرؤ انتفاء ما احتمل دخله في موضوع حكم العقل ممّا لا يرى مقوماً له كان مشكوك البقاء عرفاً لاحتتمال عدم دخله فيه واقعاً وإن كان لا حكم للعقل بدون قطعاً ومع كون الحكم الشرعي المستكشف بالعقل مشكوك البقاء يجري فيه الاستصحاب.

إن قلت كيف هذا مع الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

قلت ذلك لأنّ الملازمة إنما تكون في مقام الإثبات والاستكشاف لافي مقام الثبوت فعدم استقلال العقل إلاّ في حال وجود ما احتمل دخله في موضوع الحكم غير ملازم لعدم حكم الشرع في تلك الحال أي حال عدم ما احتمل دخله في موضوع الحكم وذلك لاحتتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحة أو المفسدة التي هي ملاك حكم العقل كان على حاله في كلتا الحالتين وإن لم يدركه العقل إلاّ في إحداهما لاحتتمال عدم دخل تلك الحالة فيه أو احتمال أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لتلك الحالة أي وجود ما احتمل دخله في موضوع الحكم وإن كان لها دخل

فيما اطلع العقل عليه من الملاك وبالجملة حكم الشرع إنّما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعاً لا ما هو مناط حكمه فعلاً وموضوع حكم العقل فعلاً ممّا لا يكاد يتطرق إليه الإهمال والإجمال مع تطرقه إلى ما هو موضوع حكمه شأنًا وهو ما قام به ملاك حكمه واقعاً فربّ خصوصية لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخلها فبدونها لا استقلال له بشيء قطعاً مع احتمال بقاء ملاك حكم العقل واقعاً ومعه يحتمل بقاء حكم الشرع جداً لدورانه معه وجوداً وعدمًا فافهم وتأمل جيّداً. (1)

والحاصل: أنّ الحكم الفعلي العقلي يستلزم الحكم الشرعي ولكن هذا في مرحلة الإثبات والاستكشاف فإذا طرء انتفاء بعض قيود موضوع حكم العقلي الذي يحتمل دخله في ملاك حكمه لا يحكم العقل ببقاء حكمه إلاّ أنّه لا يستلزم عدم بقاء الحكم واقعاً لاحتمال بقاء الملاك الواقعي ومع هذا الاحتمال يجرى الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستندة إلى الأحكام العقلية لتمامية اركان الاستصحاب فيها بعد ما رأى ما احتمله من الاحوال نعم لو كان العقل حاكماً بعدم الحكم عند انتفاء بعض القيود ارتفع الحكم الشرعي أيضاً للملازمة إلا أنّ العقل مع انتفاء بعض القيود لا يحكم له لا- أنه حكم بالعدم وبعبارة اخرى أنّ الحكم الشرعي إنّما يتبع حكم العقل بما هو ملاك الحكم واقعاً لا بما هو مناطه بنظر العقل ومن المحتمل عدم دخالة ما انتفى في الحكم واقعاً أو وجود ملاك آخر معه فتحصل أنّه لا مجال للتأمل في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستندة إلى الأحكام العقلية خلافاً لما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره.

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: بأنّ الناقص إذا كان له ملاك آخر تامّ، يكون موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل شرعي كما أنّ التام مع وجود الملاك التام فيه يكون

ص: 21

موضوعاً لحكم آخر مستقل لأن موضوعات الأحكام تلاحظ مجردة عن اللواحق الغريبة في مقام تعلق الأحكام بها فالناقص بما أنه شيء بحياله قائم به الملاك ملحوظ في مقام الموضوعية ويتعلق به حكم و التام أيضاً كذلك فلايجرى الاستصحاب فيه للعلم بزوال الحكم الأول و الشك في وجود حكم آخر و جريان استصحاب الحكم الكلى في المقام ممنوع ولو على تسليم جريانه في الجملة لأن الجامع بين الحكمين غير مجعول بل المجعول هو كل واحد منهما مستقلاً متعلقاً بموضوعه و الجامع أمر انتزاعي عقلي غير متعلق للجعل ولا موضوعاً لأثر شرعى وفي مثله لايجرى الاستصحاب ثم قال:

والتحقيق في المقام أن يقال إنه لو سلمنا أن العناوين المبيّنة المفصلة التي يدرك العقل مناط الحسن أو القبح فيها إنما تكون في نظر العقل مع التجرد عن كافة اللواحق و العوارض الخارجية حسنة أو قبيحة ذاتا لا يمكن ان يشك العقل في حكمه المتعلق بذلك العنوان المدرك مناطه ولكن تلك العناوين الحسنة و القبيحة قد تتصادق على موضوع خارجي لأن الوجود الخارجي قد يكون مجمع العناوين المتخالفة فالعناوين المتكثرة الممتازة في الوجود العقلي التحليلي قد تكون متحدة غير ممتازة في الوجود الخارجي ويكون الوجود الخارجي بوحده مصداقاً للعناوين الكثيرة وتحمل عليه حملاً شائعاً فإذا تصادق عليه العناوين الحسنة و القبيحة يقع التزاحم بين مناطاتها ويكون الحكم العقلي في الوجود الخارجي تابعا لما هو الأقوى بحسب المناط إلى أن قال: إذا عرفت ذلك فاعلم أنه قد يصدق عنوان حسن على موجود خارجي من غير أن يصدق عليه عنوان قبيح فيكون الموضوع الخارجي حسناً محضاً ملزماً فيكشف العقل منه الوجوب الشرعى ثم يشك في صدق عنوان قبيح عليه ممّا هو راجح مناطا فيقع الشك في الموضوع الخارجي بأنه حسن أو قبيح وقد يكون بعكس ذلك مثال

الأول: أن إنقاذ الغريق حسن عقلاً فقد يغرق مؤمن فيحكم العقل بلزوم إنقاذه ويكشف الحكم الشرعي بوجوبه ثم يشك في تطبيق عنوان الساب لله ورسوله عليه في حال الغرق حيث يكون تطبيق هذا العنوان عليه مما يوجب قبح إنقاذه ويكون هذا المناط أقوى من الأول أو دافعاً له فيشك العقل في حسن الإنقاذ الخارجي وقبحه ويشك في حكمه الشرعي ومثال الثاني: أنه قد يكون حيوان غير مؤذ في الخارج فيحكم العقل بقبح قتله ثم يشك بعد رشده في صيرورته مؤذياً فيشك في حكمه الشرعي فاستصحاب الحكم العقلي في مثل المقامات مما لا مجال له لأن حكم العقل مقطوع بعدم فإن حكمه فرع إدراك المناط والمفروض أنه مشكوك فيه وأما الحكم الشرعي المستكشف منه قبل الشك في عروض عنوان المزاحم عليه فلا مانع من استصحابه إذا كان عروض العنوان أو سلبه عن الموضوع الخارجي لا يضران ببقاء الموضوع عرفاً كالمثاليين المتقدمين فإن عنوان الساب والمؤذى من الطوارئ التي لا يضر عروضها وسلبها بقاء الموضوع عرفاً فتلخص مما ذكرنا جواز جريان الاستصحاب في الأحكام المستكشفة عن الحكم العقلي. (1)

وبعبارة أخرى إن كانت الأحكام العقلية مترتبة على العناوين الكلية غير ملحوظة انطباقها على الخارج فلا يمكن أن يشك العقل فيها بعد كون موضوع حكمها معلوماً ولحاظ قيد أو خصوصية أخرى فيه يوجب مغايرة الموضوع فيرتفع الحكم عنه عقلاً وعرفاً ومع الارتفاع القطعي لا مجال للاستصحاب الحكم الشرعي المستكشف بالحكم العقلي.

هذا بخلاف إذا كانت الأحكام العقلية مترتبة على العناوين الكلية باعتبار انطباقها على الوجود الخارجي ففي هذه الصورة يمكن انطباق عنوان آخر عليه فيكون بهذا

ص: 23

الاعتبار محكوماً بحكم آخر وعليه يمكن استكشاف الحكم الشرعي من ناحية انطباق عنوان قبيح أو حسن عليه و مع ذلك يمكن أن يشك في بقاء الحكم العقلي بسبب احتمال طرؤ عنوان آخر يوجب ارتفاع الحكم المذكور على تقدير عروضة وهنا يجري الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف بالحكم العقلي عند الشك في بقاءه فالأولى هو التفصيل في جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف بالحكم العقلي بين أن يكون موضوع المستصحب عنواناً كلياً غير ملحوظ انطباقه على الخارج فلامجال بعد اختلاف الموضوع للاستصحاب للعلم بالارتفاع وشك في وجود حكم آخر كما عرفت و بين أن يكون موضوع المستصحب هو الموجود الخارجي إذ في هذه الصورة يجري الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم الشرعي المستكشف بالحكم العقلي وإن لم يجر الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم العقلي و الوجه في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم الشرعي المستكشف بالحكم العقلي هو بقاء الموضوع عرفاً إذ الموضوع هو الشيء الخارجي و شيئية الخارجي حافظه لوحده في الحالتين بناء على أن القيود من الحالات لا المقومات عند العرف فلاتغفل ولقد أفاد وأجاد المحقق الحائري قدس سره في الدرر حيث قال ذهب جمع من مشايخنا تبعاً لسيد مشايخنا الميرزا الشيرازي إلى جريان الاستصحاب و هو الحق فنقول لا ينبغي الإشكال في عدم جواز استصحاب نفس حكم العقل ضرورة عدم تصور الشك في بقاءه كما لا ينبغي الإشكال في عدم جواز استصحاب ملاك حكمه لأن الشك وإن كان متصوراً فيه ولكنه ليس موضوعاً لأثر من الآثار الشرعية ولكن استصحاب الحكم الشرعي المستكشف بقاعدة الملازمة بمكان من الإمكان لعدم المانع فيه إلا الشك في الموضوع بحسب الدقة ولو كان هذا مانعاً لأنسد باب الاستصحاب في الأحكام الكلية أو الجزئية لكون الشك فيها راجعاً إلى الشك في الموضوع يقينا و

ماهو الجواب فى باقى موارد الاستصحاب هو الجواب هنا من دون تفاوت أصلاً وستطلع على تحقيق وجوب أخذ الموضوع من العرف فى محله إن شاء الله. (1)

## الأمر الخامس: فى أدلة حجته الاستصحاب

### إشارة

وهى متعددة :

### منها استقرار بناء العقلاء على العمل اعتماداً على الحالة السابقة تعبداً

وحيث لم يثبت الردع عنه كان هذا البناء حجة شرعاً.

وأورد عليه إما بمنع بنائهم على ذلك تعبداً لإمكان أن يكون عملهم لا طميينانهم أو ظنهم الشخصى بالبقاء وأخرى أن يكون عملهم رجاءً و احتياطاً وثالثة أن يكون عملهم لغفلتهم عن البقاء وعدمه فليس بهم التفات حتى يحصل لهم الشك فيعملون اعتماداً على الحالة السابقة كمن يرجع إلى داره بلا التفات إلى بقائها وعدمه.

ومن هذا الباب تجرى الحيوانات على الحالة السابقة فإنه بلا شعور و التفات إلى البقاء وعدمه وعليه فلم يثبت استقرار سيرة العقلاء على العمل اعتماداً على الحالة السابقة وبدل على ذلك أن ارتكاز العقلاء ليس مبنياً على التعبد بأن كان رئيسهم قد أمرهم بالعمل على طبق الحالة السابقة بل هو مبنى على منشأ عقلاى كما أن جميع ارتكازيات العقلاء ناشئة من المبادئ العقلانية. (2)

ناقش فيه سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره بأن الاطمينان أو الظن (المذكور) ببقاء ما ثبت غير حاصل بالنسبة إلى جميع الموارد كما تبيننا عليه و أمّا بالنسبة إلى كل واحد من الموارد فنحن نجدهم عاملين على طبق الحالة السابقة فيما ليس فيه اطمينان أو ظن بثبوت ما كان بل فيما ثبت الظن بعدم ثبوته وكيف كان فليس مدار

ص: 25

1- (1) الدرر، ص 516، الجديد.

2- (2) مصباح الأصول، ج 3، ص 11.



بنائهم على حصول الاطمينان أو الظنّ الشخصيين ببقاء ما كان نعم يمكن أن يكون الظنّ بالبقاء حكمة لاستقرار طريقتهم وعلى هذا يكون بناؤهم على العمل على طبق الحالة السابقة من باب الطريقية كما في ساير الأمارات وإن كان هذا أيضاً محل تأمل و أمّا الإحتياط فهو وإن كان ممّا يراعونه في امورهم إلاّ أنّه ليس دائراً مدار الثبوت في السابق و الشك في اللاحق بل يجرى في جميع المقامات كما لا يخفى هذا مع أنّ للاحتياط مقام (مقاماً) وللاحتجاج مقام (مقاماً) آخر وكلامنا هذا في أنّهم يعملون على طبق الحالة السابقة ويحتجّون به عند الاحتجاج مع مواليهم وهذا ليس مرتبطاً بأمرهم كي يدعى أنّه من باب الاحتياط.

و أمّا إحتمال الغفلة فهو مرفوع بأنّ نجد العقلاء بانين على طبق الحالة السابقة في موارد التردد في البقاء وعدمه وهذا دليل على أنّ بناؤهم ليس لأجل الغفلة عن إحتمال الانتفاء. (1) فلا اشكال في الاستدلال ببناء العقلاء لحجية الاستصحاب.

لا يقال: إنّ لو سلمنا استقرار بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة لكنه لم يعلم أنّ الشارع به راض و هو عنده ماض و يكفى في الردع عن مثله مادل من الكتاب و السنّة على النهي عن اتباع غير العلم وما دلّ على البراءة أو الإحتياط في الشبهات فلا وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بدّ في اتباعه من الدلالة على إفضائه. (2)

لأنّ نقول: كما في مصباح الأصول هذا ينافي ما تقدّم منه في بحث حجّيته الخبر الواحد من أنّ الآيات واردة في اصول الدين أولاً و أنّ الردع بها لا يكون إلاّ على وجه

ص: 26

1- (1) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج 3، ص 23-21.

2- (2) الكفاية، ج 2، ص 280.

دائر ثانياً (1) فما ذكره (صاحب الكفاية) من الجوابين عن الآيات الناهية عن العمل بغير علم في بحث حججته الخبر هو الجواب في المقام أيضاً. (2)

وزاد على ذلك السيد المحقق الخوئي قدس سره جواباً ثالثاً بقوله إن الآيات الناهية ارشادية إلى عدم العمل بالظن لاحتمال مخالفة الواقع والابتلاء بالعقاب كما في حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فلا يشمل الخبر الظني الذي يكون حجة ببناء العقلاء ولا الاستصحاب الذي يكون بناء عملياً من العقلاء للقطع بالأمن من العقاب حينئذٍ والعقل لا يحكم بأزيد مما يحصل معه الأمن من العقاب (3) وفيه أن القطع بالأمن متفرع على عدم شمول الأدلة الناهية لمثل الاستصحاب وعدم شمولها متفرع على حجية الاستصحاب وهو كما ترى نعم يمكن أن يقال إن المقام خارج عن الآيات المذكورة تخصصاً لأن المقصود من الآيات الناهية هو النهي عن اتباع غير العلم لاثبات الواقع به ولا يكون المقصود في الاستصحاب هو ذلك بل المقصود منه هو العمل على طبق الحالة السابقة.

بخلاف الخبر فإن المقصود منه هو اثبات الواقع به فيحتاج إلى التخصيص بالنسبة إلى الآيات المذكورة وعليه فمع وضوح خروج المقام عن مورد الآيات الناهية تخصصاً لافرق بين كون السيرة متقدمة على الآيات أو مقارنة أو متأخرة عنها

ص: 27

1- (1) قال في الكفاية في تقريب الدور وذلك لأن الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة وهو يتوقف على الردع عنها بها وإلا لكانت مخصصة أو مقيدة لها كما لا يخفى الكفاية، ج 2، ص 99 ويمكن المناقشة بأن يقال عدم تخصيص العموم أو الإطلاق وان تلازم مع عدم صلاحية السيرة للتخصص أو التقييد ولكن عدماً لصلاحية فيها ليس ناشئاً إلا من جهة قصورها لا من ناحية الردع عنها بالعمومات فلا دور.

2- (2) مصباح الأصول، ج 3، ص 12.

3- (3) مصباح الأصول، ج 3، ص 12.

لخروجها عنها تخصصاً هذا بخلاف ما إذا قلنا بلزوم التخصيص في حجية الاستصحاب بالنسبة إلى الآيات النهائية فإنه أمكن حينئذٍ التفصيل بأن يقال كما في نهاية الدراية بأنه إذا كان العام مقارناً للسيرة أو مقدماً عليها فلا محالة لا تنعقد حجيتها شرعاً لوجود ما يصلح للردع و أما إذا كان العام متأخراً و السيرة متقدمة عليه كما هو كذلك في جميع موارد السيرة العقلانية فإنها لا تختص بزمان دون زمان ولا بملة و نحلة بالخصوص فما هو ملاك حجيتها شرعاً و هو كونها ممضاة شرعاً بعدم الردع عنها مع امكان الردع موجود في السيرة المتقدمة فيدور الأمر بين كونها مخصّصة للعام المتأخر بأن كان امضائها وتقريرها ذا مصلحة بقول مطلق أو كون العام المتأخر ناسخاً لها لكون امضائها ذا مصلحة ينتهي أمدها بورود العام المتأخر وشيوع التخصيص وندرة النسخ يقوى جانب التخصيص فصح حينئذٍ دعوى أنّ السيرة تامة الاقتضاء دون العام لعدم بناء العقلاء على العمل به في قبال الخاص على ما هو الصحيح في تقديم الخاص على العام. (1)

نعم يمكن منع شمول هذا الدليل و هو بناء العقلاء لجميع موارد الاستصحاب كموارد جريان سائر الأصول المحرزه كأصالة السلامة كما إذا احتتمل أنّ طرف معاملته هلك بمثل زلزلة أو شيء آخر أرسل متاعه أو طلب منه ديونه بسبب جريان أصالة السلامة اللهم إلا أن يقال جريان سائر الأصول المحرزه لا ينافي جريان الاستصحاب أيضاً لأن أدلة اعتبارها ناظرة إلى تخطئة مخالفتها ولا نظر لها في التخطئة إلى موافقتها فتدبر جيداً.

### **بقي شيء: و هو استبعاد المحقق العراقي حجية الاستصحاب من باب السيرة**

بقي شيء و هو أن المحقق العراقي قدس سره استبعد حجته الاستصحاب من باب السيرة العقلانية حيث قال لا مجال للتثبت ببناء العقلاء في مثل هذه المسألة (التي هي معركة

ص: 28

الآراء خلفاً عن سلف) تعبداً أو من جهة توهم أفادة سبق الحالة السابقة الظن ببقائها شخصياً أم نوعياً لا مكان منع ذلك كيف ومع استقراره لا يبقى مجال لمثل هذا البحث العظيم بين الأعظم الذين هم بوحدتهم بمثابة ألف عاقل.

نعم مع فرض ثبوت البناء المزبور لا مجال للتشبه في ردعهم بالعمومات الناهية عن العمل بغير العلم إذ مثل هذا البناء وارد على الآيات الناهية لأنّ نتيجتها اثبات العلم بالأحكام الخارجة عن موضوع النواهي إلى أن قال اللهم إلا أن يقال إنّ ذلك إنما يتم بناء على كون المراد من قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم (1) عدم العلم بمطلق الوظيفة أعم من الواقعية والظاهرية وإلا فلو كان (المراد) عدم العلم بالواقع فيمكن الفرق بين المقام وباب حجية الخبر الواحد ببناء العقلاء لأنّ دليل حجية الخبر موقع (2) الشك بالواقع وهنا لا يرفع إلا الشك بحكم الشك فالشك بالواقع الذي هو موضوع «لا تقف» باق بحاله فيشمل العموم فيردع بنائهم ولكن ذلك بناء على كون بنائهم على الاستصحاب من باب الأصلية وإلا فعلى الإفادية فحاله حال خبر الواحد. (3)

وفيه: أولاً أنّ بنائهم على طبق الحالة السابقة ولو في موارد التردد في البقاء وعدمه وجداني والتشكيك فيه بمجرد البحث عنه عند الأعظم غير مقبول لا مكان أن يكون البحث لأيضاً خصوصياته وموارده و ثانياً أنّ قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم يدلّ على النهي عن تبعية غير العلم والمراد من العلم هو الحجة وعليه يرتفع موضوع الآية الكريمة وهو عدم الحجة بوجود الحجة وهو الاستصحاب هذا بناء على أنّ المراد من العلم هو العلم بمطلق الوظيفة وهو الحجة واضح وأما إذا كان المراد من

ص: 29

1- (1) الإسراء، 36

2- (2) ولعلّ الصحيح هو رافع الشك.

3- (3) مقالات الأصول، ج 2، ص 130، ط قديم.

العلم هو الطريق القطعي الدال على الواقع فالنهي في الآية تشمل الخبر ولكن لا تشمل الاستصحاب لأنّ الخبر ممّا به يثبت الواقع وأمّا الاستصحاب فهو ليس إلا بيان وظيفة الشاك ولا وجه لجعل الآية الكريمة ردعا للسيرة معه عدم ارتباط الآية الكريمة بها فلا تغفل.

وكيف كان يكفي في الحجية ثبوت السيرة العقلانية مع عدم ثبوت الردع عنها كسائر موارد السيرة العقلانية.

ثم إنّ دعوى اختلاف الموارد من حيث القوة والضعف والسيرة كلما كانت أقوى احتاجت إلى ردع أقوى والسيرة في خبر الثقة قوية إلى درجة لا يمكن الاقتصار في ردعها على هذا المقدار من عموم أو إطلاق من هذا القبيل وهذا بخلاف المقام الذي تحتمل على الأقل الكفاية في ردع السيرة بمثل هذه العمومات والاطلاقات لعدم قوة السيرة بتلك المرتبة. (1)

مندفعة بأنّنا لانسلم اختلافهما في القوة والضعف فإنّ السيرة العقلانية ثابتة في الخبر والاستصحاب كليهما وإنّما الفرق بينهما يكون في الأمارية وعدمها فإنّ السيرة في الخبر من جهة كونه طريقاً إلى الواقع وفي الاستصحاب من جهة كونه وظيفة للشاك ولو لم يظن بالبقاء كما هو مقتضى كونه أصلاً من الأصول العملية فلا فرق بينهما في أصل الثبوت فتأمل.

### ومنها: الأخبار

وهي العمدة في هذا الباب وهي متعددة بعضها عامّ والآخر خاص.

### أحدها: مارواه الشيخ قدس سره في التهذيب بسند صحيح عن زرارة

قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن فإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء قلت

ص:30

فان حرّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به قال لاحتي يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينتقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينتقضه بيقين آخر. (1)

لا وقع للاشكال عليه من جهة كونه مضمراً بدعوى أنه مع الاضمار يحتمل كون المسؤول هو غير المعصوم عليه السلام لوضوح أن مثل زرارة لم يسئل عن غير المعصوم عليه السلام فإنه أجلّ شأن من أن يسأل عن غيره ثم ينقل لغيره بلانصب قرينة على تعيين المسؤول فإنّ هذا خيانة لم تصدر عن ساحة مثل زرارة.

وتقريب الاستدلال به كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره أنّ جواب الشرط في قوله وإلا فإنه على يقين محذوف (و هو فلا يجب عليه الوضوء) قامت العلة مقامه لدلالته عليه وجعله نفس الجزاء يحتاج إلى تكلف (و هو ارادة الانشاء من الجملة الإسمية كأن يقال وإن لم يستيقن فهو موظف بالعمل على طبق يقينه و ارادة الانشاء من الجملة الاسميته بعيدة وإن شاعت ارادة الانشاء من الجمل الفعلية كصيغة المضارع و اقامة العلة مقام الجزاء لا تحصى كثرة في القرآن وغيره مثل قوله تعالى وَإِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى (2) وقوله وَقَالَ مُوسَى إِنَّ كُفْرًا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ (3) إلى غير ذلك فمعنى الرواية إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لأنه على يقين من وضوئه في السابق وبعد احتمال تقييد اليقين بالوضوء وجعل العلة نفس اليقين يكون قوله ولا ينتقض اليقين بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة هذا.

ص: 31

1- (1) التهذيب، ج 1، ص 8، باب الاحداث الموجبة للطهارة، ح 11.

2- (2) طه، 7.

3- (3) ابراهيم، 8.

ثم قال الشيخ قدس سره ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام فى اليقين (فى قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين أبداً بالشك) للجنس إذ لو كانت للعهد (بأن تكون إشارة إلى اليقين فى قوله عليه السلام فانه على اليقين من وضوئه) لكانت الكبرى المنضمة إلى الصغرى هى «ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك» فيفيد قاعدة كلية فى باب الوضوء وأنه لا ينقض إلا باليقين بالحدث واللام وان كانت ظاهرة فى الجنس إلا ان سبق يقين بالوضوء ربما يوهن الظهور المذكور بحيث لو فرض ارادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيدا عن اللفظ. (1)

أورد عليه فى الكفاية: بأن الظاهر أنه للجنس كما هو الأصل فيه وسبق «فإنه على يقين من وضوئه الخ» لا يكون قرينة عليه مع كمال الملازمة مع الجنس أيضاً فافهم مع أنه غير ظاهر فى اليقين بالوضوء لقوة احتمال أن يكون من وضوئه متعلقاً بالظرف (أى الظرف المستقر كأنه يقال مكان قوله فإنه على يقين من وضوئه فإنه مستقر من وضوئه على يقين فكما أن قوله على يقين متعلق بقوله مستقر فكذلك قوله من وضوئه متعلق بقوله مستقر محذوف) لا يبين وكان المعنى فإنه كان من طرف وضوئه على يقين وعليه لا يكون الأصغر إلا اليقين لا اليقين بالوضوء كما لا يخفى على المتأمل وبالجملة لا يكاد يشك فى ظهور القضية فى عموم اليقين والشك خصوصاً بعد ملاحظة تطبيقها فى الأخبار على غير الوضوء أيضاً. (2)

ولعل هذه الجهة أوجبت أن الشيخ بعد الإشكال المذكور عدل عنه وقال لكن الانصاف أن الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور خصوصاً بضميمة الأخبار الأخر الآتية المتضمنة لعدم نقض اليقين بالشك. (3)

ص: 32

1- (1) فرائد الأصول، ص 329-330.

2- (2) الكفاية، ج 2، ص 284، ط قديم.

3- (3) فرائد الأصول، ص 330، ط قديم.

هذا مضافاً إلى أنّ احتمال العهد مع قطع النظر عن كونه مخالفاً لساتر الأخبار لا يساعده تذييل قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» بقوله عليه السلام «ولكن ينقضه بيقين آخر» لأنه يدلّ على أنّ علة عدم النقض هو أنّ اليقين لا يصلح لهدمه إلاّ بمثله من يقين آخر ولا دخالة للوضوء في هذا التعليل وعليه فلا وجه لجعل اللام في اليقين في الكبرى أعنى قوله ولا ينقض اليقين أبداً بالشك للعهد وإشارة إلى الوضوء. (1)

و مضافاً إلى أنّ العهد والإشارة يستلزم التكرار كما أفاده السيّد المحقّق الخوئي قدس سره بتقريب أنّه لو كان المراد من اليقين والشك في قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين بالشك هو اليقين والشك المذكورين أي اليقين المتعلق بالوضوء والشك المتعلق بالنوم المفروضين في كلام زرارة فيكون المراد (من الكبرى) لا ينقض يقينه بالوضوء بالشك في النوم وهذا الاحتمال بعيد جداً لأنّ مفاد التعليل حينئذٍ يكون عين الحكم المعلل به فيلزم التكرار المستهجن إذ يصير مفاد مجموع الكلام من الحكم المعلل والتعليل أنّه لا يجب الوضوء على من يتقن للوضوء وشك في النوم لأنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض يقينه بالوضوء بالشك في النوم ومعنى عدم نقض هذا اليقين بذلك الشك هو عدم وجوب الوضوء وهذا هو التكرار. (2)

اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ هذا صحيح لو لم يحذف الجواب في قوله «وإلاّ فإنّه على يقين» وأمّا مع حذف الجواب كما هو المفروض وهو أنّه لا يجب عليه الوضوء فلا يلزم من تقييد اليقين بالوضوء في التعليل تكرار مستهجن.

هذا كله مع تسليم كون قوله عليه السلام فإنّه على يقين من وضوئه علة تقوم مقام الجواب ولكن يمكن منع ذلك بأنّ يكون قوله عليه السلام (فإنّه على يقين) بمنزلة الصغرى للكبرى

ص: 33

1- (1) راجع تسديد الأصول، ج 2، ص 302.

2- (2) مصباح الأصول، ج 3، ص 15.



المذكورة بعدها ويكون مجموعهما هو الجواب و الجزاء للشرط قال المحقق الاصفهاني قدس سره إن مفاد قوله عليه السلام «وإلا فإنه على يقين من وضوئه» هو أنه إن لم يستيقن بالنوم الناقض فهو باق على يقينه بوضوئه ولا موجب لانحلاله وضمحلالة إلا الشك ولا ينقض اليقين بالشك فقوله عليه السلام «وإلا فإنه الخ» بمنزلة الصغرى وقوله «لا ينقض اليقين» بمنزلة الكبرى وهذا أوجه الوجوه الأربعة لأن ظاهر الجملة الشرطية كون الواقع بعد الشرط جزء لا علة له وظاهر الجملة الخبرية كونها بعنوان الحكاية جداً لابعنوان البحث و الزجر فالتوطئة و العلية والانشائية خلاف الظاهر (1).

وإن أبيت عن جميع ما ذكر وقلت اللام للعهد أمكن أن يقال إنه لا خصوصية للوضوء فالعلة هو نفس عنوان اليقين بما هو اليقين لا اليقين بما هو اليقين بالوضوء ومع هذا الاستظهار العرفي يفيد قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين بالشك» كبرى كلية سواء كان اللام للعهد أو للجنس.

قال في مصباح الأصول و الظاهر أنه هو اليقين لظهور التعليل في العموم لأن قوله عليه السلام «فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك» جواب مقنع لزرارة و من المعلوم أن سؤاله لم يكن مبنياً على خصوصية الوضوء بل بناء سؤاله على ان المتطهر إذا شك في الحدث هل يجب عليه تحصيل الطهارة أم لا سواء كان متطهر بالوضوء أو بالغسل فكما تعدينا عن الشك في النوم إلى غيره من النواقض لعدم دخل لخصوصية النوم في الحكم كذلك تتعدى عن خصوصية الوضوء أيضاً إلى غيره فيكون حاصل جواب الإمام عليه السلام أن هذا المتيقن بالوضوء الشاك في النوم لا يجب عليه الوضوء لأنه كان متيقنا بالوضوء وكل من يقن بشيء لا ينقض يقينه بالشك فيه فيكون التعليل راجعاً إلى قاعدة ارتكازية وهي عدم نقض الأمر المبرم وهو اليقين بالأمر غير

ص:34

المبرم وهو الشك ويتم المطلوب من عدم جواز نقض اليقين بالشك بلا اختصاص بمورد الرواية. (1)

لا يقال: لا يمكن ارادة العموم من اليقين لأن النفي الوارد على العموم لا يدل على السلب الكلى بل يدل على سلب الكل.

لأننا نقول: كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره إن العموم مستفاد من الجنس في حيز النفي فالعموم بملاحظة النفي كما في لارجل في الدار لاني حيزه كما في لم أخذ كل الدراهم ولو كان اللام لاستغراق الأفراد كان الظاهر بقرينة المقام والتعليل وقوله أبداً هو ارادة عموم النفي لانفي العموم. (2)

وأوضحه المحقق الخراساني قدس سره في تعليقه على الرسائل بقوله وذلك لأن الإمام عليه السلام في مقام تقريب حكم حرمة النقض بالشك في النوم ولا يكاد يتم إلا بالعموم فإن القضية مع سلبه بحكم الجزئية وهي غير منتجة ومنه يظهر عدم صلاحية التعليل بدونه وأما قوله أبداً فهو لأن تأكيد الكلام بمثله إنما هو لاقتضاء المقام زيادة توضيح للمرام وهو مع سلب العموم يزيد الابهام انتهى.

إن قلت لا مجال لكون قوله عليه السلام «فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك» جواباً للشرط في قوله «وإلا» لعدم ترتب اليقين بالوضوء على عدم الاستيقان بالنوم.

قلت كما أفاده في تسديد الأصول وقد حققنا في باب مفهوم الشرط أن أدلة الشرط لا تدل على ازيد من فرض تحقق جملة الشرط وأن ما يسمى بالجزاء متحقق عند تحقق الشرط وفي فرض وجوده وأما أن مفهوم جملة الجزاء مترتب ومتفرع

ص: 35

1- (1) مصباح الأصول، ج 3، ص 15-16.

2- (2) فرائد الأصول، ص 330، ط قديم.

على مفهوم جملة الشرط فلا دلالة لها عليه بل هو أمر يفهم من خصوصيات المقام والقرائن الخاصة بعدم تفرّع اليقين بالوضوء على عدم الاستيقان بالنوم لا يضرّ بكونه جزءاً من ذلك الشرط. (1)

فتحصّل: أنّ قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر» مضافاً إلى الغاء الخصوصية يدلّ على الكبرى الكلى في جميع الموارد ولا وجه لتخصيصها بخصوص مورد الوضوء لعدم مساعدة ذلك مع التعليل بالأمر الارتكازي من عدم نقض المبرم بغيره كما لا يخفى ولا فرق فيه بين أن يكون قوله عليه السلام «وإلا فإنه على يقين الخ» نفس الجواب أو علة له لأنّ العبرة بالكبرى والكلية التي ذكرت بعده وهو قوله «ولا ينقض اليقين بالشك ولكن ينقضه بيقين أخرى من دون تقيدها بالوضوء كما لا يخفى ومع وضوح كونه يفيد التعليل بالأمر الارتكازي يتضح أمر آخر وهو أنّه لا فرق مع عموم التعليل بين الأحكام الكلية والجزئية والموضوعات الخارجية فإنّه باطلاً أو عمومته يشمل جميع هذه الموارد كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ الضمير في قوله عليه السلام «ولا ينقض» وفي قوله عليه السلام «ولكن ينقضه» راجع إلى من كان على يقين من وضوئه فالمعنى أنّ من كان على يقين من وضوئه لا ينقض يقينه بالوضوء أبداً بالشك ولكن ينقض من كان على يقين من وضوئه اليقين بيقين آخر فاليقين الذي يكون من على يقين من وضوئه مورد النهي عن نقضه ما لم يحصل له اليقين بخلافه هو اليقين بالوضوء فالعموم للقضية لأنّ نقول مضافاً إلى الارتكاز المذكور و مضافاً إلى تطبيق هذه الكبرى على غير الوضوء يكفي الغاء الخصوصية في التعميم والله هو العالم.

ص: 36

رواها الصدوق عن ابيه رحمه الله عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد عن حريز عن زرارة قال قلت لأبي جعفر عليه السلام إنه أصاب ثوبى دم من ارعاف أو غيره أو شىء من منى فعلمت أثره إلى أن أصيب له ماء فأصبت الماء وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبى شيئاً فصليت ثم إنى ذكرت بعد ذلك؟ قال تعيد الصلاة وتغسله قال قلت فإن لم أكن رأيت موضعه وقد علمت أنه قد أصابه فطلبتة فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته؟ قال تغسله وتعيد قال قلت فإن ظننت أنه قد أصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاة؟ قال تغسله ولا تعيد الصلاة قال قلت ولم ذاك؟ قال لأنك كنت على يقين من نظافته ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً قلت فإني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه أصابها حتى تكون على يقين من طهارته قال قلت فهل على إن شككت في أنه أصابه شىء أن أنظر فيه فأقلبه قال لا ولكنتك إنما تريد بذلك أن تذهب الشك الذى وقع فى نفسك قال قلت رأيت فى ثوبى وأنا فى الصلاة قال تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت فى موضع منه ثم رأيت فيه وإن لم تشك ثم رأيت قطعته وغسلته ثم بنيت على الصلاة فإنك لا تدري لعله شىء وقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض بالشك اليقين. (1)

موضع الاستدلال بها قوله عليه السلام فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً الذى ذكر مرتين فيها مع اختلاف يسير بينهما.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: والتقريب كما تقدم فى الصحيحة الأولى وإرادة الجنس من اليقين لعله أظهر هنا انتهى. (2)

1- (1) علل الشرايع، الباب 80، ح 1، ص 361.

2- (2) الفرائد الأصول، ص 330.

قال المحقق الهمداني قدس سره: وجه أظهريته صراحة القضية في كونها علة في هذه الصحيحة دون سابقتها وقد عرفت أن احتمال ارادة الجنس في مقام التعليل أقوى من العهد فهو أظهر. (1)

هذا مضافاً إلى أن التعبير بعدم الانبغاء ممّا يشهد على أنّها قاعدة ارتكازية أمضاها الشارع وعليه فالمراد من اللام هو الجنس لا العهد وأمّا فقه الحديث فهو أن زرارة سأل الإمام عليه السلام عن أحكام متعددة وأجاب الإمام عليه السلام عنها ومن جملة هذه الاسئلة هو ما سأله في آخر الرواية عن رؤية النجاسة وهو في الصلاة حيث قال قلت إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة؟ أجب الإمام عليه السلام بأن هذه الرؤية إن كانت بعد الشك في موضع النجاسة قبل الصلاة وجبت الاعادة وإن كانت الرؤية غير مسبقة بذلك فرأى النجاسة وهو في الصلاة ولم يدر أكانت النجاسة قبل الصلاة أم حدثت في الأثناء فلا تجب عليه الاعادة بل يغسلها و يبنى على الصلاة إذا لم يلزم ما يوجب البطلان كالاستدبار وعلل الحكم بعدم وجوب الاعادة باحتمال حدوث النجاسة في الأثناء وقال فليس ينبغي لك ان تنقض بالشك اليقين.

فقوله عليه السلام لأنك لا تدري لعله شىء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك يدلّ على حجية الاستصحاب قال السيّد المحقق الخوئي قدس سره بل هذه الصحيحة أوضح دلالة من الصحيحة الأولى لاشتماله على كلمة (لا ينبغي) والتصريح بالتعليل في قوله عليه السلام لأنك إلى أن قال وهو صريح فيما ذكرناه من أنّ التعليل يكون بأمر ارتكازي وهذا بخلاف الصحيحة الأولى فإنه لم يصرح فيها بالتعليل غايته أنّ التعليل كان من أظهر الاحتمالات. (2)

ص: 38

1- (1) حاشية فرائد الأصول، ص 330.

2- (2) مصباح الأصول، ج 3، ص 52-53.

ولا إشكال في دلالة التعليل المذكور في ذيل الرواية في الجواب عن السؤال عن رؤية النجاسة في أثناء الصلاة ولا في تطبيقه على المورد كما لا يخفى.

### اشكال التعليل من ناحيتين

نعم قد يشكل الاستدلال بالتعليل المذكور قبلاً في جواب السؤال عن ظنّ بالاصابة وفحص ولم يتيقن بها. ثم رأى تلك النجاسة بعد اتمام الصلوة قال تغسله ولا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال عليه السلام لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً وهذا الإشكال من ناحيتين.

إحديهما: أنّ الإمام عليه السلام علل عدم وجوب الاعادة بعدم نقض اليقين بالشك مع أنّ الاعادة لو كانت واجبة لما كانت نقضا لليقين بالشك بل نقضا لليقين باليقين للعلم بوقوع الصلاة مع النجاسة فهذا التعليل في جواب ذاك السؤال لا ينطبق على المورد.

وأجاب عنه السيّد المحقّق الخوئي قدس سره: بأنّ غاية الأمر إن امكننا التطبيق على المورد فهو وإلا فلانفهم كيفية التطبيق على المورد وهو غير قادح في الاستدلال بها. (1)

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره حيث قال إنّ هذا الإشكال وارد على تقدير أن يكون المراد من المرئى هو النجاسة السابقة (مع أنّه يمكن) أن يكون المراد من اليقين هو الحاصل قبل ظنّ الاصابة (وهو اليقين بالطهارة) ومن المرئى هي النجاسة المرددة (بين أن تكون من الأول أو حدثت بعد الصلاة) وهذا ينطبق على المقام ويسلم عن الإشكال المذكور. (2)

مراده أعلى الله مقامه أنّ مع احتمال حدوث النجاسة بعد الصلاة لا علم بنقض اليقين بالطهارة في حال الصلاة حتى يكون من نقض اليقين باليقين إذ مع هذا الاحتمال لا علم بوقوع الصلاة مع النجاسة فيسلم الرواية عن الإشكال المذكور فيجری

ص: 39

1- (1) مصباح الأصول، ج 3، ص 54-53.

2- (2) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد 1، ج 3، ص 32.

الاستصحاب باعتبار حال الصلاة من دون إشكال إذ لو كانت الاعادة واجبة كانت نقضا لليقين بالشك لا باليقين انتهى. ولا يخفى أن ما ذكره سيّدنا الأستاذ موقوف على احتمال حدوث النجاسة بعد الصلاة و أما إذا كانت النجاسة المرئية بعد الصلاة هي النجاسة المظنونة سابقاً كما هو صريح نسخة العلل «فإن ظننت أنه قد أصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاة» حيث دل على أنه رأى بعد الصلاة عين النجاسة المظنونة قبل الصلاة كما يشهد له الاتيان بالضمير في قوله (فرأيت فيه) فلامجال لاستصحاب الطهارة بعد العلم بنقضها برؤية النجاسة المظنونة لعدم الشك في البقاء حين العلم بأنها هي النجاسة المظنونة ولذا يشكّل على الرواية بأن الاعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة فيها ليست نقضا لليقين بالطهارة بالشك فيها بل باليقين بارتفاعها فكيف يصح أن يعلل عدم الاعادة بأنها نقض اليقين بالشك.

ولا تفصّي عن هذا الإشكال إلا بما أشار إليه في الكفاية من أن الاستفادة من أدلة اعتبار الطهارة في الصلاة أن الشرط أعم من الطهارة الواقعية واحرازها ولو بأصل أو قاعدة وعليه فمقتضى كونه حال الصلاة عالماً بالطهارة وشاكاً في بقائها قبل رؤية النجاسة بعد اتمام الصلاة أنه كان مجرى للاستصحاب حال الصلاة فيكون قضية جريان استصحاب الطهارة حال الصلاة هو عدم اعادةها ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعد الصلاة إذ الحكم باعادة الصلاة من جهة رؤية النجاسة بعد اتمام الصلاة ينافي أدلة اعتبار الاستصحاب لأن معنى لزوم الاعادة هو تجويز نقض اليقين بالشك حال الصلوة نعم لو اعتبر خصوص الطهارة الواقعية فمع كشف الخلاف لامجال للاستصحاب ولكن المفروض أن الطهارة المشروطة أعم من الواقع واحرازها وإحراز الطهارة بدليل الاستصحاب موجود حال الصلاة ومع وجود الشرط حال الصلاة لا

مجال للاعادة و التفصلي عن الإشكال بما ذكره صاحب الكفاية احسن من حمل الجواب في الرواية على انه مبني على ارادة الأمر الظاهري الذي يفيد الـجزاء من التعليل بأن الاعادة نقض لليقين بالشك أو أنه مبني على الفراغ عن قاعدة اقتضاء الأمر الظاهري للجزاء وكاشف عنها وذلك لأن الحمل المذكور خلاف ظاهر التعليل المذكور في الرواية أولاً ولا يكون قاعدة الاجزاء مبنيًا عليها بعد ما عرفت من أن شرط الطهارة أعم من الظاهرية ثانياً.

ولقد أفاد وأجاد لتوضيح ذلك في تسديد الأصول حيث قال إن صريح نسخة العلل و هي قوله «فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتقن ذلك فنظرت فلم ارشيا ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاة» أنه قد رأى بعد الصلاة عين تلك النجاسة المظنونة قضاء للاتبان بالضمير في قوله (فرأيت فيه) وعليه فاحتمال كون النجاسة حادثة بعد الصلاة ليس بصحيح وعليه فبعد رؤية النجاسة المظنونة لا مجال لاستصحاب الطهارة لليقين بالنجاسة حال الصلوة بعد اتمام الصلاة ولكن الصلوة تأتي بها حال الشك في بقاء الطهارة المتيقنة وكان مجرى للاستصحاب قبل رؤية النجاسة بعد اتمام الصلاة لقوله لأنك كنت على يقين من نظافته ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً يدل على اعتبار الاستصحاب حال الصلاة قبل اتمام الصلاة لبقاء حالة الشك له حين الصلاة حتى كانت الاعادة منافية لقاعدة عدم نقض اليقين بالشك ونفس العبارة ظاهرة في أن المراد باليقين فيه جنسه و أن تطبيقه على المورد من باب تطبيق الكلي على الفرد ويؤكد هذا الظهور التعبير بعدم الانبغاء الذي هو اشارة إلى أنها ارتكازية وهكذا التأكيد بقوله أبداً الذي لا يناسب الاختصاص بمورد خاص فدلالة هذه الفقرة على اعتبار قاعدة الاستصحاب مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه.



إلا أنه مع ذلك يشكل في دلالتها من ناحية وجهين أحدهما أن ظاهر الصحيحة هنا في مقام التعليل أن الاعادة نقض لليقين بالشك مع أنه لا ريب أنها نقض لليقين بالطهارة ييقين آخر بالنجاسة قد حصل له بالفحص بعد الصلاة إلى أن قال.

والتحقيق في الجواب أن يقال إنَّ المستفاد من الأدلة الواردة في اعتبار الطهارة الخبثية في ثوب المصلّي أو مانعية النجاسة أن ما هو الشرط في صحة الصلاة معنى أعمّ من الطهارة الواقعية و الطهارة الظاهرية و الطهارة التخيلية (وبعبارة اخرى عن الأخير إحراز الطهارة) فهذا هو الحكم الشرعي في باب اشتراط الطهارة المستفادة من الأدلة وعليه فإذا صلّي في ثوبه الذي هو شاك في طهارته بعد أن كان متيقناً بها ثم تبين أنه كان نجساً فإذا أراد اعادته فإن كان المنشأ لها أنها لم تقع مع الطهارة الواقعية فالطهارة الواقعية ليست شرطاً منحصراً بل كما أنّها أحد أفراد الشرط فهكذا الطهارة المحرزة و الظاهرية فبعد التنبه إلى أعمية الشرط فإن قام بصدد الاعادة فنفس هذه الاعادة كانت عدم مبالاة بقاعدة عدم نقض اليقين بالشك فهو باعادته هذه يعلن أنه لا مجال لتلك القاعدة و إلا فلو كان لها مجال لكان الشرط حاصلاً فلذلك علل الإمام عليه السلام عدم وجوب الاعادة بقوله عليه السلام «وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» ومنه تبين أن الاكتفاء بالطهارة الاستصحابية لم نستفده من الصحيحة بل كان هو مقتضى ما استفدناه من الأدلة الأخرى من أن الشرط أعمّ منها غاية الأمر أن زرارة كان غافلاً عن أعمية الشرط ونبهّه المعصوم عليه السلام عليها أو جاهلاً وعلّمه الإمام عليه السلام إلى أن قال:

وقد يجاب عن هذا الإشكال بأنّ الجواب مبني على قاعدة اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء قال الشيخ الأعظم قدس سره «وربما يتخيّل حسن التعليل لعدم الاعادة بملاحظة

اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء فيكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلاً على تلك القاعدة و كاشفة عنها).

أقول كلام هذا المتخيل فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يريد به أن التعليل وقع بنفس هذا الأمر الظاهري بأن يكون معنى قوله عليه السلام «لأنك إلى آخره» أنه كان لك استصحاب الطهارة الذي هو في معنى الأمر بالصلاة في هذا الثوب فلاوجه لأن تعيد صلاتك وحينئذ فيرد عليه ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره بقوله «وفيه أن ظاهر قوله فليس ينبغي» يعني ليس ينبغي لك الاعادة لكونه نقضاً انتهى يعني ان التعليل انما هو بأن الاعادة تقض لليقين بالشك لا أن الأمر الاستصحابي كان موجوداً حين الصلاة.

والاحتمال الثاني: أن يريد به أن قاعدة اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء لما كانت مسلّمة مفروغا عنها ففي مفروض الكلام إذا قام بصدد إعادة الصلاة كانت إعادتها عدم المبالاة بقاعدة الاستصحاب وإلا لما أعادها بعد مسلّمية أن الأمر الظاهري موجب للأجزاء فتعليل الصحيحة مبني على تلك القاعدة كاشف عن اعتبارها.

وفيه: أنه إنما يتم لولا ما استفدناه من الأدلة من أن الشرط الواقعي للصلاة أعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية و التخيلية و أمّا معه فصلاته بعد مفروضية قاعدة الاستصحاب كانت واجدة لشرطها واقعاً و مأموراً بها بأمر واقعي فليس عدم ايجاب الإعادة دليلاً و كاشفاً عن تلك القاعدة.

وثانيتها: (أى الناحية الثانية من نواحي الاشكال) انه لو كان مفاد هذه الصحيحة ان جريان الاستصحاب موجب لعدم الاعادة فيما إذا انكشف الخلاف بعد اتمام الصلاة لكان موجبا لذلك فيما إذا انكشف الخلاف في اثناء الصلاة أيضاً فلاوجه للفرق بينهما في هذه الرواية بالحكم بعدم الاعادة في الصورة الأولى و البطلان في الثانية أجاب عنه

فى تسديد الأصول بأن هذا الاشكال مبنى على تخيل أن استفادة أن الشرط أعمّ من الطهارة الواقعية مستندة إلى هذه الصحيحة وقد عرفت أنّها مستندة إلى الأدلة الأخرى فمجرد شرطية الأعم لمن فرغ عن صلاته ثم علم بنجاسة ثوبه ليس دليلاً على شرطية ذلك الأعم لمن علم بها اثناء الصلاة أيضاً فالاستلزام غير ثابت فالاشكال غير وارد وقد وردت أخبار معتبرة بالفرق فى اشتراط الطهارة بين الموضوعين ففى صحيحة محمّدين مسلم عن أبى عبدالله عليه السلام قال ذكر المنى فشده فجعله أشدّ من البول ثم قال إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصلاة فعليك إعادة الصلاة وإن أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثم صلّيت فيه ثم رأيت بعد فلا إعادة عليك وكذلك البول» (1) إلى أن قال:

ومنه يظهر ان سرّ البطلان المذكور فى صحيحة زرارة (حيث قال قلت فان رأيت فى ثوبى وأنا فى الصلاة قال تنقض الصلوة وتعيد الخ) أنّ وقوع بعض الصلاة فى النجس وانكشاف الأمر فى اثناء الصلاة موجب للبطلان فبطلان الصلاة مستند إليه ولا دخل لاستصحاب الطهارة فى الحكم بالصحة و البطلان أصلاً حتى يستشكل الفرق الخ. (2)

### **بقى شىء: و هو ان دلالة الحديث مبنية على أن يكون المراد من اليقين هو اليقين بالطهارة**

بقى شىء و هو أنّ دلالة الحديث على اعتبار الاستصحاب مبنية على أن يكون المراد من اليقين فى قوله عليه السلام (لأنك كنت على يقين من طهارتك) هو اليقين بالطهارة قبل ظن الاصابة كما هو الظاهر لا اليقين الحاصل بالنظر و الفحص وإلا كان مفاده هو قاعدة اليقين و هو خلاف الظاهر إذ قوله فنظرت فلم أر شيئاً ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاة لايساعد مع حصول العلم و اليقين بعدم النجاسة بالفحص و النظر إذ لو حصل

ص: 44

1- (1) الوسائل، الباب 41 من أبواب النجاسات، ح 2.

2- (2) تسديد الأصول، ج 2، ص 311-308.

العلم بالفحص فلامجال لقوله ثم طلبت فرأيته فيه ومما ذكر يظهر أنه لاوجه للتأمل فى الحديث بعد الجواب. عن إحتمال ارادة قاعدة اليقين بأن شموله لغير هذه الصورة أعنى ما إذا كان شاكاً من أول الصلاة أو غافلاً كاف فى تمامية الاستدلال بها لاعتبار قاعدة الاستصحاب فتأمل (1) وذلك لما عرفت من أن قوله ثم طلبت يدل على عدم حصول العلم و اليقين بعدم النجاسة بالفحص و النظر و إلا فلامجال للفحص المجدد وعليه فلايعم الحديث قاعدة اليقين بل هو مختص بمورد الاستصحاب ولذلك قال السيد المحقق الخوئى قدس سره فهذا اليقين أى اليقين بعدم النجاسة بعد الفحص غير مذكور فى الحديث ومجرد النظر وعدم الوجدان لايدل على أنه تيقن بالطهارة فالصحيحة أجنبية عن قاعدة اليقين. (2)

فتحصّل: أن الحديث يدل على الاستصحاب بصدوره و ذيله و الاستدلال بهذه الصحيحة لحجية الاستصحاب تامّ ثم إن موضع الاستدلال هو قوله عليه السلام فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً فى الصدر و الذيل.

والإشكال عليه بأنّ النقض فيه ليس بالشك بل باليقين فيما إذا تفحص بعد الصلاة ورأى النجاسة المظنونة.

اجيب عنه بأنّ حال الصلاة قبل اتمامها يكون شاكاً فى النجاسة فيجرى الاستصحاب وتمت صلاته بالاستصحاب وحينئذ يكون الاعادة مخالفة للاستصحاب و السر فى صحة صلاته هو أنّ الطهارة المشترطة فى الصلاة أعم من الواقعية و الظاهرية و المصلى المذكور وإن لم يكن له الطهارة الواقعية ولكنّه واجد للظاهرية ولذا تصح صلاته و النقض باعتبار حال الصلاة نقضا بالشك لا باليقين.

ص: 45

1- (1) تسديد الأصول، ج 2، ص 312.

2- (2) مصباح الاصول، ج 3، ص 53.

ومما ذكر يظهر الجواب عن الإشكال الثانى و هو أنّ الاستصحاب لو كان مانعاً من الحكم بوجود الاعادة فلا فرق فيه بين أن ينكشف الخلاف بعد اتمام الصلاة أو فى اثنائها فلا وجه للفرق.

وذلك لما عرفت من أنّ الفرق ليس من ناحية هذه الصحيحة بل من ناحية أدلة شرط الطهارة فإنّها مفصّلة بين الصورتين بالنحو المذكور.

ثم إنّ احتمال كون المراد من الصحيحة هو قاعدة اليقين لا الاستصحاب بعيد لأنّ الفحص وعدم الوجدان لا يدلّ على حصول اليقين بالطهارة بل هو باق على شكّه واستصحاب الطهارة التي أيقن بها قبل حدوث الظن باصابة النجاسة هذا مضافاً إلى أنّه لو حصل له اليقين بعد الفحص لما كان مجالاً لتجديد الفحص بعد الصلاة وأيضاً هذه الكبرى المذكورة انطبقت على الاستصحاب فى غير واحد من الأخبار.

### وثالثها: صحيحة اخرى عن زرارة

رواها الكليني عن على بن ابراهيم عن أبيه و محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن أحدهما قال قلت له من لم يدر فى اربع هو أم (أو-يب-صا) فى ثنتين وقد احرز الثنتين قال يركع (ركع-يب) ركعتين واربع سجّدات و هو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شئى عليه و إذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى اربع وقد احرز الثلاث قام فاضاف اليها اخرى ولا شئى عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك فى اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر ولكنّه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبنى عليه ولا يعتدّ بالشك فى حال من الحالات. (1) بدعوى ان المراد من اليقين هو اليقين بعدم الاتيان بالرابعة سابقاً و الشك فى اتيانها فيستصحب فهذه الصحيحة تدلّ على الاستصحاب.

ص:46

---

1- (1) الكافي، ج 3، ص 352-351، باب السهو فى الثلاث و الأربع ح 3.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: وقد تمسك بها في الوافية وقرره الشارح و تبعه جماعة ممن تأخر عنه وفيه تأمل لأنه ان كان المراد بقوله عليه السلام في الفقرة الثانية قام فاضاف اليها اخرى القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل فهو مخالف للمذهب وموافق لقول العامة ومخالف لظاهر الفقرة الأولى من قوله يركع ركعتين بفاتحة الكتاب فان ظاهره بقرينة تعيين الفاتحة ارادة ركعتين منفصلتين اعنى صلوة الإحتياط فتعيّن ان يكون المراد به في الفقرة الثانية القيام بعد التسليم في الركعة المرددة إلى ركعة مستقلة كما هو مذهب الإمامية فالمراد باليقين كما في اليقين الوارد في الموثقة الآتية على ما صرح به السيّد المرتضى واستفيد من قوله عليه السلام في أخبار الإحتياط ان كنت قد نقصت فكذا فيكون الإحتياط متيمما وان كنت قد اتممت فكذا (أى فلا بأس عليك) هو اليقين بالبراءة فيكون المراد وجوب الإحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر وفعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه وقد اريد من اليقين والإحتياط في غير واحد من الأخبار هذا النحو من العمل إلى ان قال.

ثم لو سلم ظهور الصحيحة في البناء على الأقل أو عدم الاتيان بالاكتر المطابق للاستصحاب كان هناك صوارف عن هذا الظاهر مثل تعيّن حملها حينئذٍ على التقية و هو مخالف للاصل.

ثم ارتكاب الحمل على التقية في مورد الرواية وحمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع ليكون التقية في اجراء القاعدة في المورد لافى نفسها مخالفة اخرى للظاهر وان كان ممكنا في نفسه مع ان هذا المعنى مخالف لظاهر صدر الرواية الآبى عن الحمل على التقية مع ان العلماء لم يفهموا منها الا البناء على الأكثر إلى غير ذلك ممّا يوهن ارادة البناء على الأقل إلى أن قال و هذا الوجه (أى)

البناء على الأكثر والأتیان بصلاة الإحتياط منفصلة) وان كان بعيداً في نفسه لكنه منحصر بعد عدم امکان الحمل على ما يطابق الاستصحاب ولا اقل من مساواته لما ذكره هذا القائل فيسقط الاستدلال بالصحيحة خصوصاً على مثل هذه القاعدة. (1) حاصله ان المراد من اليقين هو وجوب الإحتياط الذي يوجب اليقين بالبناء على الأكثر والأتیان بركعة منفصلة فلا إرتباط للرواية بالاستصحاب.

أورد عليه صاحب الكفاية: بأن الإحتياط كذلك لا يأي عن ارادة اليقين بعدم الركعة المشكوكة بل كان أصل الأتيان بها باقتضائه غاية الأمر اتيانها مفصولة ينافي إطلاق النقض وقد قام الدليل على التقييد في الشك في الرابعة وغيره وان المشكوكة لا بد أنيؤتى بها مفصولة فافهم. (2) ولقد أفاد وأجاد و يعتضد ما ذكره بظهور اليقين و الشك في الفعلي منهما فحمل اليقين فيه على اليقين بالبراءة بسبب الإحتياط خلاف الظهور المذكور وكيف كان فقد تبع صاحب الكفاية. جماعة من الاعلام منهم سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره حيث قال والأولى ان يذب عن الإشكال (الذي أورده الشيخ الأعظم قدس سره) بأحد الوجهين:

الأول: ان المراد من اليقين و الشك هو اليقين بالاشتغال و الشك فيه فيفيد استصحاب الاشتغال وعلى ذلك يكون المراد من الركعة التي أمر باضافتها هي الركعة المفصولة ولا إشكال لأن الأتيان بالمفصولة هو الذي يوجب اليقين بالفراغ دون غيره عند الامامية.

الثاني: ان المراد باليقين و الشك هو اليقين بعدم اتيان المشكوكة سابقاً و الشك في اتيانها فمعنى عدم نقض اليقين بالشك البناء على عدم الأتيان بالمشكوكة ولازمه لو

ص: 48

---

1- (1) فرائد الأصول، ص 331-332، ط قديم.

2- (2) الكفاية، ج 2، ص 295.

خلى ونفسه وان كان لزوم الاتيان بالركعة المفصولة إلا ان الإمام لما القى الكلام إلى مثل زرارة الذى كان عالما بمثل هذه الأحكام سلك فى مقام بيان الحكم الواقعى مسلك التقية فاطبق الاستصحاب تقية على المورد الذى يجب فيه القيام إلى الركعة المفصولة ليتمكن حمله فى مقام الظاهر على مذهب اهل الخلاف ولا يكون الإمام مأخوذاً عندهم (ففى كلا الوجهين لا يراد من اليقين هو اليقين بالبراءة بسبب الاحتياط).

## وهم و دفع

لا يقال: كيف يمكن الالتزام بالتقية هنا مع ان صدر الرواية دال على ان المقام لما كان مقام التقية حيث انه عليه السلام أمر فى جواب السائل عن الشك بين الاثني عشر والاربع بأن يركع ركعتين واربع سجداً و هو قائم بفاتحة الكتاب و هذا الكلام ظاهر فى وجوب ركعتين منفصلتين من جهة ظهوره فى تعيين الفاتحة كما عرفت.

فأنه يقال: هذا لو اتفق كلمات اهل الخلاف على التخيير فى الركعتين الاخيرتين بين الفاتحة و التسبيحة وليس الأمر كذلك حيث يرى الاختلاف بينهم فى ذلك فالأمر باتيان ركعتين بفاتحة الكتاب تعينا انما يحمل على الركعتين المفصولتين بناء على مذهب الخاصة المستقر على التخيير فيدل على حكم الحق عندهم و أما عند العامة فيمكن التفصي عن التقية بأن المراد ليس إاركعتين موصولتين وانما أمر بفاتحة الكتاب تعينا وفاقا لمن يرى منهم التعيين فتدبر فانه لا يخلو عن دقة (1) فتحصل تمامية الاستدلال بالرواية على حجية الاستصحاب.

ودعوى ان الصحيحة مجملة لاتفيد قاعدة كلية ينتفع بها فى ساير الموارد لظهور ان قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين بالشك» تأكيد لقوله عليه السلام «قام فاضاف اليها اخرى» لا علة

ص: 49



له حتى يستفاد منه الكليّة اللّهمّ إلا أن يستفاد العموم من قوله عليه السلام «ولا يعتد بالشك في حال من الحالات» (1).

مندفعة بأنّ الاجمال في التطبيق لا يسرى إلى الاجمال في القاعدة مع دلالة الفقرات الست على انها كليّات لا تختصّ بالموارد بل يمكن جعلها أعمّ من قاعدة الاستصحاب قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره هيهنا احتمال آخر لعله الاظهر منها (أى الاحتمالات الاخرى المذكورة حول الصحيحة) وهو ان يراد من اليقين والشك في جميع الجمل نفس حقيقتهما الجامعة بين الخصوصيات والأفراد كما هو ظاهرهما ولا ينافى ذلك لاختلاف (2) حكمهما باختلاف الموارد فيقال ان طبيعة اليقين لا تنقض بالشك ولعدم نقضهما (3) به فيما نحن فيه مصداقاً.

أحدهما: عدم نقض اليقين بالركعات المحرزة وعدم ابطالها لاجل الشك في الركعة الزائدة.

والثاني: عدم نقض اليقين بعدم الركعة الرابعة بالشك في اتيانها وكلامها داخلان تحت حقيقة عدم نقض اليقين بالشك وعدم ادخال حقيقة الشك في اليقين وعدم اختلاط أحدهما بالآخر له أيضاً مصداقاً أحدهما عدم الاكتفاء بالركعة المشكوكة فيها من غير تدارك وثانيهما عدم اتيان الركعة المضافة المشكوكة فيها متصلة بالركعات المحرزة.

هذا إذا لم نقل بظهور النهي عن الادخال والاختلاط في الفعل الاختياري وإلا يكون له مصداق واحد ولكنّه ينقض الشك باليقين بالاتيان بالركعة المتيقنة وعدم

ص: 50

1- (1) الدرر، ص 525، ط جديد.

2- (2) و الظاهر اختلاف.

3- (3) و الظاهر نقضها.

الاعتداد بالمشكوك فيها ويتم على اليقين باتيان الركعة اليقينية(المتيقنة) وعدم الاعتداد بالمشكوك فيها ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وعدم الاعتداد به فيما نحن فيه هو البناء على عدم الركعة المشكوك فيها والياتيان بالركعة وعلى هذا تكون الرواية مع تعرضها للمذهب الحق أى الاتيان بالركعة منفصلة تتعرض لعدم إبطال الركعات المحرزة ولاستصحاب عدم الركعة المشكوك فيها وتكون على هذا من الأدلة العامة لحجية الاستصحاب.

وهذا الاحتمال ارجح من ساير الاحتمالات.

أما أولاً: فلعدم التفكيك حينئذ بين الجمل لحمل الرواية على بيان قواعد كلية هى عدم نقض اليقين بالشك وعدم ادخال الشك فى اليقين ونقض الشك باليقين وعدم الاعتداد بالشك فى حال من الاحوال وهى قواعد كلية يفهم منها حكم المقام لانطباقها عليه.

وأما ثانياً: فلحفظ ظهور اللام فى الجنس وعدم حملها على العهد وحفظ ظهور اليقين بارادة نفس الحقيقة لا الخصوصيات والأفراد.

وأما ثالثاً: فلحفظ الظهور السياقى فان الظاهر ان قوله لاينقض اليقين بالشك فى جميع الروايات يكون بمعنى واحد وهو عدم رفع اليد عن اليقين بمجرد الشك والاستصحاب أحد مصاديق هذه الكلية فتأمل.

نعم لايدخل الشك السارى فيها لأن الظاهر فعلية الشك و اليقين كما فى الاستصحاب وفى الركعات الغير المنقوضة بالركعة المشكوك فيها وأما فى الشك السارى فلايكون اليقين فعليا. (1)

ص:51

فيتضح من جميع ما ذكر تمامية الاستدلال بالرواية على حجية الاستصحاب ولا وقع لاحتمال ان يكون المراد من اليقين هو الاحتياط بالاتيان بالمشكوكه منفصلة كما لا مجال لدعوى الاجمال بعد ظهور الجملة فى الكلية بالنسبة إلى جميع موارد الاستصحاب بل بعد اعميتها من موارد الاستصحاب.

لا يقال: إن المراد من النهى عن نقض اليقين بالشك ان كان هو الاستصحاب فى عدم الاتيان بالركعة الرابعة فلا تدل على اعتبار الاستصحاب فى سائر الموارد لظهور فقرات الرواية فى كون الافعال الواردة فيها مبنية على الفاعل و الفاعل فيها ضمير يرجع إلى المصلّى ولا يخفى (أيضاً) انه ليس مقتضى الاستصحاب إلا الاتيان بالركعة الرابعة متصلة لأن من صلّى من صلاته الظهر ثلاث ركعات فعليه الاتيان بالركعة متصلة ومادل على لزوم الاتيان بالمشكوكه بصلاة الاحتياط الغاء للاستصحاب فى الشك فى الركعات لا تقييد لحكم ظاهرى و المفروض ان هذا قد احرز بالاستصحاب.

وعلى الجملة الاستصحاب فى عدم الاتيان بالركعة الرابعة لا يقتضى امرين بأن يدل على الاتيان بالركعة الرابعة بدلالة وضعية وأن يدل على الاتيان بها متصلة بالاطلاق ليقال يرفع اليد عن اطلاقه بالدليل الوارد على التقييد بل مدلوله إحراز المكلف بانه لم يأت بالركعة الرابعة و المكلف بصلاة الظهر مثلاً يجب عليه اربع ركعات بعنوان الظهر متصلة. (1)

فإنه يقال إن حكم من لم يأت بركعة هو القيام والاتيان بالباقي و هذا الحكم دل عليه قوله عليه السلام قام فاضاف اليها اخرى ولا شىء عليه ولا يكون المقصود من ضميمة الكبريات المذكورة بعد ذلك أفادة نفس هذا الحكم فانه تكرر لما هو معلوم بل المراد من ضميمتها هو أفادة وجه الحكم ولا فرق فيه حينئذ بين ان يكون تلك الافعال

ص:52

المذكورة فيها مبنية على الفاعل أو غيرها لأنّ الظاهر منها هو الوجه الكلى الذى اوجب القيام لاضافة الركعة الاخرى فلا يختص الاستصحاب بمورد المصلى الشاك المذكور.

هذا مضافاً إلى ان الظاهر من قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين بالشك» هو وجود اليقين و الشك حال النهى عن النقص وحمله على ارادة اضافة الركعة الاحتياطية يوجب أفادة لزوم تحصيل ذلك اليقين المطلوب فى الشك فى الركعات ومن المعلوم انه ينافى وجود اليقين الفعلى كما لا يخفى أضف إلى هذا ما أفاده فى الكفاية من ان الظاهر من نفس القضية هو ان مناط حرمة النقص انما يكون لاجل ما فى اليقين و الشك لا لما فى المورد من الخصوصية وان مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك. (1)

و أما توهم المنافاة بين مادل على لزوم الاتيان بصلاة الإحتياط وبين الاستصحاب ففيه منع لأنّ مقتضى الجمع بينهما هو لزوم الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة عند الشك فى الرابعة خلافاً لمن لم يشك ويعلم انه فى الثالثة فان اللازم عليه هو الاتيان بالرابعة متصلة.

اذ المستفاد من الاستصحاب وأدلة صلوة الإحتياط هو امران أحدهما الاتيان بالركعة الرابعة وثانيهما هو الاتيان بها مفصولة ولو لم يرد أدلة صلاة الإحتياط لقلنا بلزوم الاتيان بالرابعة متصلة وانما نأتى بالمفصولة لقيام أدلة خاصة وهى أدلة الإحتياط ودعوى عدم الإطلاق ممنوعة فان الدليل الدال على ان المكلف بصلاة الظهر يجب عليه ان يأتى بها بعنوان الظهر متصلة يدلّ عليه بالاطلاق فى صورة الشك فى الرابعة فيمكن تقييده بما إذا لم يكن شاكاً فى الرابعة جمعاً بين الأدلة. ولا إشكال فى ان يكون المتحصل من الأدلة ان صلاة الظهر اربع ركعات متصلة فى حق العالم وثلاث

ص:53

ركعات متصلة واحدى ركعات مفصولة لمن شك فى الرابعة ولا يلزم من ذلك الغاء اعتبار الاستصحاب عند الشك فى ركعات الصلاة لأن أصل الاتيان بالرابعة وعدم الاكتفاء بالثلاثة من مقتضيات الاستصحاب كما اشار اليه صاحب الكفاية فلا تغفل.

ودعوى ان لازم هذا التنوع أنه إن أتى المكلف بالركعة المشكوكة متصلة مع قصد الرجاء وحصول القرية ثم تبين ان صلاته ناقصة كانت صلاته باطلة لفرض تعيين وظيفة الشاك فى الانفصال و هو ممّا لا يمكن الالتزام به ضرورة أنه قد أتى بصلاته تامة وأدلة صلاة الإحتياط فى الشكوك لاتدلّ على ازيد من انه ان كان المصلى صلّى ركعتين (مثلاً) كانت هاتان تمام الاربع ومقتضاها ليس ازيد من اغتفار الزيادات المأتى بها بالنسبة إلى الشاك لا ان اتيان الصلاة اربع ركعات متصلة غير مقبولة منه بل لا ريب فى أنّ إطلاق مطلوبة أربع ركعات بضميمة بداهة ان المتصلة منها مصداق لها قطعاً يقتضى صحة صلاته إذا أتى بالمشكوك متصلة بغيرها ثم تبين ان صلاته كانت ناقصة وقد تمت باتيان الركعة المشكوكة نعم ان لم يتبين النقص لم يكن له الاكتفاء بها لاحتمال ان تكون تامة فيكون ما اتى بها مشتملة على زيادة غير معقوفة فانه صلّى خمس ركعات لا اربعاً.

مندفعة بأنّ الحكم الوارد فى صورة الشك فى الركعات بأن يأتى بالركعة أو الركعتين منفصلة حكم ظاهرى والحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى وعند الجهل به وعليه فمن أتى به رجاء ثم علم التطابق فلا إشكال فى كفاية الماتى به مطابقاً للواقع ولا منافاة بين كفايته واقعاً وكون الحكم الظاهرى هو لزوم الاتيان منفصلة اذ من المعلوم ان بعد العلم بالواقع وتطابق الماتى به معه لا مجال للحكم الظاهرى فلا وجه للبطلان فلا يلزم من التنوع بطلان الصلاة لو أتى بالمشكوكة متصلة مع قصد الرجاء وحصول القرية ثم تبين ان صلاته كانت ناقصة فلا تغفل.

لا يقال: ان لازم التنويع المذكور ان يكون الشاك في الركعات محكوماً بوجود الانفصال في كلتا الاخيرتين أو احديهما وغير الشاك و هو من أيقن بعدد الركعات محكوماً بوجود الاتصال وحينئذٍ فحيث ان لسان «لاينقض اليقين بالشك» ان اليقين باق غير منقوض فالشارع بمقتضى الاستصحاب قد تعبد بأن اليقين باق وان المكلف متيقن ولازمه ان يكون محكوماً بحكم المتيقن ومن المعلوم ان الصحيحة صريحة في شمول القاعدة للشاك في الركعات فاذا كان محكوماً تعبداً بأنه متيقن بركعات صلاته كان لازمه ان يأتي بالركعة المشكوكة متصلة فكان بعد تسليم ذاك التنويع أيضاً مقتضى الاستصحاب ان يأتي بالمشكوكة متصلة و هو مقتضى صريح الاستصحاب هنا ونصّه لا انه مقتضى اطلاقه (1).

لأثانقول: لا استفاد من الاستصحاب إلا الحكم بعدم الاتيان بالركعة الرابعة تعبداً فالمكلف الشاك حينئذٍ موظف باتيان الركعة الرابعة من جهة أدلة وجوب اتيان الظهر بأربعة ركعات متصلة كما ان المتيقن بثلاث ركعات موظف بذلك و هذا مقتضى أدلة اتيان ركعات الظهر متصلة ويدلّ على الشاك المذكور باطلاقه ومع ملاحظة أدلة الإحتياط عند الشك في الركعات يرفع اليد عن هذا الإطلاق جمعاً بين أدلة اتيان ركعات الظهر متصلة وبين أدلة الإحتياط لاختصاص تلك الأدلة عن ذاك الإطلاق ولانظر لادلة الإحتياط بالنسبة إلى الاستصحاب لما عرفت من انه لا يدلّ إلا على عدم الاتيان بالركعة ولا دلالة له بالنسبة إلى كيفية الاتيان بالركعة وانما الذي هو يدلّ على ذلك هو أدلة اتيان ركعات الظهر متصلة و المفروض انها تدلّ بالاطلاق على المقام ويكون قابلاً للتقييد وعليه فلا تعارض بين الصحيحة وأدلة الإحتياط.

ص:55

وبالجملة: تدلّ الصحيحة الثالثة على ان اليقين لا ينقض بالشك وحمل اليقين على اليقين بالبراءة بالاحتياط خلاف ظاهرها لأنّ المستفاد منها هو وجود اليقين والشك معا بالفعل واليقين الحاصل من ناحية الإحتياط ليس موجوداً بالفعل.

ودعوى ان قوله لا ينقض اليقين بالشك وغيره من الجملات المذكورة في الصحيحة لا يكون كلياً لأنّ الضمير في قوله لا ينقض ولا يخلط وهكذا في غيرهما من الجملات راجع إلى المصلى الشاك المذكور.

مندفعة بأنّ الظاهر أن ذكر هذه الجمل المتعددة عقيب قوله عليه السلام قام فاضاف اليها اخرى ولاشئء عليه لا يكون لافادة نفس هذا الحكم فانه تكرر لما هو معلوم بل المراد من ذكرها هو أفادة وجه الحكم المذكور والمعمول في ذكر الوجه هو ذكره بالوجه الكلى وعليه فلا فرق بين ان يكون الافعال المذكورة مبنية للفاعل أو للمفعول.

لا يقال: ان الصحيحة معارضة مع أدلة الإحتياط في الشكوك.

لأنّ نقول: لا معارضة بينهما بعد ان كان ما يدلّ على الاتيان بالركعات متصلة يدلّ على ذلك بالاطلاق فيكون قابلاً للتقييد بسبب أدلة الإحتياط والقول بأنّ أدلة الإحتياط تعارض الاستصحاب كما ترى لعدم المعارضة بينهما اذ الاستصحاب يدلّ على عدم الاتيان بالربعة ولا معارض له والذى يدلّ على اتيان الركعات متصلة هو أدلة صلاة الظهر مثلاً وهي باطلاقها تدلّ على ان المتيقن بثلاث الركعات سواء كان متيقناً بالوجدان أو بالتعبد لزم عليه ان يأتي بالركعة الرابعة متصلة ولا معارضة بينهما اذ الإطلاق قابل للتقييد فالظاهر هو تمامية دلالة الصحيحة الثالثة.

### ورابعها: موثقة اسحاق بن عمار

قال قال لى ابوالحسن الاول عليه السلام اذا شككت فابن على اليقين قال قلت هذا أصل؟ قال نعم. (1)

ص: 56

قال شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره: أعلم ان حالها على تقدير الاختصاص بالركعات الصلواتية حال ماتقدمها بعينه وأما على تقدير الكلية فأمرها دائر بين الاستصحاب وقاعدة الشك السارى وقاعدة الإحتياط لكن الظاهر هو: الأول: إذ اليقين عليه موجود حال البناء دون الاخيرين فانه على الأول قد مضى وانقضى وعلى الثاني سيتحقق وتعليق الحكم على العنوان ظاهر فى حصوله حال الحكم بل الحال فى مثل لفظ اليقين والإنسان و الحجر اصوب منها فى الفاظ المشتقات مثل العالم ونحوه حيث يمكن القول فى الثانى بكونه حقيقة فى ما انقض ولا إشكال فى القسم الأول فى المجازية الا فى المتلبس حال النسبة الحكمية هذا. (1)

واقفه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره حيث قال ويحتمل فيها بحسب مقام التصور وجوه الأول: ارادة البناء على الإحتياط وتحصيل اليقين إلى أن قال فهذا الاحتمال مخالف لظاهر قوله فابن على اليقين اذ الظاهر ارادة البناء على اليقين المفروض الوجود لاوجوب تحصيل اليقين.

الثانى: ارادة قاعدة اليقين إلى أن قال ان الظاهر ارادة اليقين الموجود حال البناء لا الذى كان موجوداً فى السابق وارتفع بعروض الشك.

الثالث: ارادة قاعدة الاستصحاب ولا ضير فيه بل الظهور يوافقه كما عرفت.

نعم بناء على اختصاص مورد الموثقة بالشكوك الواقعة فى الركعات يشكل الأمر من جهة ان مقتضى الاستصحاب فيها البناء على الأقل واستقر المذهب على خلافه فلا بد من حمله على التقية وهو فى غاية البعد بملاحظة سياق الموثقة ويتفصى عنه بعدم الدليل على اختصاصها بركعات الصلاة ومجرد ذكر الأصحاب اياها فى طى أدلة

ص: 57



تلك المسألة لا يدلّ على الاختصاص والله العالم. (1) وهذه الرواية تمتاز عن الروايات السابقة من جهة ظهورها في العموم والكبروية إذ لا تكون مقرونة بالسؤال وقد التفت الراوي إلى ذلك ولذا سئل من الإمام عليه السلام ان هذا أصل فاجابه عليه السلام بانه أصل وقاعدة وعليه فشمّل هذه الرواية الشبهات الموضوعية والحكمية بعمومها وأيضاً للفرق بين ان يكون الشك في المقتضى أو الرفع لخلوها عن مادة النقض فلا تغفل.

### بقي هنا إشكال وهو ان في الرواية احتمال الإرسال

ومعه لاحجية لها قال الشهيد الصدر قدس سره ان المذكور في الفقيه (روى عن اسحاق بن عمار). (2)

فتدرج في البحث المعروف ان مشيخة الفقيه هل تشمل ذلك أيضاً أو تختص بمن يبدأ به الشيخ الصدوق في الفقيه ويسند الرواية عنه مباشرة. (3)

أجاب عنه بعض الافاضل بأن الترتيب المشهود الذي أفاده الصدوق رحمه الله في مشيخة الفقيه (حيث قال كلما كان في هذا الكتاب عن عمار الساباطي إلى أن قال وما كان فيه عن اسحاق بن عمار فقد رويته عن ابي رضى الله عنه عن عبد الله بن جعفر الحميري عن علي بن اسماعيل عن صفوان بن يحيى عن اسحاق بن عمار الخ) مطابق لترتيب نقل الروايات عنهم في الفقيه فأول شخص من الرواة نقل رواية عن الإمام وحكاها الصدوق في الفقيه ذكر سنده إليه في المشيخة وهكذا بالنسبة إلى الناقل الثاني والثالث طبقاً لنقلهم وملاحظة ذلك في الفقيه خصوصاً مع إطلاق قوله وما كان فيه عن اسحاق بن عمار توجب العلم بأن مقصود الصدوق في بعض الموارد من قوله (روى عن فلان) هو ما رواه باسناده لا الإرسال في الرواية وعليه فقوله رحمه الله وما كان فيه

ص: 58

1- (1) المحاضرات لسيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره، ج 3، ص 38.

2- (2) من لا يحضره الفقيه، ص 96 ط قديم.

3- (3) بحوث في علم الأصول، ج 6، ص 86.

عن اسحاق بن عمار يشمل ماكان فيه بعنوان روى اسحاق بن عمار وما كان فيه بعنوان روى عن اسحاق بن عمار ويشهد له وجود جمع في المشيخة لم ينقل الصدوق عنهم في الفقيه الا رواية واحدة وكانت هي بهذه الصورة أى روى عن فلان قال بعض الافاضل في تحقيقه حول مشيخة الفقيه و الذى ينبغى ان يقال ان الطريق المذكور في المشيخة قديكون إلى رواية خاصة واحدة مذكورة في موضع واحد من الفقيه مع لفظ (روى عن) مثلاً مشيخة 531-373 عن أبى سعيد الخدرى من وصية النبى لعلى عليه السلام التى أولها...3:ص 4899، 551 روى عن أبى سعيد الخدرى قال اوصى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومشىخة: 531-375، اسماعيل بن مهران من كلام فاطمة...3:ص 4940، 567 روى عن اسماعيل بن مهران قالت فاطمة3 في خطبتها ومشىخة 532/376 شعيب بن واقد في المناهى...4/4968:3 روى عن شعيب بن واقد...نهى...نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعليه فلا يبقى ترديد في عدم الفرق في شمول مشيخة فقيه بين التعبير بالمبنى للفاعل وبين التعبير بالمبنى للمفعول أو غيرهما من التعابير كما في رسالة قيمة مخطوطة حول من لا يحضره الفقيه. فيعلم ممّا ذكر ان المشيخة تعم روى عن فلان أيضاً وعليه فلا تكون الرواية المذكورة في الفقيه بعنوان روى عن فلان مرسلّة والله هو العالم.

### **خامسها: الأخبار الخاصة التي تصلح للتأييد أو الاستدلال منها صحيحة عبدالله بن سنان**

قال سأل أبى أبا عبدالله عليه السلام وانا حاضر: إنى اعير الذمى ثوبى وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّ. (هـ-صا) على فاعسله قبل ان أصلى فيه؟ فقال ابو عبدالله عليه السلام: «صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك

فانك أعرته إياه و هو طاهرٌ ولم تستيقن أنه نجسه فلاباس ان تصلّى فيه حتى تستيقن أنه نجسه. (1)

قال الشيخ الأعظم قدس سره: وفيها دلالة واضحة على ان وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها ولو كان المستند قاعدة الطهارة لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة اذ الحكم فى القاعدة مستند إلى نفس عدم العلم بالطهارة و النجاسة نعم الرواية مختصة باستصحاب الطهارة دون غيرها ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها ممّا يشك فى ارتفاعها بالرفع.

(2)

ودعوى انه ليس فى الجواب ما يكون مدلوله المطابقى اعتبار الاستصحاب ومن المحتمل ان يكون ذكر الطهارة السابقة تثبيت الشك فى طهارته فانه لو كان نجسا لكان نجاسته حين الرد معلومة لكنه كان طاهرا ولم يعلم انه صار نجسا فكان مشكوك الطهارة تجرى فيها قاعدة الطهارة فتدبر جيداً. (3)

مندفعة بأن الشك قد يثبت فى بقاء النجاسة أيضاً لو كان نجسا لاحتمال حصول الطهارة فيه بجهة من الجهات وان لم يكن المستعير معتقدا بذلك وعليه فتثبيت الشك لا يتوقف على كونه طاهرا فتعليل الحكم بسبق الطهارة وعدم العلم بارتفاعها فى مورد السؤال يشهد على ان وجه الحكم بالطهارة هو الاستصحاب لاقاعدة الطهارة اذ الحكم بالطهارة فى القاعدة مستند إلى نفس عدم العلم بالطهارة و النجاسة ولا يحتاج إلى سبق الطهارة قال الشهيد الصدر قدس سره ان هذه الرواية احسن الروايات الدالة على الاستصحاب لأنه قد علل الحكم فيها بعدم غسل الثوب الذى اعاره للكافر باليقين بالطهارة السابقة

ص: 60

1- (1) الوسائل، الباب 74 من أبواب النجاسات، ح 1.

2- (2) فرائد الأصول، ص 334، ط قديم.

3- (3) تسديد الأصول، ج 2، ص 324.

وعدم اليقين بالانتقاض لا بمجرد عدم العلم بالنجاسة لتحمل على قاعدة الطهارة وهي وان كانت واردة في خصوص الطهارة الخبثية إلا أنه يمكن استفادة الكلية و التعميم منها بدعوى ظهور سياقها في التعليل و القاء القاعدة خصوصا إذا فرضنا ارتكازية الاستصحاب.

### امتيازات هذه الصحيحة

والإنصاف أنّ هذه الصحيحة من خيرة احاديث هذه القاعدة الشريفة و هي تمتاز على ما سبق من الروايات بعدة إمتيازات:

منها عدم ورود التعبير باليقين فيها ليتطرق اليها احتمال ارادة قاعدة اليقين وانما ظاهرها اخذ الحالة السابقة نفسها موضوعاً للحكم الظاهري بالبقاء و هو صريح في الاستصحاب.

ومنها: ما يتفرع على ذلك من كون موضوع التعبد الاستصحابي فيها نفس الحالة السابقة لا اليقين بها و هذا قد يتفرع عليه بعض النتائج و الثمرات من قبيل جريان الاستصحاب في موارد ثبوت الحالة السابقة باحدى الامارات لا باليقين فان دليل حجية تلك الامارة بنفسها تنفح موضوع التعبد الاستصحابي بلا حاجة إلى التكاليف التي ارتكبتها الأصحاب على ما سوف يظهر.

ومنها: عدم اشتغالها على كلمة النقص فتستريح من شبهة اختصاص الاستصحاب بموارد الشك في المانع لا المقتضى فلو فرض عدم استفادة الإطلاق من تلك الروايات لمورد الشك في المقتضى باعتبار عدم صدق النقص فيها مثلاً كفانا إطلاق هذه الصحيحة لاثبات التعميم. (1)

ص:61

ولقد أفاد و أجاد ولكن يمكن أن يقال بالنسبة إلى الامتياز الأول بأن قاعدة اليقين كقاعدة الاستصحاب بالنسبة إلى هذا الخبر من جهة ان شموله للاستصحاب من باب الحمل الشائع الصناعى لا من باب الحمل الأولى وعليه فكما يصدق الاستصحاب على هذا المورد فكذلك يصدق قاعدة اليقين عليه باعتبار وجود اليقين فيما مضى وزال فافهم.

**ومنها: موثقة عمار الساباطى المروية فى التهذيب عن أبى عبدالله عليه السلام «فى حديث طويل»**

قال وقال «كل شىء نظيف حتى تعلم انه قد قدر فاذا علمت فقد قدر ومالم تعلم فليس عليك». (1)

**ونحوهما صحيحة الحسن بن الحسين اللؤلؤى باسناده (باسناده)**

قال قال ابو عبدالله عليه السلام الماء كله طاهر حتى يعلم انه قد قدر. (2)

**وصحيحة أبى داود المنشد (سليمان بن سفيان المسترق) عن جعفر بن محمد عن يونس بن حماد بن عثمان عن أبى عبدالله عليه السلام**

قال الماء كله طاهر حتى يعلم انه قد قدر. (3)

والذى يظهر من جامع الرواة ان المراد من جعفر بن محمد هو جعفر بن محمد بن عبيدالله الذى يقال له جعفر بن محمد الاشعري وحكى عن الفهرست ان له كتابا عنه محمد البرقى.

وخبر مسعدة بن صدقة المروية فى الكافى عن على بن ابراهيم عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن أبى عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول كل شىء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك الحديث (4).

ص: 62

---

1- (1) التهذيب، ج 1، ص 285-284، باب تطهير الثياب من النجاسات، ح 119.

2- (2) الكافى، ج 3، ص 1.

3- (3) الكافى، ج 3، ص 1.

4- (4) الكافى، ج 5، ص 313.

وما نقلناه موافق للنسخة المصححة من الكافي وفي بعض النسخ على بن ابراهيم عن أبيه عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة.

### تقريب الاستدلال بالأخبار الخاصة بوجوه

وكيف كان فربما يستدل بهذه الطائفة من الأخبار على حجية الاستصحاب وتقريب الاستدلال بوجوه قال السيد المحقق الخوئي قدس سره والاحتمالات المتصورة في مثل هذه الأخبار سبعة:

الأول: ان يكون المراد منها الحكم بالطهارة الواقعية للأشياء بعناوينها الأولية بأن يكون العلم المأخوذ غاية طريقاً محضاً و الغاية في الحقيقة هو عروض النجاسة فيكون المراد أن كل شيء بعنوانه الأولى طاهر حتى تعرضه النجاسة واخذ العلم غاية لكونه طريقاً إلى الواقع ليس بعزيز كما في قوله تعالى وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ (1).

فان المراد منه بيان الحكم الواقعي وجواز الاكل و الشرب إلى طلوع الفجر إلى ان قال.

الثاني: ان يكون المراد منها هو الحكم بالطهارة الظاهرية للشيء المشكوك كما عليه المشهور بأن يكون العلم (أي قوله حتى تعلم) قيداً للموضوع دون المحمول فيكون المعنى ان كل شيء لم تعلم نجاسته طاهر.

الثالث: ان يكون المراد بها قاعدة الاستصحاب بأن يكون المعنى ان كل شيء طهارته مستمرة إلى زمان العلم بالنجاسة أي كل شيء ثبتت طهارته الواقعية أو الظاهرية فطهارته مستمرة إلى زمان العلم بالنجاسة.

ص: 63

الرابع: ان يكون المراد بها الأعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية بأن يكون المعنى أن كل شىء معلوم العنوان أو مشكوكه طاهر بالطهارة الواقعية فى الأول وبالطهارة الظاهرية فى الثانى إلى زمان العلم بالنجاسة.

الخامس: ان يكون المراد منها الطهارة الظاهرية والاستصحاب كما عليه صاحب الفصول إلى ان قال.

السادس: ان يكون المراد بها الطهارة الواقعية والاستصحاب كما فى الكفاية بأن يكون المعنى اشارة إلى الطهارة الواقعية وان كل شىء بعنوانه الأولى طاهر وقوله عليه السلام حتى تعلم اشارة إلى استمرار الحكم إلى زمان العلم بالنجاسة ولا يلزم منه استعمال اللفظ فى معنيين وانما يلزم ذلك لو جعلت الغاية مع كونها من حدود الموضوع غاية لاستمرار حكمه.

السابع: ان يكون المراد منها الطهارة الواقعية و الظاهرية والاستصحاب كما اختاره صاحب الكفاية فى هامش الرسائل.

وقد أفاد وأجاد السيد المحقق الخوئى قدس سره فى بيان الاحتمالات المذكورة ثم أورد عليها ما فيها من الاشكالات عدا الوجه الثانى وقال فى النهاية فتحصل ان الأخبار المذكورة متمحضة لقاعدة الطهارة الظاهرية للاشياء. (1) واذكر ملخص كلامه مع بعض الملاحظات وأقول بعون الله وتوفيقه:

الاحتمال الأول: باطل لأن الحكم بالطهارة ان كان واقعيا كما هو المفروض فى هذا الاحتمال لا يرفع بالعلم اذ لافرق فى الحكم الواقعى بين العالم و الجاهل كما عليه اهل الحق خلافاً لاهل التصويب ولا يرتفع الحكم الواقعى فى غير موارد النسخ الا بتبدل

ص:64

موضوعه بأن يلقى الجسم الطاهر نجسا أو يرتدّ مسلم نعوذ بالله أو يصير ماء العنب خمرا ولا مدخلية للعلم والجهل بالنسبة إليه كما لا يخفى.

اللّهمّ إلا أن يقال ان العلم ليس غاية للحكم الواقعي بل هو طريق إلى عروض النجاسة والعروض الواقعي هو غاية للحكم الواقعي الا ان الظاهر من قوله «حتى تعلم» ان العلم مأخوذ موضوعيا وقيدا «طريقاً و تنظير المقام بقوله تعالى وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ» لا يخلو من الإشكال لأنّ طريقة قوله حتى تبين أول الكلام هذا مضافاً إلى ان استعماله في مورد في ذلك لا يمنع عن دعوى ظهوره في الموضوعية كما لا يخفى وحينئذٍ أما ان يكون (حتى تعلم) قيدا للموضوع أو للمحمول فان كان قيدا للموضوع فيفيد ان كل شيء لم تعلم نجاسته فهو طاهر فيكون المراد قاعدة الطهارة الظاهرية للأشياء المشكوك فيها وان كان قيدا للمحمول فهو أيضاً كذلك لأنّ مفاده ان الأشياء طاهرة ما لم تعلم نجاستها (أي مادام مشكوكا فيها) فيكون مفاد الرواية هو الحكم بالطهارة الظاهرية وعلى التقديرين فلا ربط لها بالطهارة الواقعية كما لا يخفى.

والاحتمال الثاني: صحيح وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى وقد عرفت في الاحتمال الأول عدم مساعدة كون العلم غاية للطهارة الواقعية وعليه فقوله (حتى تعلم) غاية للطهارة الظاهرية.

والاحتمال الثالث: باطل وهو ان يكون المراد منه قاعدة الاستصحاب بمعنى ان كل شيء طهارته مستمرة إلى زمان العلم بالنجاسة وهو ان ليس له مساس بالاستصحاب الا انه بغايته دل عليه لظهورها في استمرار ذلك الحكم الواقعي ظاهرا حيث جعل الغاية العلم بانقذاره لا امراً واقعياً كي يدلّ على استمرار حكم المغيب واقعاً وجه البطلان ان الحكم بالطهارة في الخبر ليس بملاحظة الطهارة السابقة حتى يكون استصحابا فليس مفاد الخبر إلا الطهارة الظاهرية المجعولة بلحاظ الشك. وبعبارة



اخرى التي أفادها سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره ان الاستصحاب عبارة عن ابقاء ما كان في ظرف الشك فحكم الشارع به يكون حكماً بالابقاء والاستمرار ومن العلوم ان في الكلام ليس إلا نسبة واحدة فاذا اريد من المحمول استمرار الطهارة لانفسها فأى نسبة تدلّ على اثبات نفسها للموضوع وإذا اريد منه الطهارة لا استمرارها فأى شيء يدلّ على اثبات استمرارها والقول بأن أحدهما مستفاد من النسبة والآخر من الغاية يرده ان الغاية انما هي غاية لما استفيد من النسبة وهذا واضح.

نعم لو كان في الكلام تقدير وكان قوله عليه السلام حتى تعلم متعلقاً به وقيداً له وكان التقدير هكذا كل شيء طاهر وطهارته مستمرة حتى تعلم انه نجس كان الكلام دالاً على الطهارة الواقعية والاستصحاب ولكن التقدير خلاف الأصل ولا موجب للالتزام به.

والاحتمال الرابع: وهو ان يكون المراد هو الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية بأن يكون المراد ان كل شيء معلوم العنوان أو مشكوكه طاهر بالطهارة الواقعية في الأول وبالطهارة الظاهرية في الثاني إلى زمان العلم بالنجاسة وهذا الاحتمال أيضاً باطل.

وذلك لعدم امكان اجتماع الحكم الواقعي والظاهري في نفسه مع قطع النظر عن الغاية لأنّه إذا استند الحكم إلى العام الشامل للخصوصيات الصنفيه والفردية فلامحالة يكون الحكم مستنداً إلى الجامع فلا دخل للخصوصيات في الحكم فقوله عليه السلام كل شيء نظيف وان كان شاملاً للشيء المشكوك الا انه بعنوان انه شيء لا بعنوان انه مشكوك وعليه فلا يكون هناك حكم ظاهري لأنّ موضوعه هو الشيء بما هو مشكوك فيه فلا يكون في المقام الا الحكم الواقعي الوارد على جميع الاشياء المعلومة أو المشكوك فيها بعنوان جامع الشينية لا بعنوان انه مشكوك اذ كونه مشكوكاً من الخصوصية الصنفيه والمفروض عدم دخلها في الحكم المستند إلى العام وإذا استند الحكم إلى

المقيد بخصوصية فردية كالمشكوك بما هو مشكوك فلا يدلّ على الحكم الواقعي كما لا يخفى.

والاحتمال الخامس: باطل و هو الجمع بين الطهارة الظاهرية والاستصحاب وذلك لأن الاستصحاب متقوم بملاحظة الطهارة السابقة مع ان مدلول الخبر ليس الا الطهارة الظاهرية المجعولة بلحاظ الشك من دون فرق بين ان يكون الغاية قيّدا للموضوع أو للمحمول و بعبارة اخرى ان الحكم بالطهارة الظاهرية للشيئ المشكوك فيه باق بقاء موضوعه و هو الشك بلا احتياج إلى الاستصحاب كان المستفاد من الأخبار هو جعل الحكم المستمر أي الطهارة الظاهرية للشيئ المشكوك فيه مادام مشكوكا فيه لاستمرار الحكم المجعول إذ ليس الحكم بالطهارة في الخبر بملاحظة الطهارة السابقة و بعناية الطهارة الثابتة حتى يكون استصحابا فليس مفاد الخبر إلا الطهارة الظاهرية المجعولة بلحاظ الشك و الاحتمال السادس: باطل و هو ان يكون المراد الطهارة الواقعية و الاستصحاب كما في الكفاية و ذلك لما عرفت من ان قوله (حتى تعلم) إما ان يكون قيّدا للموضوع أو للمحمول وعلى كلاً الوجهين يكون المراد من قوله كل شيء نظيف حتى تعلم انه نجس هي القاعدة الظاهرية لأنّ الشيء الذي لم تعلم نجاسته عبارة اخرى عن الشيء المشكوك فيه هذا بناء على قيديّة الغاية للموضوع وهكذا الأمر بناء على قيديّة الغاية للمحمول لأنّ المراد حينئذٍ ان الأشياء طاهرة مالم تعلم نجاستها (أي مادام مشكوكا فيها) فيكون مفاد الرواية هو الحكم بالطهارة الظاهرية للأشياء المشكوك فيها على التقديرين ولا ربط لها بالطهارة الواقعية ولا الاستصحاب.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره من ان ارادة الاستصحاب لا بد من لحاظ الاستمرار استقلالاً في جانب المحمول بأن يكون المعنى كل شيء

مستمر طهارته حيث ان الاستصحاب عبارة عن ابقاء ما كان في ظرف الشك فحكم الشارع به يكون حكماً بالابقاء والاستمرار ومن المعلوم ان في الكلام ليس إلا نسبته واحدة فاذا اريد من المحمول استمرار الطهارة لانفسها فأى نسبة تدلّ على اثبات نفسها للموضوع وإذا اريد منه الطهارة لا استمرارها فأى شىء يدلّ على اثبات استمرارها والقول بأن أحدهما مستفاد من النسبة والآخر من الغاية يرده ان الغاية انما هى غاية لما استفيد من النسبة وهذا واضح.

ان قلت يستفاد حكم الاشياء بعناوينها من المغيبي والغاية وان كانت غاية لهذا الحكم إلا أن المستفاد من جعل هذا الحكم مغيبى هو استمراره إلى زمان حصول الغاية وهذا عين مفاد الاستصحاب.

قلت على هذا يكون الاستمرار ملحوظاً آلية ولازمه ان يكون عين ما حكم به فى النسبة مستمراً والمحكوم فى النسبة انما هو حكم واقعى مجعول للاشياء بعناوينها الاولى ولا يعقل ان يكون هذا الحكم بعينه مستمراً فى زمان الشك فلا بد من لحاظ نسبته اخرى وهى استمرار هذا الحكم ظاهراً إلى حصول زمان العلم وهذه النسبة ممّا لا يفيدها نسبة الأولى لعود المحذور المقتدم. (1)

فاتضح عدم امكان الجمع بين الطهارة الواقعية والاستصحاب فى مثل قوله كل شىء طاهر حتى تعلم انه قد قدر.

والاحتمال السابع: باطل وهو كما اختاره صاحب الكفاية فى محكى هامش الرسائل ان يكون المراد من قوله عليه السلام كل شىء نظيف حتى تعلم انه قد قدر هى الطهارة الواقعية والظاهرية والاستصحاب.

ص: 68

بدعوى ان كل شىء طاهر يدلّ بعمومه على طهارة الاشياء بعناوينها وباطلاقها بحسب حالات الشىء التى منها كونه مشتبهاً بطهارته وبنجاسته بالشبهة الحكمية او الموضوعية يدلّ على قاعدة الطهارة وعلى هذا يكون الحكم بالنسبة إلى الاشياء بعناوينها واقعيًا وبالنسبة إلى المشتبهات ظاهريًا ولا ضير في اختلاف الحكم بالنسبة إلى أفراد العام لأنه إنما هو من اختلاف أفراد الموضوع لا اختلاف معنى الحكم فلامجال لتوهم لزوم استعمال اللفظ فى المعنيين من هذه الجهة أصلاً ولا حاجة فى دلالة على قاعدة الطهارة إلى ملاحظة غايته نعم بملاحظتها يدلّ على الاستصحاب لأنّ جعل العلم بالقذارة غاية للطهارة دليل على بقائها واستمرارها ما لم يعلم بالقذارة كما هو الشأن فى كل غاية فالاستصحاب مستفاد من الغاية لا المعنى ولا محذور فيه.

والوجه فى بطلان هذا الاحتمال هو ما عرفت من ان الظاهر من الرواية هى الطهارة الظاهرية سواء كان القيد راجعاً إلى الموضوع أو الحكم ولا مجال للاستصحاب لتقومه بملاحظة الطهارة السابقة استقلالاً وهى مفقودة.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره من ان اثبات الطهارة للشئى فى حال كونه مشتبهاً غير اثباتها له بعنوان كونه مشتبهاً والمفيد لقاعدة الطهارة هو الثانى دون الأول هذا مع انه على فرض أفادة قوله عليه السلام كل شىء طاهر طهارة الاشياء بعناوينها الاولى لا يبقى شىء اشتبه حكمه بشبهة حكمية كما لا يخفى. (1)

فتحصّل: بعد ما عرفت من بطلان الاحتمالات المذكورة ان الأمر منحصر فى الاحتمال الثانى وهو استفادة قاعدة الطهارة او الحلية الظاهريتين من الروايات المذكورة سواء كانت الغاية قيماً للموضوع أو قيماً للمحمول ويدلّ عليه مضافاً إلى الانحصار

ص: 69

المذكور ماورد في ذيل موثقة عمار الساباطى كل شىء نظيف حتى تعلم من قوله عليه السلام فاذا علمت فقد قدر ومالم تعلم فليس عليك. (1)

وما ورد في ذيل خبر مسعدة بن صدقة من قوله عليه السلام حتى تعلم ان حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك. (2)

فان الظاهر من هاتين الروايتين ان النظر في قوله عليه السلام كل شىء نظيف أى المغيبى متوجه إلى بيان الوظيفة العملية عند الشك و التردد في الحكم الواقعى فيستفاد منها القاعدة الظاهرية في الطهارة او الحلية ولا نظر فيه إلى بيان الحكم الواقعى ولا إلى الاستصحاب وحمل الذيل اعنى قوله فاذا علمت الخ على انه بيان للغاية اعنى حتى تعلم وحدها منطوقا ومفهوما بأن يكون قوله عليه السلام «فاذا علمت فقد قدر» بيان لمنطوق قوله «حتى تعلم انه قد قدر» وقوله عليه السلام «ومالم تعلم فليس عليك شىء» بيان لمفهوم قوله عليه السلام «حتى تعلم انه قد قدر» وعليه فجعل المراد من قوله كل شىء نظيف أى المغيبى هو الحكم الواقعى خلاف الظاهر.

وكيف كان فتحصل إلى حدّ الآن تمامية بعض الأدلة المذكورة لحجية الاستصحاب كبرويا ويؤيده الروايات الخاصة هذا مضافاً إلى امكان القاء الخصوصية في بعض الروايات الخاصة واستفادة الكلية منه فلا تغفل.

## التنبيهات:

### التنبيه الأول: فى اختصاص الاستصحاب بالشك فى المقتضى و عدمه

ان الشيخ الأعظم قدس سره قال المعروف بين المتأخرين الاستدلال بها (الأخبار العامة) على حجية الاستصحاب فى جميع الموارد (سواء كان الشك فى الرفع أو الشك فى المقتضى) وفيه تأمل قد فتح بابه المحقق الخوانسارى قدس سره فى شرح

ص:70

1- (1) التهذيب، ج 1، ص 285-284، باب تطهير الثياب من النجاسات، ح 119.

2- (2) الكافي، ج 5، ص 313.

الدروس توضيحه ان حقيقة النقص هو رفع الهيئة الاتصالية فى نقض الحبل والاقرب إليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم المقتضى له بعد ان كان آخذاً به فالمراد من النقص عدم الاستمرار عليه و البناء على عدمه بعد وجوده.

اذ عرفت هذا فنقول ان الأمر يدور بين ان يراد بالنقص مطلق ترك العمل وترتيب الأثر و هو المعنى الثالث ويبقى المنقوض عاماً لكل يقين وبين ان يراد من النقص ظاهره و هو المعنى الثانى فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التى يوجد فيها هذا المعنى.

ولا يخفى رجحان هذا على الاول (من المجازين و هو مطلق ترك العمل) لأنّ الفعل الخاص كالنقص يصير مخصصاً لمتعلقه العام كما فى قول القائل لا تضرب احداً فان الضرب قرينة على اختصاص الأحد العام بالاحياء ولا يكون عمومه للاموات قرينة على ارادة مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات ثم لا يتوهم الاحتياج حينئذٍ إلى تصرف فى اليقين بارادة المتيقن منه لأنّ التصرف لازم على كل حال فان النقص الاختيارى القابل لورود النهى عنه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير بل المراد نقض ما كان على يقين منه و هو الطهارة السابقة واحكام اليقين و المراد باحكام اليقين ليس احكام نفس وصف اليقين اذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفة اليقين ارتفع بالشك قطعاً كمن نذر فعلاً فى مدة اليقين بحياة زيد بل المراد احكام المتيقن المثبتة له من جهة اليقين و هذه الأحكام كنفس المتيقن أيضاً لها استمرار شأنى لا يرتفع إلا بالرافع فان جواز الدخول فى الصلاة بالطهارة أمر مستمر إلى ان يحدث ناقضها.

وكيف كان فالمراد إما نقض المتيقن فالمراد بالنقص رفع اليد عن مقتضاه و إما نقض احكام المتيقن أى الثابتة للمتيقن من جهة اليقين به و المراد حينئذٍ رفع اليد عنها.

ويمكن ان يستفاد من بعض الروايات ارادة المعنى الثالث(و هو مطلق رفع اليد عن الشىء ولو لعدم المقتضى).

مثل قوله عليه السلام بل ينقض الشك باليقين(مع انه لا ابرام فى الشك حتى ينقض)وقوله عليه السلام ولا يعتد بالشك فى حال من الحالات(مع ان الشك يعم الشك فى المقتضى)وقوله عليه السلام اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية فان مورده استصحاب بقاء رمضان و الشك فيه ليس شكاً فى الرفع كما لا يخفى إلى أن قال وقوله عليه السلام إذا شككت فابن على اليقين فان المستفاد من هذه المذكورات ان المراد بعدم النقض عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق نظير قوله عليه السلام إذا خرجت من شىء ودخلت فى غيره فشكك ليس بشىء هذا.

ولكن الانصاف ان شيئاً من هذه الموارد لا يصلح لصرف لفظ النقض عن ظاهره لأنّ قوله عليه السلام بل ينقض الشك باليقين معناه رفع الشك لأنّ الشك ممّا إذا حصل لا يرتفع إلا برفع إلى أن قال و أما قوله عليه السلام اليقين لا يدخله الشك فتفرع الافطار للرؤية عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى ان يحصل الرفع وبالجمله فالمتمامل المنصف يجد أنّ هذه الأخبار لا تدلّ على ازيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك فى الارتفاع برفع. (1)

قال شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره: أعلم ان شيخنا المرتضى قدس سره الشريف جعل التصرف فى لفظ اليقين فى قوله عليه السلام «لاتنقض اليقين بالشك» بارادة المتيقن منه مفروغا عنه نظرا إلى ان النقض الاختيارى القابل لورود النهى عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير وحيث إنّ النقض أخذ فى حقيقته الابرام و التصاق الاجزاء كان الأنسب بهذا

ص:72

المعنى عند تعذره بحسب الانس الذهني رفع الأمر الثابت يعنى ماله مقتضى الثبوت دون مطلق رفع اليد عن الشئ بعد الأخذ به فيكون الخبر مختصاً بالشك في الرفع دون المقتضى واستشكل عليه تلميذه سيّد الاساتيد العظام الميرزا الشيرازي (قدس الله نفسه الزكية) بانه لا ادعى إلى صرف اليقين عن ظاهره بارادة المتيقن منه اذ كما أنّ النقص الاختياري بالنسبة إلى نفس اليقين غير متحقق وانما هو قهرى الانتقاض كذلك الحال بعينه في المتيقن الذي يشك المكلف في بقاءه وارتفاعه فانه أيضاً ان كان باقياً فبغير اختياره و ان كان منتقضا فكذلك فالتصرف في النقص بارادة رفع اليد عملاً محتاج إليه على كل حال و معه يكون التصرف في اليقين بلاجهة و من المعلوم ان نفس صفة اليقين كالعهد و البيعة و اليمين مما يصح استعارة النقص لها لما فيها من الاستحكام فيتخيّل كونها ذات اجزاء متداخلة مستحكمة فيكون الخبر شاملاً لكل من الشكين. (1)

وعليه فالنهي عن نقص اليقين بعد ما عرفت من عدم تعلقه بنفس اليقين من حيث هو وبعد ما ذكره شيخنا الأستاذ نقلاً عن سيّد الاساتيد من عدم تعلقه بالمتيقن يجب كما في الدرر ان يكون متعلقاً بالنقص من حيث العمل وعلى هذا كما انه يصح ان يقال يجب عليك معاملة بقاء الميقتن من حيث الاثار كذلك يصح ان يقال يجب عليك معاملة بقاء اليقين كذلك من حيث العمل و الاثار فان قلت نعم لكن على الثاني تفيد القضية وجوب ترتيب أثر نفس اليقين و هو غير مقصود.

قلت اليقين في القضية ملحوظ طريقاً إلى متعلقه فيرجع مفاد القضية إلى وجوب معاملة بقاء اليقين من حيث كونه طريقاً إلى متعلقه فيندفع المحذور.

ص: 73



هذا ممّا أفاده سيّدنا الأستاذ طاب ثراه نقلاً عن سيّد مشايخنا الميرزا الشيرازي قدس سره ولعمري ان المتأمل المنصف يشهد بأنّ هذا الالتفات و التنبه انما يصدر ممن ينبغي ان يشدّ إليه الرجال فجزاه الله عن الإسلام واهله أحسن الجزاء. (1)

وحاصل ما ذهب إليه الميرزا الشيرازي قدس سره في الجواب عن الشيخ الأعظم قدس سره انه لاوجه لارتكاب خلاف الظاهر بالتصرف في اليقين بارادة المتيقن منه معللاً بأنّ النقص الاختياري لايتعلق بنفس اليقين اذ لا مجال للنقص الاختياري بالنسبة إلى المتيقن.

كمالا مجال له بالنسبة إلى نفس صفة اليقين فانحصر الأمر في التصرف في نفس النقص بأنّ يراد منه رفع اليد عنه عملاً واسناد النقص بهذا المعنى إلى اليقين لما يتخيل فيه من الاجزاء المتداخلة المستحكمة ممايصح ويحسن ولايتوقف حسن ذلك الاسناد على ارادة المتيقن من نفس اليقين واختصاص المتيقن بما من شأنه الاستمرار كما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره بل يحسن ويصح اسناد النقص بهذا المعنى اعنى رفع اليد عملاً إلى نفس اليقين بعد مايتخيل فيه من الاجزاء والاستحكام وبعد كون اليقين المأخوذ في الكبرى عبرة إلى اليقينات الخارجية الطريقية فالمعنى في قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك هو النهي عن رفع اليد عن اليقين عملاً لا من جهة آثار نفس وصف اليقين بما هو وصف اليقين لما عرفت من أنه عبرة إلى اليقينات الخارجية التي تكون طريقية وناظرة إليها ولا من جهة رفع اليد عن نفس المتيقن بل من جهة آثار اليقين الطريقي المتحددة مع آثار المتيقنات لانها ممّا يتطلبها اليقين المتعلق به فالواجب هو ترتيب آثار اليقين الطريقي إلى شىء وعدم رفع اليد عنه عملاً ولا فرق فيه بين ان يكون الشك في الرفع أو المقتضى لأنّ النقص اسند إلى نفس اليقين لا إلى المتيقن و المقصود من النقص هو رفع اليد عنه عملاً فتدبر جيّداً وهذا موافق للظاهر ولا وجه

ص:74

لرفع اليد عنه كما لا يخفى قال المحقق الخراساني قدس سره ردًا على الشيخ الأعظم قدس سره ثم لا يخفى حسن اسناد النقص و هو ضد الابرام إلى اليقين ولو كان متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء البقاء والاستمرار لما يتخيل فيه من الاستحكام بخلاف الظن فانه يظن انه ليس فيه ابرام واستحكام وان كان متعلقاً بما فيه اقتضاء ذلك إلى أن قال وبالجملة لا يكاد يشك في ان اليقين كالبيعة والعهد انما يكون حسن اسناد النقص إليه بملا-حظته لا بملاحظة متعلقة فلا-موجب لارادة ما هو أقرب إلى الأمر المبرم واشبه بالمتين المستحکم ممّا فيه اقتضاء البقاء لقاعدة إذا تعذرت الحقيقة فأقرب المجازات أولى بعد تعذر ارادة مثل ذلك الأمر ممّا يصح اسناد النقص إليه حقيقة إلى أن قال لا يقال لا-محيص عنه فان النهى عن النقص بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبة إلى اليقين وآثاره لمنافاته مع المورد فانه يقال انما يلزم(المنافاة المذكورة) لو كان اليقين ملحوظاً بنفسه وبالنظر الاستقلاليّ لا ما إذا كان ملحوظاً بنحو المرآتيه وبالنظر الآليّ كما هو الظاهر في مثل قضية لاستنقض اليقين حيث تكون ظاهرة عرفاً في أنها كناية عن لزوم البناء والعمل بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعبداً إذا كان حكماً ولحكمه إذا كان موضوعاً لاعبارة عن لزوم العمل بأثار نفس اليقين بالالتزام بحكم مماثل لحكمه شرعاً و ذلك لسراية الآلية والمرآتيه من اليقين الخارجى إلى مفهومه الكلى فيؤخذ في موضوع الحكم في مقام بيان حكمه مع عدم دخله فيه أصلاً كما ربما يؤخذ فيما له دخل فيه أو تمام الدخل فافهم. (1)

قال شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره: ان المحقق الخراساني قدس سره بعد ان ذكر إشكال السيد الاجل الشيرازى على شيخه المرتضى (من انه لاوجه للتصرف في اليقين بارادة المتيقن منه)أختار لدفع هذا الإشكال(أى إشكال المنافاة مع المورد لو اريد النقص

ص:75

بالنسبة إلى اليقين وآثاره) طريقاً آخر و هو جعل مفهوم اليقين المأخوذ في قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك حاكيا ومرآتا للمتيقن

ووجهه بأن ذلك لسراية الآلية و المرآتية من اليقين الخارجى إلى مفهومه الكلى المأخوذ في قوله عليه السلام انتهى.

و لا يخفى عليك ان ما ذكره من السراية وان كان حقاً ولهذا كثيرا ما فى مقام التعبير عن حكم نفس الشيء يطلق اليقين كما فى موارد دخالته فى الموضوع بنحو الجزئية أو الاستقلال فيقال مثلاً إذا رأيت زيدا فابلغه السلام فان الرؤية لم يؤخذ فى هذا الكلام إلا طريقاً صرفاً للمتعلق فالموضوع هو الزيد لا الزيد المرئى.

ولكن لا يذهب عليك اتحاد هذا الطريق مع طريقة شيخنا المرتضى قدس سره غاية الأمر انه التزم بالمجاز فى كلمة اليقين حيث اريد به المتيقن وعلى هذا لا مجاز مع امكان ارادة الشيخ أيضاً عدم المجازية و بالجملة كالا- الطريقين شريكان فى ان المتكلم قد حمل خطاب «لاتنقض» على نفس المتيقنات من الطهارة و حياة الزيد وغير ذلك فيجئ ما ذكره الشيخ من ان المناسبة لمادة النقض مخصوصة بموارد إحراز المقتضى اذ مع فرض كون اليقين فى موضوع القضية ملحوظا على وجه الطريقة فلا يمكن ملاحظة المناسبة فى مادة النقض معه (أى مع اليقين) لتوقفه على استقلال النظر فتحقق ان المحييص منحصر فى ما ذكرنا هذا. (1) وعليه فيرد على صاحب الكفاية ما أورد على الشيخ قدس سره هذا بخلاف طريقة الميرزا الشيرازى قدس سره من ان المراد من قوله لاتنقض اليقين هو النهى عن رفع اليد عن اليقين عملاً بالتقريب المذكور فان المراد من اليقين فى هذه الطريقة هو اليقين لا المتيقن و المراد منه فى طريقة صاحب الكفاية هو المتيقن لجعله مفهوم اليقين حاكيا ومرآتا للمتيقن لا اليقينات الخارجية و الفرق بينهما واضح فتحصل

ص: 76

ان النهى عن نقض اليقين بما هو جامع لمصاديقه التي تكون مراًيا للمتيقنات لابما هو وصف خاصّ وعليه فلا يكون المراد من اليقين هو المتيقن بل المراد هو اليقين وان كان مصاديقه عبرة إلى المتيقنات فاذا اتضح ان النقض مستند إلى اليقين لا إلى المتيقن فلا فرق فيه بين ان يكون الشك في الرفع أو المقتضى.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره في فرض اسناد النقض بلحاظ المتيقن أو آثاره من انه لا دليل على اختصاصه بما من شأنه البقاء والاستمرار ومجرد اقربته بالنسبة إلى المعنى الحقيقي بنظر الاعتبار لا يوجب تعيينه ما لم يراه اهل العرف أقرب إلى المعنى الحقيقي (ولا وجه لرفع اليد عن إطلاق المتعلق بل الحكم هو اطلاقه).

هذا مع انه كما يمكن ان يكون ظهور الفعل قرينة على التصرف في المتعلق كما في مثل «لا تضرب احدا» كذلك يمكن ان يكون ظهور المتعلق قرينة على التصرف في الفعل كما في مثل قوله تعالى وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ (1) فان ظهور الاموال في الأعم من المأكول وغيره قرينة على التصرف في الاكل بارادة مطلق التصرف فافهم واغتنم هذا.

بقى شىء و هو انه استشكل سيّدنا الأستاذ في اخير عبارته في شمول الصحيحة الأولى للشك في المقتضى بقوله و الذى يختلج بالبال ان الصحيحة (أى الصحيحة الأولى من زراة) لا تدلّ على جريان الاستصحاب في غير مورد الشك في وجود الرفع لا لما ذكر بل لصيق دائرة القضية التعليلية لاحتمال ان يكون المراد في قوله «ولا ينقض اليقين بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر» هو اليقين بالطهارة و الشك في النوم مثلاً فيكون المعنى انه لا تنقض اليقين بالطهارة بالشك في النوم ولكنّه ينقضه

ص: 77

بيقين اخر متعلقاً بالنوم مثلاً كما انه يؤيد هذا الاحتمال صدر الخبر (أى هذه الصحيحة) وقوله «لاحتى يستيقن انه قد نام» نعم لوكان المراد هو اليقين بالطهارة و الشك فيها نعم الدليل وتمّ كما هو الظاهر من الصحيحة الآتية وهى صحيحة زراة قال قلت لابي جعفر عليه السلام انه اصاب ثوبى دم من الرعاف الخ.

فافهم وتأمل تعرف ان شاء الله تعالى هذا بالنظر إلى هذه الصحيحة دون غيرها فلو ثبت الإطلاق بدليل اخر لاتعارضه هذه لما تقدم. (1)

ولا يخفى عليك ان الخصوصيات الموردية لاتوجب تقييد القضية الكبرى التعليلية مع إطلاق اليقين و الشك فيها وبالجملة فكما ان اليقين فى الكبرى لا يختص بخصوص الطهارة بل يشمل غيرها فكذلك الشك لا يختص بخصوص النوم بل يشمل ما إذا كان الشك فى نفس الشىء لا الرفع وعليه فلاوجه لحمل الكبرى الكلية على خصوصيات المورد بل هذه الكبرى كسائر الكبريات الواردة فى سائر الأخبار فى العموم و الإطلاق ولا اختصاص لها بالشك فى الرفع هذا مضافاً إلى لزوم التكرار لو لم يكن الذيل بمنزلة الكبرى الكلية اذ مفاده كمفاد الصدر من قوله «لاحتى يستيقن انه قد نام».

ثم ان مراده من قوله قدس سره نعم لوكان المراد هو اليقين بالطهارة و الشك فيها لعم الدليل وتمّ كما هو الظاهر من الصحيحة الآتية (أى صحيحة زراة) غير واضح لأنّ الطهارة ممّا له دوام فى نفسه لولا الرفع فلاوجه للتعدى عنه إلى الشك فى المقتضى و العمدة ما قلناه من عدم اختصاص الكبرى بالشك فى الرفع اللهمّ إلا أن يقال ان الشك فى الطهارة يعم الطهارة الترابية و الشك فيها ربما يكون فى الاقتضاء كما إذا تيمم فى آخر الوقت وشك فى بقاءه فى الوقت الآتى وعليه فيعم الشك فى المقتضى أيضاً كما لا يخفى فتحصل إلى حدّ الآن ان النقض اسند إلى اليقين لا إلى المتيقن

ص:78

واليقين فى كبرى لاتنقض اليقين بالشك مأخوذ بما هو عليه مصاديقه من الطريقية و المراد من النقص هو رفع اليد عن آثار اليقين الطريقى و المراد من آثاره آثار المتيقن التى يتطلبها اليقين المتعلق به وعليه فالنهى فى قوله لاتنقض اليقين بالشك يؤول إلى النهى عن رفع اليد عن اليقين عملاً من دون فرق بين ان يكون المتيقن ممّا له اقتضاء البقاء أو لا يكون لأن النقص يتعلق باليقين لا بالمتيقن ومعناه هو رفع اليد عن اليقين عملاً أو يؤول إلى النهى عن رفع اليد عن المتيقن أو آثاره من دون فرق بين كونه امراً ثابتاً و بين عدم كونه كذلك و عليه فالاستصحاب حجة مطلقاً سواء كان الشك فى الراجع او المقتضى و يعتضد ذلك كما فى مصباح الأصول بالنقض و الحل أما النقص فبامور:

الأول: استصحاب عدم النسخ فى الحكم الشرعى فان الشيخ قائل به بل ادعى عليه الإجماع حتى من المنكرين لحجية الاستصحاب بل هو من ضرورة الدين على ما ذكره المحدث الاسترآبادى مع ان الشك فى المقتضى لأنه لم يحرز فيه من الأول جعل الحكم مستمراً أو محددًا إلى غاية فان النسخ فى الحقيقة انتهاء أمد الحكم وإلا لزم البداء المستحيل فى حقه تعالى اللهم إلا أن يكتفى فى إحراز المقتضى باطلاق المستعمل فيه و لو بحسب الظاهر.

الثانى: الاستصحاب فى الموضوعات مع انه يلزم من تفصيله عدم حجية الاستصحاب فى الموضوعات كحياة زيد و عدالة عمرو مثلاً فان إحراز استعداد أفراد الموضوعات الخارجية ممّا لاسبيل لنا إليه و إن اخذ مقدار استعداد الموضوع المشكوك بقاؤه من استعداد الجنس البعيد أو القريب فتكون انواعه مختلفة الاستعداد وكيف يمكن إحراز مقدار استعداد الإنسان من استعداد الجسم المطلق أو الحيوان مثلاً و إن اخذ من الصنف فافراده مختلفة باعتبار الا مزجة والامكنة وسائر جهات

الاختلاف فيلزم الحرج و المرج وحاصل الإشكال عدم جريان الاستصحاب في الموضوعات لكون الشك فيها شكاً في المقتضى لعدم إحرار الاستعداد فيها.

الثالث: استصحاب عدم الغاية ولو من جهة الشبهة الموضوعية كما إذا شك في ظهور هلال شوال أو في طلوع الشمس فان الشك فيه من قبيل الشك في المقتضى لأنّ الشك (في ظهور هلال شوال في الحقيقة) شك في ان شهر رمضان كان تسعة وعشرين يوماً أولاً فلم يحرز المقتضى من أول الأمر وكذا الشك في طلوع الشمس شك في ان ما بين الطلوعين ساعة ونصف حتى تنقضى بنفسها أو أكثر فلم يحرز المقتضى مع ان الشيخ قائل بجريان الاستصحاب فيه بل الاستصحاب مع الشك في هلال شوال منصوب بناء على دلالة قوله عليه السلام صم للرؤية وافطر للرؤية على الاستصحاب و أما الحلّ فيبانه انه ان لوحظ متعلق اليقين و الشك بالنظر الدقي فلا يصدق نقض اليقين بالشك حتى في موارد الشك في الرفع لأنّ متعلق اليقين انما هو حدوث الشيء و المشكوك هو بقاءه لأنّ مع وحدة زمان المتيقن و المشكوك لا يمكن ان يكون متعلق الشك هو متعلق اليقين الا بنحو الشك السارى الذي هو خارج عن محل الكلام.

فبعد كون متعلق الشك غير متعلق اليقين لا يكون عدم ترتيب الأثر على المشكوك نقضاً لليقين بالشك.

وان لوحظ متعلق اليقين و الشك بالنظر المسامحى العرفى و الغاء خصوصية الزمان بالتعبد الشرعى وان كان أصل القاعدة من ارتكازيات العقلاء فيصدق نقض اليقين بالشك حتى في موارد الشك في المقتضى فان خيار الغبن كان متيقناً حين ظهور الغبن و هو متعلق الشك بعد الغاء الخصوصية فعدم ترتيب الأثر عليه في ظرف الشك نقض لليقين بالشك وحيث ان الصحيح هو الثانى لأنّ متعلق اليقين و الشك ملحوظ

بنظر العرف و الخصوصية من حيث الزمان ملغاة بالتعبد الشرعى فتستفاد من قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك حجية الاستصحاب مطلقاً بلافق بين موارد الشك فى المقتضى و موارد الشك فى الرفع (1).

ثم لو سلمنا عدم تمامية الصحاح المشتملة على كلمة النقض للاستدلال بها فى الشك فى المقتضى يكفيننا غيرها من سائر الروايات ولذا قال الشهيد الصدر قدس سره و نضيف هنا بانالو فرضنا اختصاص الاحاديث المشتملة على كلمة النقض بالشك فى الرفع كفانا ما لم يرد فيه التعبير بالنقض من الروايات و من جملتها قوله عليه السلام اليقين لا ينحل فيه الشك صم للروئية و افطر للروئية. (2) خصوصاً مثل صحيحة عبدالله بن سنان (3) ورواية اسحاق بن عمار «إذا شككت فابن على اليقين» (4) فلئن امكن التشكيك فى إطلاق مثل خير محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام (من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك) بارجاع الدفع إلى ما يشبه النقض هذا مضافاً إلى ضعف السند و الدلالة من جهة احتمال كون المراد هو قاعدة اليقين بناء على ظهورها فى اتحاد متعلق اليقين و الشك حتى من حيث الزمان. فان الخبرين الاولين لا بأس بالتمسك باطلاقهما.

و دعوى اختصاص مورد صحيحة عبدالله بن سنان بالشك فى الرفع حيث عبر فيه بقوله (حتى تستيقن انه نجسه) و لا يمكن الغاء هذه الخصوصية فى مجال التعدى

ص: 81

- 
- 1- (1) مصباح الأصول، ج 3، ص 26-30.
  - 2- (2) الوسائل، الباب 3، من أبواب أحكام شهر رمضان، ح 13.
  - 3- (3) الوسائل، الباب 74، من أبواب النجاسات، ح 1.
  - 4- (4) الوسائل، الباب 8، من أبواب الخلل، ح 2.



والتعميم مدفوعة بأنّ التعبير بالتنجيس أعمّ من الشك في الرفع مفهوماً وان فرض ان الفرد المتعارف خارجاً للتنجيس يكون من باب الرفع. وان شئت قلت ان المستفاد منها عرفاً ان علة الحكم الظاهري الاستصحابي هو ثبوت الطهارة سابقاً وعدم العلم بالنجاسة سواء كان من ناحية فعل المستعير أو غيره فالانصاف تامة الإطلاق من هذه الناحية (1).

وفي الختام أتبرك بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره من أن هيهنا بيانا اخر لشمول أدلة للشك في المقتضى و هو ان الكبرى الكلية المجعولة في باب الاستصحاب ظاهرة في ان اليقين من حيث هو بلا دخالة شيء اخر لا ينقض بالشك من حيث هو شك كذلك ضرورة ظهور اخذ كل عنوان في حكم في انه تمام الموضوع له بنفسه من غير دخالة شيء آخر ورائه ورفع اليد عن هذا الظهور لا يجوز إلا بصارف.

فحينئذ نقول الأمر بين امور الأول ان يكون عدم انتقاض اليقين بالشك باعتبار مبادئ حصولهما في النفس الثاني ان يكون باعتبار المتيقن الثالث ان يكون باعتبار الجرى العملي على طبقه الرابع ان يكون باعتبار نفس اليقين والشك من حيث ذاتهما.

وفي غير الاحتمال الاخير يكون عدم نقض اليقين بالشك باعتبار غير ذاتهما وقد عرفت ان الظاهر نفسيتهما في ذلك تأمل (2).

ولقد أفاد وأجاد ولعلّ وجه التأمل ان هذا البيان وان كان صحيحاً من حيث هو ولكن الكلام في دعوى قيام القرائن على خلافه وعدمه وعليه فهذا البيان لا يتم بدون الجواب عن ما استشهد به على خلافه.

ص: 82

---

1- (1) بحوث في علم الأصول، ج 6، ص 163-164.

2- (2) الرسائل، ص 93-94.

نعم عرفت عدم تمامية ما استشهد به على التخصيص بالشك في الرفع فلا تغفل.

### **التنبيه الثاني: في اعتبار الاستصحاب في خصوص الموضوعات الخارجية و الأحكام الجزئية أو في الأعم منها و الأحكام الكلية**

و الحق هو تعميم الاعتبار لعدم قصور الأدلة ولعدم المعارضة بين استصحاب المجعول واستصحاب الجعل.

وتوضيح ذلك انه.

قال في الكفاية حيث كان كل من الحكم الشرعي وموضوعه مع الشك قابلاً للتنزيل بلا تصرف وتأويل غاية الأمر تنزيل الموضوع بجعل مماثل حكمه وتنزيل الحكم بجعل مثله كما اشير إليه آنفاً كان قضية لاتنقض ظاهرة في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية و الموضوعية واختصاص المورد بالاخيرة لا يوجب تخصيصها بها خصوصاً بعد ملاحظة انها قضية كلية ارتكازية قد أتى بها في غير مورد لاجل الاستدلال بها على حكم المورد فتأمل. (1) ولا يخفى عليك انه ان كان الإشكال من ناحية دعوى قصور الأدلة فما أفاده في الكفاية يكفي للجواب عنه.

لا يقال: الجمع بين الموضوعات و الأحكام الكلية لايساعده الأمر بعدم الفحص لوجوبه في الأحكام الكلية و القول بأن أدلة الاستصحاب تدل على اعتبار الاستصحاب بنحو المهملة ثم تفصل حكم بعض موارد و هو استصحاب الموضوعات بعدم وجوب الفحص خلاف الظاهر.

لأنا نقول: ان موارد أدلة الاستصحاب وان كانت من الموضوعات ولكن العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد وذكر عدم لزوم الفحص بالنسبة إلى مورد السؤال لا ينافي لزومه بالنسبة إلى الأحكام الكلية.

ص: 83

ودعوى ان عدم تعرض الأصحاب للاستصحاب فى الأحكام الكلية قبل و الد الشيخ البهائى قرينة على اختصاص أدلتها بالموضوعات مندفة بأن ذلك لا يمنع عن الاستدلال به فى الأحكام الكلية بعد ثبوت ظهور أدلتها فى التعميم.

نعم هنا إشكال اخر أورده الفاضل النراقى على جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية وتوضيح ذلك انه ذهب الفاضل النراقى إلى التفصيل بين الأحكام الكلية الالهية وغيرها من الأحكام الجزئية و الموضوعات الخارجية و مقتضاه ان يكون الاستصحاب قاعدة فقهية مجعولة فى الشبهات الموضوعية نظير سائر القواعد الفقهية كقاعدة الفراغ و التجاوز انتهى.

و ليس الوجه فيما ذهب إليه دعوى قصور دلالة الأخبار بالنسبة إلى الأحكام الكلية لأنّ عموم التعليل فيها شامل للشبهات الحكمية أيضاً و اختصاص المورد بالشبهات الموضوعية لا يوجب رفع اليد عن عموم التعليل و كلية الكبرى الارتكازى كما عرفت فى الكفاية.

بل الوجه فيه كما أفاد السيّد المحقق الخوئى قدس سره هو دعوى معارضة الاستصحاب فى الأحكام الكلية بمثله دائماً بيانه ان الشك فى الحكم الشرعى تارة يكون راجعاً إلى مقام الجعل ولو لم يكن المجعول فعلياً لعدم تحقق موضوعه فى الخارج كما إذا علمنا بجعل الشارع القصاص فى الشريعة المقدسة ولو لم يكن الحكم به فعلياً لعدم تحقق القتل مثلاً ثم شككنا فى بقاء هذا الجعل فىجربى استصحاب بقاء الجعل ويسمى باستصحاب عدم النسخ و هذا الاستصحاب خارج عن محل الكلام و قوله عليه السلام «حلال محمّد صلى الله عليه و آله و سلم حلال إلى يوم القيمة و حرامه حرام إلى يوم القيامة» يغنينا عن هذا الاستصحاب.

واخرى يكون الشك راجعاً إلى المجمعول بعد فعليته بتحقق موضوعه في الخارج كالشك في حرمة وطىء المرأة بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال و الشك في المجمعول مرجعه إلى أحد امرين لاثالث لهما لأنّ الشك في بقاء المجمعول إمّا أن يكون لأجل الشك في دائرة المجمعول سعة وضيقاً من قبل الشارع كما إذا شككنا في ان المجمعول من قبل الشارع هل هو حرمة وطىء الحائض حين وجود الدم فقط أو إلى حين الاغتسال؟ و الشك في سعة المجمعول وضيقه يستلزم الشك في الموضوع لامحالة فانا لاندرى ان الموضوع للحرمة هل هو وطىء واجد الدم أو المحدث بحدث الحيض ويعبر عن هذا الشك بالشبهة الحكمية وإمّا أن يكون الشك لأجل الامور الخارجية بعد العلم بحدود المجمعول سعة وضيقاً من قبل الشارع فيكون الشك في الانطباق كما إذا شككنا في انقطاع الدم بعد العلم بعدم حرمة الوطىء بعد الانقطاع ولو قبل الاغتسال ويعبر عن هذا الشك بالشبهة الموضوعية وجريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية ممّا لا إشكال فيه ولا كلام كما هو مورد الصحيحة وغيرها من النصوص.

و أما الشبهات الحكمية فان كان الزمان مفرداً للموضوع وكان الحكم انحلالياً كحرمة وطىء الحائض مثلاً فان للوطىء افراداً كثيرة بحسب امتداد الزمان من أول الحيض إلى آخره وينحل التكليف وهو حرمة وطىء الحائض إلى حرمة امور متعددة وهي أفراد الوطىء الطولية بحسب امتداد الزمان فلا يمكن جريان الاستصحاب فيها حتى على القول بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية لأنّ هذا الفرد من الوطىء وهو الفرد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال لم تعلم حرمة من أول الأمر حتى نستصحب بقاؤها.

نعم الأفراد الآخر كانت متيقنة الحرمة وهي الأفراد المفروضة من أول الحيض إلى انقطاع الدم وهذه الأفراد قد مضى زمانها إما مع الامتثال أو مع العصيان فعدم جريان الاستصحاب في هذا القسم ظاهر.

وان لم يكن الزمان مفردا ولم يكن الحكم انحلاليا كنجاسة الماء القليل المتمم كذا فان الماء شيء واحد غير متعدد بحسب امتداد الزمان في نظر العرف ونجاسته حكم واحد مستمر من أول الحدوث إلى آخر الزوال ومن هذا القبيل الملكية و الزوجية فلايجرى الاستصحاب في هذا القسم أيضاً لابتلائه بالمعارض لأنه إذا شككنا في بقاء نجاسة الماء المتمم كذا فلنا يقين متعلق بالمجوعول ويقين متعلق بالجعل فبالنظر إلى المجوعول يجرى استصحاب النجاسة لكونها متيقنة الحدوث مشكوكة البقاء وبالنظر إلى الجعل يجرى استصحاب عدم النجاسة(عدم جعل النجاسة)لكونه أيضاً متيقنا وذلك لليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل في صدر الإسلام لا مطلقاً ولا مقيداً بعدم المتمم و القدر المتيقن انما هو جعلها للقليل غير المتمم أما جعلها مطلقاً حتى للقليل المتمم فهو مشكوك فيه فنستصحب عدمه ويكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فنأخذ بالأقل لكونه متيقنا ونجرى الأصل في الأكثر لكونه مشكوكا فيه فتقع المعارضة بين استصحاب بقاء المجوعول واستصحاب عدم الجعل وكذا الملكية و الزوجية ونحوهما فاذا شككنا في بقاء الملكية بعد رجوع احد المتبائعين في المعاطاة فباعتبار المجوعول وهي الملكية يجرى استصحاب بقاء الملكية و باعتبار الجعل يجرى استصحاب عدم الملكية لتمامية الاركان فيهما على النحو الذي ذكرناه و قد صححه السيّد المحقق الخوئي قدس سره واختاره وصرح بقوله و هذا هو الصحيح (1).

ص:86

و اجيب عنه بان المعارضة بين استصحاب عدم الجعل واستصحاب المجعول فرع المنفاة بينهما وهو أول الكلام قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره مورد كلام النراقي قدس سره. بحسب ظاهر عبارته (كما لا يخفى على المتأمل) ما إذا كان الزمان ظرفاً فحكم فيه باستصحاب الوجود و العدم أما الأول أعنى استصحاب الوجود فواضح و أما الثاني أعنى استصحاب العدم فلان عدم وجوب الجلوس المطلق وان انتقض الا ان عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال لم ينتقض أصلاً فيستصحب وبعبارة اخرى انه لاضير في اعتبار الجلوس مقيداً بما بعد الزوال فيقال هذا لم يعلم وجوبه و الأصل عدم وجوبه.

ثم أورد عليه سيدنا الأستاذ تبعاً لما ذهب إليه المحقق الحائري قدس سره من أن هذا الأصل العدمي وان كان جارياً الا انه لاينافي استصحاب الوجود لعدم المضادة أو المعارضة بين الوجود المطلق و العدم المقيد. (1) وانما المعارضة بين الوجود المطلق و العدم المطلق أو بين الوجود المقيد و العدم المقيد وذلك لاعتبار وحدة الموضوع في المعارضة.

وينقدح ممّا ذكره سيدنا الأستاذ مافى كلام الشيخ الأعظم قدس سره ردّاً على الفاضل النراقي من ان الزمان ان كان مفرداً فلايجرى استصحاب الوجود لعدم اتحاد الموضوع و يجرى استصحاب العدم وان لم يكن الزمان مفرداً فيجرى استصحاب الوجود لاتحاد الموضوع ولايجرى استصحاب العدم فلامعارضة بين الاستصحابين أصلاً انتهى. (2)

ص: 87

---

1- (1) المحاضرات لسيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره، ج 3، ص 74.

2- (2) فرائد الأصول، ج 377، ص 376.

وذلك لما عرفت من جريان استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال أيضاً فإن المنقوض هو عدم وجوب المطلق لا المقيد نعم لا ينافي استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال مع استصحاب الوجود المطلق لعدم اتحاد الموضوع في الوجود المطلق و عدم المقيد كما هو واضح ويظهر أيضاً مما ذكره سيّدنا الأستاذ أيضاً ما في كلام السيّد المحقّق الخوئي قدس سره حيث تسلّم المعارضة فيما إذا لم يكن الزمان مفرداً وأورد على الشيخ الأعمش الذي ذهب إلى عدم جريان استصحاب عدم فلامعارضة بين الاستصحابين أصلاً بقوله «وقد اوضحنا وقوع المعارضة مع عدم كون الزمان مفرداً ووحدة الموضوع فيقال ان هذا الموضوع الواحد كان حكمه كذا وشك في بقائه فيجربى استصحاب بقائه ويقال أيضاً ان هذا الموضوع لم يجعل له حكم في الأول لا مطلقاً ولا مقيداً بحال و المتيقن جعل الحكم له حال كونه مقيداً فيبقى جعل الحكم له بالنسبة إلى غيرها تحت الأصل فتقع المعارضة بين الاستصحابين مع حفظ وحدة الموضوع» (1).

وذلك لما عرفت من عدم المنافاة و المعارضة فيجربى استصحاب الوجود المطلق ومع جريانه لا مجال لجريان استصحاب عدم وجوب المطلق للعلم بانتقاضه نعم يجرى استصحاب عدم وجوب المقيد ولكن لامعارضة بين الاستصحابين الجارين كما لا يخفى هذا مضافاً إلى ان دعوى ان هذا الموضوع لم يجعل له حكم في الأول لا مطلقاً مع العلم بجعل الحكم له وانتقاض عدم وجوب المطلق كما ترى.

ثم لا يذهب عليك ان الشهيد الصدر قدس سره ذهب إلى دفع شبهة التعارض على المباني المختلفة بوجه اخر فقال تارة تبنى على الوجه المختار من ان القضية المعجولة لها اعتباران ولحاظان لحاظ بالحمل الشايح فتكون صورة في نفس الجاعل والمولى

ص: 88

ولحاظ بالحمل الأولى فيكون صفة ثابتة للموضوع الملحوظ بذلك اللحاظ وجارياً عليه من دون فرق في ذلك بين العوارض الاعتبارية أو الخارجية و هذان لحاظان واقعان ثابتان لكل وجود ذهني كما حققناه في بحوث متقدمة وبناء عليه يقال بأنّ المجعول كنجاسة الماء المتغير إذا لاحظناه بالحمل الشايح فهو اعتبار نفساني قائم بنفس المولى و هو بهذا اللحاظ يوجد دفعة واحدة وله خصائص الوجود الذهني.

و إذا لاحظناه بالحمل الأولى فهو صفة وقذارة قائمة بالماء المتغير وجارية عليه ولهذا تكون حادثة بحدوث التغير ولعلها باقية بعد زواله أيضاً فبهذه النظرة صار للحكم حدوث وبقاء و هذا النظرة وان كانت نظرة اولية إلى عنوان القضية المجعولة لا إلى واقعها بالحمل الشايح وحققتها الا ان المعيار في تطبيق دليل الاستصحاب على الأحكام التي يراد التعبد الاستصحابي بها هذه النظرة لا النظر إليها بالحمل الشايح ومما يشهد على ذلك انه لم يخطر على بال أحد من أيام العسدي والحاجبي وإلى زماننا هذا، هذا الإشكال في استصحاب الحكم بعدم تصور الحدوث و البقاء فيه بل حتى من انكر جريانه فيه كالمحقق النراقي و السيد الأستاذ قد اعترف بجريانه في نفسه وتامة اركان الاستصحاب فيه وانما وجده معارضا مع استصحاب اخر.

وبناء عليه يكون من الواضح اندفاع شبهة التعارض لاننا إذا وافقنا على ان الميزان في تطبيق دليل الاستصحاب ملاحظة الأحكام المجعولة بالحمل الأولى لا الحمل الشايح فالجاري استصحاب بقاء المجعول دون استصحاب عدم جعل الزائد لأنه مبني على ملاحظة الحكم بالحمل الشايح.

ولو لم نوافق على ذلك واعتبرنا لزوم ملاحظة الحكم بالحمل الشايح الحقيقي فأيضاً لاتعارض اذ يجري عندئذ استصحاب عدم جعل الزائد دون استصحاب بقاء المجعول لعدم الشك في بقاء ما هو الحكم بالحمل الشايح وهذا يعني انه لا بد من



تحكيم أحد النظرين دائما ولا يعقل تحكيم كليهما كما فعل الأستاذ فانه تهافت إلى أن قال: واخرى نبني في معنى استصحاب الحكم على التفكيك بين الجعل و المجعول بافتراض المجعول أو الاتصاف به امرأ خارجيا حقيقيا وبناء عليه أيضاً لا تتم شبهة المعارضة رغم فساد المبني في نفسه لأننا نسأل عن ترتب المجعول حينئذٍ على الجعل حين تحقق موضوعه هل يكون شرعياً أو عقلياً؟ فان قيل بالاول كان استصحاب عدم الجعل الزائد حاكماً على استصحاب بقاء المجعول لامحالة فلا تعارض.

وان قيل بالثاني كما هو الصحيح فنسأل عن ان المنجز عقلاً هل الجعل او المجعول أو كل منهما أو مجموعهما وشى منهما لا ينتج التعارض لأنه ان قيل بأن المنجز هو الجعل فلامعنى لاستصحاب بقاء المجعول اذ لا يترتب عليه التنجيز بنفسه واثبت إطلاق الجعل به من الأصل المثبت وان قيل بأن المنجز هو المجعول فلامعنى لاستصحاب عدم الجعل اذ لا أثر له بنفسه ولا يمكن اثبات المجعول به.

وان قيل بأن المنجز كل من الجعل أو المجعول جرى الاستصحابان بلا تعارض بينهما اذ يكون استصحاب عدم الجعل الزائد نافياً للتنجيز من ناحية الجعل و هو لا ينافي التنجيز من ناحية المجعول الذي يثبتته استصحاب المجعول.

وان قيل بأن المنجز مجموعهما كان الجارى استصحاب عدم الجعل الزائد من دون معارضة أيضاً لأن استصحاب بقاء المجعول وحده لا يكفي في اثبات التنجيز بحسب الفرض و المركب ينتفى بانتفاء أحد اجزائه.

وهكذا يتضح ان شبهة التعارض بين الاستصحابين لا تتم على شىء من المباني في فهم حقيقة المجعول ومعنى استصحابه. (1)

ص: 90

ولا يخفى ان نفى التعارض لعدم جريان الأصل في طرف أمر وعدم التعارض مع جريانهما أمر اخر وقد عرفت ان الصحيح هو نفى المعارضة بين استصحاب الوجود المطلق واستصحاب عدم المقيد لعدم المضادة بينهما كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره من دون فرق فيه بين ان يكون الميزان و المعيار في تطبيق دليل الاستصحاب هو ملاحظة الأحكام المجعولة بالحمل الأولى باصطلاح الشهيد الصدر قدس سره أو ملاحظة الحكم بالحمل الشائع الحقيقي باصطلاحه لا مكان تصوير البقاء لاعتبار النفساني القائم بنفس المولى باعتبار بقاء مبادئها وعدمه هذا مضافاً إلى ان وجود الجعل وقع دفعة واحدة وليس له حدوث وبقاء واما عدم الجعل يحتاج إلى الأدلة و البقاء فلاوجه للمنع عن جريان استصحاب عدم الجعل مع استصحاب عدم المجعول لعدم المضادة بينهما و أما الشاهد المذكور فلا يخلو عن إشكال لاحتمال ان يكون عدم خطور الإشكال المذكور لجريان الاستصحاب في ناحية الجعل كالمجعول عندهم ولو باعتبار بقاء المبادئ فالاستصحاب جار فالطرفين ولاوجه لتخصيصه بالمجعول ولكن لاتعارض بينهما.

ثم دعوى حكومة استصحاب عدم الجعل الزائد على استصحاب بقاء المجعول مندفة بأن الحكومة ليست بين نفى المقيد و الوجود المطلق بل تكون بين نفى المقيد و الوجود المقيد فحينئذٍ لو قلنا بأن ترتب المجعول على الجعل حين تحقق موضوعه في الخارج شرعى لاعقلى فيجربى الاستصحاباً في الجعل و المجعول من دون تعارض لعدم المضادة بينهما كما لا حكومة بينهما فلاوجه لدعوى جريان استصحاب عدم الجعل الزائد دون استصحاب بقاء المجعول لحكومته عليه.

وأيضاً لو قلنا بأن ترتب المجعول على الجعل حين تحقق موضوعه في الخارج عقلى لاشرعى نقول بأن المنجز كل من الجعل و المجعول فيجربى استصحاب بقاء

المجعول مع استصحاب عدم الجعل المقيد ويترتب على كل واحد ما يحكم به العقل من التنجيز من ناحية استصحاب بقاء المعجول أو عدم التنجيز من ناحية استصحاب عدم الجعل المقيد وكيف كان و الذى يسهل الخطب هو عدم وجود المعارضة بين استصحاب بقاء المعجول واستصحاب عدم جعل المقيد الزائد لما عرفت من عدم وجود المضادة بينهما وعليه فما ذهب إليه المشهور من اعتبار استصحاب الوجود مطلقاً سواء كان فى خصوص الموضوعات الجزئية و الأحكام الجزئية أو فى الأعم منها و الأحكام الكلية هو الأقوى وذلك لعدم تمامية الوجوه المذكورة للتعارض بين استصحاب وجود الحكم واستصحاب عدم جعل المقيد الزائد على القدر المتيقن و الله هو العالم.

ودعوى ان الزمان فى الاستصحاب العدمى أيضاً مأخوذ بنحو الظرفية فكلاً الاستصحابين يردان على الوجوب المتعلق بالجلوس الذى يكون الزمان الخاص ظرفاً له أحدهما يثبتته و الآخر ينفيه ويقع بينهما التعارض الموجب للتساقط و يجب الرجوع إلى الأصول الاخر. (1)

مندفعة بأنّ مع اخذ الزمان بنحو الظرفية لا مجال للاستصحاب العدمى للعلم بانتقاضه حين وجوب الجلوس ومع العلم بالانتقاض و الشك فى البقاء يستصحب الناقض ولا مجال لاستصحاب العدم فيه كسائر الموارد من الأحكام الجزئية والالزم لغوية الاستصحابات الوجودية هذا مضافاً إلى مخالفة ذلك مع الصحاح الدالة على اعتبار الاستصحاب لأنّ مجعولية الطهارة فى زمان الشك بالاستصحاب تكون معارضة مع استصحاب عدم جعلها و هو كما ترى نعم إذا فرض الزمان قيده مثلاً لوجوب الجلوس فلايجرى إلا استصحاب العدم ولكن الكلام فى استصحاب وجوب

ص:92

الجلوس من دون تقيده بالزمان. كما أفاد شيخ مشايخنا فى الدرر حيث قال ليس لاستصحاب الوجوب معارض بناء على ان الزمان اعتبر طرفا فى الدليل الذى دل على ثبوت الحكم على الموضوع فان مقتضى استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بالزمان الخاص ان هذا المقيد ليس موردا للوجوب على نحو لولحظ الزمان قيذا ولا ينافى وجوب الجلوس فى ذلك الزمان الخاص على نحو لولحظ الزمان طرفا للوجوب. (1)

لا يقال: ان الزمان الخاص ظرف للحكم المجعول الايجابى و النفى يرد على هذه الجملة فاذا شرع الشارع ان الجلوس واجب بعد زوال الجمعة فالظرف ظرف لتعلق الوجوب بطبيعة الجلوس فان لم يشرع الشارع نقول ليس الجلوس بواجب بعد زوال الجمعة فالنفى يرد على هذه الجملة التى يكون الظرف فيها ظرفا للوجوب لا ان الظرف لولحظ طرفا للعدم ولا ندعى انه لا يصح جعل ظرف طرفا للنفى وانما ندعى صحة ان يكون الظرف ظرفا للنفى و يرد النفى عليه وفى محل الكلام حيث ان المستصحب هو نفى الأحكام الثابت قبل تشريع الشريعة فزمان ما بعد الزوال يتصور ظرفا للوجوب المتعلق بالجلوس ويقال ان الجلوس بعد زوال الجمعة لم يكن واجبا فيرد النفى على القضية الايجابية بمالها من الخصوصيات ومنها ان ما بعد الزوال ظرف تعلق الحكم بالطبيعة التى هى موضوع الايجاب وكما ان الايجابية قانون كلى يصح التصديق بوجوده قبل ذلك الظرف فهكذا نفيها ثابت قبله ولو كان تبعاً لها وكما ان فعلية وجوب طبيعة الجلوس على المكلف- لو كان وجوب-موقوفة على حضور الوقت وفعلية الزمان فهكذا فعلية عدم الوجوب فاذا آن ما بعد الزوال لا يجب على المكلف جلوس بمقتضى هذه القضية السلبية. (2)

ص: 93

1- (1) الدرر، ص 544-543.

2- (2) تسديد الأصول، ج 2، ص 341-340.

لأننا نقول: ان القضية السلبية المذكورة لا مجال لها بعد العلم بالتشريع أو استصحابه لاقبل الزوال ولا بعده بناء على الظرفية.

أما صورة العلم بالتشريع فلعدم الشك و أما صورة استصحاب التشريع فلانه ملحق تعبدًا بصورة العلم ولا مجال للقضية السلبية المذكورة بالنسبة إلى القضية الايجابية الجارية فاذا علم بجعل الايجابية قبل الزوال وجريان الاستصحاب فيه بالنسبة إلى ما بعد الزوال فلا مورد لجريان القضية السلبية عند حلول الزوال لفرض جريان الايجابية إذ المفروض جريانها بالنسبة إلى ما بعد الزوال بناء على الظرفية وبعبارة اخرى فكما ان القضية السلبية لا تجرى بالنسبة إلى ما قبل الزوال فكذلك لا تجرى مع استصحاب الايجابية وتطويل الناقض بالنسبة إلى ما بعد الزوال للعلم بنقض القضية السلبية وجريان استصحاب النقض بالنسبة إلى ما بعد الزوال كما لا يخفى وهكذا الأمر إذا انطبق الجعل المذكور على موضوع خارجي وفعلية الزمان فكما لا مجال للقضية السلبية عند العلم بالانطباق فكذلك لا مجال لها في زمان المشكوك لجريان الاستصحاب بالنسبة إلى القضية الايجابية المنطبقة وتفريق الأزمنة وملاحظة كل زمان عدول عن الظرفية و المفروض ان الكلام فيما إذا لو حظ الزمان ظرفًا لتحقيق حينئذٍ هو جريان الاستصحاب في القضية الايجابية ومعه لا يجرى الاستصحاب في القضية السلبية نعم يجرى استصحاب عدم وجوب الموضوع المقيد بما بعد الزوال ولكنه كما مرّ مرارا لا ينافي مع الاستصحاب في القضية الايجابية المطلقة فلا تغفل.

وربما يقال في بيان عدم التعارض ان المستصحب في الاستصحاب العدمي هو قضية كلية هي انه ليس الجلوس واجبا بعد الزوال من يوم الجمعة في صورة قضية حقيقية مغايرة لأية قضية حقيقية غيرها وليس مقتضاه الا انّ قضيتي الجلوس واجب بعد زوال الجمعة لا أصل لها وحينئذٍ فلا يقتضى هذا النفي الا ان نفي الوجوب عن

الجلوس بعد زوال الجمعة من ناحية هذا الحكم المخصوص والايجاب الخاص اعنى من ناحية حكم يكون مشخصه ذاك الظرف الخاص فلاينافى ان يكون لنا حكم اخر يعم ما بعد الزوال أيضاً والاستصحاب الوجودى يحكم ببقاء الوجوب الثابت لطبيعة الجلوس قبل الزوال ويجزّه إلى ما بعده ولا- محالة هو وجوب اخر وحكم اخر غير الحكم المتشخص فى قضية الكلّية بما بعد الزوال فلايكون بين ذينك الاستصحابين تعارض.

ولكن يدفعه ان المراد ان كان نفى التعارض بين قضية ليس الجلوس واجبا بعد الزوال من يوم الجمعة مع الحكم بوجوب الجلوس إلى ما بعد الزوال عند اخذ ما بعد الزوال ظرفا ففيه منع لمنافاة النفى المذكور مع العلم بالوجوب إذا السالبة الكلية تنافى الموجبة الجزئية وان كان المراد هو نفى التعارض بين القضية المذكورة و القضية الموجبة عند اخذ ما بعد الزوال مفردا فهو كلام صحيح وهذا هو الذى ذهب إليه سيّدنا الأستاذ تبعاً لشيخه فى الدرر اذ نفى الوجوب فى المقيد لاينافى استمرار الوجوب فى الوجود المطلق لعدم المضادة بينهما ولكّنه لا يحتاج إلى بيان مذكور كما لا يخفى.

وقد يقال فى وجه جريان الاستصحاب الوجودى دون العدمى ان الاستصحاب العدمى و هو انه ليس الجلوس واجبا بعد الزوال من يوم الجمعة غير جار بنفسه لابتلائه بالمعارض فان هنا استصحابين آخرين عديمين أحدهما استصحاب انه لايجب الجلوس يوم الجمعة وثانيهما استصحاب انه لايجب الجلوس قبل الزوال منه فان كلاً من وجوبه يوم الجمعة مطلقاً ووجوبه قبل زواله قضية حقيقية مسبوقّة بالعدم قبل الشريعة يقتضى الاستصحاب بقاءها مع انا نعلم بانتقاض احدى هذه الثلاثة لفرض العلم بالوجوب قبل الزوال اجمالاً فلاحجة فى شىء منها.

والاستصحاب الوجودى ليس طرفا لهذه المعارضة حتى يسقط هو أيضاً لأنه محكوم لكل من هذه الاستصحابات الثلاثة فإنها استصحابات تجرى (لوجرت) فى احكام كلية وتحكم بأن المكلف على يقين بعدم الوجوب فى أى من الصور الثلاث المحتملة فلامحالة أما هو متيقن بعدم الوجوب فى ما قبل الزوال أو بعدمه بعده فيختل أحد ركنى الاستصحاب أو كليهما وهذا بخلاف الاستصحاب الوجودى فإنه استصحاب مصداق جزئى من الوجوب بعد انطباق القضية الحقيقية على المورد واتضح حكم جلوسه فى هذه الجمعة فيجبر هذا الحكم الشخصى فى كل جمعة إلى ما بعد الزوال فالحاصل انه لا مجال للاستصحاب الوجودى مع كل من هذه الثلاثة فاذا اسقطت بالمعارضة وصلت النوبة إلى الاستصحاب الوجودى وكان جاريا بلا إشكال انتهى.

ولقائل ان يقول مع ملاحظة الزمان طرفا ليس الاستصحاب العدمى الا واحداً اذ قبل الزوال أو بعد الزوال لم يلاحظ فى الحكم بل الحكم العدمى هو عدم وجوب الجلوس فى يوم الجمعة و هو معلوم وهذا الحكم منقوض بالعلم بالوجوب فى الجمعة فى الجملة فاذا شك انه مختص بقبل الزوال او يشمل بعده يستصحب الناقض ولا مجال معه للاستصحاب العدمى و الدليل الشرعى الدال على وجوب الجلوس حيث لا يختص بجمعة خاصة كلى ومقتضاه هو تعميم الحكم لكل جمعة فلاوجه لجعله جزئيا و الحكم العدمى كليا ودعوى اختلال اركان الاستصحاب الوجودى من ناحية الاستصحابات العدمية لايساعدها التأمل التام اذ القضايا فى المقام سواء كانت عدمية أو وجودية قضايا كلية ومع العلم بوجود الحكم فى كل جمعة يعلم بانتقاض الحكم العدمى الكلى فى كل جمعة فمع العلم بالانتقاض لا مجال للاستصحاب العدمى وإلا فلامجال للاستصحاب فى مورد لمسبقية كل مورد بالعلم بالعدم و هو كما ترى هذا

مضافاً إلى ان الشك لا يكون متصلاً باليقين بالعدم مع حيلولة العلم بالنقض نعم يمكن ان يلاحظ الزمان قيماً فيجرب فيه الاستصحاب ولكنّه لا ينافي الاستصحاب الوجودى لعدم المضادة بينهما كما عرفته مراراً.

والحاصل ان عدم جريان الاستصحاب العدمى لا يحتاج إلى دعوى معارضته مع الاستصحابين العدميين المذكورين بعد العلم بنقض العدم فى الجملة بل هو مع العلم بالنقض غير جار فيما إذا كان الزمان ملحوظاً بنحو الظرفية بخلاف ما إذا لوحظ الزمان قيماً فان الاستصحاب العدمى حينئذٍ جار ولكنّه غير مناف للاستصحاب الوجودى فتأمل جيداً.

ولقد أفاد وأجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره فى الجواب عن شبهة الفاضل النراقى قدس سره حيث قال و التحقيق فى الجواب عن الإشكال ان يقال إنّ من فرض معارضة الاستصحاب الوجودى و العدمى يلزم عدم المعارضة بينهما لأنّ المعارضة بين الاصلين انما تتحقق إذا كان موضوع حكمهما واحداً ويكون أحد الاصلين يقتضى حكماً منافياً للآخر نعم قد تكون المعارضة بالعرض كما فى أطراف العلم الإجمالى لكن منظورنا فى المقام هو المعارضة بالذات ولا بد فيه من وحدة الموضوع بل سائر الوحدات التى تتوقف عليها المعارضة فحينئذٍ نقول ان الاستصحاب الوجودى و العدمى إمّا يكون موضوعهما واحداً أو لا فعلى الأول تقع المعارضة بينهما لو فرض جريانها لكن فرض وحدة الموضوع موجب لسقوط أحدهما لأنّ الموضوع إمّا نفس الجلوس فلايجرى الاستصحاب العدمى لأنّ عدم وجوب الجلوس انتقض بوجوبه الثابت له قبل الزوال فلايكون بين الشك و اليقين اتصال و إما الجلوس المتقيد بعد الزوال فلايجرى الاستصحاب الوجودى لعدم اليقين بوجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال.



وعلى الثاني بأن يكون مفاد أحد الاصلين ثبوت الوجوب لنفس الجلوس ومفاد الآخر عدم وجوب الجلوس المتيقيد بما بعد الزوال فلا منافاة بينهما لا مكان حصول القطع بأن الجلوس بعد الزوال واجب بما انه جلوس ان يكون نفس الجلوس تمام الموضوع للوجوب و الجلوس المتيقيد بما بعد الزوال غير واجب بحيث يكون الجلوس بعض الموضوع وبعضه الآخر تقيده بكونه بعد الزوال كما ان الإنسان بما انه انسان ناطق لا بما انه ماش مستقيم القامة فيصح ان يقال ان الإنسان ليس بناطق من حيث كونه ماشيا مستقيم القامة بل بما انه انسان وفيما نحن فيه يصح أن يقال ان الجلوس بعد الزوال واجب بما انه جلوس وليس بواجب بما انه متيقيد بما بعد الزوال ويرجع ذلك إلى ان الجلوس تمام الموضوع لابعضه.

لا يقال: ان المطلق إذا كان واجبا يقتضى اطلاقه وجوب الجلوس فى جميع الحالات ومنها الجلوس بعد الزوال فيصير معارضا لعدم وجوب الجلوس بعد الزوال.

فانه يقال ليس معنى اطلاقه ان الجلوس بعد الزوال بما انه جلوس بعد الزوال واجب بل معناه ان الجلوس بعد الزوال واجب بما انه جلوس فلا منافاة بين وجوب الجلوس بعد الزوال بما انه جلوس وعدم وجوبه بما انه متيقيد كما هو واضح ولقد أشار إلى بعض ما ذكرنا شيخنا العلامة قدس سره فى درره فليكن ما ذكرنا تقريرا أو توضيحا لما أفاده. (1)

ثم لا يذهب عليك انه قد حكى شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره عن استاذه انه عدل فى درسه عن الجواب بعدم المنافاة بين الاستصحاب الوجودى و العدمى وذهب إلى المنافاة و الجواب عنها بحكومة الاستصحاب الوجودى على الاستصحاب العدمى

ص: 98

بدعوى ان الشك فى وجوب الجلوس المقيد ناش عن بقاء الوجوب السابق على طبيعة الجلوس وأصالة بقائه ترفع الشك عنه.

لا يقال: ان الشك فى وجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال ليس منشأ الشك فى بقاء وجوب الجلوس الثابت قبله على طبيعة الجلوس بل منشأه إما الشك فى ان الوجوب المجعول هل هو ثابت لطبيعة الجلوس أو للجلوس قبل الزوال فليس شكه ناشياً عن البقاء بل هو ناش عن كيفية الجعل وإما الشك فى جعل وجوب مستقل للموضوع المتقيد بما بعد الزوال وعلى كل حال فلا يكون استصحاب وجوب الجلوس رافعا للشك فى وجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال.

لأنا نقول: حيث كان العرف يحكم بأن الزمان ظرف لا قيد ينكشف كيفية الجعل وهى ان الحكم تعلق بنفس طبيعة الجلوس ومع الشك فى بقاء حكم الطبيعة يحكم ببقائه بمعونة الاستصحاب إلى ما بعد الزوال فينطبق طبيعة الجلوس على اصناف الجلوس منها الجلوس المتقيد ببعء الزوال لأنه من اصناف طبيعة الجلوس و الحكم بالانطباق المذكور وان كان حكماً عقلياً الا ان المدرك بفتح الراء شرعى وحينئذ فمع شمول الطبيعة للجلوس المقيد ببعء الزوال يرتفع الشك عن حكمه ويكون الاستصحاب الوجودى حاكماً بالنسبة إلى الاستصحاب العدمى و الطبيعة وان لم تكن حاكية عن خصوصيات افرادها أو اصنافها ولكن تشمل الحصص المقارنة لتلك الخصوصيات فتحصل المنافاة بين الاستصحابين لولا- الحكومة المذكورة ولكن الانصاف ان الجلوس المقيد ببعء الزوال بما هو مقيد لا يكون مشمولاً للاستصحاب الوجودى بل يجرى فيه الاستصحاب العدمى و لا منافاة بين الاستصحاب الوجودى وبين الاستصحاب العدمى لولا الحكومة فلا مانع من جريان الاستصحاب الوجودى فى الشبهات الحكمية فلا تغفل.

**إشارة**

أحدها ما حكاه الشيخ الأعظم عن الفاضل التونى حيث قال عند ذكر الأقوال القول السابع التفصيل بين الأحكام الوضعية يعنى نفس الاسباب و الشروط و الموانع و الأحكام التكليفية التابعة لها و بين غيرها من الأحكام الشرعية فيجربى فى الأول دون الثانى. (1)

ثم قال عند ذكر حجج الأقوال حجة القول السابع الذى نسبه الفاضل التونى قدس سره إلى نفسه وان لم يلزم ممّا حققه فى كلامه ما ذكره فى كلام طويل له فإنه بعد الإشارة إلى الخلاف فى المسألة قال ولتحقيق المقام لابد من إيراد كلام يتضح به حقيقة الحال.

فنقول الأحكام الشرعية تنقسم إلى ستة أقسام الأول و الثانى الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل وهى الواجب و المندوب و الثالث و الرابع الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الترك و هو الحرام و المكروه و الخامس الأحكام التخيرية الدالة على الإباحة و السادس الأحكام الوضعية كالحكم على الشىء بأنه سبب لامر أو شرط له أو مانع له و المضايقة بمنع ان الخطاب الوضعى داخل فى الحكم الشرعى ممّا لا يضر فيما نحن بصدده.

إذا عرفت هذا فإذا ورد أمر بطلب شىء فلا يخلو أما ان يكون موقتا أم لا وعلى الأول يكون وجوب ذلك الشىء أو ندمه فى كل جزء من اجزاء الوقت ثابتا بذلك الأمر فالتمسك فى ثبوت ذلك الحكم فى الزمان الثانى بالنص لبالثبوت فى الزمان الأول حتى يكون استصحابا و هو ظاهر وعلى الثانى أيضاً كذلك ان قلنا بافادة الأمر التكرار وإلا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتى به فى أى زمان كان ونسبة اجزاء الزمان إليه نسبه واحده فى كونه اداء فى كل جزء منها سواء قلنا بأنّ الأمر للفور أم لا

ص:100

والتوهم بأن الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفى على المتأمل فهذا أيضاً ليس من الاستصحاب فى شىء ولا يمكن أن يقال اثبات الحكم فى القسم الأول فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هذا لم يقل به أحد ولا يجوز اجماعاً وكذا الكلام فى النهى بل هو الأولى بعدم التوهم الاستصحاب فيه لأنّ مطلقه يفيد التكرار والتخييرى (أى الحكم التخييرى) أيضاً كذلك فالأحكام التكليفية الخمسة المجردة عن الأحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب. (والحاصل انه لا مجال للاستصحاب فيها مطلقاً سواء كانت موقّعة أو لم تكن و سواء كانت مفيدة للفورية أم لا و ظاهر كلامه عدم جريان الاستصحاب فيها مطلقاً لوحظ أخبار الاستصحاب أو لم تلحظ فيه بما أوضحه بقوله) وأما الأحكام الوضعية فاذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسة كالدلوک لوجوب الظهر و الكسوف لوجوب صلاته و الزلزلة لصلاتها والايجاب و القبول لا باحة التصرفات والاستمتاع فى الملك و النكاح وفيه: لتحریم أم الزوجة و الحيض و النفاس لتحریم الصوم و الصلاة إلى غير ذلك فينبغى ان ينظر إلى كيفية سببية السبب هل هى على الإطلاق كما فى الايجاب و القبول فان سببيته على نحو خاصّ و هو الدوام إلى ان يتحقق المزيل وكذا الزلزلة أو فى وقت معين كالدلوک ونحوه ممّا لم يكن السبب وقتاً وكالكسوف و الحيض ونحوهما ممّا يكون السبب وقتاً للحكم فان السببية فى هذه الاشياء على نحو اخر فانها اسباب للحكم فى اوقات معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب فى شىء فان ثبوت الحكم فى شىء من اجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعاً للثبوت فى جزء اخر بل نسبة السبب فى محل اقتضاء الحكم فى كل جزء نسبة واحدة وكذلك الكلام فى الشرط و المانع (و عليه فلايجرى الاستصحاب فى الأحكام الوضعية بمعنى سببية السبب أو شرطية الشرط ونحوهما و أما نفس السبب و الشرط

ونحوهما فيجری الاستصحاب فيه بما اوضحه بقوله فظهر ممّا ذكرناه ان الاستصحاب المختلف فيها لا يكون الا في الأحكام الوضعية اعنى الاسباب و الشرائط و الموانع للاحكام الخمسة من حيث انها كذلك ووقوعه في الأحكام الخمسة انما هو بتبعيتها كما يقال في الماء الكرّ المتغير بالنجاسة اذ ازال تغيره من قبل نفسه فانه يجب الاجتناب عنه في الصلاة لوجوبه قبل زوال تغيره فان مرجعه إلى ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره فكذلك يكون بعده.

ويقال في المتيمم اذ اوجد الماء في الصلاة ان صلوته كانت صحيحة قبل الوجدان فكذا بعده أى كان مكلفاً ومأموراً بالصلاة بتيممه قبله فكذا بعده فان مرجعه إلى انه كان متطهراً قبل وجدان الماء فكذا بعده و الطهارة من الشروط.

(وأختار في الأحكام الوضعية بمعنى نفس السبب و الشرط ونحوهما عدم جريان الاستصحاب مع قطع النظر عن الأخبار الدالة على حجية الاستصحاب وجريانه مع ملاحظة تلك الأخبار وقال)فالحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب لأن العلم بوجود السبب أو الشرط أو المانع في وقت لا يقتضى العلم ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت كما لا يخفى فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتاً في غير ذلك الوقت.

فالذى يقتضيه النظر دون ملاحظة الروايات انه إذا علم تحقق العلامة الوضعية تعلق الحكم بالمكلف و إذا زال ذلك العلم بطرو الشك يتوقف عن الحكم بثبوت ذلك الحكم الثابت أولاً- إلا أن الظاهر من حيث الأخبار انه إذا علم وجود شىء فانه يحكم به حتى يعلم زواله انتهى كلامه رفع مقامه. (1)

ص:102

حاصله كما أشار إليه الشيخ الأعظم قدس سره هو اعتبار الاستصحاب في موضوعات الأحكام الوضعية أعني نفس السبب و الشرط و المانع و الأحكام التابعة لها دون الأحكام التكليفية الشرعية ودون الأحكام الوضعية بمعنى سببية السبب و شرطية الشرط ونحوهما من الامور الوضعية.

أورد عليه الشيخ قدس سره أولاً: بأنّ قوله و المضايقة بمنع ان الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي لا يضر فيما نحن بصدده محل نظر لأنّ المنع المذكور لا يضر فيما يلزم من تحقيقه الذي ذكره و هو اعتبار الاستصحاب في موضوعات الأحكام الوضعية اعني نفس السبب و الشرط و المانع لافي التفصيل بين الأحكام الوضعية اعني سببية السبب و شرطية الشرط و الأحكام التكليفية وكيف لا يضر في هذا التفصيل منع كون الحكم الوضعي حكماً مستقلاً و تسليم انه أمر اعتباري منتزع من التكليف تابع له حدوثاً و بقاءً و هل يعقل التفصيل مع هذا المنع (مع ان عبارته و هي و السادس الأحكام الوضعية كالحكم على الشيء بانه سبب أو شرط له أو مانع له ناظر إلى السببية و الشرطية و المانع فتأمل).

وثانياً: بأنّ قوله و على الأول يكون وجوب ذلك الشيء و اوندبه في كل جزء من اجزاء ذلك الوقت ثابتاً بذلك الأمر فالتمسك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني بالنص لاثبوتته في الزمان الأول حتى يكون استصحاباً.

أقول فيه ان الموقت قد يتردد وقته بين زمان و مابعده فيجربى الاستصحاب (الموضوعي أو الحكمي).

وثالثاً: بأنّ قوله و على الثاني أيضاً ان قلنا بافادة الأمر التكرار الخ يرد عليه بانه قد يكون التكرار مردداً بين وجهين كما إذا علمنا بانه ليس للتكرار الدائمي لكن العدد المتكرر كان مردداً بين الزائد و الناقص و هذا الايراد لا يندفع بما ذكره قدس سره من ان الحكم

فى التكرار كالأمر الموقت كما لا يخفى فالصواب ان نقول إذا ثبت وجوب التكرار فالشك فى بقاء ذلك الحكم من هذه الجهة مرجعه إلى الشك فى مقدار التكرار لترده بين الزايد و الناقص ولا يجرى فيه الاستصحاب (عند احد) لأن كل واحد من المكرر ان كان تكليفاً مستقلاً فالشك فى الزايد شك فى التكليف المستقل وحكمه النفى باصالة البراءة لا الاثبات بالاستصحاب وان كان الزائد على تقدير وجوبه جزء من المأمور به بأن يكون الأمر بمجموع العدد المتكرر من حيث انه مركب واحد فمرجعه إلى الشك فى جزئية الشئ للمأمور به وعدمها ولا يجرى فيه الاستصحاب أيضاً لأن ثبوت الوجوب لباقي الاجزاء لا يثبت وجوب هذا الشئ المشكوك فى جزئيته بل لابد من الرجوع إلى البراءة أو الاحتياط.

ورابعاً: بأن قوله والا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتى بها فى أى زمان كان قد يورد عليه النقض بما عرفت حاله فى العبارة الاولى.

وخامساً: بأن قوله فظهر ممّا ذكرنا ان الاستصحاب المختلف فيه لا يجرى الا فى الأحكام الوضعية اعنى الاسباب و الشروط و الموانع لا يخفى ما فى هذا التفريع فانه لم يظهر من كلامه جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعية بمعنى نفس الاسباب و الشروط ولا عدمه فيها بالمعنى المعروف (أى السببية و الشرطية) نعم علم عدم الجريان أيضاً فى المسببات أيضاً لزعمه انحصارها فى المؤبد و الموقت بوقت محدود معلوم وإلى غير ذلك من الايرادات التى أوردها الشيخ على الفاضل التونى. (1)

وبالجملة فما ذهب إليه الفاضل التونى محل نظر لأنه لا مجال لتخصيص جريان الاستصحاب مع إطلاق ادلته بالاسباب و الشروط و الموانع و الأحكام التابعة لها دون الأحكام التكليفية الشرعية المستقلة لما عرفت من امكان تصور الشك و التردد فيها

ص: 104

أيضاً كما لا مجال لتخصيصه بغير الأحكام الوضعية بمعنى سببية السبب وشرطية الشرط ونحوهما بعد فرض كونها ممّا تناله يدالشارع كما سيأتى بيانه ان شاء الله تعالى.

وثانيها هو التفصيل الذى ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره من جريان الاستصحاب فى الأحكام التكليفية دون الوضعية لاختصاص الجعل بالاولى دون الثانية حيث قال لأبس بصرف الكلام إلى بيان ان الحكم الوضعى حكم مستقل مجعول كما اشتهر فى السنة جماعة أو لا و انما مرجعه إلى الحكم التكليفى فنقول المشهور كما فى شرح الزبدة بل الذى استقر عليه رأى المحققين كما فى شرح الوافية للسيد صدرالدين ان الخطاب الوضعى مرجعه إلى الخطاب الشرعى وان كون الشىء سبباً لواجب هو الحكم بوجود ذلك الواجب عند حصول ذلك الشىء فمعنى قولنا اتلاف الصبى سبب لضمانه انه يجب عليه غرامة المثل أو القيمة إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ و العقل و اليسار وغيرها.

فاذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله أغرم ما اتلفته فى حال صغرک انتزع من هذا الخطاب معنى يعبر عنه بسببية الاتلاف لضمان ويقال انه ضامن بمعنى انه يجب عليه الغرامة عند اجتماع شرايط التكليف ولم يدع أحد ارجاع الحكم الوضعى إلى التكليف المنجز حال استناد الحكم الوضعى إلى الشخص حتى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين من انه قد يتحقق الحكم الوضعى فى مورد غير قابل للحكم التكليفى كالصبى و النائم وشبههما.

وكذا الكلام فى غير السبب فان شرطية الطهارة للصلاة ليست مجعولة بجعل مغائر الانشاء وجوب الصلاة الواقعة حال الطهارة وكذا مانعية النجاسة ليست إلا منتزعة من المنع عن الصلوة فى النجس وكذا الجزئية منتزعة من الأمر المركب إلى أن قال هذا



كله مضافاً إلى انه لا معنى لكون السببية مجعولة فيما نحن فيه حتى يتكلم انه بجعل مستقل أولاً فانا لانعقل من جعل الدلوک سبباً للوجوب خصوصاً عند من لا يرى كالأشاعة الأحكام منوطة بالمصالح و المفسدات الموجودة في الأفعال إلا إنشاء الوجوب عند الدلوک وإلا فالسببية القائمة بالدلوک ليس من لوازم ذاته بأن يكون فيه معنى يقتضى ايجاب الشارع فعلاً عند حصوله ولو كانت لم تكن مجعولة من الشارع ولانعقلها أيضاً صفة اوجدها الشارع فيه باعتبار الفصول المنوعة ولا الخصوصيات المصنفة أو المشخصة هذا كله في السبب و الشرط و المانع و الجزء.

و أما الصحة و الفساد فهما في العبادات موافقة الفعل المأتمى به للفعل المأمور به أو مخالفته له و من المعلوم ان هاتين الموافقة و المخالفة ليستا بجعل جاعل.

و أما في المعاملات فهما ترتب الأثر عليها و عدمه فمرجع ذلك إلى سببية هذه المعاملة لأثرها و عدم سببية تلك فان لو حظت المعاملة سبباً لحكم تكليفي كالبيع لباحة التصرفات و النكاح لباحة الاستمتاع بالكلام فيها يعرف ممّا سبق في السببية وأخواتها وان لو حظت سبباً لامر اخر كسببية البيع للملكية و النكاح للزوجية و العتق للحرية و سببية الغسل للطهارة فهذه الامور بنفسها ليست احكاماً شرعية نعم الحكم بثبوتها شرعى و حقانيتها إماً امور اعتبارية متزعة من الأحكام التكليفية كما يقال الملكية كون الشئ بحيث يجوز الانتفاع به و يعوضه و الطهارة كون الشئ بحيث يجوز استعماله في الاكل و الشرب تقيض النجاسة.

و إماً امور واقعية كشف عنها الشارع فيكون اسبابها كنفس المسببات امورا واقعية مكشوفة عنها ببيان الشارع و على التقديرين فلا جعل في سببية هذه الاسباب انتهى موضع الحاجة. (1)

ص: 106

حاصل كلامه هو انكار مجعولية الأحكام الوضعية لأن مرجعها إلى الأحكام التكليفية أو الامور الانتزاعية او الواقعية وعليه فالسببية أو الشرطية أو الجزئية أو المانعية ليست مجعولة بجعل مغائر مع انشاء وجوب الصلوة عند دلوک الشمس مع وجود كذا أو عدم كذا بل هي منتزعة من انشاء وجوب الصلوة بالنحو المذكور.

وهكذا لاجعل بالنسبة إلى الصحة و الفساد لانهما فى العبادات بمعنى الموافقة و المخالفة المذكورتين للمأمر به و ممّا ليستا مجعولتين بل أمر واقعى كما انهما فى المعاملات بمعنى ترتب الأثر وعدمه فمرجع ذلك إلى سببية هذه المعاملة لآثرها وعدم سببية تلك كذلك.

فان كانت المعاملة سببا لحكم تكليفى كالبيع لآباحة التصرفات بالنحو الذى مرفى السببية فى الأحكام التكليفية فالكلام فيها هو الكلام.

وان كانت المعاملة سببا لمثل الملكية ونحوها فمثل الملكية ليست بحكم شرعى بل حقيقتها أما امور اعتبارية انتزاعية كما يقال الملكية كون الشىء بحيث يجوز الانتفاع به وبعوضه فتحصل ان الأحكام التكليفية مجعولة دون الأحكام الوضعية مطلقاً بل هي أما امور اعتبارية انتزاعية عن الأحكام التكليفية أو امور واقعية كشف عنها الشارع وعليه فلا مجال للاستصحاب فى الأحكام الوضعية لعدم كونها مجعولة بجعل مستقل ومغائر يمكن أن يقال أولاً: انه لاوجه لانكار جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعية لا مكان الجعل التبعى فيها وعدم لزوم كون الجعل استقلالياً لأن الجعل التبعى جعل شرعى أيضاً فالشرطية و المانعية و السببية ان ارید بها شروط نفس الجعل واسبابه وموانعه من المصالح و المفاسد و الإرادة و الكراهة و الميل و الشوق الخارجية فلا إشكال فى عدم كونها مجعولة فانها امور واقعية التى تكون باعثة لجعل المولى التكليف وبعبارة اخرى هي مبادئ للتكليف ومن المعلوم ان الامور الواقعية ليست قابلة للجعل

التشريعي ولكن هذا ليس محل الكلام كما لا يخفى وان اريد بها شروط المجعول أو موانعه ونحوهما فلا إشكال في كونها مجعولة بتبع جعل المجعول و هو التكليف فان المولى إذا جعل التكليف بلا قيد يكون تكليفه مطلقاً وإذا جعله مقيداً بوجود شىء في الموضوع يكون تكليفه مقيداً وإذا جعله مقيداً بعدم شىء يكون ذلك الشىء مانعاً وهكذا وهذه الامور ممّا تناله يد الشارع إليه ولو بالجعل التبعي نعم لو اريد من نفى جعلها أنها مجعولة بنفس جعل الحكم التكليفي بجعل مغائر فلا كلام ولكن لا يمنع ذلك عن جريان الاستصحاب فيها بعد كونها مجعولة بالتبع ويكون ممّا تناله يد الشارع وبالجملة لاحاجة في جريان الاستصحاب إلى جعل مغائر مستقل فلا تغفل.

وثانياً: كما أفاد صاحب الكفاية ان الملكية و الزوجية و امثالهما مجعولة بالاستقلال لا انها منتزعة من التكليف وان امكن ذلك في مقام الثبوت إلا ان مقام الاثبات لا يساعد ذلك لكونه خلاف ظاهر الأدلة إذا المستفاد من قوله عليه السلام «الناس مسلطون على أموالهم» ان جواز التصرف مسبق بالملكية و من احكامها لا ان الملكية منتزعة من جواز التصرف فان الحكم بجواز التصرف يستفاد من قوله عليه السلام مسلطون و الملكية من الاضافة في قوله عليه السلام اموالهم فظاهر الحديث ان الملكية متقدمة على جواز التصرف تقدم الموضوع على الحكم وكذا الزوجية و الرقية و غيرها من الأحكام الوضعية فان الرجوع إلى الأدلة يشهد بأن جواز الاستمتاع من آثار الزوجية و متفرعة عليها لا ان الزوجية منتزعة من جواز الاستمتاع له أو عدم جواز الاستمتاع للغير انتهى.

واضف إلى ذلك مثل قوله عليه السلام من اتلف مال الغير فهو ضامن و من احبب ارضا فهي له.

وثالثاً: بما أفاده السيّد المحقق الخوئي قدس سره من انه يلزم على ما ذكره الشيخ قدس سره عدم جريان الاستصحاب فيما إذا زوج أحد صغيرة ثم بلغت و شك في انه طلقها أم لا فانه

لايجرى الاستصحاب فى الحكم الوضعى و هو الزوجية لكونها منتزعة من التكليف فيكون تابعا لمنشأ الانتزاع حدوثا وبقاءً ولا فى الحكم التكليفى و هو جواز الوطىء لكونه مسبقا بالعدم لعدم جواز وطىء الزوجة الصغيرة و هو كمارتى.

يمكن أن يقال يكفى جواز الاستمتاع قبل البلوغ لانتزاع الزوجية.

ورابعاً: بانه لا تلازم بين الملكية وجواز التصرف ولا بينها وعدم جواز تصرف الغير فان النسبة بين الملكية وجواز التصرف هى العموم من وجه إذ قد يكون الشخص مالكا ولا يجوز له التصرف كالسفيه وكالراهن وقد يجوز التصرف له مع عدم كونه مالكا كما فى المباحات الأصلية وكذا النسبة بين الملكية وعدم جواز تصرف الغير العموم من وجه فقد يكون الشخص مالكا لشيء ويجوز لغيره التصرف فيه كالأكل فى المخمصة وقد لا يجوز للغير التصرف مع عدم كون هذا الشخص مالكا كما فى العين المرهونة وقد لا يجوز التصرف فيها لراهن مع عدم كونها ملكا للمرتهن فكيف يمكن القول بأن الملكية منتزعة من جواز التصرف أو من عدم جواز تصرف الغير. (1)

وثالثها هو تفصيل صاحب الكفاية حاصله مع توضيح ما ان الأحكام الوضعية على انحاء ثلاثة الأول ما لا يكون مجعولاً بالجعل التشريعى أصلاً لا استقلالاً ولا تبعاً للتكليف كالسببية لما هو سبب تكوينى لانشاء التكليف أو الشرطية أو المانعية لما هو مانع وشرط تكوينى فانها ليست مجعولة لا استقلالاً ولا تبعاً وان كانت مجعولة عرضاً بالجعل التكوينى اذ السبب مثلاً إذا وجد وجدت السببية عرضاً باعتبار وجود منشأ انتزاعه اذ ليس فى الخارج إلا وجود السبب فوجود السببية هى أمر انتزاعى بوجود منشأ انتزاعها و هو وجود ضعيف عرضى كوجود المقبول بوجود القابل بالعرض لا بالذات.

ص:109

1- (1) مصباح الأصول، ج 3، ص 78.

ولا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين للسبب للتكليف وشرطه ومانعه من التكليف المتأخر عنها ذاتا حدوثا في الشرط والسبب أو ارتفاعا في المانعية كما ان اتصافها بها ليس الا لاجل ماعليها من الخصوصية المستدعية لحدوث التكليف أو ارتفاعه تكويننا للزوم ان يكون في العلة باجزائها ربط خاص به كانت مؤثرة في معلولها لا في غيره ولا غيرها فيه وإلا لزم ان يكون كل شىء مؤثرا في كل شىء وتلك الخصوصية لا تكاد توجد فيها بمجرد انشاء مفاهيم العناوين وعليه فلا يتصور في هذا القسم (اعنى سبب تكويني أو شرطه أو مانعه للتكليف) السببية و الشرطية و المانعية المجعولة.

الثانى ما لا يتطرق إليه الجعل التشريعى الاتبعاً للتكليف وهو كالجزيئية و الشرطية و المانعية و القاطعية لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه و قاطعه حيث ان اتصاف شىء بجزيئية المأمور به أو شرطية أو غيرهما لا يكاد يكون الا بالامر بجملة امور مقيدة بامر وجودى أو عدمى ولا يكاد يتصف شىء بذلك أى كونه جزء أو شرطاً للمأمور به الاتبع ملاحظة الأمر بما يشتمل عليه مقيداً بامر آخر ومالم يتعلق بها الأمر كذلك لما كاد اتصف بالجزيئية أو الشرطية وان انشأ الشارع له الجزيئية أو الشرطية وجعل الماهية واجزائها ليس الا تصوير مافيه المصلحة المهمة الموجبة للامر بها فتصورها باجزائها وقيودها لا يوجب اتصاف شىء منها بجزيئية المأمور به أو شرطه قبل الأمر بها فالجزيئية للمأمور به أو الشرطية له انما ينتزع لجزئه أو شرطه بملاحظة الامر به بلا حاجة إلى جعلها له وبدون الأمر به لا اتصاف بها أصلاً وان اتصف بالجزيئية أو الشرطية للمتصور أو لذى المصلحة.

الثالث ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بانشائه و تبعاً للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه وان كان الصحيح انتزاعه من انشائه وجعله و كون التكليف من آثاره واحكامه أى

اعتباره استقلالاً من انشاء المنشىء فهذا القسم باعتبار الوقوع يكون مستقلاً وان امكن الجعل التبعى فيه.

وهو كالحجية والقضاوة والولاية والنيابة والحرية والرقية والزوجية والملكية إلى غير ذلك حيث انها وان كانت من الممكن انتزاعها من الأحكام التكليفية التى تكون فى مواردنا كما قيل أو من جعلها بانشاء انفسها إلا انه لا يكاد يشك فى صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالى ومن بيده الأمر من قبله جلّ وعلا لها بانشائها بحيث يترتب عليها آثارها كما تشهد به ضرورة صحة انتزاع الملكية والزوجية والطلاق والعناق بمجرد العقد أو الايقاع ممن بيده الاختيار بلا ملاحظة التكاليف والآثار ولو كانت منتزعة عنها لما كاد يصح اعتبارها الا بملاحظتها.

إلى أن قال إذا عرفت اختلاف الوضع فى الجعل فقد عرفت انه لا مجال للاستصحاب دخل ماله الدخل فى التكليف إذا شك فى بقائه على ما كان عليه من الدخل لعدم كونه حكماً شرعياً ولا يترتب عليه أثر شرعى فافهم إلى أن قال وانه لا إشكال فى جريان الاستصحاب فى الوضع المستقل بالجعل حيث انه كالتكليف وكذا ما كان مجعولاً بالتبع فان أمر وضعه ورفع يد الشارع ولو بتبع منشأ انتزاعه وعدم تسمية حكماً شرعياً لو سلم غير ضائر بعد كونه ممّا تناله يد التصرف شرعاً. (1)

ولقد أفاد وأجاد الا ان صريح كلامه فى القسم الأول هو عدم امكان جعل السببية والشرطية لنفس التكليف لا استقلالاً ولا تبعاً وهذا لا يخلو عن التأمل والنظر اذ منشأ القول بعدم امكان جعل السببية والشرطية لنفس التكليف كما أفاد المحقق الاصفهاني قدس سره هو الخلط بين مقام التكوين ومقام التشريع إذا الممنوع هو اعطاء

ص: 111

الخصوصية بمجرد انشاء مفاهيم العناوين لما ليس فيه بحسب التكوين تلك الخصوصية و أما بحسب مقام الطلب ومقام التشريع و الجعل فلأمانع من ذلك.

فالطهارة مثلاً شرط في حد ذاتها للصلاة بمعنى دخلها في فاعلية الصلاة لآثرها أو قابلية النفس للتأثر بآثرها وهذه الشرطية هي شرطية واقعية التي لا يمكن جعلها لا استقلالاً ولا تبعاً.

ولكن هناك شرطية اخرى بحسب مقام الطلب إذا تعلق الأمر بالصلاة مع الطهارة.

مثلاً إذا علق الأمر بالصلاة على دلوک الشمس فانه تارة يلاحظ الواقع ويقال ان الدلوک واقعاً شرط تأثير المصلحة المقتضية لایجاب الصلاة و اخرى يلاحظ مقام الجعل ويقال ان الانشاء بداعي البعث حيث انه علق على دلوک الشمس فلا يكون الانشاء المذكور مصداقاً للبعث إلا إذا اقترن حقيقة بدلوک الشمس و هو أمر زائد على كون تأثير الصلاة منوطاً بالدلوک ومما ذکر يظهر امکان جعل الشرطية ونحوها تبعاً بالنسبة إلى نفس التكليف بحسب مقام الجعل و الطلب وان لم يمكن جعلها بحسب مقام التكوين ودخل الشئ في التأثير واقعاً وعليه و الشرطية فالسببية بحسب مقام الطلب بالنسبة إلى التكليف قابلة للجعل التبعی أيضاً ولا وجه لانكارها ولعلّ إليه أشار صاحب الكفاية بقوله فافهم.

### **بقي الكلام في مثل السببية و الشرطية لنفس التكليف**

و التحقيق امکان تعلق الجعل بها أيضاً استقلالاً وتوضیح ذلك يستدعی رسم مقدمة وهي ان نفس التكليف التي لا يكاد يشك أحد في امکان تعلق الجعل بها مستقلاً هل المراد منها الإرادة او الكراهة الموجودة في نفس المكلف بالكسر؟

لا إشكال في انه لو كان المراد منها ذلك لم يصح جعلها لا استقلالاً ولا تبعاً لأن الإرادة أو الكراهة الموجودة في النفس أمر واقعي تكويني لاتناله يدالجعل التشريعي

أصلاً إلى أن قال وبالجملة فما يصل إليه يدالتشريع ليس الإرادة و الكراهة بل هو الأمر الاعتبارى الذى يوجد بالاعتبار ولا يوجد بعدمه و هو الذى يعبر عنه تارة بالوجوب الاعتبارى واخرى بالحرمة الاعتبارية إلى أن قال إذا عرفت ذلك نقول بعد ما كان نفس التكليف المنشأ امرأ اعتبارياً لم لا يصح اعتبار امرأخر سببا له (أو شرط له) فكما كان هو اعتبارا محضاً كان سببية السبب له أيضاً كذلك.

ولعل ما اوجب الاشتباه فى المقام توهم ان مورد البحث هو السببية الحقيقية التكاليف الحقيقية غفلة عن ان مثل هذه التكاليف (أى بمعنى الإرادة و الكراهة الحقيقية) ممّا لا يصل إليه الجعل التشريعى بنفسها فضلاً عن سببية اسبابها (أو شرطية شروطها) و عليك بالتدبر التام فان المقام من مزالّ الاقدام. (1)

ولا يذهب عليك ان ما ذكره سيّدنا الأستاذ فى السببية و الشرطية بالنسبة إلى نفس التكاليف يأتى فى الجزئية و الشرطية بالنسبة إلى المكلف به أيضاً لأنّ مناط امكان جعل السببية و الشرطية استقلالاً بالنسبة إلى التكاليف هو اعتبارية التكاليف و هذا المنط موجود بالنسبة إلى الجزئية و بالنسبة إلى المكلف به و عليه فيجوز ان يجعل الجزئية لشيئى بالنسبة إلى المكلف به مستقلاً ان لم يذكره فى المكلف به كما إذا أمر بمركب خال عن شىء ثم قال ان الشىء الفلانى جزء للمركب المأمور به فلا تغفل هذا كله شطر من المباحث المذكورة فى كلام القوم ولكن الذى يوجب العجب ان هذه المباحث ليست مورد الحاجة مع الاعتراف بأن الاستصحاب جار عند ترتب أثر شرعى على المستصحب بقاءً ولو لم يكن موضوع الاستصحاب حكماً أو ذا أثر شرعى سابقاً لكفاية ترتب الأثر عليه بقاءً يشهد لذلك جريان الاستصحاب فى الازلية مع ان الاعدام الازلية ليست من الأحكام الشرعية ولا من الموضوعات الشرعية سابقاً اذ

ص: 113



لم يترتب عليها احكام فى الازل ومعدلك يجرى فيها الاستصحاب بناء على ما هو الأقوى من كفاية ترتب الأثر الشرعى عليه بقاء فى جريان الاستصحاب وعليه فالاحكام الوضعية التى يترتب عليها الأحكام بقاء صحّ استصحابها ولو لم تكن مجعولة بنفسها أو بالتبعية كسائر الموضوعات التكوينية التى يترتب عليها احكام شرعية بقاء كوجود اللحية لزيد.

ودعوى ان المستصحب إذا لم يكن حكماً تكليفياً ولا موضوعاً للحكم التكليفى فالحكم ببقائه لا يحل مشكلاً عملياً فان الانتقال منه إلى الحكم العملى حينئذٍ غير صحيح لأنه أصل مثبت والاستصحاب ليس حجة على مثل هذه المثبتات من غير فرق فى ذلك بين ان يكون نفس المستصحب امراً اعتبارياً مجعولاً أو موضوعاً تكوينياً خارجياً.

مندفعة بأنّ الاستصحاب يجرى مع عدم كون المستصحب حكماً تكليفياً ولا موضوعاً للحكم التكليفى سابقاً لكفاية ترتب الأثر الشرعى عليه بقاء كما فى الاعدام الازلية وسائر الموضوعات التكوينية ومع ترتب الأثر الشرعى عليه بقاء لا حاجة إلى اثبات شئى بالأصل حتى يقال لا يشته الاصل.

### **تبصرة: فى معنى الصحة و الفساد**

وهى ان الصحة و الفساد بمعنى الموافقة للمأمور به و المخالفة له تكونان امرين تكوينيين لاربط لهما بالجعل الشرعى ولا فرق فيه بين العبادات و المعاملات كما أفاد فى مصباح الأصول حيث قال و الصحيح ان الصحة و الفساد ليستا من المجعولات الشرعية مطلقاً فان الطبيعة الكلية المجعولة لا تتصف بالصحة و الفساد وانما المتصف بهما هو الفرد الخارجى المحقق أو المقدر فيقال ان البيع الفلانى صحيح لكونه واجداً للشرائط أو فاسداً لعدم كونه واجداً لها فالصحة و الفساد من اوصاف الفرد الخارجى المحقق وجوده أو المقدر فكل فرد يكون مطابقاً للطبيعة المجعولة صحيح وكل فرد لم

يكن من مصاديقها فاسد بلا- فرق بين العبادات و المعاملات فالصحة و الفساد فى العبادات و المعاملات منتزعتان من انطباق الطبيعة المجعولة على الفرد الخارجى وعدمه وليستا مجعولتين هذا فى الصحة و الفساد الواقعتين و أمّا الصحة و الفساد الظاهريتان فحيث ان موضوعهما الفرد المشكوك فيه فالشارع ان يحكم بترتيب الأثر عليه وان يحكم بعدمه فلامحاله تكونان مجعولتين من قبل الشارع فقد حكم بالصحة الظاهرية فى بعض الموارد كما فى الشك بعد تجاوز المحل وبعد الفراغ و حكم بالفساد فى موارد اخرى كما فى بعض الشكوك فى ركعات الصلاة.

فاللازم هو التفصيل بين الصحة و الفساد الواقعتين و الظاهريتين و الالتزام بكون الأول غير مجعول و الثانى مجعولاً بلافراق بين العبادات و المعاملات (1).

ولا يخفى عليك ان هذا مبنى على ان الصحة و الفساد بمعنى الموافقة للمأمور به و المخالفة له ولو فى المعاملات و أما إذا كانت الصحة و الفساد فيها بمعنى ترتب الأثر وعدمه كما صرح به الشيخ الأعظم قدس سره فمرجع الصحة و الفساد إلى السببية هذه المعاملة لآثارها وعدم السببية تلك فمن ذهب إلى انتزاعية السببية لزم عليه ان يقول بعدم مجعولية الصحة و الفساد فى المعاملات و من قال باعتبارية السببية و ترتب الأثر للمعاملة كما أفاد سيّدنا الأستاذ فالصحة و الفساد فيها مجعولتان أيضاً من دون فرق بين الصحة و الفساد الواقعتين و بين الظاهريتين فلا تغفل.

فتحصّل: ان الأحكام الوضعية الاعتبارية سواء كانت بالنسبة إلى التكاليف الاعتبارية أو بالنسبة إلى المكلف به من السببية و الجزئية و الشرطية و المانع و القاطعية كلها مجعولة بالتبع بل يمكن جعل بعضها بالاستقلال كالسببية بالنسبة إلى التكاليف الاعتبارية و الجزئية بالنسبة إلى المكلف به و كالقضاة و الحكومة و الزوجية

ص: 115

وغيرها ممّا يترتب عليها الأحكام الشرعية فلا إشكال في جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية الاعتبارية سواء كانت مستقلة أو بالتبع.

### التنبيه الرابع: في اعتبار فعلية الشك و اليقين وعدمه

قال صاحب الكفاية: ان المعبر في الاستصحاب فعلية الشك و اليقين فلا استصحاب مع الغفلة لعدم الشك فعلاً ولو فرض انه يشك لو التفت ضرورة ان الاستصحاب وظيفة الشاك ولا شك مع الغفلة أصلاً و يتفرع عليه الحكم بصحة صلاة من احدث ثم غفل وصلّى ثم شك في انه تطهر قبل الصلاة و ذلك لقاعدة الفراغ بحدوث الشك بعد الصلاة بخلاف من التفت قبلها وشك ثم غفل وصلّى فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك لكونه محدثاً قبلها بحكم الاستصحاب مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي فلا يشمل قاعدة الفراغ لأنّه محكوم بالحدث قبل الدخول في الصلاة مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي.

لا يقال: استصحاب الحدث في حال الصلاة بعد ما التفت بعد الصلاة يقتضى فسادها في الصورة الأولى أيضاً.

فانه يقال نعم لولا- قاعدة الفراغ المقتضية لصحتها المقدمة على أصالة فساد الصلاة في الصورة الأولى لأنّ العكس أعنى تقديم الاستصحاب يوجب لزوم لغوية قاعدة الفراغ اذ ما من مورد الا وفيه يجرى أصالة الفساد من استصحاب عدم وجود الجزء أو الشرط فعلى ما ذهب إليه صاحب الكفاية يحكم بالصحة في الصورة الأولى وبالفساد في الصورة الثانية.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره أولاً: بعدم اعتبار الشك الفعلي وكفاية الشك التقديري وذلك لأنّ المستفاد من قوله عليه السلام في الصحيحة الأولى لزرارة بعد ما سأل عن حكم من حرّك في جنبه شيء «لاحتى يستيقن انه قدنام حتى يجيء من

ذلك أمر بين» وكذا من قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر» ان الضابط في رفع اليد عن الحالة السابقة تعلق اليقين بخلافها فمالم يحصل هذا اليقين تعبد الشارع ببقاء ما كان ولذا كان الاستصحاب حجة فيما يظن بخلاف الحالة السابقة أيضاً وإذا كان الأمر كذلك كان الاستصحاب حجة في مورد الشك التقديرى لعدم تعلق اليقين بالخلاف في مورده أيضاً وبالجملة ظاهر بعض أدلة الاستصحاب ان الناقض للحالة السابقة لا يكون إلا اليقين بخلافها فبذلك يستكشف ان الشك المأخوذ في بعض الآخر ليس ملحوظا بذاته بل انما هو من جهة كونه مصداقاً لهذا الكلى فتدبر.

وثانياً: بأن الشك الفعلى يصدق في مورد غفل المكلف عنه ولكن كان بحيث لو التفت لشك هذا ولو منع إلا من اعتبار فعالية الشك وجب الالتزام بما لا يمكن الالتزام به في موارد.

منها مسألة الجماعة فانه لو فرض أن إماما يتقن بالطهارة ثم شك فيه فورد في الصلاة باستصحاب الطهارة لا يجوز الصلاة معه للقطع بذهوله في اثناء الصلاة عن كونه شاكاً بحسب العادة فيصير غير محكوم بالطهارة ومعلوم ان المأموم لو علم ان امامه غير محكوم بالطهارة ليس له الصلاة معه وهذا ممّا لا يفتى به أحد فيستكشف ان الشك التقديرى بحكم الفعلى.

ومنها: أنه لا إشكال في جواز اكل الإنسان مال من دعا إلى داره للضيافة مع القطع بانه غافل عند ارادة الاكل عن رضاه بذلك ويستدل على ذلك في العرف بانه راض بذلك مع ان المفروض غفلته بالكلية وهذا هو الذى يعبر عنه في العرف بشاهد الحال. (1) وعليه فيجربى الاستصحاب مع عدم العلم بالخلاف أو الشك الفعلى في

ص: 117

الصورة الأولى أيضاً ومقتضى ذلك هو البطلان و الفساد فى الصورتين لعدم مجال لقاعدة الفراغ مع جريان الاستصحاب لاختصاصها بما إذا كان الشك حادثاً بعد الصلاة هذا.

ولقائل ان يقول ان حديث لا تنتقض اليقين بالشك لكن تنقضه بيقين آخر يدل على امرين أحدهما هو النهى عن نقض اليقين بالشك وثانيهما هو الأمر بنقض اليقين بيقين آخر وظاهر الفقرة الأولى ان النظر إلى اليقين و الشك بذاتهما ومقتضى ذلك ان الشك المأخوذ فيه ملحوظ بذاته فلاوجه لرفع اليد عنه مع تقدمها وظهورها و الفقرة الثانية متفرعة على الفقرة الأولى فانه بعد عدم جواز نقض اليقين بالشك الأعم من الظن فانحصر الأمر فى نقض اليقين باليقين وعليه فلاوجه لرفع اليد عن ظهور الصدر فى كون الشك ملحوظاً بذاته لعدم المنافاة بينهما.

هذا مضافاً إلى ان محل الكلام فى صورة الغفلة عن الحدث رأساً بحيث لم يكن له الشك ولو بنحو الارتكاز و أما صورة وجود الشك الارتكازى فهو خارج عن محل الكلام لوجوده فى النفس بحيث لو سئل و التفت كان الشك موجوداً كما فى المثالين المذكورين. فان ارتكاز الطهارة فى المثال الأول والارتكاز الرضاية فى المثال الثانى موجودان فى نفس امام الجماعة و المضيف ولا إشكال فى كفايته وقول صاحب الكفاية ولو فرض انه يشك لو التفت إلخ ظاهر فيما إذا حدث الشك عند الالتفات لا الشك الارتكازى الموجود حال الغفلة ويقاس المذكور فى كلام صاحب الكفاية ببيع مال الغير بقيمة زائدة مع عدم اطلاعه عنه فان فى هذه الصورة لو التفت المالك رضى به ولكن لايجدى ذلك فى صحة المعاملة لعدم وجود الرضاية فى ارتكازه حال البيع فتدبر جيداً.

نعم هنا إشكال آخر أفاده سيّدنا الأستاذ بقوله: ان استصحاب الحدث حال الصلاة على فرض جريانه لا يعارض قاعدة الفراغ أصلاً حتى يقدم أحدهما على الآخر لأنّه

لابد في كل زمان من لحاظ الأصل الجارى في هذا الزمان فلا يفيد في ترتيب الأثر في زمان جريان الأصل فيما قبله ولا شبهة في ان زمان جريان قاعدة الفراغ هو بعد الفراغ عن العمل فلا ينافيه الا الأصل الجارى عنده المخالف في النتيجة ومما يهديك إلى ما ذكر انه لاشبهة في صحة الصلاة التي ورد فيها شاكاً في الطهارة رجاء مع تيقن الحدث من قبل ثم تيقن بعد الصلاة بانه كان متطهراً و شك في صيرورته بعد محدثاً وليس ذلك إلا لأن استصحاب الطهارة بعد الصلاة تقتضى صحتها ولا ينافيه كون المكلف حال الصلاة محدثاً بحكم الاستصحاب ومثل ذلك انه لاشبهة في بطلان الصلاة التي ورد فيها مع الطهارة المستصحة إذا تبدل حاله بعد الصلاة بكونه متيقناً بالحدث قبل شاكاً في ارتفاعها بعد وكيف كان ففي كل زمان يكون المناط هو الأصل الجارى في هذا الزمان وعليه فالمعارض لقاعدة الفراغ. انما هو استصحاب الحدث بعد الصلاة وإذا لافرق فيما لوتيقن بالحدث ثم غفل وصلى ثم التفت وشك في كونه محدثاً حال الصلاة أو متطهراً بين ما لو قلنا بكفاية الشك التقديرى في جريان الاستصحاب وبين ما لو لم نقل بها ضرورة ان مقتضى القول الأول ليس الا جريان الأصل حال الصلاة كما ان مقتضى القول الثانى عدم جريانه وقد عرفت ان وجود هذا الأصل وعدمه على حد سواء فيما هو المقصود من ترتيب الأثر بعد الفراغ عن العمل بل لا بد من رعاية الأصل الجارى بعد العمل و هو على القولين استصحاب الحدث ويعارضه قاعدة الفراغ فلو قدمت هذه القاعدة عليه أما لحكومتها عليه أو للزوم لغويتها لو عكس كان الصلاة(فى الفرع الاول)صحيحة إلى ان قال:

ومما ذكرنا تعرف حال(الفرع الثانى و هو)ما إذا التفت المتيقن بالحدث إلى حاله فى اللاحق فشك ثم غفل عن ذلك وصلى فانه لافرق فيه أيضاً بين القولين

المذكورين حيث ان ما اقتضى بطلان الصلاة فيه ليس الا استصحاب الحدث الجارى بعد الصلاة لا الجارى حالها حتى يفرق بين مورد جريانه وعدمه.

والفرق بين هذا الفرع وسابقه ان الشك فى الفرع السابق كان حادثا بعد الصلاة فلم يكن محذور فى شمول قاعدة الفراغ له و هذا بخلاف هذا الفرع فان الشك فيه ليس حادثا بحكم العرف فانه يراه اعاده المعدوم لاجوداً جديداً (وفى هذه الصورة يحكم بفساد صلاته لاستصحاب الحدث الجارى بعد الصلاة و عدم جريان قاعدة الفراغ لعدم كون الشك حادثاً) نعم لو شك بعد الصلاة فى انه تطهر بعد التفاته (وشكه ثم غفل) وصلّى أم صلى بدونه جرى فى حقه حكم الشك الحادث فيشملة قاعدة الفراغ فتأمل تعرف (فمقتضى ماذهب إليه هو التفصيل بين الفرع الأول و الحكم بالصحة وبين الفرع الثانى و الحكم بالبطلان فيوافق قوله مع صاحب الكفاية إلى حدّ الآن فلا تغفل)

ثم استشكل فى شمول قاعدة الفراغ للمقام بأن مقتضى التعليل فيها بانه حين العمل اذكر هو الغاء احتمال الغفلة و المفروض فى المقام هو العلم بالغفلة حال الصلاة فمع عدم شمول قاعدة الفراغ يحكم بفساد الصلاة لاستصحاب الحدث بعد الصلاة من دون فرق بين الفرعين كما لا يخفى ثم قال رحمه الله.

ويدفع هذا الإشكال بأن ذلك يصح فيما فرض المكلف بعد صدور الحدث عنه غافلاً إلى ان فرغ من الصلاة و هذا فرض بعيد اللهم إلا أن يقال ان العبرة بحال الشروع و المفروض ان المكلف حال الشروع غافل فيشكل شمول قاعدة الفراغ للمقام.

نعم لو كان قوله عليه السلام لأنه حين العمل اذكر حكمة الحكم لاعلة له فيشمل المقام أيضاً ويصح التفصيل المذكور بين الفرع الأول و الحكم بالصحة لتقدم قاعدة الفراغ على الاستصحاب و بين الفرع الثانى و الحكم بالفساد لعدم جريان قاعدة الفراغ. (1)

ص:120

## التنبية الخامس: في ان الملاك في جريان الاستصحاب هل هو مجرد الثبوت في الواقع و ان لم يحرز باليقين

انه هل يكون الملاك في جريان الاستصحاب هو مجرد الثبوت في الواقع وان لم يحرز باليقين بحيث يصح الاستصحاب مع الشك في بقاء شىء على تقدير ثبوته إذا ترتب عليه أثر شرعاً او عقلاً بحيث لا مدخلية لليقين في ذلك أو يكون لليقين مدخلية في نفسه فلا يكفي مجرد الثبوت في الواقع في جريان الاستصحاب ان لم يحرز الواقع باليقين استظهر في الكفاية الأول حيث قال فيها هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شىء على تقدير ثبوته وان لم يحرز ثبوته فيما ترتب عليه أثر شرعاً أو عقلاً أو لافيه إشكال من عدم إحراز الثبوت فلا يقين ولا بد منه بل ولاشك فانه على تقدير الحدوث و هو لم يثبت ومن ان اعتبار اليقين انما هو لاجل ان التعبد و التنزيل شرعاً انما هو في البقاء لافي الحدوث فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت فيتعبد به على هذا التقدير فيترتب عليه الأثر فعلاً فيما كان هناك أثر و هذا هو الاظهر وتوضيح ذلك كما في تسديد الأصول ان مفاد أخبار الاستصحاب انه إذا تحقق شىء ثم شك في بقائه فهو محكوم بالبقاء و اليقين المذكور في قولهم عليهم السلام لا ينقض اليقين بالشك وان اريد منه تلك الصفة النورية التي لها منتهى درجة الكاشفية الا ان اخذه في هذه الأخبار انما هو لبيان مفروضية وجود الشىء واعطاء الاطمئنان للمخاطب من ناحية أصل ثبوته لكي يتمحض الشك و التعبد المدلول عليه في ناحية البقاء فلامحالة يكون محصل العبارة ان الشك لا يقوى على رفع ما ثبت ولا يحكم معه بارتفاعه بل انما يحكم بارتفاعه بيقين آخر فتدل بهذا التقريب و التقرير على الملازمة بين الثبوت و البقاء انتهى. (1)

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: بأنّ ظاهر أدلة الاستصحاب عدم كفاية الشك في بقاء شىء على تقدير ثبوته وان لم يحرز وعليه فجريانه فيما يشك

ص: 121



فى ثبوت شىء مشكل ودعوى ان الاتيان باليقين ليس لاجل موضوعية واعتباره فى الحكم بالبقاء بل انما جىء به لتثبيت متعلقه ليتمحض التعبد المدلول عليه بمورد خصوص الشك فى البقاء وحينئذ فيلغى خصوصية اليقين ويفهم عرفاً ان الشىء الثابت محكوم بالبقاء عند الشك مندفعة بما أفاد الأستاذ من أنها لاتساعد ظاهر أدلة الاستصحاب من اعتبار اليقين.

ويقع السؤال عن صاحب الكفاية كيف يدعى مع قوله هنا جريان الاستصحاب فى الشك فى المقتضى مدعياً بأن اليقين له ابرام.

ثم انه يظهر النتيجة فى هذا البحث كما أفاد سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره بناء على القول بالاجزاء فى الاوامر الظاهرية فيمن تيقن بالطهارة فشك وصلى باستصحاب الطهارة ثم انكشف الخلاف وكونه محدثاً من قبل فان مقتضى ان يكون الاعتبار بنفس اليقين دون الواقع كان له أمر ظاهرى وهو على الفرض يقتضى الاجزاء ويظهر أيضاً فيمن شك فى الطهارة من دون ان يكون له حالة سابقة فصلى ثم تبين بعد الصلاة كونها متطهراً قبل الصلاة محدثاً حين الشروع فيها فان مقتضى ان يكون الاعتبار بنفس الواقع كان حالة السابقة للمكلف هى الطهارة و المفروض كونه شاكاً عند ارادة الصلاة فكان له أمر ظاهرى وحكم استصحابى وهو بالفرض يجزى عن الواقع.

ثم لا يذهب عليك ان صاحب الكفاية تفرع على ذلك ذب الإشكال الذى أورد على استصحاب الأحكام التى قامت الامارات المعتمدة على مجرد ثبوتها وقد شك فى بقائها على تقدير ثبوتها من انه لا ييقن بالحكم الواقعى ولا يكون هناك حكم آخر فعلى بناء على ما هو التحقيق من ان قضية حجية الامارة ليست إلا تنجّز التكليف فى الاصابة و العذر مع المخالفة كما هو قضية الحجة المعتمدة عقلاً كالقطع و الظن فى حال الانسداد على الحكومة لا انشاء احكام فعلية شرعية ظاهرية كما هو ظاهر الاصحاب.

وقال وجه الذب بذلك ان الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حينئذٍ محكوم بالبقاء فتكون الحججة على ثبوته حجة على بقائه تعبداً للملازمة بينه وبين ثبوته واقعاً.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: بقوله أقول كلامه يفيد امرين أحدهما انه لو قلنا باعتبار اليقين بنفسه في جريان الاستصحاب اشكل الأمر في استصحاب الأحكام التي قامت الامارات المعتبرة على ثبوتها حيث لم يحرز باليقين ثبوتها.

وفيه: عدم انحصار وجه الذب عن الإشكال في ذلك بل يمكن ان يذب عنه بما يقال في وجه تقدّم الامارات على مثل قوله عليه السلام «كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام».

أو قوله «كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر» فان العلم بنفسه مأخوذ في غايات هذه الأحكام الظاهرية ومع ذلك يقدم الامارات عليه فلو قام امارة على حرمة هذا أو نجاسة ذلك ارتفع الحكم الظاهري في مورده قطعاً وسيأتى الكلام في محله ان شاء الله تعالى في الوجوه التي ذكرها لذلك ومنها ان العلم المأخوذ في تلك الأدلة أعمّ من اليقين الوجداني ومن الحججة ومنها ان مفاد أدلة حجية الامارات الغاء احتمال الخلاف وتنزيل المكلف منزلة العالم وتقديم الامارات على أدلة تلك الأحكام يكون بالورود على الوجه الأول وبالحكومة على الوجه الثاني.

وكيف كان فهذه الامور بعينها تجرى في المقام أيضاً فإما يقال بأنّ المراد من اليقين المأخوذ في دليله أعمّ من اليقين الوجداني ومن الحججة و إما يقال بأنّ الحججة بمنزلة اليقين بادلة حجيتها.

الثاني انه لو كان هناك حكم آخر فعلى على طبق مؤدى الطريق كما هو ظاهر الأصحاب امكن جريان الاستصحاب دون ما إذا لم يكن قضية حجيتها إلاّ تنجز التكليف مع الاصابة و العذر مع المخالفة.

وأنت خبير بأن مراد أكثر من ذهب إلى ان قضية الامارات جعل الأحكام على طبقها هو السببية المحضنة في تلك الامارات ومعناها ان قيام الطريق مثل قول العادل مثلاً اوجب مصلحة في العمل على وفقه و الجرى على طبقه بحيث كان العمل بقول العادل مثلاً اوجب مصلحة في نفس العمل وفقه و الجرى على طبقه بحيث كان العمل بقول العادل مثلاً اذا مصلحة ملزمة اوجبت الاخذ بقوله و العمل على وفقه مثل الاعتناء بقوله وعدم هتكه وعلى هذا لا مجال لاستصحاب هذا الحكم أصلاً ضرورة قيام المصلحة بالعمل على وفق ما اخبر به العادل و هو لم يخبر إلا بثبوت الحكم لابقائه فليس العمل في مورد الشك في ذلك الحكم على وفق قوله اجلالاً لمقامه واعتناءً بقوله حتى يكون ذا مصلحة موجبة لذلك هذا كله على فرض ان يكون هناك حكم آخر على طبق مؤدى الطريق. (1)

فتحصّل: أن اليقين بمعناه الأعم من الوجداني ومن الحجّة مأخوذ في أدلة اعتبار الاستصحاب وبه يرتفع الإشكال المذكور على استصحاب الأحكام التي قامت الامارات المعتمدة على مجرد ثبوتها وقد شك في بقائها على تقدير ثبوتها من انه لا يقين بالحكم الواقعي لأن المراد من اليقين هو الأعم من الوجداني ومن الحجّة و هو يكفي في استصحاب ما قامت عليه الامارة ولا مجال لدعوى عدم اعتبار اليقين في أدلة اعتبار الاستصحاب لانها خلاف الظاهر من ادلته ولا يصار إليه بعد امكان ذب الإشكال بما لا ينافي ظاهر الأخبار.

ولا فرق في النتيجة المذكورة بناء على القول بالاجزاء في الاوامر الظاهرية بين ان يكون المراد من اليقين هو خصوص الصورة النورية أو الأعم من الحجّة فان الأمر الظاهري متصور في كليهما و هو موجب للاجزاء.

ص:124

وبهذا امكن رفع التهاافت بين المقام وما مرّ من تعميم أدلة الاستصحاب بالنسبة إلى الشك فى المقتضى لأنّ اليقين بمعناه الأعم معتبر بنفسه مع قطع النظر عن الواقع فمع ملاحظته دون الواقع أمكن الاستدلال بإبرامه على تعميم الاستصحاب بالنسبة إلى الشك فى المقتضى أيضاً لإطلاق اليقين عليه.

### **التنبه السادس: فى استصحاب الكلى و هو على ثلاثة أقسام**

#### **إشارة**

لأنّ الشك فى بقاء الكلى قد يكون من جهة الشك فى بقاء الفرد الموجود فى ضمنه الكلى واخرى من جهة تردد ذلك الفرد بين ما هو باق جزماً وبين ما هو مرتفع كذلك و ثالثة من جهة الشك فى وجود فرد آخر مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد.

#### **القسم الأول: من استصحاب الكلى**

لا إشكال فى جريان استصحاب الكلى و الفرد وترتيب آثار كل منهما عليه ان كان لكل واحد منهما اثر.

ثم انه قد يقال ان استصحاب الفرد يغنى عن استصحاب الكلى الموجود فى ضمنه فيكفى استصحاب الفرد فى ترتيب آثار كل من الفرد و الكلى بخلاف استصحاب الكلى فانه لا يغنى عن الفرد وان كان بقاءه مستلزماً لبقاء ذلك الفرد فلو كان الفرد ذا أثر شرعى فاللازم هو جريان الاستصحاب فيه مستقلاً و قد يفصل فى ذلك بأن يقال ان قلنا بأنّ الطبيعى عين الفرد فى الخارج بحيث يكون التعبد بوجود الفرد تعبداً بوجود الطبيعى فيصح دعوى ان استصحاب الفرد يغنى عن استصحاب الكلى بخلاف ما إذا لم تقل بذلك فانه لا يصح تلك الدعوى فيه لوجود المغايرة بينهما بالنظر العرفى و يمكن ان يقال ان الظاهر ان النزاع فى المقام لا يرتبط بالبحث عن عينية الكلى مع فرده وعدمها بل المعيار هو ملاحظة الخصوصية التى اختارها الشارع عند اعتبار موضوع الأثر و عدمها فمع ملاحظة خصوصية الخاص أو العام لا يغنى استصحاب أحدهما عن الآخر ولو قلنا بعينية الفرد مع الكلى للاختلافهما فى الموضوع الشرعى.

قال سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: لو سلم ان الكلى عين الفرد بنظر العقل و العرف الا ان موضوع أثر كل منهما غير موضوع أثر الآخر فان أثر الخاص بما هو خاصّ يتقوم فيه خصوصيته فيحتاج في دليل التعبد به إلى لحاظها وأثر العام بما هو يتقوم فيه بالمطلق فيحتاج في دليل التعبد به إلى لحاظ الخصوصية(أى خصوصية العام)وهما لا يجتمعان في لحاظ واحد وكلام فارد فلا بد في ترتيب أثر كل منهما من استصحاب يخصه ولا يغنى استصحاب الواحد الجارى في الفرد عن استصحاب الكلى لأنّ النظر في ذلك الاستصحاب إلى خصوصيات الفردية وفي الاستصحاب الكلى إلى نفسه من دون لحاظ تلك الخصوصيات وكيف كان كون الكلى عين الفرد وعدمه لا يجرى في هذا النزاع أصلاً فتدبر وافهم. (1)

وإليه يؤول ما فى مصباح الأصول حيث قال ثم ان الأثر الشرعى قد يكون للكلى بلا دخل للخصوصية فيه كحرمة مسّ كتابة القرآن وعدم جواز الدخول فى الصلاة بالنسبة إلى الحدث الاكبر أو الاصغر وقد يكون الأثر للخصوصية لا للجامع كحرمة المكث فى المسجد و العبور عن المسجدين فانهما من آثار خصوص الجنابة لا مطلق الحدث.

ففيما كان الأثر للجامع لا معنى لاستصحاب الخصوصية وفيما كان الأثر للخصوصية لا يصح استصحاب الكلى بل جريان الاستصحاب تابع للأثر فاذا كان الشخص جنبا ثم شك فى ارتفاعها و هو يريد الدخول فى الصلاة أو مسّ كتابة القرآن لا يصح له استصحاب الجنابة لعدم ترتب الأثر على خصوصيتها بل يجرى استصحاب الحدث الجامع بين الاكبر والاصغر وان اراد الدخول فى المسجد(أى المسجد الحرام)

ص:126

فلامعنى لاستصحاب الحدث لعدم ترتب حرمة على الحدث الجامع بين الاكبر والاصغر بل لا بد من استصحاب خصوص الجنابة بالنسبة إلى الأثر الأول يجرى الاستصحاب فى الكلى وبالنسبة إلى الأثر الثانى يجرى الاستصحاب فى الجزئى فتحصل ممّا ذكرنا انا لسنا مخيرين فى اجراء الاستصحاب فى الكلى و الجزئى على ما يظهر من عبارة الكفاية بل جريان الاستصحاب تابع للأثر على ما ذكرنا. (1)

وقد يقال الصحيح اغناء الاستصحاب فى الفرد فيما كان الأثر الخاص مترتباً عليه عن الاستصحاب فى ناحية الكلى.

ووجهه بأنّ الأثر المترتب على الكلى ليس اثراً لعنوانه بل أثر لما يكون ذلك الكلى بالحمل الشائع واستصحاب الفرد ولو كان لخصوصية ذلك الفرد أثر أيضاً يكون ذلك الكلى لامحالة فيترتب على الاستصحاب فى ناحيته كلا الاثرين كالأستصحاب فى بقاء الجنابة نعم الاستصحاب فى ناحية الكلى لا يثبت الفرد لأنّ التعبد بوجود الكلى ولو كان بنحو الحمل الشائع الا انه لا يثبت خصوصية الفرد الخاص. (2)

ويمكن أن يقال: ان المفروض فى منع اغناء الاستصحاب هو المغايرة بين حيثية الفرد وحيثية الجامع ومعها واختلاف اللحاظين لوجه للاغناء لا من ناحية الكلى ولا من ناحية الفرد وجعل أثر الأفراد مع خصوصياتها اثراً للكلى بعنوان الحمل الشائع الصناعى خلف فى كون الموضوع عند الشارع هو خصوصية الخاص و الفرد لا- الجامع بما هو جامع وعليه فلا يغنى استصحاب الخاص بما هو خاص عن استصحاب الجامع بما هو جامع وبعبارة اخرى كما أفاد فى تسديد الأصول لا يكفي استصحاب الكلى

ص: 127

---

1- (1) مصباح الأصول، ج 3، ص 102.

2- (2) دروس فى مسائل علم الأصول، ج 4، ص 94-95.

لأثبت حكم الفرد أو نفسه ولا العكس لما سيأتي من ان الاستصحاب لا يثبت الانفس المستصحب فلو كان هنا دليل شرعى رتب حكماً على عنوان المستصحب فلامحالة يعمّه ويترتب عليه و أما لوازمه وملزوماته وملازماته فلا يمكن اثباتها به. (1)

ثم لا يخفى عليك كما أفاد في مصباح الأصول انه لافرق في جريان الاستصحاب في الكلى بين ان يكون الكلى من الكليات المتأصلة أو من الكليات الاعتبارية ومنها الأحكام الشرعية التكليفية والوضعية على ما ذكرناه من إنها من الامور الاعتبارية فلامانع من استصحاب الكلى الجامع بين الوجوب والندب مثلاً أو من الكليات الانتزاعية كالعالم مثلاً بناء على ما ذكرنا في بحث المشتق من ان مفاهيم المشتقات من الامور الانتزاعية فان الموجود في الخارج هو ذات زيد مثلاً وعلمه و أما عنوان العالم فهو منتزع من اتصاف الذات بالمبدأ وانتسابه إليه ولا وجود له غير الوجودين. (2)

والوجه فيه واضح لأن الأحكام مترتبة على الموضوعات العرفية ولا فرق في ذلك بين ان يكون الموضوع من الكليات الانتزاعية أو غيرها فاذا قيل إذا رأيت عالماً اكرمه حكم بأن موضوع وجوب الاكرام هو العالم كما حكم بأن الموضوع في مثل إذا وجدت الماء فتوضأ به هو الماء.

فتحصّل: ما ذكر ان الاستصحاب كما يجرى في الفرد فكذلك يجرى في الجامع إذا كان الفرد بما هو الفرد و الجامع بما هو جامع موضوعين للآثر الشرعى ولا يغنى أحدهما عن الآخر لوجود المغايرة العرفية بين موضوع استصحاب الفرد وموضوع استصحاب الكلى ولا فرق فيما ذكر بين ان نقول ان الكلى عين الفرد بنظر العقل

ص: 128

1- (1) تسديد الأصول، ج 2، ص 359.

2- (2) مصباح الأصول، ج 3، ص 102.

والعرف وبين ان لا نقول لمغايرة موضوع أثر كل منهما في الشرع و العرف فيما إذا رتب الأثر على الخاص بما هو خاصّ وعلى العام بما هو العام فلا تغفل.

### القسم الثاني: من استصحاب الكلى

قال المحقق الخراسانى قدس سره فى الكفاية وان كان الشك فيه من جهة تردد الخاص الذى فى ضمنه بين ما هو باق أو مرتفع قطعاً فكذا لا إشكال فى استصحابه فيترتب عليه كافة ما يترتب عليه عقلاً او شرعاً من أحكامه ولوازمه وتردد ذلك الخاص الذى يكون الكلى موجوداً فى ضمنه ويكون وجوده بعين وجوده بين متيقن الارتفاع ومشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه.

غير ضائر باستصحاب الكلى المتحقق فى ضمنه مع عدم اخلاله باليقين و الشك فى حدوثه وبقائه وانما كان التردد بين الفردين ضائراً باستصحاب أحد الخاصين الذين كان امره مردداً بينهما لاخلاله باليقين الذى هو أحد ركنى الاستصحاب كما لا يخفى. (1)

قال السيّد المحقق الخوئى قدس سره: وظاهر ان تخصيص هذا القسم بأن يكون الفرد مردداً بين متيقن الارتفاع ومتيقن البقاء انما هو المجرد التمثيل والا فيكفى فى جريان الاستصحاب مجرد احتمال البقاء فلو كان الفرد مردداً بين متيقن الارتفاع ومحتمل البقاء لكان الاستصحاب جارياً فى الكلى ويكون أيضاً من القسم الثانى. (2)

والحاصل أنّ المدعى فى هذا القسم أمر ان أحدهما جريان استصحاب الكلى فيترتب عليه آثاره وثانيهما عدم جريان استصحاب وجود أحد الخاصين لعدم اليقين بحدوث كل واحد من الخاصين ومعه يختل أحد ركنى الاستصحاب.

و أما استصحاب العدم فى كل من الفردين وترتيب آثار عدم كل واحد منهما عليه فلا إشكال فيه مالم يلزم منه مخالفة عملية وإلا كما أفاد سيّدنا الأستاذ يتعارض

ص: 129

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 311.

2- (2) مصباح الأصول، ج 3، ص 103.



الاصلاح ويتساقطان كما لو علم اجمالاً بترتب تكليف وجوبى أو تحريمى على الخاصين فانه يجب رعاية هذا التكليف من جهة العلم الإجمالى بوجوده إمّا فى هذا الفرد أوفى ذاك هذا إذا قلنا بجريان الأصول فى أطراف المعلوم بالإجمال وإلا يشكل جريانه فى المقام مطلقاً سواء لزم منه مخالفة عملية اولاً. (1)

ثم إنه يشكل الاستصحاب فى الكلى فى هذا القسم بأن الاستصحاب فيه وإن كان جارياً فى نفسه لتامة موضوعه من اليقين والشك إلا أنه محكوم بأصل سببى فإنّ الشك فى بقاء الكلى مسبب عن الشك فى حدوث الفرد الطويل والأصل عدمه ففى المثال يكون الشك فى بقاء الحدث مسبباً عن الشك فى حدوث الجنابة فتجرى أصالة عدم حدوث الجنابة وبانضمام هذا الأصل إلى الوجدان يحكم بارتقاء الحدث فإن الحدث الأصغر مرتفع بالوجدان والحدث الأكبر منفى بالأصل فلامجال لاستصحاب الكلى.

وأجاب عنه صاحب الكفاية: بأنّ الشك فى بقاء الكلى ليس مسبباً عن الشك فى حدوث الفرد الطويل بل مسبب عن الشك فى كون الحادث طويلاً أو قصيراً وبعبارة اخرى الشك فى بقاء الكلى مسبب عن الشك فى خصوصية الفرد الحادث وليس له حالة سابقة حتى يكون مورداً للأصل فتجرى فيه أصالة عدم كونه طويلاً فما هو مسبوق بالعدم وهو حدوث الفرد الطويل ليس الشك فى بقاء الكلى مسبباً عنه وما يكون الشك فيه مسبباً عنه وهو كون الحادث طويلاً ليس مسبوقاً بالعدم حتى يكون مورداً للأصل هذا. (2)

ص: 130

1- (1) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج 3، ص 61.

2- (2) الكفاية، ج 2، ص 312-313.

أورد على صاحب الكفاية: أولاً بأنّ هذا الجواب مبني على عدم جريان الأصل في العدم الازلي و أما إذا قلنا بجريانه كما هو الصحيح على ما ذكرنا في محله فلا مانع من جريان أصالة عدم كون الحادث طويلاً ولذا بنينا في الفقه على عدم جريان استصحاب الكلي للأصل السببي الحاكم عليه في موارد منها ما إذا شك في كون نجس بولاً- أو عرق كافر مثلاً فتنجس به شيء فغسل مرة واحدة فلا محالة نشك في بقاء النجاسة و ارتفاعها على تقدير اعتبار التعدد في الغسل في طهارة المتنجس بالبول الا انه مع ذلك لانقول بجريان الاستصحاب في كلي النجاسة ووجوب الغسل مرة ثانية لأنه تجرى أصالة عدم كون الحادث بولاً فنحكم بكفاية المرة للعمومات الدالة على كفاية الغسل مرة واحدة وخرج عنها البول بادلة خاصة. (1)

ولا يخفى ما فيه حيث انه مبني على سببية عدم كون الحادث طويلاً بالنسبة إلى عدم الكلي مع انها محل تأمل ونظر لما سيأتي عن سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره من ان التسبب انما هو في طرف الوجود لا العدم لأنّ عدم الكلي ليس مسبباً عن عدم هذا الفرد بل هو مسبب عن عدم وجود فرد ما الذي لا يحصل إلا بعدم تحقق جميع أفراد الكلي وعليه فمع جريان استصحاب عدم كون الحادث طويلاً يجرى استصحاب الكلي الجامع لعدم السببية بينهما فلا وجه للمنع عن استصحاب الجامع بمجرد استصحاب عدم كون الحادث طويلاً و(أورد على صاحب الكفاية) ثانياً بأنّ الحكم معلق على وجود القدر المشترك وعدمه لا على بقائه وارتفاعه وان كان قد يعبر عن وجوده بالبقاء ومن عدمه بالارتفاع من جهة ان الوجود المسبوق بالوجود بقاء اعتباراً أو العدم المسبوق بالوجود ارتفاع الا ان الحكم ليس معلقاً على هذين العنوانين بل هو معلق على عنوان الوجود و العدم ومن المعلوم ان علة وجود الكلي وجود الفرد و علة

ص: 131

عدم وجوده عدم الفرد من جهة ان ما هو وجوده علة للوجود يكون عدمه علة للعدم وعليه فعدم الفرد الطويل علة لعدم الجامع والكلية  
وحيث لا- أثر لعدم الفرد القصير فلا يعارضه أصالة عدم الفرد القصير فالأصل في ناحية عدم الفرد الطويل بلا معارض ويقدم على  
استصحاب الجامع ولا مجال معه لاستصحاب الكلية والجامع لمحكوميته بالنسبة إلى أصالة عدم الفرد الطويل ودعوى ان استصحاب  
الجامع مسبب عن خصوصية في الفرد الحادث مندفعة بأنه مسبب عن حدوث الفرد الطويل لا طولية الحادث.

وأجاب عنه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره بأن وجود الكلية وان كان مسببا عن وجود فرد ما وهو متحقق بصرف وجود الفرد  
الطويل إلا ان عدمه ليس مسببا عن عدم هذا الفرد بل هو مسبب عن عدم وجود فرد ما الذي لا يحصل إلا بعدم تحقق جميع أفراد الكلية  
فالتسبب انما هو في طرف الوجود لا العدم.

وما يقال من ان تسبب عدم الكلية عن عدم تحقق جميع الأفراد مسلم الا انه يكفي إحراز عدمه بعض تلك الأفراد بالقطع وبعضها بالأصل  
فبالآخرة يكون عدم وجود الفرد الطويل جزء العلة لعدم وجود الكلية وهو يكفي في تقدّم أصله العدمي على الأصل الوجودي الجارى في  
الكلية فان الملاك في هذا التقديم جار فيما يكون الشيء علة لشيء آخر أو جزء العلة له.

مدفوع بأن هذا مسلم فيما كان السبب امراً مركباً يحرز بعض اجزائه بالوجدان وبعضها بالأصل والمقام ليس كذلك لأن عدم وجود فرد ما  
ليس امراً مركباً ذا اجزاء بل هو أمر بسيط يحصل بعدم وجود جميع الأفراد فمحصل ذلك الأمر البسيط أمر مركب لانفسه فتدبرّ فانه دقيق  
هذا مضافاً إلى ان ترتب وجود على وجود الفرد عقلي

سواء كان الكلى و القدر المشترك من احكام الشرعية او غيرها فكذلك من طرف العدم كما لا يخفى. (1)

وعليه فالتسبب يكون بين وجود الفرد الطويل ووجود الجامع لا بين عدم الفرد الطويل وعدم الجامع ومع ممنوعية التسبب فى طرف العدم. يجرى الأصل فى بقاء الكلى لعدم محكوميته بالأصل السببى ولا فرق فى ذلك بين جريان الأصل فى العدم الازلى وعدم جريانه.

هذا مضافاً إلى ان ترتب وجود على وجود الفرد أو ترتب العدم على عدم الفرد عقلى ولا يثبت بالأصل فمع عدم التسبب بين عدم حدوث الفرد الطويل وعدم الكلى وبين عدم الكلى وعدم طولية الحادث لا مانع من استصحاب وجود الجامع ولا مجال لاستصحاب عدم وجود فرد ما مع العلم بوجود أحد الفردين فلا تغفل.

هذا مضافاً إلى امكان دعوى التعارض فى ناحية السبب. لأن وجود كل من الفردين بخصوصيته مشكوك فيه ومسبوق بالعدم فاصالة عدم الحدوث يجرى فى كليهما ومجرد العلم بحدوث الكلى لا يوجب خروج شىء من الفردين عن عموم دليل الاستصحاب بعد ان كان المفروض فيهما اليقين بعدم وجوبهما قبلاً و الشك فى حدوث كل منهما فالاصلان فى ناحية السبب متعارضان ويسقطان بالتعارض فتصل النوبة لامحاله إلى الأصل المحكوم اعنى استصحاب بقاء الكلى.

لا يقال: ربما لم يكن لاحد الفردين أثر أصلاً فلا يصح القول بانعقاد التعارض بين اصلين فى جميع الموارد.

لأنه يقال يكفى فى ترتب الأثر اثبات بقاء الكلى أو ارتفاعه الذى كان المفروض اثباته بالأصل الجارى فى الأصل السببى. (2)

ص: 133

1- (1) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 62-63.

2- (2) تسديد الأصول، ج 2، ص 361-362.

ويمكن أن يقال: ان اثبات بقاء الكلى أو ارتفاعه بجريان الأصل في ناحية الأصل السببي لا يكفي لأنّ هذا من الأصل المثبت اذ اثبات بقاء الكلى أو ارتفاعه ليس باثر شرعى فيما إذا لم يكن المستصحب شرعياً بنفسه هذا مضافاً إلى انه لا أثر شرعى بالنسبة إلى الفرد القصير للعلم بارتفاعه حين الشك في بقاء الجامع كما هو المفروض

و عليه يؤول ما فى الكفاية من انه لو سلم ان بقاء الكلى من لوازم حدوث المشكوك فلاشبهة فى كون اللزوم عقلياً ولا يكاد يترتب باصالة عدم الحدوث الا ما هو من لوازمه وأحكامه شرعاً (1) فاللازم هو السببية الشرعية فلايكفى مجرد السببية.

قال السيّد المحقّق الخوئى قدس سره: ان الشك فى بقاء الكلى وان سلم كونه مسبباً عن الشك فى حدوث الفرد الطويل الا ان مجرد السببية لا- تكفى فى حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي بل الميزان فى الحكومة ان يكون ثبوت المشكوك الثانى أو انتفاؤه من الاثار الشرعية للأصل السببي ليكون الأصل السببي رافعا للشك المسببي بالتعبد الشرعى فلايجرى الأصل فيه لانتفاء موضوعه و هو الشك بالتعبد الشرعى.

والأول: و هو ما كان ثبوت المشكوك الثانى من اللوازم الشرعية للأصل السببي كما فى استصحاب الطهارة بالنسبة إلى قاعدة الطهارة فان استصحاب الطهارة يرفع الشك فى الطهارة ويثبتها شرعاً فلامجال لجريان قاعدة الطهارة لانتفاء موضوعها و هو الشك بالتعبد الشرعى.

والثانى: و هو ما كان انتفاء المشكوك الثانى من الاثار الشرعية للأصل السببي كما فى تطهير ثوب متنجس بماء مستصحب الطهارة فان طهارة الثوب المغسول به من

ص: 134

الاثار الشرعية لاستصحاب الطهارة فيه فلا يبقى معه شك في نجاسة الثوب ليجرى فيها الاستصحاب فانها قد ارتفعت بالتعبد الشرعى و هذا بخلاف المقام فان عدم بقاء الكلى ليس من الاثار الشرعية لعدم حدوث الفرد الطويل بل من لوازمه العقلية فلا حكمة للاصالة عدم حدوث الفرد الطويل على استصحاب الكلى و هذا هو الجواب الصحيح فلا ينبغي الإشكال فى جريان القسم الثانى من استصحاب الكلى. (1)

فتحصّل: ممّا ذكر انه يجرى الاستصحاب فى القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى فيما إذا لم يكن أصل سببى أو لم يكن السببية الشرعية وقد عرفت عدم وجودهما فالجارى ليس إلا استصحاب الكلى والجامع فلا تغفل.

**بقى هنا امور:**

**أحدها: انه ذهب سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره إلى ان استصحاب كلى النجاسة مثلاً غير جار فى القسم الثانى**

حيث ان ادلتها ناظرة إلى الوجودات الخاصة وحيث ان الوجود فى ضمن الفرد القصير غيره فى ضمن الفرد الطويل فلامحالة يختل اركان الاستصحاب من جهة ان كل وجود بالخصوص مسبق بالعدم فيجرى استصحاب عدمه و الوجود المردد نظير الفرد المردد. (2)

وبعبارة اخرى ان اثار النجاسة انما تترتب شرعاً على الشىء النجس و الموجود المتصف بالنجاسة لا على النجاسة الكلية المعرأة عن الوجود و إذا لو علم بنجاسة أحد المكانين يترتب الأثر على أحدهما المتصف بالنجاسة فمالم يعلم بزوال النجاسة برفع يستصحب نجاسة أحد المكانين و يترتب عليه اثره.

و أما إذا علم بزوال النجاسة عن أحد المكانين يختل اركان الاستصحاب من جهة ان النجاسة الكلية المعرأة عن وجودها فى هذا المكان أو ذاك لم يترتب عليها أثر

ص: 135

1- (1) مصباح الأصول، ج 3، ص 108.

2- (2) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 72.

نجاسة الملاقي واستصحاب كون النجاسة في هذا المكان أو في ذاك غير جار لعدم الحالة السابقة بل الأصل عدمه واستصحاب اتصاف المكان المردد الذي كان متصفاً بالنجاسة بها كان نظير استصحاب الفرد المردد واستصحاب كلي النجاسة لا يثبت اتصاف المكان الآخر بالنجاسة حتى يترتب عليه اثره. (1)

ويمكن أن يقال: نعم ان الكلي بما هو كلي مع قطع النظر عن الوجود لأثر له وأما إذا لوحظ مع أصل الوجود من دون خصوصيات الوجود فلاوجه للقول بعدم ترتب الأثر عليه لأنّ الأثار المشتركة مترتبة على أصل الوجود لا خصوصية الوجود وهو يكفي لجريان استصحاب الكلي في القسم الثاني.

هذا مضافاً إلى انه يمكن استصحاب الفرد المردد للعلم بفردما والشك في ارتفاعه فيترتب عليه الأثر المشترك ودعوى عدم الوجود المردد مندفة بأنّ المستحيل هو الوجود المردد في الخارج لا العلم بالعنوان المردد فتدبر جيداً.

### **وثانيها: انه قد يقال ان الشك في بقاء القسم الثاني من الكلي يكون دائماً من الشك في المقتضى**

إذ الشك يكون في اقتضاء أحد الطرفين فمن منع من جريان الاستصحاب في الشك في المقتضى ليس له ان يجرى الاستصحاب في الكلي والعجب من الشيخ الأعظم قدس سره حيث ذهب إلى جريان الاستصحاب في القسم الثاني من الكلي مع انه لم يقل بالاستصحاب في الشك في المقتضى.

يمكن أن يقال: ان الشك في الرفع يتصور في القسم الثاني من الكلي أيضاً كما إذا كان اقتضاء الطرفين معلوماً واما الشك في الرفع بعد العلم بوجود المقتضى كما إذا علم بوجود الحدث ولكن تردد بين الاصغر والاكبر ومن المعلوم أن كل واحد منهما يقتضى البقاء لولا الرفع فاذا توضع شك في ان الموضوع يرفع الحدث المعلوم المقتضى

ص:136

للبقاء أم لا فان كان الحدث هو الاصغر فارتفع بالوضوء وان كان الحدث هو الاكبر لم يرتفع بالوضوء ففي هذا الفرض لا يكون الشك في المقتضى لمعلومية الاقتضاء في كل واحد منهما بل الشك يكون في رافعية الرفع.

ثم ان قول الشيخ بجريان الاستصحاب في القسم الثاني من الكلّي في المقام لعله يكون على مذاق المشهور من جريان الاستصحاب مطلقاً وكيف كان فلا مانع من جريان استصحاب الجامع بين الحدثين بعد ما ترتب عليه الاثار المشتركة الشرعية فلا تغفل.

**ثالثها: ان جريان الاستصحاب في الكلّي كما أفاد السيّد المحقّق الخوئي قدس سره انما هو فيما إذا لم يكن أصل يعين به حال الفرد والامجال لجريان الاستصحاب في الكلّي**

كما إذا كان أحد محدثا بالحدث الاصغر فخرجت منه رطوبة مرددة بين البولّي و المنى ثم توضأ فشك في بقاء الحدث فمقتضى استصحاب الكلّي وان كان بقاء الحدث الا ان الحدث الاصغر كان متيقنا وبعد خروج الرطوبة المرددة يشك في تبدله بالاكبر فمقتضى الاستصحاب بقاء الاصغر وعدم تبدله بالاكبر فلايجرى الاستصحاب في الكلّي لتعين الفرد بالتعبد الشرعي فيكفي الوضوء.

نعم من كان متطهرا ثم خرجت منه الرطوبة المرددة لايحوز له الاكتفاء بالوضوء فقط بل يجب عليه الجمع بين الوضوء و الغسل. (1)

ورابعها: في الشبهة العبائية المذكورة حول استصحاب القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي وهي على ما اوضحها سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره انه لو علم بنجاسة أحد طرفي العباء من الاسفل أو الاعلى ثم طهر الطرف الاسفل فطهارة هذا الطرف يوجب الشك في بقاء النجاسة فيجربى استصحاب بقائها ولازمه نجاسة ملاقيه

ص:137



مع انه لا- أثر لملاقاة الطرف الاسفل للقطع بطهارته ولا- الطرف الاعلى للشك فى نجاسته وقد تبين فى محله ان ملاقى بعض أطراف المعلوم بالاجمال لا يحكم بنجاسته وبناء على جريان استصحاب النجاسة فى العباء الذى لازمه نجاسة ملاقيه يلزم ان يكون المؤثر فى النجاسة ملاقاة طرف الطاهر أو طرف مشكوك النجاسة و هو كما ترى. (1)

وقال السيّد المحقّق الخوئى قدس سره: هذا الإشكال يرد على استصحاب الكلى و يكون مبنياً على القول بطهارة الملاقى لاحد أطراف الشبهة المحصورة وملخص هذا الإشكال انه لو علمنا اجمالاً بنجاسة أحد طرفى العباء ثم غسلنا أحد الطرفين فلا إشكال فى انه لا يحكم بنجاسة الملاقى لهذا الطرف المغسول للعلم بطهارته بعد الغسل وكذا لا يحكم بنجاسة الملاقى للطرف الآخر لأنّ المفروض عدم نجاسة الملاقى لاحد أطراف الشبهة المحصورة ثم لو لاقى شىء مع الطرفين فلا بد من الحكم بعدم نجاسته أيضاً لأنّه لاقى طاهراً يقينا واحداً طرفى الشبهة و المفروض ان ملاقاة شىء منهما لا توجب النجاسة مع ان مقتضى استصحاب الكلى هو الحكم بنجاسة الملاقى للطرفين فلا بد من رفع اليد عن جريان الاستصحاب فى الكلى أو القول بنجاسة الملاقى لاحد أطراف الشبهة المحصورة لعدم امكان الجمع بينهما فى المقام. (2) و عليه فهذه الشبهة المذكورة من ناحية جريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى وأجاب عنها سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره بأن آثار النجاسة التى منها نجاسة الملاقى انما ترتبت شرعاً على الشىء النجس و الموجود المتصف بالنجاسة لاعلى النجاسة الكلية المعرأة عن الوجود.

ص: 138

1- (1) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 68.

2- (2) مصباح الأصول، ج 3، ص 109-110.

وإذا لو علم بنجاسة احدا المكانين يترتب الأثر على أحدهما المتصف بالنجاسة فمالم يعلم بزوال النجاسة برفع يستصحب نجاسة أحد المكانين ويترتب عليه اثره و أما إذا علم بزوال النجاسة عن أحد المكانين يختل اركان الاستصحاب من جهة ان النجاسة الكلية المعرأة عن وجودها في هذا المكان أو ذاك لم يترتب عليه أثر نجاسة الملاقى واستصحب كون النجاسة في هذا المكان أو في ذاك غير جار لعدم الحالة السابقة بل الأصل عدمه واستصحب اتصاف المكان المررد الذي كان متصفاً بالنجاسة بها كان نظير استصحاب الفرد المررد واستصحاب كلى النجاسة لا يثبت اتصاف المكان الآخر بالنجاسة حتى يترتب عليه اثره إلى أن قال وعلى هذا نقول لا مجال للاستصحاب النجاسة أصلاً في المورد الذي ترددت بين ان تكون في الطرف الذي ورد عليه المطهر أو في الطرف الآخر لأن الاستصحاب ناظر إلى الوجودات الخاصة ويدل على ان الوجود المتيقن في السابق المشكوك في اللاحق باق بنحو وجوده السابق وحيث لا يعلم في المقام بأن النجاسة الموجودة كانت بأى نحو من الوجود لايجرى استصحابها واستصحاب بقاء النجاسة بعين وجودها السابق ليس الا كاستصحاب الفرد المررد. (1)

والحاصل انه لايجرى استصحاب الكلى في مورد الشبهة المذكورة لعدم ترتب الأثر على الكلى المعرى عن الوجود ومع عدم جريانه فلايلزم المحذور و هو لزوم القول بنجاسة الملاقى لاحد الأطراف من الشبهة المحصورة أو لزوم الحكم بنجاسة الملاقى للطرفين مع انه لاقى الطاهر اليقيني و المشكوك النجاسة وليس ملافاة كل واحد منهما موجبة للنجاسة.

ص:139

ولا يخفى عليك انه لاوجه للاشكال فى جريان استصحاب الكلى فيما إذا ترتب عليه أثر من الآثار الشرعية كالأثار المشتركة لكفاية لحاظ أصل الوجود فيه وعدم الحاجة إلى لحاظ الوجود الخاص وفى مثل المقام لامدخلية لخصوصيات الأطراف لأن وجود النجاسة وصرافها مؤثر واستصحاب صرف الوجود اركانه تامة و صرف الوجود ليس الا وجود النجاسة فى البين كما لا يخفى.

وقد تقدم فى الأمر الأول تحقيق ذلك و الجواب عن ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ قدس سره من ان استصحاب الكلى غير جار فى القسم الثانى من حيث ان الأدلة ناظرة إلى الوجودات الخاصة فراجع.

فالاستصحاب جار فى القسم الثانى من أقسام الاستصحاب فى الكلى. هذا مضافاً إلى ان استصحاب الفرد المردد لا مانع منه بعد كون التردد فى العنوان لا المعنون و المحال هو الموجود المردد فى الخارج لا العنوان المردد كما قرر فى محله.

نعم يمكن أن يقال كما أفاد بعض الأكابر ان أدلة الاستصحاب منصرفة عن مثل هذا الاستصحاب الذى يكون لازمه هو الالتزام بنجاسة الملاقى لبعض أطراف الشبهة المحصورة أو الالتزام بنجاسة الملاقى للطرفين مع انه لا يلاقى الا الطاهر اليقيني و المشكوك النجاسة.

ومع الانصراف فلايجرى استصحاب الكلى ومع عدم جريانه فى مثل المقام لايرد محذور اذنحكم بطهارة الملاقى للطرفين لولاقي معهما كما نحكم بطهارة الملاقى للطرف المشكوك النجاسة وبالجملة عدم شمول أدلة الاستصحاب لمثل المقام لايمنع من اعتباره فى سائر الموارد.

وأجاب السيّد المحقق الخوئى قدس سره: عن الشبهة العبائية بأنّ الانصاف فى مثل مسألة العباء هو الحكم بنجاسة الملاقى لالرفع اليد عن الحكم بطهارة الملاقى لاحد أطراف

لشبهة المحصورة على ما ذكره السيّد الصدر؛ من انه على القول بجريان استصحاب الكلى لا بد من رفع اليد عن الحكم بطهارة الملاقي لاحد أطراف الشبهة بل لعدم جريان لقاعدة التّى نحكم لاجلها بطهارة الملاقي فى المقام لأنّ الحكم بطهارة الملاقي إمّا أن يكون لاستصحاب الطهارة فى الملاقي وإمّا أن يكون لجريان الاستصحاب الموضوعى وهو أصالة عدم ملاقاته للنجس وكيف كان يكون الأصل الجارى فى الملاقي فى مثل العباء محكوما باستصحاب النجاسة فى العباء فمن آثار هذا الاستصحاب هو الحكم بنجاسة الملاقي.

ولا منافاة بين الحكم بطهارة الملاقي فى سائر المقامات و الحكم بنجاسته فى مثل المقام للاصل الحاكم على الأصل الجارى فى الملاقي فان التفكيك فى الأصول كثير جداً فبعد ملاقة الماء مثلاً لجميع أطراف العباء نقول ان الماء قد لاقى شيئاً كان نجساً فيحكم ببقائه على النجاسة للاستصحاب فيحكم بنجاسة الماء فتسميته هذه المسألة بالشبهة العبائية ليست على ما ينبغي. (1)

حاصله جريان استصحاب الكلى فى النجاسة ومحكومية الأصول الجارية فى ناحية الملاقي بالكسر. ومقتضاه هو الحكم بنجاسة الملاقي فلا يلزم من جريان استصحاب الكلى فى المقام المحذور المذكور كما لا يخفى.

قال الشهيد الصدر قدس سره: وقد التزم السيّد الأستاذ بهذه النتيجة الغربية بدعوى انه لا مانع فى باب الأحكام الظاهرية من التفكيك بين المتلازمين حسب اختلاف مؤديات الأصول العملية فيحكم بطهارة الملاقي دون ملاقيه.

ص: 141

ثم قال الشهيد الصدر قدس سره: وأما كيفية علاج هذه الشبهة. (1)

فبأن يقال ان استصحاب النجاسة المرددة فى العباءة لايجرى اذلو اريد به استصحاب واقع النجاسة المرددة بين الطرفين فهو من استصحاب الفرد المردد الذى تقدم عدم جريانه فى امثال المقام لعدم تمامية اركان الاستصحاب فيه وان اريد به استصحاب جامع النجاسة أى النجاسة المضافة إلى العباءة بلا ملاحظة هذا الطرف أو ذاك فهذا الاستصحاب وان كان اركانه تامة إلا انه لا يترتب على مؤداه نجاسة اليد الملاقية مع الطرفين إلا بالملازمة العقلية.

لأن نجاسة الجامع لو فرض محالاً ووقوفها على الجامع وعدم سريانها إلى هذا الطرف أو ذاك فلا تسرى إلى الملاقي لأن نجاسة الملاقي موضوعها نجاسة هذا الطرف أو ذاك الطرف لا الجامع بما هو جامع واثبات نجاسة أحد الطرفين بخصوصه بنجاسة الجامع يكون بالملازمة العقلية. (2)

ولا يخفى عليك ان الظاهر من كلامه انه اتبع أو وافق فيما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره حيث قال ان آثار النجاسة التي منها نجاسة الملاقي انما تترتب

ص: 142

1- (1) المعروفة بالشبهة العبائية و هى شبهة أثارها جدنا السيّد اسماعيل الصدر قدس سره كنتقض على إستصحاب الكلى من القسم الثانى و حاصلها انا لو فرضنا عباة علما جمالاً بنجاسة أحد طرفيها وغسلنا الطرف الايمن منها ثم لاقت يدنا مع الطرف الايسر فالحكم هو طهارة اليد لانها لاقت مع أحد طرفى العلم الإجمالى بعد خروج طرفه الآخر ولكن لو فرض ملاقاتها ثانياً مع الطرف الايمن المغسول كانت النتيجة الحكم بنجاستها لجريان إستصحاب كلى النجاسة فى أحد الطرفين من العباة المعلومة قبل غسل الطرف الايمن و يترتب على ذلك نجاسة اليد الملاقية مع الطرفين لأنه الأثر الشرعى لبقاء النجاسة فى العباة و هذا يعنى ان ملاقة اليد مع الظاهر توجب النجاسة و وجوب الاجتناب و هو مقطوع البطلان فقيها وغريب عرفاً و من اللوازم التي لايمكن الالتزام بها فقيها على القول بجريان إستصحاب الكلى من القسم الثانى فى المقام بحوث فى علم الأصول، ج 6، ص 251-252.

2- (2) بحوث فى علم الأصول، ج 6، ص 254.

شرعاً على الشيء النجس و الموجود المتصف بالنجاسة لاعلى النجاسة الكلية المعرأة عن الوجود.

فالاستصحاب الكلى لايجرى لعدم ترتب أثر عليه وعلى فرض ترتب الأثر عليه لايسرى إلى الملاقى لأن نجاسة الملاقى موضوعها نجاسة هذا الطرف أو ذاك الطرف لاالجامع بما هو جامع.

كما انه لاجريان لاستصحاب الفرد المردد لعدم تمامية اركانه من جهة ان كل طرف غير مسبق بالعلم بالنجاسة أو من جهة عدم تصور الفرد المردد فى الخارج لانحصار الخارج فى المتعينات.

ويمكن أن يقال: انه لا مانع من جريان استصحاب الكلى بمعنى صرف وجود النجاسة مع قطع النظر عن خصوصية هذا الطرف أو ذاك الطرف لاالجامع بما هو جامع مع قطع النظر عن الوجود حتى يرد عليه ما ذكر ومن المعلوم ان آثار صرف الوجود ليست إلا هو آثار الأطراف من دون دخل لخصوصياتها واركان الاستصحاب فيه تامة كما يستصحب نجاسة وجود أحدهما بعد احتمال طرو مطهر لبعض الأطراف و غير ذلك و أما استصحاب الفرد المردد فلا إشكال فيه أيضاً إذا المحال هو الوجود المردد فى الخارج و المقام ليس كذلك لأنّ الخارج متعين وانما المردد هو العنوان ودعوى عدم تمامية اركان الاستصحاب فيه كما ترى لاعلم بنجاسة عنوان الفرد المردد مع احتمال بقائه كالكلى كما إذا رأينا شبها من بعيد و هو مردد بين زيد وعمرو ثم نشك فى بقاء الشبح بعد موت أحد الفردين فيستصحب حياة الشبح المذكور و يترتب عليه اثره من الاثار المشتركة.

والذى يسهل الخطب كما أفاد بعض الأكابر هو ان أدلة الاعتبار الاستصحاب منصرفة عن مثل المقام الذى لازمه هو الحكم بنجاسة الملاقى لو لاقى المشكوك

بنجاسته أو الحكم بنجاسة الملاقى لولا لاقى مع الطرفين مع انه لا يحكم بنجاسته لو لاقى كل واحد من الطرفين و الوجه فى الانصراف هو استيحاش العرف عنه وعليه فعدم جريان الاستصحاب فى مثل المقام لا يدل على عدم جريانه فى الكلى فى سائر الموارد فتحصل انه لا مانع من جريان الاستصحاب فى الجامع إذا ترتب عليه الاثار الشرعية ولا يلزم منه محذور فتدبر جيداً.

وقد يقال و الحق فى الجواب عن الشبهة المذكورة ان الشارع قد حكم بأن ملاقى المتنجس مثلاً ينجس فالتنجس موضوع حكمه بتنجس ملاقيه فلو احرز هذا الموضوع ولو بالاستصحاب لترتب عليه حكمه إلا أن احرازه هنا غير ممكن وذلك ان العباء وان اطلق عليه انه متنجس الا- انه إطلاق مجازى عرفى ليس بذاك الإطلاق موضوعاً لذلك الحكم بدهاهة ان ملاقة القسمة الطاهرة منه مع انها ملاقة للعباء الا انها لا توجب نجاسة الملاقى بل الموضوع له هو خصوص المحل المتنجس المفروض فى الشبهة انه أما الطرف الاعلى و أما الطرف الاسفل فاذا طهرنا الطرف الاسفل فالطرف الاسفل طاهر قطعاً و الطرف الاعلى لم يتيقن نجاسته حتى يقال باستصحابها فاحذر كنى الاستصحاب فيه اعنى اليقين السابق مختل إلى ان قال.

و أما استصحاب بقاء النجاسة فى العباء فلا تتعقل منه معنى معقولاً اذ ليست النجاسة موضوعاً للحكم يكون العباء ظرفاً لها بل وقوع النجاسة ووجودها فى العباء عبارة اخرى عن تنجس العباء الذى قد عرفت حال استصحابه نعم استصحاب كلى المتنجس فى العباء لم يكن به باس لو كان له بما انه كلى أثر الا انه حيث لا يثبت تنجس الطرف الاعلى ولا يثبت أيضاً ان ملاقة الطرف الاعلى أو الطرفين ملاقة له فلا يتصور له أثر فلا مجال لاستصحابه فاحراز المتنجس الذى يكون موضوعاً لحكم تنجس الملاقى

غير ممكن لكنه مع ذلك فلا تجزى الصلاة في العباء اذ طرفه الاعلى طرف للعلم الإجمالى بالنجاسة. (1)

ولقائل ان يقول لولا- الانصراف في أدلة اعتبار الاستصحاب عن المقام لا يمكن القول باستصحاب بقاء النجس في البين مع احتمال بقاءه للعلم به سابقاً و الشك في بقاءه ومع جريان الاستصحاب فيه يتحقق النجس تعبداً ومقتضاه انه إذا لاقى شىء مع الطرفين يحكم بنجاسته لملاقاته مع النجس المعلوم في البين تعبداً والمراد من هذا الاستصحاب ليس استصحاب كلى النجس المعرى عن الوجود حتى يقال لا يترتب عليه نجاسة الملاقى بالكسر.

بل المراد هو استصحاب النجس الموجود الشخصى الخارجى المعلوم وجوده سابقاً و هو مسبوق بالعلم ولا يختل مع مسبوقية العلم اركان الاستصحاب فيه ولا- يرجع ذلك إلى الفرد المردد الخارجى حتى يقال وجود الفرد المردد خارجا محال لأن النجس الذى علم به متعين في الواقع وانما التردد في العنوان لا المعنون ولا مانع منه كما قرر في محله وليس المستصحب هو خصوص وجود هذا الطرف أو ذاك الطرف حتى يقال انه غير معلوم الحدوث فان اليقين بالفرد بما له من الخصوصية المفردة غير حاصل لأن المفروض ان الخصوصية المفردة مجهولة ومرددة بين خصوصتين بل المستصحب هو أصل وجود النجس وصرفه المعلوم وجوده في البين من دون النظر إلى الخصوصيات الفردية و اركان الاستصحاب فيه تامة ودعوى ان المتيقن هو الكلى ولا فائدة في استصحابه لغرض ترتيب أثر الفرد بخصوصه مندفعة بأن المعلوم هو وجود النجس مع قطع النظر عن الخصوصية ومن المعلوم ان الموجود في الخارج ليس بكلى معرى عن الوجود وبالجملة لا الإشكال ثبوتاً أو اثباتاً في جريان الاستصحاب إلا من جهة

ص: 145

1- (1) تسديد الأصول، ج 2، ص 362-364.



استيحاش العرف من الجمع بين الحكم بطهارة الملاقي مع ملاقاته مع المشكوك نجاسته وبين الحكم بنجاسته مع ملاقاته للطرفين مع ان الطرف الآخر طاهر وذلك الاستيحاش يكون موجبا لانصراف أدلة اعتبار الاستصحاب عن مثل المقام ولكنه لا يوجب اشكالا في جريان الاستصحاب في الكلى في سائر المقامات فالعمدة هو قصور أدلة اعتبار الاستصحاب عن مثل مورد الشبهة العبائية ولكن لا يضر ذلك بجريان الاستصحاب في غيره كما لا يخفى.

### القسم الثالث: من استصحاب الكلى

وقد اختلف الراء فيه على الثلاثة عدم جريان الاستصحاب مطلقاً و جريان الاستصحاب في الجملة وجريانه مطلقاً والاخير هو المختار قال في الكفاية و أما إذا كان الشك في بقاء الكلى من جهة الشك في قيام خاص آخر في مقام ذاك الخاص الذى كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه ففي استصحابه إشكال اظهره عدم جريانه فان وجود الطبيعى وان كان بوجود فرده الا ان وجوده في ضمن المتعدد من افراده ليس من نحو وجود واحد له بل متعدد حسب تعددها فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده وان شك في وجود فرد آخر مقارنة لوجود ذلك الفرد أو لارتفاعه بنفسه (1) أو بملاكه (2) كما إذا شك في الاستصحاب (3) بعد القطع بارتفاع الايجاب بملاك مقارنة أو حادث. (4)

وعليه فلا يجرى الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام الكلى مطلقاً وملاك عدم جريان الاستصحاب المذكور ان وجود الكلى في كل فرد غير وجوده في الآخر فما

ص: 146

- 1- (1) متعلق بقوله وجود فرد آخر.
- 2- (2) أى أو مع ملاكه فالشك في حدوث فرد آخر مقارنة للارتفاع الفرد المعلوم لحدوث و ما يكون الشك في نفسه دون ملاكه و أما يكون الشك في حدوث كل من الفرد و ملاكه.
- 3- (3) هذا مثال للقسم الثانى أى الحدوث مقارنة للقطع بارتفاع الايجاب.
- 4- (4) الكفاية، ج 2، ص 312.

هو متيقن ارتفع قطعاً وغيره مشكوك الحدوث مطلقاً سواء كان الشك في وجوده مقارناً لوجود المتيقن أو مقارناً لارتقاعه هذا ما ذهب إليه صاحب الكفاية وحاصله عدم جريان استصحاب الكلى من القسم الثالث مطلقاً عدا ما إذا كان الفرد المحتمل المتبدل إليه بقاء ذلك المتيقن عرفاً كما في تبدل العرض الشديد إلى اضعف منه فيجرب فيه استصحاب الفرد و الكلى كليهما لأنه من قبيل القسم الأول من أقسام استصحاب الكلى ويكون خارجاً عن محل الكلام.

ذهب الشيخ الانصارى قدس سره إلى التفصيل بين ما اذا احتمل وجود فرد مقارن للفرد المقطوع بحدوثه وبين ما إذا احتمل حدوثه مقارناً لارتقاعه بجريان الاستصحاب في الأول وعدمه في الثاني.

ويمكن تقريب قول الشيخ بأن مناط صدق الواحد النوعى على افرادة تقرر حصة من الواحد النوعى فى مرتبة ذات الفرد فاذا قطع بوجود فرد فكما يقطع بوجود حصة متعينة وهى الماهية الشخصية فكذلك يقطع بوجود ذات الحصة وبوجود ذلك الواحد النوعى الصادق على الفرد فالقطع بالفرد وان كان علة للقطع بالوجود المضاف إلى ذلك الواحد النوعى الا ان زوال القطع بالتعين و القطع بارتقاعه لا يوجب القطع بزوال الوجود المضاف إلى الواحد النوعى لاحتمال بقاءه بالفرد المحتمل حدوثاً مقارناً لحدوث ذلك الفرد و هذا بخلاف احتمال حدوثه مقارناً لارتقاع الفرد المقطوع به فان الوجود المضاف إلى الواحد النوعى فى الزمان السابق قد قطع بارتقاعه وانما المحتمل حدوث وجود آخر مضاف إلى الواحد النوعى.

أورد عليه المحقق الاصفهاني قدس سره: بأن وجود الواحد النوعى وجود بالعرض ولا بد من انتهائه إلى ما بالذات وليس هو إلا الفرد المقطوع به فما هو موجود بالعرض وتبع ما هو موجود بالذات يقينا قدارتفع يقينا ووجود آخر بالعرض لموجود آخر بالذات

مشكوك الحدوث من الأول وليس للواحد النوعى وجود بالذات ولا وجود بنحو الوحدة بالعرض مع تعدد ما بالذات إلا على أصالة الماهية أو وجود الكلى بوجود واحد عددي يكون بوحدته معروضاً لتعينات متباعدة كما حكاه الشيخ الرئيس عن بعض.

يمكن أن يقال: ان المعتبر هو الوحدة العرفية بين القضية المتيقنة و المشكوكة ولا يبعد اختلافها في الصدق بحسب الموارد فمع صدق الوحدة العرفية في بعض الموارد يجرى الاستصحاب في الجامع من دون فرق بين احتمال وجود فرد مقارن للفرد المقطوع بحدوثه وبين احتمال حدوث فرد آخر مقارن لارتفاع الفرد المقطوع بحدوثه فمع الحكم ببقاء الجامع عرفاً لا يصح استدلال المحقق الاصفهاني قدس سره لنفي الواحد النوعى لأنه مبني على اخذ الموضوع من العقل وقد قرر في محله بطلانه كما انه لاوجه لتفصيل الشيخ بين المقارن للوجود وبين المقارن للارتفاع بعد حكم العرف ببقاء الجامع في الصورتين وهكذا لا يصح استدلال صاحب الكفاية على عدم جريان الاستصحاب مطلقاً بمغايرة وجود الكلى في كل فرد مع وجوده في غيره لأن المغايرة عقلية لا عرفية ولذا يحكم باشتراك الأفراد في الجامع كما لا يخفى انتهى موضع الحاجة ولقد أفاد وأجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال ان جريان الاستصحاب لا يتوقف على الوحدة العقلية بل الميزان وحدة القضية المتيقنة و المشكوكة فيها عرفاً ولا إشكال في اختلاف الكليات بالنسبة إلى افرادها لدى العرف.

وتوضيحه ان الأفراد قد تلاحظ بالنسبة إلى النوع الذي هي تحته كزيد وعمرو بالنسبة إلى الإنسان وقد تلاحظ بالنسبة إلى الجنس القريب كزيد وحمار بالنسبة إلى الحيوان وقد تلاحظ بالنسبة إلى الجنس المتوسط أو البعيد وقد تلاحظ بالنسبة إلى الكلى العرضية كافراد الكيفيات و الكميات المشتركة في العروض إلى المحل.

ولا يخفى ان الأفراد بالنسبة إلى الكليات مختلفة عرفاً فإذا شك في بقاء نوع الإنسان إلى ألف سنة يكون الشك في البقاء عرفاً مع تبادل الأفراد لكن العرف يرى بقاء نوع الإنسان مع تبدل افراده وقد يكون الجنس بالنسبة إلى أفراد الانواع كذلك وقد لا يساعد العرف كأفراد الإنسان و الحمار بالنسبة إلى الحيوان فان العرف لا يرى الإنسان من جنس الحيوان وقد لا يساعد في أفراد الاجناس البعيدة وقد يساعد وبالجملة الميزان وحدة القضية المتيقنة و المشكوك فيها عرفاً ولا ضابط لذلك.

ولا يبعد ان يقال ان الضابط في حكم العرف بالبقاء في بعض الموارد وعدم الحكم في بعض انه قد يكون المصدق المعلوم امراً معلوماً بالتفصيل أو بالاجمال لكن بحيث يتوجه ذهن العرف إلى الخصوصيات الشخصية ولو بنحو الاشارة ففي مثله لا يجري الاستصحاب لعدم كون المتيقن الكلى المشترك وقد يكون المعلوم على وجه يتوجه العرف إلى القدر الجامع ولا يتوجه إلى الخصوصيات كما إذا علم ان في البيت حيوانات مختلفة ويحتمل مصاديق اخر من نوعها أو جنسها ففي مثله يكون موضوع القضية هو الحيوان المشترك وبعد العلم بفقد المقدار المتيقن وإحتمال بقاء الحيوان بوجوداتٍ اخر يصدق البقاء ففي مثل الحيوان المردد بين الطويل و القصير في القسم الثاني لعله كذلك لاجل توجه النفس بواسطة التردد إلى نفس الطبيعة المشتركة بزعمه فيصدق البقاء و أما مافي ظاهر كلام الشيخ الأعظم و صريح بعض الاعاظم من ان الفرق بين القسم الثاني و الثالث ان في الثالث لا يحتمل بقاء عين ما كان دون الثاني لاحتمال بقاء عين ما كان موجوداً فخلط بين إحتمال بقاء ما هو المتيقن بما انه متيقن الذي هو معتبر في الاستصحاب وبين إحتمال بقاء الحيوان المحتمل الحدوث ففي الآن الثاني وان احتتمل بقاء حادث لكن هو إحتمال بقاء ما هو محتمل الحدوث لا معلومه نعم لو اضيف الحدوث و البقاء إلى نفس الطبيعة بلا اضافة إلى الخصوصيات

يكون الشك في بقاء المتيقن في كلا المقامين الا ان يتشبه بحكم العرف بنحو مذكرناه و المسألة محتاجة إلى مزيد تأمل لعدم الخلو من الخدشة و الإشكال و النقض وبما ذكرنا يجمع بين ما قلنا مرارا بأن كثرة الإنسان بكثرة الأفراد عرفي كما هو عقلي وبين ما قلنا من جريان الاستصحاب في القسم الثاني وفي بعض موارد القسم الثالث وعليك بالتأمل التام في موارد الجريان وعدمه. (1)

حاصله ان الضابط في الوحدة هو العرف و هو يحكم بالاختلاف بحسب الموارد ففي كل مورد يتوجه ذهن العرف إلى الخصوصيات الشخصية فلا وحدة ولا يجرى الاستصحاب بخلاف الموارد التي لا يتوجه العرف إلى الخصوصيات بل يتوجه إلى القدر الجامع كالإنسان فيجرى فيها الاستصحاب من دون فرق بين هذه الموارد بين احتمال مقارنة الفرد الآخر مع وجود الفرد المعلوم وبين احتمال مقارنته مع ارتفاع الفرد المعلوم لعدم صدق انقراض الإنسان في صورتين فمالم يعلم بعدم جميع أفراد الطبيعة امكن جريان الاستصحاب في الجامع فانقذح ممّا ذكر قوة القول بجريان الاستصحاب في الجامع مطلقاً من دون فرق بين الاحتمالين لصدق بقاء الجامع فيهما و الشاهد لذلك هو عدم صحة القول بانقراض الإنسان و تبدل الأفراد مقارناً لوجود الفرد الآخر أو لارتفاعه وإليه ذهب شيخ مشايخنا في الدرر وقرّبه بوجه آخر وحاصله ان استصحاب صرف وجود الطبيعة بمعنى ناقض العدم المطلق وطارده العدم الكلي جار فان بمجرد انتقاض العدم الكلي يكون الانتقاض باقياً إلى ان ينعدم جميع الموجودات حتى يرجع الأمر إلى ما كان من العدم المطلق وهذا الانتقاض لا شك في حدوثه وانما الشك في بقاءه فيجرى فيه الاستصحاب و يترتب عليه الحكم إذا كان مترتباً على وجود الطبيعي في قبال عدمه مع قطع النظر عن تعييناته وقد يعبر عن هذا

ص: 150

النحو من الوجود بالوجود اللابشرط أو الوجود السعى وعليه فلا فرق بين ان يكون الشك في وجود فرد مقارنة للفرد المقطوع الحدوث أو في وجود فرد مقارنة لارتفاع الفرد المقطوع الحدوث فان العلم بوجود الطبيعة لا يزول مادام احتمال وجود فرد آخر مقارنة لوجود الفرد المقطوع الحدوث أو مقارنة لزوال الفرد المذكور وعليه فيجوز استصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى من دون تفصيل. (1)

أورد عليه المحقق الاصفهاني قدس سره: بأن الوجود المضاف إلى شيء بديل لعدمه وطارده بحسب ما أخذ في متعلقه من القيود فناقض العدم المطلق مفهوم لا مطابق له في الخارج وأول الوجودات ناقض للعدم البديل له والقائم مقامه.

وما يرى من ان عدم مثله يوجب بقاء العدم كلية على حاله ليس من جهة كونه ناقضاً للعدم المطلق بل لأن عدم أول الوجودات يلازم عدم ثانی الوجودات وثالثها إلى الآخر.

ولا- بشرطية وجود شئى بلحاظ تعييناته ليست الا بلحاظ عنوان الوجود المفروض فانها في مطابقه مضافاً إلى طبيعة غير ملحوظة بتبعاتها الواقعية.

وحيث ان مثله يصدق على كل هوية من هويات تلك الماهية فلذا يسرى الحكم ويوجب خروجها من حدّ الفرض والتقدير إلى حدّ الفعلية والتحقيق وهو معنى ملاحظة الوجود بنحو السعة لا- ان لهذا المفهوم مطابقاً واحداً في الخارج حتى يكون الشك في بقائه بعد اليقين بوجود مضاف إلى ماهية متعينة باحد التعينات انتهى موضع الحاجة.

حاصله ان العدم الكلى لا مطابق له و الوجود بديل لعدمه فاذا لم يكن مطابق للعدم المطلق فلا كلية للوجود حتى يستصحب.

ص: 151

ولقائل ان يقول أولاً: ان المراد من صرف الوجود ليس ما اصطلح عليه في الفلسفة و هو ما لا يشذ عنه الوجود بل المراد منه هو محض وجود الشيء من دون لحاظ خصوصية من الخصوصيات معه وكون وجود الطبيعة بديلاً لعدمه لا العدم المطلق عقلاً لا يوجب اشكالا في ذلك لأن الوجود المذكور يصدق عرفاً على كل هوية ويتحقق بتحققها فمع انتقاض العدم بهذا الوجود نعلم بحدوث الناقض ومع ارتفاع فرده وإحتمال وجود فرد آخر نشك في بقاء الناقض فيستحصب.

وثانياً: ان الكلي يعرف بانه هو ما يصدق على الكثيرين ومن المعلوم ان الكثرة تعرض على ما يصدق عليه الكلي لاعلى نفس الكلي فلو كان الأفراد غير مشتركة في القدر الجامع فلا وجه لحمل الكثرة عليها فمن عروض وصف الكثرة على أفراد الكلي يستكشف عن اشتراك الأفراد في القدر الجامع و هو مورد اليقين و الشك في البقاء وقابل للاستصحاب سواء كان الشك في وجود الآخر مقارنة لوجود المعلوم الحدوث أو في وجوده مقارنة لارتفاع المعلوم الحدوث و الشاهد له عدم صدق انقراض الإنسان بتبدل الأفراد مع ان وجود طبيعة كل فرد عقلاً يتقوم بوجود ذلك الفرد الذي تكون الطبيعة في ضمنه وليس ذلك الا لأن العرف لم يتوجه إلى الخصوصيات الفردية بل انما يتوجه إلى الجهة الجامعة.

وبعبارة اخرى إذا قطعنا بوجود فرد قطعنا بوجود حصة متعينة من النوع وهي ماهية شخصية ومع القطع بهذا الوجود نقطع بذات الحصة مع قطع النظر عن الخصوصيات ومع القطع بذات الحصة يحصل لنا القطع بالواحد النوعي الصادق على الفرد باعتبار اشتماله على ذات الحصة و العرف لا يرى وجود الواحد النوعي وجوداً عرضياً وان كان عقلاً كذلك ولذا يشك في بقاءه مع العلم بارتفاع الفرد المعلوم الحدوث وإحتمال وجود فرد آخر مقارنة لوجود الفرد المعلوم أو مقارنة لارتفاعه ومع

الشك يستصحب وجود الواحد النوعى ولو كان منشأ الشك هو احتمال اقتران وجود فرد آخر مع ارتفاع الفرد المعلوم الحدوث.

فتحصّل: ممّا ذكر انه لا إشكال ثبوتاً فى جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى.

من دون فرق بين احتمال وجود فرد آخر مقارنة لوجود الفرد المقطوع حدوثه وبين احتمال وجود فرد آخر مقارنة لزوال ذلك المقطوع هذا كله بالنسبة إلى مقام الثبوت و أما مقام الاثبات فهو تابع لمفاد الأدلة فان جريان استصحاب الواحد النوعى يتوقف على كونه موضوعاً للحكم الشرعى فان ترتب عليه أثر شرعى فهو والا فلايجرى الاستصحاب فيه.

ثم ينقدح ممّا عرفت جريان الاستصحاب فى الطلب الكلى فيما إذا كان النظر إلى نفس الطلب لخصوصية الوجوب أو الاستحباب لأنّ الموضوع حينئذٍ هو الكلى الجامع كالطلب الكلى فمع كون الموضوع هو هذا لايجب خصوصية الوجوب و الندب فيه اختلافاً فيه فالقضية المشكوكة متحدة مع القضية المتيقنة عرفاً فيما إذا كان الموضوع المفروض هو الكلى الجامع كالطلب الكلى بخلاف ما إذا كان النظر إلى خصوصيات الطلب كالوجوب فان مع ارتفاعه لا مجال للاستصحاب لعدم الوحدة بين الوجوب والاستحباب عرفاً فلا تكون القضية المعلومة مع المشكوكة متحدة عرفاً.

بقى شىء و هو ان شيخنا الأستاذ قال ان موضوع الأثر الواقعى وان كان نفس وجود الطبيعة المعرى من جميع الخصوصيات ومن القلة و الكثرة ومن الحدوث و البقاء ولكن قد اخذ فى موضوع الاستصحاب كون الشك متعلقاً ببقاء ما كان فى السابق إلى أن قال لكن ليس هذا ملازماً مع الشك بعنوان بقاء الكلى وجه العدم انه لايمكن انتزاع الشىء من وجود امرين كلاهما ضدان منفيان له وفى المقام المفروض ان زيدا



قد ارتفع وعمرو على فرض الوقوع قد حدث وكل من الارتفاع و الحدوث أمر مناف مع البقاء فكيف يؤخذ من هذين المنافرين عنوان البقاء ويسند إلى الطبيعة.

ثم أجاب عنه بأنه مبنى على المسامحة وتنزيل الوجودات المتغايرة بمنزلة وجود واحد ممتد نظير المسامحة في بقاء الزمان مع كونه غير قار الذات.

ثم قال لازم ذلك هو ان يكون تفصيل الشيخ متوجهاً (لأنّ الإشكال المذكور وارد في صورة حدوث الفرد حين ارتفاع المعلوم لافي صورة حدوثه حين وجود الفرد المعلوم) ثم أجاب عن الإشكال بوجه آخر وهو ان الحق خلاف الدعوى المذكورة (من ان المأخوذ في موضوع الاستصحاب كون الشك متعلقاً ببقاء ماكان) فان تعريف القوم بأن الاستصحاب ابقاء ماكان وان كان يساعدها ولكن ليس في الأخبار ما يستظهر منه هذا القيد فان المستفاد منها ليس بازيد من توارد اليقين و الشك على أمر واحد ولو لم ينطبق عليه في الآن الثاني البقاء كما في الزمان (1) والزماني (2) اذ لو لم يعامل في الآن الثاني حينئذٍ معاملته في الآن الأول يصدق انه نقض يقينه عملاً وهذا هو المعيار في جريانه وهو مطرد مع وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة ولو لم يكن في البين بقاء. (3)

ويمكن أن يقال: ان الارتفاع و الحدوث من اوصاف أفراد الكلى وهما لا ينافيان مع بقاء نفس الكلى اذ بقاء الكلى يجتمع مع ارتفاع فرد من افراده و حدوث آخر حين ارتفاعه ولا مضادة بينهما فالجواب بما ذكر لا يحتاج إلى الالتزام بالمسامحة في تنزيل

ص: 154

1- (1) كالיום و الليل.

2- (2) كالقراءة.

3- (3) اصول الفقه لشيخنا الأستاذ، ج 2، ص 532-534.

الوجودات المتغايرة بمنزلة وجود واحد ممتد لأنّ نفس الكلى له وجود واحد ممتد بسبب تقارن وجود افراده بعضها لوجود بعض أو لارتفاعه.

لا يقال: ان مقتضى جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من استصحاب الكلى انه إذا قام أحد من النوم واحتمل جنابته فى حال النوم لم يجز له الدخول فى الصلاة مع الوضوء بناء على جريان الاستصحاب فى الصورة الأولى من القسم الثالث من استصحاب الكلى اذ يجرى استصحاب الحدث بعد الوضوء لاحتمال اقتران الحدث الاصغر مع الجنابة وهى لا ترتفع بالوضوء مع ان كفاية الوضوء فى مثله من الواضحات وهذا يكفى للشهادة على عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من استصحاب الكلى.

لأننا نقول: نمنع عن ذلك و الوجه فيه انه يجرى فيه استصحاب عدم الجنابة ومعه ينقح موضوع دليل الوضوء وهو كل محدث لا يكون جنبا فكونه محدثا بالحدث الاصغر وهو النوم معلوم بالوجدان وكونه غير جنب محرز بالتعبد الشرعى وهو استصحاب عدم الجنابة وحينئذ يدخل تحت آية الوضوء فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ و يكون الوضوء رافعا لحدثه ولا حاجة إلى غسل الجنابة. (1)

ودعوى ان التفصيل فى قولنا إذا جائك زيد فاكرمه وإذا جاءك عمرو فاهنه لا يدلّ على ان المجيء الذى سبب فى وجوب اكرام زيد مقيد بعدم مجيء عمرو أو ان موضوع الاكرام مركب من مجيء زيد وعدم مجيء عمرو وهكذا الأمر بالنسبة إلى اهانة عمرو بل التفصيل هنا يدلّ على ان مجيء زيد سبب مستقل لوجوب اكرامه وان مجيء عمرو سبب مستقل آخر لوجوب اهانتته فاذا اجتمع السببان يؤثر كل منهما فى

ص: 155

مسببه وعليه فمجرد ذكر الغسل عقيب الوضوء و الجنابة عقيب النوم في الآية الكريمة (1) لا يدلّ على ما ذكره؛ من كون الموضوع لوجوب الوضوء مركبا من النوم وعدم الجنابة على ان العطف في الآية الشريفة بالواو لا ب- (او) شاهد على ما قلنا فعلى هذا لو لم يكن دليل غير هذه الآية على اكتفاء الغسل عن الوضوء لكننا نحكم بأنّ الواجب عند اجتماع النوم و الجنابة بالجمع بين الوضوء و الغسل. (2)

مندفعة بأنّ ما ذكر من احتمال اجتماع السببين المستقلين منفي في مثل الوضوء و الغسل بالاتفاق فالتكليف في كل واحد منهما مقيد بعدم الآخر فالمكلف يجب عليه الوضوء أو الغسل ومقتضى ذلك ان كل محدث لا يكون جنبا موضوع لوجوب الوضوء فمن قام من النوم واحتمل جنابته حال النوم يجرى استصحاب عدم الجنابة فيندرج في موضوع الوضوء فانه محدث بالوجدان لقيامه من النوم ولا يكون جنبا بالأصل فيجب عليه الوضوء وعليه فلامجال لاستصحاب الحدث بعد الوضوء لأنّ مع ادراجه في دليل الوضوء لامجال لادراجه في موضوع الغسل والالزم اجتماع وجوب الوضوء و الغسل و هو منفي بالاجماع والاتفاق.

ولا حاجة إلى الجواب عن استصحاب الحدث الجامع بين الحدثين بانه لم يكن مجعولا من قبل الشارع ولم يكن موضوعاً ذا أثر شرعي حتى يستصحب ويترتب عليه أثر شرعي بل كلما يتصور انما هو جامع انتزاعي عقلي ولا يترتب عليه أثر شرعي و أما اشتراك الحدث الاصغر والاكبر في بعض الأحكام لا يوجب الحكم بأنّ

ص: 156

1- (1) المائدة، 6.

2- (2) الرسائل، ص 135-137.

الحدث الجامع بين الحدثين موضوع للحكم الشرعي الاترى ان ما ورد فى روايات باب الوضوء من عدّ البول و الغائط و الريح و النوم عللاً اربع مع اشتراكهم فى الاثر. (1)

### القسم الرابع: من استصحاب الكلى

قال السيد المحقق الخوئى قدس سره هو ما إذا علمنا بوجود فرد معين وعلمنا بارتفاع هذا الفرد ولكن علمنا بوجود فرد معين بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذى علمنا ارتفاعه ويحتمل انطباقه على فرد آخر فلو كان العنوان المذكور منطبقاً على الفرد المرتفع فقد ارتفع الكلى وان كان منطبقاً على غيره فالكلى باق إلى أن قال مثاله ما إذا علمنا بوجود زيد فى الدار وعلمنا بوجود متكلم فيها ثم علمنا بخروج زيد عنها ولكن احتملنا بقاء الإنسان فيها لاحتمال ان يكون عنوان المتكلم منطبقاً على فرد آخر.

مثاله فى الأحكام الشرعية ما إذا علمنا بالجنابة ليلة الخميس واغتسلنا منها ثم راينا المنى فى ثوبنا يوم الجمعة مثلاً فنعلم بكوننا جنباً حين خروج هذا المنى ولكن نحتمل ان يكون هذا المنى من الجنابة التى اغتسلنا منها وان يكون من غيرها إلى أن قال فالظاهر انه لا مانع من جريان الاستصحاب فيه لتامية اركانه من اليقين والشك فان أحد العنوانين وان ارتفع يقينا الا ان لنا يقينا بوجود الكلى فى ضمن عنوان اخر ونشك فى ارتفاعه لاحتمال انطباقه على فرد آخر غير الفرد المرتفع يقينا فبعد اليقين بوجود الكلى المشار إليه و الشك فى ارتفاعه لا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

نعم قد يتبعى هذا الاستصحاب بالمعارض كما ذكر نافي المثال و هو انه إذا علمنا بالجنابة ليلة الخميس مثلاً وقد اغتسلنا منها ثم راينا منياً فى ثوبنا يوم الجمعة فنعلم بكوننا جنباً حين خروج هذا المنى ولكن نحتمل ان يكون هذا المنى من الجنابة التى

ص:157

قد اغتسلنا منها وان يكون من غيرها فاستصحاب كلى الجنابة مع الغاء الخصوصية وان كان جارياً في نفسه الا انه معارض باستصحاب الطهارة الشخصية فانا على يقين بالطهارة حين ما اغتسلنا من الجنابة ولا يقين بارتفاعها لاحتمال كون المنى المرئى من تلك الجنابة فيقع التعارض بينه وبين استصحاب الجنابة فيتساقطان ولا بد من الرجوع إلى أصل اخر.

و أما فيما لا معارض له كما إذا علمنا بوجود زيد في الدار وبوجود متكلم فيها يحتمل انطباقه على زيد وعلى غيره فلا مانع من جريان استصحاب وجود الإنسان الكلى فيها مع القطع بخروج زيد عنها إذا كان له أثر شرعى. (1)

وفيه: أولاً: ان العنوان في المثال الشرعى لا يكون متعدداً لأنّ الجنابة عنوان واحد فالمثال الشرعى اجنبى عن المقام.

وثانياً: ان الجنابة التي راها يوم الجمعة ان كانت مقارنة لارتفاع الجنابة التي قد اغتسل منها فلا علم بحصول الطهارة لأنّ المفروض هو تقارن هذه الجنابة مع ارتفاع الجنابة السابقة فلا مجال لاستصحاب الطهارة حتى يعارض استصحاب كلى الجنابة ولو كانت هذه الجنابة عين الجنابة المتقدمة فلا مجال لبقاء الجنابة واستصحابها بعد العلم بالاغتسال منها وحصول الطهارة فتدبر نعم يجرى الاستصحاب في الكلى في غير المثال الشرعى قال السيد المحقق الخوئي قدس سره ونظير المقام ما إذا علمنا بموت شخص معين واحتمل انه هو المجتهد الذي نقلده فهل يصح ان يقال انه لا يمكن جريان استصحاب حياة المجتهد لاحتمال ان يكون هذا الشخص الذي تيقنا بموته منطبقاً عليه فيحتمل ان يكون رفع اليد عن اليقين بحياته من نقض اليقين باليقين مع ان اليقين

ص: 158

بِحياة المجتهد و الشك فى بقائها موجودان بالوجدان فكما لا مانع من جريان الاستصحاب فيها لتمامية اركانه فكذا فى المقام بلا فرق بينهما. (1)

ربما يشكل فى المثال غير الشرعى من جهة ان التكلم ان كان قيذا للموضوع فلا يخرج الاستصحاب. فى بقاء المتكلم فى الدار بعد خروج زيد من الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى نظير الاستصحاب فى بقاء الحيوان عند تردد فرده بين كونه البق أو الفيل.

وان لم يكن التكلم قيذا بل هو معرف لوجود الإنسان فى الدار الموضوع للحكم فالعلم بوجود زيد فى الدار وارتقاعه يجعل استصحاب كون انسان فى الدار من الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى (2).

ولكنه محل تأمل ونظر للفرق بين القسم الرابع وغيره من القسم الثانى و الثالث قال السيّد المحقّق الخوئى قدس سره. امتياز هذا القسم عن القسم الثانى انه فى القسم الثانى يكون الفرد مردداً بين متيقن الارتقاع ومتيقن البقاء أو محتمله على ما ذكرنا بخلاف القسم الرابع فانه ليس فيه الفرد مردداً بين فردين بل الفرد معين غاية الأمر انه يحتمل انطباق عنوان آخر عليه.

وامتيازهم عن القسم الثالث بعد اشتراكهما فى احتمال تقارن فرد آخر مع هذا الفرد المعين الذى علمنا ارتقاعه انه ليس فى القسم الثالث علما بل علم واحد متعلق بوجود فرد معين غاية الأمر نحتمل تقارن فرد آخر مع حدوثه أو مع ارتقاعه بخلاف القسم الرابع فان المفروض فيه علما علم بوجود فرد معين وعلم بوجود ما يحتمل

ص: 159

---

1- (1) مصباح الأصول، ج 3، ص 121-122.

2- (2) دروس فى مسائل علم الأصول، ج 4، ص 126.

انطباقه على هذا الفرد وعلى غيره. (1) اللهم إلا أن يقال ان الفروق المذكورة ليست بفارقة اذ القسم الرابع يرجع إلى القسم الثاني أو الثالث لأن الشك فيه يرجع إلى الشك في بقاء الكلى مع احتمال بقاء فرده كما ذهب إليه بعض الأكابر فتدبر جيداً وكيف كان فالاستصحاب في جميع أقسام الكلى يجرى لو كان موضوعاً للأثر الشرعى والله هو الهادى.

## التنبيه السابع: فى استصحاب التدريجات

### إشارة

و المراد بها ما لا يكون جميع اجزائه مجتمعاً فى الوجود فى زمان واحد بل ما يكون وجوده سيّالاً بحيث يوجد جزء منه وينعدم فيوجد جزء آخر منه وهكذا ويكون السيلان داخلاً فى تقوم هذا الوجود هذا بخلاف المركبات القارة فانها تجتمع اجزاؤها فى زمان واحد ولا كلام فى جريان الاستصحاب فى المركبات القارة لشمول ما دل على النهى عن نقض اليقين بالشك لها كما يشمل البسائط من دون فرق.

وانما الكلام فى التدريجات و المقصود من استصحابها هو ان يكون وجودها متيقناً فى حين فيشك فى انقطاعه بعده فيستصحب ولا فرق فيه بين ان يكون المركب التدريجى الغير القار زماناً كاستصحاب بقاء الليل و النهار أو زمانياً كاستصحاب بقاء القراءة ونحوها من الزمانيات أو مقيداً بالزمان المتصرم الغير الغار كتنقيد الصوم بكونه فى اليوم أو الصلاة بكونها فى الوقت الخاص فالبحث يقع فى مقامات:

### المقام الأول: فى الزمان

وربما يشكل الاستصحاب فيه بأن قوام الاستصحاب وركنه بالشك فى البقاء والاستمرار ولا مجال له فى الزمان فان الجزء السابق المتيقن قدانعدم و الجزء اللاحق حادث مشكوك ومسبوق بالعدم.

ص: 160

ويمكن الجواب عنه بما أفاده السيّد المحقّق الخوئي قدس سره من انا إذا قلنا بأنّ الزمان موجود واحد مستمر متقوم بالانصرام (والسيلان) ولذا يعبر عنه بغير القار فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه لوحدة القضية المتيقنة و المشكوكة بالدقة العقلية فضلاً عن نظر العرف فاذا شككنا في بقاء النهار مثلاً يجرى استصحاب وجوده بلا إشكال انتهى. (1)

ففي هذه الصورة يكون النهار اسماً لزمان كون قرص الشمس فوق الافق فيوجد عند طلوعها ويبقى إلى غروبها فالزمان في مثل ما ذكر أمر يتحقق عرفاً وعقلاً بحدوثه ويستمر ولا يكون النهار في هذا الفرض اسماً لمجموع ما بين طلوع الشمس وغروبها بحيث إذا وجد يرى العرف ان المجموعة موجودة بوجود أول اجزائها كما يكون كذلك في الصورة الآتية والاستصحاب فيما إذا كان المراد من النهار هو زمان كون قرص الشمس فوق الافق يكون من الاستصحاب في بقاء الشيء لاحتمال بقاء كونه بين المبدئين حتى بنظر العقل (ثم قال السيّد المحقّق الخوئي قدس سره) وان قلنا بأنّ الزمان مركب من الانات الصغيرة المتصرمة نظير ما ذكره بعضهم من تركيب الاجسام من الاجرام الصغيرة غير القابلة للتجزئة فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه أيضاً لوحدة القضية المتيقنة و المشكوكة بنظر العرف و المدار في جريان الاستصحاب على وحدة الموضوع بنظر العرف لا بالدقة العقلية و هذا المسلك وان كان باطلاً في نفسه لأنّ بعض الأدلة الدالة على ابطال الجزء الذي لا يتجزى يبطله أيضاً الا ان الالتزام به لا يمنع من جريان الاستصحاب في الزمان. (2)

ص: 161

1- (1) مصباح الأصول، ج 3، ص 122.

2- (2) مصباح الأصول، ج 3، ص 122.



ففى هذه الصورة يكون الاتصال بين اجزائه موجبا للوحدة بينهما عرفاً لأنّ النهار اسم لمجموع اجزاء زمان يكون تحققه بتحقيق أول جزء منها وانتهاءها بانتهاؤها الجزء الاخير منها ويحكم فى هذه الصورة بأنّ النهار باق ما لم يتحقق انتهاء الجزء الاخير بل قال بعض لو تحقق العدم بين اجزاء بعض المركبات بحيث لا يكون مخللاً للاتصال الموجب للوحدة عرفاً يحكم ببقائه ما لم تنته اجزائه فكما ان فى الزمانى مثل القراءة و التكلم لا يكون تخلل العدم بالتنفس التنقض ونحوه فى الاثناء موجبا لانتهائه وكون ما قبله مع ما بعده شيئين من قراءتين أو تكلمين ويجرى فيه الاستصحاب فى ناحية بقاءه عند الشك فى الانقضاء فكذلك فى الزمان إذا وقع الكسوف بحيث يعدم جزء من النهار بالكسوف فان تخلل عدم جزء من النهار بالكسوف فى الاثناء لا يوجب كون ما قبله مع ما بعده شيئين من النهارين ولذا يجرى الاستصحاب فى ناحية بقاء النهار عند الشك فى الانقضاء وليس ذلك إلا لحفظ الوحدة عرفاً بالاتصال ومع الوحدة يصدق البقاء ولا فرق فيه بين ان قلنا باجزاء لا تنجزى متلاحقه أو لم نقل ومع حفظ الوحدة يجرى الاستصحاب على القولين.

هذا مضافاً إلى ما فى الدرر من ان البقاء ليس فى الأدلة وبعبارة اخرى المعبر فى الأدلة صدق نقض اليقين بالشك ولا تفاوت فى ذلك بين التدريجيات وغيرها. (1)

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: بأنّ الشك فى البقاء معتبر فى الاستصحاب وذلك لأنّ مقتضى الكبرى المجعولة وهى قوله لا ينقض اليقين بالشك ان اليقين الفعلى لا ينقض بالشك الفعلى ولازمه ان يكون هنا شك فعلى متعلق بعين متعلق به اليقين الفعلى ولا يتصور ذلك إلا بأن يكون الشك فى بقاء ما علم وجوده سابقاً. (2) وإلا يكون

ص: 162

1- (1) الدرر، ص 538، الطبع الجديد.

2- (2) الرسائل، ص 151.

مفاد الرواية قاعدة اليقين و أما جريان الاستصحاب فى الزمان و الحركة مع اعتبار البقاء فلبقاء هويتها الشخصية و وجودهما الخارجية البسيطة فالحركة و الزمان يكون نحو وجودهما اللائق بهما هو الوجود المتصرم المتجدد لا الوجود الثابت فلا إشكال فى استصحاب الزمان مع وحدة هويته عرفاً.

نعم قد يشكل فى استصحاب الزمان بانه إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على كون هذا الوقت نهراً ان اريد باستصحابه اثبات ان الوقت الحاضر نهراً فهو أصل مثبت و من قبيل اثبات كرية ماء الحوض باستصحاب وجود الكر فيه وان اريد به اثبات ان العمل المأمور به كالصيام مثلاً واقع فيه فهو أيضاً مثبت و يمكن الجواب عنه كما فى تسديد الأصول بأن لنا ان نقول لما لم يكن ريب فى اتصال الزمان وعينيته ما كان موجوداً لما مضى منه فنقول ان هذا الزمان كان نهراً قبلاً ونشك فى زوال هذا العنوان عنه فيحكم الاستصحاب ببقائه على ما كان وان هذا الزمان نهراً فينطبق عليه حكم يجب الصيام فى النهار كما انطبق حكم المزيلية للحدث و الخبث على الماء المستصحب الطهارة.

و أما ما أجاب به بعض اعظم العصر دام ظله من انكار ان يكون الصيام الواجب مثلاً مقيداً بوقوعه فى النهار بل الواجب انما هو اجتماع الامساک و النهار فى الوجود اذ النهار موجود مستقل من الموجودات الخارجية والامساک عرض قائم بالمكلف فلا معنى لاتصاف أحدهما بالآخر فاذا شك فى بقاء النهار يكفى جريان الاستصحاب فيه بنحو مفاد كان التامة ولا يكون من الأصل المثبت فى شىء.

ففيه انه خلاف ظاهر أدلة التوقيت بل ظاهرها تقييد الصيام الواجب بأن يكون واقعاً فى النهار اعنى ما بين تبيّن الفجر و الليل وكون النهار موجوداً مستقلاً لا ينافى ان

يكون ظرفاً للأعمال فإن الزمان و المكان من الموجودات الخارجية ومقولة «متى» و«الأيّن» من المقولات العرضية التي تتصف بها الموجودات الأخرى. (1)

فتحصّل: ان الاستصحاب في الزمان جار بعد ما عرفت من حكم العرف بوحدة القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة من جهة الاتصال العرفي بين اجزائه.

### المقام الثاني: في استصحاب الزماني

و هو كما قال السيّد المحقّق الخوئي قدس سره على قسمين لأنّ الأمر التدريجي أما ان يكون مثل الزمان بحيث يكون تقومه بالانصرام والانتضاء ولا يمكن اجتماع جزئين منه في زمان واحد بل يوجد جزء منه وينعدم فيوجد جزء آخر ويعبر عنه بغير القار كالحركة و جريان الماء ونحوه.

و أما ان يكون بنفسه غير منصرم وله ثبات في نفسه ولكنّه من حيث تقيده بالزمان يكون غير قار فكونه غير قار انما هو باعتبار قيده و هو الزمان كما إذا أمر المولى بالقيام إلى الظهر أو بالجلوس إلى المغرب مثلاً.

أما القسم الأول: من الزماني فقد ظهر الكلام فيه ممّا ذكرنا في الزمان لأنّه ان قلنا بكون الحركة المتصلة امراً واحداً وان الاتصال مساوق للوحدة فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيها حتى بناء على اعتبار وحدة الموضوع بالدقة العقلية الوحدة العرفية.

وان قلنا بكون الحركة مركبة من الحركات اليسيرة الكثيرة بحيث يكون كل جزء من الحركة موجوداً منحازاً عن الجزء الآخر فلا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب.

فيها أيضاً لكون الموضوع واحداً بنظر العرف وان كان متعددًا بالدقة العقلية انتهى.

ثم لا يخفى عليك انه ذكر صاحب الكفاية قدس سره في تخلل العدم انه لا مانع من جريان الاستصحاب في مثل الحركة ولو بعد تخلل العدم إذا كان يسيراً لأنّ المناط في الاستصحاب هو الوحدة العرفية ولا يضر السكون القليل بوحدة الحركة عرفاً.

ص: 164

وأورد عليه السيّد المحقّق الخوئي قدس سره: بأنّ بقاء الموضوع في الاستصحاب وان لم يكن مبنياً على الدقة العقلية بل على المسامحة العرفية ونظر العرف اوسع من لحاظ العقل في اكثر الموارد إلا أنه لا فرق بين العقل و العرف في المقام (أى الحركة وتخلل العدم) فالمتحرك إذا سكن ولو قليلاً لا يصدق عليه انه متحرك عرفاً لصدق الساكن عليه حينئذٍ ولا يمكن اجتماع عنواني الساكن و المتحرك في نظر العرف أيضاً.

فلو تحرك بعد السكون لا يقال عرفاً انه متحرك بحركة واحدة بل يقال انه متحرك بحركة اخرى غير الأولى فلو شككنا في الحركة بعد السكون لا يمكن جريان الاستصحاب لأنّ الحركة الأولى قد ارتفعت يقينا و الحركة الثانية مشكوكة الحدوث نعم قد يؤخذ في موضوع الحكم عنوان لا يضر في صدقه السكون في الجملة كعنوان المسافر فان القعود لرفع التعب مثلاً بل النزول في المنازل غير قاذح في صدق عنوان المسافر فضلاً عن السكون ساعة أو ساعتين فاذا شك في بقاء السفر لإشكال في جريان الاستصحاب فيه ولو بعد السكون بخلاف ما إذا اخذ عنوان الحركة في موضوع الحكم فانه لا يجرى الاستصحاب بعد السكون بل يجرى فيه استصحاب السكون إلى أن قال و يمتاز الاستصحاب في التكلم عما قبله (أى الحركة) بعد الاشتراك معه في كونه موجوداً غير قار بانه ليست له وحدة حقيقية من جهة تخلل السكوت ولو بقدر التنفس في اثنايه لا محالة بحسب العادة نعم له الوحدة الاعتبارية فتعدّ عدّة من الجملات موجوداً واحداً باعتبار انها قصيدة واحدة أو سورة واحدة مثلاً وتكفي في جريان الاستصحاب الوحدة الاعتبارية فاذا شرع أحد بقراءة قصيدة مثلاً ثم شككنا في فراغه عنها لم يكن مانع من جريان استصحابها سواء كان الشك مستند إلى الشك في المقتضى كما إذا كانت القصيدة مرددة بين القصيرة و الطويلة فلم يعلم انها كانت قصيرة فهي لم تبق أم هي طويلة فباقية أو كان الشك مستنداً إلى الشك في الراجع

كما إذا علمنا بعدم تمامية القصيدة ولكن شككنا في حدوث مانع خارجي عن اتمامها وذلك لما ذكرناه من عدم اختصاص حجية الاستصحاب بموارد الشك في الرفع وكذا الكلام في الصلاة فانها وان كانت مركبة من اشياء مختلفة فبعضها من مقولة كيف المسموع كالقراءة وبعضها من مقولة الوضع كالركوع وهكذا إلا أنّ لها وحدة اعتبارية فان الشارع قد اعتبر عدة اشياء شيئاً واحداً وسماه بالصلاة فاذا شرع أحد في الصلاة وشككنا في الفراغ عنها لم يكن مانع من جريان استصحابها والحكم ببقائها سواء كان الشك في المقتضى كما إذا كان الشك في بقاء الصلاة لكون الصلاة مرددة بين الثنائية والرابعة مثلاً أو كان الشك في الرفع كما إذا شككنا في بقائها لاحتمال حدوث قاطع كالرعاف مثلاً انتهى.

ولقائل ان يقول الملاك في جريان الاستصحاب هو الوحدة العرفية ولو كانت اعتبارية وهذه الوحدة موجودة حتى في مثل الحركة ولو بعد تخلل الوقفة إذا كانت يسيرة ألا ترى صدق السير و الطير على السيارة و الطائرة مع سيرهما من محل إلى محل آخر ولو مع الوقفة اليسيرة فان اكتفى في الوحدة بالوحدة العرفية فلا فرق بين تخلل العدم وعدمه في صدق العنوان من دون فرق بين ان يكون العنوان هو التحرك أو التكلم كما ذهب إليه صاحب الكفاية فالترفة بعيدة هذا ثم قال السيد المحقق الخوئي قدس سره.

و أما القسم الثاني: من الزمانى و هو ما يكون له الثبات في نفسه ولكنه حيث قيد بالزمان في لسان الدليل يكون غير قارّ كالامسك المقيد بالنهار وقد يكون الشك فيه من جهة الشبهة الموضوعية وقد يكون من جهة الشبهة الحكمية.

أما الصورة الأولى: (أى الشبهة الموضوعية) فتارة يكون الفعل فيه مقيداً بعدم مجيئ زمان كما إذا كان الامسك مقيداً بعدم غروب الشمس او كان جواز الاكل

والشرب فى شهر رمضان مقيداً بعدم طلوع الفجر وعليه فلا إشكال فى جريان الاستصحاب العدمى فباستصحاب عدم غروب الشمس يحكم بوجوب الامساك كما انه باستصحاب عدم طلوع الفجر يحكم بجواز الاكل و الشرب تنقيح الموضوع بالاستصحاب.

واخرى يكون الفعل مقيداً فى لسان الدليل بوجود الزمان كما إذا كان الامساك مقيداً بالنهار وجواز الاكل و الشرب مقيداً بالليل فيجرى الاستصحاب فى نفس الزمان بالتقريب الذى عرفت فى استصحاب الزمان.

و أما الصورة الثانية: وهى الشبهة الحكمية فقد يكون الشك فيه لشبهة مفهومية كما إذا شككنا فى ان الغروب الذى جعل غاية لوجوب الامساك هل هو عبارة عن استتار القرص أو عن ذهاب الحمرة المشرقية وقد يكون الشك فيه لتعارض الأدلة كما فى آخر وقت العشائين لتردده بين انتصاف الليل كما هو المشهور أو طلوع الفجر كما ذهب إليه بعض مع الالتزام بحرمة التأخير عمداً فى نصف الليل وكيف كان(سواء كانت الشبهة مفهومية أو من جهة تعارض الأدلة)فقد ذهب الشيخ وتبعه جماعة ممن تأخر عنه منهم صاحب الكفاية إلى ان الزمان إذا اخذ قيدياً للفعل وكان الشك فيه فى بقاء الحكم لشبهة حكمية فلا يجرى الاستصحاب فيه وإذا اخذ ظرفاً فلأمانع من جريانه واستشكل فيه السيد المحقق الخوئى قدس سره بقوله.

ان الاهمال فى مقام الثبوت غير معقول كما مر غير مرة فالامر بالشىء أما ان يكون مطلقاً و أما ان يكون مقيداً بزمان خاص ولا تتصور الوساطة بينهما ومعنى كونه مقيداً بذلك الزمان الخاص عدم وجوبه بعده فاخذ الزمان ظرفاً للمأمور به بحيث لا ينتفى المأمور به بانتفائه قبلاً لاخذه قيدياً للمأمور به ممالاً- يرجع إلى معنى معقول فان الزمان بنفسه ظرف لا يحتاج إلى الجعل التشريعى فاذا اخذ زمان خاص فى المأمور

به فلامحاله يكون قيذا له فلامعنى للفرق بين كون الزمان قيذا أو ظرفا فان اخذه ظرفا ليس الابعارة اخرى عن كونه قيذا فاذا شككنا فى بقاء هذا الزمان وارتقاعه من جهة الشبهة المفهومية أو لتعارض الأدلة لايمكن جريان الاستصحاب لا الاستصحاب الحكمى ولا الموضوعى.

أما الاستصحاب الحكمى فلكونه مشروطا باحراز بقاء الموضوع و هو مشكوك فيه على الفرض فان الوجوب تعلق بالامساک الواقع فى النهار فمع الشك فى بقاء النهار كيف يمكن استصحاب الوجوب فان موضوع القضية المتيقنة هو الامساک فى النهار وموضوع القضية المشكوكة هو الامساک فى جزء من الزمان يشك فى كونه من النهار فيكون التمسك بقوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك لاثبات وجوب الامساک فيه تمسكا بالعام فى الشبهة المصداقية.

و أما الاستصحاب الموضوعى بمعنى الحكم ببقاء النهار فلانه ليس لنا يقين وشك تعلقا بشىء واحد حتى نجرى الاستصحاب فيه بل لنا يقينان يقين باستتار القرص ويقين بعدم ذهاب الحمرة المشرقية فأى موضوع يشك فى بقائه بعد العلم بحدوثه حتى يكون مجرى للاستصحاب فاذا لاشك لنا إلا فى مفهوم اللفظ ومن الظاهر انه لامعنى لجريان الاستصحاب فيه إلى أن قال بقى هنا شىء و هو انه لوكان الحكم مقيدا بالزمان وشككنا فى بقاء الحكم بعد الغاية لاحتمال كون التقييد بالزمان من باب تعدد المطلوب ليبقى طلب الطبيعة بعد حصول الغاية فهل يجرى فيه الاستصحاب أم لا الظاهر جريانه مع الغض عما ذكرنا سابقاً من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية الالهية.

والوجه فى ذلك ان تعلق طبيعى الوجوب بالجامع بين المطلق والمقيد معلوم على الفرض و التردد انما هو فى ان الطلب متعلق بالمطلق وإيقاعه فى الزمان الخاص

مطلوب آخر. ليكون الطلب باقيا بعد مضيّه أو انه متعلق بالمقيد بالزمان الخاص ليكون مرتفعا بمضية؟

وعليه فيجربى فيه الاستصحاب ويكون من القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى ومن ثمرات جريان هذا الاستصحاب تبعية القضاء للاداء؟

وعدم الاحتياج إلى أمر جديد إلى أن قال نعم على المسلك المختار من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية لايجربى الاستصحاب هنا أيضاً فيحتاج القضاء إلى أمر جديد. (1)

ولقد أفاد وأجاد قدس سره ولكن يمكن أن يقال أولاً إن قوله: «ان اخذ الزمان طرفاً للمأمور به بحيث لا ينتفى المأمور به بانتفائه قبالة لاخذه قيذا للمأمور به لا يرجع إلى محصل فان الزمان بنفسه ظرف لا يحتاج إلى الجعل التشريعى فاذا اخذ زمان خاص فى المأمور به فلامحالة يكون قيذا له فلامعنى للفرق بين كون الزمان قيذا أو ظرفاً فان اخذه طرفاً ليس إلا عبارة اخرى عن كونه قيذا» منظور فيه على تقدير التسليم للخلط بين الموضوع الدليلى و الموضوع الاستصحابى اذالموضوع فى الدليل وان كان مأخوذاً مع الزمان ولكن ليس كل مأخوذ فيه بحسب الدليل قيذا بحسب العرف ولذا إذا شككنا فى بقاء الحكم بعد مضي ظرف الزمان المذكور من جهة من الجهات أمكن ان نقول ان الجلوس مثلاً كان واجبا قبل انقضاء هذا الزمان و الآن يكون كذلك بحكم العرف فان الموضوع فى القضية المشكوكة هو الجلوس و هو متحد مع الموضوع فى القضية المتيقنة عرفاً وان لم يكن كذلك بحسب الموضوع الدليلى فيجربى فيه استصحاب وجوب الجلوس.

ص: 169

1- (1) مصباح الأصول، ج 3، ص 126-134.



وثانياً: إنّا لانسلم ان اخذ الزمان ليس الاعبارة عن كونه قيذا لأن ذكر الزمان فى الواجب بنحو الظرفية دون القيدية أمر شايع كقول المولى لعبده إذا ذهبت يوماً إلى منزل صديقى فقل له اعطنى الكتاب الفلانى ان احتاج إليه ومن المعلوم ان اليوم فيه اخذ ظرفاً لاقيدا بحيث لو لم يذهب فى اليوم وذهب فى الليل سقط الوجوب كما لا يخفى و عليه فدعوى الكلية ممنوعة ويشهد له عدم دخالة الزمان المأخوذ فيه فى المثال المذكور ونظائره كقولهم إذا رأيت فلانا يوماً ابلغ إليه عنى السلام إذ اليوم لا يفيد الا الظرفية لعدم مدخلية ليوم فيه بل الحكم كذلك وان كان موقع الرؤية هى الليل وكم له من نظير.

وثالثاً: ان بعض الابحاث غير مربوط بالمقام قال الشهيد الصدر قدس سره و أما الشبهة الحكمية فى التكاليف الموقته فقد ذكر المحققون تحت هذا العنوان أبحاثاً فى المقام كلها لا ترتبط بمسألة استصحاب الزمان أو الزمانى وانما ترجع إلى تردد مفهوم الزمان بين الفترة القصيرة أو الطويلة أو تردد الموضوع مع وضوح المفهوم أو العلم بكون الموضوع هو الفترة القصيرة و الشك فى تحقق موضوع آخر للحكم باق فى الزمن الثانى وكل هذه الابحاث لا تختص بالزمان بل يرد فى القيود الاخرى فلا خصوصية للبحث عنها فى المقام كما انهم بحثوا عن ان مضى الزمان هل يغير الموضوع ويعدده أم لا.

و هذا أيضاً بحث راجع إلى مبحث الشك فى بقاء الموضوع وبحثوا عن معارضة استصحاب بقاء الوجوب فى الزمن الثانى المشكوك باستصحاب عدم جعل الوجوب الزائد فيه و هذا لا يختص بباب الزمان وقد تقدّم البحث عن كبرى هذه المعارضة فيما سبق و عليه فلاموجب للدخول فى تلك الابحاث التى تقدّم أو يأتى تنقيح نكاتها فى مظانها. (1)

ص: 170

إشارة

إذا فرضنا ان الشارع قال العنب إذا غلى يحرم فحرمة العنب معلقة على الغليان فإذا صار العنب زيبا وشك في بقاء حكمه التعليقی وعدمه. ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى جريان الاستصحاب فيه معللاً بأن الوجود التقديرى له نحو تحقق في مقابل عدمه فان وجود كل شيء بحسبه.

ودعوى ان الموضوع منتف بصيرورة العنب زيبا مندفعة بانه لا دخل له في الفرق بين الآثار الثابتة للعنب بالفعل و الثابتة له على تقدير دون آخر و الكلام فيما يصح فيه استصحاب الأحكام المطلقة فيبحث عن صحّة استصحاب الأحكام المعلقة وبالجملة و المفروض هو عدم صيرورته بواسطة الجفاف موضوعاً اخر عند العرف ولذا يبحث عن الفرق بين الأحكام المطلقة و الأحكام المعلقة وإلا فلامجال للبحث المذكور كما لا يخفى.

لا يقال: كما هو المحكى عن المحقق النائيني قدس سره من ان الاقوى عدم جريان الاستصحاب في المقام لأنّ الحكم المرتب على الموضوع المركب انما يكون وجوده وتقرره بوجود الموضوع بماله من الاجزاء و الشرائط لأنّ نسبة الموضوع إلى الحكم كنسبة العلة إلى المعلول ولا يعقل ان يتقدم الحكم على موضوعه و الموضوع للنجاسة و الحرمة في مثال العنب انما يكون مركبا من جزئين العنب و الغليان من غير فرق بين اخذ الغليان وصفا للعنب كقوله العنب المغلى يحرم وينجس أو اخذه شرطاً له كقوله العنب إذا غلى يحرم وينجس لأنّ الشرط يرجع إلى الموضوع وقيوده لا محالة فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم ومع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقائه لما تقدّم من انه يعتبر في الاستصحاب الوجودى ان يكون

للمستصحب نحو وجود وتقرر في الوعاء المناسب له فوجود أحد جزئى الموضوع المركب كعدمه لا يترتب عليه الحكم الشرعى مالم ينضم إليه الجزء الاخر.

لأثنا نقول: كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره الحرمة و النجاسة التقديرية انما تكون قطعيا بالنسبة إلى العنب لا الزبيب فيمكن استصحابها في حال الزبيبية.

وبالجملة أما ان يقال بأن الحرمة التقديرية كساير الأحكام المعلقة ليس لها وجود وهذا بمكان من الفساد بل مناف لما تقدّم من المحقّق و أما ان يقال بأن لها وجود في وعاء الاعتبار المقابل لعدمه.

وعليه فلا إشكال في امكان استصحاب هذا الأمر الموجود بعد فرض وجود موضوعه و هو العنب وفرض تبدل بعض حالاته وصيرورته زبيبا.

وبالجملة الموضوع للحرمة الفعلية أو النجاسة كذلك انما هو العنب المغلّى أو بشرط الغليان فلا بد من فرض وجوده بكلا جزئيه عند ارادة الاستصحاب للحكم الفعلى.

وهذا هو الذى اوجب الاشتباه للمحقق فتخيّل ذلك الأمر الواضح الفساد غفلة عن ان الشرط الذى ذكره راجع إلى استصحاب الحكم الفعلى و أما استصحاب الحرمة التعليقية فلا يحتاج إلا إلى فرض وجود العنب قبل وجود الغليان لأنّه الموضوع لهذه الحرمة كما لا يخفى و عليك بالتأمل التام و الله العالم وقد تلخص من جميع ما ذكر صحة جريان الاستصحاب التعليقى من دون اشكال. (1)

هذا بناء على ان الحكم المعلق على العنب المذكور ليس حكما فعليا بل هو صرف انشاء حكم عند كذا ولا- إشكال في جريان الاستصحاب فيه بعد تبدل حالة العنبيه إلى حال الزبيبية لأنّه أمر وجودى خاصّ و ليس بادون من العدم الازلى فكما ان

ص:172

استصحاب العدم الازلي يجرى إذا كان للمتيقن أثر شرعى فى زمن الشك فكذلك فى المقام يجرى الاستصحاب فى الحرمة الانشائية ويكون اثرها الشرعى هو حرمة عصير الزبيب إذا غلى.

وأما إذا قلنا بأن القضية الدالة على حرمة العنب إذا غلى قضية حقيقية ومفادها هو جعل الحكم فى فرض وجود الموضوع وفرض وجود شرطه فتدل القضية على فعلية الحرمة المرتبة على موضوعها المتقوم بتقدير وجوده وفرض ثبوته نعم ليس للحكم المذكور الفاعلية قبل وجود الموضوع مع شرائطه فى الخارج ولا ريب ان هذا الحكم الفعلى حكم شرعى فاذا شك فى بقاءه صح استصحابه وعليه فلا تعليق إلا فى الفاعلية لافى الحكم فتدبر جيداً والحاصل أنه قال فى الدرر لا إشكال فى صحة هذا الاستصحاب لعدم الفرق فى شمول أدلة الباب بين ما يكون الحكم المتيقن فى السابق مطلقاً أو مشروطاً.

ولا يتوهم ان الحكم المشروط قبل تحقق شرطه ليس بشىء اذ قد تقرر فى محله تحققه ووجوده قبل وجود شرطه وكما ان وظيفة الشارع جعل الشىء حراماً مطلقاً مثلاً كذلك وظيفته جعله حراماً على تقدير كذا فاذا شك فى بقاء الحرمة المعلقة فى الآن الثانى يصح ان يجعل حرمة ظاهرية معلقة على ذلك الشرط و إذا صح ذلك فشمول أدلة الاستصحاب ممّا لا ينبغى ان ينكر وهذا واضح. (1)

وقال صاحب الكفاية: أيضاً يكون الاستصحاب متمماً لدلالة الدليل على الحكم فيما اهمل أو اجمل كان الحكم مطلقاً أو معلقاً فببركته يعم الحكم للحالة الطارئة اللاحقه كالحالة السابقة فيحكم مثلاً بأن العصير الزببى يكون على ما كان عليه سابقاً

ص: 173

في حال عنيته من أحكامه المطلقة و المعلقة لو شك فيها فكما يحكم ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غليانه. (1)

ودعوى ان فرض وجود الماء المتغير بالنجاسة لا يلزمه إلا فرض النجاسة وكما ان الفرض لا يستلزم وجود الماء بل هو يجتمع مع عدمه فهكذا فرض النجاسة لا يلزمه واقع حكم النجاسة بل يجتمع مع عدمها فاذا فرض بعده زوال التغير من قبل نفسه فلازمه ان يفرض الشك في بقاء النجاسة الفرضية وإلا فليس هنا أثر من النجاسة ولا من زوال تغيره ولا من تغيره ولا من الشك في بقائها أصلاً فمادام الكلى كليا لا مصداق له في الخارج لا أثر من تحقق الحكم المشكوك في بقاءه ولا من تحقق الشك في البقاء الموضوع للاستصحاب.

نعم إذا تحقق ماء وصار متغيراً في أحد الاوصاف ثم زال تغيره من عند نفسه فقد تحققت حكم النجاسة وشك في بقائها فيكون مجرى الاستصحاب فلامحالة يكون المستصحب حكماً جزئياً الا انه لا يختص ذلك الشك بموضوع خاص ولا مورد مخصوص بل يكون جميع الأحكام الجزئية الخارجية حينئذٍ مشكوكاً فيها يجرى فيها الاستصحاب. (2)

مندفعة بأن فرض وجود شيء في ظرفه وان لم يستلزم وجوده بالفعل حين الفرض ولكن ليس لازم ذلك كون الحكم المترتب على الشيء المفروض فرضياً بل الشارع جعل حكماً حقيقياً على الشيء المفروض الوجود في ظرفه وكان المنشىء يرى وجود شيء وشرطه في ذلك الظرف وحمل عليه النجاسة مثلاً وهذا ليس بعدم كما لا يخفى بل ومقتضى ذلك فعلية الحكم وان لم يكن لها الفاعلية كما قرر في محله من الواجبات المعلقة و المشروطة.

ص: 174

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 321-322.

2- (2) تسديد الأصول، ج 2، ص 375.

لأنّ اللازم في فعلية الوجوب و الحرمة هوامكان الانبعاث ولو نحو أمر متأخر و هو حاصل في الواجبات المعلقة و الموقنات و التدريجات في الجملة و البحث بالنسبة إلى أمر متأخر موجود و يكون ناشئا من الإرادة الجدية.

ويظهر اثره في لزوم انبعاث الغير إلى بعض مقدمات الأمر المتأخر إذا لم يمكن منه في ظرفه و عليه قبل تحقق المصدق في الخارج مع شرائطه تحقق الحكم ولو لم يكن له الفاعلية بالفعل و يجتمع ذلك الحكم الفعلى مع عدم الفاعلية لعدم نفسه لأنه ناش عن الإرادة الجدية و الحكم الكلى المذكور فعلى و ناظر إلى مصاديقه المفروضة في وقتها و فعلية الحكم المذكور يكفى في الحكم بتحقيقه قبل تحقق مصاديقه فلا مانع من استصحابه و بقية الكلام في تقسيم الواجب إلى المطلق و المشروط فراجع.

هذا كله بالنسبة إلى جريان الاستصحاب في الأمر التعليقى و قد عرفت ان الاستصحاب يجرى فيه كما يجرى في الحكم التنجيزى لعموم أدلة الاستصحاب.

ولا وجه لتخصيصه بالتنجيزى من الحكم لأنّ الأمر التعليقى حكم شرعى أيضاً كما لا يخفى ولا يتوهم ان الاستصحاب في الأحكام التعليقية يكون من الأصول المثبتة اذ يترتب على جريانه فعلية الحكم عند تحقق المعلق عليه و هو عقلى.

وذلك لأنّ فعلية الحكم لدى تحقق المعلق عليه هو الأثر الشرعى المترتب على التعبد بالاستصحاب التعليقى و هذا الترتب موجود فى غليان العنب أيضاً فلا مجال لتوهم كون الاستصحاب المذكور مثبتاً و لقد أفاد وأجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال ان التعليق إذا ورد فى دليل شرعى كما لوورد ان العصير العنبى إذا غلا يحرم ثم صار العنب زيبيا فشك فى ان عصيره أيضاً يحرم إذا غلا أولاً فلا إشكال فى جريان استصحابه من حيث التعليق لما عرفت من ان المعتبر فى الاستصحاب ليس إلا اليقين

والشك الفعليين وكون المشكوك فيه ذا أثر شرعى أو منتهياً إليه وكلا الشرطين حاصلان أما فعليتهما فواضح (لفعلية اليقين و الشك ولو كان متعلقهما امرأ معلقاً).

و أما الأثر الشرعى فلان التعبد بهذه القضية التعليقية اثره فعلية الحكم لدى حصول المعلق عليه من غير شبهة المثبتية لأنّ التعليق إذا كان شرعياً معناه التعبد بفعلية الحكم لدى تحقق المعلق عليه و إذا كان الترتب بين الحكم و المعلق عليه شرعياً لا ترد شبهة المثبتية فتحقق الغليان وجداناً بمنزلة تحقق موضوع الحكم الشرعى وجداناً. (1)

لا يقال: ان الزيب الفعلى عند كونه عنبا لم يكن لاتمام الموضوع للحرمة ولا جزأه اذلم يحدث فيه غليان والا لم يمكن ان يصير زيبا فكيف يصح ان يقال يستصحب جزئيته لموضوع الحرمة بعد صيرورته زيبا. (2) لأنّما نقول ان بعد كون عنوان العنب و الزيب من الاحوال فالموضوع هو ذات المعنون بهما لا خصوص أحد العنوانين وعليه يصح ان يقال ان ذات المعنون بهما كان جزءا لموضوع الحرمة و الآن يكون كذلك فيستصحب جزئيته لموضوع الحرمة بعد صيرورته زيبا فلا تغفل.

ولكن التحقيق ان الوارد شرعاً هو ان العصير العنبى إذا غلى يحرم لا- ان العنب إذا غلى يحرم ولا خفاء فى ان العصير العنبى لا يبقى بعد جفاف العنب و صيرورته زيبا فالمثال المزبور اعنى العنب إذا غلى يحرم مثال فرضى وكيف كان عدم كونه مثلاً للمقام لا يضر بالبحث كما لا يخفى.

### شبهة المعارضة

نعم يشكل الاستصحاب التعليقى من ناحية معارضته مع استصحاب حكم تنجيزى يضاده فيسقطان وبيانه ان مقتضى الاستصحاب التعليقى فى مسألة الزيب مثلاً هو

ص: 176

1- (1) الرسائل، ص 166.

2- (2) دروس فى مسائل علم الأصول، ج 4، ص 159.

حرمة بعد الغليان ولكن مقتضى الاستصحاب التجيزى حلية فانه كان حالاً- قبل الغليان ونشك في بقاء حلية بعده فمقتضى الاستصحاب بقاؤها فيقع التعارض بين الاستصحابين ويسقطان.

ويمكن الجواب عنه: بأن استصحاب الحرمة المعلقة لا ينافي ولا يعارض مع استصحاب الحلية لأن الحلية أيضاً مغيية بعدم وجود المعلق عليه اذ مفهوم قوله عليه السلام ان العصير العنبى إذا غلى يحرم ان العصير العنبى مالم يغل يحلّ فكما ان الحرمة معلقة ومحدودة بما إذا غلى فكذلك الحلية مغيية بما إذا لم يغل ولا منافاة بينهما حتى يكونا متعارضين.

ولذا قال في الكفاية فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمة كان غاية للحلية فاذا شك في حرمة المعلقة بعد عروض حالة عليه شك في حلية المغيية لا محالة أيضاً فيكون الشك في حلية أو حرمة فعلاً بعد عروضها متحداً خارجاً مع الشك في بقائه على ما كان عليه من الحلية و الحرمة بنحو كانتا عليه فقضية استصحاب حرمة المعلقة بعد عروضها الملازم لاستصحاب حلية المغيية حرمة فعلاً بعد غليانه وانتفاء حلية فانه قضية نحو ثبوتها كان بدليلها أو بدليل الاستصحاب.

لا يقال: انا سلمنا ان استصحاب الحرمة التعليقية لا يعارض استصحاب الاباحة كذلك (أى التعليقية).

ولا منافاة بينهما أصلاً إلا ان لنا اجراء استصحاب الاباحة المنجزة الفعلية قبل الغليان ولا دافع لهذا الأصل ونظيره استصحاب وجوب الامساك أو حرمة الافطار إذا شك في تحقق غايته (وهو الغروب) مع ان الحكم (أى وجوب الامساك أو حرمة الافطار) كان مغيياً (أى بالغاية المذكورة وهي الغروب).



لأننا نقول: كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره نمنع جريان هذا الأصل هنا وهناك لوجود الأصل الحاكم وبيانه يحتاج إلى مقدمة موضحة:

وهي انه لو فرض جريان الاستصحاب في الموضوع لما يجرى في حكمه ومن ذلك اجمعوا على ان الأصول الموضوعية تحكم على الأصول الحكمية فاذا فرض ان الشارع حدّد وجوب الامساك إلى الغروب وشك في تحقّقه يجرى أصالة عدم تحقّقه وحينئذ لا يصل النوبة إلى استصحاب وجوب الامساك ولو كان موافقا لذلك الأصل ومثل أصالة عدم تحقّق الغاية أصالة عدم غائته الشيء أو غائته مائها. (1) أيضاً حاكمة على استصحاب الحكمي إذا عرفت هذا نقول قد علمنا سابقاً بأن الغليان كان غاية لحكمين أحدهما الاباحة والثاني عدم الحرمة بحيث كان متى حصل ترتب عليه عدم الاباحة والحرمة ونشك الآن في بقاءه (أي الغليان) على ما كان عليه فيتصحب بقاؤه (أي الغليان) على غائته الذي هو عبارة اخرى عن استصحاب الحرمة التعليقية والاباحة التعليقية لأنّ الشك فيها (أي الحرمة التعليقية والاباحة التعليقية) ينشأ من الشك في كون الغليان غاية فالاصل فيها (أي في غائية الغليان) حاكم على الأصل فيها (أي الحرمة التعليقية والاباحة التعليقية) وحيث ان استصحاب بقاء الغليان على ما كان ليس شيئاً وراء استصحاب الحرمة التعليقية فلذا يصح ان يقال استصحاب تلك الحرمة حاكمة على استصحاب الاباحة الفعلية وهذا مراد شيخنا المرتضى الانصاري حيث قال استصحاب الحرمة التعليقية حاكمة على استصحاب الاباحة فان مورد كلامه (أي استصحاب الاباحة) استصحاب الاباحة الفعلية لا التعليقية ليقال لاتنافي بين

ص: 178

---

1- (1) لعلّ قوله أو غائته زائدة وقوله «مائها» تصحيف «فانها».

هذين الاصلين بالمرّة كما لاتنافى بين دليلهما الاجتهاديين بل وبين القطع بهما معا هذا فتدبر لعلك تقف على بعض مالم تقف عليه. (1)

والوجه فى حكومة الحرمة التعليقية والاباحة التعليقية على استصحاب الاباحة الفعلية ان الشك فى الاباحة الفعلية ناشئة عن الشك فى بقاء الحرمة التعليقية والاباحة التعليقية وقال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره أيضاً ان الشك فى بقاء الاباحة الفعلية للعصير الزببى المغلى مسبب عن بقاء القضية الشرعية التعليقية بالنسبة إلى الزبيب قبل غليانه ولما كان التعليق شرعياً تكون فعلية الحرمة مع فعلية الغليان بحكم الشرع فترتب الحرمة على العصير المغلى ليس بعقلى بل شرعى.

فحينئذ يكون استصحاب الحرمة التعليقية حاكماً بأن الحرمة متحققة بالفعل عند الغليان ومرتبة على الغليان الفعلى فيرفع الشك فى الحرمة والاباحة الفعليين لأن الشك فى الحرمة والاباحة متقومة بطرفى التردد فاذا كان لسان جريان الأصل فى السبب هو التعبد بحرمة المغلى يرفع التردد بين الحرمة والحلية فيصير الأصل السببى حاكماً على المسببى إلى أن قال وبهذا يدفع ما قد يمكن ان يتوهم بأن المغلى المشكوك فيه موضوع بكلا الاستصحابين وكل منهما بنفس التعبد يرفع الشك ومما متعارضان قبل رفع موضوع الآخر لما عرفت من الاستصحاب الأول يجرى قبل الغليان وبعد الغليان يكون المستصحب أى الحكم التعليقى الذى يصير فعلياً متعلقاً بذات الموضوع ورافعاً للشك فلا يبقى مجال لاستصحاب الحلية التنجزية والحلية التعليقية لا أصل لها ولو فرض يكون مثبتاً لأن التعليق عقلى لا شرعى فتدبر فيه فانه جدير به. (2)

ص: 179

1- (1) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره، ج 3، ص 88-89.

2- (2) الرسائل، ص 173-175.

أورد على الحكومة في الدرر بانه ليس العصير بعد الغليان محكوما بالحرمة بحسب الدليل شرعاً مع قطع النظر عن الشك حتى يكون حاكما على ما يقتضى اباحته بملاحظة الشك بل الحكم بالحرمة انما جاء من حكم العقل بفعالية الحكم المعلق عند تحقق ما علق عليه و المفروض ان الحكم المعلق أيضاً حكم مجعول للشاك فيصير فعليا للشاك أيضاً بحكم العقل فتدبر. (1)

وأجاب عنه شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره: بانه يمكن منع كونه من حكم العقل وانما نشأ من حكم الشرع بمعنى ان الإرادة التعليقية إذا انقدحت فى نفس الأمر أو الفاعل وان كانت على المختار قبل حصول المعلق عليه متصفة بالوجود الفعلى لكنها عارية عن وصف الفاعلية ومحركية العضلات وانما يتحقق فيها (أى الإرادة التعليقية) هذه الصفة (أى الفاعلية) بعد حصوله (أى المعلق عليه) فهذه الصفة أمر نفسانى لها واقع محفوظ يدركه العقل وليس من انشاءات العقل وعلى هذا فنقول الأصل المثبت للحكم التعليقى مثبت لوصف الفاعلية بعد المعلق عليه بلسان الدليلية و الأصل النافى لوصف الفاعلية لا ينفى الحكم التعليقى بذلك اللسان بل بلسان التخصيص ورفع الحكم الاستصحابى عن موضوعه الذى هو الشك فلهذا يكون الأصل المثبت فى مقامنا مقدما على النافى من باب تقدم التخصيص على التخصيص. (2)

و حاصله أن الإرادة و هى الحكم محققة قبل وجود المعلق عليه و انما المعلق هو الفاعلية و هى لها واقع محفوظ يدركه العقل و ليس هى من انشاءات العقل بل هى مستفادة من دليل الحكم التعليقى بلسان الدليلية و كيف كان فتحصل ممّا ذكرنا إلى حدّ الآن انه لا مجال للاشكال فى الاستصحاب التعليقى الشرعى بحسب الكبرى وانما

ص: 180

1- (1) الدرر، ص 546، الطبع الجديد.

2- (2) حاشية الدرر، ص 546، الطبع الجديد.

الكلام في صغرها وقد عرفت ان المثل المعروف أى العنب إذا غلى مثل فرضى لأن الموضوع الشرعى هو العصير العنبى لا العنب ولا خفاء في زواله بعد صيرورة العنب زبيبا فاللازم هو التبع في تضاعيف الفقه حتى نجد مصداق هذه الكبرى وقبل وجدان المصداق نفرض ان الشارع قال العنب إذا غلى يحرم ونبحث عنه فتدبر جيداً.

تبصرة: وهي انه بناء على جريان الاستصحاب التعليق في الأحكام الشرعية فهل يجرى الاستصحاب التعليق في موضوعات الأحكام الشرعية أو متعلقاتها أم لا فاذا وقع ثوب متنجس مثلاً في حوض كان فيه الماء سابقاً وشككنا في الحال في وجوده بالفعل فهل لنا ان نقول بانه لو وقع الثوب في هذا الحوض سابقاً لغسل ومقتضى ذلك هو تحقق الغسل في زمان الشك أيضاً.

فقد يقال انه يعتبر في الاستصحاب ان يكون المستصحب بنفسه حكماً شرعياً ليصح التعبد ببقائه للاستصحاب أو يكون ذا أثر شرعى ليقع التعبد بترتيب اثره الشرعى و المستصحب في المقام ليس حكماً شرعياً و هو واضح ولا ذا أثر شرعى لأن الأثر مترتب على الغسل المتحقق في الخارج و المستصحب في المقام أمر فرضى لا واقعى ولا يمكن اثباتهما بالاستصحاب المذكور الاعلى القول بالأصل المثبت فان تحققهما في الخارج من لوازم بقاء القضية الفرضية ولا يجرى هذا الإشكال على جريان الاستصحاب التعليق في الأحكام لأنّ المستصحب فيها هو المجمعول الشرعى و هو الحكم المعلق على وجود شىء و يكون الحكم الفعلى بعد تحقق المعلق عليه نفس هذا الحكم المعلق لا لازمه حتى يكون الاستصحاب المذكور بالنسبة إلى اثبات الحكم الفعلى من الأصل المثبت فالذى تحصل ممّا ذكرناه عدم جريان الاستصحاب التعليق في الموضوعات انتهى موضع الحاجة (1).

ص: 181

اشارة

ولا يخفى عليك انه قد يقال لافرق بين ان يكون المتيقن من احكام هذه الشرعية أو الشرعية السابقة إذا شك في بقاءه وارتفاعه بنسخه في هذه الشرعية وذلك لعدم أدلة الاستصحاب وعدم صلاحية الموانع المذكورة لجريانه وتفصيل ذلك كما يلي:

والذى يمكن ان يذكر من الموانع لجريان الاستصحاب فى احكام الشرائع السابقة امور منها ان الحكم الثابت لجماعة خاصة لا يمكن اثباته فى حق آخرين لتغاير الموضوع اذ من لحق غير من سبق وما ثبت فى حق الا-حقين مثل ما ثبت فى حق السابقين لاعينه و الجواب عنه واضح لأنّ الكلام فى الحكم الثابت للعنوان الكلى و من المعلوم انه لايبقى مجالاً لتغاير الموضوع و المحذور المذكور انما يلزم لو ثبت الحكم للاشخاص بنحو القضية الخارجية اذ مع تبدلهم يلزم تعدد الموضوع و الكلام فى المقام بعد الفراغ عن تعلق الحكم بالعنوان الكلى الباقي لباشخاص بنحو القضية الخارجية.

أورد على الجواب المذكور بأنّ فرض كون الحكم المجعول فى الشرعية السابقة كالمجعول فى الشرعية اللاحقة بنحو القضية الحقيقية دون القضية الخارجية صحيح إلا ان اثبات ان هذا الموضوع فى ذلك الجعل بحيث يعمّ اهل الشرعية اللاحقة وعدم كونه بحيث ينتهى أمد الجعل بمجىء الشرعية اللاحقة غير محرزلنا إذ من المحتمل (إلى ان قال) كون الموضوع للحكم المجعول فى الشرعية السابقة البالغ العاقل قبل مجىء الشرعية اللاحقة فيكون الحكم من الأول مجعولاً بحيث لا يكون موضوعه مطلق البالغ العاقل بل من يكون كذلك قبل مجىء الشرعية اللاحقة وبما ان المتيقن ثبوت الحكم المجعول كذلك فلا يكون ذلك الحكم مجعولاً بالاضافة إلى اهل الشرعية اللاحقة و هذا القيد بما انه يحتمل كونه قيدها مقوما للموضوع فالمتعين فى المقام الاستصحاب فى عدم جعله بعنوان عام ويجرى مثل هذا الكلام فى الاستصحاب فى الحكم الثابت

فى أول شريعتنا ولذا يتمسك فى إحراز عموم الأحكام الثابتة فى صدر الإسلام باطلاقات خطابات الأحكام وبالضرورة فى الاشتراك فى التكليف وان حكمه صلى الله عليه وآله وسلم على واحد حكم على الأمة. (1)

وفيه: ان المعمول فى المقنين عدم تقييد خطاباتهم بعدم مجيء القانون اللاحق وعليه فيمكن دعوى إحراز عموم الأحكام السابقة باطلاق خطاباتها وعدم تقيدها بالبالغ العاقل قبل مجيء الشريعة اللاحقة فتأمل هذا مضافاً إلى ان أصالة عدم جعله لعنوان عام تعارض باصالة عدم جعله بعنوان خاص والأولى هو الاكتفاء بعدم إحراز عموم الأحكام السابقة.

إذ لا سبيل لنا إلى إحراز إطلاق خطابات الأحكام فى الشرائع السابقة بل لا سبيل لنا إلى إحراز أصل الخطابات إلا من طريق القرآن الكريم لتحريف كتب اليهود والنصارى قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: وبالجملة ما ورد فيه فى كتابنا حكاية عن حال الانبياء السلف لا يدلّ الا على مشروعية ما كان يصدر منهم فيعلم بذلك وجود احكام فى شرايعهم على طبق ما اخبر الله به فى كتابنا ولا طريق إلى كشف الإطلاقات فى موضوعات تلك الأحكام لعدم كون الآيات فى مقام بيان هذه الجهة وحيث لم يستكشف الإطلاقات يختل اركان الاستصحاب لاحتمال اختصاص الأحكام بالجماعة المحدودة إلى مجيء النبي اللاحق.

لا يقال: يمكن استكشاف الإطلاقات بالمراجعة إلى كتب تلك الشرايع فانه يقال ما بأيديهم أو بايدينا من كتبهم لادليل على حجيته وما كان حجة ليس موجوداً عندنا. (2)

ص: 183

1- (1) دروس فى مسائل علم الأصول، ج 4، ص 167.

2- (2) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج 3، ص 94.

ومنها: أنّ مع نسخ الشريعة السابقة بمجىء الشريعة اللاحقة نعلم بارتفاع الأحكام الواردة في الشريعة السابقة ومع العلم بالارتفاع فلا مجال لاستصحاب البقاء لعدم تمامية أركانه كما لا يخفى.

واجب عنه بأنّ الشريعة السابقة وإن كانت منسوخة بهذه الشريعة يقينا إلا أنه لا يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها ضرورة أن قضية نسخ الشريعة ليست ارتفاعها كذلك بل عدم بقائها بتمامها. (1)

أورد عليه باننا نعلم بنسخ كثير من الأحكام السابقة والمعلوم تفصيلاً ليس بالمقدار المعلوم اجمالاً حتى ينحل وعليه فلا يجرى الاستصحاب في أطراف المعلوم بالاجمال أو يجرى ويكون متعارضاً على القولين ويمكن أن يقال كما في الدرر الأفعال التي تعلق بها حكم الشرع بين ما علم تفصيلاً بنسخ حكمه الثابت له في الشريعة السابقة وبين ما لم يعلم بذلك والثاني على ضربين لأنّه أما إن يعلم حكمه الشرعي الثابت له في هذه الشريعة وإمّا لا والثاني على ضربين لأنّه أما لم يعلم حكمه في الشريعة السابقة أيضاً وأما يعلم ذلك ومجرى الاستصحاب هو القسم الأخير فقط وقد تقرر جواز إجراء الأصل في بعض أطراف العلم إن كان سليماً من المعارض ودعوى العلم الإجمالي بوقوع النسخ في القسم الأخير ممّا لا يصغى إليه لأنّه في غاية الندرة كما لا يخفى. (2) فالعلم الإجمالي منحل إلى المعلوم بالتفصيل والمشكوك البدوي فلا مانع من جريان الاستصحاب في المشكوك البدوي.

وبالجملة إن العلم الإجمالي بارتفاع بعض الأحكام في الشريعة السابقة لا يمنع عن استصحاب ما شك في بقائه منها فيما إذا لم يكن من أطراف العلم الإجمالي كما إذا

ص: 184

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 324.

2- (2) الدرر، 548، الطبع الجديد.

علم بمقدار المعلوم بالاجمال تفصيلاً ففي غيره لاعلم بالارتفاع بل يشك فيه فيمكن استصحاب ما شك في بقائه فتدبر جيداً.

نعم وقد يقال ان حقيقة الأحكام الالهية في كل شريعة وان كانت انها قوانين مجعولة الا ان لكل شريعة مستقلة قوانين يخصصها ولها وجود اعتباري مخصوص بها فاذا كانت شريعة الإسلام شريعة مستقلة فاحكامها احكام مجعولة لها غاية الأمر ان يكون بعضها مماثلاً لاحكام غيره من الشرائع الماضية فنسخ شرع عيسى على نبينا وآله و عليه السلام عبارة اخرى عن انقضاء اعتبار جميع أحكامه وابتداء شرع جديد باحكام مضادة أو مماثلة أو مخالفة لاحكامه وإلا كان النبي اللاحق بمنزلة الأئمة المعصومين مكلفا بتبعية الشرع السابق و هو مناف لاصالة الشرع الجديد ونسخ الشريعة السابقة وعليه فلامجال للاستصحاب. (1)

ولقائل ان يقول ان موافق الاعتبار في تدوين القوانين وجعلها هو اختيار ما يبقى مفسده أو مصالحه من النواهي والواو أمر وطرده ما لا يكون كذلك وجعل امور اخرى بحسب ما يقتضيها المصالح و المفسد و من المعلوم ان اختيار ما يبقى مفسده أو مصالحه لا يحتاج إلى اعتبار اخر زائد على ما هو عليه فاتضح انه لاوجه لدعوى انقضاء اعتبار جميع احكام الشرع السابق ويكفي لعدم كون النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمنزلة الائمة عليهم السلام في كونهم مكلفين بالاتباع عن الشرع مجيئه صلى الله عليه وآله وسلم باحكام كثيرة جديدة لاسابقة لها في الشرع السابق والاتباع في بعض الأحكام لاينافي صدق الشرع الجديد ونسخ الشريعة السابقة وعليه فلاوجه للمنع عن الاستصحاب من هذه الناحية لولم يكن الحكم في الشرع السابق لخصوص الجماعة المحدودة إلى مجيء النبي اللاحق صلى الله عليه وآله وسلم.

ص:185



## تبصرة: في اثبات بقاء الأحكام الشرائع السابقة من طريق آخر

وهو ان بعد ما عرفت من عدم إحراز إطلاق موضوعات الأحكام الثابتة في الشرائع السابقة يقع السؤال عن انه هل يمكن اثبات بقاء احكام الشرائع السابقة من طريق آخر أولا قال الشيخ الأعظم قدس سره اننا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين فاذا حرم في حقه شيء سابقاً وشك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة فلان مانع عن الاستصحاب أصلاً وفرض انقراض جميع اهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادر بل غير واقع إلى أن قال وأما التسرية من الموجودين إلى المعدومين فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدم أو باجرائه فيمن بقي من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين ويتم الحكم في المعدومين بقيام الضرورة على اشتراك أصل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة. (1)

أورد عليه المحقق الخراساني قدس سره: في تعليقه على الرسائل بانه لا يخفى انه لا يكاد يتم أبداً ضرورة ان قضية الاشتراك ليس إلا ان الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك لا ان الحكم الثابت بالاستصحاب في حق من كان على يقين منه فشك يكون حكم الكل ولو لم يكن على يقين منه ولعمري هذا اوضح من ان يخفى على من ادنى تأمل ولعل ذلك سهو من قلمه أو قلم الناسخ.

قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: ويمكن توجيه كلامه (أي الشيخ قدس سره) بما أفاده المحقق اليزدي قدس سره في الدرر من ان المعدوم الذي يوجد في زمن المدرك للشريعتين متيقن بثبوت الحكم في حق المدرك وشاك في بقائه في حقه فيحكم بادللة الاستصحاب ببقاء ذلك الحكم للشخص المدرك للشريعتين ثم يحكم بثبوته لنفسه بواسطة الملازمة الشرعية وبعبارة اخرى الحكم الثابت للمدرك بالاستصحاب بمنزلة الموضوع لحكم نفسه فالاستصحاب في حقه من الأصول الجارية في الموضوع

ص: 186

وبالجملة فحيث ثبت بالملازمة الشرعية ان من آثار وجود الحكم لشخص وجوده لشخص آخر فالاستصحاب الذى يحكم بثبوت الحكم للمدرك يوجب ترتيب الأثر الشرعى لحكم المدرك ومن آثاره الشرعية وجود الحكم لنفسه إلى أن قال وانما المحذور ان هذا يجدى من كان فى عصر المدرك ولا يجدى لغيره ممن يوجد فى ازمنة المتأخرة لأن الأثر فى حقه انما يترتب على وجود الحكم المدرك. (والظاهر للمدرك).

بوسائط عديدة غير شرعية وهى وجوده لمن كان فى عصره ثم وجوده لمن كان فى عصر هذا وهكذا و المفروض ان وجود الحكم فى حق هؤلاء ليس من الآثار الشرعية ليكون الوسائط كلها شرعية وذلك لانقراض اعصارهم فكيف يمكن التعبد شرعاً بوجود الحكم فى حقهم فتأمل فانه دقيق. (1)

ولقائل ان يقول ان ثبوت الحكم للموجود فى زمن المدرك يحتاج إلى اجراء الاستصحاب فى حق المدرك للشريعتين مع الاخذ بقاعدة الاشتراك و الملازمة الشرعية بين ثبوته للمدرك و ثبوته لغيره هذا بخلاف ثبوته لغير الموجود فى زمن المدرك فان ثبوت الحكم له لا يحتاج الا إلى قاعدة الاشتراك و الملازمة المذكورة اذ الأحكام الشرعية فى الإسلام يكون لجميع الاحاد فاذا ثبت للموجود فى زمن المدرك للشريعتين احكام من الشرع السابق تكون تلك الأحكام ثابتة لغيره من الموجودين فى سائر الاعصار ولا يحتاج ذلك إلى التوسل بوسائط عديدة بل نفس ثبوتها للموجود فى زمن المدرك يكفى للحكم بثبوتها لمن يوجد فى ازمنة متأخرة فلا تغفل فيتم الاستدلال المذكور كما أفاده الشيخ قدس سره.

ص: 187

فتحصّل: من جميع ما ذكر ان الأحكام الثابتة فى الشرع السابق ان لم تقترن بقربنة توجب اختصاصها بالشرع السابق يجرى فيها الاستصحاب وتثبت للمدركين للشريعتين بالاستصحاب ولغيرهم من الموجودين فى زمان المدركين بالاستصحاب وقاعدة الاشتراك وللموجودين فى ازمة متأخرة بقاعدة الاشتراك فتدبر جيداً.

## التنبيه العاشر: فى الأصل المثبت

### اشارة

يقع الكلام هنا فى ان أدلة اعتبار الاستصحاب هل تختص بانشاء حكم مماثل لنفس المستصحب فى استصحاب الأحكام أو لنفس أحكامه فى استصحاب الموضوعات أو يعم الاثار الشرعية المترتبة على المستصحب ولو بواسطة غير شرعية عادية كانت أو عقلية.

ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى الأول وقال ان معنى عدم نقض اليقين و المضىّ عليه هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطته للمتيقن ووجوب ترتيب تلك الاثار من جانب الشارع لا يعقل الا فى الاثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشىء لانها القابلة للجعل دون غيرها من الاثار العقلية و العادية إلى ان قال: إذا عرفت هذا فنقول ان المستصحب أما ان يكون حكماً من الأحكام الشرعية المجعولة كالوجوب و التحريم والاباحة وغيرها و أما ان يكون من غير المجعولات كالموضوعات الخارجية و اللغوية فان كان (المستصحب) من الأحكام الشرعية فالمجعول فى زمان الشك حكم ظاهرى مساو للمتيقن السابق فى جميع ما يترتب عليه لأنه مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن السابق و وجوب المضىّ عليه و العمل به وان كان (المستصحب) من غيرها فالمجعول فى زمان الشك هى لوازمه الشرعية دون العقلية و العادية و دون ملزومه شرعياً كان أو غيره و دون ما هو ملازم معه لملازم ثالث.

ولعلّ هذا هو المراد بما اشتهر على ألسنة اهل العصر من نفى الأصول المثبتة فيريدون به ان الأصل لا يثبت امرأ في الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعى بل مؤداه امرالشارع بالعمل على طبق مجراه شرعاً.

فان قلت: الظاهر من الأخبار وجوب ان يعمل الشاك عمل المتيقن بأن يفرض نفسه متيقناً ويعمل كل عمل ينشأ من تيقنه بذلك المشكوك سواء كان ترتبه عليه بلا- واسطة أو بواسطة أمر عادى او عقلى مترتب على ذلك المتيقن قلت الواجب على الشاك عمل المتيقن بالمستصحب من حيث تيقنه به و أما ما يجب عليه من حيث تيقنه بامر يلازم ذلك المتيقن عقلاً او عادة فلا يجب عليه لأنّ وجوبها عليه يتوقف على وجود واقعى لذلك الأمر العقلى أو العادى أو وجود جعلى بأن يقع مورداً لجعل الشارع حتى يرجع جعله الغير المعقول إلى جعل أحكامه الشرعية وحيث فرض عدم وجود الواقعى و الجعل لذلك الأمر كان الأصل عدم وجوده وعدم ترتب آثاره إلى أن قال ان الأصل إذا كان مدركه غير الأخبار و هو الظن النوعى الحاصل ببقاء ماكان على ماكان لم يكن إشكال فى ان الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم ولو كان عادياً ولا يمكن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجوه ملزومه كيف ولو حصل الظن بعدم اللازم اقتضى الظن بعدم الملزوم فلا يؤثر (الظن بالملزوم) فى ترتب اللوازم الشرعية أيضاً.

ومن هنا يعلم انه لوقلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم يكن مناص عن الالتزام بالأصول المثبتة لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم شرعياً كان أو غيره إلا أن يقال ان الظن الحاصل من الحالة السابقة حجة فى لوازمه الشرعية دون غيرها لكنه انما يتم إذا كان دليل اعتبار الظن مقتصرافيه على ترتب بعض اللوازم دون آخر كما إذا دل الدليل على انه يجب الصوم عند الشك فى هلال رمضان بشهادة

عدل فلا يلزم منه جواز الافطار بعد مضي ثلاثين من ذلك اليوم أو كان بعض الاثار ممالا يعتبر فيه مجرد الظن أما مطلقاً كما إذا حصل من الخبر الوارد في المسألة الفرعية ظن بمسألة اصولية فانه لا يعمل فيه بذلك الظن بناء على عدم العمل بالظن في الأصول و أما في خصوص المقام كما إذا ظن بالقبلة مع تعذر العلم بها فلزم منه الظن بدخول الوقت مع عدم العذر المسوق للعمل بالظن في الوقت. (1)

والحاصل ان الوجه في عدم اعتبار الاستصحاب في غير الاثار الشرعية المجعولة من الشارع بلا واسطة بناء على كون دليل الاعتبار هو الأخبار هو الإشكال الثبوتى والاثباتى وبناء على كون دليل الاعتبار هو الظن النوعى هو الإشكال الاثباتى.

ولا يخفى عليك ان الإشكال الثبوتى الذى أشار إليه بقوله ووجوب ترتيب آثار اليقين الثابتة بواسطته للمتيقن لا يعقل الا فى الآثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشىء لانها القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية و العادية منظور فيه وذلك لأن تنزيل الموضوعات الخارجية إذا كان ممكناً باعتبار آثارها فالتنزيل فى الوسائط العقلية و العادية باعتبار آثارها أيضاً يكون ممكناً و ان لم يكن معقولاً باعتبار نفسها و عليه فاللازم ان يجعل الإشكال على كل تقدير هو الإشكال الاثباتى لا الثبوتى والا فلامجال الاستصحاب الموضوعات كما عرفت فلعله لذا خصص المحقق الخراسانى قدس سره فى الكفاية الإشكال بالاشكال الاثباتى حيث قال المتيقن هو التنزيل بلحاظ مالنفس المتيقن من الآثار و الأحكام.

قال و التحقيق ان الأخبار انما تدلّ على التعبد بما كان على يقين منه فشك بلحاظ مالنفسه من آثاره و أحكامه و لادلالة لها بوجه على تنزيهه بلوازمه التى لا تكون كذلك كماهى محل ثمره الخلاف و لا على تنزيهه بلحاظ حاله مطلقاً ولو بالواسطة فان

ص: 190

المتيقن انما هو لحاظ آثار نفسه و أما آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظها أصلاً ومالم يثبت لحاظها بوجه أيضاً لما كان وجه لترتيبها عليه باستصحابه كما لا يخفى. (1)

وقال سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: أيضاً فالتحقيق ان يقال ان تنزيل الشيء بلحاظ الآثار الشرعية التي يترتب عليه بواسطة عقليه أو عادية وان كان بمكان من الامكان الا ان دليل التنزيل قاصر عن اثبات ذلك لأن غاية ما يمكن ان يستفاد منه الذي هو القدر المتيقن من مفاده انما هو وجوب ترتيب آثار نفس المتيقن لا مطلق الآثار.

و إذا ثبت قصور الدليل عن شموله لغير آثار نفس المتيقن نقول إذا تيقن بحياة زيد ثم شك فيها يستصحب بقاء حياته ويترتب عليه جميع آثار الحياة ممّا بيد الشارع التعبد ببقائه وجعله في ظرف الشك مثل حرمة تزويج زوجته وتقسيم امواله وغير ذلك و أما نموّ لحيته وان كان أثر الحياة الا انه ليس ممّا بيد الشارع الحكم بثبوته وبقائه نعم له التعبد ببقائه بلحاظ آثاره الشرعية الا انك قد عرفت قصور دليل التنزيل عن شمول تلك الآثار. (2)

فتحصّل: ان الوجه في عدم حجية الاستصحاب في الوسائط العقلية أو العادية هو قصور مقام الاثبات وعدم الإطلاق ولا فرق فيه بين ان يكون دليل الاعتبار هو الأخبار أو الظن النوعي فان النظر في أدلة الاستصحاب إلى نفس المستصحب أو اثره ولا نظر لها إلى غيرهما من الآثار المترتبة على الوسائط العقلية و العادية بل يمكن أن يقال ان سائر الآثار خارجة عن مفاد أدلة الاستصحاب تخصصاً وموضوعاً قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره ان قوله لا ينقض اليقين بالشك ان كان بمعنى تنزيل المشكوك فيه

ص: 191

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 327.

2- (2) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 98

منزلة المتيقن في الآثار لا يترتب عليه بهذا الدليل إلا آثار نفس المتيقن دون آثار الآثار أى لوازم اللوازم الشرعية وان كان الترتب شرعياً فضلاً عن آثار اللوازم والملزومات والملازمات العقلية والعادية وذلك لأن آثار المتيقن ليست الا ما يترتب عليه ويكون هو موضوعاً لها و أما أثر الأثر فيكون موضوعه الأثر لا المتيقن كما ان أثر اللازم أو الملزوم أو الملازم مطلقاً يكون موضوعه تلك الامور لا المتيقن ومعنى لا ينقض اليقين بالشك بناء عليه انه رتب آثار المتيقن على المشكوك فيه والغرض انه لم يتعلق اليقين الا بنفس المتيقن فاذا تعلق اليقين بحياة زيد دون نبات لحيته وشك في بقائها يكون التعبد بلزوم ترتيب الأثر بلحاظ أثر المتيقن وهو ما يترتب على الحيوية المتيقنة لا مالميس بمتيقن كنبات اللحية فان التنزيل لم يقع الا بلحاظ المتيقن والمشكوك فيه وذلك من غير فرق بين الآثار المترتبة على الوسائط الشرعية والعادية والعقلية وليس ذلك من جهة انصراف الأدلة بالنسبة إلى الآثار الغير الشرعية أو عدم اطلاقها أو عدم تعقل جعل مالميس تحت يدالشارع بل المقصود الأدلة وخروج تلك الآثار موضوعاً وتخصصاً (1). ولا يخفى عليك أن أثر الشرعى المترتب على الأثر الشرعى وإن لم يترتب بالاستصحاب إلا أن موضوعه هو الأثر الشرعى إذا ثبت بالاستصحاب يشمله عموم الأدلة الدالة على الأثر الشرعى المرتب عليه وسيأتى توضيح ذلك فيما سيأتى انشاء الله تعالى.

### **تبصرة: ولا يخفى عليك ان مورد البحث هو ما إذا كان اللازم العقلي أو العادي لازماً لبقاء المستصحب في زمان الشك**

و الوجه فيه واضح لأنه لو كان اللازم العقلي أو العادي لازماً من حين اليقين السابق وتحقق الملزوم كان مجرى للاستصحاب بنفسه كما يجرى الاستصحاب في ناحية الملزوم وذلك لاشتراكهما في اليقين السابق

ص: 192

والشك اللاحق فان كان حكماً شرعياً أو موضوعاً للحكم الشرعي كان اللازم أيضاً مشمولاً لقوله عليه السلام.

لاتنقض اليقين بالشك كسائر موارد اليقين السابق والشك اللاحق.

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: ولا يخفى أن مورد البحث ما إذا كانت الملازمة بين المستصحب ولوازمه في البقاء فقط لأنه لو كانت الملازمة بينهما حدوثاً وبقاءً كان اللازم بنفسه متعلق اليقين والشك فيجرب الاستصحاب في نفسه بلا احتياج إلى الالتزام باصل المثبت.

وأما إذا كانت الملازمة في البقاء فقط فاللازم بنفسه لا يكون مجرى الاستصحاب لعدم كونه متيقناً سابقاً فهذا هو محل الكلام في اعتبار الأصل المثبت وعدمه وذلك كما إذا شككنا في وجود الحاجب وعدمه عند الغسل فبناءً على الأصل المثبت يجري استصحاب عدم وجود الحاجب ويترتب عليه وصول الماء إلى البشرة فيحكم بصحة الغسل مع ان وصول الماء إلى البشرة لم يكن متيقناً سابقاً وبناءً على عدم القول به لا بد من اثبات وصول الماء إلى البشرة من طريق آخر غير الاستصحاب وإلا لم يحكم بصحة الغسل. (1)

### الابتلاء بالمعارض

ولا يخفى عليك ان مع الغمض عن قصور الأدلة بالنسبة إلى الأصول المثبتة وجريان الاستصحاب في الملزوم يقع التعارض بينه وبين التعبد بعدم اللازم لأنّ الملازم ليس بنفسه مورداً للتعبد بالاستصحاب الجارى في الملزوم وحيث كان مسبوقاً بعدم فيجرب استصحاب عدم في نفس اللازم ومقتضاه عدم ترتيب آثاره الشرعية قال السيد المحقق الخوئي قدس سره في توضيح ما نقلناه عنه لنا يقينان يقين بوجود الملزوم

ص: 193



سابقاً ويقين بعدم اللازم سابقاً فبمقتضى اليقين بوجود الملزوم يجرى الاستصحاب فيه ومقتضاه ترتيب جميع آثاره الشرعية حتى آثاره التي تكون مع الوسطة وبمقتضى اليقين بعدم اللازم يجرى استصحاب العدم فيه ومقتضاه عدم ترتيب آثاره الشرعية التي كانت آثاراً للملزوم مع الوسطة فيقع التعارض بين الاستصحابين في خصوص هذه الآثار.

فتحصّل: انه لا يمكن القول باعتبار الأصل المثبت من جهة عدم المقتضى لعدم دلالة أدلة الاستصحاب على لزوم ترتيب الآثار مع الوسطة العقلية أو العادية ومن جهة وجود المانع والابتلاء بالمعارض على تقدير تسليم وجود المقتضى له. (1)

وقد يقال لو كان التعارض صحيحاً لزم ان لا يترتب آثار نفس الملزوم أيضاً لوجود المعارضة بين الاستصحابين مع ان المعلوم خلافه بالاجماع فالأصل في طرف الملزوم مقدم على الأصل في طرف عدم اللازم فلا تعارض أو ان الاستصحاب في مورد المعارضة يتساقط لافى غيره ومورد المعارضة هو أثر اللازم لا الملزوم والوجه في تقديم الأصل في طرف الملزوم انه لا معارض له فتأمل.

### الفرق بين الامارات و الأصول

وقد يسئل ما الفرق بين الامارات و الأصول وكيف يحكم في الامارات بحجية مطلق الآثار سواء كانت شرعية او عادية أو عقلية بل مطلق الملزومات و الملازمات مع ان إشكال قصور الأدلة يجرى فيها أيضاً فكما يقال بقصور أدلة الأصول عن شمول تلك الآثار فكذلك يمكن أن يقال بقصور أدلة اعتبار الامارات.

أجاب عنه في الكفاية: بأن الطريق أو الامارة حيث انه كما يحكى عن المؤدّي ويشير إليه كذا يحكى عن اطرافه من ملزومه ولوازمه وملازماته ويشير إليها كان

ص: 194

1- (1) مصباح الأصول، ج 3، ص 157.

مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها وقضيته حجية المثبت منها كما لا يخفى بخلاف مثل دليل الاستصحاب فإنه لا بد من الاقتصار ممّا فيه من الدلالة على التعبد بثبوتها ولا دلالة له الأعلى التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ اثره حسبما عرفت فلا دلالة له على اعتبار المثبت منه كسائر الأصول التعبدية الا فيما عدّ أثر الوساطة اثره له لخفائها أو شدّة وضوحها وجلائها حسبما حققناه. (1)

أورد عليه السيّد المحقّق الخوئي قدس سره: بأن الحكاية فرع القصد والمعتبر قد لا يقصد اللوازم بل قد لا يكون ملتفتا إليها أو يتخيل عدم الملازمة ومع ذلك يقال بحجية اللوازم وذلك لأنّ الأدلة تدلّ على حجية الخبر والخبر والحكاية من العناوين القصدية فلا يكون الأخبار عن الشيء اخباراً عن لازمه إلا إذا كان اللازم لازماً بالمعنى الأخص وهو الذي لا ينفك تصوره عن تصور الملزوم أو كان لازماً بالمعنى الأعم مع كون المخبر ملتفتاً إلى الملازمة فحينئذٍ يكون الأخبار عن الشيء اخباراً عن لازمه بخلاف ما إذا كان اللازم لازماً بالمعنى الأعم ولم يكن المخبر ملتفتاً إلى الملازمة أو كان منكراً لها فلا يكون الأخبار عن الشيء اخباراً عن لازمه فلا يكون الخبر حجة في مثل هذا اللازم لعدم كونه خبراً بالنسبة إليه إلى أن قال ولذا ذكرنا في محله وفاقاً للفقهاء ان الأخبار عن شيء يستلزم تكذيب النبي أو الإمام: لا يكون كفراً إلا مع التفات المخبر بالملازمة. (2)

واجيب عن هذا الايراد بأن الضابط في حجية اللوازم أحد امرين:

أحدهما: الإطلاق في دليل الحجية وهو يثبت اللوازم وهذا لا يؤثر فيه امارية الامارة أو اصلية الأصل.

ص: 195

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 329.

2- (2) مصباح الأصول، ج 3، ص 152-153.

وثانيهما: ان تكون العبرة فقط باقوائية الاحتمال و أما إذا تدخل سنخ المحتمل دخلاً تاماً أو دخلاً ناقصاً أو تدخلت نكتة نفسية ولو احتمالاً فلا يمكننا ان نتعدى إلا إلى لازم ثبت دخوله في دائرة سنخ المحتمل المفروض حجية فيه أو دائرة النكتة النفسية على شرط ان لا يكون ثبوت دخوله في تلك الدائرة عن طريق كونه بنفسه مصداقاً للامر الذي جعل بمدلوله المطابقي حجة وإلا فالتمسك بالمدلول الالتزامى لا محصل له فخير الثقة مثلاً لوازمه حجة لأنّ الملحوظ فيه هو اقوائية الاحتمال و النكتة النفسية غير ملحوظة بمقتضى ظاهر دليل الحجية ولو بمعونة الارتكاز العقلاني الذي يرى عدم دخل نكتة نفسية في المقام ولا اقصد بالارتكاز العقلاني خصوص ارتكاز حجية شىء من دون دخل نكتة نفسية بل يكفي ان يكون المرتكز في اذهان العقلاء ان الشىء الفلاني ان كان حجة فهو انما يكون حجة لاجل ما فيه من قوة الاحتمال من دون دخل أى نكتة نفسية في موارده سواء كانت حجيته أيضاً مركوزة اولاً.

ولو فرضنا ان خبر الثقة جعل حجة في العبادات بالخصوص مثلاً لدخل سنخ المحتمل ودل خبر الثقة على وجوب الصلاة مثلاً وكانت هناك ملازمة بين وجوب الصلاة ووجوب الصوم ثبت بذلك وجوب الصوم بالرغم من دخل سنخ المحتمل حسب الفرض وذلك لاتحاد سنخ المحتمل في المقام.

والأصول لوازمها غير حجة لأنّ العبرة فيها بسنخ المحتمل الذي يحتمل اختلافه من المدلول المطابقي إلى المدلول الالتزامى ولا إطلاق في دليل حجية يشمل المدليل الالتزامية والاستصحاب بالرغم من كونه امارة بمعنى ملاحظة قوة الاحتمال فيه دون سنخ المحتمل (على ما عرفت) لاتكون لوازمه حجة. (1)

ص: 196

ولا يخفى عليك مع كون العبرة باقوائية الاحتمال لاستغنى عن الإطلاق أيضاً فالقول بأن الضابط أحد الامرين من الإطلاق أو اقوائية الاحتمال لا يخلو عن النظر وأجاب سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: عن السؤال عن الفرق بين الامارات و الأصول بقوله أما وجه حجية مثبتات الامارات ان جميع الامارات الشرعية انما هي امارات عقلائية امضاها الشارع وليس فيها ما تكون حجيتها بتأسيس من الشرع كظواهر الالفاظ وقول اللغوى على القول بحجيته وخبر الثقة و اليد وقول ذى اليد على القول بحجيته وأصالة الصحة على القول باماريتها فانها كلها امارات عقلائية لم يردع عنها الشارع إلى أن قال فلا إشكال في أنّ الأمارات مطلقاً عقلائية أمضاها الشارع و معلوم أن بناء العقلاء على العمل بها انما هو لاجل اثباتها الواقع لا لتعبد بالعمل بها فاذا ثبت الواقع بها تثبت لوازمه وملزومه وملزوماته وملازماته بعين الملاك الذى لنفسه فكما ان العلم بالشىء موجب للعلم بلوازمه وملزوماته وملازماته مطلقاً فكذلك الوثوق به موجب للوثوق بها وكذا الحال بالنسبة إلى احتجاج الموالى للعبيد وبالعكس فكما يحتج العقلاء بقيام الامارة على الشىء كذلك يحتجون على لوازمه وملزوماته وملازماته مع الواسطة أو بلا واسطة شىء ولو حاولنا اثبات حجية الامارات بالادلة النقلية لما امكن لنا اثبات حجية مثبتاتها بل ولا لوازمها الشرعية إذا كانت مع الواسطة الشرعية إلى أن قال و أما الأصول وعمدتها الاستصحاب فالسّر فى عدم حجّية مثبتاتها وحجّية لوازمها الشرعية ولو مع الوسائط إذا كان الترتب بين الوسائط كلها شرعية يتضح (إلى أن قال بأن) المراد من قوله لا تنقض اليقين بالشك إمّا هو اقامة المشكوك فيه مقام المتيقن فى ترتيب الآثار فيكون المفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن على المشكوك فيه كما هو الظاهر من الشيخ ومن بعده من الاعلام.

وإما إبقاء اليقين في اعتبار الشارع وإطالة عمره وعدم نقضه بالشك لكونه امرأ مبرماً لا ينقض بما ليس كذلك فيكون معنى عدم نقض اليقين بالشك هو التعبد ببقاء اليقين الطريقي في مقام العمل ولا يلزم منه صيرورة الاستصحاب طريقاً وإمارة لما عرفت في محله من ان اليقين السابق لا يمكن ان يكون طريقاً وإمارة على الشيء المشكوك في زمان الشك فلا يمكن ان يكون اعتبار بقاء اليقين الا ايجاب العمل على طبق اليقين الطريقي أي التعبد ببقاء المتيقن فتصير نتيجة الاعتبارين واحدة وهي وجوب ترتيب الاثار في زمان الشك وان كان الاعتباران مختلفين وطريق التعبد بوجوب ترتيب الأثر مختلفاً إلى أن قال ومما ذكرنا يعلم انه لو كان معنى لا ينقض اليقين بالشك هو التعبد ببقاء اليقين وإطالة عمره لما ينفع في ترتب آثار الوسائط الشرعية فضلاً عن غيرها. (1)

ولقد أفاد وأجاد و أما احتمال اعتبار القصد فلاوجه له بعد عدم اعتباره عند العقلاء لا في بناء اتهم ولا في احتجاجاتهم ويشهد له اخذهم بلوازم الاقارير ولو لم يكن المقر متوجهاً إليها ألا ترى ان من لم يرد ذكر مدة عمره فيسئل عنه عدة سؤالات فيكشف مدة عمره كان مأخوذاً بما أجاب وان لم يقصد اللازم ودعوى ان ذلك من جهة حصول الاطمينان باللازم اذ لا يكون له فيما أجاب دواعي الكذب مندفة بانه لا اشكال في ان أخبار الثقات بالملزومات و اللوازم يفيد الاطمينان النوعي فيما إذا لم يكن لهم دواعي الكذب ولا كلام وانما الكلام في لزوم القصد وقد عرفت عدم لزومه في مثل الاقارير فتدبر.

### **بقي شيء في مدخلية القصد في حجية الخبر**

وهو ان استشهاد السيد المحقق الخوئي قدس سره على مدخلية القصد في حجية الخبر بما ذكره الفقهاء من ان الأخبار عن شيء يستلزم تكذيب النبي

ص: 198

اوالإمام:لايكون كفرا الا مع التفات المخبر بالملازمة و القصد محل نظر لأن الاستلزام المذكور لا يتوقف على الالتفات و القصد بل هو لازم الواقع الآن مع عدم اعتقاده بأنّ مورد الانكار ممّا جاء به النبي صلى الله عليه و آله و سلم لا يكون كفرا ولقد أفاد وأجاد بعض الاعلام حيث قال و أما ما ذكر في مسألة عدم الحكم بكفر منكر بعض ضروريات الدين أو المذهب فيما إذا لم ير المنكر ثبوته من الشريعة فهو من جهة ان الموجب للكفر ان يظهر الشخص انه لا يعتقد بالنبوة ومن الظاهر ان منكر بعض الضرورى مع عدم اعتقاده انه ممّا اخبر به النبي صلى الله عليه و آله و سلم لا يوجب انكاره النبوة ليحكم بكفره. (1)

فتحصّل: ان الفرق بين الامارات و الأصول في حجية المثبتات في الأولى دون الثانية كما أفاد سيّدنا الأستاذ ان دليل حجية الامارات انما يكون مفيدا لحجيتها بما كانت عند العقلاء وبعبارة اخرى لا إشكال في ان طريقة العقلاء استقرت على العمل بالطرق بجميع اطرافها فاذا ورد من الشرع ما يدلّ على حجية الطرق يكون ظاهرا في حجيتها بعين ما كان عند العقلاء. (2) هذا بخلاف أدلة اعتبار الأصول فانها لا تنفد الا التعبد باقامة المشكوك مقام المتيقن في ترتيب الآثار أو التعبد ببقاء اليقين الطريقي في مقام العمل ولا يلزم منه صيرورة الاستصحاب طريقاً وامارة اذلا معنى لجعل اليقين السابق طريقاً وامارة على الشك المشكوك في زمان الشك وعليه فتصير نتيجة الاعتبارين واحدة وهى وجوب ترتيب الآثار في زمان الشك و القدر المتيقن من هذا هو آثار نفس المتيقن فلا يشمل غيرها بل عرفت خروج غيرها تخصصاً.

لا يقال: سلمنا قصور أدلة التنزيل عن شمول الآثار المترتبة على المتيقن بالواسطة لكن يقع الإشكال في الآثار الشرعية التي تكون وسائطها شرعية مع انه لا كلام بينهم

ص:199

1- (1) دروس في مسائل علم الأصول، ج 4، ص 180.

2- (2) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 99.

فى وجوب ترتيب تلك الآثار وشمول دليل التنزيل لها مع انها ليست بلا واسطة وبالجملة ان كان أدلة التنزيل قاصرة عن شمول الآثار المترتبة مع الوسائط فكيف يقال بشمولها للآثار الشرعية التى يكون واسطتها شرعية وان ليست قاصرة عن شمول تلك الآثار فما الفرق بين ما يكون وسائطها شرعياً وبين ما تكون عقلياً او عادياً.

لأننا نقول: كما أفاد سيّدنا الأستاذ أولاً: انا سلمنا ان دليل التنزيل ليس ناظراً الا إلى آثار نفس المتيقن لكن نقول بعد ما كان قضية ادعاء وجود زيد فى عالم الشك جعل آثاره المترتبة على وجوده الواقعى يكون جعل تلك الآثار مماثلاً للواقع من جميع الجهات انسب واحرى بتصحيح الادعاء ولايشكل حينئذٍ بأن لازم ذلك ترتب الآثار العقلية و العادية وما يترتب عليهما أيضاً وذلك لأن جعل تلك الآثار ليس بيد الشارع كى يكون انسب بمقام ادعائه فيختص الجعل بما كان بيد الشارع وضعا ورفعاً.

وثانياً: انه يكفى فى الفرق حينئذٍ القطع بأن الآثار المترتبة على المتيقن بوسائط شرعية مرادة منها والا لما كان لها فائدة فى كثير المقامات فان من يقن بالطهارة وشك فى الحدث يستصحب الطهارة فيبنى على جواز الدخول فى الصلاة وجواز اتيان ساير الصلاة المترتبة على هذه الصلاة وهكذا وكذلك الكلام فى قاعدة الفراغ ونحوها فتدبر. (1)

وثالثاً: ان مع ثبوت الموضوع وهو الأثر الشرعى بالاستصحاب يشمله عموم أدلة الأثر الشرعى المترتب عليه وإليه يؤول فى تسديد الأصول من انه لا حاجة إلى ارجاع تفسير الموضوع إلى ترتيب الأحكام المجعولة على ذلك العنوان بل ان ثمرة التفسير ان يعمه أدلة الأحكام المتعلقة على هذا العنوان فتدل تلك الأدلة على ثبوت هذه الأحكام له بسعة تفسيره له.

ص:200

فالمقصود ان الاستصحاب لا يقتضى الا ان فى محيط القانون ومحدودة الشرع المتيقن السابق باق وموجود فى زمان الشك تعبدًا وبنفس التعبد بوجوده يختتم وينتهى رسالة قاعدة الاستصحاب.

ثم انه إذا كان المتيقن حكماً يكون التعبد به تعييناً لوظيفة المكلف و إذا كان موضوعاً فلامحالة يعمه الدليل الدال على ترتب الحكم عليه ويثبت بذلك الدليل تعلق ذلك الحكم به إلى أن قال وثبت آثاره الشرعية أيضاً إنما هو بدلالة أدلة تلك الآثار لانبس الاستصحاب نعم ببركة الاستصحاب يحرز تطبيق الأدلة عليه وهذا الاحراز مفقود فى غير مورد التعبد و هو موضوع هذه الآثار الشرعية. (1)

وعليه فالأثر الشرعى المترتب على الأثر الشرعى بعد ثبوت موضوعه و هو الأثر الشرعى بالاستصحاب ثابت بالادلة المتكلفة لترتب ذاك الأثر الشرعى عليه.

### **بقى إشكال و هو ان ما ذكر من حجية الامارات بالنسبة إلى لوازمها وملزوماتها لايجرى فى اعتبار مطلق الامارة**

هذا مضافاً إلى ان بعض الامارات معتبرة تأسيساً من الشارع كالظن بالقبلة لمن لايمكن له العلم بها ولو ظن ان القبلة فى جهة يوجب الظن بكونها قبلة دخول الوقت فلاسبيل لنا إلى إحراز اعتبار الظن بدخوله وسوق المسلمين امارة بتذكية الحيوان ولكن لا يكون امارة بكون المشتري منه من مأكول اللحم ليجوز الصلاة فيه وان ظن بكونه من مأكول اللحم والحاصل ان ما هو المعروف فى سنتهم من اعتبار الامارة بالاضافة إلى اطرافها أيضاً لا اساس له بل لابد من ملاحظة الدليل الدال على اعتبار الامارة من ان مقتضاه الإطلاق أو الاختصاص.

(2)

ص: 201

1- (1) تسديد الأصول، ج 2، ص 386.

2- (2) دروس فى مسائل علم الأصول، ج 4، ص 180.



وفيه: أولاً: ان الكلام فى الامارات العقلانية وانكار حجىة اللوازم فى الامارات العقلانية كما ترى ويشهدله اجتجاجهم بلوازم الاقارير وان لم يكن مع القصد والالتفات.

وثانياً: ان عدم ملازمة الامارة الشرعية كالظن بالقبلة بالنسبة الى الظن بدخول الوقت لاينافى ماذكر لما عرفت من ان الكلام فى الامارات العقلانية لا الشرعية.

وثالثاً: ان سوق المسلمين كما انه اماره على تذكية الغنم اماره على كونه من مأكول اللحم فيما اذا كان البيع والشراء مبنيين على كونه مأكول اللحم فيجوز اكله ولبسه كما عليه سيرة المسلمين نعم لو لم يكن البيع والشراء مبنيين على كونه من مأكول اللحم كما اذا كان البايع فى مقام بيع الجلود ولو كانت من غير مأكول اللحم فالسوق اماره على التذكية ولا اماره على كونها من مأكول اللحم فتدبر جيداً.

فتحصّل: ان لوازم الامارات واطرافها حجة وان لم تكن مقصودة للمخبر ولذا اكتفى بالاقرار فى ثبوت اللوازم مع ان المقر قد لا يكون ملتفتاً اليها وهكذا ربما يستفاد من الجمع من الأدلة شىء ليس الأدلة ناظرة اليه ابتداء كدلالة الاقتضاء بالنسبة الى مدة أول الحمل وهى ستة اشهر بعد الجمع بين قوله تعالى وَ حَمْلُهُ وَ فَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا. (1)

وقوله عزّوجلّ وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنَ كَامِلَيْنَ (2) والوجه فيه أنها من البناءات العقلانية ولم يردع عنها الشارع بخلاف لوازم الأصول فانها ليست بحجة لعدم كونها مندرجة فى الاثار المأمور بترتيبها فى الاستصحاب لظهور الاثار المذكورة فى الاثار المترتبة على نفس المتيقن و أما غيرها فهى خارجة عنها تخصصاً نعم الأثر الشرعى الثابت بالاستصحاب لو كان له أثر شرعى اخر ثبت له بعموم أدلة ذاك الأثر بعد ثبوت موضوعه بالاستصحاب فلا تغفل.

ص: 202

1- (1) الاحقاف، 15.

2- (2) البقرة، 233.

استثنى الفقهاء والأصوليين عن عدم حجية الأصول المثبتة موارد

### منها خفاء الواسطة

قال الشيخ الأعظم قدس سره نعم هنا شيء وهو ان بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي من الوسائط الخفية بحيث يعد في العرف الأحكام الشرعية المترتبة عليها احكاما لنفس المستصحب وهذا المعنى يختلف وضوحا وخفاء باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن انظار العرف.

من جملتها ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر فانه لا يبعد الحكم بنجاسته مع ان تنجسه ليس من احكام ملاقاته للنجس رطبا بل من احكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثره بها بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة ومن المعلوم ان استصحاب رطوبة النجس الراجع إلى بقاء جزء ما لشيئي قابل للتأثير لا يثبت تأثر الثوب وتنجسه بها فهو اشبه مثال بمسئلة بقاء المياء في الحوض المثبت لانغسال الثوب به إلى أن قال.

ومن جملتها أصالة عدم دخول هلال شوال في يوم الشك المثبت لكون غده يوم العيد فيترتب عليه احكام العيد من الصلوة والغسل وغيرهما فان مجرد عدم الهلال في يوم لا يثبت آخريته ولا اولية غده للشهر اللاحق لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال إلا ترتيب احكام آخريه ذلك اليوم لشهر وأولية غده لشهر آخر فالاول عندهم مالم يسبق بمثله والآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر الآخر وكيف كان فالمعيار خفاء توسط الأمر العادي والعقلي بحيث يعد آثاره آثارا لنفس المستصحب. (1)

ص: 203

وبالجملة المعترف في صدق النقض و عدمه هو العرف الدقي لا المسامحي و العرف الدقي كما يكون مرجعا في المفاهيم فكذلك يكون مرجعا في تطبيق المفاهيم على المصاديق و الشارع يخاطب الناس بما يفهمه العرف و عليه فيكون قوله عليه السلام لا ينقض اليقين بالشك قضية عرفية فاذا رأى العرف ان القضية المتيقنة عين القضية المشكوكة رأى عدم ترتب الحكم على المشكوك فيه نقضا لليقين بالشك ولو لم يكن كذلك عند نظر العقل لعدم وحدتهما عنده.

وأورد عليه المحقق النائيني قدس سره: بانه لا أثر لخباء الواسطة لأنه ان كان الأثر لذى الواسطة بحسب ما ارتكز عند العرف فهذا لا يرجع في الحقيقة إلى التفصيل وان كان اثرا للواسطة في الحقيقة و العرف يعده من آثار ذى الواسطة تسامحا فلا عبرة به لأنّ نظر العرف انما يكون متبعاً في المفاهيم لاني تطبيقها على المصاديق.

وفيه: ان الأثر للواسطة في الحقيقة ولكن العرف لا يتوجه إلى الواسطة وان الأثر لها بل يعتقد ان الأثر لذى الواسطة هذا مضافاً إلى ان نظر العرف في حدود المفاهيم وتطبيقها مورد الاعتبار شرعاً ولا وجه للتفكيك بينهما لأنّ الملاك فيهما واحد و هو ان العرف لو لم ينبه لا يتوجه إليه بنظره العرفي وأجاب سيّدنا الأستاذ عما ذكره المحقق النائيني قدس سره بأنّ مسامحات اهل العرف على النحويين أحدهما ما يتوجه إليه نفسه وانما يتسامح من جهة عدم الاعتناء بالموضوع و هذا ممّا لا يتوجه إليه ويضرب على الجدار.

الثاني مالا يتوجه إليه بنظره العرفي أصلاً ولا شبهة في ان هذه المسامحة معتنى بها في الأحكام ومن ذلك ترى الفقهاء يحكمون بطهارة لون الدم مع انه دم في الحقيقة لاستحالة انتقال العرض وانفكاكه عن المعروض وبالجملة ان كان مسامحات اهل العرف من قبيل المسامحة في الاوزان و المقادير بحيث كان هو بنفسه متوجها اليها

وانما يتسامح من جهة عدم الاعتناء ولذا لا يصير إليه في الموضوعات التي تعد من الامور المهمة المعتنى بها فلا إشكال في عدم اعتبارها.

وان كانت ممّا لا يتوجه إليها إلا بعد التنبه ببعض امور عقلية فلسفية فلا إشكال أيضاً في اعتبارها وفي امثال هذه الموارد لو فرض ان الشارع اراد الحكم على وفق دقة العقلية للزم عليه التنبيه بما يلتفت إليه اهل العرف مثلاً لو فرض أن اراد نجاسة كل ما كان دماً بالدقة لما صح له الاختصار في بيان هذا الحكم بمثل الدم نجس بل كان عليه تعميم حكمه لم يراه العرف لون الدم لادما بمثل قوله لون الدم نجس وهذا واضح.

نعم يرد على الشيخ ان كانت الوسطة الخفية في المقام ممّا يراها العرف ولكنّه لاجل خفائها يتسامح ويعد آثارها آثاراً لذيها فهو ممّا لا يلتفت إليه لأنّ المفروض التفات اهل العرف بهذه الوسطة وهذا التسامح وان كانت ممّا لا يراها فكيف يجعلها موضوعاً للاثار فينازع في ترتبها على ذى الوسطة وعدمه فالانصاف ان هذا الاستثناء من الأصول المثبتة ممّا لا وجه له. (1)

وبعبارة اخرى كما قال سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره أن ما ذكره الشيخ قدس سره من ان استصحاب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر يثبت نجاسة الطاهر منه ما مع ان مجرد ملاقاته النجس الرطب للطاهر لا يكفي في نجاسة الطاهر ما لم تسر النجاسة من النجس اليه.

يرد عليه انه لو استظهرنا من الأدلة ان مجرد ملاقاته الطاهر مع النجس الرطب موضوع لنجاسة الطاهر كما هو المستفاد من اكثرها بل كثيرها يندرج المثل في باب

ص: 205

الموضوعات المركبة المحرزة بعض اجزائها بالوجدان و الآخر بالأصل من دون توسط واسطة لاجفية و لاجلية.

و ان استظهرنا اعتبار ان يكون الملاقاة مسرية لرطوبة النجس إلى الطاهر أو ان يكون الطاهر متأثراً بوصول الرطوبة إليه فاستصحاب بقاء الرطوبة في الجسم النجس لا أثر له لأنه لا يثبت التأثير ولا التأثر لانهما من اللوازم العقلية لبقاء الرطوبة و قد عرفت عدم شمول دليل التنزيل لها. (1)

ولقائل ان يقول ان المفروض ان العرف لا- التفات له إلى دخالة التأثر ولا يجعله موضوعاً للاثار حتى يقال كيف يجعله موضوعاً للاثار مع انهم لا يرونه وانما العقل يراه ويحكم بدخلته وحيث ان انطباق الأدلة ليس مشروطاً بماله دخالة عند العقل يكفيه ما يراه العرف دخيلاً واستظهره من الأدلة و هو وقوع الملاقاة بين طاهر يابس و نجس رطب و عليه فدخالة التأثر بعد اعتبار الرطوبة أمر يكون مخفياً عند العرف فلا وجه لنفي الواسطة مطلقاً بقوله من دون واسطة لاجفية و لاجلية لما عرفت من حكم العقل بوجودها و عليه فلا يكون الموضوع لتنجس الطاهر عرفاً تأثر الطاهر من الرطوبة النجسة حتى يقال لا يثبت التأثر المذكور باستصحاب بقاء الرطوبة المسرية.

لأنّ التأثر دخيل عقلاً لا عرفاً فالموضوع العرفي هو تنجس الطاهر بنفس ملاقاته مع النجس الرطب و حينئذٍ يجري الاستصحاب في بقاء الرطوبة و يحرز ببقائها تمام الموضوع لتنجس الطاهر ولا يكون الأصل مثبتاً فتحصل قوة ما ذهب إليه الشيخ من جريان الاستصحاب في ما إذا كان الأثر بحكم العقل للواسطة ولكن العرف يجعله أثراً لذى الواسطة.

ص: 206

ولقد أفاد وأجاد المحقق اليزدي قدس سره في الدرر حيث قال يستثنى من ذلك ما إذا كانت الواسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعى من الوسائط الخفية.

والسّر في ذلك ان العرف لا يرى ترتب الحكم الشرعى على تلك الواسطة بل يراه مرتباً على نفس المستصحب وخطاب لاتنقض اليقين بالشك كساير الخطابات تعلق بالعنوان باعتبار مصاديقه العرفية لالواقعية العقلية ولذا لا يحكم بواسطة دليل نجاسة الدم بنجاسة اللون الباقي منه بعد زوال العين مع انه من أفراد الدم بنظر العقل و الدقة بواسطة استحالة انتقال العرض فما يتوهم من ان المسامحة العرفية بعد العلم بخطائهم لا يجوز الاعتماد عليها وان المقام من هذا القبيل ناش عن عدم التأمل فان المدعى ان مورد الحكم بحسب الدقة هو المصاديق العرفية نعم لو ترتب حكم على عنوان باعتبار ما هو مصداقه بحسب الواقع لا يجوز الاعتماد على ما يراه العرف مصداقاً من باب المسامحة و هذا واضح جداً. (1)

وأختار سيّدنا الإمام المجاهد ما ذكره الشيخ بعنوان الكبرى الكلى وقال إذا كانت الواسطة بين المستصحب و الأثر الشرعى خفية يجرى الاستصحاب و يترتب عليه الأثر ولا يكون من الأصول المثبتة و المراد من خفاء الواسطة ان العرف ولو بالنظر الدقيق لا يرى وساطة الواسطة فى ترتب الحكم على الموضوع ويكون لدى العرف ثبوت الحكم للمستصحب من غير واسطة وانما يرى العقل بضرب من البرهان كون الأثر مترتباً على الواسطة لّباً وان كان مترتباً على ذى الواسطة عرفاً. (2)

ولكن ناقش فى المثال الذى ذكره الشيخ قدس سره لخفاء الواسطة حيث قال و أما قضية استصحاب رطوبة النجس لاثبات تنجس ملاقيه فلان العرف هو الذى يستفيد من

ص: 207

1- (1) الدرر، ص 557، الطبع الجديد.

2- (2) الرسائل، ص 184.

الأدلة الشرعية الواردة في النجاسات ان التنجس لا يكون الا- لاجل سراية النجاسة إلى الملاقي فملاقة الثوب للرتب لا يكون موضوعاً للحكم بال غسل عند العرف بل الموضوع هو الثوب المتأثر عن النجاسة الرطبة فاستصحاب الرطوبة لا يثبت هذا العنوان وقد عرفت ان الوسائط الخفية ماتكون الواسطة عقلية لا يراها العرف واسطة كما ان استصحاب عدم الحاجب للحكم بتحقيق الغسل مثبت لأن الواسطة عرفية لاعقلية. (1)

وفيه: ما لا يخفى لما عرفت من ان المستفاد من اكثر الأدلة ان مجرد ملاقة الطاهر مع النجس الرطب موضوع للنجاسة وعليه فالعرف لا يرى ترتب الحكم الشرعي على تلك الواسطة بل يراه مرتباً على نفس المستصحب كما صرح به المحقق اليزدي قدس سره في الدرر واستظهره سيّدنا الأستاذ من الأدلة وانما العقل يحكم بأن الموضوع هو الواسطة الخفية ولا حاجة إلى اثبات ما حكم به العقل حتى يقال ان استصحاب الرطوبة لا يثبته فاذا لم ير العرف الواسطة يحكم باستصحاب الرطوبة و الحكم بالنجاسة من دون ان يكون مثبتاً وان كان استصحاب الرطوبة بنظر العقل مثبتاً.

لأنّ الموضوع هو التأثير أو التأثير عند العقل فما لم يثبت لم يترتب عليه الحكم الشرعي الا انه لا يضر لأنّ الخطابات الشرعية تعلقت بالعناوين باعتبار انطباقها على مصاديقها العرفية لاعقلية وعدم استصحاب الرطوبة في المقام نقض لليقين بالشك ومقتضى النهي عن النقض هو لزوم الاستصحاب الرطوبة و الحكم بالنجاسة لأنّ النجس الرطب هو الموضوع عنده.

ثم لا يذهب عليك أن السيّد المحقق الخوئي قدس سره ناقش في المثال الثاني المذكور في فرائد الأصول أيضاً بأنه إنّما إذا بنينا على ان عنوان الاولية مركب من جزئين

ص: 208

أحدهما وجودى وهو كون هذا اليوم من شوال وثانيهما عدمى وهو عدم مضى يوم آخر منه قبله ثبت بالاستصحاب المذكور كون اليوم المشكوك فيه أول شوال لأن الجزء الأول محرز بالوجدان والجزء الثانى يحرز بالأصل فبضميمة الوجدان إلى الأصل يتم المطلوب وأما إذا بنينا على ان عنوان الاولية أمر بسيط متنوع من وجود يوم من الشهر غير مسبوق بيوم آخر من الوجود والعدم السابق لم يمكن اثبات هذا العنوان البسيط بالاستصحاب المذكور إلا على القول بالأصل المثبت فان الاولية بهذا المعنى لازم عقلى للمستصحب وغير مسبوق باليقين وحيث ان التحقيق بساطة معنى الاولية بشهادة العرف لا يمكن اثباتها بالاستصحاب المزبور. (1)

وفيه: ان المفروض فى كلام الشيخ قدس سره ان العرف لا يفهم من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال الا ترتيب احكام آخريه ذلك اليوم لشهر واولية غده لشهر آخر فرأى آثار آخريه ذلك اليوم لشهر آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال و آثار اولية غده لشهر آخر آثار عدم دخول شوال ولا فرق فيه بين ان يكون الاولية مركبة أو البسيطة.

لا يقال: ان نظر العرف المسامحى انما يكون حجة فى موردين الأول فى باب المفاهيم وتحديد الدلالات الثانى فى باب التطبيق إذا كان نظره انشائيا لا اخباريا كما إذا قلنا بأن أسامى المعاملات وضعت بازاء المسببات لا الاسباب فان العرف لو شخص صحة معاملة المعاطاة مثلاً كانت بيعا وأما فى المقام فحيث ان النظر العرفى اخبارى فى مجال التطبيق فمع خطاه دقة وعقلاً لاجحية لنظره. (2)

ص: 209

1- (1) مصباح الأصول، ج 3، ص 164.

2- (2) بحوث فى علم الأصول، ج 6، ص 193.



لأننا نقول: ان الملاك فى حجته التطبيق هو الملاك فى المفاهيم و هو ان العرف لا يفهم من اللفظ إلا ما توجه إليه و من المعلوم ان ما يفهمه هو الحجة عليه واما ما لا يتوجه إليه إلا بالتنبيه فليس حجة عليه و هذا بعينه يجىء فى التطبيق أيضاً اذ لا يكون المصاديق حجة عليه إلا ما ينطبق عليه بنظره و يفهمه و أما ما لا يكون مصداقاً بنظره فليس حجة عليه ما لم يتخذ الشارع طريقاً آخر يوجب تنبيهه بالنسبة إلى المصاديق الخفية.

والبحت عن الانشاء و الأخبار اجنبى عن محل الكلام اذ الكلام فى الافهام العرفى سواء كان فى حدود المفهوم أو الانطباق و هذه المرحلة متقدمة على مرحلة الأخبار والانشاء التى لا تدخل لهما فى حجية مفهوم الكلام ومصاديقه بل اخباره بما فهمه صدق و حجة إذا خبر بواقع فهمه ولا وجه لعدم حجية فيه بعد صدقه فى انطباق المفهوم عليه فتدبر جيداً.

لا يقال: ان الاستصحاب لا يقتضى سوى التعبد ببقاء المستصحب حكماً كان أو موضوعاً وانطباق الأدلة على الموضوع يبين حكمه و عليه فلا يجرى التقرير المذكور ويكون تمام المعيار انطباق موضوع الدليل الاجتهادى وشموله لما استصحب فلو فهم من موضوعه معنى يعم ذا الوسطة أيضاً لثبت حكم الوسطة عليه والا فلا تمام الملاك شمول موضوع ذاك الدليل بماله من المفهوم العرفى. (1)

لأننا نقول: ان هذا خلف فى خفاء الوسطة اذ تعميم الوسطة بحيث تشمل ذا الوسطة لا يساعد خفاء الوسطة فالتقرير المذكور فى كلام الشيخ اولى و أتم من ان العرف إذا رأى آثار الوسطة آثاراً لذى الوسطة كانت الوسطة خفية و الآثار للمستصحب وعدم ترتبها عليه يوجب نقض اليقين و هو منتهى عنه.

ص: 210

فتحصّل: ان ماذهب إليه الشيخ وصاحب الكفاية من استثناء الوسطة الخفية صحيح كبرى وصغرى وان لم تكن الصغرى خالية عن بعض المناقشات.

### ومنها: جلاء الوسطة

ومنها: جلاء الوسطة ووضوحها بنحو يورث الملازمة بينهما في مقام التنزيل عرفاً بحيث يكون دليل تنزيل أحدهما دليلاً على تنزيل الآخر كالمتضائفين مثل ابوة زيد وعمرو وبنوة عمرو ولزيد لعدم التفكيك بينهما في التنزيل كما لا تفكيك بينهما في الواقع وقد ألحق صاحب الكفاية هذا بما إذا كانت الوسطة خفية حيث قال كما لا يبعد ترتيب ماكان بواسطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين المستصحب تنزيلاً كما لا تفكيك بينهما واقعاً لاجل وضوح لزومه له أو ملازمة معه بمثابة عدّ اثره اثراً لهما فان عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك أيضاً بحسب مايفهم من النهى عن نقضه عرفاً فافهم. (1)

أورد عليه السيّد المحقّق الخوئي قدس سره: بأنّ ما ذكره صاحب الكفاية صحيح من حيث الكبرى فانه لو ثبتت الملازمة في التعبد في مورد فلا إشكال في الاخذ بها الا ان الإشكال في الصغرى لعدم ثبوت هذه الملازمة في مورد من الموارد وما ذكره من المتضائفات من الملازمة في التعبد مسلم الا- انه خارج عن محل الكلام إذ الكلام فيما إذا كان الملزوم فقط مورداً للتعبد ومتعلقاً لليقين والشك والمتضائفان كلاهما مورد للتعبد الاستصحابي فانه لا يمكن اليقين بابوة زيد وعمرو بلا- يقين ببنوة عمرو ولزيد وكذا سائر المتضائفات فيجری الاستصحاب في نفس اللازم بلا احتياج إلى القول بالأصل المثبت هذا إذا كان مراده عنوان المتضائفين كما هو الظاهر و ان كان مراده ذات المتضائفين بأن كان ذات زيد وهو الاب مورد للتعبد الاستصحابي كما إذا كان وجوده متيقناً فشك في بقائه واردا ان ترتب على بقائه وجود الابن مثلاً بدعوى الملازمة

ص: 211

بين بقائه إلى الآن و تولد الابن منه فهذا من اوضح مصاديق الأصل المثبت ولا تصح دعوى الملازمة العرفية بين التعبد ببقاء زيد و التعبد بوجود ولده فان التعبد ببقاء زيد وترتيب آثاره الشرعية كحرمة تزويج زوجته مثلاً وعدم التعبد بوجود الولد له بمكان من الامكان عرفاً فانه لا ملازمة بين بقائه الواقعي ووجود الولد فضلاً عن البقاء التعبدى. (1) بل يمكن منع الملازمة التعبدية بين المتضائفين و ان كان التلازم بينهما بحسب الوجود الواقعي.

قال السيّد الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره: نحن ندعى ان مجرد شدة التلازم بين الشئيين فى مرحلة الواقع لا يوجب عدم انفكاك أحدهما عن الآخر فى عالم التنزيل الظاهرى واصدق شاهد على ما ذكرانه قد يراد عرفاً من تنزيل البنوة لشخص خصوص آثار المترتبة على البنوة وهكذا العكس كما قد يراد تنزيل نفس الاضافة الموجب لترتيب آثار كلا المتضائفين. (2) هذا مضافاً إلى استلزام المعارضة حيث انه لو كانت الحالة السابقة فى كل منهما مختلفة بأن كان أحدهما مسبوقاً بالوجود و الآخر مسبوقاً بالعدم فيشكل الأمر من جهة انه كما يمكن أن يقال ان تنزيل وجود أحدهما المسبوق بالوجود ملازم لتنزيل الآخر كذلك يمكن العكس بأن يقال تنزيل عدم الآخر أيضاً ملازم لتنزيل عدم ملازمه قال سيّدنا الأستاذ وتوضيح ذلك انه إذا فرض انه متيقن بوجود بعض اجزاء العلة ثم شك فى بقائه وعلم مقارناً للشك بوجود ساير اجزاء العلة فانه يستصح بقاء ذلك البعض اذا ترتب عليه أثر شرعى ولا يترتب عليه آثار وجود المعلول بدعوى الملازمة بين تنزيل العلة وتنزيل المعلول لأنّه كما يمكن أن يقال ان تنزيل وجود العلة يستلزم تنزيل وجود المعلول فيترتب عليه اثره كذلك يمكن

ص: 212

1- (1) مصباح الأصول، ج 3، ص 159-160.

2- (2) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 104.

العكس بأنّ يقال تنزيل عدم المعلول واستصحابه يستلزم تنزيل عدم العلة فيترتب عليه اثره وليس أثر المعلول الأثر الشرعى للعلة كى يكون استصحابها حاكما على الأصل الجارى فى المعلول. (1)

ويمكن أن يقال: انه ليس المدعى هو عدم التفكيك فى التعبد فى جميع موارد المتضائفين حتى يمنع ذلك.

بل المدعى ان فى كل مورد ثبت عدم التفكيك بين التعبد فى المستصحب وبين التعبد فى لازمه يشمله حديث لاتنقض ويمنع عن التفكيك لأنّه نقض لليقين بالشك و هذا مما لا إشكال فيه.

هذا مضافاً إلى ان تعارض الاستصحاب فى ما إذا كان أحد الاستصحابين مسبوqa بالوجود و الآخر مسبوqa بالعدم وسقوطهما فيه لا يوجب الإشكال بالنسبة إلى ما لم يكن الاستصحابان متعارضين كما ان التعارض فى بعض موارد الاستصحاب لا يمنع عن حجية الاستصحاب مطلقاً.

### **التنبه الحادى عشر: فى دفع توهم المثبتية عن بعض موارد الاستصحاب**

قال فى الكفاية لاتفاوت فى الأثر المترتب على المستصحب بين ان يكون مترتباً عليه بلاوساطة شىي أو بوساطة عنوان كلى ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشايح ويتحد معه وجوداً كان متزعا عن مرتبة ذاته أو بملاحظة بعض عوارضه ممّا هو الخارج المحمول (كعنوان الولاية أو الوكالة أو الملكية أو الزوجية حيث انه ليس فى الخارج الا منشأ الانتزاع للامور المذكورة و منشأ الانتزاع عين المستصحب فلا يلزم اثبات الوساطة) لا بالضميمة (كالبياض و السواد حيث كان فى الخارج ضميمة وهى السواد أو البياض).

ص: 213

فان الأثر فى الصورتين انما يكون له (المستصحب) حقيقة حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلى فى الخارج سواء لالغيره (المستصحب) ممّا كان مباننا معه أو من اعراضه ممّا كان محمولاً عليه بالضميمة كسواده مثلاً أو بياضه وذلك لأنّ الطبيعى انما يوجد بعين وجود فرده كما ان العرضى كالملكية و الغصبية ونحوهما لاوجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه فالفرد أو منشأ الانتزاع فى الخارج هو عين ما رتب عليه الأثر لاشياء آخر فاستصحابه لترتبه لا يكون بمثبت كما توهم. (1) ظاهره هو التفصيل و التفرقة فى جريان الاستصحاب وعدمه بين المحمول بالضميمة و الخارج المحمول فيجربى الاستصحاب فى الخارج المحمول كجريانه فى فرد الطبيعى دون المحمول بالضميمة و التفصيل المذكور لا يخلو من إشكال يظهر من كلام المحقق الاصفهاني قدس سره حيث قال فى تعليقه على الكفاية.

ان العنوان الملحق بالكلى الطبيعى ان كان هو العنوان الوصفى الاشتقاقي بلحاظ قيام مبداه بالذات فلا فرق بين العنوان الذى كان مبدئه قائما بقيام انتزاعى أو بقيام انضمامى اذكما ان الفوق عنوان متحد الوجود مع السقف فكذلك عنوان الابيض أو الاسود متحد مع الجسم فيصح استصحاب العنوان الموجود فى الخارج بوجود معنونه و ترتيب الأثر المترتب على العنوان الكلى فلامقابلة بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة من هذه الحيثية وان كان المراد نفس المبدأ القائم بالذات تارة بقيام انتزاعى واخرى بقيام انضمامى فلتوهم الفرق مجال نظرا إلى ان وجود الأمر الانتزاعى بوجود منشئه بخلاف الضميمة المتأصلة فى الوجود فانها مبانة فى الوجود مع ما تقوم به فاستصحاب ذات منشأ الانتزاع و ترتيب أثر الموجود بوجوده كترتيب أثر الطبيعى على فرده المستصحب بخلاف استصحاب ذات الجسم و ترتيب اثر البياض فانهما

ص: 214

متبائن في الوجود انتهى ظاهره ان التقابل بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة صحيح في الصورة الثانية وهي ما إذا كان المراد من العنوان نفس المبدأ دون الصورة الأولى أي ما إذا كان المراد من العنوان هو العنوان الوضعي الاشتقائي وإلا فلا تقابل بينهما هذا وقد ذهب سيّدنا الأستاذ إلى انكار التقابل بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة مطلقاً سواء كان المراد منهما نفس المبدأ أو العنوان الاشتقائي حيث قال ان التفرقة لو كان (كانت) في الأثر المترتب على المبدء فلا فرق فيه بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة فانه كما يكون السواد مغايراً خارجاً مع وجود محله فكذلك مثل الوكالة و النيابة ولو كان (كانت) في الأثر المترتب على نفس المحمول فلا فرق أيضاً بينهما لاتحاد المحمول مع مورده في الحالين و بالجمله لا فرق بين المحمولين لافي الأثر المترتب عليهما ولا على مبدئهما. (1) فلاجوه للتفصيل بين المحمولين سواء كان المراد نفس المبدأ او العنوان الاشتقائي فلا تغفل ولعلّ إليه يؤول ما في مصباح الأصول حيث قال فان كان مراد صاحب الكفاية ان الاستصحاب يصح جريانه في الفرد من الأمر الانتزاعي لترتيب أثر الكلى عليه فيصح استصحاب ملكية زيد لمال لترتيب آثار الملكية الكلية من جواز التصرف له وعدم جواز تصرف الغير فيه بدون اذنه ففيه ان هذا لا يكون فارقاً بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة فاذا شك في بقاء فرد من أفراد المحمول بالضميمة كعدالة زيد مثلاً فباستصحاب هذا الفرد تترتب آثار العدالة كجواز الاقتداء به ونحوه فلاجوه للفرق بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة وان كان مراده ان الاستصحاب يجري في منشأ الانتزاع و يترتب عليه أثر الأمر الانتزاعي الذي يكون لازماً له على فرض بقائه فهذا من اوضح مصاديق الأصل المثبت فلا يجري الاستصحاب في الخارج المحمول كما لا يجري في المحمول

ص: 215

بالضميمة فلاوجه للتفصيل لعدم التقابل بينهما. إلى أن قال نعم لو كان الأمر الانتزاعي اثراً شرعياً لبقاء شيءى لترتب على استصحابه بلا إشكال وهذا كما إذا علم بأنّ الفرس المعين كان ملكاً لزيد وشك في حياته حين موت زيد أو في بقاءه على ملكه حين موته فباستصحاب الحياة أو الملكية نحكم بانتقاله إلى الوارث ولا مجال لتوهم كونه مثبتاً لأنّ انتقاله إلى الوارث من الآثار الشرعية لبقائه غاية الأمر انه أثر وضعى لا تكليفى وهو لا يوجب الفرق فى جريان الاستصحاب وعدمه. (1)

حاصله انه لا فرق بين الخارج المحمول وبين المحمول بالضميمة ان كان المراد هو جريان الاستصحاب فى الفرد لجريانه فى كليهما وهكذا لا فرق بينهما ان كان المراد هو جريان الاستصحاب فى منشأ الانتزاع ليرتب عليه أثر الأمر الانتزاعى الذى يكون لازماً على فرض بقاءه اذ كما لا يجرى الاستصحاب فى المحمول بالضميمة كذلك لا يجرى فى الخارج المحمول لكونه مثبتاً.

ذهب بعض الاجلة إلى ان الاستصحاب لا شأن له إلا اثبات الموضوع فلامجال لتوهم كونه مثبتاً حيث قال ان تمام الملاك كون المستصحب مصداقاً لعنوان الموضوع المأخوذ فى كبرى الحكم سواء كان فرداً ذاتياً أو غير ذاتى و سواء كان مبدؤه من قبيل المحمول بالضميمة أو الخارج المحمول فان صدق الإنسان كصدق الممكن و العالم أو الضارب على مصاديقه صدق حقيقى ولا محالة تعم الكبرى المتضمنة للحكم على امثال هذه العناوين لجمع مصاديقها التى منها ما ثبت بالاستصحاب فلاشأن للاستصحاب إلا اثبات الموضوع وبه ينتهى شأنه ورسالته ثم الدليل الاجتهادى الذى جعل الحكم على ذلك العنوان الكلى لعمه من دون فرق بين أقسام المصاديق أصلاً هذا بناء على ما حققناه وهكذا الأمر على مبنى القوم فان الأحكام

ص: 216

الشرعية لما كانت مترتبة على العناوين الكلية فلامحالة أثر المتيقن الذي يدل الاستصحاب على التعبد به بقاء يراد به الاثار التي يترتب عليه بما انه مصداق لهذه العناوين الكلية وهاهنا أيضاً لافرق بين العناوين التي بالنسبة لمصاديقها من قبيل الذات والذاتيات و ما كان محمولاً بالضميمة أو الخارج المحمول و اماما في الكفاية من استثناء ما كان من الاعراض من قبيل المحمول بالضميمة كالسواد والبياض فيرد على ظاهره ان مبدأ الاشتقاق فيه و ان كان مغايراً للموصوف الا انه كذلك في الخارج المحمول أيضاً فان الامكان مغاير في المفهوم للموصوف به لكنه لاينافي ان يكون العنوان المحمول عليه كالاسود والابيض و الممكن متحداً معه كما لا يخفى (1) ولا يخفى عليك ان على مبنى القوم إذا ترتب الأثر على المبدأ فالخارج المحمول كالمحمول بالضميمة في كونه مغايراً مع وجود محله و عليه فلايجري الاستصحاب في المحل لترتيب أثر المغاير لأنه مثبت من دون فرق بينهما كما ذهب إليه سيدنا الأستاذ بل لا مجال للاستصحاب على مبناه بعد المغايرة بين المبدء و المحل أيضاً لأن استصحاب المحل لا يكون استصحاب الفرد بالنسبة إلى المبدأ حتى يشمل العنوان الكلي المترتب عليه الأثر الشرعي في الدليل الاجتهادي فتدبر.

هذا مضافاً إلى ان الوحدة المعتبرة في عدم كون الأصل مثبتاً هي الوحدة في عالم الاعتبار و تقدير موضوعية الموضوع لاحكام دون الوحدة العقلية و الفلسفية و عليه فيكون استصحاب الفرد لاثبات آثار الكلي مثبتاً إذا لوحظ الموضوع بحيثة الفردية فلا يمكن استصحاب الفرد لاثبات آثار الطبيعة الكلية لعدم الاتحاد بينهما في مرحلة موضوعية الموضوع و ان كان بينهما اتحاد عقلاً بحسب الكلي و الفرد فمجرد كون شيء من قبيل الذات والذاتيات أو الكلي و الفرد أو الخارج المحمول لا يكفي في

ص: 217



عدم كونه مثبتاً بل اللازم هو ملاحظة كيفية جعله موضوعاً للاحكام ولذا يكون استصحاب الفرد بما هو فرد لاثبات آثار الكلي مثبتاً من دون فرق بين الخارج المحمول وبين المحمول بالضميمة نعم لا يكون استصحاب نفس العنوان المتحقق والمنطبق على الخارج لترتيب اثره المترتب على الكلي مثبتاً وذلك لاتحادهما.

ولقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال إذا تعلق حكم على الإنسان فاستصحاب بقاء زيد لا يثبت آثار الإنسان لا لأنّ الفرد مقدمة للكلي فانه خلاف التحقيق بل لأنّ حيثية الانسانية في عالم الاعتبار وتقدير موضوعية الموضوع لاحكام غير حيثية الفردية وان كان الفرد متحداً مع الطبيعي خارجاً لكن لما كان العناوين الطبيعية موجودة بوجود الفرد لدى العرف فاذا تعلق حكم بعنوان يسرى إلى مصداقه الخارجى فاذا شك في بقاء العنوان المتشخص الخارجى يمكن استصحابه وترتيب الأثر عليه إلى أن قال وبالجملة فرق بين استصحاب الفرد لترتيب آثار الكلي وبين استصحاب العنوان المنطبق على الخارج لترتيب اثره عليه فان ذلك استصحاب نفس العنوان المتحقق في الخارج فهو كاستصحاب نفس الكلي لترتيب آثاره. (1)

فتحصّل: انه لا تقابل بين الخارج المحمول وبين المحمول بالضميمة مطلقاً فان الأثر لو ترتب على المبدأ فكل واحد منهما مغاير مع محله اذ كما ان السواد مغاير خارجاً مع وجود محله فكذلك مثل الوكالة والنيابة فلا يجرى الاستصحاب فيهما لكونه مثبتاً ولو كان الأثر مترتباً على نفس المحمول المنطبق على الخارج فلا تقابل أيضاً بين المحمولين لاتحاد المحمول مع مورده على الحالين فلا فرق بينهما فيجرى الاستصحاب في كليهما نعم لا مجال للاستصحاب ان اريد من المستصحب هو الفرد بحيثية الفردية لا العنوان المنطبق على الخارج للمغايرة بينهما في عالم الاعتبار وتقدير

ص: 218

موضوعية الموضوع لأنَّ حيثية الفردية غير حيثية الجامع التي باعتبارها تعلق الأثر فلا تغفل.

### **التنبيه الثاني عشر: في عدم الفرق بين المجعولية الاستقلالية وبين المجعولية التبعية في جواز الاستصحاب**

قال في الكفاية لاتفاوت في الأثر المستصحب أو المترتب عليه بين ان يكون مجعولاً شرعاً بنفسه كالتكليف وبعض انحاء الوضع أو بمنشأ انتزاعه كبعض انحائه كالجزيئية و المانعية فانه أيضاً ممّا تناله يد الجعل شرعاً ويكون امره بيد الشارع وضعا ورفعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه ولاوجه لاعتبار ان يكون المترتب أو المستصحب مجعولاً مستقلاً كما لا يخفى فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو المانعية بمثبت كما ربما توهم بتخيل ان الشرطية او المانعية ليست من الاثار الشرعية بل من الامور الانتزاعية فافهم (1) حاصله انه يكفي المجعولية ولو كانت بالتبعية في جريان الاستصحاب وعليه فالتفرقة بين المجعولية الاستقلالية وبين التبعية لاوجه لها بعد كونهما مشتركين في أصل المجعولية وعليه فيصح استصحاب الشرط أو المانع لترتيب آثار الشرطية أو المانعية و ليس بمثبت لانهما مجعولتين بالتبع كما يصح استصحاب نفس الشرطية أو المانعية لانهما مجعولتان بتبع الجعل الشرعي وعليه فاستصحاب الشرط كالطهارة أو المانع كالنجاسة الخبثية لترتيب آثار الشرطية أو المانعية وهي جواز الدخول في الصلاة مثلاً أو عدم جواز الدخول في الصلاة ليس بمثبت اذ الواسطة وهي الشرطية أو الجزئية مجعولة بجعل تبعية و الآثار المذكورة آثار لمجعول شرعي تبعية.

هذا مضافاً إلى ما حكى عنه في تعليقه على فرائد الأصول من ان للشرط و المانع دخلاً وجوداً وعدمياً في التكليف و هو يكفي في باب الاستصحاب فيوسع بدليله دائرة

ص: 219

الشرط و المانع تارة وتضييق اخرى قال نعم لا يصح استصحاب شرط نفس التكليف إذا ظفر بمقتضيه وشك في الشرط ضرورة ان ترتب التكليف على وجود علته عقلي مثل ترتب المعلول على العلة اللهم إلا ان يكون التنزيل في العلة ملازماً للتنزيل في المعلول كما اشرنا إليه واستغيناه من الأصل المثبت انتهى.

ولا يخفى ما فيه من المعارضة فان التنزيل في عدم المعلول أيضاً ملازم للتنزيل في عدم العلة فيعارض التنزيل في ناحية العلة.

والأولى ان يقال ان ترتب التكليف على وجود علته ليس بعقلي صرف وعليه فاستصحاب الشرط أو المانع يجرى لدخالتهما في التكليف شرعاً ولا حاجة في جريانه إلى اثبات شىء اخر كالشرطية و المانع حتى يشكل فيه بانه مثبت لعدم كونهما من المجعولات الشرعية ويحجب عنه بكفاية مجعولية منشأ انتزاعهما.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: بأن الشرط أو المانع ليس دخيلاً في الحكم وجوداً أو عدماً بل الدخيل فيه هو التقييد به أو بعده وقد تبين في محله ان في مثل القيود للمأمور به يكون القيد خارجاً و التقييد داخلياً ثم انه إذا كان الشرط شرطاً للتكليف فلا يخلو أما ان يكون مثل المجيء و الزوال في قوله إذا جاءك زيد فاكرمه و إذا زال الشمس و جب الصلاة ولا إشكال في صحة جريان الاستصحاب فيه لاثبات الوجوب كما لا يخفى و أما ان يكون من قبيل الشرط لنفس الانشاء من جهة انه فعل من افعال المنشىء و معلوم ان استصحاب هذا الشرط لا ينتج لاثبات الانشاء لأنه عقلي ولعله مراد المحقق وان كان ياباه ظاهر كلامه الخ (1). وعليه فاستصحاب نفس الشرط أو المانع بدعوى دخالتهما في المكلف به غير جار لعدم دخالة نفس الشرط أو المانع بل الدخيل هو التقييد به أو بعده كما عرفت و أما إذا كان الشرط شرطاً للتكليف

ص: 220

فلا إشكال في استصحابه الا إذا كان شرطاً لنفس الانشاء وفيه أن مورد بعض أخبار الاستصحاب هو الشرط في المكلف به ومعه لا مجال لانكار الاستصحاب في ناحية الشرط ونحوه وعليه يجرى الاستصحاب في ناحية الشرط ونحوه مطلقاً عندما إذا كان الشرط شرطاً لنفس الانشاء.

قال المحقق اليزدي قدس سره: في الجواب عن الإشكال المذكور في جريان الاستصحاب في شرط شيء أو عدم مانعه أو في الشرطية و المانعية.

بانه ان اراد استصحاب مصداق الشرط و المانع اعنى ما جعله الشارع شرطاً أو مانعاً سواء اعتبر في المكلف به مثل الطهارة و الحدث أم في التكليف كالزوال ومثله فلا إشكال في صحة الاستصحاب بل مورد بعض أخبار الباب هو استصحاب الطهارة اذ كما ان تقييد موضوع الحكم بالطهارة وظيفه للشارع كذلك الاكتفاء بالطهارة المشكوكة أو عدم الاكتفاء بها وكذلك جعل الحكم المشروط بشرط لم يعلم تحققه عند اقتضاء الاستصحاب تحققه أو عدم جعله عند اقتضاء الاستصحاب عدم تحققه إلى أن قال ولا إشكال في شيء من ذلك وان اراد استصحاب عنوان الشرطية و المانعية أو عدمهما فله وجه من حيث ان هذه العناوين ليست بمجعولة في حد انفسها ولا تكون موضوعة لاثر شرعى مع امكان ان يقال بصحة الاستصحاب فيما ذكر أيضاً لأنه وان كان غير مجعول ولا موضوع لاثر شرعى الا انه يكفى في شمول أدلة الاستصحاب لشيئى كونه بحيث تناله يد التصرف من قبل الشرع ولو بأن يجعل ما هو منشأ لاتزاعه وعلى هذا أيضاً لافرق في صحة الاستصحاب بين ان لوحظت هذه العناوين في المكلف به أو التكليف. (1) فيصح الاستصحاب في الشرط أو المانع وفي

ص: 221

الشرطية و المانعية من جهة كونهما مجعولتين بجعل منشأهما فلامجال لاشكال المثبتة فى المقام.

نعم قد يقال ان كل الملاك ان يبين الأصل وظيفه عملية للمكلف وإلا كان التعبد بالبقاء من قبيل اللغو المحض ودليل اعتبار قاعدة الاستصحاب موضوعه اليقين و الشك وانه لاينقض اليقين بالشك و هو مطلق جار فى كل يقين و شك سواء تعلق بالامور الخارجية أو الانتزاعية أو الجعلية الاعتبارية فكل متيقن شك فيه يحكم ببقائه بشرط ان يكون الحكم ببقائه ممّا يحل مشكلة مقام العمل للمكلف فاذا كان المتيقن حكما تكليفيا فمن المعلوم ان الحكم ببقائه لا معنى له الا الحكم فى الزمان الثانى و هو زمان الشك بأنّ هذا الحكم التكليفى ثابت عينا فففيه حل مشكلة وظيفه المكلف.

و إذا كان موضوعاً للحكم التكليفى فالحكم ببقائه يستلزم الحكم بترتب ذلك الحكم التكليفى عليه فففيه أيضاً حل مشكلة العمل و أما إذا كان لا من القسم الأول و لا من الثانى فالحكم ببقائه لا يحل مشكلاً عملياً فان الانتقال منه إلى الحكم العملى حينئذٍ غير صحيح لأنه أصل مثبت والاستصحاب ليس حجة على مثل هذه المثبتات من غير فرق فى ذلك بين ان يكون نفس المستصحب امراً اعتبارياً مجعولاً أو موضوعاً تكوينياً خارجياً فان كل الملاك ان يبين الأصل وظيفه عملية للمكلف والا كان التعبد بالبقاء من قبيل اللغو المحض. (1)

ولقائل ان يقول ان مقصود الباحث هنا هو ما إذا كان الأثر الشرعى موجوداً وترتب على مثل الشرط أو المانع أو الشرطية أو المانعية وحينئذٍ إذا لم نقل بأنّ الشرطية أو المانعية مجعولة ولو بالتبع فاستصحاب الشرط أو المانع ليرتب عليه الشرطية او المانعية و يترتب عليهما آثارهما الشرعية مثبت و أما إذا قلنا بمجعولية الشرطية أو

ص:222

المانعية ولو بالتبع فلا مانع من وساطتهما فتحصل لانه لافرق في جريان الاستصحاب بين المجعول الاستقلالي و التبعية وعليه يجرى الاستصحاب في الشرط و المانع اذ الشرطية و المانعية و الأثر الشرعي موجودة في هذه الموارد فتأمل.

### التنبيه الثالث عشر: في استصحاب الاعدام

قال المحقق الخراساني قدس سره في الكفاية ولا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين ان يكون ثبوت الأثر ووجوده أو نفيه وعدمه ضرورة ان أمر نفيه بيد الشارع كثبوته وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر اذ ليس هناك ما دل على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح. (1)

أقول ان الإشكال في جريان الاستصحاب في الاعدام يكون من نواح مختلفة أحدها: ان استصحاب عدم التكليف بناء على عدم مجعولية العدم ليس له أثر شرعي لأن إطلاق العنان أثراً عقلياً و عليه فجران الاستصحاب يحتاج إلى وساطة لشيئى اخر لترتيب الأثر الشرعي و هو ليس إلا أصلاً مثبتاً و لعل ذكر هذه المسألة هنا باعتبار هذا الإشكال و الجواب عنه أن التحقيق كما ان شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره ان اللازم هو ان يكون المستصحب ممّا يترتب على التعبد به أثر شرعاً فكونه مطلق العنان وان كان أثراً عقلياً لليقين بالعدم الا انه إذا استصحب اليقين في حال الشك يترتب عليه كون المكلف مطلق العنان شرعاً و هو أثر شرعي بقاء وان كان في حال عدم التكليف في الازل اثراً عقلياً لليقين بعدم التكليف و لا دليل على لزوم جعل المماثل للمستصحب أو جعل المماثل للآثر الشرعي للمستصحب حتى لا يجرى الاستصحاب في الاعدام الازلية اذ قوله لا تنقض اليقين بالشك لا يدل إلا على اعتبار بقاء اليقين في عالم التشريع و اعتبار ذلك لا يكون الا فيما إذا كان له أثر يكون تحت يد الشارع بقاء

ص: 223

وحيث ان الأثر لا يلزم ان يكون امراً وجودياً ولا- اثراً عملياً يجوز ان يترتب عليه عدم لزوم العمل المساوق لكون المكلف مطلق العنان وليس فى أدلة الاستصحاب لفظ العمل ومثله حتى يقال انه ظاهر فى الأثر الوجودى وترك العمل ليس عملاً وعدم ترتيب الأثر ليس اثراً انتهى ومع ترتب الأثر الشرعى لاوجه لدعوى عدم جريان الاستصحاب وثانيها ان عدم غير مجعول وذلك لأن الحكم بعدم الوجوب أو عدم الحرمة ليس من باب الانشاء بل هو من باب الأخبار حقيقة وعليه فلامجال لاستصحاب عدم الوجوب أو الحرمة لاختصاصه بالمجعول الشرعى والمفروض ان عدم غير مجعول.

وأجاب عنه المحقق الاصفهاني قدس سره بأن التحقيق ان ابقاء عدم الوجوب أو عدم الحرمة مثلاً باحد وجهين:

الأول: انشاء عدمهما اظهاراً لبقاء عدمهما على حاله والانشاء خفيف المؤونة وقصد ثبوت مفهوم عدم الوجوب بقوله: «لا يجب» انشاءً أمر معقول والانشاء بالاضافة إلى ما يدعى إليه ويترتب عليه تارة بنحو التحقيق والايجاد كالانشاء بداعى جعل الداعى واخرى بنحو الكشف والظهار كالانشاء بداعى الارشاد فانه ليس جعلاً للرشد بل لظهار رشد العبد وخيره فيما تعلق به الانشاء فكذا فى طرف عدم التكليف فانه حيث لا يعقل تحقيق عدم الدعوة بالانشاء فهو لظهار بقاء عدم جعل الداعى على حاله ولا بد من حمل «لاتنقض» الشامل لليقين بالوجوب وبعده على الانشاء بالتقريب المزبور.

الثانى: ابقاء عدم على حاله بعدم جعل الداعى عن اختيار فان عدم الفعل تارة فى حال الغفلة او عدم القدرة بالفعل فى مثل هذه الحالة غير اختيارى و الترتب على طبع الفعل.

واخرى فى حال الالتفات و القدرة على الفعل فابقاء العدم حينئذٍ بعدم اعمال القدرة فى ايجاده عن شعور و التفات و الفعل حينئذٍ حيث انه مقدور و قابل لتأثير القدرة فيه فلامحالة يكون الترك على طبع الفعل وليس للعدم و الترك حظ من الاستناد إلى الشخص ازيد ممّا ذكر وعليه فالشارع عند جعل الطريقة و شرع الشريعة مع القدرة على جعل الوجوب إذا ابقى عدم الوجوب على حاله بعدم قلبه إلى نقيضه كان هذا العدم مستند اليه ولا حاجة إلى صدق الحكم ولا إلى صدق الجعل المساوق للتكوين والايجاد بل إلى مجرد الاستناد إلى الشارع ولا اختصاص لعنوان ابقاء بطرف الوجود بل استمرار كل مفروض على حاله فى حالة اخرى بقاءه انتهى. (1)

وثالها: عدم استحقاق العقاب مترتب على عدم الوصول وعدم الوصول متحقق بنفس الشك فى الوصول وعليه فلاحاجة إلى التعبد بعدم التكليف بالاستصحاب ظاهراً لتحقيق عدم الوصول.

وحاصل الجواب عنه كما أفاد المحقق الاصفهاني قدس سره ان التحقيق ان استحقاق العقاب منوط بالتكليف ووصوله و مخالفته و ينتفى بانتفاء كل جزء من الاجزاء الثلاثة وجداناً أو تعبداً وقاعدة قبح العقاب بلا بيان مختصة بحيثية عدم الوصول وعدم قيام الحجة و البيان و أما عدم التكليف بنفسه أو عدم المخالفة مثلاً فلاربط لهما بقاعدة قبح العقاب بلا بيان وعدم الاستحقاق من جهتهما لادخل له بعدم الاستحقاق من جهة عدم البيان وكما انه مع وصول التكليف الواقعي حقيقة أو عنواناً لامجال للقاعدة فكذلك مع وصول عدمه حقيقة أو عنواناً لامجال للقاعدة فعدم الاستحقاق المترتب على استصحاب عدم التكليف لادخل له بعدم الاستحقاق من حيث عدم الوصول حتى يقال ان عدمه وجداني بل هو من حيث عدم التكليف بنفسه ومع ايبصال عدمه عنواناً تعبداً

ص: 225



لا تكليف يشك في ثبوته ليكون لوصوله وعدم وصوله مجال فليس مفاد القاعدة مترتبا على استصحاب عدم التكليف ليقال بأن موضوعه ثابت لاحاجة إلى التعبد به انتهى موضع الحاجة من كلامه اعلى الله مقامه. (1)

والحاصل: ان بعد فرض ان عدم الاستحقاق من جهة عدم التكليف أو من جهة عدم المخالفة لا دخل له بعدم الاستحقاق من جهة عدم البيان لا يرد على استصحاب عدم التكليف أو عدم المخالفة للتكليف بانه لاحاجة إلى التعبد به لأن عدم الوصول متحقق بنفس الشك في الوصول والظاهر ان الإشكال ناش من الخلط بين عدم الاستحقاق من ناحية عدم التكليف أو عدم المخالفة وبين عدم الاستحقاق من ناحية عدم الوصول فتدبر جيداً.

فتحصّل: ان الاستصحاب جار في الاعدام لعدم اختصاص اليقين والشك في قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك بالامر الوجودى ولا بما يكون حكماً أو عملاً بل يكفى فيه انه أمر بيد الشارع فلا تغفل.

### **التنبه الرابع عشر: ان عدم ترتب الأثر العادى أو العقلى فى الأصول المثبة يختص بالاثار المختصة بالحكم الواقعى كالإجزاء واسقاط المأمور به الواقعى بالاثان به**

و أما إذا كان الأثر مترتباً على المستصحب مطلقاً سواء كان واقعياً أو ظاهرياً فلا مانع من ترتبه على المستصحب لأن المفروض انه أثر لمطلق الحكم وهو أعم من الواقعى والظاهرى والموضوع محقق بالاستصحاب.

وعليه فلا يرد على المختار فى الأصول المثبتة من عدم ترتب الأثر العادى أو العقلى فيها ان ذلك يوجب عدم اعتبار الاستصحاب مطلقاً موضوعياً كان أو حكماً

ص: 226

لعدم انفكاك الاستصحاب عن أثر عقلي كنفى الاضداد في استصحاب الأحكام كالوجوب الموجب لحرمة الضد أو كوجوب الاطاعة وحرمة المخالفة.

قال في الكفاية لا يذهب عليك ان عدم ترتب الأثر الغير الشرعي ولا الشرعي بواسطة غير الشرعي من العادى أو العقلى بالاستصحاب انما هو بالنسبة إلى ما للمستصحب واقعا فلا يكاد يثبت بالاستصحاب من آثاره إلا اثره الشرعي الذي كان له بلا واسطة أو بواسطة أثر شرعي اخر حسبما عرفت فيما مرّ لبالنسبة إلى ما كان للأثر الشرعي مطلقاً كان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من انحاء الخطاب فان آثاره شرعية كانت أو غيرها تترتب عليه إذا ثبت ولو بأن يستصحب أو كان من آثار المستصحب وذلك لتحقق موضوعها وتكوينها حينئذٍ حقيقة فما للوجوب عقلاً يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه أو استصحاب موضوعه من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة و استحقاق العقوبة إلى غير ذلك كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب بلاشبهة ولا ارتياب فلا تغفل. (1)

### **التنبيه الخامس عشر: انه قد تقدّم كفاية كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي بقاء ولو لم يكن كذلك حدوثاً**

ومقتضاه هو صحة استصحاب عدم الازلى للتكليف فان جرّ عدم الازلى إلى زمان الشك بيد الشارع وعليه فيصح له ان يجزّه تشريعاً.

قال في الكفاية فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً ولا له أثر شرعاً وكان في زمان استصحابه كذلك أى حكماً أو ذا حكم يصح استصحابه كما في استصحاب عدم التكليف فانه وان لم يكن بحكم مجعول في الازل ولا ذا حكم الا انه حكم مجعول فيما لا يزال لما عرفت من ان نفيه كثبوته في الحال مجعول شرعاً وكذا

ص: 227

استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً أو كان ولم يكن حكمه فعلياً وله حكم كذلك بقاء.

وذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه والعمل كما إذا قطع بارتفاعه يقيناً. (1)

قال السيّد المحقّق الخوئي قدس سره: وهذا الذي ذكره؛ متين لاشبهه فيه فان أدلة الاستصحاب وحرمة نقض اليقين بالشك ناظرة إلى البقاء فلو لم يكن المستصحب قابلاً للتعبد بقاء لايجرى فيه الاستصحاب ولو كان قابلاً له حدوثاً ولو كان قابلاً للتعبد بقاء يجرى الاستصحاب فيه ولو لم يكن قابلاً له حدوثاً. (2)

ولا يخفى عليك ان قول صاحب الكفاية «الا انه حكم مجعول فيما لايزال» يشعر بلزوم التنزيل وجعل المماثل فيما يزال مع انه لا حاجة إليه لأنّ معنى عدم نقض اليقين هو ابقاء اليقين وحيث لا معنى له لفرض نقض اليقين بالشك كان معناه عدم نقض اليقين عملاً والمراد به أن عامل معاملة اليقين بعدم التكليف وحيث كان في حال اليقين بعدم التكليف مطلق العنان فكذلك بقاء من دون حاجة إلى تنزيل أو جعل نعم لايجرى الاستصحاب الا إذا كان له أثر شرعي في حال جريانه كساير الأصول العملية وكونه مطلق العنان في حال اليقين بعدم التكليف وان كان اثراً عقلياً ولكنّه عند الشك وجريان الاستصحاب يكون اثراً شرعياً.

## التنبيه السادس عشر: في حكم الشك في التقدم و التأخر بعد العلم باصله

### إشارة

انه لا إشكال ولا كلام في جريان الاستصحاب وحرمة نقض اليقين بالشك فيما إذا كان الشك في أصل تحقق حكم أو موضوع ذي حكم أو كان الشك في ارتفاع حكم أو موضوع ذي حكم بعد العلم بتحقيقه.

ص: 228

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 332-333.

2- (2) مصباح الأصول، ج 3، ص 177.

و أما إذا كان الشك فى تقدمه وتأخره بعد العلم بتحقيقه أو كان الشك فى تقدم الارتفاع وتأخره بعد العلم باصله فالكلام فيه يقع تارة فيما إذا لوحظ التأخر و التقدم بالنسبة إلى اجزاء الزمان واخرى فيما إذا لوحظ بالنسبة إلى حادث اخر فهنا مقامان:

### **المقام الأول: انه لا اشكال فى جريان استصحاب العدم الى زمان العلم بالتحقق فيترتب عليه آثاره ولكن لا يثبت به آثار تأخر وجوده عن زمان العلم بالتحقق**

أحدهما: انه لا إشكال فى جريان استصحاب العدم إلى زمان العلم بالتحقق فيترتب آثار العدم الى زمان العلم بالتحقق كما إذا علمنا بوجود زيد يوم الجمعة وشككنا فى حدوثه يوم الخميس أو يوم الجمعة فيجرى الاستصحاب وترتب آثار العدم إلى يوم الجمعة لكن لا يثبت بهذا الاستصحاب آثار تأخر وجوده عن يوم الخميس ان كان لعنوان تأخره عنه أثر فان التأخر عن يوم الخميس لازم عقلى لعدم الحدوث يوم الخميس فإثباته باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس يتوقف على القول بالأصل المثبت وكذا لو ترتب على حدوثه فى يوم الجمعة أثر لا يثبت بالاستصحاب آثار الحدوث يوم الجمعة فان الحدوث عبارة عن الوجود الخاص بناء على بساطته و هو أول الوجود نعم لا بأس بترتيب آثار الحدوث بذاك الاستصحاب اعنى استصحاب عدم الوجود فى السابق تعبدًا بناء على ان الحدوث مركب من الوجود فى الزمان اللاحق أى الجمعة وعدم الوجود فى السابق أى يوم الخميس لكون أحد الجزئين محرز بالوجدان و هو الوجود يوم الجمعة و الجزء الآخر بالتعبد و هو عدم الوجود يوم الخميس إلا ان الحدوث كما أفاد فى مصباح الأصول هو أمر بسيط و هو الوجود المسبوق بالعدم (المعبر عنه فى اللغة الفارسية بـ«تازه») ويتفرع عليه انه إذا علمنا ان الماء لم يكن كرا قبل الخميس فعلم انه صار كرا بعده وارتفع كريتته بعد ذلك فيجرى فيه استصحاب عدم كريتته فى يوم الخميس ولا يثبت بذلك (حدوث) كريتته يوم الجمعة ولذلك ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى انه لا يحكم بطهارة ثوب نجس وقع فيه فى أحد اليومين لاصالة بقاء نجاسته وعدم أصل حاكم عليه نعم لو وقع فيه فى كل من

اليومين حكم بطهارته من باب انغسال الثوب بماءين مشتبهين انتهى كلامه (1) ولقد أفاد وأجاد الشيخ الأعظم قدس سره وان لم يكن الفرع الاخير وهو قوله نعم لو وقع فيه الخ خاليا عن المناقشة حيث قال فيه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره أقول وجه عدم ترتب احكام الوجود في الزمان المتأخر معلوم اذ استصحاب عدم وجوده قبله لا يثبت وجوده في الزمان المتأخر الا بناء على التعويل على الأصول المثبة وذلك لأنّه بعد ما علم اجمالاً بوجود الحادث في أحد الزمانين يكون عدم وجوده في الزمان المتقدم ملزوماً عقلاً لوجوده في الزمان المتأخر فلا يترتب عليه بالاستصحاب هذا واضح انما الكلام فيما إذا فرض في المثال الذي أفاده وقوع الثوب النجس في الماء في كل من اليومين فانه إذا فرض ان الماء لم يكن كرا في الزمان المتقدم وصار كرا بعده لكان وقوع الثوب النجس فيه حينئذٍ موجبا لنجاسته ولا فائدة في تميمه كرا بناء على التحقيق في الماء المتمم كرا من عدم زوال نجاسته بذلك وحيث يحتمل ذلك يحتمل بقاء نجاسته الثوب فيكون الأصل بقاءها نعم يحكم بطهارة الثوب بناء على القول بأنّ تميم الماء كرا يوجب زوال نجاسته وذلك لحصول القطع بطهارته على هذا القول وكيف كان فهذا المثال لا يخلو عن النظر. (2)

**وثانيهما: وهو ما إذا كان الشك في تقدّم أحد الحادثين على الآخر وستعرف ان شاء الله تعالى جريان الاستصحاب في جميع صورته**

قال السيّد المحقق الخوئي قدس سره هو

ص: 230

1- (1) ولا يخفى عليك ان تطهير الشيء المتنجس بماءين مشتبهين يحصل بصب الماء من كل واحد على المتنجس لادخوله فيهما فحينئذ علم بتطهيره اما من الماء الأول أو الثاني وبهذا العلم يرفع اليد عن العلم بالمتنجس فهو نقض اليقين بالنجاسة باليقين بالطهارة و احتمال ان يكون النجس هو الثاني مندفع باستصحاب الطهارة لا يقال ان العلم بالتطهير بالنحو المذكور يعارض مع العلم بصب النجس مع صبّهما فيستصحب لأنّ نقول لا أثر له مع إستصحاب النجاسة الجارى في الثوب النجس فلا تغفل.

2- (2) المحاضرات، ج 3، ص 111-112.

يتصور بصورثمان حيث ان الحادثين أما ان يكونا مجهولي التاريخ أو يكونا تاريخ أحدهما معلوماً و على كلا التقديرين أما ان يكون الأثر مترتباً على الوجود الخاص من السبق و اللحق أو على العدم و على التقادير الأربعة إما ان يكون الأثر مترتباً على الوجود و العدم بمفاد كان وليس التامين أو على الوجود و العدم بمفاد كان وليس الناقصين.

ويقع الكلام أولاً في مجهولي التاريخ فنقول:

1- إذا كان الأثر للوجود بمفاد كان التامة المعبر عنه بالوجود المحمولي كما إذا فرض ان الارث مترتب على تقدّم موت المورث على موت الوارث فلا مانع من التمسك باصالة عدم السبق فيحكم بعدم الارث و هذا واضح فيما إذا كان الأثر لسبق أحد الحادثين على الآخر ولم يكن لسبق الحادث الآخر على هذا الحادث اثر. (1) و أما إذا كان الأثر لسبق كل منهما على الآخر فيجرى في كل منهما أصالة عدم السبق ولا معارضة بين الاصلين لاحتمال التقارق نعم لو كان الأثر لسبق كل منهما على الآخر وكان لنا علم اجمالي بسبق أحدهما على الآخر يتعارض استصحاب العدم في كل واحد مع استصحاب العدم في طرف آخر و جريان الأصل فيهما موجب للمخالفة القطعية وفي أحدهما ترجيح بلا مرجح و هكذا لو كان الأثر لسبق أحدهما على الآخر وكان لتأخيره عن الآخر أيضاً أثر فلا مانع من جريان الاستصحاب في عدم السبق و التأخير و لا معارضة بينهما لاحتمال التقارن نعم في مورد العلم الإجمالي بسبق أحدهما على الآخر يتعارض استصحاب عدم السبق باستصحاب عدم التأخر وعليه

ص: 231

---

1- (1) كما إذا كان للوارث ولد دون المورث فتقدم موته على المورث لا يترتب عليه أثر و هو ارث المورث بل يرثه ولده بخلاف تقدّم موت مورثه على موته فانه يرث لعدم ولد للمورث.

فاستصحاب العدم جار من دون تعارض في جميع الموارد من الفرض الأول و هو ان الأثر الموجود بمفاد كان التامة عدا مورد قيام العلم الاجمالي.

2-و أما ان كان الأثر للوجود بمفاد كان الناقصة المعبر عنه بالوجود النعتي كما إذا فرض ان الارث مترتب على كون موت المورث متصفا بالتقدم على موت الوارث قال صاحب الكفاية فلامورد هيهنا للاستصحاب لعدم اليقين السابق فيه بلاارتباب فانه لم يكن لنا علم باتصاف أحدهما بالسبق على الآخر ولا بعدم اتصافه به حتى يكون موردا للاستصحاب.

وفيه: ان هذا الكلام مخالف لما ذكره في بحث العام والخاص من انه إذا ورد عموم بأن النساء تحيض إلى خمسين عاما إلا القرشية وشككنا في كون امرأة قرشية فلا يصح التمسك بالعموم المذكور لكون الشبهة مصداقية الا انه لا مانع من ادخالها في العموم للاستصحاب فنقول الأصل عدم اتصافها بالقرشية لانها لم تتصف بهذه الصفة حين لم تكن موجودة ونشك في اتصافها بها الآن و الأصل عدم اتصافها بها هذا ملخص كلامه في مبحث العام والخاص و هو الصحيح خلافاً لمحقق النائيني فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام.

فنقول الأصل عدم اتصاف هذا الحادث بالتقدم على الحادث الآخر لأنه لم يتصف بالتقدم حين لم يكن موجوداً فالآن كما كان ولا يعتبر في استصحاب عدم الاتصاف بالسبق وجوده في زمان مع عدم الاتصاف به بل يكفي عدم اتصافه به حين لم يكن موجوداً فان اتصافه به يحتاج إلى وجوده و أما عدم اتصافه به فلا يحتاج إلى وجوده بل يكفي عدم وجوده فان ثبوت شيء لشيء وان كان فرع ثبوت المثبت له الا ان نفى شيء عن شيء لا يحتاج إلى وجود المنفى عنه و هذا معنى قولهم ان القضية السالبة لا تحتاج إلى وجود الموضوع.

فتحصّل: ممّا ذكرناه جريان الاستصحاب فى هذا القسم منه ويجرى فيه ما ذكرناه فى القسم الأول من عدم المعارضة (1) إلا مع العلم الإجمالى فلاحاجة إلى الاعادة(هذا حال الصورة الأولى و الثانية من مجهولى التاريخ ممّا يكون الأثر للوجود بمفاد كان التامة أو الناقصة)وان كان الأثر لعدم أحدهما فى زمان الآخر فتارة يكون الأثر لعدم بمفاد ليس التامة الذى يعبر عنه بالعدم المحمولى واخرى لعدم بمفاد ليس الناقصة المعبر عنه بالعدم النعتى.

3-إن كان الأثر لعدم النعتى فلايجرى الاستصحاب فيه على مسلك صاحب الكفاية قدس سره لعدم اليقين بوجود هذا الحادث متصفا بالعدم فى زمان حدوث الآخر ومن الظاهر أنّ القضية إذا كانت معدولة فلابد فيها من فرض وجود الموضوع بخلاف القضية السالبة لأنّ مفاد القضية السالبة سلب الربط فلايحتاج إلى وجود الموضوع و أما معدولة المحمول فيما ان مفاده ربط السلب لزم فيه وجود الموضوع لامحالة هذا توضيح مراده رحمه الله.

ولكن يرد عليه ان الانصاف انه لا مانع من جريان الاستصحاب فى هذا القسم أيضاً فانه وان لم يكن ترتيب آثار الاتصاف بعدم وصف باستصحاب عدم ذلك الوصف لأنّه لا يثبت به العدم المأخوذ نعتاً الا- انه يمكن ترتيب(آثار)عدم الاتصاف بذلك الوصف باجراء الاستصحاب فى عدم الاتصاف.ويقال ان هذا الحادث لم يكن متصفا فى الازل بالعدم على حادث آخر و الآن كما كان ولايعتبر فى استصحاب عدم اتصافه بالتقدم وجوده فى زمان مع عدم الاتصاف كما عرفت فى القسم الثانى.فان الاتصاف مسبق بالعدم كما مر فحال القسم الثالث حال القسم الثانى فى جريان الاستصحاب.

ص:233

---

1- (1) لاحتمال التقارن فيجربى الإستصحاب المذكور فى الطرفين من دون معارضة إلا مع العلم الإجمالى بسبق أحدهما على الآخر فيتعارضان ويسقطان كما عرفت فى القسم الاول.



4- وأما ان كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر بنحو مفاد ليس التامة المعبر عنه بالعدم المحمولى فقد جرى فيه الاستصحاب في نفسه على مسلك شيخنا الانصارى قدس سره و جماعة من المحققين ولكنّه يسقط بالمعارضة فيما إذا كان عدم كل واحد منهما في زمان الآخر ذا أثر شرعى كموت المتوارثين لعدم جريان الاستصحاب على كل حال أما لاجل المعارضة كما عليه الشيخ واتباعه و أما لعدم شمول الأدلة له كما عليه صاحب الكفاية فهو بحث علمى بحث نعم فيما إذا كان الأثر لاحدهما دون الآخر كان البحث ذا أثر عملى فانه يجرى الاستصحاب في طرف ماله أثر على مسلك الشيخ رحمه الله لعدم المعارض ولا يجرى على مسلك صاحب الكفاية والحاصل ان في الصورة الرابعة وهى ما إذا كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر بنحو مفاد ليس التامة ان كان الأثر لعدم كل واحد منهما في زمان الآخر فلا استصحاب أما للجريان و المعارضة و أما لقصور الأدلة وعدم شمولها لهذا المورد وان كان الأثر لاحدهما دون الآخر يجرى الاستصحاب في طرف ماله أثر على مسلك الشيخ ولا يجرى على مسلك صاحب الكفاية. وامثلته كثيرة منها ما لو علمنا بموت اخوين لاحدهما ولدٌ دون الآخر وشككنا فى تقدّم كل منهما على الآخر فاستصحاب عدم موت من له ولد إلى زمان موت الآخر يترتب عليه ارثه منه(أى ارث من له ولد ممن ليس له ولد)بخلاف استصحاب عدم موت من لاولد له إلى زمان موت الآخر فانه لا يترتب عليه أثر اذ الوارث له ولده ولو كان موته(أى موت من له ولد)قبل موت من لاولد له إلى ان قال:

### **توجيه عدم جريان الاستصحاب بانفصال زمان الشك عن زمان اليقين**

وملخص ما ذكره فى الكفاية فى توجيه عدم جريان الاستصحاب انه لا بد فى جريان الاستصحاب من اتصال زمان الشك بزمان اليقين فانه هو المستفاد من كلمة

«فاء» في قوله عليه السلام «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» و عليه فلا تشمل أدلة الاستصحاب موارد انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بل ولا- موارد احتمال الانفصال أما موارد الانفصال اليقيني فعدم جريان الاستصحاب فيها واضح فانه إذا تيقنا بالطهارة ثم بالحدث ثم شككنا في الطهارة لا مجال لجريان استصحاب الطهارة مع وجود اليقين و الشك بالنسبة اليها لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين بل يجرى فيه استصحاب الحدث و أما موارد احتمال الانفصال فلان الشبهة حينئذٍ مصداقية فلا يمكن الرجوع معه إلى العموم حتى على القول بجواز التمسك به فيها فان القائل به انما يدعى ذلك فيما إذا انعقد للعام ظهور وكان المخصص منفصلاً كما إذا دل دليل على وجوب اكرام العلماء ثم ورد دليل آخر على عدم وجوب اكرام الفساق منهم وشككنا في ان زيدا عادل أو فاسق و أما إذا كان المخصص متصلاً ومانعاً عن انعقاد الظهور في العموم من أول الأمر كما إذا قال المولى اكرم العالم العادل وشككنا في عدالة زيد فلم يقل أحد بجواز التمسك بالعموم فيه و المقام من هذا القبيل لما ذكرناه من ان أدلة حجية الاستصحاب قاصرة عن الشمول لموارد الانفصال (1) فاذا لم يحرز الاتصال لم يمكن التمسك بها و حيث ان الحادثين في محل الكلام مسبقان بالعدم ويشك في المتقدم منهما مع العلم بحدوث كل منهما فلم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فلا مجال لجريان الاستصحاب (في الصورة الرابعة من صور مجهولى التاريخ على مذهب صاحب الكفاية).

و توضيح ذلك يحتاج إلى فرض ازمنة ثلاثة: زمان اليقين بعدم حدوث كل من الحادثين وزمان حدوث أحدهما بلا تعيين وزمان حدوث الآخر كذلك فنفرض ان

ص: 235

---

1- (1) لما عرفت من ان المستفاد من كلمة «فاء» في قوله عليه السلام «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» لزوم الاتصال فتكون أدلة الإستصحاب قاصرة عن الشمول لموارد الانفصال.

زيدا كان حيًّا في يوم الخميس وابنه كافرا فيه فعدم موت المورث وعدم اسلام الوارث كلاهما متيقن يوم الخميس وعلمنا بحدوث أحدهما لابعينه يوم الجمعة وبحدوث الآخر يوم السبت(كذلك)ولاندرى ان الحادث يوم الجمعة هو اسلام الولد حتى يرث أباه أو موت الوالد حتى لا يرثه لكونه كافرا حين موت أبيه فان لوحظ الشك في حدوث كل من الحادثين بالنسبة إلى عمود الزمان يكون زمان الشك متصلاً بزمان اليقين فان زمان اليقين بالعدم يوم الخميس وزمان الشك في حدوث كل واحد من الحادثين يوم الجمعة و هما متصلان فلا مانع من جريان استصحاب عدم حدوث الإسلام يوم الجمعة الا انه لا أثر لهذا الاستصحاب فان عدم ارث الولد من الوالد ليس مترتباً على عدم اسلامه يوم الجمعة بل على عدم اسلام حين موت أبيه فلا بد من جريان الاستصحاب في عدم الإسلام في زمان حدوث موت الوالد وزمان حدوث موت الوالد مردد بين الجمعة و السبت فان كان حدوثه(أى موت الوالد)يوم الجمعة فزمان الشك(في عدم الإسلام في زمان حدوث موت الوالد)متصل بزمان اليقين(أى اليقين بعدم الإسلام في يوم الخميس)وان كان(حدوث موت الوالد)يوم السبت فزمان الشك(في عدم الإسلام في زمان حدوث موت الوالد)غير متصل بزمان اليقين لأن زمان اليقين يوم الخميس على الفرض وزمان الشك يوم السبت فيوم الجمعة فاصل بين زمان اليقين وزمان الشك ومع احتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين لا مجال للتمسك بدليل حجية الاستصحاب(في عدم الإسلام في زمان حدوث موت الوالد)لما عرفت من ان الشبهة مصداقية هذا ملخص ما ذكره في الكفاية متنا و هامشا.

ويرد عليه ان الانصاف انه لا يرجع إلى محصل لما عرفت سابقاً من انه لا يعتبر في الاستصحاب سبق اليقين على الشك لصحة جريان الاستصحاب مع حدوثهما معا

وانما المعتبر تقدّم زمان المتيقن على زمان المشكوك فيه بأن يكون المتيقن هو الحدوث و المشكوك هو البقاء و عليه فاذا عرفت ذلك فيحمل القيد على الغالب و لذا قال و ما يستفاد من ظاهر.

قوله عليه السلام لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت من حدوث الشك بعد اليقين فهو ناظر إلى غلبة الوقوع في الخارج لا انه معتبر في الاستصحاب نعم فيما إذا كان الشك حادثاً بعد اليقين يعتبر في جريان الاستصحاب فيه اتصال زمان الشك بزمان اليقين بمعنى عدم تخلل يقين آخر بينهما كما في المثال المتقدم والا لم يصدق نقض اليقين بالشك بل يصدق نقض اليقين باليقين و عليه فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام فانه بعد اليقين بعدم اسلام الولد يوم الخميس نشك في بقائه إلى زمان موت و الده ولم يتخلل بين اليقين و الشك يقين آخر حتى يكون فأصلاً بين اليقين الأول و الشك و لا تتصور الشبهة المصدقية في الامور الوجدانية من اليقين و الشك وغيرهما من الادراكات فانه لا معنى للشك في ان له يقينا أم لا أو في ان له شكاً أم لا نعم الشبهة المصدقية متصورة في الامور الخارجية كعدالة زيد و فسق عمرو مثلاً فلا معنى للشك في ان زمان الشك هل هو يوم الجمعة حتى يكون متصلاً بزمان اليقين أو يوم السبت فيكون منفصلاً بل الشك في حدوث الإسلام في زمان حدوث الموت موجود يوم السبت مع اليقين بعدم الإسلام يوم الخميس فليس لنا تردد في زمان الشك أصلاً نعم لنا شك في زمان الموت واقعاً لاحتمال كونه يوم الجمعة أو يوم السبت فان كان الموت يوم الجمعة فلا محالة يكون الإسلام يوم السبت وان كان الموت يوم السبت فيكون الإسلام يوم الجمعة للعلم الإجمالي بكون أحدهما يوم الجمعة و الآخر يوم السبت.

و هذا التردد لا يضر باستصحاب عدم الإسلام إلى حين الموت (أى موت الوالد) لتمامية اركانه من اليقين و الشك بلاتخلل يقين آخريينهما كيف ولو كان مثل هذا التردد مانعاً عن جريان الاستصحاب لكان مانعاً عنه في سائر المقامات أيضاً كما إذا علمنا بأن زيدا ان شرب السمّ الفلاني فقد مات قطعاً وان لم يشرب فهو حيّ فاحتمال شرب السمّ وعدمه صار منشأ للشك في بقاء حياته ولا يضر باستصحاب حياته فكذا التردد في كون الموت يوم الجمعة أو يوم السبت في المقام صار موجبا للشك في حدوث الإسلام حين الموت ولا يضر بالاستصحاب لتمامية اركانه من اليقين و الشك إلى أن قال فتحصّل ممّا ذكرناه (في الصورة الرابعة) انه لا مانع من جريان الاستصحاب فيما إذا كان الأثر لاحدهما (أى لعدم أحدهما في زمان الآخر بنحو مفاد ليس التامة) ويسقط الاستصحاب للمعارضة فيما إذا كان الأثر لكل واحد منهما كما عليه الشيخ وجماعة من المحقّقين انتهى. (1)

ثم يقع الكلام ثانياً فيما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ وقال السيّد المحقّق الخوئي قدس سره و أما إذا كان احد الحادّين معلوم التاريخ و الآخر مجهول التاريخ فقد ذكرنا انه يتصور بصور اربع لأنّ الأثر تارة مترتب على الوجود الخاص من السبق أو اللحق واخرى على العدم وعلى الأول فاما ان يكون الأثر مترتباً على الوجود المحمولى المعبر عنه بمفاد كان التامة و أما ان يكون مترتباً على الوجود النعتى بمعنى الاتصاف بالسبق أو اللحق المعبر عنه بمفاد كان الناقصة و على الثاني إما ان يكون الاثر مترتباً على العدم المحمولى المعبر عنه بمفاد ليس التامة و إما ان يكون مترتباً على العدم النعتى المعبر عنه بمفاد ليس الناقصة إلى ان قال:

ص: 238

---

1- (1) هذا تمام الكلام في صور مجهولى التاريخ وقد تبين إلى هنا جريان الاستصحاب في جميع الصور الأربعة من مجهولى التاريخ.

5- أما إذا كان الأثر مترتباً على الوجود بمفاد كان التامة فلا إشكال في جريان الاستصحاب في نفسه (أي استصحاب عدم فان له حالة سابقة).

الا انه يسقط بالمعارضة فيما إذا كان الأثر للطرفين مع العلم الإجمالي بسبق أحدهما على الآخر وعدم احتمال التقارن إلى ان قال.

6 و 7- وأما إذا كان الأثر مترتباً على الوجود النعتي بمعنى الاتصاف بالسبق أو اللحق أو كان مترتباً على العدم النعتي بمعنى الاتصاف بالعدم فقد استشكل صاحب الكفاية في جريان الاستصحاب فيهما لما تقدّم في مجهولى التاريخ من ان الاتصاف بالوجود أو العدم ليست له حالة سابقة حتى يجرى الاستصحاب فيه.

وقد تقدّم جوابه من ان عدم الاتصاف له حالة سابقة فيستصحب عدم الاتصاف ونحكم بعدم ترتب أثر الاتصاف على ما تقدّم بيانه في مجهولى التاريخ.

8- وأما إن كان الأثر مترتباً على العدم المحمولي المعبر عنه بمفاد ليس التامة بأن كان الأثر مترتباً على عدم أحدهما في زمان وجود الآخر كمسألة موت المورث واسلام الوارث فان موضوع الارث مركب من وجود الإسلام و موت المورث ففصل الشيخ وصاحب الكفاية و المحقق النائيني قدس سره بين معلوم التاريخ ومجهوله فاختروا جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ وعدمه في معلومه أما جريانه في مجهول التاريخ فواضح لأن عدمه متيقن ونشك في انقلابه إلى الوجود في زمان وجود الآخر و الأصل بقاؤه و أما عدم جريانه في معلوم التاريخ فقد ذكر صاحب الكفاية رحمه الله له وجهها و المحقق النائيني رحمه الله وجهها اخر تبعاً للشيخ قدس سره.

أما ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله فهو ما تقدّم منه في مجهولى التاريخ من عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فتكون الشبهة مصداقية فإنا إذا علمنا بعدم الموت وعدم الإسلام يوم الجمعة وعلمنا بالموت يوم السبت وشككنا يوم الاحد في

ان الإسلام وقع ليلة السبت حتى يرث أو يوم الاحد حتى لا يرث وحيث ان الأثر لعدم الموت فى زمان وجود الإسلام لالعدم مطلقاً فى عمود الزمان ويكون زمان وجود الإسلام مردداً بين ليلة السبت ويوم الاحد لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لأنه ان كان حدوث الإسلام ليلة السبت فزمان الشك(فى حدوث الموت وعدمه)متصل بزمان اليقين(بعدم حدوث الموت فى يوم الجمعة فيستصحب عدم حدوث الموت إلى زمان حدوث الاسلام)وان كان حدوث الإسلام يوم الاحد فزمان الشك(فى حدوث الموت وعدمه)منفصل عن زمان اليقين(بعدم حدوث الموت باليقين بالموت فى يوم السبت فلامجال للاستصحاب).

وقد تقدّم الجواب عنه فى مجهولى التاريخ من ان الميزان فى الاستصحاب هو اليقين الفعلى مع الشك فى البقاء لاليقين السابق(والشك اللاحق حتى يتّصل الشك باليقين)والمراد من اتصال زمان الشك بزمان اليقين عدم تخلّل يقين آخر بين المتيقن السابق والمشكوك اللاحق وفى المقام كذلك فان يوم الاحد لنا يقينا بعدم الموت يوم الجمعة (1)ولنا شك فى بقاءه إلى زمان حدوث الإسلام فهذا المتيقن مشكوك البقاء بلا تخلّل يقين آخر بينهما فلامانع من جريان الاستصحاب فان حدوث الموت يوم السبت وان كان متيقنا لنا الا ان وجوده حين وجود الإسلام مشكوك فيه فالاصل عدم وجوده حين الإسلام ومقتضاه عدم الارث.

وامّا ما ذكره المحقق النائيني قدس سره فهو ان مفاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان متيقنا فى عمود الزمان وجرّه إلى زمان اليقين بالارتفاع وليس لنا شك فى معلوم التاريخ باعتبار عمود الزمان حتى نجرّه بالتعبد الاستصحابى فان عدم الموت متيقن

ص:240

---

1- (1) اى ان عدم حدوث الموت حين وجوداً لإسلام كان يقيناً فى يوم الجمعة و الشك فى بقاءه موجود إلى زمان حدوث الإسلام و هو يوم الاحد.

يوم الجمعة وحدوثه معلوم يوم السبت وبقاؤه معلوم إلى يوم الأحد فليس لنا شك متعلق بالموت حتى نجرى الاستصحاب.

يرد عليه ان الموت وان كان معلوم الحدوث يوم السبت الا ان الأثر لا يترتب عليه فان الأثر لعدم حدوث الموت في زمان الإسلام وحدوثه حين الإسلام مشكوك فيه ولا منافاة بين كون شيء معلوماً بعنوان ومشكوكاً فيه بعنوان آخر كما ذكرنا مثاله سابقاً من انا نعلم بموت عالم ونشك في انطباقه على المقلد فموت العالم بعنوان انه عالم معلوم وبالعنوان انه مقلد مشكوك فيه فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام بلا فرق بين معلوم التاريخ ومجهوله غاية الأمر سقوطه بالمعارضة في بعض الصور على ما تقدم تفصيله في مجهولى التاريخ. (1) فانقدح مما ذكر ان الاستصحاب يجرى في الصور الأربعة المذكورة فيما إذا كان أحد الحادثين معلوم التاريخ والآخر مجهول التاريخ كما عرفت جريانه في الصور الأربعة المتقدمة المذكورة في مجهولى التاريخ فلا تغفل.

### بقي إشكال في مجهولى التاريخ

وهو ان الاستصحاب في مجهولى التاريخ غير جارٍ لعدم إحراز اتصال الشك باليقين بل لعدم إحراز كونه من مصاديق نقض اليقين بالشك لاحتمال كونه من نقض اليقين باليقين وعليه فالتمسك بدليل الاستصحاب في مجهولى التاريخ يكون من التمسك بعموم دليل الاستصحاب في الشبهة المصدقية بيانه انه لو فرض اليقين بعدم الكرية وبعدم الملاقاة في أول النهار وعلمنا بتحقق أحدهما لابعينه في وسطه وتحقق الآخر لابعينه في الجزء الأول من الليل فالجزء الأول من الليل ظرف اليقين بتحقق كليهما وظرف احتمال حدوث كل منهما للعلم الإجمالى بحدوث كل منهما أما في وسط النهار أو في الجزء الأول من الليل

ص: 241



فاستصحاب عدم كل منهما إلى زمان الوجود الواقعي للآخر محتمل ان يكون من نقض اليقين باليقين لاحتمال حدوثه(أى حدوث الوجود الواقعي للاخر)فى الجزء الأول من الليل و هو ظرف العلم بتحقق كليهما إما سابقاً و أما فى هذا الجزء فاستصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الوجود الواقعي للكريمة يحتمل ان يجرى إلى الجزء الأول من الليل الذى هو ظرف إحتمال حدوث الكرية لانها يحتمل ان تكون حادثة فى وسط النهار أو أول الليل و الجريان إلى الليل من نقض اليقين باليقين لأن ذلك الجزء ظرف اليقين بحصول الملاقاة أما فيه و أما قبله وكذا الحال بالنسبة إلى الحادث الآخر ومن شرايط جريان الأصل إحراز ان يكون المورد من نقض اليقين بالشك انتهى.

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: هذا الإشكال ممّا أفاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فى مجلس بحثه وأختار عدم جريان الأصل فى مجهولى التاريخ لاجله ثم أجاب عنه سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره بقوله:

فرق واضح بين استصحاب عدم الملاقاة إلى الجزء الأول من الليل(أى الساعة الثالثة)وبين استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الوجود الواقعي للكريمة فان مفاد الأول عدم حصول الملاقاة فى اجزاء الزمان إلى الجزء الأول من الليل(أى الساعة الثالثة)الذى هو ظرف اليقين بتحقق الملاقاة و أما الثانى فمفاده أو لازمه تأخر الملاقاة عن الكرية ولهذا لو اخبرت البينة بأنّ الملاقاة لم تحصل إلى الجزء الأول من الليل بحيث كانت الغاية داخله فى المعنى نكذبها للعلم بخلافها و أما لو اخبرت بأنّ الملاقاة لم تحصل إلى زمان الكرية نصدقها ونحكم بأنّ الكرية المرردة بين كونها حادثة فى وسط النهار(أى الساعة الثانية)أو الجزء الأول من الليل(أى الساعة الثالثة)حدثت فى وسط النهار و الملاقاة حدثت متأخرة عنها فى الجزء الأول من الليل(أى الساعة

الثالثة) وكذا لو كانت لوازم الاستصحاب حجة فاستصحاب عدم حصول الملاقة إلى الجزء الأول من الليل بحيث يكون الغاية داخلية في المغيب غير جار للعلم بخلافه بخلاف استصحاب عدم الملاقة إلى زمان حصول الكرية فان استصحابه مساوق لتقدم حصول الكرية على الملاقة وحدوث الكرية في وسط النهار (أى الساعة الثانية) وحدوث الملاقة في الجزء الأول من الليل (أى الساعة الثالثة) وهذا دليل على ان مفاد هذا الاستصحاب (أى استصحاب عدم الملاقة إلى زمان حصول الكرية) ليس جزء (1) المستصحب إلى الجزء الأول من الليل حتى يكون من نقض اليقين باليقين بل مفاده عدم حصول المستصحب في زمان تحقق الآخر ولازمه تأخره عن صاحبه.

وبعبارة اخرى ان احتمالي حدوث الحادثين متبادلان بمعنى ان احتمال حدوث الكرية في الجزء الأول من الليل بديل لاحتمال حدوث الملاقة في وسط النهار وبالعكس واحتمال عدم حدوث الكرية إلى زمان الملاقة مساوق لاحتمال حدوث الملاقة في وسط النهار فإصالة عدم الكرية إلى زمان الملاقة ترجيح لهذا الاحتمال ولازمه تأخر الكرية عن زمان الملاقة لعدم تحقق الكرية إلى الجزء الأول من الليل إلى أن قال هذا حال مجهولى التاريخ و أما لو كان تاريخ أحدهما معلوماً فاستصحاب مجهول التاريخ منهما جار وأختار المحقق الخراسانى قدس سره الجريان فيه الخ. (2)

وبعبارة اخرى الشك و اليقين موجودان بالفعل فى صقع النفس إذا لوحظ حال كل طرف بالنسبة إلى زمان الجزء الآخر واقعاً ومع وجودهما يشملهما عموم أدلة الاستصحاب واستصحاب عدم أحدهما إلى زمان الوجود الواقعى للآخر لايساوى

ص: 243

---

1- (1) و الظاهر ليس جرّ المستصحب إلى الجزء الأول من الليل.

2- (2) الرسائل لسيدنا الإمام المجاهد قدس سره، ص 199-198.

استصحاب عدمه إلى الجزء الأول من الليل حتى يرد عليه انه يكون من نقض اليقين باليقين.

فتحصّل: ان الاستصحاب يجرى في جميع الصور الثمانية من دون فرق بينها من جهة كونهما مجهولى التاريخ أو من جهة كون أحدهما مجهول التاريخ كما عرفتھا بالتفصيل واستشكل سيّدنا الأستاذ في مجهولى التاريخ بأنّ عدم كل من الحادّين في زمان الآخر في مجهولى التاريخ انما يثبت بالاستصحاب لو فرض ان زمان حدوث الآخر هو الزمان الثانى من الازمنة الثلاثة المفروضة حيث ان هذا العدم في الآن الثالث منقوض باليقين بالخلاف لأنّه يعلم بانتقاضه أما في هذا الآن أو في الآن قبله وحيث ان هذا العدم في خصوص زمان الثانى ليس بموضوع للآثر الشرعى فلا يكاد يفيد استصحابه واستصحابه على أى حال لا يجرى لاحتمال عدم اتصال زمان اليقين بالشك وانفصاله باليقين بالخلاف من جهة احتمال حدوث الآخر في ثالث الازمنة. (1)

ويمكن الجواب عنه: بالمنع عن ما ذكره من ان هذا العدم في خصوص زمان الثانى ليس بموضوع للآثر الشرعى لوضوح ان استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة أى الزمان الثانى يرجع إلى ان الماء حين الملاقاة ليس بكثر وأثر هذا المركب ان النجاسة لاقت في الزمان الثانى الماء القليل ولا خفاء في ان الملاقاة مع الماء القليل موضوع للآثر وهو انفعال الماء القليل فدعوى ان استصحابه لا يفيد كما ترى هذا مضافاً إلى تمامية الاركان من اليقين والشك بلاتخلل يقين آخر بينهما إذ التردد المذكور بحسب الواقع لا يضر بجريان استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة واقعاً أو استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكرية واقعاً لوجود اليقين والشك في صقع النفس فعلاً

ص: 244

فلا يلزم نقض اليقين و باليقين ولا عدم اتصال زمان اليقين بالشك من استصحاب عدم أحدهما في زمان تحقق الآخر فتدبر جيداً.

ومما ذكرناه يظهر ما في كلام الشهيد الصدر قدس سره فيما إذا كان أحد الحادثين معلوم التاريخ و الآخر مجهولاً حيث قال إذا كان الجزء الذي يراد اجراء الاستصحاب فيه معلوم الثبوت سابقاً و يعلم بارتفاعه فعلاً ولكن يشك في بقائه في فترة سابقة هي فترة تواجد الجزء الآخر من الموضوع فقد استشكل في جريان الاستصحاب في الجزء (و هو عدم الكرية مثلاً) بدعوى عدم توفر الركن الثاني و هو الشك في البقاء لأنه معلوم الارتفاع فعلاً بحسب الفرض فكيف يجرى استصحابه و قد اتجه المحققون في دفع هذا الإشكال إلى التمييز بين الزمان في نفسه و الزمان النسبي أي زمان الجزء الآخر فيقال ان الجزء المراد استصحابه إذا لوحظ حاله في عمود الزمان المتصل إلى الآن فهو غير محتمل البقاء للعلم بارتفاعه فعلاً و إذا لوحظ حاله بالنسبة إلى زمان الجزء الآخر فقد يكون مشكوك البقاء إلى ذلك الزمان مثلاً عدم الكرية في المثال المذكور (أي المذكور قبلاً في كلماته) (1) لا يحتمل بقاءه إلى الآن ولكن يشك في بقائه إلى حين وقوع الملاقاة فيجرى استصحابه إلى زمان وقوعها ثم قال الشهيد الصدر قدس سره وتفصيل الكلام في ذلك (أي التوجيه المذكور) انه إذا كان زمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه و هو عدم الكرية في المثال معلوماً وكان زمان تواجد الجزء الآخر و هو الملاقاة في المثال معلوماً أيضاً فلاشك لكي يجرى الاستصحاب ولهذا لا بد ان يفرض الجهل بكلا الزمانين أو بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه خاصة أو بزمان تواجد

ص: 245

---

1- (1) و مثاله كما أفاده هو الحكم بانفعال الماء فالموضوع مركب من ملاقاته النجس للماء و عدم كريته فنفترض ان الماء كان مسبوفاً بعدم الكرية و يعلم الآن بتبدل هذا العدم و صيرورته كرا ولكن يحتمل بقاء عدم الكرية في فترة سابقة هي فترة حصول ملاقاته النجس لذلك الماء.

الجزء الآخر خاصة فهذه صور ثلاث للشك في تقدّم أحد الحادثين وتأخره في الموضوعات المركبة وقد اختلف المحققون في حكم هذه الصور الثلاث إلى ثلاثة اقوال فذهب جماعة منهم السيّد الأستاذ إلى جريان الاستصحاب في نفسه في الصور الثلاث وإذا وجد له معارض سقط بالمعارضة وذهب بعض المحققين إلى جريان الاستصحاب في صورتين هما صورة الجهل بالزمانين أو الجهل بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه وعدم جريانه في صورة العلم بزمان الارتفاع وذهب صاحب الكفاية إلى جريان الاستصحاب في صورة واحدة وهي صورة الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان تواجد الجزء الآخر وأما في صورتى الجهل بكلا الزمانين أو العلم بزمان الارتفاع فلا يجرى الاستصحاب فهذه اقوال ثلاثة أما القول الأول فقد علله اصحابه بما اشرنا إليه آنفاً من ان بقاء الجزء المراد استصحابه إلى زمان تواجد الجزء الآخر مشكوك حتى لو لم يكن هناك شك في بقاءه إذا لوحظت قطعاً الزمان بما هي كما إذا كان زمان الارتفاع معلوماً ويكفى في جريان الاستصحاب تحقق الشك في البقاء بلحاظ الزمان النسبي لأنّ الأثر الشرعى مترتب على وجوده في زمان وجود الجزء الآخر لاعلى وجوده في ساعة كذا بعنوانها.

ثم أورد عليه الشهيد الصدر قدس سره: بقوله ونلاحظ على هذا القول ان زمان ارتفاع عدم الكرية في المثال إذا كان معلوماً فلا يمكن اجراء استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة لأنّ الحكم الشرعى أما ان يكون مترتباً على عدم الكرية في زمان الملاقاة بما هو زمان الملاقاة أو على عدم الكرية في واقع زمان الملاقاة بمعنى ان كلا الجزئين لو حظا في زمان واحد دون ان يقيد أحدهما بزمان الآخر بعنوانه فعلى الأول لا يجرى استصحاب بقاء الجزء في جميع الصور لأنّه يفترض تقيده بزمان الجزء الآخر بهذا العنوان وهذا التقييد لا يثبت بالاستصحاب إلى أن قال وعلى الثانى لا يجرى استصحاب

بقاء الجزء فيما إذا كان زمان الارتفاع معلوماً ولنفرضه الزوال مثلاً لأن استصحاب بقائه إلى زمان وجود الملاقاة التي هي الجزء الآخر في المثال ان اريد به استصحاب بقائه إلى الزمان المعنون بانه زمان الملاقاة بما هو زمان الملاقاة فهذا الزمان بهذا العنوان وان كان يشك في بقاء عدم الكرية إلى حينه ولكن المفروض انه لم يؤخذ عدم الكرية في موضوع الحكم مقيداً بالوقوع في زمان الجزء الآخر بما هو كذلك وان اريد به استصحاب بقائه إلى واقع زمان الملاقاة على نحو يكون قولنا (زمان الملاقاة) مجرد مشير إلى واقع ذلك الزمان فهذا هو موضوع الحكم ولكن واقع هذا الزمان يحتمل ان يكون هو الزوال للتردد في زمان الملاقاة و الزوال زمان يعلم فيه بارتفاع عدم الكرية فلا يقين اذن بثبوت الشك في البقاء في الزمان الذي يراد جرّ المستصحب إليه أي لا يحرز كونه من نقض اليقين بالشك بل لعله من نقض اليقين باليقين و هذا يعنى انه شبهة مصداقية لدليل الاستصحاب (أي استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة في المثال) إلى أن قال وعلى هذا الضوء نعرف ان ما ذهب إليه القول الثانى من عدم جريان استصحاب بقاء الجزء في صورة العلم بزمان ارتفاعه هو الصحيح بالبيان الذى حققناه إلى أن قال الا ان هذا البيان (الذى ذكرناه) يجرى بنفسه أيضاً في بعض صور مجهولى التاريخ ولا يختص بمعلوم التاريخ.

وذلك فيما إذا كان زمان التردد بين الحادثين متطابقاً كما إذا كانت الملاقاة مرده بين الساعة الواحدة و الثانية وكذلك ارتفاع عدم الكرية بحدوثها فان هذا يعنى ارتفاع عدم الكرية بحدوث الكرية مرده بين الساعة الأولى و الثانية ولازم ذلك ان تكون الكرية معلومة في الساعة الثانية على كل حال وانما يشك في حدوثها وعدمه في الساعة الأولى ويعنى أيضاً أن الملاقاة متواجدة أما في الساعة الأولى أو في الساعة الثانية فاذا استصحب عدم الكرية إلى واقع زمان تواجد الملاقاة فلعل هذا الواقع هو

الساعة الثانية التي يعلم فيها بالكرية وانتقاض عدمها فيكون من نقض اليقين باليقين لا بالشك ومن هنا يتبين أن ما ذهب إليه القول الثالث من عدم جريان استصحاب بقاء عدم الكرية في صورة الجهل بالزمانين وصورة العلم بزمان ارتفاع هذا عدم هو الصحيح وأما صورة الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان الملاقاة فلا بأس بجريان استصحاب عدم الكرية فيها إلى واقع زمان الملاقاة إذ لا علم بارتفاع هذا عدم في واقع هذا الزمان جزماً.

هذا ولكننا نختلف عن القول الثالث في أنا نرى جريان استصحاب عدم الكرية في مجهولي التاريخ مع افتراض أن فترة تردد زمان الارتفاع أوسع من فترة تردد حدوث الملاقاة في المثال المذكور فإذا كانت الملاقاة مرددة بين الساعة الأولى والثانية وكان تبدل عدم الكرية بالكرية مردداً بين الساعات الأولى والثانية والثالثة فلامحذور في إجراء استصحاب عدم الكرية إلى واقع زمان الملاقاة لأنه على إبعاد تقدير يكون هو الساعة الثانية ولا علم بالارتفاع في هذه الساعة لاحتمال حدوث الكرية في الساعة الثالثة فليس من المحتمل أن يكون جرّ بقاء الجزء إلى واقع زمان الجزء الآخر جرّاً له إلى زمان اليقين بارتفاعه أبداً فلا يَحتمل فيه أن يكون من نقض اليقين باليقين. (1)

وذلك لأنّ الشبهة المصدقية كما عرفت من كلام السيّد المحقّق الخوئي قدس سره لا تتصور في الأمور الوجدانية من اليقين والشك وغيرهما من الإدراكات بل تختص الشبهة المصدقية بالأمور الخارجية كعدالة زيد أو فسق عمرو والموضوع في الاستصحاب هو اليقين والشك بما هما من الإدراكات وهما أما موجودان في صقع النفس أو ليسا بموجودين ومع وجودهما في صقع النفس كما هو المحسوس بالوجدان يشملهما عموم أدلة الاستصحاب وعليه ففي استصحاب عدم الكرية إلى

ص: 248

واقع زمان الملاقاة فيما إذا كان زمان ارتفاع عدم الكرية معلوماً وأن احتمال انطباق واقع زمان الملاقاة مع زمان يعلم فيه بارتفاع عدم الكرية ولكن لا يوجب ذلك رفع الشك عن بقاء عدم الكرية بالنسبة إلى زمان الملاقاة لاحتمال انطباق واقع زمان الملاقاة على غير زمان يعلم فيه بارتفاع عدم الكرية كالساعة الأولى فدعوى انه لا يقين. إذن بثبوت الشك في البقاء في الزمان الذي يراد جرّ المستصحب إليه أى لا يحرز كونه من نقض اليقين بالشك بل لعله من نقض اليقين باليقين مندفعة بوجدان اليقين والشك في صقع النفس اذ وجود اليقين على تقدير ليس بيقين بالفعل فاذا لم يكن يقين بالفعل فالشك موجود بالفعل وعليه فمع وجود اليقين والشك كيف يشك في كون المورد من نقض اليقين بالشك فتدبر جيداً هذا بالنسبة إلى صورة العلم بارتفاع أحد الطرفين دون الطرف الاخر.

وينقدح ممّا ذكر حكم مجهولى الطرفين أيضاً وهو ما إذا كان زمان التردد من الطرفين كما إذا كانت الملاقاة مرددة بين الساعة الواحدة و الثانية وكذلك ارتفاع عدم الكرية بحدوثها مردد بين الساعة الأولى و الثانية فان دعوى ان لازمه ان تكون الكرية معلومة فى الساعة الثانية على كل حال وانما يشك فى حدوثها وعدمه فى الساعة الأولى ويعنى أيضاً ان الملاقاة متواجدة أما فى الساعة الأولى أو الساعة الثانية فاذا استصحب عدم الكرية إلى واقع زمان تواجد الملاقاة فلعل هذا الواقع هو الساعة الثانية التى يعلم فيها بالكرية وانتقاض عدمها فيكون من نقض اليقين باليقين لا بالشك مندفعة بما ذكر آنفاً من أنّ وجود اليقين على تقدير لا ينافى وجود الشك و اليقين بالفعل فى صقع النفس ولا حاجة فى جريان الاستصحاب إلى جعل فترة تردد زمان الارتفاع اوسع من فترة تردد حدوث الملاقات فى المثال المذكور اذ لو كان زمان تواجد الملاقاة هو الساعة الأولى لم يكن فيها ارتفاع الكرية معلوماً فيجربى



استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة. فاتضح من ذلك صحة ما ذهب إليه السيّد المحقّق الخوئي قدس سره من جريان الاستصحاب في جميع الصور نعم لو كان معارضا مع جريان الاستصحاب في ظرف اخر تساقطا.

لا يقال: ان التحقيق عدم جريان الاستصحاب لأنّ في الساعة الثانية لا أثر له الا أثر جزء الموضوع اذا استصحاب عدم الإسلام استصحاب جزء الموضوع وهو عدم الإسلام في حال موت المورث وفي الساعة الثانية لاعلم بالموت حتى يتحقق جزء الموضوع بالتعبد و الجزء الآخر بالوجدان و أما قول المحقّق الاصفهاني قدس سره من ان اليقين بزمان الحادث الآخر ليس جزءا لموضوع الأثر المرتب على عدم في زمانه و إلاّ كان الموضوع مقطوع الارتفاع لامحتمل الوقوع ويشك في اتصاله وانفصاله لأنّ عدم اليقين بزمان الحادث الآخر وجداني ففيه ان اليقين وان لم يكن موضوعاً ولكنّه طريق إلى الموضوع ومع عدم اليقين بالحادث الآخر في الساعة الثانية لاعلم بتحقق تمام اجزاء المركب ومع عدم العلم بذلك لا يترتب عليه أثر الا أثر جزء الموضوع وإن اريد من جريان استصحاب عدم الإسلام استصحابه إلى الساعة الثالثة حتى يحصل العلم بالحادث الآخر الذي هو جزء آخر من الموضوع المركب ففيه ما لا يخفى لأنّ الساعة الثالثة ظرف العلم بالحادثين وانما التريد في ان الساعة الثالثة ظرف الحدوث أو ظرف البقاء ومع العلم بهما في الساعة الثالثة لا مجال لاستصحاب عدم الإسلام كما لا يخفى.

لأنّ نقول: نعم لو كانت الحاجة إلى تطبيق التعبد بعدم كل منهما على الساعة الثانية في مجهولي التاريخ و إلا فمع عدم الحاجة إلى التطبيق يستصحب عدم الإسلام إلى زمان حدوث الآخر المحقّق واقعا فيترتب عليه الأثر كما إذا علمنا بالكرية في زمان وبملاقاة الماء للنجس في زمان اخر. فهما مسبوقان بعدم فيصح استصحاب عدم

الكريية إلى زمان ملاقة النجس واثره هو الانفعال أو استصحاب عدم ملاقة النجس إلى زمان تحقق الكرية وأثره عدم الانفعال فيتعارضان ويتساقطان ويرجع إلى أصل اخر.

ثم لا يخفى ان عدم الكرية اوعدم الملاقة ليسا ملحوظين بنحو العدم الكلى حتى يقال بأن استصحابهما من الاستصحابات المثبتة اذ استصحاب كل واحد منهما لا يثبت عدم كرية هذا الماء الموجود أو عدم ملاقة هذا الماء الموجود لنجاسة من النجاسات.

بل الملحوظ من أول الأمر هو عدم كرية هذا الماء الموجود اوعدم ملاقة هذا الماء الموجود ومن المعلوم انه لاحاجة حينئذٍ إلى اثبات شىء حتى يرد عليه ان الاستصحاب لا يثبت شيئاً.

فتحصّل: ان الاستصحاب يجرى فى مجهولى التاريخ بل المعلوم تاريخ أحدهما من الحادثين ويتعارضان لو كان الأثر مترتباً على الاستصحاب فى الطرفين وإلا فيجرى فى خصوص طرف يترتب عليه الأثر كما لا إشكال فى جريان الاستصحاب فيما إذا كان الشك فى تقدّم شىء أو تأخره بالنسبة إلى اجزاء الزمان مثلاً إذا شك فى تحقق شىء يوم الخميس أو يوم الجمعة يستصحب عدمه إلى يوم الجمعة إذا كان موضوعاً للأثر هذا تمام الكلام فى أصالة تأخر الحادث فيما إذا كان الموضوع مركباً من عدم أحد الحادثين ووجود الاخر.

ولكن الانصاف انه يبقى إشكال من بعض الأكابر و هو ان التعارض فى الأصول فيما إذا لا يكون ترجيح لاحد الاستصحابين على الآخر كما فى مجهولى التاريخ و أما إذا كان ترجيح لاحدهما على الآخر فالجارى هو استصحاب الراجح لجريان أصالة العموم فى طرفه دون الآخر ولا يبعد ان يكون كذلك فيما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً و الآخر مجهولاً اذ شمول عموم دليل الاستصحاب للمعلوم تاريخه بدعوى ان

المعلوم تاريخه وان لم يكن فيه شك بالنسبة إلى زمان وقوعه الا ان زمان وقوعه بالنسبة إلى زمان وقوع الآخر مورد الشك غريب عن ذهن العرف ولعله هو كاف في ترجيح مجهول التاريخ على معلوم التاريخ في اجراء أصالة العموم وشمول عموم دليل لا تنقض اليقين بالشك بالنسبة إليه وعليه فلا وجه لدعوى المعارضة في غير مجهولى التاريخ لعدم جريان الاستصحاب بحسب مقام الاثبات إلا في طرف مجهول التاريخ هذا مضافاً إلى ان الاستصحاب تمديد عمر بالنسبة إلى المستصحب وهذا غير متصور في معلوم التاريخ فتأمل. فان بعض الأكابر المذكور عدل عما ذكره من جهة عدم شمول دليل الاستصحاب للاحوال المتأخرة و منها التعارضن ولكن يمكن الجواب عنه بان لحاظ الطبيعة كاف للشمول الذاتى ولا حاجة الى لحاظ القيود بل الشمول يقتضى رفض القيود فاتضح ممّا ذكر ان مجرى الاستصحاب فى الصور المتقدمة ستة صور اربع منها فى مجهولى التاريخ والاثان منها فى الصورتين من صور ما إذا كان أحد الطرفين مجهولاً والآخر معلوماً فتدبر.

### **التنبه السابع عشر: فى تعاقب الحالتين كالطهارة و الحدث المتضادتين**

و الفرق بينهما وبين الحادثين اللذين شك فى المتقدم والمتأخر منهما ان الموضوع فى الحادثين المذكورين كان مركبا. من عدم أحد الحادثين ووجود الآخر وفى المقام يكون الموضوع بسيطا كما إذا علمنا بوجود الحدث و الطهارة منه و شككنا فى المتقدم منهما.

وكيف كان فالكلام فيه على المشهور كالكلام فى التنبه السابق من جريان الاستصحاب و التعارض و التساقط عدى ما إذا كان الترجيح فى طرف واحد فان الاستصحاب جار فيه من دون معارضة كما تقدم تقوية ذلك إلا ان المحكى عن المحقق قدس سره انه قال يمكن أن يقال ينظر إلى حاله قبل تصادم الاحتمالين فان كان

حدثا بنى على الطهارة لأنه تيقن انتقاله عن تلك الحال إلى الطهارة ولم يعلم تجدد الانتقاض فصار متيقنا للطهارة وشاكاً في الحدث فيبنى على الطهارة وان كان قبل تصادم الاحتمالين متطهرا بنى على الحدث لعين ما ذكرناه من التنزيل انتهى.

قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: وهذا قوى جداً نظراً إلى انه لو كان قبل طرو الحالتين محدثاً علم بزوال حدثه بالطهارة المعلومة اجمالاً وحيث لا يعلم بزوال هذه الطهارة يستصحب وجودها ولا يعارضها استصحاب الحدث لعدم العلم به اجمالاً حتى يستصحب المعلوم بالاجمال وذلك لأن أمر هذا الحدث يدور بين ان يكون قبل التطهر او بعده وعلى الأول لا أثر لوجوده بناء على ما هو التحقيق من عدم تأثير الحدث فبالاخرة ينحل هذا العلم الإجمالى بالعلم التفصيلي (قبل الحالتين) والشك البدوى ويصير المقام مثل مالو علم اجمالاً بتطهره أما فى الساعة الثانية أو الثالثة واحتمل بالشك البدوى عروض حدث بعد التطهر فكما لا إشكال فى جريان استصحاب الطهارة فى المثال فكذلك فيما نحن فيه وبالجملة لافرق بين العلم بطرو حدث مردد بين وقوعه على الحدث أو بعد الطهارة وبين الشك البدوى فى وقوعه بعد الطهارة فلاوجه لدعوى تعارض استصحاب الطهارة مع استصحاب الحدث فى الصورة الأولى وعكس ذلك فى الصورة الثانية. (1) إلى أن قال هذا كله فيما إذا جهل تاريخ كل من الحالتين المتعاقبتين.

وان علم تاريخ أحدهما فالامر اوضح فانه يجرى الاستصحاب فى المعلوم الذى يكون ضدًا للحالة السابقة بلا إشكال فلو كان تاريخ الطهارة معلوماً وكان قبل تصادم الاحتمالين محدثاً يجرى استصحاب الطهارة ولا يعارضه استصحاب الحدث لعين ما

ص: 253

ذكر وكذا لو كان تاريخ الحدث معلوماً وكان قبل تصادم الاحتمالين متطهراً بنى على استصحاب الحدث السليم عن معارضته باستصحاب الطهارة.

هذا كله فيما علم حاله قبل تصادم الاحتمالين والافيشكل جريان الاستصحاب لأنه لو كان حاله في الواقع هو الطهارة لكان استصحاب الحدث جارياً دون استصحابها ولو كان حدثاً عكس الأمر وحيث لم يبين يسقط الاستصحاب ويرجع إلى قاعدة الاشتغال القاضية بوجوب التطهر للأعمال المشروطة بالطهارة.

وقد تحصل من جميع ما ذكر ان الاقوى عند تعاقب حالتين متضادتين هو الاخذ بضد الحالة السابقة عليهما لو علم بها وإلا فالمرجع ساير القواعد من البراءة أو الاشتغال نعم لو علم تاريخ أحدهما تفصيلاً جرى الاستصحاب فيه دون مجهول التاريخ.

واستشكل في مصباح الأصول على المحقق تبعاً لشيخنا المرتضى بأن استصحاب الحالة الطارئة معارضة بالمثل ويسقط بالمعارضة لعدم امكان التعبد بالمتضادين والالتزام بالطهارة و الحدث في آن واحد وبعد سقوط الاستصحاب للمعارضة لا بد من الرجوع إلى أصل آخر من الاشتغال أو البراءة وهو يختلف باختلاف الموارد ففي مثل الصلاة لا بد من الوضوء تحصيلاً للفراغ اليقيني لكون الاشتغال يقينياً وفي مثل مسّ المصحف تجرى البراءة عن الحرمة. (1)

وأجاب عنه سيّدنا الأستاذ: باننا ندعى انحلال المعلوم بالاجمال في المقام بالمعلوم بالتفصيل والمشكوك بالشك البدوي فنقول إذا اريد استصحاب الحدث المعلوم بالتفصيل. (2) (المنقوض بالعلم بالطهارة اجمالاً). فعدم جريانه واضح غنى عن البيان

ص: 254

---

1- (1) مصباح الأصول، ج 3، ص 207.

2- (2) والمعلوم بالتفصيل هو حاله قبل تصادم الاحتمالين.

للعلم بارتفاعه ومازاد على هذا المعلوم ليس الا المشكوك البدوى فهو نظير ما لو علم اجمالاً بأنه تطهر فى احدى الساعتين وشك فى حدوث حدث بعده فانه لا إشكال فى جريان استصحاب الطهارة فى هذا المثال فكذلك فى المقام. (1)

وفصل سيدنا الإمام المجاهد قدس سره بين مجهولى التاريخ وبين معلومه حيث قال والتحقيق عندى هو قول المحقق فى مجهولى التاريخ و التفصيل فى معلومه بانه ان كان معلوم التاريخ هو ضد الحالة السابقة فكالمحقق وإلا فكالمشهور أما فى مجهولى التاريخ فلان الحدث أمر واحد له اسباب كثيرة وتكون سببية الاسباب الكثيرة للشئ الواحد سببية اقتضائية بمعنى ان كل سبب يتقدم فى الوجود الخارجى صار سبباً فعلياً مؤثراً فى حصول المسبب وإذا وجد سائر الاسباب بعده لم تتصف بالسببية الفعلية ضرورة ان الحدث إذا وجد بالنوم لا يكون نوم آخر أو بول أو غيرهما موجبا لحدوثه ولا يكون شئ منهما سبباً فعلياً بل سببيتها الفعلية موقوفة على حدوثها لدى كون المكلف متطهراً لم يسبقه سائر الموجبات فاذا كان المكلف متيقناً بكونه محدثاً فى أول النهار فعلم بحدوث طهارة وحدث بين النهار وشك فى المتقدم و المتأخر يكون استصحاب الطهارة المتيقنة مما لا إشكال فيه ولا يجرى استصحاب الحدث لعدم تيقن الحالة السابقة لتفصيلاً ولا اجمالاً فان الحدث المعلوم بالتفصيل الذى كان متحققاً أول النهار قد زال يقيناً وليس له علم اجمالى بوجود الحدث أما قبل الوضوء أو بعده لأن الحدث قبل الوضوء معلوم تفصيلى وبعده مشكوك فيه بالشك البدوى إلى أن قال ما حاصله وهكذا يجرى الاستصحاب فى ضد الحالة السابقة إذا علم تاريخ ما هو ضد للحالة السابقة لعين ما ذكر فى مجهولى التاريخ.

ص: 255

و أما إذا علم تاريخ ما هو مثل للحالة السابقة كما إذا تيقن الحدث في أول النهار وتيقن بحدث اخر في الظهر وتيقن بطهارة أما قبل الظهر أو بعده فيجب تحصيل الطهارة لأن استصحاب الحدث المعلوم التاريخ يعارض استصحاب الطهارة المعلومه بالاجمال اذلو وقعت بين الحدين أو بعد الظهر فتكون مؤثرة فالعلم الإجمالى متعلق بالمؤثر فلا مانع من جريان الاستصحاب وتعارضه. (1) فيجب حينئذ بعد تساقط الاستصحابين تحصيل الطهارة للاعمال المشروطة بها ويمكن أن يقال ان فرض المماثل للحالة السابقة و العلم بتاريخه وتعارض الاستصحاب خارج عن محل كلام المحقق لأنه ذكر الضابطة المذكورة في ضد الحالة السابقة ولا نظر له بالنسبة إلى مماثلها فلا تغفل.

أورد على المحقق قدس سره: أولاً: بانه لا مجال لادلة الاستصحاب فيما علم أو احتمل التفاته إلى تحقق الحالتين عند حدوث الحادثين لأنه يحتمل معه ان يكون قد انتقض يقينه باليقين ومعه لا يصح التمسك بعمومها لأنه من قبيل التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية له.

وثانياً: انه لما كان المفروض ان المكلف علم بحدوث ذات السببين فلامحالة يعلم بأن كلاً من الحالتين قد كانت موجودة بعد الحادث المقتضى لها وحيث يحتمل تقدّم الحادث الآخر عليه فيحتمل بقاؤها فيعلمه دليل الاستصحاب ويقع بينهما التعارض وعلمه التفصيلي بالحالة السابقة قبلهما وان زال قطعاً الا انه أيضاً يعلم بأن كلاً من الحالتين كانت متحققة بعد الحادث المناسب لها وان كان فى هذا العلم اجمال الا انه

ص: 256

لا يضر بصدق اليقين معه ولا بشمول أدلة الاستصحاب له فلامحالة تعم كليهما ويقع التعارض. (1)

يمكن أن يقال: أولاً: ان المعتبر في صدق عموم لاتنقض وعدمه هو ملاحظة الحالة الفعلية لا الواقع ولا إشكال في صدق لاتنقض اليقين بالشك عند وجود الشك و اليقين الفعليين ودعوى ان معلوميتهما عند وقوعهما توجب ادراج المقام في نقض اليقين باليقين مندفعة بأن العبرة بالوضع الفعلى لا بالسابق الماضى الذى لم يعلم كفيته ولا إشكال في وجود الشك و اليقين بالفعل وعليه فليس الاخذ بالعموم مع وجود اليقين و الشك تمسكا بالعام في الشبهة المصدقية له كما اوضحناه في التنبيه السابق.

وثانياً: ان العلم بتحقق كل واحد من الحالتين لا ينفع مع انحلال العلم في احديهما إلى المعلوم بالتفصيل من الحالة السابقة على الحالتين و الشك البدوى كما إذا كان المكلف متيقنا بكونه محدثا في أول النهار فعلم بحدوث طهارة وحدث بين النهار وشك في المتقدم و المتأخر فيجرى فيه استصحاب الطهارة ولا مجال. لاستصحاب الحدث لعدم تيقن الحالة السابقة لتفصيلاً ولا اجمالاً فان الحدث المعلوم بالتفصيل الذى كان متحققاً أول النهار قد زال يقينا وليس له علم اجمالى بوجود الحدث ذات السبب و المؤثر أما قبل الوضوء أو بعده لأنّ الحدث لو وقع قبل الوضوء لم يكن ذات السبب و مؤثراً لوقوعه عقيب الحدث المعلوم فلايوجب اثرا جديدا وحدوثه بعده مشكوك فيه بالشك البدوى و عليه فيجرى فيه استصحاب ضد الحالة السابقة وهى الطهارة من دون معارض.

وثالثاً: ان مع احتمال وقوع احدى الحالتين المتضادتين بعد الحالة السابقة المعلومه بالتفصيل لاعلم بحدوث ذات السببين.

ص: 257



أورد على المحقق قدس سره: أيضاً بأن استصحاب الضد في المقام معارض باستصحاب القسم الرابع من أقسام الاستصحاب الكلى. (1)

وتوضيح ذلك انه إذا علمنا بوجود زيد في الدار وعلمنا بوجود متكلم فيها ثم علمنا بخروج زيد عنها ولكن احتملنا بقاء الإنسان فيها لاحتمال ان يكون عنوان المتكلم منطبقاً على فرد آخر فلا مانع حينئذٍ من استصحاب وجود الإنسان الكلى فيها مع القطع بخروج زيد عنها إذا كان له أثر شرعى هذا فيما إذا ليس لاستصحاب القسم الرابع معارض و أما إذا كان استصحاب الضد معارضاً مع استصحاب القسم الرابع فهما يجريان ويسقطان كما إذا كان معلوم التاريخ مخالفاً للحالة السابقة كما إذا علم انه قام من النوم في الساعة الأولى من النهار وصدر منه وضوء وبول وشك في المتقدم منهما مع العلم بأن تحقق منه الوضوء في الساعة الثالثة ولم يعلم ان البول صدر منه في الساعة الثانية أو الرابعة فيكون الاستصحاب الجارى في الطهارة من الاستصحاب الشخصى واستصحاب الحدث من القسم الرابع من استصحاب الكلى لأنّ الحدث المتيقن أولاً (و هو حدث النوم) قد ارتفع بالوضوء يقيناً و هو يعلم بتحقق حدث عند البول ولكنّه لا يدري انه حدث النوم أو حدث آخر حادث بالبول لأنّه لو كان صدور البول في الساعة الثانية فالحدث المتحقق عند البول هو حدث النوم المرتفع بالوضوء لأنّ البول بعد النوم ممالاً أثر له ولا يوجب حدثاً آخر ولو كان صدور البول في الساعة الرابعة فالحدث المتحقق عند البول حدث جديد فلنا يقين بفرد من الحدث

ص: 258

---

1- (1) راجع مصباح الأصول، ج 3، ص 118 لتوضيح استصحاب القسم الرابع وراجع أيضاً التنبيه السادس من الإستصحاب هذا الكتاب للاطلاع عن المناقشات الواردة عليه.

(وقد ارتفع يقينا)ويقين بحدث بعنوان آخر(و هو المتحقق عند البول)ويحتمل انطباق هذا العنوان على الفرد المرتفع وعلى غيره فيكون باقيا. (1)

وفيه: بناء على تسليم جريان الاستصحاب فى القسم الرابع ان المتحقق عند البول بما هو مفهوم لا أثر له وبما هو منطبق على احتمالاته يدور امره بين المؤثر وغير المؤثر وعليه فلاعلم بالمؤثر بعد هذا الدوران لانحلال العلم الإجمالى بالمعلوم بالتفصيل و الشك البدوى و أما ان احتمالات عنوان المتحقق عند البول تدور بين المؤثر وغيره فلانه ان كان منطبقا على البول بعد النوم فى الساعة الثانية فلاأثر للبول لأنّ النوم يقتضى الوضوء ولا مجال لتأثيرالبول فمع عدم إحراز كونه مؤثرا فلايجرى استصحاب القسم الرابع حتى يكون معارضا مع استصحاب الطهارة التي تكون ضدا للحالة السابقة على الحالتين.

لايقال: ان استصحاب ضد الحالة السابقة على الحادثتين كما ذهب إليه المحقق يكون معارضا باستصحاب المماثل للحالة السابقة المذكورة فيتعارضان ويتساقطان فيرجع إلى مقتضى الأصل الجارى فى المقام وتوضيح ذلك ان الاستصحاب الجارى فى المماثل هو استصحاب الكلى من القسم الثانى اذ بعد وقوع الحدث و الطهارة وعدم العلم بالمتقدم منهما علم بحدوث جامع الحدث بين المقطوع ارتفاعه و هو الحدث السابق على الحادثتين وبين المقطوع حدوثه ومشكوك البقاء عند العلم بالحدث و الطهارة فيستصحب الكلى ويعارض مع استصحاب الطهارة فالحق حينئذٍ مع المشهور لا- ما ذهب إليه المحقق ومن تبعه كماذهب إليه بعض الأكابر لأتأ تقول لامجال لاستصحاب الجامع بعد العلم بوقوع الحادثتين من الطهارة و الحدث لأنّ الحدث السابق مقطوع الارتفاع بالعلم بحدوث الطهارة اجمالا أو تفصيلا ومع القطع بارتفاعه لامجال

ص:259

لاستصحاب الجامع بينه وبين الحدث الآخر و الحدث اللاحق ان كان متقدما على الطهارة وحادثا بعد الحدث السابق فلا يكون مؤثرا و الجامع بين مقطوع الارتقاء وما لا أثر له لا أثر له حتى يجرى فيه الاستصحاب هذا مضافاً إلى ان اللازم في استصحاب الكلى من القسم الثانى هو العلم بالجامع من أول الأمر بين المقطوع ارتقاعه و المشكوك بقاءه وفى المقام لاعلم بالجامع قبل حدوث الحالتين ولا بعده وان كان الحدث متأخراً وحادثا بعد حدوث الطهارة فلا يكون مقارناً للحدث السابق حتى يكون لهما جامع بل هو حادث بعد ارتقاء الحدث السابق فلا يجرى فيه استصحاب الكلى من القسم الثانى كما لا يخفى.

فاتضح إلى حدّ الآن قوة ما ذهب إليه المحقّق ومن تبعه خلافاً لما ذهب إليه المشهور من تعارض الاستصحابين و الرجوع إلى الأصل الجارى فيه الا إذا كان معلوم التاريخ مماثلاً مع الحالة السابقة على الحالتين فان استصحاب الحدث المعلوم التاريخ يعارض استصحاب الطهارة المعلومه اجمالاً.

ثم ان دعوى الانحلال إلى المعلوم بالتفصيل و الشك البدوى صحيحة فيما إذا لم يكن أثر أصلاً لاستصحاب الحدث لو كان الحدث مقدما على الطهارة وإلا فان كان له أثر ولو فى الجملة فالاستصحاب فى طرف الحدث يعارض للاستصحاب فى طرف الطهارة كما ذهب إليه المشهور ومثاله هو العلم بنجاسة شئى بالدم فى أول النهار ثم حدث اثناء النهار العلم بحدوث البول و الطهارة مع عدم العلم بالمتقدم منهما فحينئذ يجرى استصحاب الضد و هو استصحاب الطهارة واستصحاب المماثل لأنّه ان وقع بعد الطهارة فمؤثر وان وقع قبل الطهارة فأيضاً مؤثر لأنّ نجاسة البول لا يرتفع بغسلة واحدة بخلاف نجاسة الدم فالاستصحابان فى هذه الصورة جاريان وساقطان كما ذهب إليه المشهور فلا تغفل.

و اعلم انه لا إشكال فی جریان الاستصحاب إذا كان المستصحب من الأحكام الشرعية كالوجوب و الحرمة ونحوهما وهكذا لإشكال فی جریان الاستصحاب فی الموضوعات الخارجية إذا كانت ذات احكام شرعية كالماء و الحنطة ونحوهما و هكذا الأمر فی الموضوعات اللغوية فيما إذا علم ان لفظ الصعيد الموضوع لجواز التيمم به كان حقيقة لغة في مطلق وجه الارض وشك في نقله إلى معنى اخر عند نزول الآية المباركة الامرة بالتيمم بالصعيد فلامانع من استصحاب ذلك المعنى لترتيب الحكم الشرعى عليه و هو جواز التيمم بمطلق وجه الارض.

لا يقال: ان الاستصحاب المذكور لاثبات عدم نقله عن معناه الحقيقي مثبت لأننا نقول ليس كذلك لأن الأحكام مترتبة على نفس تلك المعاني المستصحبة.

واستشكل عليه سيّدنا الأستاذ بأن الاستصحاب يجرى فيها إذا كان مرجع الشك إلى بقاء الحجية وعدمه و أما إذا شك في أصل الظهور (وقت نزول الآية الكريمة).

فلا يجرى استصحاب بقاءه لاثبات عدم النقل وذلك لما تقدّم من عدم جريان الاستصحاب في التعليقات الغير الشرعية و المستصحب هنا من هذا القبيل لأنّ الظهور متفرع على الاستعمال فيقال ان اللفظ الفلاني لو كان مستعملاً كان ظاهراً في المعنى الكذائي و هو عين التعليق الغير الشرعى و هو واضح. (1)

يمكن أن يقال: إن ظهور لفظ الصعيد في مطلق وجه الارض كان محرزاً قبل نزول الآية ثم شك في بقاءه عليه يجرى الاستصحاب بناء على كفاية الظهور النوعى في مثله فانه ثابت وليس بتعليقى ولا حاجة في الاستصحاب إلى الظهور الشخصى في الكلام الذى اراد المتكلم التكلم به فعلاً حتى يقال انه تعليقى فالاستصحاب جار

ص: 261

ويترتب عليه الأحكام الشرعية هذا مضافاً إلى إمكان ان يقال ان المقصود من الاستصحاب فى المعنى اللغوى عند الشك فى النقل ليس هو نفس الأصل العملى المستند إلى مثل لاتنقض اليقين بالشك بل المراد منه هو الأصل اللفظى و هو أصالة عدم النقل الذى يكون من الأصول اللفظية فتأمل.

و أما جريان الاستصحاب فى الأحكام الاعتقادية فان كان الأثر المهم فيها متفرعا على القطع و اليقين بما هما من الصفات فلامجال للاستصحاب فيها بعد زوال القطع و اليقين بالوجدان للعلم بارتفاع الموضوع فيهما.

وان كان الأثر المهم هو عقد القلب والالتقاد على تقدير نفس وجوده واقعاً تيقن به أم لا جرى الاستصحاب فيه وهكذا إذا ورد من الشرع وجوب تحصيل الاعتقاد بشىء ثم شك فى بقاء ذلك الوجوب جرى الاستصحاب فيه.

قال سيّدنا الأستاذ وبذلك يظهر فساد ما تمسك به بعض اهل الكتاب فى مناظرة بعض الأصحاب من الاخذ بالاستصحاب فى اثبات نبوة نبيّه.

وجه الفساد ما عرفت من ان الامور التى يعتبر فيها اليقين ليست مجرى الاستصحاب لأنّه يجب تحصيل اليقين بها من الطرق الموصلة إليه و النبوة كالولاية هى من هذا القبيل انتهى. (1)

ثم ان الظاهر من الكفاية هو التفصيل بين ما إذا كانت النبوة ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى اليها وكانت لازمة لبعض مراتب كمالها فلامجال للاستصحاب فيها لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها أو لعدم كونها مجعولة بل من الصفات الخارجية التكوينية و بين ما إذا كانت النبوة من المناصب المجعولة وكانت كالولاية وان كان لا بد

ص: 262

فى اعطائها من اهلية وخصوصية يستحق بها لها فتكون موردا للاستصحاب بنفسها فيترتب عليها آثارها ولو كانت عقلية بعد استصحابها.

(1)

أورد عليه سيّدنا الأستاذ: بأنّ هذا صحيح فيما كان هناك أثر مترتب على الأعم من النبوة الظاهرية و الواقعية وإلا فلا يكاد ينفع استصحاب النبوة ولو فرض كونها مجعولة وحيث لا أثر هنا كذلك فلامحالة يشكل الاستصحاب إلى أن قال (فى توجيه عدم الأثر ولو فرض كونها مجعولة). لأنّه لا أثر هنا كان موضوعه الأعم من النبوة الواقعية و الظاهرية أما وجوب متابعة النّبى فى جميع اوامره ونواهيه من جهة كونه اولى بالمؤمنين فهو فرع حياته و المفروض هنا (فى استصحاب الكتابى) موته و أما وجوب الاخذ بما آتاه فانه ليس إلا اثرا للنبوة الواقعية المقطوعة من جهة ان النّبى لا يكذب فهو فى الحقيقة حكم ارشادى عقلى يحكم به العقل بعد القطع بصدق ما آتاه النّبى فمالم يقطع بصدقه لاحكم له بذلك وما لم يقطع بنبوته لا يقطع بصدقه هذا فتدبّر. (2)

توهم و دفع أما التوهم فهو منع جريان الاستصحاب لاختصاص الأثر المقصود بافعال الجوارح اذلا عمل فى الجوانح و أما الدفع فبما أفاده فى الكفاية من ان كونه أصلاً عملياً انما هو بمعنى انه وظيفة الشاك تعبداً قبلاً للامارات الحاكية عن الواقعيات فيعم العمل بالجوانح كالجوارح. (3)

### التنبه التاسع عشر: فى استصحاب حكم المخصص

و هو انه إذا ورد عام و اخرج منه بعض افراده فى بعض الازمنة بدليل وليس للدليل المخرج إطلاق او عموم بالنسبة إلى غير ذلك الزمان فهل يجوز التمسك بالاستصحاب لادامة الخروج او يجب

ص: 263

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 340-339.

2- (2) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 126.

3- (3) الكفاية، ج 2، ص 339.

التمسك بعموم العام أو يفصل بين المقامات ذهب الشيخ الأعظم إلى التفصيل بين اخذ عموم الزمان افراديا وبين اخذه لبيان الاستمرار ففي الأول يعمل بالعموم ولايجرى فيه الاستصحاب وفي الثانى يجرى الاستصحاب ولايعمل بالعموم حيث قال ما حاصله ان الدليل العام الدال على الحكم فى الزمان السابق ان أخذ فيه عموم الازمان افراديا بأن اخذ كل زمان موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل لينحل العموم إلى احكام متعددة بتعدد الا زمان كقوله اكرم العلماء فى كل يوم فقام الإجماع على حرمة اكرام زيد العالم يوم الجمعة أو كقوله اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا يوم الجمعة إذا فرض ان الاستثناء قرينة على اخذ كل زمان فردا مستقلاً فحينئذٍ يعمل عند الشك بالعموم ولايجرى فيه الاستصحاب [لأن الأصل دليل حيث لا دليل] بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى ساير الأصول لعدم قابلية المورد للاستصحاب [لأن مورد التخصيص هو الازمنة دون الأفراد والاستصحاب يوجب اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع اخر] وان اخذ [عموم الا زمان] لبيان الاستمرار كقوله اكرم العلماء دائما ثم خرج فرد فى زمان ويشك فى حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر جريان الاستصحاب اذلا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لأن مورد التخصيص الأفراد دون الازمنة بخلاف القسم الأول بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع إلى العموم بل إلى الأصول الآخر ولا فرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ كالمثال المتقدم أو من الإطلاق كقوله تواضع للناس بناء على استفادة الاستمرار منه فانه إذا خرج منه التواضع فى بعض الازمنة على وجه لايفهم من التخصيص ملاحظة المتكلم كل زمان فردا مستقلاً لمتعلق الحكم استصحاب حكمه بعد الخروج وليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب. (1) وقد أورد فى الكفاية: على

ص: 264

إطلاق كلام الشيخ و هو ما إذا لوحظ الزمان على نحو الاستمرار و الدوام فى العام و الخاص بانه لو كان الخاص غير قاطع لحكم العام كما إذا كان الخاص مخصصاً للعام من الأول لما ضرت التخصيص بالعام فى غير مورد دلالة الخاص فيكون أول زمان استمرار حكم العام بعد زمان دلالته [أى دلالة الخاص] فيصح التمسك باوفوا بالعقود ولو خصص بخيار المجلس ونحوه ولا يصح التمسك بالعام فيما إذا خصص بخيار لافى اوله وعليه فاللازم هو تقييد كلام الشيخ حيث قال «فيما إذا اخذ الزمان لبيان الاستمرار كقوله اكرم العلماء دائماً ثم خرج منه فرد فى زمان ويشك فى حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر هو جريان الاستصحاب ولا يجوز التمسك بالعام بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع إلى العموم بل يرجع إلى سائر الأصول».

بما إذا لم يكن التخصيص من الأول أو الآخر وإلا فالمرجع بعد ذلك الزمان أو قبل هذا الزمان هو عموم العام ولا مجال مع دلالة العام لاستصحاب حكم الخاص [لأن الأصل دليل حيث لا دليل و المفروض ان العام يدل على حكمه] هذا كله بناء على كون الزمان ملحوظاً بنحو الاستمرار فى العام و الخاص فيفصل فيه بين كون التخصيص من الأول أو الآخر فيتمسك بالعام بعد الأول وقبل الآخر وبين كون التخصيص من الوسط فيتمسك بالاستصحاب بعد ذلك الزمان وان لوحظ العام و الخاص بنحو المفردية فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من افراده فله الدلالة على حكمه و المفروض عدم دلالة الخاص على خلافه و إذا لوحظ فى العام بنحو الاستمرار وفى الخاص بنحو المفردية فلا يجوز التمسك بالاستصحاب أيضاً فإنه وان لم يكن هناك دلالة أصلاً لا للعام ولا للخاص الا ان انسحاب الحكم الخاص إلى غير مورد دلالته يكون من باب اسراء حكم موضوع إلى آخر لا استصحاب حكم الموضوع كما لا مجال للتمسك بالعام لعدم دخول الفرد المشكوك



عليحدة في موضوع العام كما هو المفروض بل اللازم هو الرجوع إلى غير العام والخاص من سائر الأصول وان عكس الأمر بأن لوحظ في العام بنحو المفردية وفي الخاص بنحو الاستمرار كان المرجع هو العام للاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص وعليه فقول الشيخ (ولا يجرى الاستصحاب بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى سائر الأصول) منظور فيه إذ لو لم يكن عموم لجاز التمسك بالخاص لأن الزمان ملحوظ فيه بنحو الاستمرار.

قال سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: بعد نقل عبارات الشيخ في المكاسب وأنت خبير برجوع هذا الكلام إلى ما في الرسالة وحاصله ان ما إذا كان العموم منحللاً بحسب الزمان إلى تعدد الجعل يكون المقام من التمسك بالعموم ولم يجز الرجوع إلى الاستصحاب ولو لم يكن هناك عموم وما إذا كان الحكم بحسبها (أي بحسب الأزمنة) حكماً واحداً مستمراً غير منحل إلى احكام عديدة وانشاءات كثيرة كان المقام من التمسك بالاستصحاب ولم يجز الرجوع إلى العموم ولو لم يكن هناك استصحاب فيكون في الحقيقة ملازمة بين كون المقام مورداً للتمسك بالعموم وبين عدم جريان الاستصحاب وكذلك بين كونه مورد للتمسك بالاستصحاب وبين عدم جريان العموم.

و هذه الملازمة بظاهرها مخدوشة بما في الكفاية من ان الملحوظ عند الاستصحاب انما هو مفاد المخصص فان كان على نحو اخذ الزمان فيه ظرفاً يجرى الاستصحاب وإلا فلا فتحصّل انه متى اخذ الزمان ظرفاً للاستمرار في كل من العام والخاص (وكان التخصيص من الأول أو الاخر) فكان المقام مقام جريان كل من العموم والاستصحاب الا انه مع العموم يسقط الاستصحاب عن المرجعية.

نعم لو كان الخاص قاطعاً لحكم العام (وتخصيصاً من الوسط) لما كان المقام إلا مقام التمسك بالاستصحاب ولا مجال للرجوع إلى العام ولو لم يكن هناك استصحاب.

والفرق بين ما إذا كان قاطعاً لحكمه وبين ما إذا لم يكن كما لو فرض ورود التخصيص من الأول أو الآخر انه لو كان الخاص قاطعاً لحكم العام من الوسط لادليل على بقاء الحكم بعد الزمان المتيقن فاذا دخل بهذا المقدار وقطع حكمه لادليل على ثبوت الحكم بعده لأنه لا يلزم منه تخصيص ولا اللغوية فلا ينافي العموم الافرادى ولا مقدمات الحكمة فتدبر.

و هذا بخلاف ما لو كان القطع من الأول فانه حيث لم يدخل الفرد تحت العام من الأول فعموم الفرد يقتضى دخوله بعد انقضاء زمان القطع و إذا ثبت دخوله دخولاً ما ثبت الاستمرار بمقدمات الحكمة فثبت من جميع ما ذكر ان الملازمة المدعاة انما كانت ثابتة فى هذا الفرض (أى اخذ الزمان ظرفاً للاستمرار فى كل من العام و الخاص) إذا كان القطع من الوسط اذ حينئذٍ يجرى الاستصحاب ولا مجال للتمسك بالعموم ولم لم يكن هناك استصحاب.

وان اخذ الزمان فى كل واحد من العام و الخاص مكثراً ومفرداً فيكون المقام من التمسك بالعموم دون الاستصحاب بل لو لم يكن عموم أيضاً كان المرجع سائر الأصول العملية فالملازمة ثابتة فى هذا الفرض أيضاً.

وان اخذ قيده مفرداً فى العام وظرفاً فى الخاص جرى كل واحد من العموم والاستصحاب الا- انه مع وجود الأول لا يرجع إلى الثانى فالملازمة منتفية هاهنا.

وان اخذ بالعكس فلا يجرى واحد من العموم والاستصحاب أما الأول فلما عرفت فى الفرض الأول و أما الثانى فلان المفروض ان زمان الخاص مكثراً لأفراد الزمان فيتعدد الموضوع هذا. (1) والحاصل ان الملازمة بين جريان العام وعدم جريان

ص: 267

الاستصحاب ممنوعة في الصورتين الا-خيرتين لجريانهما في الصورة الأولى من الا-خيرتين وعدم جريانهما في الصورة الثانية من الاخيرتين.

والتحقيق انه يجوز التمسك بالعموم أيضاً فيما إذا اخذ الزمان فيه بنحو الاستمرار وعليه فلا فرق بين كون الزمان مفردا وبين كون الزمان ملحوظا بنحو الاستمرار ولا فرق أيضاً بين ان يكون التخصيص من الأول أو الآخر أو من الوسط فتفصيل الشيخ بين المفردية وغيرها بل تفصيل صاحب الكفاية بين الأول أو الآخر وبين الوسط كلاهما محل إشكال ونظر.

وتوضيح ذلك كما أفاده شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره ان الإشكال في المقام عين الإشكال الذي اوردوه على العام الاستغراقى في المخصص بالمنفصل على القول بحجيته في الباقي وعلى المطلقات المقيدة بالدليل المنفصل على القول بالحجية في الباقي فان تقريب اشكالهما انه بعد ورود المخصص و المقيد نعلم بعدم ارادة المتكلم ما هو معنى الكل من الاستيعاب وما هو معنى الإطلاق من وقوع الطبيعة بنفسها بلاضم شىء اليها تحت الحكم وبعد معلومية ذلك يبقى الأمر دائرا بين المراتب وليس المرتبة الثالثة(ظ الثانية) للعموم و الإطلاق أقرب من حيث الانس وانما هو أقرب من حيث السعة و الكم و المعيار الاول.

وجواب هذا الإشكال الذى اوردوه في ذينك البابين عين ما ذكرنا من ان التخصيص و التقييد ليسا اخراجا عن المراد الاستعمالي بل اللفظ مستعمل في معناه والاخراج انما هو عن المراد اللبى الجدّى فالمتبع في ما عدى مورد التخصيص و التقييد هو الأصل العقلائي على تطابق الارادتين وعلى هذا فنقول عين هذا المعنى اشكالا وجوابا وارد في مقامنا فاشكاله ليس اشكالا اخر وجوابه أيضاً ذلك الجواب فان إشكال المقام هو ان الاستمرار أمر وحدانى فمادام الفرد باقيا تحت العام يكون

الاستمرار محفوظاً وإذا خرج في زمان فقد انقطع الاستمرار وشمول العام لما بعده فرع دلالة على هذا الجزء من الزمان بعنوانه ومستقلاً و أما إذا كانت الدلالة بتوسط عنوان الاستمرار فبعد تخلل العدم في البين لا يبقى الأمر الواحد المستمر بل الموجود شيئاً متمثالان مفصولان وهذا معنى كلام شيخنا المرتضى من انه لا يلزم من ثبوت حكم الخاص في مابعد الزمان المتيقن الخروج زيادة تخصيص في العام حتى يقتصر فيه على المتيقن بل الفرد خارج واحد دام زمان خروجه أو انقطع فليس دائراً بين قلة التخصيص وكثرته حتى يتمسك بالعموم في ما عد المتيقن والحاصل ان الاستمرار إذا انقطع فلا دليل على العود إليه كما في جميع الأحكام المستمرة إذا طرء عليها الانقطاع.

وحاصل الجواب انه بعد وضوح ان التخصيصات المنفصلة ليست اخراجاً عن المراد الاستعمالي فالاستمرار في المقام بوحده باق من غير انثلام فيه أصلاً بحسب الاستعمال ولم يطرء عليه الانقطاع بحسبه وبعد ذلك يبقى الأمر منحصرأ في الأصل العقلاني على التطابق ومن المعلوم لزوم الاقتصار في مخالفته على المقدار المعلوم.

نعم لو كان التخصيص يوجب انثلاماً وانصدماً في المراد الاستعمالي لكان تمام ما ذكره واردا اذا الأمر الوجداني لم يبق بعد تخلل العدم في البين.

ولكن لو بنينا على هذا ليسرى الإشكال في العموم الاستغراقي أو الإطلاق الحالي أيضاً فإنه يقال ان المعنى الوجداني البسيط غير مراد من اللفظ والتجوز بالنسبة إلى غيره من مراتب التخصيص والتقييد على نسق واحد.

وبالجمله لانعقل فرقا أصلاً بين مفاد الكل ومفاد لفظ «دائماً» ونحوه فكل منهما أمر وحداني لا ينحفظ مع خروج بعض ما يشمله فكيف لا يرتفع هذه الوحده في الأول بسبب التخصيص ويرتفع في الثاني إلى أن قال وعلى هذا لا يبقى فرق بين منقطع الوسط والابتداء والآخر في جواز التمسك في الكل كما هو واضح بعد ملاحظة ما

ذكرنا من انه بحسب الاستعمال قد اعطى كل من العموم الفردى و الإطلاق الزمانى معناه وانما التصرف بحسب الجدد فيقتصر فى مخالفته على المقدار المعلوم ويرجع فى مازاد إلى أصالة الجدد.

ثم انه حكى شيخنا الأستاذ الأراكى عن شيخه الأستاذ ان سيده الأستاذ طاب ثراه استدل على عدم جواز التمسك بالعموم فى جميع الصور الثلاث المذكورة بأن الاستمرار الذى يفيد الإطلاق انما هو تبع لما هو مفاد اللفظ بحسب الوضع فاذا كان المفاد الوضعى منحصرأ فى تعليق الحكم على كل فرد فالإطلاق من حيث الزمان فى كل فرد منوط بدخول هذا الفرد تحت العموم فلو خرج فى زمان ولم ينعقد فيه مفاد القضية فليس لنا مقدمات حكمة قاضية بالاستمرار لانتفاء موضوعها إلى أن قال (شيخنا الأستاذ فى جواب سيده الأستاذ) ما حاصله انه يرد عليه ما عرفت من محفوظية مرتبة الاستعمال عن ورود التصرف عليه فلامجال للكلام المذكور كما هو واضح من البيان المتقدم. (1)

وبعبارة اخرى مع محفوظية مرتبة الاستعمال لم يخرج فرد فى مقام الاستعمال حتى يقال مع خروجه لاموضوع حتى يؤخذ بمقدمات الإطلاق لاستمراره.

وينقدح ممّا ذكره شيخنا الأستاذ قدس سره انه لاوجه للتفصيل الذى نسب إلى المحقق النائينى قدس سره أيضاً من ان العموم الازمانى تارة يكون فى متعلق الحكم وتحتته بأن يعرض الحكم على المتعلق المستمر بأن يلاحظ الفعل فى عمود الزمان فعلاً واحداً تعلق به التكليف.

واخرى يكون فى نفس الحكم بأن يكون الزمان ظرفاً لنفس الحكم و التكليف بأن اعتبر الحكم واحداً مستمراً.

ص: 270

فقال فى الأول يجوز التمسك بالعام بعد انتهاء امد التخصيص الازمانى لأن دليل الحكم بنفسه يثبت العموم والاستمرار لمتعلقة وقد تقدم فى محله حجية العام فيما عدا مقدار التخصيص.

وقال فى الثانى لاجوز التمسك بالعام بعد انتهاء امد التخصيص بل يتعين الرجوع فيه الى الاستصحاب وذلك لأن الاستمرار الطارى على الحكم ليس مفادا لنفس دليل الحكم بل هو فى طول ثبوته يثبت بدال آخر يقتضى استمرار ما ثبت وبعد ورود التخصيص فى زمان فى فرد لا يمكن التمسك بالعام واثبات حكمه بالاضافة الى ما بعد ذلك الزمان لأن الحكم كان واحداً على الفرض وقد انقطع بالتخصيص ولا دلالة لخطاب العام الاعلى الحكم المقطوع انتهى.

وذلك لما عرفت من ان الظهور الاستعمالى باق على ما هو عليه من دون فرق بين كون الاستمرار ملحوظا فى ناحية الفعل أو نفس الحكم وهكذا من دون تفاوت بين كون الاستمرار مستفادا من نفس دليل الحكم.

أو من دال آخر ومع بقاءه عليه فيجوز الرجوع إلى خطاب العام فيما عدا مورد التخصيص.

ولعلّ إليه يؤول ما فى دروس فى مسائل علم الأصول حيث قال قد تقدم ان ورود الدليل الخاص لا يوجب قلب الظهور الاستعمالى للعام سواء كان الاستمرار ملحوظا فى ناحية الفعل أو نفس الحكم وليس هذا الظهور امراً مراعى بل كونه موردا لاصالة التطابق أى كشفه عن عموم المراد الجدّى مراعى بعدم قيام الدليل على التخصيص ويرفع اليد مع قيام الدليل على التخصيص عن أصالة التطابق بمقدار دلالة الدليل الخاص و المفروض ان مقدار دلالاته هو ما يدخل فى مدلول الدليل الخاص فيكون

المقام نظير ما قام المكلف بصيام شهر رمضان اثناء النهار فانه فى زمان نومه ينقطع تكليفه بالصوم مع انه يعود بعد الانتباه لا انه بعد الانتباه يثبت فى حقه وجوب آخر. (1)

ودعوى ان للعموم بعد ان كان المخصص منفصلاً ظهورين أحدهما ظهور فى ارادة جميع الأفراد وثانيهما ظهور آخر فى ان الحكم المتعلق بالأفراد سار فى جميع الأزمان وحينئذٍ إذا احتملنا فى هذا الدليل المنفصل ان يكون موضوعه قد خرج عن العموم الافرادى وان يكون قد خرج عن الإطلاق الزمانى فقد علمنا علماً اجمالياً بورود التصرف على أحد الظهورين وليس أحدهما اولى من الآخر بل ان أصالة الظهور فى كل منهما تعارض الاخرى وتتساقطان بالتعارض فلامجال للرجوع إلى العموم فى مورد المشكوك وقريب منه ما أفاده بعض الأكابر من انه إذا دار الأمر بين تخصيص الفرد وبين رفع اليد عن إطلاق زمان الفرد فان رفعنا اليد عن الفرد فلامجال للعموم وان رفعنا اليد عن الإطلاق فيجوز الرجوع إلى العموم ولا ترجيح لاحدهما على الآخر ومعه يشكل التمسك بالعموم ونحوه فى كلام سيدنا الأستاذ. (2)

مندفعة بما أفاده فى تسديد الأصول من ان تقييد الإطلاق الزمانى وان لا يستلزم تصرفاً فى العموم أو الإطلاق الافرادى الا ان العكس يستلزمه وحينئذٍ فاذا دار أمر الدليل المخرج بين ان يكون وارداً على الإطلاق أو العموم الافرادى أو الزمانى فالقدر المتيقن والمعلوم بالتفصيل وقوع هذا التصرف فى الإطلاق و العموم الزمانى و أما وقوعه فى الافرادى فمشكوك من الرأس كوقوعه فى الزمانى بالنسبة إلى غير

ص: 272

1- (1) دروس فى مسائل علم الأصول، ج 4، ص 235.

2- (2) المحاضرات، ج 3، ص 139.

الزمان المتيقن فانحلّ ذلك العلم الإجمالى ولم تقم حجة على الخلاف فيهما ومقتضاهما جريان حكم العام فى غير ذاك اليوم من الايام  
و الحمد لله. (1)

هذا مضافاً إلى امكان ان يقال ان الظهورين باقيا على ما هما عليه بحسب الاستعمال بعد فرض كون المخصص منفصلاً وانما يرفع اليد  
عن أصالة التطابق فى القدر المتيقن من المخصص سواء كان مخصصاً لظهور العام فى ارادة جميع الافراد.

أو لظهوره فى ارادة كون الحكم المتعلق بالافراد سارياً فى جميع الازمان فان تخصيص بعض الأفراد فى زمان خاص لا ينافى بقاء الحكم  
عليه فى غير ذلك الزمان من عمود الزمان بعد بقاء الظهور الاستعمالى على ما هو عليه.

كما ان تخصيص جميع الازمان بزمان خاص لا ينافى بقاء الحكم فى غير ذلك الزمان من الازمنة لأنّ المفروض ان أصالة التطابق قبل  
التخصيص يدلّ على ارادة الجدل طبق الظهور المنعقد بحسب الاستعمال وهذا الظهور باق سواء كان التصرف فى ظهور العام فى ارادة  
جميع الأفراد فى عمود الزمان أو فى ظهوره فى ارادة كون الحكم المتعلق بالافراد سارياً فى جميع الازمان من دون تعارض لأنّ مرجع  
التصرفين إلى امر واحد بعد كون الفرض ان الزمان فى كل واحد من العام والخاص ظرفاً لا مفرداً وبالجملة فمع فرض كون الزمان ظرفاً و  
الظهور باقياً بحسب الاستعمال سواء كان العام ظاهراً فى ارادة جميع الأفراد فى عمود الزمان. أو فى ارادة كون الحكم المتعلق بالافراد  
سارياً فى جميع الازمان يكون العام من جهة الزمان فى حكم المطلق ولا فرق حينئذ بين هذا المطلق ومقيده وبين سائر المطلقات  
ومقيداتها فى ان المرجع فى المشكوك بعد الاخذ بالقدر المتيقن من المقيده هو إطلاق المطلق فيما إذا كان المقيده منفصلاً ولعله لذلك  
قال المحقق الاصفهاني قدس سره ومن جميع ما ذكرنا تبين صحة

ص: 273



الاستدلال باصالة الإطلاق عند الشك في تقييد زائد ولا مجال للاستصحاب في هذا القسم كما لا مجال له في القسم الآخر المبني على كون الزمان ملحوظا بنحو التقطيع الموجب لتعدد الحكم و الموضوع جعلاً انتهى موضع الحاجة.

فتحصّل: قوة القول بالرجوع إلى العموم دون الاستصحاب فيما إذا اخذ الزمان طرفاً فضلاً عن كونه مفرداً.

### **التنبيه العشرون: في ان المراد من الشك المأخوذ في دليل الاستصحاب هو خصوص مايتساوى طرفاه أو عدم اليقين الذي يعم الظن غير المعتبر أيضاً**

والظاهر من أدلة الاستصحاب هو الثاني لترك الاستفصال في صحيحة زرارة حيث قال قلت له الرجل ينام هو و على وضوء أتوجب الخفقة و الخفقتان عليه الوضوء. فقال يا زرارة قد تمام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن و القلب فقد وجب الوضوء غفلت فان حرّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين الحديث.

قال قوله عليه السلام «لا» (أى لا يجب عليه الوضوء) بلا استفصال بين الشك و الظن يدلّ على عدم وجوب الوضوء مطلقاً مع ان الغالب فيما إذا حرك في جنبه شيء ولم يعلم به هو حصول الظن بالنوم.

هذا مضافاً إلى ان مقتضى جعل اليقين بالنوم غاية لعدم وجوب الوضوء في قوله قدس سره حتى يستيقن ان الظن داخل في المغيبى كما لا يخفى.

بل التحقيق ان المراد من الشك في أدلة الاستصحاب ليس صفة نفسانية بل المراد منه بقرينة المقابلة لليقين هو اللاحجة اذ المراد من اليقين هو الحجّة ولذا لايجرى الاستصحاب مع قيام الامارة المعتبرة على ارتفاع الحالة السابقة مع انها لاتفيد اليقين الوصفى وقد صرح الشيخ الأعظم في أول فرائد الأصول على ان المراد من العلم

المأخوذ في الأدلة ليس هو صفة نفسانية بل المراد منه هو الحججة فالذى يقابله هو اللاحجة و هي يشمل الظن كما يشمل الشك المساوى لطرفيه.

ثم ليس المقصود ان اليقين و الشك مستعملان في الحججة و اللاحجة بالاستعمال المجازى بل نقول انهما مرادان بتعدد الدال و المدلول و عليه فالشك مستعمل في معناه ولكن المراد هو اللاحجة فتدبر جيداً.

### **التنبيه الأحد و العشرون: فى جريان الاستصحاب فى الزائل العائد**

قال السيّد المحقق اليزدى قدس سره بخار البول اوالماء المتنجس طاهر فلا بأس بما يتقاطر من سقف الحمام إلا مع العلم بنجاسة السقف (1) ولا يخفى عليك ان الماء الذى يتقاطر من البخار المتنجس عين الماء المتنجس السابق بعد حكم العرف بإمكان إعادة المعدوم لأنّ الزائل العائد عندهم كالذى لم يزل فاذا كانت القطرات عين الماء المتنجس أو البول السابق يترتب عليه حكمه السابق و هو النجاسة ولا حاجة فى هذا الحكم إلى الاستصحاب حتى يشكل فيه بانفصال زمان الشك عن زمان اليقين للعلم بعود الموضوع فيترتب عليه أحكامه من دون حاجة إلى الاستصحاب.

نعم لو شك فى بقاءه على ما هو عليه من اتصافه بالنجاسة يجرى فيه الاستصحاب بأن يقال ان هذا الماء كان متصفاً بالنجاسة و الآن يكون كذلك و يكفى اتصال زمان الشك بزمان اليقين فى حال جريان الاستصحاب كما تقدم.

أورد عليه بعض الأكابر: بأنّ الحكم بأنّ الزائل العائد كالذى لم يزل صحيح بالنسبة إلى نفس الذوات دون اوصافها لأنّ العرف لا يراها مثل الذوات باقية بل يرى الحكم بالنجاسة مماثلاً للحكم بالنجاسة السابقة كساير الاوصاف الاعتبارية.

ص: 275

وعليه فلا بد من ان يتعلق الحكم بمثلها و هو غير مسبوق بالعلم فلامجال للاستصحاب فيرجع في مثل القطرات الساقطة من سقف الحمام إلى قاعدة الطهارة ويمكن أن يقال: ان العرف يرى المتصف كالذات باقيا و معه لامجال للاستصحاب للعلم بعدد الموضوع ويقال هذا المتصف العائد كالذى لم يزل مثل نفس الذوات و يحكم بالنجاسة.

هذا مضافاً إلى امكان ان يقال ان النجاسة هي القذارة العرفية وليست امراً اعتبارياً.

### **التنبيه الثانى و العشرون: ان الاستصحاب من الأصول المحرزة و التنزيلية**

و الوجه فيه ان الاستصحاب يدلّ في حال الشك على ترتيب الأثر الذى كان حال اليقين ومن المعلوم ان اليقين المذكور طريق إلى الحكم الأولى ومحرز له وعليه فالحكم بعدم نقض اليقين بالشك يدلّ على حكم تنزيلي يترتب عليه ما يترتب على اليقين هذا بالنسبة إلى الاستصحاب ولا كلام فيه وانما الكلام في غيره من القواعد و قد حكى عن المحقق العراقي قدس سره ان قاعدة الحلية عنده تكون كقاعدة الطهارة من القواعد التنزيلية واستدل على ان قاعدة الطهارة تنزيلية بانه لو لم تكن حكماً تنزيلياً فكيف يجوز الاكتفاء في تحصيل الطهارة المشروطة في الصلاة بالتوضى بالماء المشكوك فمن جواز الاكتفاء به يعلم ان الطهارة الظاهرية تكون منزلة منزلة الطهارة الواقعية والا لم يكتف بها ثم قاس قاعدة الحلية بقاعدة الطهارة في كونها تنزيلية وحسنه بعض الأكابر في مثل قاعدة الطهارة حيث ان الطهارة حكم وضعى ولم يتقيد الحكم الوضعى بالعلم و الجهل بخلاف قاعدة الحلية لأن الحلية من الأحكام التكليفية فيمكن فيها الفرق بين العلم و الجهل وعليه فيمكن تقييدها بصورة الجهل فلا يكون حينئذٍ من الأحكام التنزيلية وكيف ما كان فقد يقال. ان الاستصحاب من الامارات لأنه ظن بالبقاء وفيه ان موارد الاستصحاب على ثلاثة أقسام أحدها ما إذا كان الظن بالبقاء وثانيها ما إذا كان

الظن بعدم البقاء وثالثها ما إذا شك وتردد بين البقاء و العدم وعليه فلو كان الاستصحاب من باب الامارات لزم تخصيصه بالاول مع ان المعلوم خلافه ومن ذلك يعرف ان الاستصحاب ليس من الامارات وغاية ما يمكن هو ان يقال ان الاستصحاب من الأصول المحرزة بالتقريب الذي عرفت آنفاً.

هذا مضافاً إلى انه لا يمكن جعل اليقين السابق طريقاً وامارة على الشيء المشكوك في زمان الشك اللاحق فتدبر جيداً.

### التنبية الثالث والعشرون: في الاستصحاب القهقراي

ولا يخفى عليك ان قوله عليه السلام في صحيحة زراره... وان لم تشك (في موضع النجاسة) ثم رأيت (أى النجس في الثوب) رطبا قطعت (الصلاة) وغسلته ثم بنيت على الصلاة فانك لا تدري لعله شيء وقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض بالشك اليقين. (1)

يدل على عدم صحة الاستصحاب القهقراي اذ لو كان ذلك الاستصحاب جاريا لحكم بوقوع النجاسة من أول الصلاة لأن مقتضى عدم نقض اليقين بالشك بالنسبة إلى ماسبق هو ذلك مع ان الرواية صريحة في خلافه حيث قال لعله شيء وقع عليك فاذا لم يكن مسبقا بالشك في موضع النجاسة ثم رأى النجاسة واحتمل حدوثها في اثناء الصلاة لزم ان يطهر و يبنى على صلاته هذا مضافا إلى ما أفاده بعض الأكابر من ظهور قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشك» في كون المشكوك كالشك متأخراً عن المتيقن و اليقين.

لا يقال: ان أصالة عدم النقل من الأصول المعول عليها و هي ممّا تشهد على جريان الاستصحاب القهقراي فان العلم بالظهور اللفظي في الحال يستصحب بالقهقراء إلى

ص: 277

زمان صدور الكلام فى القبل ولا كلام فى أصالة عدم النقل فهو شاهد على جريان الاستصحاب القهقرائى.

لأنا نقول: ان أصالة عدم النقل ليست باصل تعبدى بل هى من الأصول اللفظية مثل أصالة الحقيقة أو أصالة الإطلاق أو أصالة العموم وهذه الأصول من الأصول العملية العقلانية التى بنى عليها العقلاء ولا حجيتها للوازمها الا اذا كان اللازم بحيث لو لم يترتب على الملزوم لازم كذب الملزوم كما إذا ورد صدق العادل فان عدم ترتيب لازم خبره ينافى الأمر بتصديق العادل.

أو نقول بأن أصالة عدم النقل كغيرها من الامارات العقلانية التى توجب الاطمئنان النوعى ولذا ذهب استاذنا المحقق الداماد قدس سره تبعاً للشيخ الأعظم قدس سره إلى حجية مثبتاتها واستشهد له ببناء الأصحاب على الاخذ بلوازم قول الرجالى مثلاً كما إذا قال الرجالى فلان قوله مسموع ترتب عليه احكام العدالة لاستلزام قوله فلان قوله مسموع لكونه عادلاً.

ودعوى ان بناء الأصحاب عليه فى خصوص باب التراجم و الرجال مع انسداد باب العلم فيه لا يوجب تسرية ذلك فى سائر الابواب مندفعة بالمنع عن اختصاص بناء الأصحاب بباب التراجم و الرجال وعلى كلا التقديرين هذه الأصول سواء كانت من الأصول العملية العقلانية أو من الامارات ليست من الاستصحاب التعبدى فتدبر جيداً فتحصل انه لا دليل على جريان الاستصحاب القهقرائى.

### **التنبيه الرابع و العشرون: ان الاستصحاب كما يجرى فى الزمان و الزمانى كذلك يجرى فى المكان و المكانى**

ولا وجه للفرق بينهما بعد عموم لاتنقض اليقين بالشك.

فاذا شككنا فى ان المحل الفلانى خرج عن حدّ الترخص مثلاً أم لا امكن استصحاب بقائه على ما عليه من حدّ الترخص ويترتب عليه أحكامه وهكذا فى

المكانى فانه إذا شك الطائف بعد العلم بكونه فى حد المطاف فى انه هل يبقى بين الحدين أى الكعبة و المقام أو لا فيمكن له الاستصحاب و يترتب عليه الحكم بصحة الطواف إذا شك فى خروجه عن المطاف وعدمه سواء امكن له التحقيق ام لم يتمكن.

ودعوى ان الاستصحاب فى المكانى يرجع إلى الاستصحاب فى الزمانى فان الحركة الطوافية قابلة للاستصحاب وهى زمانية مندفعة بأنّ الشك أما فى بقاء نفس الحركة وعدمه فاستصحابها استصحاب زمانى و أما فى بقائها فى الموضوع الذى اعتبر ان تكون فيه فالاستصحاب مكانى بعد كون الشك فى بقاءه بين الحدين وعدمه نعم الملاك فى الاستصحاب المكانى و الزمانى واحد و هو الشك فى كون الحركة بين الحدين زمانيا كان أو مكانيا كما لا يخفى.

### التنبه الخامس و العشرون: فى الاستصحاب الاستقبالى

و الظاهر كما أفاد بعض الأكابر جريان الاستصحاب فيه لاطلاق ادلته و قد صرح صاحب الجواهر بجريانه فى مسألة بيع الاناسى حيث دلت النصوص على ان مالكية أحد الزوجين لصاحبه بشراء أو اتهاب أو ارث توجب استقرار الملك وعدم استقرار الزوجية و قد تفرع فى الجواهر على تلك المسألة بانه ولو ملك فزال الملك لفسخ بخيار ونحوه لم يعد النكاح إلى أن قال ولافسخ فى الفضولى قبل الاجازة على القول بالنقل ولا يمنع (أى العبد) عن الوطى.

وعلى الكشف ففى شرح الأستاذ يمنع عنه ان كانت الزوجة هى المشترية ويتوقف العلم بحصول الفسخ من حين العقد على (تحقق) الاجازة (فى الخارج).

ثم أورد عليه فى الجواهر: بأنّ أصالة عدم حصول الاجازة تكفى فى الحكم بجواز الوطى للعبد اللهمّ إلا أن يفرق بين الوطى وغيره. (1)

ص: 279

---

1- (1) - (الجواهر كتاب التجارة الفصل التاسع فى البحث عن بيع الاناسى لمسألة مالكية أحد الزوجين، ص 235-234 الطبعة القديمة.

ظاهر كلام الجواهر ان مراده من أصالة عدم حصول الاجازة هو الاستصحاب الاستقبالي خلافاً للموارد الاخرى للاستصحاب فان النظر فيها إلى الزمان السابق ولا مانع من شمول إطلاق أدلة الاستصحاب لهذا الاستصحاب اذ عدم جواز نقض اليقين بالشك لا يختص بما إذا كان الشك في النقض في السابق بل يعم الشك في النقض في اللاحق والآتى أيضاً وعليه فمع العلم بالزوجية و الشك في حصول الاجازة بالنسبة إلى العقد الفضولي لملكية العبد يستصحب عدم حصول الاجازة بالنسبة إلى العقد الفضولي في الآتى ويحكم بجواز الوطى ولا فرق في ذلك بين كون المستصحب هو الزوجية أو عدم حصول الاجازة فان الاستصحاب في كليهما ناظر إلى الزمان الاستقبالي ولعل أصالة السلامة ترجع إلى الاستصحاب الاستقبالي أيضاً فتدبر جيداً.

## تمة الاستصحاب

## إشارة

يقع الكلام في مقامات:

## المقام الأول: في اعتبار اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنه

وهو المستفاد من أخبار الباب إذ البقاء و النقض لا يكونان بدون اتحاد متعلق الشك و اليقين بعد ما يقتضيه طبع الشك و اليقين من ان يكونا متعلقين بمفاد الجملة و القضية قال صاحب الكفاية لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع (في الاستصحاب) بمعنى اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنه موضوعاً كاتحادهما حكماً ضرورة انه بدونه لا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث ولارفع اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زيادة بيان وإقامة برهان. (1) وجه ذلك أنه يستفاد من نفس أدلة الاستصحاب كما أشار إليه صاحب الكفاية حيث قال ضرورة انه بدونه لا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث ولارفع اليد عن اليقين في محل الشك

ص: 280

نقض اليقين بالشك ولذلك قال في مصباح الأصول اعتبار اتحاد القضيتين في الموضوع والمحمول يستفاد من نفس أدلة الاستصحاب و هو وجوب المضى على اليقين السابق وعدم جواز نقضه بالشك ولا يصدق المضى والنقض إلا مع اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً إلى أن قال ولعلّ تعبيرهم ببقاء الموضوع مبنى على أهمية الموضوع أو على أن المراد بقاء الموضوع بوصف الموضوعية وبقائه بوصف الموضوعية عبارة أخرى عن بقاء الموضوع والمحمول إذ لا يتصور بقاء الموضوع مع الوصف بدون المحمول أو على أن المراد من الموضوع هو الموضوع المأخوذ في أدلة الاستصحاب من المضى والنقض وبقاء هذا الموضوع أيضاً عبارة أخرى عن اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً والا لا يصدق المضى والنقض. (1) ثم لا يخفى عليك أن المراد ببقاء الموضوع ليس إحراز وجوده الخارجى فى الزمان الثانى كيف وقد يكون الموضوع امراً صالحاً لمحمول الوجود والعدم كما فى زيد موجود فمثل هذه القضية تصلح لأن تقع مجرى الاستصحاب مع أن وجود الموضوع ليس مفروغاً عنه بل يشك فيه ويثبت بالاستصحاب فتدبر جيداً.

### المقام الثانى: فى بيان المرجع فى الاتحاد

انه بعد ما عرفت من انه لا بد فى الاستصحاب من اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة يقع الكلام فى ان المرجع فى الاتحاد هل هو العقل او الدليل أو العرف و الحق هو الاخير والالزم التضييق فى موارد الاستصحاب لو اعتبر الاتحاد بحسب العقل و الدليل اذ لا مجال للاستصحاب فى كثير من موارد الشبهات الحكمية و الشبهات الموضوعية عند تغيير بعض الخصوصيات لأن مع التغيير المذكور لا يبقى الموضوع بحسب حكم العقل ولا يصدق عليه العنوان المأخوذ فى الدليل

ص: 281



لقصور الأدلة الواقعية عن شمول غير العناوين المأخوذة في موضوعها كما لا يخفى. ويتضح ذلك ببيان الفرق بينها.

ولقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره في بيان ذلك حيث قال و الفرق بين الاخذ من العقل وغيره واضح لأنّ العقل قلّما يتفق أو لا يتفق ان لا يشك في بقاء الموضوع في استصحاب الأحكام حتى في باب النسخ (ومع الشك في بقاء الموضوع لا مجال للاستصحاب) لأنّ الشك في الحكم لا يكون إلا من جهة الشك في تغيير خصوصية من خصوصيات الموضوع وجميع الجهات التعليلية ترجع إلى الجهات التقييدية لدى العقل وتكون دخيلة في موضوعية الموضوع فاذا ورد حكم على موضوع لا يكون تعلقه عليه جزافا بحكم العقل فلا بد من خصوصية في الموضوع لاجلها يكون متعلقاً للحكم ومع بقاء تلك الخصوصية الموجبة أو الدخيلة في المتعلق مع ساير الخصوصيات لا يمكن رفع الحكم عن الموضوع فاذا علم تعلق الحكم على موضوع وشك في نسخه فلا يمكن ان يشك فيه مع العلم ببقاء جميع الخصوصيات الدخيلة في تعلق الحكم عليه من القيود و الزمانية و المكانية وغيرها لأنّ ذلك يرجع إلى الجزاف المستحيل وكثيرا ما يقع الإشكال في الاستصحابات الموضوعية أيضاً كاستصحاب الكرية (للشك في بقاء الموضوع بعد عروض التقليل مثلاً).

و أما الفرق بين الاخذ من العرف أو موضوع الدليل هو ان الحكم في الدليل قد يثبت لعنوان أو موضوع متقيد بقيد بحيث كان الدليل قاصرا عن اثبات الحكم لغير العنوان أو غير مورد القيد فاذا ارتفع العنوان أو القيد يرتفع موضوع الدليل كما إذا قال التراب أحد الطهورين وعصير العنب إذا غلى يحرم فانطبق الحكم على الموضوع الخارجى فيشار إلى تراب خارجى انه أحد الطهورين وإلى رطل من العنب ان عصيره إذا غلى يحرم فاذا صار التراب الخارجى آجرا أو خزفا و العنب زيبيا وشككنا فى

طهورية الأول وحرمة عصير الثانی فلا إشكال فی قصور الأدلة الواقعية لشمول غیر العناوین المأخوذة فی موضوعها لتغیر موضوعها.

فلا یمکن التمسک بدلیل طهورية التراب وحرمة مغلی عصیر العنب لاثبات الحکم لهما ولو بنینا علی اخذ موضوع القضية المتیقنة و المشکوكة فیها من الدلیل لایجرى الاستصحاب أيضاً لتغیر الموضوع وعدم اتحاد القضية المتیقنة و المشکوكة فیها و أما لوکان الاتحاد بنظر العرف فجرایانه ممّا لا مانع منه لأنّ هذا الأجر أو الخزف الخارجیین کانا معلومی الحکم قبل طبخهما وبواسطة طبخهما لم یتغیرا الا تغیرا عرضیا وكذا العنب الخارجی إذا ینس و صار زبیا ینس عین الموضوع المتیقن و لیست الیبوسة مغیره له إلا فی حاله و عرضیه و هذه التغیرات العرضیه لاتنافی وحدة الموضوع الخارجی وان لم تصدق معها علی الموضوع العناوین الكلية فالتراب غیر الاجر بحسب العنوان الكلی المأخوذ فی الدلیل و العنب غیر الزبیب كذلك لكن التراب و العنب الخارجیین إذا طبخ و ینس لایتغیران الا فی الحالات الغير المضرة ببقاء موضوع القضية المتیقنة فی زمان الشك. (1)

وبالجملة انطباق الموضوع الدلیلی علی المصدق الخارجی یوجب تعلق الحکم بالمصدق الخارجی وبعد ذلك لا یضر تغیر الموضوع الدلیلی لأنّ العرف یرى التغیر من تغیر الاحوال لو لم یکن من المقومات.

والوجود حافظ الوحدة كما لا یخفی و لیس الوجه فیه هو تخیل ان الموضوع فی الدلیل أعمّ كما ذهب إلیه فی الكفاية اذ الموضوع فی الدلیل لیس باعم بل هو قاصر بالنسبه إلی صورة فقده والاستصحاب متعرض لحکمه مع قصور الدلیل هذا مضافاً إلی

ص: 283

انه لو كان الموضوع فى الدليل أعمّ لما كان مجال للاستصحاب مع دلالة الدليل الاجتهادى كما لا يخفى.

### المقام الثالث: ان للعرف نظرين

أحدهما بما هو أهل المحاوره ومن أهل فهم الكلام وبهذا النظر يحدد الموضوع الدليلى ويستفيده من الكلام فيرى ان الموضوع فى مثل قوله الماء المتغير نجس هو الماء المتغير بما هو متغير وان الموضوع فى مثل قوله الماء إذا تغير تنجس هو الماء بما هو الماء وثانيهما بما ارتكز فى ذهنه من المناسبة بين الحكم و الموضوع بعد تحقق الموضوع الدليلى فى الخارج وتطبيق الدليل عليه بالانحلال.

فاذا ورد ان الماء المتغير نجس وحكم على ماء متغير خارجى بالنجاسة ثم زال تغيره يرى العرف ان النجس باق فى الخارج.

لأنّ الموضوع للنجاسة هو ذات الماء وان التغير واسطة فى ثبوت النجاسة فيه لما ارتكز فى ذهنه من ان النجاسة من عوارض الماء لا من عوارض الماء و التغير.

والنظر الثانى فى طول النظر الأول ولا يكون الارتكاز المذكور من القرائن الحافة بالدليل بحيث يمنع عن انعقاد الظهور فيما هو مدلول الكلام لولاه وإلا فلا يكون الموضوع الدليلى مخالفا للموضوع العرفى لأنّ الموضوع عند احتفاف الكلام بالقرينة هو ذات الماء مطلقاً فلا تغفل.

### المقام الرابع: فى المراد من العرف

ولا يخفى عليك ان المقصود منه ليس هو العرف المسامح بل المراد منه هو العرف الدقى فى تشخيص المفاهيم بل المصاديق.

ولا إشكال فى اعتبار تشخيص العرف فى تعيين حدود المفاهيم ومصاديقها لأنّ الشارع تكلم مع الناس كاحد من العرف فى المخاطبات و المحاورات ولم يجعل طريق آخر لافادة مراداته.

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: لا إشكال في ان الميزان في تشخيص جميع المفاهيم ومصاديقها وكيفية صدقها عليها هو العرف لأنّ الشارع كاحد من العرف في المخاطبات و المحاورات وليس له اصطلاح خاصّ ولا طريقة خاصة في القاء الكلام إلى المخاطب فكما يفهم اهل المحاورات من قول بعضهم اجتنب عن الدم واغسل ثوبك من البول يفهم من قول الشارع أيضاً وليس مخاطبة الشارع مع الناس إلاّ كمخاطبة بعضا فاذا قال اغسلوا (اغسلوا وجوهكم و ايديكم إلى المرافق) لا يكون المراد منه إلاّ الغسل بنحو المتعارف لا الغسل من الاعلى فالاعلى بنحو الدقّة العقلية فكما ان العرف محكم في تشخيص المفاهيم محكم في صدقها على المصاديق وتشخيص مصاديقها فما ليس بمصداق عرفاً ليس بمصداق للموضوع المحكوم بالحكم الشرعي فما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره من ان تشخيص المصاديق ليس موكولا إلى العرف وتبعه غيره ليس على ما ينبغي فالحق ما ذكرنا تبعاً لشيخنا العلامة اعلى الله مقامه. (1)

وإليه ذهب شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره تبعاً لشيخه العلامة قدس سره أيضاً بل الظاهر من المحقّق الاصفهاني قدس سره هو ذلك أيضاً حيث قال ان حجية الظاهر عند الشارع تستفاد من كونه في مقام محاوراته وافهامه لمراداته كاحد اهل العرف فكذلك إذا كان للظاهر مصاديق ومطابقات كلها من افراده حقيقة وكان بعض مصاديقه مصداقاً له بنظر العرف فان الشارع من حيث مخاطبة مع العرف كاحدهم انتهى موضع الحاجة.

ومما ذكر ينقدح مافي كلام سيّدنا الأستاذ حيث قال لا دليل على صحة اتباع نظر العرف في تطبيق المفاهيم فان الغاية حجية نظره في تشخيص المفاهيم لا تطبيقها على المصاديق في الاوامر والنواهي الواردة على الطبايع فان الطبيعة التي يرد عليها الأمر

ص: 285

والنهي هي التي لم يعرض لها وصف الوجود الخارجي والا فلامعنى لتعلق الطلب به كما لا يخفى. (1) وذلك لما عرفت من عموم ملاك حجية نظر العرف في تشخيص المفاهيم.

هذا مضافاً إلى ان التطبيق متقوم بالوجود اللافراغى لا الوجود الخارجى حتى لا معنى لتعلق الطلب به على أن الكلام فى متعلق المتعلق لا المتعلق ولا إشكال فى كونه طبيعة موجودة.

ثم لا يذهب عليك ان سيدنا الأستاذ قال استصحاب الكرية فيما إذا شك فى بقاء الكر محل إشكال اذ مع نقص المقدار الذى يحتتمل قوام الكرية به كيف امكن ان يقال هذا كان كرا (والآن يكون كذلك) نعم يصح استصحاب احكام الكر الذى نقص منه مقدار يسير شك فى مدخليته فى قوام الكرية و الفرق بين استصحاب الكرية واحكام الكر واضح اذ الكرية قائمة بمجموع الماء من حيث المجموع و أما احكام الكر فهى تعرض لكل جزء من اجزاء الماء بحيث يقال عرفاً هذا الجزء الخارجى من الماء الكر غير منفعل ومطهر فهو نظير استصحاب نجاسة الماء المتغير الذى زال عنه التغير بعد تحقق الوجود الخارجى له فكما يقال فيه ان هذا الماء الخارجى كان نجسا فالآن كذا فكذلك يقال فى المقام ان هذا الجزء كان كذا فالآن كذا فلا يشكل بأن احكام الكر على فرض عروضها لكل جزء من اجزائه الا انه تعرض لجزء الكر وكون الجزء فى المقام جزء الكر محل الكلام هذا فتدبر. (2) و أما مع نقص المقدار الذى لا يكون ممّا يحتتمل قوام الكرية به فلا إشكال فى استصحاب موضوع الكر لو فرض الشك فى بقائه.

ص: 286

---

1- (1) المحاضرات، ج 3، ص 154.

2- (2) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج 3، ص 155.

## المقام الخامس: ان قاعدة لاتنقض هل يشمل الشك السارى وقاعدة اليقين أو لا

مجممل القول فيه ان صاحب الدرر ذهب إلى عدم امكان شمول قاعدة لاتنقض لامرين من الاستصحاب وقاعدة اليقين وتبعه استاذنا الأراكي.

وقال في بيانه ان المتكلم بقضية «إذا تيقنت بشيء ثم شككت فيه الخ أما لاحظ» الشيء المتيقن مقيداً بالزمان و أما لاحظ الزمان ظرفاً للمتيقن.

و إما اهمل ملاحظة الزمان رأساً ولا تخلو القضية عن تلك الحالات الثلاث أما على الأول فلا بد يكون المراد من قوله «شككت فيه» الشك في نفس ذلك الشيء مقيداً بالزمان السابق ولا يكون هذا إلا الشك السارى وكذا على الثالث لأن المراد من قوله «ثم شككت فيه» على هذا هو الشك في تحقق ذات ذلك الشيء مهملة عن الزمان ولا يصدق هذا الشك الا على الشك في وجوده من رأس اذ على تقدير اليقين بوجوده في زمان لا يصدق انه مشكوك تحققه مجرداً عن الزمان فان الشيء إذا كان له انحاء من الوجود لا يصدق انه مشكوك الوجود الا إذا شك في تمام انحاء وجوده.

و أما على الثاني فيمكن تطبيقه على الاستصحاب بأن يلاحظ الشيء الواحد باعتبار الزمان السابق متيقناً وباعتبار الزمان اللاحق مشكوكاً فعلم ان تطبيق القضية على الاستصحاب يتوقف على ملاحظة الزمان السابق ظرفاً للمتيقن و اللاحق ظرفاً للمشكوك وهذه الملاحظة لاتجتمع مع ملاحظة الزمان الأول قيدا كما في الصورة الأولى وعدم ملاحظة الزمان أصلاً كما في الصورة الثالثة هذا. (1)

وأجاب عنه سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: بأن المتعلق مطلقاً لم يؤخذ في الكبرى الكلية ولم يلاحظ مطلقاً حتى يقال ان يوم الجمعة اخذ قيدا أو ظرفاً ومعنى كون اليقين طريقاً في موضوع الكبرى ليس لحاظ المتيقنات باليقين فان اليقين المأخوذ في

ص: 287

الكبرى عنوان لليقين الطريقي الذى للمكلفين لا طريق إلى المتعلقات ففى مثل قوله لا تنقض اليقين بالشك لا ينقدح فى ذهن المتكلم غير نفس تلك العناوين المأخوذة فيه ولا عين ولا أثر من متعلق اليقين والشك حتى يطالب متعلق هذا المتعلق مثل يوم الجمعة بانه اخذ قيذا أو ظرفا فقوله «لا تنقض» كقوله «أوفوا بالعقود» يشمل كل عقد ولو كانت متخالفة الاعتبار وغير ممكنة الجمع فى اللحاظ لكنها مجتمعة فى عنوان العقد فلا تنقض نهى عن نقض كل يقين بالشك وان كانت مصاديقها باعتبار المتعلقات ممتنعة للحاظ فى لحاظ واحد. (1)

وعليه فشمول لا تنقض للقاعدتين لا يستلزم المحذور العقلى بل انما المحذور فيه هو انه خلاف الظاهر قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره ولا إشكال فى ان الظاهر من هذه الكبرى (أى لا تنقض اليقين بالشك) كون اليقين متحققا فعلاً فمعنى قوله «لا تنقض اليقين بالشك» ان اليقين المتحقق بالفعل لا تنقض ولا يشمل اليقين الزائل وهذا ممّا لا ريب فيه. (2)

فتحصّل ان مقام الاثبات قاصر عن شمول قاعدة اليقين لا مقام الثبوت وحيث ان المفروض فى مورد قوله لا تنقض اليقين بالشك هو وجود اليقين فلا يشمل دليل الاستصحاب مورد قاعدة اليقين لأنّ اللازم فيه عدم وجود اليقين فلا تغفل.

**المقام السادس: فى انه لا إشكال فى عدم جريان الاستصحاب مع وجود الامارة المعتبرة وانما الكلام فى وجه تقدّم الامارة عليه انه هل هو الحكومة او الورود أو التوفيق العرفى بين الدليلين**

**اشارة**

ص: 288

1- (1) الرسائل لسيّدنا الإمام المجاهد قدس سره، ص 233.

2- (2) الرسائل لسيّدنا الإمام المجاهد قدس سره، ص 235.

ذهب الشيخ الأعظم إلى الحكومة بدعوى ان العمل بالامارة في مورد الاستصحاب ليس من باب تخصيص دليله بدليلها ولا من باب خروج المورد بمجرد الدليل عن مورد الاستصحاب لأنّ هذا مختص بالدليل العلمى المزيل بوجوده للشك المأخوذ في مجرى الاستصحاب بل هو من باب حكومة دليلها على دليله ومعناها ان يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم أو بوجوب العمل في مورد لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم ففيما نحن فيه إذا قال الشارع اعمل بالبيّنة فيما ادت إليه يكون معناه رفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف للبيّنة التي منها الاستصحاب انتهى.

أورد عليه صاحب الكفاية: بأنّ ما ذكره في ضابط الحكومة في مبحث التعادل والتراجيح من ان يكون دليل الحاكم بمدلوله اللفظي ناظرا إلى دليل المحكوم ومفسرا له غير موجود هنا اذ ليس حال أدلة الامارات بالنسبة إلى دليل الاستصحاب حال دليل التفسير أجاز عنه سيّدنا الأستاذ بقوله لا ينحصر الحكومة في ان يكون دليل الحاكم ناظرا إلى افناء موضوع دليل اخر أو ادخال فرد في موضوعه بل قد يكون ذلك الدليل ناظرا إلى تشريع دليل المحكوم وجعله كما تقدّم في دليل لا ضرر ولا حرج حيث قلنا ان هذه الأدلة حاکمة على إطلاق الأدلة الاولية المتكفلة لبيان الأحكام لكنه ليس حكومتها من جهة كونها ناظرة إلى اخراج مورد عن تحت تلك المطلقات أو إلى ادخاله تحتها بل انما هي لكونها ناظرة إلى عالم تشريع الأحكام وظاهرة في ان الحكم الضررى أو الحرجى لم يجعل في الشريعة.

وإذا ثبت ذلك نقول يمكن تقريب الحكومة بما في الدرر من ان حجية الخبر والطرق وان قلنا بانها حكم تعبدى من الشارع الا ان أدلة وجوب الاخذ بها تدلّ عليه



بلسان الارشاد إلى الواقع فكما ان المرشد حقيقة يكون غرضه رفع الشك من المسترشد كذلك التعبد بلسان الارشاد يفهم منه العرف ان غرضه رفع الشك تعبداً فيكون في الحقيقة ناظراً إلى الأدلة الواردة في مورد الشك الدالة على وجوب الاخذ بالحالة السابقة أو على البراءة او الاشتغال وكما ان دليل نفي الضرر و الحرج ينظر إلى اطلاقات الأدلة الاولية بلسان ان الأحكام الضرورية و الحرجية لم تجعل في الشريعة فكذلك دليل صدق العادل أو اعمل بالبيّنة يكون ناظراً إلى جعل الحكم الوارد على الموضوع المشكوك بلسان ان هذا الحكم لم يجعل في مورد قيام الخبر و البيّنة إلى أن قال وبعبارة أوضح أنّ الباعث و الموجب للوقفه في الامارات ليس الا احتمال الوقوع في خلاف الواقع ولذا لو سئل من أخبر بموت زيد لم لا تترتب آثار موته؟

أجاب بانى لا أعلم بموته فاخاف ان اقع في خلاف الواقع و هذا بخلاف ما لو علم بموته فيرتب عليه آثاره من دون الوقفة بل من غير التردد و التحير ولو سئل عنه حينئذٍ لم تفعل كذا؟ أجاب بانى أعلم انه مات ولم احتتمل الخلف و بالجملة فالفارق بين صورة العلم وغيره ليس الا احتمال عدم المطابقة و الوقوع في خلاف الواقع فى الثانى (أى صورة غير العلم) دون الأول (أى صورة العلم) فحينئذٍ إذا دل دليل على ان المخبر الفلانى لا يكذب وان كل ما قال فهو حق لا يبقى له وقفة لأنّه مثل العلم فى انكشاف الواقع له و رفع شكه وعدم احتمال الوقوع فى المخالفة لكن لا حقيقة بل تعبداً و بالجملة أدلة حجية الامارات تجعل الشخص بحكم المتيقن الذى لا شك له ولا يحتمل الخلف بحيث لو امكن جعله كذلك حقيقة لَفَعَلَ. (1)

ص: 290

ذهب صاحب الكفاية إلى الورود وقال في وجهه ما حصله ان رفع اليد عن اليقين السابق بسبب الدليل المعتبر على خلافه ليس نقضاً له بالشك بل يكون نقضاً باليقين وهكذا عدم رفع اليد عن اليقين مع الامارة القائمة على وفقه ليس لاجل ان لا يلازم نقض اليقين بالشك بل من جهة لزوم العمل بالحجة.

وبعبارة اخرى ان المنهى انما هو نقض اليقين بالشك ولا يعم نقضه بالدليل المعتبر فنحن اذ يكون لنا عموم دليل الاعتبار نأخذ به ويثبت به اعتبار ذاك الطريق فنعمل بالطريق المعتبر فيكون نقض اليقين به ولا محذور.

وتبعه شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره حيث قال ان العلم المجعول غاية في الأصول اعنى قوله لا تنقض اليقين بالشك بل تنفضه بيقين اخر وكذا قوله كل شىء حلال حتى تعلم انه حرام وقوله كل شىء طاهر حتى تعلم انه قذر ونحو ذلك يراد بحسب لفظه ما يقابل الثلاثة من الظن والوهم والشك ولكن المناسبة المقامية مقتضية لتعميم الحكم إلى غيره من سائر أفراد الحجة وما يوجب رفع الحيرة عن الواقع.

وذلك بدعوى ان الأحكام المتعلقة عند العرف على صفة اليقين يفهمون منها الغاء هذه الصفة في ترتيب تلك الأحكام وانها منوطة بذلك الجامع نظير قول المولى يافلان مناديا لاحد عبيده باسمه حيث يفهمون انه بملاك يشمل سائر العبيد أو قولك ينبغي للانسان ان يحفظ قبائه من القذارة حيث يفهمون انه بملاك يشمل اللبادة وسائر اللباس فانه إذا قيل لا ينبغي رفع اليد عن اليقين بالشك يفهمون انه بملاك مطلق عدم

الحيرة عن الواقع وثبوته في اليد (1) ولو بحجة غير علمية واذن فيراد بالشك ما يقابله و هو عدم الطريق فعند قيام الطريق يرتفع موضوع عدم الطريق وجداناً. (2)

والاظهر هو الورود لأن الحكومة فرع وجود المحكوم حتى يكون الدليل الآخر مقمدا عليه من جهة الحكومة بأى تقريب كان ومع الورود لا يبقى المحكوم فلا يصل النوبة بأن يكون الدليل الآخر حاكما عليه.

ودعوى ان الورود يختص بالدليل العلمى المزيل بوجوده الشك المأخوذ فى مجرى الاستصحاب مندفعة بأن اللاحجة مرتفعة بوجود الحجة وقد عرفت ان المراد من العلم المجعول غاية فى الأصول هو الحجة لخصوص العلم الوصفى.

لا يقال: ان الغرض من جعل الامارة هو رفع الشك تعبدًا بلسان ان هذا الحكم المجعول فى حال الشك لم يجعل فى مورد قيام الخبر و البيّنة و هو ليس إلا الحكومة.

لأنا نقول: رفع الشك بالورود اولى منه بالحكومة اذ مع جعل الامارة و الحجة يرتفع الحيرة عن الواقع من جهة عدم الحجة عليه.

ان قلت ان المراد من اليقين فى أدلة الأصول هو خصوص اليقين الوصفى قلت هذا خلاف المتبادر من عنوان اليقين عند العقلاء اذ هم يعبرون عن الطريق المعتبر بالعلم و اليقين أيضاً.

قال فى تسديد الأصول لو ثبت فى مورد صحاح الباب الوضوء وطهارة الثوب بمثل قول البيّنة أو ذى اليد فلا يتوقف العقلاء فى انه إذا شك فى بقائهما وارتفاعهما فهو من مصاديق الاستصحاب مع انه ليس هنا يقين بمعنى القطع و الجزم.

ص: 292

---

1- (1) و الظاهر ان المراد و ثبوته اى ثبوت الملاك فيرفع اليد بحجة غير علمية كما فى حجة علمية.  
2- (2) اصول الفقه لشيخنا الأستاذ، ج 2، ص 646.

هذا مضافاً إلى انه يوجد في نفس أدلة الأصول قرائن واضحة على ارادة هذا المعنى الأعم فقد قال في صحيحة زرارة الأولى قلت فان حرّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟

قال «لا، حتى يستيقين انه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بيّن وإلا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر» (1) فتراه انه جعل غاية الوضوء عند المكلف أمر بيّن يشهد ببطلانه وعروض الحدث المبطل له ولا ريب في ان الطريق المعتبر أمر بيّن فالتعبير بهذا العنوان العام فيه دلالة واضحة على ان الملاك كله انما هو قيام أمر بيّن قطعاً كان أو لا وحينئذٍ فالتعبير باليقين لا يكون إلا بارادة المعنى الأعم منه. (2)

لا يقال: ان حمل العلم على الأعم من الحقيقي والتعبدى مؤنة زائدة على خلاف الظاهر الأولى فلا يمكن المصير إليه من دون قرينة. (3)

لأننا نقول: هذا فيما إذا لم يتم قرينة داخلية وخارجية وقد اشرنا إلى قيامها آنفاً فالمراد من العلم هو الحجة بتعدد الدال والمدلول لا ان العلم مستعمل في الحجة واردة المجاز ودعوى ان لازم القول «بأن مناسبة الحكم والموضوع تقتضى ان يكون المراد باليقين الحجة ومن الشك عدم الحجة أو اللاحجة» ان تكون أصالة البراءة عن التكليف حاکمة على خطابات الاستصحاب وذلك فانه فرض ان الحكم ببقاء الحالة السابقة معلق على عدم الحجة على الارتفاع فبشمول حديث «رفع عن امتي ما لا

ص: 293

- 
- 1- (1) الوسائل، الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء، ح 1.
  - 2- (2) تسديد الأصول، ج 2، ص 422-423.
  - 3- (3) مباحث الحجج، ج 3، ص 344.

يعلمون» بقاء التكليف عند الجهل به يكون رفع اليد عن الحجة بالحالة السابقة بالحجة على عدم التكليف في البقاء. (1)

مندفعة بانه لو قلنا بتقديم البراءة على الاستصحاب لزم لغوية جعل الاستصحاب بخلاف العكس.

اذ ما من مورد من موارد الأحكام الالزامية إلا جرت فيها البراءة و أما التأمين في الأحكام غير الالزامية فليس بملاك الاستصحاب لكفاية الشك وعدم ثبوت الالزام في التأمين وعليه فتكون حجية الاستصحاب اشبه شىء باللغو عرفاً.

و أما ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ قدس سره من ان الورود يوجب ركافة التفكيك بين اليقين المذكور في الصدر وبين المذكور في الذيل فان المراد من الأول هو اليقين بالحكم بعنوانه الأوّلى الواقعى النفس الامرى وحينئذٍ لو اريد من اليقين الثانى غير هذا المعنى (وقلنا بأن اليقين المأخوذ في الغاية عبارة عن اليقين بالحكم بالعنوان الثانوى الطارى للشىء بجهة قيام الامارة عليه) لزم التفكيك الركيك هذا مع ان الأصول غير منحصرة في الأربعة كى يقال ان اليقين المأخوذ في غاياتها عبارة عن اليقين بالحكم بوجه من الوجوه إلى أن قال التحقيق ان تقدّم الأدلة الاجتهادية والامارات على الأصول الشرعية انما يكون من باب الحكومة. (2)

ففيه ان التفكيك لازم فيما إذا لم يرد من الصدر و الذيل أمر واحد و هو الحجة و هى تكون أعمّ من اليقين الوصفى ففى كليهما يكون المراد هو الطريق وحاصل المراد ان مع قيام الطريق سواء كان يقيناً و صفياً أو حجة طريقية لا مجال لنقضه بالشك بل اللازم هو الأخذ به إلا مع قيام طريق آخر على خلافه فيرفع اليد عن الحجة السابقة

ص: 294

1- (1) دروس فى مسائل علم الأصول، ج 4، ص 252-253.

2- (2) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 158-159.

بالحجة اللاحقة ولا فرق فيه بين ان يكون متعلق اليقين هو الحكم بالعنوان الأولى أو بالعنوان الثانوى فتدبر جيداً.

فتحصّل: ان الاظهر ان تقدّم الامارات على الاستصحاب يكون من باب الورود لالحكومة وهكذا يكون الامارة واردة بالنسبة إلى الأصول التي لم يؤخذ اليقين في غاياتها لأن موضوعها هو الشك و هو يساوى اللاحجة فمع الامارة لا يبقى موضوعها فان الامارة حجة ولو سلمنا اختصاص الورود بالأصول التي يؤخذ اليقين في غاياتها فلا بأس بالقول بالتفصيل بين موارد أخذ اليقين في غايات الأصول فيحكم فيها بأن الامارات واردة فيها وبين موارد التي لم يؤخذ اليقين في غاياتها فيحكم فيها بأن الامارات حاكمة.

و أما التوفيق العرفى فهو فيما إذا علمنا بالتقديم ولم يثبت انه من جهة الورود أو من جهة الحكومة و أما إذا علمنا بوجه التقديم من الحكومة او الورود فلامجال للتوفيق العرفى كما لا يخفى هذا كله بالنسبة إلى تقدّم الامارات على الاستصحاب.

خاتمة: فى تبين النسبة بين الاستصحاب و سائر الأصول العملية عقلية كانت أو شرعية وفى تبين حكم التعارض بين الاستصحابين.

أما الأول: فيقع الكلام بالنسبة إليه فى امرين أحدهما انه لا إشكال فى ان تقدّم الاستصحاب على الأصول العقلية فيها يكون بالورود لوضوح ان موضوعها هو عدم البيان أو عدم العلم بالمؤمن أو عدم وجود ما يرتفع به التحير فمع جريان الاستصحاب يرتفع موضوعها اذ عدم البيان أعم من الواقعى و الظاهرى ومع الاستصحاب لامجال لعدم البيان اذ الاستصحاب حجة و مؤمن ويرتفع به التحير.

وثانيهما: ان تقديم الاستصحاب على الأصول الشرعية لا يخلو من إشكال وقد وجهه فى الكفاية بما وجه تقديم الامارات على الاستصحاب من الورود بدعوى ان مع

الاستصحاب لا-مورد للأصول الشرعية اذ المراد من الشك و العلم فى تلك الأصول هو الشك فى الحكم و العلم به بوجه من الوجوه ولو بعنوان انه قام عليه دليل شرعى وعليه فاذا علم بالحكم بوجه من الوجوه ارتفع الشك وحيث علمنا الحكم فى مورد الاستصحاب بعنوان النهى عن نقض اليقين بالشك فلامجال للاخذ بساير الأصول المتعلقة على عدم العلم بالحكم بوجه من الوجوه.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ قدس سره:بانه كما ان الاخذ بالحالة السابقة يوجب العلم بعنوان كذلك الاخذ بالبراءة أو الاشتغال أو الاخذ بقاعدة الطهارة فأى ترجيح للاستصحاب حتى يقدم ويؤخذ به فيقال به نعلم بالحكم بوجه ولم يعكس فيقال نأخذ بالبراءة أو قاعدة الطهارة وبه نعلم الحكم بوجه وبالجملة فرق واضح بين حال الامارات و الأصول و بين الأصول بعضها مع بعض اذ فى الأول يقال لامحذور فى شمول أدلة الحجية للامارات بمجرد قيام الخبر العادل أو البيّنة على الحكم و أما شمول دليل الاستصحاب حينئذ يتوقف على عدم شمول دليل الحجية و هو أما تخصيصه بلامخصص أو على وجه دائر (1) وهذا بخلاف المقام اذ المفروض ان كلاً من المتعارضين حكم مجعول فى ظرف الشك فكما امكن ان يقال ان الشك فى دليل البراءة مثلاً هو الشك فى الحكم بوجه والاستصحاب يوجب العلم بهذا الحكم فيرتفع الموضوع فى دليلها كذلك امكن العكس بأن يقال ان موضوع الاستصحاب أيضاً هو الشك فى الحكم السابق بوجه ودليل البراءة يوجب العلم بهذا الحكم فيرتفع موضوع دليله.

ص:296

---

1- (1) و المراد من الدور أنّ شمول دليل الاستصحاب يتوقف على عدم شمول دليل حجة الامارات وعد شمول دليل حجة الامارات يتوقف على شمول دليل الاستصحاب فشمول دليل الاستصحاب يتوقف على شمول دليل هو هو دور.

وقد وجّه شيخنا المرتضى تقديم الاستصحاب على الأصول الشرعية بوجه آخر وهو الحكومة حيث قال ان دليل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهي السابق بالنسبة إلى الزمان اللاحق فقول لاتنقض اليقين بالشك يدلّ على ان النهي الوارد لا بد من ابقائه وفرض عمومته للزمان اللاحق وفرض الشيء في الزمان اللاحق ممّا ورد فيه النهي أيضاً فمجموع الرواية المذكورة ودليل الاستصحاب بمنزلة ان يقول كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى وكل نهى ورد في شيء فلا بد من تعميمه لجميع ازمته احتماله فيكون الرخصة في الشيء واطلاقه مغنياً بورود النهى المحكوم عليه بالدوام وعموم الازمان فكان مفاد الاستصحاب نفى ما يقتضيه الأصل الآخر في مورد الشك لولا النهى وهذا معنى الحكومة كما سيجيء في باب التعارض.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ قدس سره: بأنه أقول ليت شعري ان معنى تعميم دليل لاتنقض للنهي السابق بالنسبة إلى الزمان اللاحق هل هو غير ان الحرمة مجعولة عند الشك في بقاء الحرمة السابقة وارتفاعها فبالآخرة يكون التحريم حكماً مجعولاً في ظرف الشك فيشكل بأن الرخصة المستفادة من دليل البراءة أيضاً كذلك فأى وجه في تقديم الأول على الثاني.

ولو قيل ان الشك المأخوذ في دليل «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» أعمّ من الشك في الحكم الظاهري والواقعي والنهي الواقع غاية للحكم فيها أيضاً أعمّ من النهي الواقعي والنهي في ظرف الشك قلنا مضافاً إلى ان هذا لو تمّ يرد دليل الاستصحاب على دليل البراءة لا انه يحكم عليه ان هذا الاحتمال بعينه جار في دليل الاستصحاب فيقال ان الشك المأخوذ فيه هو الشك في الأعم من الحكم الواقعي والظاهري وكذلك العلم المأخوذ فيه غاية هو العلم بالأعم منهما فقيام دليل البراءة يحصل الغاية المأخوذة ويرتفع موضوع الشك وبالجملة لا وجه لتقديم أحد الدليلين على الآخر.



ثم قال سيّدنا الأستاذ في بيان وجه تقدّم الاستصحاب على الأصول الشرعية يمكن تقديم الاستصحاب على سائر الأصول باحد وجهين:

الوجه الأوّل: ان المراد من لا تنقض هو النهى عن الالتزام بالأحكام المجعولة للشك ومعنى قول الشارع «لا تنقض اليقين بالشك» انك إذا كنت على يقين من شىء فشككت فليس لك ان تعمل بما يعمله الشاك بل يجب عليك الغاء الشك و العمل بما يعمله المتيقن فحينئذٍ يقدم الاستصحاب على الأصول التي كانت احكاما في ظرف الشك انتهى وفيه ان النهى عن الالتزام بالأحكام المجعولة للشك من لوازم ابقاء اليقين و هو مفاد لا تنقض اليقين بالشك ومن المعلوم ان مع اقامة اليقين لا يبقى موضوع لسائر الأصول الشرعية المتقومة بالشك و هذا هو الوجه الثانى الذى ينقله الأستاذ عن صاحب الدرر. فيما يلى اللهم إلا أن يقال ان هذا و ان كان صحيحا ولكن لا ينافى ان يكون المدلول الابتدائى فى الوجه الأول هو النهى عن الالتزام بالأحكام المجعولة للشك و يكون حاكما بالنسبة إلى سائر الأصول للنظر اليها كما ان المدلول الابتدائى فى الوجه الثانى هو ان المستصحب يكون على يقين و يكون واردا بالنسبة إلى الأصول الشرعية فيصح الوجهان ولكن الظاهر ان المدلول الابتدائى هو ابقاء اليقين.

الوجه الثانى: و هو الذى حكاه الأستاذ عن الدرر و حاصله ان مدلول أدلة الاستصحاب هو الحكم بابقاء اليقين و الغاء الشك لا جعل الحكم المطابق للسابق نعم حيث ان ابقاء اليقين بنفسه لا معنى له ولا يقبل اليقين الحكم بابقائه يكون التعبد بابقائه بدلالة الاقتضاء راجعاً إلى جعل الحكم مطابقاً للسابق وبعبارة اخرى المدلول الابتدائى لدليل لا تنقض هو ان المستصحب يكون على يقين اذ الاستصحاب اقامة عمر المستصحب فى ظرف الشك و المستصحب كان هو اليقين بالحكم فالمعنى انك ايها

الشك تكون على يقين كما كانت سابقاً وليس لك ان تنقض هذا اليقين وتعامل معاملة من لا يقين له وعلى هذا يقدم الاستصحاب على ساير الأصول من جهة ان مدلوله الابتدائي ابقاء اليقين و الغاء الشك و أما المدلول الابتدائي في ساير الأصول ليس التعبد بنفس اليقين و الغاء الشك تعبدًا بل هو الترخيص أو غيره و المفروض انه حكم في ظرف الشك و الشك قد ارتفع تعبدًا بدليل الاستصحاب هذا.

ثم أورد عليه سيّدنا الأستاذ قدس سره: بقوله ويشكل هذا الوجه بأنّ الاستصحاب عبارة عن الحكم بترتيب آثار اليقين لا الحكم ببقاء اليقين وان المستصحب بالكسر يكون متيقنا فتأمل. (1)

ولا يخفى عليك ان الظاهر هو الحكم ببقاء اليقين و انما الحكم بترتيب آثار اليقين مترتب على الحكم ببقاء اليقين بدلالة الاقتضاء و الحكم ببقاء اليقين يكفي لتقدم الاستصحاب على ساير الأصول الشرعية فان مع ابقاء اليقين تعبدًا لا يبقى مورد لتلك الأصول لتقومها بوجود الشك ولعلّ إليه أشار سيّدنا الأستاذ بقوله فتأمل فتحصّل ان الاستصحاب مقدم على سائر الأصول الشرعية و إليه يرجع ما يقال من ان الاستصحاب من الأصول المحرزة و يتقدم على الأصول الشرعية كما يتقدم الامارات على الأصول فتدبر جيّدًا فالاستصحاب مقدم على الأصول سواء كان عقلية أو شرعية.

تكملة: وهي ان تقديم الاستصحاب على ساير الأصول هل يختص بالمتخالفين أو يعم المتوافقين ذهب بعض الأكابر إلى الأول و هو الظاهر من عبارة الشهيد الصدر أيضاً حيث قال لاصحة لالغاء الأصل المحرز أو الامارة لموضوع الأصل غير المحرز الموافق معه في المؤدى فان أصل مبنى الحكومة و رفع الموضوع لم يكن تاماً (و قد صرح سابقاً في عبارته في توضيح ذلك بأنّ تقدّم الامارة على الأصول لم يكن

ص: 299

بملاك رفع الموضوع بل بملاك القرينية وهي فرع التنافي بين الدليلين ولاتنافي بين المدلولين المتوافقين).

كما انه على تقرير تماميته فلا يتم ذلك في المتوافقين لأنّ الغاية هو العلم بالخلاف لا مطلق العلم.

ونضيف هنا ان الالتزام بتقديم احد المتوافقين على الآخر يترتب عليه محاذير عديدة لا يمكن الالتزام بها.

منها ما يلزم من تقدّم استصحاب الطهارة على قاعدة الطهارة حيث يلزم اختصاص القاعدة بفرد نادر كمورد توارد الحالتين مثلاً اذ في غير ذلك يجرى أما الاستصحاب الطهارة أو النجاسة فلا يجرى لقاعدة الطهارة إلا في فرد نادر ومنها ما يلزم من تقدّم استصحاب الحل و الترخيص على البراءة وأصالة الحل الظاهرين بحسب مفاد دليلهما في الامتنان على الامة فانه لا يبقى لدليل البراءة مورد إلا مثل توارد الحالتين فكان هذه الأصول الامتنانية على الناس وردت لعلاج مشكلة توارد الحالتين.

ومنها: ما يلزم من تقدّم الاستصحاب السببي على المسببي المتوافقين فان هذا على خلاف مورد أدلة الاستصحاب ورواياته فانها اجرت الاستصحاب المسببي وهو الطهارة من الحدث أو من الخبث رغم وجود الاستصحاب السببي في المورد وهو استصحاب عدم النوم أو عدم اصابة الدم. (1)

### تعارض الاستصحابين

و أما الثاني أى تبين حكم تعارض الاستصحابين فان كان التعارض بين الاستصحابين لعدم امكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحالة السابقة فى أحدهما كاستصحاب وجوب ازالة النجاسة عن المسجد واستصحاب وجوب اداء الفريضة مع

ص:300

صيرورة وقت الفريضة ضيقاً فهو من باب تراحم الواجبين فاللازم هو مراعاة الأهم ان كان كما هو الظاهر في اداء فريضة الصلاة وإلا فالتخير.

وربما يتخيل هنا عدم لزوم الاخذ بالاهم بدعوى ان أحد الواجبين اللذين كان على يقين منهما وان كان اهم من الآخر إلا أن الايجاب الثابت بالاستصحاب في أحدهما مثل الآخر ولا يكون بينهما الأهم والمهم.

أجاب عنه سيّدنا الأستاذ قدس سره: بأن الاستصحاب انما يثبت الايجاب بعين المرتبة التي كانت ثابتة في السابق شدة وضعفاً وهو واضح هذا. (1)

وان كان التعارض لاجل العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما فتارة يكون الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر واخرى لا يكون كذلك.

وفي الأول ان كان أحدهما اثراً شرعياً للآخر فلا مورد إلا للاستصحاب في طرف السبب.

والوجه فيه أما هو الورود أو شبهه كما في الكفاية حيث قال ان الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب وجواز نقض اليقين بالشك في طرف السبب بعدم ترتيب اثره الشرعي فان من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به (أي المغسول بصب الماء على الثوب) ورفع نجاسته فاستصحاب نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارة الماء بخلاف استصحاب طهارة الماء اذ لا يلزم منه نقض لليقين بنجاسة الثوب بالشك بل باليقين بما هو رافع لنجاسته وهو غسله بالماء المحكوم شرعاً بطهارته وبالجملة فكل من السبب والمسبب وان كان مورداً للاستصحاب الا ان الاستصحاب في الأول (السبب) بلا محذور بخلافه في الثاني (المسبب) ففيه محذور التخصيص بلا وجه الا بنحو محال فاللازم الاخذ بالاستصحاب السببي نعم لو لم يجر هذا

ص: 301

الاستصحاب بوجه (كتبادل الحاليتين) لكان الاستصحاب المسببي جارياً فإنه لا محذور فيه حينئذٍ مع وجود أركانه وعموم خطابه. (1) والمستفاد منه أن الاستصحاب في طرف السبب يتقدم على الاستصحاب في طرف المسبب من باب الورد أو شبهه لأنَّ مع جريانه لا يبقى شك في طرف المسبب حقيقة إذ الثوب حينئذٍ يغسل بالماء الطاهر و الغسل بالماء الطاهر يوجب الطهارة و لا مجال للشك فيه بادلة مطهريه الماء الطاهر.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ قدس سره: بأنَّ هذا الجواب يقرب الجواب الذي أفاده عن إشكال تقدّم الامارات على الأصول فيرد عليه ما تقدّم من دون زيادة ونقصان. (2)

وحاصل ما تقدّم ان وجه تقدّم الامارات ليس هو الورد بل هو الحكومة فانه (أى الورد) متوقف على كون المراد من اليقين المذكور في ذيل دليل الاستصحاب هو اليقين بالحكم بالعنوان الثانوى الطارىء للشىء ولو بجهة قيام الامارة عليه مع ان جعل اليقين المأخوذ في الغاية عبارة عن اليقين بالحكم بالعنوان الثانوى الطارىء للشىء بجهة قيام الامارة عليه لا ينفع في البينة القائمة في الموضوعات لأنَّ الموضوع غير قابل للجعل هذا مضافاً إلى أنّه لا يوافق مذهب من يجعل الدليل معتبراً من باب طريقيته إلى الواقع من دون لحاظه بنفسه وأيضاً يلزم منه ركافة التفكيك بين اليقين المذكور في الصدر وبين المذكور في الذيل فان المراد من الأول هو اليقين بالحكم بعنوانه الأولى الواقعي النفس الامرى وحينئذٍ لو اريد من اليقين الثانى غير هذا المعنى لزم التفكيك الركيك. (3)

ص: 302

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 354-356.

2- (2) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 167-168.

3- (3) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 158.

ولقائل ان يقول ان المراد من اليقين فى الصدر و الذيل أمر واحد و هو معنى يعم الحكم بالعنوان الأولى و الثانوى واختلاف موارد اليقين لاتؤخذ فى نفس اليقين وعليه فلايلزم من اختيار الورود ركافة التفكيك كما لايلزم منه المنافاة مع جعل الدليل معتبرا من باب الطريقية إلى الواقع من دون لحاظه بنفسه لامكان جعل اليقين الطريقى موضوعاً أو غاية باللحاظ الثانوى فلامانع من جعل هذا الوجه وجها لتقديم الاستصحاب فى طرف السبب على وجه الورود ومن المعلوم ان تقديم الاستصحاب فى طرف السبب يوجب التخصّص لالتخصيص دون العكس و التخصّص مقدم على التخصيص عند العرف و أما محكومة الموضوع الباقي بحكم فهو من جهة انطباق الدليل الاجتهادى عليه لابفس الاستصحاب و لقد أفاد و أجاد فى تسديد الأصول حيث قال و بما ان اليقين المأخوذ موضوعاً هنا طريقى محض يؤول التعبد ببقائه إلى التعبد بأنّ المتيقن السابق باق فان كان حكماً شرعياً يتعبد ببقاء الحكم الشرعى و ان كان موضوعاً له يتعبد ببقاء الموضوع و هنا تنتهى رسالة الاستصحاب و وظيفته و بعد ذلك ينطبق الكبرى و الدليل الدال على محكومة أفراد الموضوع بحكمه عليه و يصير بانطباق الدليل محكوماً بحكمه. (1)

ثم إن هنا وجوه اخرى لتقديم الاستصحاب فى طرف السبب منها ماأفاده سيّدنا الأستاذ تبعاً لشيخه الأستاذ المحقق الحائرى اليزدى من ان تقدّم الشك السببى على المسببى بالطبع لأنّ الثانى معلول للاول فلايكون فى عرضه فالذى يكون موردا للاستصحاب فى الرتبة المتقدمة هو الشك فى السبب وفى هذه الرتبة لاشك فى المسبب حتى يشمله الدليل وحينئذٍ فاذا عم الدليل فى الرتبة الأولى للشك فى السبب يثبت الحكم فيه بجميع اطرافه ومنها الأثر المترتب عليه من ناحية التسبب وفى الرتبة

ص:303

الثانية وان تصل النوبة إلى الشك في المسبب من دون نقص في اركان الشك و اليقين الا انه لا معنى حينئذٍ للنهي عن النقض مع انه أمر به في الرتبة المتقدمة. (1)

وقد أورد عليه في تسديد الأصول أولاً: بأن موضوع أدلة الأحكام إنما هو الأشياء بوجوداتها الخارجية وليس المنظور إليها رتبها العقلية فاذا اجتمع في الوجود أمران لهما المعية الوجودية كانا في شمول العام لهما سواء وان كان بينهما تقدّم وتأخر رتبتي عقلي و الدليل على ما ذكرنا هو ظهور الأدلة في ذلك بلاشبهة وريب.

وثانياً: بأن السبق الزماني أيضاً لا يوجب مزية وترجيحاً للسابق لكي يختص العموم أو الإطلاق به ولا يعم المتأخر الزماني فان جميع الأفراد مشمولة للعام كل في زمن وجوده.

و إذا علم بخروج أحد الفردين لم يرالعرف مزية لواحد منهما بل ان أصالة الظهور في كل منهما معارضة بها في الآخر وتسقط في كليهما عن الحجية. (2)

وفيه: وان صح ان الأشياء بوجوداتها الخارجية تكون موضوعاً وان شمول العام لما له المعية الوجودية بنحو المساوي إلا ان العرف لا يرونها مساويين بل يرون المزية للشك السببي ويكون الأمر عندهم دائراً بين التخصيص و التخصّص اذ تقدّم السبب يوجب رفع الشك عن الثاني عرفاً بخلاف تقدّم المسبب فانه يوجب تخصيص لا تنقض مع وجود الشك و اليقين.

لا يقال: ان صحيحة زرارة التي تدلّ على بقاء الوضوء و الطهارة تشهد بأن الأصل السببي لا يجري و الجارى هو المسببي فان الإمام عليه السلام قال فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر. (3)

ص: 304

- 
- 1- (1) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج 3، ص 169.
  - 2- (2) تسديد الأصول، ج 2، ص 433.
  - 3- (3) التهذيب، ج 1، ص 8، باب الاحداث الموجبة للطهارة، ح 11.

ولم يقل فإنه على يقين من عدم وجود الناقض ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر مع ان الشك في بقاء الوضوء وعدمه ناش من الشك في حدوث ناقض وعدمه.

لأننا نقول: كما أفاد بعض الأكابر ان دليل اعتبار الاستصحاب ينهى عن النقض وهو أى النقض مختص بالأصول المخالفة فلا يشمل الأصول الموافقة اذ لا يتحقق النقض من جريانها وعليه فلا مانع من اجتماعهما فكما ان الاستصحاب يجرى في عدم حدوث الناقض كذلك يجرى في بقاء الوضوء و الطهارة وتمسك الإمام ببقاء الوضوء لا ينافي جريان الأصل في طرف سببه وهو عدم الناقض أيضاً فتدبر جيداً. هذا مضافاً إلى دلالة بعض الأخبار الاخر على جريان الاستصحاب في طرف السبب أيضاً مثل ما ورد في الفارة التي وقعت في الاناء فصارت منسلخة سأل عمار بن موسى الساباطى ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجد في انائه فارة وقد توضع من ذلك الاناء مرارا و غسل منه ثيابه و اغتسل منه وقد كانت الفارة منسلخة فقال ان كان رآها في الاناء قبل ان يغتسل او يتوضأ او يغسل ثيابه ثم فعل ذلك بعد مارآها في الاناء فعليه ان يغسل ثيابه و يغسل كل ما اصابه ذلك و يعيد الوضوء و الصلاة و إن كان انما رآها بعد ما فرغ من ذلك و فعله فلا يمس من الماء شيئاً و ليس عليه شيء لأنه لا يعلم متى سقطت فيه ثم قال لعله أن يكون انما سقطت فيه تلك الساعة التي رآها. (1)

بدعوى انه حكم فيه باستصحاب عدم وقوع الفارة إلى ان وقع الفراغ من الوضوء و غسل الثياب بعدم وجوب اعادة الوضوء و الصلاة و غسل الثياب مع ان مقتضى الاستصحاب في كل منها وجوب الاعادة ففي الاولين استصحاب الاشتغال وفي الاخير استصحاب نجاسة الثوب فيعلم من عدم الاعتناء بهذه الاستصحابات واجراء

ص: 305



استصحاب عدم وقوع الفارة إلى ان وقع الفراغ تقدّم الأصل السببي على المسببي. فيما إذا كانا متخالفين فلا تغفل. (1)

### حكم ما إذا كان الشكّان مسبيين الأمر ثالث

وإذا لم يكن أحدهما مسبباً عن الآخر بل كانا مسبيين عن أمر ثالث ولم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية للآخر ذهب المعروف إلى انه ان لم يلزم من جريان الاستصحاب فيهما محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم اجمالاً فالظاهر جريان الاستصحاب فيهما لوجود مقتضى اثباتا وهو إطلاق الخطاب وشموله للاستصحاب في أطراف المعلوم بالاجمال وعدم المانع فاذا كانت الحالة السابقة هي النجاسة و علم بطهارة أحدهما فلا يلزم من استصحاب النجاسة في الطرفين مخالفة عملية ولا يضر بذلك تذييل بعض الروايات ب- «ولكن تنقض اليقين باليقين» بدعوى انه يمنع عن شمول قوله في الصدر «لاتنقض اليقين بالشك» لليقين والشك في أطراف المعلوم بالاجمال للزوم المناقضة ضرورة المناقضة بين السلب الكلي والايجاب والجزئي.

وذلك لأنّ على تقدير تسليم المضادة (وعدم كون المراد من اليقين في قوله «ولكن تنقض اليقين باليقين») هو اليقين التفصيلي الناقض) هو يمنع عن انعقاد الإطلاق في الخبر الذي يكون مذيلاً بذلك ولا يمنع عن شمول النهي في سائر الأخبار ممّا ليس فيه الذيل المذكور فان اجمال هذا الخبر لا يكاد يسرى إلى غيره ممّا ليس فيه ذلك الذيل.

وان لزم من جريانه مخالفة عملية فلايجرى الاستصحاب كما إذا علم بنجاسة أحد الانثين اللذين كانت الحالة السابقة فيهما هي الطهارة فان استصحاب الطهارة فيهما

ص: 306

موجب للمخالفة القطعية بل لايجرى فى طرف منه أيضاً لوجوب الموافقة القطعية له عقلاً ومع جريانه يلزم محذور المخالفة الاحتماليه هذا كله بحسب المعروف.

ولكن أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: بأنّ الاقوى ان الأصل فى كل منهما يجرى بلا إشكال من دون استلزام التسايط ولاغيره سواء استلزم المخالفة فى العمل على ماقتضاه الحجة من ظاهر الأدلة اوغيره اولم يستلزم.

والوجه ان موارد العلم الإجمالى كلها من قبيل العلم بالحجة الاجمالية(و العلم الإجمالى لشوبه مع الشك يكون معلقا على عدم ورود الترخيص الشرعى فى أحد الأطراف والآ فيجوز رفع اليد عنه فى الظاهر بمجيبىء الترخيص الشرعى الظاهرى و يجمع بينهما كجمع الأحكام الظاهرية مع الأحكام الواقعية بسقوطها عن الفعلية)لا من قبيل العلم بالارادة الواقعية النفس الامرية والافلو وجد مثل هذا المورد وجب الإحتياط وتحصيل الموافقة القطعية بل لو وجدنا مورد الشك فى الحكم بدوا ولكن علم انه على فرض ثبوته كان على طبقه ارادة واقعية نفس الامرية كان عليه الإحتياط ولم يجز الرجوع إلى البراءة وفى غير هذا المورد يجوز للشارع الترخيص سواء كان فى الشبهة البدوية أو المقرونة بالعلم وبترخيصه يستكشف عدم وجود الإرادة الواقعية فلا إشكال فثبت ان مقتضى التأمل ان الأصل الأولى فى أطراف الشبهة هو جريان الأصل فى جميع الأطراف فما خرج بالدليل فهو خارج وغيره باق (1)والمترائى من شيخنا المرتضى ان أدلة الأصول قاصرة عن الشمول للأطراف المعلوم بالاجمال من جهة قوله فى دليل الاستصحاب«ولكن تنقضه ييقين آخر»وفى دليل البراءة حتى

ص:307

---

1- (1) وقد ذكرنا فى الجهة الثانية من كتاب الاشتغال من هذا الكتاب بعض موارد الخروج و لزوم الإحتياط فراجع.

تعلم انه حرام ورفع ما لا يعلمون حيث ان مقتضاه (أى المعلوم بالاجمال) وضع ما يعلمون.

وأنت خبير بأن لازم هذا الكلام عدم صحة التفصيل بين الاقسام سواء استلزم جريان الأصل فى الأطراف مخالفة عملية أم لم يستلزم (و سواء كان أحدهما سببا للآخر أو لم يكن) فما يرى منه فى المقام من التفصيل لا يوافق مرامه فتأمل.

ويرد عليه انه ان اراد ان قوله «ولكن تنقضه بيقين اخر» يقتضى وجوب نقض الحالة السابقة فى المعلوم بالاجمال وقوله لا تنقض اليقين بالشك يقتضى عدم جواز نقضها فى كل واحد من الأطراف فيقع التعارض بين الصدر و الذيل ولاجل عدم طرو هذا المحذور يحكم بعدم جريان عموم الاستصحاب فى محل الكلام.

ففيه مضافاً إلى ان الظاهر من اليقين فى قوله ولكن تنقضه بيقين آخر هو اليقين التفصيلى وان ابىت فيكفى ما ليس فيه هذا الذيل-ان المعتبر فى الاستصحاب مضافاً إلى اعتبار اتحاد القضية المتيقنة و المشكوكة-ان مورد اليقين الناقض بعينه مورد اليقين والشك لوضوح ان كل يقين ليس صالحاً للنقض ومعلوم ان اليقين بنجاسة أحد الانائين بالاجمال (ظ ليس) واردا على مورد اليقين والشك اذ مورد الأول أحدهما الغير المعين ومورد الآخر هذا المعين وذاك المعين وبينهما بون بعيد إلى أن قال فينبغى البحث عن دليل الترخيص وقد عرفت ان دليل الاستصحاب ودليل البراءة يشمل المقام فيكون هو مدرک الترخيص و العلم المأخوذ غاية فيهما ليس الأعم من التفصيلى و الإجمالى بل هو خصوص الأول كما عرفت فتدبر. (1) ولا يخفى عليك انه و ان تقدّم الامكان الثبوتى و الاثباتى لشمول أدلة البراءة و دليل الاستصحاب لموارد العلم الإجمالى إلا أنه يمنع عنه الروايات الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط التام

ص: 308

نعم تختص تلك الروايات بالشبهة المحصورة وشبهة القليل في القليل لا القليل في الكثير وهكذا تختص بموارد محل الابتلاء وأما في غيرها فاذا شككنا في جواز الارتكاب وعدمه امكن الرجوع فيه إلى عموم أدلة البراءة والاباحة أو الاستصحاب في أطراف المعلوم بالاجمال وان شئت المزيد راجع الجهة الثانية والثالثة من أصالة الاشتغال من هذا الكتاب.

### تذنيب: في ملاحظة الاستصحاب مع بعض قواعد اخر مجعولة شرعاً

قال في الكفاية لا يخفى ان مثل قاعدة التجاوز في حال الاشتغال بالعمل وقاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه وأصالة صحة عمل الغير إلى غير ذلك من القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية إلا القرعة تكون مقدمة على استصحاباتها المقتضية لفساد ماشك فيه من الموضوعات لتخصيص دليل الاستصحاب بادلة القواعد المذكورة وكون النسبة بين الاستصحاب وبين بعض هذه القواعد كاصالة اليد عموماً من وجه (1) لا يمنع عن تخصيص الاستصحاب بهذه القواعد بعد الإجماع على عدم التفصيل بين موارد القواعد مع استلزام قلة المورد لتلك القواعد جداً لو قلنا بتخصيصها بدليل الاستصحاب اذ قلّ مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها. (2)

ولا يخفى ان الاستدلال بالاجماع مع كونه مدركياً لا يصلح للاستدلال لأنه لا يكشف عن شيء اللهم إلا أن يقال ان الإجماع ولو كان المدركي منه إذا كان متصلاً إلى زمان المعصوم عليه السلام وكانت المسألة من المسائل الأصلية كشف ذلك عن تقرير

ص: 309

1- (1) اذ قد تجرى أصالة اليد ولا إستصحاب كما إذا كان المورد من موارد تبادل الحاليتين مثل ما إذا باع شيئاً واشتراه وشك في المتقدم والمتأخر منهما فلا يجرى الإستصحاب ولكن تدلّ يده على الملكية وقد يجرى الإستصحاب ولا يد كما إذا شك في الحدث مع العلم به سابقاً وقد يجتمعان.

2- (2) الكفاية، ج 2، ص 360-359.

المعصوم عليه السلام وقد بينا ذلك في مبحث الإجماع فراجع هذا مضافاً إلى صحة ما أشار إليه بقوله مع استلزام قلة المورد الخ.

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: لا إشكال في تقدّم قاعدة الفراغ و التجاوز على الاستصحاب.

وانما الكلام في وجه التقدم فنقول الظاهر من الأدلة كون القاعدة (أى قاعدة التجاوز و الفراغ) من الامارات فان الشك في صحة العمل بعد الفراغ أو بعد التجاوز ناش من احتمال الغفلة و السهو اذ ترك الجزء أو الشرط عمدا لا يجتمع مع كون المكلف في مقام الامتثال وأصالة عدم الغفلة من الأصول العقلائية الناظرة إلى الواقع فان سيرة العقلاء جارية على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة و الأخبار الواردة في قاعدة الفراغ و التجاوز أيضاً دالة على كونها من الامارات لا من الأصول المقررة للشاك في مقام العمل فان قوله عليه السلام بلى قد ركعت في خبر الفضيل بن يسار الوارد في الشك في الركوع إخبار عن الواقع وكذا قوله عليه السلام «هو حين يتوضأ أذكر من حين يشك» وكذا قوله عليه السلام «وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك».

وبالجملة لا ينبغي الإشكال في كون القاعدة (أى قاعدة الفراغ و التجاوز) من الامارات وحينئذ ان قلنا بكون الاستصحاب من الأصول فقد ظهر وجه تقديمها عليه ممّا ذكرناه في تقدّم سائر الامارات على الأصول من ان الأصول وظائف مقررة للشاك في مقام العمل فلامجال للاخذ بها بعد اثبات الواقع ولو بالتعبد الشرعى لقيام الامارة.

وان قلنا بكون الاستصحاب أيضاً من الامارات كما التزم به المحقق النائيني قدس سره وبتبعناه فقد ذكر المحقق المزبور ان القاعدة حاکمة على الاستصحاب لأن أدلة القاعدة واردة في موارد جريان الاستصحاب كما في الشك في الركوع بعد الدخول في السجود فأدلة القاعدة ناظرة إلى أدلة الاستصحاب وشارحة لها.

وفيه: ان الحكومة بالمعنى المصطلح هو كون الحاكم بمدلوله اللفظي ناظراً إلى المحكوم وشارحاً له بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم موجوداً لكان الدليل الحاكم لغواً كقوله «لاشك لكثير الشك» فانه حاكم على قوله «إذا شككت فابن على الأكثر» لكونه شارحاً له بمدلوله اللفظي اذ لو لم يكن للشك حكم من الأحكام لكان قوله عليه السلام لاشك لكثير الشك لغواً والمقام ليس كذلك اذ قوله «بلى قدر كع» ليس شارحاً لقوله عليه السلام «ان كنت على يقين من طهارتك فلا تنقض اليقين بالشك» بحيث لو لم يكن قوله «لا تنقض اليقين بالشك» لزم ان يكون قوله عليه السلام بلى قدر كع لغواً فانه لا مانع من جعل قاعدة كلية وهي البناء على صحة العمل مع الشك في صحته بعد الفراغ عنه ولو لم يكن الاستصحاب مجعولاً أصلاً وما ذكره؛ من ان أدلة القاعدة وارداً في موارد جريان الاستصحاب صحيح الا انه لا يقتضى الحكومة بالمعنى المصطلح كما هو ظاهر.

والتحقيق ان تقديم القاعدة على الاستصحاب انما هو من باب التخصيص وذلك لأنّ اغلب موارد العمل بالقاعدة يكون مورداً لجريان الاستصحاب كما في الشك في الركوع بعد الدخول في السجود فانه مع الغض عن قاعدة التجاوز كان مقتضى الاستصحاب الحكم بعدم الاتيان بالركوع فلا بد من تخصيص أدلة الاستصحاب بأدلة القاعدة والا يلزم حمل القاعدة على النادر ولا يمكن الالتزام به ولا يمنع من التخصيص كونهما عامين من وجه اذ وجه التخصيص في العموم المطلق أنه لو لم يخصص لزم لغوية الخاص رأساً وفي المقام لو لم يخصص احد العامين من وجه وهو أدلة الاستصحاب يلزم حمل العام الآخر وهو أدلة القاعدة على الفرد النادر وهو بحكم اللغو فليس الملاك في التخصيص كون النسبة هي العموم المطلق بل الملاك لزوم لغوية أحد الدليلين على تقدير عدم الالتزام بتخصيص الدليل الآخر على ما ذكرناه ولم

يوجد مورد من موارد العمل بالقاعدة لم يكن الاستصحاب فيه مخالفاً لها إلا في موردين أحدهما ما إذا كان لشيء حالتان متضادتان وشك في المتقدم والتأخر منهما بعد الفراغ من العمل إلى أن قال ثانيهما ما إذا كان الاستصحاب مطابقاً للقاعدة كما إذا شك بعد الفراغ من الصلاة في طرو مانع من موانع الصلاة حين الاشتغال بها فإن استصحاب عدم طرو المانع موافق لقاعدة الفراغ كما هو ظاهر. (1)

ولقد أفاد وأجاد وان لم يكن كلامه خالياً عن بعض المناقشات منها أن الحكومة لا تتوقف على سابقة المحكوم بل اللازم أن يكون خطاب الحاكم في نفسه و لو لم يكن خطاب المحكوم مفيداً في نفسه سواء كان المحكوم قبله أو بعده و لا ملزم لوجود قبله.

قال في دروس في مسائل علم الأصول و أما الإشكال على الحكومة بأن الحكومة على ما إذا كان الخطاب الحاكم ناظراً إلى خطاب المحكوم بحيث لو لم يكن خطاب المحكوم كان خطاب الحاكم لغواً كقوله عليه السلام لا شك لمن كثر شكه فإنه لو لم يكن خطاب «إذا شككت فابن على الأكثر» كان الخطاب المذكور لغواً وليس المقام كذلك فإنه لو لم يكن خطاب الاعتبار الاستصحاب كان اعتبار قاعدة الفراغ و التجاوز صحيحاً وخطابهما لم يكن لغواً فلا يمكن المساعدة عليه فإن ما ذكر غير معتبر في الحكومة ولذا يكون خطاب اعتبار البنية وخبر الثقة حاكماً على خطاب اعتبار الاستصحاب ولو لم يكن دليل على اعتبار الاستصحاب لم يكن اعتبارهما لغواً. (2)

ومنها: أن الاستصحاب ليس من الامارات لما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره من أن اليقين السابق لا يمكن أن يكون طريقاً وإمارة على الشيء المشكوك في زمان الشك

ص: 312

---

1- (1) مصباح الأصول، ج 3، ص 265-262.

2- (2) دروس، ج 4، ص 268.

فلا يمكن اعتبار بقاء اليقين إلا ايجاب العمل على طبق اليقين الطريقي أى المتعبد ببقاء المتيقن. (1)

نعم لا مانع من جعل الاستصحاب من الأصول المحررة باعتبار ان الاستصحاب يدل على ترتيب الأثر الذى كان حال اليقين فى حال الشك ومن المعلوم ان اليقين المذكور طريق إلى الحكم الأولى ومحرز له وعليه فالحكم بعدم نقض اليقين بالشك يدل على حكم تنزيلى يترتب عليه ما يترتب على اليقين وكيف كان فلاريب فى تقديم القواعد المذكورة على الاستصحاب سواء قلنا بالحكومة أو لم نقل وسواء كان الاستصحاب امارة اولم يكن والوجه فيه هو لزوم اللغوية.

### فى أخبار القرعة و ملاحظة الاستصحاب معها

و أما القرعة فقد قال استادنا المحقق الداماد قدس سره التحقيق ان يقال ان أخبار القرعة على ثلاث طوائف:

الاولى: ما يفيد ان القرعة لكل أمر مشكل لم يتبين حكمه من الكتاب والسنة.

الثانية: ما يدل على جريان القرعة فى المشتبه من حيث الموضوع فى خصوص باب التنازع.

الثالثة: ما يدل على جريانها فى كل مشتبه.

و المعلوم بالبدهة عدم تعارض هذه الطوائف بعضها مع بعض لكونها مثبتات نعم يختلف النسبة بينها وبين أدلة الأصول.

أما الطائفة الأولى فموردها: ما إذا لم يتبين الحكم لظاهراً و لا واقعاً من الكتاب و لا السنة و لا غيرهما اذ الإشكال يرتفع بمجرد ثبوت الحكم و لو فى عالم الظاهر بأى شيان فعلى هذا يكون أدلة الأصول واردة على دليل القرعة (و مقدمة عليه).

ص: 313



و أما الثانية فموردها و ان كان خصوص الشبهات الموضوعية فى خصوص باب التنازع و من هذه الجهة يكون خاصا بالنسبة إلى مورد الأصول الا انه (1) لا يعم مورد الأصول و غيره يكون عاما بالنسبة إليه من جهة اخرى فبالاخرة يكون النسبة بينهما الأعم و الأخص من وجه الا- انه حيث كان الظاهر من قوله عليه السلام «انه يخرج سهم الحق و أنه سهم الله و سهم الله لا يخيب» كون القرعة ناظرة إلى الواقع و كاشفة عنه كان حجيتها من باب الطريقية و الأمارية فتقدم على الأصول كتقدم ساير الامارات عليها إلى أن قال.

و أما الثالثة فموردها خصوص الشبهات الموضوعية على ما تقدم سابقاً من عدم شمول أخبار القرعة للشبهات الحكمية و لهذه الجهة تصير اخص من مورد أدلة الأصول الا أنها تعم مورد الأصول و غيره من جهة اخرى كما تقدم تقريره فيكون النسبة فى هذه الطائفة أيضاً كسابقته إلا ان الأمر هنا بالعكس بمعنى انه تقدم الأصول و لو كانت أصلاً على القرعة و لو كانت طريقة إذ لو عكس و جب تخصيص أدلة الأصول بالشبهات الحكمية و هذا مستلزم لخروج المورد فى أخبار البراءة و الاستصحاب و خروج ما هو القدر المتيقن من شمول أخبار الإحتياط عنها.

و كل ذلك قبيح مستهجن فلهذا يعكس الأمر و يقدم الأصول عليها كى لا يلزم المحذور هذا كله فى الأصول الثقيلة.

و أما الأصول العقلية فمقتضى القاعدة ورود القرعة عليها الا ان التقديم بالنسبة إلى خصوص قاعدة الاشتغال خارج عن طريقة المسلمين و سيرة المشرعين حيث لم يكونوا يكتفون بالامثال الاحتمالى فيما اصابته القرعة فافهم.

ص: 314

---

1- (1) و الظاهر ان فى العبارة مسامحة و لعلّ العبارة هكذا الا إنها (أى القرعة) تعم مورد الأصول و غيره فى كون عاما بالنسبة إليه (أى مورد الأصول) من جهة اخرى.

و أما ما ذهب إليه صاحب الكفاية من ان وجه تقدّم الاستصحاب على القرعة ان المراد من المجهول في اخبارها أعمّ ممّا كان مجهولاً بعنوانه الأولى أو بعنوانه الثانوى و على هذا يكون الاستصحاب واردا على قاعدة القرعة.

ففيه ان الظاهر ان المراد من الجهل هو الذى كان مجهولاً بحسب الحكم الواقعى لا الأعم منه و ممّا كان مجهولاً لا بحسب حكمه الظاهرى و لو كان هذا المراد فليكن هو المراد أيضاً من قوله «رفع ما لا يعلمون» لعدم الفرق بين عنوان «مالا يعلمون» و عنوان «المجهول» و الظاهر عدم التزام صاحب الكفاية بذلك انتهى. (1)

و لا يخفى عليك ان الإشكال الذى أورده على صاحب الكفاية وارد على سيّدنا الأستاذ حيث ذهب فى الطائفة الأولى من أخبار القرعة إلى مثل ما قاله صاحب الكفاية أللهمّ إلا أن يقال ان عنوان المشكل ليس كعنوان المجهول فتأمل.

هذا مضافاً إلى أن ما ذكره الأستاذ فى الطائفة الثانية يوافق القول بأن الاستصحاب من الأصول لا الامارات و الا فلا وجه لتقديم القرعة على الاستصحاب الا من جهة لزوم لغوية جعل القرعة.

و لعلّ الفرق بين الثانية و الثالثة فى تقييد مورد القرعة فى الثانية بخصوص الشبهات الموضوعية فى خصوص باب التنازع و عليه فتقديم القرعة على مورد الأصول لا يوجب اختصاص أدلة الأصول بالشبهات الحكمية لأنّ الموضوعات التى لا تكون مورد التنازع كثيرة و تكون موردا للأصول بخلاف الثالثة فان مع خروج الشبهات الموضوعية مطلقاً لا يبقى الشبهات الموضوعية تحت أدلة الأصول.

ثم لا يخفى عليك ان الظاهر من كلام سيّدنا الأستاذ ان كل موردين من موارد القرعة لا تخلو من الاستصحاب مع ان بعض مواردها ليس له الاستصحاب كما إذا كان

ص: 315

المورد من أطراف المعلوم بالاجمال كقطعية الغنم التي علم بموطؤية بعضها فيجربى فيه القرعة و لاستصحاب لأنه بعد العلم بموطؤية بعض قطعية الغنم فى الواقع يكون مقتضى العلم الإجمالى هو الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه طرفا للعلم الإجمالى أو كما إذا لم يكن للمورد واقع معين فانه يجربى فيه القرعة و لاستصحاب لعدم معلومية الواقع فيه كما ورد فى صحيحة محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل يكون له المملو كون فيوصى بعق ثلثهم قال كان على عليه السلام يسهم بينهم فتحصل أن الاستصحاب يقدم على القرعة فى الطائفة الأولى و الطائفة الثالثة من الأخبار الواردة فى القرعة و القرعة مقدمة على الاستصحاب فى الصورة الثانية سواء قلنا بامارية الاستصحاب او لم نقل هذا بالنسبة إلى الأصول الشرعية و أما الأصول العقلية فالقرعة مقدمة عليها عدى قاعدة الاشتغال لعدم اكتفائهم فى الامتثال بالامتثال الاحتمالى الا ان يقال ان الامتثال بعد كون قاعدة القرعة من الامارات ليس احتماليا و لعلّ إليه أشار سيّدنا الأستاذ بقوله فافهم و أما الموارد التي تخلو من الاستصحاب فلا إشكال فى القرعة اذ لا مجال لغيرها.

هذه هى عمدة الكلام فى الاستصحاب و انما لم نذكر تفصيل تلك القواعد من جهة كونها من القواعد الفقهية و الانسب هو ذكرها فى أبواب الفقه و الله هو الهادى و لله الحمد أولاً و آخراً.

إشارة

فى الاستصحاب و البحث عنه يقع فى ضمن امور:

الأمر الأول: فى تعريفه:

عرّف الاستصحاب بتعاريف أسدّها و أخصرها «ابقاء ما كان» و المراد بالابقاء هو الحكم بالبقاء و دخل الوصف فى الموضوع مشعر بعليته للحكم و عليه فعلة الابقاء المذكور هي أنه كان فيخرج بذلك عن التعريف ابقاء الحكم لأجل وجود علته أو لوجود دليله.

ثم إنّ «ابقاء ما كان» يشمل الاستصحاب الموضوعى و الحكمى.

كما لافرق فى الحكم بالبقاء بين كون المبنى فى الاستصحاب هو بناء العقلاء على ذلك مطلقاً أو فى الجملة أو حكمهم بالتصديق الظنّى بالبقاء الحقيقى بسبب وجود الملازمة بين ثبوت الشىء فى السابق و بين الظنّ ببقائه أو الأخبار الدالة على الاستصحاب تعبداً مطلقاً أو فى الجملة اذ مرجع جميع هذه الوجوه إلى حكم الشارع بالبقاء فى كل شىء و جد ثم شك فى بقاءه من دون فرق بين كون الحكم بذلك تأسيسياً أم امضائياً.

ثم ان المراد بالابقاء هو الابقاء التنزىلى حيث إنّ ابقاء نفس الحكم أو الموضوع.

ثم لا يخفى عليك أنه لا يكون تعريف الاستصحاب باقواء ما كان جامعاً على جميع الأقوال المتقابلة و لا ضميراً فيه لكون التعريف المذكور من باب الشرح الإسمى لا التعريف المنطقى .

### الأمر الثانى: فى أركان الاستصحاب

و هى اليقين السابق و الشك اللاحق و تعريفه باقواء ما كان مشعر بكليهما إذ لا يفرض أنه كان إلا إذا كان متيقناً كما أن الشك اللاحق يفهم من كلمة الابقاء إذ لا مورد له إلا مع الشك فى الواقع الحقيقى الثابت فى السابق .

ثم إن المعتر فى الشك و اليقين امور:

منها: أن يكون المقصود من اليقين هو اليقين بالحالة السابقة من دون فرق بين أن تكون الحالة السابقة حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعى .

ومنها: أن يتعلق الشك ببقاء المتيقن لوضوح أن مع فرض بقاء اليقين لا شك حتى يمكن الاستصحاب .

ومنها: أنه لا فرق فى الشك بين أن يكون متساوى الطرفين أو لا- يكون إذ المراد من الشك هو عدم العلم و العلمى ببقاء المتيقن و عليه فالاستصحاب يجرى و لو مع الظنّ بالبقاء أو الظنّ بعدم البقاء .

ومنها: أن يتعدد زمان المتيقن و المشكوك و إلا فالشك يكون شكاً سارياً فى نفس ما تيقنه فى السابق فىكون قاعدة اليقين لا الاستصحاب و لا يشملها أدلة الاستصحاب .

ومنها: وحدة متعلق اليقين و الشك بأن يكون الشك فى البقاء متعلقاً بنفس ما تعلق به اليقين و يحكم ببقاء ما فيه اقتضاء البقاء عند الشك فى حدوث مانع له من

دون نظر له إلى مقام تأثيره و ترتب الأثر الذي لم يكن موجوداً قبلاً و بهذا مضافاً إلى وحدة المتيقن و المشكوك يفترق الاستصحاب عن قاعدة المقتضى و المانع التي تكون موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى و يشك في تأثيره من جهة احتمال وجود المانع فيكون المشكوك فيها غير المتيقن فمن يذهب إلى صحتها يقول يجب البناء على تحقق المقتضى بالفتح عند اليقين بوجود المقتضى بالكسر لكفاية احراز وجود المقتضى بالكسر مع الشك في وجود المانع في الحكم بترتب الأثر مثلاً إذا علم بوجود نار مماثلة للثياب و شك في رطوبة الثياب و عدمها يمكن الحكم باحتراقها بقاعدة المقتضى و عدم المانع.

ومنها: سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك بمعنى أنه يجب أن يتعلق الشك في بقاء ما هو متيقن الوجود سابقاً بدعوى أن هذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب فلو انعكس الأمر بأن كان زمان المتعلق متأخراً عن زمان المشكوك بان يشك في مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر فإن هذا يرجع إلى الاستصحاب القهقرائي الذي لا دليل عليه و لا يشمل أخبار الاستصحاب لأنه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك بل يرجع أمره إلى نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر هذا مضافاً إلى صريح قوله عليه السلام «لأنك كنت على اليقين من طهارتك فشككت الخ» في تقدم متعلق اليقين على متعلق الشك فلا يدل على حجية الاستصحاب إذا تقدم زمان المشكوك على زمان المتيقن.

الأمر الثالث: في أن البحث عن حجية الاستصحاب هل هو بحث أصولي أو بحث فقهي و المختار هو الأول لأن حجية الاستصحاب إما من قبيل حجية الأمارات فتدخل في مسائل علم الأصول و إما من قبيل الأصول العملية فتدخل فيها أيضاً كسائر الأصول العملية فلا حاجة في إثبات كونها من المسائل الأصولية إلى تكلف زائد

هذا كله بالنسبة إلى الاستصحابات الجارية في الشبهات الحكمية المثبتة للأحكام الظاهرية الكلية.

وأما الاستصحابات الجارية في الشبهات الموضوعية كعدالة زيد فلا اشكال في كونها أحكاماً فرعية سواء كان المتكلم فيه من باب الظن أم كان من باب كونها قاعدة تعبدية مستفادة من الأخبار.

لأنّ التكلم فيها على الأول نظير التكلم في اعتبار سائر الإمارات كيد المسلمين و سوقهم و البيّنة ونحوها في الشبهات الخارجية وعلى الثاني نظير قاعدة الفراغ.

### **الأمر الرابع: في جريان استصحاب حال العقل أي حكمه و عدمه**

و المقصود منه هو البحث عن جريان الاستصحاب و عدمه في الأحكام الشرعية المستندة إلى الأحكام العقلية إذا شك في بقائها تأمل شيخنا الأنصاري في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستندة إلى الأحكام العقلية كما لا مجال للاستصحاب في نفس الأحكام العقلية نعم لا يمنع مقارنة الأحكام الشرعية مع العقلية عن جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية إذا لم تكن مستندة إليها.

أورد عليه في الكفاية بإمكان جريان الاستصحاب من دون فرق بين كون الأحكام الشرعية مستندة إلى الأحكام العقلية إليها وبين عدم كونها كذلك.

بيان ذلك أنّ الحكم الفعلي العقلي يستلزم الحكم الشرعي ولكن هذا في مرحلة مقام الاثبات و الاستكشاف فإذا طرأ انتفاء بعض قيود موضوع حكم العقل الذي يحتمل دخله في ملاك حكمه. لا يحكم العقل ببقاء حكمه إلا أنّه لا يستلزم عدم بقاء الحكم واقعاً لاحتمال بقاء الملاك الواقعي و مع هذا الاحتمال يجرى الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستندة إلى الأحكام العقلية لتامة أركان الاستصحاب فيها بعد ما رأى ما احتمله من الأحوال لا المقومات و عليه فمعنى عدم حكم العقل عند انتفاء

بعض القيود أن العقل لا يحكم به لا أنه حكم بالعدم وعليه فالحكم الشرعي المستند معلوم الحدوث و مشكوك البقاء عرفاً فيستصحب.

وبعبارة أخرى أن الحكم الشرعي إنما يتبع حكم العقل بما هو ملاك الحكم واقعاً لا بما هو مناطه بنظر العقل في مقام الاثبات و من المحتمل عدم دخالة ما انتفى في الحكم واقعاً أو وجود ملاك آخر معه عرفاً فتحصل أنه لا مجال للتأمل في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستندة إلى الأحكام العقلية مع كون القيود المنتفية من الأحوال عند العرف لا من المقومات قال في الدرر ذهب جمع من مشايخنا تبعاً لسيّد مشايخنا الميرزا الشيرازي (قدس الله أسرارهم) إلى جريان الاستصحاب و هو الحق فنقول لا ينبغي الاشكال في عدم جواز استصحاب نفس حكم العقل ضرورة عدم تصور الشك في بقائه كما لا ينبغي الاشكال في عدم جواز الاستصحاب ملاك حكمه لأنّ الشك و ان كان متصوراً فيه ولكنه ليس موضوعاً لأثر من الآثار الشرعية ولكن استصحاب الحكم الشرعي المستكشف بقاعدة الملازمة بمكان من الامكان لعدم المانع فيه إلا الشك في الموضوع بحسب الدقة و لو كان هذا مانعاً لانسدّ باب الاستصحاب في الأحكام الكلية و الجزئية لكون الشك فيها راجعاً إلى الشك في الموضوع يقيناً و ما هو الجواب في باقى موارد الاستصحاب هو الجواب هنا من دون تفاوت أصلاً (1) ويمكن التفصيل بين ملاحظة الموضوعات بنحو الكلى مجردة عن اللواحق فلايجرى فيها الاستصحاب للعلم بزوالها مع عروض اللواحق هذا بخلاف ما إذا كانت الموضوعات ملحوظة مع تصادقها على الوجود الخارجى فأنه يجرى الاستصحاب فيه لبقاء الموضوع خارجاً عرفاً.

ص: 321



قال سيّدنا الامام المجاهد قدس سره قد يصدق عنوان حسن محض ملزم على موجود خارجى من غير أن يصدق عليه عنوان قبيح فيكون الموضوع الخارجى حسناً محضاً. ملزماً فيكشف العقل منه الوجوب الشرعى ثم يشك في صدق عنوان قبيح عليه ممّا هو راجح مناطاً فيقع الشك في الموضوع الخارجى بأنّه حسن أو قبيح وقد يكون بعكس ذلك.

مثال الأول: أنّ انقاز الغريق حسن عقلاً فقد يغرق مؤمن فيحكم العقل بلزوم انقاده و يكشف الحكم الشرعى بوجوبه ثم يشك في تطبيق عنوان السابّ لله ورسوله عليه في حال الغرق حيث يكون تطبيق هذا العنوان عليه ممّا يوجب قبح انقاده و يكون هذا المنطأ أقوى من الأول أو دافعاً له فيشك العقل في حسن الانقاز الخارجى و قبحه و يشك في حكمه الشرعى.

و مثال الثانى: أنّه قد يكون حيوان غير مؤذ في الخارج فيحكم العقل بقبح قتله ثم يشك بعد رشده في صيرورته مؤذياً فيشك في حكمه الشرعى فاستصحاب الحكم العقلى في مثل المقامات مما لا مجال له لأنّ حكم العقل مقطوع العدم فإنّ حكمه فرع ادراك المنطأ و المفروض أنّه مشكوك فيه و أمّا الحكم الشرعى المستكشف منه قبل الشك في عروض عنوان المزاحم عليه فلا مانع من استصحابه إذا كان عروض العنوان أو سلبه عن الموضوع الخارجى لا يضّرّان ببقاء الموضوع عرفاً كالمثالين المتقدمين فإنّ عنوان السابّ و المؤذى من الطوارى التى لا يضّرّ عروضها و سلبها ببقاء الموضوع عرفاً فتلخص مما ذكرنا جواز جريان الاستصحاب فى الأحكام المستكشفة عن الحكم العقلى هذا بخلاف ما اذا كانت الأحكام العقلية مترتبة على العناوين الكلية غير ملحوظة انطباقها على الخارج فلا يمكن أن يشك العقل فيها بعد كون موضوع حكمها معلوماً و لحاظ قيد أو خصوصية اخرى فيه يوجب مغايرة الموضوع فيرتفع

الحكم عنه عقلاً و عرفاً و مع الارتفاع القطعى لامجال لاستصحاب الحكم الشرعى المستكشف بالحكم العقلى. (1)

### الأمر الخامس: فى أدلة حجية الاستصحاب و هى متعددة:

منها: استقرار بناء العقلاء على العمل على الحالة السابقة اعتماداً عليها و تعبداً بها و حيث لم يثبت الردع عنه كان هذا البناء حجة شرعية و فيه منع إما بمنع البناء تعبداً لا مكان أن يكون عمل العقلاء لا طميينانهم أو ظنهم الشخصى بالبقاء أو أن يكون عملهم ناشياً عن الاحتياط أو أن يكون عملهم لغفلتهم عن البقاء و عدمه.

و اجيب عنه بأن الاطميينان أو الظن المذكور ببقاء ما ثبت غير حاصل بالنسبة إلى جميع الموارد بل كثيرا ما نجد العقلاء انهم عاملون على طبق الحالة السابقة فيما ليس فيه اطميينان أو ظن بثبوت ما كان بل فيما ثبت الظن بعدم ثبوته فيس مدار بنائهم على حصول الاطميينان أو الظن الشخصيين ببقاء ما كان و اما الاحتياط فهو و إن كان مما يراعونه فى امورهم إلا أنه ليس دائراً مدار الثبوت فى السابق و الشك فى اللاحق بل يجرى فى جميع المقامات.

و أما احتمال الغفلة فهو مرفوع باننا نجد العقلاء بانين على طبق الحالة السابقة فى موارد التردد فى البقاء و عدمه و هذا دليل على أن بنائهم ليس لاجل الغفلة عن احتمال الانتفاء. فلا اشكال فى الاستدلال ببناء العقلاء لحجية الاستصحاب.

لا يقال: يكفى فى الردع عن مثل هذه السيرة ما دلّ من الكتاب و السنة على النهى عن اتباع غير العلم و لزوم الاحتياط فى الشبهات.

لأننا نقول: الجواب هو الجواب الذى قد تقدّم فى حجية الخبر الواحد من أنّ ما دلّ من الكتاب راجع إلى المنع عن الاكتفاء بغير العلم فى اصول الدين.

ص: 323

هذا مضافاً إلى أنّ الآيات الناهية ارشادية إلى عدم العمل بالظن لاحتمال مخالفة الواقع و الابتلاء بالعقاب فلا يشمل الاستصحاب الذى يكون بناء عملياً من العقلاء للقطع بالأمن من العقاب حينئذٍ والعقل لا يحكم بأزيد مما يحصل معه الأمن من العقاب.

إلا أن يقال إنّ القطع بالأمن متفرع على عدم شمول الأدلة الناهية لمثل الاستصحاب وعدم شمولها متفرع على حجية الاستصحاب وهو كما ترى.

والتحقيق أنّ المقام خارج عن مورد الآيات الناهية تخصصاً لأنّ المقصود من الآيات الناهية هو النهى عن اتباع غير العلم لإثبات الواقع و لا يكون المقصود فى الاستصحاب هو ذلك إذ المقصود من الاستصحاب هو العمل على طبق الحالة السابقة أو أنّ المقصود هو النهى عن غير الحجة و عليه فيرتفع موضوع الآيات الناهية بوجود الحجة و هى الاستصحاب الذى عليه بناء العقلاء فإذا عرفت خروج السيرة عن مورد الآيات الناهية فلا فرق فيها بين كون السيرة متقدمة على الآيات أو مقارنة أو متأخرة عنها و هذا لخروجها عن مورد الآيات الناهية تخصصاً.

نعم يمكن منع شمول هذا الدليل لجميع موارد الاستصحاب كمورد جريان سائر الأصول المحرزة كأصالة السلامة كما إذا احتمل أنّ طرف معاملته هلك بمثل زلزلة أو شىء آخر ارسل متاعه أو طلب منه ديونه بسبب جريان أصالة السلامة اللهم إلا أن يقال جريان سائر الأصول المحرزة لا يمنع عن جريان الاستصحاب أيضاً لأنّ أدلة اعتبارها ناظرة إلى تخطئة مخالفتها و لانظر لها فى التخطئة إلى موافقتها.

بقى شىء و هو أنّه كيف يمكن الاستدلال بالسيرة العقلانية على حجية الاستصحاب مع ما نرى فيه من البحث العظيم بين الأعظم و الاختلاف بينهم.

وفيه: أنّ التشكيك في وجود بناء العقلاء بمجرد البحث عنه عند الأعظم غير مقبول لا مكان أن يكون البحث لأيضاً خصوصياته و موارده.

ثم إن دعوى اختلاف الموارد من حيث القوة والضعف والسيارة كلما كانت أقوى احتاجت إلى ردع أقوى والسيارة في خبر الثقة قويه إلى درجة لا يمكن الاقتصار في ردعها على هذا المقدار من عموم أو اطلاق من هذا القبيل وهذا بخلاف المقام الذي نحتمل على الأقل الكفاية في ردع السيارة بمثل هذه العمومات والاطلاقات لعدم قوة السيارة بتلك المرتبة مندفة بنا لانسلم اختلافهما في القوة والضعف فإنّ السيارة العقلانية ثابتة في الخبر والاستصحاب كليهما وإتّما الفرق بينهما يكون في الأمرية وعدمها فإنّ السيارة في الخبر من جهة كونه طريقاً إلى الواقع وفي الاستصحاب من جهة كونه وظيفة للشاك ولو لم يظن بالبقاء كما هو مقتضى كونه أصلاً من الأصول العملية فلا فرق بينهما في أصل الثبوت فتأمل جيداً وعلى تقدير الفرق المذكور لا يؤثر ذلك في جواز الاكتفاء بالعمومات والاطلاقات في الردع عنها لخروج المقام عنها تخصّصاً كما عرفت.

ومنها الأخبار وهي العمدة في هذا الباب.

أحدها: ما رواه الشيخ الطوسي قدس سره في التهذيب بسند صحيح عن زرارة «قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟»

فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن فإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء قلت فإن حرك إلى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر».

بتقريب أن جواب الشرط في قوله وإلا فإنه على يقين محذوف وهو فلا يجب عليه الوضوء وعليه قامت العلة مقام الجواب لدلالته عليه و عليه فمعنى الرواية إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لأنه على يقين من وضوئه في السابق وبعد احتمال تقييد اليقين بالوضوء و جعل العلة نفس اليقين يكون قوله ولا ينقض اليقين بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة.

و دعوى أن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين (في قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين أبدا بالشك) للجنس إذ لو كان للعهد (بأن تكون اللام إشارة إلى اليقين في قوله عليه السلام فإنه على اليقين من وضوئه) لكانت الكبرى المنضمّة إلى الصغرى هي قوله: «و لا ينقض اليقين بالوضوء بالشك» فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء وأنه لا ينقض إلا باليقين بالحدث و اللام وإن كان ظاهراً في الجنس إلا أن سبق يقين بالوضوء ربما يوهن الظهور المذكور بحيث لو فرض ارادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيداً عن اللفظ.

مندفعة بأنّ الظاهر أنّ اللام للجنس كما هو الأصل فيه و سبق قوله عليه السلام

«فإنه على يقين من وضوئه الخ» لا يكون قرينة على اختصاص اليقين باليقين بالوضوء مع كمال الملازمة مع الجنس أيضاً.

هذا مضافاً إلى قوة احتمال أن يكون من وضوئه متعلقاً بالظرف (أى الظرف المستقر كأنه يقال مكان قوله «فإنه على يقين من وضوئه») فإنه مستقر من وضوئه على يقين فكما أنّ قوله على يقين متعلق بقوله مستقر فكذلك قوله من وضوئه متعلق بقوله مستقر محذوف) لا متعلقاً بيقين و كان المعنى فإنه كان من طرف وضوئه على يقين و عليه لا يكون الأصغر إلا اليقين لا اليقين بالوضوء و بالجملة لا يكاد يشك في ظهور القضية حينئذٍ في عموم اليقين و الشك خصوصاً بعد ملاحظة تطبيقها في

الأخبار على غير الوضوء أيضاً و ظهور التعليل فى أنه تعليل بأمر ارتكازى من عدم نقض المبرم بغيره.

و أيضاً احتمال العهد مع قطع النظر عن كونه مخالفا لسائر الأخبار لايساعده تذييل قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» بقوله «ولكن ينقضه بيقين آخر».

لأنه يدل على أن علة عدم النقض هو أن اليقين لا يصلح لهدمه إلا بمثله من يقين آخر و لادخالة للوضوء فى هذا التعليل و عليه فلا وجه لجعل اللام فى اليقين فى الكبرى أعنى قوله عليه السلام و لا ينقض اليقين أبداً بالشك للعهد و اشارة إلى الوضوء.

و إن أبيت عن جميع ما ذكر و قلت اللام للعهد أمكن أن يقال إنه لا خصوصية للوضوء فالعلة هو نفس عنوان اليقين بما هو اليقين لا اليقين بما هو اليقين بالوضوء و عليه فقوله عليه السلام: «و لا ينقض اليقين بالشك» يفيد كبرى كلية سواء كان اللام للعهد أو للجنس خصوصا أن ظاهر التعليل انه يكون بأمر ارتكازى من عدم نقض المبرم بغيره و هو لا يختص بمورد خاص كما لا يخفى.

وثانيها: صحيحة اخرى لزرارة قال قلت لأبى جعفر عليه السلام إنه أصاب ثوبى دم من رعاف أو غيره أو شىء من منى فعلمت أثره إلى أن اصيب له ماء فاصبت الماء و حضرت الصلاة و نسيت أن بثوبى شيئا فصليت ثم أتى ذكرت بعد ذلك؟

قال عليه السلام: تعيد الصلاة و تغسله.

قال: قلت: فإن لم أكن رايت موضعه و قد علمت أنه قد أصابه فطلبتة فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته؟

قال: تغسله و تعيد قال قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه و لم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئا ثم طلبت فرايته فيه بعد الصلاة قال تغسله و لاتعيد الصلاة قال قلت و لم ذلك؟

قال لانك كنت على يقين من نظافته ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبداً.

قلت:فإني قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله.

قال:تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه أصابها حتى تكون على يقين من طهارته.

قال قلت:فهل على إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه فأقلبه.

قال:لا ولكنك أتما تريد بذلك أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك قال قلت:فإن رأيته في ثوبي.و أنا في الصلاة

قال:تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته فيه و إن لم تشك ثم رأيته قطعت و غسلته ثم بنيت على الصلاة فإنك لا تدري لعله شيء وقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض بالشك اليقين.

موضع الاستدلال بها هو قوله عليه السلام:«فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»الذي ذكر فيها مرتين مع اختلاف يسير بينهما بالتقريب الذي عرفته في الصحيحة الأولى.

ثم ظهور هذه الجملة في دلالتها على كبرى الاستصحاب في هذه الصحيحة أقوى من الصحيحة السابقة لاشتمالها على التصريح بالتعليل في قوله عليه السلام لأنك الخ و التعبير بعدم الانبغاء الذي يدل على كونها من القواعد الارتكازية.

و يشكل الاستدلال بهذه الصحيحة من ناحيتين:

أحدهما: أن الإمام عليه السلام علل عدم وجود الاعادة.

في جواب السؤال عمن ظنّ بالاصابة و فحص و لم يتيقن بها ثم رأى تلك النجاسة بعد اتمام الصلاة بقوله تغسله و لا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

مع أنّ الاعادة لو كانت واجبة لما كانت نقضاً لليقين بالشك بل نقضاً لليقين بالعلم بوقوع الصلاة مع النجاسة فهذا التعليل في جواب ذاك السؤال لا ينطبق على المورد.

واجب عنه أولاً: بأن غاية الأمر إن أمكننا التطبيق على المورد فهو وإلا فلانفهم كيفية التطبيق على المورد وهو غير قادح في الاستدلال بها.

وثانياً: بان هذا الاشكال وارد على تقدير أن يكون المرئى هو النجاسة السابقة مع أنه يمكن أن يكون المراد من اليقين هو الحاصل قبل ظن الاصابة وهو اليقين بالطهارة و من المرئى هي النجاسة المرددة بين أن تكون من الأول أو حدثت بعد الصلاة و هذا ينطبق على المقام و يسلم عن الاشكال المذكور لأنّ مع احتمال حدوث النجاسة بعد الصلاة لاعلم بنقض اليقين بالطهارة في حال الصلاة حتى يكون من نقض اليقين باليقين إذ مع هذا الاحتمال لاعلم بوقوع الصلاة مع النجاسة فيسلم الرواية عن الاشكال المذكور فيجرب الاستصحاب باعتبار حال الصلاة من دون اشكال اذ لو كانت الاعادة واجبة كانت نقضاً لليقين بالشك لا باليقين.

إلا أنّ هذا الجواب موقوف على احتمال حدوث النجاسة بعد الصلاة.

و أمّا إذا كانت النجاسة المرئية بعد الصلاة هي النجاسة المظنونة سابقاً كما هو صريح نسخة العلل «فإن ظننت أنّه قد أصابه و لم يتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاة» فلامجال لاستصحاب الطهارة بعد العلم بنقضها حيث دل على أنّه رأى بعد الصلاة عين النجاسة المظنونة قبل الصلاة كما يشهد له الاتيان بالضمير في قوله «فأبته فيه» فلامجال لاستصحاب الطهارة بعد العلم بنقضها برؤية النجاسة المظنونة لعدم الشك في البقاء حين العلم بأنّها هي النجاسة المظنونة و عليه



فالحكم بالاعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة فيها ليست نقضاً لليقين بالطهارة بالشك فيها بل باليقين بارتفاعها.

اللهم إلا أن يقال إنَّ المستفاد من أدلة اعتبار الطهارة الخبيثة في الصلاة أنَّ الشرط أعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية و احرازها و لو باصل او قاعدة و عليه فمقتضى كونه حال الصلاة عالماً بالطهارة و شاكاً في بقائها قبل رؤية النجاسة بعد اتمام الصلاة أنه كان مجرى للاستصحاب قبل رؤية النجاسة بعد اتمام الصلاة فقوله لأنك كنت على يقين من نظافته ثم شككت الخ يدل على اعتبار الاستصحاب حال الصلاة قبل اتمامها لبقاء حالة الشك له حين الصلاة حتى كانت الاعادة منافية لقاعدة عدم نقض اليقين بالشك.

لأنَّ معنى لزوم الاعادة هو تجويز نقض اليقين بالشك حال الصلاة نعم لو اعتبر خصوص الطهارة الواقعية فمع كشف الخلاف لا مجال للاستصحاب ولكن المفروض أنَّ الطهارة الخبيثة المشروطة أعم من الواقع و احرازها.

و احراز الطهارة بدليل الاستصحاب موجود حال الصلاة و مع وجود الشرط حال الصلاة لا مجال للاعادة.

و يظهر مما تقدم أنَّ الاكتفاء بالطهارة الظاهرية الاستصحابية لم نستفده من هذه الصحيحة بل كان هو مقتضى ما استفدناه من الأدلة الأخرى الدالة على أنَّ الشرط في الطهارة الخبيثة أعم من الظاهرية غاية الأمر أنَّ زرارة كان غافلاً عن أعمية الشرط فيها و نبهه الامام عليه السلام او كان جاهلاً بذلك و علّمه الامام عليه السلام.

وثانيهما: أنه لو كان مفاد هذه الصحيحة أنَّ جريان الاستصحاب موجب لعدم الاعادة فيما إذا انكشف الخلاف بعد اتمام الصلاة لكان موجبا لذلك فيما إذا انكشف

الخلافة في اثناء الصلاة فلاوجه للفرق بينهما في هذه الرواية بالحكم بعدم الاعادة في الصورة الأولى و البطلان في الثانية.

واجيب عنه بأن هذا الاشكال فيما إذا انكشف الخلاف في اثناء الصلاة مبنى على تخيل أن استفادة أن الشرط اعم من الطهارة الواقعية مستندة إلى هذه الصحيحة مع أنه تقدم أنها مستندة إلى الأدلة الأخرى فمجرد شرطية الأعم لمن فرغ عن صلاته ثم علم بنجاسة ثوبه ليس دليلاً على شرطية ذلك الأعم لمن علم بها في اثناء الصلاة أيضاً فالاستلزام غير ثابت و الاشكال غير وارد بعد تفصيل الأخبار الواردة في اشتراط الطهارة الخبيثة بين الصورتين.

بقى شىء و هو أن دلالة الحديث على اعتبار الاستصحاب مبنية على أن يكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام «لأنك كنت على يقين من طهارتك» هو اليقين بالطهارة قبل ظنّ اصابة النجاسة كما هو ظاهر الحديث لا اليقين الحاصل بالنظر و الفحص و إلا كان مفاد الحديث قاعدة اليقين و هو خلاف الظاهر إذ قوله فنظرت فلم أر شيئاً ثم طلبت فرأيتة فيه بعد الصلاة لايساعد مع حصول اليقين بعدم النجاسة بالفحص و النظر.

حيث إنّ قوله ثم طلبت يدلّ على عدم حصول العلم و اليقين بعدم النجاسة بالفحص و النظر و إلاّ فلامجال للفحص المجدّد و عليه فلايعمّ الحديث قاعدة اليقين بل هو مختص بمورد الاستصحاب هذا مضافاً إلى أنّ مجرد النظر و عدم الوجدان لايدلّ على أنّه تيقن بالطهارة و عدم النجاسة و أيضاً هذه الكبرى المذكورة فيها منطبقه في غير واحد من الأخبار على الاستصحاب فالصحيحة اجنبية عن قاعدة اليقين فتحصل أنّ الاستدلال بهذه الصحيحة لحجية الاستصحاب تامّ.

وثالثها: صحيحة اخرى عن زرارة رواها الكليني عن أحدهما قال قلت: له من لم يدر في أربع هو أم (أو-يب-صا) في ثنتين وقد أحرز اثنتين قال يركع (ركع-يب) ركعتين وأربع سجداً و هو قائم بفاتحة الكتاب و يتشهد و لاشيء عليه.

و إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث تام فأضاف إليها أخرى و لاشيء عليه و لا ينقض اليقين بالشك و لا يدخل الشك في اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين و يتم على اليقين فيبني عليه و لا يعتد بالشك في حال من الحالات بدعوى أنّ المراد من اليقين هو اليقين بعدم الاتيان بالرابعة سابقاً و الشك في اتيانها فيستصحب فهذه الصحيحة تدلّ على الاستصحاب هذا.

و قد تأمل فيه الشيخ الأعظم من ناحية أنّه إن كان المراد بقوله عليه السلام في الفقرة الثانية قام فاضاف إليها أخرى القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة و الرابعة حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل فهو مخالف للمذهب و موافق لقول العامة و مخالف لظاهر الفقرة الأولى من قوله يركع ركعتين بفاتحة الكتاب فإنّ ظاهره بقرينة تعيين الفاتحة ارادة ركعتين منفصلتين أعنى صلاة الاحتياط فتعيّن أن يكون المراد به في الفقرة الثانية القيام بعد التسليم في الركعة المرددة إلى ركعة مستقلة كما هو مذهب الامامية.

فالمراد باليقين كما في اليقين الوارد في الموثقة الاتية هو اليقين بالبراءة فيكون المراد وجوب الاحتياط و تحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر و فعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه.

و على تقدير تسليم ظهور الصحيحة فى البناء على الأقل أو عدم الاتيان بالأكثر المطابق للاستصحاب يرفع اليد عنه بالصوارف مثل تعيين حملها على التقية و هو مخالف للأصل هذا مضافاً إلى أن هذا المعنى مخالف لصدر الرواية الآبى عن الحمل على التقية مع أن العلماء لم يفهموا منها إلا البناء على الأكثر إلى غير ذلك مما يوهن ارادة البناء على الأقل.

و هذا الوجه (أى البناء على الأكثر و الاتيان بصلاة الاحتياط منفصلة) وإن كان بعيداً فى نفسه ولكنه منحصر بعد عدم إمكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب و لا أقل من مساواته فيسقط الاستدلال بالصحيحة.

و أورد عليه فى الكفاية بأن الاحتياط كذلك لا يأتى عن ارادة اليقين بعدم الركعة المشكوكة بل كان أصل الاتيان بها باقتضائه غاية الأمر اتيانها مفصولة ينافى اطلاق النقض و قد قام الدليل على التقييد فى الشك فى الرابعة و غيره و أن المشكوكة لا بد أن يؤتى بها مفصولة فافهم.

و لقد أفاد و أجاد و يعتضد ذلك بظهور اليقين و الشك فى الفعلى منهما فحمل اليقين فيه على اليقين بالبراءة بسبب الاحتياط خلاف الظهور المذكور.

و يرفع اشكال الشيخ الأعظم بأحد الوجهين الأول: أن المراد من اليقين و الشك هو اليقين بالاشتغال و الشك فيه فيفيد استصحاب الاشتغال.

و على ذلك يكون المراد من الركعة التى أمر باضافتها هى الركعة المفصولة و لا اشكال لأن الاتيان بالمفصولة هو الذى يوجب اليقين بالفراغ دون غيره عند الامامية.

الثانى: أن المراد باليقين و الشك هو اليقين بعدم اتيان بالمشكوكة سابقاً و الشك فى اتيانها فمعنى عدم نقض اليقين بالشك البناء على عدم الاتيان بالمشكوكة.

و لآزمه لو خلى ونفسه وإن كان لزوم الاتيان بالركعة المفصولة إلا أن الإمام لما ألقى الكلام إلى مثل زرارة الذى كان عالما بمثل هذه الأحكام سلك فى مقام بيان الحكم الواقعى مسلك التقية فأطبق الاستصحاب تقية على المورد الذى يجب فيه القيام إلى الركعة المفصولة ليمكن حملة فى مقام الظاهر على مذهب أهل الخلاف و لا يكون الإمام مأخوذاً عندهم فى كلاً الوجهين لا يراد من اليقين هو اليقين بالبراءة بسبب الاحتياط.

## وهم و دفع

لا يقال: كيف يمكن الالتزام بالتقية هنا مع أن صدر الرواية دالّ على أن المقام لما كان مقام التقية حيث إنّه عليه السلام أمر فى جواب السائل عن الشك بين الإثنين و الأربع بأن يركع ركعتين و أربع سجداً و هو قائم بفاتحة الكتاب و هذا الكلام ظاهر فى وجوب ركعتين منفصلتين من جهة ظهوره فى تعيين الفاتحة و هو خلاف مذاق العامة.

فإنّه يقال هذا صحيح لو اتفق كلمات أهل الخلاف على التخيير فى الركعتين الأخيرتين بين الفاتحة و التسبيحة ولكن ليس الأمر كذلك حيث يرى الاختلاف بينهم فى ذلك.

و دعوى أن الصحيحة مجملة لانقيد قاعدة كلية ينتفع بها فى ساير الموارد لظهور أن قوله عليه السلام «و لا ينقض اليقين بالشك» تأكيد لقوله عليه السلام «قام فاضاف إليها اخرى» لا علة له حتى يستفاد منه الكلية

مندفعة: بأنّ الاجمال فى التطبيق لا يسرى إلى الاجمال فى القاعدة مع دلالة الفقرات الست على أنها كليات لا تخص بموردها.

فيتضع مما ذكر تمامية الاستدلال بالرواية المذكورة على حجية الاستصحاب و لا وقع لاحتمال أن يكون المراد من اليقين هو الاحتياط بالاتيان المشكوكة منفصلة كما

لامجال لدعوى الاجمال بعد ظهور الجملة فى الكلية بالنسبة إلى جميع موارد الاستصحاب.

لا يقال: إنّ المراد من النهى عن نقض اليقين بالشك إن كان هو الاستصحاب فى عدم الاتيان بالركعة الرابعة فلا تدلّ على اعتبار الاستصحاب فى سائر الموارد لظهور فقرات الرواية فى كون الأفعال الواردة فيها مبنية على الفاعل و الفاعل فيها ضمير يرجع إلى المصلّى.

هذا مضافاً إلى أنّه ليس مقتضى الاستصحاب إلا الاتيان بالركعة الرابعة متصلة لأنّ من صلّى من صلاته الظهر ثلاث ركعات فعليه الاتيان بالركعة متصلة و ما دلّ على لزوم الاتيان بالمشكوكه بصلاة الاحتياط إغناء للاستصحاب فى الشك فى الركعات لا تقييد لحكم ظاهرى.

وعلى الجملة الاستصحاب فى عدم الاتيان بالركعة الرابعة لا يقتضى أمرين بأن يدل على الاتيان بالركعة الرابعة بدلالة وضعية و أن يدل على الاتيان بها متصلة بالاطلاق ليقال برفع اليد عن إطلاقه بالدليل الوارد على التقييد بل مدلوله إحراز المكلف بأنّه لم يأت بالركعة الرابعة و المكلف بصلاة الظهر مثلاً يجب عليه أربع ركعات بعنوان الظهر متصلة.

فإنّه يقال إنّ حكم من لم يأت بركعة هو القيام و الاتيان بالباقي و هذا الحكم دلّ عليه قوله عليه السلام قام فاضاف إليها اخرى و لاشىء عليه و لا يكون المقصود من ضميمه الكبرى المذكورة بعد ذلك إفادة نفس هذا الحكم فإنّه تكرر لما هو معلوم بل المراد من ضميتها هو إفادة وجه الحكم و لافرق فيه حينئذٍ بين أن يكون تلك الأفعال المذكورة فيها مبنية على الفاعل أو غيرها لأنّ الظاهر منها هو الوجه الكلى الذى

أوجب القيام لإضافة الركعة الأخرى فلا يختص الاستصحاب بمورد المصلّي الشاك المذكور.

هذا مضافاً إلى أنّ الظاهر من قوله عليه السلام «و لا ينقض الشك باليقين» هو وجود اليقين و الشك حال النهي عن النقض و حمله على إرادة إضافة الركعة الاحتياطية يوجب إفادة لزوم تحصيل ذلك اليقين المطلوب في الشك في الركعات و من المعلوم أنّه يناهض اليقين الفعلي.

على أنّ الظاهر من نفس القضية هو أنّ مناط حرمة النقض إنما يكون لأجل ما في اليقين و الشك لا لما في المورد من الخصوصية و أنّ مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك و دعوى أنّ لازم هذا التنويع أنّه إن أتى المكلف بالركعة المشكوكة متصلة مع قصد الرجاء و حصول القرية ثم تبين أنّ صلاته ناقصة كانت صلاته باطلة لفرض تعيين وظيفة الشاك في الانفصال و هو مما لا يمكن الالتزام به ضرورة أنّه قد أتى بصلاته تامة و أدلة صلاة الاحتياط في الشكوك لا تدل على مزيد من أنّه إن كان المصلّي صلّى ركعتين (مثلاً) كانت هاتان تمام الأربع و مقتضاها ليس مزيد من اغتفار الزيادات المأتي بها بالنسبة إلى الشاك لا أنّ اتيان الصلاة أربع ركعات متصلة غير مقبولة.

مندفعة بأنّ الحكم الوارد في صورة الشك في الركعات بأن يأتي بالركعة أو الركعتين منفصلة حكم ظاهري و الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي و عند الجهل به و عليه فمن أتى به رجاء ثم علم التطابق فلا إشكال في كفاية المأتي به و لا منافاة بين كفايته واقعاً و كون الحكم الظاهري هو لزوم الاتيان منفصلة.

لا يقال: إنّ لازم التنويع المذكور أن يكون الشاك في الركعات محكوماً بوجوب الانفصال في كلتا الأخيرتين أو إحديهما و غير الشاك و هو من أيقن بعدد الركعات محكوماً بوجوب الاتصال و حينئذٍ فحيث أنّ لسان «لا ينقض اليقين بالشك» أنّ

اليقين باق غير منقوض فالشارع بمقتضى الاستصحاب قد تعبد بأن اليقين باق وأن المكلف متيقن و لازمه أن يكون محكوماً بحكم المتيقن و من المعلوم أن الصحيحة صريحة في شمول القاعدة للشاك في الركعات.

فإذا كان محكوماً تعبداً بأنه متيقن بركعات صلاته كان لازمه أن يأتي بالركعة المشكوكة متصلة فكان بعد تسليم ذلك التنويع أيضاً مقتضى الاستصحاب أن يأتي بالمشكوكة متصلة و هو مقتضى صريح الاستصحاب هنا و نصّه لا أنه مقتضى إطلاقه.

لأننا نقول لا يستفاد من الاستصحاب إلا الحكم بعدم الاتيان بالركعة الرابعة تعبداً فالمكلف الشاك حينئذٍ موظف بإتيان الركعة الرابعة من جهة أدلة وجوب اتيان الظهر بأربعة ركعات متصلة كما أن المتيقن بثلاث ركعات موظف بذلك و هذا مقتضى أدلة اتيان ركعات الظهر متصلة و يدلّ على الشاك المذكور بإطلاقه و مع ملاحظة أدلة الاحتياط عند الشك في الركعات يرفع اليد عن هذا الاطلاق جمعاً بين أدلة اتيان ركعات الظهر متصلة و بين أدلة الاحتياط لأخصية تلك الأدلة عن ذلك الاطلاق و لانظر لدلة الاحتياط بالنسبة إلى الاستصحاب لما عرفت من أنه لا يدلّ إلا على عدم الاتيان بالرابعة و لدلالة له بالنسبة إلى كيفية الاتيان بالرابعة و عليه فلا تعارض بين الصحيحة و أدلة الاحتياط.

فتحصّل: أن الصحيحة الثالثة تدلّ على أن اليقين لا ينقض بالشك و حمل اليقين على اليقين بالبراءة بالاحتياط خلاف الظاهر لأنّ المستفاد منها هو وجود اليقين و الشك معاً بالفعل و اليقين الحاصل من ناحية الاحتياط ليس موجوداً بالفعل.

ودعوى أن قوله لا ينقض اليقين بالشك و غيره من الجملات المذكورة في الصحيحة لا يكون كلياً لأنّ الضمير في قوله لا ينقض و لا يخلط و غيرهما راجع الى المصلّى الشاك المذكور.



مندفعة بأن الظاهر أنّ ذكر هذه الجمل المتعددة عقيب قوله عليه السلام قام فاضاف إليها أخرى ولاشئء عليه لا يكون لافادة نفس هذا الحكم فإنّه تكرر لما هو معلوم بل المراد منها هو افادة وجه هذا الحكم المذكور و المعمول في ذكر الوجه هو ذكره بالوجه الكلى ولا فرق فيه بين أن يكون الافعال المذكورة مبنية للفاعل أو للمفعول.

ورابعها: موثقة إسحاق بن عمار قال قال لى ابوالحسن الأول عليه السلام إذا شككت فابن على اليقين قال قلت هذا أصل؟ قال: نعم. (1)

و يحتمل فيها بحسب مقام الثبوت وجوه الأول ارادة البناء على الاحتياط و تحصيل اليقين و هذا مخالف لظاهر قوله فابن على اليقين إذ الظاهر منه ارادة البناء على اليقين المفروض الوجود لا وجوب تحصيل اليقين الثانى ارادة قاعدة اليقين و هو أيضاً مخالف للظاهر منه و هو ارادة الوجود حال البناء لا الذى كان موجوداً فى السابق و ارتفع بعروض الشك الثالث ارادة قاعدة الاستصحاب و هو الظاهر.

و يشكل ذلك إمّا من حيث الدلالة لان الموثقة بناء على اختصاصها بالشكوك الواقعة فى الركعات يقتضى الاستصحاب فيها البناء على الأقل مع أنّ المذهب استقر على خلافه فلا بد من حمله على النقية و هو فى غاية البعد بملاحظة سياق الموثقة ربّما يتفصّل من هذا الاشكال بعدم الدليل على اختصاص الموثقة بالشكوك الواقعة فى الركعات و مجرد ذكر الأصحاب إيّاها فى ضمن أدلة تلك المسألة لا يدلّ على الاختصاص.

و إمّا من حيث السند لاحتمال الإرسال فيها و معه لاحجية لها حيث قال فى الفقيه روى عن اسحاق بن عمار فيقال هل تشمل مشيخة الفقيه إيّاها أو لا تشمل لاختصاص المشيخة بما رواه مباشرة و قد حقق بعض الأفاضل فى ذلك و ذهب فى

ص: 338

آخر المطاف إلى عدم الفرق في شمول مشيخة الفقيه بين ان عبر في الفقيه روى عن فلان بالمبنى للفاعل او بالمبنى للمفعول و عليه فلا تكون الرواية مرسلة.

خامسها: الأخبار الخاصة التي تصلح للتأييد أو الاستدلال:

منها: صحيحة عبدالله بن سنان قال سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر إني اعير الذمي ثوبى وأنا أعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيرد(ه-صا) عليّ فأغسله قبل أن اصلى فيه فقال أبو عبدالله عليه السلام صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك فانك أعرته إيّاه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه فلا بأس أن تصلّى فيه حتى تستيقن أنه نجسه. (1)

قال الشيخ الأعظم و فيها دلالة واضحة على أنّ وجه البناء على الطهارة و عدم وجوب غسله هو سبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها و لو كان المستند قاعدة الطهارة لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة إذ الحكم فى القاعدة مستند إلى نفس عدم العلم بالطهارة و النجاسة نعم الرواية مختصة باستصحاب الطهارة دون غيرها و لا يبعد عدم القول بالفصل بينهما و بين غيرها مما يشك فى ارتفاعها بالرافع.

هذا مضافاً إلى ظهور سياقها فى التعليل و إلقاء القاعدة خصوصاً إذا فرضنا إرتكازية الاستصحاب و الإنصاف أنّ هذه الصحيحة من أحسن الروايات الدالة على الاستصحاب و ذلك من وجوه:

منها عدم ورود التعبير باليقين فيها ليتطرق إليها احتمال إرادة قاعدة اليقين و إنما ظاهرها أخذ الحالة السابقة نفسها موضوعاً للحكم الظاهرى بالبقاء و هو صريح فى الاستصحاب.

ص: 339

ومنها: ما يتفرع على ذلك من كون موضوع التعبد الاستصحابي فيها نفس الحالة السابقة لاليقين بها و هو جريان الاستصحاب في موارد ثبوت الحالة السابقة بإحدى الأمارات لا باليقين.

ومنها: عدم اشتمالها على كلمة النقض فتستريح من شبهة اختصاص الاستصحاب بموارد الشك في المانع لا المقتضى.

فتحصّل إلى حدّ الآن تمامية بعض الأدلة المذكورة لحجية الاستصحاب بعنوان الكبرى الكلى هذا مضافاً إلى بعض الروايات الخاصة التي أمكن القاء الخصوصية فيه والله هو العالم.

## التنبيهات:

التنبيه الأول: أنّ الشيخ الأعظم قال ما حاصله إنّ المعروف بين المتأخرين الاستدلال بالأخبار العامة على حجية الاستصحاب في جميع الموارد سواء كان الشك هو الشك في الرفع أم كان الشك في المقتضى ويشكل ذلك بأنّ حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية في نقض الحبل و الأقرب إليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت نعم قد يطلق النقض على مطلق رفع اليد عن الشيء و لو لعدم وجود المقتضى له بعد أن كان آخذاً به فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه و البناء على عدمه بعد وجوده.

و كيف كان فالأمر يدور بين أن يراد من النقض مطلق ترك العمل و ترتيب الأثر و بين أن يراد من النقض ظاهره و هو ترك ما من شأنه الاستمرار و لا يخفى أنّ هذا راجح بالنسبة إلى مطلق ترك العمل لان الفعل الخاص المتعلق بشيء كالنقض يصير مخصصاً لمتعلقه العام كقول القائل لا تضرب أحداً فان الضرب الظاهر في المولم قرينة على تخصيص الأحد العام بالاحياء و لا يتوهم حينئذٍ ان ذلك يوجب الحاجة إلى

تصرف فى اليقين بارادة المتيقن منه لأن التصرف المذكور لازم على كل حال فان النقض الاختيارى القابل لورود النهى عنه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير بل المراد من نقض اليقين المبني هو نقض ما كان على يقين منه وهو الطهارة السابقة و أحكام اليقين و المراد من أحكامه ليس أحكام نفس وصف اليقين اذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفة اليقين ارتفع بالشك قطعاً.

كمن نذر فعلاً فى مدة اليقين بحياة زيد بل المراد أحكام المتيقن المثبتة له من جهة اليقين و هذه الأحكام كنفس المتيقن أيضاً لها استمرار شأنى لا يرتفع إلا بالرافع فان مثل جواز الدخول فى الصلاة بالطهارة أمر مستمر إلى أن يحدث ناقضها.

نعم يمكن أن يستفاد من بعض الروايات إرادة مطلق رفع اليد عن الشىء و لو لعدم المقتضى مثل قوله عليه السلام بل ينقض الشك باليقين مع أنه لا إبرام فى الشك حتى ينقض و قوله عليه السلام و لا يعتد بالشك فى حال من الحالات مع أن الشك يعم الشك فى المقتضى و قوله عليه السلام اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية و أفطر للرؤية فإنّ مورده استصحاب بقاء رمضان و الشك فيه ليس شكاً فى الرفع و قوله عليه السلام إذا شككت فابن على اليقين فإنّ المستفاد من هذه المذكورات عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق نظير قوله عليه السلام إذا خرجت من شىء و دخلت فى غيره فشكك ليس بشىء هذا.

ولكن الانصاف أنّ شيئاً من هذه الموارد لا يصلح لصرف لفظ النقض عن ظاهره.

لأنّ قوله عليه السلام بل ينقض الشك باليقين معناه رفع الشك لأنّ الشك مما إذا حصل لا يرتفع إلا برفع و أمّا قوله اليقين لا يدخله الشك فتفرع الإفطار للرؤية عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى أن يحصل الرفع و بالجملة فالمتأمل المنصف

يجد أنّ هذه الأخبار لا تدل على أزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك في الارتقاع برفع انتهى.

و استشكل عليه سيّد الاساتيد العظام الميرزا الشيرازي (قدس الله تعالى نفسه الزكية) بأنه لا داعى إلى صرف اليقين عن ظاهره بارادة المتيقن منه إذ كما أنّ النقص الاختيارى بالنسبة إلى نفس اليقين غير متحقق و انما هو قهرى الانتقاض كذلك الحال بعينه فى المتيقن الذى يشك المكلف فى بقاءه و ارتقاعه فإنه أيضاً إن كان باقيا فبغير اختياره و إن كان منتقضا فكذلك فالتصرف فى النقص بإرادة رفع اليد عملا محتاج إليه على كل حال و معه يكون التصرف فى اليقين بلاجهة.

و من المعلوم أنّ نفس صفة اليقين كالعهد و البيعة و اليمين ممّا يصح استعارة النقص لها لما فيها من الإستحكام فيتخيل كونها ذات أجزاء متداخلة مستحكمة فيكون الخبر شاملا لكل من الشكين انتهى.

و عليه فالنهي عن نقض اليقين بعد عدم تعلقه بنفس اليقين من حيث هو و بعد عدم تعلقه بالمتيقن يجب أن يكون متعلقاً بالنقض من حيث العمل و على هذا كما أنه يصح أن يقال يجب عليك معاملة بقاء المتيقن من حيث الآثار كذلك يصح أن يقال يجب عليك معاملة بقاء اليقين كذلك من حيث العمل و الآثار.

إن قلت: نعم لكن على الثانى تقييد القضية و جوب ترتيب أثر نفس اليقين و هو غير مقصود.

قلت: اليقين فى القضية ملحوظ طريقا إلى متعلقه فيرجع مفاد القضية إلى و جوب معاملة بقاء اليقين من حيث كونه طريقا إلى متعلقه فيندفع المحذور.

و الحاصل أنه لاوجه لارتكاب خلاف الظاهر بالتصرف فى اليقين بإرادة المتيقن منه معللاً بأنّ النقص الاختيارى لايتعلق بنفس اليقين إذ لا مجال للنقص الإختيارى بالنسبة إلى المتيقن كما لا مجال للنقص بالنسبة الى نفس صفة اليقين.

فانحصر الأمر فى التصرف فى نفس النقص بان يراد منه رفع اليد عنه عملاً وإسناد النقص بهذا المعنى إلى اليقين لما يتخيّل فيه من الأجزاء المتداخلة المستحكمة ممّا يصح و يحسن و لايتوقف حسن ذلك الإسناد على إرادة المتيقن من نفس اليقين و اختصاص المتيقن بما من شأنه الإستمرار.

فالمعنى فى قوله عليه السلام لااستنقض اليقين بالشك هو النهى عن رفع اليد عن اليقين عملاً لا من جهة آثار نفس وصف اليقين بما هو وصف اليقين لما عرفت من أنه عبرة إلى اليقينات الخارجية التى تكون طريقية وناظرة إليها و لا من جهة رفع اليد عن نفس المتيقن بل من جهة آثار اليقين الطريقي المتّحد مع آثار المتيقنات لأنها مما يتطلبها اليقين المتعلق به فالواجب هو ترتيب آثار اليقين الطريقي إلى شىء و عدم رفع اليد عنه عملاً و لا فرق فيه بين أن يكون الشك فى الرفع أو المقتضى لأنّ النقص أسند الى نفس اليقين لا إلى المتيقن و المقصود من النقص هو رفع اليد عنه عملاً و هذا هو موافق للظاهر و لاوجه لرفع اليد عنه كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ النهى عن نقض اليقين بما هو جامع لمصاديقه التى تكون مرايا للمتيقنات لا بما هو وصف خاص و عليه فلا يكون المراد من اليقين هو المتيقن بل المراد هو اليقين وإن كان مصاديقه عبرة إلى المتيقنات فاذا اتّضح أنّ النقص مستند إلى اليقين لا إلى المتيقن فلا فرق فيه بين أن يكون الشك فى الرفع أو المقتضى.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الأستاذ فى فرض إسناد النقص بلحاظ المتيقن أو آثاره من أنه لا دليل على اختصاصه بما من شأنه البقاء و الاستمرار و مجرد أقربيته

بالنسبة إلى المعنى الحقيقي بنظر الاعتبار لا يوجب تعيينه ما لم يراه أهل العرف أقرب إلى المعنى الحقيقي فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق المتعلق بل المحكم هو إطلاقه.

على أنه لو سلمنا عدم تمامية الصحاح المشتملة على كلمة النقص للاستدلال بها في الشك في المقتضى يكفينا غيرها من سائر الروايات مما لم يرد فيه التعبير بالنقص منها صحيحة عبدالله بن سنان قال سألت أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر إنني أعير الذمى ثوبى وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرد على.

فأغسله قبل أن يصلّى فيه فقال أبو عبد الله عليه السلام صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه فلا بأس أن تصلّى فيه حتى تستيقن أنه نجسه. (1)

التنبية الثانية: في اعتبار الاستصحاب في خصوص الموضوعات الخارجية والأحكام الجزئية أو في الأعم منها والأحكام الكلية.

والحق هو التعميم لعدم قصور الأدلة ولعدم المعارضة بين استصحاب المجعول واستصحاب الجعل.

توضيح ذلك كما أفاد في الكفاية أنّ قضية لاتنقض ظاهرة في اعتبار الاستصحاب في الشبهات حكمية كانت أو موضوعية واختصاص المورد بالخير لا يوجب تخصيصها بها خصوصا بعد ملاحظة أنها مذكورة في الرواية بعنوان قضية كلية ارتكازية في غير مورد لاجل الاستدلال بها على حكم المورد فلا قصور في الأدلة.

لا يقال: إنّ الجمع بين الموضوعات والأحكام الكلية لا يساعده الأمر بعدم الفحص في الشبهات الموضوعية لوجوبه في الأحكام الكلية و حمل أدلة الاستصحاب على

ص: 344

القضية المهملة بالنسبة إلى الأحكام الكلية وعلى المطلقه بالنسبة إلى الموضوعات خلاف الظاهر.

لأننا نقول: القضية مطلقه لامهمله و العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد و ذكر عدم لزوم الفحص بالنسبة إلى مورد السؤال لا ينافي لزوم الفحص بالنسبة إلى الأحكام الكلية.

و دعوى أنّ عدم تعرض الأصحاب للاستصحاب في الأحكام الكلية قبل و الد الشيخ البهائي قدس سره قرنية على اختصاص أدلتها بالموضوعات.

مندفعة بأنّ ذلك لا يمنع عن الاستدلال به في الأحكام الكلية أيضاً بعد ظهور أدلتها في التعميم نعم هنا إشكال آخر أورده الفاضل النراقي على الاستصحاب في الأحكام الكلية و حاصله:

أنّ الاستصحاب في الأحكام الكلية معارض بمثله دائماً و ذلك لأنّ الشك في الحكم الشرعي تارة يكون راجعاً إلى مقام الجعل و لو لم يكن المجعول فعلياً لعدم تحقق موضوعه في الخارج فيجرى فيه استصحاب بقاء الجعل و يسمّى باستصحاب عدم النسخ و هذا الاستصحاب خارج عن محل الكلام و قوله عليه السلام حلال محمد حلال إلى يوم القيامة يغنينا عن هذا الاستصحاب.

و تارة اخرى يكون الشك راجعاً إلى المجعول بعد فعليته بتحقيق موضوعه في الخارج كالشك في حرمة و طيء المرأة بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال.

و الشك في المجعول مرجعه إلى أحد الأمرين لثالث لهما لأن الشك في بقاء المجعول إمّا أن يكون لأجل الشك في دائرة المجعول سعة و ضيقاً من قبل الشارع و الشك في سعة المجعول و ضيقه يستلزم الشك في الموضوع لا محالة فإنّ لاندري أنّ



الموضوع للحرمة هل هو وطىء واجد الدم أو المحدث بحدث الحيض ويعبر عنه بالشك فى الشبهة الحكمية.

وإما أن يكون الشك لأجل الأمور الخارجية بعد العلم بحدود المجعول سعة وضيقاً من قبل الشارع فيكون الشك فى الانطباق كما إذا شكنا فى انقطاع الدم بعد العلم بعدم حرمة الوطىء بعد الانقطاع ولو قبل الاغتسال ويعبر عن هذا الشك بالشبهة الموضوعية وجرىان الاستصحاب فى الشبهات الموضوعية ممّا لا إشكال فيه ولا كلام كما هو مورد الصحيحة وغيرها من النصوص.

وأما الشبهات الحكمية فإن كان الزمان مفرداً للموضوع وكان الحكم انحلالياً كحرمة وطىء الحائض مثلاً فان للوطىء افراداً كثيرة بحسب امتداد الزمان من أول الحيض إلى آخره وينحلّ التكليف وهو حرمة وطىء الحائض إلى حرمة أمور متعددة وهى أفراد الوطىء الطولية بحسب امتداد الزمان فلا يمكن جريان الاستصحاب فيها حتى على القول بجرىان الاستصحاب فى الاحكام الكلية لأنّ هذا الفرد من الوطىء وهى الفرد المقيد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال لم تعلم حرمة من أول الأمر حتى نستصحب بقاؤها نعم الأفراد الأخر كانت متيقنة الحرمة وهى الأفراد المفروضة من أول الحيض إلى انقطاع الدم وهذه الأفراد قد مضى زمانها مع الامتثال أو مع العصيان فلامجال للاستصحاب فيها.

وإن لم يكن الزمان مفرداً ولم يكن الحكم انحلالياً كنجاسة الماء القليل المتمم كزّافان الماء شىء واحد غير متعدد بحسب امتداد الزمان فى نظر العرف ونجاسته حكم واحد مستمر من أول الحدوث إلى آخر الزوال.

ومن هذا القبيل الملكية والزوجية فلا يجرى الاستصحاب فى هذا القسم أيضاً لابتلائه بالمعارض لأنه إذا شكنا فى بقاء نجاسة الماء المتمم كزّافان فلنا يقين متعلق

بالمجوعول و يقين متعلق بالجعل فبالنظر إلى المجعول يجرى استصحاب النجاسة لكونها متيقنة الحدوث مشكوكة البقاء و بالنظر إلى الجعل يجرى استصحاب عدم النجاسة(عدم جعل النجاسة)لكونه متيقنا و ذلك لليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل فى صدر الإسلام لا مطلقاً و لا مقيداً بعدم المتمم و القدر المتيقن إنما هو جعلها للقليل غير المتمم أما جعلها مطلقاً حتى للقليل المتمم فهو مشكوك فيه فنستصحب عدمه و يكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فنأخذ بالأقل لكونه متيقنا و نجرى الأصل فى الأكثر لكونه مشكوكا فيه فتقع المعارضة بين استصحاب بقاء المجعول و استصحاب عدم الجعل و كذا الملكية و الزوجية و نحوهما.

و اجيب عنه بأنّ المعارضة بين استصحاب عدم الجعل و استصحاب المجعول فرع المنافاة بينهما و هو أول الكلام.

و ذلك لأنّ مورد كلام القائل بالمعارضة كالتراقى هو ما إذا كان الزمان ظرفاً فحكم فيه باستصحاب الوجود و عدمه أما الاول فواضح و أما الثانى فلأنّ عدم وجوب المطلق و إن انتقض إلا أنّ عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال لم ينتقض أصلاً فيستصحب و بعبارة اخرى لاضير فى اعتبار الجلوس مقيداً بما بعد الزوال فيقال هذا لم يعلم وجوبه و الأصل عدم وجوبه و هذا الأصل العدمى و إن كان جارياً إلا أنه لاينافى استصحاب الوجود لعدم المضادة أو المعارضة بين الوجود المطلق و العدم المقيد و إنما المعارضة بين الوجود المطلق و العدم المطلق أو بين الوجود المقيد و العدم المقيد و ذلك لاعتبار وحدة الموضوع فى المعارضة و ينقدح مما ذكر ما فى كلام الشيخ قدس سره رداً على الفاضل التراقى من أنّ الزمان إن كان مفرداً فلا يجرى استصحاب الوجود لعدم اتحاد الموضوع و يجرى استصحاب العدم.

وإن لم يكن الزمان مفرداً فيجرب استصحاب الوجود لاتحاد الموضوع ولايجرب استصحاب العدم فلما معارضة بين الاستصحابيين أصلاً انتهى وذلك لما عرفت من جريان استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال أيضاً فإن المنقوض هو عدم وجوب المطلق لا المقيد.

نعم لا ينافي استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال مع استصحاب الوجوب المطلق لعدم اتحاد الموضوع في الوجوب المطلق و العدم المقيد كما هو واضح.

وينقدح ممّا ذكر أيضاً ما في كلام بعض الأعلام حيث تسلم المعارضة فيما إذا لم يكن الزمان مفرداً و أورد على الشيخ القائل بعدم جريان استصحاب العدم و عدم المعارضة بين الاستصحابيين أصلاً بقوله و قد أوضحنا وقوع المعارضة مع عدم كون الزمان مفرداً و وحدة الموضوع فيقال إنّ هذا الموضوع الواحد كان حكمه كذا و شك في بقائه فيجرب استصحاب بقائه و يقال أيضاً إنّ هذا الموضوع لم يجعل له حكم في الأول لا مطلقاً و لا مقيداً بحال و المتيقن جعل الحكم له حال كونه مقيداً فيبقى جعل الحكم له بالنسبة إلى غيرها تحت الأصل فتقع المعارضة بين الاستصحابيين مع حفظ وحدة الموضوع.

و ذلك لما عرفت من عدم المنافاة و المعارضة بينهما لجريان استصحاب الوجوب المطلق و مع جريانه لا مجال لجريان استصحاب عدم وجوب المطلق للعلم بانتقاضه نعم يجرب استصحاب عدم وجوب المقيد من دون معارضة بين الاستصحابيين.

و دعوى أنّ الزمان في الاستصحاب العدمي أيضاً مأخوذ بنحو الظرفية فكلا الاستصحابيين يرد ان على الوجوب المتعلق بالجلوس الذي يكون الزمان الخاص ظرفاً له أحدهما يثبت و الآخر ينفيه و يقع بينهما التعارض الموجب للتساقط و يجب

الرجوع الى الأصول الأخر مندفعة بأنّ مع أخذ الزمان بنحو الظرفيه لا مجال للاستصحاب العدمى للعلم بانتقاضه حين وجوب الجلوس و مع العلم بالانتقاض و الشك فى البقاء يستصحب الناقض و لا مجال لاستصحاب العدم.

هذا مضافاً إلى مخالفة ذلك مع الصحاح الدالة على اعتبار الاستصحاب لأنّ مجعولية الطهارة فى زمان الشك بالاستصحاب تكون معارضة مع استصحاب عدم جعلها و هو كما ترى نعم إذا فرض الزمان قيدها مثلاً لوجوب الجلوس فلايجرى إلا استصحاب العدم ولكن الكلام فى استصحاب وجوب الجلوس من دون تقيده بالزمان.

لايقال: إنّ الزمان الخاص ظرف للحكم المجعول الايجابى و النفى يرد على هذه الجملة فإذا شرع الشارع أنّ الجلوس واجب بعد زوال الجمعة فالظرف ظرف لتعلق الوجوب بطبيعة الجلوس فإن لم يشرع الشارع نقول ليس الجلوس بواجب بعد زوال الجمعة فالنفى يرد على هذه الجملة التى تكون الظرف فيها ظرفاً للوجوب لا- أنّ الظرف لوحظ ظرفاً للعدم و فى محل الكلام حيث إنّ المستصحب هو نفى الأحكام الثابت قبل تشريع الشريعة فرمان ما بعد الزوال يتصور ظرفاً للوجوب المتعلق بالجلوس و يقال إنّ الجلوس بعد زوال الجمعة لم يكن واجبا فيرد النفي على القضية الايجابية بمالها من الخصوصيات و منها أنّ ما بعد الزوال ظرف تعلق الحكم بالطبيعة التى هى موضوع الايجاب و كما أنّ فعلية وجوب طبيعة الجلوس على المكلف موقوفة على حضور الوقت و فعلية الزمان فهكذا فعلية عدم الوجوب فاذا ما بعد الزوال لايجب على المكلف جلوس بمقتضى هذه القضية السلبية.

لأنّ نقول: إنّ القضية السلبية المذكورة لا مجال لها بعد العلم بالتشريع او استصحابه لا قبل الزوال و لابعده بناء على الظرفية أمّا صورة العلم بالتشريع فلعدم الشك و أمّا صورة استصحاب التشريع فلانه ملحق بصورة العلم تعبداً فالتحقيق حينئذٍ هو جريان

الاستصحاب فى القضية الايجابية و معه لايجرى الاستصحاب فى القضية السلبية نعم يجرى استصحاب عدم وجوب الموضوع المقيد بما بعد الزوال ولكنه لاينافى مع القضية الايجابية المطلقة فلا تغفل.

وقد يقال فى وجه جريان الاستصحاب الوجودى دون العدمى إن الاستصحاب العدمى و هو أنه ليس الجلوس واجبا بعد الزوال من يوم الجمعة غير جار بنفسه لابتنائه بالمعارض فإن هنا استصحابين آخرين عديمين أحدهما استصحاب أنه لايجب الجلوس يوم الجمعة.

وثانيهما: استصحاب أنه لايجب الجلوس قبل الزوال منه فان كل واحد منهما من وجوبه يوم الجمعة مطلقاً و وجوبه قبل زواله قضية حقيقته مسبوقة بالعدم قبل الشريعة يقتضى الاستصحاب بقاءها مع أننا نعلم بانتقاض إحدى هذه الثلاثة لفرض العلم بالوجوب قبل الزوال أجمالا فلا حجة فى شىء منها.

و الاستصحاب الوجودى ليس طرفا لهذه المعارضة حتى يسقط هو أيضاً لأنه محكوم لكل من هذه الاستصحابات الثلاثة فإنها استصحابات تجرى فى أحكام كلية و تحكم بأن المكلف على يقين بعدم الوجوب فى أى من الصور الثلاث المحتملة فلامحالة إما هو متيقن بعدم الوجوب فى ما قبل الزوال أو بعدمه بعده فيختل أحد ركنى الاستصحاب أو كليهما و هذا بخلاف الاستصحاب الوجودى فإنه استصحاب مصداق جزئى من الوجوب بعد انطباق القضية الحقيقية على المورد و اتضح حكم جلوسه فى هذه الجمعة فيجبر هذا الحكم الشخصى فى كل جمعة إلى ما بعد الزوال فالحاصل أنه لامجال للاستصحاب الوجودى مع كل واحد من هذه الثلاثة فإذا سقطت هذه الثلاثة بالمعارضة وصلت النوبة إلى الاستصحاب الوجودى و كان جاريا بلا اشكال.

و لقائل أن يقول مع ملاحظة الزمان ظرفا ليس الاستصحاب العدمي إلا واحداً.

إذ قبل الزوال أو بعد الزوال لم يلاحظ في الحكم بل الحكم العدمي هو عدم وجوب الجلوس في يوم الجمعة و هو معلوم و هذا الحكم منقوض بالعلم بالوجوب في الجمعة في الجملة فإذا شك أنه مختص بقبل الزوال أو يشمل بعده يستصحب الناقض و لا مجال معه للاستصحاب العدمي و الدليل الشرعي الدال على وجوب الجلوس حيث لا يختص بجمعة خاصة كلى و مقتضاه هو تعميم الحكم لكل جمعة فلا وجه لجعله جزئياً و الحكم العدمي كلياً.

و دعوى اختلال أركان الاستصحاب الوجودي من ناحية الاستصحابات العدمية ممنوعة إذ القضايا سواء كانت عدمية أو وجودية كلية و مع العلم بوجود الحكم في كل جمعة يعلم بانتقاض الحكم العدمي الكلي في كل جمعة و معه لا مجال للاستصحاب العدمي.

هذا مضافاً إلى أن الشك لا يكون متصلاً باليقين بالعدم مع حيلولة العلم بالنقض نعم يمكن أن يلاحظ الزمان قيماً فيجرب فيه الاستصحاب ولكنه لا ينافي الاستصحاب الوجودي لعدم المضادة بينهما.

فتحصّل أنّ الجواب عن إشكال النراقي هو أن يقال إنّ موضوع الاستصحاب الوجودي و العدمي إن فرض واحداً فالمعارضة صحيحة ولكن هذا الفرض يوجب سقوط أحدهما لأنّ الموضوع إمّا نفس الجلوس فلا يجرب الاستصحاب العدمي لانتقاضه بالعلم بالوجوب قبل الزوال فلا يكون بين الشك و اليقين اتصال و إمّا الموضوع هو الجلوس المتقيد ببعد الزوال فلا يجرب الاستصحاب الوجودي لعدم اليقين بوجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال و ان لم يكن موضوع الاستصحاب الوجودي و العدمي واحداً بأن يكون مفاد أحد الاصلين ثبوت الوجوب لنفس الجلوس و مفاد

الآخر عدم وجوب الجلوس المتيقيد بما بعد الزوال فلانفاة بينهما ولذا يصح أن يقال إن الجلوس بعد الزوال واجب بما أنه جلوس وليس الجلوس بما أنه متيقيد بما بعد الزوال واجبا و عليه فلاشكال فى جريان الاستصحاب الوجودى فى الشبهات الحكيمه.

التنبه الثالث: فى التفاصيل المذكورة بين الأحكام الوضعية و بين الأحكام التكليفية أحدها ما حكى عن الفاضل التونى قدس سره من التفصيل بين الأحكام الوضعية يعنى نفس الأسباب و الشروط و الموانع و الأحكام التكليفية التابعة لها و بين غيرها من الأحكام الشرعية و الأحكام الوضعية بمعنى سببية السبب و شرطية الشرط و نحوهما من الامور الوضعية فيجرى فى الأول دون الثانى.

بدعوى أن ثبوت الحكم فى الزمان الثانى بالنص لاثبوت فى الزمان الأول فيما إذا كان الحكم موقتا إذ مع ثبوت الحكم بالنص لا بالثبوت فى الزمان الأول لا يكون ثبوته فى الزمان الثانى استصحابا.

و إذا كان الحكم غير موقت فهو كذلك إن قلنا بإفادة الأمر للتكرار و إلا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتى به فى أى زمان كان و نسبة أجزاء الزمان إليه نسبة واحدة فى كونه أداء فى كل جزء منها سواء قلنا بأن الأمر للفور أم لا و توهم أن الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الوقت المضيق اشتباه غير خفى على المتأمل فهذا أيضاً ليس من الاستصحاب فى شىء و لا يمكن أن يقال اثبات الحكم فيما بعد وقته من الاستصحاب فإن هذا لم يقل به أحد و لا يجوز أجماعا و كذا الكلام فى النهى بل هو الأولى بعدم التوهم للاستصحاب فيه لأن مطلقه يفيد التكرار و التخييرى (أى الحكم التخييرى) أيضاً كذلك فالأحكام التكليفية الخمسة المجردة عن الأحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب.

و أما الاحكام الوضعية فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسة كالدلوک لوجوب الظهر و الكسوف لوجوب صلاته و الزلزلة لصلاتها و الايجاب و القبول لاباحة الاستمتاع في النكاح و نحو ذلك فينبغى أن ينظر إلى كيفية سببية السبب هل هي على الإطلاق كما في الإيجاب و القبول أو في وقت معين كالدلوک و نحوه مما لم يكن السبب وقتاً و كالكسوف و الحيض و نحوه مما يكون السبب وقتاً للحكم فإنّ السببية في هذه الاشياء على نحو آخر فإنّها أسباب للحكم في أوقات معينة و جميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء فإنّ ثبوت الحكم في شيء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعا للثبوت في جزء آخر بل نسبة السبب في محل اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة و كذلك الكلام في الشرط و المانع و نحوهما.

و أمّا نفس السبب و الشرط فيجری الاستصحاب فيه بما اوضحه بقوله.

فظهر مما ذكرناه أنّ الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلّا في الأحكام الوضعية أعني الأسباب و الشرائط و الموانع للأحكام الخمسة من حيث إنّها كذلك و وقوعه في الأحكام الخمسة إنّما هو بتبعيتها كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسة إذا زال تغيره من قبل نفسه فإنّه يجب الاجتناب عنه في الصلاة لوجوبه قبل زوال تغيره فإنّ مرجعه إلى أنّ النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره فكذلك يكون بعده.

و اختار في الأحكام الوضعية بمعنى نفس السبب و الشرط و نحوهما عدم جريان الاستصحاب مع قطع النظر عن الأخبار الدالة على حجية الاستصحاب و جريانه مع ملاحظة تلك الأخبار.

وفيه أولاً: أنّ قوله و على الأوّل يكون وجوب ذلك الشيء أو نفيه في كل جزء من أجزاء ذلك الوقت ثابتاً بذلك الأمر فالتمسك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني بالنص لاثبوتيه في الزمان الأوّل حتى يكون استصحاباً.



منظور فيه لأنّ الموقت قد يتردّد وقته بين زمان و ما بعده فيجرى الاستصحاب الموضوعى أو الحكمى.

وثانياً: أنّ قوله و على الثانى أيضاً إن قلنا بافادة الأمر للتكرار الخ مورد الايراد حيث قد يكون التكرار مردداً بين وجهين كما إذا علم بانه ليس للتكرار الدائمى لكن العدد المتكرر يكون مردداً بين الزائد و الناقص و لا يندفع هذا الإيراد بأنّ الحكم فى التكرار كالأمر الموقت.

بل الصواب فى الجواب بأن نقول اذا ثبت وجوب التكرار فالشك فى بقاء ذلك الحكم من هذه الجهة مرجعه إلى الشك فى مقدار التكرار لتردده بين الزائد و الناقص و لا يجرى فيه الاستصحاب (عند أحد).

لأنّ كلّ واحد من المكرر إن كان تكليفاً مستقلاً فالشك فى الزائد شك فى التكليف المستقل و حكمه النفى بأصالة البراءة لا الاثبات بالاستصحاب.

وإن كان الزائد على تقدير وجوبه جزء من المأمور به بأن يكون الأمر بمجموع العدد المتكرر من حيث انه مركب واحد فمرجه إلى الشك فى جزئية التى المأمور به و عدمها و لا يجرى فيه الاستصحاب أيضاً.

لأنّ ثبوت الوجوب لباقى الأجزاء لا يثبت وجوب هذا الشئ المشكوك فى جزئية بل لا بدّ من الرجوع إلى البراءة أو الاحتياط.

وثالثاً: أنّ ما ذهب اليه الفاضل التونى غير صحيح اذ لا وجه لتخصيص جريان الاستصحاب مع إطلاق أدلته بالأسباب و الشروط و الموانع و الأحكام التابعة لها دون الأحكام التكليفية الشرعية المستقلة لما عرفت من إمكان تصور الشك و التردد فيها كما لا مجال لتخصيصه بغير الأحكام الوضعية بمعنى سببية السبب و شرطية الشرط و نحوهما بعد فرض كونها مما تناله يد الشارع فتدبر جيّداً.

وثانيها: التفصيل الذي ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره من جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية دون الوضعية لاختصاص الجعل بالأحكام التكليفية دون الوضعية.

وذلك لأن الخطاب الوضعي مرجعه إلى الخطاب الشرعي وأن معنى كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجود ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء ومعنى قولنا اتلاف الصبي سبب لضمانه أنه يجب عليه غرامة المثل أو القيمة إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ والعقل واليسار وغيرها.

ولم يدع أحد ارجاع الحكم الوضعي إلى التكليف المنجز حال استناد الحكم الوضعي إلى الشخص حتى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين من أنه قد يتحقق الحكم الوضعي في مورد غير قابل للحكم التكليفي كالصبي والنائم وشبههما.

وكذا الكلام في غير السبب من الشرطية والمانعية والجزئية.

وأما الصحة والفساد في العبادات بمعنى موافقة الفعل المأتي به للفعل المأمور به أو مخالفته له ومن المعلوم أن الموافقة والمخالفة ليستا بجعل جاعل.

وأما الصحة والفساد في المعاملات فهما بمعنى ترتب الأثر عليها وعدمه فمرجع ذلك إلى سببية هذه المعاملة لآثارها وعدم سببية تلك فإن لو حظت المعاملة سبباً للحكم التكليفي كالبيع للإباحة فالكلام فيها يعرف مما سبق في السببية وأخواتها.

وإن لو حظت سبباً لأمراً آخر كسببية البيع للملكية فهذه الأمور بنفسها ليست أحكاماً شرعية.

وحقائقها إما أمور اعتبارية منتزعة من الأحكام التكليفية أو أمور واقعية كشف عنها الشارع فيكون أسبابها كنفس المسببات أموراً واقعية مكشوفاً عنها ببيان الشارع وعلى التقديرين فلا جعل في سببية هذه الأسباب ونحوها.

فتحصّل أنّ الأحكام التكليفية مجعولة دون الأحكام الوضعية مطلقاً بل هي إما امور اعتبارية انتزاعية عن الأحكام التكليفية أو امور واقعية كشف عنها الشارع وعليه فلامجال للاستصحاب في الأحكام الوضعية لعدم كونها مجعولة بجعل مستقل وفيه: أولاً: أنّه لاوجه لانكار جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية لامكان الجعل التبعي فيها وعدم لزوم كون الجعل استقلالياً لأنّ الجعل التبعي جعل شرعي أيضاً لكونه مجعولاً- بتبع جعل المجعول وهو التكليف فإنّ المولى إذا جعل التكليف بلا قيد كان تكليفه مطلقاً وإذا جعله مقيداً بوجود شيء في الموضوع كان تكليفه مقيداً وهكذا إذا جعله مقيداً بعدم شيء كان ذلك الشيء مانعاً وهكذا غيرهما مما تناله يد الشارع إليه ولو بالجعل التبعي وبالجملة لاحاجة في جريان الاستصحاب إلى كون المستصحب مجعولاً مستقلاً.

وثانياً: أنّ الملكية والزوجية و أمثالهما مجعولة بالاستقلال لأنّ ظاهر الأدلة كقوله عليه السلام الناس مسلطون على أموالهم في التصرفات أنّ جواز التصرف مسبق بالملكية و من أحكامها لا أنّ الملكية منتزعة من جواز التصرف فإنّ الحكم بجواز التصرف مستفاد من قوله عليه السلام مسلطون و الملكية مستفادة من إضافة الأموال إليهم في قوله عليه السلام على أموالهم فظاهر الحديث أنّ الملكية متقدمة على جواز التصرف تقدم الموضوع على الحكم وهكذا الأمر في غير الملكية كالزوجية فإنّ جواز الاستمتاع من آثار الزوجية و متفرعة عليها لا أنّها منتزعة من جواز الاستمتاع له.

وثالثاً: أنّه لا تلازم بين الملكية و جواز التصرف فإنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه إذ قد يكون الشخص مالكا و لا يجوز له التصرف كالسفيه و قد يجوز التصرف له مع عدم كونه مالكا كالمباحات الاصلية فكيف يمكن القول بأنّ الملكية منتزعة من جواز التصرف.

وثالثها: هو تفصيل صاحب الكفاية و توضيحه أنّ الأحكام الوضعية على أنحاء ثلاثة الأول مالا يكون مجعولا بالجعل التشريعي أصلا لاستقلالاً و لاتبعاً للتكليف كالسببية لما هو سبب تكويني لانشاء التكليف أو الشرطية أو المانعية لما هو مانع و شرط تكويني فإنها ليست مجعولة لاستقلالاً و لاتبعاً.

و إن كانت مجعولة عرضا بجعل تكويني إذ السبب مثلا اذا وجد وجدت السببية عرضا باعتبار وجود منشأ انتزاعه إذ ليس فى الخارج إلا وجود السبب فوجود السببية هى أمر انتزاعي بوجود منشأ انتزاعها و هو وجود ضعيف عرضي كوجود المقبول بوجود القابل بالعرض لا بالذات.

و لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين للسبب للتكليف و شرطه و مانعه من التكليف المتأخر عنها ذاتا حدوثا فى الشرط و السبب أو ارتفاعا فى المانعية كما أنّ اتصافها بها ليس إلا لاجل ما عليها من الخصوصية المستدعية لحدوث التكليف أو ارتفاعه تكويني للزوم أن يكون فى العلة باجزائها ربط خاص به كانت مؤثرة فى معلولها لا فى غيره و لا غيرها فيه و إلا لزم أن يكون كل شىء مؤثرا فى كل شىء و تلك الخصوصية لا تكاد توجد فيها بمجرد انشاء مفاهيم العناوين.

و عليه فلا يتصور فى هذا القسم أعنى سبب تكويني أو شرطه أو مانعه السببية و الشرطية و المانعية المجعولة.

الثانى: ما لا يتطرق اليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف كالجزيئية و الشرطية و المانعية و القاطعية لما هو جزء المكلف به و شرطه و مانعه و قاطعه حيث إنّ اتصاف شىء بجزيئية المأمور به أو شرطية أو غيرهما لا يكاد يكون إلا بالأمر بجملة امور مقيدة بأمر وجودى أو عدمى.

ولا يكاد يتصف شيء بذلك أى كونه جزءاً أو شرطاً للمأمور به إلا بتبع ملاحظة الأمر بما يشتمل عليه مقيّداً بأمر آخر وما لم يتعلق بها الأمر كذلك لما كاد اتصف بالجزئية أو الشرطية وإن انشأ الشارع له الجزئية أو الشرطية وجعل الماهية و اجزائها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحة المهمة الموجبة للأمر بها.

فتصورها بأجزائها وقيودها لا يوجب اتصاف شيء منها بجزئية المأمور به أو شرطه قبل الأمر بها فالجزئية للمأمور به أو الشرطية له إنما ينتزع لجزئه أو شرطه بملاحظة الأمر به بلا حاجة إلى جعلها وبدون الأمر به لا اتصاف بها أصلاً وإن اتصف بالجزئية أو الشرطية للمتصور أو لذى المصلحة.

الثالث: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بانشائه و تبعاً للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه وإن كان الصحيح انتزاعه من انشائه وجعله و كون التكليف من آثاره وأحكامه أى اعتباره استقلالاً من إنشاء المنشئ.

فهذا القسم باعتبار الوقوع يكون مستقلاً وإن أمكن الجعل التبعي فيه.

وهو كالحجبية والقضاوة والولاية والنيابة والحرية والرقيّة والزوجية والملكية إلى غير ذلك.

ضرورة صحة انتزاع الملكية والزوجية والعناق بمجرد العقد أو الايقاع ممن بيده الاختيار من دون ملاحظة التكاليف والآثار ولو كانت منتزعة عنها لما كاد يصح اعتبارها إلا بملاحظتها.

إذا عرفت اختلاف الوضع فى الجعل فلامجال لاستصحاب دخل ماله الدخل فى التكليف إذا شك فى بقائه على ما كان عليه من الدخل لعدم كونه حكماً شرعياً ولا يترتب عليه أثر شرعى.

و لا اشكال فى جريان الاستصحاب فى الوضع المستقل بالجعل حيث إنه كالتكليف و هكذا لا اشكال فى جريان الاستصحاب فى ما إذا كان المستصحب مجعولا بالتبع فإن أمر وضعه و رفعه بيد الشارع و لو تتبع منشأ انتزاعه.

و لقد أفاد و أجاد إلا أن صريح كلامه فى القسم الأول عدم امكان جعل السببية و الشرطية لنفس التكليف لا استقلالاً و لا تبعاً و هو لا يخلو عن التامل و النظر.

لأن ما لا يمكن جعله هو ماله الدخل فى التكوين لا ماله الدخل بحسب مقام التشريع مثلا إذا علق الأمر بالصلاة على دلوک الشمس فإنه تارة يلاحظ الواقع و يقال إن الدلوک واقعا شرط تأثير المصلحة المقتضية لایجاب الصلاة و اخرى يلاحظ مقام الجعل و يقال إن الانشاء بداعى البعث حيث علق على دلوک الشمس فلا يكون الانشاء المذكور مصداقا للبعث إلا إذا اقترن حقيقة بدلوک الشمس و هو أمر زائد على كون تأثير الصلاة منوطا بالدلوک.

فالشرطية و السببية تكون بحسب مقام الطلب قابلة للجعل التبعی أيضا دون مقام التكوين و دخل الشئ فى التأثير الواقعی.

بقى الكلام فى امكان تعلق الجعل بالسببية و الشرطية استقلالاً و عدمه و توضیح ذلك يستدعى رسم مقدمة و هى أن نفس التكاليف التى لا يكاد يشك أحد فى إمكان تعلق الجعل بها مستقلا هل هى الارادة أو الكراهة الموجودة فى نفس المكلف بالكسر أو الارادة أو الكراهة الاعتبارية.

فإن كان المراد من السببية و الشرطية هى الإرادة أو الكراهة الواقعية لم يصح تعلق الجعل التشريعی بهما لا استقلالاً و لا تبعاً لأنهما من الأمور الواقعية التى لاتناله الجعل التشريعی أصلا و إن كان المراد منهما هى الأمور الاعتبارية التى يوجد بالاعتبار و لا يوجد بعدمه و يعبر عنها بالوجوب الاعتباری و الحرمة الاعتبارية صح تعلق الجعل

الاعتبارى بها إذ بعد كون نفس التكليف امرأ اعتباريا لم لا يصح اعتبار أمر آخر سببا أو شرطاً له فكما أنّ نفس التكليف أمر اعتبارى محض كان سببية السبب أو الشرطية امرأ اعتباريا.

ثم لا يذهب عليك أنّ مقتضى ما ذكر فى السببية و الشرطية الاعتبارية بالنسبة إلى نفس التكاليف هو إمكان جعل الجزئية أو الشرطية بالنسبة إلى المكلف به أيضاً لأنّ مناط إمكان الجعل هو اعتبارية التكاليف و هو موجود فى الجزئية أو الشرطية بالنسبة إلى المكلف به.

و عليه فيجوز أن يجعل الجزئية لشيء بالنسبة إلى المكلف به مستقلاً إن لم يذكر فى المكلف به كما إذا أمر بمركب خال عن شيء خاص ثم قال إن الشيء الفلانى جزء للمركب المأمور به.

ثم إن هذه المباحث ليس بمهمة بعد الاعتراف بأن الاستصحاب يجرى فيما إذا ترتب عليه اثر شرعى و لو لم يكن موضوع الاستصحاب حكماً أو ذا اثر شرعى لكفاية ترتب الأثر عليه بقاء.

و يشهد له جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزلية مع أنها ليست أحكاماً شرعية و لا من الموضوعات الشرعية سابقاً إذ لم يترتب عليها أحكام فى الازل و معدلك يجرى فيها الاستصحاب بناء على ما هو الأقوى من كفاية ترتب الأثر الشرعى عليه بقاء فى جريان الاستصحاب.

و عليه فالأحكام الوضعية التى يترتب عليها الأحكام بقاء صح استصحابها و لو لم تكن مجعولة بنفسها أو بالتبعية كسائر الموضوعات التكوينية التى يترتب عليها أحكام شرعية بقاء كوجود اللحية لزيد مثلاً.

تبصرة: وهى أن الصحة و الفساد بمعنى الموافقة للمأمر به و المخالفة له تكونان أمرين تكوينيين لاربط لهما بالجعل الشرعى و لافرق فيه بين العباديات و المعاملات فالصحة و الفساد فيهما منتزعتان من إنطباق الطبيعة المجعولة على الفرد الخارجى و عدمه و ليستا مجعولتين.

هذا فى الصحة و الفساد الواقعيين و أمّا الصحة و الفساد الظاهريتان فحيث إنّ موضوعهما هو الفرد المشكوك فيه فللشارع أن يحكم بترتيب الأثر عليه و أن يحكم بعدمه فلامحالة تكون الصحة و الفساد حينئذٍ مجعولتين من قبل الشارع و لذا حكم بالصحة الظاهرية فى مورد الشك بعد تجاوز المحل أو بعد الفراغ من العمل و حكم بالفساد فى موارد اخرى كما فى بعض الشكوك العارضة فى الركعات.

و لا يخفى أنّ هذا مبنى على أنّ الصحة و الفساد بمعنى الموافقة للمأمر به و المخالفة له و لوفى المعاملات.

و أمّا إذا كانت الصحة و الفساد فيها بمعنى ترتب الأثر و عدمه فمرجع الصحة و الفساد إلى سببية هذه المعاملة لأثرها و عدم السببية فمن ذهب إلى انتزاعية السببية لزم عليه أن يقول بعدم مجعولية الصحة و الفساد فى المعاملات.

و من قال باعتبارية السببية و ترتب الأثر للمعاملة فالصحة و الفساد فيها مجعولتان أيضاً من دون فرق بين الصحة و الفساد الواقعيين و بين الظاهريين فتحصل أنّ الأحكام الوضعية الاعتبارية سواء كانت بالنسبة إلى التكاليف الاعتبارية أو بالنسبة إلى المكلف به من السببية و الجزئية و الشرطية و المانعية و القاطعية كلها مجعولة بالتبع بل يمكن جعل بعضها بالاستقلال كالسببية بالنسبة إلى التكاليف الاعتبارية و الجزئية بالنسبة إلى المكلف به و كالقضاة و الحكومة و الزوجية و غيرها مما يترتب عليها الأحكام الشرعية فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعية



الاعتبارية سواء كانت مستقلة أو بالتبع بل يجرى الاستصحاب فيما إذا ترتب على المستصحب أثر شرعى ولو بقاء للكفاية ذلك فى التعبد ببقائه كاستصحاب الاعدام الأزلية كما لا يخفى.

التنبية الرابع: فى اعتبار فعلية الشك و اليقين و عدمه:

قال صاحب الكفاية إنَّ المعبر فى الاستصحاب فعلية الشك و اليقين فلاستصحاب مع الغفلة لعدم الشك فعلاً و لو فرض أنه يشك لو التفت ضرورة أن الاستصحاب وظيفة الشاك و لاشك مع الغفلة أصلاً و يتفرع عليه الحكم بصحة صلاة من أحدث ثم غفل و صلى ثم شك فى أنه تطهر قبل الصلاة أو لم يتطهر لجريان قاعدة الفراغ بحدوث الشك بعد الصلاة بخلاف من التفت قبل الصلاة و شك ثم غفل و صلى فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك لكونه محدثاً قبلها بحكم الاستصحاب مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابى فلايشمله قاعدة الفراغ لأنه محكوم بالحدث قبل الدخول فى الصلاة مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابى.

لايقال: استصحاب الحدث فى حال الصلاة بعدما التفت بعد الصلاة يقتضى فسادها فى الصورة الأولى أيضاً.

فإنه يقال نعم لو لاقاعدة الفراغ المقتضية لصحتها المقدمة على أصالة فساد الصلاة فى الصورة الأولى لأنَّ العكس أعنى تقديم الاستصحاب يوجب لزوم لغوية قاعدة الفراغ إذ ما من مورد إلا و فيه يجرى أصالة الفساد من استصحاب عدم وجود الجزء أو الشرط فعلى ما ذهب إليه صاحب الكفاية يحكم بالصحة فى الصورة الأولى و بالفساد فى الصورة الثانية.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ بعدم اعتبار الشك الفعلى فى جريان الاستصحاب و كفاية الشك التقديرى و ذلك لأنَّ المستفاد من قوله عليه السلام فى الصحيحة الأولى لزرارة

بعد ما سأل عن حكم من حرّك في جنبه شىء «لا حتى يستيقن أنّه قد نام حتى يجىء من ذلك أمر بيّن» وكذا من قوله «لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر» أنّ الضابط في رفع اليد عن الحالة السابقة تعلق اليقين بخلافها فما لم يحصل هذا اليقين تعبد الشارع ببقاء ما كان ولذا كان الاستصحاب حجة فيما يظن بخلاف الحالة السابقة أيضاً وإذا كان الأمر كذلك كان الاستصحاب حجة حتى في مورد الشك التقديرى وعدم الشك الفعلى لعدم تعلق اليقين بالخلاف في مورده أيضاً وعليه فيجوز الاستصحاب في الصورة الأولى أيضاً مع فرض عدم العلم بالخلاف ومقتضى ذلك هو البطلان والفساد في الصورتين لا التفصيل الذى اشار اليه صاحب الكفاية لعدم مجال لقاعدة الفراغ في الصورتين مع جريان الاستصحاب لاختصاص قاعدة الفراغ بما إذا كان الشك حادثاً بعد الصلاة وبالجملة ظاهر بعض أدلة الاستصحاب أنّ الناقض للحالة السابقة لا يكون إلا اليقين بخلافها فبذلك يستكشف أنّ الشك المأخوذ في بعض الآخر ليس ملحوظاً بذاته بل إنّما هو ملحوظ من جهة كونه مصداقاً لهذا الكلى.

ولقائل أن يقول إنّ حديث «لا تنقض اليقين بالشك لكن تنقضه بيقين آخر» يدل على أمرين أحدهما هو النهى عن نقض اليقين بالشك و ثانيهما هو الأمر بنقض اليقين بيقين آخر و ظاهر الفقرة الأولى أنّ النظر إلى اليقين والشك بذاتهما ومقتضاه أنّ الشك المأخوذ فيه ملحوظ بذاته فلاوجه لرفع اليد عنه مع تقدمها وظهورها في ذلك و الفقرة الثانية متفرعة على الفقرة الأولى فإنّه بعد عدم جواز نقض اليقين بالشك الأعم من الظن انحصر الأمر في نقض اليقين باليقين وعليه فلاوجه لرفع اليد عن ظهور الصدر في كون الشك ملحوظاً بذاته لعدم المنافاة بينهما هذا مضافاً إلى أنّ محل الكلام في صورة الغفلة عن الحدث رأساً بحيث لم يكن له الشك ولو بنحو الارتكاز

و أمّا صورة وجود الشك الارتكازى فهو خارج عن محل الكلام كما لا يخفى. وعليه فالتفصيل بين الصورة الأولى و الحكم بالصحة و بين الصورة الثانية و الحكم بالبطلان كما أشار إليه صاحب الكفاية فى محله.

نعم هنا اشكال آخر أفاده سيّدنا الأستاذ بقوله إنّ استصحاب الحدث حال الصلاة على فرض جريانه لا يعارض قاعدة الفراغ أصلاً حتى يقدم أحدهما على الآخر لأنه لا بدّ فى كل زمان من لحاظ الأصل الجارى فى هذا الزمان فلا يفيد فى ترتيب الأثر فى زمان جريان الأصل فيما قبله و لا شبهة فى أن زمان جريان قاعدة الفراغ هو بعد الفراغ عن العمل فلا ينافيه إلاّ الأصل الجارى عنده المخالف فى النتيجة.

و مما يهديك إلى ما ذكر أنّه لا شبهة فى صحة الصلاة التى ورد فيها شاكاً فى الطهارة رجاءً مع تيقن الحدث من قبل ثم تيقن بعد الصلاة بأنّه كان متطهراً و شك فى صيرورته بعد محدثاً.

و ليس ذلك إلاّ لأنّ استصحاب الطهارة بعد الصلاة تقتضى صحتها و لا ينافيه كون المكلف حال الصلاة محدثاً بحكم الاستصحاب.

و مثل ذلك أنّه لا شبهة فى بطلان الصلاة التى ورد فيها مع الطهارة المستصحة إذا تبدّل حاله بعد الصلاة بكونه متيقناً بالحدث قبل شاكاً فى ارتفاعها بعد و كيف كان ففى كل زمان يكون المناط هو الأصل الجارى فى هذا الزمان و عليه فالمعارض لقاعدة الفراغ إنّما هو استصحاب الحدث بعد الصلاة.

و إذاً لا فرق فيما لو تيقن بالحدث ثم غفل و صلّى ثم التفت و شك فى كونه محدثاً حال الصلاة أو متطهراً بين ما لو قلنا بكفاية الشك التقديرى فى جريان الاستصحاب و بين ما لو لم نقل بها.

ضرورة أنّ مقتضى القول الأول ليس إلا جريان الأصل حال الصلاة كما أنّ مقتضى القول الثانى عدم جريانه وقد عرفت أنّ وجود هذا الأصل و عدمه على حد سواء فيما هو المقصود من ترتيب الأثر بعد الفراغ عن العمل فلا بد من رعاية الأصل الجارى بعد العمل و هو على القولين استصحاب الحدث و يعارضه قاعدة الفراغ فلو قدمت هذه القاعدة عليه أما لحكومتها عليه أو للزوم اللغوية لو عكس كانت الصلاة(فى الفراغ الأول)صحيحة إلى أن قال.

و مما ذكرنا تعرف حال الفرع الثانى و هو ما اذا التفت المتيقن بالحدث إلى حاله فى اللاحق فشك ثم غفل عن ذلك و صلّى فإنّه لا فرق فيه أيضاً بين القولين المذكورين حيث إنّ ما اقتضى بطلان الصلاة فيه ليس إلا استصحاب الحدث الجارى بعد الصلاة لا الجارى حالها حتى يفرق بين مورد جريانه و عدمه.

و الفرق بين هذا الفرع و سابقه أنّ الشك فى الفرع السابق كان حادثاً بعد الصلاة فلم يكن محذور فى شمول قاعدة الفراغ له و هذا بخلاف هذا الفرع فإنّ الشك فيه ليس حادثاً بحكم العرف فإنّه يراه إعادة المعدوم لا وجوداً جديداً.

(و فى هذه الصورة يحكم بفساد صلاته لاستصحاب الحدث الجارى بعد الصلاة و عدم جريان قاعدة الفراغ لعدم كون الشك حادثاً).

نعم لو شك بعد الصلاة فى أنّه تطهر بعد التفاته(و شكه ثم غفل) و صلّى أم صلى بدونه جرى فى حقه حكم الشك الحادث فيشملة قاعدة الفراغ فتأمل تعرف انتهى و عليه فمقتضى ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ هو التفصيل بين الفرع الأول و الحكم بالصحة و بين الفرع الثانى و الحكم بالبطلان فيوافق رأيه مع رأى صاحب الكفاية.

ثم استشكل فى اخير كلامه فى شمول قاعدة الفراغ للمقام بأنّ مقتضى التعليل فيها بأنه حين العمل أذكر هو الغاء احتمال الغفلة و المفروض فى المقام هو العلم بالغفلة

حال الصلاة فمع عدم شمول قاعدة الفراغ للمقام يحكم بفساد الصلاة لجريان استصحاب الحدث بعد الصلاة من دون فرق بين الصورتين إلى أن قال ويدفع هذا الاشكال بان ذلك يصح فيما فرض المكلف بعد صدور الحدث عنه غافلاً إلى أن فرغ من الصلاة وهذا فرض بعيد. اللهم إلا أن يقال ان العبرة بحال الشروع والمفروض ان المكلف حال الشروع غافل فيشكل شمول قاعدة الفراغ للمقام.

نعم لو كان قوله عليه السلام لأنه حين العمل أذكر هو حكمة الحكم لاعلته فيشمل المقام أيضاً ويصح التفصيل بين الفرع الاول والحكم بالصحة لتقدم قاعدة الفراغ على الاستصحاب وبين الفرع الثاني والحكم بالفساد لعدم جريان قاعدة الفراغ. (1)

التنبية الخامس: أنه هل يكون الملاك في جريان الاستصحاب مجرد الثبوت في الواقع وإن لم يحرز باليقين بحيث يصح الاستصحاب مع الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته إذا ترتب عليه أثر شرعاً أو عقلاً بحيث لا مدخلية لليقين في ذلك أو يكون لليقين مدخلية في نفسه ولا يكفي مجرد الثبوت في الواقع في جريان الاستصحاب ما لم يحرز الواقع باليقين وقد يقال فيه اشكال من عدم احراز الثبوت فاليقين مع أنه لا بد منه في الاستصحاب بل ولا شك لأن الشك على تقدير الحدوث وهو لم يثبت.

اجيب عنه بأن اعتبار اليقين انما هو لأجل أن التعبد والتنزيل شرعاً إنما هو في البقاء لا في الحدوث فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت فيترب عليه الأثر فعلاً فيما كان هناك أثر.

واستشكل فيه سيّدنا الأستاذ بأن ظاهر أدلة الاستصحاب عدم كفاية الشك في بقاء الشيء على تقدير ثبوته وإن لم يحرز.

ص: 366

ثم انه يظهر النتيجة في هذا البحث بناء على القول بالاجزاء الأوامر الظاهرية فيمن تيقن بالطهارة فشك و صلى باستصحاب الطهارة ثم انكشف الخلاف و كونه محدثا من قبل فان مقتضى ان يكون الاعتبار بنفس اليقين دون الواقع كان له امر ظاهري و هو على الفرض يقتضى الاجزاء.

ثم لا يذهب عليك أن صاحب الكفاية تفرع على المقام ذب الأشكال الذي أورد على استصحاب الأحكام التي قامت الأمارات المعتمدة على مجرد ثبوتها و قد شك في بقائها على تقدير ثبوتها من أنه لا يقين بالحكم الواقعي و لا يكون هناك حكم آخر فعلى بناء على أن التحقيق من أن قضية حجية الأمانة ليست إلا تنجز التكليف في الإصابة و العذر مع المخالفة.

و قال في توجيه الذب عنه بأن يقال إن الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حينئذ محكوم بالبقاء فتكون الحجة على ثبوته حجة على بقائه تعبدًا للملازمة بينه و بين ثبوته واقعا ثم أورد عليه سيدنا الاستاذ بقوله أقول كلامه يفيد أمرين: أحدهما: انه لو قلنا باعتبار اليقين بنفسه في جريان الاستصحاب أشكل الأمر في استصحاب الأحكام التي قامت الأمارات المعتمدة على ثبوتها حيث لم يحرز ثبوتها باليقين و فيه عدم انحصار وجه الذب عن الاشكال في ذلك بل يمكن أن يذب عنه بما يقال في وجه تقدم الأمارات على مثل قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام.

فإن العلم بنفسه مأخوذ في غايات هذه الأحكام الظاهرية و مع ذلك يقدم عليه الأمارات.

و الوجه فيه أن العلم المأخوذ في تلك الأدلة أعم من اليقين الوجداني و من الحجة أو أن مفاد أدلة حجية الأمارات الغاء احتمال الخلاف و تنزيل المكلف منزلة

العالم و تقديم الأمارات على أدلة تلك الأحكام يكون بالورود على الوجه الأول و بالحكومة على الوجه الثانى.

و هذه الأُمور تجرى بعينها فى المقام بأن يقال إنَّ المراد من اليقين المأخوذ فى دليله أعم من اليقين الوجدانى و من الحجة أو بأن يقال إنَّ الحجة بمنزلة اليقين بأدلة حجيتها.

وثانيهما: أنه لو كان هناك حكم آخر فعلى على طبق مؤدى الطريق كما هو ظاهر الأصحاب أمكن جريان الاستصحاب دون ما إذا لم يكن قضية حجيتها إلا تنجز التكاليف مع الإصابة و العذر مع المخالفة و فيه أنَّ مراد أكثر من ذهب إلى أن قضية الأمارات جعل الأحكام على طبقها هو السببية المحضه فى تلك الأمارات و معناها أن قيام الطريق مثل قول العادل مثلا أوجب مصلحة فى العمل على وفقه و الجرى على طبقه بحيث كان العمل بقول العادل مثلا ذا مصلحة ملزمة اوجبت الأخذ بقوله و العمل على وفقه و على هذا لا مجال لاستصحاب هذا الحكم أصلا ضرورة قيام المصلحة بالعمل على وفق ما أخبر به العادل و هو لم يخبر إلا بثبوت الحكم لابقائه هذا كله على فرض ان يكون هناك حكم آخر على طبق مؤدى الطريق.

و الذى ينبغى أن يقال فى الذب عن الاشكال هو أن اليقين بمعناه الأعم من اليقين الوجدانى و من الحجة مأخوذ فى أدلة اعتبار الاستصحاب و به يرتفع الاشكال المذكور على استصحاب الأحكام التى قامت الأمارات المعتبرة على مجرد ثبوتها و قد شك فى بقائها من أنه لا يقين بالحكم الواقعى و الوجه فى الذب هو ما تقدم من ان المراد من اليقين هو الأعم من الوجدانى و من الحجة و هو يكفى فى استصحاب ما قامت عليه الأماره كما لا يخفى.

التنبية السادس: فى استصحاب الكلى و هو على ثلاثة أقسام:

لأنّ الشك فى بقاء الكلى قد يكون من جهة الشك فى بقاء الفرد الموجود فى ضمنه الكلى و اخرى من جهة تردد ذلك الفرد بين ما هو باق جزما و بين ما هو مرتفع كذلك و ثلاثة من جهة الشك فى وجود فرد آخر مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد.

القسم الأول: من استصحاب الكلى أنّه لا اشكال فى جريان استصحاب الكلى و الفرد و ترتيب آثار كل منهما عليه إن كان لكل واحد منهما اثر.

وقد يقال إنّ استصحاب الفرد يغنى عن استصحاب الكلى الموجود فى ضمنه فيكفى استصحاب الفرد فى ترتيب آثار كل من الفرد و الكلى بخلاف استصحاب الكلى فانه لا يغنى عن الفرد و إن كان بقاؤه مستلزما لبقاء ذلك الفرد فلو كان الفرد ذا أثر شرعى فاللازم هو جريان الاستصحاب فيه مستقلا و قد يفصل فى ذلك بين أن قلنا بعينية الطبيعى مع الفرد فى الخارج فيصح دعوى أنّ استصحاب الفرد يغنى عن استصحاب الكلى بخلاف ما إذا لم نقل بذلك لوجود المغايرة بينهما بالنظر العرفى و يمكن أن يقال إنّ النزاع فى المقام لا يرتبط بالبحث عن عينية الكلى مع فردة و عدمها بل المعيار هو ملاحظة الخصوصية التى اختارها الشارع عند اعتبار موضوع الأثر و عدمها فمع ملاحظة الخصوصية لا يغنى استصحاب أحدهما عن الآخر و لو قلنا بعينية الفرد مع الكلى لاختلافهما فى الموضوع الشرعى.

ثم أنه لا يخفى عليك أنّه لا فرق فى جريان الاستصحاب فى الكلى بين أن يكون الكلى من الكليات المتأصلة أو من الكليات الاعتبارية و منها الأحكام الشرعية التكليفية و الوضعية أو من الكليات الانتزاعية.

القسم الثانى: من استصحاب الكلى إن شك فى الكلى من جهة تردد الخاص الذى كان فى ضمنه بين ما هو باق أو مرتفع قطعاً لا اشكال فى استصحابه فيترتب عليه



كافة ما يترتب على الكلى عقلا و نقلا من أحكامه و لوازمه و لا يضر تردّد الخاص بين متيقن الارتفاع و مشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه باستصحاب الكلى المتحقق في ضمنه مع عدم إخلاله باليقين و الشك في حدوثه و بقائه نعم يضرّ التردد بين الفردين باستصحاب أحد الخاصين لإخلاله باليقين الذى هو أحد ركنى الاستصحاب لعدم اليقين بحدوث كل واحد من الخاصين و معه يختل أحد ركنى الاستصحاب و هو اليقين و أما استصحاب العدم في كل واحد من الفردين و ترتيب آثار عدم كل واحد منهما عليه فلا اشكال فيه ما لم يلزم منه مخالفة عملية و إلا يتعارض الاصلان و يتساقطان كما لو علم أجمالا بترتب تكليف وجوبى.

أو تحريمى على الخاصين فإنه يجب حينئذٍ رعاية هذا التكليف من جهة العلم الاجمالي بوجوده إمّا في هذا الفرد أو في ذلك هذا إذا قلنا بجريان الأصول في أطراف المعلوم بالاجمال و إلا يشكل جريانه في المقام مطلقاً سواء لزم منه مخالفة عملية أولاً و دعوى أنّ الاستصحاب فى الكلى من القسم الثانى و إن كان جارياً فى نفسه لتمامية موضوعه من اليقين و الشك إلا أنه محكوم بأصل سببى فإنّ الشك فى بقاء الكلى مسبب عن الشك فى حدوث الفرد الطويل و الأصل عدمه مثلاً إذا شك فى بقاء الحدث و كان ذلك مسبباً عن الشك فى حدوث الجنبات تجرى أصالة عدم حدوث الجنبات و بانضمام هذا الأصل إلى الوجدان يحكم بارتفاع الحدث فإنّ الحدث الأصغر مرتفع بالوجدان و الحدث الأكبر منفى بالأصل فلا مجال لاستصحاب الكلى.

مندفعة بأنّ الشك فى بقاء الكلى ليس مسبباً عن الشك فى حدوث الفرد الطويل بل مسبب عن الشك فى كون الحادث طويلاً أو قصيراً و ليس له حالة سابقة حتى يكون مورداً للأصل فتجرى فيه أصالة عدم كونه طويلاً فما هو مسبوق بالعدم و هو

حدوث الفرد الطويل ليس الشك في بقاء الكلى مسبباً عنه و ما يكون الشك فيه مسبباً عنه و هو كون الحادث طويلاً ليس مسبباً بالعدم حتى يكون مورداً للأصل.

اللهمّ إلا أن يقال إنّ هذا الجواب مبني على عدم جريان الأصل في العدم الأزلي و أمّا إذا قلنا بجريانه كما هو الحق فلا مانع من جريان أصالة عدم كون الحادث طويلاً و يمكن الجواب عنه بأنّه مبني على سببية عدم كون الحادث طويلاً بالنسبة الى عدم الكلى مع أنّه محل نظر و هو أنّ التسبب إنّما هو في طرف الوجود لا العدم لأن عدم الكلى ليس مسبباً عن عدم هذا الفرد بل هو مسبب عن عدم وجود فرد ما الذي لا يحصل إلا بعدم تحقق جميع أفراد الكلى و عليه فمع جريان استصحاب عدم كون الحادث طويلاً يجرى استصحاب الكلى الجامع أيضاً لعدم السببية بينهما فلا وجه للمنع عن استصحاب الجامع بمجرد استصحاب عدم كون الحادث طويلاً و لافرق في ذلك بين جريان الأصل في العدم الأزلي و عدم جريانه هذا مضافاً إلى إمكان دعوى التعارض في ناحية السبب لان وجود كل من الفردين بخصوصية مشكوك فيه و مسبوق بالعدم فأصالة عدم الحدوث يجرى في كليهما و مجرد العلم بحدوث الكلى لا يوجب خروج شيء من الفردين عن عموم دليل الاستصحاب بعد أن كان المفروض فيهما اليقين بعدم وجوبهما قبلاً و الشك في حدوث كل منهما فالأصلان في ناحية السبب متعارضان و يسقطان بالتعارض فتصل النوبة لامحالة إلى الأصل المحكوم أعني استصحاب بقاء الكلى.

و أيضاً أنّ عدم بقاء الكلى ليس من الآثار الشرعية لعدم حدوث الفرد الطويل بل من لوازمه العقلية فلاحكومة لأصالة عدم حدوث الفرد الطويل على استصحاب الكلى و من المعلوم أنّ مجرد السببية لا تكفي في حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي بل الميزان في الحكومة أن يكون ثبوت المشكوك أو انتفاؤه من الآثار

الشرعية للأصل السببي ليكون الأصل السببي رافعا للشك المسببي بالتعبد الشرعي فلايجرى الأصل فيه لانتفاء موضوعه و هو الشك بالتعبد الشرعي.

فتحصل مما ذكر أنه يجرى الاستصحاب فى القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى فيما إذا لم يكن اصل سببى أو لم تكن السببية الشرعية وقد عرفت عدم وجودهما و عليه فلا مانع من جريان استصحاب الكلى أو الجامع.

### بقى هنا امور

أحدها: أنه قد يقال إن استصحاب كلى النجاسة مثلا غير جار فى القسم الثانى من أقسام الاستصحاب الكلى حيث إن أدلتها ناظرة إلى الموجودات الخاصة لا الكلى بما هو كلى و حيث إن الوجود فى ضمن الفرد القصير غيره فى ضمن الفرد الطويل فلامحالة يختل أركان الاستصحاب من جهة أن كل وجود بالخصوص مسبق بالعدم فيجرى استصحاب عدمه و الوجود المردد نظير الفرد المردد فى الاستحالة و يمكن أن يقال نعم إن الكلى بما هو كلى مع قطع النظر عن الوجود لا- أثر له و أمّا إذا لو حظ مع أصل الوجود من دون خصوصيات الوجود فلاوجه للقول بعدم ترتب الأثر عليه لأن الآثار المشتركة مترتبة على أصل الوجود لخصوصيات الوجود و هو يكفى لجريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى هذا مضافاً الى أنه يمكن استصحاب الفرد المردد للعلم بفرد ما و الشك فى ارتفاعه فيترتب عليه الأثر المشترك و دعوى عدم الوجود المردد مندفة بان المستحيل هو الوجود المردد فى الخارج لا العلم بالعنوان المردد كما قرر فى محله.

وثانيها: أنه قد يقال إن الشك فى بقاء القسم الثانى من الكلى يكون دائما من الشك فى المقتضى إذ الشك يكون فى اقتضاء أحد الطرفين فمن منع من جريان الاستصحاب فى الشك فى المقتضى ليس له أن يجرى الاستصحاب فى الكلى و

العجب من الشيخ الأعظم قدس سره حيث إنه ذهب إلى جريان الاستصحاب في القسم الثاني من الكلى مع أنه لم يقل بجريان الاستصحاب في الشك في المقتضى ويمكن أن يقال إن الشك في الرفع يتصور في القسم الثاني من الكلى أيضاً كما إذا كان اقتضاء الطرفين معلوماً كما إذا علم بوجود الحدث و تردد بين الأصغر والأكبر و من المعلوم أن كل واحد منهما يقتضى البقاء لولا الرفع فإذا توضحاً شك في أنه يرفع الحدث المعلوم أم لا فإن كان الحدث هو الأصغر فارتفع بالوضوء وإن كان هو الأكبر لم يرتفع ففي هذا الفرض لا يكون الشك في المقتضى لمعلومية الاقتضاء في كل واحد منهما.

ثالثها: أن جريان الاستصحاب في الكلى إنما هو فيما إذا لم يكن أصل يعين به حال الفرد وإلا فلامجال لجريان استصحاب الكلى كما إذا كان أحد محدثا بالحدث الأصغر ثم خرج عنه رطوبة مرددة بين البول والمنى ثم توضحاً وشك في بقاء الحدث فمقتضى استصحاب الكلى وإن كان بقاء الحدث إلا أن الحدث الأصغر كان متيقنا وبعد خروج الرطوبة. المرددة يشك في تبدل الأصغر بالأكبر فمقتضى الاستصحاب هو بقاء الأصغر وعدم تبدله بالأكبر فلايجرى معه الاستصحاب في الكلى لتعين الفرد بالتعبد الشرعى فيكفى فيه الوضوء فقط.

نعم من كان متطهراً ثم خرجت عنه الرطوبة المرددة لايحوز له الاكتفاء بالوضوء فقط بل يجب عليه الجمع بين الوضوء والغسل.

### شبهة عبائية

رابعها: في أنه قد يرد هنا شبهة موسومة بالشبهة العبائية و حاصلها أنه لو علمنا أجمالاً بنجاسة أحد طرفى العباء ثم غسلنا أحد طرفيه فلا إشكال في أنه لا يحكم

بنجاسة الملاقى للطرف المغسول للعلم بطهارته بعد غسله و هكذا لا يحكم بنجاسة الملاقى للطرف الآخر بناء على عدم نجاسة الملاقى لاحد أطراف الشبهة المحصورة.

ثم لو لاقى شىء مع طرفيه فلا بد من الحكم بعدم نجاسته أيضاً لأنه لاقى طاهراً يقيناً و أحد طرفى الشبهة و من المعلوم ان ملاقة شىء منهما لا توجب النجاسة مع أن مقتضى استصحاب الكلى هو الحكم بنجاسة الملاقى للطرفين فلا بد من رفع اليد عن جريان استصحاب الكلى أو القول بنجاسة الملاقى لأحد أطراف الشبهة المحصورة لعدم امكان الجمع بينهما فى المقام و هذه الشبهة ناشئة من جريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى.

و اجيب عنها بأنه لايجرى استصحاب الكلى فى مورد الشبهة المذكورة لعدم ترتب الأثر على الكلى المعرّى عن الوجود و مع عدم جريانه فلا يلزم المحذور و هو لزوم القول بنجاسة الملاقى لأحد الأطراف من الشبهة المحصورة أو لزوم الحكم بنجاسة الملاقى للطرفين مع أنه لاقى الطاهر اليقيني و المشكوك النجاسة و ليس ملاقة كل واحد منهما موجبة للنجاسة.

و يمكن أن يقال لاوجه للاشكال فى جريان استصحاب الكلى فيما إذا ترتب عليه أثر من الآثار الشرعية كالأثار المشتركة لكفاية لحاظ أصل الوجود فيه و عدم الحاجة إلى لحاظ الوجود الخاصّ و فى مثل المقام لا مدخلة لخصوصيات الأطراف لأنّ وجود النجاسة و صرفها مؤثر و استصحاب صرف الوجود اركانه تامة و صرف الوجود ليس إلا وجود النجاسة فى البين فالاستصحاب جار فى القسم الثانى من أقسام الاستصحاب فى الكلى.

هذا مضافاً إلى أنه لا مانع من استصحاب الفرد المرّد بعد كون التردد فى العنوان لا المعنون و المحال هو الوجود المرّد فى الخارج لا العنوان المررد نعم يمكن أن

يقال كما أفاد بعض الأكابر إنّ أدلة الاستصحاب منصرفة عن مثل هذا الاستصحاب الذى يكون لازمه هو الالتزام بنجاسة الملاقي لبعض أطراف الشبهة المحصورة أو الالتزام بنجاسة الملاقي للطرفين مع انه لا يلاقى إلا الطاهر اليقيني و المشكوك النجاسة.

و مع الانصراف فلايجرى استصحاب الكلى و مع عدم جريانه فى مثل المقام لايرد محذور إذ نحكم بطهارة الملاقي للطرفين لولاقي معهما كما نحكم بطهارة الملاقي للطرف المشكوك النجاسة و عدم شمول أدلة الاستصحاب لمثل المقام لايمنع من اعتباره فى ساير المقامات كما لاينفى.

القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى قد اختلفت الآراء فيه على الثلاثة عدم جريان الاستصحاب مطلقاً و جريان الاستصحاب فى الجملة و جريانه مطلقاً و الأخير هو المختار.

و الوجه فى الأوّل أنّ وجود الطبيعى و إن كان بوجود فردة إلا أنّ وجوده فى ضمن المتعدد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له بل متعدد حسب تعددها فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده و إن شك فى وجود فرد آخر مقارن لوجود ذلك الفرد أو لارتفاعه.

فما هو متيقن ارتفاع قطعاً و غيره مشكوك الحدوث مطلقاً سواء كان الشك فى وجوده مقارناً لوجود المتيقن أو مقارناً لارتفاعه.

و عليه فلايجرى الاستصحاب فى القسم الثالث من أقسام الكلى مطلقاً إلا إذا كان الفرد المحتمل المتبدل اليه بقاء ذلك المتيقن عرفاً كما فى تبدلّ العرض الشديد إلى أضعف منه فيجرى فيه استصحاب الفرد و الكلى كليهما لأنّه من قبيل القسم الأوّل من أقسام استصحاب الكلى و يكون خارجاً عن محل الكلام.

يمكن أن يقال: إنَّ المعترف هو الوحدة العرفية بين القضية المتيقنة والمشكوكة فمع صدق الوحدة العرفية يجرى الاستصحاب في الجامع من دون فرق بين احتمال وجود فرد مقارن للفرد المقطوع بحدوثه وبين احتمال حدوث فرد آخر مقارن لارتفاع الفرد المقطوع بحدوثه فلا يصح الاستدلال على عدم جريان الاستصحاب فيه مطلقاً بمغايرة وجود الكلى في كل فرد مع وجوده في غيره لأنَّ المغايرة عقلية لا عرفية ففي كل مورد يتوجه ذهن العرف إلى الخصوصيات الشخصية فلا وحدة ولا يجرى الاستصحاب بخلاف الموارد التي لا يتوجه الذهن إلى الخصوصيات بل يتوجه إلى القدر الجامع كالإنسان فيجرى فيها الاستصحاب من دون فرق بين احتمال مقارنة الفرد الآخر مع وجود الفرد المعلوم وبين احتمال مقارنته مع ارتفاع الفرد المعلوم لعدم صدق انقراض الإنسان في الصورتين فما لم يعلم بعدم جميع أفراد الطبيعة أمكن جريان الاستصحاب في الجامع.

فانقدح مما ذكر قوة القول بجريان الاستصحاب في الجامع مطلقاً خلافاً لمن ذهب إلى عدم جريانه مطلقاً أو في الجملة.

هذا كله بالنسبة إلى مقام الثبوت و أما مقام الإثبات فهو تابع لمفاد الأدلة فإنَّ جريان استصحاب الواحد النوعي يتوقف على كونه موضوعاً للحكم الشرعي فإن ترتب عليه أثر شرعي فيجرى الاستصحاب فيه وإلا فلا.

ويظهر مما ذكر جريان الاستصحاب في الطلب الكلى فيما إذا كان النظر إلى نفس الطلب لا خصوصية الوجوب أو الاستحباب لأنَّ الموضوع للأثر على الفرض هو الكلى الجامع وهو معلوم الحدوث و مشكوك البقاء بخلاف ما إذا كان النظر إلى خصوصيات الطلب كالوجوب أو الاستحباب فإن مع ارتفاع الوجوب لا مجال للاستصحاب لعدم الوحدة بين الوجوب والاستحباب عرفاً.

والتفصيل بين ما إذا احتتمل وجود فرد مقارن للفرد المقطوع بحدوئه و بين ما إذا احتتمل حدوئه مقارناً لارتقاعه بجريان الاستصحاب فى الأول و عدمه فى الثانى من جهة أنّ مناط صدق الواحد النوعى على أفرادهِ تقرّر حصّة من الواحد النوعى فى مرتبة ذات الفرد فاذا قطع بوجود فرد فكما يقطع بوجود حصّة متعينة و هى الماهية الشخصية فكذلك يقطع بوجود ذات الحصّة و بوجود ذلك الواحد النوعى الصادق على الفرد فالقطع بالفرد و إن كان علة للقطع بالوجود المضاف إلى ذلك الواحد النوعى إلّا أنّ زوال القطع بالتعين و القطع بارتقاعه لا يوجب القطع بزوال الوجود المضاف إلى الواحد النوعى لاحتمال بقائه بالفرد المحتمل حدوثاً مقارناً لحدوث ذلك الفرد بخلاف احتمال حدوئه مقارناً لارتقاع الفرد المقطوع به فإنّ الوجود المضاف إلى الواحد النوعى فى الزمان السابق قد قطع بارتقاعه و إنّما المحتمل حدوث وجود آخر مضاف إلى الواحد النوعى.

مندفع بان جريان الاستصحاب لا يتوقف على الوحدة العقلية بل الميزان وحدة القضية المتيقّنة و المشكوكة فيها عرفاً.

فاذا شك فى بقاء نوع الإنسان إلى ألف سنة يكون الشك فى البقاء عرفاً مع تبادل الأفراد لكن العرف يرى بقاء نوع الإنسان و إن تبادلت الأفراد و قد يكون الجنس بالنسبة إلى أفراد الأنواع كذلك و قد لا يساعد العرف كالأفراد الإنسان و الحمار بالنسبة إلى الحيوان فإنّ العرف لا يرى الإنسان من جنس الحيوان و قد لا يساعد فى أفراد الأجناس البعيدة و قد يساعد و بالجملة الميزان وحدة القضية المتيقّنة و المشكوك فيها عرفاً من دون تفصيل و لاضابط لذلك.

و دعوى أنّ الفرق بين القسم الثانى و الثالث أنّ فى الثالث لا يحتتمل بقاء عين ما كان دون الثانى لاحتمال بقاء عين ما كان موجوداً مندفعة بأنّه خلط بين احتمال بقاء



ما هو المتيقن بما أنه متيقن الذى هو معتبر فى الاستصحاب و بين احتمال بقاء الحيوان المحتمل الحدوث فى الآن الثانى و إن احتمال بقاء حادث لكن هو احتمال بقاء ما هو محتمل الحدوث لاملومه.

فتحصل أنه لاشكال ثبوتاً فى جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى مطلقاً.

لا يقال: إن مقتضى جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى أنه إذا قام أحد من النوم و احتمال جنابته فى حال النوم لم يجز له الدخول فى الصلاة مع الوضوء بناء على جريان الاستصحاب فى الصورة الاولى من القسم الثالث من استصحاب الكلى إذ يجرى استصحاب الحدث بعد الوضوء لإحتمال اقتران الحدث الأصغر مع الجنابة و هى لا ترتفع بالوضوء مع أن كفاية الوضوء فى مثله من الواضحات و هذا يكفى للشهادة على عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من استصحاب الكلى.

لأننا نقول: نمنع عن ذلك و الوجه فيه أنه يجرى فيه استصحاب عدم الجنابة و معه ينقح موضوع دليل الوضوء و هو كل محدث لا يكون جناباً فكونه محدثاً بالحدث الأصغر و هو النوم معلوم بالوجدان و كونه غير جنب محرز بالتعبد الشرعى و هو استصحاب عدم الجنابة و حينئذٍ يدخل تحت آية الوضوء فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ الآية و يكون الوضوء رافعا لحدثه و لاجابة إلى غسل الجنابة.

القسم الرابع من أقسام استصحاب الكلى و هو على ما أفاده السيّد المحقق الخوئى قدس سره أنه إذا علمنا بوجود فرد معين و علمنا بارتفاع هذا الفرد ولكن علمنا بوجود فرد معنون بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذى علمنا ارتفاعه و يحتمل انطباقه على فرد آخر فلو كان العنوان المذكور منطبقاً على الفرد المرتفع فقد ارتفع

الكلية وإن كان منطبقاً على غيره فالكلية باق و مثاله ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار و علمنا بوجود متكلم فيها ثم علمنا بخروج زيد عنها ولكن احتمالنا بقاء الإنسان فيها لاحتمال أن يكون عنوان المتكلم منطبقاً على فرد آخر.

و يمكن أن يقال إن القسم الرابع يرجع إلى القسم الثاني أو الثالث لأنّ الشك فيه يرجع إلى الشك في بقاء الكلية مع احتمال بقاء فردة فإنّ التكلم إن كان قيماً للموضوع فلا يخرج استصحاب بقاء المتكلم في الدار بعد القطع بخروج زيد من استصحاب الكلية في القسم الثاني نظير الاستصحاب في بقاء الحيوان عند تردد فردة بين البقر و الفيل.

و إن لم يكن التكلم قيماً بل هو معرف لوجود الانسان في الدار الموضوع للحكم فالعلم بوجود زيد في الدار و ارتفاعه يجعل الاستصحاب كون إنسان في الدار من الاستصحاب في القسم الثالث من الكلية.

و دعوى الفرق بين القسم الرابع و غيره من القسم الثاني و الثالث بأن يكون الفرد في القسم الثاني مردداً بين متيقن الارتفاع و متيقن البقاء أو محتمله بخلاف الفرد في القسم الرابع فإنه ليس فيه الفرد مردداً بين فردين بل الفرد معيّن غاية الامر أنّه يحتمل انطباق عنوان آخر عليه.

و بأن ليس في القسم الثالث علماً بل علم واحد متعلق بوجود فرد معيّن غاية الامر نحتمل تقارن فرد آخر مع حدوثه أو مع ارتفاعه بخلاف القسم الرابع فإنّ المفروض فيه علماً بوجود فرد معين و علم بوجود ما يحتمل انطباقه على هذا الفرد و على غيره.

مندفعة بأنّ الفروق المذكورة ليست بفارقة بعد ما عرفت من رجوع القسم الرابع إلى القسم الثاني أو الثالث لأنّ الشك فيه يرجع إلى الشك في بقاء الكلّي مع احتمال بقاء فردّه.

التنبية السابع: في استصحاب التدريجيات والمراد بالتدريجيات هو ما لا يكون جميع أجزائه مجتمعاً في الوجود في زمان واحد بل يوجد جزء وينعدم ويوجد جزء آخر بخلاف المركبات القارة فإى أجزائها مجتمعاً في الوجود في زمان واحد ولا كلام في جريان الاستصحاب في المركبات القارة لشمول ما دلّ على النهى عن نقض اليقين بالشك لها كما يشمل البسائط من دون فرق.

وإنّما الكلام في استصحاب التدريجيات والمقصود من استصحابها هو أن يكون وجودها متيقناً في حين فيشك في انقطاعه بعده فيستصحب ولا فرق فيه بين أن يكون المركب التدريجي الغير القار زماناً كما إذا استصحب بقاء الليل والنهار أو زمانياً كاستصحاب بقاء القراءة ونحوها من الزمانيات أو مقيداً بالزمان المنصرم الغير القار كتنقييد الصوم بكونه في اليوم أو الصلاة بكونه في وقت خاص وكيف كان فالبحث عنه يقع في مقامات:

المقام الأول: في جريان الاستصحاب في نفس الزمان وقد استشكل فيه بأنّ قوام الاستصحاب بالشك في البقاء ولا مجال له في الزمان فإنّ الجزء السابق المتيقن قد انعدم والجزء اللاحق حادث مشكوك ومسبوق بالعدم.

ويمكن الجواب عنه بأنّ الزمان موجود واحد مستمر متقوم بالانصرام والسيلان ولذا يعبر عنه بغير القارّ وعليه فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه لوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة بالدقة العقلية فضلاً من الدقة العرفية فإذا شككنا في بقاء النهار يجرى استصحاب وجوده بلا اشكال.

ففى هذه الصورة يكون النهار إسما لزمان كون قرص الشمس فوق الافق فيوجد عند طلوعها و يبقى إلى غروبها فالزمان المذكور أمر يتحقق عرفاً و عقلاً بحدوثه و يستمر و الاستصحاب فيه يكون من الاستصحاب فى بقاء الشئ لاحتمال بقاء كونه بين المبدئين حتى بنظر العقل فضلا عن العرف.

بل يجرى الاستصحاب فيه و إن قلنا بأن الزمان مركب من الآتات الصغيرة المتصرفة نظير ما ذكره بعض فى الأجسام من تركيبها من الأجرام الصغيرة غير القابلة للتجزئة فإنّ فى هذه الصورة أيضاً لا مانع من جريان الاستصحاب فيه لوحدة القضية المتيقنة و المشكوكة بنظر العرف و الوحدة العرفية هى المدار فى جريان الاستصحاب و إن كان القول بعدم قابلية الأجسام للتجزئة باطلا فى نفسه إلا أن الالتزام به لا يمنع من جريان الاستصحاب فى الزمان على هذا القول أيضاً.

بل قال بعض لو تحقق العدم بين أجزاء بعض المركبات بحيث لا يكون مخللاً للاتصال الموجب للوحدة عرفاً يحكم ببقائه ما لم تنته أجزاءه فإذا وقع الكسوف بحيث ينعدم جزء من النهار لا يوجب ذلك التخلل كون ما قبله مع ما بعده شيئين من النهارين و مع الوحدة العرفية يجرى الاستصحاب فى ناحية بقاء النهار و لافرق فى ذلك بين أن نقول بالأجزاء التى لا يتجزى و بين أن لم نقل بذلك.

لا يقال: إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على كون هذ الوقت نهارة لا يجرى الاستصحاب لأنه أصل مثبت.

لأنّ نقول: بعد اتصال الزمان و عينية الموجود مع ما مضى جرى الاستصحاب لان هذا الزمان كان نهارة قبلاً و نشك فى زوال هذا العنوان عنه فيحكم الاستصحاب ببقائه على ما كان فينطبق عليه حكم وجوب الصيام فتحصل أنّ الاستصحاب فى

الزمان جار على أى حال بعد ما عرفت من حكم العرف بوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة من جهة الاتصال العرفى بين اجزائه.

المقام الثانى: فى استصحاب الزمانى و هو على قسمين لأنّ الأمر التدريجى إمّا أن يكون مثل الزمان بحيث يكون تقومه بالانصرام و الانتقضاء كالحركة و التكلم و نحوهما و إمّا أن يكون بنفسه غير منصرم و له ثبات فى نفسه ولكنه من حيث تقيده بالزمان يكون غير قار كالقيام الى الظهر او الجلوس الى المغرب.

أمّا القسم الأوّل من الزمانى فقد ظهر الكلام فيه مما ذكرنا فى استصحاب الزمان لأنّه إن قلنا بكون الحركة المتصله امراً واحداً و إنّ الاتصال مساوق الوحدة فلا اشكال فى جريان الاستصحاب فيها حتى بناء على اعتبار وحدة الموضوع بالدقة العقلية.

و إن قلنا بكون الحركة مركبة من الحركات اليسيرة الكثيرة بحيث يكون كل جزء من الحركة موجوداً منحازاً عن الجزء الآخر فلا ينبغى الاشكال فى جريان الاستصحاب فيها أيضاً لكون الموضوع واحداً بنظر العرف و إن كان متعددًا بالدقة العقلية بل تخلل العدم لا يمنع من جريان الاستصحاب فى مثل الحركة إذا كان يسيراً لأنّ المناط فى الاستصحاب هو الوحدة العرفية و لا يضّر السكون القليل بوحدة الحركة عرفاً.

ثم لافرق فيما ذكر بين المركب الحقيقى و المركب الاعتبارى كالصلاة كما لا يخفى و أمّا القسم الثانى من الزمانى و هو الذى له ثبات فى نفسه ولكنه حيث قيّد بالزمان فى لسان الدليل يكون غير قار كالامسك المقيد بالنهار و الشك فيه إمّا يكون من جهة الشبهة الموضوعية و إمّا يكون من جهة الشبهة الحكمية.

أمّا الصورة الأولى من الشبهة الموضوعية فتارة يكون الفعل فيه مقيداً بعدم مجيئ زمان كما إذا كان الامسك مقيداً بعدم غروب الشمس فلا اشكال فى استصحاب عدم

غروب الشمس و يحكم بوجوب الامساك كما أنه باستصحاب عدم طلوع الفجر يحكم بجواز الأكل و الشرب لتتقيد الموضوع بالاستصحاب.

و اخرى يكون الفعل مقيدا في لسان الدليل بوجود الزمان كما إذا كان الامساك مقيدا بالنهار و جواز الأكل و الشرب مقيدا بالليل فيجرب فيه استصحاب نفس الزمان بالتقريب المذكور في استصحاب الزمان و يتقيد الفعل به بعد بقاء الزمان تعبداً كما لا يخفى و أمّا الصورة الثانية و هى الشبهة الحكمية قد يكون الشك فيها لشبهة مفهومية كما إذا شككنا في أنّ الغروب الذى جعل غاية لوجوب الامساك هل هو عبارة عن استتار القرص أو عبارة عن ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس و قد يكون الشك فيه لتعارض الأدلة كما في آخر وقت العشائين لتردده بين انتصاف الليل أو طلوع الفجر.

و كيف كان سواء كانت الشبهة مفهومية او من جهة تعارض الأدلة فقد ذهب الشيخ و من تبعه إلى أنّ الزمان إذا أخذ قيدا للفعل و كانت الشبهة حكمية فلايجرب الاستصحاب فيه و إذا أخذ ظرفاً فلامانع من جريان الاستصحاب فيه و استشكل فيه بأنّ الاهمال في مقام الثبوت غير معقول فالأمر بالشىء إمّا يكون مطلقاً و إمّا أن يكون مقيدا بزمان خاص و لا واسطة.

و معنى كونه مقيداً بذلك الزمان الخاص عدم وجوبه بعده فأخذ الزمان ظرفاً للمأمور به بحيث لا ينتفى المأمور به بانتفائه مما لا يرجع إلى معنى معقول فإنّ الزمان بنفسه ظرف لا يحتاج إلى الجعل التشريعى فإذا أخذ زمان خاص في المأمور به فلامحالة يكون قيدا له فلامعنى للفرق بين كون الزمان قيدا أو ظرفاً فإنّ أخذه ظرفاً ليس إلا عبارة اخرى عن كونه قيدا فإذا شككنا في بقاء هذا الزمان و ارتفاعه من جهة الشبهة المفهومية أو لتعارض الأدلة لا يمكن جريان الاستصحاب لا الاستصحاب

الحكمى و لا- الموضوعى أما الحكمى فلكونه مشروطا باحراز بقاء الموضوع و هو مشكوك فيه على الفرض فإنّ الوجوب تعلق بالامساک الواقع فى النهار فمع الشك فى بقاء النهار يشك فى بقاء الموضوع فلا يمكن استصحاب الحكم مع الشك فى بقاء موضوعه و لا وحدة بين القضية المتيقنة و المشكوكة إذ الموضوع فى المتيقنة هو الامساک فى النهار و موضوع القضية المشكوكة هو الامساک فى جزء من الزمان يشك فى كونه من النهار و التمسك بقوله لا تنقض اليقين بالشك لاثبات وجوب الامساک فيه تمسك بالعام فى الشبهة المصدقية.

و أما الاستصحاب الموضوعى بمعنى الحكم ببقاء النهار فلأنه ليس لنا يقين و شك تعلقا بشيء واحد حتى يجرى فيه الاستصحاب بل لنا يقينان يقين باستتار القرص و يقين بعدم ذهاب الحمرة المشرقية فأى موضوع يشك فى بقاءه بعد العلم بحدوثه حتى يجرى فيه الاستصحاب فإذا لاشك لنا إلا فى مفهوم اللفظ و لا معنى لجريان الاستصحاب فيه.

و يمكن أن يدفع الاشكال المذكور أولا- بأن القول بعدم الفرق بين كون الزمان قيذا أو ظرفا منظور فيه للخلط بين الموضوع الدليلى و الموضوع الاستصحابى إذ الموضوع فى الدليل و إن كان مأخوذاً مع الزمان ولكن ليس كل مأخوذ فيه بحسب الدليل قيذا للموضوع بحسب العرف و لذا إذا شككنا فى بقاء الحكم بعد مضى ظرف الزمان أمكن ان نقول إنّ الجلوس مثلا كان واجبا قبل انقضاء هذا الزمان و الآن يكون كذلك بحكم العرف فإنّ الموضوع فى القضية هو الجلوس و هو متحد مع الموضوع فى القضية المتيقنة عرفاً و إن لم يكن كذلك بحسب الموضوع الدليلى فيجرى فيه استصحاب وجوب الجلوس و ثانياً بأننا لانسلم أنّ أخذ الزمان ليس إلا عبارة عن كونه قيذا لأنّ ذكر الزمان فى الواجب بنحو الظرفية دون القيدية أمر شائع كقول المولى لعبده إذا

ذهبت يوماً إلى منزل صديقي فقل له أعطني الكتاب الفلاني أنا أحتاج إليه و من المعلوم ان اليوم فيه مأخوذ بنحو الظرفية لا القيدية بحيث لو لم يذهب إليه في اليوم لم يسقط لوجوب و عليه فدعوى الكلية المذكورة ممنوعة لعدم دخالة الزمان المأخوذ فيه في المثال المذكور و أشباهه.

فتحصّل أنّ الاستصحاب جار في نفس الزمان سواء كان الزمان كالنهار إسماً لزمان كون قرص الشمس فوق الأفق فيوجد عند الطلوع و يبقى إلى الغروب أو كان الزمان مركباً من الآتات الصغيرة كالأجسام المركبة من الأجرام الصغيرة لوحدة القضية المتيقنة و القضية المشكوكة عرفاً و عقلاً في الأول و عرفاً في الثاني بل يجرى الاستصحاب مع تحقق العدم بين بعض أجزاء بعض المركبات و لا يكون مخاللاً كاستصحاب النهار مع وقوع الكسوف فيه.

وهكذا يجرى الاستصحاب في الزماني كالحركة و التكلم مما يكون تقوّمه بالانصرام و الانقضاء كما يجرى في الزمان و إذا كان الزماني له ثبات في نفسه ولكن حيث تقيّد بالزمان في لسان الدليل يعدّ غير قارّ كالامساک المقيّد بالنهار و الشك فيه إمّا من جهة الشبهة الموضوعية و إمّا من جهة الشبهة الحكمية.

فان كان الأول أي الشبهة الموضوعية فتارة يكون الفعل فيه مقيداً بعدم مجيء زمان كما إذا كان الامساک مقيداً بعدم غروب الشمس فلا اشكال في استصحاب عدم غروب الشمس و يحكم بوجود الامساک و تارة يكون الفعل مقيداً في لسان الدليل. بوجود الزمان كما إذا كان الامساک مقيداً بالنهار فيجرى فيه استصحاب نفس الزمان و يتقيّد الفعل به بعد التعبد ببقاء الزمان.

و إن كان الثاني أي الشبهة الحكمية فقد يكون الشك فيه لشبهة مفهومية كما إذا شككنا في أنّ الغروب الذي جعل غاية لوجوب الامساک عبارة عن استتار القرص أو



عبارة عن ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس وقد يكون الشك فيه من جهة تعارض الأدلة كما في آخر وقت العشائين لترددّه بين انتصاف الليل أو طلوع الفجر.

فصّل الشيخ في هذه الصورة بين ما إذا اخذ قيذا للفعل وكانت الشبهة حكمية فلا يجرى فيه الاستصحاب وبين ما أخذ ظرفاً فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه وهو الأقوى.

ودعوى أنّ الأهمال في مقام الثبوت غير معقول فالأمر بالشئ إما أن يكون مطلقاً وإما أن يكون مقيداً بزمان خاص ولا واسطة ومعنى كونه مقيداً بذلك الزمان الخاص عدم وجوبه بعده فأخذ الزمان ظرفاً للمأمور به بحيث لا ينتفى المأمور به بانتفائه مما لا يرجع الى معنى معقول.

مندفعة بأن عدم الفرق بين كون الزمان قيذاً أو ظرفاً منظور فيه للخلط بين الموضوع الدليلي والموضوع الاستصحابي.

اذ الموضوع في الدليل وإن كان مأخوذاً مع الزمان ولكن ليس كل مأخوذ فيه بحسب الدليل قيذاً للموضوع بحسب حكم العرف ولذا إذا شككنا في بقاء الحكم بعد مضي ظرف الزمان المأخوذ أمكن إجراء الاستصحاب ويقال إنّ الجلوس مثلاً كان واجباً قبل انقضاء هذا الزمان والآن يكون كذلك بحكم العرف فلا تغفل هذا مضافاً إلى أنّنا لانسلم أنّ أخذ الزمان ليس إلا عبارة عن كونه قيذاً لأن ذكر الزمان في الواجب بنحو الظرفية أمر شائع فالتفصيل المحكى عن الشيخ قدس سره بين كون الزمان قيذاً وبين كونه ظرفاً تام جداً.

ثم إنّ كل مورد لا يجرى فيه الاستصحاب لعدم الوحدة بين القضية المشكوكة والقضية المتيقنة فاللازم حينئذ هو الرجوع إلى الأصول الأخرى كالبراءة فيما إذا كان الشك في الأقل والأكثر كما في الشبهة المفهومية من الغروب فلا يجب بعد استتار

القرص أن يدوم الصوم إلى ذهاب الحمرة المشرقية و كالا احتياط إذا كان الشك بين المتبائنين كما إذا تردّد بين الأداء و القضاء فى العشائين بعد انتصاف الليل فيجب ان يأتى بالصلاة مرة بالأداء و مرة بالقضاء أو بقصد ما فى الذمة إن لم يأت به قبل استتار القرص فتدبر جيّدا.

التنبية الثامن: فى استصحاب الحكم التعليقى إذا فرضنا أنّ الشارع قال العنب إذا غلى يحرم كانت حرمة العنب معلقة على الغليان فإذا صار العنب زيبا و شك فى بقاء حكمه التعليقى و عدمه ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى جريان الاستصحاب فيه معللا بان الوجود التقديرى له نحو تحقق فى مقابل عدمه فإنّ وجود كل شىء بحسبه.

و دعوى أن الموضوع منتف بصيرورة العنب زيبا مندفعة بعدم صيرورة العنب بواسطة الجفاف موضوعاً آخر عند العرف و لذا يبحث فيه عن الفرق بين الأحكام المطلقة و الأحكام المعلقة و إلا فمع انتفاء الموضوع فلامجال للبحث المذكور.

لايقال: إنّ الحكم المرتب على الموضوع المركب إنّما يكون وجوده و تقرره بوجود الموضوع بماله من الأجزاء و الشرائط و الموضوع للنجاسة و الحرمة فى مثال العنب إنّما يكون مركبا من جزئين العنب و الغليان فقبل فرض غليان العنب لايمكن فرض وجود الحكم و مع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقائه لاعتبار أن يكون للمستصحب نحو وجود و تقرر فى الوعاء المناسب له فى الاستصحاب الوجودى. فوجود أحد جزئى الموضوع المركب كعدمه لا يترتب عليه الحكم الشرعى ما لم ينضم اليه الجزء الآخر.

لأنّ نقول: الحرمة و النجاسة التقديرية إنّما تكون قطعيا بالنسبة إلى العنب لا الزيب فيمكن استصحابها فى حال الزيبية و بعبارة اخرى استصحاب هذا الأمر الموجود بعد فرض وجود موضوعه و هو العنب مما لا اشكال فيه و الموضوع للحرمة

الفعلية أو النجاسة الفعلية إنما هو العنب المغلى أو بشرط الغليان فلا بد من فرض وجوده بكلا جزئيه عند إرادة الاستصحاب للحكم الفعلى بخلاف استصحاب الحرمة التعليقية فإنه لا يحتاج إلا إلى فرض وجود العنب قبل وجود الغليان لأنه الموضوع لهذه الحرمة والفرق بينهما واضح كما لا يخفى.

هذا كله بناء على أن الحكم المعلق على العنب المذكور ليس حكماً فعلياً بل هو صرف إنشاء حكم عند كذا وقد عرفت أنه لا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه بعد تبدل حالة العنبية إلى حال الزبببية لأنه أمر وجودى خاص.

و أمّا إذا قلنا بأن القضية الدالة على حرمة العنب اذا غلى قضية حقيقية ومفادها جعل الحكم فى فرض وجود الموضوع و شرطه فتدل القضية على فعلية الحرمة المترتبة على موضوعها نعم ليس للحكم المذكور الفاعلية قبل وجود الموضوع مع شرائطه فى الخارج ولاريب أن هذا الحكم الفعلى حكم شرعى فإذا شك فى بقاءه صح استصحابه و عليه فلا تعليق إلا فى الفاعلية لا فى الحكم فلامجال لانكار شمول أدلة الاستصحاب لمثل المقام.

ودعوى أن فرض وجود شىء فى ظرفه لا يلزمه إلا فرض النجاسة و كما أن الفرض لا يستلزم وجود شىء بل يجتمع مع عدمه فهكذا فرض النجاسة لا يلزمه واقع حكم النجاسة بل يجتمع مع عدمها.

مندفعة بأن فرض وجود شىء فى ظرفه و ان لم يستلزم وجوده بالفعل حين الفرض ولكن ليس لازم ذلك كون الحكم المترتب على الشىء المفروض فرضياً بل الشارع جعل حكماً حقيقياً على الشىء المفروض الوجود فى ظرفه و كان المنشىء يرى وجود شىء و شرطه فى ذلك الظرف و حمل عليه النجاسة مثلاً و هذا ليس

عدماً كما لا يخفى بل مقتضى ذلك فعلية الحكم وان لم يكن لها الفاعلية كما قرر في محله من الواجبات المعلقة والمشروطة.

ويظهر الأثر في لزوم انبعاث الغير إلى بعض مقدمات الأمر المتأخر إذا لم يمكن تحصيله في ظرفه هذا.

ولكن التحقيق أنّ الوارد شرعاً هو أنّ العصير العنبي اذا غلى يحرم لا- ان العنب اذا غلى يحرم ولا خفاء في ان العصير العنبي لا يبقى بعد جفاف العنب و صيرورته زيبيا فالمثال المزبور اعنى العنب اذا غلى يحرم مثال فرضي و عدم كونه مثالا للمقام لا يضر بالبحث كما لا يخفى.

### شبهة المعارضة

وقد يشكل الاستصحاب التعليقي من ناحية معارضته مع استصحاب حكم تنجيزي يضاده فيسقطان.

وبيان ذلك أنّ مقتضى الاستصحاب التعليقي في مسألة الزبيب مثلاً هو حرمة بعد الغليان و مقتضى الاستصحاب التنجيزي حليته بعد الغليان فانه كان حلالاً قبل الغليان و نشك في بقاء حليته فيستصحب و يقع التعارض بين الاستصحابين و يسقطان.

و يمكن الجواب عنه بأنّ استصحاب الحرمة المعلقة لا ينافي استصحاب الحلية لأنّ الحلية أيضاً مغياة بعدم وجود المعلق عليه إذ مفهوم قوله عليه السلام إنّ العصير العنبي إذا غلى يحرم أنّ العصير العنبي ما لم يغلّ يحلّ فكما أنّ الحرمة معلقة و محدودة بما إذا غلى فكذلك الحلية مغياة بما إذا لم يغلّ و لا منافاة بينهما حتى يكونا متعارضين فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمة غاية للحلية التعليقية.

تبصرة: و هي أنّه بناء على جريان الاستصحاب التعليقي في الأحكام الشرعية قد يقع البحث في جريان الاستصحاب التعليقي في موضوعات الأحكام الشرعية أو

متعلقاتها و عدمه مثلاً- إذا وقع ثوب متنجس في حوض كان فيه الماء سابقاً و شككنا في الحال في وجوده فهل لنا أن نقول لو وقع الثوب المذكور في هذا الحوض سابقاً لصدق الغسل بالماء و مقتضى الاستصحاب ذلك أيضاً في زمان الشك.

و الظاهر عدم جريان الاستصحاب لأنّ المعتبر في جريانه أن يكون المستصحب حكماً شرعياً بنفسه ليصح التعبد ببقائه أو يكون ذا أثر شرعى ليقع التعبد بترتيب اثره الشرعى و المستصحب في المقام ليس حكماً شرعياً و لا- ذا اثر شرعى لأنّ الأثر مترتب على الغسل المتحقق في الخارج و المستصحب في المقام أمر فرضى لا واقعى و لا يمكن اثباتهما بالاستصحاب المذكور إلا على القول بالأصل المثبت فإنّ تحققهما في الخارج من لوازم القضية الفرضية و لايجرى هذا الاشكال في صورة جريان الاستصحاب التعليقى في الأحكام لأنّ المستصحب فيها هو المجعول الشرعى و هو الحكم المعلق لا لازمه حتى يكون الاستصحاب بالنسبة إلى اثبات الحكم الفعلى من الأصل المثبت.

التنبيه التاسع: في استصحاب أحكام الشرايع السابقة و عدمه و الذى يمكن أن يذكر بعنوان الموانع امور:

منها أن الحكم الثابت لجماعة خاصة لا يمكن إثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع إذ من لحق غير من سبق و ما ثبت في حق اللاحقين مثل ما ثبت في حق السابقين لاعينه.

و الجواب عنه واضح لأنّ الكلام في الحكم الثابت للعنوان الكلى و القضية الحقيقية لا الخارجية و من المعلوم أنّه لا يبقى مجالاً لتغاير الموضوع.

يمكن أن يقال لم يحرز أنّ الجعل في الشريعة السابقة كان بحيث يعم أهل الشريعة اللاحقه و القدر المتيقن ثبوت الحكم للسابقين.

إذ لا سبيل لنا إلى إحراز إطلاق خطابات الأحكام في الشرائع السابقة بل لا سبيل لنا إلى ذلك إلا من طريق القرآن الكريم لتحريف كتب اليهود والنصارى و القرآن لا يدل إلا على مشروعية ما كان يصدر منهم و لا طريق إلى كشف اطلاقها لعدم كون الآيات فى مقام بيان هذه الجهة.

ومنها: أنّ مع نسخ الشريعة السابقة بمجىء اللاحقه يعلم بارتفاع الأحكام الواردة فى الشريعة السابقة و مع العلم بارتفاعها لا مجال للاستصحاب لعدم تمامية أركانه.

وأجيب عنه بأنّ الشريعة السابقة و إن كانت منسوخة بهذه الشريعة يقيناً إلاّ أنّه لا يوجب اليقين بارتفاع جميع أحكامها لبقاء بعض أحكامها فيستصحب.

أورد عليه بأن العلم بنسخ كثير من الأحكام السابقة تفصيلاً حيث ليس بالمقدار المعلوم بالاجمال حتى ينحل العلم الاجمالي باحتمال تطبيقه على المعلوم بالتفصيل لا يجرى حينئذ الاستصحاب لكونه فى أطراف المعلوم بالاجمال أو يجرى و يكون متعارضاً على القولين فيرجع إلى أصل آخر.

اللهمّ إلا أن يقال بأنّه لا علم بالنسخ فى غير الموارد المنسوخة و معه لا مانع من جريان استصحاب الحكم المجمعول فى الشريعة السابقة.

فتحصّل أنّه لا مانع عن استصحاب الشرع السابق لو لم يكن الحكم فى الشرع السابق لخصوص جماعة التابعين لذلك الشرع نعم عدم اختصاص الحكم بأهل الشريعة السابقة يحتاج الى دليل.

تنبيه: و هو أنّ بعد ما عرفت من عدم إحراز إطلاق الأحكام الثابتة فى الشرائع السابقة يقع السؤال عن أنّه هل يمكن اثبات بقاء أحكام الشريعة السابقة من طريق آخر أو لا.

قال الشيخ الأعظم إنا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين فإذا حرم في حقه شيء سابقاً وشك في بقاء حرمة ذلك الشيء في الشريعة اللاحقة فلا مانع عن الاستصحاب اصلاً وفرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقه نادر بل غير واقع وأما التسرية من الموجودين إلى المعدومين فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدم أو باجرائه فيمن بقى من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين ويتم الحكم في المعدومين بقيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة انتهى.

و توجيه ذلك كما حكاه سيدنا الاستاذ من شيخه المحقق اليزدى أنّ المعدوم الذي يوجد في زمان المدرك للشريعتين متيقن بثبوت الحكم في حق المدرك و شك في بقاءه في حقه فيحكم بأدلة الاستصحاب ببقاء ذلك الحكم للشخص المدرك للشريعتين ثم يحكم بثبوته لنفسه بواسطة الملازمة الشرعية.

وبعبارة اخرى الحكم الثابت للمدرك بالاستصحاب بمنزلة الموضوع لحكم نفسه فالاستصحاب في حقه من الأصول الجارية في الموضوع وبالجملة فحيث ثبت بالملازمة الشرعية أنّ من آثار وجود الحكم لشخص وجوده لشخص آخر فالاستصحاب الذي يحكم بثبوت الحكم للمدرك يوجب ترتيب الأثر الشرعي لحكم المدرك و من آثاره الشرعية وجود الحكم لنفسه إلى أن قال.

وانما المحذور أنّ هذا يجدى لمن كان في عصر المدرك ولا يجدى لغيره ممن يوجد في أزمنة المتأخرة لأنّ الأثر في حقه إنّما يترتب على وجود الحكم المدرك بوسائط عديدة غير شرعية وهي وجوده لمن كان في عصره ثم وجوده لمن كان في عصر هذا وهكذا والمفروض أنّ وجود الحكم في حق هؤلاء ليس من الآثار

الشرعية ليكون الوسائط كلها شرعية وذلك لانقراض اعصارهم فكيف يمكن التعبد شرعاً بوجود الحكم في حقهم انتهى.

ولقائل أن يقول إنَّ ثبوت الحكم للموجود في زمن المدرك يحتاج الى إجراء الاستصحاب في حق المدرك للشريعتين مع الأخذ بقاعدة الإشتراك والملازمة الشرعية بين ثبوته للمدرك و ثبوته لغيره هذا بخلاف ثبوته لغيرا لموجود في زمن المدرك فان ثبوت الحكم له لا يحتاج إلا الى قاعدة الاشتراك إذ الأحكام الشرعية في الاسلام يكون لجميع الآحاد فإذا ثبت للموجود في زمن المدرك للشريعتين أحكام من الشرع السابق تكون تلك الأحكام ثابتة لغيره من الموجودين في سائر الأعصار و لا يحتاج ذلك الى التوسل بوسائط عديدة بل نفس ثبوتها للموجود في زمن المدرك يكفي للحكم بثبوتها لمن يوجد في أزمنة متأخرة فتحصل أنَّ الأحكام الثابتة في الشرع السابق إن لم تقترن بقرينة توجب اختصاصها بالشرع السابق يجرى فيها الاستصحاب و تثبت للمدركين الشريعتين بالاستصحاب و لغيرهم من الموجودين في زمان المدركين بالاستصحاب وقاعدة الاشتراك و للموجودين في ازمنة متأخرة بقاعدة الاشتراك كما لا يخفى.

التنبه العاشر: في الأصل المثبت و الكلام فيه يقع في أنَّ أدلة اعتبار الاستصحاب هل تختص بانشاء حكم مماثل لنفس المستصحب في استصحاب الأحكام أو لنفس أحكامه في استصحاب الموضوعات.

أو يعم الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب ولو بواسطة غير شرعية عادية كانت او عقلية ذهب الشيخ الأعظم إلى الأوّل بدعوى أنَّ معنى عدم نقض اليقين و المضى عليه هو ترتيب آثار اليقين الثابتة بواسطة للمتيقن و وجوب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلا في الآثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشيء لأنها



القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية و العادية و عليه فالأصل لا يثبت امرأ في الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعي نعم لو كان مدرک الأصل غير الأخبار و هو الظن النوعی الحاصل ببقاء ما كان على ما كان لم يكن إشکال في أن الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم و لو كان عاديا إذ لا يمكن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجود ملزومه.

و من هنا يعلم أنه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ لم يكن مناص عن الالتزام بالأصول المثبتة لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم شرعياً كان أو غيره إلا أن يقال إنّ الظن الحاصل من الحالة السابقة حجة في لوازمه الشرعية دون غيرها لكنه إنما يتم إذا كان دليل اعتبار الظن مقتصرًا فيه على ترتب بعض اللوازم دون آخر.

و حاصل كلامه أنّ الوجه في عدم اعتبار الاستصحاب في غير الآثار الشرعية المجعولة من الشارع بلا واسطة بناء على كون دليل الاعتبار هو الأخبار هو الاشكال الثبوتی و الاثباتی و بناء على كون دليل الاعتبار هو الظن النوعی هو الاشكال الاثباتی.

يمكن أن يقال: إنّ الاشكال الثبوتی منظور فيه و ذلك لأنّ تنزيل الموضوعات الخارجية إذا كان ممكنا باعتبار آثارها فالتنزيل في الوسائط العقلية و العادية باعتبار آثارها أيضاً ممكنا و إن لم يكن معقولا باعتبار نفسها و عليه فاللازم أن يجعل الاشكال على كل تقدير هو الاشكال الاثباتی لا- الثبوتی و إلاّ فلما مجال لاستصحاب الموضوعات فالتحقيق أن يقال إنّ تنزيل الشئ بلحاظ الآثار الشرعية التي يترتب عليه بواسطة عقلية او عادية و إن كان بمكان من الامكان إلا أنّ دليل التنزيل قاصر عن اثبات ذلك و لافرق فيه بين أن يكون دليل الاعتبار هو الأخبار أو الظن النوعی

فإنّ النظر في أدلة الاستصحاب إلى نفس المستصحب أو أثره و لانظر لها إلى غيرهما من الآثار المترتبة على الوسائط العقلية و العاديه نعم أثر الشرعى المترتب على الأثر الشرعى و إن لم يترتب بالاستصحاب إلا أنّ موضوعه هو الأثر الشرعى إذا ثبت بالاستصحاب يشمله عموم الأدلة الدالة على الأثر الشرعى المترتب عليه.

تبصرة و لا يخفى عليك أنّ مورد البحث في الأصول المثبة هو ما إذا كان اللازم العقلى أو العادى لازماً لبقاء المستصحب فى زمان الشك و ذلك لأنّه لو كان اللازم العقلى أو العادى لازماً من حين اليقين السابق كان هو بنفسه مجرى للاستصحاب كما يجرى الاستصحاب فى ناحية الملزوم لاشتراكهما فى اليقين السابق و الشك اللاحق فإن كان حكماً شرعياً أو موضوعاً للحكم الشرعى كان اللازم أيضاً مشمولاً لأدلة الاستصحاب بلا حاجة إلى الالتزام بالأصل المثبت.

### الابتلاء بالمعارض

وقد عرفت أنّ الدليل لعدم اعتبار الأصول المثبة قصور الأدلة و اضيف اليه لزوم التعارض بين استصحاب الملزوم و بين التعبد بعدم اللازم فيتساقطان و يرجع إلى أمر آخر و قد يقال لو كان التعارض صحيحاً لزم أن لا يترتب آثار نفس الملزوم أيضاً لتعارض الاستصحابيين مع ان المعلوم خلافه بالاجماع و مما ذكر يظهر ان الأصل مقدم فى طرف الملزوم و جار للترجيح فالتعارض أو أنّ مورد المعارضة هو أثر اللازم لا الملزوم فيقدم الأصل فى طرف الملزوم من جهة أنّه لا معارض له فتأمل.

### الفرق بين الأمارات و الأصول

وقد يسئل ما الفرق بين الأمارات و الأصول فى كون مثبتات الأمانة حجة و مثبتات الأصول ليست بحجة مع اشتراكهما فى ما يقال من قصور الأدلة و اجيب عنه بوجه: منها أنّ الطريق أو الأمانة حيث إنّ كما يحكى عن المؤدى و يشير إليه كذا

يحكى عن أطرافه من الملزوم و اللوازم و الملازمات و يشير إليها كان مقتضى اطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها و مقتضاه هو حجية المثبت منها بخلاف مثل دليل الاستصحاب فإنه لا بد من الاقتصار مما فيه من الدلالة على التعبد بثبوتها و لا دلالة له إلا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ اثره فلا دلالة له على اعتبار المثبت منه كسائر الأصول التعبدية إلا فيما عدّ أثر الواسطة أثراً له لخفائها أو شدة وضوحها و جلائها.

يمكن أن يقال إنّ الحكاية فرع القصد و المخبر قد لا يقصد اللوازم بل قد لا يكون ملتفتاً إليها أو يتخيل عدم الملازمة و مع ذلك يقال بحجية اللوازم و ذلك لأنّ الأدلة تدل على حجية الخبر و الخبر و الحكاية من العناوين القصدية فلا يكون الإخبار عن الشيء إخباراً عن لازمه إلا إذا كان اللازم لازماً بمعنى الأخص أو كان لازماً بالمعنى الأعم مع كون المخبر ملتفتاً إلى الملازمة فحينئذٍ يكون الإخبار عن الشيء إخباراً عن لازمه.

و يدفع ذلك بأن وجه حجية مثبتات الأمارات أن جميع الأمارات الشرعية إنما هي أمارات عقلائية أمضاها الشارع و ليس فيها ما تكون حجيتها بتأسيس من الشرع و معلوم أنّ بناء العقلاء على العمل بها إنّما هو لاجل إثباتها الواقع للتعبد بالعمل بها فإذا ثبت الواقع بها تثبت لوازمه و ملزوماته و ملازماته بعين الملاك الذي لنفسه فكما أنّ العلم بالشيء موجب للعلم بلوازمه و ملزوماته و ملازماته فكذلك الوثوق النوعي به موجب للوثوق بتلك الأمور و كذا الحال بالنسبة إلى احتجاج الموالى للعبيد و بالكعس نعم لو حاولنا إثبات حجية الأمارات بالأدلة النقلية التعبدية لما أمكن لنا اثبات حجية مثبتاتها.

ودعوى احتمال اعتبار القصد فلاوجه لها بعد عدم اعتباره عند العقلاء لا فى بناءاتهم ولا فى احتجاجاتهم ويشهد له أخذهم بلوازم الأقرارير ولو لم يكن المقر متوجها إليها ألا ترى أنّ من لم يرد ذكر مدة عمره فيسئل عنه عدة سؤالات يكشف منها مدة عمره كان مأخوذا بما اجاب وإن لم يقصد اللزوم وليس ذلك إلا لعدم اعتبار القصد فى الحجية.

فتحصّل: أنّ الفرق بين الأمارات والأصول فى حجية المثبتات فى الأولى دون الثانية أنّ دليل حجية الأمارات إنما يكون مفيدا لحجيتها بما كانت عند العقلاء ولا اشكال فى أنّ طريقه العقلاء استقرت على العمل بالطرق لجميع أطرافها هذا بخلاف أدلة اعتبار الأصول فإنها لاتقيد إلاّ التعبد باقامة المشكوك مقام المتيقن فى ترتيب الآثار أو التعبد ببقاء اليقين الطريقي فى مقام العمل ولا يلزم منه صيرورة الاستصحاب أمارة والقدر المتيقن من أدلة اعتبار الاستصحاب هو لزوم ترتيب آثار نفس المتيقن فلايشمل غيرها لكونها قاصرة.

لايقال: سلمنا قصور أدلة اعتبار الاستصحاب عن شمول الآثار المترتبة على المتيقن بالواسطة لكن يقع الاشكال فى الآثار الشرعية التى تكون وسائطها شرعية مع أنّه لا كلام بينهم فى وجوب ترتيب تلك الآثار.

لأنّ نقول: إنا سلمنا أن دليل التنزيل ليس ناظرا إلاّ إلى آثار نفس المتيقن لكن نقول بعد ما كان قضية ادعاء وجود زيد فى عالم الشك جعل آثاره المترتبة على وجوده الواقعى يكون جعل تلك الآثار مماثلا للواقع من جميع الجهات أنسب وأحرى بتصحيح الادعاء ولايشكل حينئذٍ بأنّ لازم ذلك ترتيب الآثار العقلية أو العادية وما يترتب عليهما أيضاً وذلك لأنّ جعل تلك الآثار ليس بيد الشارع كى يكون أنسب بمقام ادعائه فيختص الجعل بما كان بيد الشارع وضعاً ورفعاً.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال إنَّ مع ثبوت الموضوع وهو الأثر الشرعي بالاستصحاب يشمله عموم أدلة الأثر الشرعي المترتب عليه و المقصود أنَّ الاستصحاب لا يقتضى إلاَّ أنَّ في محيط القانون و محدودة الشرع المتيقن السابق باق و موجود في زمان الشك تعبداً و بنفس التعبد بوجوده لا محاله يعمه الدليل الدال على ترتب الحكم عليه و ثبوت آثاره الشرعية إنما هو بدلالة أدلة تلك الآثار لابنفس الاستصحاب نعم ببركة الاستصحاب يحرز تطبيق الأدلة عليه و عليه فالأثر الشرعي المترتب على الأثر الشرعي بعد ثبوت موضوعه و هو الأثر الشرعي بالاستصحاب ثابت بالأدلة المتكفلة لترتب ذلك الأثر الشرعي عليه.

بقى اشكال و هو أنَّ ما ذكر من حجية الأمارات بالنسبة إلى لوازمها و ملزوماتها لايجرى في اعتبار مطلق الأمانة هذا مضافاً إلى أنَّ اعتبار بعض الامارات كان تأسيساً من الشارع فاللزام فيه هو الاقتصار على مورده كالظن بالقبلة لمن لا يتمكن من العلم بها فإنه معتبر ولكن لو كان ذلك الظن موجبا للظن بالوقت فليس بحجة و سوق المسلمين أمانة على التزكية ولكن لا يكون أمانة على كونه مأكول اللحم و بالجملة فما هو المعروف في الألسنة من اعتبار الأمانة بالاضافة إلى أطرافها أيضاً لا أساس له بل لا بد من ملاحظة الدليل الدال على اعتبار الامارة من أنَّ مقتضاه الاطلاق او الاختصاص.

و فيه أولاً أنَّ الكلام في الامارات العقلائية و إنكار حجية اللوازم فيها كما ترى و يشهد له احتجاجهم بلوازم الاقاديير و إن لم يكن مع القصد و الالتفات و ثانياً أنَّ سوق المسلمين كما كانت أمانة على التزكية كانت أمانة على كونه من مأكول اللحم فيما إذا كان البيع و الشراء مبنيين على كونه من مأكول اللحم.

فتحصّل أنّ لوازم الأمارات العقلانية وأطرافها حجة وإن لم تكن مقصودة للمخبر ولذا اكتفى بالاقرار في ثبوت اللوازم مع أنّ المقرّ قد لا يكون ملفتاً إليها وهكذا يكون دلالة الاقتضاء حجة مع أنها مقتضى الجمع بين الأدلّة كدلالة قوله تعالى وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا .

بانضمام قوله جلّ وعلا وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ على أنّ أقلّ الحمل هو ستة أشهر هذا بخلاف لوازم الأصول فإنها ليست بحجة لعدم كونها مندرجة في الآثار المأمور بترتيبها في الاستصحاب لظهور الآثار المذكورة في الآثار المترتبة على نفس المتيقن و أمّا غيرها فهي خارجة عنها تخصّصاً نعم الأثر الشرعي الثابت بالاستصحاب لو كان له أثر شرعي آخر ثبت له بعموم أدلة ذلك الأثر الشرعي بعد ثبوت موضوعه بالاستصحاب.

## موارد الاستثناء

استثنى من عدم حجية الأصول المثبتة موارد:

منها: خفاء الوسطة وهو ما اذا كانت الوسطة خفية بحيث يعدّ في العرف الأحكام الشرعية المترتبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب و ذى الوسطة وهذا المعنى يختلف وضوحاً و خفاء باختلاف مراتب خفاء الوسطة عن انظار العرف و من جملة ما اذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الاخر فانه لايبعد الحكم بنجاسته مع ان تنجسه عند العقل ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطبا بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة اليه و تأثره بها بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة فاستصحب رطوبة النجس لايبث تأثر الثوب بالدقة العقلية إلا ان العرف حيث لايرى الوسطة من جهة خفائها جعل النجاسة اثرا لملاقة الطاهر للنجس رطبا قال في الدرر ان العرف لايرى ترتب الحكم الشرعي على تلك الوسطة بل يراه مرتبا على نفس المستصحب

و خطاب لا تنتقض اليقين بالشك كساير الخطابات تعلق بالعنوان باعتبار مصاديقه العرفية لا الواقعية العقلية فما يتوهم من ان المسامحة العرفية بعد العلم بخطائهم لايجوز الاعتماد عليها و ان المقام من هذا القبيل ناش عن عدم التأمل فان المدعى ان مورد الحكم بحسب الدقة هو المصاديق العرفية نعم لو ترتب حكم على عنوان باعتبار ما هو مصداقه بحسب الواقع لايجوز الاعتماد على ما يراه العرف مصداقاً له.

و دعوى انه لا اثر لخفاء الوسطة لانه ان كان الأثر لذى الوسطة بحسب ما ارتكز عند العرف فهذا لا يرجع فى الحقيقة الى التفصيل و ان كان أثراً للوسطة فى الحقيقة و العرف يعدّه من آثار ذى الوسطة تسامحا فلا عبرة به لان نظر العرف انما يكون متبعاً فى المفاهيم لا فى تطبيقها على المصاديق.

مندفعة بان الاثر للوسطة فى الحقيقة ولكن العرف لا يتوجه الى الوسطة و ان الأثر لها بل يعتقد ان الأثر لذى الوسطة.

هذا مضافاً الى ان نظر العرف فى حدود المفاهيم و تطبيقها مورد الاعتبار شرعاً و لاوجه للتفكيك بينهما لان الملاك فيهما واحد و هو ان العرف لو لم يتنبّه له لا يتوجه اليه بنظره العرفى.

و مسامحات اهل العرف على النحويين أحدهما: ما يتوجه اليه نفسه و انما يتسامح من جهة عدم الاعتناء بالموضوع و هذا مما لا يتوجه اليه و يضرب على الجدار.

و ثانيهما: ما لا يتوجه اليه بنظره العرفى اصلاً و لا شبهة ان هذه المسامحة معتنى بها فى الأحكام و من ذلك ترى الفقهاء يحكمون بطهارة لون الدم مع انه دم فى الحقيقة لاستحالة انتقال العرض و انفكاكه عن المعروف و لا اشكال فى اعتبار العرف فى هذه الموارد و لو فرض ان الشارع اراد الحكم على وفق الدقة العقلية للزم عليه التنبيه بما

يلتفت اليه أهل العرف و حيث لم ينبّه على ذلك علم ان الاعتبار بالنظر العرفي في تطبيق المفاهيم كما ان الأمر كذلك في نفس المفاهيم.

فتحصل قوة القول بجريان الاستصحاب فيما اذا كان الاثر بحكم العقل للواسطة ولكن العرف يجعله اثرا لذي الواسطة بالدقة العرفية.

و المناقشة في مثال استصحاب رطوبة النجس لاثبات تنجس ملاقية بان العرف هو الذي يستفيد من الادلة الشرعية ان التنجس لا يكون الا لاجل سراية النجاسة الى الملاقي فملاقة الثوب للرطب لا يكون موضوعاً للحكم بالغسل عند العرف بل الموضوع هو الثوب المتأثر عن النجاسة الرطبة و استصحاب الرطوبة لا يثبت هذا العنوان لان الواسطة الخفية ما تكون عقلية لا يراها العرف كما ان استصحاب عدم الحاجب للحكم بتحقق عنوان الغسل مثبت لان الواسطة عرفية لاعقلية يمكن دفعها بان المستفاد من اكثر الادلة ان مجرد ملاقة الطاهر مع النجس الرطب موضوع للنجاسة و عليه فالعرف لا يبرى ترتب الحكم الشرعي بالنجاسة على تلك الواسطة بل يراه مرتباً على نفس المستصحب و لاحاجة الى اثبات ما حكم به العقل حتى يقال ان استصحاب الرطوبة لا يثبت ذلك.

و مقتضى الرفع المذكور ان الخفاء الحاصل من الادلة كالخفاء الواقعي العقلي في انه ليس الموضوع للاستصحاب الا ما يعرفه العرف و لو بحسب الادلة فتدبر.

و من جملتها أصالة عدم دخول هلال شوال في يوم الشك المثبت لكون غده يوم العيد فيترتب عليه احكام العيد من الصلاة و الغسل و غيرهما فان مجرد عدم الهلال في يوم لا يثبت آخريته و لا أوليته غده للشهر اللاحق لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال الا ترتيب احكام آخريه ذلك اليوم لشهر و أولية غده لشهر آخر فالاول عندهم ما لم يسبق بمثله و الآخر ما



اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر الآخر وكيف كان فالمعيار خفاء توسط الامر العادى والعقلى بحيث يعد آثاره آثار النفس المستصحب.

و المناقشة فيه بانه اذا بنينا على ان عنوان الاولية مركب من جزئين احدهما وجودى و هو كون هذا اليوم من شوال و ثانيهما عدمى و هو عدم مضى يوم آخر منه قبله ثبت بالاستصحاب المذكور كون اليوم المشكوك فيه اول شوال لان الجزء الاول محرز بالوجدان و الجزء الثانى يحرز بالاصل فبضميمة الوجدان الى الأصل يتم المطلوب.

و اما اذا بنينا على ان عنوان الأولية امر بسيط منتزع من وجود يوم من الشهر غير مسبق بيوم اخر من الوجود و العدم السابق لم يمكن اثبات هذا العنوان البسيط بالاستصحاب المذكور الأعلى القول بالاصل المثبت فان الأولية بهذا المعنى لازم عقلى للمستصحب و غير مسبق باليقين نعم حيث ان التحقيق بساطة معنى الاولية بشهادة العرف لا يمكن اثباتها بالاستصحاب المزبور.

يمكن دفعها بان العرف لا يفهم من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال إلا ترتيب أحكام آخريه ذلك اليوم لشهر و أولية غده لشهر آخر فرأى آثار آخريه ذلك اليوم لشهر آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال و آثار أولية غده لشهر آخر آثار عدم دخول شوال و لافرق فيه بين ان يكون الأولية مركبة او البسيطة.

فتحصل ان ما ذهب اليه الشيخ و صاحب الكفاية من استثناء الواسطة الخفية صحيح كبرى و صغرى و ان لم تكن الصغرى خالية عن بعض المناقشات.

ومنها: جلاء الواسطة و هو ان يكون وضوح الواسطة بحيث يورث الملازمة بين ذى الواسطة و نفسها فى مقام التنزيل عرفاً فدلليل تنزيل أحدهما يكون دليل تنزيل

الآخر كالمتضائفين مثل أبوة زيد وعمرو وبنوة عمرو ولزيد لعدم التفكيك بينهما في التنزيل كما لا تفكيك بينهما في الواقع بل عدم ترتيب مثل هذا الاثر عليه يكون نقضا ليقينه بالشك أيضاً بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفاً.

أورد عليه بان المذكور صحيح من ناحية الكبرى الا ان الاشكال من جهة الصغرى لعدم ثبوت هذه الملازمة في التعبد في مورد من الموارد و ما ذكر من المتضائفات من الملازمة في التعبد مسلم الا انه خارج عن محل الكلام اذ الكلام فيما اذا كان الملزوم فقط مورداً للتعبد و متعلقاً لليقين و الشك و المتضائفان كلاهما مورد للتعبد الاستصحابي فيجربى الاستصحاب في نفس اللازم بلا احتياج الى القول بالاصل المثبت هذا مضافاً الى امكان منع الملازمة التعبدية بين المتضائفين و ان كان التلازم بينهما بحسب الوجود الواقعي لأن مجرد شدة التلازم بين الشئيين في مرحلة الواقع لا يوجب عدم انفكاك احدهما عن الاخر في عالم التنزيل الظاهري.

كما انه قد يراد عرفاً من تنزيل البتوة لشخص خصوص الآثار المترتبة على البتوة لا الآثار المترتبة على الابوة وقد يراد العكس وقد يراد تنزيل نفس الاضافة الموجب لترتيب كلا المتضائفين.

على أن ذلك يستلزم المعارضة لو كانت الحالة السابقة في كل منهما مختلفة بان كان احدهما مسبوقاً بالوجود و الاخر مسبوقاً بعدم فيشكل الامر من جهة انه كما يمكن ان يقال ان تنزيل وجود احدهما المسبوق بالوجود ملازم لتنزيل الاخر فكذلك يمكن العكس بان يقال تنزيل عدم الاخر أيضاً ملازم لتنزيل عدم ملازمه.

مثلا اذا فرض انه متيقن بوجود بعض اجزاء العلة ثم شك في بقاءه و علم مقارناً للشك المذكور بوجود ساير اجزاء العلة فانه يستصحب بقاء ذلك البعض اذا ترتب عليه اثر شرعى ولا يترتب عليه آثار وجود المعلول بدعوى الملازمة بين تنزيل العلة

و تنزِيل المَعْلُول لانه كما يمكن ان يقال ان تنزِيل وجود العلة يستلزم تنزِيل وجود المَعْلُول فيترتب عليه اثره كذلك يمكن العكس بان يقال تنزِيل عدم المَعْلُول و استصحابه يستلزم تنزِيل عدم العلة فيترتب عليه اثره و ليس اثر المَعْلُول الاثر الشرعى للعلة كى يكون استصحابها حاكما على الاصل الجارى فى المَعْلُول.

و يمكن ان يقال انه ليس المدعى هو عدم التفكيك فى التعبد و التنزِيل فى جميع موارد المتضائفين حتى يمنع ذلك بل المدعى ان فى كل مورد ثبت عدم التفكيك بين التعبد فى المستصحب و بين التعبد فى لازمه يشمله حديث لا تنقض و يمنع عن التفكيك لانه نقض لليقين بالشك.

و هذا مضافاً الى أن تعارض الاستصحاب فيما اذا كان احد الاستصحابين مسبوqa بالوجود و الآخر مسبوqa بالعدم و سقوطهما فيه لا يوجب الاشكال بالنسبة الى ما لم يكن الاستصحابان متعارضين كما ان التعارض فى بعض موارد الاستصحاب لا يمنع عن حجية الاستصحاب مطلقاً.

التنبيه الحادى عشر: فى دفع توهم المبتدئة عن بعض موارد الاستصحاب و الظاهر من الكفاية انه لا تفاوت فى الاثر المترتب على المستصحب بين ان يكون الاثر مترتباً على المستصحب بلا واسطة شىء او بواسطة عنوان كلى ينطبق عليه بالحمل الشايع و يتحد معه وجوداً كان ذلك العنوان منتزعا عن مرتبة ذاته كالعناوين التى تكون بالنسبة الى مصاديقها من قبيل الذات و الذاتيات او كان منتزعا عن ذاته بملاحظة بعض عوارضه مما هو الخارج المحمول كالوكالة و الولاية و نحوهما مما ليس فى الخارج إلا منشأ انتزاعها و هو عين المستصحب من دون حاجة الى الواسطة و عليه فالاستصحاب فى الصورتين ليس بمتبث فان الاثر فيهما انما يكون للمستصحب حقيقة حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلى فى الخارج سواه لان الطبيعى انما يوجد بعين

وجود فرده كما ان العرضى كالملكية ونحوها لاوجود له الا بمعنى وجود منشأ انتزاعه فالفرد أو منشأ الانتزاع فى الخارج هو عين ما ترتب عليه الاثر لاشىء آخر فاستصحابه لترتب اثره لا يكون بمثبت كما لا يخفى.

هذا بخلاف المحمول بالضميمة كالسواد او البياض حيث كان ذلك مع الضميمة و هى السواد او البياض كان الاستصحاب فيه مثبتا وقد يجاب عنه بان العنوان الملحق بالكلى الطبيعى ان كان هو العنوان الوصفى الاشتقاقى بلحاظ قيام مبدئه بالذات فلا فرق بين العنوان الذى كان مبدئه قائما بقيام انتزاعى او بقيام انضمامى اذ كما ان الفوق عنوان متحد مع وجود السقف فكذلك عنوان الابيض او الاسود متحد مع الجسم فيصح استصحاب العنوان الموجود فى الخارج بوجوده معنونه و ترتيب الاثر المترتب على العنوان الكلى و عليه فلامقابلة بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة من هذه الحثية و ان كان المراد نفس المبدأ القائم بالذات تارة بقيام انتزاعى و اخرى بقيام انضمامى فلتوهم الفرق مجال نظرا الى ان وجود الامر الانتزاعى بوجود منشئه بخلاف الضميمة المتأصلة فى الوجود فانها مباتنة فى الوجود مع ما تقوم به فاستصحاب ذات منشأ الانتزاع و ترتيب اثر الموجود بوجوده كترتيب اثر الطبيعى على فرده المستصحب بخلاف ذات الجسم و ترتيب اثر البياض فانهما متبائنان فى الوجود.

و لا يخفى عليك ان ظاهر هذا الجواب ان التقابل بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة صحيح فى الصورة الثانية.

و الاولى هو انكار التقابل مطلقاً سواء كان المراد منهما نفس المبدأ او العنوان الاشتقاقى فان التفرقة لو كان فى الاثر المترتب على المبدأ فلا فرق فيه بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة.

فانه كما يكون السواد مغايراً خارجاً مع وجود محله فكذلك مثل الوكالة أيضاً بالنسبة الى منشأ انتزاعها.

ولو كانت التفرقة في الاثر المترتب على نفس المحمول فلا فرق أيضاً بينهما لاتحاد المحمول مع مورده في الحالين فلا وجه للتفصيل بين المحمولين لا في الأثر المترتب عليهما ولا في الاثر المترتب على مبدئهما نعم لا مجال للاستصحاب ان اريد من المستصحب هو الفرد بحيثية الفردية و الخصوصية لا العنوان المنطبق عليه للمغايرة بينهما في عالم الاعتبار و تقدير موضوعية الموضوع لان حيثية الفردية غير حيثية الجامع التي باعتبارها تعلق الاثر فلا تغفل.

التنبية الثاني عشر: في انه لا فرق بين المجعولية الاستقلالية و بين المجعولية التبعية في جريان الاستصحاب فاذا كان المستصحب مجعولاً باحدى الجعولين جاز الاستصحاب و حاصل الكلام انه يكفي المجعولية و لو كانت بالتبعية في جريان الاستصحاب لان كليهما مما تناله يد الجعل شرعاً و يكون امرهما بيد الشارع وضعا و رفعاً و لو بوضع منشأ انتزاعه و رفعه فالتفرقة في جريان الاستصحاب بين المجعولية الاستقلالية و بين المجعولية التبعية لا وجه لها بعد كونهما مشتركين في أصل المجعولية.

قال في الكفاية فليس استصحاب الشرط او المانع لترتيب الشرطية او المانعية بمثبت كما ربما توهم بتخيل ان الشرطية او المانعية ليست من الاثار الشرعية بل من الامور الانتزاعية انتهى.

و عليه فاستصحاب الشرط كالطهارة او المانع كالنجاسة الخبيثة لترتيب آثار الشرطية او المانعية من جواز الدخول في الصلاة مثلاً أو عدم جواز الدخول فيها ليس بمثبت اذ الوسطة و هي الشرطية او المانعية مجعولة بجعل تبعي.

و الآثار المترتبة على الشرطية او المانعية آثار لمجعول شرعي تبعي

وقد يقال ان الشرط او المانع للمأمور به ليس دخيلاً في الحكم وجوداً او عدماً بل الدخيل هو التقيد بوجوده او بعدمه لما قرر في محله ان في مثل القيود للمأمور به يكون القيد خارجاً و التقيد داخلياً.

نعم اذا كان الشرط شرطاً للتكليف فلا يخلو اما ان يكون مثل المجيء و الزوال في قوله اذا جاءك زيد فاكرمه و اذا زالت الشمس و جب الصلاة و لا اشكال في صحة جريان الاستصحاب فيه لاثبات الوجوب.

و اذا كان الشرط شرطاً لنفس الانشاء من جهة انه فعل من افعال المنشئ فاستصحاب هذا الشرط لا ينتج لاثرتبوت الانشاء لانه عقلي.

وفيه ان انكار الاستصحاب في ناحية الشرط او المانع للمأمور به مع ان مورد بعض اخبار الاستصحاب هو ذلك كما ترى و عليه يجرى الاستصحاب في ناحية الشرط سواء كان شرطاً للمأمور به أم شرطاً للتكليف نعم لو كان الشرط شرطاً لنفس الانشاء من جهة انه فعل من افعال المنشئ فلا يجرى فيه الاستصحاب لانه من الامور العقلية لا الشرعية.

التبني الثالث عشر في استصحاب الاعدام:

وقد يشكل الاستصحاب في الاعدام من نواح مختلفة أحدها: ان استصحاب عدم التكليف بناء على عدم مجعولية العدم ليس له اثر شرعى فان اطلاق العنان من الآثار المترتبة العقلية على عدم التكليف و عليه فجرى ان الاستصحاب في عدم التكليف يحتاج الى وساطة لشيء آخر حتى يترتب عليه اثر شرعى و هو ليس الا اصلاً مثبتاً.

وفيه ان اللازم هو ان يكون المستصحب مما يترتب على التعبد به اثر شرعاً فكونه مطلق العنان و ان كان اثراً عقلياً لليقين بالعدم الا انه اذا استصحب اليقين في حال الشك يترتب عليه كون المكلف مطلق العنان شرعاً و هو اثر شرعى بقاء و ان كان في

حال عدم التكليف فى الازل اثرا عقليا لليقين بعدم التكليف ولا- دليل على لزوم جعل المماثل للمستصحب او جعل المماثل للآثر الشرعى للمستصحب حتى يستلزم عدم جريان الاستصحاب فى الاعدام الازلية اذ قوله لاتنقض اليقين بالشك لايدل الا على اعتبار بقاء اليقين فى عالم التشريع و اعتبار ذلك لا يكون الا فيما اذا كان له اثر يكون تحت يد الشارع بقاء و حيث ان الاثر لا يلزم ان يكون امراً وجودياً و لا اثراً عملياً يجوز ان يترتب عليه عدم لزوم العمل المساوق لكون المكلف مطلق العنان.

وثانيها: ان العدم غير مجعول و ذلك لان الحكم بعدم الوجوب او عدم الحرمة ليس من باب الانشاء بل هو من باب الاخبار حقيقة و عليه فلامجال لاستصحاب عدم الوجوب او عدم الحرمة لاختصاصه بالمجعول الشرعى و المفروض ان العدم غير مجعول.

### واجب عنه بوجهين:

الأول: ان انشاء عدم الوجوب او عدم الحرمة اظهراً لبقاء عدمهما على حاله ممكن لان الانشاء خفيف المؤونة و قصد ثبوت مفهوم عدم الوجوب بقوله لا يجب انشاء امر معقول و الانشاء قد يكون بداعى اليجاد و تارة اخرى يكون بداعى نحو الكشف و الاظهار كالانشاء بداعى الارشاد و رشد العبد و خيره.

الثانى: ابقاء العدم على حاله بعدم جعل الداعى نحو ايجاده يكون عن اختيار فان عدم الفعل تارة فى حال الغفلة او فى حال عدم القدرة فالفعل فى مثل هذه الاحوال غير اختيارى و الترك يكون على طبع الفعل غير اختيارى.

و اخرى فى حال الالتفات و القدرة على الفعل فابقاء العدم حينئذ يكون بعدم اعمال القدرة فى ايجاده عن شعور و التفات و الفعل حينئذ حيث انه مقدور فلامحاله يكون الترك مقدورا و مستنداً اليه و لاحاجة الى صدق الحكم و لا الى صدق الجعل

المساوق للايجاد بل مجرد الاستناد الى الشارع يكفى فى جريان الاستصحاب والابقاء لا يختص بطرف الوجود بل المراد به استمرار كل مفروض على حاله فى حاله اخرى.

ثالثها: أن عدم استحقاق العقاب مترتب على عدم الوصول و من المعلوم ان عدم الوصول متحقق بنفس الشك فى الوصول و عليه فلا حاجة الى التعبد بعدم التكليف بالاستصحاب ظاهراً لتحقيق عدم الوصول.

وفيه ان استحقاق العقاب منوط بوصول التكليف و مخالفته و ينتفى ذلك بانتفاء كل جزء من الاجزاء الثلاثة وجداناً او تعبداً وقاعدة قبح العقاب بلا بيان مختصة بحيثية عدم الوصول و عدم قيام الحجة و البيان و اما عدم التكليف بنفسه او عدم المخالفة مثلاً فلا ربط لهما بقاعدة قبح العقاب بلا بيان و عدم الاستحقاق من جهتهما لادخل له بعدم الاستحقاق من جهة عدم البيان و كما انه مع وصول التكليف الواقعى حقيقة او عنواناً لا مجال للقاعدة فكذلك مع وصول عدمه حقيقة او عنواناً لا مجال للقاعدة فعدم الاستحقاق المترتب على استصحاب عدم التكليف لادخل له بعدم الاستحقاق من حيث عدم الوصول حتى يقال ان عدمه وجدانى بل هو من حيث عدم التكليف بنفسه و مع اىصال عدمه عنواناً تعبداً لا تكليف يشك فى ثبوته ليكون لوصوله و عدم وصوله مجال فليس مفاد القاعدة مترتباً على استصحاب عدم التكليف ليقال بان موضوعه ثابت لاحاجة الى التعبد به لان عدم الوصول متحقق بنفس الشك فى الوصول و الظاهر ان الاشكال ناش من الخلط بين عدم الاستحقاق من ناحية عدم التكليف او عدم المخالفة و بين عدم الاستحقاق من ناحية عدم الوصول.

التنبية الرابع عشر: ان ما عرفت من عدم ترتب الاثر الغير الشرعى و لا الشرعى بواسطة غير الشرعى من العادى او العقلى بالاستصحاب يختص بالاثار المختصة



بالحكم الواقعي كالأجزاء و اسقاط المأمور به الواقعي بالاتيان به و اما اذا كان الاثر مترتباً على المستصحب مطلقاً سواء كان واقعياً او ظاهرياً فلا مانع من ترتبه على المستصحب لان المفروض انه اثر لمطلق الحكم و هو اعم من الواقعي و الظاهري و الاستصحاب محقق للموضوع ظاهراً.

و عليه فلا يرد على المختار في الأصول المثبتة من عدم ترتب الاثر العادي او العقلي فيها ان ذلك يوجب عدم اعتبار الاستصحاب مطلقاً موضوعياً كان او حكماً لعدم انفكاك الاستصحاب عن اثر عقلي كنفى الاضداد في استصحاب الاحكام كالوجوب الموجب لحرمة الضد أو كوجوب الاطاعة و حرمة المخالفة مما للوجوب عقلاً يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه او استصحاب موضوعه من وجوب الموافقة و حرمة المخالفة و استحقاق العقوبة الى غير ذلك كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب.

التنبيه الخامس عشر: انه قد تقدم في جريان الاستصحاب كفاية كون المستصحب حكماً شرعياً او ذا حكم شرعي و لبقاء و مقتضى ذلك صحة استصحاب العدم الازلي للتكليف فان جرّ العدم الازلي الى زمان الشك بيد الشارع فيصح له ان يجزّه تشريعاً فانه و ان لم يكن بحكم مجعول في الازل و لا ذا حكم شرعي.

الا انه حكم مجعول فيما لا يزال حيث ان نفيه كثبوته في الحال مجعول شرعاً و كذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً او كان و لم يكن حكم فعلياً و له حكم كذلك بقاء و الوجه في ذلك عموم النهي عن نقض اليقين بالشك و صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه و العمل كما اذا قطع بارتفاعه يقيناً.

التنبية السادس عشر: انه لاشكال ولا كلام فى جريان الاستصحاب و حرمة نقض اليقين بالشك فيما اذا كان الشك فى اصل تحقق حكم او موضوع ذى حكم او كان الشك فى ارتفاع حكم او موضوع ذى حكم بعد العلم بتحقيقه.

و اما اذا كان الشك فى تقدمه و تأخره بعد العلم بتحقيقه او كان الشك فى تقدم الارتفاع و تأخره بعد العلم باصله.

فالكلام فيه يقع تارة فيما اذا لوحظ التأخر و التقدم بالنسبة الى اجزاء الزمان و اخرى بالنسبة الى حادث اخر فهنا مقامان:

أحدهما: انه لاشكال فى جريان استصحاب العدم الى زمان العلم بالتحقق فيترتب عليه آثار العدم الى زمان العلم بالتحقق.

مثلا اذا علمنا بوجود زيد يوم الجمعة و شككنا فى حدوثه يوم الخميس او يوم الجمعة فيجرى استصحاب العدم الى يوم الجمعة و تترتب عليه آثار العدم الى اليوم الجمعة لكن لا يثبت بهذا الاستصحاب آثار تأخر وجوده عن يوم الخميس ان كان لعنوان تأخره عنه اثر فان التأخر لازم عقلى لعدم حدوثه يوم الخميس فاثباته بالاستصحاب يتوقف على الاصل المثبت.

و كذا لو ترتب على حدوثه فى يوم الجمعة اثر لا يثبت ذلك بالاستصحاب بناء على ان الحدوث بسيط و هو اول الوجود كما هو الحق و اما بناء على ان الحدوث مركب من الوجود فى الزمان اللاحق كالجمعة و عدم الوجود فى السابق كالخميس جرى استصحاب عدم الوجود يوم الخميس و ذلك لكون احد الجزئين محرز بالوجدان و هو الوجود فى يوم الجمعة و الجزء الاخر و هو عدم الوجود يوم الخميس محرز بالتعبد.

وثانيهما: وهو ما اذا كان الشك في تقدم احد الحادثين على الاخر وهو يتصور بصورثمان حيث ان الحادثين اما ان يكونا مجهولى التاريخ او يكون تاريخ احدهما معلوماً وعلى كلا التقديرين اما ان يكون الاثر مترتباً على الوجود الخاص من السبق و اللحق او ان يكون الاثر مترتباً على العدم وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون الاثر مترتباً على الوجود و العدم بمفاد كان و ليس التامين او بمفاد كان و ليس الناقصين.

ويقع الكلام أولاً فى مجهولى التاريخ فنقول:

1- اذا كان الاثر للوجود بمفاد كان التامة المعبر عنه بالوجود المحمولى كما اذا فرض ان الارث مترتب على سبق موت المورث على موت الوارث فلا مانع من التمسك باصالة عدم التقدم فيحكم بعدم الارث وهذا واضح فيما اذا كان الاثر لسبق احد الحادثين على الاخر كما اذا كان لأحد الاخرين ولد دون الآخر فان تقدم موت ذى الولد على موت الآخر لا يترتب عليه الأثر وهو الارث لأنه يرثه ولده بخلاف العكس.

وكذا الامر فيما اذا كان الاثر لسبق كل منهما على الاخر فيجرى فى كل منهما اصالة عدم السبق أيضاً و لامعارضة بين الاصلين لاحتمال التقارن نعم لو كان الاثر لسبق كل منهما على الاخر فى مجهولى التاريخ و كان لنا علم اجمالى لسبق احدهما على الاخر يتعارض استصحاب العدم فى كل واحد مع استصحاب العدم فى طرف آخر و جريان الاصل فيهما موجب للمخالفة القطعية و فى احدهما ترجيح بلا مرجح.

وهكذا لامعارضة لو كان الاثر لسبق احدهما على الاخر و كان لتاخيريه عن الاخر أيضاً أثر لان الاستصحاب كان جارياً فى عدم السبق و التأخير و لامعارضة بينهما مع احتمال التقارن الا فى صورة العلم الاجمالى بسبق احدهما على الاخر فيتعارض استصحاب عدم السبق باستصحاب عدم التأخر كما اشرنا اليه.

فتحصّل ان استصحاب العدم يجرى فى جميع موارد مجهولى التاريخ من دون تعارض فيما اذا كان الاثر الموجود بمفاد كان التامة عدا مورد قيام العلم الاجمالى.

2- و اذا كان الاثر للوجود بمفاد كان الناقصة المعبر عنه بالوجود النعتى كما اذا فرض ان الارث مترتب على كون موت المورث متصفا بالتقدم على موت الوارث فقد ذهب صاحب الكفاية الى انه لا مورد هيهنا للاستصحاب لعدم الحالة السابقة فانه لم يكن لنا علم باتصاف احدهما بالسبق على الاخر و لا بعدم اتصافه به حتى يكون مورد الاستصحاب.

وفيه ان الاصل هو عدم اتصاف هذا الحادث بالتقدم على الحادث الاخر لانه لم يتصف بالتقدم حين لم يكن موجوداً فالآن كما كان و لا يعتبر فى استصحاب عدم الاتصاف بالتقدم على الحادث الاخر وجوده فى زمان مع عدم الاتصاف به بل يكفى عدم اتصافه به حين لم يكن موجوداً فان اتصافه به يحتاج الى وجوده و اما عدم اتصافه به فلا يحتاج الى وجوده بل يكفيه عدم وجوده فان ثبوت شىء بشىء و ان كان فرع ثبوت المثبت له الا ان نفى شىء عن شىء لا يحتاج الى وجود المنفى عنه و هذا معنى قولهم ان القضية السالبة لاتحتاج الى وجود الموضوع.

و عليه فيجرى استصحاب العدم فى هذا القسم أيضاً و لامعارضة إلا مع العلم الاجمالى بالتقريب الذى اشرنا اليه فى القسم الاول و هو ما اذا كان الاثر للوجود بمفاد كان التامة.

3- إن كان الاثر للعدم النعتى فلا يجرى فيه الاستصحاب على مسلك صاحب الكفاية لعدم اليقين بوجود هذا الحادث متصفا بالعدم النعتى فى زمان حدوث الآخر.

و من المعلوم ان القضية اذا كانت معدولة فلا بد فيها من فرض وجود الموضوع بخلاف القضية السالبة لان مفاد القضية السالبة سلب الربط فلا يحتاج الى وجود

الموضوع و اما معدولة المحمول فيما أنّ مفاده ربط السلب لزم فيه وجود الموضوع لامحالة.

وفيه: ان الانصاف انه لا مانع من جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضاً فإنه و ان لم يمكن ترتيب آثار الاتصاف بعدم وصف باستصحاب عدم ذلك الوصف لانه لا يثبت به العدم المأخوذ نعتاً إلا انه يمكن ترتيب آثار عدم الاتصاف بذلك الوصف باجراء الاستصحاب في عدم الاتصاف و لا يعتبر في استصحاب عدم اتصافه بالتقدم وجوده في زمان مع عدم الاتصاف كما عرفت في القسم الثاني فحال القسم الثالث حال القسم الثاني في جريان الاستصحاب.

4- و ان كان الاثر لعدم كل واحد منهما في زمان الاخر بنحو مفاد ليس التامة المعبر عنه بالعدم المحمولي فلا استصحاب اما للجريان و المعارضة و اما لقصور الأدلة و عدم شمولها لهذا المورد.

نعم فيما اذا كان الاثر لعدم أحدهما في زمان الاخر كان للبحث اثر عملي فإنه يجري الاستصحاب في طرف ماله اثر لعدم المعارض كما لا يخفى.

و الحاصل ان في الصورة الرابعة ان كان الاثر لعدم كل واحد منهما في زمان الاخر بنحو مفاد ليس التامة فلا استصحاب اما للجريان و المعارضة و اما لقصور ادلة الاستصحاب و عدم شمولها لهذا المورد و ان كان الاثر لعدم احدهما في زمان الاخر يجري الاستصحاب في طرف ماله اثر و امثله كثيرة منها ما لو علمنا بموت اخوين لاحدهما ولد دون الآخر و شككنا في تقدم موت كل منهما على الاخر فاستصحاب عدم موت من له ولد الى زمان موت الاخر يترتب عليه ارثه منه بخلاف استصحاب عدم موت من لا ولد له الى زمان موت الاخر فإنه لا يترتب عليه اثر لكون الوارث له ولده.

ملخص ما ذكره في الكفاية في توجيه عدم جريان الاستصحاب انه لا بد في جريان الاستصحاب من اتصال زمان الشك بزمان اليقين فانه هو المستفاد من كلمة «فاء» في قوله عليه السلام «لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت» و عليه فلا تشمل ادلة الاستصحاب موارد انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بل و لا موارد احتمال الانفصال اما الاول فانه اذا تيقنا بالطهارة ثم بالحدث ثم شككنا في الطهارة لا مجال لاستصحاب الطهارة مع وجود اليقين و الشك بالنسبة الى الطهارة لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين بل يجرى فيه استصحاب الحدث و اما الثاني فلان الشبهة حينئذٍ مصداقية بالنسبة الى ادلة الاستصحاب فلا يمكن الرجوع معه الى العموم حتى على القول بجواز التمسك بالعموم في الشبهات المصدقية فان القائل به انما يدعى ذلك فيما اذا انعقد للعام ظهور و كان المخصّص منفصلاً كما اذا دل دليل على وجوب اكرام العلماء ثم ورد دليل آخر على عدم وجوب اكرام الفساق منهم و شككنا في ان زيادا عادل او فاسق و اما اذا كان المخصص متصلاً و مانعاً عن انعقاد الظهور في العموم من اول الامر كما اذا قال المولى اكرم العالم العادل و شككنا في عدالة زيد فلم يقل احد بجواز التمسك بالعموم فيه و المقام من هذا القبيل و حيث ان الحادثين في محل الكلام مسبوقان بالعدم و يشك في المتقدم منهما مع العلم بحدوث كل منهما فلم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين مع ان المستفاد من كلمة «فاء» في قوله عليه السلام فشككت لزوم اتصال زمان الشك بزمان اليقين فادلة الاستصحاب قاصرة عن الشمول لموارد الانفصال.

و يرد عليه ان الانصاف انه لا يرجع الى محصل لما عرفت سابقاً من انه لا يعتبر في الاستصحاب سبق اليقين على الشك لصحة جريان الاستصحاب مع حدوثهما معا و

انما المعتبر تقدم زمان المتيقن على زمان المشكوك فيه بان يكون المتيقن هو الحدوث و المشكوك هو البقاء و ما يستفاد من ظاهر قوله عليه السلام لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت من حدوث الشك بعد اليقين فهو ناظر الى غلبة الوقوع فى الخارج لا انه معتبر فى الاستصحاب.

نعم فيما اذا كان الشك حادثا بعد اليقين يعتبر فى جريان الاستصحاب فيه اتصال زمان الشك بزمان اليقين بمعنى عدم تخلل يقين آخر بينهما و الا لم يصدق نقض اليقين بالشك بل يصدق نقض اليقين باليقين و عليه فلا مانع من جريان الاستصحاب فى المقام و يسقط للمعارضة فيما اذا كان الاثر لكل واحد منهما بخلاف ما اذا كان الاثر لاحدهما على الاخر فان فيه يجرى الاستصحاب فى طرف له اثر هذا تمام الكلام فى صور مجهولى التاريخ و قد تبين الى هنا جريان الاستصحاب فى جميع الصور الاربعة من مجهولى التاريخ.

ثم يقع الكلام ثانياً فيما اذا كان احدهما معلوم التاريخ و هو يتصور أيضاً باربعة صور.

لان الاثر تارة مترتب على الوجود الخاص من السبق او اللحق و اخرى على العدم و على الاول فاما ان يكون الاثر مترتباً على الوجود المحمولى المعبر عنه بمفاد كان التامه و اما ان يكون مترتباً على الوجود النعتى بمعنى الاتصاف بالسبق او اللحق المعبر عنه بمفاد كان الناقصة و على الثانى اما ان يكون الاثر مترتباً على العدم المحمولى المعبر عنه بمفاد ليس التامة و اما ان يكون مترتباً على العدم النعتى المعبر عنه بمفاد ليس الناقصة و نضيفها هذه الصور الى صور مجهولى التاريخ و نقول:

5- اما اذا كان الاثر مترتباً على الوجود بمفاد كان التامة فلا اشكال في جريان استصحاب العدم فان له حالة سابقة الا انه يسقط بالمعارضة فيما اذا كان الاثر للطرفين مع العلم الاجمالي بسبق احدهما على الاخر وعدم احتمال التقارن.

6 و7- واما اذا كان الاثر مترتباً على الوجود النعتي بمعنى الاتصاف بالسبق او اللحق او اذا كان الاثر مترتباً على العدم النعتي بمعنى الاتصاف بالعدم فقد استشكل في جريان الاستصحاب فيهما بان الاتصاف مطلقاً سواء كان بالوجود او العدم ليس له حالة سابقة.

وقد تقدم الجواب عنه بان عدم الاتصاف له حالة سابقة فيستصحب عدم الاتصاف ونحكم بعدم ترتب اثر الاتصاف على ما تقدم بيانه في مجهولى التاريخ.

8- واما ان كان الاثر مترتباً على العدم المحمولى المعبر عنه بمفاد ليس التامة بان كان الاثر مترتباً على عدم احدهما في زمان وجود الاخر كمسألة عدم موت المورث و اسلام الوارث.

فصل الشيخ و صاحب الكفاية و المحقق النائيني بين معلوم التاريخ و مجهوله فاختراروا جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ و عدمه في معلومه.

اما جريانه في مجهول التاريخ فواضح لان عدمه متيقن و شك في انقلابه الى الوجود الى الوجود في زمان وجود الاخر و الاصل بقاؤه و اما عدم جريانه في معلوم التاريخ فهو لما مر من صاحب الكفاية من عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فتكون الشبهة مصداقية و قد تقدم الجواب عنه في مجهولى التاريخ من ان الميزان في الاستصحاب هو اليقين الفعلى مع الشك في البقاء لا اليقين السابق و الشك اللاحق حتى يتصل الشك باليقين.



او هو لما ذكره المحقق النائيني من ان مفاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان متيقنا في عمود الزمان وجره الى زمان اليقين بالارتفاع و ليس لنا شك في معلوم التاريخ باعتبار عمود الزمان حتى نجره بالتعبد الاستصحابي.

فان عدم موت المورث في مسألة موت المورث و اسلام الوارث متيقن يوم الجمعة و حدوثه معلوم يوم السبت و بقاؤه معلوم الى يوم الاحد فليس لنا شك متعلق بالموت حتى نجرى الاستصحاب.

يرد عليه ان الموت و ان كان معلوم الحدوث يوم السبت الا- ان الاثر لا يترتب عليه فان الاثر لعدم حدوث الموت في زمان الاسلام و حدوث الاسلام مشكوك فيه و لا منافاة بين كون شيء معلوماً بعنوان و مشكوكاً فيه بعنوان آخر فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام بالفرق بين معلوم التاريخ و مجهوله غاية الامر سقوطه بالمعارضة في بعض الصور على ما تقدم تفصيله في مجهولي التاريخ فانقدح مما ذكر ان الاستصحاب يجري في الصور الاربعة المذكورة فيما اذا كان احد الحادتين معلوم التاريخ و الاخر مجهول التاريخ كما عرفت جريانه في الصور الاربعة المتقدمة في مجهولي التاريخ.

### **بقي شيء في مجهولي التاريخ**

و هو ان الاستصحاب في مجهولي التاريخ غير جار لا- لعدم احراز اتصال الشك باليقين بل لعدم احراز كونه من مصاديق نقض اليقين بالشك لاحتمال كونه من نقض اليقين باليقين و عليه فالتمسك بدليل الاستصحاب في مجهولي التاريخ يكون من التمسك بعموم دليل الاستصحاب في الشبهة المصدقية.

بيانه انه لو فرض اليقين بعدم الكرية و بعدم الملاقاة في أول النهار و علمنا بتحقق احدهما لا بعينه في وسطه و تحقق الاخر لابعينه في الجزء الاول من الليل فالجزء

الاول من الليل ظرف اليقين بتحقق كليهما و ظرف احتمال حدوث كل منهما للعلم الاجمالي بحدوث كل منهما اما في وسط النهار او في الجزء الاول من الليل فاستصحاب عدم كل منهما الى زمان الوجود الواقعي للاخر محتمل ان يكون من نقض اليقين باليقين لاحتمال حدوث الوجود الواقعي للاخر في الجزء الاول من الليل و هو ظرف العلم بتحقق كليهما اما سابقاً و اما في هذا الجزء فاستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الوجود الواقعي للكريمة يحتمل ان يجرى الى الجزء الاول من الليل الذى هو طرف احتمال حدوث الكرية لانها يحتمل ان تكون حادثة في وسط النهار او اول الليل.

و الجريان الى الليل من نقض اليقين باليقين لان ذلك الجزء ظرف اليقين بحصول الملاقاة اما فيه و اما قبله و هكذا الحال بالنسبة الى الحادث الاخر و من شرايط جريان الاصل احراز ان يكون المورد من نقض اليقين بالشك.

و اجيب عن ذلك بانه فرق واضح بين استصحاب عدم الملاقاة الى الجزء الاول من الليل و بين استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الوجود الواقعي للكريمة فان مفاد الاول عدم حصول الملاقاة فى اجزاء الزمان الى الجزء الاول من الليل الذى هو ظرف اليقين بتحقق الملاقاة و اما الثانى فمفاده او لازمه تأخر الملاقاة عن الكرية و لهذا لو اخبرت البيّنه بان الملاقاة لم تحصل الى الجزء الاول من الليل بحيث كانت الغاية داخله فى المغيبي نكذبها للعلم بخلافها.

و اما لو اخبرت بان الملاقاة لم تحصل الى زمان الكرية نصدقها و نحكم بان الكرية المرودة بين كونها حادثة فى وسط النهار او الجزء الاول من الليل حدثت فى وسط النهار و الملاقاة حدثت متأخرة عنها فى الجزء الاول من الليل و كذا لو كانت لوازم الاستصحاب حجة فاستصحاب عدم حصول الملاقاة الى الجزء الاول من الليل

بحيث يكون الغاية داخلية في المغيى غير جار للعلم بخلافه بخلاف استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حصول الكرية فان استصحابه مساوق لتقدم حصول الكرية على الملاقاة و حدوث الكرية فى وسط النهار و حدوث الملاقاة فى الجزء الاول من الليل.

و هذا دليل على ان مفاد هذا الاستصحاب اى استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حصول الكرية ليس جرّ المستصحب الى الجزء الاول من الليل حتى يكون من نقض اليقين باليقين بل مفاده حصول المستصحب فى زمان تحقق الاخر و لازمه تأخره عن صاحبه.

و بعبارة اخرى الشك و اليقين موجودان بالفعل فى صقع النفس اذا لوحظ حال كل طرف بالنسبة الى زمان الجزء الاخر واقعاً و مع وجودهما يشملهما عموم ادلة الاستصحاب و استصحاب عدم احدهما الى زمان الوجود الواقعى للاخر لايساوى استصحاب عدمه الى الجزء الاول من الليل حتى يرد عليه انه يكون من نقض اليقين باليقين.

فتحصل ان الاستصحاب يجرى فى جميع الصور الثمانية من دون فرق بينها من جهة كونهما مجهولى التاريخ او من جهة كون أحدهما مجهول التاريخ نعم استشكل سيّدنا الاستاذ قدس سره فى مجهولى التاريخ بان عدم كل من الحادثين فى زمان الاخر فى مجهولى التاريخ انما يثبت بالاستصحاب لو فرض ان زمان حدوث الاخر هو الزمان الثانى من الازمنة الثلاثة المفروضة حيث ان هذا العدم فى الآن الثالث منقوض باليقين بالخلاف لانه يعلم بانتقاضه اما فى هذا الآن او فى الآن قبله و حيث ان هذا العدم فى خصوص الزمان الثانى ليس بموضوع للاثر الشرعى فلايكاد يفيد استصحابه و استصحابه على اى حال لايجرى لاحتمال عدم اتصال اليقين بالشك و انفصاله باليقين بالخلاف من جهة احتمال حدوث الاخر فى ثالث الازمنة.

ويمكن الجواب عنه بالمنع عما ذكره من ان هذا العدم فى خصوص الزمان الثانى ليس بموضوع للاثر الشرعى لوضوح ان استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة اى الزمان الثانى يرجع الى ان الماء حين الملاقاة ليس بكرّ و اثر هذا المركب ان النجاسة لاقت فى الزمان الثانى الماء القليل و لاختفاء فى ان الملاقاة مع الماء القليل موضوع للاثر و هو انفعال الماء القليل.

هذا مضافاً الى تمامية الاركان من اليقين و الشك بلا تخلل يقين آخر بينهما اذ التردد المذكور بحسب الواقع لا يضر بجريان استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة واقعاً او استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية واقعاً لوجود اليقين و الشك فى صقع النفس فعلاً فلا يلزم نقض اليقين باليقين و لاعدم اتصال زمان اليقين بالشك من استصحاب عدم احدهما فى زمان تحقق الاخر.

نعم استشكل بعض الاكابر بان التعارض فى الأصول فيما اذا لا يكون ترجيح لاحد الاستصحابين على الاخر كما فى مجهولى التاريخ و اما اذا كان ترجيح لاحدهما على الاخر فالجارى هو استصحاب الراجح لجريان اصالة العموم فى طرفه دون الاخر و لا يبعد ان يكون كذلك فيما اذا كان تاريخ احدهما معلوماً و الاخر مجهولاً اذ شمول عموم دليل الاستصحاب للمعلوم تاريخه بدعوى ان المعلوم تاريخه و ان لم يكن فيه شك بالنسبة الى زمان وقوعه الا ان زمان وقوعه بالنسبة الى زمان وقوع الاخر مورد الشك غريب عن اذهان العرف و هو كاف فى ترجيح مجهول التاريخ على معلوم التاريخ فى اجراء اصالة العموم فى عموم دليل لا تنقض اليقين بالشك بالنسبة اليه و عليه فلا وجه لدعوى المعارضة فى غير مجهولى التاريخ لعدم جريان الاستصحاب بحسب مقام الاثبات الآ فى طرف مجهول التاريخ.

اللّهمّ إلا أن يقال ان دليل الاستصحاب لا يشمل للاحوال المتأخرة و منها التعارض ولكن لايساعد ذلك كفاية لحاظ الطبيعة فى شمولها للاحوال المتأخرة من دون لحاظ القيود فان ذلك مقتضى كون الاطلاق هو رفض القيود لاجمعها فاتضح من ذلك ان مجرى الاستصحاب فى الصور المتقدمة ستة صور اربع منها فى مجهولى التاريخ و الاثنان منها فى الصورتين من صور ما اذا كان احد الطرفين مجهولا و الاخر معلوماً فتدبر جيّداً.

التنبية السابع عشر: فى تعاقب الحالتين كالطهارة و الحدث المتضادتين و الفرق بينهما و بين الحادثين الذين شك فى المتقدم و المتأخر منهما ان الموضوع فى الحادثين المذكورين كان مركبا من عدم احد الحادثين و وجود الاخر كعدم موت المورث و اسلام الوارث و فى المقام يكون الموضوع بسيطا كما اذا علمنا بوجود الحدث و الطهارة منه و شككنا فى المتقدم و المتأخر منهما.

و كيف كان فالكلام فيه على المشهور هو الكلام المذكور فى التنبية السابق من جريان الاستصحاب و التعارض و التساقط عدى ما اذا كان الترجيح فى طرف واحد فالاستصحاب يجرى فيه من دون معارضة.

الا- ان المحكى عن المحقق قدس سره انه قال يمكن ان يقال ينظر الى حالة قبل تصادم الاحتمالين فان كان حدثا بنى على الطهارة لانه تيقن انتقاله عن حالة الحدث الى حالة الطهارة و لم يعلم تجدد الانتقاض و عليه فصار متيقنا للطهارة و شاكا فى الحدث فيبنى على الطهارة و ان كان قبل تصادم الاحتمالين متطهرا بنى على الحدث لعين ما ذكر فيما اذا كان حالة السابقة هى الحدث قال سيّدنا الاستاد ما ذكره المحقق قوى جداً نظرا الى انه لو كان قبل طرو الحالتين محدثا علم بزوال حدثه بالطهارة

المعلومة اجمالاً و حيث لا يعلم بزوال هذه الطهارة يستصحب وجودها و لا يعارضها استصحاب الحدث لعدم العلم به اجمالاً حتى يستصحب المعلوم بالاجمال.

و ذلك لان امر هذا الحدث يدور بين ان يكون قبل التطهير او بعده و على الاول لا اثر لوجوده بناء على ما هو التحقيق من عدم تأثير الحدث فبالأخرة ينحل هذا العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي و الشك البدوي و بالجملة لافرق بين العلم بطرو حدث مردد بين وقوعه على الحدث او بعد الطهارة و بين الشك البدوي فى وقوعه بعد الطهارة و عليه فلاوجه لدعوى تعارض استصحاب الطهارة مع استصحاب الحدث فى الصورة الاولى او تعارض عكس ذلك فى الصورة الثانية.

هذا كله فيما اذا جهل تاريخ كل من الحالتين المتعاقبتين و ان علم تاريخ احدهما فالامر اوضح فانه يجرى الاستصحاب فى المعلوم الذى يكون ضدا للحالة السابقة بلا اشكال فلو كان تاريخ الطهارة معلوماً و كان قبل تصادم الاحتمالين محدثا يجرى استصحاب الطهارة و لا يعارضه استصحاب الحدث لعين ما ذكر و كذا لو كان تاريخ الحدث معلوماً و كان قبل تصادم الاحتمالين متطهرا بنى على استصحاب الحدث السليم عن معارضته باستصحاب الطهارة هذا كله فيما اذا علم حاله قبل تصادم الاحتمالين و الا فيشكل جريان الاستصحاب لانه لو كان حاله فى الواقع هو الطهارة لكان استصحاب الحدث جاريا دون استصحابها و لو كان حاله فى الواقع هو الحدث عكس الامر و حيث لم يحرز حاله فى الواقع يسقط الاستصحاب و يرجع الى قاعدة الاشتغال القاضية بوجوب التطهر للاعمال المشروطة بالطهارة و قد تحصّل من جميع ما ذكر ان الاقوى عند تعاقب حالتين متضادتين هو الأخذ بضد الحالة السابقة عليهما لو علم بها و الا فالمرجع ساير القواعد من البراءة او الاشتغال.

نعم لو علم تاريخ أحدهما تفصيلاً جرى الاستصحاب فيه دون مجهول التاريخ لتمامية أركان الاستصحاب في معلوم التاريخ.

لا يقال ان استصحاب ضد الحالة السابقة على الحادثين يكون معارضا باستصحاب المماثل للحالة السابقة المذكورة فيتعارض استصحاب ضد الحالة السابقة مع استصحاب المماثل للحالة السابقة ويتساقطان فيرجع الى مقتضى الاصل الجارى فى المقام.

وتوضيح ذلك ان الاستصحاب الجارى فى المماثل هو استصحاب الكلى من القسم الثانى اذ بعد وقوع الحدث و الطهارة وعدم العلم بالمتقدم منهما علم بحدوث جامع الحدث بين المقطوع ارتفاعه و هو الحدث السابق على الحادثين و بين المقطوع حدوثه و مشكوك البقاء عند العلم بالحدث و الطهارة اجمالاً.

فيستصحب الكلى و الجامع بين الحادثين و يعارض مع استصحاب الطهارة و هى ضد الحالة السابقه فالحق حينئذٍ مع المشهور الذى قالوا بتعارض الاستصحاب و لزوم الرجوع الى سائر القواعد لا ما ذهب اليه المحقق قدس سره و من تبعه من جريان الاستصحاب فى ضد الحالة السابقة و لا معارضة لعدم تمامية اركان الاستصحاب فى غير ضد الحالة السابقة.

لأننا نقول: لا مجال لاستصحاب الجامع بعد العلم بوقوع الحادثين من الطهارة و الحدث لان الحدث السابق على الحالتين مقطوع الارتفاع بالعلم بحدوث الطهارة اجمالاً او تفصيلاً و مع القطع بارتفاعه لا مجال لاستصحاب الجامع بينه و بين الحدث الاخر و الحدث اللاحق ان كان متقدماً على الطهارة و حادثاً بعد الحدث السابق فلا يكون موثراً و الجامع بين مقطوع الارتفاع و ما لا اثر له لا أثر له حتى يجرى فيه الاستصحاب و ان كان الحدث متأخراً و حادثاً بعد حدوث الطهارة فلا يكون مقارناً

للحدث السابق حتى يكون لهما جامع بل هو حادث بعد ارتفاع الحدث السابق فلايجرى فيه استصحاب الكلى من القسم الثانى.

فاتضح بما ذكر قوة ما ذهب اليه المحقق من جريان الاستصحاب فى ضد الحالة السابقة من دون تعارض خلافاً لما ذهب اليه المشهور من جريان الاستصحابين و تعارضهما و الرجوع الى الاصل الجارى فيه نعم اذا علم تاريخ احدى الحالتين المتعاقبتين كالحدث و كانت مماثلا مع الحالة السابقة على الحالتين يجرى استصحاب الحدث المعلوم التاريخ و يعارض استصحاب ضد الحالة السابقة و هى الطهارة فلايد من الرجوع فى هذا الفرض الى مقتضى القواعد و الأصول كما ذهب إليه المشهور.

التنبية الثامن عشر: فى مجارى و الاستصحاب لاشكال فى جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعية و موضوعاتها و هكذا لا اشكال فى جريان الاستصحاب فى معانى الموضوعات اللغوية فيما اذا علم ان لفظ الصعيد الموضوع لجواز التيمم به كان حقيقة لغة فى مطلق وجه الارض ثم شك فى نقله الى معنى آخر عند نزول الاية المباركة أو ورود الاحاديث الشريفة الآمرة بالتيمم بالصعيد فلامانع من استصحاب ذلك لترتيب الحكم الشرعى عليه و هو جواز التيمم بمطلق وجه الارض.

لايقال ان الاستصحاب المذكور مثبت لانا نقول ليس كذلك لان الاحكام مترتبة على نفس المعانى المستصحبة و لاواسطة و دعوى ان الاستصحاب المذكور استصحاب تعليقى لان ظهور الموضوعات اللغوية متفرع على الاستعمال فيقال ان اللفظ الفلانى لو استعمل كان ظاهرا فى المعنى الكذائى و الآن كما كان و هو عين التعليق الغير الشرعى.

مندفعة بان ظهور لفظ الصعيد فى مطلق وجه الارض فى الاستعمالات الراجعة قبل نزول الاية الكريمة و الاحاديث الشريفة ظهور فعلى لاتعليقى كما لا يخفى.



و اما جريان الاستصحاب فى الاحكام الاعتقادية ففیه ان الاثر المهم ان كان متفرعا على القطع و اليقين بما هما من الصفات فلامجال للاستصحاب بعد زوالهما للعلم بارتفاع الموضوع فيهما.

وان كان الاثر المهم هو عقد القلب و الانقياد على تقدير نفس وجوده فى الواقع تيقن به ام لاجرى الاستصحاب فيه و هكذا لو شك فى بقاء وجوب تحصيل الاعتقاد بشيء ثم شك فى بقاء ذلك الوجوب يجرى الاستصحاب فيه.

التنبیه التاسع عشر: فى استصحاب حكم المخصص و هو انه اذا ورد عام و اخرج منه بدليل خاص بعض افراده فى بعض الازمنة و ليس للدليل المخرج اطلاق او عموم بالنسبة الى غير ذلك الزمان فقد وقع الكلام فى جواز التمسك بالاستصحاب لادامة الخروج او وجوب التمسك بعموم العام كما هو الظاهر او اللزوم هو التفصيل بين أخذ عموم الزمان افراديا و بين اخذه لبيان الاستمرار فى الاول يعمل بالعموم و لا يجرى فيه الاستصحاب و فى الثانى يجرى الاستصحاب و لا يعمل بالعموم و الوجه فى الاول من التفصيل فى مثل اكرم العلماء فى كل يوم و لا تكرم زيدا يوم الجمعة ان الاصل دليل حيث لا دليل و مع دلالة العموم على عموم الزمان افراديا لامجال للأخذ بالاستصحاب بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع الى ساير الأصول لان مورد التخصيص هو الزمان دون الافراد.

و الوجه فى الثانى من التفصيل ان عموم الازمان مأخوذ فى العام لبيان الاستمرار كقولهم اكرم العلماء دائما فاذا شك فى حكم ذلك الفرد المخرج بعد ذلك الزمان يجرى فيه الاستصحاب اذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد المذكور بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لان مورد التخصيص الافراد دون الازمنة بخلاف القسم الاول هذا ما ذهب اليه الشيخ الاعظم قدس سره.

وقد أورد على إطلاق كلامه قد في الكفاية بان اللازم تقييد كلام الشيخ حيث قال «فيما إذا اخذ الزمان لبيان الاستمرار كقوله اكرم العلماء دائما ثم خرج منه فرد في زمان ويشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر هو جريان الاستصحاب ولا يجوز التمسك بالعام» بما اذا لم يكن التخصيص من الاول او الاخر و الا فالمرجع. بعد ذلك الزمان او قبل الزمان الاخر هو عموم العام و لا مجال مع دلالة العام لاستصحاب حكم الخاص لان الاصل دليل حيث لا دليل و المفروض ان العام يدل على حكمه فيتمسك بالعام بعد الزمان الاول او قبل الزمان الاخر هذا بناء على كون الزمان بنحو الاستمرار في العام و الخاص فيفصل فيه بين كون التخصيص من الاول او الاخر فيتمسك بالعام بعد الاول و قبل الاخر و بين كون التخصيص من الوسط فيتمسك بالاستصحاب بعد ذلك الزمان.

و ان لو حظ العام و الخاص بنحو المفردية فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفراده فله الدلالة على حكمه و المفروض عدم دلالة الخاص على خلافه.

و ان لوحظ في العام بنحو الاستمرار و في الخاص بنحو المفردية فلا يجوز التمسك بالاستصحاب أيضاً فانه و ان لم يكن هناك دلالة اصلا لا للعام و لا للخاص الا ان انسحاب الحكم الخاص الى غير مورد دلالته يكون من باب اسراء حكم موضوع الى موضوع آخر.

كما لا مجال للتمسك بالعام لعدم دخول الفرد المشكوك عليه في موضوع العام بل اللازم هو الرجوع الى غير العام و الخاص من سائر الأصول.

و ان عكس الامر بان لوحظ في العام بنحو المفردية و في الخاص بنحو الاستمرار كان المرجع هو العام للاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص.

والتحقيق انه يجوز التمسك بالعموم حتى فيما اذا اخذ الزمان فيه بنحو الاستمرار و عليه فلا فرق بين كون الزمان مَقْرَدًا و بين كون الزمان ملحوظا بنحو الاستمرار كما ذهب اليه الشيخ الأعظم كما لافرق أيضاً بين ان يكون التخصيص من الاول او من الاخر و بين الوسط كما يظهر من صاحب الكفاية.

و حاصل الكلام ان التخصيص و التقييد ليسا اخراجا عن المراد الاستعمالي بل اللفظ مستعمل في معناه و الاخراج انما هو عن المراد اللبّي الجدّي فالمتبع فيما عدا مورد التخصيص و التقييد هو الاصل العقلائي على تطابق الارادتين و مقتضاه هو حجية العام في مدلوله و التخصيصات المنفصلة ليست اخراجا عن المراد الاستعمالي بل الاستمرار في المقام بوحدته باق من غير ائتلام فيه اصلا بحسب الاستعمال و لم يطرء عليه الاقطاع بحسبه و بعد ذلك يبقى الامر منحصرأ في الاصل العقلائي على التطابق و عليه فاللازم هو الاقتصار في مخالفته على المقدار المعلوم.

و بالجملة لانعقل فرقا اصلا بين مفاد الكل و مفاد لفظ«دائما» و نحوه فكل منهما امر وحداني لا ينحفظ مع خروج بعض ما يشمله فكيف لا يرتفع هذه الوحدة في الاول بسبب التخصيص و يرتفع في الثاني.

و على هذا لا يبقى فرق بين منقطع الوسط و الابتداء و الاخر في جواز التمسك في العموم لانه بحسب الاستعمال قد اعطى كل من العموم الفردى و الاطلاق الزماني معناه و انما التصرف بحسب الجدّ فيقتصر في مخالفته على المقدار المعلوم و يرجع فيما زاد الى اصالة الجدّ.

و بعبارة اخرى مع محفوظية مرتبة الاستعمال لم يخرج فرد في مقام الاستعمال حتى يقال مع خروجه لاموضوع حتى يؤخذ فيه بمقدمات الاطلاق لاستمراره و عليه فالتفصيلات المذكورة لوجه له بل لوجه للتفصيل المنسوب الى المحقق النائيني قدس سره

من ان العموم الازمانى تارة يكون فى متعلق الحكم و تحته بان يعرض الحكم على المتعلق المستمر بان يلاحظ الفعل فى عمود الزمان فعلاً واحداً تعلق به التكليف و اخرى يكون فى نفس الحكم بان يكون الزمان ظرفاً لنفس الحكم و التكليف بان اعتبر الحكم واحداً مستمراً.

ففى الاول يجوز التمسك بالعام بعد انتهاء أحد التخصيص الازمانى لان دليل الحكم بنفسه يثبت العموم و الاستمرار لمتعلقه و العام حجة فى ما عدا مقدار التخصيص.

وفى الثانى لايجوز التمسك بالعام بعد انتهاء أمد التخصيص بل يتعين الرجوع فيه الى الاستصحاب و ذلك لأن الاستمرار الطارى على الحكم ليس مفاداً لنفس دليل الحكم.

بل هو فى طول ثبوته بدال آخر يقتضى استمرار ما ثبت و بعد ورود التخصيص فى زمان فرد لايمكن التمسك بالعام و اثبات حكمه بالاضافة الى ما بعد ذلك الزمان لان الحكم كان واحداً على الفرض و قد انقطع بالتخصيص و لادلالة لخطاب العام الا على الحكم المقطوع.

و ذلك لما عرفت من ان الظهور الاستعمالى باق على ما هو عليه من دون فرق بين كون الاستمرار ملحوظاً فى ناحية الفعل او نفس الحكم و هكذا من دون تفاوت بين كون الاستمرار مستفاداً من نفس دليل الحكم او من دال آخر و مع بقائه عليه فيجوز الرجوع الى خطاب العام فيما عدا مورد التخصيص و دعوى ان للعموم بعد ان كان المخصص منفصلاً ظهورين احدهما ظهور فى ارادة جميع الافراد و ثانيهما ظهور آخر فى ان الحكم المتعلق بالافراد سار فى جميع الا زمان و حينئذٍ اذا احتملنا فى هذا الدليل المنفصل ان يكون موضوعه قد خرج عن العموم الافرادى و ان يكون قد

خرج عن الاطلاق الزمانى فقد علمنا علما اجماليا بورود التصرف على احد الظهورين و ليس احدهما اولى من الاخر بل ان اصالة الظهور فى كل منهما تعارض الاخرى و تتساقطان فلامجال للرجوع الى العموم فى مورد المشكوك.

مندفعة بما عرفت من ان الظهورين باقيا على ما هما عليه بحسب الاستعمال بعد فرض كون المخصص منفصلا و انما يرفع اليد عن اصالة التطابق فى القدر المتيقن من المخصص سواء كان مخصصا لظهور العام فى ارادة جميع الافراد او لظهوره فى ارادة كون الحكم المتعلق بالافراد ساريا فى جميع الازمان و تخصيص بعض الافراد فى زمان خاص لا ينافى بقاء الحكم عليه فى غير ذلك الزمان فى عمود الزمان بعد كون المفروض هو بقاء الظهور الاستعمالى على ما هو عليه فى التخصيصات المنفصلة.

فانقذ من جميع ما ذكر صحة الاستدلال باصالة الاطلاق عند الشك فى تقييد زائد و معه فلامجال للاستصحاب فى هذا القسم كما لامجال له فى القسم الاخر المبني على كون الزمان ملحوظا بنحو التقطيع الموجب لتعدد الحكم و الموضوع جعللا فتحصل قوة القول بالرجوع الى العموم او الاطلاق فيما اذا اخذ الزمان ظرفا فضلا عن كونه مفردا و لامجال للاستصحاب من دون تفصيل من التفصيلات المذكورة و الله هو الهادى.

التنبية العشرون: فى ان المراد من الشك المأخوذ فى دليل الاستصحاب هو خصوص ما يتساوى طرفاه او عدم اليقين الذى يعم الظن غير المعبر و الظاهر من الادلة هو الثانى لترك الاستفصال بين الشك و الظن فى الاخبار هذا مضافا الى ان مقتضى جعل اليقين بالنوم مثلا غاية لعدم وجوب الوضوء فى قوله عليه السلام حتى يستيقن ان الظن داخل فى المعنى.

على ان التحقيق ان المراد من الشك في ادلة الاستصحاب ليس هي الصفة النفسانية بل المراد منه بقرنية مقابلة لليقين هو اللاحجة كما ان المراد من اليقين هو الحججة و اللاحجة تشمل الظن كما تشمل الشك المساوى لطرفيه.

التنبيه الواحد والعشرون: فى انه حكم السيّد المحقّق اليزدى قدس سره بطهارة بخار البول او الماء المتنجس و قال فلا باس بما يتقاطر من سقف الحمام الا مع العلم بنجاسة السقف.

و استشكل عليه بان الماء الذى يتقاطر من البخار المتنجس عين الماء المتنجس السابق لأنّ الزائل العائد عند العرف كالذى لم يزل فالقطرات المذكورة محكومة بالنجاسة و لاحاجة فى ذلك الى الاستصحاب حتى يقال لايجرى الاستصحاب لانفصال زمان الشك عن زمان اليقين باليقين بالطهارة بسبب الاستحالة.

و الوجه فى عدم الحاجة الى الاستصحاب هو العلم بعود الموضوع و مع العلم بوجود الموضوع يترتب عليه حكمه و لاحاجة فيه الى الاستصحاب.

و دعوى ان الحكم بان الزائل العائد كالذى لم يزل صحيح بالنسبة الى نفس الذوات لا اوصافها فان العرف لا يراها مثل الذوات باقية بل يرى الحكم بالنجاسة مماثلا للحكم بالنجاسة السابقة كساير الاوصاف الاعتبارية و عليه فلا بد من ان يتعلق الحكم بمثلها و هو غير مسبوق بالعلم فلامجال للاستصحاب بل يرجع الى قاعدة الطهارة مندفعة بان العرف يرى المتّصف كالذات باقيا و معه لامجال للاستصحاب للعلم بوجود الموضوع و يحكم بالنجاسة و لامجال لقاعده الطهارة.

التنبيه الثانى و العشرون: فى ان الاستصحاب هل يكون من الأصول المحرزة و التنزيلية اولا.

وقد يوجه كونه من الأصول المحرزة بان الاستصحاب يدل حال الشك على ترتيب الاثر الذى كان حال اليقين و من المعلوم ان اليقين المذكور طريق الى الحكم الاولى و محرز له و عليه فالحكم بعدم نقض اليقين بالشك يدل على حكم تنزيلي يترتب عليه ما يترتب على اليقين هذا بالنسبة الى الاستصحاب و لا كلام فيه.

و انما الكلام فى غيره من القواعد كقاعدة الحلية و قد استدل على كونها كقاعدة الطهارة من الأصول التنزيلية أيضاً بأنه لو لم تكن قاعدة الطهارة من الأصول التنزيلية فكيف يكتفى بها فى تحصيل الطهارة المشروطة فى الصلاة بالتوضى بالماء المشكوك فمن ذلك يعلم ان الطهارة الظاهرية منزلة منزلة الطهارة الواقعية.

وقد يفصل بين قاعدة الطهارة و قاعدة الحلية بان الطهارة حكم وضعى و لم يتقيد الحكم الوضعى بالعلم و الجهل بخلاف قاعدة الحلية لان الحلية من الاحكام التكليفية فيمكن فيها الفرق بين العلم و الجهل و عليه فيمكن تقييدها بصورة الجهل فلا يكون حينئذٍ من الاحكام التنزيلية.

التنبيه الثالث و العشرون: فى الاستصحاب القهقرائى و لا يخفى عليك ان قوله عليه السلام فى صحيحة زرارة «و ان لم تشك (فى موضع النجاسة) ثم رأيت (اي النجس فى الثوب) رطبا قطعت (الصلاة) و غسلته ثم بنيت على الصلاة فانك لا تدري لعله شىء وقع عليك فليس ينبغى لك ان تنقض بالشك اليقين» يدل على عدم صحة الاستصحاب القهقرائى اذ لو كان ذلك الاستصحاب جاريا لحكم بوقوع النجاسة من اول الصلاة لان مقتضى عدم نقض اليقين بالشك بالنسبة الى ما سبق هو ذلك مع ان الرواية صريحة فى خلافه حيث قال لعله شىء وقع عليك فاذا لم يكن مسبوفا بالشك فى موضع النجاسة ثم رأى النجاسة و احتمل حدوثها فى اثناء الصلاة لزم عليه ان يظهر و يبنى على صلاته هذا مضافاً الى ظهور قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين

بالشك» في كون المشكوك كالشك متأخراً عن المتيقن و اليقين و دعوى ان اصالة عدم النقل من الأصول المعول عليها و هي دليل جريان الاستصحاب القهقرائي مندفعة بان اصالة عدم النقل من الأصول اللفظية لا التعبدية و الأصول اللفظية اما تكون من الأصول العملية العقلانية و لاحجية للوازمها الا- اذا كانت بحيث لو لم يترتب على ملزومها لزم كذب الملزوم و اما تكون من الامارات العقلانية التي توجب الاضمتنان النوعى فتكون لوازمها حجة كملزومها و لذا اخذ بلوازم قول الرجالى فيما اذا قال فلان قوله مسموع فى ترتب احكام العدالة لاستلزام ذلك القول بعدالة الفلانى و على كلا التقديرين ليست اصالة عدم النقل من الاستصحاب التعبدى.

التنبيه الرابع و العشرون: ان الاستصحاب كما يجرى فى الزمان و الزمانى فكذلك يجرى فى المكان و المكانى بعد عموم قوله لاتنقض اليقين بالشك فاذا شككنا فى ان المحل الفلانى خرج عن حدّ الترخص مثلا ام لا امكن استصحاب بقاءه على ما هو عليه و يترتب عليه احكامه و هكذا الامر فى المكانى كالطواف فيما اذا شك الطائف بعد العلم بكون طوافه فى حد المطاف فى انه باق عليه او خارج عن المطاف امكن له الاستصحاب و يترتب عليه الحكم بصحة الطواف سواء امكن له ام لم يتمكن.

التنبيه الخامس و العشرون: فى الاستصحاب الاستقبالى مقتضى عموم قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك هو جريان الاستصحاب فيه و اصالة السلامة من موارده و صرح صاحب الجواهر قدس سره بجريان الاستصحاب فيه فى مسألة بيع الاناسى حيث قال دلت النصوص على ان مالكية احد الزوجين لصاحبه بشراء او اتهاب او ارث توجب استقرار الملك و عدم استقرار الزوجية ثم تفرع عليه فى الجواهر بانه لو ملك فزال الملك لفسخ بخيار و نحوه لم يعد النكاح إلى أن قال و لافسخ فى الفضولى قبل الاجازة على القول بالنقل و لا يمنع (اى العبد) عن الوطى و على الكشف ففى شرح



الاستاد يمنع عنه ان كانت الزوجة هي المشتريه و يتوقف العلم بحصول الفسخ من حين العقد على تحقق الاجازه ثم اورد عليه بان اصالة عدم حصول الاجازة تكفى فى الحكم بجواز الوطى انتهى.

و من المعلوم ان مراد صاحب الجواهر من اصالة عدم حصول الاجارة هو الاستصحاب الاستقبالى كما لا يخفى.

### تمة الاستصحاب

يقع الكلام فى مقامات:

المقام الأول: فى اعتبار الوحدة فى الموضوع و المحمول فى القضية المشكوكة و القضية المتيقنة و لا كلام فيه و استفادته من الاخبار اذ البقاء و النقص لا يتصوران بدون هذا الاتحاد بين متعلق الشك و اليقين بعد ما يقتضيه طبع الشك و اليقين من ان يكونا متعلقين بمفاد الجملة و القضية و الا فلا يكون الشك فى البقاء بل فى الحدوث و لرفع اليد عن اليقين فى محل الشك نقض اليقين بالشك.

ثم لا يخفى عليك ان المراد ببقاء الموضوع ليس احراز وجوده الخارجى فى الزمان الثانى كيف و قد يكون الموضوع امراً صالحاً لمحمول الوجود و العدم كما فى زيد موجود فمثل هذه القضية تصلح لان تقع مجرى الاستصحاب مع ان وجود الموضوع ليس مفروغاً عنه بل يشك فيه و يثبت بالاستصحاب فالوحدة المعتبرة فى الموضوع تعم الوحدة الذهنية فتدبر جيداً.

المقام الثانى: فى مرجع الاتحاد و لا يذهب عليك ان بعد اعتبار الوحدة بين القضية المشكوكة و القضية المتيقنة يقع الكلام فى ان الرجوع فى الاتحاد هل هو العقل او الدليل او العرف؟

و الحق هو الاخير و الا لزم التصديق في موارد الاستصحاب لو اعتبر الاتحاد بحسب العقل اذ لا مجال للاستصحاب في كثير من موارد الشبهات الحكمية و الشبهات الموضوعية عند تغيير بعض الخصوصيات لان مع التغيير المذكور لا يبقى الموضوع بحسب حكم العقل و لا يصدق عليه العنوان المأخوذ في الدليل أيضاً لقصور الأدلة عن شمول غير العناوين المأخوذة في موضوع الأدلة فانحصر الامر في ان المرجح هو العرف فاذا كان الاتحاد بنظر العرف فجريان الاستصحاب فيه لا مانع منه لان العرف يرى التغيير من الاحوال لو لم يكن مورد التغيير من المقومات و التغييرات العرضية او الاحوالية لاتنافى بقاء الموضوع لان الوجود حافظ الوحدة بنظر العرف.

المقام الثالث: في ان للعرف نظرين احدهما: بما هو اهل المحاوررة و من اهل فهم الكلام و بهذا النظر يستفيد الموضوع الدليلي من الكلام فيرى ان الموضوع في مثل قوله الماء المتغير نجس هو الماء المتغير بما هو متغير و ان الموضوع في مثل قوله الماء اذا تغير تنجس هو الماء بما هو الماء.

وثانيهما: بما ارتكز في ذهنه من المناسبة بين الحكم و الموضوع بعد تحقق الموضوع الدليلي في الخارج و تطبيق الدليل عليه بالانحلال و بهذا النظر يستفيدان الموضوع العرفي هو نفس الماء و النجاسة من عوارض الماء و التغيير واسطة في ثبوت النجاسة في الماء و لادخل له في ناحية الموضوع سواء كان التغيير ماخوذاً بنحو القيد او بنحو الشرط.

و النظر الثاني في طول النظر الاول و لذا لا يمنع عن انعقاد ظهور الأدلة في الموضوع الدليلي فبعد استفادة الموضوع الدليلي و انحلاله بحسب الخارج يحكم العرف بعدم دخالة التغيير في بقاء الحكم لانه واسطة في الثبوت فتدبر جيّداً.

المقام الرابع: فى المراد من العرف و انت خبير بان المقصود من العرف ليس العرف السامحى بل المراد منه هو العرف الدقى فى تشخيص المفاهيم و تطبيقها على المصاديق و لا اشكال فى اعتبار تشخيص العرف فى تعيين حدود المفاهيم و تطبيقها على المصاديق لان الشارع تكلم مع الناس كاحد من العرف فى المخاطبات و لم يجعل له طريقاً آخر لافادة مراداته.

فكما ان العرف محكم فى تشخيص المفاهيم كذلك محكم فى صدقها على المصاديق و تشخيص مصاديقها.

و دعوى انه لادليل على صحة اتباع نظر العرف فى تطبيق المفاهيم فان الغاية حجية نظره فى تشخيص المفاهيم لاتطبيقها على المصاديق فى الاوامر و النواهي الواردة على الطبايع فان الطبيعة التى يرد عليها الامر و النهى هى التى لم يعرض لها وصف الوجود الخارجى و الّا فلامعنى لتعلق الطلب به.

مندفعة بان ملاك حجية نظر العرف فى تشخيص المفاهيم يعم تطبيقها على المصاديق أيضاً هذا مضافاً الى ان التطبيق متقوم بالوجود اللافراغى لا- الوجود الخارجى حتى لا-معنى لتعلق الطلب به على ان الكلام فى متعلق المتعلق لا- المتعلق و لاشكال فى كونه طبيعة موجودة.

المقام الخامس: فى ان قاعدة لاتنقض هل يشمل الشك السارى و قاعدة اليقين أولاً.

و الاقرب هو الثانى لان الظاهر من هذه الكبرى (اى لاتنقض اليقين بالشك) كون اليقين متحققاً فعلاً- فمعنى قوله: «لاتنقض اليقين بالشك» ان اليقين المتحقق بالفعل لاتنقض و لايشمل اليقين الزائل و اليقين فى قاعدة اليقين زائل فلايشمل دليل الاستصحاب مورد قاعدة اليقين لان اللازم فى قاعدة اليقين هو عدم وجود اليقين.

المقام السادس: فى وجه تقدم الامارة على الاستصحاب و الوجه فى تقدمها عليه هو الحكومة او الورد او التوفيق العرفى بين الدليلين.

## الحكومة:

ذهب الشيخ الاعظم قدس سره الى الحكومة بدعوى ان العمل بالامارة فى مورد الاستصحاب ليس من باب تخصيص دليله بدليلها و لا من باب خروج المورد بمجرد الدليل عن مورد الاستصحاب لان هذا مختص بالدليل العلمى المزيل بوجوده الشك المأخوذ فى مجرى الاستصحاب بل هو من باب حكومة دليلها على دليله و معناها ان يحكم الشارع فى ضمن دليل بوجوب رفع اليد عمّا يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم أو يحكم الشارع فى ضمن دليل بوجوب العمل فى مورد لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم.

ففيما نحن فيه اذا قال الشارع اعلم بالبينة فيما ادت اليه كان معناه رفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف للبينة التى منها الاستصحاب.

اورد عليه بان ما ذكره فى ضابط الحكومة فى مبحث التعادل و التراجع من ان يكون دليل الحاكم بمدلوله اللفظى ناظرا الى دليل المحكوم و مفسرا له غير موجود هنا اذ ليس حال ادلة الامارات بالنسبة الى دليل الاستصحاب حال دليل التفسير.

و اجيب عنه بانه لا ينحصر الحكومة فيما ذكره فى باب التعادل و التراجع بل قد يكون دليل الحاكم ناظراً الى تشريع دليل المحكوم و جعله كما تقدم فى دليل لاضرر و لاجرح حيث قلنا ان هذه الادلة حاكمة على اطلاق الادلة الاولى المتكفلة لبيان الاحكام لكنه ليس حكومتها من جهة كونها ناظرة الى اجراج فرد عن تحت تلك المطلقات او الى ادخاله تحتها بل انما هى لكونها ناظرة الى عالم التشريع و ظاهرة فى ان الحكم الضررى او الحرجى لم يجعل فى الشريعة.

فكما ان دليل نفي الضرر و الحرج ينظر الى اطلاقات الادلة الاولية بلسان ان الاحكام الضرورية لم تجعل فى الشريعة فكذلك دليل صدق العادل او اعلم بالبيّنة يكون ناظرا الى جعل الحكم الوارد على الموضوع المشكوك بلسان ان هذا الحكم لم يجعل فى مورد قيام الخبر و البيّنة تعبدأ فيفهم منه العرف ان غرضه رفع الشك تعبدأ و هو ليس الا الحكومة.

## الورود:

ذهب صاحب الكفاية الى الورود و الوجه فيه ان رفع اليد عن اليقين السابق بسبب الدليل المعبر على خلافه ليس نقضا له بالشك بل يكون نقضا باليقين و المنهى انما هو نقض اليقين بالشك لانقضه بالدليل المعبر و بعبارة اخرى ان العلم المأخوذ غاية فى الأصول فى مثل قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك بل تنقضه بيقين آخر و قوله عليه السلام كل شىء حلال حتى تعلم انه حرام و نحو ذلك يراد منه بحسب المناسبة المقامية هو الحجة اذ لا دخل لصفة العلم و اليقين و عليه فالمراد من الشك ما يقابله و هو اللاحجة فعند قيام الطريق المعبر يرتفع اللاحجة بورود الحجة و هو ليس الا الورود.

و الاظهر هو الورود لان الحكومة فرع وجود المحكوم حتى يكون الدليل الاخر مقدا عليه من جهة الحكومة و مع الورود لا يبقى المحكوم فلا يصل النوبة بان يكون الدليل الاخر حاكما عليه.

هذا مضافاً الى انه يوجد فى نفس ادلة الأصول قرائن واضحة على ارادة ان المراد من اليقين ما هو الاعم من الحجة.

فقد قال فى صحيحة زرارة الاولى قلت فان حرّك الى جنبه شىء و لم يعلم به قال «لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجىء من ذلك امر يبين و الا فانه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر».

فتراه انه جعل غاية الموضوع عند المكلف أمر بين يشهد ببطلانه وعروض الحدث البطل له و لا ريب في ان الطريق المعتبر امر بين فالتعبير بهذا العنوان العام فيه دلالة واضحة على ان الملاك كله انما هو قيام امر بين قطعاً كان أولاً و حينئذٍ فالتعبير باليقين لا يكون إلا بارادة المعنى الاعم منه.

فالمراد من العلم هو الحجة بتعدد الدال والمدلول لا ان العلم مستعمل في الحجة و ارادة المجاز.

لا يقال: ان الورود يوجب ركافة التفكيك بين اليقين المذكور في الصدر و بين المذكور في الذيل فان المراد من الاول هو اليقين بالحكم بعنوانه الأولى الواقعي النفس الامرى و حينئذٍ لو اريد من اليقين الثانى غير هذا المعنى لزم التفكيك الركيك.

لأنا نقول: ان التفكيك لازم فيما اذا لم يرد من الصدر و الذيل امر واحد و هو الحجة و هى تكون أعم من اليقين الوصفى ففى كليهما يكون المراد هو الطريق المعتبر و حاصل المراد حينئذٍ ان مع قيام الطريق المعتبر سواء كان يقيناً و صفياً او حجة طريقية لا مجال لنقضه بالشك بل اللازم هو الأخذ به إلا مع قيام طريق معتبر آخر على خلافه فيرفع اليد حينئذٍ عن الحجة السابقة بالحجة اللاحقة فتحصل ان الاظهر ان تقدم الامارات على الاستصحاب يكون من باب الورود لا الحكومة و هكذا الامر بالنسبة الى الأصول التى لم يؤخذ اليقين فى غاياتها لان موضوعها هو الشك و هو يساوى اللاحجة فمع الامارة لا يبقى موضوعها.

ثم أن مع العلم بوجه التقديم من الحكومة او الورود لا مجال للتوفيق العرفى.

## خاتمة

و هى فى تبين النسبة بين الاستصحاب و سائر الأصول العملية عقلية كانت او شرعية و فى تبين حكم التعارض بين الاستصحابين.

اما الاول فقد يقع الكلام بالنسبة اليه فى أمرين:

أحدهما: فى تقديم الاستصحاب على الأصول العقلية و لإشكال فى ان وجه تقديمه عليها هو الورود لوضوح ان موضوعها هو عدم البيان او عدم العلم بالمؤمن او عدم وجود ما يرتفع به التحير فمع جريان الاستصحاب يرتفع موضوعها اذ الاستصحاب حجة و مؤمن و يرتفع به التحير.

وثانيهما: فى تقديم الاستصحاب على الأصول الشرعية وقد ذكروا فى وجه التقديم وجوها مختلفة وقد يوجه ذلك بما وجه به تقديم الامارات على الاستصحاب من الورود بدعوى ان مع الاستصحاب لا مورد للأصول الشرعية اذ المراد من الشك و العلم فى تلك الأصول هو الشك و العلم به بوجه من الوجوه و لو بعنوان انه قام عليه دليل شرعى و عليه فاذا علم بالحكم بوجه من الوجوه ارتفع الشك و حيث علمنا الحكم فى مورد الاستصحاب بعنوان النهى عن نقض اليقين بالشك فلا يبقى موضوع لساير الأصول.

و أورد عليه بانه كما ان الأخذ بالحالة السابقة يوجب العلم بعنوان كذلك الأخذ بالبراءة او الاشتغال او الأخذ بقاعدة الطهارة فإى ترجيح للاستصحاب حتى يقدم و يؤخذ به دون غيره من الأصول.

وقد يوجه ذلك بالحكومة بدعوى ان دليل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهى السابق بالنسبة الى الزمان اللاحق فقول لاتنقض اليقين بالشك يدل على ان النهى الوارد لا بد من ابقائه و فرض عمومه للزمان اللاحق و فرض الشىء فى الزمان اللاحق مما ورد فيه النهى فمجموع الرواية المذكورة و دليل الاستصحاب بمنزلة ان يقال كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى و كل نهى ورد فى شىء فلا بد من تعميمه لجميع ازمنة احتماله فيكون الرخصة فى الشىء و اطلاقه مغنيا بورود النهى المحكوم عليه بالدوام و

عموم الازمان فيكون مفاد الاستصحاب نفى ما يقتضيه الاصل الاخر في مورد الشك لولا النهى وهذا معنى الحكومة.

أورد عليه بانه ليت شعري ان معنى تعميم دليل لاتنقض للنهى السابق بالنسبة الى الزمان اللاحق هل هو غير ان الحرمة مجعولة عند الشك في بقاء الحرمة السابقة وارتفاعها فبالاخرة يكون التحريم حكماً مجعولاً في ظرف الشك فيشكل بان الرخصة المستفادة من دليل البراءة أيضاً كذلك فاي وجه في تقديم الاول على الثانى وقد يوجه ذلك ان المدلول الابتدائى لدليل لاتنقض هو ان المستصحب يكون على يقين اذ الاستصحاب ادامة عمر المستصحب في ظرف الشك و المستصحب كان هو اليقين بالحكم فالمعنى انك ايها الشاك تكون على يقين كما كنت كذلك سابقاً و ليس لك ان تنقض هذا اليقين و تعامل معاملة من لا يقين له و على هذا يقدم الاستصحاب على سائر الأصول من جهة ان مدلوله الابتدائى ابقاء اليقين و الغاء الشك و أما المدلول الابتدائى فى سائر الأصول ليس التعبد بنفس اليقين و الغاء الشك تعبدًا بل هو الترخيص او غيره و المفروض انه حكم فى ظرف الشك و الشك قد ارتفع تعبدًا بدليل الاستصحاب.

أورد عليه بان الاستصحاب عبارة عن الحكم بترتيب آثار اليقين لا الحكم ببقاء اليقين و ان المستصحب بالكسر يكون متيقنا انتهى.

و الانصاف ان الظاهر من أدلة الاستصحاب هو الحكم بابقاء اليقين و الحكم بترتيب آثار اليقين مترتب على الحكم بابقاء اليقين بدلالة الاقتضاء و عليه فالبيان

المذكور يكفى لتقدم الاستصحاب على سائر الأصول الشرعية بالحكومة فان مع ابقاء اليقين تعبدًا لايبقى مورد لتلك الأصول لتقومها بوجود الشك.



فتحصل ان الاستصحاب مقدم على الأصول العقلية بالورود وعلى الأصول الشرعية بالحكومة و اليه يرجع ما هو المعروف من ان الاستصحاب من الأصول المحرزة و يتقدم على الأصول الشرعية كما يتقدم الامارات على الأصول و الله هو العالم.

## تعارض الاستصحابين

ان كان التعارض بين الاستصحابين من جهة عدم امكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحالة السابقة في احدهما كاستصحاب وجوب ازالة النجاسة عن المسجد و استصحاب وجوب اداء الفريضة مع صيرورة وقت الفريضة ضيقا فهو من باب تزامم الواجبين فاللازم هو مراعاة الاهم اذا كان كما هو الظاهر في اداء فريضة الصلاة و إلا فالتخير فالتعارض.

و ان كان التعارض لاجل العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما فتارة يكون الشك في أحدهما مسببا عن الشك في الآخر و اخرى لا يكون كذلك ففي الاول ان كان أحدهما اثرا شرعياً للآخر فلا مورد إلا للاستصحاب في طرف السبب و ذلك لان الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب و جواز نقض اليقين بالشك في طرف السبب بعدم ترتيب اثره الشرعى فان من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به بخلاف الاستصحاب في طرف السبب فانه بلا محذور عليه فاللازم هو الأخذ بالاستصحاب السببي إلا اذا لم يجر الاستصحاب السببي كتبادل الحاليتين فحينئذ يجرى الاستصحاب المسببي و لا محذور فيه مع وجود اركان الاستصحاب و عموم خطابه فالتعارض أيضاً و الوجه في تقدم الاستصحاب السببي على المسببي اما هو الورود او الحكومة او التقدم الطبيعى و لا يبعد الورود بعد كون المراد من اليقين في صدر الرواية و ذيلها امر واحد يعم الحكم بالعنوان الأولى و الثانوى و اما التقدم

الطبعي من جهة ان المسببي معلول للسببي ففيه ان موضوع ادلة الاحكام انما هو الاشياء بوجوداتها الخارجية و ليس المنظور اليها رتبها العقلية فالمعية الوجودية توجب كونهما مشمولين للعام في عرض واحد.

اللهم إلا أن يقال ان العرف لا يرونهما متساويين بل يرون المزية للشك السببي و يكون الامر عندهم دائرا بين التخصيص و التخصص اذ تقدم السبب يوجب رفع الشك عن الثاني عرفاً بخلاف تقدم المسبب فانه يوجب تخصيص لا تنقض مع وجود اركانه من الشك و اليقين فمع جريان الاستصحاب في السببي لا تعارض.

لا يقال: ان صحيحة زرارة تشهد بان الاصل السببي لا يجري و الجارى هو المسببي فان الامام عليه السلام في تعليل جريان الاستصحاب قال فانه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر و لم يقل فانه على يقين بعدم وجود الناقض و لا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر مع ان الشك في بقاء الوضوء و عدمه ناش من الشك في حدوث ناقض و عدمه.

لأننا نقول: ان دليل اعتبار الاستصحاب ينهى عن النقص و هو مختص بالأصول المخالفة لا الموافقة اذ لا يتحقق النقص من جريانها و عليه فلا مانع من اجتماعهما فكما ان الاستصحاب يجري في عدم حدوث الناقض كذلك يجري الاستصحاب في بقاء الوضوء و الطهارة و عليه فتمسك الامام عليه السلام باستصحاب بقاء الوضوء و الطهارة لا ينافي جريان الاصل في طرف سببه و هو عدم الناقض هذا مضافاً الى دلالة بعض الاخبار على جريان الاستصحاب في طرف السبب مثل ما ورد في الفأرة التي وقعت في الاناء فصارت منسلخة سأل عمار بن موسى السباطي عن الرجل يجد في إنائه فارة و قد توضأ من ذلك الاناء مرارا و غسل منه ثيابه و اغتسل منه و قد كانت الفارة منسلخة فقال ان كان رأها في الاناء قبل ان يغتسل او يتوضأ او يغسل ثيابه ثم فعل

ذلك بعد ما رآها في الاناء فعليه ان يغسل ثيابه و يغسل كل ما أصابه ذلك و يعيد الوضوء و الصلاة و ان كان انما رآها بعد ما فرغ من ذلك و فعله فلايمس من الماء شيئاً و ليس عليه شيء لانه لايعلم متى سقطت فيه ثم قال لعله ان يكون انما سقطت فيه تلك الساعة التي رآها.

بدعوى انه حكم الامام عليه السلام فيه بعون استصحاب عدم وقوع الفارة الى أن وقع الفراغ من الوضوء و غسل الثياب بعدم وجوب اعادة الوضوء و الصلاة و غسل الثياب مع ان مقتضى الاستصحاب في كل منها وجوب الاعادة ففي الاولين استصحاب الاشتغال و في الاخير استصحاب نجاسة الثوب فيعلم من عدم الاعتناء بهذه الاستصحابات و اجراء استصحاب عدم وقوع الفارة الى أن وقع الفراغ تقدم الاصل السببي على المسببي فيما اذا كان متخالفين.

فتحصل ان الاستصحاب في طرف السبب مقدم على الاستصحاب في طرف المسبب فلا تعارض أيضاً هذا كله فيما اذا كان أحدهما مسبباً عن الآخر.

### اذا كان مسبين عن امر ثالث

ذهب المعروف الى جريان الاستصحاب فيهما ان لم يستلزم من جريان الاستصحاب فيهما محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم اجمالاً و هو مقتضى وجود المقتضى و هو اطلاق الخطاب و عدم المانع.

فاذا كانت الحالة السابقة هي النجاسة و علم بطهارة أحدهما فلايلزم من استصحاب النجاسة في الطرفين مخالفة عملية و لاتعارض و لا يضر بذلك تذييل بعض الروايات ب-«ولكن تنقض اليقين باليقين» بدعوى انه يمنع عن شمول قوله في الصدر«لا- تنقض اليقين بالشك» لليقين و الشك في اطراف المعلوم بالاجمال للزوم المناقضة ضرورة المناقضة بين السلب الكلى و الايجاب الجزئي.

وذلك لان على تقدير تسليم المناقضة وعدم كون المراد من اليقين فى قوله ولكن تنقض اليقين باليقين التفصيلى الناقض غايته انه يمنع عن انعقاد الاطلاق فى الخبر المذيل بذلك ولا يمنع عن شمول النهى فى سائر الاخبار مما ليس فيه هذا الذيل اذ اجمال هذه الرواية لايسرى الى غيرها مما ليس فيه ذلك الذيل هذا كله فيما اذا لم يستلزم من جريان الاستصحاب فيهما محذور المخالفة القطعية واما اذا استلزم من جريان الاستصحاب مخالفة عملية فلايجرى الاستصحاب كما اذا علم بنجاسة احد الاناثين اللذين كانت الحالة السابقة فيهما هى الطهارة فان استصحاب الطهارة فيهما موجب للمخالفة القطعية بل لايجرى فى طرف منه أيضاً لوجوب الموافقة القطعية له عقلاً و مع جريانه يلزم محذور المخالفة الاحتمالية و عليه فلا مجال لجريان الاستصحاب حتى يكون الاستصحاب فيهما متعارضين هذا بحسب المعروف من عدم جريان الاستصحاب فى اطراف المعلوم بالاجمال.

ذهب سيدنا الاستاذ إلى أن الاقوى ان الاصل يجرى فى أطراف المعلوم بالاجمال مع قطع النظر عن الاخبار الخاصة ولايلزم من ذلك التعارض و التساقط و لافرق بين استلزام ذلك للمخالفة القطعية و عدمه.

و الوجه فيه ان موارد العلم الاجمالى كلها يكون من قبيل العلم بالحجة الاجمالية و العلم الاجمالى لشوبه مع الشك يكون معلقاً على عدم ورود الترخيص الشرعى فى أحد الأطراف و الآ فيجوز رفع اليد عنه فى الظاهر بمجيبىء الترخيص الشرعى الظاهرى لامكان الجمع بينهما كالجمع بين الأحكام الظاهرية و الواقعية بسقوطها عن الفعلية.

لامن قبيل العلم بالارادة الواقعية النفس الامرية و الآ فوجب الاحتياط لتحصيل الموافقة القطعية.

بل لو وجدنا مورد الشك فى الحكم بدوا ولكن علم انه على فرض ثبوته كان على طبقه ارادة واقعية نفس الامرية وجب الاحتياط و لم يجرز الرجوع الى البراءة و فى غير هذه الموارد يجوز للشارع الترخيص سواء كان فى الشبهة البدوية او المقرونة بالعلم الاجمالى مع قطع النظر عن الاخبار الخاصة فلا تعارض فى جريان الاستصحاب فى امثال هذه الموارد و اما مع ملاحظة الروايات الخاصة فاللازم هو الاحتياط التام فى اطراف المعلوم بالاجمال و مع لزوم الاحتياط التام فلامجال لجريان الاستصحاب و لو فى طرف من الاطراف ولكن تختص تلك الروايات بالشبهة المحصورة و شبهة القليل فى القليل لا القليل فى الكثير و بموارد الابتلاء و اما فى غير هذه الموارد امكن الرجوع الى عموم ادلة البراءة او الاستصحاب فى اطراف المعلوم بالاجمال كما عرفت آنفاً.

## تذنيب

يلاحظ فيه الاستصحاب مع بعض قواعد اخرى المجعولة شرعاً من جهة تقدمه عليها او تقدمها عليه.

و لا يخفى عليك ان قاعدة التجاوز فى حال الاشتغال بالعمل و قاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه و اصالة الصحة فى عمل الغير و غير ذلك من القواعد المقررة فى الشبهات الموضوعية إلا القرعة تكون مقدمة على استصحاباتها المقتضية لفساد ما شك فيه من الموضوعات لتخصيص دليل الاستصحاب بادلة القواعد المذكورة و كون النسبة بين الاستصحاب و بعض قواعد اخر هي العموم من وجه لا يمنع عن تخصيص الاستصحاب بهذه القواعد اذا الملاك فى التخصيص لزوم لغوية احد الدليلين على تقدير عدم الالتزام بتخصيص الدليل الاخر و هذا موجود فى المقام اذ لم يوجد مورد من موارد العمل بالقواعد المذكورة لم يكن الاستصحاب فيه مخالفاً إلا فى موردين

احدهما تبادل الحاليتين المتضادتين و ثانيهما ما اذا كان الاستصحاب مطابقاً للقواعد كما اذا شك بعد الفراغ من الصلاة في طرؤ مانع من موانع الصلاة حين الاشتغال بها فان استصحاب عدم طرؤ المانع موافق لقاعدة الفراغ كما هو ظاهر.

اما ملاحظة الاستصحاب مع قاعدة القرعة فقد قال سيّدنا الاستاذ قدس سره التحقيق ان يقال ان اخبار القرعة على ثلاث طوائف.

الاولى: ما يفيد ان القرعة لكل امر مشكل لم يتبيّن حكمه من الكتاب و السنة.

الثانية: ما يدل على جريان القرعة في المشتبه من حيث الموضوع في خصوص باب التنازع الثالثة ما يدل على جريانها في كل امر مشتبه.

اما الطائفة الاولى فموردها ما اذا لم يتبين الحكم مطلقاً لا ظاهراً و لا واقعاً لا من الكتاب و لا من السنة و لا من غيرهما و يرتفع الاشكال بمجرد ثبوت الحكم و لو في الظاهر و عليه يكون دليل الاستصحاب وارداً على دليل القرعة و مقدماً عليه و اما الطائفة الثانية فموردها و ان كان هو خصوص الشبهات الموضوعية في خصوص باب التنازع و من هذه الجهة يكون خاصاً بالنسبة الى مورد الأصول الا انها تعم مورد الأصول و غيره و تكون بهذه الملاحظة عامة بالنسبة اليه من جهة اخرى و بالآخرة يكون النسبة بينهما الاعم و الاخص من وجه الا ان الظاهر من قوله عليه السلام «انه يخرج سهم الحق و انه سهم الله و سهم الله لا يخيّب» ان القرعة ناظرة الى الواقع و كاشفة عنه و كان حجيتها من باب الطريقة و الامارية و عليه فتقدمها على الأصول كتقدم ساير الامارات عليها.

و اما الطائفة الثالثة فموردها خصوص الشبهات الموضوعية لعدم شمول اخبار القرعة للشبهات الحكمية و لهذه الجهة تصير اخص من موارد ادلة الأصول الا انها تعم مورد الأصول و غيرها و بهذه الملاحظة تكون النسبة عامين من وجه الا ان الامر هنا

بالعكس لان الأصول مقدمة على القرعة و لو كانت طريقة اذ لو عكس الامر و جب تخصيص ادلة الأصول بالشبهات الحكمية و هو مستلزم لخروج المورد في اخبار البراءة و الاستصحاب و خروج ما هو القدر المتيقن من شمول اخبار الاحتياط عنها و كل ذلك قبيح مستهجن فلهذا يعكس الامر و يقدم الأصول عليها كى لا يلزم المحذور هذا كله بالنسبة الى الأصول الثقيلة.

و اما الأصول العقلية فمقتضى القاعدة ورود القرعة عليها الا ان التقديم الى خصوص قاعدة الاشتغال خارج عن طريقة المسلمين و سيرة المتشرعين حيث لم يكونوا يكتفون بالامثال الاحتمالى فيما اصابته القرعة فافهم.

فتحصّل: ان الاستصحاب يقدم على القرعة فى الطائفة الاولى و الطائفة الثالثة اذ مع تقديم الاستصحاب لا يبقى لها موضوع فى الطائفة الاولى و هو الاشكال و فى الطائفة الثالثة و هو الاشتباه.

و القرعة مقدمة على الاستصحاب فى الصورة الثانية سواء قلنا بامارية الاستصحاب او لم نقل لان القرعة ناظرة الى الواقع و كاشفة عنه و كان حجيتها من باب الطريقية و الامارية و عليه فتقدم القرعة على الاستصحاب كتقدم ساير الامارات عليه هذا كله بالنسبة الى الأصول الثقيلة

و اما الأصول العقلية فمقتضى القاعدة هو ورود القرعة عليها الا ان التقديم بالنسبة الى خصوص قاعدة الاشتغال خارج عن طريقة المسلمين و سيرة المتشرعة حيث لم يكونوا يكتفون بالامثال الاحتمالى فيما اصابته القرعة اللهم إلا أن يقال ان الامثال بعد كون قاعدة القرعة من الامارات ليس احتماليا فافهم و الله هو الهادى و لله الحمد اولاً و آخراً.

## المقصد الثامن: فى التعادل و التراجيح

### اشارة

فى التعادل و التراجيح

وفيه فصول

ص:449





فى تعريف التعارض

و الوجه فى تقديم هذا البحث ان مورد التعادل و التراجيح هو الدليلان المتعارضان فلا بد من تقديم تعريف التعارض و بيانه.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: ان التعارض لغة من العرض بمعنى الاظهار و غلب فى الاصطلاح على تنافى الدليلين و تمانعهما باعتبار مدلولهما ولذا ذكروا ان التعارض تنافى مدلولى الدليلين على وجه التناقض او التضاد. (1) ظاهره ان التعارض وصف الدليلين و منشأه هو تنافى المدلولين و عليه فالمنافاة بين المدلولين توجب ثبوت المنافاة بين الدليلين و غلب التعارض فى الاصطلاح على تنافى الدليلين باعتبار مدلولهما.

قال السيد المحقق الخوئى قدس سره: التعارض تنافى مدلولى دليلين بالتناقض كما اذا دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على عدم وجوبه او بالتضاد كما اذا دل أحدهما على وجوب شىء و الآخر على حرمة و يرجع التضاد أيضاً الى التناقض باعتبار الدلالة الالتزامية فان الدليل على الوجوب ينفى الحرمة بالالتزام و بالعكس فيكون أحدهما دالاً على الوجوب بالمطابقة و الآخر على عدمه بالالتزام وكذا بالنسبة الى الحرمة فاذا صح ان يقال ان التعارض تنافى مدلولى دليلين بالتناقض غاية

ص: 451

الأمر ان التناقض بينهما قد يكون باعتبار المدلول المطابقى فيهما وقد يكون باعتبار المدلول المطابقى فى أحدهما والالتزامى فى الآخر على ما ذكرناه. (1)

وفيه نظر لان التعارض بحسب ما اشار اليه الشيخ الأعظم وصف للدالين لالمدلولين وان كان السبب فى توصيف الدالين بالتعارض هو المنافاة الموجودة بين المدلولين الموجبة لثبوت المعارضة بين الدالين ولعل هذا هو المقصود من قول الشيخ قدس سره وغلب فى الاصطلاح على تنافى الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما.

ثم ان المعارضة من اوصاف الدال بما هو الدال لا من اوصاف المدلول حتى يكون لحوقه بالدليلين من باب الوصف بحال متعلقه كما سيأتى فى كلام المحقق الاصفهاني من ان الموصوف بالمعارضة هو ما دل على الوجوب وما دل على عدمه فيقال تعارض الخبران ولا يقال تعارض الحكمان.

وهذا هو الظاهر من الكفاية أيضاً حيث قال التعارض هو تنافى الدليلين او الادلة بحسب الدلالة ومقام الاثبات على وجه التناقض او التضاد حقيقة او عرضاً بان علم بكذب أحدهما اجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما اصلاً. (2)

قال السيّد على المحقق القزوينى قدس سره: يقال تعارض الرجلان أى اظهر كل منهما نفسه لصاحبه على وجه لا يجتمع معه فى جانب و هو بهذا الاعتبار غلب فى عرف الأصوليين على تعارض الدليلين ولذا عرّف بتنافى الدليلين وظاهر ان تنافى الدليلين انما هو باعتبار دلالتهم كما لو دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على تحريمه مثلاً فان الاول كأنه بدلالته على الوجوب ينفى التحريم والثانى بدلالته على التحريم ينفى الوجوب ويجوز ان يكون باعتبار مدلوليهما وعليه يكون لحوقه بالدليلين من

ص: 452

1- (1) مصباح الاصول، ج3، ص346.

2- (2) الكفاية، ج2، ص376.

باب الوصف بحال متعلق الموصوف و اليه ينظر تعريفه بتنافي مدلولي الدليلين والافوق بالذوق هو الاعتبار الاوّل (1) بل الافوق بالتحقيق هو ذلك كما أفاد المحقق الاصفهاني حيث قال ان التعارض من اوصاف الدال بما هو دال بالذات لا بالعرض و هو تنافي الدليلين لا المدلولين ولا الحجّتين و تفصيل ذلك انه ان اريد من التعارض التنافي في الوجود فهو حقيقة وبالذات لا يعقل إلا في المدلولين او في الدليلين بما هما دليلان وحجتان لا في الدالين بما هما كاشفان نوعيان اذ لا تعارض في مرحلة الدلالة ومقام الاثبات لان الدالين الكاشفين ليس دلالتهما وكشفهما بالكشف التصديقي القطعي او الظني الفعلي حتى يستحيل اجتماعهما بالذات بل بالكشف النوعي ومن المعلوم ان الكاشف في مرتبة كشفه النوعي لا يتقوم إلا بمكشوفين بالذات لا تمنع بينهما من حيث نفسيهما لكن يوصف الدالان بوصف المدلول بالحمل الشايع بالعرض لما بينهما من الاتحاد جعلاً واعتباراً فتنافي المدلولين واسطة في عروض التنافي على الدالين لا واسطة في الثبوت.

وان اريد من التعارض اخص من مطلق التنافي نظراً الى انه لا يوصف الوجوب و الحرمة بانهما متعارضان وان وصفا بانهما متنافيان وكذلك الحجية لا- توصف بالمعارضة وان وصفت بالمنافاة بل يوصف ما دلّ على الوجوب وما دلّ على عدمه مثلاً بالمعارضة فيقال تعارض الخبران لا تعارض الحكمان فالتعارض من اوصاف الدال بما هو دال بالذات لا بالعرض فالمنافاة بين المدلولين واسطة في ثبوت المعارضة في الخبرين فتحصل ان التعارض بحسب الدلالة لا بحسب الحجية ولا بحسب المدلولين لان المعارضة من اوصاف الدال بما هو الدال اذ التعارض من العرض و هو بمعنى الاظهار و الدالان المتنافيان لكل منهما ثبوت ويظهر كل منهما نفسه على

ص:453

الآخر بخلاف المدلولين او الحجتين فانه لا ثبوت الا لاحدهما فلامعنى لاطهار كل منهما نفسه على صاحبه.

ولكن ذهب شيخنا الأستاذ الأراكي في باب انقلاب النسبة الى ان الظهور الدلالي مجردا عن الارادة الجدية ليس بحجة ولا بمعارض مع دليل اخر وعليه فالتعارض هو تنافي الدليلين بحسب كشفهما عن الارادة الجدية و هو قد يختلف وينقلب بورود دليل اخر كما سيأتي بيانه في باب انقلاب النسبة ان شاء الله تعالى بخلاف ما اذا قلنا بان التعارض بحسب الدلالة لا بحسب المدلول او الحجية كما ذهب اليه المحقق الاصفهاني قدس سره وصاحب الكفاية فانه لا- يختلف ولا- ينقلب بورود دليل آخر وفيه تأمل ونظر كما أشار اليه المحقق الاصفهاني في آخر كلامه من ان التعارض من العرض و هو بمعنى الاظهار و الدالان المتنافيان لكل منهما ثبوت ويظهر كل منهما نفسه على الآخر بخلاف المدلولين او الحجتين فانه لا ثبوت الا لاحدهما فلامعنى لاطهار كل منهما نفسه على صاحبه واما خلوها عن الارادة الجدية فلايوجب عدم معارضتهما بعد وجود الارادة الاستعمالية كما لا يستلزم بعد خروجه عن الارادة الجدية خروجه عن كونه حقيقة فلا تغفل وينقدح مما ذكر ان مورد التعارض هو الدلالة كما ذهب اليه صاحب الكفاية انتهى.

ولعل رفع التنافي بالتوفيق العرفي او بالحكومة وتفسير المحكوم بالحاكم من شواهد كون مورد التعارض هو الدلالة وإلا فالمضادة بين المداليل موجودة فلا تغفل وسيأتي بقية الكلام في البحث عن انقلاب النسبة ان شاء الله تعالى.

### لاتعارض بين الأصول والامارات

ثم لا يذهب عليك ان التعارض كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره لا يتحقق الا بعد اتحاد الموضوع وإلا لم يمتنع اجتماعهما ومنه يعلم انه لا تعارض بين الأصول وما يحصله

المجتهد من الأدلة الاجتهادية لان موضوع الحكم فى الأصول الشىء بوصف انه مجهول الحكم فالحكم بحلية العصير مثلا من حيث انه مجهول الحكم وموضوع الحكم الواقعى الفعل من حيث هو فاذا لم يطلع عليه المجتهد كان موضوع الحكم فى الأصول باقيا على حاله فيعمل على طبقه واذا اطلع المجتهد على دليل يكشف عن الحكم الواقعى فان كان بنفسه يفيد العلم صار المحصل له عالما بحكم العصير مثلا فلا يقتضى الاصل حليته لانه انما اقتضى حلية مجهول الحكم فالحكم بالحرمة ليس طرحا للاصل بل هو بنفسه غير جار وغير مقتضى لان موضوعه مجهول الحكم وان كان بنفسه لا يفيد العلم بل هو محتمل الخلاف لكن ثبت اعتباره بدليل علمى فان كان الاصل مما كان مؤداه بحكم العقل كاصالة البراءة العقلية والاحتياط و التخيير العقلين فالدليل وارد عليه ورافع لموضوعه لان موضوع الاوّل عدم البيان وموضوع الثانى احتمال العقاب ومورد الثالث عدم الترجيح لاحد طرفى التخيير وكل ذلك يرتفع بالدليل الظنى.

وان كان مؤداه(أى الاصل) من المجعولات الشرعية كالاستصحاب ونحوه كان ذلك الدليل حاكما على الاصل بمعنى انه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الاصل فالدليل العلمى المذكور وان لم يرفع موضوعه اعنى الشك الا انه يرفع حكم الشك اعنى الاستصحاب.

(1)

### وجه تقديم الامارات على الأصول

وقد يقال ان حكومة الامارات على الأصول متفرعة على ان الأمر بالتصديق فيها امر بالتصديق الجنانى و الغاء احتمال الخلاف تعبداً مع ان هنا احتمال ان يكون الأمر

ص:455

بالتصديق مفيداً للتصديق العملي ومع هذا الاحتمال لا نظارة لادلة اعتبار الامارات بالنسبة الى ادلة الأصول ومع عدم نظارتها الى أدلة الأصول لا معنى للحكومة.

ولذا قال في الكفاية ما محصله ان وجه تقديم الامارات على الأصول هو التوفيق العرفي فانه لا يكاد يتحير أهل العرف في تقديم الامارات على الأصول بعد ملاحظتهما حيث لا يلزم منه محذور تخصيص اصلاً (لانه نقض اليقين باليقين او رفع الشك بالعلم) بخلاف العكس فانه يلزم فيه محذور التخصص بلاوجه او بوجه دائر وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها لعدم كونها ناظرة الى أدلتها بوجه وتعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظرة الى ادلتها وشارحة لها وإلا كانت أدلتها أيضاً دالة ولو بالالتزام على ان حكم مورد الاجتماع فعلاً هو مقتضى الاصل لا الامارة وهو مستلزم عقلاً نفى ما هو قضية الامارة هذا مضافاً الى امكان ان يقال نفى احتمال الخلاف في الامارات ليس نفيًا لفظياً بل هو نفي عقلي لازم لحجية الامارات ومع عدم كون النفي لفظياً لا مجال للحكومة لتقومها بالنظارة اللفظية. (1)

وكيف كان فلا تعارض بين الأصول والامارات اذ لا اشكال ولا خلاف في تقديم الامارات على الأصول مطلقاً سواء كان ذلك من جهة الحكومة و النظارة او من ناحية التوفيق العرفي وعدم تحيّر العرف في تقديم الامارات على الأصول بعد ملاحظتهما فتدبر جيّداً.

### لا تعارض بين الامارات بعضها مع بعض

قال في الكفاية: ما محصله انه لا تعارض بين الدليلين بمجرد تنافي مدلوليهما اذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض و الخصومة بان يكون أحدهما قد سبق ناظراً الى بيان كمية ما اريد من الآخر بحسب الارادة الجدوية مقدما كان او مؤخرا او كان على

ص: 456

نحو اذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف فى خصوص أحدهما كما هو مطرد فى مثل الادلة المتكلفة لبيان احكام الموضوعات بعناوينها الاولى مع مثل الادلة النافية للعسر و الحرج و الضرر و الاكراه و الاضطراب مما يتكفل لاحكامها بعناوينها الثانوية حيث يقدم فى مثلها الادلة النافية و لا تلاحظ النسبة بينهما اصلا و(قد) يتفق(ذلك) فى غيرهما كما اذا كان الطرفان من العناوين الاولى كقولهم لحم الغنم حلال و المغصوب حرام فانهما و ان كانا من العناوين الاولى الا ان العرف يقدم الثانى على الاول و ان كانت النسبة بينهما هى العموم من وجه) او(وفق بينهما) بالتصرف فيهما فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما او فى أحدهما المعين و لو كان الآخر اظهر انتهى. فمع امكان الجمع بينهما بالنظارة او بالوفق العرفى لا يبقى تعارض حتى يكون داخلا فى باب التعادل و التراجيح.

### لا تعارض بين النص و الظاهر

ثم انه لا تعارض بين الدليلين اذا كان أحدهما قرينة عند العرف على التصرف فى الآخر كما فى الظاهر مع النصّ أو الاظهر مثل العام و الخاصّ و المطلق و المقيد أو غيرهما مما كان أحدهما نصا او اظهر و الآخر ظاهرا كقوله لا بأس بفعله مع لا تفعل او لا بأس بتركه مع افعل فيرفع اليد عن الظهور بالنص او الاظهر و ككون كل واحد ظاهرا فى التعيين فيرفع اليد عن الظهور بنص الآخر فى الاجزاء بغيره.

و بالجمله الادلة فى هذه الصورة و ان كانت متنافية بحسب مدلولاتها الا أنها غير متعارضة لعدم تنافيا بحسب الدلالة و مقام الاثبات بحيث تبقى ابناء المحاوره متحيرة فيها.

و لذلك يحكم بالتخيير فيما اذا كان مقتضى الاطلاق فى كل من الامرين هو التعيين لرفع اليد عن إطلاق كل واحد منهما بنصّ الآخر فى الاجزاء بغيره و من امثلة



ذلك هو اختلاف الروايات في صورة حدوث الحيض بعد الاحرام فان بعض الاخبار يدل على ترك الطواف و الاتيان بالسعى و التقصير و قضاء الطواف بعد ذلك كصحيحة العلاء و بعض آخر يدل على العدول الى حج الافراد لصحيحة اسحاق بن عمار فان بينهما جمعا عرفيا لان إطلاق كل منهما يقيد بنص الآخر و يكون النتيجة هو التخيير.

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: بعد ذكر الروايتين و تقابلهما من جهة ان مقتضى أحدهما العدول و مقتضى الآخر اتمام العمرة بدون طواف و قضاؤه بعد ذلك.

ان بنينا على انهما متعارضان و ليس بينهما جمع عرفي فيتساقطان لا محالة فيكون المرجع إطلاق صحيحة جميل الداله على وجوب العدول مطلقاً فيتم ما ذهب اليه المشهور (من أنها تعدل الى حج الأفراد و تذهب الى عرفات و تأتي بجميع المناسك ثم تأتي بعمرة مفردة بعد الحج سواء كان الحيض قبل الاحرام او بعده) و اما اذا بنينا على أن إطلاق كل منهما يقيد بنص الآخر كما هو الصحيح فتكون النتيجة هو التخيير فيقيد بذلك إطلاق صحيحة جميل فالنتيجة ان الحيض اذا كان قبل الاحرام كانت الوظيفة حج الأفراد و اذا طرء بعد الاحرام كانت الوظيفة هي التخيير. (1)

و قد سبقه اليه المحقق العراقي في تعليقه على العروة فراجع.

و بالجملة يتصرف في الجميع او في البعض عرفاً بملاحظة المجموع او خصوص بعضها بما يرتفع به توهم المنافاة التي تكون في البين.

و لا فرق فيها بين ان يكون السند فيها قطعياً او ظنياً او مختلفاً فيقدم النص او الاظهر و ان كان بحسب السند ظنياً على الظاهر و لو كان (أى الظاهر) بحسب السند

ص: 458

قطعيًا ولا تعارض في هذه الموارد التي لها جمع عرفي ولا تدخل في موضوع التعادل والتراجع.

وإنما يكون التعارض في غير هذه الصور مما كان التنافي فيه بين الأدلة بحسب مقام الدلالة ومرحلة الإثبات.

## مورد التعارض بين الأخبار

قال في الكفاية: وإنما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد منها قطعيًا دلالة وجهة أو ظنيًا فيما إذا لم يمكن التوفيق بينهما بالتصرف في البعض أو الكل فإنه حينئذٍ لا معنى للتعبد بالسند في الكل أما للعلم بكذب أحدهما أو لاجل أنه لا معنى للتعبد بصدورها (الأدلة) مع اجمالها (إذا تعبد لترتيب الآثار ومع الاجمال لا يمكن ترتيب الآثار المختصة بكل واحد من المتعارضين) فيقع التعارض بين أدلة السند حينئذٍ انتهى.

ظاهره هو حصر مورد التعارض في التعارض بحسب السند فيما إذا كانا قطعيين أو الظنين دلالة وجهة ولم يكن التوفيق بينهما.

ولا يخفى عليك أن قطعية الدلالة والجهة على تقدير وجودهما لا تلازم قطعية التحمل والحفظ والاداء حتى تكون ملازمة للعلم بعدم صدور أحدهما ويكون الاختلال من ناحية السند فمع عدم العلم بعدم الصدور يمكن التعبد بصدورها كما أن مع إمكان ترتيب آثار المجموع وهو نفى الثالث يكفي في جواز التعبد بصدور الأدلة مع اجمالها قال في تسديد الأصول إذا كان الاختلاف مستقرًا دائمًا والمفروض أنه لا جمع بينها عرفيًا فيتخير العرف حينئذٍ ويحكم بورود خلل في بعض هذه الأدلة والأصول أما في ناحية الصدور وأما في ناحية الإرادة وأما في ناحية جهة الإرادة والظاهر أنه لا مزية لأحدى الجهات على الأخرى إلى أن قال وأما إذا اختلف الدليلان

ولم يكن هنا جمع عرفي فيحصل العلم الاجمالي بوقوع الخلل في بعض هذه المراحل وعدم مطابقة بعض هذه الادلة و الأصول للواقع فان كان بينها ما كان قطعياً خرج هو عن اطراف العلم الاجمالي وبقى الباقي طرفاً له وحينئذ فيقع التعارض بين ادلة اعتبارها بلا رجحان لاحدهما على الآخر.

الى ان قال فما في الكفاية من قوله انما يكون التعارض الخ مخدوش فيه في القطعيين و الظنيين جميعاً.

وذلك ان دليل اعتبار السند كدليل اعتبار الظهور و كاصالة الجهة و سائر الأصول الجارية في الالفاظ قواعد كلية و بناءات عملية عقلانية قد امضاها الشارع باتحاد مشيه و مسيره مع جميع العقلاء في محاوراته و ان ورد عنه لفظ (كما في اعتبار السند) فانما هو أيضاً امضاء لفظي و إلا فليس للشرع تعبد خاص في شيء منهما و عليه فليس ثبوت حكم شرعي بالرواية المعتبرة الا نتيجة لانطباق قواعد متعددة عقلانية (لم يعدل عنها الشارع) على مورد هذه الرواية لا ان الشارع قد تعبد بالخصوص في موردها تعبداً او تعبدات متعددة خاصة و حينئذ فاذا لم يمكن الاخذ في الروايتين المختلفتين مثلاً.

بمقتضى جميع هذه القواعد (كما عرفت) علم اجمالاً بورود الخلل في بعضها و ليس شيء منها اولي بتوجيه الخلل اليه من الآخر و حيث ان كلاً منها قاعدة كلية غير ناظرة الى خصوص المورد فليس عدم ترتب الاثر العملي عليها في مورد دليلاً على عدم جريانها لكي يرد النقص و الخلل عليها دون ما تترتب عليها فلا يمكن تصديق قوله: «لا معنى للتعبد بصدورها مع اجمالها» لما عرفت و لان لازمه أن لا يصح التعبد بصدور ما كان مجملاً بنفسه و هو مما لا يقبله العرف بل و لا قوله: «لا معنى للتعبد بالسند في الكل للعلم بكذب أحدهما» و ذلك أن قطعية الدلالة و الجهة لا تلازم

قطعية التحمل و الحفظ و الاداء حتى يلزم منها العلم بعدم صدور أحدهما فلعل كليهما صدر و وقع خبط في تحمله او حفظه او ادائه  
اللهم إلا أن يقال: ان التعبد بالسند ينطوى فيه كل من التعبد بالصدور و التحمل الصحيح و الحفظ و الاداء الصحيحين فتأمل. (1) على أن  
أثر المجموع و هو نفى الثالث و نحوه يكفى فى صحة التعبد بصدور الادلة مع اجمالها فلا وجه لدعوى العلم بكذب صدور احدهما.

هذا مضافاً الى ما أفاده سيّدنا الاستاذ قدس سره من ان التعارض لا يكون فى الدليلين القطعيين و لا الظنيين بالظنّ الفعلى اذ القطع  
بالمتفابين و كذا الظنّ الفعلى بهما محال بل هو (أى التعارض) انما يكون فى الدليلين الظنيين بالظنّ النوعى كما هو الحال فيما بايدينا من  
الطرق و الامارات فان حجيتها انما هى من حيث أفادة نوعها الظن لا لفادة الظنّ الفعلى الى أن قال نعم فى قطعى السندين و الدلالاتين  
لابد و ان يكون جهة الصدور غير مقطوعة او لا يتصور كونهما قطعية كما تقدم. (2)

فتحصّل ان دعوى حصر التعارض فى السند كما ترى بل يقع التعارض بين ادلة اعتبار الروايتين المتعارضتين و هى اصالة الصدور و اصالة  
الجهة و اصالة الظهور و اصالة عدم الخطاء فى التحمل و الحفظ و الاداء و الله العالم.

### المعيار فى الحكومة الخارجة عن مورد التعارض

و لا يخفى عليك خروج موارد الورود أو الحكومة أو التوفيق العرفى أو التخصيص و التقييد عن مورد التعارض لكمال التلائم بين الدليلين  
فى هذه الموارد و لا كلام فيه إلا من جهة توضيح الحكومة و هو ان الدليل الحاكم بمنزلة اعنى و اشباهه فى النظارة الى بيان كمية ما اريد  
من المحكوم و لذا يوسع الحاكم او يضيق دائرة الارادة الجدية

ص: 461

1- (1) تسديد الاصول، ج2، ص 449-450.

2- (2) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج3، ص 267-268.

من موضوع الدليل المحكوم و لاريب ان تفسير الحكومة بما ذكر ليس مستلزما لحصر الحاكم فيما اذا اشتمل على كلمة التفسير بمثل أعنى و أى بل تفسير الحاكم بذلك فى كلام الشيخ قدس سره و من تبعه يكون من باب المثال لوضوح ان قوله عليه السلام «لاشك لكثير الشك» أو «لاربا بين الوالد و ولده» من موارد الحكومة مع أنه خال عن كلمة التفسير.

نعم لا يخلو هذه الموارد عن التفسير بالحمل الشايح و لا كلام فيه فان مثل قوله عليه السلام «لاشك لكثير الشك» تفسير بالنسبة الى ما دلّ على أحكام الشك و السهو فى الصلاة و ان لم يكن مشتملا على اداة التفسير.

و لا يلزم أيضاً ان يكون المحكوم متقدما على الحاكم زمانا حتى يصح الحكومة لتوهم تقوم الشرح و الحكومة بذلك.

لان المشروح المقوم للشارح او المحكوم المقوم للحاكم فى مقام الشارحية و الحكومة هو وجوده العنوانى الذى له ثبوت فعلى بثبوت الشارح بالذات و له تقدم طبيعى تقدم الموضوع على محموله و المتأخر بالزمان هو المشروح بالعرض الذى لا يكون مقوما للشارح او الحاكم كما لا يكون المعلوم بالعرض مقوما للعالم و مما ذكر يظهر الجواب عما يرد على الشيخ قدس سره من ان المستفاد من كلامه هو لزوم تقدم المحكوم زمانا على الحاكم فتدبر جيّداً.

فتحصّل مما تقدم ان مورد التعارض هو محل البحث فى التعادل و التراجيح دون موارد الورود او الحكومة او التوفيق العرفى او التخصيص و التقييد لكمال التلائم بين الدليلين فى هذه الموارد

## الفصل الثانى: فى مقتضى الاصل الأولى فى المتعارضين

فى مقتضى الاصل الأولى فى المتعارضين

و الاصل الاولى فيهما على ما هو المعروف بناء على الطريقة هو سقوطهما عن الحجية فى خصوص مفادهما.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: ان المتعارضين لا يصير ان من قبيل الواجبين المتزاحمين للعلم بعدم ارادة الشارع سلوك الطريقين معا لان أحدهما مخالف للواقع قطعاً فلا يكونان طريقين الى الواقع و لو فرض محالاً- امكان العمل بهما كما يعلم ارادته لكل من المتزاحمين في نفسه على تقدير امكان الجمع مثلاً لو فرضنا ان الشارع لاحظ كون الخبر غالب الايصال الى الواقع فأمر بالعمل به في جميع الموارد لعدم المايز بين الفرد الموصل منه وغيره فاذا تعارض خبران جامعان لشرائط الحجية لم يعقل بقاء تلك المصلحة في كل منهما بحيث لو أمكن الجمع بينهما أراد الشارع أدراك المصلحتين بل وجود تلك المصلحة في كل منهما بخصوصه مقيد بعدم معارضته بمثله و من هنا ينتج الحكم حينئذٍ بالتوقف لا بمعنى أن أحدهما المعين واقعاً طريق و لا نعلمه بعينه كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين بل بمعنى ان شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤداه بخصوصه و مقتضاه الرجوع الى الأصول العملية ان لم يرجح بالاصل المطابق له و ان قلنا بانه مرجح خرج عن مورد كلامهم اعنى التكافؤ فلا بد من فرض الكلام فيما لم يكن اصل مع أحدهما فيتساقطان من حيث جواز العمل بكل منهما لعدم كونهما طريقين كما أن التخيير مرجعه الى التسايط من حيث وجوب العمل (بخصوص كل منهما) هذا ما تقتضيه القاعدة في مقتضى وجوب العمل بالاخبار من حيث الطريقة (1) و عليه فمقتضى الاصل الأوّلى في الخبرين المتعارضين بناء على ما هو المعروف هو سقوطهما من جهة خصوصية مؤداهما بدعوى عدم شمول دليل الاعتبار للمتعارضين.

ص: 463

1- (1) فرائد الاصول، ص 439.

قال السيّد المحقّق الخوئي قدس سره ولا يخفى انه لا ثمرة لتأسيس الاصل بالنسبة الى الأخبار اذ الأخبار العلاجية متكفلة لبيان حكم تعارض الأخبار ولا ثمرة للاصل مع وجود الدليل.

نعم الاصل يثمر في تعارض غير الأخبار كما اذا وقع التعارض بين آيتين من حيث الدلالة أو بين الخبرين المتواترين كذلك بل يثمر في تعارض الامارات في الشبهات الموضوعية كما اذا وقع التعارض بين بيّنتين او بين فردين من قاعدة اليد كما في مال كان تحت استيلاء كلا المدعين.

اذا عرفت ذلك فنقول الاصل في المتعارضين التساقط وعدم الحجية اما اذا كان التعارض بين الدليلين ثبت حجيتهما ببناء العقلاء كما في تعارض ظاهر الآيتين او ظاهر الخبرين المتواترين فواضح اذ لم يتحقق بناء من العقلاء على العمل بظاهر كلام يعارضه ظاهر كلام آخر فتكون الآية التي يعارض ظاهرها بظاهر آية اخرى من المجمل بالعرض وان كان مبيّنا بالذات وكذا الخبران المتواتران.

واما ان كان دليل حجية المتعارضين دليلاً- لفظياً كما في البيّنة فالوجه في التساقط هو ما ذكرناه في بحث العلم الاجمالي من ان الاحتمالات المتصورة بالتصور الأولى ثلاثة فاما يشمل دليل الحجية لكلا المتعارضين او لا يشمل شيئاً منهما او يشمل أحدهما بعينه دون الآخر لا يمكن المصير الى الاحتمال الاوّل لعدم امكان التعبد بالمتعارضين فان التعبد بهما يرجع الى التعبد بالمتناقضين وهو غير معقول وكذا الاحتمال الاخير لبطلان الترجيح بلا مرجح فالمتعين هو الاحتمال الثاني انتهى. (1) ويظهر من الدرر امكان القول بالتخيير حيث قال واما بناء على الطريقة فمقتضى القاعدة التوقف فيما يختص كل من الخبرين به من المضمون و الدليل عليه هو بناء

ص:464

العرف والعقلاء فانا نراهم متوقفين عند تعارض طرقهم المعمول بها عندهم فان من أراد الذهاب الى بغداد مثلا و اختلف قول الثقات في تعيين الطريق اليه يتوقف عند ذلك حتى يتبين له الأمر هذا على تقدير القول بان دليل حجية الخبر تدل على حجيته من حيث هو مع قطع النظر عن حال التعارض الى أن قال و اما ان قلنا باطلاق دليل الحجية لحال التعارض فلاوجه للتوقف بل الوجه على هذا التخيير لان جعل الخبرين حجة في حال التعارض لا معنى له إلا التخيير ولكن الذى اسهل الخطب عدم ظهور أدلة حجية الخبر فى هذا الاطلاق. (1)

فمقتضى الاصل فى المتعارضين هو سقوطهما بالنسبة الى مدلولهما المطابقى وبقى الكلام فى حجيتها بالنسبة الى مدليلهما الالتزامية و هى نفى الثالث و الرابع و الخامس من الأحكام الخمسة و منها نفى التخيير و هذا مبنى على عدم إطلاق دليل الحجية لحال التعارض و إلا فيكون الاصل هو التخيير اذ لا معنى لحجية كليهما إلا التخيير اللهم إلا أن يقال ان الاطلاق غير ثابت نعم لا باس بالقول بحجية أحدهما لابعينه كما سيأتى بيانه ان شاء الله تعالى.

### **الفصل الثالث: فى نفى الثالث و الرابع و الخامس من الأحكام الخمسة...**

فى نفى الثالث و الرابع و الخامس من الأحكام الخمسة و فى نفى التخيير بين المتعارضين بناء على الطريقية و عدم إطلاق ادلة الاعتبار لحال التعارض

و حاصل الكلام ان سقوط المتعارضين يكون بالنسبة الى مدلولهما المطابقى لا بالنسبة الى المدلول الالتزامى فاذا تعارض الخبران فى وجوب الظهر و الجمعة مثلا مع العلم بكذب أحدهما يسقطان من حيث دلالتهما على خصوص الظهر أو الجمعة فلا حجة على خصوص الجمعة و لا على خصوص الظهر و الوجه فيه هو عدم امكان التعبد

ص:465



بالمتعارضين فان التعبد بهما يرجع الى التعبد بالمتناقضين و هو غير معقول و لا وجه للتعبد بأحدهما بعينه دون الآخر لبطلان الترجيح بلا مرجح.

و أما شمول دليل الاعتبار بالنسبة الى واحد منهما لا بعينه و حجيته فهو المستفاد من الكفاية و مع شموله ينفي بدلالته الالتزامية الثالث و نحوه.

قال فى الكفاية ان التعارض و ان كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأسا حيث لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما فلا يكون هناك مانع عن حجية الآخر إلا انه حيث كان بلا تعيين و لاعنوان واقعاً فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك و احتمال كون كل منهما كاذبا لم يكن واحد منهما بحجة فى خصوص مؤداه لعدم التعيين فى الحجة اصلا كما لا يخفى نعم يكون نفى الثالث بأحدهما لبقائه على الحجية و صلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيين لنفى الثالث لا بهما. (1)

لا يقال: ان نفى الثالث و غيره من الأحكام الخمسة و هكذا نفى التخيير يكون من جهة الدلالة الالتزامية فى المتعارضين و هى تابعة للدلالة المطابقة و المفروض سقوط الدلالة المطابقة فى المتعارضين و مع سقوط الدلالة المطابقة فيهما لا مجال للدلالة الالتزامية لكونها تبعاً للدلالة المطابقة و هى ساقطة.

لأننا نقول: التبعية فى الحدوث لا البقاء هذا مضافاً الى ان نفى الثالث و غيره من الأحكام المذكورة من جهة حجية أحدهما لا بعينه لأنه باق على الحجية بعد كونه مشمولاً لدلالة الاعتبار و مقتضاها هو حجية دلالة الالتزامية التابعة لدلالة المطابقة له اذ التبعية بين الدلالة الالتزامية و المطابقة فى أحدهما لا بعينه لا بينها و بين المتعارضين حتى يقال ان الدلالة المطابقة سقطت بالتعارض.

ص: 466

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره بأن أحدهما لا بعينه ليس فرداً لعموم ما دلّ على اعتبار الأخبار أو الامارات لأنّ دليل الاعتبار انما يشمل كل واحد من الطرق معينا لا الواحد الغير المعين ولو لا ذلك لما كان للحكم بالتساقط من رأس وجهه. (1)

ويمكن الجواب عنه:

أولاً: بأن التساقط من حيث الخصوصيات لا ينافي حجية أحدهما لا بعينه مع ترتب الأثر عليه وهو نفي الثالث وغيره.

وثانياً: بما أفاده بعض الاكابر من أن من المحتمل ان يكون مقصود صاحب الكفاية ان اصالة العموم الجارية في أدلة اعتبار الأخبار و الامارات لا ترفع اليد عنها في المتعارضين إلا بالنسبة الى أحدهما وعليه فيبقى الآخر تحت عموم العام ومقتضاه هو حجيته في الدلالة المطابقة و الالتزامية كليهما.

فلا- مانع من شمول عموم أدلّة الاعتبار للكلّي المذكور وهو أحدهما لا بعينه كما يشمل عموم دليل اعتبار الاستصحاب لمورد العلم بنجاسة أحد الطرفين لا بعينه في المعلوم بالاجمال مع أنه عنوان لا بعينه.

وثالثاً: بما أفاده بعض الاكابر من انه لا ضير في عدم شمول عموم دليل اعتبار الطرق و الامارات بعد امكان الاستدلال بالملاك و المناط بالاولوية بالنسبة الى نفي الثالث و نحوه اذ ملاك حجية كل خبر هو الاطمئنان بالصدق لكون احتمال الاصابة فيه كثيراً بحيث يساوي 99 من المائة في قبال احتمال عدم الاصابة والاشتباه وهو 1% وهذا الملاك و المناط موجود بالنسبة الى نفي الثالث بنحو اشدّ و ذلك لان تقارن اشتباهه او آخر كمحمد بن مسلم مع اشتباهه مثل زرارة اثنان من مأتين بخلاف احتمال

ص: 467

الاصابة وعدم مقارنة الاشتباه فانه(198)من مأتين فاذا كان الاطمئنان النوعى الحاصل من كل خبر حجة فالاطمئنان الحاصل بالخبرين يكون الاشتباه فى غير مورد المقارنة اولى بالحجية و اشدّ بالنسبة الى الاطمئنان الحاصل بكل خبر و عليه فأحدهما لا بعينه حجة من جهة الاطمئنان القوى بوجوده الا ان هذا التقريب يختص بالامارات التى تكون حجة من باب الاطمئنان النوعى الذى يكون حجة ذاتية كالعلم و لا- يأتى فى الامارات التى كانت مبتنية على التعبد و بناء العقلاء لاعلى الاطمئنان أللهمّ إلا أن يقال ان اعتبار اصالة العموم من باب الاطمئنان النوعى لا التعبد فتدبر و كيف كان فتحصل ان نفى الثالث و نحوه صحيح بحجية أحدهما لا بعينه من المتعارضين بالملاك و المناط أيضاً.

و يشهد له انه اذا تعارض فتوى المجتهدين و كان أحدهما لا بعينه اعلم، نفى الثالث فلا يجوز الرجوع الى غيرهما لكون أحدهما أعلم من غيرهما كما نفى التخيير بين المتعارضين لان المفروض أن أحدهما اعلم من الآخر و معه لا يجوز التخيير لان الأمر يدور بين الحجة و اللاحجة نعم لا- ينفى التخيير فيما اذا احتتمل التخيير واقعاً بينهما كما اذا قام الطريقان على وجوب الظهور و الجمعة مع احتمال كون المكلف مخيراً بينهما واقعاً فان حجية أحدهما لا بعينه ينفى الثالث من الحرمة او الكراهة او الاستحباب او الاباحة و لا ينفى التخيير الواقعى بينهما مع احتمال كون المكلف مخيراً بينهما واقعاً كما ذهب إليه جماعة ثم ان مع عدم احتمال التخيير بينهما واقعاً يكون مقتضى العلم الاجمالي بحجية أحدهما لا بعينه هو الاحتياط بينهما اذا كان طرفا المعارضة حكماً الزامياً كالوجوبين او المحرمين او البراءة فيما اذا كان أحد الأطراف حكماً غير الزامى كما اذا تعارض الوجوب و الاستحباب او الحرمة و الكراهة او هو التخيير العقلى فيما اذا كان طرفا المعارضة متضادين او متناقضين هذا.

لا يقال: ان التعارض بين الخبرين متحقق سواء كانت الحجة واحدة بعينها أم واحدة لبعينها و سواء كان الاعتبار بعموم لفظي أم بالملاك لان اعتبار أحدهما بعينه معارض مع اعتبار الآخر بعينه مع العلم بكون أحدهما كذبا وهكذا اعتبار أحدهما لا بعينه معارض مع عدم اعتبار الآخر لا بعينه لان كل عنوان ينطبق على كل واحد من الاطراف فيتعارضان و مع التعارض على كل تقدير يتساقطان سواء كانت الحجة واحدة بعينها أم واحدة لا بعينها و معه لا مجال لنفي الثالث و نحوه أيضاً لسقوط الدلالة المطابقة على كل تقدير بناء على ان الدلالة الالتزامية تبع للدلالة المطابقة نعم لو قلنا بان التبعية فى الحدوث لا فى البقاء كما له وجه أمكن التمسك بالدلالة الالتزامية لنفي الثالث و نحوه.

سواء قلنا بان الحجة هى واحدة بعينها أم واحدة لا بعينها.

لأننا نقول: لا تعارض بين اعتبار أحدهما وعدم اعتبار الآخر اذ لا اقتضاء لا ينافى ما فيه الاقتضاء و انما المنافاة بين المقتضين و ليس ذلك فى المقام و عدم الاقتضاء غير اقتضاء العدم فلا تغفل.

ثم انه يرد على حجية أحدهما لا بعينه اشكالات اخرى و اليك إيّاها:

أحدها: أن الصفات الحقيقية أو الاعتبارية لا يعقل ان تتعلق بالمبهم و المردد اذ المردد بالحمل الشايح لا ثبوت له ذاتا و وجوداً و ماهية و هوية و مالا ثبوت له بوجه يستحيل ان يكون مقوما و مشخصا بصفة حقيقية او اعتبارية كما فى نهاية الدراية.

أجاب عنه شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره بان مفهوم أحدهما المردد مردد بالحمل الاولى لا بالحمل الشايح الصناعى اذ هذا المفهوم المردد اذا لوحظ ثانياً كان مفهوما معلوماً و بهذه الملاحظة يصح ان يكون طرفا للعلم كمفهوم العدم.فانه بالحمل الشايح الصناعى موجود و يقع بهذه الملاحظة طرفا للعلم ثم ان مفهوم أحدهما عنوان يشير به

الى المصاديق الخارجية المتعينة المشخصة و لا يلزم ان يكون مصاديق المفهوم المردد مردداً كما أن مصاديق الكسور التسعة لا اشاعة فيها و انما الاشاعة فى مفاهيمها لا- مصاديقها اذ لا اشاعة فى الخارج و انما كان منشأ توهم الاستحالة فى الفرد المردد هو الخلط بين المفهوم و المصداق و توهم سراية جميع اوصاف المفهوم الى الخارج مع ان المفهوم ليس بكلى طبيعى حتى ينطبق بجامع مفهومه على مصاديقه فالفرد المردد عنوان يشير به الى احدى المتعينات الخارجية و هو النكرة و عليه فلا اشكال فى تعقل الفرد المردد و امكان تعلق العلم به فضلا عن تعلق الصفة الاعتبارية به و يشهد له امكان تعلق العلم الاجمالى بنجاسة أحد الكأسين مع ان عنوان أحد الكأسين عنوان مردد.

وثانيها: ان حقيقة الحجية سواء كانت بمعنى تنجيز الواقع او جعل الحكم المماثل ايصالا للحكم الواقعى بعنوان آخر سنخ معنى لا يتعلق بالمردد بدهاءة ان الواقع الذى له تعين واقعاً هو الذى يتنجز بالخبر و هو الذى يصل به بعنوان آخر فكيف يعقل ان يكون المنجز هو المردد و المبهم او الواصل هو المردد و المبهم.

هذا مضافاً الى أن الاثر المترقب من الحجية بأى معنى من المعنيين هو لزوم الحركة على طبق ما أدت اليه الحجية و الحركة نحو المبهم و المردد و اللامتعين غير معقولة.

و يمكن الجواب عنهما: بما مر من شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره من ان غير المعقول هو حجية المردد بما هو مردد و الحركة نحو المردد بما هو مردد بالحمل الاولى و اما حجية المردد بما هو مشير الى أحد الخبرين الخارجين معقولة كما ان الحركة نحو أحد الخبرين الخارجين ممكنة فلا وجه للاستحالة و معه يشمله أدلة الاعتبار.

فتحصّل: ان مع حجية احدهما لا بعينه ينفى الثالث و نحوه و هذه الحجية فيما اذا لم يكن احتمال التخيير الواقعى كما هو المفروض اذ التخيير الواقعى مع العلم بكذب

احدهما لا يجتمع و لا منافاة بين دعوى سقوطهما و حجية احدهما بلا عنوان لان النظر فى الدعوى الاولى الى سقوط الخصوصية فى طرفى المعارضة بخلاف الدعوى الثانية فان النظر فيها الى نفى الثالث و نحوه و عليه فاذا كان طرفا المعارضة حكما الزاميا كوجوب شىء أو حرمة شىء آخر دلت حجية احدهما بلا عنوان على نفى الاستحباب و الكراهة والاباحة بالنسبة الى مورد المعارضة بل دلت على نفى التخيير الواقعى بينهما لان الامر يدور بين الحجة و اللاحجة بعد العلم بكذب احدهما و لا يجمع ذلك مع التخيير الواقعى و مقتضى القاعدة هو الاحتياط بفعل شىء دل الدليل على وجوبه أو بترك شىء اخر دل الدليل الاخر على حرمة او الاحتياط بفعل الشئيين اللذين دل الدليلان على وجوبهما مع عدم احتمال التخيير الواقعى بينهما مع العلم بكذب احدهما واقعاً أو بترك الشئيين اللذين دل الدليلان على حرمتهما مع العلم بكذب احدهما واقعاً.

ثم لا يخفى عليك انا اشترنا فى ضمن المباحث المتقدمة ان الدليل الدال على حجية احدهما لا بعينه هو عموم ادلة الاعتبار اذ مع العلم بكذب احد الخبرين واقعاً يرفع اليد عن اصالة العموم فى ادلة الاعتبار بالنسبة الى المعلوم كذبه.

و اما الاخر فهو باق تحت العموم و لا وجه لرفع اليد عن اصالة العموم بالنسبة اليه مع تمامية مقام الثبوت لان المراد بالفرد المردد كما عرفت ليس المردد الخارجى بل المراد هو عنوان المردد فلا يرد عليه انه لا يعقل حجية عنوان احدهما لان التردد يساوق الكلية و لا يجمع الجزئية و الشخص فيستحيل حجية الفرد المردد ثبوتا و لا يشملها دليل الحجية اثباتا. (1)

ص:471

فإذا تمّ مقام الثبوت يشملها العموم فيكون احدهما لا بعينه حجة فمقتضى التعارض على الطريقة هو التسايط بالنسبة الى خصوصيتيها بالتعارض الا ان مقتضى حجة احدهما لا بعينه هو الاحتياط فيما اذا كان طرفا المعارضة حكما الزاميا ايجابيا كان او سلبيا او ايجابيا و سلبيا.

هذا مضافاً الى ان مقتضى حجة احدهما هو نفي الثالث و نحوه فانقذح مما ذكرناه الى حد الآن انه لا يصح اطلاق القول بان مقتضى التعارض بناء على الطريقة هو التسايط لما عرفت من ان التسايط بالنسبة الى خصوصية المتعارضين لا نفي الثالث و نحوه و لا الاحتياط فلا تغفل.

### **الفصل الرابع: في مقتضى الاصل الاولي في المتعارضين بناء على السببية**

في مقتضى الاصل الاولي في المتعارضين بناء على السببية

وقد عرفت مقتضى الاصل الاولي بناء على الطريقة كما هو المختار و اما بناء على السببية فقد قال في الكفاية و اما بناء على حجيتها من باب السببية فكذلك أى ليس كل واحد منهما بحجة فى خصوص مؤداه بل يتسايطان لو كان الحجة هو خصوص ما لم يعلم كذبه بان لا يكون المقتضى للسببية فيها(أى الامارات) الا فيه أى ما لم يعلم كذبه كما هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها من الظهور او جهة الصدور و هو بناء العقلاء على اصالتى الظهور و الصدور لا للتقية و نحوها كالتهديد و التعجيز و كذا السند لو كان دليل اعتباره هو بناء العقلاء أيضاً.

و ظهور الدليل فيما لم يعلم كذبه لو كان هو الآيات و الأخبار ضرورة ظهورها فيه لو لم نقل بظهورها فى خصوص ما اذا حصل الظن الشخصى منه او الاطمئنان و اما لو كان المقتضى للحجة فى كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من تراحم الواجبين فيما اذا كانا مؤديين الى وجوب الضدين او لزوم المتناقضين لا فيما اذا كان

مؤدى أحدهما حكماً غير الزامى فإنه حينئذٍ لا يزاحم الآخر ضرورة عدم صلاحية ما لاقتضاء فيه ان يزاحم به ما فيه الاقتضاء إلا أن يقال: إن قضية اعتبار دليل الغير الالزامى ان يكون عن اقتضاء فيزاحم به حينئذٍ ما يقتضى الالزامى ويحكم فعلاً بغير الالزامى ولا يزاحم بمقتضاه (أى الالزامى) ما يقتضى الغير الالزامى لكفاية عدم تمامية علة الالزامى فى الحكم بغيره نعم يكون باب التعارض من باب التزام مطلقاً لو كان قضية الاعتبار هو لزوم البناء و الالتزام بما يؤدى اليه من الأحكام لا مجرد العمل على وفقه بلا لزوم الالتزام به.

و كونهما من تزامم الواجبين حينئذٍ و ان كان واضحاً ضرورة عدم امكان الالتزام بحكمين فى موضوع واحد من الأحكام.

الأنه لا دليل نقلاً و لا عقلاً على الموافقة الالتزامية للأحكام الواقعية فضلاً عن الظاهرية.

و حكم التعارض بناء على السببية فيما كان من باب التزام هو التخيير لو لم يكن أحدهما معلوم الأهمية او محتملة فى الجملة حسبما فصلناه فى مسألة الضد و إلا (و أى ان كان أحدهما معلوم الأهمية او محتملها) فالتعيين و فيما لم يكن من باب التزام هو لزوم الأخذ بما دلّ على الحكم الالزامى لو لم يكن فى الآخر مقتضياً لغير الالزامى و إلا فلا بأس بأخذ غير الالزامى و العمل عليه. (1)

حاصله الحاق السببية بالطريقة فى التساقط فيما اذا كانت الحجة خصوص ما لم يعلم كذبه كما هو القدر المتيقن من دليل الاعتبار و كما هو الظاهر من الأدلة اللفظية و عليه فالخبر ان المتعارضان متساقطان بالنسبة الى خصوصيتهما لا متزاحمان لاختصاص الملاك بأحدهما و هو سببية ما لم يعلم كذبه.

ص: 473



بخلاف ما اذا كان المقتضى للحجية فى كل واحد منهما فالتعارض بينهما من باب التزام لوجود الملاك فى الطرفين فيما اذا كانا مؤدين الى وجوب الضدين او لزوم المتناقضين لا فيما اذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير الزامى الا ان يكون الحكم غير الالزامى عن اقتضاء أيضاً فلا يصح جعل التعارض فيهما من باب التزام مطلقاً الا اذا كان المعتبر هو لزوم البناء و الالتزام بما يودى اليه من الأحكام ولكن لا دليل نقلاً و عقلاً على الموافقة الالزامية للأحكام الواقعية فضلاً عن الظاهرية هذا.

ويمكن الايراد عليه اولا بما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره من ان ملاك التعارض و التساقت هو اجتماع النفي و الاثبات فى محل واحد(مثلاً لو قامت اماره على وجوب صلاة الجمعة و الاخرى على استحبابها يكون المدلول الالزامى للثانية عدم وجوب الصلاة و عدم تنجز التكليف بها لو صادف الوجوب و المدلول المطابقى للاولى و جوبها و تنجز التكليف لو صادف الوجوب فالموضوع واحد و هو صلاة الجمعة صارت موضوعة لورود الاثبات و النفي اعنى الوجوب و عدمه و التنجز و عدمه و العذرية و عدمها) وهذا الملاك موجود على القولين و عليه فلا يبقى فرق بين القول بالسببية فى باب الطرق و بين القول بالطريقة اذ القائل بالسببية انما يقول مفاد الطريق بتمامه حجة لكن لا بملاك كونه طريقاً الى استيفاء الواقع بل بملاك ان فى العمل بمفاده بالتمام مصلحة ملزمة فالقائل بالسببية و الطريقة يشتركان فى القول بان الحجة مفاد الطريق بتمامه من المدلول المطابقى و الالزامى الا أن الاول يقول بان حجته بملاك السببية و الثانى يقول بأنها بملاك الطريقة و اذا بأجتمع (1) الاثبات و النفي الذى يلزمه الداللتان المطابقيه و الالزامية لازم على كلا القولين من دون تفاوت و حيث هو محال عقلاً يحكم بالتساقت سواء قلنا بالطريقة او السببية و إلا فان قال

ص: 474

1- (1) ظ و اذا فاجتماع.

القائل بالسببية بعدم اعتبار دلالة الالتزامية فيكون نحو تعارضهما نحو تعارض الأصول و يتساقطان فيما يتساقط الأصول (1) و عليه فلا وجه لما ذهب اليه صاحب الكفاية من الحكم بالتخيير فيما اذا كان المقتضى للحجية في كل واحد من المتعارضين مع عدم المرجح بينهما.

وفيه ان الكلام على السببية يكون فيما اذا احتمل التخيير لوجود المصلحة في كل طرف و معه لا تعارض و لا تساقط لعدم نفي كل بالآخر بل وجود المصلحة في كل طرف يوجب التخيير و بعبارة اخرى مع احتمال التخيير و امكانه لا مدلول التزامي لكل بالنسبة الى الآخر و مع عدم هذا المدلول لا يجتمع الاثبات و النفي في موضوع واحد حتى يوجب التساقط.

وثانياً بما أفاده سيّدنا الأستاذ أيضاً من ان باب التزاحم انما يتصور فيما كان هناك حكمان الزاميان لم يتمكن المكلف من امتثالهما فان لم يكن أحدهما أو كلاهما كذلك يخرج عن مسألة التزاحم بالكلية و مثاله مالو أدى أحد الطرفين الى وجوب شيء و الآخر الى حرمة و كان الموضوع على فرض وجوبه من الواجبات التوصيلية فانه لا تزاحم اصطلاحاً في هذا الفرض أيضاً اذ المكلف لا يخلو في موضوع واحد اما ان يكون فاعلاً او تاركاً بحيث لا- يعقل عقلاً- كونه فاعلاً و تاركاً بل لا محالة اما ان يكون فاعلاً غير تارك او تاركاً غير فاعل و حينئذٍ فالتكليف بالتخيير بالنسبة اليه محال اذ بعد ما كان كذلك حال المكلف لا يمكن للعقل و لا للشرع ان يوجب عليه الأخذ بأحد الطرفين تخيراً فانه من قبيل تحصيل الحاصل.

نعم انما يتصور باب التزاحم اذا فرض ان احد الطرفين ادى الى وجوب شيء و الآخر الى وجوب شيء آخر او ادى أحدهما الى حرمة الشيء و الآخر الى حرمة

ص: 475

الآخر أو أحدهما الى الوجوب و الآخر الى الحرمة و لا يتمكن المكلف من امتثال كليهما(في هذه الصور)فانه حينئذ يكون الفرض من باب التزاحم فى الامتثال فيؤخذ بالاهم او محتمله ان كان و إلا فباحدهما مخيراً. (1)و عليه فدعوى التزاحم بنحو الاطلاق محل منع فى بعض الموارد لما عرفت من ان التكليف بالتخيير فى ما اذى أحد الطريقتين الى وجوب شىء و الآخر الى حرمة و كان الموضوع على فرض وجوبه من الواجبات التوصيلية محال. و كيف كان فلاشكال فى تصور التزاحم فى الجملة و الأخذ بالاهم او محتمله ان كان و إلا فالتخيير فى الموارد المذكورة كما أفاد سيّدنا الاستاذ قدس سره ولكن خالف فى ذلك.

السيد المحقق الخوئي قدس سره حيث قال ان جعل الحجية فى أطراف المعلوم بالاجمال مع التضاد او التناقض غير معقول(و عليه فلا مجال للحكم بالتخيير بل الحجية مجعولة بالنسبة الى ما لم يعلم كذبه و مقتضاها هو التساقت).

ويمكن ان يقال: ان جعل لا- يتعلق بالمتضادين او المتناقضين بل يتعلق بعنوان واحد و هو عنوان خبر العادل و لا استحالة فى تعلق الجعل به كما لا استحالة فى تعلق الوجوب بانقاذ الغريق مع عدم التمكن من انقاذ الغريقين فى حال واحد نعم يعرض الحكم على المتضادين بواسطة جعل الحكم على العنوان و لا مانع منه و دعوى ان المصلحة فى الانقاذ معلومة فى الطرفين بالقرائن و الارتكاز دون المقام بل محتاجة الى إطلاق دليل و هو أول الكلام مندفعة بان المفروض هو وجود المصلحة السلوكية فى كل خبر فتدبر جيداً.

و ثالثاً بما أفاده فى الدرر حيث قال و اما على تقدير اعتبارها من باب السببية فالذى صرح به شيخنا المرتضى قدس سره ان مقتضى الاصل التخيير لأن المطلوبة المانعة

ص: 476

عن النقيض في كل منهما موجودة فيجب الامتثال بقدر الامكان و حيث لا يمكن الجمع يجب امتثال أحد التكليفين يحكم العقل على نحو التخيير لعدم الاهمية في أحدهما كما هو المفروض و اليه ذهب شيخنا الاستاد دام بقاءه حيث قال في تعليقه على رسالة التعادل و التراجيح ما هذا لفظه فاعلم انه ان قلنا بحجية الأخبار من باب السببية فيكون حال المتعارضين من قبيل الواجبين المتزاحمين في أن الاصل فيهما هو التخيير حيث ان كل واحد منهما حال التزاحم أيضاً على ما كان عليه من المصلحة التامة المقتضية للطلب الحتمي و لا يصلح التزاحم الا- للمنع عن تنجزهما جميعاً لامتناع الجمع لاعن أحدهما لا مكانه و حيث كان تعيينه بلامعين ترجيحاً بلامرجح كان التخيير متعيناً نعم لو كان اهم او محتمل الاهمية يتعين على ما سنفضله انتهى.

حاصل كلاهما ان مقتضى الأصل الاولي في المتعارضين بناء على السببية هو التخيير عند عدم المرجح ثم قال في الدرر.

وعندى في ذلك نظر توضيحه ان جعل الامارات من باب السببية(الى أن قال) يتصور على وجه بعضها باطل عقلاً و بعضها باطل شرعاً و الذي يمكن من الوجوه المذكورة وجهان:

الوجه الأول: ان يكون الحكم الفعلي تابعا للامارة بمعنى ان لله تعالى في كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل لو لا قيام الامارة على خلافه بحيث يكون قيام الامارة المخالفة مانعاً عن فعلية ذلك الحكم لكون مصلحة سلوك هذه الامارة غالبية على مصلحة الواقع فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه و شأنى في حقه بمعنى وجود المقتضى لذلك الحكم لو لا الظن على خلافه.

والوجه الثانى: ان لا يكون للامارة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذى تضمنت الامارة حكمه و لا تحدث فيه مصلحة الا ان العمل على طبق تلك الامارة و

الالتزام به فى مقام العمل على أنه هو الواقع و ترتيب الاثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً يشتمل على مصلحة فوجهه الشارع الى أن قال مقتضى السببية بالمعنى الاول انه اذا تعارض الخبران و علم مطابقه أحدهما للواقع لم يكن للخبر المطابق تأثير أصلاً لما عرفت فى الوجه الاول من ان المانع من الحكم الواقعى انما هو الظن بالخلاف دون ما يكون مطابقاً للواقع فالخبر الموافق لم يؤثر شيئاً و المخالف صار سبباً لانقلاب الحكم الواقعى فالواجب الأخذ بمؤدى أحد الامارتين فى الواقع و هى الامارة المخالفة للواقع دون ما هو مطابق له و حيث لم يتميز المخالف من الموافق يلزم التوقف و الرجوع الى مقتضى الاصل و هو يختلف لان الخبرين ان كان مثبتين للتكليف فان امكن الاختيار (الاحتياط) يجب لان مضمون أحدهما مجعول فى حقه بمقتضى سببية الخبر المخالف للواقع و إلا (أى و ان لم يمكن الاحتياط) فالتخيير و ان لم يكونا مثبتين بل يكون أحدهما مثبتاً و الآخر نافياً فمقتضى الأصل البراءة لاحتمال كون النافى مخالفاً للواقع و صار موجبا لانقلاب الواقع الى مؤداه.

هذا فى صورة العلم بمطابقة أحد الخبرين المتعارضين للواقع.

و أما فى صورة الجهل فالواقع لا يخلو اما أن يكون كذلك فالحكم ما عرفت و اما أن يكون كلاهما مخالفاً للواقع فاللازم سقوط كليهما عن الأثر مثلاً لو كان حكم الواقعة الاباحة فدلّ احد الخبرين على الوجوب و الآخر على الحرمة فما دلّ على الوجوب يقتضى احداث مصلحة تامة فى فعل ذلك الشىء (على الوجه الاول) و ما دلّ على الحرمة يقتضى ذلك فى تركه (على الوجه الاول) و حيث لا يمكن الجمع بين ايجاب شىء و تحريمه يلغو السببان (و يتساقطان) هذا بناء على السببية بالمعنى الاول.

نعم على الوجه الثاني فالامر كما أفاده قدس سره لان الواقع على هذا لا يتغير عما هو عليه سواء كانت الامارة مطابقة له أم لا بل المصلحة في الالتزام والتدين بما دلّت عليه (دون نفس الفعل) ولما كانت الامارتان في محل الفرض متعارضين و لم يمكن الالتزام بمؤدى كليهما وجب ذلك في احدهما على سبيل التخيير لعدم الاهمية كما هو المفروض الى أن قال و حينئذٍ نقول بعد العلم بانحصار الواجب في أحد الفعلين اما الظهر و اما الجمعة فالخير الدال على وجوب الظهر مثلا يدل على عدم وجوب الجمعة و كذا الخبر الدال على وجوب الجمعة و مقتضى التدين بالاول الالتزام بوجوب الظهر و عدم وجوب الجمعة و مقتضى التدين بالثاني عكس ذلك و لا يمكن الجمع بينهما فمقتضاه التخيير فافهم. (1)

و حاصل كلامه ان إطلاق القول بالتخيير بناء على السببية محل نظر لان الخبرين ان كانا مثبتين للتكليف و امكن الامتثال كان الاحتياط واجبا لان مضمون أحدهما مجعول في حقه و ان لم يمكن الامتثال فالحكم هو التخيير.

و ان لم يكونا مثبتين بل يكون أحدهما مثبتا و الاخرنا فيا و احتمل كون النافي مخالفا للواقع و صار موجبا لانقلاب الواقع الى مؤداه فمقتضى الاصل حينئذٍ هو البراءة لاحتمال كون النافي مخالفا للواقع و موجبا لانقلاب الواقع الى مؤداه هذا في صورة العلم بمطابقة أحد الخبرين للواقع.

و اما بناء على الجهل بها فان كان أحدهما في الواقع مطابقا للواقع فحكمه حكم صورة العلم بمطابقة أحدهما للواقع و ان كان كلاهما مخالفا للواقع كما اذا كان حكم الواقعة واقعاً هي الاباحة فدلّ أحد الخبرين على الوجوب و الآخر على الحرمة فاللازم هو سقوط كليهما عن التأثير و مع سقوطهما فالحكم هي الاباحة هذا كله بناء

ص: 479

على الوجه الاوّل أى كون الحكم الفعلى تابعا للامارة و اما بناء على الوجه الثانى فالامر كما افاده من التخيير لان الواقع لا يتغير عما هو عليه سواء كانت الامارة مطابقة له ام لانتهى.

فاطلاق الحكم بالتخيير مع ما عرفت من وجوب الاحتياط فيما اذا كانا مثبتين و امكن الاحتياط و مع ما عرفت من البراءة فيما اذا كان احدهما مثبتا والاخر نافيا واحتمل كون النافى مخالفا للواقع و مع ما عرفت من سقوطهما فيما اذا كان كلاهما مخالفا للواقع و كان حكم الواقعة واقعا هو الاباحة منظور فيه.

و لقد افاد و اجاد صاحب الدرر الا ان قوله «مقتضى التدين بالاول الالتزام بوجوب الظهر و عدم وجوب الجمعة و مقتضى التدين بالثانى عكس ذلك و لا يمكن الجمع بينهما فمقتضاه التخيير فافهم» لا مجال له بعد احتمال كون الحكم هو التخيير الواقعى مثل صلاة الجمعة و الظهر اذ فى هذه الصورة لا ينفى كل طرف طرفا اخر فلا تغفل.

و كيف كان فاطلاق الحكم بالتخيير فى المتعارضين بناء على السببية منظور فيه لما عرفت من ان مقتضى الاصل يختلف بحسب اختلاف الموارد و هو اما الاحتياط عند امكانه و كون طرفى المعارضة مثبتين او التخيير عند عدم امكانه او البراءة فيما اذا كان أحد الطرفين نافيا و احتمل كون النافى مخالفا للواقع او الاباحة فيما اذا كان حكم الواقعة هى الاباحة واقعا و دلّ أحد الخبرين على الوجوب و الآخر على الحرمة فيتساقطان و يحكم بالاباحة هذا كله بناء على الطريقة المحضنة و السببية المحضنة و ينقدح الحكم مما ذكر فى المحضنة فى غير المحضنة أيضاً فتدبر جيّداً.

## الفصل الخامس: فى بيان الاصل الثانوى فى الخبرين المتعارضين

فى بيان الاصل الثانوى فى الخبرين المتعارضين

وقد عرفت ان الاصل الاولى فى مورد تعارض الامارات بناء على الطريقة المحضنة هو التساقط بالنسبة الى خصوص

مفادهما ولكن مقتضى اصالة العموم الجارية في ادلة اعتبار الاخبار والامارات هو عدم رفع اليد عنها في المتعارضين إلا بالنسبة الى احدهما وعليه فيبقى الاخر تحت العموم ومقتضاه حجيته في الدلالة المطابقة و الالتزامية كليهما وهذا هو مقتضى الاصل يرجع اليه عند عدم الدليل على الخلاف هذا مضافا إلى امكان دعوى الاجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في الاخبار قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره. وحينئذ يقع الكلام في تأسيس اصل ثانوى مع قطع النظر عن الاخبار العلاجية الآتية و هو انه بعد ما ثبت وجوب الاخذ باحد المتعارضين (بالقاعدة او الاجماع) هل يجب الاخذ بما هو اقرب الى الواقع او يخير بين الاخذ بكل منهما و يظهر النتيجة في مورد المرجحات الغير المنصوصة فعلى الاول يجب الاخذ بذى المرجح و على الثانى يخير بين الأخذ به و بصاحبه اذا لم يكن لادلة التخيير اطلاق يؤذ به (كما هو المفروض) الى ان قال اذا عرفت ذلك تقول.

اما ان يكون المتعارضان متكافئين من جميع الجهات او يكون لاحدهما مزية على الاخر.

فعلى الاول: يحكم بالتخيير لكن لا من باب التخيير فى الحجية لما عرفت من انه لا معنى لذلك بل ما لا يكاد يكون حجة احدهما الغير المعين دليلا على حجة المعين بل من باب التخيير فى الاخذ باحدهما اذ للشارع ان يحكم بوجوب الاخذ باحدهما مخيرا فما لم ياخذ المكلف بواحد منهما معينا لا يكون له حجة و لا يشمل دليل الاعتبار و أما اذا أخذ به و صار معينا بالأخذ يشمل دليل الحجية و يجعلها حجة فى المفاد و يشير اليه قوله عليه السلام ((فبأيهما اخذت من باب التسليم وسعك)) فان معناه ان كل واحد من المتعارضين اخذت به و بنيت عليه فهو حجة لك.



وعلى الثانى: فان أخذ المكلف بذى المزية يعلم انه حجة له اما لانه كان حجة قبل الأخذ بعنوان كونه ذا مزية او لانه أخذ به وبنى عليه واما لو أخذ بغيره يشك فى صيرورته حجة بالأخذ لاحتمال ان يكون الحجة صاحبه و حيث يشك فى الحجة لا يترتب عليه آثارها.

وقد تحصل من جميع ما ذكر ان الحجة فى المتكافئين هو ما اختاره المكلف من الامارتين و اخذه وبنى عليه فالحجبة انما تتبع الأخذ و ترد على المأخوذ بمعنى ان قبل الأخذ لا حجة على واحد منهما بالخصوص و لا على كليهما و أما بعد الأخذ فالحجة هو خصوص المأخوذ نعم الحجة على جامع المفادين موجودة قبل الأخذ أيضاً و لا بأس به الا انك قد عرفت ان الحجة على الطبيعة السارية فى جميع الأفراد لا يصير حجة على خصوصيات الفردية الى أن قال.

ثم ان المترائى من كلمات بعض الاساطين عند تأسيس الاصل ان المكلف مخير فى الأخذ بأحد الطريقتين على أنه حجة و حكم الله الواقعى.

وفيه ما تقدم من ان قبل الأخذ لا يكون أحد الطريقتين حجة و لا يمكن انتسابه الى الله تعالى اذ لا تعيين قبله بل الحجبة انما تتبع الأخذ و به تتعين فى المأخوذ فكيف يمكن ان يكون الأخذ على أنه حجة و حكم الله فالصحيح ان المكلف مخير فى الأخذ بأحد الطريقتين بمعنى البناء العملى عليه لا بعنوان الحجة و الانتساب نعم بعد ذلك البناء يجوز له العمل على انه حجة و حكم الله و نظير ذلك ما لو تعارض قول مجتهد مع مثله فان المكلف مخير حينئذٍ فى العمل بأحد القولين لكن لا بعنوان انه حكم الله نعم بعد الأخذ به عملاً يجوز له الانتساب اليه تعالى. (1)

ص: 482

ثم انه لو أخذ فيما كان لأحد الطرفين مزية بغير ذى المزية يحصل له العلم الاجمالي بالحجة المرددة بين المأخوذ و ذى المزية بمعنى انه يعلم اجمالاً بقيام الحجة عليه اما على المأخوذ و هو غير ذى المزية او على ذىها و لازمه الاحتياط بالجمع بين الفعلين فيما أدت الى وجوب شيئين و بين التركيب فيما اذا اديا الى حرمتها و بين فعل أحدهما و ترك الآخر فيما اذا اديا الى وجوب الاول و ترك الثانى و البراءة فيما ادى أحدهما الى حكم غير الزامى اذ الفرض لا يزيد عن العلم الاجمالي بنفس التكليف. (1)

و لا يخفى عليك ان بعد امكان الحجة التخيرية فى المقيس عليه فلاوجه لقياس المقام به الا ترى اذا كان المجتهدان متساويين و مختلفين فى النظر امكن للشارع ان يجعل الحجية التخيرية فيجوز للمكلف ان يرجع الى ايهما شاء لكونه حجة و لعله كذلك عند العقلاء أيضاً اذ اقوال الاخصاء اذا كانت مختلفة جاز لهم ان يرجعوا الى أى منها شاؤوا من باب كون قولهم حجة عليهم و ليس عليهم ان يرجعوا الى أقوال جميع أفراد الاخصاء هذا بخلاف الأخبار فان الواجب حينئذ ان يأخذ المكلف بجمعها فاذا كانت متعارضة سقطت عن التعيين و يحتاج تعيين الحجة الى الأخذ بعد العلم بحجية أحدهما لابعينه و كيف كان فتحصل ان المكلف بعد العلم بحجية أحد المتعارضين مخير فى الأخذ بأى منهما ان كانا متكافئين و إلا فاللازم هو الرجوع الى ذى المزية من باب انه القدر المتيقن و ان أخذ بغير ذى المزية علم اجمالاً بقيام الحجة عليه أما هى المأخوذ او ذو المزية فاللازم عليه هو الاحتياط بالجمع بين الفعلين فيما اذا اديا الى وجوب شيئين و بين التركيب فيما اذا اديا الى حرمتها و بين فعل أحدهما و ترك الآخر فيما اذا اديا الى وجوب الاول و ترك الثانى و البراءة فيما اذا ادى

ص:483

أحدهما الى غير الزامى لانحلال العلم الاجمالي بحجية ذى المزية او المأخوذ هذا تمام الكلام فى مقتضى الاصل الثانوى بعد العلم بحجية أحدهما بالقاعدة او الاجماع.

## الفصل السادس: فى حكم المتعارضين مع ملاحظة الادلة الشرعية الواردة فى...

### اشارة

فى حكم المتعارضين مع ملاحظة الادلة الشرعية الواردة فى علاج المتعارضين و الأخبار هنا على طوائف:

أخبار التخيير

### الطائفة الاولى: ما استدل به على التخيير على الاطلاق

#### منها خبر الحسن بن الجهم المروى مرسل عن الاحتجاج عن الرضا عليه السلام

قال قلت له تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة فقال ما جاءك عننا فقس على كتاب الله عزوجلّ و احاديثنا فان كان يشبهما فهو منّا و ان لم يكن يشبهما فليس منّا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين و لا نعلم ايهما الحق قال فاذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت.

(1)

مورد الاستدلال هو قوله قلت يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة الحديث.

بدعوى وضوح دلالة على جواز الأخذ بكل من المتعارضين و هو باطلاقه يشمل ما اذا كان أحدهما ذامية او لم يكن ولكن يشكل الاستدلال به من جهة ضعفه بالارسال.

#### ومنها: صحيحة على بن مهزيار

### اشارة

قال قرأت فى كتاب لعبد الله بن محمد الى أبى الحسن عليه السلام اختلف اصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبد الله عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر فروى بعضهم ان صلها فى المحمل و روى بعضهم ان لا تصلها إلا على

ص: 484

الارض فاعلمنى كيف تصنع انت لاقتدى بك فى ذلك فوقع عليه السلام موسّع عليك باية عملت. (1)

الا ان قول السائل فاعلمنى كيف تصنع أنت لاقتدى بك فى ذلك ليس فى نسخة الوسائل و تقريب الاستدلال به للتخيير بان الامام عليه السلام صرح بسعة الأمر للمكلف فى العمل باية من الروايتين شاء و الصحيحة و ان وردت فى مورد خاص الا انه يمكن الغاء الخصوصية عن موردها أورد عليه سيّدنا الأستاذ تبعاً للمحقق الاصفهاني ان موردهما هو المستحبات المبنى أمرها على التخفيف و السهولة فلايستلزم التخيير فى الالزاميات و الغاء الخصوصية كما ترى اذ القطع بعدمها مفقود خصوصا مع ما يرى من التفريق بين المستحبات و الالزاميات ففى الاوّل يكفى مجرد بلوغ خبر و لو ضعيف و فى الثانية فلايكفى الا الخبر الجامع لشرائط الحجية و حيث يرى هذا الفرق كيف يمكن الغاء الخصوصية اذ من المحتمل ان فى المستحبات لخفة مؤنتها وسع الشارع الأمر بالأخذ بايهما شاء المكلف و هذا بخلاف الواجبات فانها ليس فيها هذا التسامح فافهم.

هذا مضافاً الى انه ورد فى تعارض الخبرين الخاصين اعنى الخبر الدال على استحباب الصلاة على الارض و الدال على الصلاة فى المحمل و من المحتمل انه لم يكن ترجيح فيهما فلا إطلاق يشمل ثبوت التخيير حتى فى مورد وجود المرجح اذ لعل الحكم بالتخيير من جهة عدم وجود المرجح هذا. (2)

و زاد عليه سيّدنا الإمام المجاهد بان الظاهر سئواله عن الحكم الواقعى خصوصا بملاحظة الزيادة التى فى الحدائق «و هى على ما حكيت بعد قوله و روى بعضهم ان

ص: 485

1- (1) التهذيب، ج 3، ص 228، ح 92. الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 44.

2- (2) المحاضرات سيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 289.

لاتصلهما إلا على الأرض فاعلمنى كيف تصنع أنت لاقتدى بك فى ذلك» و الظاهر ان جوابه أيضاً يكون بالنسبة الى الحكم الواقعى كما هو كذلك فان المراد من ركعتى الفجر نافلتة و يجوز اتيانها فى المحمل و على الأرض و حملها على الأخذ فى المسألة الأصولية لدى تعارض الاحوال فى غاية البعد فهى أيضاً اجنبية عما نحن بصددته انتهى.

و لقائل ان يقول ان السؤال كان عن المسألة الأصولية و الحكم الظاهرى حيث قال السائل اختلف اصحابنا فى رواياتهم و المورد لا ينافى كون السؤال عن المسألة الأصولية و يؤيده الجواب أيضاً حيث كان ظاهره هو الجواب عن المسألة الأصولية حيث قال باية عملت أى باية الروايتين عملت و لا- نظر له الى المورد حتى يقال يحتاج الى الغاء الخصوصية بل النظر الى الروايتين المتعارضتين و لذا عبر باية لا بأى حكم.

و دعوى ان مورد الصحيحة ليس من التعارض المستقر بل موردها ورود خبرين أحدهما ظاهر فى الشرطية و الآخر فى عدمها و من الواضح ان بينهما جمعاً عرفياً بحمل الظاهر فى الشرطية على الافضلية كما يحمل الأمر الظاهر فى الوجوب على الندب بالقرينة و فى مثله يكون المكلف فى سعة فى العمل بدليل الأمر و الفضل او بدليل الترخيص فى الترك فمفاد كل من الخبرين باق غاية الأمر انه يحمل على الفضيلة فى الظاهر فى الالزامى فيعمل بكل من الخبرين و المكلف مخير فى العمل بأى منهما. (1)

مندفعة بان الأمر و النهى بقوله صل و لا تصل متعارضان مع الاستقرار و لا يقاس بموارد الترخيص فى الترك او الفعل.

ص: 486

ولقد أفاد وأجاد المحقق النائيني قدس سره: حيث قال نعم ربما يتوهم دلالة قوله عليه السلام موسع عليك باية عملت كما في رواية ابن مهزيار عن كتاب عبدالله بن محمد على كون التخيير في المسألة الفقهية ولكن الظاهر من قوله عليه السلام باية عملت هو الأخذ بأحد المتعارضين حجة وطريقاً الى العمل لا مجرد العمل بمضمون أحدهما. (1)

فالجواب ناظر الى المسألة الأصولية ويؤيده ان الامام عليه السلام امتنع عن جواب قول السائل فاعلمنى كيف تصنع أنت لاقتدى بك في ذلك و لم يذكر كيفية عمله حتى يكون المسألة فقهية بل ارجع السائل الى قوله «موسع عليك باية عملت» الدال على التخيير بين الروايتين و هو المسألة الأصولية و مما ذكر يظهر ما في مصباح الأصول حيث قال و مورد هذه الرواية هو التخيير في نافلة الفجر بين الاتيان بها في المحمل و الاتيان بها على الارض و قد حكم الامام عليه السلام في الحقيقة بجواز الاتيان بها في المحمل فان ظاهر حكمه عليه السلام بالتخيير ان التخيير واقعى اذ لو كان الحكم الواقعى غيره لكان الانسب بيانه لا الحكم بالتخيير بين الحديثين و لا إطلاق لكلام الامام 7 و لاعموم حتى يتمسك بهما و يتعدى عن مورد الرواية الى غيره. (2)

و ذلك لما عرفت من ان الظاهر من قوله عليه السلام باية عملت الخ هو بيان حكم المسألة الأصولية لا المسألة الفقهية و الا لبيّن في جواب السائل فاعلمنى كيف تصنع أنت لاقتدى بك كيفية عمله فالتخيير ظاهرى لا واقعى.

### نقاش الشهيد الصدر قدس سره

و مما ذكرنا ينقدح ما في كلام الشهيد الصدر قدس سره حيث قال يمكن النقاش في دلالة الرواية من وجهين:

ص: 487

1- (1) فوائداصول، ج 3 و 4، ص 285.

2- (2) مصباح الاصول، ج 3، ص 424.

الوجه الاوّل: دعوى ظهور الرواية فى بيان التخيير الواقعى بين مضمونى الروايتين لا التخيير الظاهرى و ذلك بنكتتين:

النكتة الاولى: ان السائل قد سأل عن الحكم الواقعى حيث يقول(فاعلمنى كيف تصنع أنت لا قتدى بك)و مقتضى اصالة التطابق بين السؤال و الجواب هو كون الجواب أيضاً عن الحكم الواقعى الى أن قال.

النكتة الثانية: ان ظاهر حال الإمام(حتى لو فرض عدم ظهور لكلام السائل فى أنّ السؤال عن خصوص الحكم الواقعى)هو الاجابة عن الواقع لان الامام عليه السلام باعتبار اطلاعه على الواقع يكون ظاهر حاله هو انه يجيب بما يرفع الشك لا أنه يبيّن حكم الشك الا فى مورد لا يمكنه رفع الشك و ذلك كما لو كان السؤال عن الخبرين المتعارضين بشكل عام.

الوجه الثانى: دعوى عدم المعارضة راسا بين الخبرين فى المقام اذن فقوله:«موسع عليك»لابدّ من حملة على التخيير الواقعى و لا معنى للتخيير الظاهرى و ذلك بناء على مبنى المحقّق النائينى قدس سره من ان الأمر انما يدل على الطلب و اما الوجوب فهو شىء ينتزع العقل من الطلب عند عدم ورود الترخيص و عليه فما دلّ على طلب الصلاة على الارض لا يوجد أى معارضة بينه و بين ما دلّ على الترخيص فى الصلاة فى المحمل فان الطلب يجتمع مع الترخيص نعم الوجوب لا يجتمع مع الترخيص لكن الطلب لم يكن دليلا على الوجوب بنفسه و انما العقل كان ينتزع الوجوب لولا الترخيص و مع ورود الترخيص لا ينتزع الوجوب. (1)

و يمكن أن يقال:فى النكتة الاولى ان الجواب بقوله عليه السلام موسع عليك باية عملت الظاهر فى التخيير الظاهرى بين الروايتين لا الحكمين المدلولين كما عرفت شاهد على

ص:488

عدم جريان اصالة التطابق بين السؤال و الجواب فى المقام فلاوجه لحمل الجواب على الحكم الواقعى و الا لزم عليه ان يعين كيفية عمله حتى يقتدى به السائل.

كما يمكن أن يقال: فى النكته الثانية ان عدوله عليه السلام عن الجواب عن سؤال السائل ظاهر فى انه لم يكن فى مقام الاجابة عن الواقع و إلا لاجاب بما كان يفعل فى نفسه.

و من المعلوم ان بيان الحكم الظاهرى من وظائفه أيضاً و قول السائل اختلف اصحابنا فى رواياتهم يساعد السؤال عن الوظيفة الظاهرية.

هذا مضافاً الى امكان تأييد ما ذكر بما فى تعليقه كتاب مباحث الأصول من ان الرواية بما أنها واردة عن الإمام الهادى عليه السلام و هو من الائمة المتأخرين الذين لعلمهم كانوا يخططون لعصر الغيبة فقد يقول قائل حتى لو كان سؤال السائل عن الحكم الواقعى فالامام عليه السلام تعمّد الجواب عن الحكم الظاهرى بالتخيير بين الروايتين تعليماً لطريقة الاستنباط التى تشتد الحاجة اليها لدى عصر الغيبة و لعله لهذا ترى انه رغم ان السؤال كان عن ان الامام عليه السلام كيف يصنع حتى يقتدى السائل به ولكن الجواب لم يأت بلسان انى اصنع كذا بل جاء بلسان اجازة العمل بأى واحدة من الروايتين (1) هذا كله بالنسبة الى الوجه الاول.

و اما الوجه الثانى ففيه ان المبنى المذكور غير تام لان الوجوب و ان استفيد بانتزاع العقل من الطلب عند عدم ورود الترخيص ولكنه ينعقد الظهور بتمامية الكلام و عدم ورود الترخيص و مع انعقاد الظهور صار معارضا مع ما يأتى منفصلاً فنفى المعارضة كما ترى فان الظاهر من وجوب الصلاة على الارض هو اشتراط الصحة بكون الصلاة على الارض و هو ينافى الترخيص فى الصلاة فى المحمل فانه ظاهر فى عدم اشتراط الصحة بكونها على الارض و بين الاشتراط و عدمه تعارض و مما ذكر يظهر ما فى

ص: 489



دعوى ان دليل جواز الصلاة فى المحمل يكون قرينة عرفية على حمل الأمر بالصلاة على الارض على الاستحباب و هذا الجمع العرفى يقتضى عملا ان يكون موسعا على المكلف يعمل بأى الروايتين شاء لان الاولى تبين ما يكفى فى الاجزاء و الثانية تبين ما هو المستحب.

و ذلك لان بين الاشتراط و عدمه يكون المعارضة و المستفاد من الروايتين هو الشرطية لا- الحكم التكليفى فالأ-ظهر ان المناقشات المذكورة حول صحیحة على بن مهزيار مردودة عند التأمل التام و الله هو العالم.

**ومنها: موثقة سماعة عن أبى عبد الله عليه السلام**

### إشارة

قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه كيف يصنع فقال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعة حتى يلقاه و فى رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك. (1) بدعوى ان موضوع السؤال هو الاختلاف الناشى عن اختلاف الخبرين المتعارضين و قد حكم الامام عليه السلام فيه بالا مرين أحدهما انه يرجئه حتى يكشف الحكم الواقعى و هو المستفاد من قوله يرجئه حتى يلقى من يخبره و هو الامام عليه السلام مثلا- و ثانيهما ان وظيفته الفعلية هى التخيير و هو مستفاد من قوله فهو فى سعة حتى يلقاه أى فى سعة فى الأخذ باية الروايتين شاء.

أورد عليه سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره بانه يحتمل ان يكون المراد كون المكلف فى سعة من الأمر و النهى الواقعيين لا انه فى سعة من الأخذ بايهما شاء من الخبرين و الشاهد عليه قوله عليه السلام «يرجئه حتى يلقى من يخبره» فان معناه تأخير الأمر و عدم الافتاء بمضمون أحدهما حتى يلقى الإمام و يسأله مع انه لو كان حكم

ص: 490

المسألة الأخذ بأحدهما مخير اجاز الافتاء وانتسابه الى الله تعالى فالامر بالتأخر وارجاع الأمر الى الإمام دليل على عدم جواز الأخذ بهذا المعنى اللهم إلا أن يكون المراد تأخير الأمر وعدم القول فيه بالاراء و الاهواء فلا ينافى جواز الأخذ باحدهما وهو كما ترى خلاف الظاهر بل الظاهر المعنى الاوّل و حينئذٍ كان المراد من السعة هو الحكم الواقعي الموجود في البين فتأمل. (1)

و لعل وجه التامل ان الخبر يدل على أمرين بالفقرتين تأخير الأمر وعدم القول بالاراء و الاهواء بقوله يرجئه حتى يلقي من يخبره و جواز الأخذ باحدهما و العمل به بقوله فهو في سعة حتى يلقاه و لا منافاة بينهما فاذا عرفت ذلك فاتضح ان الأمر بالتوقف و التأخير من جهة الأمر الاوّل أى اختيار أحدهما بعنوان انه هو الحكم الواقعي لا من جهة الأخذ بأحد الخبرين بعنوان الوظيفة الفعلية بل هو في سعة في الأخذ بأى منهما و التوسعة بواسطة الاختيار في الأخذ متصورة بخلاف التوسعة بواسطة الارجاء فانه لا معنى له إلا اذا قلنا بلزوم الالتزام بالاحكام متعينا فالتأخير فيه يحتاج الى التوسعة ولكنه اول الكلام و مما ذكر يظهر ما في كلام المحقق الاصفهاني حيث قال ان هذه الرواية مقيدة بصورة التمكّن من لقاء الامام عليه السلام القائم بالامر في كل عصر و صورة ترقب لقائه بل مقيدة بصورة التمكّن من كل من يخبره بحكم الواقعة كتوابه عليه السلام عموما او خصوصا فليست من ادلة التخيير بل من ادلة التوقف انتهى.

و ذلك لما عرفت من ان التوقف في اختيار احدهما بعنوان الحكم الواقعي لا ينافى جواز الاخذ باحدهما بعنوان الوظيفة الفعلية الظاهرية عند التحير حتى يتمكن عن كشف الواقع بلقاء الامام او نوابه عليه السلام كسائر الاحكام الظاهرية.

ص: 491

أورد السيد المحقق الخوئي قدس سره على الاستدلال بالرواية بان موردها دوران الأمر بين المحذورين حيث ان أحد الخبرين يأمر و الآخر ينهى و العقل يحكم فيه بالتخيير بين الفعل و الترك و قول الامام عليه السلام لا يدل على أزيد منه. (1)

فهذه الرواية لا تدلّ على شىء جديد زائد على القواعد العقلية بل مفادها هو التخيير العقلي و قد أجاب عنه الشهيد الصدر قدس سره اولاً بأن دوران الأمر بين المحذورين الذى تجرى فيه أصالة التخيير عبارة عما لو علمنا بجنس الالتزام و ترددنا بين الوجوب و التحريم و اما اذا شككنا فى الوجوب و التحريم معاً فلا اشكال فى اجراء البراءة عنهما معاً فان كان مقصوده (دامت بركاته) ان السائل افترض العلم من الخارج فهذا شىء لم يرد عنه ذكر فى هذه الرواية و لم يفرض سماعه العلم بالالتزام فى المقام بل الغالب فى مثل هذه الموارد انه كما يحتمل كذب أحد الخبرين او يعلم به كذلك يحتمل كذبهما معاً و ان كان مقصوده ان جامع الالتزام يثبت بنفس مجموع هذين الخبرين فهذا ليس على طبق القاعدة و انما هو شىء على خلاف القاعدة نفترض استفادته من الأخبار العلاجية (و هو شىء جديد و عليه لا يصح قوله ان الخبر لا يدل على ازيد من التخيير العقلي)

و ثانياً انه لو سلمنا دوران الأمر بين المحذورين فى المقام فليس متى ما دار الأمر بين المحذورين جرت اصالة التخيير بل انما تجرى اصالة التخيير ان لم يكن عندنا مرجع من قبيل عموم فوقانى او استصحاب نرجع اليه و الا فلا معنى لاصالة التخيير فاطلاق هذه الرواية لفرض وجود مرجع من هذا القبيل يرجع اليه بعد تساقط الخبرين يدل مثلاً على ما يقوله المشهور من التخيير عند تعارض الخبرين. (2)

ص: 492

1- (1) مصباح الاصول، ج3، ص424.

2- (2) مباحث الاصول الجزء الخامس من القسم الثانى، ص 684-685.

و دعوى اختصاص الموثقة بمورد اختلاف المفتين و لا تعم اختلاف الروايتين عند المجتهد المفتى و ذلك ان قوله فى السؤال اختلف عليه رجلان من أهل دينه كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه حيث اوضح الاختلاف المستند الى الرواية بان أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه يدل على ان مرتبة السائل لدى المسئول عنه مرتبة من يأتمر بامرہ او ينتهى عن نهيه و هذه مناسبة لمرتبة المستفتى من المفتى لا الراوى من راو آخر الذى ربما كان هو افقه من الناقل. (1)

مندفعة بان الظاهر من قوله اختلف عليه رجلان من اهل دينه فى امر كلاهما يرويه أحدهما: يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه ان الأمر بالأخذ و النهى عنه مستندان الى الرواية لا رأيهما فلاوجه لاختصاص الموثقة بمورد اختلاف المفتين و لو كان المراد بيان الفتوى لما كان حاجة الى قوله كلاهما يرويه بل يكفى نفس الفتوى للتبعية للمستفتين و لا مجال أيضاً بعد رجوع المستفتى الى المفتى و امره او نهيه لا رجاء الأمر حتى يلقى بل له الأخذ بقول المفتى فتدبر جيداً.

أورد الشهيد الصدر على الاستدلال بالرواية بان التحقيق عدم تمامية دلالة الرواية فى المقام على مختار المشهور لقوة احتمال كونها فى اصول الدين و ذلك لما جاء فيها من التعبير بقوله: «أحدهما يأمر بأخذه» فان الأخذ انما يناسب الاعتقادات لا الاعمال و اما فى الاعمال فينبغى ان يقال مثلاً أحدهما يأمر بفعله و الآخر ينهاه عنه و هذا ان لم يكن قرينة على صرف الرواية الى الاعتقادات فلا أقل من انه يوجب الاجمال على أن دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة انما يكون غالباً فى الاعتقادات و اما فى الفروع فهو نادر جداً.

ص: 493

و يؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام: «يرجئه حتى يلقى من يخبره» أى يترك هذا الشئ بـكلاً جانبياً و لا يلتزم بأحد الاعتقادين حتى يلقى من يخبره و يلتزم مع هذا المعنى قوله عليه السلام: «فهو فى سعة حتى يلقاه» أى انه فى سعة من الاعتقاد و الالتزام بشئ فى المقام فلا يلتزم بأحدهما حتى يلقاه فتفسير السعة بالتخيير انما يناسب فرض عدم اختصاص الرواية باصول الدين و اما اذا استظهرنا اختصاصها باصول الدين و الاعتقادات فمعنى السعة هو عدم لزوم الالتزام و الاعتقاد بأحد الطرفين. (1)

و لقائل ان يقول اولاً ان الأخذ لا يختص بالاعتقادات بل يعم الأخذ بأحد الخبرين الدالين على حكم الاعمال بعنوان الحجة الفعلية و يصدق على من روى أحد الخبرين و يقول اعلم به أنه يأمر بأخذه فلا يكون قوله «أحدهما يأمر بأخذه» شاهداً على ارادة خصوص الاعتقادات او موجبا للاجمال.

وثانياً: ان بعد وضوح عدم اختصاص الأخذ بالاعتقادات يظهر انه لا وجه لتأييد الاختصاص بقوله عليه السلام «يرجئه حتى يلقى من يخبره» لما عرفت من ان مفاد الرواية امران أحدهما ان اكتشاف الحكم الواقعى بالخبر فهو موكول الى من يخبره و هو الامام عليه السلام و نوابه: و هذه الفقرة تدل على ذلك الأمر و حاصله هو التوقف عن ذلك حتى يلقى الامام و ثانيهما ان الوظيفة هو الأخذ بأحد الخبرين فى مقام الوظيفة العملية حتى يلقى الامام عليه السلام و قوله عليه السلام «فهو فى سعة حتى يلقاه» يدل على هذا الأمر و لا منافاة بينهما و بالجملة فلا مؤيد لكون المراد من الأخذ هو الاخذ فى الاعتقادات.

وثالثاً: ان شمول الرواية للاخذ فى الاعتقادات بعيد فضلاً عن اختصاصها بها و يؤيد ذلك بل يشهد له قوله كيف يصنع فان الظاهر منه ان مقصود السائل هو رفع

ص: 494

التحير من جهة الاعمال وهذا لا يساعد مع ارادة الأخذ فى اصول الدين والاعتقادات كما لا يخفى و منها مكاتبة الحميرى و معتبرته.

قال فى الاحتجاج و مما خرج عن صاحب الزمان صلوات الله عليه من جوابات المسائل الفقهية أيضاً ما سأله فيها محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميرى فيما كتب اليه الى أن قال كتاب آخر لمحمّد بن عبد الله بن جعفر الحميرى أيضاً اليه (صاحب الزمان عليه السلام) فى مثل ذلك فرأيتك ادام الله عزك فى تأمل رقعتى و التفضل بما أسأل من ذلك لاضيفه الى ساير أيديك عندي و منك علىّ و احتجت ادام الله عزك ان يسألنى بعض الفقهاء عن المصلى اذا قام من التشهد الاوّل الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض أصحابنا قال لا يجب عليه التكبير و يجزيه ان يقول بحول الله و قوته أقوم و أقعد.

الجواب ان فيه حديثين. أما أحدهما فانه اذا انتقل من حالة الى حالة اخرى فعليه التكبير و اما الآخر فانه روى انه اذا رفع رأسه من السجدة الثانية فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير و كذلك فى التشهد الاوّل يجرى هذا المجرى و بايهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً. (1)

تقريب الاستدلال ان الامام عليه السلام جعل فى الخبرين المختلفين الأخذ بأىّ الحديثين أراد المكلف من جهة التسليم صواباً و حيث لا خصوصية للمورد يكون الأمر كذلك فى كل خبرين متعارضين.

أورد عليه السيّد المحقق الخوئى قدس سره بأن مورد هذه الرواية خارج عن محل الكلام فان النسبة بين الخبرين الذين دلت هذه الرواية على التخيير بينهما هى العموم المطلق و مقتضى الجمع العرفى هو التخصيص و الحكم بعدم استحباب التكبير فى مورد

ص: 495

السؤال فحكم الامام عليه السلام بالتخيير انما هو لكون المورد من الامور المستحبة فلا بأس بالأخذ بكل من الخبرين اذ مقتضى التخصيص وان كان عدم استحباب التكبير الا ان الأخذ بالخبر والاتيان بالتكبير أيضاً لا بأس به لان التكبير ذكر في نفسه وبالجملة لا بد من الاقتصار على مورد الرواية اذ ليس في كلام الامام عليه السلام إطلاق او عموم يوجب التعدى عن موردها الى غيره. (1)

هذا مضافاً الى ان موردها هو المستحبات المبنى أمرها على التخفيف و السهولة فلا يستلزم التخيير فيها التخيير في الازاميات كما لا يخفى.

و أجاب عنه شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره بان مقتضى قوله عليه السلام في الجواب عن ذلك ان فيه حديثين وقوله في ذيل الرواية و بايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا ان الملاك هو مجيء الحديثين المختلفين و لا تأثير للمورد و عليه فلا يضّر ان موردها هو المستحبات.

بل يمكن الجواب عن ما قاله السيد المحقق الخوئي قدس سره من انه لا بأس بالأخذ بكل من الخبرين اذ مقتضى التخصيص وان كان عدم استحباب التكبير الا ان الأخذ بالخبر والاتيان بالتكبير أيضاً لا بأس به لان التكبير ذكر في نفسه بان مورد السؤال هو التكبير بعنوان الجزء المستحب للصلاة لا بعنوان انه ذكر في نفسه فالجواب المذكور في كلام السيد المحقق الخوئي قدس سره لا يصلح للجواب عن السؤال المذكور فاللازم هو ان يقال بان السؤال عن حكم الحديثين المختلفين و كان المورد من موارد التعارض بناء على كون الحديث المطلق واردا مورد الحاجة و كان الحكم في ذلك الوقت هو المطلق فيعارض مع الحديث المقيد الدال على عدم استحباب التكبير فمقتضى القاعدة حينئذ هو الحكم بنسخ الحكم المطلق ولكن الحديث يدل على عدم

ص: 496

النسخ وبقائه على ما هو عليه فيكون المكلف بعد بقاء الحكم المطلق مخيراً بين أن يأتي بالتكبير بعنوان الجزء المستحب وان لا يأتي به بعنوان انه ليس بجزء مستحب فيصح الجواب حينئذٍ بالتخير في الأخذ بالرواية ويكون مطابقاً للسؤال او ان يقال بان المعروف في المستحبات هو حمل المطلق و المقيد على مراتب الفضيلة و عليه فالجمع بين ما دلّ على ان عليه التكبير في جمع موارد الانتقال من حالة الى اخرى و ما دلّ على انه ليس عليه تكبير في القيام بعد الجلوس المتعقب للتكبير هو ان فضيلة التكبير هنا ليس على حد سائر الحالات و عليه فيجوز الاتيان بالتكبير بعنوان جزء الصلوة الاستحبابي فيوافق مع السؤال في الرواية ولكنه خلاف الظاهر لان قوله عليه السلام «فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير» ظاهر في نفي الفضيلة راساً لا المرتبة الخاصة من الفضيلة التي تكون في سائر الحالات كما لا يخفى.

ثم انه قد يدعى ان الرواية اجنبية عن المقام و هو التعارض لان الخبرين و ان كانا متعارضين (في لزوم التكبير و عدمه) الا انهما ليسا متعارضين في مورد سؤال السائل و هو التكبير في القيام بعد التشهد الاول لان الخبر الثاني انما دلّ على نفي التكبير في القيام بعد الجلوس و هذا لا ينافي كون القيام بعد التشهد يستوجب التكبير و هذا بناء على ان قوله عليه السلام: «و كذلك التشهد الاول يجرى هذا المجرى» ليس تتمّة للخبر الثاني (و إلا لكان الخبر الثاني معارضا مع ما دل على ان القيام بعد التشهد يستوجب التكبير) وانما هو كلام لصاحب الزمان (عجل الله فرجه) و بناء (1) على هذا الاحتمال أيضاً تكون الرواية اجنبية عن المقصود و لا بدّ من حملها على التخيير الواقعي و هذا

ص: 497

---

1- (1) يعنى بناء على كون قوله عليه السلام و كذلك التشهد الاول يجرى هذا المجرى من تتمّة للخبر الثاني أيضاً تكون الرواية اجنبية عن المقصود و هو التخيير الظاهري بل هو يفيد التخيير الواقعي.



يكفينا الاجمال وعدم الظهور في كون تلك الفقرة تتمّة للخبر الثاني فوجود هذا الاحتمال يكفي لاسقاط هذا الحديث عن الاستدلال للتخيير (الظاهري). (1)

واجيب عنه في ذيل مباحث الأصول بان الظاهر انه حتى لو كان هذا كلاما للامام صاحب الزمان (عجل الله فرجه) فالمقصود به بيان ان خبر نفى التكبير بعد الجلوس من السجدة الثانية يشمل فرض التشهد أيضاً. (2)

ومع شمول خبر نفى التكبير بعد الجلوس لفرض التشهد فالروايات في مورد سئوال السائل تكون متعارضة اذ بعضها يدل على ثبوت التكبير لفرض التشهد وبعضها الآخر يدل على نفى التكبير في فرض التشهد ومقتضى قوله عليه السلام ((و بايها اخذت من جهة التسليم كان صواباً)) هو التخيير الظاهري بينهما بعد كون الروايات متعارضة ودعوى وجود الجمع العرفي وهو حكومة الخبر الثاني بالنسبة الى الخبر الاول مندفة بان الحكومة لا شاهد لها وان اريد منها كون النسبة بينهما هو الاطلاق والتقييد فقد عرفت من ان المطلق الوارد في مورد الحاجة يعارض المقيّد فتدبر جيّداً.

### بقي شيء

وهو ان الظاهر من كلمة حديثين هو اخباره عليه السلام القطعي بحديث اجداده عليهم السلام بهذين الكلامين وان قوله: (فانه روى) أيضاً يقصد رواية هو عليه السلام يمضى ورودها بنفس هذا النقل فعندئذ تخرج هذه المكاتبة عما نحن بصدده رأساً لاننا نتكلم في خبرين متعارضين غير مقطوعى الصدور ولو فرض ثبوت التخيير في مقطوعى الصدور لا يمكن التعدى عنهما الى غير مقطوعى الصدور. (3)

ص: 498

1- (1) مباحث الاصول الجزء الخامس من القسم الثاني، ص 689.

2- (2) نفس المصدر ذيل صفحة 689.

3- (3) مباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثاني، ص 690.

وفيه منع الظهور المذكور بل المستفاد منه هو ذكر الضابطة في الروايات الواردة المتعارضة ولا نظر له الى ما حدث اجداده بالامامة او بالطرق القطعية ولا شاهد له هذا مضافاً الى ما أفاده المقرر في ذيل الصفحة من ان هذه الرواية مروية عن الإمام صاحب الزمان (عجل الله فرجه) في زمن غيبته فمن الطبيعي كما قلنا ان يكون بصدد تعليم طريقة الاستنباط من الروايات المروية وهذا يسقط ظهور العبارة في ارادة قطعية الحديثين بل يوجب الظهور في النظر الى الروايات المتعارفة والتي هي غير قطعية الصدور او يوجب الاطلاق على أقل تقدير (نفس المصدر) وعليه فيجوز الاستدلال بهذا الحديث لمقامنا من التخيير الظاهري.

### تنبيه: في تمامية هذه الرواية

وهو انه لا يذهب عليك ان صاحب الوسائل قال واعلم انه قد روى الشيخ في كتاب الغيبة جميع مسائل محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام عن جماعة عن ابي الحسن محمد بن احمد بن داود قال وجدت بخط احمد بن ابراهيم النوبختي و املاء ابي القاسم الحسين بن روح و ذكر المسائل كما رواها الطبرسي و أوردناها بروايته. (1)

قال الشيخ في الفهرست محمد بن احمد بن داود له كتب منها كتاب المزار الكبير حسن و كتاب الذخائر الذي جمعه كتاب حسن و كتاب الممدوحين المذمومين وغير ذلك اخبرنا بكتبه و رواياته جماعة منهم الشيخ المفيد؛ والحسين عبيدالله و احمد بن عبدون كلهم عنه انتهى.

و ظاهره التوثيق فان نقل كتبه توسط الجماعة المذكورين سيما الشيخ المفيد يكفي في حصول الاطمئنان بوثاقته.

ص: 499

---

1- (1) الوسائل خاتمة الكتاب في ذكر طرق الشيخ الطوسي، ج 20، ص 31.

ثمّ قوله وجدت بخط احمد بن ابراهيم النوبختي و املاء أبي القاسم الحسين بن روح يكفى فى شهادته على كون ذلك كله باملاء ابي القاسم حسين بن روح. (1)

فتحصّل تمامية هذه الرواية دلالة و سندا على ثبوت التخيير الظاهري فى الخبرين المتعارضين.

### ومنها: خبر الحرث بن المغيرة المروى فى الاحتجاج مرسلًا عن أبي عبد الله عليه السلام

قال اذا سمعت من اصحابك الحديث و كلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فترد اليه. (2)

أورد عليه فى مصباح الأصول بأن هذه الرواية مضافاً الى ضعف سندها بالارسال لادلالة لها على حكم المتعارضين كما ترى و مفادها حجية أخبار الثقة الى ظهور الحجة عليه السلام. (3)

و يمكن الجواب عنه: بما أفاده الشهيد الصدر قدس سره من ان قوله عليه السلام «و كلهم ثقة» ان كان مأخوذاً بنحو المجموعة أى ان وثاقة الجميع هى الدخيلة فى الحكم فلو فرضت و ثاقه بعض دون بعض لم يثبت الحكم بالسعة كان ذلك قرينة على أن مفروض الكلام هو الأخبار المتعارضة و ان المقصود هو التخيير لا حجية خبر الثقة فان وثاقة الكل انما تؤثر فى المتعارضين من باب انه لو كان أحدهما ثقة دون الآخر لم تكن عندنا حجتان متعارضتان وقد يكون التخيير فى خصوص ما اذا كان كلاهما ثقة و كلتاهما حجة فى نفسها اما لو فرض ان المقصود بيان حجية خبر الثقة فلامعنى لدخل و ثاقه الكل بنحو المجموعة بل لا بدّ ان يكون بنحو الانحلال الى أن قال و قد

ص: 500

1- (1) المباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثانى ذيل الصفحة 691.

2- (2) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 41.

3- (3) مصباح الاصول، ج 3، ص 424.

تحصل بكل ما ذكرناه ان هذه الرواية تامة دلالة الا أنها ساقطة سنداً. (1) ولقائل ان يقول لعل المراد من قوله عليه السلام اذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة ان مجموع من وقع في السند ثقة فلا مانع من ان يكون المراد هو حجية خبر الثقة نعم سيأتى بيان آخر من سيّدنا الأستاذ يدل على ان المراد هو الاحاديث المتعارضة لا حجية خبر الثقة فانتظر.

لا يقال: ان تذييل التوسعة المذكورة بالرد الى القائم عليه السلام الذى هو فى معنى استعلام الأمر عنه ربما يدل على ان ليس له الافتاء بمضمون شىء من المتعارضين بل عليه التوقف عن الفتوى حتى يرى القائم عليه السلام ويستخبره فهذا الذيل يمنع عن انعقاد الاطلاق للتوسعة ووجب اختصاصها بسعة الأمر عليه فى مجرد مقام العمل. (2)

لأننا نقول: كما سيأتى ان مفروض الكلام هو الأخبار المتعارضة وان المقصود من السعة هو التخيير والظاهر من التخيير فى الأخبار المتعارضة هو التخيير فى الأخذ والفتوى به فى مرحلة الظاهر والحكم بالتوقف فى الأخذ والفتوى به لا يساعد إطلاق الوسعة وان قلنا بالتخيير فى مجرد مقام العمل.

ودعوى انه لعل المقصود من قوله عليه السلام «موسع عليك» هو الرجوع الى البراءة بعد تساقطهما لا التوسعة بلحاظ التخيير بين الخبرين.

مندفعة بما أفاده الشهيد الصدر قدس سره من انه بعد تساقطهما ليس المرجع دائماً هو البراءة ونحوها مما تفيد السعة بل قد يكون المرجع استصحاب الفساد او اصابة البطلان ونحو ذلك مما لا يمت الى السعة بصله بل يوجب التضييق. (3) وأوضح سيّدنا

ص: 501

1- (1) مباحث الاصول الجزء الخامس من القسم الثانى، ص 690.

2- (2) تسديد الاصول، ج 2، ص 457.

3- (3) مباحث الحجّة الجزء الخامس من القسم الثانى، ص 692.

الأستاذ دلالتها على حكم المتعارضين بان احتمال كون المراد حجية قول الثقة من دون ملاحظة حال التعارض متفرع على ان يكون المراد من القائم مولانا الحجة بن الحسن (عجل الله فرجه) حيث ان في زمانه يرتفع الأحكام الظاهرية و يجد كل أحد أحكامه الواقعية من ساحته كما في بعض الأخبار او بطريق آخر فيصح حينئذٍ تحديد حجية قول الثقة بملاقاته و اما بناء على أن يكون المراد منه مطلق الحجة اعنى امام الوقت فليس المراد ذلك اذ حجية قول الثقة غير مغى بقاء الإمام كما يشعر به قوله عليه السلام و لا يجوز لاحد من موالينا التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا او رواة احاديثنا و يشعر به أيضاً قول حماد بن عيسى له حفظت كتاب حريز حيث لم يردعه الامام عليه السلام و لم يقل له كتابه ليس بحجة لك او ايتنى و نحو ذلك من التعبيرات الكاشفة عن عدم الحجية فعلى هذا لا بدّ و ان يكون فرض الكلام فى الاحاديث المتعارضة و يكون المراد ان الحكم فيه التخيير حتى يلقي الإمام و يسأله عن الحجة و اللاحجة و بالجملة حمل الرواية على المعنى الاول يبنى على الاستظهار المذكور و هو بعيد فان لفظ القائم و ان استعمل فى غير واحد من الأخبار فى امام زماننا عليه السلام الا أن حملة عليه فى خصوص المقام الذى كان المخاطب غير مدرك له عليه السلام بعيد فتأمل جيداً. (1)

فالعمدة ان الرواية مرسله و الا فلا اشكال فى دلالتها على التخيير فى المتعارضين.

و منها ما ذكره الكليني قدس سره فى ديباجة الكافي فى ذيل قوله «فاعلم يا اخى ارشدك الله انه لا يسع احداً تمييز شىء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء: برأيه إلا على ما اطلقه العالم بقوله عليه السلام اعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله عزّ وجلّ

ص: 502

فخذوه و ما خالف كتاب الله فردّوه وقوله عليه السلام دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله عليه السلام خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه».

ونحن لا- نعرف من جميع ذلك الا أقلّه و لا نجد شيئاً احوط و لا اوسع من ردّ علم ذلك كله الى العالم عليه السلام و قبول ما وسّع من الامر فيه بقوله عليه السلام بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم. (1)

و دلالة قوله «و قبول ما وسّع من الأمر فيه بقوله عليه السلام بايهما أخذتم من باب التسليم وسعكم» على التخيير في الأخذ بكل من المتعارضين بعد ذكر موارد الترجيح واضحة.

أورد عليه تبعاً لمصباح الأصول بأنه لا إطلاق فيه فانه بعد ذكر الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة و ايجاب الأخذ بالمجمع عليه حكم بالتخيير فلو كان ما ذكره خبر آخر لما امكن له ان يقاوم و يقابل أخبار الترجيح بل يوافقها و يؤكدّها لكن الكلام كله في أنه هل هو خبر آخر او هو مضمون استفاده من الأخبار الآخر التي مر الكلام في بعضها و يأتي الكلام عن بعض اخر فعده خبراً مستقلاً مرسلًا في قبال غيرها غير صحيح و لا مستقيم. (2)

قال سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: ان الظاهر مغايرة هذه الرواية (أى مرسله الكليني في ديباجة الكافي) مع ما ورد في ذيل رواية الحميري بايهما اخذت من باب التسليم كان صواباً. اللهم الا أن يدعى انها منقولة بالمعنى و كانت بعينهما ما ورد في التوقيع الشريف فحينئذٍ يسقط عن الدلالة لما عرفت من وجوه الاشكال في الاستدلال

ص: 503

1- (1) الكافي، ج 1، ص 8-9.

2- (2) تسديد الاصول، ج 2، ص 458.

بالتوقيع وكيف كان لو ثبتت المغايرة كانت المرسله (أى مرسله الكلينى) دالة على التخيير مطلقاً فى الواجبات والمستحبات وفى صورة وجود المرجح وعدمه. (1)

هذا مضافاً الى انه لو لم تثبت المغايرة لكانت المرسله صالحه لتأييد ما استفيد من ساير الأخبار من التخيير بين الخبرين لان الكلينى فهم من ساير الأخبار التخيير المذكور و لم يخطئه أحد فى تلك الاستفادة ثم ان الرواية على فرض المغايرة وان كانت مرسله ولكن ظاهر قول الكلينى نسبة التوسعة فى الخبرين المتعارضين الى الإمام عليه السلام جزماً حيث قال وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم فتأمل.

وكيف كان فتحصل من جميع ما تقدم كفاية بعض الأخبار دلالة وسندا لاثبات التخيير الظاهرى بين الخبرين المتعارضين فلامجال لدعوى التساقط كما ذهب اليه الشيخ الأعظم قدس سره حيث قال ان الأخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلت على عدم التساقط مع فقد المرجح و حينئذٍ فهل يحكم بالتخيير او العمل بما طابق منهما الاحتياط او بالاحتياط و لو كان مخالفا لهما كالجمع بين الظهر والجمعة مع تصادم ادلتهمما و كذا بين القصر والاتمام وجوه:

المشهور و هو الذى عليه جمهور المجتهدين الاوّل للأخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة عليه (2) و لا يخفى عليك ان الاستفادة من كلامه هو التخيير بعد فقد المرجحات بخلاف صاحب الكفاية فانه ذهب الى التخيير مطلقاً حيث قال و التحقيق انه لا مجال لتقييد اطلاقات التخيير فى زماننا هذا مما لا- يتمكن من لقاء الامام عليه السلام بالمرفوعة و المقبولة لقصور الاولى سندا و الثانية دلالة لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام و

ص: 504

1- (1) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج 3، ص 291.

2- (2) فرائد الاصول، ص 439 الطبع القديم.

لذا ما ارجع الى التخيير بعد فقد الترجيح مع ان تقييد الاطلاقات الواردة(فى التخيير)فى مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بلا استئصال عن كونهما متعادلين او متفاضلين مع ندرة كونهما متساويين جداً بعيد قطعاً بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة فى ذلك الاختصاص لوجب حملها عليه او على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب كما فعله بعض الاصحاب ويشهد به الاختلاف الكثير بين ما دلّ على الترجيح من الأخبار الى أن قال فتلخص مما ذكرنا ان إطلاق التخيير محكمة وليس فى الأخبار ما يصلح لتقييدها. (1)

ظاهره هو التخيير حتى عند وجود بعض المرجحات خلافاً للشيخ الانصارى و سيأتى بيان المختار ان شاء الله تعالى وقد عرفت كفاية بعض الأخبار لاثبات التخيير الظاهرى بين المتعارضين ولا حاجة الى دعوى الاستفاضة او التواتر مع ما فيها.

أخبار لزوم الامتناع عن الفتوى

### الطائفة الثانية: هي ما يدل على التوقف مطلقاً

#### إشارة

و المراد منه هو وجوب الامتناع عن الفتوى بكل واحد من المتعارضين و انه ليس شىء منهما حجة فى خصوص مفاده و هى عدة من الأخبار منها موثقة سماعة عن أبى عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه كيف يصنع فقال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعة حتى يلقاه و فى رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم و سعى (2) يدعوى ان المراد منها ان المكلف يكون فى سعة من جهة الامر و النهى الواقعيين لا انه فى سعة من ناحية الاخذ بايهما شاء من الخبرين و الشاهد عليه قوله عليه السلام «يرجئه حتى يلقى من يخبره»

ص: 505

1- (1) الكفاية، ج2، ص 395-389.

2- (2) الكافي، ج 1، ص 166، باب اختلاف الحديث، ح 7.



فان معناه تأخير الأمر وعدم الافتاء بمضمون أحدهما حتى يلقي الإمام و يسأله و يتبين له الواقع.

وفيه أنه قد تقدم ان الخبر يدل على الـمرين بالفقرتين أحدهما تأخير اكتشاف الحكم الواقعي و عدم القول بالاراء و الالهواء بقوله عليه السلام«يرجئه حتى يلقي من يخبره» و ثانيهما هو جواز الأخذ بأحدهما و العمل به بقوله عليه السلام«فهو في سعة حتى يلقاه» و لا منافاة بينهما و الأمر بالتوقف يكون من جهة الأمر الاول فلا يجوز ان يختار احدهما بعنوان انه حكم واقعي و هذا لا ينافي جواز الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين بعنوان الوظيفة الفعلية الظاهرية حتى يتبين له الواقع بلقاء الامام عليه السلام و يؤيده لزوم التكرار في الجملتين لو لم يقصد منهما أفادة الامرين كما لا يخفى و لذا جعلنا هذه الموثقة من ادلة التخيير الظاهري فيما تقدم.

### ومنها: ما رواه الصدوق في العيون

قال حدثنا أبي و محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضی الله عنه قال حدثنا سعد بن عبد الله قال حدثني محمد بن عبد الله المسمعي قال حدثني احمد بن الحسن الميثمي انه سئل الرضا عليه السلام يوما و قد اجتمع عنده قوم من أصحابه و قد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم في الشيء الواحد فقال عليه السلام ان الله عزوجل حرم حراما و أحل حلالا و فرض فرائض فما جاء في تحليل ما حرم الله او تحريم ما احل الله او دفع فريضة في كتاب الله رسمها بين قائم بلاناسخ نسخ ذلك فذلك مما لا يسع الأخذ به لان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لم يكن ليحرم ما احل الله و لا ليحلل ما حرم الله و لا ليغير فرائض الله و أحكامه كان في ذلك كله متبعاً مسلماً مؤدياً عن الله و ذلك قول الله عزوجل ان اتبع الا ما يوحى إليّ فكان عليه السلام متبعاً لله مؤدياً عن الله ما امره به من تبليغ الرسالة.

قلت قد يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مما ليس في الكتاب وهو في السنة ثم يرد خلافه.

فقال وكذلك قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن اشيء نهى حرام فوافق في ذلك نهيه نهى الله تعالى و امر باشيء فصار ذلك الأمر واجبا لازما كالعدل (1) فرائض الله تعالى و وافق في ذلك امره امر الله تعالى فما جاء في النهى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى حرام ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك وكذلك فيما امر به لأننا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولا نأمر بخلاف ما امر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا لعلة خوف ضرورة فاما ان نستحل ما حرم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم او نحرم ما استحل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلا يكون ذلك أبداً لأننا تابعون لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مسلمون له كما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تابعا لا امر ربه عز وجل مسلما له وقال عز وجل ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا . (2)

وان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن اشيء ليس نهى حرام بل اعافة و كراهة و امر باشيء ليس أمر فرض و لا واجب بل امر فضل و رجحان في الدين ثم رخص في ذلك للمعلول و غير المعلول فما كان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى اعافة او امر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه.

اذا ورد عليكم عنا فيه الخبران باتفاق يرويه من يرويه في النهى و لا ينكره و كان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما يجب الأخذ بأحدهما او بهما جميعا او بايهما شئت و اجبت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و الرد اليه و

ص: 507

1- (1) العدل المثل.

2- (2) حشر، 8.

الينا و كان تارك ذلك من باب العناد و الانكار و ترك التسليم لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم مشركا بالله العظيم.

فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان فى كتاب الله موجوداً حلالاً او حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب و ما لم يكن فى الكتاب فاعرضوه على سنن النبى صلى الله عليه و آله و سلم فما كان فى السنة موجوداً منهيها عنه نهى حرام او مأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم امر الزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله و امره صلى الله عليه و آله و سلم.

و ما كان فى السنة نهى اعافة او كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و كرهه و لم يحرمه فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعاً او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الرد الى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم.

و ما لم تجده فى شىء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك و لا تقولوا فيه بارائكم و عليكم بالكف و التثبت و الوقوف و انتم طالبون باحثون حتى يأتكم البيان من عندنا» قال مصنف هذا الكتاب رضى الله عنه كان شيخنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد رضى الله عنه سبىء رأى فى محمد بن عبد الله المسمعى راوى هذا الحديث و انما اخرجت هذا الخبر فى هذا الكتاب لانه كان فى كتاب الرحمة و قد قرأته عليه فلم ينكره و رواه لى. (1)

هذا مضافاً الى ان ظاهر عدم استثناء ابن الوليد رواية محمد بن احمد بن يحيى عن المعنون اعتماده عليه و يمكن الجمع بين كون ابن الوليد سبىء رأى و بين كونه معتمداً عليه بانه و ان كان عنده من جهة رأى ضعيفا عنده مثل أن كان غالباً و لكن لا يكون ذلك فى حدّ يسلب اعتماده عليه و يستثنيه فتأمل جيّداً.

ص: 508

ثم ان تقريب الاستدلال بهذه الرواية بان يقال ان قوله عليه السلام: «و ما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردّوا الينا علمه فنحن اولى بذلك و لا تقولوا فيه بارائكم و عليكم بالكف و الثبوت و الوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا» يدل بوضوح على لزوم التوقف عن العمل بالاخبار المتعارضة مطلقاً و من الواضح ان الخبرين المتعارضين اذا كانا واجدين لشرائط الاعتبار داخلان فى هذا الدليل الذى حكم عليه السلام بوجوب التوقف و الثبوت الى ان يتضح الأمر ببركة بيانهم.

هذا مضافاً الى دعوى ان ظاهر حكمه بالتخيير بين العمل بخبر الأمر او النهى و العمل بخبر الترخيص بقوله عليه السلام و ما كان فى السنة نهى اعافه او كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و كرهه و لم يحرمه فذلك الذى يسع الاخذ بهما جميعاً او بايهما شئت و سعك الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الرد الى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ان التخيير و التوسعة المنقولة عنهم عليهم السلام يختص بهذا المورد الذى ليس من التعارض المستقر فالرواية تدل على عدم تشريع التخيير فى المتعارضين. (1)

وفيه اولاً: ان نقل الرواية المذكورة عن كتاب الرحمة لسعد بن عبدالله الاشعري و عدم انكار ابن الوليد لا يشهد على وثاقة المسمعى الا اذا ثبت ان سعد بن عبدالله الاشعري لم ينقل فيه الا عن الثقات و هو غير محرز نعم عدم استثناء ابن الوليد اياه فى ما رواه عن محمد بن احمد بن يحيى مشعر بكونه ثقة.

وثانياً: ان الظاهر من قوله عليه السلام «و ما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه» بعد الاقسام المذكورة سابقاً فى هذه الرواية انه يختص بمورد التعارض المستقر و الحكم بالوقوف فى هذا القسم من ناحية الاراء و الاهواء لا ينافى التخيير الظاهري المستفاد

ص: 509

من ساير الأخبار فى الأخذ بايهما للعمل و عليه فيمكن الجمع بينهما بان للعامل ان يأخذ بأى منهما و يحكم بالتخيير الظاهري ليس له الحكم بمفاد كل واحد بعنوان الحكم الواقعي.

وثالثاً: ان التخيير المختص بصورة كون النهي نهى اعافه او الأمر امر الفضل هو التخيير الواقعي و لا ينافى ذلك ورود التخيير الظاهري فى القسم الاخير و هى الروايات المتعارضة و كون النهي فيه نهى حرام و الأمر فيه امر الزام.

### **ومنها: ما رواه فى الاحتجاج مرسل عن سماعة بن مهران عن ابي عبدالله عليه السلام**

قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالأخذ به و الآخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله قلت لا بد ان نعمل بواحد منهما قال خذ بما فيه خلاف العامه. (1) يدعوى انه لو جاز العمل باحدهما مخيراً او بما فيه مرجح لما ينهاه عن العمل بواحد منهما على وجه الاطلاق سواء كان فيه مرجح او لم يكن.

قال سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: و لا يخفى ان هذه الرواية بمنزلة ما صرح فيه بالاطلاق اذ مع وجود المرجح و هو مخالفة العامه لم يجز له الأخذ عملاً و لا استناداً بما فيه المرجح فيعلم منه ان الحكم التوقف من الأخذ حتى يلقى الإمام و لو كان هناك مرجح. (2)

وفيه كما فى مصباح الأصول انه ضعيف السند مضافاً الى كونه معارضاً مع مقبولة عمر بن حنظلة حيث حكم فيها بالتوقف بعد فقد المرجح لاحدى الروايتين و هذا الخبر يدل على وجوب التوقف من اول الأمر و الأخذ بما فيه الترجيح عند عدم امكان التوقف.

ص: 510

1- (1) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 42.

2- (2) المحاضرات، ج 3، ص 294.

على ان مورده أيضاً صورة التمكّن من لقاء الامام عليه السلام كما في المقبولة انتهى. (1)

و مما ذكر يظهر انه لا مجال للتمسك للتوقف بذيل المقبولة حيث ورد فيها بعد فرض الراوى لتساوى الحديثين من حيث موافقة القوم و مخالفتهم «فارجئه حتى تلقى امامك» و ذلك لان المقبولة مورد ها صورة التمكّن من لقاء الامام عليه السلام هذا مضافاً الى ما يقال من انها وردت في مورد التخاصم و من الظاهر ان فصل الخصومة لا يمكن بالحكم بتخيير المتخاصمين اذ كل طرف يختار ما فيه نفعه فتبقى الخصومة.

### ومنها: ما رواه الصفار في بصائر الدرجات عن جميل بن دراج

قال حدثنا احمد بن محمد بن عمر بن عبدالعزيز عن جميل بن دراج عن ابي عبدالله عليه السلام قال ان من قرأ العين التسليم الينا ان تقولوا لكل ما اختلف عنا ان تردوا الينا (2) و هو ضعيف لجهالة عمر بن عبدالعزيز.

### ومنها: ما رواه الصفار في بصائر الدرجات في باب التسليم لال محمد عن محمد بن عيسى :

قال حدثنا محمد بن عيسى قال اقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابة الى ابي الحسن الثالث و جوابه بخطه فقال نسألك عن العلم المنقول الينا عن آباؤك و اجدادك قد اختلفوا علينا فيه كيف العمل به على اختلافه اذا نرد اليك فقد اختلف فيه فكتب و قرأته ما علمتم انه قولنا فالزموه و ما لم تعلموا فردوه الينا. (3)

و جهالة داود بن فرقد الفارسي لا تضر بعد ظهور الرواية في ان محمد بن عيسى قرأ الكتابة و هكذا قرأ جواب الامام عليه السلام بخطه المبارك هذا مضافاً الى نقله في السرائر عن محمد بن علي بن عيسى و ظاهره ان السائل هو محمد بن علي بن عيسى عن ابي الحسن الهادي عليه السلام من دون وساطة ثم ان الظاهر ان الرويتين رواية واحدة

ص: 511

1- (1) مصباح الاصول، ج 3، ص 405.

2- (2) بصائر الدرجات الجزء العاشر، الباب 19، ح 31.

3- (3) بصائر الدرجات، الجزء العاشر، الباب 19، ح 26.

لان محمد بن عيسى فى هذه الرواية هو محمد بن على بن عيسى المذكور فى آخر السرائر اذ المتعارف هو اسقاط اسم الاب و الاسناد الى الجد كما لا يخفى و اليك الرواية المذكورة فى آخر السرائر.

### **ومنها: ما رواه فى الوسائل عن آخر السرائر نقلا من كتاب مسائل محمد بن على بن عيسى عن مولانا أبى الحسن الهادى عليه السلام**

قال و سألته عن العلم المنقول الينا عن آبائك و اجدادك صلوات الله عليهم قد اختلف علينا فيه كيف العمل به على اختلافه او الرد اليك فيما اختلف فيه فكتب عليه السلام ما علمتم انه قولنا فالزموه (فالتزموه) و ما لم تعلموا فردوه الينا. (1) و التقريب فى هذه الروايات بان يقال ان وجوب الرد اليهم عليهم السلام فى الأخبار ظاهر فى لزوم التوقف عن الأخذ و الفتوى بأحد الطرفين و هو يعارض الأخبار الدالة على التخيير.

لا يقال: ان المراد ان الخبر الذى علمتم انه مدّاه فهو الحجة دون ما لم تعلموا و كان مفاد الخبر راجع الى تمييز الحجة عن غير الحجة فلا يكون هذا الخبر مرتباً بالمقام لانا نقول بانه خلاف الظاهر بل الظاهر ان المتعارضين ان كانا بحيث يعلم الحق منهما فهو الحجة لا غير و ان لم يكونا كذلك بان لا يتميز الحق من الباطل منهما فيجب الرد و التوقف و هذا هو الذى نحن بصدده من التوقف.

وفيه: اولا كما فى الدرر ان أخبار التوقف ليست ناظرة الى ما يقابل الأخذ بأحدهما على سبيل التخيير و لا على سبيل التعيين بل هى ناظرة الى تعيين مدلول الخبرين المتعارضين بالمناسبات الظنية التى لا اعتبار بها شرعاً و لا عقلاً فيكون المعنى على هذا انه ليس له استكشاف الواقع و الحكم بان الواقع كذا كما كان له ذلك فيما كان فى البين ترجيح و لا اشكال فى ان المتخيّر من جهة الواقع لا بد له من قاعدة

ص: 512

يرجع اليها في مقام العمل فلو جعل التخيير مرجعاً له في مقام العمل لا ينافي وجوب التوقف كما أنه لو جعل المرجع في مقام العمل الاصل الموافق لاحد الخبرين لم يكن منافياً لذلك.

الى أن قال و الحاصل انا ندعى ان أخبار التوقف بملاحظة ما قلنا منصرفه الى حرمة القول بالرأى في تعيين مدلول كلام الشارع فاذا ورد دليل دال على التخيير في مقام العمل فلا منافاة بينه وبين تلك الأخبار و الشاهد على ذلك أيضاً قولهم: بعد الأمر بالتوقف في بعض الأخبار «ولا تقولوا فيه بارائكم». (1)

وثانياً: كما في الدرر أيضاً ان مدلول اخبار التوقف أعم مطلقاً من مدلول أخبار التخيير لان الاول يرجع الى النهى عن امور.

منها القول بغير العلم في مدلول الخبرين.

و منها الأخذ بخبر خاص حجة على انه هو الحجة لاغير.

و منها اخذ أحدهما حجة على سبيل التخيير و أخبار التخيير تدل على جواز الاخير فيجب تقييد تلك الادلة بها. (2)

وثالثاً: ان الشهيد الصدر قدس سره قال لو ثبتت وثاقة السند بين صاحب السرائر و كتاب مسائل الرجال فلا أقل من مجهولية حال نفس محمد بن على بن عيسى الذى هو صاحب كتاب مسائل الرجال. (3)

يمكن أن يقال: ان محمد بن على بن عيسى القمى من الوجوه قال النجاشى كان وجهها بقم و اميرا عليها من قبل السلطان و كذلك كان ابوه يعرف بالطلحى و له مسائل

ص: 513

---

1- (1) الوسائل، الباب 12 من أبواب صفات القاضى، ح 31.

2- (2) الدرر، ص 657-656.

3- (3) مباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثانى، ص 695.



لابى محمد العسكرى عليه السلام أخبرنا ابوالفرج محمد بن على قال حدثنا محمد بن عبدالله بن جعفر قال حدثنا أبى قال حدثنا محمد بن احمد بن زياد عن محمد بن على بن عيسى بالمسائل انتهى و الطريق المذكور فى النجاشى صحيح الا ان محمد بن على أبا الفرج لم يصرح بتوثيقه ولكن يمكن الاكتفاء فى الوثاقة بكونه من مشايخ النجاشى و عليه فلامجال لتضعيف السند لا من ناحية السند الى الكتاب المذكور و لا من ناحية و ثقة محمد بن على بن عيسى.

ورابعاً: كما أفاد و أجاد السيّد على المحقّق القزوينى تطرق المنع الى اصل منافاة هذه الأخبار (أى الأخبار الدالة على التوقف) لاخبار التخيير من حيث عدم دلالتها صراحة و لا ظهوراً على التوقف بالمعنى المبحوث عنه و هو الوقوف عن العمل رأساً و الرجوع الى الاصل او الاحتياط بل غايتها الدلالة على ارجاء العمل و تأخيره الى لقاء الامام عليه السلام و الوصول الى حضرته عليه السلام و السؤال عن حقيقة الحال فتختص بالمتمكنين من ذلك كله و اما أخبار التخيير فهى اما ظاهرة فى صورة عدم التمكن او عامة لها أيضاً فتخصص بها جميعاً (ظ جمعاً).

لا يقال: ان أخبار التخيير و ان اشتملت على جملة من المرجحات السندية غير أنها تتوهن بمخالفة مضمونها الأصل القطعى المجمع عليه و هو بطلان التصويب لما تقدم من ان التخيير بين المتعارضين مبنى على الجعل الموضوعى فى الامارات المؤدى الى التصويب بخلاف أخبار التوقف الغير المستتبّع لهذا المحذور فهى مشتملة على مرجح مضمونى يجب ترجيحهما على أخبار التخيير.

لأننا نقول: ان التخيير المنساق من الأخبار الآمرة به ليس من التخيير العقلى المبنى على الجعل الموضوعى و هو التخيير فى امثال الحكم الواقعى التابع للمصلحة الواقعية

الكامنة فى الواقعة كما فى الواجبين المتزاحمين بل هو تخيير عملى و حكم ظاهرى جعله الشارع للمتخير فى متعارضات الامارات عند فقد المرجحات هذا. (1)

### ومنها: الروايات العامة الدالة على التوقف عند الشبهة

فانها بعمومها تشمل موارد تعارض الأخبار.

وفيه: ان مع تمامية ادلة التخيير او الترجيح لا- يصدق الشبهة و مع عدم صدقها لا يبقى موضوع لتلك الأخبار فيكون موارد التخيير أو الترجيح خارجا عن موضوع تلك الأخبار هذا مضافاً الى انه لو سلمنا إطلاق أدلة التوقف بالنسبة الى موارد التخيير او الترجيح فالنسبة بينهما هى العموم و الخصوص و مقتضاه هو تقديم ادلة التخيير و تخصيص أخبار التوقف بأخبار التخيير او الترجيح كما لا يخفى.

فتحصّل: الى حدّ الآن انه لا- يعارض أخبار التوقف ما تقدم من الأخبار الدالة على التخيير الظاهرى بين الروايات المتعارضة و ذلك لاختلاف موضوعهما اذ موضوع التوقف هو استكشاف الواقع بالاراء و الالهواء و موضوع التخيير هو الأخذ بأحد الخبرين و العمل به بعنوان الحكم الظاهرى هذا مضافاً الى انه لو سلمنا التعميم فالمعارضة بدوى لان أخبار التوقف أعم و أخبار التخيير و الترجيح أخص و مقتضى الجمع العرفى هو تقديم أخبار التخيير و الترجيح على أخبار التوقف.

بل يمكن أن يقال: ان المنساق من أدلة التوقف فى استكشاف الواقع و ارجاء ذلك الى لقاء الإمام ليس هو الرجوع فى مقام العمل الى الاصل الموافق لاحد الخبرين و إلا لأشير اليه بل المستفاد منها هو الرجوع الى نفس الخبرين المتعارضين فى العمل بأى منهما فى مدة عدم التمكن من لقاء الإمام و عليه فتكون أخبار التوقف كأخبار التخيير

ص: 515

فى افادة التخيير الظاهرى و لعل ذلك منشأ لدعوى تواتر الأخبار الدالة على التخيير فافهم.

أخبار الاحتياط

### الطائفة الثالثة: ما دلّ على الاحتياط

ولكن لا- دليل له إلا مرفوعة زرارة التى رواها ابن أبى جمهور الاحسائى فى كتاب غوالى اللئالى عن العلامة مرفوعا الى زرارة بن اعين قال سئلت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيتهما آخذ قال عليه السلام يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك و دع الشاذ النادر فقلت يا سيدى انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال عليه السلام خذ بقول اعدلهما و اوثقهما فى نفسك فقلت انهما عدلان مرضيان موثقان فقال عليه السلام انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه و خذ بما خالفهم قلت ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين فكيف اصنع فقال عليه السلام اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك و أترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفتان له فكيف أصنع فقال عليه السلام اذن فتخير أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر و فى رواية انه عليه السلام قال اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسئله. (1) و مراده مما يطابق منهما الاحتياط هو ان يكون احد الخبرين دالا على حكم الزامى مثلا و الآخر على غير الزامى فيعمل بالاول و ان كان كلاهما دالين على حكمين الزاميين كوجوب الظهر و الجمعة فالمرجع هو الاحتياط باتيانهما ان امكن و إلا فهو التخيير.

وفيه: أولاً: انه يدل على الأخذ بالحائطة بعد فقد المرجحات فلايستفاد منه إطلاق الأخذ بالحائطة و لذا حكى سيدنا الأستاذ عن المحقق انه قال عند تقسيمه الأخبار و منها ما دلّ على التخيير على الاطلاق و منها ما دلّ على التوقف مطلقاً

ص: 516

1- (1) المستدرک، الباب 9 من أبواب صفات القاضى من كتابا لقضاء، ح 2.

ومنها ما دلّ على ما هو الحائظ منها و لم يذكر قيد الاطلاق في الثالث من جهة عدم امكان استفادة الاطلاق من المرفوعة. (1)

و ثانياً: انه لا يمكن الاعتماد على هذه الرواية لكونها مرفوعة هذا مضافاً الى ما أفاده في مصباح الأصول من أنها لم توجد في كتب العلامة و لم يعلم عمل الأصحاب بها و سيأتي بقية الكلام ان شاء الله تعالى في بحث التراجيح.

الأخذ بالاحدث

### الطائفة الرابعة: ما تدل على الأخذ بالاحدث

روى في الوسائل عن الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن أبي عمرو الكناني قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام يا با عمرو رايت لو حدثتک بحديث او افتيتک بفتيا ثم جئتنى بعد ذلك فسئلتنى عنه فاخبرتك بخلاف ما كنت اخبرتك او افتيتك بخلاف ذلك بايهما كنت تأخذ قلت باحدثهما و ادع الآخر فقال قد اصبت يا عمرو أبى الله إلا أن يعبد سراً اما و الله لئن فعلتم ذلك انه لخير لى و لكم أبى الله عزوجل لنا في دينه إلا التقية. (2)

والسند ضعيف لكون ابى عمرو الكناني مجهولاً و لكن رواه في جامع الاحاديث عن المحاسن بسند اخر و هو صحيح و هو هكذا البرقى في المحاسن عن ابيه عن محمد بن ابى عمير عن هشام بن سالم عن ابى عبد الله عليه السلام مثله. (3)

الا أن التحقيق كما أفاد الشهيد الصدر قدس سره ان هذا لا يفيد في تصحيح السند لان أباً عمرو الظاهر سقوطه خطأً من السند بقريظة ان الخطاب في متن الرواية يكون موجهاً

ص: 517

1- (1) المحاضرات، ج 3، ص 295.

2- (2) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، ح 17.

3- (3) جامع الاحاديث، الباب 6 من المقدمات، ح 36.

الى أبى عمرو على أنّنا لو غضضنا النظر عن ذلك لقلنا ان هذا يدخل فى تهافت و اضطراب متن السند بناء على استبعاد كونهما روايتين.  
(1)

هذا مضافاً الى امكان المناقشة فى دلالتها كما فى مباحث الأصول حيث قال ان هذه الروايات مسوقة مساق روايات اخرى واردة بصدد لزوم العمل على التقية و الاثم فى ترك التقية و نحو ذلك من قبيل ما عن ابى عبيدة(بسند صحيح)عن أبى جعفر عليه السلام قال«قال لى يا زياد ما تقول لو افتينا رجلا مما يتولانا بشىء من التقية قال قلت له أنت اعلم جعلت فداك قال ان أخذ به فهو خير له و أعظم أجرا و فى رواية اخرى ان أخذ به أجر و ان تركه و الله اثم.» (2)، (3) فمدلولها غير مربوط بالترجيح بين المتعارضين.

بالاحدية بل هو بصدد بيان شىء آخر و هو تعين العمل بالثانى لكونه وظيفته الفعلية الواقعية او الوظيفة عند التقية.

و توضيح ذلك كما فى مباحث الأصول ان الخبر الاحدث له ظهور ان أحدهما الظهور فى بيان الحكم الواقعى الذى لا يختلف من شخص الى آخر و الثانى الظهور فى بيان الوظيفة الفعلية للسامع التى قد تكون واقعية و قد تكون بلحاظ التقية و قد يكذب الظهور الاول و يصدق الظهور الثانى كما فى قصة على بن يقطين مع الإمام موسى بن جعفر المعروفة و المقصود من هذه الروايات هو العمل بالحديث الاحدث بلحاظ الظهور الثانى(أى بيان الوظيفة الفعلية)و هو بهذا اللحاظ لا معارض له و انما هو مبتلى بالمعارض بلحاظ الظهور الاول.

ص:518

- 
- 1- (1) مباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثانى، ص 696.
  - 2- (2) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 2.
  - 3- (3) مباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثانى، ص 700.

ويشهد لكون النظر الى الظهور الثانى لا الى ترجيح أحد المتعارضين امور الى أن قال.

ومنها: ما فى ذيل رواية ابى عمرو الكنانى من قوله عليه السلام أبى الله الا ان يعبد سراً اما والله لئن فعلتم ذلك انه لخير لى و لكم و ابى الله عزوجل لنا و لكم فى دينه الا التقية فهذا الكلام صريح فى التفسير الذى نحن ذكرناه. (1) و اضاف فى تسديد الأصول الى الشاهد المذكور شاهدا بقوله ينادى به قوله عليه السلام فى هذه الرواية بعد بيان الوظيفة «انا والله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم» فلو كان الحديث فى مقام بيان محض حكم التعارض فهل تراه محتاجا الى ذكره الزيادة مع التأكيد بالتقسم الى أن قال ويشهد له أيضاً تعليق حكمه على عنوان الحى (فى خبر المعلى بن خنيس خذوا به حتى يبلغكم عن الحى فان بلغكم عن الحى فخذوا بقوله) يعنى انه لحياته و اعمال ولايته و امامته يرشدكم الى ما ينبغى لكم المشى عليه بلحاظ خصوص زمانكم فلو كان حكما كليا الهيا لما اختلف فيه حياة الامام عليه السلام القائل و موته. (2)

### الطائفة الخامسة: ما يدل على الارجاء و التأخير

وهى مقبولة عمر بن حنظلة قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة فى دين او ميراث الى أن قال عليه السلام (بعد ذكر عدة من المرجحات و لزوم تقديم ذويها خلافاً لاخبار التخيير) فى فرض عدم شىء من تلك المرجحات «فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات» و من المعلوم انها تخالف أخبار التخيير سواء كانت المرجحات أو لم تكن فان مع وجود المرجحات تدلّ المقبولة على لزوم تقديم ذويها و مع عدم وجودها تدلّ على لزوم الارجاء و التأخير فإين التخيير بل هى

ص: 519

1- (1) مباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثانى، ص 699-700.

2- (2) تسديد الاصول، ج 2، ص 466.

مخالفة لمقتضى القاعدة الاولى وهى السقوط ورفع اليد عن الخبرين والرجوع الى الادلة او الأصول الاخرى لان الارجاء والتأخير لا يساعد القاعدة المذكورة. (1)

ولقائل أن يقول اولاً ان الترجيح عند وجود المرجحات ان يختص بباب القضاء فهو اجنبى عن المقام وهو الفتوى وان لم يكن مخصوصاً بباب القضاء يجتمع مع أخبار التخيير بتخصيص أخبار التخيير بما يدل على الترجيح بالمرجحات و ثانياً ان الوقوف والارجاء الى لقاء الامام عليه السلام لم يكن منافياً فى نفسه مع التخيير لان المراد من الوقوف والارجاء هو عدم الفتوى بمدلول أحد المتعارضين بعنوان انه الواقع ومن المعلوم انه لا يمنع عن جواز الأخذ بأى منهما فى الفتوى بالحكم الظاهرى او جواز الأخذ للعمل من باب التسليم اللهم إلا أن يقال: ان المراد منه فى المقام هو الوقوف من ناحية العمل بما حكم به الحكمان بقرينة اختصاص الرواية بمورد الحكومة والقضاء وإلا فلا يرتفع الخصومة ولكن لازم ذلك أنها لا ترتبط بمقام الفتوى بل مرتبطة بمرتبة القضاء فلا يعارض حينئذٍ مع أخبار التخيير.

وعلى تقدير ارادة كلا المقامين أى الفتوى والقضاء فالرواية مختصة بزمان يتمكن فيه من لقاء الامام عليه السلام فلا تصلح لتقييد أخبار التخيير فيما اذا لم يتمكن من لقاء الامام عليه السلام كزماننا هذا.

ولعل اليه ينظر الشيخ الأعظم قدس سره حيث قال وأما أخبار التوقف فمحمولة على صورة التمكن من الوصول الى الامام عليه السلام كما يظهر من بعضها فيظهر ان المراد ترك العمل وارجاء الواقعة الى لقاء الامام عليه السلام لا العمل فيها بالاحتياط. (2)

ص: 520

---

1- (1) راجع مباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثانى، ص 701.

2- (2) فرائد الاصول، ص 439.

منها: مقبولة عمر بن حنظله

### إشارة

وهي ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحسين عن عمر بن حنظلة قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟

قال من تحاكم اليهم في حق أو باطل فانما تحاكم إلى الطاغوت و ما يحكم له فانما يأخذ سحتا و ان كان حقا ثابتا له لانه أخذه بحكم الطاغوت و قد امر الله ان يكفر به قال الله تعالى يريدون ان يتحاكموا إلى الطاغوت و قد امروا ان يكفروا به.

قلت فكيف يصنعان؟

قال ينظران (إلى) من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله و علينا ردّ و الرادّ علينا الرادّ على الله و هو على حدّ الشرك بالله.

قلت فان كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم.

قال الحكم ما حكم به اعدلهما افقههما و اصدقهما في الحديث و اورعهما و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه (الآخر) قال فقال ينظر إلى ما كان من روايتهم عتّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه و انما الامور ثلاثة امر بين



رشدہ فیتبع و امر بین غیہ فیجتنب و امر مشکل یرد علمہ الی اللہ و الی رسولہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم حلال بین و حرام بین و شبہات بین ذلك فمن ترک الشبہات نجی من المحرمات و من اخذ بالشبہات ارتكب المحرمات و هلک من حیث لا یعلم.

قلت فان كان الخبران عنکم مشهورین قد رواهما الثقات عنکم.

قال ینظر فما وافق حکمہ حکم الكتاب و السنة و خالف العامة فیؤخذ به و یترک ما خالف حکمہ حکم الكتاب و السنة و وافق العامة.

قلت جعلت فداک ارایتہ ان كان الفقیهان عرفاً حکمہ من الكتاب و السنة و وجدنا أحد الخبرین موافقا للعامة و الآخر مخالفا لهم بأی الخبرین یؤخذ؟ قال ما خالف العامة فقیہ الرشد.

فقلت جعلت فداک فان وافقهما الخبران جميعاً؟

قال ینظر الی ما هم الیه امیل حکامهم و قضاتهم فیترک و یؤخذ بالآخر قلت فان وافق حکامهم الخبرین جميعاً؟

قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقی امامک فان الوقوف عند الشبہات خیر من الاقتحام فی الهلکات. (1)

### سند الحديث

و الروایة مقبولة لنقل الاجلاء عن عمر بن حنظله كصفوان و علی بن رئاب و ابن مسکان و هشام و غیرهم هذا مضافاً الی ما أفاده الشهيد الصدر قدس سره من انه روى یزید بن خليفة انه قال للإمام علیه السلام ان عمر بن حنظلة اتانا عنک بوقت فقال «اذا لا یکذب علینا» الحديث (2) فهذا توثیق من قبل الإمام الصادق علیه السلام لعمر بن حنظلة و الراوی لهذا

ص: 522

1- (1) اصول الکافی، ج 1، ص 67-68.

2- (2) الوسائل، الباب 10 من أبواب المواقیات، ح 1.

الحديث وهو يزيد بن خليفة لم يوثق لكن قد روى عنه صفوان بن يحيى على ما جاء بسند معتبر في الكافي في باب كفارة الصوم وفديته.

(1)

ولا يخفى عليك ان توثيق عمر بن حنظلة ينتهي بالاخرة الى توثيق عام حاصل من نقل صفوان وذلك لانه من الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلا عن الثقة ولا يغنى ما ذكره الشهيد الصدر عن التوثيق العام لان يزيد بن خليفة يحتاج في توثيقه الى نقل صفوان فلا تغفل.

### فقه الحديث

#### أورد على هذا الحديث الشريف اشكالات و يمكن الجواب عنها:

منها ان صدرها ظاهر في التحكيم لاجل فصل الخصومة وقطع المنازعة مع ان قطع المخاصمات لا يناسب تعدد الحكم.

ومنها: ان مقام الحكومة أب عن غفلة الحاكم عن المعارض لمدرک حکمه.

ومنها: ان تحرى المترافعين واجتهادهما في مدرک حکم الحاكم غير جائز اجماعا.

ومنها: ان اللازم في باب الحكومة الأخذ بحكم السابق من الحكمين وبعد حكمه لا يجوز الأخذ بحكم الآخر وعلى فرض صدور الحكمين وفقه فاللازم التساقط.

ومنها: ان تعيين الحاكم بيد المدعى بالاجماع فينفذ حكم من اختاره وقد فرض في الرواية ان الأمر في تعيين الحاكم بيدهما.

أجاب عن تلك الاشكالات سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره بقوله يمكن الذب عنها بان ينزل فرض السؤال على صورة التداعى و اختيار كل من المتداعيين غير ما اختاره الآخر و عليه يرتفع جميع الاشكالات اما التعدد فلعدم تراضيهما على واحد بل المفروض رفع كل امره الى واحد(و) ما لا يناسبه التعدد انما هو مقام الدعوى بان

ص:523

يكون أحدهما مدعياً و الآخر منكراً لا مقام التداعى بان يكون كل واحد مدعياً و اما غفلة الحكمين فلامكان اطلاع كل على قدح فى سند المعارض.

و اما تحرّيهما فى سند الحكمين فلايبعد عدم نفوذ حكم أحد الحكمين مع واحد و الآخر على الآخر لعدم تمكين واحد منهما الآخر فى تعيين من اختاره من الحكمين فان قطع النزاع فى هذه الصورة يتوقف لا محالة على تحرى نفس المترافعين و اجتهادهما فى مدرک حكم الحكمين.

و أما نفوذ حكم أحدهما بعد حكم الآخر فلاضيرفيه حيث لم يكن حكم الاوّل نافذاً على من لم يرض به و اما كون الأمر فى تعيين الحكم بنظرهما فلامحذور فيه فى مقام التداعى و ما اجمعوا عليه من ان الأمر بيد المدعى غير مرتبط بمقام التداعى بل المفروض ان كل واحد على الفرض يكون مدعياً هذا كله بناء على حمل سؤال السائل على صورة التداعى.

و يمكن ان يخرج الواقعة من المخالفة و المخاصمة و يحمل على السؤال عن المسألة المتعلقة بالاموال ليعلم حكم المسألة و يرتفع النزاع من البين و حينئذٍ لا اشكال أيضاً.

اما التعدد فلانه لا محذور فى سؤال حكم المسألة عن اثنين بل أزيد و اما غفلة أحد المفتين فلامكان اطلاعه على المعارض لكن لم ينظر اليه لما رأى قدحا فى صدوره او جهة صدوره او دلالته و اما تحرّيهما فلايبعد بعد اختلاف المفتين و عدم وضوح حكم المسألة و اما نفوذ حكم أحدهما بعد الآخر فاجنبى عن مقام الافتاء و نظيره الاشكال الخامس او يحمل الرواية على قاضى التحكيم كما احتمله الشيخ. (1)

ص:524

وهنا جملة اخرى من الاشكالات:

**أحدها: الاشكال السندی**

كما أفاد سيّدنا الأستاذ ان محمد بن عيسى فى طريق الكلينى مجهول.

ويمكن الجواب عنه: بانه بقرينة محمد بن الحسين عنه هو محمد بن عيسى بن عبيد و هو موثق و تضعيفه من ناحية الغلو لا يمنع عن حصول الوثوق به كما قرر فى محله.

**ثانيها: كما أفاد سيّدنا الأستاذ ان الظاهر ان الترجيح بالصفات انما لوحظ فى حكم الحاكم لا الى الرواية من حيث الرواية**

و ذلك لظهور الصدر فى ان المقام مقام الحكومة حيث نهى الامام عليه السلام عن التحاكم الى الطاغوت و قضاة الجور و امر بالرجوع الى قضاة العدل ممن عرف حلالهم و حرامهم و امر بان يرضوا به حكما ثمّ فرض السائل ان المتداعيين رضيا ان يختار كل منهما حكما فيكونا ناظرين فى حقهما فاختلفا فى حكمهما فقال عند ذلك الحكم ما حكم به اعدلهما فانه صريح فى ان الترجيح بالصفات انما اعتبر فى الحكمين بما هما حكمان لا بما هما راويان.

و اما الترجيح بالشهرة فهو محتمل الوجهين فالقدر المتقين الذى يمكن استفادته من الرواية فى المقام انما هو وجوب الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة القوم و ان ابيت فلا اقل من التنزل الى ادخال الشهرة و الحاقها بذلك فى ارجاعها الى الرواية ولكن الصفات المذكورة راجعة الى الحكم و يؤيده رواية داود بن حصين عن ابي عبدالله عليه السلام فى رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما فى حكم وقع بينهما خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضى الحكم قال ينظر الى افقهما و اعلمهما باحاديثنا و اورعهما فينفذ حكمه و لا يلتفت الى الآخر. (1)

و يؤيده أيضاً رواية موسى بن أكيل عن ابي عبدالله عليه السلام قال سئل عن رجل يكون بينه و بين اخ له منازعة فى حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا

ص: 525

1- (1) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 20.

فيما حكما قال وكيف يختلفان قال حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان قال ينظر الى عدلها واقفهها في دين الله فيمضى حكمه. (1)

فانهما كماترى مسوقتان لبيان مرجحات الحاكم من دون النظر الى الرواية اصلا فكذلك الأمر في صدر المقبولة الذي ذكر فيه الترجيح بالصفات فتدبر. (2)

واجيب عنه بان قوله عليه السلام في تعليل لزوم الأخذ بالمجمع عليه «فان المجمع عليه لا ريب فيه» ينفي الريب عن المجمع عليه و اذا لم يكن فيه ريب فلا محالة يجب الأخذ به سواء كان في مقام القضاء والحكومة او غيره كما ان ذكر التثليث تأسيسا ونقلنا عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لا-ريب في انه بغاية ان يدخل المجمع عليه في البين الرشد والحلال البين وهو أيضا قرينة واضحة على عدم اختصاص حجيته بمورد الحكم فان البين يتبع ويجب الأخذ به مطلقاً وفي جميع الموارد (3) و عليه فالخبر الذي يكون مجمعا عليه بحسب الرواية كان راجحا سواء كان في مقام القضاء والحكومة او لم يكن.

لا يقال: ان اللام في المجمع عليه لام العهد وهو اشارة الى المجمع عليه من الروايتين الواردتين في مقام القضاء فلا يشمل غيرهما.

لأننا نقول: ان الظاهر من التعليل انه ناظر الى مطلق الروايتين و ترجيح أحدهما بنقله المشهور لان المناسب لمقام التعليل هو تعليل ما سبق بامر بديهي ارتكازي عام وهو نفي الريب عما اشتهر و اجمع عليه مطلقاً وهذا لا يساعد مع كون اللام في المجمع عليه لام العهد و اشارة الى المجمع عليه في مقام القضاء كما لا يخفى وبذلك

ص: 526

1- (1) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، ح 45.

2- (2) المحاضرات، ج 3، ص 301-300.

3- (3) تسديد الاصول، ج 2، ص 470.

يظهر انه لا يبعد ان تكون الشهرة الروايته من المرجحات فى الأخبار المتعارضة نعم لادليل على كون الصفات من المرجحات فى غير باب القضاء و الحكومة.

### **ثالثها: كما أفاد سيدنا الأستاذ ان المقبولة تختص بمورد التنازع و الترافع**

فلا تشمل غيره اللهم إلا أن يدعى القطع بعدم خصوصية المورد و هى كما ترى اذ من الممكن قريبا ان يكون الحكم فى غير مورد التنازع التخيير مثلا- و اما فيه فحيث لا ينقطع النزاع بالتخيير امر الامام عليه السلام باعمال المرجحات ليوجب الأخذ بذى المرجح قطع مادة الترافع و التخاصم و مما يؤيد الاختصاص ان الإمام أمر بالتأخير الى لقائه فى صورة فقد المرجح و لم يأمر بالتخيير و ليس الوجه فيه الا ان قطع المرافعة يحتاج الى اعمال المرجح لو كان و اما بالرجوع الى الامام عليه السلام. (1)

و يمكن الجواب عنه: بان ظاهر ذيلها هو ترجيح احدى الروايتين على الاخرى اذ الترجيح يكون الرواية مجمعا عليها بين الاصحاب و بموافقة الكتاب و السنة و بمخالفة العامة قد اعتبر فيها بعد فرض سقوط حكم الحكمين بالمعارضة فمفادها انه بعد سقوط الحكم يرجع الى الروايتين و يؤخذ بالراجح منهما. (2) و يؤيده ان الشبهة ربما تكون حكمية و اللازم فيها عند التمكن من لقاء الإمام هو ارجاء الأمر الى لقائه فى تعيين الحكم الشرعى و عليه فلا- يختص الارجاء بمورد التنازع بل يشمل موارد الشبهة الحكمية و مقام الفتوى أيضاً فان قطع المرافعة كما يحتاج الى التأخير فكذلك تعيين الحكم الشرعى يحتاج اليه.

### **رابعها: ان المقبولة تختص بزمان الحضور بقرينة قوله عليه السلام «فارجه حتى تلقى امامك» فلاتصلح للاخذ بها فى غير زمان الحضور**

ص: 527

1- (1) المحاضرات، ج3، ص302-301.

2- (2) مصباح الاصول، ج3، ص410.

و اجيب عنه بان التحقيق عدم ورود هذا الاشكال لان القول بان الترجيح مختص بزمان الحضور يستدعى ان يكون المراد من مطلقات الأخبار الآمرة بالتخير بيان وظيفة من ليس فى زمان الحضور و هو من البعد و الاستغراب بمكان فالمعلوم عدم مدخلية الحضور بما هو هو(فى الترجيح).

و حينئذ نقول ان كان المراد ان فى صورة التمكن يؤخذ بذى المرجح و عند عدمه يتوقف فهو مقطوع الخلاف اذ لو كان الوظيفة مع التمكن من الوصول عدم التوقف فمع عدمه (يكون كذلك) بطريق اولى و ان كان المراد ان فى هذه الصورة يؤخذ به و عند عدمه يخير بين الأخذ به و بغيره فهو بعيد جداً اذ مفاده ان عند التمكن من الوصول لا يلزم الرجوع الى الامام عليه السلام بل يؤخذ بذى المزية و عند عدمه يخير و لازمه ان يكون للتمكن بما هو خصوصية فى وجوب الترجيح و هو مقطوع الخلاف فلانصاف ان دعوى اختصاص وجوب الترجيح بزمان الحضور او بمورد التمكن من لقاء الإمام غير مسموعة. (1)

و عليه فيصح التمسك بالمقبولة للزوم الترجيح بالمرجحات الروائية فى زمان عدم التمكن من لقاء الامام عليه السلام كزماننا هذا و الأمر بالارجاء عند عدم وجود المرجحات لىانافى لزوم الترجيح بالمرجحات عند وجودها سواء تمكن من لقاء الإمام او لا تتمكن.

### **خامسها: ان اللازم من العمل بالترجیح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر**

لندرة وجود مورد لم يكن فيه شيء من المرجحات المذكورة فى المقبولة.

أجاب عنه سيّدنا الأستاذ بان الجمع بين أخبار التخيير و بين المقبولة يقتضى حمل العناوين المذكورة (للترجيح من الاعدلية و الاورعية و الافقهية و الشهرة و موافقة

ص: 528

الكتاب و مخالفة العامة)على العناوين المحرزة(و من المعلوم ان عدم العلم بشىء منها غالب التحقق فلايلزم من العمل بالترجيح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر)فانه و ان كان حملاً على خلاف الظاهر الا أنه لا مفر منه ما كان ابقاؤها على الظاهر موجبا لتخصيص الاكثر المستهجن. (1)

لا يخفى عليك ان مع ما عرفت من ان الترجيح بالاعدلية و الاورعية و الافقهية من مرجحات الحكمين لا يلزم من تخصيص أخبار التخيير بالمقبولة و نحوها تخصيص الاكثر المستهجن لعدم ندرة الموارد التى ليس فيها المرجحات المنصوصة و عليه فلامجال لارتكاب خلاف الظاهر.

### سادسها: فى المراد من الشهرة

ان المراد من الشهرة هى الشهرة من حيث العمل و الفتوى و الرواية بحيث يوجب القطع بمضمونها و يوجب ان يكون خلافها مقطوع الخلاف و حينئذٍ فالامر بالأخذ بالمشهور و ترك الشاذ لتمييز الحجة عن اللاحجة لا لترجيح الحجة على الحجة و هذا هو المحكى عن صاحب الدرر قدس سره و ضعفه سيّدنا الأستاذ بملاحظة ساير فقرات الرواية حيث قال.

و مستنده فى الدعوى المذكورة امور ثلاثة احدها ان الظاهر من الاشتهار بين الاصحاب ما يوجب القطع بصحته و ان مضمونه حكم الائمة عليهم السلام الثانى ان الظاهر من ادراج الخبر المشتهر فى جملة الامور التى رشدها بين كون الشهرة بالغة الى حدّ يوجب القطع بحكم الله اذ الحكم الذى كان رشده بينا هو الحكم المقطوع انه حكم الشارع.

الثالث قوله عليه السلام«فان المجمع عليه لا ريب فيه»فان ظاهره عدم الريب حقيقة لا بالاضافة كما احتمله الشيخ قدس سره الى أن قال:

ص:529



إلا أن له مبعديات تصرفه عن هذا المعنى الأول ان لازمه تأخر القطع بالحكم عن الاعدلية و الافقهية و الاصدقية بمعنى ان عند اختلاف الحكمين كان اللازم اولا الترجيح بهذه الاوصاف فان فقدت فالأخذ بما هو مقطوع انه حكم الله و هذا كما ترى الثانى ان الأمر بالأخذ بالمشهور على هذا المعنى يكون ارشاديا صرفا و هو خلاف الظاهر. الثالث انه يقتضى ان يكون المراد من الشهرة فى قوله عليه السلام «فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور» غير المراد منها فى قول السائل «فان كان الخبران عنكم مشهورين» اذ لو كان المراد من الشهرة فى المقامين معنى واحداً يلزم القطع بحكمين مختلفين على انهما حكم الله و هو كما ترى محال فلامحالة لا بد ان يراد من الشهرة فى قوله «فان كان الخبران عنكم مشهورين» ما لا يوجب القطع بحكم الله و هذا خلاف ظاهر السياق جداً.

فالاولى ان يحمل الشهرة على الشهرة الروائية و حينئذ يكون الأمر بالأخذ بالرواية المشهورة و ترك الشاذ النادر تعبداً فيفيد أن عند تعارض الروائتين الجامعتين لشرائط الحجية ينظر الى الرواية المشهورة و يؤخذ بها و يترك الشاذة و هذا كما ترى ليس إلا ترجيحاً اذ من الممكن عدم اعمال الترجيح و الأمر بالأخذ بكلا الروائتين و التصرف فى ظاهرهما او ظاهر أحديهما فحيث لم يفعل ذلك و أمر بالأخذ بخصوص الرواية المقطوعة الصدور و ترك الآخر يستكشف ان الشارع رجح الاولى و امر تعبداً بالأخذ بها و على هذا فادراج الخبر المشتهر فى الامور التى رشدها بين انما يكون بملاحظة الصدور بمعنى ان الرواية المشهورة من جهة القطع بصدورها داخله فى الامور التى رشدها بين فان رشدها من جهة الصدور بين و اما الرواية الشاذة فهى على هذا المعنى داخله فى الامور المشكلة و المشتبهات لا فى التى غيها بين كما أفاده.

وعلى هذا الفرض امكن ان يتأتى فرض الشهرة فى كلا الروايتين من دون لزوم محذور اذ القطع بصدور روايتين مختلفين فى المفاد الظاهرى محقق كثيرا ما ولا ضير فيه وعلى هذا المعنى يحمل الشهرة فى المقامين على معنى واحد غاية الأمر أنها قد يكون بالغة الى حدّ تكون مجمعا عليه بين الاصحاب وتكون الرواية المعارضة لها شاذة نادرة وقد لا تبلغ كان رواها جمع من الثقات وروى الاخرى أيضاً جمع بحيث لا يكون أحدهما شاذة وعند ذلك أمر الإمام بالعرض على الكتاب و السنة و فتوى القوم و مما يؤيد ان يكون المراد من الشهرة الشهرة الروائية لا ما أفاده قوله «فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات» فان الظاهر المستفاد من قوله ان تحقق (محقق ظ) الشهرة فى الروايتين رواية الثقات لهما فيكون المراد لا محالة الشهرة من حيث الرواية. (1)

### **سابعها: ان الأمر بالأخذ بموافق الكتاب و ترك المخالف ليس من باب ترجيح الحجة على الحجة بل هو تمييز الحجة عن اللاحجة**

و الوجه فيه قوة احتمال ان يكون الخبر المخالف للكتاب فى نفسه غير حجة بشهادة ما ورد انه زخرف و باطل و ليس بشىء او انه لم نقله او أمر بطرحه على الجدار و كذا الخبر الموافق للقوم ضرورة ان أصالة عدم صدوره تقيية بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لو لا القطع به غير جارية للوثوق بصدوره كذلك و كذا الصدور او الظهور فى الخبر المخالف للكتاب يكون مو هو ما بحيث لا يعمله أدلة اعتبار السند و لا الظهور فتكون هذه الأخبار فى مقام تميز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة.

وقد أجاب عند سيّدنا الأستاذ بان المراد من المخالف الذى أمروا بضربه على الجدار او قالوا: انه باطل و زخرف و لم نقله هو الذى خالف الكتاب بنحو التباين و

ص: 531

المراد من المخالف الذي أمروا بتركه في مقام المعارضة و الأخذ بمعارضه الموافق للكتاب هو المخالف لعموم الكتاب او مقيداً لاطلاقه على ما حققوه و حققناه. (1) و من المعلوم ان المخالفة للعموم او الاطلاق الكتابي لا يوجب سقوط الخبر عن الحجية كما لا يوجب الموهونية بالنسبة الى أصالة عدم التقيهِ و غيرها من الأصول حتى يكون الأمر في المقام من باب تمييز الحجّة عن اللاحجة فتحصّل مما ذكر تمامية المقبولة للدلالة على لزوم الترجيح في الأخبار المتعارضة بالمرجحات المنصوصة و المقام مقام ترجيح الحجّة على الحجّة لا تمييز الحجّة عن اللاحجة فلا تغفل.

**ومنها: (أى من الأخبار العلاجية) ما رواه سعيد بن هبة الله الراوندى في رسالته التي ألفها في احوال أحاديث اصحابنا و اثبات صحتها**

#### اشارة

عن محمد و على ابني على بن عبد الصمد عن ابيهما عن ابي البركات على بن الحسين عن أبي جعفر بن بابويه عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن ايوب بن نوح عن محمد بن ابي عمير عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قال الصادق عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردّوه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه و ما خالف اخبارهم فخذوه. (2) لا يقال ان السند ضعيف لجهالة ابي البركات على بن الحسين لانا نقول كما أفاد بعض الاكابر و السند صحيح لان ابا البركات كان من وجوه علماء القرن الخامس و كان من مشايخ الاجازة و رويت جملة من آثار الصدوق بواسطته كما في كتاب انساب الاشراف و عمدة المطالب و غيرهما انتهى.

ص: 532

1- (1) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج 3، ص 306-307.

2- (2) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، ح 29.

و هو الجوزى الحلى الذى حكى عن الشيخ منتجب الدين انه قال فى توصيفه انه عالم صالح محدث.

و تقريب الاستدلال به ان يقال ان هذا الحديث الشريف يدل على وجوب الترجيح بموافقته الكتاب و مخالفة العامة فى المتعارضين من الأخبار و يعتضد ذلك بالاخبار المتعددة كخبر الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام قال اذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله و احاديثنا فان اشبههما فهو حق و ان لم يشبههما فهو باطل. (1)

و كمرسلة الاحتجاج عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال قلت له تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة فقال ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عزوجل و احاديثنا فهو منّا و ان لم يكن يشبههما فليس منّا قلت يجيئنا الرجالن و كلاهما ثقة بحديثين مختلفين و لا نعلم ايهما الحق قال فاذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت. (2)

بحمل ذيلها على ما اذا لم يكونا فى الكتاب و السنة و كخبر الحسين بن السرى قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم. (3)

و كمعتبرة الحسن بن الجهم قال قلت للعبد الصالح عليه السلام هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلا التسليم لكم فقال لا و الله لا يسعكم إلا التسليم لنا فقلت فيروى عن أبى عبد الله عليه السلام شىء و يروى عنه خلافه فباييهما نأخذ فقال خذ بما خالف القوم و ما وافق القوم فاجتنبه. (4)

ص: 533

- 1- (1) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 48.
- 2- (2) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 40.
- 3- (3) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 30.
- 4- (4) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 31.

و كما رواه القطب الراوندى بسنده عن محمد بن عبد الله (الاشعري) قال قلت للرضا عليه السلام كيف نصنع بالخبرين المختلفين فقال اذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا الى ما يخالف منهما العامة فخذوه وانظروا الى ما يوافق اخبارهم فدعوه. (1) والسند صحيح لان المراد من محمد بن عبد الله هو الاشعري و يكفي في وثاقته نقل احمد بن ابي نصر البزنطي عنه.

و كخبر الميثمي... قال قلت للرضا عليه السلام قد يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مما ليس في الكتاب و هو في السنة ثم يرد خلافه فقال و كذلك قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن اشياء نهى حرام فوافق في ذلك نهيه نهى الله تعالى و أمر باشياء فصار ذلك الأمر واجبا كعدل فرائض الله تعالى الى أن قال اذا ورد عليكم عنا فيه الخبران باتفاق يرويه في النهي و لا ينكره و كان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما يجب الأخذ باحدهما او بهما جميعا او بايهما شئت و احببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و الرد اليه و الينا و كان تارك ذلك من باب العناد و الانكار و ترك التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مشركا بالله العظيم.

فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً او حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب و ما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فما كان في السنة موجوداً منهيها عنه نهى حرام او مأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امر الزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله و امره صلى الله عليه وآله وسلم و ما كان في السنة نهى اعافه او كراهة ثم كان الخبر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم او كرهه و لم يحرمه و ذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعا و بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الرد الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و ما لم

ص: 534

تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بارائكم وعلكم بالكف و التثبت و الوقوف و انتم طالبون باحثون حتى يأتىكم البيان من عندنا. (1) و غير ذلك من الأخبار و يؤخذ بمفاد كل واحد منها و يجمع بينها بحمل مطلقها على مقيدتها فيكون حاصلها هو الذى صرح به فى الرواية الاولى من تقديم موافق الكتاب على مخالفه و مع عدم وجود الموافق و المخالف فى الكتاب يقدم مخالف العامة على موافقهم و الله هو العالم.

قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره هذه جملة أخبار الباب و هى كما ترى على طوائف منها ما دلّ على وجوب الترجيح بموافقة الكتاب فقط و منها ما دلّ على وجوبه بمخالفة العامة كذلك.

ومنها: ما دلّ على وجوبه اولاً بموافقة الكتاب ثم بمخالفة العامة و منها ما دلّ على وجوب التوقف عند التمكن من لقاء الامام عليه السلام و وجوب الترجيح بمخالفة القوم عند عدم التمكن.

### مقتضى الجمع بين الأخبار

و مقتضى الجمع بين الطوائف الأولى حمل الاولين على ارادة ان كل واحد من موافقة الكتاب و مخالفة القوم مرجح فى نفسه من دون النظر الى عدم كون غيره كذلك و بعبارة اخرى يؤخذ بمفاد كل منهما فى الدلالة على وجوب الترجيح بهما معا الاّول بموافقة الكتاب و الثانى بمخالفة العامة.

و اما ما دلّ على التفصيل بين التمكن من لقاء الإمام عند العمل و عدمه فمقتضى الجمع بينه و بين ما دلّ على وجوب الترجيح مطلقاً سواء تمكن او لم يتمكن من اللقاء تقييد الاطلاق به.

ص: 535

إلا ان الآدى فى الباب ان التعارض بين هذه الرواية المفصلة و بين مقبولة عمر بن حنظلة الدالة على وجوب الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة تعارض المتباينين اذ مورد المقبولة هو ما يتمكن فيه من لقاء الإمام عليه السلام كما يشير بل يدل عليه قوله «فارجع حتى تلقى امامك» فان الاستفادة منه ان مع تمكن اللقاء كانت الوظيفة اولا الترجيح ثم الوقوف و الجمع بينهما يقتضى حمل النهى عن العمل على الكراهة و المقبولة صريحة فى جواز الترجيح و من المعلوم ان مقتضى الجمع العرفى بين ما صريحه الجواز و بين ما ظاهره الحرمة التصرف فى ظهور الثانى و حمله على الكراهة هذا مضافاً الى امكان ان يدعى عدم حجية الظهور فى امثال هذه الخطابات (1) بالنسبة الينا اذ لا نتيجة اصلا فى حجيتها فان الخطاب المتوجه الى خصوص المتمكن من لقاء الإمام عليه السلام حيث لا يشمل من لا يتمكن منه ليس ظهور حجة فى حقه لعدم ترتب النتيجة على التعبد بظهوره.

و بالجمله الاستفادة من مجموع هذه الأخبار و وجوب الترجيح بموافقه الكتاب ثم بمخالفة العامة لاشتراك جميع الأخبار فى هذا المضمون.

و أما وجوب الترجيح بالشهرة الاستفادة من مقبولة عمر بن حنظلة فقد عرفت اختصاصه بمورد التنازع و الترافع كما ان وجوب الترجيح بالصفات الاستفادة منها يرجع الى ترجيح حكم الحاكم على ما عرفت تحقيقه الا ان يتمسك برواية محمد بن على بن عيسى المتقدمة اذا كان الشهرة فى السند موجبا للعلم بالصدور كما استظهرنا فى المقبولة و كيف كان فالذى يستفاد من مجموع روايات الباب ان الترجيح بموافقة الكتاب ثم بمخالفة القوم لازم فى زماننا هذا فى جميع الموارد فبهذا المقدار يقيد مطلقات أخبار التخيير و اما مطلقات أخبار التوقف فهى قاصرة عن المعارضة اذ هى

ص: 536

1- (1) أى الخطابات الدالة على التوقف فى صورة التمكّن من لقاء الامام عليه السلام.

ظاهرة في وجوب التوقف و أخبار التخيير صريحة في جوازه فيتصرف بها في ظهور تلك الأخبار و يحمل على الرجحان و الاستحباب.

فتلخص ان الوقوف و الكف راجح على الاطلاق فان شاء توقف و إلا تخيّر بين الأخذ بكل واحد من المتعارضين الا ان يكون أحدهما موافقا للكتاب و السنة او مخالفا للعامة فيؤخذ به و يترك الآخر او يكون المورد موردا للتنازع و الترافع و كان أحدهما مشهورا فيؤخذ به و يترك الآخر فتامل و استقم. (1) و لا يخفى عليك ان دعوى اختصاص الترجيح بالشهرة بمورد التنازع ممنوعة مع كون ذيل الرواية ظاهرا في ترجيح احدى الروايتين على الاخرى و سيأتى توضيح ذلك ان شاء الله تعالى.

و لقد أفاد و أجاد الشيخ الأعظم قدس سره حيث قال ان الدليل الشرعى دل على وجوب العمل بأحد المتعارضين في الجملة و حيث كان ذلك بحكم الشرع فالمتقين من التخيير هو صورة تكافؤ الخبرين اما مع مزية أحدهما على الآخر من بعض الجهات فالمتقين هو جواز العمل بالراجح و اما العمل بالمرجوح فلم يثبت فلايجوز الالتزام فصار الاصل وجوب العمل بالمرجح و هو أصل ثانوى بل الاصل فيما يحتمل كونه مرجحا الترجيح به الا ان يرد عليه اطلاقات التخيير بناء على وجوب الاقتصار في تقييدها على ما علم كونه مرجحا. (2)

ثم انه حكى عن السيّد الصدر شارح للوافيه حمل اخبار الترجيح على الاستحباب ولكن اورد عليه الشيخ الأعظم قدس سره بانه بعيد من مدلول أخبار الترجيح و كيف يحمل الأمر بالأخذ بمخالف العامة و طرح ما وافقهم على الاستحباب خصوصا مع التعليل

ص: 537

---

1- (1) المحاضرات، ج 3، ص 311-312.

2- (2) فرائد الاصول، ص 443.



بان الرشد فى خلافهم وان قولهم فى المسائل مبنى على مخالفة اميرالمؤمنين عليه السلام فيما يسمعون منه.

وكذا الأمر بطرح الشاذ النادر وعدم الاعتناء والالتفات الى حكم غير الاعدل والافقه من الحكمين مع ان فى سياق تلك الأخبار موافقة الكتاب والسنة ومخالفتهما ولا يمكن حمله على الاستحباب فلو حمل غيره عليه لزم التفكيك فتأمل وكيف كان فلاشك ان التفصي من الاشكالات الداعية له الى ذلك اهون من هذا الحمل لما عرفت من عدم جواز حمله على الاستحباب.

ثم لو سلمنا دوران الأمر بين تقييد أخبار التخيير وبين حمل أخبار الترجيح على الاستحباب فلو لم يكن الاول أقوى وجب التوقف فيجب العمل بالترجيح لما عرفت من ان حكم الشارع باحد المتعارضين اذا كان مردداً بين التخيير والتعيين وجب التزام ما احتمل تعيينه. (1)

ومما ذكر يظهر ضعف ما فى الكفاية حيث قال يقوى احتمال اختصاص أخبار الترجيح بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو مورد المقبولة والمرفوعة ولا وجه معه للتعدى منه الى غيره هذا مضافاً الى اختصاصهما بما اذا تمكن من لقاء الامام عليه السلام ولا يشمل لمثل زماننا هذا مما لا يتمكن من لقاء الامام عليه السلام ولذا ما ارجع الى التخيير بعد فقد المرجح.

و أيضاً تقييد أخبار التخيير الواردة فى مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بلا استئصال عن كونهما متعادلين او متفاضلين مع ندرة كونهما متساويين جداً بعيد قطعاً بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة فى ذلك الاختصاص أى الاختصاص بالحكومة

ص:538

لوجب حملها عليه او على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب كما فعله بعض الاصحاب و يشهد به الاختلاف الكثير بين ما دلّ على الترجيح من الاخبار.

و منه انقدح حال سائر الأخبار اعتبار الترجيح مع ان فى كون أخبار موافقة الكتاب او مخالفة القوم من أخبار الباب نظرا وجهه قوة احتمال ان يكون الخبر المخالف للكتاب فى نفسه غير حجة بشهادة ما ورد فى انه زخرف و باطل و ليس بشيء او انه لم نقله او امر بطرحه على الجدار و كذا الخبر الموافق للقوم(غير حجة) ضرورة ان اصالة عدم صدوره تقيّة بملاحظة الخبر المخالف للعامّة مع الوثوق بصدوره لو لا القطع به غير جارية للوثوق حينئذٍ بصدوره تقيّة.

و كذا الصدور او الظهور فى الخبر المخالف للكتاب يكون مو هونا بحيث لا يعمّه ادلة اعتبار السند و لا الظهور كما لا يخفى فيكون هذه الأخبار فى مقام تمييز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة و ان ابيت عن ذلك فلامحيص عن حملها توفيقا بينها و بين اطلاقات التخيير اما على ذلك أى تمييز الحجة عن اللاحجة أو على الاستحباب كما اشرنا اليه آنفاً هذا ثم انه لو لا التوفيق بذلك للزم التقييد أيضاً فى أخبار المرجحات و هى آية عنه كيف يمكن تقييد مثل ما خالف قول ربنا لم اقله او زخرف او باطل فتلخص مما ذكرنا ان اطلاقات التخيير محكمة و ليس فى الأخبار ما يصلح لتقييدها. (1)

وجه الضعف امور أحدها كما فى مصباح الأصول ان الأخبار الآمرة بعرض الأخبار على الكتاب و السنة على طائفتين:

الطائفة الاولى: ما ذكره رحمه الله من الأخبار الدالة على ان مخالف الكتاب زخرف او باطل او اضربوه على الجدار الى غير ذلك من التعبيرات الدالة على عدم الحجية و ان

ص: 539

حجية الأخبار مشروطة بعدم كونها مخالفة للكتاب و السنة و المراد من المخالفة هى المخالفة بنحو لا يكون بينها و بين الكتاب و السنة جمع عرفى كما اذا كان خبر مخالفا للكتاب او الستة على نحو التباين او العموم من وجه.

و أما الأخبار المخالفة للكتاب او السنة بالتخصيص و التقييد فليست مشمولة لهذه الأخبار للعلم بصدور المخصص لعمومات الكتاب و السنة و المقيد لاطلاقتها عنهم عليهم السلام فانه لم يذكر فى الكتاب إلا اساس الأحكام كقوله تعالى أقيموا الصلوة و آتوا الزكاة و اما تفصيل الأحكام و موضوعاتها و تخصيص عموماتها و تقييد مطلقاتها فهو مذكور فى الأخبار المروية عنهم الى أن قال و بالجملة الاخبار المخصصة لعمومات الكتاب او المقيدة لاطلاقاته لا تكون مخالفة له فى نظر العرف بل قرينة على المراد منه.

الطائفة الثانية: الأخبار الواردة فى مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر كقوله عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه... الخ و حيث ان هذه الطائفة من الأخبار واردة فى بيان المرجح لاحد الخبرين المتعارضين على الآخر قدم الامام عليه السلام فى المقبولة الترجيح بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب و إلا لم يكن وجه للتقديم اذ لو كان المراد بيان المميز للحجة عن اللاحجة لكان الخبر المشهور المخالف لعموم الكتاب غير حجة فى نفسه فكيف قدمه على الشاذ الموافق لعموم الكتاب كما هو مقتضى إطلاق المقبولة و المراد من المخالفة فى هذه الطائفة هى المخالفة بنحو التخصيص و التقييد فمفادها انه اذا ورد خبران متعارضان و كان أحدهما موافقا لعمومات الكتاب او اطلاقاته و كان الآخر مخالفا لها يجب ترجيح الخبر الموافق على الخبر المخالف.

و اما ما ذكره (صاحب الكفاية) من ان الخبر الموافق للقوم لا يكون حجة مع وجود الخبر المخالف لهم اذ معه يطمئن النفس بان الخبر الموافق لهم اما غير صادر او صدر عن تقية فيخرج عن دائرة اعتبار السند او الظهور ففيه ان مجرد وجود الخبر المخالف للقوم لا يوجب حصول الاطمئنان المذكور لان الأحكام المتفق فيها الفريقان في نفسها كثيرة جداً فيحتمل ان يكون مضمون الخبر الموافق لهم هو الحكم الواقعي و الخبر المخالف لم يصدر او صدر بغير داعي الجدل فظهر ان ذكر موافقة القوم و مخالفتهم انما هو لترجيح احد المتعارضين على الآخر لا لتمييز الحجة عن اللاحجة و يشهد ما ذكرناه انه ذكر مخالفة العامة في المقبولة متأخرة عن الشهرة و لازم ذلك وجوب الأخذ بالمشهور و لو كان موافقا لهم و لو كان المراد تمييز الحجة عن اللاحجة لم يكن وجه لذلك اذ الخبر الموافق لهم لا يكون حجة حينئذ فيكف امر عليه السلام بالأخذ بالمشهور و لو كان موافقة للعامة كما هو مقتضى الاطلاق. (1)

وثانيها: كما في مصباح الأصول ان الأخبار الدالة على الترجيح ليست منحصرة في المقبولة و المرفوعة حتى يقال ان موردهما هي الحكومة و فصل الخصومة و لوجه للتعدى منه الى غيره بل هناك روايات اخر و جملة منها صحاح لا اشكال في سندها و لا في دلالتها هذا مضافاً الى ان مورد المرفوعة ليس هي الحكومة كما ان ظاهر ذيل المقبولة هو ترجيح احدي الروايتين على الاخرى اذ الترجيح يكون الرواية مجمعا عليها بين الأصحاب و بموافقة الكتاب و السنة و بمخالفة العامة قد اعتبر فيها بعد فرض سقوط حكم الحكمين بالمعارضة فمفادها انه بعد سقوط الحكم يرجع الى الروايتين و يؤخذ بالراجح منهما. (2)

ص: 541

1- (1) مصباح الاصول، ج3، ص 407-408.

2- (2) مصباح الاصول، ج3، ص 409-410.

وثالثها: كما أفاد في مصباح الأصول ان دعوى ان الأخذ بظواهر أخبار الترجيح يوجب حمل اطلاقات أخبار التخيير على الفرد النادر تامة لوقلنا بالتعدى عن المرجحات المنصوصة الى غيرها بخلاف ما اذا لم نقل بذلك و اقتصرنا على المرجحات المنصوصة كما هو الصحيح فلا يلزم المحذور المذكور اذ المرجح المنصوص منحصر في موافقة الكتاب و السنة و مخالفة العامة على ما سنتكلم فيه ان شاء الله تعالى و موارد تساوى الخبرين المتعارضين من حيث موافقة الكتاب و عدمها كثيرة جداً فانه لم يذكر في الكتاب الكريم من الأحكام الا عدة قليلة فيمكن ان لا يكون الحكم الذى تعارض فيه الخبران المذكورا فى الكتاب اصلا و كذا موارد تساوى الخبرين المتعارضين من حيث مخالفة العامة فى غاية الكثرة أيضاً اذ يمكن ان يكون أحدهما موافقا لطائفة و الآخر موافقا لطائفة اخرى منهم و كذا يمكن ان يكون الحكم الذى تعارض فيه الخبران غير مذكور فى كتبهم. (1)

هذا مضافاً الى ان التعدى عن المرجحات المنصوصة بدليل عليحدة لا يستلزم الاشكال أيضاً لكثرة موارد تساوى الخبرين المتعارضين من حيث المرجحات غير المنصوصة.

ورابعها: كما فى مصباح الأصول ان لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة لا مانع منه لجواز ان يكون فيه مصلحة على ما ذكر فى محله و لذا يكون تقييد الاطلاقات بالادلة المنفصلة فى أبواب الفقه فى غاية الكثرة. (2)

هذا مضافاً الى امور اخرى تقدمت فى ضمن الاجوبة عن الاشكالات الواردة حول مقبولة عمر بن حنظلة فراجع.

ص: 542

---

1- (1) مصباح الاصول، ج 3، ص 411-410.

2- (2) مصباح الاصول، ج 3، ص 411.

فتحصّل الى حدّ الان ان مقتضى الجمع بين اخبار التخيير و أخبار الترجيح هو تقييد أخبار التخيير بما اذا لم يكن مرجح المذكور في باب تعارض الأخبار و إلا فيقدم ما وافق مع المرجح المذكور من موافقة الكتاب ثم مخالفة القوم و اما المرجحات المذكورة في باب تعارض الحكمين فهي مختصة بباب الحكومة فلا وجه لرفع اليد عن اطلاقات أخبار التخيير باحتمال كونها مرجحة كما هو مقتضى القاعدة في ساير المطلقات اذ لا يؤخذ بالمخصص او المقيد الاحتمالي في قبيل إطلاق المطلقات.

ثم ان المرجحات المذكورة في أخبار الترجيح عند تعارض الأخبار هي موافقة الكتاب ثم مخالفة القوم كما عرفت و اما الترجيح بصفات الرواة من الاعدية و الاقضية و الاصدقية و الاورعية فالدليل له عدى مقبولة عمر بن حنظله و هي مختصة بباب الحكومة و القضاة و لا تشمل تعارض الأخبار و عدى مرفوعة زرارة بن اعين الدالة على الترجيح بالصفات قال سئل الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما أخذ قال عليه السلام يا زراره خذ بما اشتهر بين اصحابك و دع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال عليه السلام خذ بقول اعدلهما و اوثقهما في نفسك فقلت انهما عدلان مرويان موثقان فقال عليه السلام انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه و خذ بما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال عليه السلام اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك و اترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موثقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال عليه السلام اذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به و تدع الاخر. (1)

ص: 543

ولكنها ضعيفة السند هذا مضافاً الى أنها معارضة مع ساير أخبار الترجيح فى بعض المرجحات و ترتيبها اذ المذكور فى المرفوعة الترجيح بالصفات بعد فرض السائل وجود الشهرة فى كلا الحدين مع أن الأمر بالعكس فى المقبولة.

هذا مضافاً الى انه لم تذكر فى المرفوعة الترجيح بالكتاب مع انه مذكور فى أخبار الترجيح قبل ترجيح الرواية بمخالفة القوم اللهم الا ان يقال يجمع بينهما و مضافاً الى ان المذكور فى المرفوعة الترجيح بمطابقة مضمون أحدهما للاحتياط فى الحكم الواقعى بالتقييد و لذا فرض السائل أنهما معا موافقان للاحتياط كما لاقام أحدهما على وجوب الظهر والاخر على الجمعة فارجه الى التخيير لا الى الاحتياط باتيان كليهما مع ان المقبولة و غيرها من أخبار الترجيح تخلو من ذلك و بالجملة فالمرجح المذكور هو الموافقة للكتاب و المخالفة للقوم.

و اما الشهرة فلادليل عليها عدى المقبولة و المرفوعة و قد عرفت اختصاص المقبولة بالحكومة و ضعف المرفوعة.

فلادليل على الترجيح بالشهرة اللهم إلا أن يقال ان قوله عليه السلام «فان المجمع عليه لا ريب فيه» فى المقبولة تعليل و مقتضاه هو التعميم فلاوجه لاختصاص الشهرة بالحكومة.

بدعوى ان تعليل الأخذ «بان المجمع عليه لا ريب فيه» ينفى الريب عن المجمع عليه و اذا لم يكن فيه ريب فلا محالة يجب الأخذ به سواء كان فى مقام القضاء و الحكومة او غيره كما ان ذكر التليث تأسيساً و نقلاً عن الرسول صلى الله عليه و آله و سلم لا ريب فى انه بغاية ان يدخل المجمع عليه فى البين الرشد و كالحلال البين و هو أيضاً قرينة واضحة على عدم اختصاص حجته بمورد الحكم فان البين يتبع و يجب الأخذ به مطلقاً و فى جميع الموارد. (1)

ص: 544

هذا مضافاً الى ما أفاده السيّد المحقّق الخوئي قدس سره من ان المقبولة و ان كان صدرها من الترجيح بالافقهية و الاعدية و الاصدقية ناظرا الى ترجيح أحد الحكمين على الآخر عند الاختلاف إلا أن ظاهر ذيلها هو ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى اذ الترجيح بكون الرواية مجمعا عليها بين الأصحاب و بموافقة الكتاب و السنة و بمخالفة العامة قد اعتبر فيها بعد فرض سقوط حكم الحكمين بالمعارضة فمفادها انه بعد سقوط الحكم يرجع الى الروايتين و يؤخذ بالراجح منهما. (1)

اللهمّ إلا أن يقال: كما أفاد سيّدنا الأستاذ ان مما يؤيد اختصاص الرواية بباب الحكومة ان الإمام امر بالتأخير الى لقائه في صورة فقد المرجح و لم يأمر بالتخير و ليس الوجه فيه إلا ان قطع المرافعة يحتاج الى اعمال المرجح لو كان و اما بالرجوع الى الامام عليه السلام. (2)

ولكن مع ذلك لا ينافي الاختصاص المذكور جواز التعدي في الشهرة بسبب عموم التعليل و هو قوله «فان المجمع عليه لا ريب فيه» و عليه فيحمل الأمر بالتأخير على خصوصية المورد. نعم يشكل الاستدلال بالمقبولة و المرفوعة على الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة من ناحية كون موردهما الخبرين المشهورين (المقطوع صدورهما) فلا تدلان على الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة فيما اذا كان الخبران مظنونى الصدور كما هو محل الكلام و ما اشتهر من ان المورد لا يكون مخصصا مسلم فيما اذا كان فى كلام المعصوم إطلاق او عموم فيؤخذ بالاطلاق او العموم و لو كان المورد خاصا و ليس فى المقبولة عموم أو إطلاق بالنسبة الى الخبر

ص: 545

---

1- (1) مصباح الاصول، ج 3، ص 410.

2- (2) -المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج 3، ص 302-301.



الظنى فان الامام عليه السلام امر بالأخذ بما وافق الكتاب و خالف العامة من الخبرين اللذين فرض فى كلام الراوى كون كليهما مشهورين.  
[\(1\)](#)

و عليه فاللازم فى الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة فى مطلق المتعارضين هو الرجوع الى ساير أخبار الترجيح مثل ما عن رسالة القطب الراوندى بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردّوه فان لم تجدوهما فى كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه و ما خالف أخبارهم فخذوه [\(2\)](#) فتدبر جيداً.

فالمرجحات المنصوصة و هى الشهرة و موافقة الكتاب و مخالفة العامة متقدمة على اطلاقات التخيير مع وجودها كما هو الصحيح و متعينة على تقدير عدم احراز وجود الاطلاقات فان حكم الشارع بأحد المتعارضين من باب الحجية ان كان مردداً بين التخيير و التعيين و جب الالتزام بما احتمل تعيينه كما صرح به الشيخ الأعظم قدس سره. [\(3\)](#)

## تنبيهات

### التبيه الأول:

فى المراد من الشهرة فى المقبولة

و الظاهر ان المقصود منها هى الشهرة الروائية لا الشهرة الفتوائية و لا الشهرة العملية لان الشهرة الفتوائية او العملية مما لا يقبل ان يكون فى طرفى المعارضة و عليه فقوله «يا سيدى انهما مشهوران مأثوران» أوضح شاهد على ان المراد من الشهرة فى المقبولة هى الشهرة الروائية لان هذا مما يمكن

ص: 546

1- (1) مصباح الاصول، ج 3، ص 413.

2- (2) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 29.

3- (3) فرائد الاصول، ص 444.

اتصاف الروائيتين المتعارضتين بها لجواز صدورهما معا و ان لم يتم جهة الصدور إلا في أحدهما و مما ذكر يظهر ما في كلام سيّدنا الأستاذ الذي أفاده سابقاً من ان الانصاف ان مجرد الاشتهار من حيث الرواية مع اعراض الاصحاب او عدم افتائهم بمضمونه أيضاً خارج عن مفاد الخبرين و لا اقل من كون منصرفهما غيره فان الظاهر ان المراد من قوله خذ بما اشتهر بين أصحابك (في المرفوعة) او «المجمع عليه بين أصحابك» هو شيوع العمل بمضمون الرواية و اشتهاره لا مجرد الاشتهار من حيث النقل و الرواية و لعمري انه واضح على من اعطى النظر حقه و على هذا كانت الروائتان (أى المرفوعة و المقبولة) ناظرتين الى الشهرة العملية (لا الروائية) فلاتدلان على حجبية الشهرة الفتوائية (ولا الروائية) و انما تدلان على وجوب ترجيح أحد الخبرين المتعارضين الموافق لفتوى المشهور المعمول به بين الاصحاب على الآخر الذي لم يعمل به و بالجملة غاية ما يمكن استفادته من المرفوعة و المقبولة لزوم الأخذ بالخبر الذي اشتهر العمل به و جبر الضعف السند بذلك ان كان فيه ضعف و تقدمه على معارضه المتروك من حيث العمل. (1) و ذلك لان لازم حمل الشهرة على الشهرة العملية هو ان يكون المقبولة او المرفوعة خارجتين عن محل الكلام لان الأمر بالأخذ بالمشهور و ترك الشاذ غير المعمول به ينتهي الى تمييز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة و هو لا يساعد مع فرض كونهما مشهورين في المقبولة اذ كيف يمكن ان يكون المتعارضان موردان للعمل و عليه فالمستفاد من كونهما مشهورين انهما مشهوران في الرواية و لعل سيّدنا الأستاذ عدل عما ذكره سابقاً في مبحث حجبية الظن الى ما ذكره هنا و الأقرب هو كلامه الاخير في الجواب عما ذهب اليه صاحب الدرر من ان المراد من الشهرة هي الشهرة الروائية و يمكن فرضها في كلتا

ص: 547

الروائيتين من دون لزوم محذور اذ القطع بصدور الروائيتين المختلفتين في المفاد الظاهري محقق كثيرا ما ولا ضمير فيه وعلى هذا المعنى يحمل الشهرة في المقامين على معنى واحد غاية الأمر أنها قد يكون بالغة الى حدّ تكون مجمعا عليه بين الاصحاب وتكون الرواية المعارضة لها شاذة نادرة وقد لا تبلغ كأن رواها جمع من الثقات وروى الاخرى أيضاً جمع بحيث لا يكون أحديهما شاذة وعند ذلك أمر الإمام بالعرض على الكتاب و السنة و فتوى القوم. (1)

ولا يخفى ان قول سيّدنا الأستاذ «كأن رواها جمع من الثقات وروى الاخرى أيضاً جمع آخر» لا يخلو عن المناقشة اذ بعد فرض كون الشهرة روائية لا حاجة الى تصوير كون جمع من الثقات راويين لهذا الحديث و جمع آخر لذاك الحديث بل يجوز ان يروى الجميع الخبرين مع ان حمل المشهور على نقل جمع خلاف الظاهر.

وكيف كان يظهر مما تقدم ان الشهرة الواردة في المقبولة ظاهرها هي الشهرة الروائية و يشهد له فرض الراوى تساوى الخبرين في الشهرة في الخبرين ولو كان المراد الشهرة الفتوائية او العمليه لا يمكن تحققهما في كل من الخبرين. إلا بارتكاب خلاف الظاهر هذا مضافا إلى ان الشهرة الفتوائية لا يساعدها قوله في المقبولة فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات فان الظاهر المستفاد من قوله ان محقق الشهرة في الروائيتين هي رواية الثقات و عليه فيكون المراد لا محالة هي الشهرة الروائية.

ثم ان الظاهر من المقبولة (أى قوله قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤخذ الخ) ان رتبة الشهرة مقدمة على الموافقة للكتاب و السنة و المخالفة للعامة و

ص: 548

عليه يقيد بالمقبولة إطلاق كل ما ورد فيه الأخذ بما وافق كتاب الله و ما خالف القوم فيحمل على ملاحظة الترجيح بهما بعد الترجيح بالشهرة كما ان الترجيح بمخالفة القوم متأخر عن الترجيح بموافقة الكتاب بصريح صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال قال الصادق عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة فما وافق أخبارهم فذروه و ما خالف أخبارهم فخذوه. (1)

لا يقال: ان الترجيح بالشهرة مختص بباب الحكومة و القضاة فلا يمكن الأخذ بها في باب تعارض الروايتين لان نقول كما افاد و اجاد الميرزا الجواد التبريزي قدس سره ان المذكور في المقبولة اولا هو مرجحات أحد الحكمين على الحكم الآخر بصفات القاضى و بعد تساويهما في الصفات المذكورة ذكر فيها مرجحات إحدى الروايتين على الاخرى في مقام المعارضة و حيث ان ظاهر المقبولة ان المنشأ بين المتخاصمين جهلها بحكم الواقعة بالشبهة الحكمية فلا يحتاج رفعها الى القضاء بل يكفي المراجعة الى من يعتبر فتواه او يعتبر مستند فتواه ان امكن للمراجع استفادة الحكم من ذلك المستند و على ذلك فلا يَحتمل الفرق في الترجيح في الفتوى بين ان يكون في تلك الواقعة مرافعة ام لا و كذا في ترجيح المستند سواء قيل بعد فقد الترجيح في الخبرين بتساوقهما او بالاحتياط او بالتخير. (2)

و دعوى ان الظاهر ان المراد من المشهور في المقبولة هو الآدى أجمع الاصحاب على صدوره من المعصومين فالمراد به الخبر المعلوم صدوره من المعصوم عليه السلام بقرينة قوله عليه السلام بعد الأمر بالأخذ بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه و قوله عليه السلام بعد

ص: 549

1- (1) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 29.

2- (2) دروس في مسائل علم الاصول، ج 5، ص 55-56.

ذلك»انما الامور ثلاثة امر بين رشده فيتبع و امر بين غيّه فيجتنب و أمر مشكل يرد حكمه الى الله...الخ»فان الامام عليه السلام طَبَّقَ الأمر البين رشده على الخبر المجمع عليه فيكون الخبر المعارض له ساقطاً عن الحجية لما دلّ على طرح الخبر المخالف للكتاب و السنة فان المراد بالسنة هو مطلق الخبر المقطوع صدوره عن المعصوم عليه السلام لخصوص النبوى كما هو ظاهر و عليه يكون الشهرة من المميزات لا- المرجحات و لاينافى ما ذكرناه فرض الراوى الشهرة فى كلتا الروايتين بعد امره عليه السلام بالأخذ بالمجمع عليه فان الشهرة بمعنى الوضوح و منه قولهم شهر فلان سيفه و سيف شاهر فمعنى كون الروايتين مشهورتين انهما بحيث قد رواهما جميع الأصحاب و علم صدورهما عن المعصوم و ظهر بما ذكرناه عدم صحة الاستدلال بما فى المرفوعة من قوله عليه السلام«خذ بما اشتهر بين اصحابك»على الترجيح بالشهرة الاصطلاحية اذ فرض الشهرة فى إحدى الروايتين بالمعنى الذى ذكرناه يوجب دخولها تحت السنة القطعية فتكون الرواية الاخرى خارجة عن دائرة دليل الحجية طبعاً بمقتضى ما دلّ على طرح الخبر المخالف للكتاب و السنة. (1)

مندفعة أولاً: بان المجمع عليه فى النقل و الرواية لا يستلزم كون الرواية الاخرى بين الغي و ان كان صدور المجمع عليه قطعياً و بين الرشد اذ لا ينافى ذلك صدور الرواية الاخرى أيضاً لعدم كون صدورهما مقابلاً و مخالفاً لصدور المجمع عليه بل يمكن القطع بصدورهما معا كما فرضه الراوى بعد ذلك و عليه فلا يكون الرواية الاخرى التى لا تكون مشهورة بهذا المعنى مخالفة للسنة القطعية لو سلمنا شمول السنة لمثل الرواية المقطوع صدورها فلاوجه لحمل المقبولة على ان المراد منها هو بيان المورد الحجة و تميزها عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة.

ص:550

وثانياً: ان جعل الرواية بالنسبة الى الشهرة من مميزات الحجة عن اللاحجة لايساعده وحدة السياق فان الموافقة مع الكتاب و المخالفة مع العامة من المرجحات لا المميزات.

وثالثاً: ان ارادة الاجماع من الشهرة لا- يساعد مع تعريف الشاذ في نفس الخبر بانه ليس بمشهور حيث قال فقال« ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لا- ريب فيه» و عليه فلا يكون الخبر المجمع عليه داخلا في السنة القطعية بحيث يصير الخبر المقابل له خارجا عن ترجيح الحجة طبعاً بل المراد من المجمع عليه هو الخبر المعروف نقله و هو لا يدخل في السنة القطعية.

ورابعاً: ان تحقق الاجماع بمعنى جميع الأفراد على نقل الرواية لا يوجد الا نادراً فواجه لحمل المقبولة على ذكر مورد النادر و عليه فالمراد من الاجماع هو اجتماع المعروفين و من المعلوم ان اجتماع المعروفين لا- ينفي الريب قطعاً و واقعاً بل يكون نفى الريب حينئذٍ اضافياً كما لا يخفى.

وخامساً: ان لانزم ما ذكر ان لا يكون احد منهما حجة فيما اذا فرض كون كل واحد مجمعا عليه لان كل طرف مخالف للسنة القطعية فلا يكون من باب المميزات كما لا يكون من باب المرجحات و هو كما ترى.

فالظاهر ان الشهرة الروائية من المرجحات لا المميزات و ان المراد بها هو اجتماع المعروفين على النقل و الرواية و كون الشهرة الروائية من المرجحات يساعد مع فقرات المقبولة فتدبر جيداً و نفى الريب في المشهور يكون نسبياً و اضافياً الى الخبر الآخر من حيث الصدور لا من جهة اخرى.

اشارة

فى توضيح المراد من الموافقة و المخالفة للكتاب

قد يقال ان المقبولة لا تدل على الترجيح بموافقة الكتاب فيما اذا كان الخبران مطنونى الصدور لكون موردها هو المقطوع صدورهما كما يشهد به فرض كون طرفى المتعارضين مشهورين و عليه فليس فى المقبولة عموم أو إطلاق بالنسبة الى الخبر الظنى حتى يوخذ به ولكنه مندفع بان المراد من المقطوع الصدور هو المقطوع الحججة فاذا تعارض الحججتان فيرجع الى المرجح المذكور من الموافقة للكتاب و الحججة لا اختصاص لها بالمقطوع الصدور بل يشمل الخبر الظنى الذى يكون حجة هذا مضافاً الى انه يكفى ساير الأخبار للدلالة على راجحية مطنون الصدور اذا كان موافقا مع الكتاب لعدم ذكر الشهرة فيها كما لا يخفى.

ثم ان المراد من المخالفة للكتاب هى المخالفة بنحو المعموم و الخصوص و الاطلاق و التقييد لا المخالفة التباينية اذ الكلام فى ترجيح احدى الحججتين على الاخرى لا تمييز الحججة عن اللاحجة.

و من المعلوم ان المخالف التباينى لا حججة له و أخبار الترجيح لانظر لها اليه بل هو مشمول للأخبار الدالة على ان المخالف للكتاب زخرف و باطل و ليس بشىء او انه لم نقله او انه يضرب على الجدار كما ان تلك الأخبار لا تعم المخالفة لمعموم الكتاب او اطلاقه ضرورة تقدم الخبر الواحد الخاص على عموم الكتاب او الخبر المقيد على إطلاق الكتاب كما عليه السيرة القطعية و اما المخالفة للكتاب بنحو العامين من وجه فسيأتى تفصيل الكلام فيها فى الفصل العاشر ان شاء الله تعالى.

قد يقال ثم على تقدير شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه ان الظاهر العرفى ان المراد من سقوط ما خالف الكتاب ان كون المخالفة حيثية تعليلية و عليه فيسقط

الخبر كله لانه خبر مخالف للكتاب نعم لو فهمنا من سقوط ما خالف الكتاب كون المخالفة حيثية تقييدية فالسقوط مختص بمورد المخالفة و هو مادة الاجتماع.

ولكن يمكن أن يقال: كما أفاد السيد الشهيد الصدر قدس سره بان الصحيح هو ان التسايط انما هو مادة الاجتماع مطلقاً و توضيحه ان ما الموصولة في قوله عليه السلام (ما خالف الكتاب) تشمل باطلاقها كل امارة تخالف الكتاب و منها السند و منها الظهور فكانما قال اذا تعارض السند و أصل الصدور مع الكتاب فاطرحه فاذا كان التعارض بالتباين كان السند و أصل الصدور معارضا للكتاب فيطرح و اذا كان التعارض بالعموم من وجه فالسند و أصل الصدور ليس مخالفا للكتاب و انما ظهوره في الشمول لمادة الاجتماع مخالف للكتاب فيسقط. (1) و انما الكلام في شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه و التحقيق عدم شمولها.

### بقي شيء في كلام الشهيد الصدر قدس سره

و هو ان الشهيد الصدر قدس سره قال قد يقال ان المقصود من الموافقة و عدمها و وجود شاهد و عدمه انما هو الموافقة و المخالفة للروح العامة و الاطار العام للكتاب الكريم لا الموافقة و المخالفة المضمونية فمثلا لو وردت رواية في ذم طائفة من البشر و بيان حسدتهم و دناءتهم و انهم قسم من الجن قلنا هذا مخالف للكتاب لان الروح العامة للكتاب مبنية على أساس المساواة بين الاقوام و الشعوب و عدم التفرقة بينهم و لو وردت رواية تحلل الكذب و الايذاء في اليوم التاسع من ربيع الاوّل قلنا أنها مخالفة للروح العامة للكتاب ولكن لو وردت رواية تدل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلا فهذه موافقة للروح العامة للكتاب المتجهة نحو تقريب الناس الى الله و جعلهم يناجون ربهم و يدعونه خوفا و طمعا.

ص: 553



و يشهد لهذا التفسير للموافقة و المخالفة امور أحدها ما جاء فى بعض الروايات من قول «ان وجدت عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله الخ» فانه لو كان المقصود الموافقة المضمونية فأى أثر لافتراض وجود شاهدين؟ فهذه قرينة على ان المقصود وجود الاشباه و النظائر و الروح العامة المنسجمة مع الحكم المذكور فى الرواية فى الكتاب الكريم فيقول مثلا ان وجدت له نظيرا او نظيرين فى الكتاب فخذوا به. (1)

وفيه انه لو تم ذلك لا يوجب تخصيص الموافقة و المخالفة بالروح العامة المنسجمة بل غاية التقريب المذكور هو كون الموافقة و المخالفة اعم من ذلك فتدبر جيداً.

### تبصرة: فى حكم الخبر الواحد المخالف للكتاب

وهو ان الخبر الواحد اذا كان مخالفا لظاهر الكتاب او السنة القطعية و كانت النسبة بينهما هو التباين او كانت النسبة بينهما العموم من وجه يؤخذ بظاهر الكتاب او السنة القطعية و يطرح الخبر مطلقاً سواء كان خبر آخر معارضا له او لم يكن و ذلك بمقتضى الأخبار الكثيرة الدالة على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب او السنة و انه زخرف و باطل و لا كلام فيه فيما اذا كان العموم فى كل من الكتاب و الخبر وضعياً فيؤخذ بظاهر الكتاب و السنة و يطرح الخبر بالنسبة الى مورد الاجتماع لانه زخرف و باطل بالنسبة الى مورد الاجتماع لجواز التفكيك فى الحجية باعتبار مدلول الكلام و اما ان كان العموم فى كل من الكتاب و الخبر بالاطلاق فقد قال السيد المحقق الخوئى قدس سره يسقط الاطلاقان فى مورد الاجتماع لما ذكرنا من ان الاطلاق غير داخل فى مدلول اللفظ بل الحاكم عليه هو العقل ببركة مقدمات الحكمة التى لا يمكن

ص: 554

جريانها في هذه الصورة و ذكرنا ان المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا اطلاقه كى يقال ان مخالف إطلاق الكتاب زخرف و باطل و من هنا يظهر انه لو كان العموم فى الخبر وضعياً و فى الكتاب او السنة اطلاقياً يقدم عموم الخبر فى مورد الاجتماع بعد ما ذكرناه سابقاً من عدم تمامية الاطلاق مع وجود العموم الوضعى فى قبالة (1) و لا يخفى ما فيه بعد فرض كون الخبر و الكتاب منفصلين لانعقاد الظهور الاستعمالي فى كل منهما فى نفسهما و بقائه و حينئذٍ لا فرق بين كون العموم وضعياً او اطلاقياً فيؤخذ بظاهر الكتاب و السنة القطعية و يطرح الخبر بالنسبة الى مورد الاجتماع بمقتضى الأخبار الكثيرة الدالة على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب و السنة و انه زخرف و باطل لان عنوان المخالفة محقق بالظهور الاستعمالي و هو المعيار كما لا يخفى.

### التنبيه الثالث

فى المراد من الموافقة و المخالفة للقوم

و لا اشكال فى صدق الموافق على الخبر الذى يوافق مذهب العامة اذا اتفقوا على شىء و انما الكلام فيما اذا اختلفوا و كانت احدى الروائين موافقة لبعضهم و الاخرى مخالفة لبعض اخر و الاظهر ان الرواية الموافقة كانت للتقية فيما اذا كان لهذه الطائفة سلطة حكومية فالمعيار هو الموافقة مع مذهب من المذاهب الحاكمة فاذا كانت احدى الروائين موافقة مع ذلك المذهب و الاخرى مخالفة له كان الترجيح مع المخالف فتحمل الاخرى على التقية فلا يلزم فى الحمل على التقية اتفاق القوم كما لا يخفى ثم ان ظاهر أخبار الترجيح ان كلا من الموافقة للكتاب و مخالفة العامة مرجح مستقل.

ص: 555

قال السيّد المحقّق الخوئي قدس سره: وتوهم كون مجموعهما مرجحاً واحداً حيث جمع الامام عليه السلام بينهما في المقبولة بقوله عليه السلام «ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤخذ به و يترك ما خالف الكتاب و السنة و وافق العامة» فامر بالأخذ بالخبر الجامع لكليهما مدفوع بان المذكور في ذيل المقبولة الترجيح بمخالفة العامة بنفسها حيث قال عليه السلام بعد فرض الراوى تساوى الخبرين من حيث موافقة الكتاب و السنة «ما خالف العامة ففيه الرشاد» فاذا كانت مخالفة العامة بنفسها من المرجحات بلا احتياج الى انضمام موافقة الكتاب اليه كانت موافقة الكتاب أيضاً مرجحة مستقلة فانه لو لم يكن موافقة الكتاب مرجحة مستقلة لكان انضمامها الى مخالفة العامة من باب ضمّ الحجر الى جنب الانسان غاية الأمر ان الامام عليه السلام فرض احد الخبرين جامعاً لكلا المرجحين و الآخر فاقداً لهما و امر بالأخذ بالجامع و طرح الفاقد و بعد سؤال الراوى عن الواجد لاحد المرجحين أمر بالأخذ به. (1)

ثم ان المذكور في المقبولة و ان كان حكم الواجد و الفاقد لكلا المرجحين و الواجد و الفاقد لاحد المرجحين دون ما اذا كان أحدهما واجداً لمرجح و الآخر واجداً للمرجح الآخر كما اذا كان أحد الخبرين موافقاً للكتاب و الآخر مخالفاً للعامة او كان أحد الخبرين موافقاً للكتاب و العامة و الآخر مخالفاً للكتاب و العامة الا ان حكمه كما أفاد في مصباح الأصول يعلم من خبر صحيح رواه الراوندى بسنده عن الصادق عليه السلام انه عليه السلام قال «اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة فما وافق اخبارهم فذرّوه و ما خالف اخبارهم فخذوه».

ص: 556

فبمقتضى هذه الصحيحة (الدالة على الترتيب) يحكم بتقديم الخبر الموافق للكتاب و ان كان موافقا للعادة و طرح الخبر المخالف للكتاب و ان كان مخالفا للعادة. (1)

و بعبارة اخرى صريح هذا الخبر هو الترتيب بين المرجحين فيجب رعايته و به يرفع اليد عن إطلاق ما ورد فيه الأخذ بما خالف العادة فيقيّد ملاحظة الترجيح به بعد رعاية موافقه الكتاب و عدمه.

ثم انه اذا كان كلا الخبرين موافقين للعادة لكونهم قائلين بمفاد كليهما فبعضهم قال بمفاد أحدهما و الآخر بالآخر فاللازم كما صرحت به المقبولة هو ترك طرف كانت العادة اعنى قضائهم و حكاهم بالنسبة اليه اميل و أخذ طرف اخر.

## التنبيه الرابع

فى ان التخيير يكون فى المسئلة الأصولية لا الفرعية

قال سيّدنا الأستاذ الظاهر ان التخيير فى المسئلة الأصولية لا الفرعية بمعنى ان التخيير انما هو فى الأخذ بأحد الخبرين و البناء عليه و جعله طريقاً له لا- فى مجرد تطبيق عمله على مضمون أحد الخبرين و ذلك لان ظاهر جمع كثير من أخباره ذلك كقوله عليه السلام «بايهما أخذت من باب التسليم وسعك» فان الاستفادة منه ان التوسعة انما هو فى الأخذ بأحد الطرفين من باب التسليم و الانقياد و البناء عليه و المسئلة واضحة لا يحتاج الى مزيد بيان. (2)

وقد أيد ما ذكره سيّدنا الأستاذ بما أفاده الشهيد الصدر فى تقريب التخيير الأصولى من ان ادلة التخيير ناظرة الى رفع النقص الموجود فى أدلة حجية خبر الثقة و كتمم جعل بالنسبة لتلك الادلة التى نقصها أنها لا تشمل الخبرين المتعارضين إذن فالاستفاد منها عرفاً هو الججعية التخييرية لا مجرد التخيير فى العمل.

ص: 557

1- (1) مصباح الاصول، ج 3، ص 415.

2- (2) المحاضرات، ج 3، ص 312.

هذا مضافاً الى ان أخبار التخيير حتى اذا لم تدل على التخيير الأصولي يمكن ضمّها الى دليل حجية خبر الثقة اذا كان لفظيا له إطلاق فتثبت بمجموعهما التخيير الأصولي.

و توضيح ذلك ان دليل حجية خبر الثقة انما كان لا يشمل المتعارضين لان شموله لهما معا غير ممكن و شموله لاحدهما بالخصوص ترجيح بلا مرجح و اما التمسك باطلاقه لاثبات حجية مشروطة بالالتزام في كل واحد من الطرفين فعيبه انه معارض لدلالة اطلاقه على الحجية المطلقة في الطرف الآخر ولكن أخبار التخيير قد اسقطت هذا الاطلاق لان التخيير سواء كان اصوليا او فقهيلا لا يجتمع مع الحجية المطلقة لاحد الطرفين فنتمسك باطلاق دليل حجية خبر الثقة لاثبات حجيتين مشروطتين.

فان قلت: ان دليل حجية خبر الثقة مبتلى بالاجمال للتعارض الداخلي بين الحجية المشروطة لطرف و الحجية المطلقة للطرف الاخر و ادلة التخيير قرينة منفصلة لا ترفع الاجمال.

قلت: ان دليل حجية خبر الثقة له ظهور في قضية الشرطية و هي الحجية المشروطة في كل طرف على تقدير عدم الحجية المطلقة في الطرف الآخر و الشرط قد ثبت باخبار التخيير. (1)

ولا يخفى عليك ما في الاخير من الاستدلال من الغرابة كما اعترف به نفسه حيث قال و هذا الذي ذكره امر معقول و ان كان فيه شيء من الغرابة باعتبار ان الالتزام لم يكن واجبا في الأخبار غير المبتلاة بالمعارض فكيف بالأخبار المعارضة مع ان

ص: 558

الالتزام بما هو في طول الحجية فكيف صارت الحجية في طول الالتزام و الالتزام قبل الحجية نوع تشريع.

و يمكن تفادي هذه الاستغرابات وذلك بتبديل الشرط وذلك بان يقال ان المولى جعل أحد الخبرين حجة و هو الخبر الذى سوف يختار المالك ان يكون حجة له كما يمكن فرض اعطاء الشارع امر تشريع احدى الحجتين بيد المكلف فهو الذى يشرع لنفسه ايا من الحجتين شاء الا ان هذا يستتبعن غرابة تجويز التشريع (1) وكيف كان يكفي ما أفاده سيّدنا الأستاذ من الاستدلال بظهور أخبار التخيير نعم لا بأس بجعل ما أفاده الشهيد الصدر مؤيداً لذلك.

ثم يقع الكلام في ان المفتى بعد كونه قائلاً بالتخيير الأصولى اذا أختار احد الخبرين فهل يجوز له الافتاء بالتخيير الأصولى او الافتاء بمفاد الخبر الذى أختاره و المشهور انه يجوز للمفتى الافتاء بالتخيير الأصولى بمعنى انه يخبر المستفتى فيتخير المقلد فى العمل كالمفتى وقواه الشيخ الأعظم قدس سره حيث قال فى وجهه ان نصب الشارع للامارات و طريقتيها يشمل المجتهد و المقلد الا ان المقلد عاجز عن القيام بشروط العمل بالادلة من حيث تشخيص مقتضاها و دفع موانعها فاذا اثبت ذلك المجتهد جواز العمل لكل من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلد و المجتهد تخير المقلد كالمجتهد هذا مضافاً الى ان ايجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد لم يتم دليل عليه فهو تشريع الى أن قال و المسألة محتاجة الى التأمل و ان كان وجه المشهور اقوى هذا حكم المفتى. (2)

ص: 559

1- (1) المصدر، ص 738.

2- (2) فرائد الاصول، ص 440.

و ذهب فى الكفاية الى جواز الافتاء بما اختاره من الخبرين فى عمل نفسه و عمل مقلديه بعد تصريحه بعدم جواز الافتاء بالتخيير فى المسألة الفرعية مستدلاً بأنه لا دليل عليه فيها و بعد تصريحه بجواز الافتاء بالتخيير فى المسألة الأصولية فلا بأس حينئذٍ باختيار المقلد غير ما اختاره المفتى فيعمل بما يفهم منه بصريحه او بظهوره الذى لا شبهة فيه. (1)

و عليه يجوز للمجتهد امرأ أن أحدهما الافتاء بالتخيير فى المسألة الأصولية و ثانيهما الافتاء بما اختاره من الخبرين فى عمل نفسه و عمل مقلديه.

و اما اشكال ان ايجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد مع انه لم يقم عليه دليل تشريع ففيه ان الايجاب المذكور من لوازم التخيير الأصولى المستفاد من الأخبار و معه لا وجه للزوم التشريع.

نعم أورد عليه الشهيد الصدر قدس سره بان افتاؤه بمفاد الخبر الذى اختاره فيما هو أخبار بحكم الله لا اشكال فى جوازه حيث ان الخبر الذى اختاره صار حجة له فقد ثبت بالحجة ذلك الحكم فيخبر به ولكن صحة افتائه بمعنى كونه حجة على المقلد محل اشكال عندى و ذلك لان التقليد ليس امرأ تعبدى صرفاً و انما هو بملاك رجوع الجاهل الى العالم و رجوع غير أهل الخبرة الى أهل الخبرة و افتاؤه بمفاد هذا الخبر ليس على أساس علم و خبرة و انما على اساس اشتهاؤ شخصى فلامعنى للرجوع اليه فيكون حال العامى حال الفقيه فى انه يختار أى الخبرين شاء فقد يختار غيره ما أختاره الفقيه. (2)

ص: 560

---

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 397.

2- (2) مباحث الاصول الجزء الخامس من القسم الثانى، ص 740.

و لقاتل ان يقول ان افتائه بمفاد هذا الخبر من لوازم التخيير الأصولي الذي اختاره الفقيه على أساس علم و خبرة و هو يكفي في جواز رجوع العامي اليه و دعوى ان المجتهد ليس له ان يخبر إلا بالتخيير في الأخذ بمفاد الخبرين المتعارضين الذي استفاده من الادلة و حيث ان الافتاء ليس الا هذا الأخبار فلامجال لان يقال ان الافتاء عمل المجتهد كما أن القضاء عمل منه بالخبر الذي يختاره قلما كان هو المتخير في القضاء فهكذا في الافتاء و ذلك انه لا دليل في باب الافتاء على أزيد من قول المجتهد و رأيه انما هو طريق الي مفاد الأخبار و الامارات. (1) مندفعة بان عمل المجتهد مسبوق بمسائل اصولية و لا موجب في الافتاء ان يذكر المفتي و يشير الي المسائل الأصولية بل له ان يخبر بما استفاده منها كسائر الموارد و لا يمنع عن ذلك كون قول المجتهد و رأيه انما هو طريق الي مفاد الأخبار و الامارات و هي طريقة الي الواقع كما لا يخفى.

فتحصّل انه يجوز للمجتهد الامران أحدهما هو الافتاء بالتخيير الأصولي و ثانيهما هو الافتاء بمفاد الخبر الذي اختاره كما يجوز للمقلد الامران و لا يلزم من ذلك تشريع و لا خروج عن اساس علم و خبرة كما لا يخفى و اما الافتاء بالتخيير في المسألة الفرعية فلا لعدم الدليل عليه اذ الدليل على التخيير بين الأخذ بهذ الخبر او ذاك الخبر غير الدليل على التخيير الواقعي بينهما و المفروض عدم التخيير الواقعي اذ ليس في الواقع إلا أحدهما فالتخيير اصولي لا فقهي.

هذا في الافتاء و اما في القضاء و الحكومة فقد صرح شيخنا الأعظم قدس سره بان الظاهر كما عن جماعة انه يتخير أحدهما فيقضى به لان القضاء و الحكم عمل له للغير فهو المتخير و لما عن بعض من ان تخير المتخاصمين لا يرفع معه الخصومة. (2)

ص: 561

1- (1) تسديد الاصول، ج 2، ص 487-488.

2- (2) فرائد الاصول، ص 440.



إشارة

فى ان التخيير بدوى او استمرارى

و الاظهر هو الثانى ذهب الشيخ الأعظم قدس سره الى الاوّل حيث قال و لو حكم على طبق احدى الامارتين فى واقعة فهل له حكم على طبق الاخرى فى واقعة اخرى.

المحكى عن العلامة رحمه الله وغيره الجواز بل حكى نسبته الى المحققين لما عن النهاية من انه ليس فى العقل ما يدل على خلاف ذلك و لا نستبعد وقوعه كما لو تغيّر اجتهاده الا ان يدل دليل شرعى خارج على عدم جوازه كما روى ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال لا بى بكر لا تقض فى الشىء الواحد بحكمين مختلفين.

أقول يشكل الجواز لعدم الدليل عليه لان دليل التخيير ان كان الأخبار الدالة عليه فالظاهر انها مسوقة لبيان وظيفة المتحير فى ابتداء الأمر فلا إطلاق فيها بالنسبة الى حال المتحير بعد الالتزام باحدهما.

و اما العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من هذه الجهة و الاصل عدم حجية الآخر بعد الالتزام باحدهما كما تقرر فى دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد الى مثله نعم لو كان الحكم بالتخيير فى المقام من باب تراحم الواجبين كان الأقوى استمراره لان المقتضى له فى السابق موجود بعينه بخلاف التخيير الظاهر فى تعارض الطريقتين فان احتمال تعيين ما التزمه قائم بخلاف التخيير الواقعى فتأمل.

و استصحاب التخيير غير جار لان الثابت سابقاً ثبوت الاختيار لمن لم يتخير فإثباته لمن اختار و التزم اثبات للحكم فى غير موضعه الاوّل و بعض المعاصرين استجود كلام العلامة مع انه منع من العدول عن امارة الى اخرى و عن مجتهد الى اخر فتدبر. (1)

ص: 562

يمكن الايراد عليه اولا بما فى تعليقة المحقق الخراسانى على فرائد من ان الظاهر من بعض الأخبار ان التخيير انما هو من باب التسليم و من المعلوم ان مصلحة التسليم لا يختص بحال الابتداء بل يعم الحالتين هذا بخلاف الفتوى و الامارات حيث لم يرد فيه ذلك و الحكم فيهما بالتخيير انما هو على القاعدة.

و ثانياً بما أفاده فى الكفاية من انه لو لم نقل بانه قضية الاطلاقات قضية الاستصحاب كونه استمراريا و توهم ان المتخير كان محكوما بالتخيير و لا تحيّر له بعد الاختيار فلا يكون الاطلاق و لا الاستصحاب مقتضيا للاستمرار لاختلاف الموضوع فيهما فاسد فان التخيير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله و بمعنى آخر لم يقع فى خطاب موضوعاً للتخيير اصلا كما لا يخفى.

هذا مضافاً الى ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره من انه تارة يفرض كون الموضوع فى أدلة التخيير هو ذات المكلف اذا لم يعلم الحق كما هو مفاد رواية ابن الجهم فان ظاهرها ان الحكم بالتوسعة لذات المكلف و عدم العلم بالحق واسطة لثبوت الحكم له و اخرى كونه غير العالم بالحق بوصفه العنوانى و ثالثة كونه عنوان المتخير فى وظيفته و رابعة كونه عنواناً من لم يختر لاحدهما.

### **والتحقيق جريان الاستصحاب فى جميع الصور**

اما فى الصورتين الاوليين فواضح و لو فرض اخذ موضوع الاستصحاب من الدليل لبقائه قطعاً.

اما اذا كان ذات المكلف كما هو الحق فمعلوم و اما اذا كان عنوان غير العالم بان أيهما حق فلان الأخذ باحدهما لا يجعله عالماً بحقية أحدهما ضرورة ان حكمه باخذ أحدهما ليس من باب حقيقته او التعبد بذلك بل انما هو من باب بيان الوظيفة فى صورة الشك و اما فى الصورتين الاخيرتين فلان الموضوع فيه عرفى و عنوان

المتحير أو الذي لم يختر و ان كانا بحسب المفهوم الكلى مخالفا لعنوان مقابلهما لكن مصداقهما اذا وجداً في الخارج و صدق عليهما العنوانان يثبت لهما الحكم فاذا زال العنوان بقى الموضوع قطعاً لان المكلف الموجود في الخارج اذا زال عنه عنوان المتحير لا ينقلب عما هو عليه عرفاً فيكون اثبات حكم التخيير له بالاستصحاب ابقاء للحكم السابق لاسراء من موضوع الى اخر.

نعم لو اريد اثبات الحكم من عنوان المتحير لغيره يكون من اسرانه الى موضوع آخر لكن لا نريد الا اثبات التخيير لزيد و عمرو بعد كونه ثابتا لهما لاجل تطبيق العنوان عليهما نظير كلية الأحكام الثابتة للعناوين الكلية السارية منها الى المعنونات. (1)

و دعوى ان التمسك بالاطلاق لا يجوز لان الخطاب بالتخيير متوجه الى من لم يأخذ بشيء من المتعارضين لعدم علمه بما هو الحجة و الوظيفة بحسب الواقع في الواقعة و لا يتوجه هذا الخطاب الى من تعين أحدهما للحجة له و صيرورته وظيفة في الواقعة و لو لم يكن هذا ظاهر ما تقدم من خبر الحسن بن الجهم فلا أقل من عدم ظهوره في الاطلاق. (2)

مندفعة بما مرّ من ان الظاهر من الأخبار ان التخيير من باب التسليم و مصلحة التسليم لا يختص بحال الابتداء بل يعم الحالتين لعدم تقييده بحال الابتداء و خصوصيات المخاطب قبل الأخذ من عدم علمه بما هو الحجة و الوظيفة بحسب الواقع لم تؤخذ في الرواية و المأخوذ هو تعارض الخبرين و الحجيتين و هو باق فبعض ادلة التخيير غير قاصر عن اثبات استمرار التخيير.

ص: 564

---

1- (1) الرسائل، ج 2، ص 62.

2- (2) دروس في مسائل علم الاصول، ج 5، ص 64.

و لقد أفاد وأجاد سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد حيث قال قوله عليه السلام في خبر سماعة فهو في سعة حتى يلقاه وقوله عليه السلام في خبر حارث بن مغيرة فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فترد اليه بناء على دلالتها على التخيير ظاهر ان في استمرار التوسعة و بقاء التخيير الى ان يرى القائم عليه السلام و من يخبره الى أن قال وربما يستشتم الاستمرار أيضاً من قوله عليه السلام فموسع عليك بأية عملت فان الظاهر من قوله عليه السلام بأية عملت في المقام وغيره من المقامات جواز العمل باية شاء في جميع الازمان بل هو التوسعة الكاملة لا جواز العمل باية شاء في الزمان الاوّل فله العمل بمقتضى ظهور هذا الخبر بايهما اختار دائماً نعم يجب تقييد العمل بالأخذ على ما يدل عليه غير واحد من الاخبار.

فتلخص ان أدلة التخيير كما تكون ناهضة لاثباته حدوثاً كذلك ناهضة لاثباته مستمراً و على فرض السكوت يجرى الاستصحاب و موضوعه بحسب ما يعينه العرف هو المكلف و هو متحد في الحالين حال عدم الاختيار و حال الاختيار او حال التحير و حال عدمه الى أن قال بل ظاهر قوله عليه السلام «موسع عليك بأية عملت» (1) ابتداء جواز العمل باية شاء و هو عام شامل للعمل بنحو الدوام او في بعض الاوقات ثبت بقرينة ساير الادلة عدم كفاية العمل و انه لا بدّ من الأخذ الا انه لا يوجب التصرف في ظهور الكلام في التبعض بحسب الاوقات فتلخص كفاية الأخذ و لو بنحو التوقيت و حينئذٍ اذا انقضى الوقت زال الحجية اذ هي تابعة للاخذ فاذا أخذ ثانياً بما أخذ أولاً صار حجة ثانياً و اذا أخذ بغيره صار هو حجة دون الاوّل و هذا واضح. (2)

ص: 565

- 
- 1- (1) في صحيحة على بن مهزيار.
  - 2- (2) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 316-318.

و هو ان الظاهر عدم صحة الأخذ بالاستصحاب لان التخيير الثابت سابقاً هو جعل أحد الخبرين حجة فى حقه بالأخذ به و بعد الأخذ باحدهما و صيرورته حجة يكون التخيير بمعنى اخراج ذلك المأخوذ سابقاً عن الاعتبار و جعل الآخر حجة و هذا لم يكن ثابتاً فى السابق ليستصحب. (1)

و يمكن ان يقال: ان ذلك من لوازم استمرار التخيير فى الأخذ باحدى الحجتين فاذا كان هذا التخيير باقياً بالاستصحاب فلأمانع من لزوم اخراج ذلك المأخوذ و جعل الآخر حجة و ما يكون من لوازم بقاء المستصحب لا يلزم ان يكون ثابتاً فى السابق ليستصحب كما لا يخفى.

فتحصل الى حدّ الآن ان التخيير استمرارى لا بدوى بل قوله عليه السلام «موسع عليك باية عملت» فى صحيحة على بن مهزيار يعم العمل بنحو الدوام او فى بعض الاوقات كما أفاد سيّدنا الأستاذ فيجوز الأخذ باحدى الروايتين بنحو التوقيت و حينئذ اذا انقضى الوقت زالت الحجية اذ هى تابعة على الفرض للاخذ جمعاً بين قوله: «موسع عليك باية عملت» فى صحيحة على بن مهزيار و قوله عليه السلام «بايهما اخذت من جهة التسليم كان صواباً» فى مكاتبة الحميرى و معتبرته.

و المخاطب للتخيير هو الذى جاءه الحديثان المتعارضان و تقييده بالمتحير خلاف ظاهر الادلة و ان أوجب التعارض تحيراً بالنسبة الى الحكم الواقعى ولكن لم يؤخذ ذلك فى موضوع أخبار التخيير و مقتضى إطلاق الموضوع ان المخاطب مخير فى كل واقعة فى الأخذ بأى من الخبرين شاء و حملته على التخيير فى أحداث الأخذ به فى ابتداء الأمر خلاف الظاهر.

ص: 566

و دعوى ان الوقائع لو حظت واقعة واحدة و امر فيها بأخذ أحد الخبرين فقد امتثل ذلك بالأخذ الاوّل و لا يبقى للدليل الاجتهادى دليل على استمرارية التخيير. (1)

مندفعة بان الملاحظة المذكورة تحتاج الى مؤونة زائدة و لا يساعدها إطلاق الخطاب كما لا يخفى وقد اتضح مما ذكر ان مع تمامية دلالة الاطلاقات على التخيير و استمراره فلا حاجة الى استصحاب الاستمرار فلا تغفل.

### الفصل السابع: فى جواز التعدى عن المرحجات المنصوصة و عدمه

فى جواز التعدى عن المرحجات المنصوصة و عدمه

و لا- يخلو الجواز عن قوة لولا إطلاق أدلة التخيير ذهب الشيخ الأعظم قدس سره الى الاوّل و قال ذهب جمهور المجتهدين الى عدم الاقتصار على المرحجات الخاصة بل ادعى بعضهم ظهور الاجماع و عدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين بعد ان حكى الاجماع عليه عن جماعة و كيف كان فما يمكن استفادة هذا المطلب منه فقرات من الروايات:

منها الترجيح بالاصدقية فى المقبولة و بالاوثقية فى المرفوعة فان اعتبار هاتين الصفتين ليس إلا لترجيح الأقرب الى مطابقة الواقع فى نظر الناظر فى المتعارضين من حيث انه أقرب من غير مدخلية خصوصية سبب و ليستا كالأعدلية و الاقضية يحتملان لاعتبار الاقربىة الحاصلة من السبب الخاصّ و ح فنقول اذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر او اعرف بنقل الحديث بالمعنى او شبه ذلك فيكون أصدق و اوثق من الراوى الاخر.

و يتعدى من صفات الراوى المرجحة الى صفات الرواية الموجبة لاقربىة صدورها لان اصدقية الراوى و اوثقيته لم يعتبر فى الراوى إلا من حيث حصول صفة الصدق و

ص: 567

الوثاقة في الرواية فاذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ و الآخر منقولاً بالمعنى كان الاوّل أقرب الى الصدق و اولى بالوثوق. (1)

أورد عليه في الكفاية بان جعل خصوص شىء فيه جهة الارائة و الطريقية حجة او مرجحاً لا دلالة فيه على ان الملاك فيه بتمامه جهة ارائته بل لا اشعار فيه كما لا يخفى لاحتمال دخل خصوصية في مرجحيته او حجيته لا سيّما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به الا تعبدافافهم (2) ولعل وجه الأمر بالفهم هو ما أشار اليه المحقق الاصفهاني قدس سره من ان الاعدلية و الاورعية أيضاً بلحاظ شدة مراقبته و كثرة مدافته في النقل للملازمة الغالبية بين التورع في جهة النقل و تورعه في ساير الجهات بخلاف الاصدقية المحضنة فانه ربما تايى نفسه عن الكذب و ان كان لا يبالى بساير المحرمات الى أن قال فاعتبار الاولوية بلحاظ هذه الجهة لا بلحاظ الجهات الاجنبية عن مرحلة النقل كى يكون مرجحاً تعبدياً و اما اعتبار الاقضية فلان الغالب حيث يكون النقل بالمعنى فلكثرة الفقاهة و قوة النباهة دخل في بيان ما صدر من المعصوم عليه السلام لا لمجرد اطلاعه على ما هو اجنبى عن مرحلة النقل و الرواية كى يكون مرجحاً تعبدياً انتهى و عليه فالاعدلية و الاورعية كالاصدقية و الاوثقية ليستا من المرجحات التعبدية بل تكونان مذكورتين من باب ملازمتها لشدة المراقبة في النقل و لكن جعل خصوص شىء فيه جهة الاراءة و الطريقية حجة او مرجحاً لا دلالة فيه و لا اشعار على ان تمام الملاك هو جهة الاراءة و الطريقية لاحتمال خصوصية في نفس الطريق كما مر بيانه في حجية الخبر و عدم حجية مطلق الظن هذا مضافاً الى ما أفاده السيّد المحقق الخوئى قدس سره من عدم دلالة المقبولة على كون الاوصاف المذكورة من مرجحات

ص: 568

1- (1) فرائد الاصول، ص 450.

2- (2) الكفاية، ج 2، ص 398.

الخبرين المتعارضين فضلا عن دلالتهما على ان ذكر الاوصاف مثال لما يوجب اقرية احد المتعارضين الى الصدق. (1)

وذلك لان الاصدقية والاعدلية والافقية والاورعية من مرجحات الحاكم لا- من مرجحات الرواية كما هو ظاهر قوله عليه السلام «الحكم ما حكم به اعدلهما وافقهما وصدقهما في الحديث واورعهما» في المقبولة فلا تغفل.

ومنها: تعليقه عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله «فان المجمع عليه لا ريب فيه» توضيح ذلك ان معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكل كما يدل عليه فرض السائل كليهما مشهورين والمراد بالشاذ ما لا يعرفه الا القليل ولا ريب ان المشهور بهذا المعنى ليس قطعيا من جميع الجهات قطعى المتن والدلالة حتى يصير مما لا ريب فيه وإلا لم يمكن فرضهما مشهورين ولا الرجوع الى صفات الراوى قبل ملاحظة الشهرة ولا- الحكم بالرجوع مع شهرتهما الى المرجحات الاخر فالمراد بنفى الريب نفيه بالاضافة الى الشاذ ومعناه ان الريب المحتمل فى الشاذ غير محتمل فيه فيصير حاصل التعليق ترجيح المشهور على الشاذ بان فى الشاذ احتمالا لا يوجد فى المشهور ومقتضى التعدى عن مورد النص فى العلة وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون احد الخبرين أقل احتمالا لمخالفة الواقع. (2)

أورد عليه فى الكفاية بما توضيحه ان الاستدلال بالتعليق المذكور يتوقف على عدم كون الرواية المشهورة مما لا ريب فيها حقيقة فى نفسها مع ان ذاك ممكن اذ الشهرة فى الصدر الاوّل بين الروات وأصحاب الائمة عليهم السلام موجبة لكون الرواية المشهورة مما يطمئن بصدورها بحيث يصح ان يقال عرفاً أنها مما لا ريب فيها حقيقة

ص: 569

1- (1) مصباح الاصول، ج 3، ص 421.

2- (2) فرائد الاصول، ص 450.



وعليه فلا بأس بالتعدى منه الى مثله مما يوجب الوثوق و الاطمئنان بالصدور لا الى كل مزية و لو لم توجب إلا اقربية ذى المزية الى الواقع من المعارض الفاقد لها. (1) وعليه فمع امكان ارادة نفي الريب حقيقة حمل قوله «فان المجمع عليه لا ريب فيه» على الريب النسبي و الاضافى خلاف الظاهر جداً و لا موجب له بعد امكان اجتماع الخبرين فى الوثوق بالصدور فقط هذا مضافاً الى ما أفاده الميرزا التبريزى قدس سره على تقدير كون نفي الريب اضافياً من ان نفي الريب بالاضافة الى أصل صدوره (لا) الى جهات اخرى و لا يمكن التعدى الى ما يوجب كون الخبر مما لا ريب فيه من جهة اخرى غير الصدور. (2)

ومنها: تعليلهم: لتقديم الخبر المخالف للعادة بان الحق و الرشد فى خلافهم و ان ما وافقهم فيه التقية فان هذه كلها قضايا غالبية لا دائمية فيدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح كل ما كان معه امارة الحق و الرشد و ترك ما فيه مظنة خلاف الحق و الصواب بل الانصاف ان مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو ابعد عن الباطل من الآخر و ان لم يكن عليه امارة المطابقة كما يدل عليه قوله عليه السلام ما جئكم عنّا من حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله و احاديثنا فان اشبههما فهو حق و ان لم يشبههما فهو باطل فانه لا توجيه لهاتين القضيتين الا ما ذكرنا من ارادة الابعدية عن الباطل و الاقربية اليه. (3)

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره باننا بعد تسليم ان ليس المراد من التعليل ان الرشد كلية فى الخبر المخالف اذ ليس كل ما خالفهم حقاً كما ليس كل

ص: 570

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 398.

2- (2) دروس فى مسائل علم الاصول، ج 5، ص 65.

3- (3) فرائد الاصول، ص 451-450.

الموافق باطلا- نقول لابد من رفع اليد عن ظاهر التعليل بالقرينة المعلومة لكن لا يلزم لان يكون المراد اثبات الرشد بالنسبة الى الخبر الموافق وبالإضافة اليه كى يكون مقتضاه وجوب الترجيح بكل ما هو ابعد عن الباطل من الآخر فلم لا يكون المراد ان الرشد غالبا ونوعاً فى الخبر المخالف فيكون هذه الغلبة النوعية التى لا حظها الشارع موجبة للاخذ بالمخالف مطلقاً كما أوجب غلبة المصادفة فى الخبر الثقة الأخذ به كذلك وحينئذ فلا يمكن التعدى إلا إلى ما بلغ المصادفة النوعية و الرشد الغالبى فيه بهذا المقدار فاستقم. (1) ولا دليل على بلوغ المصادفة بهذا المقدار فى غير المخالفة مع العامة حتى يمكن التعدى اليه.

هذا مضافاً الى ما أفاده السيّد المحقق الخوئى قدس سره من ان التعليل المذكور لم يوجد فى رواية وانما هو فى عبارة الكافى التى نقلناها سابقاً نعم وقع فى المرفوعة ما يرادفه و هو قوله عليه السلام «فان الحق فيما خالفهم» ولكن قد عرفت ضعف سندها وعدم صحة الاعتماد عليها و ذكر أيضاً فى المقبولة لفظ ففيه الرشد ولكنه ليس بعنوان التعليل بل بعنوان الحكم حيث قال عليه السلام «و ما خالف العامة ففيه الرشد» أى يجب الأخذ به فلا تعليل فيه حتى يؤخذ بعمومه. (2)

و أما ما فى الكفاية فى الجواب عن الاستدلال بالتعليل المذكور من انه يحتمل ان يكون الرشد فى نفس المخالفة لحسنها ولو سلم انه لغلبة الحق فى طرف الخبر المخالف فلا شبهة فى حصول الوثوق بان الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدورا او جهة و لا بأس بالتعدى منه الى مثله ففيه كما أفاد سيّدنا

ص: 571

---

1- (1) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 324-325.

2- (2) مصباح الاصول، ج 3، ص 421-422.

الاستاذ قدس سره بعد احتمال ارادة حسن المخالفة بما هو مخالفة مع ان حسنها أيضاً محل تأمل فانه لم يقل أحد بان نفس المخالفة مع العامة حسن محبوب عند الشرع.

و اما دعوى حصول الوثوق بان الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدورا او جهة فمدفوعة بعدم تسليم حصول الوثوق اذ من الممكن ان يكون الحكم الواقعي على وفق الموافق و يكون المخالف غير صادر اصلا فكيف دعوى الوثوق اما بعدم صدورها او بصدورها تقية.

نعم لو علم بصدورهما و كان أحدهما موافقا و الآخر مخالفا لا يبعد دعوى حصول الوثوق بصدور الموافق تقية لو كان وجه التقية منحصراً في خوف الامام عليه السلام على نفسه و اما لو كان وجهها هو حفظ دماء الشيعة و تحفظ بنفس القاء الاختلاف كما ورد في بعض الأخبار بانه «نحن نلقى الخلاف بينكم حقنا لدمائكم» فحصول الوثوق محل الانكار لاحتمال ان يكون الواقع على وفق الموافق و يكون ظاهر المخالف غير مراد فتأمل جيّداً. (1)

ومنها: قوله عليه السلام «دع ما يريبك الى ما لا يريبك» فانه يدلّ على انه اذا دار الأمر بين الأمرين في أحدهما ريب ليس في الآخر ذلك الريب يجب الأخذ به و ليس المراد نفى مطلق الريب كما لا يخفى وح فاذا فرض أحد المتعارضين منقولاً بلفظه و الآخر منقولاً بالمعنى و جب الأخذ بالاول لان احتمال الخطاء في النقل بالمعنى منفي فيه و كذا اذا كان أحدهما اعلى سنداً لقلّة الوسائط الى غير ذلك من المرجحات النافية للاحتمال الغير المنفي في طرف المرجوح. (2)

ص: 572

1- (1) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج 3، ص 324.

2- (2) فرائد الاصول، ص 451.

أورد عليه أولاً بضعف السند وثانياً بأنه لم يبق على ظاهره من الدعوة إلى الأخذ باليقين في اتیان العمل وترك المشتبهات. (1)

هذا كله ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره لجواز التعدى عن المرجحات المنصوصة وقد عرفت عدم تمامية الوجوه المذكورة.

نعم هنا تقريب آخر أفاده بعض الأكابر وهو أن التعدى عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها مطابق للقاعدة ولا يحتاج إلى دليل خارجي وتوضيح ذلك بتقديم مقدمة وهي أن بعد احراز العموم أو الإطلاق في أدلة اعتبار الطرق والامارات إذا شككنا في خروج ذى المزية أو خروج مالا مزية له منها بعد العلم بعدم كذبهما أو بعد العلم بعدم صدقهما معا.

كان اللازم الأخذ باصالة العموم في ذى المزية والقول بشمول العموم أو الإطلاق له إذا لا مجال لاحتمال خروج ذى المزية وغيره عن مفاد العموم أو الإطلاق بعد كون الفرض هو عدم احتمال كذبهما وهكذا لا مجال لدخولهما بعد كون الفرض هو التعارض وعدم صدقهما معا.

ص: 573

---

1- (1) تسديد الاصول، ج 2، ص 485.

فاذا دار الأمر بين شمول المرجوح و خروج الراجح و بين شمول الراجح و خروج المرجوح لزم القول بشمول الراجح و خروج المرجوح حيث ان خروج الراجح يلزم خروج المرجوح عرفاً لعدم احتمال العرف خروج الراجح و بقاء المرجوح و ان خروجهما معا لا يساعد مع عدم احتمال كذبهما فانحصر الأمر فى خروج المرجوح اخذاً باصالة العموم او الاطلاق و هذا البيان يجرى فى مسألة تعارض الأخبار و تعارض اراء المجتهدين و تعارض البيئات مع فرض العلم بعدم كذبهما معا او بعدم صدقهما معا.

فاذا عرفت تلك المقدمة فنقول فى مثل عموم صدق العادل فى أدلة اعتبار الأخبار ان خروج المتعارضين عن مفاد الاطلاق المذكور لا مجال لاحتماله للعلم بعدم كذبهما معا و هكذا لا مجال لشمول الاطلاق المذكور للمتعارضين لفرض العلم بعدم صدقهما معا و عليه فيؤخذ باطلاق دليل صدق العادل و يحكم بشموله لذى المزية و خروج المرجوح دون العكس لعدم انسبائه الى الذهن العرفى كما لا يخفى ولكن ذلك متفرع على ثبوت إطلاق صدق العادل بالنسبة الى المتعارضين و عدم القول بان الادلة الدالة على اعتبار الأخبار او الأصول اللفظية ليست ناظرة الى صورة تعارضهما انتهى.

و لقاتل ان يقول ان شمول إطلاق ادلة الاعتبار للخبرين المتعارضين هو مقتضى الاطلاق الذاتى و معه فلاحاجة الى اللحاظ حتى يقال ان الادلة ليست ناظرة الى صورة تعارضهما كما ان اصالة العموم تكون مقتضى العموم الوضعى و لا يرفع اليد عنها إلا بمقدار المتيقن و هو المرجوح و عليه فجواز التعدى عن المرجحات المنصوصة الى غيرها بالتقريب المذكور لا- يخلو من وجه ان لم يمنع عنه إطلاق ادلة التخيير الشرعى و الا فمع القول باطلاق أدلة التخيير الشرعى كما هو الظاهر مما تقدم يمنع ذلك الاطلاق من دعوى لزوم الترجيح بالمرجحات الغير المنصوصة و ان كان الأخذ بطرف الراجح احوط.

و مما ذكر يظهر أيضاً انه لو وجد بعض المرجحات المنصوصة فى طرف و بعض المرجحات الغير المنصوصة فى طرف آخر يكون العبرة بالمرجحات المنصوصة قضاءً لاطلاق ادلة المرجحات المنصوصة و أيضاً يظهر انه اذا كان كل طرف ذا مرجح من المرجحات غير المنصوصة فان لم يكن إطلاق أدلة التخيير فيؤخذ بالاقوى منهما و إلا فاطلاق أدلة التخيير يدل على جواز الأخذ بكل طرف شاء و ان كان الاحوط هو الأخذ بطرف الاقوى.

ثم ان ما ذكر في تعارض الأخبار من ان تقديم ذى مرجح مطابق للقاعدة لا يختص بهذا الباب بل يجرى في باب تعارض الطرق والبيانات وتعارض آراء المجتهدين و يتقدم كل طرف ذى مرجح على طرف آخر اذا لم يكن إطلاق او عموم يدل على التخيير الشرعى والله هو العالم.

## الفصل الثامن: في ان الأخبار العلاجية تختص بموارد التي ليس لها جمع عرفي او لا تختص بها

### إشارة

في ان الأخبار العلاجية تختص بموارد التي ليس لها جمع عرفي او لا تختص بها

و المعروف هو الاختصاص واختاره الشيخ الأعظم قدس سره وحاصل ما ذهب اليه ان ما يمكن التوفيق فيه عرفاً لا يدخل في مورد السؤال عن علاج المتعارضين لانه مختص بما اذا تحير السائل في المتعارضين ولم يستفد المراد منهما إلا بيان آخر لاحدهما او لكليهما خلافاً للمحكى عن الشيخ الطوسى قدس سره في الاستبصار والعدة حيث قال بالترجيح حتى في النص والظاهر والاضاهر والظاهر وأيد في الكفاية عدم الاختصاص في بعض كلامه بان مساعدة العرف على التوفيق لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع لصحة السؤال بملاحظة التعارض البدوى او للتخير في الحكم الواقعى هذا مع امكان احتمال السائل الردع عن الطريقة المتداولة بين العرف ولكن عدل عنه في النهاية معللاً بان التوفيق العرفى مثل الخاص والعام والمقيد والمطلق كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الانمة عليهم السلام وهى كاشفة اجمالاً عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفى لولا دعوى اختصاص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفى وأنها سؤالاً- وجواباً بصدد الاستعلاج والعلاج في موارد التخير او لولا- دعوى اجمال أخبار العلاج وتساوى احتمال العموم مع احتمال الاختصاص ولا ينافى دعوى السيرة مجرد صحة السؤال لما لا ينافى العموم ما لم

يكن هناك ظهور انه لذلك و كيف كان فلم يثبت باخبار العلاج ردع عما هو عليه بناء العقلاء و سيرة العلماء من التوفيق العرفى و حمل الظاهر على الاظهر فتأمل. (1)

وفيه انه لا- مجال للتأمل حيث ان ظاهر أخبار العلاج هو الاختصاص بغير موارد امكان الجمع العرفى لان موضوعها هو التحير فلاعوم لها حتى يحتاج الى تخصيصها من ناحية كشف السيرة القطعية عما يوجب تخصيص أخبار العلاج و عليه فلايشمل أخبار العلاج موارد امكان الجمع العرفى لعدم التحير فيها و دعوى ان العناوين المأخوذة فى أخبار العلاج من تعارض الخبرين تشمل لموارد الجمع العرفى مندفعة بان التعارض فى موارد امكان الجمع العرفى بدوى هذا مضافاً الى ان ظاهر موارد السؤال عن حكم التعارض ان السائل متحير فى وظيفته و هو لا يكون الا اذا لم يكن بين الخبرين جمع عرفى.

هذا مضافاً الى وجود قرائن واضحة على هذا التحير الوثيق فى بعض أخبار العلاج مثلا ان قوله فى مقبولة عمر بن حنظلة«اختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا فى حديثكم» لا ينبغى الشك فى ان هذا الاختلاف كان اختلافا عريقا وإلا فلو كان الخبران من قبيل الخاصّ و العام او البعث نحو الفعل و الترخيص فى الترك لما بقى بين الحكمين اختلاف و لا تحدا فى ما يحكمان كما ان قوله فى موثقة سماعة«فى رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى امر كلاهما يرويه أحدهما يامر باخذه و الآخر ينهاه» ظاهر فى الرجلين بعد استنادهما الى ما يرويه كان أحدهما يراه منهيا عنه و الآخر جايزا و واجبا وليس بينهما جمع و الا فلو كان من قبيل النهى و الزجر

ص:576

عن امر و الترخيص فيه لما بقيا على هذا الخلاف الى أن قال فالحاصل ان الاطلاقات منصرفة الى غير مورد الجمع العرفي كما قاله الاساتيد قدس الله اسرارهم. (1)

## استدلال الدرر على التعميم

### اشارة

ثم انه مال في محكى الدرر الى التعميم حيث قال ما محصله ان الخاصّ ليس منشأ لانعقاد ظهور آخر و صرف ظهور العام كالقرينة المتصلة حتى لا يبقى تعارض في البين ولا يحسن السؤال و لا يشمله الأخبار و المرتكزات العرفية لاتلزم ان تكون مشروحة عند كل احد حتى يرى السائل عدم احتياجه الى السؤال بل من الممكن السؤال لاحتمال عدم امضاء الشارع هذه الطريقة فيجب الأخذ باطلاق الأخبار. و يؤيده ما ورد في رواية الحميرى و ما رواه على بن مهزيار فان الروايتين من قبيل الخاصّ و العام و النص و الظاهر مع انه عليه السلام امر بالتخيير في كلا المقامين و دعوى السيرة على التوفيق ممنوعة مع ذهاب الشيخ (الطوسى) الى الترجيح انتهى.

## جواب الاستدلال المذكور

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره بقوله لا يخفى على من راجع طريقة الاصحاب من المتقدمين و المتأخرين حتى مثل الشيخ قدس سره في الجمع بين الأخبار في المسائل الفرعية الكلية و الجزئية ان بناءهم على بناء الظاهر على الأظهر فكيف على النص و ان بقى لك شك فارجع كتب الشيخ المعدة لبسط الكلام في طريق الاستدلال ترى انه مع ذهابه في الاستبصار و العدة الى ما ذهب جمع بين العام و الخاصّ و المطلق و المقيد بحمل الاوّل على الثانى فليس منع السيرة إلا مكابرة (2) و اما

ص: 577

1- (1) تسديد الاصول، ج 2، ص 496.

2- (2) و مع وجود السيرة المذكورة لا يبقى تعارض فلا يندرج موارد التوفيق العرفي في موضوع الأخبار العلاجية.



الروايتان فهما قاصرتان عن اثبات التخيير فى المسألة الأصولية على ما تقدم الكلام فيه اجمالاً (1) وتفصيله بيتى على نقلهما.

اما الاولى فهى ما رواه محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى الى صاحب الزمان عليه السلام الى أن قال، قال عليه السلام فى الجواب عن ذلك حديثان اما أحدهما فاذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير و اما الآخر فانه روى انه اذا رفع راسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير و كذلك التشهد الاول يجرى هذا المجرى و بايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا.

وهذه الرواية و ان كانت موردها ما أمكن التوفيق عرفاً بين الروايتين بحمل العام على الخاصّ و الالتزام بشدة مرتبة استحباب التكبير فى جميع الموارد إلا فى القيام بعد القعود او بعد التشهد لكن دلالتها على التخيير المطلوب محل الكلام (2) اذ المناسب فى مقام الجواب بيان الحكم الواقعى لا بيان العلاج بين المتعارضين كما لا يخفى على اللبيب فيقوى ان يكون المراد التخيير فى المسألة الفرعية و ان تطبيق العمل على وفق كل واحد من الخبرين صواب بمعنى ان المكلف مخير بين تطبيق عمله على وفق الرواية الاولى فيكبر او على وفق الثانية فلا يكبر و كلاهما صحيح.

ص: 578

1- (1) وقد تقدم تمامية دلالتها على التخيير فى المسألة الاصولية فراجع.

2- (2) و فيه ان بين المطلق الوارد فى مورد الحاجة و المقيد تعارض و معه يكون التخيير هو التخيير الاصولى الذى هو المطلوب اذ مقتضى القاعدة هو الحكم بنسخ الحكم المطلق عدم جيبى الخاصّ ولكن الحديث يدل على عدم النسخ و بقاءه على ما هو عليه فيكون المكلف بعد بقاء الحكم المطلق و مجيبى الخاصّ بين ان يأتى مخيراً بالتكبير بعنوان الجزء المستحب و ان لا يأتى به بهذا العنوان فيصح الجواب حينئذٍ بالتخيير الظاهرى بعد كونهما متعارضين فى جزئية التكبير و عدمها و اما التخيير الواقعى بين جزئية الشىء و عدمه فلا معنى له.

و اما الثانية فهي ما رواه علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد الى أبي الحسن اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلتهما في المحمل وروى بعضهم لا- تصلهما الا- على الارض فوقع عليه السلام «موسع عليك باية عملت» وهذه أيضاً امكن الجمع العرفي في موردها اذ الرواية الاولى صريحة في الجواز (1) والثانية ظاهرة في عدمه فيحمل الظاهر على النص و يلتزم بعدم الاشتراط ولكن دلالة الجواب على التخيير المدعى محل النظر لما عرفت من ان المناسب لمقام الامامة في امثال المقامات بيان الواقع لا علاج التعارض فيقوى جداً ان يكون المراد من التوسعة هي في العمل كما يشير اليه قوله باية عملت فمرجع الجواب الى عدم اشتراط الركعتين بالقبلة والاستقرار هذا والفرق بين هذه وبين سابقتهما اختلاف التعبير ففي الاولى قوله «بايهما اخذت» وفي الثانية «عملت» والفرق بين التعبيرين واضح اذ يمكن لاحد دعوى ظهور التخيير في الأخذ في التخيير في المسألة الأصولية و اما هذه الدعوى فغير جارية في قوله باية عملت كما لا يخفى و كيف كان فالروايتان قاصرتان عن اثبات التخيير بالمعنى المقصود. (2)

ص: 579

- 
- 1- (1) وفيه ان قوله صلتهما في المحمل ظاهر في الجواز وعدم اشتراط الاستقرار على الارض فيكون معارضا مع قوله لاتصلهما الا على الارض الظاهر في عدم الجواز واشتراط الاستقرار على الارض كما لا يخفى.
- 2- (2) وفيه منع لما عرفت من انه لا جمع عرفا بين مطلوبية العموم او الاطلاق ظاهرا و واقعا وبين مطلوبية الخاص كما لا جمع عرفا بين ظهور رواية في اشتراط الاستقرار على الارض في الصلاة وبين ظهور رواية اخرى في عدم الاشتراط المذكور و مع عدم الجمع العرفي بينهما يكون التخيير تخييرا اصوليا و عليه فلامجال للاستشهاد بالروايتين لتعميم موضوع الأخبار العلاجية بالنسبة الى موارد امكان الجمع العرفي لما عرفت من عدم امكان الجمع العرفي في مورد الروايتين فتدبر جيّداً.

و اما ما ذكره من ان الخاص ليس منشأ لانعقاد ظهور اخر للعام و صرف ظهوره كالقرينة المتصلة فهو حق.

و توضيحه يستدعى بسط الكلام فنقول قد يقال ان الخاص المنفصل كالقرينة المتصلة بالكلام فى عدم انعقاد ظهور للعام قبل ذكره و بيانه كما ان لا ظهور حجة له قبل تمامية الكلام و اختتامه و مرجع ذلك الى ان تقديم الخاص على العام ليس تقديم احدى الحجتين على الاخرى لاقوائية الظهور بل انما هو الأخذ بالخاص الحجة و بعد الأخذ به يصير العام حجة فى غير موردته فيؤخذ به حينئذٍ و بعبارة اخرى ليس بين الخاص و العام تعارض اصلا اذ التعارض انما هو بين الحجتين و المفروض ان ظهور العام قبل ذكر المخصص ليس بحجة اصلا كما ان ظهور العام قبل ذكر القرينة المتصلة بالكلام كذلك و لذلك لو سمع المخاطب كلاما عاما من المتكلم و لم يصير حتى يتم كلامه او لم يستمع ما يذكره بعد ليس هذا العام حجة له على المتكلم و من أجل ذلك يقال لا تعارض بين المعانى المستفادة من كلام واحد بل بعضها قرينة على بعض.

و لا- يخفى انه لو كان حكم الخاص المنفصل كالم متصل بالكلام- يشكل التمسك بالعمومات حتى فيما علم المكلف بعدم صدور المخصص اذ احتمال صدوره بعد باق بحاله و المفروض انه لو كان المخصص المتصل بالكلام فكما لا يمكن التمسك بالكلام قبل تماميته لا يمكن التمسك بالعموم قبل القطع بعدم وجود المخصص فى الواقع اما بتصريح الإمام عليه السلام او بنحو اخر مع ان المقطوع ان سيرة اصحاب الائمة عليهم السلام لم تكن على التوقف و عدم الاحتجاج بالعمومات الصادرة منهم بمجرد احتمال وجود المخصص فى الواقع و احتمال صدوره بعد فان من يقول بان القرائن المنفصلة كالمتصلة يلزمه القول بان جميع المخصصات الصادرة من الإمام الواحد او من جميع

الائمة عليهم السلام مع العام الصادر من أحدهم عليهم السلام بمنزلة الكلام الواحد الصادر من أحد منهم ولازمه عدم جواز الاحتجاج ما احتمال صدور المخصص بعد كما لا يجوز الاحتجاج بالكلام ما لم يحرز تماميته وهذا كما عرفت خلاف بناء الاصحاب وجميع المسلمين من زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى زماننا هذا بل هو خلاف طريقة كل العقلاء الى أن قال فالانصاف ان العمومات و الاطلاقات حجة في ظواهرها ما لم يصدر القرينة من المتكلم نعم يلزم احراز عدم صدور القرينة اما بالقطع بعدم صدورها او باصالة عدم القرينة و من المعلوم ان هذا الاصل يجرى بعد الفحص التام عن وجود المخصص و المقيد و اليأس عن الظفر به بالنحو المتعارف و لا يمكن الحكم بعدمها بمجرد احتمال عدم صدورها اذ من الممكن وجودها فيما بأيدينا من الأخبار بحيث لو تفحصنا لظفرنا بها الى أن قال و بالجملة فالعمومات حجة في مفادها ما لم يصدر المخصص بالوجدان او بالاصل لا أنها حجة اذا لم يوجد المخصص في متن الواقع كى لا يمكن التمسك بها ما لم يقطع بعدم وجود المخصص و لو من بعد و لو علم بعدم صدوره فعلاً. (1)

والحاصل ان بعد انعقاد ظهور العام اما بالقطع بعدم صدور القرينة او باصالة عدم القرينة يقع التعارض بين العام و بين الخاص ولكن التعارض بدوى لا مكان التوفيق عرفاً بينهما و مع التوفيق العرفى لا يرى العرف مورد التوفيق مورد المعارضة حتى يكون فى صدد علاجه او تجويزه و عليه فلامجال لدعوى دخوله فى مورد السؤال عن علاج المتعارضين لانه مختص بما اذا تحير السائل فى المتعارضين و لم يستفد المراد منهما الا- بيان آخر لاحدهما او لكليهما فلاوجه لما ذهب اليه فى الدرر من تعميم موضوع الأخبار العلاجية بالنسبة الى موارد امكان الجمع بالتوفيق العرفى. اللهم

ص: 581

الا أن يكون ارادة العموم قطعية فيعارض مع الخاصّ الذى يكون فى بيانه عند العمل بالعام مفسدة فيشملة الأخبار العلاجية فى مثل هذه الموارد ويرجع فيها الى المرجحات ثم ان المستفاد من الروايتين هو التخيير الأصولى الظاهرى لا التخيير الواقعى وذلك لما تقدم من وجود التعارض بين قوله صلها فى المحمل وقوله لا تصلها الا على الارض و لا يكونان من موارد التوفيق العرفى فان الاوّل ظاهر فى عدم اشتراط الاستقرار على الارض فى صحة الصلاة و الثانى ظاهر فى اشتراط ذلك و من المعلوم تعارضهما فيكون التخيير المستفاد من قوله باية عملت هو التخيير الأصولى لا التخيير الفقهى ويؤيدّه التعبير باية ظاهرة فى الرواية دون أى ظاهر فى العمل فانه يشهد على ان النظر الى التخيير بين الروايتين.

ولما تقدم من وجود التعارض بين العام و الخاصّ اذا كان الخاصّ المذكورا بعد وقت العمل بالعام او اذا كان العام مراداً قطعاً فيكون التخيير تخييراً اصولياً لا تخييراً فقهيّاً و لا يقاس هذه الموارد بموارد الترخيص فى الترك او الفعل بعد الأمر و النهى او العموم و الخصوص مما يكون بينهما توفيق عرفى بحيث لا يشملها الأخبار العلاجية و الله هو العالم.

### **الفصل التاسع: فى الموارد التى اشتبه الحال فيها من ناحية تمييز ان أيهما اظهر و أيهما ظاهر**

#### **إشارة**

فى الموارد التى اشتبه الحال فيها من ناحية تمييز ان أيهما اظهر و أيهما ظاهر وقد ذكر فيما اشتبه الحال امور للتمييز المذكور.

#### **الأمر الاول: انه اذا تعارض العموم مع الاطلاق**

كما اذا ورد اكرم العالم و لا تكرم الفساق دار الأمر بين ترجيح ظهور العموم على الاطلاق و تقديم التقييد على التخصيص او بالعكس ذهب الشيخ الأعظم الى تقديم التقييد بما محصله ان ظهور العام فى العموم تنجيزى بخلاف ظهور المطلق فى الاطلاق فانه معلق على عدم البيان و

ص: 582

العام يصلح لذلك وعليه فتقديم العام على المطلق لعدم تمامية المقتضى فى طرف الاطلاق مع وجود العام بخلاف العكس فان تقديم الاطلاق على العام حينئذٍ موجب لتخصص العام بلاوجه إلا على نحو دائر لتوقف تقديم الاطلاق على كونه بياناً للعام مع انه موقوف على عدم كون العام بياناً و هو موقوف على كون الاطلاق بياناً فيلزم الدور.

هذا مضافاً الى ان التقييد اغلب من التخصيص وفيه تأمل. (1)

أورد عليه فى الكفاية بان عدم البيان الذى هو جزء المقتضى فى مقدمات الحكمة انما هو عدم البيان فى مقام التخاطب لا الى الابد وعليه فمع انقضاء مقام التخاطب لافرق بين ظهور الاطلاق وظهور العموم واغلبية التقييد مع كثرة التخصيص بمثابة قد قيل ما من عام الا وقد خص غير مفيد ولا بد فى كل قضية من ملاحظة خصوصياتها الموجبة لظاهرة أحدهما من الآخر فتدبر. (2)

وقد أجاب سيدنا الأستاذ عما ذكره صاحب الكفاية و ذهب الى ترجيح التقييد على التخصيص حيث قال يمكن الخدشة بعدم انحصار الأمر فى باب المطلق فى التصرف فى اصالة التطابق لا مكان التصرف فى اصل اخر و هو اصالة كون التكلم فى مقام البيان.

و توضيحه ان من مقدمات الاطلاق كون المتكلم فى مقام البيان لتمام ماله دخل فى انشائه فان احرز ذلك بالقطع فهو وإلا فيبنى على انه فى مقام البيان و هو مما يحكم به كافة العقلاء كما انه لو علم عدم كونه فى مقام البيان من جهة وشك فى جهة اخرى يبنى على الاصل المذكور فى الجهة المشكوكة و هذا أيضاً مما يحكم به العقلاء كما أفاده.

ص: 583

---

1- (1) راجع فرائد الاصول، ص 457 الطبعة القديمة.

2- (2) الكفاية، ج 2، ص 404.

إذا تحقق ذلك فنقول إذا ظفرنا بقيد من القيود كما يمكن التصرف في الاصل الاوّل وهو اصالة تطابق الارادتين و ابقاء هذا الاصل على حالة كذلك يمكن التصرف في الثاني و ابقاء الاوّل على حاله الا فيما يقطع بكونه في مقام البيان حيث انه حينئذٍ ينحصر التصرف في اصالة التطابق.

و حينئذٍ فلنائل ان يقول ان التصرف بالوجه الثاني اهون منه على الوجه الاوّل وهذا بخلاف العام فان الظفر بالمخصص بوجب التصرف لا محالة في اصالة التطابق و لوجه له غير ذلك فتدبر و لا تكن من الغافلين. (1)

وفيه: اولاً: ان كون المتكلم في مقام البيان لا يختص بالاطلاق بل احرازه لازم في العام أيضاً اذ مع عدم كونه في مقام البيان لا فرق بين ان يكون الملفوظ مطلقاً او عاماً في ان المتكلم ليس في مقام بيان تمام ماله دخل في موضوع كلامه و قد نرى ان المقننين كثيراً ما ذكروا الموضوعات بنحو الكلى و لم يكونوا في مقام تفصيلاته بل ذكروها عند مواضعه بعد ذلك.

وثانياً: ان مجرد الاهوية على تقدير التسليم لا يستلزم الاظهرية و قد يقال في ترجيح العام الوضعي على العام الاطلاقي او التقييد على التخصيص ان الوجه في تقديم الخاص على العام انه اذا اقترن الخاص بالعام بوجب عدم انعقاد ظهور العام في العموم و كونه قرينة على المراد من العام ثبوتاً و لذا لا يفرق أهل المحاورة بين ذكر الخاص متصلاً بالعام او بخطاب منفصل الا فيما ذكرنا من عدم انعقاد الظهور الاستعمالي في الاوّل و انعقاده في الثاني (فاذا عرفت ذلك فاعلم ان) الأمر في العام الوضعي و العموم الاطلاقي من هذا القبيل فانهما اذا اتصلا في الخطاب لا ينعقد الظهور

ص: 584

الاطلاقي في ناحية المطلق و اذا انفصلا يكون الأمر كذلك بالاضافة الى ارتفاع اصالة التطابق في ناحية الاطلاق و هذا معنى تقديم العام الوضعي.

و كون الظهور في كل من العام و المطلق تنجيزيا لا يمنع ان لا يتقدم (1) اصالة التطابق في ناحية العام على اصالة التطابق في ناحية المطلق حيث يحسب ورود أحدهما قرينة على الآخر بالاضافة الى المراد الجدى منه فلاحظ خطاب الخاصّ مع خطاب العام فان الظهور في كل منهما تنجيزى و مع ذلك يتقدم الظهور الاول على الثانى. (2) و يمكن دفعه بان قياس المقام بتقديم الخاصّ على العام ليس فى محله لان الخاصّ لو لم يتقدم على العام صار لغوا لاقلية افراده بالنسبة الى العام بخلاف المقام فان لزوم اللغوية لا مجال له على كلا التقديرين بعد عمومية كل طرف اما بالوضع او بمقدمات الحكمة.

فتحصّل ان ما ذهب اليه صاحب الكفاية من عدم ترجيح التقييد على التخصيص هو الاظهر فاللازم هو ملاحظة الخصوصيات الموجبة لا ظهريّة أحدهما من الآخر و هى تختلف بحسب الموارد و مقتضى ذلك ان مع عدم ثبوت الاظهريّة فى طرف يكون المقام من موارد التعارض فيشملة الأخبار العلاجية بناء على شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه او يكون المقام من موارد التساقط و الرجوع الى العموم او اصل بناء على عدم شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه.

## الأمر الثانى: فى دوران الأمر بين التخصيص و النسخ

### اشارة

كما اذا ورد الخاصّ قبل ورود العام يقع الكلام فى ان الخاصّ يقدم على العام و يخصصه او العام يقدم على

ص: 585

---

1- (1) و الظاهر لا يمنع ان تتقدم و كلمة «لا» زائدة و يشهد له قوله بعد سطور و مع ذلك يتقدم الظهور الاول على الثانى.

2- (2) دروس فى مسائل علم الاصول، ج 5، ص 71-72.



الخاصّ وينسخه و الاظهر هو تقديم التخصيص على النسخ مطلقاً سواء كان قبل وقت العمل او بعده لما سيجيء انشاء الله تعالى من قيام السيرة القطعية عليه وقد تقدم تفصيل ذلك فى مباحث الالفاظ بحث العام و الخاص. (1)

وكيف كان فقد قال الشيخ الأعظم قدس سره: لا اشكال فى تقديم ظهور الحكم الملقى من الشارع فى مقام التشريع فى استمرار الشريعة على ظهور العام فى العموم الافرادى و يعبر عن ذلك بان التخصيص اولى من النسخ من غير فرق بين ان يكون احتمال المنسوخية فى العام او فى الخاصّ و المعروف تعليل ذلك بشيوع التخصيص و ندرة النسخ و قد وقع الخلاف فى بعض الصور الى ان قال و كيف كان فلا اشكال فى ان احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام كما ان احتمال النسخ مشروط بورود النسخ بعد الحضور فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام يتعين فيه النسخ و اما ارتكاب كون الخاصّ كاشفا عن قرينة كانت مع العام و اختلفت فهو خلاف الاصل و الكلام فى علاج المتعارضين من دون التزام وجود شىء زائد عليهما نعم لو كان هناك دليل على امتناع النسخ و جب المصير الى التخصيص مع التزام اختفاء القرينة حين العمل او جواز ارادة خلاف الظاهر من المخاطبين واقعاً مع مخاطبتهم بالظاهر الموجبة لعملهم بظهوره و بعبارة اخرى تكليفهم ظاهراً هو العمل بالعموم. (2)

ظاهرة هو تقديم التخصيص على النسخ من جهة شيوع التخصيص و ندرة النسخ فيما اذا دار الأمر بينهما بخلاف ما اذا لم يدر بينهما كما اذا ورد الخاصّ بعد حضور

ص:586

---

1- (1) فراجع الفصل الثانى عشر فى دوران الأمر بين التخصيص و النسخ من كتاب عمدة الاصول، ج 4، ص 238.

2- (2) فرائد الاصول، ص 456.

وقت العمل بالعام فانه تعين فيه النسخ اذ لا مجال للتخصيص بعد ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام و الالزم تأخير البيان عن وقت الحاجة و هو قبيح و بخلاف ما اذا ورد الخاصّ مثلاً قبل حضور وقت العمل بالعام فانه تعين فيه التخصيص اذ لا مجال لاحتمال النسخ لكونه مشروطاً بورود الناسخ بعد حضور وقت العمل و هكذا اذا قام الدليل على امتناع النسخ تعين التخصيص مع التزام اختفاء القرينة حين العمل او مع جواز ارادة خلاف الظاهر من المخاطبين واقعاً مع تكليفهم ظاهراً بالعموم.

يمكن أن يقال: بالتخصيص حتى فيما اذا ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام كما اذا كانت المصحلة في تأخير البيان اذ معه لا قبح في تأخير البيان و يمكن القول أيضاً بالنسخ قبل حضور وقت العمل و دعوى ان النسخ هو رفع الحكم الموجود و الحكم لا يكون حكماً إلا بفعلية موضوعه فما لم يتحقق مكلف او لم يحضر وقت العمل لم يكن هناك حكم مندفعه بعدم تقوم النسخ بفعلية الموضوع للحكم المنسوخ بل يمكن فرض النسخ برفع الحكم المتحقق بالارادة الانشائية من دون تفاوت بين حضور وقت العمل و عدمه لان في هذه الصورة يصدق النسخ لو رفعه الحاكم قبل حضور وقت العمل كما يصدق بعده فاتضح مما ذكر عدم تمامية الشرطين المذكورين في فرائد الأصول من ان احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام و من ان احتمال النسخ مشروط بورود الناسخ بعد الحضور.

هذا مضافاً الى ان مع تمامية الشرطين المذكورين فإين يدور الأمر بين التخصيص و النسخ و أيضاً الغلبة الخارجية لا تقيّد مادام لم تكن موجبة لاقوائية الظهور فالاستدلال بالغلبة لتقديم التخصيص على النسخ كما ترى ثم لا يخفى عليك انه ذهب صاحب الكفاية الى تقديم النسخ على التخصيص بدعوى ان دلالة الخاصّ او العام على الاستمرار و الدوام انما هو بالاطلاق لا بالوضع فعلى الوجه العقلي (المذكور) في

تقديم التقييد على التخصيص (فيما اذا دار الأمر بينهما) كان اللازم تقديم النسخ على التخصيص أيضاً (فان الظهور في الدوام والاستمرار معلق على عدم قيام قرينة على خلافه و مع قيام القرينة لا استمرار و لا دوام) هذا مضافاً الى ان غلبة التخصيص (التي علل بها تقديم التخصيص على النسخ) انما توجب اقوائية ظهور الكلام في الاستمرار و الدوام من ظهور العام في العموم اذا كانت مرتكزة في اذهان أهل المحاورة بمثابة تعدد من القرائن المكتتفة بالكلام و إلا فهي و ان كانت مفيدة للظن بالتخصيص الا أنها غير موجبة للاقوائية المذكورة لان الغلبة ظن خارجي و لا يرتبط بظهور الكلام كما لا يخفى (و عليه فالمقدم هو النسخ لا التخصيص)

ثم ان بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل بالعام في التخصيص لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة و هو قبيح يشكل الأمر في تخصيص الكتاب او السنة بالخصوصات الصادرة عن الائمة عليهم السلام بعد حضور وقت العمل بعموماتهما لان التخصيص لا مجال له بعد اعتبار عدم حضور وقت العمل بالعام كما ان الالتزام ينسخ العمومات بالخصوصات الصادرة عن الائمة عليهم السلام و لو بنحو ايداع النبي صلى الله عليه و آله و سلم الناسخات عند الائمة عليهم السلام كما ترى لكثرة النسخ و هي مستبعدة عن شأن الائمة عليهم السلام.

فلامحيص في حله من ان يقال ان اعتبار ذلك أى عدم حضور وقت العمل بالعام حيث كان لاجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة و كان من الواضح ان ذلك أى قبح تأخير البيان فيما اذا لم يكن هناك مصلحة في اخفاء الخصوصات او مفسدة في أبدائها كاخفاء غير واحد من التكاليف في الصدر الاوّل لم يكن بأس بتخصيص عموماتها بالخصوصات الصادرة عن الائمة عليهم السلام و استكشاف ان موردها كان خارجاً عن حكم العام واقعاً و ان كان داخلاً في حكم العام ظاهراً.

و لاجل دخول الخصوصات فى العام ظاهرا لا باس بالالتزام فيها بالنسخ بمعنى رفع اليد بالخصوصات عن ظهور تلك العمومات باطلاقها فى الاستمرار و الدوام أيضاً.

فتحصّل ان عند الدوران بين النسخ و التخصيص يتقدم النسخ على التخصيص بل يمكن القول بالنسخ فى الخصوصات الصادرة عن الائمة عليهم السلام بالنسبة الى الظهورات الانشائية لا بالنسبة الى الأحكام الواقعية و ان امكن القول بالتخصيص فى تلك الخصوصات لوجود المصلحة فى التأخير او لوجود المفسدة فى أبدأئها هذا كله حاصل مختار صاحب الكفاية.

أورد عليه سيّدنا الاستاذ قدس سره أولاً: بان عناية النسخ ليست عناية التقييد فى الدليل الدال على الحكم بل عناية رفع الحكم بجميع خصوصياته فهو بعينه كالبداء و الندامة فى الموالى العرفية فالنسخ يرفع الحكم من أصله لا انه يضيق دائرته و يقيده نعم غاية ما هناك ان الحكم اذا ارسل و لم يخصص بزمان خاص اقتضى البقاء الى الابد فهو من سنخ الامور التى اذا وجدت لا ترفع الا برفع (فلا يقاس النسخ بالتقييد).

وثانياً: ان استفادة استمرار حكم الخاصّ ليس من مقدمات الاطلاق دائماً كى يكون مرجع نسخه الى تقييده بحسب الازمان بل قد يكون الاستمرار الا زمانى مستفاداً من العموم كما اذا قال لا تكرم الفساق من العلماء فى كل زمان و من المعلوم ان نسخ هذا الحكم لا يرجع الى التقييد بل الى التخصيص بحسب الازمان كما ان العموم المستفاد بحسب الأفراد ليس بلفظ العام دائماً بل قد يكون بذلك كما اذا قال اكرم العلماء او كل عالم و قد يكون بمقدمات الاطلاق كما اذا قال اكرم العالم و من المعلوم ان مرجع تقديم الخاصّ ليس تخصيصاً فى الفرض الثانى كى يدعى تقدم

التقييد عليه بحسب القضية المدعاة اعنى تقدم التقييد على التخصيص الى ان ذهب الأستاذ الى التخصيص و قال فى تبين مورد النزاع و بيان مختاره.

و بالجمله الكلام فى مطلق خاص (متقدم)ورد من الشرع ثم ورد حكم عام يخالفه و اما الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام فليس مورد النزاع اذ لا ثمره للنزاع فيه بالنسبة الينا لان اللازم علينا العمل بالخاص ناسخاً كان او مخصصاً نعم يظهر الثمرة بالنسبة الى أصحاب الاثمة عليهم السلام فانه لو كان الخاص مخصصاً كشف عن ثبوت حكمه من أول الشريعة فاللازم ترتيب آثار ثبوته بهذا النحو و اما لو كان ناسخاً رفع الحكم من زمان صدوره و ما قبله باق على حكمه المستفاد من العام فلا يجب اعمال حكم الخاص بالنسبة الى الاعمال السابقة و ترتيب الاثر عليه بل لا يجوز ذلك.

و الاولى ان يقال فى تعيين محل النزاع انه اذا ورد حكم خاص و الاستمرار بحسب الزمان اما بلفظه او باطلاقه ثم ورد حكم اخر (عام)يشمل مورد الخاص و غيره بالعموم او الاطلاق فهل يحكم بخروج مورد الخاص عن موضوع هذا الدليل او يحكم بارتقاء حكم الخاص من بعد هذا الزمان؟

و اذا ثبت محل النزاع نقول غير خفى على من راجع طريقة اصحاب الاثمة عليهم السلام ان الحكم فى المقام اخراج مورد الخاص عن حكم العام فانه لو لا ذلك كان اللازم على كل أحد اذا ورد عليه خاص و عام ان يكلف نفسه استخبار حال الدليلين و تاريخ صدورهما عن الامام عليه السلام و ان ايهما مقدم و ايهما مؤخر مع ان المقطوع من طريقة الاصحاب خلاف ذلك اذ لو كان من بنائهم ذلك صار مع كثرة الموارد المبتلى بها من البيّنات الواضحات بل كالنور على الطور و حيث ليس الأمر هكذا يستكشف ان بنائهم لم يكن على ذلك و انه يستكشف انهم كانوا يقدمون الخاص مطلقاً سواء

كان قبل العام او بعده و لم يكونوا يحتملون كون العام ناسخاً للحكم المستفاد من الخاص فتدبر و لاتغفل. (1)

لا يقال: يكفى فى اثبات امكان ضبط ترتيب زمان صدور الروايات وضوح ترتيب زمان وجود الائمة عليهم السلام فيمكن تمييز المتأخر عن المتقدم بذلك كما لا يخفى.

لأنا نقول: ان ذلك و ان امكن فى الجملة و لكن مراعاته فى جميع الروايات حتى التى صدرت من امام عليه السلام واحد مشكلة و محتاجة الى الثبوت و الضبط الكامل مع ان البناء ليس على ذلك.

### بقي شيء فى الخاص المتأخر

و هو ان الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام و ان لم يكن محلاً للنزاع لان اللازم علينا هو العمل بالخاص ناسخاً كان او مخصصاً و لكن يمكن القول فيه أيضاً بترجيح التخصيص اذا كانت الخصوصات كثيرة كالخصوصات الواردة عن الائمة عليهم السلام بالنسبة الى العمومات الصادرة من النبي صلى الله عليه و آله و سلم لاستبعاد النسخ من الائمة عليهم السلام و لو بنحو ايداع النواسخ عندهم و عليه فالتخصيص متعين و دعوى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة مندفة كما عرفت بان القبح فيما اذا لم يكن مصلحة فى اخفاء الخصوصات او لم يكن مفسدة فى أبدانها.

و القول بانه لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بالخصوصات عن ظهور تلك العمومات باطلاقها فى الاستمرار و الدوام لا بمعنى ان تلك الظهورات هى الأحكام الواقعية ثم نسخت بل بمعنى أنها أحكام انشائية اريد بها انشاء ثم رفعت غير سديد لما عرفت من استبعاد كثرة النسخ و لو بالمعنى المذكور عن شأن الائمة الطاهرة عليهم السلام فتلخص ان الاظهر فى دوران الأمر بين النسخ و التخصيص هو تقديم التخصيص

ص: 591

مطلقاً سواء كان المتأخر هو العام كما اذا ورد الخاصّ الظاهر في الاستمرار ثمّ ورد حكم آخر عام بعد وقت العمل بالخاصّ.

او كان المتأخر هو الخاصّ كما اذا تقدم العام وحان وقت العمل به ثمّ ورد الخاصّ وذلك لما عرفت من السيرة القطعية.

و اما اذا لم يجيء وقت العمل بالعام فلاشكال في تقديم الخاصّ على العام كما لا يخفى فما ذهب اليه الشيخ الأعظم قدس سره من تقديم التخصيص على النسخ متين و ان كان الدليل الذى اقامه عليه من كثرة التخصيص ضعيف كما ان ذكر الشرطين للتخصيص و النسخ غير خال عن الاشكال و النظر لما عرفت من امكان التخصيص بعد حضور وقت العمل بالعام اذا كانت المصلحة في تأخير البيان لعدم قبح حينئذ في تأخير البيان و من امكان النسخ قبل حضور وقت العمل بناء على كفاية الحكم الانشائي للنسخ و الرفع و الله هو العالم.

## الفصل العاشر: فيما اذا كان التعارض بين دليلين بالعموم من وجه

### اشارة

فيما اذا كان التعارض بين دليلين بالعموم من وجه

و لا يخفى انه لم يتعرض له الاصحاب إلا بعض المتأخرين قال شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره ان الظاهر من الخبرين المتعارضين هو كون التعارض بينهما تباينياً (أى تبايناً كلياً) لانه هو الذى يوجب ان يكون الخبران متقابلين بقول مطلق بحيث يتعرض كل طرف بجميع ما فيه مع جميع ما فى مقابله.

و عليه فلايشمل التباين الجزئى الذى هو العموم من وجه انتهى و مما ذكر يظهر انه لا مجال للتمسك بأخبار العلاجية فى المتعارضين بالعموم من وجه كما لا وجه للرجوع الى أخبار التخيير بل يرجع الى مقتضى القاعدة فى مورد التعارض لو لم يعلم حجية أحدهما من طريق آخر.

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره ان جميع أدلّة العلاج يدور مدار عنواني حديثين متعارضين والخبرين المختلفين فلاحد ان يقول ان الظاهر منهما هو التخالف بقول مطلق وهو يختص بالمتباينين واما العامان من وجه فتتصرف الادلة منهما فان الظاهر من قوله «يأتي منكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما آخذ» دوران الأمر بين اخذ أحدهما وترك الآخر وبالعكس رأسا لا أخذ بعض مفاد أحدهما وترك بعض مفاد الآخر وكذا الاجوبة الواردة فيها كقوله «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر وقوله اعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه» الى غير ذلك ظاهرة في الحديثين المختلفين في جميع مفادهما وبالجملة الناظر في روايات الباب يرى ان محط السؤال و الجواب فيها هو الخبران المختلفان بجميع المضمون فالعامان من وجه خارجان عنها فلا بد في مورد تعارضهما من الرجوع الى القاعدة الى أن قال لكن العرف بمناسبة الحكم و الموضوع و القاء الخصوصية يفهم ان الخبرين الواردين عن الائمة عليهم السلام اذا تصادما و تعارضا بأى وجه كان لا يجوز طرحهما بل لا بدّ من الترجيح و الأخذ بالراجح و مع فقدانه التخيير فلا يرضى الشارع فيهما بالعمل على طبق القاعدة و اولى بذلك اذا اختلف الخبران في مدلولهما الالتزامى فتدبّر جيّداً. (1)

و أنت خبير بان دعوى الغاء الخصوصية فى أخير كلامه الشريف كما ترى بعد كون الاصل فى المتعارضين هو التساقط اذ التخيير و الترجيح محتاجان الى صدق موضوع الدليل و شمول عنوان الخبرين المختلفين لما اختلفا و تعارضا فى بعض مضمونهما غير محرز و لا اقل من الشك فلا يجوز التمسك بأخبار التخيير و لا بالاخبار العلاجية لعدم احراز موضوعهما.

ص: 593



ثم انه لو سلمنا إطلاق موضوع الاخبار العلاجية او عمومه فقد فصل بين المرجحات السندية كالترجيح بالاصدقية و الأعدلية فيهما و عدم الجريان و بين مرجحات جهة الصدور و المضمون و الجريان فان الرجوع الى المرجحات السندية يوجب طرح أحدهما رأسا حتى مادة الافتراق او التبعض في السند و الالتزام بصدوره في مادة الافتراق دون مادة الاجتماع و كلا الامرين مما لا يمكن الذهاب اليه اما الاول فلان طرح أحدهما في مادة الافتراق طرح للحجة بلامعارض و اما الثاني فلانه لا يعقل التعبد بصدور كلام واحد بالنسبة الى بعض مدلوله دون البعض الآخر هذا بخلاف مرجحات جهة الصدور او المضمون فان التفكيك في جهة الصدور او المضمون فلامانع منه بان يقال صدور هذا الخبر بالنسبة الى بعض مدلوله لبيان الحكم الواقعي و بالنسبة الى البعض الآخر للتقية و كذا التفكيك في المضمون بان يقال بعض مدلول هذا الخبر متعلق للارادة الجدية دون البعض الآخر للتخصيص او التقييد الوارد عليه.

أورد على التفصيل المذكور بأنه لا دليل على الترجيح بصفات الراوى رأسا لاختصاص الدليل بباب القضاة و معه لا مجال للمرجحات السندية في باب تعارض الأخبار عدى الشهرة بناء على ان المراد منها هي الشهرة الروائية كما تقدم.

وقد فصل السيد المحقق الخوئي قدس سره بين ما اذا كان العموم مستفادا في كل منهما بالوضع فيمكن التعبد بصدوره دون عمومه لا مكان ان يكون الكلام صادرا عن الامام عليه السلام على غير وجه العموم بقرينة لم تصل اليها.

و بين ما اذا كان العموم في كل منهما مستفادا من الاطلاق فتسقط الروايتان في مادة الاجتماع من الاول بلا حاجة الى الرجوع الى المرجحات و ذلك لان الاطلاق بمعنى اللابشرط القسمى المقابل للتقييد غير داخل في مدلول اللفظ اذ اللفظ موضوع للمهمة المهمة التي يعبر عنها باللابشرط المقسمى فلا يروى الراوى عن الامام عليه السلام الا

بثبوت الحكم للطبيعة المهملة و اما اطلاقه فهو خارج عن مدلول اللفظ و يثبت بحكم العقل بعد تمامية مقدمات الحكمة و على هذا فلا تعارض بين الخبرين باعتبار نص مدلولهما فانه لا تنافى بين الحكم بوجوب اكرام العالم على نحو الاهمال و حرمة اكرام الفاسق كذلك ليقع التعارض بين الخبرين الدالين عليهما و لا سبيل للعقل الى الحكم بان المراد منهما وجوب اكرام العالم و لو كان فاسقا و حرمة اكرام الفاسق و لو كان عالما فانه حكم بالجمع بين الضدين و الحكم بالاطلاق فى أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح فيسقط الدليلان معا فى مادة الاجتماع و يرجع الى دليل آخر من عموم او إطلاق و مع فقدته يكون المرجح هو الاصل العملى. (1)

يمكن أن يقال ان التفصيل بين كون العموم بالوضع و بين كونه بالاطلاق لا وجه له لان مقدمات الحكمة و ان كانت عقلية ولكن ليست عقلية صرفة حتى لا يتصور فيه التعدد بل هو حكم عقلى فى الأحكام العرفية و عليه فالتعدد فى الاطلاق متصور كالوضع و يكون ظهور كل واحد من المطلقين منعقد مع قطع النظر عن الآخر و دعوى عدم انعقاد الظهور قبل وصول الآخر كماترى.

و عليه فلا فرق بين كون العموم ناشئا من الوضع او الاطلاق فى امكان رجوع الأمر الى انكار العموم او الاطلاق من جهة امكان كون الكلام صادرا عن الامام عليه السلام على غير وجه العموم و الاطلاق بقرينة لم تصل اليها فاخص العموم و الاطلاق بغير مورد الاجتماع فلا يلزم من شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه أحد المحذورين من طرح الحجة بلا معارض أو التبعض فى السند.

ثم ان الظاهر من كلام سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره ان العامين من وجه مشمول للاخبار العلاجية بالنسبة الى غير المرجحات السندية حيث قال ظاهر قوله

ص: 595

«خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر» وجوب الأخذ بأحد السندين و طرح الآخر بالكلية في تمام المفاد و حينئذٍ فاما يقال يؤخذ باطلاق الخبرين المتعارضين الشامل للعامين من وجه و يحكم بان مقتضى أدلة العلاج وجوب الأخذ بالمشهور منهما و طرح الآخر بالكلية او يقال ان الأمر بطرح أحدهما بهذا النحو بقريئة ما ارتكز في الازهان من عدم مناسبة طرح السند فيما لم يتحقق التعارض فيه اعنى مادة الافتراق (1) على عدم ارادة إطلاق الحكم حتى بالنسبة الى العامين من وجه و لعل الاحتمال الثانى أقوى و أقرب بالاعتبار فيحصل ان المرجح الصدورى غير شامل لمورد تعارض العامين من وجه.

و اما المرجح الجهتى فالظاهر اعماله فيهما فانه يفهم من قوله عليه السلام خذ بما خالف العامة و أترك ما وافقهم و نحو ذلك من التعبيرات وجوب الترك و الطرح فى خصوص مادة التعارض لا- مطلقاً فان العمل ببعض المفاد دون بعض ليس بعادم النظير بل شائع متعارف كما يرى فى العمومات المتخصصة و الاطلاقات المقيدة ببعض المفاد و هذا هو الفارق بين المرجح الجهتى و المرجح الصدورى فان العرف لما يستبعد التعبد بالسند فى بعض المراد و عدم التعبد به فى بعضه يحكم بان المراد من الطرح فى قوله و اطرح الآخر طرح السند بالكلية و حيث يستبعد طرحه حتى فيما لا تعارض فيه يحكم بعدم ارادة إطلاق الحكم حتى فى العامين من وجه و اما فى مقام العمل بمدلول الخبر فحيث يرى كثيرا العمل ببعض المدلول دون بعض و يرى ان ارادة بعض مفاد الكلام شائع متعارف يحكم بان المراد بترك الموافق تركه فى خصوص مادة التعارض لا مطلقاً. (2)

ص: 596

---

1- (1) و الظاهر ان فى العبارة سقط و لعله كانت هكذا محمول على عدم ارادة الخ.

2- (2) المحاضرات، ج 3، ص 363.

وعليه فالأخبار العلاجية تشمل العاميين من وجه فيما لا محذور فيه وهو المرجحات المضمونية أو الجهتية دون المرجحات السندية نعم هذا التفصيل مبنى على جريان أدلة العلاجية في العاميين من وجه ولكن عرفت ان المتعارضين لا يشمل العاميين من وجه حيث ليس تعارضهما بنحو الاطلاق فأدلة الأخبار العلاجية قاصرة موضوعاً من جهة شمولها للعاميين من وجه مطلقاً سواء كان المرجح سندياً أو جهتياً وعليه فمع قصور الأدلة المذكورة عن شمول العاميين من وجه لا مجال لهذه التفصيلات بل الحكم هو التخيير ان قلنا به وإلا فالحكم هو السقوط طبقاً للقاعدة.

اللهم الا ان يقوم وجه آخر على عدم السقوط مطلقاً كما تقدم في بيان مقتضى القاعدة فراجع.

### تنبيه في الخبر المخالف للكتاب

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: قد عرفت أن الخبر الواحد اذا كان مخالفاً لظاهر الكتاب أو السنة القطعية وكانت النسبة بينهما التباين يطرح الخبر ولو لم يعارضه خبر آخر بمقتضى الأخبار الكثيرة الدالة على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة وانه زخرف وباطل.

وأما اذا كانت النسبة بينهما العموم المطلق فلا ينبغي الاشكال في تخصيص الكتاب والسنة به ما لم يكن خبر آخر معارضاً له وإلا فيطرح ويؤخذ بالخبر الموافق للكتاب والسنة بمقتضى أخبار الترجيح.

وأما ان كانت النسبة بينهما العموم من وجه فان كان العموم في كل منهما بالوضع يؤخذ بظاهر الكتاب والسنة ويطرح الخبر بالنسبة الى مورد الاجتماع لانه زخرف وباطل بالنسبة الى مورد الاجتماع بمقتضى ما ذكرناه من التفكيك في الحجية باعتبار مدلول الكلام وان كان العموم في كل منهما بالاطلاق يسقط الاطلاقان في مورد

الاجتماع لما ذكرناه من ان الاطلاق غير داخل في مدلول اللفظ بل الحاكم عليه هو العقل ببركة مقدمات الحكمة التي لا يمكن جريانها في هذه الصورة و ذكرنا ان المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا اطلاقه كى يقال ان مخالف إطلاق الكتاب زحرف و باطل.

و من هنا يظهر انه لو كان العموم فى الخبر وضعيا و فى الكتاب او السنة اطلاقيا يقدم عموم الخبر فى مورد الاجتماع بعد ما ذكرناه سابقاً من عدم تمامية الاطلاق مع وجود العموم الوضعى فى قبالة (1) ولا- يذهب عليك كما تقدم انه لا فرق بين كون العموم بالوضع و بين كونه بالاطلاق فى انعقاد الظهور فى الطرفين كالوضع و عليه فما أفاده فى الوضع يجرى فى الاطلاق أيضاً فيؤخذ بظاهر الكتاب و السنة و يطرح الخبر بالنسبة الى مورد الاجتماع بناء على إطلاق ما دل على أن المخالف زحرف و باطل و إلا فمقتضى القاعدة هو تساقطهما فى مورد الاجتماع طبقاً للقاعدة.

و مما ذكر يظهر انه لو كان العموم فى الخبر وضعيا و فى الكتاب او السنة اطلاقيا فلاوجه لتقديم عموم الخبر على إطلاق الكتاب فى مورد الاجتماع بعد ما عرفت من انعقاد الظهور على كلا الصورتين بل يقدم إطلاق الكتاب كعمومه على المخالف اخذا باطلاق ما دلّ على ان المخالف زحرف و باطل و الله العالم.

## الفصل الحادى عشر: فى تعيين الاظهر بين المتعارضات المتعددة و انقلاب النسبة و عدمه

### اشارة

فى تعيين الاظهر بين المتعارضات المتعددة و انقلاب النسبة و عدمه

لا اشكال فى تعيين الاظهر اذا كان التعارض بين الاثنين و أما اذا كان بين الزائد عليهما فتعيينه لا يخلو عن خفاء و خلاف فاللازم حينئذ هو ملاحظة المسألة بصورها المختلفة.

ص: 598

و النسبة بينها وبين العام متحدة و هي العموم و الخصوص كان مقتضى القاعدة ان تعرض الخصوصات جميعا على العام فى عرض واحد ففى مثل اكرم العلماء و لا تكرم الفساق منهم و لا تكرم النحويين منهم يخصّص اكرم العلماء بالخاصين خلافاً لبعض الاعلام فانه ذهب الى تخصيص العام بواحد من الخصوصات ابتداء فتقلب النسبة بين العام و الخاص الآخر الى عموم و خصوص من وجه لان نسبة عنوان العلماء فى قوله اكرم العلماء بعد تخصيصه بقوله لا تكرم الفساق من العلماء الى قوله لا تكرم النحويين هى العموم و الخصوص من وجه.

اذ العالم غير الفاسق نحوى و غير نحوى كما ان النحوى فاسق و غير فاسق فاللازم حينئذٍ هو رعاية النسبة الجديدة و تقديم الراجح منهما لو كان او التخيير بينهما لو لم يكن راجح بينهما و لا- يجوز تقديم الخصوصات على العام مثل قبل التخصيص الا اذا كانت النسبة بعد التخصيص على حالها كما اذا كانت الخصوصات من اصناف العموم مثل ما اذا ورد اكرم العلماء ثمّ ورد لا تكرم الصرفيين و لا تكرم النحويين فالنسبة على حالها قبل التخصيص اذ بعد تخصيص العلماء بالصرفيين مثلاً يصير المقصود من اكرم العلماء اكرام العلماء الذين كانوا غير الصرفيين و عموم اكرام العلماء غير الصرفيين بالنسبة الى لا تكرم النحويين باق على حاله اعنى العموم و الخصوص لان عنوان العلماء غير الصرفيين اعم من النحويين انتهى.

أورد عليه فى الكفاية بان النسبة (بين العناوين و الادلة) انما هى بملاحظة الظهورات (الاستعمالية فى العام و الخاص) و تخصيص العام بمخصص منفصل و لو كان قطعياً لا ينثلم به ظهوره (الاستعمالى) و ان انثلم به حجيته و لذلك يكون بعد التخصيص حجة فى الباقي لاصالة عمومه بالنسبة اليه لا يقال ان العام بعد تخصيصه

بالقطعي لا يكون مستعملاً في العموم قطعاً فكيف يكون ظاهراً فيه فإنه يقال ان المعلوم عدم ارادة العموم جداً لا عدم استعمال العام في العموم لافادة القاعدة الكلية فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها.

وإلا لم يكن وجه في حجيته في تمام الباقي لجواز استعماله حينئذٍ فيه وفي غيره من المراتب التي يجوز ان ينتهي اليها التخصيص و أصالة عدم مخصص آخر لا- توجب انعقاد ظهور للعام لا فيه و لا في غيره من المراتب لعدم الوضع و لا القرينة المعينة لمرتبة منها لجواز ارادتها(على الاجمال و الابهام)و عدم نصب قرينة عليها نعم ربما يكون عدم نصب قرينة مع كون العام في مقام البيان قرينة على ارادة التمام و هو غير ظهور العام في تمام الباقي فانقذح بذلك انه لا بدّ من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقاً و لو كان بعضها مقدماً او قطعياً ما لم يلزم منه محذور انتهائه الى ما لا يجوز الانتهاء اليه عرفاً و لو لم يكن مستوعبة لافراده فضلاً عما اذا كانت مستوعبة لها فلا بد حينئذٍ من معاملة التباين بينه و بين مجموع الخصوصات و من ملاحظة الترجيح بينهما و عدمه فلورجح جانبها(أى الخصوصات)او اختيار (جانبها)فيما لم يكن هناك ترجيح فلا مجال للعمل للعام اصلاً بخلاف ما لورجح طرفه(العام)او قدم(أى قدم طرف العام)تخييراً فلا يطرح منها(أى من الخصوصات)إلا خصوص ما لا يلزم المحذور مع طرحه من التخصيص بغيره فان التباين انما كان بينه و بين مجموع الخصوصات لا- جميع الخصوصات و حينئذٍ(أى حين عدم الطرح من الخصوصات الا- خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور)يقع التعارض بين الخوصات فيخصص ببعضها ترجيحاً او تخييراً فلا تغفل. (1)

ص:600

حاصله ان الظهور الاستعمالي يكون على ما هو عليه عند تخصيص العام بالمخصص المنفصل و لا ينثلم ذلك الظهور بتقديم احدى الخصوصات و مع وجود الظهور الاستعمالي وبقائه فلا مورد لانقلاب النسبة لان ميزان الجمع العرفي بينهما هو الظهور المنعقد له في نفسه و هو لا- يتغير عما هو عليه كما ان معيار التعارض انما هو حجية كل منهما لولا المعارضة اذ لو اعتبرت حجية فعلية في مورد التعارض لما وجدت المعارضة لعدم امكان تحقق الحجية الفعلية في طرفي المعارضة و مع وجود الفعلية في طرف لا معنى لمعارضتها مع ما ليس بحجة فعلية كما لا يخفى.

هذا مضافاً الى ما في تعليقة الاصفهاني قدس سره من ان القاء الظاهر في مقام الافادة و الاستفادة كاشف طبعي نوعي عن ارادة الظاهر حقيقه و جداً و هذه الكاشفية النوعية ملاك الحجية دون الكاشفية الفعلية الشخصية فالقطع بعدم ارادة العموم أو قيام الحججة على عدم ارادته ينافي كشفه الفعلي عن ارادة العموم لا كشفه النوعي و مع انحفاظ كشفه النوعي العمومي يعامل مع الخاص الآخر هنا معاملة العام مع الخاص و لا فرق بين ان يكون المتكلم من عاداته افادة مرامه بشخصين من كلامه او لم يكن كذلك لان هذا البناء لا يغير الكاشفية النوعية التي عليها المدار في الدلالة على المراد الجدى و انما يؤثر في عدم ترتيب الاثر على كلام من مثله ما لم يظهر عدم القرينة المنفصلة و لاشهادة لعدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص لعدم حصول الكاشفية النوعية فان عدم الظفر به لا يحدث كاشفية لما لا كشف له كما ان الظفر به لا يوجب اختلال كشفه و إلا لسرى اجمال المخصص المنفصل الى العام انتهى.

و لعل اليه يؤول ما افاده الشهيد الصدر من انه ان اريد بالدلالة التصديقية الاولى الدلالة الاستعمالية فعندئذ توجد وراء هذه الدلالة دلالة اخرى و هي الدلالة التصديقية الجدية اعنى ظهور الكلام في كون المراد الاستعمالي مراداً جدياً إلا ان هذه الدلالة لا



تنهدم بالقربنة المنفصلة فان قوامها بظهور حال المتكلم فى جدية ما يظهر من الكلام بكل ما تحف به قرائن متصلة و بعد انعقاد هذه الدلالة بلحاظ هذا الظهور الحالى لا معنى لاثلامها فان الشىء و لا يتقلب عما وقع عليه. (1)

و كيف كان يمكن ان يقال ان الكشف النوعى و ان كان حجة فيما اذا شك فى أصل وجود المخصص او اذا شك فى مفهوم المخصص و لذا لا يسرى الاجمال منه الى العام ولكن الحجية للكشف المذكور انما هى فيما اذا لم يتم قطع او حجة على خلافه و الا فالحجية النوعية مقصورة فيما عداه و تضيق دائرة الحجية النوعية بقدر قيام المخصص و يتغير دائرة الحجية و مع تغيرها تتقلب النسبة لو كان ملاك الحجية هى الكاشفية النوعية أيضاً اللهم إلا أن يقال: ان عدم سراية اجمال المخصص المنفصل الى العام يكفى للشهادة على عدم تغيير النسبة و وجود الكشف النوعى المبنى على بقاء الظهور الاستعمالى المنعقد له فى نفسه و هو المعيار للجمع العرفى بين الأدلة او تعارضها فتحصل ان الظهور الاستعمالى و الكشف النوعى عن الارادة حقيقة يحصل بتمامية الكلام و لا ينثلم بوجود الخاص بل هو باق على ما عليه بان الكشف النوعى ليس معلقا على عدم مجيء الخاص بل يجمع بين العام و الخاص فى الكشف النوعى مع بقاء الظهور و الكشف النوعى فى العام و الخاص فلا تغفل.

و استشكل شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره على ما ذهب اليه صاحب الكفاية و من تبعه بان الظهور الدلالى مجردا عن الارادة الجدية ليس بحجة و لا بمعارض مع دليل آخر بل المعارضة تكون بين الظهورين مع كشفهما عن الارادة الجدية و لذا عدلنا عما قلنا فى أول كتاب التعادل و التراجع من ان التعارض هو تنافى الدليلين بحسب الدلالة و مقام الاثبات بل التعارض هو تنافى الدليلين بحسب المراد بالارادة الجدية و هو

ص: 602

يقتضى بعد تخصيص العام باحدى الخصوصات انقلاب النسبة من العموم و الخصوص الى العموم و الخصوص من وجه.

و اعتضد ذلك بما حكى عن شيخه المعنى الأستاذ الحائري قدس سره من ان الذى لا يتفاوت انما هو الظهور التصورى اعنى ظهور الكلام فى المعنى المختلف فى ذهن المخاطب حين سماعه و التعارض لا يدور مداره و اما ظهوره فى المراد الجدى فلاشك فى اختلافه بعد التخصيص اذ قبله يكون ظاهرا فى ارادة الجميع على حد سواء و بعده يعلم بخروج بعض الأفراد مع صيرورة العام اظهر و أقوى فى ارادة الباقي و لذا قد يصل التخصيص الى حد يقطع بارادة الباقي من العام و هذا من أقوى الادلة على ظهور التفاوت بين الحالين من هذه الجهة انتهى.

و لا يخفى عليك انه قد تقدم ان الاظهر ان التعارض وصف للدالين لا للمدلولين اذ الوجوب و الحرمة المدلولين لا يوصفان بالمعارضة و ان وصفا بالمنافاة و لا- للحجتين الفعليتين اذ لا- يمكن اجتماع الحجتين الفعليتين فى الضدين حتى توصفان بها بل يوصف ما دل على الوجوب و ما دل على عدمه مثلا- بالمعارضة فيقال تعارض الخبران و لا- يقال تعارض الحكمان او تعارض الحجتان الفعليتان و عليه فالتعارض من اوصاف الدال بما هو دال بالذات لا بالعرض و ان كانت المنافاة بين المدلولين واسطة فى ثبوت المعارضة فى الخبرين ثم لا فرق فى الدلالة الاستعمالية الكاشفة نوعاً عن الارادة الجدية قبل التخصيص و بعده بل هى على ما عليها و هو المعيار فى الجمع بين الادلة او تعارضها عرفاً و معيار التعارض انما هى الحجية الذاتية لا الحجية الفعلية و هى حجية كل منهما لو لا الطرف المعارض و المفروض ان هذا المعيار متحقق و باق على ما هو عليه و قد عرفت انه لو اعتبر فعلية الحجية فى طرفى التعارض لما وقعت معارضة اصلا لعدم امكان اجتماع الحجتين الفعليتين بل يدور

الأمر بين الحجة واللاحجة حينئذٍ وهو خلاف المفروض من تعارض الحجتين فالظهور الدلالي الذي يجري فيه أصالة الجد مع قطع النظر عن المعارض هو الذي يكون كاشفا نوعيا و موضوعاً للتعارض وهو امر ثابت ولا يتقلب عما هو عليه لعدم كونه تعليقيا و الشاهد له هو عدم سراية اجمال المخصص اليه كما لا يخفى و العقلاء يجمعون بين الكشف النوعي من العام و الكشف النوعي من الخاص فلا وجه لتخصيص الثابت بالدلالة التصورية ثم ان الظهور الاستعمالي غير الظهور التصوري اذ الظهور الاستعمالي ما هو مراد بالارادة الاستعمالية أى يستعمل الكلمة فى معناها بالارادة دون الظهور التصوري ثم ان الاستدلال للتخيير باختلاف الظهور فى المراد الجدى قبل التخصيص و بعده كما ترى فانه مبنى على كون الظهور النوعي فى المراد الجدى تعليقي و قد تقدم ان هذا الظهور ليس بتعليقي و الا لسرى الاجمال اليه من المخصص المنفصل.

فتحصّل ان الخصوصات مقدمة على العموم فى عرض واحد و لا دليل على تقدم بعضها على بعض فى التخصيص و يشهد له بناء العقلاء و السيرة اذ لم يلاحظوا زمان الخاص انه متقدم على العام او انه متأخر عنه او ان الخاص متقدم على خاص آخر او متأخر عنه كما لا يخفى.

### **بقى شيء فى لزوم تصديق انقلاب النسبة فى الجملة**

و هو لزوم تصديق انقلاب النسبة فى الجملة قال سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره ان ملاك تقديم الخاص على العام انما هو اظهريته بالنسبة اليه فاذا كان أحد المخصصين قطعي الدلالة و الآخر ظنيها كان مقتضى ذلك خروج مورد القطعي عن تحت العام على كل حال فيكتسب العام بذلك قوة فى الدلالة على ارادة الباقي و حينئذٍ قد يساوى ظهوره فى الباقي مع ظهور الخاص الآخر او يزيد عليه فيقدم عليه بمعنى انه يتصرف فى ظهور الخاص دون العام مثلا اذا ورد قوله اكرم العلماء و علم

خروج الفساق منهم عن تحت الحكم ثم ورد قوله لا- تكرم النحويين الشامل بظاهره الفساق و العدول فهذا الظهور و ان كان أقوى من ظهور العام بدوا إلا ان خروج الفساق عن تحت العام قد يجعله أقوى ظهوراً من الخاص سيما اذا ضعف هذا الظهور من ناحية اخرى كما اذا كان الفساق فيما بين النحويين فى غاية الكثرة و ما ذكرنا بعينه نتيجة انقلاب النسبة فى الجملة هذا كله اذا كان واحد منهما قطعياً و اما لو كانا ظنين فاللازم تخصيص العام بهما جميعاً لعدم الوجه فى تقديم أحدهما على الآخر كما تقدم وجهه. (1)

ويمكن أن يقال: ان مقتضى ما عرفت آنفاً من بقاء الظهور الاستعمالي و النوعى و تقديم الخصوصات على العام فى عرض واحد كما عليه بناء العقلاء و السيرة المتشعبة هو عدم الفرق بين كون أحد الخاصين قطعى الدلالة و الآخر ظنيها و بين كون كليهما قطعى الدلالة او ظنيها اذ بعد وجود هذه السيرة لا فرق فى الصور فلاوجه لتصديق انقلاب النسبة فى الجملة فيما اذا كان أحد الطرفين قطعى الدلالة و الآخر ظنيها و اليه يؤول ما فى تسديد الأصول تبعاً لصاحب الكفاية حيث قال اذا كان لنا عموم و خصوصان فلايرتاب أحد فى تقديم الخاصين على العام بلحاظ ان النسبة بينهما و بين العام تكون عموماً و خصوصاً مطلقاً و لا يعتنى اصلاً الى أن تقدم أحدهما: يوجب انقلاب النسبة بين الآخر و العام بعد التخصيص من غير فرق فيه بين المخصص القطعى و غيره. (2) و بالجملة فمع عدم انقلاب النسبة و بقاء الظهور الاستعمالي الكاشف النوعى لا معنى للقول بقوة دلالة العام فى الباقي و أظهريته بالنسبة الى الخاص الآخر بعد تخصيصه بالخاص الاوّل فانه فرع تغيير الظهور و قد

ص: 605

---

1- (1) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج 3، ص 345.

2- (2) تسديد الاصول، ج 2، ص 508.

تقدم انه لا يتغير الظهور اللفظى النوعى ولا يلاحظ النسبة إلا باعتبار ما عليها قبل العلاج و التخصيص و المفروض فيه انه لا فرق فيه بين كون أحدهما قطعى الدلالة و الآخر ظنيها فلا تغفل.

### ثانيا: انه اذا كانت النسبة بين المتعارضات متعددة

كما اذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخص مطلقاً من أحدهما مثل ان يقال يستحب اكرام العدول و يجب اكرام العلماء و لا تكرم الفساق من العلماء فالنسبة بين الاول و الثانى هى العموم من وجه و بين الثانى و الثالث هى العموم و الخصوص و قد ذهب فى الكفاية الى أنه لا بدّ من تقديم الخاصّ على العام و معاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح او التخيير بينهما و ان انقلبت النسبة بينهما الى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما لما عرفت من انه لا وجه إلا لملاحظة النسبة قبل العلاج (وقد تقدم ان العبرة فى ملاحظة النسبة بالظهورات الاستعمالية و النوعية و هى على ما عليها قبل العلاج) نعم لو لم يكن الباقي تحته (أى تحت عام) بعد تخصيصه إلا ما لا يجوز ان يجوز (يتجاوز) عنه التخصيص او كان بعيداً جداً تقدم على العام الآخر لا لانقلاب النسبة بينهما بل لكونه كالنص فيه (أى فى الباقي) فيقدم على الآخر الظاهر فيه (أى فى الباقي) بعمومه كما لا يخفى. (1)

### ثالثا: ما اذا كانت النسبة بين العمومات المتعارضة واحدة و هى العموم من وجه

كما اذا ورد يجب اكرام العلماء و لا تكرم غير المسلمين و يكره اكرام بنى عباس ففى هذه الصورة مقتضى ما عرفت من ان العبرة بالظهور الاستعمالى و النوعى و هو على ما هو عليه قبل ورود المعارضات عدم تغيير النسبة عما عليها و ان كانت قلة الأفراد فى بعضها موجبة لترجيحه على غيره.

ص: 606

لان النسبة ملحوظة باعتبار الظهور الاستعمالي و النوعى و هو ثابت على الفرض بل يجرى فيه أحكام الأخبار المتعارضة بناء على شمول أخبار العلاجية للعموم من وجه لعدم انقلاب النسبة بينها بتقديم أحدها و ترجيحه على الاخرى بجهة من الجهات كقلة الأفراد فى بعضها.

#### **رابعها: ما اذا ورد العالمان المتباينان مع خاص لاحدهما**

كما اذا ورد اكرم العلماء ولا- تكرم العلماء ولا تكرم الفساق من العلماء فمع ما عرفت من ان العبرة بالظهور الاستعمالي و النوعى و هما ثابتان لا يختلف النسبة بين المتباينين و هى على ما عليها ولو بعد التخصيص بخلاف ما اذا لم نقل بثبوت الظهور الاستعمالي و النوعى.

فان الاختلاف بينهما مرتفع لان بعد تخصيص أحد المتباينين بالخاص و تقديمه عليه انقلبت النسبة بين هذا العام المخصص و العام الآخر من التباين الى العموم و الخصوص و مقتضاه هو تقديم العام المخصص على العام الذى لم يرد عليه تخصيص نعم ان ورد مخصص اخر للعام الاخر كما اذا ورد اكرم العدول من العلماء يرتفع الاختلاف بينهما لاختصاص كل منهما بموضوع غير موضوع الآخر على هذا القول فالتباين و مثل ذلك ما اذا ورد بعد العامين المتباينين خبر يفصل فيه بين مورد وجوب الاكرام و بين غيره كما اذا امر فيه بوجوب اكرام العدول من العلماء و حرمة اكرام الفساق منهم فارتفع التباين بمجىء المفصل و يكون شاهدا للجمع كما لا يخفى.

#### **خامسها: ما اذا ورد العام الواحد مع الخاصين اللذين اختلف حكمهما فى النفى و الاثبات**

فان كان بين الخاصين جمع يجمع بينهما بحمل الظاهر على الاظهر كما اذا كان احد الخاصين اخص من الاخر مثل اكرم العلماء و لا تكرم الادباء منهم و لا بأس باكرام النحويين من الادباء و حينئذ لا تعارض بين الخاصين و يقدم الاخص على الأعم و حاصلهما يقدم على العام الدال على وجوب اكرام العلماء لكون النسبة بينهما

هي العموم والخصوص و ان لم يكن بين الخاصين جمع عرفى بينهما لتباينهما كما إذا ورد اكرم العلماء و لا تكرم الادباء و اكرم الادباء يتعارض الخاصان فان كان ترجيح بينهما أو قلنا بالتخيير بينهما فالمرجح أو المأخوذ يقدم على العام ان كان مخالفا للعام و ان لم يكن ترجيح أو لم نقل بالتخيير فهما يتساقتان و يرجع إلى العام أو الاصل. فتحصل ان النسبة لا تنقلب عما هي عليها ان كانت العبرة بالظهور الاستعمالي و الظهور النوعي و الحجة الذاتية كما هو الظاهر في الصور المذكورة فتدبر جيداً.

**سادسها: ما اذا استلزم تخصيص العام بكل من الخاصين ان لا يبقى مورد للعام او ان ينتهي الى حد الاستهجان**

### اشارة

ففي الكفاية انه ان كان بين العام و مجموع الخاصين تباين فيلاحظ حينئذٍ الترجيح بين خطاب العام و مجموع الخاصين فلورجح مجموع الخصوصات او اختير جانبها فيما لم يكن هناك ترجيح فلامجال للعمل بالعام اصلا.

و لو رجع طرف العام او قدم طرف العام تخييراً فلا يطرح من الخصوصات إلا خصوص ما لا يلزم المحذور مع طرحه من التخصيص بغيره فان التباين انما كان بينه و بين مجموع الخصوصات لا جميع الخصوصات و حينئذٍ يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص ببعضها ترجيحاً او تخييراً و لازم ذلك هو سقوط الخاص الآخر المرجوح او غير المأخوذ عن الاعتبار هذا.

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد في محكى كلامه بان مجموع الخاصين ليس من الادلة بل لا وجود له في الخارج و انما هو اعتبار عقلي فالموجود في الخارج و الصادر من الائمة عليهم السلام هو كل واحد من الخاصين بخصوصه و العام لا يباين و لا يعارض مع كل منهما و لا يعارض مع المجموع الذي لا وجود له و هو امر اعتباري فالتعارض انما هو بين الخاصين لكن بالعرض.

يمكن الجواب عنه: بما في تسديد الأصول من انه لا- ينبغي الشك بل لا شك(بنظر العرف) في وقوع التعارض حقيقة بين الأدلة الثلاثة المفروضة و انكار وقوع التعارض بالذات بينهما و حصره في التعارض بالعرض بين الخاصين غير متين الى أن قال الحق ان يقال ان كلاً من الخاصين و ان كان لو انفرد وحده لكان مخصصاً للعام غير معارض له الا انه بعد فرض وجود الخاص الآخر و عدم امكان الجمع بينهما فكل منهما معارض له و الأدلة الثلاثة معارضة مختلفة (1) فما ذهب اليه في الكفاية من التعارض و التباين الحقيقي بين العام و الخصوصيات و الرجوع الى الأخبار العلاجية متين جداً.

## تبصرة

في الشبهات المصدقية و المفهومية

و لا يخفى عليك ان لازم مختار صاحب الكفاية من ان الظهورات الاستعمالية و النوعية منعقدة بعد تمامية الكلام و لذا انكر انقلاب النسبة هو حجية العمومات في الشبهات المصدقية لان شمول العموم بالنسبة الى مورد الشبهة معلوم و انما نشك في الارادة الجدية فتجرى فيه اصالة التطابق بخلاف لفظ الخاص فان شموله بالنسبة الى مورد الشك غير محرز و معه فلايجرى فيه اصالة التطابق لعدم الظهور الاستعمالي فيه مثلاً- اذا ورد اكرم العلماء و لا تكرم الفساق منهم و شككنا في زيد العالم انه فاسق او لا لما امكن التمسك بقوله لا تكرم الفساق منهم لعدم احراز إطلاق الفاسق عليه هذا بخلاف التمسك بالعام فانه جازي لان شموله لزيد العالم محرز بناء على انعقاد الظهور الاستعمالي و النوعي بعد تمامية الكلام فتجرى فيه اصالة الجد و يحكم بوجود اكرامه.

ص: 609



و دعوى ان اصابة الجد فى طرف العموم معارضة مع اصابة الجد فى طرف الخاصّ مندفعة بان اصابة الجد تابعة للظهور الاستعمالى و هو محرز على المبنى المذكور فى طرف العموم و غير محرز فى طرف الخاصّ لعدم العلم بشموله للمشكوك كما لا يخفى.

اللّهمّ إلا أن يقال ان عنوان العالم بعد تخصيصه بغير الفاسق يخلو عن الجدّ بالنسبة الى العالم الفاسق و معه لا يجرى فيه اصابة الجد و الظهور الخالى عن الجد لا تأثير له فى ترتب الاحكام.

بل لعل الأمر كذلك فى الشبهات المفهومية بعد تخصيص العام بما يشك فى مفهومه فان العام بعد تخصيصه بغير الخاصّ المشكوك فى مفهومه يخلو عن الجد بالنسبة الى الخاصّ المشكوك فى مفهومه و معه لا يجرى فيه اصابة الجد و من المعلوم ان الظهور الخالى عن الجد لا تأثير له فى ترتب الأحكام.

ولكن الانصاف ان يقال ان تخصيص العام يكون بمقدار المعلوم من المفهوم لا الواقع من المفهوم فى الشبهات المفهومية و هكذا يكون تخصيص العام بمقدار الأفراد المعلوم لا الواقعية غير المعلوم فى الشبهات المصدقية و لذا يؤخذ بالعموم فى الشبهات البدوية و عليه فيجرى اصابة الجد فى العام بعد ما عرفت من ظهوره بالنسبة الى مورد الشبهة مفهومها كانت او مصداقاً و بعبارة اخرى اذا خصص العام بخاص يشك فى مفهومه او بعض افراده اخذ بالقدر المتيقن منه فيخصص به العام و لا دليل على تخصيصه فى المقدار المشكوك بل يجرى فيه اصابة الجد فى العام فان العام بظهوره يعم عنوان المشكوك كسائر العناوين و هكذا اذا خصص العام بخاص اخذ بالقدر المتيقن من أفراد و يجرى فى الأفراد المشكوكه اصابة الجدّ بعد شمول العام لتلك الأفراد بعنوان العام و بالجملة فكما ان العام يؤخذ بظهوره فى الشبهات البدوية

من العناوين المحتملة خروجها عن العام واقعاً فكذلك يؤخذ به في الشبهات المفهومية و الشبهات المصدقية في محتملاتهما فانقذح مما ذكر قوة القول بحجية العام في الشبهات المفهومية و المصدقية كليهما بناء على انعقاد الظهور الاستعمالي و الكاشف النوعي بتمامية الكلام و عدم تغييره بالتخصيص لان اصالة التطابق تجرى فيه.

و دعوى قيام العلم الاجمالي برفع اليد عن اصالة الجدل اما في طرف العام و اما في طرف الخاصّ و معه فلامجال للتمسك باصالة الجدل لا في طرف العام و لا في طرف الخاص.

مندفعة بانحلال العلم الاجمالي المذكور في طرف الخاصّ بوجوب الأخذ بالقدر المتيقن من المفهوم او الأفراد المعلومة فلاحجة على وجوب ما زاد عليه من المفهوم المشكوك او الأفراد المشكوك و لا تجرى اصالة التطابق بعد عدم احراز الظهور الاستعمالي في طرف الخاصّ بخلاف العلم الاجمالي في طرف العام فان شموله للعنوان المشكوك او الأفراد المشكوك معلوم بعد انعقاد الظهور الاستعمالي و النوعي بتمامية الكلام و معه تجرى اصالة التطابق بين الارادة الاستعمالي و الارادة الجدية فلامعارض لاصالة التطابق في طرف العام.

و لذلك عدلنا عما ذكرنا في بحث العام و الخاصّ من عدم جواز التسمك بالعام في الشبهات المصدقية فراجع و اللّهُ هو العالم.

## الفصل الثاني عشر: في جواز تقديم المرجحات بعضها على بعض

في جواز تقديم المرجحات بعضها على بعض

قال الشيخ الأعظم ان الرجحان بحسب الدلالة لا يزاحمه الرجحان بحسب الصدور و كذا لا يزاحمه هذا الرجحان أي الرجحان من حيث جهة الصدور فاذا كان الخبر الأقوى دلالة موافقا للعامة قدم على

الاضعف المخالف لما عرفت من ان الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الآدى هو مقدم على الطرح اما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور بان كان الارجح صدوراً موافقاً للعادة فالظاهر تقديمه على غيره و ان كان مخالفاً للعادة بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العادة باحتمال التقية فى الموافق لان هذا الترجيح ملحوظ فى الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كالمتواترين او تعبداً كما فى الخبرين بعد عدم امكان التعبد بصدور أحدهما و ترك التعبد بصدور الآخر و فيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور.

فان قلت: ان الاصل فى الخبرين الصدور فاذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية كما يقتضى ذلك الحكم بارادة خلاف الظاهر فى اضعفهما دلالة فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدماً على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية لانه الغاء لاحدهما فى الحقيقة و لذا لو تعين حمل خبر غير معارض على التقية على تقدير الصدور لم يشمله أدلة التعبد بخبر العادل نعم لو علم بصدور الخبرين لم يكن بدّ من حمل الموافق على التقية و الغائه و اذا لم يعلم بصدورهما كما فيما نحن فيه من المتعارضين فيجب الرجوع الى المرجحات الصدورية فان أمكن ترجيح أحدهما و تعينه من حيث التعبد بالصدور دون الآخر تعين و ان قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقية فى أحدهما مرجحاً فمورد هذا المرجح تساوى الخبرين من حيث الصدور اما علماً كما فى المتواترين او تعبداً كما فى المتكافئين من الاحاد و اما

ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لأعمال هذا المرجح فيه لان جهة الصدور متفرع على أصل الصدور انتهى موضع الحاجة. (1)

وفيه ما حكى عن المحقق الرشتي قدس سره من انه منقوص بالمتكافئين اذ لو لم يكن لتصديق الخبر ثم حمله على التقية معنى معقولاً لكونه الغاء له فى المعنى و طرحا له فى الحقيقة فيلزم من دخوله تحت أدلة التصديق خروجه و ما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل فكيف يتعقل الحمل على التقية فى صورة التكافؤا و فقد المرجح. (2)

وقد أجاب عنه صاحب الكفاية (3) بما حاصله كما أفاد سيّدنا الأستاذ من ان غرض الشيخ الأعظم من تساوى من حيث الصدور تعبداً تساويهما بحسب الحجية الاقتضائية لا الفعلية ضرورة ان دليل حجية الخبر لا يقتضى الحجية الفعلية للمتعارضين بل و لا لاحدهما و انما مقتضاه كونهما حجيتين اقتضاء و لا بأس بكون الخبر حجة بحسب الاقتضاء و ان لا بدّ من حمله على فرض الصدور على التقية و بعبارة اخرى الذى لا يعقل الالتزام به هو كون الخبر حجة فعلاً مع لزوم حمله على التقية و لا بأس بحجيته اقتضاءً مع لزوم حمله على ذلك.

وقد أورد سيّدنا الأستاذ على صاحب الكفاية بقوله و أنت خبير بما فى هذا الجواب لانه ان كان المراد بحجية المتكافئين حجيتهما بحسب الاقتضاء بمعنى كونهما واجدين لملاك الحجية فهذا المعنى بعينه موجود فى المتخالفين أيضاً بل الخبر المرجوح المطروح أيضاً حائز لهذا الملاك و حجة بهذا المعنى فما معنى دعوى عدم امكان التعبد بصدور ما لا بدّ من حمله على التقية (فى المتخالفين) فان الذى لا يمكن

ص: 613

1- (1) فرائد الاصول، ص 468.

2- (2) بدايع الافكار، ص 475.

3- (3) الكفاية، ج 2، ص 414.

هو التعبد بصدوره فعلاً لا بحسب مقام الاقتضاء وان كان المراد حجيتها فعلاً فيرد انه لا معنى للتعبد بصدور المتكافئين مع لزوم حمل أحدهما المعين على التقية كما لا معنى له في المتخالفين فتدبر انتهى.

فما برهن عليه الشيخ الأعظم من تقديم المرجح الصدورى على الجهتى محل تأمل و نظر لعدم الفرق بين المتكافئين و المتخالفين فى امكان التعبد و عدمه كما أشار اليه المحقق الرشتى قدس سره.

ثم انه حكى عن المحقق النائينى قدس سره وجه آخر لتقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى و محصله ان التعبد بجهة الصدور متأخر فى الرتبة عن التعبد بأصل الصدور و لازم ذلك تقديم المرجح الصدورى على الجهتى كما هو ظاهر المقبولة فلا وجه لما عن الوحيد البهبهانى قدس سره من تقديم المرجح الجهتى على الصدورى انتهى موضع الحاجة.

و قد أورد عليه سيّدنا الأستاذ بان التعبد بجهة الصدور ليس متأخراً عن التعبد بأصل الصدور بل كل من التعبد بالصدور و التعبد بجهة الصدور و التعبد بالظاهر فى عرض واحد فكما لا يمكن التعبد بجهة ما لا تعبد بصدوره و ظاهره كذلك لا يمكن التعبد بصدور ما لا تعبد بجهته و ظاهره و لا يمكن التعبد بظاهر ما لا تعبد بجهته و صدوره و بالجملة كل من التعبد بالصدور و الظاهر و الجهة فى عرض واحد لا معنى لاحدهما بدون الاخرين او بدون واحد منهما فما يقال من ان أحد هذه التعبدات فى طول الآخر ضعيف جداً انتهى.

و دعوى ان صدور الرواية مقدم على ظهوره و هو على موافقته مع العامة او مخالفته فكيف يكون الصدور او الظهور مع غيره فى عرض واحد مندفة بان أدلة الاعتبار تكون فى عرض واحد لا نفس الصدور و الظهور و جهة الصدور الا ترى ان

شمول اكرم العلماء لزيد و ابنه من العلماء يكون فى عرض واحد مع ان وجود ابن زيد متأخر عن وجود أبيه كما لا يخفى.

ثم التحقيق كما أفاد سيّدنا الأستاذ هو ان يقال ان الكلام يقع تارة مع قطع النظر عن النصوص و اخرى مع النظر اليها لا مجال لانكار دلالة المقبولة على تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب و الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة كما ان ظاهر غيرها من الأخبار التي اقتصر فيها على الاخرين و لم يذكر الشهرة ترجيح الاوّل على الثانى و تقدمه عليه و ما يستفاد من الكفاية من ان أدلة الترجيح فى مقام بيان ان هذا مرجح و ذاك مرجح و ذكرها مرتبا لا يدل على الترتيب مدفوع بظهور الأخبار و لا سيما بعضها فى ارادة الترتيب فان الأمر بالأخذ بالشهرة فى المقبولة ثم فرض الراوى الشهرة فيهما معا فامر عليه السلام بالأخذ بالموافق للكتاب ثم فرض الراوى ان كليهما مخالفان او موافقان فامر عليه السلام بالاخذ بمخالف العامة ظاهر فى ارادة الترتيب و ان أمره عليه السلام بالأخذ بالشهرة أولاً مطلق سواء كان أحدهما موافقا للكتاب او مخالفا او موافقا للعامة او مخالفا و هكذا امره عليه السلام بعد بالأخذ بموافق الكتاب بل الأخبار صريحة فى ملاحظة الترتيب كصحيحة الراوندى فراجع.

و بالجمله انكار دلالة أخبار الترجيح على الترتيب بين الاخيرتين مكابرة واضحة.

و لو قيل ظهورها فى الترتيب مسلم إلا انه لابدّ من رفع اليد عن هذا الظهور بملاحظة غير واحد من الأخبار التي اقتصر فيها على ذكر مرجح واحد فانه لو أخذ بهذا الظهور لزم تقييد هذه الأخبار الكثيرة و هو بعيد.

قلنا بعد ارجاع الصفات الى الحكمين فى المقبولة يبقى مرجحات ثلاث الشهرة الروابتي لو لم نقل برجوعها كالصفات الى الحكمين و موافقة الكتاب و مخالفة العامة و الاخير ان المذكوران فى غير المقبولة أيضاً فى بعض الأخبار نعم هنا أخبار أيضاً

اقتصر فيها على ذكر خصوص موافقة الكتاب او خصوص مخالفة العامة الا ان تقييد جميع هذه بما في المقبولة ليس بمشكل كى يوجب رفع اليد عن ظهورها فى الترتيب و الله اعلم.

فانقدح مما ذكر ان بملاحظة أخبار العلاج لابد من تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب و الترجيح بها على الترجيح بمخالفة العامة فدعوى عدم التقدم و التأخر كدعوى تقدم المرجح الجهتى على الصدورى مدفوعة بتلك الأخبار و اما مع قطع النظر عنها فلادليل على تقديم المرجح الصدورى على الجهتى كما لا دليل على العكس فعند التعارض يقدم أقواؤهما ملاكا و إلا فالتخير الى أن قال و قد تحصل ان اقامة البرهان العقلى على تقديم المرجح الصدورى على الجهتى او العكس محل منع فالاولى التمسك بالنصوص و قد عرفت أنها دلت على تقديم الشهرة على موافقة الكتاب و الموافقة للكتاب على مخالفة العامة فتدبر و استقم. (1)

و بالجملة فالظاهر هو الأخذ بأخبار العلاجية و مقتضاها هو تقديم المرجحات الصدورية على غيرها و المراد من المرجحات الصدورية هى صفات الراوى ان لم نقل بأنها من مرجحات الحكمين كما لا يبعد ذلك لذكرها عند اختلافهما فى الحكم او هى الشهرة بناء على ان المراد منها هى الشهرة الروائية كما تقدم بيان ذلك فى التنبيه الاول و قويناه و مقتضاها أيضاً هو تقديم المرجح المضمونى كموافقه الكتاب على غيره كموخالفة العامة ثم ان وجدت احدى المزايا المنصوصة فى أحدهما و اخرى فى الآخر فمقتضى إطلاق دليل تقديم الصدورى على جهة الصدور هو تقديم طرف فيه مرجح صدورى و هكذا بالنسبة الى المرجح المضمونى و المرجح الجهتى أخذا باطلاق أدلة المرجحات هذا كله بناء على الاقتصار على المرجحات المنصوصة نعم لو

ص:616

لم تقتصر على المرجحات المنصوصة و تعدينا الى كل ما يوجب الاقربية الى الواقع او الابعدية عن الخلاف او قلنا بناء على الاقتصار ان أدلة الترجيح انما تكون في بيان ذكر المرجحات دون الترتيب بينها فمتى وجدت في أحد المتعارضين إحدى المزايا الموجبة للاقربية او الابعدية و وجدت اخرى في الآخر كذلك او وجدت احد المزايا المنصوصة في أحدهما و اخرى في الآخر فقد حكم في الدرر بالتخيير سواء كانت المزيثان راجعتين الى الصدور أو أحدهما اليه و الاخرى الى جهته. (1)

ولا يخفى عليك ان مع عدم الأخذ باخبار العلاجية و تعارض إحدى المزايا مع الاخرى منها يمكن القول بتقديم الأقرب و الأقوى ملاكا منهما ان لم يكن إطلاق أدلة التخيير و إلا فالحكم هو التخيير شرعاً و قد تقدم في الفصل السابع تقوية إطلاق أدلة التخيير بالنسبة الى المرجحات غير المنصوصة و معه فالحكم في الصورة المذكورة هو التخيير كما ذهب اليه في الدرر و ان كان الاحوط هو تقديم الأقرب و الأقوى ملاكا.

### الفصل الثالث عشر: في ان على القول بالتعدى عن المرجحات المنصوصة و عدم...

في ان على القول بالتعدى عن المرجحات المنصوصة و عدم إطلاق أدلة التخيير لزم ان يتعدى الى كل مرجح ولكن لا مجال للترجيح بشيء قام الدليل على عدم اعتباره كالظن الحاصل من القياس

لان عموم التعليل في المرجحات المنصوصة و ان اقتضى على القول بالتعدى و جوب الترجيح به اذا طابق الظن القياسى مضمون احد الخبرين ولكنه يعارض مع إطلاق قوله عليه السلام دين الله لا يصاب بالعقول و قوله عليه السلام السنة اذا قيست محق الدين فان مثلهما يقتضى عدم جواز الترجيح به فيتعارضان في مورد الترجيح إلا ان سيدنا الأستاذ قال ان الحق هو تقديم مثل هذا الاطلاق على عموم التعليل المستفاد من المقبولة اذ حمل الاطلاق على خصوص القياس في

ص: 617



الأحكام المستقلة بعيداً بخلاف حمل عموم التعليل على غير مثل القياس مما دلّ الدليل على عدم اعتباره وعدم جواز الترجيح به هذا.

ثمّ انّ الذي ينبغي التوجه اليه ان القياس الذي منع من اعماله بنحو الاستقلال او في مقام الترجيح هو الذي يعمل في الدين و السنة كما اذا ظن بالقياس وجوب شيء او حرمة فعله على وفقه او جعله مرجحاً للخبر الدال على الوجوب او على الحرمة.

و اما الذي يعمل في الموضوعات التي يترتب الأحكام عليها فلا دليل على منع اعماله لا بنحو الاستقلال و لا في مقام الترجيح مثلاً اذا فرضنا ان الشارع اكتفى بالظنّ بالقبلة لا بأس باعمال القياس في تحصيل ذلك الظنّ اذ هو ليس قياساً في الدين و الشريعة كما اذا فرضنا اكتفائه بالظنّ بالاقربىة في الترجيح لا بأس باعماله في تحصيل ذلك الظنّ مثلاً اذا ظن بالقياس كون هذا الخبر مخالفاً للعامة او كون هذا الراوى عدل و اوثق لاضرير في اتباع هذا الظنّ و جعله مرجحاً و أدلة منع القياس في دين الله لا تشملها اذ هو ليس قياساً في دين الله. (1)

هذا كله فيما اذا لم يكن إطلاق لادلة التخيير و إلا فمع ثبوت الاطلاق كما قويناه فلا مجال لاتباع الظن فضلاً عن الظن القياسى بل الحكم هو التخيير.

### الفصل الرابع عشر: في الموافقة مع الشهرة الفتوائية التي لا تفيد الا الظن

في الموافقة مع الشهرة الفتوائية التي لا تفيد الا الظن

و اما الشهرة المفيدة للاطمينان فقد تقدم حكمها من أنها حجة و كيف كان فلا دليل على الترجيح بالشهرة الفتوائية المفيدة للظنّ إلا التعدى عن مرجحية الكتاب بدعوى ان الكتاب امارة مستقلة و بعد الغاء خصوصية الكتاب تكون الشهرة الفتوائية المطابقة لمضمون احد الخبرين كالكتاب مرجحاً و ليس ذلك الا لقوائية احد الدليلين بالموافقة للكتاب او المشهور

ص: 618

ولكن يرد عليه ما اورد على التعدى عن المرجحات المنصوصة الى كل مزية فانه لو كان الترجيح بالشهرة الفتوائية جازا لأشار اليه الامام عليه السلام.

هذا مضافاً الى أن الظاهر من الاقوائية المرجحة هي الاقوائية من حيث الدليلية و من المعلوم ان كون مضمون أحدهما مظنوناً لاجل مساعدة امارة ظنية كالشهرة الفتوائية لا يوجب قوة فى أحدهما من هذه الحيثية و ارجاع اقربية مضمون الخبر الى قوة الدليلية و اقربية نفس الخبر بدعوى انه اذا لوحظ فناء الدال فى مدلوله كان الخبر موصوفاً بالاقربية الى الواقع لكون مضمونه اقرب الى الواقع كما فى تعليقة المحقق الاصفهاني لا يصح إلا بالعناية و المجاز كما لا يخفى.

فتحصّل انه لا دليل على كون الشهرة الفتوائية المفيدة للظن من المرجحات لعدم الاشارة اليها فى الأخبار العلاجية فتأمل نعم الشهرة المفيدة للاطمينان حجة كما تقدم فى محله و لله الحمد أولاً و آخراً.

ص: 619



وفيه فصول:

الفصل الأول: فى تعريف التعارض و الوجه فى تقديم تعريف التعارض أن مورد التعادل و التراجيح هو الدليلان المتعارضان.

والتعارض لغة من العرض بمعنى الاظهار و غلب فى الاصطلاح على تنافى الدليلين و تمانعهما بالتناقض، كما اذا دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على عدم وجوبه، أو بالتضاد، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على حرمة.

و لا ينافى كون التعارض وصفا للدالين المنفاة الموجودة بين المدلولين، بل هى موجبة لتعارض الدالين، فالتعارض من أوصاف الدليلين أو الأدلة لا من أوصاف المدلول حتى يكون لحوقه بالدليلين من باب الوصف بحال متعلقه؛ يقال تعارض الرجلان أى أظهر كلّ منهما نفسه لصاحبه على وجه لا يجتمع معه فى جانب، و هو بهذا الاعتبار غلب فى عرف الأصوليين على تعارض الدليلين؛ و لذا عرّف بتنافى الدليلين. و ظاهر أنّ تعارض الدليلين إنّما هو باعتبار دلالتهم، كما لو دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على تحريمه مثلا، فإنّ الأول كأنه بدلالته على الوجوب ينفى التحريم و الثانى بدلالته على التحريم ينفى الوجوب.

ص: 621

وبعبارة أخرى إن أريد من التعارض التنافي في الوجود فهو حقيقة وبالذات لا يعقل إلا في المدلولين أو في الدليلين بما هما دليلان و حجتان لا- في الدالين بما هما كاشفان نوعيان، إذ لاتعارض في مرحلة الدلالة و مقام الاثبات، لأن الدالين الكاشفين ليس دلالتهما و كشفهما بالكشف التصديقي القطعي أو الظني الفعلي حتى يستحيل اجتماعهما بالذات، بل بالكشف النوعي لايتقوم إلا بمكشوفين بالذات لاتمانع بينهما من حيث نفسيهما.

لكن يوصف الدالان بوصف المدلولين بحمل الشايح بالعرض لما بينهما من الاتحاد جعلاً و اعتباراً،فتنافي المدلولين في هذه الصورة واسطة في عروض التنافي على الدالين لاواسطة في الثبوت، وإن أريد من التعارض أخص من مطلق التنافي نظراً إلى أنه لا يوصف الوجوب و الحرمة بانهما متعارضان و إن وصفا بأنهما متنافيان، و كذلك الحجية لاتوصف بالمعارضة و إن وصفت بالمنافاة، بل يوصف ما دلّ على الوجوب و ما دلّ على عدمه مثلاً بالمعارضة، فيقال تعارض الخبران لاتعارض الحكمان، فالتعارض من أوصاف الدال بما هو الدال بالذات لا بالعرض، فالمنافاة بين المدلولين في هذه الصورة واسطة في ثبوت المعارضة في الخبرين.

و دعوى أن الظهور الدلالي مجرداً عن الإرادة الجدية ليس بحجة و لا بمعارض مع دليل آخر، و عليه فالتعارض هو تنافي الدليلين بحسب كشفهما عن الإرادة الجدية و هو قد يختلف و ينقلب بورود دليل آخر.

مندفعة بأن التعارض من العرض و هو بمعنى الإظهار و الدالان المتنافيان لكل منهما ثبوت و يظهر كل منهما نفسه على الآخر، بخلاف المدلولين أو الحجيتين كما عرفت، فإنه لا ثبوت إلا لأحدهما فلامعنى لإظهار كل منهما نفسه على صاحبه و

خلوهما عن الإرادة الجدية لا يوجب عدم معارضتهما بعد وجود الإرادة الاستعمالية، كما لا يستلزم بعد خروج فرد عن الإرادة الجدية خروجه عن كونه حقيقة.

ولعل رفع التناهي بين الدالين بالتوفيق العرفي أو بالحكومة من شواهد كون مورد التعارض هو الدلالة، وإلا فالمضادة بين المداليل موجودة وليست بمرتفعة.

## لا تعارض بين الأصول والأمارات

ثم إن التعارض لا يتحقق إلا بعد اتّحاد الموضوع بين الأصول والأمارات، وإلا فلا يمتنع اجتماعهما.

ومنه: يعلم أنه لا تعارض بين الأصول وما يحصله المجتهد من الأدلة الاجتهادية، لأنّ موضوع الحكم في الأصول الشيء بوصف أنه مجهول الحكم وموضوع الحكم الواقعي الفعل من حيث هو، فإذا لم يطلع عليه المجتهد كان موضوع الحكم في الأصول باقيا على حاله، فيعمل على طبقه وإذا اطّلع المجتهد على دليل يكشف عن الحكم الواقعي فإن كان بنفسه يفيد العلم صار المحصّل له عالما بحكم العصير مثلا (وهو الحرمة)، فلا يقتضى الأصل حليته لأنه إنما اقتضى حلية مجهول الحكم، فالحكم بالحرمة ليس طرحا للأصل، بل هو بنفسه غير جار وغير مقتض، لأن موضوعه مجهول الحكم وهو مرتفع بحصول العلم. وإن كان بنفسه لا يفيد العلم بل هو محتمل الخلاف لكن ثبت اعتباره بدليل علمي، فإن كان الأصل ممّا كان مؤداه بحكم العقل كأصالة البراءة العقلية والاحتياط والتخيير العقلين فالدليل وارد عليه و رافع لموضوعه، لأن موضوع الأول عدم البيان وموضوع الثاني احتمال العقاب ومورد الثالث عدم الترجيح لأحد طرفي التخيير وكل ذلك يرتفع بالدليل الظني.

وإن كان مؤدى الأصل من المجعولات الشرعية كالأستصحاب كان ذلك الدليل حاكما على الأصل بمعنى أنه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الأصل، فالدليل

العلمى المذكور وإن لم يرفع موضوعه أعنى الشك إلا أنه يرفع حكم الشك أعنى الاستصحاب فالدليل إما وارد على الأصول أو حاكم عليها وعلى أى تقدير لاتعارض بين الأمارات والأصول.

### وجه تقديم الأمارات على الأصول

وقد يقال إن حكومة الأمارات على الأصول متفرعة على أن الأمر بالتصديق فى أدلة اعتبارها أمر بالتصديق الجنانى وإلقاء احتمال الخلاف تعبداً وهو غير ثابت لاحتمال أن يكون الأمر بالتصديق مفيداً للتصديق العملى. وعليه لانظارة لأدلة اعتبار الأمارات، ومع عدم النظارة لامعنى للحكومة، ولذا ذهب فى الكفاية إلى أن وجه تقدم الأمارات على الأصول هو التوفيق العرفى لأن العرف لا يكاد يتحير فى تقديم الأمارات على الأصول بعد ملاحظتهما، إذ لا يلزم منه التخصيص أصلاً، لأنه نقض اليقين باليقين أو رفع الشك بالعلم بخلاف العكس، فإنه يلزم فيه محذور التخصيص، فإذا دار الأمر بين التخصيص والتخصص فالثانى مقدم بحكم العرف.

وليس وجه التقدم هو الحكومة لعدم كون أدلة الأمارات ناظرة إلى أدلة اعتبار الأصول وتعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظرة، وإلا كانت أدلة اعتبار الأصول أيضاً كذلك؛ هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال نفى احتمال الخلاف فى الأمارات ليس نفيًا لفظياً حينئذ، بل هو نفى عقلى لازم لحجية الأمارات. وكيف كان فلاتعارض بين الأمارات والأصول لعدم تحير العرف فى الجمع بينهما، ولذا يكون خارجاً عن موضوع التعادل والتراجع.

### لاتعارض بين الأمارات بعضها مع بعض

ولا يذهب عليك أنه لاتعارض بين الدليلين بمجرد تنافى مدلوليهما إذا كان بينهما حكومة بأن يكون أحدهما سيق ناظراً إلى بيان كمية ما أريد من الآخر بحسب

الإرادة الجدية مقدماً كان أو مؤخراً أو كان على نحو إذا عرضاً على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما، كما هو مطرد في مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية مع مثل الأدلة النافية للعسر والجرح والضرر والإكراه والاضطرار مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانوية، حيث يقدم في مثلهما الأدلة النافية ولا تلاحظ النسبة بينهما أصلاً.

وقد يتفق ذلك في غيرهما كما إذا كان الطرفان من العناوين الأولية كقولهم لحم الغنم حلال والمغصوب حرام، فإنهما وإن كانا من العناوين الأولية إلا أن العرف يقدم الثاني على الأول. وإن كان النسبة بينهما هي العموم من وجه أو وفق بينهما بالتصرف فيهما، فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما أو في أحدهما المعين ولو كان الآخر أظهر. وكيف كان فمع الجمع بينهما بالنظارة أو بالوفق العرفي بالتصرف في خصوص أحدهما أو بالتصرف في كليهما لا يبقى التعارض حتى يكون داخلاً في باب التعادل والتراجع.

### لاتعارض بين النصّ و الظاهر

ثم إنّه لاتعارض بين الدليلين إذا كان أحدهما قرينة عند العرف على التصرف في الآخر كما في الظاهر مع النصّ أو الأظهر كقوله لا بأس بفعله مع لا تفعل أو لا بأس بتركه مع إفعال، فيرفع اليد عن الظهور بنصّ الآخر أو بالأظهر أو ككون كل واحد ظاهراً في التعيين، فيرفع اليد عن الظهور بنصّ الآخر في الإجزاء بغيره فيحكم بالتخيير.

وبالجملة الأدلة في هذه الصورة وإن كانت متنافية بحسب مدلولاتها إلا أنها غير متعارضة بحسب مقام الدلالة، وعليه لا يبقى تعارض حتى يكون داخلاً في باب التعادل والتراجع.



قال فى الكفاية: وإنما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد منها قطعياً دلالة و جهة أو ظنياً فيما إذا لم يمكن التوفيق بينهما بالتصرف فى البعض أو الكل، فإنه حينئذ لا معنى للتعبد بالسند فى الكل اما للعلم بكذب أحدهما أو لأجل أنه لا معنى للتعبد بالصدور مع الإجمال إذ التعبد لترتب الأثر و مع الإجمال لا يمكن ذلك فيقع التعارض بين أدلة السند انتهى.

و لا يخفى عليك أن قطعياً الدلالة و الجهة على تقدير وجودهما لا تلازم قطعياً التحمل و الحفظ و الأداء حتى تكون ملازمة للعلم بعدم صدور أحدهما و يكون الاختلال من ناحية السند، و عليه فمع عدم العلم بعدم الصدور أمكن التعبد بصدورها كما أن مع إمكان ترتيب الآثار على المجموع و هو نفي الثالث يصح التعبد بصدور الأدلة مع إجمالها، فلا وجه لقوله و لا معنى للتعبد بصدورها.

وبالجملة إذا كان الاختلاف مستقراً دائماً و لا-جمع بين الأطراف بحسب العرف يتحير العرف و يحكم بورود خلل فى بعض الأدلة و الأصول الجارية فى الأطراف إما فى ناحية الصدور و إما فى ناحية الإرادة و إما فى ناحية جهة الإرادة. و حيث إنه لا مزية لإحدى الجهات على الأخرى كان جميع الجهات مورداً للتعارض لا خصوص السند، إلا إذا كان بينهما ما كان قطعياً من جميع الجهات، فهو خارج عن أطراف العلم الإجمالى وبقى الباقي طرفاً له. و كيف كان فلا وجه لحصر مورد التعارض فى تعارض السند.

هذا مضافاً إلى عدم تصور التعارض فى الدليلين القطعيين و لا الظنيين بالظن الفعلى، إذ القطع بالمتنافيين، و كذا الظن الفعلى بهما محال. و إنما التعارض فى

الدليلين الظنيين بالظن النوعى كما هو الحال فيما بأيدينا من الطرق و الأمارات، فإن حجيتها من باب إفادة نوعها الظن لا من باب الظن الفعلى كما لا يخفى.

## المعيار فى الحكومة

و لا يخفى عليك خروج موارد الورود أو الحكومة أو التوفيق العرفى أو التخصيص و التقييد عن مورد التعارض لكمال التلائم بين الدليلين فى هذه الموارد، و لا كلام فيه إلا من جهة توضيح بعضها كالحكومة.

و هو أن الدليل الحاكم بمنزلة أعنى فى النظارة إلى بيان المراد من المحكوم كمية أو كيفية و لذا يوسع الحاكم أو يضيق دائرة الإرادة الجدية من موضوع الدليل المحكوم و ليس تفسير الحكومة بذلك مستلزما لحصر الحاكم فيما إذا اشتمل على كلمة التفسير بمثل أعنى و أى، لو صرح أن قوله عليه السلام لا شك لكثير الشك أو لاربا بين الوالد و الولد من موارد الحكومة مع أنه خال عن كلمة التفسير، و عليه فالتفسير بمثل أعنى و أى من باب المثال.

و لا يستلزم التفسير الحكومة بما ذكر لتقدم المحكوم على الحاكم بحسب الزمان لتوهم تقوم الشرح و الحكومة بذلك. و الوجه فى عدم الاستلزام أن المشروح المقوم للشارح أو المحكوم المقوم للحاكم فى مقام الشارحية و الحكومة هو وجوده العنوانى الذى له ثبوت فعلى بثبوت الشارح بالذات و هو تقدم طبيعى تقدم الموضوع على محموله و المتأخر بالزمان هو المشروح بالعرض الذى لا يكون مقوما للشارح أو الحاكم كما لا يكون المعلوم بالعرض مقوما للعالم.

و كيف كان فمحل البحث فى التعادل و التراجيح هو موارد التعارض لا- الموارد التى لاتعارض فيها كالموارد المذكورة من الورود و الحكومة و غيرهما.

الفصل الثاني: في مقتضى الأصل الأوّلي في المتعارضين و الأصل الأوّلي فيهما على ما هو المعروف بناء على الطريقة هو سقوطهما عن الحجية في خصوص مفادهما. وذلك لأن المتعارضين لا يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين، للعلم بعدم إرادة الشارع سلوك الطريقين معا إذ أحدهما مخالف للواقع قطعاً، فلا يكونان طريقين إلى الواقع و لو فرض محالاً إمكان العمل بهما كما يعلم إرادته لكل من المتزاحمين في نفسه على تقدير إمكان الجمع.

فإذا عرفت عدم إرادة الشارع سلوك الطريقين معاً لمخالفة أحدهما للواقع قطعاً لزم الحكم بالتوقف لابعني أن أحدهما المعين واقعا طريق و لانعلمه بعينه، كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين بل بمعنى أن شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤداه بخصوصه فيتساقطان من حيث جواز العمل لكل واحد منهما لعدم كونهما طريقين و مقتضاه هو الرجوع إلى الأصول العملية. هذا على تقدير القول بأن دليل حجية الخبر تدلّ على حجيته من حيث هو مع قطع النظر عن حال التعارض. و أما إن قلنا بإطلاق دليل الحجية لحال التعارض، فالوجه هو التخيير لأن جعل الخبرين حجة في حال التعارض لا معنى له إلا التخيير؛ إلا أن يقال لم يظهر من أدلة حجية الخبر هذا الإطلاق. نعم، يمكن القول بحجية أحدهما لابعينه كما سيأتي تقرّبه إن شاء الله تعالى.

ثم إنه لاثمرة لتأسيس هذا الأصل بالنسبة إلى الأخبار الآحاد لورود الأخبار العلاجية فيها و هي متكفلة لبيان حكم تعارض الأخبار الآحاد و لاثمرة للأصل مع وجود الدليل. نعم يثمر الأصل المذكور في تعارض غير الأخبار الآحاد مما لم يرد فيه الأخبار العلاجية لتعارض البيانات في الشبهات الموضوعية أو كالتعارض بين الخبرين المتواترين أو كالتعارض بين فردين من قاعدة اليد التي تكون أمانة من الإمارات.

الفصل الثالث: فى نفى الثالث والرابع والخامس والتخبير ببناء على الطريقة مع عدم إطلاق أدلة الاعتبار لحال التعارض.

وحاصل الكلام أن سقوط المتعارضين يكون بالنسبة إلى مدلولهما المطابقى لبالنسبة إلى المدلول الالتزامى، وعليه فإذا تعارض الخبران فى وجوب الظهر والجمعة مثلاً مع العلم بكذب أحدهما يسقطان من حيث دلالتهم على خصوص الظهر أو الجمعة فلا حجة على خصوص الجمعة ولا على خصوص الظهر. والوجه فيه هو عدم إمكان التعبد بالمتعارضين فإن التعبد بهما يرجع إلى التعبد بالمتناقضين وهو غير معقول، ولا وجه للتعبد بخصوص أحدهما بعينه دون الآخر لبطلان الترجيح بلا مرجح. وأما شمول أدلة الاعتبار بالنسبة إلى أحدهما لابعينه وحجته فهو المستفاد من الكفاية ومع حجية أحدهما لابعينه ينفى بدلالته الالتزامية الثالث وغيره من أشباهه.

وبيان ذلك أن التعارض لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما وهو لا يكون مانعاً عن حجية الآخر، إلا أنه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعا فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك لم يكن واحد منهما بحجة فى خصوص مؤداه لعدم التعيين فى الحجة أصلاً ولكن نفى الثالث ونحوه يكون من جهة بقاء أحدهما على الحجية وصلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيين لنفى الثالث لا من جهة بقائهما على الحجية.

لا يقال: إن نفى الثالث وغيره من الأحكام الخمسة ونفى التخبير من جهة الدلالة الالتزامية فى المتعارضين وهى تابعة للدلالة المطابقية، والمفروض سقوط الدلالة المطابقية فى المتعارضين، ومعه لا مجال للدلالة الالتزامية لكونها تبعا للدلالة المطابقية، لأننا نقول: التبعية فى الحدوث لا البقاء.

هذا مضافاً إلى أن نفى الأمور المذكورة من جهة حجية أحدهما لابعينه لكونه مشمولاً لأدلة الاعتبار ومقتضاها هو حجية دلالتها الالتزامية التابعة للدلالة المطابقية له

إذ التبعية بين الدلالة الالتزامية و المطابقية في أحدهما لا بعينه لا بينها وبين المتعارضين حتى تكون ساقطة بسقوط المطابقية.

وقد يشكل ذلك بأن أحدهما لابعينه ليس فرداً لعموم ما دلّ على اعتبار الأخبار لأن دليل الاعتبار إنما يشمل كل واحد من الطريق معينا لا الواحد الغير المعين و لولا ذلك لما كان للحكم بالتساقط من رأس وجه.

وأجيب عنه أولاً: بأن التساقط من حيث الخصوصيات لا ينافي حجية أحدهما لابعينه مع ترتب الأثر عليه و هو نفى الثالث و غيره.

وثانياً: بأن أصالة العموم الجارية في أدلة الاعتبار لا ترفع اليد عنها إلا بالنسبة إلى أحدهما، و عليه فيبقى الآخر على تحت عموم العام و مقتضاه هو حجيته في الدلالة المطابقية و الالتزامية كليهما، فلامانع من شمول الأدلة للكل المذكور و هو عنوان أحدهما لابعينه كما يشمل عموم دليل اعتبار الاستصحاب لمورد العلم بنجاسة أحد الطرفين لابعينه في المعلوم بالإجمال مع أنه عنوان لابعينه.

وثالثاً: بأنه لو سلم عدم شمول أدلة الاعتبار لعنوان أحدهما لابعينه أمكن الاستدلال بالمناط و ملاك حجية الأخبار بالأولية بالنسبة إلى نفى الثالث و نحوه، إذ ملاك الحجية هو الاطمئنان بالصدق لكون احتمال الإصابة فيه كثيراً بحيث يساوي 99% في قبال الاشتباه و هو 1%، و هذا الملاك و المناط موجود بالنسبة إلى نفى الثالث بنحو أشد، و ذلك لأن تقارن اشتباه راو آخر كمحمد بن مسلم مع اشتباه زرارة 2% بخلاف احتمال الإصابة و عدم مقارنة الاشتباه، فإنه 198 من مأتين فإذا كان الاطمئنان الحاصل من كل خبر حجة فالاطمئنان الحاصل بالخبرين بكون الاشتباه في غير مورد المقارنة أولى بالحجية و أشدّ بالنسبة إلى الاطمئنان الحاصل بكل خبر. و

هذا يفيد أن الثالث ونحوه منفي بنحو أشد و معنى نفى الثالث أن أحدهما لابعينه حجة من جهة الاطمئنان القوى بوجوده.

نعم، هذا التقريب يختص بالأمارات المبتنية على الاطمئنان النوعى الذى يكون حجة ذاتية كالعلم ولاياتى فى الأمارات التى كانت مبتنية على التعبد و أصالة العموم من باب التعبد العقلانى، اللهم إلا أن يقال إن اعتبار أصالة العموم كغيرها من الأصول اللفظية من باب الاطمئنان و الأمارية أيضا فتدبر.

## هنا إشكالات أخرى

أحدها: أن الصفات الحقيقية أو الاعتبارية لا يعقل أن تتعلق بالمبهم و المردد، إذ المردد لا ثبوت له ذاتا و وجودا و ماهية و هوية، و ما لا ثبوت له بوجه يستحيل أن يكون مقوما و مشخصا بصفة حقيقية أو اعتبارية.

اجيب عنه: بأن مفهوم أحدهما مررد بالحمل الأولى لا بالحمل الشايع الصناعى، إذ هذا المفهوم المردد إذا لوحظ ثانيا كان مفهوماً معلوما و بهذه الملاحظة يصح أن يكون طرفا للعلم كمفهوم العدم، فإنه بالحمل الشايع الصناعى موجود و يصح أن يقع طرفا للعلم.

ثم إن مفهوم أحدهما عنوان يشير به إلى المصاديق الخارجية المتعينة المتشخصة و لا يلزم أن يكون مصاديق المفهوم المردد مرردا، كما أن مصاديق الكسور المتسعة لا إشاعة فيها و إنما الإشاعة فى مفاهيمها لا مصاديقها، إذ لا إشاعة فى الخارج. و لعل منشأ توهم الاستحالة فى الفرد المردد هو الخلط بين المفهوم و المصداق و توهم سراية جميع أوصاف المفهوم إلى الخارج مع أن المفهوم عنوان مشير و ليس بكلى طبيعى حتى ينطبق بجامع مفهومه، فلا إشكال فى تعقل مفهوم الفرد المردد و إمكان

تعلق العلم به فضلاً عن تعلق الصفة الاعتبارية به. ويشهد لذلك إمكان تعلق العلم الإجمالي بنجاسة أحد الكأسين مع أن عنوان أحد الكأسين عنوان مردد.

وثانيها: أن حقيقة الحجية سواء كانت بمعنى تنجيز الواقع أو جعل المماثل إيصالاً للحكم الواقعي بعنوان آخر سنخ معنى لا يتعلق بالمردد بدهاءة أن الواقع الذي له تعيين واقعا هو الذي ينتج بالخبر و هو الذي يصل به بعنوان آخر، فلا يعقل أن يكون مردداً و مبهما.

هذا مضافاً إلى أن الأثر المترتب من الحجية هو لزوم الحركة على طبق ما أدت إليه الحجة و الحركة نحو المردد غير معقولة. و اجيب عنه بأن غير المعقول هو حجية المردد بما هو مردد و الحركة نحو المردد بما هو مردد بالحمل الأولى. و أما حجية المردد بما هو مشير إلى أحد الخبرين الخارجين و هكذا الحركة نحو أحد الخبرين الخارجين ممكنة و مع الإمكان يشمله عموم أدلة الاعتبار.

فتحصل: أن مع حجية أحدهما لا بعينه ينفي الثالث و نحوه و يظهر عدم احتمال التخيير الواقعي، لأن التخيير الواقعي لا يجتمع مع العلم بكذب أحدهما و لا منافاة بين دعوى سقوطهما و حجية أحدهما بلا عنوان، لأن النظر فى الدعوى الأولى إلى سقوط الخصوصية فى طرفى المعارضة بخلاف الدعوى الثانية، فإن النظر فيها إلى نفي الثالث و نحوه و نفي التخيير الواقعي.

و مقتضى القاعدة بعد حجية عنوان أحدهما هو الاحتياط بفعل شىء دَلّ الدليل على وجوبه و بترك شىء آخر دَلّ الدليل الآخر على حرمة أو الاحتياط بفعل الشئيين الذين دَلّ الدليلان على وجوبهما مع عدم احتمال التخيير الواقعي بينهما أو بترك الشئيين الذين دَلّ الدليلان على حرمتهما مع العلم بكذب أحدهما واقعا.

و كيف كان فإذا تم مقام الثبوت يشمله عموم أدلة الاعتبار فيكون أحدهما لابعينه حجة، فمقتضى التعارض بناء على الطريقية هو التساقت بالنسبة إلى خصوصيتهما، إلا أن مقتضى حجية أحدهما لابعينه هو الاحتياط فيما إذا كان طرفا المعارضة حكما إلزاميا إيجابيا كان أو سلبيا أو إيجابيا و سلبيا. هذا مضافا إلى أن مقتضى حجية أحدهما هو نفى الثالث ونحوه من ساير الأحكام.

#### الفصل الرابع: فى الأصل الأولى بناء على السببية

وحان الوقت لبيان مقتضى الأصل الأولى بناء على السببية، وحاصله أنه ليس كل واحد منهما بحجة فى خصوص مؤداه، بل يتساقتان لو كان الحجة هو خصوص ما لم يعلم كذبه بأن لا يكون المقتضى للسببية فى الأمارات إلا فيه أى ما لم يعلم كذبه، لأنه هو المتيقن من أدلة اعتبار السند أو الظهور أو جهة الصدور سواء كانت الأدلة هى التى بنى العقلاء عليها أو هى الأدلة الشرعية.

نعم، لو كان المقتضى للحجية موجودا فى كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من باب التزام فيما إذا كانا مؤدين إلى الحكم الإلزامى كوجوب الضدين و حكم التعارض حينئذ هو التخيير إذا لم يكن أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها، لا- فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكما غير إلزامى، فإنه لا يزاحم الآخر ضرورة عدم صلاحية ما لاقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء، إلا أن يقال إن قضية اعتبار دليل الغير الإلزامى أن يكون عن اقتضاء، فيزاحم به حينئذ ما يقتضى الإلزامى و يحكم فعلا بغير الإلزامى و لا يتزاحمان لكفاية عدم تمامية علة الإلزامى فى الحكم بغيره. نعم، يكون باب التعارض من باب التزام مطلقا لو كان قضية الاعتبار لزوم البناء و الالتزام بما يؤدى إليه من الأحكام لا مجرد العمل على وفقه. و عليه يتزاحم الواجبان ولكن لادليل نقلا و لاعقلا على لزوم الموافقة للالتزامية للأحكام الواقعية فضلا عن الظاهرية،



فتبين أن حكم التعارض بناء على السببية وكون المقتضى للحجية في كل واحد منهما هو التخيير فيما إذا كان مؤداهما هو الحكم الإلزامى ولم يكن المزية لأحدهما بها يرجح على الآخر.

يمكن الإيراد على القول بالتخيير أولاً: بأن ملاك التعارض والتساقط هو أن يكون اجتماع النفي والإثبات في محل واحد، وهذا الملاك موجود على القولين، وعليه فلا يبقى فرق بين القول بالسببية في باب الطرق وبين القول بالطريقة، إذ القائل بالسببية إنما يقول إن مفاد الطريق بتمامه حجة لكن لا بملاك كونه طريقاً إلى استيفاء الواقع، بل بملاك أن في العمل بمفاده بالتمام مصلحة ملزمة.

فالقائل بالسببية والطريقة يشتركان في القول بأن الحجة مفاد الطريق بتمامه من المدلول المطابق والالتزامي، وعليه يجتمع الإثبات والنفي الذي يلزمه الداللتان المطابقية والالتزامية في محل واحد على كلا القولين من دون تفاوت، وحيث هو محال عقلاً يحكم بالتساقط لا بالتخيير على كلا القولين من الطريقة أو السببية.

ويمكن أن يقال في دفع هذا الإيراد إن الكلام بناء على السببية يكون فيما إذا احتتمل التخيير لوجود المصلحة في كل طرف، ومعه لاتعارض ولاتساقط لعدم نفي كل طرف بالآخر، بل يحكم بالتخيير بسبب وجود المصلحة في كل طرف ولا يجتمع الإثبات والنفي في موضوع واحد حتى يوجب التساقط بدعوى وجود ملاك التعارض والتساقط.

ويمكن الإيراد ثانياً على الحكم بالتخيير بأن التزاحم والحكم بالتخيير ليس بمطلق لأنه إنما يتصور التزاحم فيما كان هناك حكمان إلزاميان لم يتمكن المكلّف من امتثالهما، فإن لم يكن أحدهما أو كلاهما كذلك يخرج عن مسألة التزاحم بالكلية.

نعم، يتصور التزاحم فيما إذا فرض أن أحد الطريقتين أدّى إلى وجوب شيء و الآخر إلى وجوب شيء آخر، أو أدّى أحدهما إلى حرمة شيء و الآخر إلى حرمة شيء آخر، أو أدّى أحدهما إلى الوجوب و الآخر إلى الحرمة و لا يتمكن من الجمع بينهما، ففي هذه الصور التي لا يتمكن المكلف من امتثال كل طرف يؤخذ بالأهم أو محتمل الأهمية إن كان، و إلا فيحكم فيها بكونه مخيراً، فدعوى الحكم بالتخيير مطلقاً على القول بالسببية كما ترى.

لا يقال: إن جعل الحجية في أطراف المعلوم بالإجمال مع التضاد أو التناقض غير معقول. و عليه فلا مجال للحكم بالتخيير، بل الحجية مجعولة بالنسبة إلى ما لم يعلم كذبه فمقتضاه هو التساقل لا التخيير.

لأننا نقول: إن جعل الحجية لا يتعلق بالمتضادين أو المتناقضين، بل يتعلق بعنوان واحد و هو عنوان خبر العادل. و لاستحالة في تعلق جعل الحجية بخبر العادل، كما لا استحالة في تعلق الوجوب بإنقاذ الغريق مع عدم التمكن من إنقاذ الغريقين في حال واحد، فالحكم يعرض على المتضادين بواسطة جعل الحكم على العنوان و لا مانع منه.

و دعوى أن المصلحة في الإنقاذ معلومة في الطرفين بالقرائن و الارتكاز دون المقام، فيحتاج إلى إطلاق الدليل و هو أول الكلام. مندفعة بأن المفروض وجود المصلحة السلوكية في كل طرف على القول بالسببية، فتدبر جيّداً.

فتحصّل: أن إطلاق الحكم بالتخيير مع التمكن من الاحتياط كما إذا كانا مثبتين و أمكن الاحتياط بإتيانهما محل نظر، فإن الوظيفة حينئذ بناء على السببية هو الاحتياط لأن مضمون أحدهما مجعول في حقه و مقتضى العلم الاجمالي به هو الاحتياط. و هكذا لا مجال لإطلاق الحكم بالتخيير مع كون أحدهما مثبتاً و الآخر نافياً، و احتمال كون النافي مخالفاً للواقع و صار موجبا لانتقال الواقع إلى مؤداه مع العلم بمطابقة

أحد الخبرين للواقع، لأن مقتضى الأصل حينئذ هو البراءة لاحتمال كون النافي مخالفا للواقع و موجبا لانقلاب الواقع إلى مؤداه بناء على السببية و لامجال للتخيير.

نعم، لإشكال في التزام بناء على السببية و الحكم بالتخيير فيما إذا لم يكن أحد الطرفين أهم أو محتمل الأهمية و لم يتمكن من الاحتياط و كان الحكمان إلزاميا. و عليه فلا يصح القول بأن حكم المتعارضين بحسب مقتضى الأصل على السببية هو التخيير مطلقا لما عرفت من أن ذلك بناء على السببية يختلف بحسب اختلاف الموارد، و الله هو الهادي. هذا تمام الكلام في مقتضى الأصل الأولى بناء على الطريقة و السببية.

الفصل الخامس: في بيان الأصل الثانوي في الخبرين المتعارضين مع قطع النظر عن الأخبار العلاجية، و قد عرفت أن الأصل الأولى في مورد تعارض الأمارات بناء على الطريقة المحضة هو التسايط بالنسبة إلى خصوص مفادهما.

ولكن حيث إن مقتضى أصالة العموم الجارية في أدلة اعتبار الأخبار و الأمارات هو عدم رفع اليد عنها في المتعارضين إلا بالنسبة إلى أحدهما، فلذلك يبقى الآخر تحت العموم و مقتضاه حجيته في الدلالة المطابقة و الالتزامية كليهما، و هذا هو مقتضى الأصل الأولى الذي يرجع إليه عند عدم الدليل على الخلاف. هذا مضافا إلى إمكان دعوى الإجماع المدعى على عدم سقوط كلا المتعارضين من الأخبار.

و حينئذ يقع الكلام في تأسيس أصل ثانوي مع قطع النظر عن الأخبار العلاجية الآتية، و حاصله أن بعد ما ثبت وجوب الأخذ بأحد المتعارضين (بحسب القاعدة أو بحسب نقل الإجماع) هل يجب الأخذ بما هو يكون أقرب إلى الواقع أو يخير بين الأخذ بكل منهما. و يظهر الثمرة في مورد المرجحات الغير المنصوصة، فعلى الأول يجب الأخذ بذى المرجح، و على الثاني يخير بين الأخذ به و بصاحبه.

فنعقول: إما أن يكون المتعارضان متكافئين من جميع الجهات أو يكون لأحدهما مزية على الآخر.

فعلى الأول: يحكم بالتخيير من باب التخيير فى الأخذ بأحدهما، إذ للشارع أن يحكم بوجوب الأخذ بأحدهما مخيراً، فما لم يأخذ المكلف بواحد منهما معيناً لا يكون حجة ولا يشملها دليل الاعتبار. وأما إذا أخذ به وصار معيناً بالأخذ يشملها دليل الحجية ويجعلها حجة فى المفاد، ويشير إليه قوله عليه السلام: فبأيهما أخذت من باب التسليم وسعك، فإن معناه أن كل واحد من المتعارضين أخذت به وبنيت عليه فهو حجة لك.

وعلى الثانى: فإن أخذ المكلف بذى المزية علم أنه حجة له لأنه هو القدر المتيقن، إما لأنه كان حجة قبل الأخذ بعنوان كونه ذا مزية أو لأنه أخذ به وبنى عليه، بخلاف ما إذا أخذ بغيره، فإنه يشك فى صيرورته حجة بالأخذ لاحتمال أن يكون الحجة صاحبه. فلا يترتب عليه آثار الحجة، بل لو أخذ فيما كان لأحدهما مزية بغير ذى المزية حصل له العلم الإجمالى بالحجة المرردة بين المأخوذ و ذى المزية بمعنى أنه يعلم إجمالاً بقيام الحجة عليه إما على المأخوذ وهو غير ذى المزية أو على ذىها.

ولازمه هو الاحتياط بالجمع بين الفعلين فيما إذا أديا الى وجوب شيئين وبين التركين فيما اذا أديا إلى حرمتهمما وبين فعل أحدهما وترك الآخر فيما إذا أديا إلى وجوب الأول وترك الثانى والبراءة فيما إذا أدى أحدهما إلى حكم غير إلزامى لانحلال العلم الإجمالى بحجبة ذى المزية أو المأخوذ لكون أحدهما حكماً غير إلزامى. هذا تمام الكلام فى مقتضى الأصل الثانوى بعد العلم بحجبة أحدهما بالقاعدة أو بقيام الإجماع المدعى.

الفصل السادس: فى حكم المتعارضين مع ملاحظة الأدلة الشرعية فى مقام علاجهما، والأخبار الواردة فى هذا المقام على طوائف:

الطائفة الأولى: ما استدلل به على التخيير.

منها: صحىحة على بن مهزيار: قرأت فى كتاب لعبدالله بن محمد إلى أبى الحسن عليه السلام اختلف أصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبدالله عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر فروى بعضهم أن صلتهما فى المحمل وروى بعضهم أن لاتصلهما إلا على الأرض، فأعلمنى كيف تصنع أنت لأقتدى بك فى ذلك؟ فوقع عليه السلام موسع عليك بأية عملت. (1)

بدعوى صراحتها على سعة الأمر للمكلف فى العمل بأية من الروايتين شاء، والصحيحة وإن وردت فى مورد خاص ولكن يمكن إلغاء الخصوصية، اللهم إلا أن يقال: إن القطع بعدم الخصوصية مفقود خصوصاً مع ما يرى من التفريق بين المستحبات والإلزاميات.

هذا مضافاً إلى احتمال أنه إن لم يكن ترجيح لأحدهما على الآخر فلا إطلاق لها بالنسبة إلى مورد وجود المرجح.

وأيضاً أن الظاهر أن سؤال الراوى عن حكم الواقعة واقعا والجواب أيضاً ناظر إلى ذلك، وعليه فحمل الرواية على بيان الحكم الأصولى فى غاية البعد.

ولقائل أن يقول: إن السؤال لعله كان عن المسألة الأصولية والحكم الظاهرى، حيث قال السائل: اختلف أصحابنا فى رواياتهم، والمورد لا ينافى كون السؤال عن المسألة الأصولية، ويؤيده الجواب أيضاً، حيث كان ظاهره هو الجواب عن المسألة الأصولية، حيث قال: بأية عملت أى بأية الروايتين عملت، ولانظر له إلى المورد

ص: 638

حتى يقال يحتاج إلى إلغاء الخصوصية و جواب الإمام عليه السلام ناظر إلى المسألة الأصولية، ويؤيده أن الإمام عليه السلام امتنع عن جواب قول السائل: فأعلمنى كيف تصنع أنت لأقتدى بك فى ذلك، ولم يذكر كيفية عمله حتى يكون المسألة فقهية، بل أرجع السائل إلى قوله: «موسع عليك بأية عملت» الذى يدل على التخيير بين الروايتين و هو المسألة الأصولية.

ومنها: موثقة سماعة عن أبى عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعة حتى يلقاه. وفى رواية أخرى «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» بدعوى أن موضوع السؤال هو الاختلاف الناشئ عن اختلاف الخبرين المتعارضين، وقد حكم الإمام عليه السلام فيه بالأمرين: أحدهما يرجئه حتى يكشف الحكم الواقعى و هو الاستفادة من قوله يرجئه حتى يلقى من يخبره و هو الإمام عليه السلام، و ثانيهما أن الوظيفة الفعلية هى التخيير و هو استفاد من قوله فهو فى سعة الخ أى فى سعة فى الأخذ بأية الروايتين شاء.

أورد عليه بأن موردها دوران الأمر بين المحذورين، حيث إن أحد الخبرين يأمر و الآخر ينهى و العقل يحكم فيه بالتخيير بين الفعل و الترك و قول الامام عليه السلام لا يدل على أزيد منه.

وأجيب عنه أولاً: بأن دوران الأمر بين المحذورين الذى تجرى فيه أصالة التخيير عبارة عما لو علمنا بجنس الالتزام و ترددنا بين الوجوب و التحريم. و أما إذا شككنا فى الوجوب و التحريم معاً فلا إشكال فى إجراء البرائة عنهما معاً فإن كان المقصود أن السائل افترض العلم من الخارج، فهذا شىء لم يرد عنه ذكر فى هذه الرواية و لم يفرض سماعة العلم بالالتزام فى المقام، بل الغالب فى مثل هذه الموارد أنه كما يحتمل

كذب أحد الخبرين أو يعلم به كذلك يحتمل كذبهما معاً وإن كان المقصود أن جامع الإلزام يثبت بنفس مجموع هذين الخبرين، فهذا ليس على طبق القاعدة وإنما هو شيء على خلاف القاعدة ولا يصح قوله إن الخبر لا يدل على مزيد من التخيير العقلي.

وثانياً: أنه لو سلمنا دوران الأمر بين المحذورين في المقام فليس متى ما دار الأمر بين المحذورين جرت أصالة التخيير، بل إنما تجرى أصالة التخيير إن لم يكن عندنا مرجع من قبيل عموم أو استصحاب نرجع إليه، والآ فلا معنى لأصالة التخيير، فإطلاق هذه الرواية لفرض وجود مرجع من هذا القبيل يرجع إليه بعد تساقط الخبرين يدل مثلاً على ما يقوله المشهور من التخيير عند تعارض الخبرين.

أورد الشهيد الصدر على الاستدلال بموثقة سماعة بأن التحقيق عدم تمامية دلالة الرواية في المقام على مختار المشهور لقوة احتمال كونها في أصول الدين، وذلك لما جاء فيها من التعبير بقوله «أحدهما يأمر بأخذه» فإن الأخذ إنما يناسب الاعتقادات لا الأعمال.

و أما في الأعمال فينبغي أن يقال مثلاً أحدهما يأمر بفعله والآخر ينهاه عنه، وهذا إن لم يكن قرينة على صرف الرواية إلى الاعتقادات، فلا أقل من أنه يوجب الإجمال على أن دوران الأمر بين الوجوب والحرمة إنما يكون غالباً في الاعتقادات.

و أما في الفروع فهو نادر جداً و يؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام «يرجئه حتى يلقي من يخبره» أي يترك هذا الشيء بكلا جانبيه ولا يلتزم بأحد الاعتقادين حتى يلقي من يخبره ويتسئم مع هذا المعنى قوله عليه السلام: «فهو في سعة حتى يلقاه»، أي أنه في سعة من الاعتقاد والالتزام بشيء في المقام، فلا يلتزم بأحدهما حتى يلقاه، فتفسير السعة بالتخيير إنما يناسب فرض عدم اختصاص الرواية بأصول الدين. و أما إذا استظهرنا

اختصاصها بأصول الدين و الاعتقادات فمعنى السعة هو عدم لزوم الالتزام و الاعتقاد بأحد الطرفين.

ولقائل أن يقول أولاً: إن الأخذ لا يختص بالاعتقادات، بل يعم الأخذ بأحد الخبرين الدالين على حكم الأعمال بعنوان الحجة الفعلية و يصدق على من روى أحد الخبرين و يقول اعمل به أنه يأمر بأخذه فلا يكون قوله «أحدهما يأمر بأخذه» شاهداً على إرادة خصوص الاعتقادات أو موجبا للإجمال.

وثانياً: أن شمول الرواية للأخذ فى الاعتقادات بعيد فضلاً عن اختصاصها بها، و يؤيد ذلك بل يشهد له قوله «كيف تصنع»، فإن الظاهر منه أن المقصود هو رفع التحير من جهة الأعمال و هذا لا يساعد مع إرادة الأخذ فى أصول الدين و الاعتقادات.

و منها: معتبرة الحميرى: قال الطبرسى فى الاحتجاج: و مما خرج عن صاحب الزمان صلوات الله عليه من جوابات المسائل الفقهية أيضاً ما سأله فيها محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى فيما كتب إليه، إلى أن قال: كتاب آخر لمحمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى أيضاً إليه (صاحب الزمان عليه السلام) فى مثل ذلك فرأيتك أدام الله عزك فى تأمل رقتى و التفضل بما أسأل من ذلك لأضيفه إلى ساير أياديك عندى و منك علىّ و احتجت أدام الله عزك أن يسألنى بعض الفقهاء عن المصلى إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة هل يجب عليه التكبير و يجزيه أن يقول بحول الله و قوته أقوم و أقعد.

الجواب: ان فيه حديثين أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حالة إلى حالة اخرى فعليه التكبير و أما الآخر فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير، و كذلك فى التشهد الأول يجرى هذا المجرى، و بأيهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً.



تقريب الاستدلال أن الامام عليه السلام جعل في الخبرين المختلفين الأخذ بأبي الحديثين أراداه المكلف من جهة التسليم صواباً، وحيث لا خصوصية للمورد يكون الأمر كذلك في كل خبرين متعارضين.

ودعوى أن مورد هذه الرواية خارج عن محل الكلام فإن النسبة بين الخبرين المذكورين في هذه الرواية هي العموم والخصوص، ومقتضى الجمع العرفي هو التخصيص والحكم بعدم استحباب التكبير في مورد السؤال. وعليه فحكم الإمام عليه السلام بالتخيير إنما هو لكون المورد من الأمور المستحبة، إذ التكبير ذكر في نفسه فلا بد من الاقتصار على مورد الرواية ولا يجوز التعدي عنه.

مندفعة بأن مقتضى قوله عليه السلام في الجواب عن السؤال «إن فيه حديثين» وقوله عليه السلام في ذيل الرواية «وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» أن الملاك في الجواب هو مجيء الحديثين المختلفين ولا تأثير للمورد، وعليه فلا يضر كون مورد الرواية هي المستحبات لأن مورد السؤال هو التكبير وإن كان ذكراً في نفسه ولكنه بعنوان الجزء المستحب للصلاة لا بعنوان أنه ذكر في نفسه. وعليه كان المورد من موارد التعارض بناء على أن الحديث المطلق كان وارداً مورد الحاجة وكان الحكم في ذلك الوقت هو المطلق، فيعارض حينئذ مع الحديث المقيّد الدال على عدم استحباب التكبير.

فمقتضى القاعدة هو الحكم بنسخ المطلق ولكنّ الحديث يدلّ على عدم النسخ وبقائه على ما هو عليه، فيكون المكلف بعد بقاء المطلق مخيراً بين أن يأتي بالتكبير بعنوان جزء المستحب وأن لا يأتي به بعنوان أنه ليس بجزء مستحب، فيصح الجواب حينئذ بالتخيير في الأخذ بالرواية ويكون مطابقاً للسؤال.

لا يقال: إن الرواية أجنبية عن المقام و هو تعارض الأخبار لأن الخبرين و إن كانا متعارضين فى لزوم التكبير بعنوان الجزء المستحب و عدمه بعنوان أنه ليس بجزء مستحب، إلا أنهما ليسا متعارضين فى مورد سؤال السائل و هو التكبير فى القيام بعد التشهد الأول، لأن الخبر الثانى إنما دلّ على نفى التكبير فى القيام بعد الجلوس.

و هذا لا ينافى كون القيام بعد التشهد يستوجب التكبير بناء على أن قوله عليه السلام «و كذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى» ليس تنمة للخبر الثانى، بل هو من كلام صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه الشريف)، و بناء على هذا الاحتمال أيضا تكون الرواية أجنبية عن المقام و لا بد من حملها على التخيير الواقعى و هذا يكفى فى الاجمال و عدم الظهور فى كون تلك الفقرة تنمة للخبر الثانى، فلا يصح الاستدلال به للتخيير الظاهرى.

لأننا نقول: إن الظاهر أن قوله «و كذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى» حتى لو كان كلاما للإمام الثانى عشر (عجل الله تعالى فرجه الشريف) فالمقصود منه بيان أن خبر نفى التكبير بعد الجلوس من السجدة الثانية يشمل فرض التشهد أيضا، و مع شمول خبر نفى التكبير بعد الجلوس لفرض التشهد فالروايات فى مورد السؤال متعارضة، إذ بعضها يدلّ على ثبوت التكبير لفرض التشهد و بعضها الآخر يدلّ على نفى التكبير فى فرض التشهد و مقتضى قوله عليه السلام «و بأيهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا» هو التخيير الظاهرى بينهما بعد كون الروايات متعارضة.

#### تنبيه

قال صاحب الوسائل: روى الشيخ فى كتاب الغيبة جميع مسائل محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى عن صاحب الزمان عليه السلام عن جماعة عن أبى الحسن محمد بن

أحمد بن داود، قال: وجدت بخط أحمد بن إبراهيم النوبختي وإملاء أبي القاسم الحسين بن روح.

قال الشيخ في الفهرست: محمد بن أحمد بن داود له كتب، منها كتاب المزار الكبير حسن وكتاب الذخائر الذي جمعه كتاب حسن وكتاب الممدوحين و المذمومين وغير ذلك. أخبرنا بكتبه وروايته جماعة منهم الشيخ المفيد رحمة الله و الحسين بن عبيدالله و أحمد بن عبدون كلهم عنه، انتهى. و ظاهره التوثيق، فإن نقل كتبه توسط الجماعة المذكورين سيما الشيخ المفيد يكفي في حصول الاطمينان بوثاقته، فتحصل تمامية هذه الرواية دلالة و سندا على ثبوت التخيير الظاهري في الخبرين المتعارضين.

فتحصل: من جميع ما تقدم كفاية بعض الأخبار دلالة و سندا لإثبات التخيير الظاهري بين الخبرين المتعارضين، فلامجال لدعوى التساقت عند فقد المرجح، فهل يحكم حينئذ بالتخيير أو العمل بما طابق منهما الاحتياط أو بالاحتياط و لو كان مخالفا لهما كالجمع بين الظهر و الجمعة مع تصادم أدلتها.

المشهور الأول و هو التخيير عند فقد المرجحات و ذهب بعض إلى التخيير مطلقا و سيأتي إن شاء الله تحقيق ذلك.

الطائفة الثانية: هي ما يدل على التوقف مطلقا و المراد منه هو وجوب الامتناع عن الفتوى بكل واحد من المتعارضين و أنه ليس شيء منهما حجة في خصوص مفاده و هي عدة من الأخبار.

منها: موثقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلتقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه، و في رواية اخرى: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك.

بدعوى أن المراد منها أن المكلف يكون فى سعة من جهة الأمر و النهى الواقعين، لأنه فى سعة من ناحية الأخذ بأيهما شاء من الخبرين.

و الشاهد عليه قوله عليه السلام: «يرجئه حتى يلقى من يخبره»، فإن معناه تأخير الأمر و عدم الإفتاء بمضمون أحدهما حتى يلقى الإمام و يسأله. و فيه أنه قد تقدم أن الخبر يدل على الأمرين بالفقرتين أحدهما تأخير اكتشاف الحكم الواقعى و عدم القول بالأجراء و الأهواء بقوله «يرجئه حتى يلقى من يخبره». و ثانيهما هو جواز الأخذ بأحدهما و العمل به بقوله: «فهو فى سعة حتى يلقاه»، و لا منافاة بينهما و الأمر بالتوقف من جهة الأمر الأول.

و هذا لا ينافى جواز الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين بعنوان الوظيفة الفعلية الظاهرية حتى يتبين له الواقع بقاء الامام عليه السلام و بهذه الملاحظة فالأولى هو جعل هذه الرواية من أدلة التخيير الظاهرى.

ومنها: ما رواه الصدوق فى العيون عن الميثمى أنه سئل الرضا عليه السلام يوما و قد اجتمع عنده قوم من أصحابه و قد كانوا يتنازعون فى الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فى الشىء الواحد، فقال عليه السلام: إن الله عزّوجلّ حرم حراما و أحلّ حلالا و فرض فرائض فما جاء فى تحليل ما حرّم الله أو تحريم ما أحلّ الله أو دفع فريضة فى كتاب الله رسمها بين قائم بلاناسخ نسخ ذلك.

فذلك مما لا يسع الأخذ به لأنّ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لم يكن ليحرّم ما أحلّ الله و لا يحلّل ما حرّم الله و لا يغيّر فرائض الله و أحكامه كان فى ذلك كله متبعا لله مؤديا عن الله ما أمره به من تبليغ الرسالة.

قلت: قد يرد عنكم الحديث فى الشىء عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ممّا ليس فى الكتاب و هو فى السنة ثم يرد خلافه.

قال: وكذا قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن أشياء نهى حرام فوافق في ذلك نهيه نهى الله تعالى وأمر بأشياء فصار ذلك الأمر واجبا لازما كالعدل فرائض الله تعالى، ووافق في ذلك أمره أمر الله تعالى، فما جاء في النهى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى حرام ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك وكذلك فيما أمر به لأننا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولا نأمر بخلاف ما أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا لعل خوف ضرورة، فإما أن نستحل ما حرم رسول الله أو نحرم ما استحل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فلا يكون ذلك أبدا لأننا تابعون لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مسلمون له كما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تابعا لأمر ربه عز وجل مسلما له وقال عز وجل وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا . (1)

وإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن أشياء ليس نهى حرام بل اعافاة وكرهية وأمر بأشياء ليس أمر فرض ولا واجب بل أمر فضل ورجحان في الدين، ثم رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول فما كان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى اعافاة أو أمر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه.

إذا ورد عليكم عنا فيه الخبران باتفاق يرويه من يرويه في النهى ولا ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعا أو بأيهما شئت وحببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والرد إليه وإينا وكان تارك ذلك من باب العناد والإنكار وترك التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مشركا بالله العظيم. فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فأعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجودا حلالا أو حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فأعرضوه على سنن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فما كان في السنة موجودا منها

ص: 646

عنه نهى حرام أو مأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله وآله وسلم، وما كان فى السنة نهى إعافه أو كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكرهه ولم يحرمه، فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعاً أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وما لم تجده فى شىء من هذه الوجوه فردوه إلينا علمه فنحن أولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم الكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتىكم البيان من عندنا.

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية بأن يقال: إن قوله عليه السلام وما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم الكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتىكم البيان من عندنا يدل بوضوح على لزوم التوقف عن العمل بالأخبار المتعارضة مطلقاً ومن الواضح أن الخبرين المتعارضين إذا كانا واجدين لشرائط الاعتبار داخلان فى هذا الذيل الذى حكم عليه السلام بوجوب التوقف والتثبت إلى أن يتضح الأمر ببركة بيانهم.

هذا مضافاً إلى دعوى أن ظاهر حكمه عليه السلام بالتخيير بين العمل بخبر الأمر أو النهى والعمل بخبر الترخيص بقوله عليه السلام وما كان فى السنة نهى إعافه أو كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكرهه ولم يحرمه، فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعاً أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

إن التخيير والتوسعة المنقولة عنهم عليهم السلام يختص بهذا المورد الذى ليس من التعارض المستقر فالرواية تدل على عدم تشريع التخيير فى المتعارضين المستقرين.

وفيه: أن الظاهر من قوله عليه السلام «و ما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه» بعد الأقسام المذكورة سابقا في هذه الرواية أنه يختص بمورد التعارض المستقر والحكم بالوقوف في هذا القسم من ناحية الآراء والأهواء لا ينافي التخيير الظاهري المستفاد من ساير الأخبار في الأخذ بأيهما للعمل. و عليه فيمكن الجمع بينهما بأن للعامل أن يأخذ بأيّ منهما ويحكم بالتخيير الظاهري و ليس له الحكم بمفاد كل واحد بعنوان الحكم الواقعي.

ومنها: ما رواه الصفار عن أبي عبدالله عليه السلام قال إن من قرأ العين التسليم إلينا أن تقولوا لكل ما اختلف عنا أن تردوا إلينا، و هو ضعيف لجهالة بعض روايته.

ومنها: ما رواه عن محمد بن عيسى قال: أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابة إلى أبي الحسن الثالث و جوابه بخطه فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك و أجدادك قد اختلفوا علينا فيه، كيف العمل به على اختلافه إذا نرد إليك فقد اختلف فيه؟

فكتب و قرأته ما علمتم أنه قولنا فالزموه و ما لم تعلموا فردوه إلينا. و التقريب بهذه الرواية هو أن يقال إن وجوب الرد إليهم عليهم السلام في الأخبار ظاهر في لزوم التوقف عن الأخذ و الفتوى بأحد الطرفين و هو يعارض الأخبار الدالة على التخيير.

وفيه: أن أخبار التوقف ليست ناظرة إلى ما يقابل الأخذ بأحدهما على سبيل التخيير و لا على سبيل التعيين، بل هي ناظرة إلى تعيين مدلول الخبرين المتعارضين بالمناسبات الظنية التي لا اعتبار بها شرعاً و لاعقلاً، فيكون المعنى على هذا أنه ليس له استكشاف الواقع و الحكم بأن الواقع كذا كما كان له ذلك فيما كان في البين ترجيح. و لا إشكال في أن التخيير من جهة الواقع لا بد له من قاعدة يرجع إليها في

مقام العمل، فلو جعل التخيير مرجعاً له في مقام العمل لا ينافي وجوب التوقف، كما أنه لو جعل المرجع في مقام العمل الأصل الموافق لأحد الخبرين لم يكن منافياً لذلك.

والحاصل أنا ندعى أن أخبار التوقف منصرفاً إلى حرمة القول بالرأى في تعيين مدلول كلام الشارع، فإذا ورد دليل دال على التخيير في مقام العمل فلا منافاة بينه وبين تلك الأخبار ويشهد له قولهم عليهم السلام بعد الأمر بالتوقف في بعض الأخبار «و لا تقولوا فيه بأرائكم».

هذا مضافاً إلى أن مدلول أخبار التوقف أعم مطلقاً من مدلول أخبار التخيير، فيجب تخصيص تلك الأدلة بها.

وأيضاً أن أخبار التوقف تدلّ على إرجاء العمل وتأخيره إلى لقاء الإمام والوصول إلى حضرته عليه السلام والسؤال عن حقيقة الحال، فتختص بالمتمكنين من ذلك كله. أما أخبار التخيير فهي إما ظاهرة في صورة عدم التمكن أو عامة لها أيضاً فتخصص بها جمعاً.

فتحصّل أنه لا يعارض أخبار التوقف ما تقدم من الأخبار الدالة على التخيير الظاهري بين الروايات المتعارضة لاختلاف موضوعهما، إذ موضوع التوقف هو استكشاف الواقع بالآراء والأهواء وموضوع التخيير هو الأخذ بأحد الخبرين والعمل به بعنوان الحكم الظاهري.

هذا مضافاً إلى أنه لو سلمنا التعميم فالمعارضة بدوى، لأن أخبار التوقف أعم وأخبار التخيير والترجيح أخصّ ومقتضى الجمع العرفي هو تقديم أخبار التخيير والترجيح على أخبار التوقف.

بل المنساق من أدلة التوقف في استكشاف الواقع وإرجاء ذلك إلى لقاء الإمام عليه السلام ليس هو الرجوع في مقام العمل إلى الأصل الموافق لأحد الخبرين، وإلا



لأشير إليه. بل المستفاد منها هو الرجوع إلى نفس الخبرين المتعارضين في العمل بأى منهما في مدة عدم التمكن من لقاء الإمام عليه السلام، وعليه فتكون أخبار التوقف كأخبار التخيير في إفادة التخيير الظاهري.

الطائفة الثالثة: وهي ما دلّ على الاحتياط و لا دليل له إلا مرفوعة زرارة التي رواها ابن أبي جمهور الاحسائي في كتاب عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا إلى زرارة بن أعين قال سئلت الباقر فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ قال عليه السلام: يا زرارة! خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر، فقلت: يا سيدي! إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم، فقال عليه السلام: خذ بأعدلهما و أوثقهما في نفسك، فقلت: إنهما عدلان مرضيان موثقان، فقال عليه السلام: انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه و خذ بما خالفهم، قلت: ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك و اترك ما خالف الاحتياط فقلت إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع فقال عليه السلام: إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر. وفي رواية إنه عليه السلام قال: إذن فارجه حتى تلقى إمامك فتستله.

و مراده مما يطابق منهما الاحتياط هو أن يكون أحد الخبرين دالا على حكم إلزامي مثلا و الآخر على غير إلزامي، فيعمل بالاول و إن كان كلاهما دالين على حكمين إلزاميين كوجوب الظهر و الجمعة فالمرجح هو الاحتياط بإتيانهما إن أمكن و إلا فهو التخيير.

وفيه أولاً: أنه يدلّ على الأخذ بالحائطة بعد فقد المرجحات فلا يستفاد منه إطلاق الأخذ بالحائطة.

وثانياً: أنها مرفوعة، هذا مضافاً إلى ما أفاده في مصباح الأصول من أنها لم توجد في كتب العلامة ولم يعلم عمل الأصحاب بها.

الطائفة الرابعة: وهي ما تدلّ على الأخذ بالأحدث. روى في الوسائل عن أبي عمرو الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال لى: يا أبا عمرو! رأيت لوحدثتكم بحديث أو أفيتتكم بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فأفيتتني عنه فأخبرتكم بخلاف ما كنت أخبرتكم أو أفيتتكم بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ قلت: بأحدثهما و أدع الآخر، فقال: قد أصبت يا عمرو، أبا الله إلا أن يعبد سرّاً، أما والله لئن فعلتم ذلك أنه لخير لى و لكم أبا الله عزّ وجلّ لنا فى دينه إلا التقيّة.

وفيه: أن السند ضعيف لجهالة أبا عمرو الكناني. هذا مضافاً إلى أن مدلولها غير مربوط بالترجيح بين المتعارضين بالأحدثية، بل هو بصدد بيان شىء آخر وهو تعيين العمل بالثانى لكونه وظيفته الفعلية الواقعية أو الوظيفة عند التقيّة على أن تعليق حكمه على عنوان الحى فى خبر المعلى بن خنيس خذوا به حتى يبلغكم عن الحى، فإن بلغكم عن الحى فخذوا بقوله يعنى أنه لحياته و أعمال ولايته و إمامته يرشدكم إلى ما ينبغى لكم المشى عليه بلحاظ خصوص زمانكم، فلو كان حكماً كلياً إلهياً لما اختلف فيه حياة الإمام القائل و موته.

الطائفة الخامسة: ما يدلّ على الإرجاء و التأخير و هى مقبولة عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة فى دين أو ميراث، إلى أن قال الإمام عليه السلام (بعد ذكر عدة من المرجحات و لزوم تقديم ذويها خلافاً لأخبار التخيير) فى فرض عدم شىء من تلك المرجحات «فارجعه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات».

و من المعلوم أنها تخالف أخبار التخيير سواء كانت المرجحات أو لم تكن، فإن مع وجود المرجحات تدلّ المقبولة على لزوم تقديم ذوبها، و مع عدم وجودها تدلّ على لزوم الإرجاء و التأخير، فأين التخيير، بل هي مخالفة لمقتضى القاعدة الأولية و هي السقوط و رفع اليد عن الخبرين و الرجوع إلى الأدلة أو الأصول الأخرى، لأنّ الإرجاء و التأخير لا يساعد القاعدة المذكورة.

ولقائل أن يقول أولاً: إن الترجيح عند وجود المرجحات إن اختص باب القضاء فهو أجنبي عن المقام و هو مقام الإفتاء. و إن لم يختص باب القضاء يمكن الجمع بينها و بين أخبار التخيير بتخصيص أخبار التخيير بما يدلّ على الترجيح بالمرجحات.

وثانياً: إن الوقوف و الإرجاء إلى لقاء الإمام عليه السلام لم يكن منافياً في نفسه مع التخيير، لأن المراد من الوقوف و الإرجاء هو عدم الفتوى بمدلول أحد المتعارضين بعنوان أنّه الواقع، و من المعلوم أنه لا يمنع عن جواز الأخذ بأى منهما في الفتوى بالحكم الظاهري أو جواز الأخذ للعمل من باب التسليم.

وثالثاً: إن المقبولة مختصة بزمان يتمكن فيه من لقاء الإمام عليه السلام، فلا تصلح لتقييد أخبار التخيير فيما إذا لم يتمكن من لقاء الإمام عليه السلام كزماننا هذا.

الطائفة السادسة: هي الأخبار الدالة على الترجيح بمرجحات منصوطة و هي متعددة و تسمى بالأخبار العلاجية.

منها: مقبولة عمر بن حنظلة و فيها: قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم.

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما في الحديث و أورعهما و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قال:قلت:فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لايفضل واحد منهما على صاحبه(الآخر).

قال:فقال:ينظر إلى ما كان من روايتهم عتًا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك،فيؤخذ به من حكمننا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك،فإن المجمع عليه لاريب فيه.وإنما الامور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيّه فيجتنب و أمر مشكل يرد علمه إلى الله و إلى رسوله،قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك،فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لايعلم.

قلت:فإن كان الخبران عنكم مشهوران قدرواهما الثقات عنكم.

قال:ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤخذ به و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنة و وافق العامة.

قلت:جعلت فداك،أرأيتة إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنة و وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة و الآخر مخالفا لهم،بأى الخبرين يؤخذ؟قال:ما خالف العامة ففيه الرشاد.

فقلت:جعلت فداك،فإن وافقهما الخبران جميعا.

قال:ينظر إلى ما هم اميل حكامهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر،قلت:فإن وافق حكامهم الخبرين جميعا.

قال:إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك،فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات.

و الرواية مقبولة لنقل الأجلء عن عمر بن حنظلة، هذا مضافا إلى أنه روى يزيد ابن خليفة أنه قال للإمام عليه السلام: إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت، فقال: إذا لا يكذب علينا، الحديث.

### فقه الحديث

أورد على الحديث المذكور إشكالات:

منها: أن صدرها ظاهر فى التحكيم لأجل فصل الخصومة مع أن قطع المخاصمات لا يناسب تعدد الحكم.

ومنها: أن مقام الحكومة أب عن غفلة الحاكم عن المعارض لمدرک حكمه.

ومنها: أن تحرّى المترافعين و اجتهادهما فى مدرک حكم الحاكم غير جائز إجماعاً.

ومنها: أن اللازم فى سلب الحكومة الأخذ بحكم السابق من الحكّمين و بعد حكمه لا يجوز الأخذ بحكم الآخر، وعلى فرض صدور الحكّمين و فقه فاللازم التساقط.

ومنها: أن تعيين الحاكم بيد المدعى بالإجماع، فينفذ حكم من اختاره و قد فرض فى الرواية أن الأمر فى تعيين الحاكم بيدهما.

اجيب عن تلك الإشكالات بأن ينزل فرض السؤال على صورة التداعى و اختيار كلّ من المتداعيين غير ما اختاره الآخر، و عليه يرتفع جميع الإشكالات. أما التعدد فلعدم تراضيهما على واحد، بل المفروض رفع كل أمره (و) ما لا يناسبه التعدد إنما هو مقام الدعوى بأن يكون أحدهما مدعيا و الآخر منكرا لا مقام التداعى بأن يكون كل واحد مدعيا.

و أما غفلة الحكمين فلا مكان اطلاق كل على قدح في سند المعارض. و أما تحرّيهما في سند الحكمين فلا يبعد عدم نفوذ حكم أحد الحكمين مع واحد و الآخر على الآخر لعدم تمكين واحد منهما الآخر في تعيين من اختاره من الحكمين، فإن قطع التنازع في هذه الصورة يتوقف لا محالة على تحرّى نفس المترافعين و اجتهادهما في مدرک حكم الحكمين.

و أما نفوذ حكم أحدهما بعد حكم الآخر فلا ضير فيه، حيث لم يكن حكم الأول نافذاً على من لم يرض به.

و أما كون الأمر في تعيين الحكم بنظرهما فلا محذور فيه في مقام التداعى و ما أجمعوا عليه من أن الأمر بيد المدعى غير مرتبط بمقام التداعى، بل المفروض أن كل واحد على الفرض يكون مدعياً. هذا كله بناء على حمل سؤال السائل على صورة التداعى.

و يمكن أن يخرج الواقعة من المخالفة و المخاصمة و يحمل على السؤال عن المسألة المتعلقة بالأموال ليعلم حكم المسألة و يرتفع النزاع من البين، و حينئذ لا إشكال أيضاً.

أما التعدد فلأنه لا محذور في سؤال حكم المسألة عن اثنين بل أزيد. و أما غفلة أحد المفتين فلا مكان اطلاقه على المعارض لكن لم ينظر إليه لما رأى قدحا في صدوره أو جهة صدوره أو دلالته.

و أما تحرّيهما فلا يبعد بعد اختلاف المفتين و عدم وضوح حكم المسألة. و أما نفوذ حكم أحدهما بعد الآخر فأجيب عن مقام الإفتاء و نظيرة الإشكال الخامس أو يحمل الرواية على قاضى التحكيم كما احتمله الشيخ الأعظم قدس سره.

وهنا جملة أخرى من الاشكالات:

أحدها: أن محمّد بن عيسى فى طريق الكلينى مجهول، وأجيب عنه بأنّه بقرينة نقل محمّد بن الحسين عنه هو محمّد بن عيسى بن عبيد و هو موثق.

ثانيها: أن الظاهر أن الترجيح بالصفات إنما لوحظ فى حكم الحاكم لا إلى الرواية من حيث الرواية. وذلك لظهور الصدر فى أن المقام مقام الحكومة، حيث نهى عن التحاكم إلى الطاغوت وقضاة الجور وأمر بالرجوع إلى قضاة العدل. وأما الترجيح بالشهرة فهو محتمل الوجهين فالقدر المتيقن إنما هو وجوب الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة القوم.

وإن أبيت فلا أقل من التنزل إلى إدخال الشهرة وإحاقها بذلك فى إرجاعها إلى الرواية ولكن الصفات المذكورة راجعة إلى الحكم.

و أجيب عنه بأن قوله عليه السلام فى تعليل لزوم الأخذ بالمجمع عليه «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» ينفى الريب عن المجمع عليه، وإذا لم يكن فيه ريب فلا محالة يجب الأخذ به سواء كان فى مقام القضاء والحكومة أو غيره. وعليه فالخبر الذى يكون مجمعا عليه بحسب الرواية كان راجحا، سواء كان فى مقام القضاء والحكومة أو لم يكن، فلا يبعد أن تكون الشهرة الروائية من المرجحات فى الأخبار المتعارضة.

ثالثها: ما يقال من أن المقبولة تختص بمورد التنازع والترافع فلا تشمل غيره. وأجيب عنه بأن ظاهر الذيل هو ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى، إذ الترجيح بكون الرواية مجمعا عليها بين الأصحاب و بموافقة الكتاب و السنة و بمخالفة العامة قد اعتبر فيها بعد فرض سقوط حكم الحكمين بالمعارضة فمفادها أنه بعد سقوط الحكم يرجع إلى الروايتين و يؤخذ بالراجح منهما، هذا مضافا إلى أن الشبهة ربما

ص: 656

تكون حكمية و اللازم فيها عند التمكن من لقاء الإمام عليه السلام هو إرجاء الأمر إلى لقائه فى تعيين الحكم الشرعى فلا يختص الإرجاء بمورد التنازع.

رابعها: أن المقبولة تختص بزمان الحضور بقريضة قوله عليه السلام «فارجه حتى تلقى إمامك»، فلا تصلح للأخذ بها فى غير زمان الحضور.

واجيب عنه: بأنه لو كان الوظيفة مع التمكن من الوصول عدم التوقف، فمع عدم التمكن منه يكون كذلك بطريق أولى، وعليه فيصح التمسك بالمقبولة للزوم الترجيح بالمرجح الروائية فى زمان عدم التمكن من لقاء الإمام عليه السلام كزماننا هذا. و الأمر بالإرجاء عند عدم وجود المرجمات لا ينافى لزوم الترجيح بالمرجمات عند وجودها سواء تمكن من لقاء الإمام أو لا يتمكن.

خامسها: أن اللازم من العمل بالترجيح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر لندرة وجود مورد لم يكن فيه شىء من المرجمات المذكورة فى المقبولة.

اجيب عنه: بأن الجمع بين أخبار التخيير و بين المقبولة يقتضى حمل العناوين المذكورة للترجيح من الأعدلية و الأورعية و الافتقضية و الشهرة و موافقة الكتاب و مخالفة العامة على العناوين المحرزة. و من المعلوم أن عدم العلم بشىء منها غالب التحقق، فلا يلزم من العمل بالترجيح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر. هذا مضافا إلى إمكان منع ندرة الموارد التى ليس فيها المرجمات المنصوصة.

سادسها: أن المراد من الشهرة هى الشهرة من حيث العمل و الفتوى و الرواية، بحيث يوجب القطع بمضمونها و يوجب أن يكون خلافها مقطوع الخلاف، و عليه فالأمر بالأخذ بالمشهور و ترك الشاذ يكون لتمييز الحجة عن اللاحجة للترجيح الحجة على الحجة.



و اجيب عنه: بأن مستند هذه الدعوى أمور ثلاثة: أحدها: أن الظاهر من الاشتهار بين الأصحاب ما يوجب القطع بصحته و أن مضمونه حكم الأئمة عليهم السلام. الثاني: أن الظاهر من إدراج الخبر المشتهر فى جملة الأمور التى رشدها بين كون الشهرة بالغة إلى حدّ يوجب القطع بحكم الله، إذ الحكم الذى كان رشده بيننا هو الحكم المقطوع أنه حكم الشارع. الثالث: قوله عليه السلام «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» فإن ظاهره عدم الريب حقيقة لا بالإضافة. إلا أن له مبعديات تصرفه عن هذا المعنى.

الأول: أن لازمه تأخر القطع بالحكم عن الأدلية و الأفقية و الأصدقية بمعنى أن عند اختلاف الحكمين كان اللازم أولاً الترجيح بهذه الأوصاف، فإن فقدت فالأخذ بما هو مقطوع أنه حكم الله و هذا كما ترى.

الثانى: أن الأمر بالأخذ بالمشهور على هذا المعنى يكون إرشادياً صرفاً و هو خلاف الظاهر.

الثالث: أنه يقتضى أن يكون المراد من الشهرة فى قوله عليه السلام «فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور» غير المراد منها فى قول السائل «فإن كان الخبران عنكم مشهورين»، إذ لو كان المراد من الشهرة فى المقامين معنى واحداً يلزم القطع بحكمين مختلفين على أنهما حكم الله و هو كما ترى محال، فلامحالة لا بد من أن يراد من الشهرة فى قوله «فإن كان الخبران عنكم مشهورين» ما لا يوجب القطع بحكم الله، و هذا خلاف ظاهر السياق جدّاً.

فالأولى أن يحمل الشهرة على الشهرة الروائية، و حينئذ يكون الأمر بالأخذ بالرواية المشهورة و ترك الشاذ النادر تبعداً فيفيد أن عند تعارض الروائتين الجامعتين لشرائط الحجية ينظر إلى الرواية المشهورة و يؤخذ بها و يترك الشاذة، و هذا كما ترى

ليس إلا ترجيحاً إذ من الممكن عدم إعمال الترجيح و الأمر بالأخذ بكلا الروائتين و التصرف في ظاهرهما أو ظاهر إحديهما.

وعلى هذا فإدراج الخبر المشهور في الأمور التي رشدها بين إنما يكون بملاحظة الصدور بمعنى أن الرواية المشهورة من جهة القطع بصدورها داخلية في الأمور التي رشدها بين، فإن رشدها من جهة الصدور بين. وعلى هذا أمكن أن يتأتى فرض الشهرة في كلا الروائتين من دون لزوم محذور، إذ القطع بصدور روايتين مختلفين في المفاد الظاهري محقق كثيرا ما ولاضيرفيه، وعلى هذا المعنى يحمل الشهرة في المقامين على معنى واحد.

غاية الأمر الشهرة قد تكون بالغة إلى حدّ تكون مجمعا عليه بين الأصحاب و تكون الرواية المعارضة لها شاذة نادرة و قد لا تبلغ كأن رواها جمع من الثقات و روى الأخرى أيضا جمع بحيث لا يكون إحديهما شاذة. و مما يؤيد أن يكون المراد من الشهرة هي الشهرة الروائية هو قوله «فإن كان الخبران منكم مشهورين قد رواهما الثقات»، فإن الظاهر المستفاد من قوله إن محقق الشهرة في الروائتين هي رواية الثقات، فيكون المراد لا محالة الشهرة الروائية.

سابعها: أن الأمر بالأخذ بموافق الكتاب و ترك المخالف ليس من باب ترجيح الحجة على الحجة، بل هو من باب تمييز الحجة عن اللاحجة. و الوجه فيه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة بشهادة ما ورد أنه زخرف و باطل، و كذا الخبر الموافق للقوم ليس حجة في نفسه، ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقيية بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به غير جارية للوثوق بصدوره كذلك فيكون مو هونا.

اجيب عنه: بأن المراد من المخالف الذى أمروا بضربه على الجدار أو جعلوه باطلا- هو الذى خالف الكتاب بنحو التباين. و المراد من المخالف الذى أمروا بتركه فى مقام المعارضة و الأخذ بمعارضه الموافق للكتاب هو المخالف لعموم الكتاب أو مقيدا لإطلاقه على التحقيق. و من المعلوم أن المخالفة للعموم أو الإطلاق الكتابي لا توجب سقوط الخبر عن الحجية، كما لا يوجب الموهونية بالنسبة إلى أصالة عدم التقية حتى يكون من باب تمييز الحجة عن اللاحجة.

فتحصّل مما تقدم تامة المقبولة للدلالة على لزوم الترجيح فى الأخبار المتعارضة بالمرجحات المنصوصة، و المقام مقام ترجيح الحجة على الحجة لتمييز الحجة عن اللاحجة.

ومنها: (أى من الأخبار العلاجية) ما رواه سعيد بن هبة الله الراوندى فى رسالته التى ألفها فى أحوال أحاديث أصحابنا و إثبات صحتها عن الصادق عليه السلام أنه قال إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما فى كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذرّوه و ما خالف أخبارهم فخذوه. (1)

و هذا الحديث الشريف يدلّ على وجوب الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة فى المتعارضين من الأخبار. و يعتضد ذلك بالأخبار المتعددة كمعتبرة الحسن بن الجهم، قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلا التسليم لكم؟ فقال: لا و الله لا يعكم إلا التسليم لنا، فقلت: فيروى عن أبى عبد الله عليه السلام شىء و يروى عنه خلافه فبأيهما نأخذ؟ فقال: خذ بما خالف القوم و ما وافق القوم فاجتنبه. (2)

ص: 660

1- (1) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 29.

2- (2) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 31.

و كما رواه القطب الراوندى بسند صحيح، قال: قلت للرضا عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال: إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامة فخذوه وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه. (1)

و كخبر الميثمى وغير ذلك من الأخبار. و بعد الجمع بينهما بحمل مطلقها على مقيدها يكون حاصلها تقديم موافق الكتاب على مخالفه، و مع عدم وجود الموافق و المخالف فى الكتاب يقدم مخالف العامة على موافقهم و الله هو العالم.

و بعبارة أخرى الأخبار على طوائف: منها ما دلّ على وجوب الترجيح بموافقة الكتاب فقط، و منها ما دلّ على وجوبه بمخالفة العامة كذلك، و منها ما دلّ على وجوبه أولاً بموافقة الكتاب ثم بمخالفة العامة، و منها ما دلّ على وجوب التوقف عند التمكن من لقاء الإمام عليه السلام و وجوب الترجيح بمخالفة القوم عند عدم التمكن.

و مقتضى الجمع بين الطوائف الأول حمل الأولين على إرادة أن كل واحد من موافقة الكتاب و مخالفة القوم مرجح فى نفسه من دون النظر إلى عدم كونه غيره كذلك. و أما ما دلّ على التفصيل بين التمكن من لقاء الإمام عند العمل و عدمه، فمقتضى الجمع بينه و بين ما دلّ على وجوب الترجيح مطلقاً سواء تمكن أو لم يتمكن من اللقاء تقييد الإطلاق به.

ثم إن التعارض بين هذه المفصلة بين التمكن و عدم التمكن و بين مقبولة عمر بن حنظلة الدالة على وجوب الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة تعارض المتباينين، إذ مورد المقبولة هو ما يتمكن فيه من لقاء الإمام عليه السلام، كما يشير إليه قوله عليه السلام «فارجح حتى تلقى إمامك»، فإن المستفاد منه أن مع التمكن من لقاء الإمام عليه السلام كانت الوظيفة أولاً الترجيح ثم الوقوف. و الجمع بينهما يقتضى حمل النهى عن العمل على

ص: 661

الكراهة و المقبولة صريحة في جواز الترجيح. و من المعلوم أن مقتضى الجمع العرفي بين ما صريحه الجواز و بين ما ظاهره الحرمة هو التصرف في ظهور الثاني و حمله على الكراهة.

و بالجمله المستفاد من مجموع الأخبار الواردة في علاج المتعارضين و جوب الترجيح بموافقة الكتاب ثم بمخالفة العامة لاشتراك جميع الأخبار في هذا المضمون.

ثم إن الترجيح بالشهرة فلا دليل له عدى المقبولة و المرفوعة، و يشكل الاستدلال بهما باختصاص المقبولة بالحكومة و ضعف سند المرفوعة، اللهم إلا أن يقال: إن قوله عليه السلام «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» في المقبولة تعليل. و مقتضاه هو التعميم بدعوى أن تعليل الأخذ بأن المجمع عليه لا ريب فيه ينفي الريب عن المجمع عليه، و إذا لم يكن فيه ريب فلا محالة يجب الأخذ به سواء كان في مقام القضاء و الحكومة أو غيره.

فتحصّل إلى حدّ الآن أن المرجحات المنصوصة و هي الشهرة و موافقة الكتاب و مخالفة العامة متقدمة على إطلاقات التخيير جمعا بين الأخبار، و أما الترجيح بالأفقهية و الأعدلية و الأصدقية المذكورة في المقبولة أجنبي عن المقام من ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، فإنه في المقبولة ناظر إلى ترجيح أحد الحكمين على الآخر عند اختلافهما فلا تغفل.

### تنبيهات:

التنبيه الأول: ان الظاهر من الشهرة المذكورة في المقبولة هي الشهرة الروائية لا الشهرة الفتوائية و لا الشهرة العملية، و الشاهد له أن الشهرة الفتوائية أو العملية لا يقعان في طرفي المعارضة، و عليه فقوله يا سيدي إنهما مشهوران أوضح شاهد على أن المراد من الشهرة هي الشهرة الروائية، لأن هذا هو الذي يمكن إتصاف الروائيتين بها

لجواز صدورهما معا وإن لم يتم جهة الصدور إلا في أحدهما، اللهم إلا أن يقال إن المراد من الشهرة هو معناها اللغوي وهو الوضوح.

و الشهرة بهذا المعنى قد تصدق على فتوى جماعة كما تصدق على طرفي المعارضة، ولذا يقال إن في المسألة قولان مشهوران أشهرهما هو الأول مثلا. وعليه فالشهرة المرجحة أعم من الروائية ولكن لا يساعده قوله فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات، فإن الظاهر المستفاد من قوله إن محقق الشهرة في الروايتين هي رواية الثقات فيكون المراد لا محالة هي الشهرة الروائية.

ثم إن المستفاد من قوله في المقبولة قال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم، قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤخذ الخ أن رتبة الشهرة مقدمة على الموافقة للكتاب و السنة و المخالفة للعامة، وعليه يقيد بالمقبولة إطلاق كل ما ورد فيه الأخذ بما وافق كتاب الله و ما خالف القوم.

لا يقال إن الترجيح بالشهرة مختص بباب الحكومة و القضاة فلا يمكن الأخذ بها في باب تعارض الروايتين.

لأننا نقول: إن المذكور في المقبولة أولا هو مرجحات أحد الحكمين على الحكم الآخر بصفات القاضى و بعد فرض تساويهما في الصفات المذكورة ذكر فيها مرجحات إحدى الروايتين على الأخرى في مقام المعارضة. هذا مضافا إلى أن ظاهر المقبولة أن المنشأ بين المتخاصمين جهلهما بحكم الموافقة بالشبهة الحكمية، فلا يحتاج رفعها إلى القضاء بل يكفي المراجعة إلى من يعتبر فتواه أو يعتبر مستند فتواه إن أمكن للمراجع الاستفادة بالحكم من ذلك المستند.

ودعوى أن الظاهر أن المراد من المشهورة في المقبولة هي التي أجمع الأصحاب على صدورها عن المعصوم عليه السلام بقربنة قوله عليه السلام بعد الأمر بالأخذ بالمجمع عليه «إن المجمع عليه لا ريب فيه». وعليه فيكون الخبر المعارض له ساقطاً عن الحجية لما دلّ على طرح الخبر المخالف للكتاب و السنة، فإن المراد بالسنة هو مطلق الخبر المقطوع صدوره عن المعصوم عليه السلام لا خصوص النبوى كما هو ظاهر، وعليه فيكون الشهرة من المميزات لا المرجحات.

مندفعة أولاً: بأن المجمع عليه في النقل و الرواية لا يستلزم كون الرواية الأخرى بين الغيِّ وإن كان صدور المجمع عليه قطعياً و بين الرشد، إذ لا ينافى ذلك صدور الرواية الأخرى أيضاً لعدم كون صدورهما مقابلاً و مخالفاً لصدور المجمع عليه، بل يمكن القطع بصدورهما معاً كما فرضه الراوى بعد ذلك. وعليه فلا يكون الرواية الأخرى مخالفة للسنة القطعية و لا مجال لحمل المقبولة على أن المراد منها بيان تمييز الحجة عن اللاحجة.

وثانياً: أن جعل الرواية بالنسبة إلى الشهرة من مميزات الحجة عن اللاحجة لا يساعد وحدة السياق لوضوح أن الموافقة للكتاب و المخالفة للعامّة من المرجحات لا المميزات.

التنبيه الثانى: فى توضيح المراد من الموافقة و المخالفة للكتاب. ربما يقال: إن المقبولة لا تدل على الترجيح بموافقة الكتاب فيما إذا كان الخبران مضمونى الصدور لا اختصاص مورد المقبولة بالمقطوع صدورهما، وعليه فلا عموم أو إطلاق بالنسبة إلى الخبر الظنى حتى يؤخذ به.

ولكنه مندفع بأن المراد من المقطوع الصدور هو المقطوع الحجة، وعليه فإذا تعارضت الحجتان يمكن الرجوع إلى المرجح المذكور من الموافقة للكتاب و المخالفة للعامّة، إذ الحجة لا تختص بالمقطوع الصدور، بل يشمل الخبر الظني الذي يكون حجة.

ثم إن المراد من المخالفة للكتاب هي المخالفة بنحو العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد لا المخالفة التباينية، لأن الكلام في ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى لا يميز الحجة عن اللاحجة و المخالف التبايني لا حجية له و أخبار الترجيح لا نظر لها بالنسبة إلى مورد المخالفة التباينية، بل هي مشمولة للأخبار الدالة على أن المخالف للكتاب زخرف و باطل، كما أن تلك الأخبار لا تعم المخالفة للعموم و الإطلاق ضرورة الجمع بينهما بتقديم الخاص على العموم أو المقيد على إطلاق الكتاب.

و أما المخالفة للكتاب بنحو العامين من وجه فسيأتي تفصيل الكلام فيها في الفصل العاشر، و مجمل القول فيها أنه قد يقال لو سلم شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه أن الظاهر العرفي أن المراد من سقوط ما خالف الكتاب أن كون المخالفة حيثية تعليلية، و عليه فيسقط الخبر كله لأنه خبر مخالف للكتاب.

نعم، لو فهمنا من سقوط ما خالف الكتاب كون المخالفة حيثية تقييدية فالسقوط مختص بمورد المخالفة و هو مادة الاجتماع. ولكن يمكن أن يقال كما أفاد الشهيد الصدر إن الصحيح هو أن التساقط إنما هو مادة الاجتماع مطلقاً.

و توضيحه: أن ما الموصولة في قوله عليه السلام «ما خالف الكتاب» تشمل بإطلاقها كل أمانة تخالف الكتاب و منها السند و منها الظهور، فكانما قال إذا تعارض السند و أصل الصدور مع الكتاب فاطرحوه، فإذا كان التعارض بالتباين كان السند و أصل الصدور معارضاً للكتاب فيطرح. و إذا كان التعارض بالعموم من وجه فالسند و أصل



الصدور ليس مخالفا للكتاب. وإنما ظهوره في الشمول لمادة الاجتماع مخالف للكتاب فيسقط. وإنما الكلام في شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه و التحقيق عدم شمولها.

بقي شيء

و هو أن الشهيد الصدر قدس سره قال قد يقال إن المقصود من الموافقة و عدمها و وجود شاهد و عدمه إنما هو الموافقة و المخالفة للروح العامة و الإطار العام للكتاب الكريم لا الموافقة و المخالفة المضمونية مثلا لو وردت رواية تحلل الكذب و الايذاء في يوم خاص كانت تلك الرواية مخالفة للروح العامة للكتاب.

و يشهد لذلك أمور: أحدها ما جاء في بعض الروايات من قول: «إن وجدتم عليه شاهدا أو شاهدين من كتاب الله» الخ فإنه لو كان المقصود الموافقة المضمونية فأى أثر لافتراض وجود شاهد ثان، فهذه قرينة على أن المقصود وجود الأشباه و النظائر و الروح العامة المنسجمة مع الحكم المذكور في الرواية في الكتاب الكريم، فيقول مثلا: إن وجدتم له نظيرا أو نظيرين في الكتاب فخذوا به.

و لقائل أن يقول: إن هذا لو تم لا يوجب تخصيص الموافقة و المخالفة بالروح العامة المنسجمة، بل غاية ما يدل عليه هو أعمية الموافقة و المخالفة بالنسبة إلى ما ذكر.

## تبصرة

و هو أن الخبر الواحد إذا كان مخالفا لظاهر الكتاب أو السنة القطعية و كانت النسبة بينهما هو التباين أو العموم من وجه يؤخذ بظاهر الكتاب أو السنة القطعية و يطرح الخبر مطلقا سواء كان خبر آخر معارضا له أم لم يكن. و الوجه فيه هو الأخبار الكثيرة الدالة على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب أو السنة القطعية و أنه زخرف و باطل. و لا كلام فيه فيما إذا كان العموم في كل من الكتاب و الخبر وضعيا، فيؤخذ

ص: 666

بظاهر الكتاب و السنة و يطرح الخبر بالنسبة إلى مورد الاجتماع لجواز التفكيك فى الحجية باعتبار مدلول الكلام.

و أما إن كان العموم فى كل من الكتاب و الخبر بالإطلاق فقد قال السيد المحقق الخوئى قدس سره: يسقط الإطلاقان فى مورد الاجتماع لما ذكرنا من أن الإطلاق غير داخل فى مدلول اللفظ، بل الحاكم عليه هو العقل ببركة مقدمات الحكمة التى لا يمكن جريانها فى هذه الصورة. و ذكرنا أن المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا- إطلاقه كى يقال إن مخالف إطلاق الكتاب زخرف و باطل. و لذا لو كان العموم فى الخبر وضعياً و فى الكتاب أو السنة القطعية إطلاقياً يقدم عموم الخبر فى مورد الاجتماع بعد ما ذكرناه من تمامية الإطلاق مع وجود العموم الوضعى فى قبالة.

و لا يخفى ما فيه بعد فرض كون الخبر و الكتاب منفصلين لانعقاد الظهور الاستعمالى فى كل منهما فى نفسهما و بقائه، و حينئذ لافرق بين كون العموم وضعياً أو إطلاقياً، فيؤخذ بظاهر الكتاب أو السنة القطعية و يطرح الخبر بالنسبة إلى مادة الاجتماع بمقتضى الأخبار الدالة على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب أو السنة القطعية.

التنبية الثالث: فى المراد من الموافقة و المخالفة للقوم و لا إشكال فى صدق الموافق على الخبر الذى يوافق مذهب العامة إذا اتفقوا على شىء.

و إنما الكلام فيما إذا اختلفوا و كانت إحدى الروايتين موافقة لبعضهم و أخرى مخالفة لبعض آخر.

و الأظهر أن الرواية الموافقة كانت للتقية إذا كان لهذه الطائفة سلطة حكومية، فالمعيار هو الموافقة مع مذهب من المذاهب الحاكمة و لا يلزم اتفاق القوم كما لا يخفى.

ثم إن ظاهر أخبار الترجيح أن كل واحد من الموافقة للكتاب و مخالفة العامة مرجح مستقل و لا يلزم اجتماعهما في الترجيح.

ثم إن المذكور في المقبولة و إن كان حكم الواجد و الفاقد لكلا المرجحين و الواجد و الفاقد لأحد المرجحين دون ما إذا كان أحدهما واجدا لمرجح و الآخر واجدا للمرجح الآخر، إلا أن حكمه يعلم من صحيحة الراوندى بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوه في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه و ما خالف فخذوه». و عليه يحكم بتقديم الخبر الموافق للكتاب و إن كان موافقا للعامة و طرح الخبر المخالف للكتاب و إن كان مخالفا للعامة. ثم إنه إذا كان كلا- الخبرين موافقين للعامة لكونهم قائلين بمفاد كليهما، فاللازم هو ترك طرف كانت العامة بالنسبة إليه أميل.

التنبه الرابع: في أن التخيير يكون في المسألة الأصولية لا الفرعية، و ذلك لأن ظاهر جمع كثير من أخبار التخيير في أن التخيير إنما هو في الأخذ بأحد الخبرين و البناء عليه و جعله طريقا له لا في مجرد تطبيق عمله على مضمون أحد الخبرين. هذا مضافا إلى تأييد ذلك بأن أدلة التخيير ناظرة إلى رفع النقص الموجود في أدلة حجية خبر الثقة حيث لا تشمل الخبرين المتعارضين فإذن فالمستفاد منها عرفا هو الحجية التخييرية لا مجرد التخيير في العمل.

ثم إنه يجوز للمجتهد أمران: أحدهما الإفتاء بالتخيير في المسألة الأصولية، و ثانيهما الإفتاء بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه و عمل مقلديه. و يشكل ذلك بأن إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد مع أنه لم يقم عليه دليل تشريع.

و يدفع ذلك الإشكال بأن الإيجاب المذكور من لوازم التخيير الأصولي المستفاد من الأدلة، و معه لا وجه للزوم التشريع.

فتحصّل أنه يجوز للمجتهد الأمران: أحدهما هو الإفتاء بالتخيير الأصولي، و ثانيهما هو الإفتاء بمفاد الخبر الذي اختاره، كما يجوز للمقلد الأمران و لا يلزم من ذلك تشريع و لا خروج عن أساس علم و خبرة، لأن إفتائه بمفاد هذا الخبر من لوازم التخيير الأصولي الذي اختاره الفقيه على أساس علم و خبرة و هو يكفي في جواز رجوع العامي إليه.

نعم، لا دليل على الإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعية، إذ الدليل على التخيير بين الأخذ بهذا الخبر أو ذلك الخبر غير الدليل على التخيير الواقعي بينهما. و المفروض عدم التخيير الواقعي، إذ ليس في الواقع إلا أحدهما، فالتخيير أصولي لا فقهى. هذا في الإفتاء، و أما في القضاء و الحكومة فالظاهر أن الفقيه يتخير أحدهما فيقضى به لأن القضاء و الحكم عمل له للغير فهو المخير. هذا مضافاً إلى أن تخير المتخصصين لا يرفع معه الخصومة.

التنبيه الخامس: في أن التخيير بدوي أو استمراري و الأظهر هو الثاني.

استدل لترجيح التخيير البدوي بأنه لا دليل على التخيير الاستمراري، لأن دليل التخيير إن كان هو الأخبار فالظاهر أنها مسوقة لبيان وظيفة المتحير في ابتداء الأمر، فلا إطلاق لها بالنسبة إلى حال المتحير بعد الالتزام بأحدهما. و إن كان الدليل هو العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من جهة كون التخيير بدويًا أو استمراريًا.

و الأصل عدم حجية الآخر بعد الالتزام بأحدهما. نعم، لو كان الحكم بالتخيير فى المقام من باب تزاحم الواجبين كان الأقوى استمراره لأن المقتضى له فى السابق موجود بعينه.

و أما استصحاب التخيير فهو غير جار لأن الثابت سابقا ثبوت الاختيار لمن لم يتخير، فإثباته لمن اختار و التزم اثبات للحكم فى غير موضعه الأول.

ويمكن الجواب عنه، أولاً: بأن الظاهر من بعض الأخبار أن التخيير إنما هو من باب التسليم، و من المعلوم أن مصلحة التسليم لا يختص بحال الابتداء، بل يعم الحاليتين فالحكم فيهما بالتخيير إنما هو على القاعدة.

وثانياً: بأن قضية الاستصحاب كون التخيير استمرارياً و توهم أن المتحير كان محكوماً بالتخيير و لاتحير له بعد الاختيار، فلا يكون الإطلاق و لا الاستصحاب مقتضياً للاستمرار لاختلاف الموضوع فيهما فاسد لأن التحير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله.

وثالثاً: بأن قوله عليه السلام فى الأخبار فهو فى سعة حتى يلقاه عليه السلام، وقوله عليه السلام فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فتد إليه بناء على دلالتها على التخيير انهما ظاهراً فى استمرار التوسعة و بقاء التخيير إلى أن يرى القائم عليه السلام فتلخص أن أدلة التخيير كما تكون ناهضة لإثباته حدوثاً كذلك ناهضة لإثباته مستمراً، و على فرض سكوتها يجرى الاستصحاب.

لا يقال: إن الظاهر عدم صحة الأخذ بالاستصحاب لأن التخيير الثابت سابقاً هو جعل أحد الخبرين حجة فى حقه بالأخذ به، و بعد الأخذ بأحدهما و صيرورته حجة يكون التخيير بمعنى إخراج ذلك المأخوذ سابقاً عن الاعتبار و جعل الآخر حجة، و هذا لم يكن فى السابق ثابتاً ليستصحب.

لأننا نقول: إن ذلك من لوازم استمرار التخيير في الأخذ بإحدى الحجتين، فإذا كان هذا التخيير باقيا بالاستصحاب فلا مانع من لزوم إخراج ذلك المأخوذ و جعل الآخر حجة ولا يكون من لوازم بقاء المستصحب لا يلزم أن يكون ثابتا في السابق ليستصحب.

فتحصّل: أن التخيير استمرارى لابدوى، بل قوله عليه السلام «موسع عليك بأية عملت» في صحيحة على بن مهزيار يعم العمل بنحو الدوام أو في بعض الأوقات، فيجوز الأخذ بإحدى الروائين بنحو التوقيت، وحينئذ إذا انقضى الوقت زالت الحجية، إذ هي تابعة على الفرض للأخذ جمعا بين قوله عليه السلام موسع عليك بأية عملت في صحيحة على بن مهزيار وقوله عليه السلام بأيهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا في معتبرة الحميري.

والمخاطب للتخيير هو الذى جاءه الحديثان المتعارضان و تقييده بالمتخير خلاف ظاهر الأدلة و إن أوجب التعارض تحيرا بالنسبة إلى الحكم الواقعى، ولكن لم يؤخذ ذلك فى موضوع أخبار التخيير. و مقتضى إطلاق الموضوع أنّ المخاطب مخير فى كلّ واقعة فى الأخذ بأى من الخبرين شاء و حمل على التخيير فى إحداث الأخذ به فى ابتداء الأمر خلاف الظاهر. و قد ظهر ممّا تقدم أنّ مع تمامية دلالة الإطلاقات على التخيير و استمراره لاحاجة إلى استصحاب الاستمرار.

الفصل السابع: فى جواز التعدى عن المرجحات المنصوصة و عدمه و لا يخلو الجواز عن قوة لولا إطلاق أدلة التخيير.

وقد استدلل على الأوّل بفقرات من الروايات:

منها: الترجيح بالأصدقية فى المقبولة و بالأوثقية فى المرفوعة، فإن اعتبار هاتين الصفتين ليس إلا لترجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع فى نظر الناظر فى المتعارضين من

حيث إنه أقرب من غير مدخلية خصوصية سبب وليستا كالأعدلية و الألفيةة يحتملان لاعتبار الأقرية الحاصلة من السبب الخاص. فيمكن أن يقال حينئذ إذا كان أحد الروائين أضبط من الآخر أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك فيكون أصدق و أوثق من الراوى الآخر. و يتعدى من صفات الراوى المرجحة إلى صفات الرواية الموجبة لأقرية صدورها، لأن أصدق الراوى و أوثقته لم يعتبر فى الراوى إلا من حيث حصول صفة الصدق و الوثاقفة فى الرواية، فإذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ و الآخر منقولاً بالمعنى كان الأول أقرب إلى الصدق و أولى بالوثوق.

أورد عليه بأن جعل خصوص شىء فيه جهة الإرائة و الطريقية حجة أو مرجحاً لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه جهة إرائته بل لا إشعار فيه لاحتمال خصوصية فى نفس الطريق.

هذا مضافاً إلى عدم دلالة المقبولة على كون الأوصاف المذكورة من مرجحات الخبرين المتعارضين فضلاً عن دلالتهم على أن ذكر الأوصاف مثال لما يوجب أقرية أحد المتعارضين إلى الصدق، و ذلك لأن الأصدق و الأعدلية و الألفيةة و الأورعية من مرجحات الحاكم لا- من مرجحات الرواية كما هو ظاهر قوله عليه السلام الحكم ما حكم به أعدلهم و أفقههم و أصدقهم فى الحديث و أورعهم فى المقبولة.

ومنها: تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله عليه السلام «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، و توضيح ذلك أن معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكل كما يدلّ عليه فرض السائل كليهما مشهورين، و المراد بالشاذ ما لا يعرفه إلا القليل.

و لا ريب أن المشهور بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات قطعى المتن و الدلالة حتى يصير مما لا ريب فيه، و إلا لم يمكن فرضهما مشهورين و لا الرجوع إلى

صفات الراوى قبل ملاحظة الشهرة و لا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجحات الآخر.

فالمراد بنفى الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذ، ومعناه أن الريب المحتمل فى الشاذ غير محتمل فيه، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بأن فى الشاذ احتمالاً لا يوجد فى المشهور، ومقتضى التعدى عن مورد النص فى العلة وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون أحد الخبرين أقل احتمالاً لمخالفة الواقع.

أورد عليه أن الاستدلال بالتعليل المذكور يتوقف على عدم كون الرواية المشهورة مما لا يريب فيها حقيقة فى نفسها، مع أن ذلك ممكن، إذ الشهرة فى الصدر الأول بين الروات و أصحاب الأئمة عليهم السلام موجبة لكون الرواية المشهورة مما يطمئن بصدورها، بحيث يصح أن يقال عرفاً إنها مما لا يريب فيها حقيقة.

و عليه فلا بأس بالتعدى منه إلى مثله مما يوجب الوثوق و الاطمئنان بالصدور لا إلى كل مزية و لو لم توجب إلا أقربية ذى المزية إلى الواقع من المعارض الفاقد لها. و عليه فمع إمكان إرادة نفى الريب حقيقة حمل قوله عليه السلام «فإن المجمع عليه لا يريب فيه» على الريب النسبى و الإضافى خلاف الظاهر جداً و لا موجب له بعد إمكان اجتماع الخبرين فى الوثوق بالصدور فقط.

هذا مضافاً إلى أن نفى الريب بالإضافة إلى أصل صدوره لا إلى جهات أخرى، و لا يمكن التعدى إلى ما يوجب كون الخبر مما لا يريب فيه من جهة أخرى غير الصدور.

ومنها: تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للعامة بأن الحق و الرشد فى خلافهم و إن ما وافقهم فيه النقية، فإن هذه كلها قضايا غالبية لا دائمية، فيدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح كل ما كان معه أمانة الحق و الرشد و ترك ما فيه مظنة خلاف الحق و الصواب.



بل الإنصاف أن مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر وإن لم يكن عليه أمانة المطابقة كما يدل عليه قوله عليه السلام ما جاءكم عتًا من حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله و أحاديثهما، فإن أشبههما فهو حق، وإن لم يشبههما فهو باطل. فإنه لا توجيه لهاتين القضيتين إلا ما ذكرنا من إرادة الأبعدية عن الباطل و الأقربية إليه.

أورد عليه بأن بعد تسليم أن ليس المراد من التعليل أن الرشد كلية في الخبر المخالف، إذ ليس كل ما خالفهم حقا كما ليس كل الموافق باطلا.

تقول: لا بد من رفع اليد عن ظاهر التعليل بالقرينة المعلومة، لكن لا يلزم لأن يكون المراد إثبات الرشد بالنسبة إلى الخبر الموافق و بالإضافة إليه كي يكون مقتضاه وجوب الترجيح بكل ما هو أبعد عن الباطل من الآخر، فلم لا يكون المراد أن الرشد غالبا و نوعا في الخبر المخالف، فيكون هذه الغلبة النوعية التي لاحظها الشارع موجبة للأخذ بالمخالف، فلا يمكن التعدي إلا إلى ما بلغ المصادفة النوعية و الرشد الغالبى فيه بهذا المقدار و لا دليل على بلوغ المصادفة بهذا المقدار في غير المخالفة مع العامة حتى يمكن التعدي إليه.

ومنها: قوله عليه السلام «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، فإنه يدلّ على أنّه إذا دار الأمر بين الأمرين في أحدهما ريب ليس في الآخر ذلك الريب يجب الأخذ به، و ليس المراد نفي مطلق الريب. و حينئذ فإذا فرض أحد المتعارضين منقولاً بلفظه و الآخر منقولاً بالمعنى و جب الأخذ بالأوّل لأن احتمال الخطأ في النقل بالمعنى منفي فيه. وورد عليه أوّلا بضعف السند و ثانياً بأنّه لم لا يبقى على ظاهره من الدعوة إلى الأخذ باليقين في إتيان العمل و ترك المشتبهات.

هذا كله ما ذكره الشيخ الأعظم لجواز التعدي عن المرجحات المنصوصة، وقد عرفت عدم تماميتها.

وهنا تقريب آخر وهو أن التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها مطابق للقاعدة ولا يحتاج إلى دليل خارجي.

و توضيح ذلك بتقديم مقدمة وهي أن بعد إحراز العموم أو الإطلاق في أدلة اعتبار الطرف و الأمارات إذا شككنا في خروج ذي المزية أو خروج ما لا مزية له منها بعد العلم بعدم كذبهما أو بعد العلم بعدم صدقهما معا كان اللازم الأخذ بأصالة العموم في ذي المزية و القول بشمول العموم أو الإطلاق له، إذ لا مجال لاحتمال خروج ذي المزية وغيره عن مفاد العموم أو الإطلاق بعد كون الفرض هو عدم احتمال كذبهما. وهكذا لا مجال لدخولهما بعد كون الفرض هو التعارض و عدم صدقهما معا. فإذا دار الأمر بين شمول المرجوح و خروج الراجح و بين شمول الراجح و خروج المرجوح لزم القول بشمول الراجح و خروج المرجوح، حيث إن خروج الراجح يلائم خروج المرجوح عرفاً، لعدم احتمال العرف خروج الراجح و بقاء المرجوح و إن خروجهما معا لا يساعد مع عدم احتمال كذبهما، فانحصر الأمر في خروج المرجوح أخذاً بأصالة العموم أو الإطلاق.

وهذا البيان يجري في مسألة تعارض الأخبار و تعارض آراء المجتهدين و تعارض البيئات مع فرض العلم بعدم كذبهما معا أو بعدم صدقهما معا.

فإذا عرفت تلك المقدمة فنقول في مثل عموم صدق العادل في أدلة اعتبار الأخبار إن خروج المتعارضين عن مفاد الإطلاق المذكور لا مجال لاحتماله للعلم بعدم كذبهما معا، وهكذا لا مجال لشمول الإطلاق المذكور للمتعارضين لفرض العلم بعدم صدقهما معا.

و عليه فيؤخذ بإطلاق دليل صدق العادل و يحكم بشموله لذى المزية و خروج المرجوح دون العكس لعدم انسبائه إلى الذهن العرفي، ولكنّه متفرع على ثبوت إطلاق صدق العادل بالنسبة إلى المتعارضين و عدم القول بأن الأدلة الدالة على اعتبار الأخبار أو الأصول اللفظية ليست ناظرة إلى صورة تعارضهما انتهى.

و لقائل أن يقول: إن شمول إطلاق أدلة الاعتبار للخبرين المتعارضين هو مقتضى الإطلاق الذاتى، و معه لا حاجة إلى اللحاظ حتى يقال إن الأدلة ليست ناظرة إلى حال تعارضهما، كما أن أصالة العموم تكون مقتضى العموم الوضعى و لا يرفع اليد عنها إلا بمقدار المتيقن و هو المرجوح.

و عليه فجواز التعدى عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها لا يخلو من وجه إن لم يمنع عنه إطلاق أدلة التخيير الشرعى، و إلا فمع القول بإطلاق أدلة التخيير الشرعى كما هو الظاهر مما تقدم يمنع ذلك الإطلاق من دعوى لزوم الترجيح بالمرجحات الغير المنصوصة و إن كان الأخذ بطرف الراجح أحوط.

الفصل الثامن: فى اختصاص الأخبار العلاجية بموارد التى ليس لها جمع عرفى و عدمه، و المعروف هو الأول. و الوجه فيه أن ما يمكن التوفيق فيه عرفاً لا يدخل فى مورد السؤال عن علاج المتعارضين لأن مورد السؤال مختص بما إذا تحيّر السائل فى المتعارضين و لم يستفد المراد منهما إلا بيان آخر لأحدهما أو لكليهما.

و دعوى أن مساعدة العرف على التوفيق لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع لصحة السؤال بملاحظة التعارض البدوى أو للتحير فى الحكم الواقعى مندفعة بأن التوفيق العرفى فى مثل الخاص و العام و المقيّد و المطلق و النص و الظاهر و الظاهر و الأظهر مما كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الأئمة عليهم السلام و ما قبله، و

هي كاشفة إجمالاً- عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي لولا دعوى اختصاص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي.

هذا مضافاً إلى أن ظاهر موارد السؤال عن حكم المتعارض أن السائل متحير في وظيفته، وهو لا يكون إلا إذا لم يكن بين الخبرين جمع عرفي، وإلا فلا تحير، ومع الجمع العرفي لاتعارض.

لا يقال: إن الخاص ليس منشأ لانعقاد ظهور آخر و صرف ظهور العام كالقرينة المتصلة حتى لا يبقى تعارض في البين و لا يحسن السؤال و لا يشمل الأخبار و المرتكزات العرفية لا تلزم أن تكون مشروحة عند كل أحد حتى يرى السائل عدم احتياجه إلى السؤال. و يؤيده ما ورد في رواية الحميري و ما رواه علي بن مهزيار، فإن موردهما من قبيل العام و الخاص و النص و الظاهر، مع أنه أمر بالتخير في كلا المقامين. و دعوى السيرة على التوفيق ممنوعة مع ذهاب مثل الشيخ الطوسي إلى الترجيح.

لأننا نقول: منع السيرة المذكورة ليس إلا مكابرة. هذا مضافاً إلى وجود قرائن تدلّ على أن التحير عريق لا بدوى في الأخبار المتعارضة. و السيرة لا تنكر بذهاب فرد من الأفراد مع التزامه في تضاعيف أبواب الفقه بالسيرة المذكورة. و أما الروايتان فهما قاصرتان عن إثبات التخير في المسألة الأصولية، إذ المناسب في مقام الجواب بيان الحكم الواقعي لا بيان العلاج بين المتعارضين، فيقوى أن يكون المراد التخير في المسألة الفرعية.

الفصل التاسع: في الموارد التي اشتبه الحال فيها من ناحية تمييز أن أيهما أظهر و أيهما ظاهر و قد ذكر فيما اشتبه الحال أمور للتمييز:

الأمر الأول: أنه إذا تعارض العموم مع الإطلاق كما إذا ورد أكرم العالم ولا تكرم الفساق دار الأمر بين ترجيح العموم على الإطلاق و تقديم التقييد على التخصيص أو بالعكس.

ذهب بعض إلى تقديم التقييد بما محصّله أن ظهور العام في العموم تنجيزي، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق، فإنه معلق على عدم البيان و العام يصلح لذلك. و عليه فتقديم العام على المطلق لعدم تمامية المقتضى في طرف الإطلاق مع وجود العام بخلاف العكس.

أورد عليه بأن عدم البيان الذي هو جزء المقتضى في مقدمات الحكمة إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الأبد، و عليه فمع انقضاء مقام التخاطب لافرق بين ظهور الإطلاق و ظهور العموم، فلا ترجيح للتقييد على التخصيص. فاللازم هو ملاحظة الخصوصيات الموجبة لأظهرية أحدهما من الآخر، و هي تختلف بحسب الموارد.

و مقتضى ذلك أن مع عدم ثبوت الأظهرية في طرف يكون المقام من موارد التعارض فيشملة الأخبار العلاجية بناء على شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه أو يكون المقام من موارد التساقت و الرجوع إلى العموم أو أصل بناء على عدم شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه.

الأمر الثاني: في دوران الأمر بين التخصيص و النسخ، كما إذا ورد الخاص قبل ورود العام يقع الكلام حينئذ في أن الخاص يقدم على العام و يخصه أو العام يقدم على الخاص و ينسخه. و الأظهر هو تقديم التخصيص على النسخ مطلقا سواء كان قبل وقت العمل أو بعده للسيرة القطعية عليه.

وغير خفى على من راجح طريقة أصحاب الأئمة عليهم السلام أن الحكم فى المقام إخراج مورد الخاص عن حكم العام، فإنه لولا ذلك كان اللازم على كل أحد إذا ورد عليه خاصّ و عام أن يكلف نفسه استخبار حال الدليلين و تاريخ صدورهما عن الإمام عليه السلام و أن أيهما مقدم و أيهما مؤخر، مع أن المقطوع من طريقة الأصحاب خلاف ذلك، إذ لو كان من بنائهم ذلك صار مع كثرة الموارد المبتلى بها من البيئات الواضحات بل كالنور على الطور، و حيث ليس الأمر هكذا يستكشف أن بنائهم لم يكن على ذلك و أنه يستكشف أنهم كانوا يقدمون الخاص مطلقا سواء كان قبل العام أو بعده و لم يكونوا يحتملون كون العام ناسخا للحكم المستفاد من الخاص.

بقى شيء

و هو أن الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام و إن لم يكن محلا- للنزاع لأن اللازم علينا هو العمل بالخاص ناسخا كان أو مخصصا، ولكن يمكن القول فيه أيضا بترجيح التخصيص إذا كانت الخصوصيات كثيرة كخصوصيات الواردة عن الأئمة عليهم السلام بالنسبة إلى العمومات الصادرة من النبي صلى الله عليه و آله و سلم لاستبعاد النسخ من الأئمة عليهم السلام و لو بنحو إيداع النواسخ عندهم، و عليه فالتخصيص متعين. و دعوى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة مندفة بأن القبح فيما إذا لم يكن مصلحة فى إخفاء الخصوصات أو لم يكن مفسدة فى إبدائها.

الفصل العاشر: فيما إذا كان التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه، و لا يخفى عليك أن الظاهر من الخبرين المتعارضين هو كون التعارض بينهما تباينا كلياً، لأنه هو الذى يوجب أن يكون الخبران متقابلين بقول مطلق، بحيث يتعرض كل طرف بجميع ما فيه مع جميع ما فى مقابله. و عليه فلا مجال للتمسك بأخبار العلاجية فى العامين

ص: 679

من وجه، كما لا وجه للرجوع إلى أخبار التخيير، بل اللازم هو الرجوع إلى مقتضى القاعدة في مورد التعارض لو لم يعلم حجية أحدهما من طريق آخر.

ودعوى أن العرف بمناسبة الحكم والموضوع وإلقاء الخصوصية يفهم أن الخبرين الواردين عن الأئمة عليهم السلام إذا تصادما وتعارضتا بأى وجه كان لا يجوز طرحهما، بل لا بد من الترجيح والأخذ بالراجح ومع فقدانه التخيير، فلا يرضى الشارع فيهما بالعمل على طبق القاعدة.

مندفعة بأن دعوى إلغاء الخصوصية كما ترى بعد كون الأصل في المتعارضين هو التساقط، إذ التخيير والترجيح محتاجان إلى صدق موضوع الدليل وشمول عنوان الخبرين المختلفين لما اختلفا وتعارضتا في بعض مضمونها غير محرز ولا أقل من الشك، فلا يجوز التمسك بأخبار التخيير ولا بالأخبار العلاجية لعدم إحراز موضوعهما.

وعلى فرض الإطلاق في موضوع الأخبار العلاجية أو عمومها وقد يفصل بين المرجحات السندية كالترجيح بالأصلدية والأعدلية وعدم الجريان وبين مرجحات جهة الصدور والمضمون والجريان.

فإن الرجوع إلى المرجحات السندية يوجب طرح أحدهما رأسا حتى في مادة الافتراق أو التبعض في السند والالتزام بصدوره في مادة الافتراق دون مادة الاجتماع وكلا الأمرين مما لا يمكن الذهاب إليه.

أما الأول فلأن طرح أحدهما في مادة الافتراق طرح للحجّة بلا معارض. وأما الثانى فلأنه لا يعقل التبعد بصدور كلام واحد بالنسبة إلى بعض مدلوله دون البعض الآخر.

هذا بخلاف مرجحات جهة الصدور أو المضمون، فإن التفكيك في جهة الصدور أو المضمون فلا مانع منه بأن يقال صدور هذا الخبر بالنسبة إلى بعض مدلوله لبيان الحكم

الواقعي وبالنسبة إلى البعض الآخر للتقية. وكذلك التفكيك في المضمون بأن يقال بعض مدلول هذا الخبر متعلق للإرادة الجدية دون البعض الآخر للتخصيص أو التقييد الوارد عليه.

وفيه: أن التفصيل المذكور لادليل على الترجيح بصفات الراوى رأسا لاختصاص الدليل بباب القضاوة، ومعه لا مجال للمرجحات السندية في باب تعارض الأخبار عدى الشهرة بناء على أن المراد منها هي الشهرة الروائية.

وقد يفصل بين ما إذا كان العموم مستفادا في كل منهما بالوضع فيمكن التعبد بصدوره دون عمومه، لإمكان أن يكون الكلام صادرا عن الإمام على غير وجه العموم بقرينة لم تصل إلينا وبين ما إذا كان العموم في كل منهما مستفادا من الإطلاق، فتسقط الروايتان في مادة الاجتماع من الأول بلا حاجة إلى الرجوع إلى المرجحات.

وذلك لأن الإطلاق بمعنى اللا بشرط القسمى المقابل للتقييد غير داخل في مدلول اللفظ، إذ اللفظ موضوع للمهمة المهملة التي يعبر عنها بالابشرط المقسمى، فلا يروى الراوى عن الإمام عليه السلام إلا بثبوت الحكم للطبيعة المهملة. وأما إطلاقه فهو خارج عن مدلول اللفظ و يثبت بحكم العقل بعد تمامية مقدمات الحكمة. وعلى هذا فالتعارض بين الخبرين باعتبار نص مدلولهما مع إهمالهما، فيسقط الدليلان معا في مادة الاجتماع ويرجع إلى دليل آخر من عموم أو إطلاق أو أصل عملي.

وفيه: أنه لا وجه للتفصيل المذكور لأن مقدمات الحكمة وإن كانت عقلية ولكن ليست عقلية صرفة حتى لا يتصور فيه التعدد، بل هو حكم عقلي في الأحكام العرفية. وعليه فالتعدد في الإطلاق متصور كالوضع ويكون ظهور كل واحد من المطلقين منعقد مع قطع النظر عن الآخر. ودعوى عدم انعقاد الظهور قبل وصول الآخر كما ترى.



وعليه فلا فرق بين كون العموم ناشئا من الوضع أو الإطلاق في إمكان رجوع الأمر إلى إنكار العموم أو الإطلاق من جهة إمكان كون الكلام صادرا عن الإمام عليه السلام على غير وجه العموم و الإطلاق بقرينة لم تصل إلينا، فاختص العموم و الإطلاق بغير مورد الاجتماع، فلا يلزم من شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه أحد المحذورين من طرح الحجة بلامعارض أو التبويض في السند.

### تنبيه

وقد يقال: إن الخبر الواحد إذا كان مخالفا لظاهر الكتاب أو السنة القطعية و كانت النسبة بينهما التباين يطرح الخبر و لو لم يعارضه خبر آخر بمقتضى الأخبار الكثيرة الدالة على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب أو السنة القطعية و أنه زخرف و باطل.

و أما إذا كانت النسبة بينهما هي العموم و الخصوص المطلق فلا ينبغي الإشكال في تخصيص الكتاب أو السنة القطعية به ما لم يكن خبر آخر معارضا له، و إلا فيطرح و يؤخذ بالخبر الموافق للكتاب و السنة بمقتضى أخبار الترجيح.

و أما إذا كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه فإن كان العموم في كل منهما بالوضع يؤخذ بظاهر الكتاب أو السنة، و يطرح الخبر بالنسبة إلى مورد الاجتماع لأنه زخرف و باطل بالنسبة إلى مورد الاجتماع بمقتضى ما ذكر من إمكان التفكيك في الحجية باعتبار مدلول الكلام.

و إن كان العموم في كل منهما بالإطلاق يسقط الإطلاقان في مورد الاجتماع لما ذكر من أن الإطلاق غير داخل في مدلول اللفظ بل الحاكم عليه هو العقل ببركة مقدمات الحكمة التي لا يمكن جريانها في هذه الصورة. و ذكرنا أن المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا إطلاقه، كي يقال إن مخالف إطلاق الكتاب زخرف و باطل. و من هنا يظهر أنه لو كان العموم في الخبر وضعيا و في الكتاب أو السنة إطلاقيا يقدم

عموم الخبر فى مورد الاجتماع بعد ما ذكر من عدم تمامية الإطلاق مع وجود العموم الوضعى فى قبالة.

و لا يذهب عليك أنه لافرق بين كون العموم بالوضع وبين كونه بالإطلاق فى انعقاد الظهور فى الطرفين كالوضع. و عليه فما افيد فى الوضع يجرى فى الإطلاق أيضا، فيؤخذ بظاهر الكتاب و السنة و يطرح الخبر بالنسبة إلى مورد الاجتماع بناء على إطلاق ما دلّ على أن المخالف زخرف و باطل، و إلا فمقتضى القاعدة هو تساقطهما فى مورد الاجتماع طبقا للقاعدة.

و ممّا ذكر يظهر أنه لو كان العموم فى الخبر وضعيا و فى الكتاب أو السنة القطعية إطلاقيا فلا وجه لتقديم عموم الخبر على إطلاق الكتاب فى مورد الاجتماع بعد ما عرفت من انعقاد الظهور على الصورتين، بل يقدم إطلاق الكتاب كعمومه على المخالف أخذا بإطلاق ما دلّ على أن المخالف زخرف و باطل.

الفصل الحادى عشر: فى تعيين الأظهر بين المتعارضات المتعددة و انقلاب النسبة و عدمه.

لا إشكال فى تعيين الأظهر إذا كان التعارض بين الإثنتين. و أما إذا كان التعارض بين الزائد عليهما فتعينه لا يخلو من خفاء و خلاف، فاللازم هو ملاحظة المسألة بصورها المختلفة.

أحدها: ما إذا كانت هناك عام و خصوصات و النسبة بينها و بين العام متحدة و هى العموم و الخصوص كان مقتضى القاعدة أن تعرض الخصوصات جميعا على العام فى عرض واحد، ففى مثل أكرم العلماء و لا تكرم الفساق منهم و لا تكرم النحويين منهم يخصص أكرم العلماء بالخاصين.

خلافًا لبعض الأعلام، حيث ذهب إلى تخصيص العام بواحد من الخصوصيات ابتداءً، فتقلب النسبة بين العام والخاص الآخر إلى عموم و خصوص من وجه، لأن نسبة عنوان العلماء في قوله أكرم العلماء بعد تخصيصه بقوله لا تكرم الفساق من العلماء إلى قوله لا تكرم النحويين منهم هي العموم والخصوص من وجه، إذ العالم غير الفاسق نحوي وغير نحوي، كما أن النحوي فاسق وغير فاسق. فاللازم حينئذ هو رعاية النسبة الجديدة وتقديم الراجح منهما أو التخيير بينهما لو لم يكن راجح بينهما.

ويمكن أن يقال إن النسبة بين العناوين والأدلة إنما يلاحظ بالظهورات الاستعمالية وهذه الظهورات لا تتلهم بتخصيص العام بمخصص منفصل ولو كان قطعياً وإن اتلهم به حجيته ولذلك يكون بعد التخصيص بالمنفصل حجة في الباقي لأصالة عمومه بالنسبة إليه.

لا يقال: إن العام بعد تخصيصه بالقطعي لا يكون مستعملاً في العموم قطعاً فكيف يكون ظاهراً فيه، فإنه يقال إن المعلوم عدم إرادة العموم جداً لعدم استعمال العام في العموم لإفادة القاعدة الكلية فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها وإلا لم يكن وجه في حجته في تمام الباقي لجواز استعماله حينئذ فيه وفي غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص وأصالة عدم مخصص آخر لا توجب انعقاد ظهور للعام ولا في غيره من المراتب لعدم الوضع ولا القرينة المعينة منها لجواز إرادتها على الإجمال والإبهام وعدم نصب قرينة عليها.

فانقدح بذلك أنه لا بدّ من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصيات مطلقاً ولو كان بعضها مقدماً أو قطعياً ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفاً ولو لم يكن مستوعباً لأفراده فضلاً عما إذا كانت مستوعبة لها، فإنه حينئذ لا بد من معاملة التباين بينه وبين مجموع الخصوصيات.

و من ملاحظة الترجيح بينهما و عدمه نتحصل أن الخصوصات مقدمة على العام فى عرض واحد و لادليل على تقدم بعضها على بعض. و يشهد له بناء العقلاء و السيرة، إذ لم يلاحظوا زمان الخاص أنه متقدم على العام أو أنه متأخر عنه أو أن الخاص متقدم على خاص آخر أو متأخر عنه.

بقى شيء

و هو لزوم تصديق انقلاب النسبة فى الجملة و قد يقال إن ملاك تقديم الخاص على العام إنما هو أظهريته بالنسبة إلى العام، فإذا كان أحد المخصصين قطعى الدلالة و الآخر ظنيها كان مقتضى ذلك خروج مورد القطعى عن تحت العام على كل حال فيكتسب العام بذلك قوة فى الدلالة على إرادة الباقي.

و حينئذ قد يساوى ظهوره فى الباقي مع ظهور الخاص الآخر أو يزيد عليه، فيقدم عليه بمعنى أنه يتصرف فى ظهور الخاص دون العام و ما ذكر نتيجة انقلاب النسبة فى الجملة. هذا إذا كان واحد منهما قطعيا. و أما لو كانا ظنيين فاللازم تخصيص العام بهما جميعا كما تقدم.

و فيه أن مقتضى ما عرفت أنفا من بقاء الظهور الاستعمالى و النوعى و تقديم الخصوصات على العام فى عرض واحد كما عليه بناء العقلاء و السيرة المتشعبة هو عدم الفرق بين كون أحد الخاصين قطعى الدلالة و الآخر ظنيها و بين كونهما قطعى الدلالة أو ظنيها، فلا وجه لتصديق انقلاب النسبة فى الجملة فى الفرض المذكور. و عليه فمع عدم انقلاب النسبة و بقاء الظهور الاستعمالى لا معنى للقول بقوة دلالة العام فى الباقي و أظهريته بالنسبة إلى الخاص الآخر بعد تخصيصه بالخاص الأول، فإنه فرع تغيير الظهور و قد تقدم أنه لا يتغير.

ص: 685

ثانيها: ما إذا كانت النسبة بين المتعارضات متعددة، كما إذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخص مطلقا من أحدهما، مثل أن يقال يستحب إكرام العدول و يجب إكرام العلماء و لا تكرم الفساق من العلماء، فالنسبة بين الأول و الثاني هي العموم من وجه و بين الثاني و الثالث هي العموم و الخصوص.

ولابدّ من تقديم الخاص على العام و معاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح أو التخيير بينهما. و ذلك لما تقدم من أنه لا وجه إلا لملاحظة النسبة قبل العلاج، و قد تقدم أن العبرة في ملاحظة النسبة بالظهور الاستعمالية و هي ثابتة على ما عليها قبل العلاج.

نعم، لو لم يكن الباقي تحت العام بعد تخصيصه إلا ما لا يجوز أن يتجاوز عنه التخصيص أو كان بعيدا جدا تقدم العام المذكور على العام الآخر لا لانقلاب النسبة بينهما، بل لكونه كالنص في الباقي فيقدم على الآخر الظاهر في الباقي.

ثالثها: ما إذا كانت النسبة بين العمومات المتعارضة واحدة و هي العموم من وجه كما إذا ورد يجب إكرام العلماء و لا تكرم غير المسلمين و يكره إكرام بنى عباس، ففي هذه الصورة مقتضى ما تقدم من أن العبرة بالظهور الاستعمالي هو عدم تغيير النسبة عما عليها و إن كانت قلة الأفراد في بعضها موجبة لترجيحه على غيره، لأن النسبة ملحوظة باعتبار الظهور الاستعمالي و هو ثابت على الفرض بل يجرى فيه أحكام الأخبار المتعارضة.

رابعها: ما إذا ورد العامان المتباينان مع خاص لأحدهما كما إذا ورد أكرم العلماء و لا تكرم العلماء و لا تكرم الفساق من العلماء.

فمع ما عرفت من أن العبرة بالظهور الاستعمالي و هو ثابت لا تختلف النسبة بين المتباينين و لو بعد التخصيص بخلاف ما إذا لم نقل بثبوت الظهور الاستعمالي، فإن

الاختلاف بين المتباينين مرتفع بعد تخصيص أحد المتباينين بالخاص لانقلاب النسبة بين هذا العام المخصص و العام الآخر من التباين إلى العموم والخصوص، ومقتضاه هو تقديم العام المخصص على العام الذي لم يرد عليه تخصيص.

ومثل ذلك ما إذا ورد بعد ورود العامين المتباينين خبر يفصل فيه بين مورد وجوب الإكرام وبين غيره، كما إذا أمر فيه بوجوب إكرام العدول من العلماء و حرمة إكرام الفساق من العلماء، فارتفع التباين حينئذ بمجيء الفصل ويكون الفصل شاهداً للجمع كما لا يخفى.

خامسها: ما إذا ورد العام الواحد مع الخاصين اللذين اختلف حكمهما في النفي والإثبات، فإن كان بين الخاصين جمع دلالي بجمع بينهما بحمل الظاهر على الأظهر أو النص كما إذا كان أحد الخاصين أخص من الآخر مثل أكرم العلماء و لا تكرم الأدياء منهم و لا بأس بإكرام النحويين من الأدياء، وحيث لا تعارض بين الخاصين يقدم الأخص على الأعم و يقدم حاصلهما على العام الدال على وجوب إكرام العلماء لكون النسبة بينهما هي العموم والخصوص.

وإن لم يكن بين الخاصين جمع عرفي لتباينهما كما إذا ورد أكرم العلماء و لا تكرم الأدياء و أكرم الأدياء يتعارض الخاصان، فإن كان ترجيح بينهما أو قلنا بالتخير بينهما فالمرجح أو المأخوذ يقدم على العام إن كان مخالفاً للعام، وإن لم يكن ترجيح أو لم نقل بالتخير فهما يتساقتان و يرجع إلى العام أو الأصل. فتحصل أنّ النسبة لا تنقلب عما هي عليه إن كانت العبرة بالظهور الاستعمالي كما هو الظاهر في الصور المذكورة.

سادسها: ما إذا استلزم تخصيص العام بكل من الخاصين إن لا يبقى مورد العام أو إن ينتهي إلى حدّ الاستهجان فإن كان بين العام و مجموع الخاصين تباين فيلاحظ حينئذٍ الترجيح بين خطاب العام و مجموع الخاصين. فلورجح مجموع الخصوصات

أو اختيار جانبها فيما لم يكن هناك ترجيح، فلامجال للعمل بالعام أصلا. ولورجح طرف العام أو قدم طرف العام تخييرا فلا يطرح من الخصوصيات إلا خصوص ما لا يلزم المحذور مع طرحه من التخصيص بغيره، فإن التباين إنما كان بينه وبين مجموع الخصوصيات لاجميع الخصوصيات. وحينئذ يقع التعارض بين الخصوصيات، فيخصص ببعضها ترجيحا أو تخييرا. ولازم ذلك هو سقوط الخاص الآخر المرجوح أو غير المأخوذ عن الاعتبار.

### تبصرة في الشبهات المصدقية و المفهومية

و لا يخفى عليك أن لازم القول بأن الظهورات الاستعمالية منعقدة بعد تمامية الكلام و لامجال لانقلاب النسبة هو حجية العمومات في الشبهات المصدقية، لأن شمول العموم بالنسبة إلى مورد الشبهة معلوم. وإنما الشك في الإرادة الجدوية فتجرى فيه أصالة التطابق بخلاف لفظ الخاص، فإن شموله بالنسبة إلى مورد الشك غير محرز.

و معه فلا يجرى فيه أصالة التطابق لعدم الظهور الاستعمالي فيه مثلا إذا ورد أكرم العلماء و لا تكرم الفساق منهم و شكنا في زيد العالم أنه فاسق أو لا لما أمكن التمسك بقوله لا تكرم الفساق منهم لعدم إحراز إطلاق الفاسق عليه. هذا بخلاف التمسك بالعام، فإنه جازي لأن شموله لزيد العالم محرز بناء على ما عرفت من انعقاد الظهور الاستعمالي بعد تمامية الكلام، فتجرى فيه أصالة الجد و يحكم بوجوب إكرامه.

و دعوى أن أصالة الجد في طرف العموم معارضة مع أصالة الجد في طرف الخاص مندفعة بأن أصالة الجد تابعة للظهور الاستعمالي و هو محرز في طرف العموم و غير محرز في طرف الخاص لعدم العلم بشموله للمشكوك، وهكذا يكون الأمر في الشبهات المفهومية بعد تخصيص العام بما يشك في مفهومه.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: إن الرجحان بحسب الدلالة لا يزاحمه بحسب الصدور وكذا لا يزاحمه هذا الرجحان أى الرجحان من حيث جهة الصدور، فإذا كان الخبر الأقوى دلالة موافقا للعادة قدم على الأضعف المخالف لما عرفت من أن الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذى هو مقدم على الطرح.

أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور بأن كان الأرجح صدورا موافقا للعادة، فالظاهر تقديمه على غيره وإن كان مخالفا للعادة بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العادة باحتمال التيقية فى الموافق، لأن هذا الترجيح ملحوظ فى الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا كالمتواترين أو تعبداً كما فى الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر. وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور.

فإن قلت: إن الأصل فى الخبرين الصدور فإذا تعبدنا لصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تيقية، كما يقتضى ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر فى أضعفهما دلالة فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التيقية، لأنه إلغاء لأحدهما فى الحقيقة. ولذا لو تعين حمل خبر غير معارض على التيقية على تقدير الصدور لم يشمله أدلة التعبد بخبر العادل.

نعم، لو علم بصدور الخبرين لم يكن بدّ من حمل الموافق على التيقية وإلغائه وإذا لم يعلم بصدورهما كما فيما نحن فيه من المتعارضين فيجب الرجوع إلى المرجحات الصدورية، فإن أمكن ترجيح أحدهما وتعيينه من حيث التعبد بالصدور دون الآخر



تعين، وإن قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التيقية في أحدهما مرجحاً، فمورد هذا المرجح تساوى الخبرين من حيث الصدور إما علماً كما في المتواترين أو تعبدًا كما في المتكافئين من الأحاد.

وأما ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر، فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه، لأن جهة الصدور متفرع على أصل الصدور. وفيه: كما حكى عن المحقق الرشتي أنه منقوض بالتكافئين إذ لو لم يكن لتصديق الخبر ثم حمله على التيقية معنى معقولاً لكونه إلغاءً له في المعنى وطرحاً له في الحقيقة فيلزم من دخوله تحت أدلة التصديق خروجه و ما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل، فكيف يتعقل الحمل على التيقية في صورة التكافؤ وفقد المرجح.

فما برهن عليه الشيخ الأعظم قدس سره من تقديم المرجح الصدوري على الجهتي محل تأمل ونظر، لعدم الفرق بين المتكافئين والمتخالفين في إمكان التعبد وعدمه كما أشار إليه المحقق الرشتي قدس سره.

والتحقيق هو أن يقال إن الكلام يقع تارة مع قطع النظر عن النصوص وقد عرفت البحث عنه وأخرى مع النظر إليها وهو العمدة، ولا مجال لإنكار دلالة المقبولة على تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب و الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة، كما أن ظاهر غيرها من الأخبار التي اقتصر فيها على الآخرين و لم يذكر الشهرة ترجيح الأول على الثاني و تقدمه عليه.

و ما يستفاد من الكفاية من أن أدلة الترجيح تكون في مقام بيان أن هذا مرجح و ذاك مرجح و ذكرها مرتباً لا يدل على الترتيب.

مدفوع بظهور الأخبار و لاسيما بعضها في إرادة الترتيب، فإن الأمر بالأخذ بالشهرة في المقبولة ثم فرض الراوى الشهرة فيهما معاً فأمره عليه السلام حينئذ بالأخذ

بالموافق للكتاب ثم فرض الراوى أن كليهما مخالفان أو موافقان فأمره عليه السلام بالأخذ بمخالف العامة ظاهر فى إرادة الترتيب و أن أمره عليه السلام بالأخذ بالشهرة أو لا مطلق سواء كان أحدهما موافقا للكتاب أو مخالفا أو موافقا للعامة أو مخالفا. وهكذا أمره عليه السلام بعد بالأخذ بموافق الكتاب، بل الأخبار صريحة فى ملاحظة الترتيب كصحيحة الراوندى.

و بالجمله إنكار دلالة أخبار الترجيح على الترتيب بين الأخيرتين مكابرة واضحة، فانقدح مما ذكر أن بملاحظة أخبار العلاج لابد من تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب و الترجيح بها على الترجيح بمخالفة العامة. فدعوى عدم التقدم و التأخر كدعوى تقدم المرجح الجهتى على الصدورى مدفوعة بتلك الأخبار.

و بالجمله فالأظهر هو الأخذ بأخبار العلاجية و مقتضاها هو تقديم المرجحات الصدورية على غيرها. و المراد من المرجحات الصدورية هى صفات الراوى إن لم نقل بأنها من مرجحات الحكمين، كما لا يبعد ذلك لذكرها عند اختلافهما فى الحكم أو هى الشهرة بناء على أن المراد منها هى الشهرة الروائية كما تقدم بيان ذلك فى التنبيه الأول و قويناه.

و مقتضى ذلك هو تقديم المرجح المضمونى كموافقة الكتاب على غيره كمخالفة العامة، ثم إن وجدت إحدى المزايا المنصوصة فى أحدهما و أخرى فى الآخر فمقتضى إطلاق دليل تقديم الصدورى على جهة الصدور هو تقديم طرف فيه مرجح صدورى. و هكذا الأمر يكون بالنسبة إلى المرجح المضمونى و المرجح الجهتى أخذا بإطلاق أدلة المرجحات.

هذا كله بناء على الاقتصار على المرجحات المنصوصة، و أما لو لم تقتصر على المرجحات المنصوصة و تعدينا إلى كل ما يوجب الأقرية إلى الواقع أو الأبعدية عن

الخلافاً، أو قلنا بناء على الاقتصار إن أدلة الترجيح إنما تكون في مقام بيان ذكر المرجحات دون الترتيب بينها، فمتى وجدت في أحد المتعارضين إحدى المزايا الموجبة للأقرب أو الأبعدية ووجدت أخرى في الآخر كذلك أو وجدت إحدى المزايا المنصوصة في أحدهما و أخرى في الآخر فقد يقال بالتخيير سواء كانت المزيّتان راجعتين إلى الصدور أو أحدهما إليه و الأخرى إلى جهته.

و لا يخفى أن مع عدم الأخذ بأخبار العلاجية و تعارض إحدى المزايا مع الأخرى منها يمكن القول بتقديم الأقرب و الأقوى ملاكاً منهما إن لم يكن إطلاق أدلة التخيير و إلا فالحكم هو التخيير شرعاً. و قد تقدم تقوية إطلاق أدلة التخيير بالنسبة إلى المرجحات غير المنصوصة و معه فالحكم في الصورة المذكورة هو التخيير و إن كان الأحوط هو تقديم الأقرب و الأقوى ملاكاً.

الفصل الثالث عشر: في أن على القول بالتعدى عن المرجحات المنصوصة و عدم إطلاق أدلة التخيير لزم أن يتعدى إلى كل مرجح، ولكن لا مجال للترجيح بشيء قام الدليل على عدم اعتباره كالظن الحاصل من القياس. فإن عموم التعليل في المرجحات المنصوصة و إن اقتضى على القول بالتعدى و جوب الترجيح بالظن القياسى أيضاً، ولكنه يعارض مع إطلاق قوله عليه السلام «دين الله لا يصاب بالعقول» و قوله عليه السلام «السنة إذا قيست محق الدين»، فإن مثلهما يقتضى عدم جواز الترجيح به فيتعارضان في مورد الترجيح.

اللهم إلا أن يقال يقدم مثل هذا الإطلاق في قوله عليه السلام دين الله لا يصاب بالعقول و نحوه على عموم التعليل المستفاد من المقبولة، إذ حمل إطلاق قولهم على خصوص القياس في الأحكام المستقلة بعيد جداً، بخلاف حمل عموم التعليل على غير مثل القياس ممّا دلّ الدليل على عدم اعتباره و عدم جواز الترجيح به.

ثم إن الذى ينبغى أن يتوجه إليه أن الظن القياسى الممنوع هو الذى يعمل فى الدين و السنة كما إذا ظن بالقياس بوجود شىء أو حرمة. و أما الذى يعمل فى الموضوعات التى يترتب عليها الأحكام، فلا يكون ممنوعاً لابتحو الاستقلال و لا فى مقام الترجيح مثلاً إذا فرضنا أن الشارع اكتفى بالظن بالقبلة لأبس أعمال القياس لتحصيل ذلك الظن، إذ ليس هو قياساً فى الدين و الشريعة، أو إذا فرضنا اكتفاء الشارع بالظن بالأقربىة فى الترجيح لأبس أعمال القياس لتحصيل ذلك الظن.

الفصل الرابع عشر: فى الموافقة مع الشهرة الفتوائية التى لا تنفد إلا الظن. و أما الشهرة المفيدة للاطمينان فقد تقدم حكمها من أنها حجة. و كيف كان فلا دليل على الترجيح بالشهرة الفتوائية المفيدة للظن إلا إذا تعدينا عن المرجحات المنصوصة كمرجحية الكتاب بدعوى أن الكتاب أمانة مستقلة و بعد إلغاء خصوصية الكتاب تكون الشهرة الفتوائية المطابقة لمضمون أحد الخبرين كالكتاب مرجحاً و ليس ذلك إلا لأقوائية أحد الدليلين بالموافقة للكتاب أو المشهور.

ولكن يرد عليه ما أورد على التعدى عن المرجحات المنصوصة إلى كل مزية، فإنه لو كان الترجيح بالشهرة الفتوائية جازياً لأشار الإمام عليه السلام إليه.



## الفصل الاول: فى تعريف الاجتهاد

الاجتهاد لغة تحمل المشقة أو صرف الطاقة و اصطلاحاً عبارة عن استفراغ الوسع فى تحصيل الحجة فى الأحكام و من المعلوم ان تحصيل الحجة فى الأحكام لازم على كل أحد تعييناً أو تخييراً و هذا التعريف اولى مما ذكره الحاجبى و تبعه بعض علمائنا من ان الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى الفرعى من الاصل فعلاً أو قوة قريبة.

والوجه فى الاولوية أن التعريف المذكور أى استفراغ الوسع فى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعى لا يساعد مبانى الشيعة لأنّ الظنّ باطلاقه ليس بحجة عندهم نعم هو يوافق مبانى العامة فأنهم يتمسكون بمطلق الظنّ الحاصل من أى شىء كان بعد الكتاب و السنة القطعية.

و حيث ان الحجة عندنا هى الظن الخاص و هى الأخبار الصادرة عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم و الاثمة عليهم السلام بعد حجية الكتاب و السنة القطعية فلا نرى حجية مطلق الظنّ ثم انه اذا عرفت ان الاجتهاد اصطلاحاً هو استفراغ الوسع فى تحصيل الحجة اتضح الوفاق بين الخاصة و العامة و الاخباريين فى تعريف الاجتهاد لكون جميعهم فى صراط تحصيل الحجة و ان اختلفوا فى مصاديقها و لذلك قال فى الكفاية بعد تعريف الاجتهاد

اصطلاحاً بما ذكر قد انقذح أنّه لاوجه لتأبى الاخبارى عن الاجتهاد بهذا المعنى اى تحصيل الحجة فأنه لا محيص عنه كما لا يخفى غاية الأمر له ان ينازع فى حجية بعض ما يقول الأصولى باعتباره و يمنع عنها و هو غير ضائر بالاتفاق على صحة الاجتهاد بذاك المعنى ضرورة أنّه ربما يقع بين الاخباريين كما وقع بينهم و بين الأصوليين. (1)

و تبعه سيّدنا الاستاذ حيث قال ثمّ أنّك بناء على ما ذكر فى تعريف الاجتهاد تعرف أنّه لا وجه لاعتراض الاخباريين على المجتهدين فى تعريف الاجتهاد مع انه لا محيص عنه فإنّ العامة و الخاصة و الأصولى و الاخبارى متوافقون فى لزوم تحصيل الحجة على الحكم غاية الامر ان العامة ترى الظنّ باطلاقه حجة و الخاصة لا يحتجون إلّا بما ورد فى الكتاب و الأخبار فإنّ كان مراد الاخبارى أن بعض صغريات الحجة عند الأصوليين ليس حجة عنده فهذا النزاع لا يوجب اختلاف المسلك اذ هو بعينه موجود بين الأصوليين و موجود بين الاخباريين و ان أراد غير ذلك فمدفوع بانّ بديهية العقل يحكم بلزوم التمسك بالحجج الشرعية فى امثال الأوامر و النواهي فأنه بدون الأخذ بها و الاعتماد عليها ينقطع عذر العبد عند المولى يوم القيامة. (2)

هنا مناقشات ثم لا يخفى عليك ان التعريف المذكور من ان الاجتهاد هو استفراغ الوسع لتحصيل الحجة لا يخلو من بعض المناقشات.

منها ان المراد من الحكم الشرعى هل هو خصوص المجعول الشرعى من الأحكام الوضعية و التكليفية أو الاعم منه فان اريد الاول لكان التعريف تعريفاً بالاختصاص فان

ص: 696

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 421-422.

2- (2) المحاضرات لسيّدنا الاستاذ، ج 3، ص 368.

اداء الاستنباط الى البراءة العقلية أو الشرعية التي فى معنى قبح العقاب بلا بيان ونفى المؤاخذة على المخالفة أيضاً اجتهاد مع أنه ليس من استنباط الحكم الشرعى اصلا. (1)

يمكن أن يقال: ان المراد من المجعول الشرعى أعم مما يدركه العقل فلا يختص بما لا سبيل للعقل اليه و عليه فيشمل تحصيل الحجة على الحكم الشرعى الوظائف العملية المستفاد من الادلة العقلية كالبراءة أو نفى المؤاخذة أو لزوم الاحتياط كاطراف المعلوم بالاجمال لأن تلك الوظائف أحكام شرعية و لو لم يكن بعضها اثباتيا و ايجابيا و لا تكليفيا.

ومنها: ان مجرد قيام الحجة اذا كان فى قالب احتمال التكليف قبل الفحص عنه ليس من الاجتهاد فى شىء و انما الاجتهاد هو عملية استخراج الحكم أو القدرة عليه بالاستناد الى طريق معتبر أو أصل معتبر. (2)

هذا مضافاً الى ما أفاده بعض الاعلام من ان اضافة استفراغ الوسع فى التعريف بلا- طائل فانه لو قيل إن الاجتهاد هو تحصيل الحجة التفصيلية على الحكم الشرعى الفرعى الكلى لكان اخصر. (3)

و الذى يسهل الخطب ان باب التعريفات باب شرح الاسم و إلا امكن الاشكال أيضاً على تعريف الاجتهاد بتحصيل الحجة و ذلك لأنه لا يناسب مع عدم جواز رجوع المتمكن من الاجتهاد الى الغير اذ لو كان المجتهد هو الذى اجتهد و حصل الحجة جاز للمتمكن الرجوع الى الغير مع أنه لا يجوز كما ذهب اليه الشيخ الأعظم و ادعى عليه الاجماع فالمناسب للحكم المذكور ان يعرف المجتهد بمن يحصل له ملكة

ص: 697

1- (1) تسديد الاصول، ج 2، ص 520.

2- (2) تسديد الاصول، ج 2، ص 520.

3- (3) راجع دروس فى مسائل علم الاصول، ج 5، ص 124.



الاستنباط فحينئذٍ لا ينافي هذا التعريف لعدم جواز رجوع المتمكن من الاجتهاد الى الغير لانه يصدق عليه المجتهد بواسطة اتصافه بملكة الاجتهاد و لايجوز التقليد للمجتهد.

نعم لايناسب تعريف المجتهد بمن يحصل له ملكة الاستنباط مع الحكمين الاخرين و هما جواز رجوع غير المجتهد الى المجتهد و التقليد عنه و جواز حكم المجتهد و نفوذه لانهما مختصان بالعالم بالفعل و لذا ذهب السيد المحقق الخوئي قدس سره الى أن الصحيح هو تعريف الاجتهاد بأنه العلم بالاحكام الشرعية الواقعية أو الظاهرية أو بالوظيفة الفعلية عند عدم احراز الحكم الشرعى من الادلة التفصيلية و بهذا يتحدد تعريف الاجتهاد مع تعريف الفقه غاية الأمر أنه لا يلتزم (يلتزم ظ) بعدم جواز التقليد لبعض أفراد غير المجتهد أيضاً و هو المتمكن من الاستنباط ان تمّ الاجماع أو الانصراف المذكورين (فى كلام الشيخ الأعظم) وإلا كان موضوع عدم جواز التقليد أيضاً هو العالم بالفعل. (1)

ثم لا يخفى عليك ان ذكر الاجتهاد و التقليد فى ضمن المسائل الأصولية لا يخلو من الاشكال فان الاجتهاد هو نفس الاستنباط أو ملكته أو العلم بالاحكام و المسائل الأصولية هى المسائل التى تقع فى طريق الاستنباط و بينهما بون بعيد فالأظهر ان مسألة الاجتهاد و التقليد تكون من المسائل الفرعية الفقهية و ذكرها فى خاتمة كتاب الأصول لعلّه يكون من باب الاستطراد و الله هو العالم.

### **الفصل الثانى: فى ان من تمكن من الاستنباط هل يجوز له التقليد بترك الاستنباط أم لا يجوز بل يتعين عليه الاجتهاد**

و الاظهر هو التفصيل بين ما علم أنه لو استنبط كان نظره مخالفا للغير فلايجوز و بين ما لم يعلم ذلك فيجوز.

ص: 698

قال سيّدنا الامام المجاهد ان الموضوع لعدم جواز الرجوع الى الغير فى التكليف وعدم جواز تقليد الغير هو قوة استنباط الاحكام من الادلة و امكانه و لو لم يستنبط شيئاً منها بالفعل فلو فرض حصولها لشخص من ممارسة مقدمات الاجتهاد من غير الرجوع الى مسألة واحدة فى الفقه بحيث يصدق عليه انه جاهل بالاحكام غير عارف بها لا يجوز له الرجوع الى غيره فى الفتوى مع قوة الاستنباط فعلاً و امكانه له من غير فرق بين من له قوة مطلقة أو فى بعض الابواب أو الاحكام بالنسبة اليها لأنّ الدليل على جواز رجوع الجاهل الى العالم هو بناء العقلاء و لا دليل لفظى يتمسك باطلاقه و لم يثبت بنائهم فى مثله الى ان قال فيجب عليه عقلاً الاجتهاد و بذل الوسع فى تحصيل مطلوبات الشرع و ما يحتاج اليه فى اعمال نفسه و ما قد يترأى من رجوع بعض اصحاب الصناعات احياناً الى بعض فى تشخيص بعض الامور انما هو من باب ترجيح بعض الاغراض على بعض كما لو كان له شغل اهم من تشخيص ذلك الموضوع او يكون من باب الاحتياط و تقوية نظره بنظره او من باب رفع اليد عن بعض الاغراض لاجل عدم الاهمية به و ترجيح الاستراحة عليه و غير ذلك و قياس التكاليف الالهية بها مع الفارق.

(1)

ويرد عليه أولاً: بان المنع عن رجوع العقلاء بعضهم الى بعض فيما لم يستنبطوا فى غير محله الا ترى ان الاطباء يرجع بعضهم الى بعض فيما لم يستنبطوا و عملوا بنظر الغير من دون نكير.

و دعوى ان مع كثرة الاختلاف فى نظر الفقهاء شائعة و معها كيف ياخذ الفقيه بنظر غيره مع احتمال انه لو استنبطه كان مخالفاً لنظره مندفعة بان احتمال الخلاف فى

ص: 699

المهرة أيضاً شائع ولا يختص ذلك بالفقهاء هذا مضافاً الى أن احتمال الاختلاف لو كان مضراً لما كان اصل التقليد جازياً بعد امكان الاحتياط و ادراك الواقع.

نعم لا يجوز له الرجوع الى الغير ان علم ان لو استتبط كان نظره مخالفاً للغير كما اذا كان مبانيهما مختلفة و الوجه في عدم الجواز هو عدم احراز البناء في هذه الصورة.

وثانياً: بما في الدروس في مسائل علم الأصول من ان قيام السيرة القطعية من المشرعة الموجودين في زمان الائمة عليهم السلام على مراجعتهم الى الرواة المعروفين بالفقاهة في أخذ الاحكام و التكليف امر قطعي لا يحتاج هذا الجواز الى دعوى السيرة العقلانية على الرجوع الى أهل الخبرة ليناقدش في عمومها أو خصوصها بالاضافة الى غير المتمكن. (1)

يمكن أن يقال: أن السيرة دليلي لبي فاذا شك في اطلاقها يؤخذ فيه بالقدر المتيقن كما عرفت التأمل و الاشكال في اطلاق بناء العقلاء فيما اذا امكن له الاستتباط و علم ان لو استتبط أدى نظره الى خلاف نظر غيره و عليه فاطلاق السيرة كبناء العقلاء في الفرض المذكور محل تأمل و نظر.

وثالثاً: بان الروايات الدالة على جواز الرجوع الى الغير مطلقة و يشمل باطلاقها صورة امكان الوصول الى الحكم و التكليف بوجه آخر.

كصحيحة عبدالعزيز بن المهدي او حسنته قال سألت الرضا عليه السلام فقلت اني لا القاك في كل وقت فممن أخذ معالم ديني (قال خذ من يونس بن عبدالرحمن) (2) و الاخذ يعم ما اذا كان بصورة سماع الرواية أو بيان الحكم و نحوها غيرها انتهى. (3)

ص: 700

1- (1) دروس، ج 5، ص 125.

2- (2) الوسائل، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، ح 34.

3- (3) دروس، ج 5، ص 126.

وفيه ان اطلاقها بالنسبة الى من كانت الروايات عنده موجودة وامكن له استنباط الاحكام منها غير ثابت فان مفروض الرواية هي الصورة التي لا- يتمكن له الوصول الى الاحكام إلا من ناحية الغير ونحو هذه الرواية صحيحة عبدالله بن أبي يعفور قال قلت لابي عبدالله عليه السلام انه ليس كل ساعة القاك ولا يمكن القدوم ويجيء الرجل من اصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه فقال ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي فانه سمع من أبي و كان عنده وجيها. (1)

وفيه ان المفروض فيها أيضاً هي الصورة التي لا يتمكن له الحضور والوصول الى الاحكام إلا من ناحية الغير فتكون خارجة عن مسألتنا من تمكن الاستنباط ولكن يريد اخذ رأى الغير وعدم الاستنباط بنفسه.

فتحصل ان الاقوى كما ذهب اليه بعض الاكابر هو التفصيل بين ما اذا علم ان لو استنبط كان نظره مخالفا للغير فلا دليل على جواز الرجوع الى الغير وترك الاستنباط وبين ما اذا لم يعلم ذلك فيجوز له ترك الاستنباط مع التمكن منه والرجوع الى الغير لأخذ رأيه والدليل عليه هو قيام البناء والسيرة عليه لانه جاهل بالفعل والجاهل يجوز له الرجوع الى العالم بالفعل عند العقلاء وعند المتشرعة.

لا يقال: انه لما كان لا مانع من شمول ادلة الاحكام للمجتهد فلا محالة تنتجز الاحكام الواقعية في حقه و معه لا عذر له في ترك امثالها بالاستناد الى فتوى غيره فان موردها من لاحجة له على الحكم والمفروض في المقام هو شمول ادلة الاحكام للمجتهد وهي حجة عليه.

لأننا نقول: كما في تسديد الأصول بانه بعد كون موضوع جواز التقليد هو من له جهل فعلى بالحكم فأدلة جوازه تعم المجتهد الذي لم يستفرغ وسعه ولم يستنبط

ص: 701

الأحكام و حيث ان قول المجتهد طريق له فالاستناد اليه استناد الى طريق معتبر حجة يكون منجزا مع الاصابة و عذرا اذا اخطأ و مع شمول ادلته له لايتنجز الأحكام المذكورة في أدلتها في حقه اذا استند الى فتوى الغير التي هي أيضاً طريق معتبر بل المجتهد المذكور حينئذٍ كمقلد عامي يعلم اجمالاً بوجوب احدى صلاتي الظهر و الجمعة ثم قلد المجتهد الذي افتى بوجوب الجمعة فعلمه الاجمالي و ان كان حجة على تنجيز الواقع إلا أن فتوى المجتهد الذي يقلده تكون طريق معتبرا و حجة له موجبة لسقوط العلم الاجمالي عن التنجيز. (1)

و لقد أفاد و أجاد حيث قال بل المجتهد المذكور حينئذٍ كمقلد عامي يعلم اجمالاً بوجوب احدى صلاتي الظهر و الجمعة الخ فانه بعد العلم الاجمالي يكون جاهلاً بتفصيل الواجب و معه يمكن له الرجوع الى غيره في تعيين الواجب لانه جاهل بالنسبة اليه و الغير عالم بالنسبة اليه نعم قد تقدم عدم الدليل لجواز الرجوع الى الغير فيما اذا علم انه لو استنبط كان نظره مخالفا للغير.

فتحصّل: الى حد الآن جواز رجوع من له ملكة الاجتهاد و لم يستنبط الى غيره فيما اذا لم يعلم أنه لو استنبط كان نظره مخالفا للغير للبناء و السيرة و إلا ففي اطلاق دليل الرجوع الى الغير بالنسبة اليه اشكال فلاتغفل.

### الفصل الثالث: في تقسيم الاجتهاد الى مطلق و متجزئ

في تقسيم الاجتهاد الى مطلق و متجزئ

و الاول يعرف بملكة الاقتدار على تعيين الوظيفة العملية بالنسبة الى جميع الاحكام و الثاني يعرف بملكة ذلك بالنسبة الى بعضها و هذا هو ظاهر الكفاية حيث قال فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به على

ص:702

استنباط الاحكام الفعلية من امارة معتبرة أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي يظفر فيها بها و التجزى هو ما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام.

اورد عليه المحقق الاصفهاني بقوله بل المناسب لمفهومه (اللغوى) هو استنباط الحكم من دليله و هو لا يكون الا عن ملكة فالمجتهد هو المستنبط عن ملكة و هو موضوع الاحكام باعتبار انطباق عنوان الفقيه و العارف بالاحكام عليه لا انه من الملكات و استفادة الحكم من آثارها كما في ملكة العدالة الى أن قال ان قوة الاستنباط تحصل دائماً بسبب معرفة العلوم التي يتوقف عليها الاستنباط لا بنفس الاستنباط فإنه يستحيل بلا قوة عليه الى أن قال.

ان الاجتهاد عمل يحصل من القوة المزبورة لانفسها الا ان المطلق منه اصطلاحاً في قبال التجزى ليس إلا بالمعنى المذكور (أى ما هو يقتدر به على استنباط الاحكام الفعلية من امارة معتبرة أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي لم يظفر فيها بها و التجزى هو ما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام) لوضوح ان المقتدر على استنباط الكل و لو لم يستنبط الا البعض مجتهد مطلق لا متجز ثم انه لا اشكال في امكان المطلق و حصوله للاعلام و الأعظم.

وقد يناقش في امكانه و ذلك لما نرى من عدم التمكن من الترجيح في بعض المسائل أو تعيين حكمه أو التردد في بعض المسائل فان هذه الامور تمنع عن صدق المجتهد المطلق على من يكون كذلك فانه يحكى عن قلة الاطلاع و اجيب عنه بان التردد ليس بالنسبة الى الحكم الفعلى لانهم ذهبوا الى الأصول أو القواعد الجارية بمناسبة الموارد و حكموا به من دون تردد و انما التردد بالنسبة الى الحكم الواقعى لاجل عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم لا لقلّة الاطلاع أو قصور الباع فالمجتهد المطلق هو الذى يقتدر على استنباط

الوظيفة الفعلية في كل مسألة بخلاف المجتهد المتجزى فإنه لا يتمكن من معرفة الوظيفة الفعلية في كل واقعة وذلك لقصور اقتداره.

ثم ان المجتهد بعنوانه كما أفاد المحقق الاصفهاني لم يقع موضوعاً للحكم في آية ولا في رواية بل الموضوع في الروايات هو(عنوان)هو الفقيه و الراوى و من يعرف احكامهم او شيئاً منها و اجمع رواية في هذا الباب مقبولة عمر بن حنظلة حيث قال عليه السلام ينظر الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما الخبر فإنه ربما أمكن أن يقال أنه مخصوص بالمجتهد اصطلاحاً نظراً الى قوله عليه السلام «ونظر في حلالنا و حرامنا» فان النظر في الشيء هو النظر العلمى في قبال النظر الى الشيء فإنه بمعنى الرؤية و الابصار و لذا ورد في حكاية الخليل عليه السلام ان المراد من قوله تعالى فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي التُّجُومِ (1) «فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ» هو النظر في مقتضياتها و آثارها لا النظر اليها ببصارها الى أن قال(في طريق اثبات عدم دخالة الاجتهاد)ان المعتمد في موضوع تلك الاحكام مجرد صدق الفقيه و العارف بالاحكام و من الواضح ان صدق العارف بها بمجرد السماع من المعصوم عليه السلام شفاهاً من دون اعمال قوة نظرية في تحصيل معرفتها كجل الرواة دون أجلائهم مما لا ريب في ترتيب الأحكام المزبورة عليه و ان لم يصدق عليه عنوان المجتهد نعم في زمان الغيبة لا- يمكن تحصيل المعرفة بأحكامهم: الا بواسطة اعمال القوة النظرية فيلازم الفقاهاة و المعرفة للاجتهاد بمعنى الاستنباط عن ملكة (2) حاصله كفاية صدق العارف بالاحكام ولو من دون اعمال قوة نظرية.

ص:704

1- (1) الصافات، 88.

2- (2) نهاية الدراية، ج 3، ص 191-192.

يمكن أن يقال: كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سره بأنّ الاصحاح من الصدر الى الآن استفادوا من حديث عمر بن حنظلة اعتبار الاجتهاد و عليه فلاوجه لقوله من ترتب الاحكام على مجرد السماع من دون اعمال قوة نظرية فى تحصيل معرفتها بل اللازم فى جميع الازمنة هو اعمال القوة النظرية و ان اختلف الاجتهاد فى زماننا هذا مع الاجتهاد فى عصر الحضور من جهة السهولة و الصعوبة.

هذا مضافاً الى أن الرجوع الى الرواة كثيراً ما كان لأخذ الرواية لا لأخذ الاراء حتى يكون تقليدا عنهم.

نعم كان الرجوع فى بعض الاحيان الى بعض الاصحاح كابان بن تغلب تقليدا و مما ذكرنا يظهر عدم جواز التقليد عن المطلع على اراء المجتهد تقليدا لأنّ اطلاعه بالنسبة الى الأحكام لا يكون باعمال قوة نظرية كما لا يخفى.

## الفصل الرابع: فى الأحكام المترتبة على الاجتهاد المطلق و هى متعددة

### اشارة

منها: أنّه يجوز أن يعمل المجتهد برأيه و لايجوز له الرجوع الى الغير و ذلك لان المجتهد ان استنبط و صار عالما فلا يجوز له الرجوع الى مجتهدا اخر لانه ان اخطئه كان رجوعه اليه رجوع العالم الى الجاهل و هو كما ترى و ان كان اجتهاده متحدا مع اجتهاد غيره كان رجوعه اليه لغوا كما لا يخفى و انما قلنا بأنّه يجوز ان يعمل برأيه و لم نقل بوجوبه لجواز ان يعمل بالاحتياط لصحة الامتثال الاجمالي.

ومنها: أنّه لا اشكال لغير المجتهد ان يرجع اليه اذا كان المجتهد انفتاحيا.

و اما اذا انسد باب العلم و العلمى فجواز التقليد عنه محل الاشكال و حاصله كما فى الكفاية ان رجوع الغير اليه ليس من رجوع الجاهل الى العالم بل الى الجاهل لان المفروض انه جاهل بالاحكام و باب العلم و العلمى بها منسد عليه فلا يشمله أدلة جواز التقليد لانها انما دلّت على جواز رجوع غير العالم الى العالم.



وأما قضية مقدمات الانسداد فليست إلا حجية الظن على من انسده عليه بابهما لا على غيره فلا بد في حجية اجتهاده لغيره من جريان مقدمات الانسداد في حقه أيضاً وهي غير جارية لعدم انحصار المجتهد به و إذا لم ينحصر المجتهد به بل وجد مجتهد انفتاحي لم يكن باب العلم والعلمي منسداً على المقلد لحجية فتاوى الانفتاحي في حقه.

والانسدادى وان يخطىء الانفتاحي في فهمه أن بابهما مفتوح إلا أنه لا طريق له الى تخطئة المقلد لأنه لا طريق له الى نفى حجية فتوى الانفتاحي في حقه فهو مع حكمه بخطأ الانفتاحي يحكم بحجية فتواه في حق المقلد وعلى هذا يكون المقلد ممن انفتح عليه باب الامرين (أى العلم والعلمي).

وعلى فرض الانحصار أيضاً لا يجرى مقدماته (في حق المقلد) إذا لم يكن له سبيل الى اثبات عدم وجوب الاحتياط المستلزم للعسر و الحرج نعم لو جرت المقدمات كذلك بان انحصر المجتهد بالانسدادى و لزم من الاحتياط المحذور العقلي (كاختلال النظام) أو لزم منه العسر و الحرج مع التمكن من ابطال وجوبه حينئذ كانت منتجة لحجيته في حقه ولكن دونه خرط القناد هذا على تقدير الحكومة.

وأما على تقدير الكشف فجاوز الرجوع اليه في غاية الاشكال أيضاً لأن مقدمات الانسداد انما اقتضت حجية الظن شرعاً على من انسده عليه باب العلم والعلمي لا على غيره فحجيته لغيره تحتاج الى جريان مقدماته في حقه أيضاً فيرد الاشكال المتقدم وعلى تقدير التسليم أيضاً ان قضيتها كون الظن المطلق معتبراً شرعاً كالظنون الخاصة التي دلّ الدليل على اعتبارها بالخصوص انتهى موضوع الحاجة. (1)

ص: 706

وفيه ما حققه سيّدنا الاستاد في مجلس درسه و حاصله ان رجوع المقلد الى المجتهد الانسدادي في مقدمات الانسداد يكون من باب رجوع الجاهل الى العالم لا من رجوع الجاهل الى الجاهل فحينئذٍ يجوز للمقلد الرجوع الى المجتهد الانسدادي اذا لم يكن مجتهد اعلم انفتاحي في قبالة بل يجب الرجوع اليه اذا كان الانسدادي اعلم من غيره نعم لو كان الانسدادي مساويا مع غيره الانفتاحي كان المقلد مخيرا بين الرجوع الى الانسدادي في المقدمات وبين الرجوع الى الانفتاحي في الاحكام فاذا رجع الى الانسدادي في تشخيص عدم قيام العلم و العلمى بالنسبة الى الأحكام المعلومة بالاجمال وفي كون الاحتياط عسريا و باطلا صار المقلد كالمجتهد الانسدادي في وجوب العمل بالظنّ بعد عدم امكان الامتثال القطعي و عليه فوظيفته هو العمل بالظنّ و لو كان مخالفاً لظنّ المجتهد الانسدادي الذي رجع اليه في مقدمات الانسداد و لا فرق في ذلك بين انحصار المجتهد في الانسدادي و عدمه فما يظهر من الكفايه من انه يشترط في جريان مقدمات الانسداد انحصار المجتهد في الانسدادي فهو منظور فيه انتهى.

و بالجملة ليس رجوع المقلد الى المجتهد الانسدادي في مقدمات الانسداد رجوع الجاهل الى الجاهل لان المجتهد الانسدادي يكون انفتاحيا بالنسبة الى المقدمات و لا فرق في ذلك بين انحصار المجتهد في الانسدادي و عدمه لانّ مع عدم الانحصار يكون المجتهد الانسدادي بالنسبة الى الأحكام كالمجتهد الانفتاحي بالنسبة الى مقدمات الانسداد.

و تفصيل ذلك كما في المحاضرات ان على تقدير الحكومة يفرض الكلام تارة مع التمكن من ابطال وجوب الاحتياط بان كان المقلد مع علمه بوجود أحكام على سبيل الاجمال متمكنا من اثبات نفى الحرج و نفى وجوب الاحتياط و اخرى مع عدم

تمكنه من ذلك اما على الاول فلا اشكال فى انه كالمجتهد الانسدادي يحكم بحكم العقل بحجية الظن من أى طريق حصل نعم قد يكون طريق حصول الظن له حصوله لهذا المجتهد فيأخذ به لكنه ليس تقليد له بل هو جعل ظنه طريقاً لحصول ظن نفسه من دون ان يكون الحجة إلا ظن نفسه الى أن قال لا فرق فى ذلك بين انحصار المجتهد فى هذا الانسدادي وبين عدم انحصاره ووجود المجتهد الانفتاحى اذ المفروض ان هذا المقلد متمكن بنفسه من اتمام مقدمات الانسداد و حاكم بحكم عقله بحجية الظن و عدم حجية غيره من الامارات و الطرق الغير الموجبة للظن الشخصى فهو يرى الانفتاحى خاطئاً و يرى عمله باطلا فكيف يجوز له تقليده فى الفروع و الأحكام بعد ما علم انه عامل بكل اماره من الخبر الواحد و الظواهر و غيرهما الى أن قال.

و اما على الثانى أى عدم التمكن (أى تمكن المقلد) من ابطال وجوب الاحتياط فتارة نفرض انحصار المجتهد فى الانسدادي و عليه فلا اشكال فى جواز الرجوع اليه فى الأمر الذى علمه اعنى بطلان وجوب الاحتياط و نفى الحرج فى الشريعة فانه على الفرض عالم بذلك فليس الرجوع فيه اليه رجوع الجاهل الى الجاهل فاذا رجع اليه فى هذا الأمر يحكم عقله بحجية الظن له فيكون كمن تمكن بنفسه من اجراء المقدمات و يكون الحجة له ظن نفسه لا ظن هذا المجتهد كالفرض السابق و الفرق بينهما هو ان المتمكن بنفسه من اجراء تلك المقدمات لم يكن مقلدا فى شىء و أما غير المتمكن منه فلا- محاله يقلد فى بعض تلك المقدمات لا فى غيرها اذ بعد تقليده فى ذلك يصير كالمجتهد فى ان الاعتبار بظن نفسه.

و اخرى يفرض عدم انحصاره فيه و وجود غيره ممن يدعى انفتاح باب العلم.

وعليه: فلا يخلو اما ان يكون الانسدادي مساويا للانفتاحي في فهم تمامية مقدمات الانسداد او يكون أفضل منه او مفضولا فعلى فرض التساوي يكون المقلد بالخيار ان شاء قلد الانسدادي في مسألة بطلان وجوب الاحتياط فيدخل في الفرض السابق وان شاء قلد الانفتاحي في الاحكام الفرعية ويكون تابعا لرأيه فيها فيكون فتواه حجة له تعبداً وعلى فرض اعلمية الانفتاحي يتعين العمل على قوله في الأحكام الفرعية اذ بعد فرض ابطال الانفتاحي مقدمات الانسداد وفرض اعلميته في فهم عدم التمامية لا بدّ للمقلد من العمل بما علمه من الأخبار والظواهر وسائر الحجج الشرعية سواء حصل له الظنّ أم لم يحصل (هذا كله على تقدير الحكومة).

واما على تقدير الكشف فيفرض أيضاً تارة مع تمكن المقلد من اتمام المقدمات و اخرى مع عدمها.

أما على الأول فلا اشكال في أنّه بعد تمامية المقدمات يكشف ان الشارع جعل الظنّ حجة من أى طريق حصل فهو على ذلك يتبع الظنّ الحاصل لنفسه سواء حصل من ظنّ الانسدادي أو من فتوى الانفتاحي ولا يجوز له التقليد لا من الانسدادي ولا من الانفتاحي لانه كشف حجيتة الظنّ الحاصل له ولو ظنّ الانسدادي على خلافه أو افتي الانفتاحي على غير ما ظنّه.

واما على الثاني فان انحصر المجتهد في الانسدادي يقلده في نتيجة دليل الانسداد وهو حجية الظن شرعاً لكل احد فان الانسدادي بعد اجراء مقدمات الانسداد وكشف حجية الظنّ يحكم بانّ الظن حجة لكل أحد فالمقلد يقلده في هذا الحكم وبعد ذلك يتبع ظنّ نفسه ولو كان على خلاف ظنّ مجتهده فهو بعد هذا التقليد يكون بعينه كمن نهض بنفسه لاتمام مقدمات الانسداد وان لم ينحصر فلا يخلو الامر عن الفروض الثلاثة المتقدمة في تقريب الحكومة والكلام الكلام الى أن قال.

وبذلك كله يظهر وجه النظر في كلامه في الكفاية حيث اشترط في جريان المقدمات انحصار المجتهد في الانسدادي وقد عرفت عدم لزوم الانحصار بل يجرى بدونه أيضاً اما بنفس المقلد أو بتقليده للمجتهد الانسدادي فتدبر واستقم هذا كله حكم التقليد. (1)

ولقائل أن يقول أن بعد العلم بتمامية المقدمات و جواز التقليد عن الانسدادي في المقدمات فلم لا يجوز تقليد الانسدادي في الأحكام أيضاً حتى على تقدير الحكومة لأنها مستندة الى المقدمات العلمية و مع الاستناد المذكور لا يكون رجوع المقلد الى الانسدادي في الاحكام أيضاً رجوع الجاهل الى الجاهل و لو لا ذلك لما كان الرجوع الى الانسدادي في المقدمات جايزاً للرجوع اليه في الأحكام فتدبر جيداً.

ومنها: أنه لا اشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق اذا كان باب العلم أو العلمى له مفتوحاً و الفرق بين حكم المجتهد و الفتوى واضح فان الفتوى اظهاره الحكم الشرعى الفرعى الكلى في الوقائع بحسب ما استنبطه من الادلة و القضاء عبارة عن انشاء الحكم الجزئى لاثبات موضوعه عند الترافع اليه و الاختلاف في ثبوت موضوعه و عدمه بعد الاتفاق على الكبرى الشرعية عند المتخصصين أو عبارة عن انشاء الحكم بعد وقوع المخاصمة بينهم في واقعة لاختلافهم في الكبرى الشرعية كاختلاف زوجة المورث مع ساير الورثة في ارثها من العقار الذى تركه زوجها و اظهار فتواه.

و كيف كان لا اشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق اذا كان باب العلم او العلمى له مفتوحاً و اما اذا انسد عليه بابهما ففي الكفاية أورد عليه اشكالا بناء على الصحيح من تقريرات المقدمات على نحو الحكومة فان مثله كما اشترت أنفاً ليس ممن يعرف الاحكام مع ان معرفتها معتبرة في الحاكم كما في المقبولة الا ان يدعى عدم القول

ص:710

بالفصل بين الكشف والحكومة على تقدير الانسداد وهو وان كان غير بعيد الا انه ليس بمثابة يكون حجة على عدم الفصل إلا أن يقال بكفاية افتتاح باب العلم في موارد الاجماع والضروريات من الدين او المذهب والمتواترات اذا كانت جملة يعتد بها وان انسدت باب العلم بمعظم الفقه فأنه يصدق عليه انه ممن روى حديثهم عليهم السلام ونظر في حلالهم عليهم السلام وحرامهم عليهم السلام وعرف احكامهم عليهم السلام عرفاً حقيقة.

واما قوله عليه السلام في المقبولة فاذا حكم بحكمنا الخ فالمراد ان مثله اذا حكم كان بحكمهم عليهم السلام حكم حيث كان منصوباً منهم كيف وحكمه غالباً يكون في الموضوعات الخارجية وليس مثل ملكية دار لزيد او زوجية امرأة له من احكامهم: فصحة أسناد حكمه اليهم: انما هو لاجل كونه من المنسوب من قبلهم عليهم السلام. (1)

يمكن أن يقال: أولاً: كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سره ان الظاهر بمناسبة الحكم والموضوع هو ان المراد من المعرفة هي المعرفة بالأحكام المربوطة بالقضاء فلا يكفي المعرفة بأحكام اخرى غير مرتبطة باب القضاء كما لا يخفى.

وايد ذلك أيضاً سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره حيث قال المجتهد ولو كان انفتاحياً أيضاً لا يجوز له القضاة ولا حجية لقضاوته اذا لم يكن عارفاً باحكامها ولو كان عارفاً بساير الأحكام فالمعتبر عرفانه بأحكام باب القضاة وما يقضى فيه وهذا هو المتيقن من اعتباره واما اعتبار عرفان ساير الأحكام فمحل الكلام يأتي تفصيله في محله وبالجملة لا بدّ للقاضي انسدادياً كان أو انفتاحياً من معرفة الحجج الشرعية المقررة في باب القضاة والحكم على طبق هذه الحجج بحيث يصدق ان حكمه حكم الشرع والائمة المعصومين عليهم السلام. (2)

ص: 711

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 426.

2- (2) المحاضرات سيّدنا الاستاذ، ج 3، ص 374.

وثانياً: كما أفاد سيّدنا الاستاذ ان الظاهر من قوله فاذا حكم بحكمنا اعتبار ان يكون الحكم حكم الائمة عليهم السلام بان يكون مستفاداً من الحجج المقررة فى الشريعة منهم: فاذا لم يكن القاضى عارفاً بأحكام الشريعة فى مورد القضاء أو كان ولم يحكم على طبقها ليس حكمه حكم الائمة عليهم السلام فلا يكون حجة. (1)

قال المحقق الاصفهاني قدس سره أيضاً و أما ما فى المتن بتوجيهه الى ان حكم مثله حكمهم حيث انه منصوب منهم فهو يناسب ارادة القضاء من مدخول الباء لا المقضى به و هو خلاف الظاهر.

و بالجملة فرق بين أن يقال قضائه قضائهم حيث أنه من قبلهم و ان يقال ما قضى به منهم فإنه لا يكون إلا بما عرفه من أحكامهم التى وقع عليها القضاء. (2)

و عليه فلا يشمل الحديث ما اذا لم يكن له طريق الى حكمهم: و على هذا نقول لا ينفع علم الانسدادى بجملة معتدبها من الأحكام فى نفوذ حكمه و قضاوته بعد فرض جهله بأحكام ما يقضى فيه على ما هو المفروض نعم بناء على تقرير المقدمات على نحو الكشف لا محذور اذ المجتهد الانسدادى حينئذٍ عالم بالحجة الشرعية و هو الظنّ الذى حصل له من أى طريق كان فلو ظنّ فى باب القضاوة بشىء كان عالماً بحجبيته شرعاً فاذا حكم بمقتضاه حكم بحكم الشرع فلا تغفل.

### بقي شىء فى جواز توكيل العامى للقضاء

و هو أنه لو لم يكن المجتهدون بمقدار حاجة القضاء فهل يجوز ان يكتفى ولى المسلمين بغير المجتهدين ممن يعلم الأحكام القضائية بالتقليد أو لا يجوز و المحكى

ص: 712

1- (1) المحاضرات لسيّدنا الاستاذ، ج 3، ص 374.

2- (2) نهاية الدراية، ج 3، ص 195.

عن سيّدنا الامام المجاهد قدس سره أنّه يجوز الاكتفاء به دفعا لاختلال النظام حيث نعلم ان النبي و الاوصياء عليهم السلام لو كانوا موجودين لم يهملوا ذلك.

قال سيّدنا الامام الراحل قدس سره في رسائله وقد يقرب الجواز بان النبي و الوصى نصب كل أحد للقضاء مجتهدا كان او مقلداً عارفاً بالمسائل بمقتضى سلطنتهم و ولايتهم على الامة و كل ما كان لهما يكون للفقيه الجامع للشرائط بمقتضى ادلة الولاية

و يشكل المقدمة الاولى بمنع جواز نصب النبي أو الوصي العامي للقضاة بمقتضى مقبولة عمر بن حنظلة الدالة على أن هذا المنصب انما هو للفقيه لا العامي و يستفاد منها ان ذلك حكم شرعي الهى

و فيه ان المقبولة لا تدل إلا على نصب الامام عليه السلام الفقيه و اما كون ذلك بالزام شرعي بحيث يستفاد منها أن الفقهاء من الشرائط الشرعية للقضاء فلا

نعم يمكن ان يستدل لذلك بصيحة سليمان بن خالد المتقدمة عن أبي عبد الله عليه السلام اتقوا الحكومة فان الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي أو وصي نبي فإن الظاهر منها أنها مختصة بهما من قبل الله و لا يكون لغيرهما اهلية لها غاية الأمر أن أدلة نصب الفقهاء لها تكون مخرجة اياهم عن الحصر و بقى الباقي (فلا يجوز القضاة للعامي العارف).

بل يمكن أن يقال أن الفقهاء أوصياء الانبياء بوجه لكونهم الخلفاء و الامناء و منزلتهم منزلة الانبياء من بنى اسرائيل فيكون خروجهم موضوعياً (عمن لا اهلية له للقضاء كغير النبي و الوصى) لا يقال بناء عليه لا معنى لنصبهم حكاما لآتهم الاوصياء فيكون المنصب لهم بجعل الله

لأثاً نقول: أن المستفاد من الصحيحة أن هذا المنصب لا يكون إلا للنبي و الوصى و هو لا ينافى أن يكون بنصب النبي أو الامام لكن بامر الله تعالى و حكمه فاذا نصب



اللّه تعالى النبي صلى الله عليه وآله وسلم حاكماً وقاضياً ونصب النبي الأئمة كذلك والأئمة عليهم السلام الفقهاء ويكون الأئمة عليهم السلام والفقهاء أوصياء النبي صلى الله عليه وآله وسلم يصح أن يقال أن الحكومة منحصرة بالنبي والوصي ويراد منه الأعم من الفقهاء (تأمل)

وبالجمله حصر الحكومة بالنبي والوصي يسلب اهلية غيرهما خرج الفقهاء إما موضوعاً أو حكماً وبقي الباقي مع أن الشك في جواز نصب النبي والامام العامى للقضاء باحتمال اشتراطه بالفقاهة وعدم ظهور اطلاق ينفيه يكفى في عدم جواز نصب الفقيه اياه وعدم نفوذ حكمه لو نصبه. (1)

ويشكل المقدمة الثانية فاجيب عنها بمنع عموم ولاية الفقيه لأن المنصف المتامل في المقبولة صدراً وذيلاً وفي سياق الأدلة يقطع بانها في مقام بيان وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعية والقضاء بين الناس لا مطلقاً

مع أنه لو سلم استفادة العموم منها لا بدّ وان تحمل على ذلك احترازاً عن التخصيص الأكثر فإن أكثر ما للنبي والامام عليهما الصلوات والسلام غير ثابتة للمجتهد فلا يجوز التمسك بها لما نحن فيه إلا بعد تمسك جماعة معتدبها من الاصحاب ولم يتمسك بها في المقام إلا بعض المتأخرين

وفيه أن المستفاد من المقبولة كما ذكرنا هو ان الحكومة مطلقاً للفقيه وقد جعلهم الامام حكاماً على الناس ولا يخفى ان جعل القاضي من شئون الحاكم والسلطان في الاسلام فجعل الحكومة للفقهاء مستلزم لجواز نصب القضاة بالحكام على الناس شأنهم نصب الامراء والقضاة وغيرهما مما يحتاج اليه الامة كما ان الامر كذلك من زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء حقاً أو باطلاً ولعل الان كذلك عند العامة وليس ذلك إلا لمعروفية ذلك في الاسلام من بدو نشئة

ص: 714

---

1- (1) ولا يخفى عليك ان حاصل الاشكال ان العامى العارف بالقضاء يكون مشمولاً لنفي الاهلية للقضاء.

فالقول بانّ الاخبار في مقام بيان وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعية والقضاء بين الناس ساقط اما بيان الاحكام الشرعية فليس من المناصب فلا معنى لجعله وتخصيصها بالقضاء لا وجه له بعد عموم اللفظ و مطابقة الاعتبار و الانصراف لو كان فهو بدوى ينشأ من توهم كون مورد المقبولة هو القضاء الى أن قال

و أما تخصيص الأكثر فممنوع جداً فان مختصات النبي و ان كانت كثيرة لكن ليس شىء منها مربوطا بمقام سلطنته و حكومته الا النادر القليل لو كان فما هو ثابت للنبي و الوصى من الحكومة و الولاية في الامور السياسية و الحسبية هي الشئون التي ثابتة للفقهاء أيضاً و المستثنى منها قليل جداً و ما هي من مختصات النبي فليست من شئون الحكومة إلا النادر منها فراجع مختصاته و قد جمعها العلامة في أول نكاح التذكرة حتى يتضح لك الأمر و أما مختصات الائمة عليهم السلام مع عدم كثرتها فهي أيضاً غير مربوطة بمقام الحكومة إلا النادر على فرضه (1) ظاهر صدر كلامه خلافاً كما حكى عنه هو عدم ثبوت المقدمة الاولى اللهم إلا أن يقال ان ذاك فيما اذا أمكن للفقهاء القضاء فلا يجوز احالته الى غير الفقيه و لو كان عارفاً به بالتقليد فلا منافاة بينه و بين ما حكى عنه فتدبر جيداً.

و عليه فاذا اشتدت حاجة النظام الى القضاء الاسلامى فشرط الاجتهاد ساقط حفظا للنظام و دفعا لاختلاله و لا ينافى ذلك صحيحة سليمان بن خالد فانهم منصوبون بيد الفقهاء و هم منصوبون بيد الائمة عليهم السلام فالحكومة لاتخرج عن اختصاصها بالنبي و الوصى عليهما الصلوات و السلام.

ص:715

بقى شيء و هو ان مع سقوط شرط الاجتهاد عند الضرورة هل يجوز للعارف باحكام القضاة تقليدا المنصوب من قبل ولى الأمر ان يقضى بنفسه طبقا لما علمه من الفتاوى أو يلزم عليه أن يقضى وكالة عن الولى الفقيه.

و الظاهر هو الاول لانّ العارف المذكور منصوب ولى الفقيه لا الوكيل عنه و لا دليل على صحة الوكالة فى القضاء و الاستدلال باطلاق صحيحة معاوية بن وهب عن أبى عبد الله عليه السلام أنّه قال من و كل رجلا على امضاء أمر من الامور فالوكالة ثابتة أبداً حتى يعلمه بالخروج منها كما اعلمه بالدخول فيها (1) و نحوها ضعيف لعدم اطلاقها لاتها فى مقام بيان حكم آخر و هو نفوذ حكم الوكيل قبل اعلامه بالعزل كما لا- وجه للتمسك ببناء العقلاء بعد عدم كون الوكالة فى القضاء امراً شائعاً فتحصل ان العارف بالأحكام القضائية تقليدا المنصوب بيد الولى الفقيه لا حاجة له الى الوكالة فى جواز القضاة بل هو يقضى بنفسه طبقا لما علمه من الفتاوى و الله هو العالم

و منها ان الحكومة بالمعنى الاعم مجعولة للمجتهد المطلق قال سيّدنا الامام المجاهد قدس سره انا نعلم علماً ضرورياً بانّ النبى صلى الله عليه و آله و سلم المبعوث بالنبوة الختمية اكمل النبوات و اتم الاديان بعد عدم اهماله جميع ما يحتاج اليه البشر حتى آداب النوم و الطعام و حتى ارش الخدش لا يمكن أن يهمل هذا الامر المهم الذى يكون من أهمّ ما يحتاج اليه الامة ليلاً و نهاراً فلو اهمل و العياذ بالله مثل هذا الأمر المهم أى أمر السياسة و القضاء لكان تشريعه ناقصاً و كان مخالفاً لخطبته فى حجة الوداع و كذا لو لم يعيّن تكليف الامة فى زمان الغيبة أو لم يأمر على الامام أن يعيّن تكليف الامة فى زمانها مع اخباره بالغيبة و تطاولها كان نقصاً فاحشاً على ساحة التشريع و التقنين يجب تنزيها عنه.

ص: 716

1- (1) الوسائل، الباب 1 من أبواب الوكالة، ح 1.

فالضرورة قاضية بأنّ الأئمة بعد غيبة الامام عليه السلام فى تلك الازمنة المتطاولة لم تترك سدى فى أمر السياسة و القضاء الذى هو من أهمّ ما يحتاجون إليه خصوصاً مع تحريم الرجوع إلى سلاطين الجور و قضاتهم و تسميته رجوعاً إلى الطاغوت و أنّ المأخوذ بحكمهم سحت و لو كان الحق ثابتاً و هذا واضح بضرورة العقل و يدلّ عليه بعض الروايات.

و ما قد يقال إن غيبة الامام عليه السلام ممّا فلا يجب تعيين السائس بعد ذلك غير مقنع فأى دخالة لاشخاص الازمنة المتأخرة فى غيبته روى له الفداء خصوصاً مثل الشيعة الذين يدعون ربهم ليلاً و نهاراً لتعجيل فرجه فاذا علم عدم اهمال جعل منصب الحكومة و القضاء بين الناس فالقدر المتيقن هو الفقيه العالم بالقضاء و السياسات الدينية العادل فى الرعية خصوصاً مع ما يرى من تعظيم الله تعالى و رسوله الاكرم و الائمة عليهم السلام العلم و حملته.

و ما ورد فى حق العلماء من كونهم حصون الاسلام و امناء و ورثة الانبياء و منزلتهم منزلة الانبياء فى بنى اسرائيل و انهم خير خلق الله بعد الائمة عليهم السلام اذا صلحوا و ان فضلهم على الناس كفضل النبي على ادناهم و انهم حكام الملوک و انهم كفيل ايتام أهل البيت و ان مجارى الامور و الأحكام على ايدى العلماء بالله الامناء على حاله و حرامه الى غير ذلك فان الخدشة فى كل واحد منها سنداً أو دلالة ممكنة لكن مجموعها يجعل الفقيه العادل قدر المتيقن كما ذكرنا و مما يدلّ على ان القضاء بل مطلق الحكومة للفقيه مقبولة عمر بن حنظلة و هى مع اشتهاها بين الأصحاب و التعويل عليها فى مباحث القضاء مجبورة من حيث السند و لا اشكال فى دلالتها فأنه بعد ما شدّد ابو عبد الله عليه السلام النكير على من رجع الى السلطان و القضاة و ان ما يؤخذ بحكمهم سحت و لو كان حقاً ثابتاً قال (عمر بن حنظلة) قلت فكيف يصنعان قال

ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما فأتى قد جعلته عليكم حاكم الحديث.

دلت (هذه الرواية) على ان الذى نصبه للحكومة هو الذى يكون منا غيرنا ليس منصوبا لهم و لم يكن حكمه نافذا و لو حكم بحكمهم و يكون راوى الحديث و الناظر فى حلالهم و حرامهم و العارف باحكامهم و هو الفقيه فان غيره ليس ناظراً فى الحلال و الحرام و ليس عارفاً بالاحكام بل راوى الحديث فى زمانهم كان فقيهاً فان الظاهر من قوله «ممن روى حديثنا» أى كان شغله ذلك و هو الفقيه فى تلك الازمنة فان المتعارف فيها بيان الفتوى بنقل الرواية كما يظهر للمتتبع فالعامى و من ليس له ملكة الفقاهاة و الاجتهاد خارج عن مدلولها.

و ان شئت توضيحا لذلك فاعلم انه يمكن ان يستدل على الاختصاص بالمجتهد و خروج العامى بقوله «نظر فى حلالنا و حرامنا» لا من مفهوم النظر الذى يدعى أنه بمعنى الاستنباط و الدقة فى استخراج الأحكام و ان كان لا يخلو من وجه بل لقوله «حلالنا و حرامنا» فان الحلال و الحرام مع كونهما من الله تعالى لا منهم انما نسبا اليهم لكونهم مبينين لهما و انهم محالّ احكام الله فمعنى النظر الى حرامهم و حلالهم هو النظر الى الفتاوى و الأخبار الصادرة منهم فجعل المنصب لمن نظر فى الحلال و الحرام الصادرين منهم أى الناظر فى أخبارهم و فتاويهم و هو شأن الفقيه لا العامى لانه ناظر الى فتوى الفقيه لا الى أخبار الائمة عليهم السلام.

و دعوى القاء الخصوصية عرفاً مجازفة محضنة لقوة احتمال ان يكون للاجتهاد و النظر فى اخبارهم مدخلية فى ذلك بل لو ادعى احد القطع بان منصب الحكومة و القضاء بمالهما من الاهمية و بمناسبة الحكم و الموضوع انما جعل للفقيه لا العامى ليس بمجازف و يمكن الاستدلال بقوله «عرف احكامنا» من اضافته الاحكام اليهم كما

مرّ بيانه و من مفهوم عرف فان عرفان الشيء لغة و عرفاً ليس مطلق العلم به بل متضمن لتشخيص خصوصيات الشيء و تمييزه من بين مشتركاته فكان قال انما جعل المنصب لمن كان مشخصاً لاحكامنا و مميزاً فتاويننا الصادرة لاجل بيان الحكم الواقعي و غيرها مما هي معللة و لو بمؤنة التشخيصات و المميزات الواردة من الائمة عليهم السلام لكونها مخالفة للعامة أو موافقة للكتاب و معلوم ان هذه الصفة من مختصات الفقيه و غيره محروم منا و بالجملة يستفاد من الفقرات الثلاث التي جعلت معرفة للحاكم المنسوب ان ذلك هو الفقيه لا العامي.

و يدلّ على المقصود قوله فيها «و كلاهما اختلفا في حديثكم» فان الظاهر من الاختلاف هو الاختلاف في معناه لا في نقله و هو شأن الفقيه بل الاختلاف في الحكم الناشئ من اختلاف الروايتين لا يكون نوعاً إلاّ مع الاجتهاد و ردّ كل منهما رواية الاخر و ليس هذا شأن العامي فيدلّ هذه الفقرة على ان المتعارف في تلك الازمنة هو الرجوع الى الفقيه.

و يدلّ عليه أيضاً قوله «الحكم ما حكم به اعدلهما و افقهما» وقوله فيما بعد «أرايت ان كان الفقيهان عرفاً حكمه من الكتاب و السنة» فان المستفاد من جميع ذلك كون الفقاهة مفروغا عنها في القاضى و لا اشكال في عدم صدق الفقيه و الا فقه على العامي المقلد.

و يدلّ قوله: «فانى قد جعلته حاكماً» على ان للفقيه مضافاً الى منصب القضاء منصب الحكومة اية حكومة كانت لان الحكومة مفهومها اعم من القضاء المصطلح و القضاء من شعب الحكومة و الولاية و مقتضى المقبولة أنه عليه السلام جعل الفقيه حاكماً و واليا و دعوى الانصراف غير مسموعة فللفقيه الحكومة على الناس فيما يحتاجون الى الحكومة من الامور السياسية و القضائية و المورد لا يوجب تخصيص الكبرى الكلية.

هذا مع منع كون المورد خصوص القضاء المصطلح فان قوله في الصدر «فتحا كما إلى السلطان أو إلى القضاة» يدل على اعمية المورد مما يكون مربوطا بالقضاء كباب القضاء او الى السلطان والوالى فان ما يرجع إليه غير ما يرجع الى القضاة نوعاً فان شأنهم التصرف فى الامور السياسية فمع اعمية الصدر من القضاء لا وجه لاختصاص الحاكمية به فح مقتضى الاطلاق جعل مطلق الحكومة سياسية كانت أو قضائية للفقهاء و سئوال السائل بعده عن مسألة قضائية لا يوجب اختصاص الصدر بها كما هو واضح وقوله: «اذا حكم بحكمنا ليس المراد الفتوى بحكم الله جزماً بل النسبة اليهم لكون الفقيه حاكماً من قبلهم فكان حكمه حكمهم وردّه ردّهم. (1)

ولقد أفاد و أجاد هذا مضافاً الى أن السند لا يحتاج الى جبران المشهور لقوة صحته وقد تقدم وجه ذلك و مضافاً الى ان المورد لا يختص بالقضاء لانّ المنازعة قد تكون من ناحية الشبهة الحكمية وقد تكون من ناحية الاختلاف الموضوعى مع الاتفاق فى الحكم وترك الاستفصال يعمهما.

على أن لكل منازعة شخصية كما فى ذيل كتاب الرسائل المذكور جهة قضائية و جهة حكومية غير ان الثانية فى طول الاولى سواء كان المتنازع فيه امراً مالياً أو حقوقياً أو غيرهما فكل منازعة أولاً يرجع الى القاضى ليحكم بما هو الحق بينهما فإذا تراضيا و أخذاً بحكم القاضى فهو و إلا فيرجع الأمر الى الحاكم لاجراء هذا الحكم.

فشأن القضاة رفع التداعى بالقضاء بالحق و من شأن الحاكم اجراء هذا الحكم لمنع التعدى بحقوق الناس و حفظ النظام و عليه فان السئوال عن مسألة الدين أو الميراث لا يوجب اختصاصه بمسألة قضائية لانه ذو جهتين وقوله بعد ذلك فتحا كما الى السلطان أو القضاة يشهد على ذلك.

ص: 720

و مما ذكر يظهر ضعف ما يقال من أن لفظ الحاكم في مقبولة عمر بن حنظلة «أتى قد جعلته حاكماً» ظاهر بقريية المورد في القضاء بدعوى ان المراد من الصدر هو المنازعة في الحكم وذلك لما عرفت من عدم اختصاص الصدر بالمنازعة في الحكم بل يشمل الاجرائيات أيضاً كما لا يخفى و دعوى ان لفظ الحاكم مشترك لفظي بين المسلط على الامور و بين القاضى و عليه يحتاج التعيين الى القرينة و مورد الرواية يصلح للقرينية بالنسبة الى ارادة القاضى فيحمل لفظ الحاكم على القاضى.

مندفعة أولاً: بانّ لفظ الحاكم الاسلامى كثيرا ما يستعمل فيمن له الأمر و هو أعم من القضاء و ان أمكن تخصيصه ببعض الامور بالقرينة و يشهد له ما ورد عنهم: من ان الفقهاء حصون الاسلام و حكام الملوك و مجارى الامور و الأحكام بأيديهم.

وثانياً: بان الصدر كما عرفت أعم من المنازعة في الحكم و الاجرائيات و هو يصلح للقرينية على ارادة ما يعم القضاة و الولاية من الحاكم فلا يضر الاشتراك اللفظى على تقدير ثبوته بعد قيام القرينة على الاعم و يؤكد ذلك ظهور الصدر فى منع المراجعة الى السلطان و القضاة من غير الشيعة مطلقاً و جعل الحكومة للفقهاء من الشيعة عوضاً عنهما حتى يرجع الشيعة الى الفقهاء فى القضاء و الاجرائيات دون الولاية و قضاة العامة.

لا يقال: ان المقبولة لم يفرض فيها زمان الغيبة بل المتيقن من الأمر فيها بالمراجعة الى من وصفه عليه السلام زمان حضوره و من الظاهر ان فى ذلك الزمان لم يكن القضاء من اصحابه عليه السلام كالقضاء ممن له شؤون القاضى من استيفاء حقوق الناس بعضهم من بعض أو حقوق الله من العقوبات لان هذا الاستيفاء يتوقف على القدرة و السيطرة التى كانت بيد المخالفين و لا تحصل للشخص الا ان يكون بيده ولاية البلاد و امارتها او بكونه



منصوباً بالنصب الخاص من قبل من يكون كذلك اللهم إلا أن يقال ان عدم التمكن من العمل بمقتضى الولاية لا ينافى ثبوت الولاية. (1)

لأنا نقول: صدور ذلك في زمان الحضور لا يوجب اختصاص الصادر بذلك الزمان مع اطلاقه وعدم تقييده بذلك الزمان كما أن عدم التمكن من العمل بمقتضاه في ذلك الزمان لا يمنع عن كون المجعول للفقهاء امراً عاماً ولا يكون محدوداً بوقت أو بشيء خاص فالخبر يدل على ثبوت الولاية للفقهاء في قبال قضاة العامة ولا تهم ويشهد له المنع من المراجعة الى السلطان والقضاة من العامة في صدر الرواية فإن المستفاد منه ان الفقهاء مكان الولاية والقضاة و عليه فالمناصب الجارية لهما مجعولة للفقهاء من الشيعة ولا يجوز العدول عنهم الى غيرهم بل يجب الالتزام بحكمهم وأمرهم ومقتضى عدم التقييد بزمان الحضور انه يعم زمان الغيبة للفقهاء تلك الامور و عليهم الاجراء مهما امكن ذلك و لوفى مجتمع الشيعة أو في بعض الازمنة.

إن قلت: ان مدلول مقبولة عمر بن حنظلة يناسب القضاء بنحو التحكيم حيث ان الامر بتوافق الخصمين في الرجوع الى من ذكر فيها والرضا بحكمه مقتضاه ذلك و لو كان المراد القاضى الابتدائى لكان تعيين المراجعة اليه بيد المدعى لما يأتى من ان تعيين القاضى حق للمدعى و المدعى عليه ملزم بالاستجابة عند رجوع المدعى الى القاضى الابتدائى خصوصا بملاحظة ما ورد في ذيل المقبولة من فرض تعيين كل من المتخاصمين رجلا و تراضيهما بكونهما ناظرين في منازعتهم و لو كان القضاء ابتدائيا لكان الحكم هو الذى عينه المدعى و ينفذ حكمه على المتخاصمين. (2)

ص: 722

1- (1) اسس القضاء و الشهادة، ص 24.

2- (2) اسس القضاء و الشهادة، ص 23.

قلت: ان ظاهر صدر الرواية ان المتخاصمين تحاكما الى السلطان و الى القضاة و ظاهره انهما توافقا في الرجوع الى السلطان و القاضى من العامة مع انهما لا يكونان قاضى التحكيم لكونهما ولاية و قضاة قبل المراجعة اليهما فممنع الامام عليه السلام المترافعين عن ذلك و أوجب عليهما مكان رجوعهما الى قضاة العامة و ولا تهم ان يراجعا الى الناظر فى الحلال و الحرام و أحكام الائمة عليهم السلام و ان يرضيا بحكمه معللا بانى قد جعلته حاكما و ظاهر ذلك ان مورد الرجوع هو القاضى الشرعى المنصوب لا قاضى التحكيم بناء على مغايرتهما فكما ان للعامة قاضيا منصوبا فكذلك للشيعة قاضيا منصوبا و اللازم على المترافعين ان يوافقا في الرجوع الى القاضى المنصوب الشيعى و ان يجتنبوا من المراجعة الى قضاة العامة و ولا تهم و عليه فقوله فليرضوا به حكما يدل على لزوم الرضا بالقاضى المنصوب الشيعى فى قبال القاضى المنصوب العامى لا قاضى التحكيم كما لا يخفى.

و أما قول السائل بعده قلت فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا ناظرين فى حقهما و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا فى حديثكم فهو محمول على فرض التداعى فان لكل طرف حينئذ ان يرجع الى القاضى فالرواية اجنبية عن قاضى التحكيم.

هذا مضافاً الى أن اختصاص المورد بقاضى التحكيم على فرض مشروعيته و وجود شرائطه و مغايرته مع القاضى المنصوب لا يمنع عن جعل مطلق الحكومة للفقيه بقوله فانى قد جعلته حاكما نعم مقتضى شموله و عمومه لقاضى التحكيم هو تقييد مورد جواز اختيار قاضى التحكيم كالقاضى المنصوب بما اذا كان المختار فقيها فلا فرق بينهما و الحاصل انه لا موجب لرفع اليد عن اطلاق الجعل العام للفقهاء و تقييده

بقاضى التحكيم مع ما عرفت من اطلاق الجعل للفقهاء كما يشهد له عموم التعليل بل لو لم يكن التعليل عاماً لزم تعليل الحكم بنفسه و هو بارد.

و كيف كان يظهر مما تقدم تمامية الاستدلال بالمقبولة للولاية المطلقة و الله هو العالم.

## الفصل الخامس: فى الأحكام المترتبة على المجتهد المتجزئ

### ويقع الكلام فى مواضع

### الموضع الاول: فى امكان التجزئ

قال فى الكفاية و هو و ان كان محل الخلاف بين الاعلام الا انه لا ينبغى الارتياح فيه حيث كان أبواب الفقه مختلفة مدركا و المدارك متفاوتة سهولة و صعوبة عقلية و نقلية مع اختلاف الاشخاص فى الاطلاع عليها و فى طول الباع و قصوره بالنسبة اليها فرب شخص كثير الاطلاع و طويل الباع فى مدرك باب بمهارته فى النقلات أو العقليات و ليس كذلك فى اخر لعدم مهارته فيها و ابتناؤه عليها و هذا بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط فى بعضها لسهولة مدركه او لمهارة الشخص فيه مع صعوبته مع عدم القدرة على ما ليس كذلك بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبق بالتجزئ للزوم الطفرة و بساطة الملكة و عدم قبولها التجزئية لاتمنع من حصولها بالنسبة الى بعض الابواب بحيث يتمكن بها من الاحاطة بمداركه كما اذا كانت هناك ملكة الاستنباط فى جميعها و يقطع بعدم دخل ما فى سائرهما به اصلا اولا يعنى باحتماله لاجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمينان بعدم دخله كما فى الملكة المطلقة بدهاء انه لايعتبر فى استنباط مسألة معها من الاطلاع فعلاً على مدارك جميع المسائل كما لا يخفى. (1)

ص: 724

و لا يخفى ما فيه كما أفاد في مصباح الأصول فان دعوى استحالة حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزى مندفعة بان الافراد كلها فى عرض واحد و لا يكون بعضها مقدمة لبعض اخر حتى يتوقف الوصول الى المرتبة العالية على طىّ المراتب النازلة فلا مانع عقلاً من حصوله دفعة و بلا تدريج و لو بنحو الاعجاز من نبيّ او إمام عليه السلام إلا أن يكون مراده الاستحالة العادية لا العقلية فأنّه لا يمكن عادة حصول الاجتهاد المطلق دفعة بل هو يتوقف على التدرج شيئاً فشيئاً لأنّ حصول الجميع دفعة من المحالات العقلية كاجتماع الضدين مثلاً فان كان مراده هذا فهو صحيح لكنّه خلاف ظاهر كلامه من الاستدلال للزوم الطفرة فانّ ظاهره الاستحالة العقلية. (1)

### الموضع الثانى: فى حجية رأى المتجزى على نفسه

و لا اشكال فى جواز عمله بفتواه لو استنبط فانّ المجتهد المتجزى بعد الاستنباط يصدق عليه انه عالم بالنسبة الى ما استنبطه فيشملة عموم مفهوم قوله تعالى فَسَتَأْتُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (2) وهكذا تشمله السيرة العقلانية الدالة على لزوم رجوع الجاهل الى العالم لا رجوع العالم الى مثله و انما الكلام فى انه اذا علم قبل الاستنباط انه لو استنبط لابتلى بالخطاء كثيراً ما فى طريق الاستنباط بحيث لا يشمله حديث رفع الخطأ لشدته و كثرته فعند ذلك هو يجوز له الاستنباط أم لا يجوز ذهب سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره الى الثانى بدعوى أنّه ليس له حينئذٍ اتباع ذلك المقدمات و لو اتبعها و حصل له القطع كان معاقباً فيما خالف قطعه الواقع و الوجه فيه واضح و هو العلم بكثرة الخطاء و معه لا يشمله بناء العقلاء و لا أقل من الشك فلا يجوز العمل برأى نفسه ولكن لازم ذلك هو سراية الاشكال فى جواز استنباط المجتهد المطلق و رجوعه الى رأى نفسه فيما

ص: 725

1- (1) - مصباح الاصول، ج 3، ص 441-442.

2- (2) - النحل، 43.

إذا علم بأنّ الأعلام أكثر إصابة منه وانه ابتلى بكثرة الخطأ بالنسبة الى الواقع لو استنبط بنفسه و هو كما ترى لقيام بناء العقلاء على جواز الاستنباط مع العلم بوجود الأعلام و كون الأعلام أكثر إصابة فتأمل انتهى و لعل وجه التأمل انه لا مانع من سرية الأشكال فى استنباط المجتهد المطلق أيضاً بعد الشك فى جواز العمل بهذا الرأى لأن مقتضى الأصل حينئذ هو عدم جواز العمل به.

### الموضع الثالث: فى جواز رجوع غير المتصف بالاجتهاد اليه فى كل مسألة اجتهاد فيها

#### إشارة

قال فى الكفاية هو محل الأشكال من انه من رجوع الجاهل الى العالم فيعمّه أدلة جواز التقليد و من دعوى عدم الاطلاق فيها و عدم احراز ان بناء العقلاء أو سيرة المشرعة على الرجوع الى مثله أيضاً و ستعرف انشاء الله تعالى ما هو قضية الأدلة و أما جواز حكومته و نفوذ فصل خصومته فأشكل نعم لا يبعد نفوذه فيما اذا عرف جملة معتدا بها و اجتهاد فيها بحيث يصح أن يقال فى حقه عرفاً أنه ممن عرف احكامهم كما مر فى المجتهد المطلق المنسد عليه باب العلم و العلمى فى معظم الأحكام. (1)

قال سيّدنا الاستاذ ان كان المتجزى عرف جملة معتدا بها من الأحكام الغير المرتبطة بباب القضاة و اجتهاد فيها بحيث يصح أن يقال عرفاً انه عرف شيئاً من أحكامهم ولكن كان جاهلاً بأحكام باب القضاة لا مجتهداً فى أحكامه و لا مقلداً لا يجوز حكومته ولا ينفذ فصل خصومته قطعاً من دون شك و ارتياب و هذا غير مراد من العبارة جزماً الى أن قال بل الذى لا بدّ من اعتباره و لا مفر منه هو علمه بأحكام ما يقضى فيه. (2)

ص: 726

1- (1) - الكفاية، ج 2، ص 428-429.

2- (2) - المحاضرات لسيّدنا الاستاذ، ج 3، ص 377.

## بقي شيء و هو أنه لو علم شخص أحكام باب القضاة جميعها أو بعضها عن تقليد فهل ينفذ قضاؤه فيما علم به عن تقليد أولاً

الظاهر هو الثاني كما أفاد سيّدنا الاستاذ حيث أن الظاهر من قوله عليه السلام ممن عرف احكامنا ونظر في حلالنا و حرامنا هو الذي عرف أحكامهم بنحو النظر والاجتهاد.

و حينئذ يقع الكلام في ان من علم كثيراً من الأحكام بنحو النظر والاجتهاد ولكن كان علمه ببعض أحكام القضاء بل بجميعها عن تقليد هل يشمل قوله فمن عرف أحكامنا أولاً والانصاف أنه لو لم يكن ظاهراً في عدم الشمول لم يكن ظاهراً في الشمول نعم لا يبعد شموله فيما كان مقلداً في حكم واحد أو في شاذ من الأحكام (1) ولا - يذهب عليك ان هذا لا ينافي ما تقدم من جواز نصب الفقهاء اياهم عند الضرورة وقلة المجتهدين لاختصاص ما تقدم بصوربه الضرورة ولزوم اختلال النظام والله هو العالم.

### الفصل السادس: في مبادئ الاجتهاد ومقدماته

#### إشارة

قال المحقق الخراساني في الكفاية لا يخفى احتياج الاجتهاد الى معرفة العلوم العربية في الجملة ولو بان يقدر على معرفة ما يتنى عليه الاجتهاد في المسألة بالرجوع الى ما دون فيه ومعرفة التفسير كذلك وعمدة ما يحتاج اليه هو علم الأصول ضرورة أنه ما من مسألة إلا و يحتاج في استنباط حكمها الى قاعدة أو قواعد برهن عليها في الأصول أو برهن عليها المقدمة في نفس المسألة الفرعية كما هو طريقة الاخبارى.

وتدوين تلك القواعد المحتاج اليها على حدة لا يوجب كونها بدعة وعدم تدوينها في زمانهم عليهم السلام لا يوجب ذلك وإلا كان تدوين الفقه والنحو والصرف بدعة وبالجملة لا محيص لأحد في استنباط الأحكام الفرعية من ادلتها إلا الرجوع الى ما بنى

ص: 727

عليه في المسائل الأصولية وبدونه لا يتمكن من استنباط و اجتهاد مجتهدا كان أو اخباريا. (1)

وحينئذ يقع الكلام في امور:

### الأمر الأول: في أنه هل يلزم الاجتهاد في تلك المبادئ و المقدمات أم لا

قال سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره و الظاهر جواز التقليد في المقدمات بالنسبة الى المجتهد في اعمال نفسه لعدم الفرق في الادلة الدالة على جواز التقليد من السيرة و غيرها مما هو بمنزلتها بين أن يكون في الحكم الفرعى أو في غيره اذا كان له اثر كما هو الحال في المقام.

و ممّا يهديك الى الجواز أن القائلين بعدم حجية قول اللغوى انما يعللون ذلك بان اللغوى ليس من أهل الخبرة بالنسبة الى المعانى الحقيقية و المجازية بل هو خبير بموارد استعمالات اللفظ و يلوح منه حجية قوله لو فرض كونه خبيراً بالمعانى الموضوع لها الالفاظ و هذا عبارة اخرى عن جواز التقليد في فهم الظهورات و مثلها ساير المقدمات و لا يشكل بانّ التقليد في اللغة و النحو و الرجال يكون غالباً من الاموات فيشكل من هذه الجهة لما يأتى ان مقتضى الادلة جواز تقليد الميت أيضاً ابتداءً غاية الأمر قيام الاجماع على عدم الجواز و شموله للمقام مشكل جداً و بالجملة فالظاهر جواز التقليد في المقدمات و حجية قول أهل الأدب و الرجال و نتيجته حجية فتواه في حقه و لو كان عرف مقدماته عن تقليد. (2)

### الأمر الثاني: في أنه هل يجوز التقليد عن كان مقلداً في المقدمات أم لا

فقد قال سيّدنا الاستاذ قدس سره فالظاهر جواز التقليد عنه (3) و لعلّ وجهه السيرة لأنّ المجتهدين كثيراً ما لا

ص: 728

1- (1) - الكفاية، ج 2، ص 430-429.

2- (2) - المحاضرات لسيّدنا الاستاذ، ج 3، ص 382-381.

3- (3) - المصدر السابق.

يجتهدون في المقدمات كالصرف و النحو بل يأخذون من المهرة و لا يمنع ذلك عن التقليد عنهم و هو محل تأمل.

قال السيّد المحقّق الخوئي قدس سره في مبادئ الاجتهاد و مقدماته و لابدّ من تنقيح كل ذلك بالنظر و الاجتهاد لا بالتقليد و إلا لا يصدق عليه عنوان العارف و الفقيه. (1)

نعم لو اقتصر من لم يكن مجتهداً في المقدمات على الامور التي اطمئن بها في الفتاوى جاز التقليد عنه لصدق العارف و الفقيه عليه حينئذٍ هذا مضافاً الى أن تعليل عدم حجية قول اللغوي بأنّ اللغوي ليس من أهل الخبرة بالنسبة الى المعاني الحقيقية و المجازية بل هو خبير بمراد الاستعمالات يلوح منه حجية قوله لو فرض كونه خبيراً بالمعاني الموضوع لها الالفاظ و هذه عبارة اخرى عن جواز التقليد في فهم الظهورات و مثلها ساير المقدمات و مع التقليد في المقدمات يصدق عليه أنّه عارف و عالم بالاحكام بالحجة بعد حجية قول المهرة فيها و ناظر في الروايات و بعبارة اخرى عنوان العارف بالاحكام يعم العارف بها بالحجة أيضاً اللهمّ إلا أن يقال لازم ذلك هو جواز الرجوع الى المقلد أيضاً لانه عارف بالاحكام بالحجة و هي قول المجتهد ولكن لقائل أن يقول أن المقلد فلا يكون ناظراً في الروايات لا يشمله أدلّة جواز التقليد بخلاف المجتهد الذي قلّد في بعض المقدمات و عليه فالظاهر جواز التقليد عن المجتهد المذكور.

### الأمر الثالث: في أنه هل يلزم تعلم المنطق اولاً

وقد سكت في الكفاية عن وجوب تعلمه و لعلّه من جهة وضوح وجوب ذلك في الجملة و كيف كان فقد نص على وجوبه سيّدنا الامام المجاهد قدس سره حيث قال و من مقدمات الاجتهاد تعلم المنطق بمقدار تشخيص الاقيسة و ترتيب الحدود و تنظيم الاشكال من الاقترايات و غيرها و تمييز

ص: 729



عقيمها من غيرها و المباحث الرائجة منه في نوع المحاورات لئلا يقع في الخطأ لأجل اهمال بعض قواعده و أما تفاصيل قواعده و دقائقه الغير الرائجة في لسان أهل المحاوره فليست لازمة و لا يحتاج اليها في الاستنباط. (1) و لا يخفى عليك أن تعلم تشخيص الاقيسه يجب بمقدار يتوقف الاستدلال الصحيح عليه و اما الزائد عليه فلا يجب و هكذا غيره.

### **الأمر الرابع: في أنه هل يلزم تعلم علم الرجال أو لا**

و الواضح هو الأول لابتناء المسائل غالباً على الروايات و ملاحظة اسنادها و تميز صحيحها عن سقيمها و هذا لا يمكن بدون علم الرجال. و دعوى ان الأخبار المخرجة في الكتب الاربعة هي أقوال الائمة عليهم السلام و انما ذكر السند لها للزينة و خروجها عن صورة المقطوعة و المرفوعة و المرسله كما زعم ذلك أكثر الأخباريين مندفعه بأنه لا دليل على ذلك بحيث يطمئن الانسان به و أيضاً لا وقع لما يقال من كفاية ما ذهب اليه المشهور في الفتاوى فإنه يكشف عن احرازهم القرينة على صحتها و ما تركوها يكشف عن عدم تماميتها و معه لا حاجة الى علم الرجال و الوجه فيه ان عمل المشهور و أن أفاد الاطمئنان في الأصول المتلقاة عن الائمة عليهم السلام الا أن الشهرة غير محققة في جميع المسائل لكون كثير منها من التفريعات لا من الأصول المتلقاة هذا مضافاً الى اجمال بعض الموارد من ناحية وجود الشهرة و عدمه.

### **الفصل السابع: في التخطئة و التصويب**

و قد تقدم في مبحث الظن ان التعبد بالامارات بناء على الطريقة يكون من باب مجرد الكشف عن الواقع و لا يلاحظ في التعبد بها إلا الايصال الى الواقع و ليس في باب التعبد بالامارات جعل من قبل الشارع

ص:730

أصلاً لأنها طرق عقلانية دائرة بينهم فى مقام الاحتجاج واللجاج والشارع لم يردع عنها وامضاها والوامر الظاهرية فيها ليست باوامر حقيقية بل هى ارشادية الى ما هو أقرب الى الواقعيات فان اصابت الامارات فهى مصيبة وإلا فهى مخطئة.

ثم ان آراء المجتهدين حيث كانت من الامارات فتكون ارشادية الى الواقعيات كساير الامارات ولا مجال معه للتصويب الذى نسب الى مخالفينا فإنه يناقض الارشاد الى الواقع فان التصويب عند العامة بمعنى ان لله سبحانه وتعالى أحكاما عديدة فى موضوع واحد بحسب اختلاف آراء المجتهدين فكل حكم أدى اليه نظر المجتهد ورأيه فهو الحكم الواقعي فى حقه وهو كما ترى.

لأنه قول يخالفه الاعتبار العقلانى فى تقنين القوانين إذ المقتن يشترع القوانين حسب ما يراه مطابقا للمصالح والمفاسد لا حسب ما أدى إليه نظر المكلفين وعليه ربما يصل إليها المكلف وربما لا يصل والقانون يكون على ما هو عليه من دون ان ينقلب فى حق المخطيء فلا مجال لدعوى اطلاق التصويب وانكار التخطئة رأسا.

قال السيد المحقق الخوئى قدس سره ويكفى فى بطلان هذا القول مضافاً الى الاجماع والايثار الكثيرة الدالة على أن لله حكما فى كل واقعة يشترك فيه العالم والجاهل نفس اطلاقات أدلة الأحكام فإن مقتضى اطلاق ما يدل على وجوب شىء أو حرمة ثبوته فى حق من قامت عنده الامارة على الخلاف أيضاً. (1)

هذا مضافاً الى ما أفاده فى تسديد الأصول من أن مقتضى الادلة الكثيرة الواردة فى بيان علل الشرايع أيضاً عمومها لجميع المكلفين فإن العلل المذكورة فيها من قبيل الآثار التكوينية التى لا فرق فى ترتبها على الاعمال بين العالم بحكمها والجاهل فإن مفسدة شرب الخمر واكل الميتة والخنزير كما تترتب لمن عرف حرمتها تترتب على

ص:731

الجاهل بها المعتقد خطأ لحليتها فالحرمة المستندة اليها لا محالة تتبعها في العموم لمعتدى حلها أيضاً.

وأضاف اليه أنّ الأخبار الواردة في أنّ جميع الأحكام قد شرعت في زمن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم وأن الأئمة عليهم السلام لا يقولون بآرائهم بل كل شيء في كتاب أو سنة وأنّ عندهم عليهم السلام كتابا باملاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم وخطّ على عليه السلام جميع الأحكام حتى ارش الخدش وان النبي صلى الله عليه وآله وسلم جاء بما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيامة من دون أن يضيع منه شيء إلى غير ذلك من طوائف الأخبار الكثيرة التي قد مرّت الإشارة إلى بعضها في مبحث التعادل والترجيح تدلّ بوضوح على أنّ أحكام الله تعالى لا تتبع الآراء المختلفة بل هي قد شرعت على ما اقتضته المصالح وأودعت في صحف مطهرة عند الأئمة المعصومين وبلغها النبي الأعظم والأئمة المعصومون عليهم صلوات المصلين ولذلك فما قاله الاصحاب من تواتر الأخبار ببطلان القول بالتصويب ليس دعوى بعيدة نعم أنه ليس من قبيل تواتر لفظ او مضمون واحد بل هو تواتر اخبار كثيرة على ما هو من قبيل المدلول الالتزامى الواحد الى أن قال.

ومنه تعرف أنّ اجماع الاصحاب هنا مستند إلى هذه الأخبار وعده دليلاً مستقلاً ليس على ما ينبغي فالقول بالتصويب سواء كان بمعنى أنّ لكل مجتهد حكماً واقعياً يكشف عن اجتهاده أو بمعنى أنّ حكمه الواقعي ينشأ بعد اجتهاده ومتأخراً عنه مخالف لهذه الأدلة المتعددة المعتبرة مضافاً إلى أنّ تأخر انشائه عن الاجتهاد يؤدّي إلى عدم امكان استظهاره من الآيات والأخبار التي لا ريب في أنّ مدلولها انشاء الأحكام وروايتها من دون دخل لهذا الاستتباع الى أن قال ومنه تعرف انه لا وجه للالتزام بانشاء أحكام ظاهرية مولوية في موارد الامارات كما لا حكم فيها عند العقلاء أصلاً ولو تفوه به بما ظاهره الأمر باتباعها لكان امراً ارشادياً ينشأ من ثبوت الواقع

بها ولزوم اطاعة تكليف المولى المتعلق به و الحق في هذا المجال مع صاحب الكفاية المنكر لوجود أمر ولو كان طريقاً في موردها نعم ما أفاده من أنّ المجعول فيها مجرد الحجية ليس على ما ينبغي فإنّ العقلاء يرونها طرقاً موصلة إلى الواقع و الشارع أيضاً أمضاها و الطريقية أمر أكثر من مجرد الحجية فان اسناد مؤدى الطريق المعتبر الى الشارع صحيح جائز بلا ريبه.

و ليس كذلك الحجة فإنّ احتمال التكليف قبل الفحص حجة منجزة للتكليف الواقعي لو كان مع الله لا يجوز اسناد أن في مورده تكليفا قطعاً و كان الأسناد المذكور من مصاديق ان يقال على الله ما لا يعلمون الذي هو حرام بنصّ الكتاب قال الله تعالى قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بغير الحَقِّ وَ أَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (1) الى أن قال هذا كله بالنسبة لموارد الامارات و أمّا الأصول العملية فلا ريب في اختصاصها بمن كان جاهلاً بالحكم مورداً لها فالحلية أو الطهارة الظاهرية المدلول عليها بمثل «كل شيء هو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» و قوله «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر» مختصة بالجاهل بالحلّ و الحرمة و النظافة و القذارة فلا تجرى في من علم باحداها و لا بأس به و حكم قبح العقاب و عدم المؤاخذة على التكليف المجهول أيضاً مختص بمن لم يعلم ذلك التكليف و لا- يعم من علم به و قامت عنده الامارة عليه كما لا يخفى. (2) هذا بناء على الطريقية و قد عرفت بقاء الاحكام الواقعية على ما هو عليها و الاوامر الارشادية ربما يصل اليها و ربما لا يصل و اما بناء على السببية فلا يلزم التصويب أيضاً على بعض وجوهه و قد تقدم تفصيل ذلك في مبحث الظنّ و حاصله ان تصور السببية على وجوه احدها

ص: 733

1- (1) الاعراف، 33.

2- (2) تسديد الاصول، ج 2، ص 523-527.

أن يكون الحكم سواء كان فعلياً أو شأنيًا تابعاً للأمارات بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن قيام الامارات وعدمها حكم فيكون الاحكام الواقعية مختصة في الواقع بالعالمين بالامارات والطرق والجاهل بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن مؤدى الامارات لاحكم له وهذا هو التصويب الباطل عند أهل الصواب من التخطئة وقد تواترت الاخبار بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل.

ثانيها: أن يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الامارات بمعنى ان لله في كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل لو لا قيام الامارات على خلافها بحيث يكون قيامها مانعاً عن فعالية الاحكام الواقعية لكون مصلحة سلوك هذه الامارات غالبية على مصلحة الاحكام الواقعية فالحكم الواقعي فعلى في حق غير الظان بخلافه و شأني في حقه.

وهذا هو تصويب مجمع على خلافه لان اللازم من الاشتراك هو وجود الحكم المشترك في الواقع بحيث لو علم به لتنجزه وهنا بعد تزامم المصلحة في نفس الفعل لا يبقى الاحكم شأني والعلم به لا يوجب التنجز.

ثالثها: أن لا يكون للامارة القائمة على الواقعة تأثير في نفس الفعل الذي تضمنت الاماره حكمه ولا تحدث فيه مصلحة الا ان العمل على طبق تلك الامارة والالتزام به في مقام العمل على انه هو الواقع وترتيب الاثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً يشتمل على مصلحة فاجبه الشارع ومعنى ايجاب العمل على الامارة وجوب تطبيق العمل عليها لا وجوب ايجاد عمل على طبقها اذ قد لا تتضمن الامارة الزاماً على المكلف.

ففي هذه الصورة لا يلزم التصويب لوجود الحكم الواقعي فيها اذ المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الذي تحكى عنه الامارة و

يتعلق به العلم والظنّ وأن لم يلزم امتثاله فعلاً في حق من قامت عنده امارة على خلافه إلا أنه يكفي في كونه الحكم الواقعي انه لا يعذر فيه اذا كان عالماً به او جاهلاً مقصراً والرخصة في تركه عقلاً كما في الجاهل القاصر أو شرعاً كمن قامت عنده امارة معتبرة على خلافه و من المعلوم أن مع الرخصة في تركه لم ينتف الحكم واقعاً بل هو موجود في الواقع بحيث لو علم به لما كان معذوراً فيه فلا يلزم من القول به التصويب لوجود الحكم في الواقع بحيث لو علم به لتجز و السببية بهذا المعنى لا اشكال فيها و بقية الكلام في محله.

## الفصل الثامن: في تبدل رأى المجتهد

### اشارة

قال في الكفاية إذا اضمحلّ الاجتهاد السابق بتبدلّ الرأى الأول بالآخر أو بزواله بدونه فلا شبهة في عدم العبرة به في الأعمال اللاحقه و لزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها انتهى. (1)

أورد عليه سيّدنا الاستاذ بأنّ الظاهر أنّه جمع في التعبير و إلا فقد يكون اللازم اتباع الاجتهاد تعيناً كما اذا قطع بالواقع فأنّه لا احتياط مع القطع وقد يكون اللازم اتباع الاحتياط كما اذا لم يستقر رأيه ثانياً على شىء و قد يكون بالخيار كما اذا ظفر بالحكم بحسب الطرق و الامارات فانه يكفيه متابعة رأيه المستفاد منها كما يكفيه الاحتياط في الواقع. (2)

و لقائل أن يقول نعم لا مجال للقاطع للعمل بالاحتياط لعدم احتمال الخلاف ولكن المقلد حيث انه لم يقطع بما قطع به مجتهده امكن له الاحتياط هذا اولاً و ثانياً ان اتباع الاحتياط يتعين لو كان التكليف معلوماً بالاجمال و إلا فامكن الرجوع الى البراءة كما لا يخفى.

ص: 735

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 432.

2- (2) المحاضرات لسيّدنا الاستاذ، ج 3، ص 313.

ذكر سيدنا الاستاذ صور اضمحلال الاجتهاد السابق بقوله فتارة يستقر رأيه على شىء غير ما استقر أولاً إمّا بالقطع وإمّا بالامارات و الطرق و الأصول.

و اخرى لا- يستقر له رأى و على التقديرين فتارة كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل له القطع بالحكم و اخرى كان هناك طريق معتبر شرعاً و ثالثة كان هناك اصل كذلك من استصحاب و نحوه و على الثانى فتارة يعلم مدرک اجتهاده السابق تفصيلاً فقطع بفساده أو شك فيه و اخرى لا يعلم به كذلك.

و هذا القسم الاخير خارج عن محل الكلام و ليس محطاً للنقض و الابرام بل كان الاجتهاد السابق حجة فى الاعمال السابقة و اللاحقه قطعاً للمجتهد و مقلديه اذ ما من مجتهد إلا و يشك عادة بعد ما استقر رأيه على شىء فى صحة مباني اجتهاده و استنباطه اذ قلماً يتفق أن يكون المجتهدون بعد ما فرغوا عن استنباط حكم المسألة عالمين بمدارك استنباطهم فى تلك المسألة بل كثيراً ما كانوا مذهولين عن نفس فتاويهم فضلاً عن مداركها بل هو الحال بحسب العادة فى الأوحدي منهم نظير محمد بن مسلم و زارة فضلاً عن غيرهم و اتفاق مجتهد يعلم من حاله أن فهمه لا يزيد عما استقر عليه رأيه و إن كان بمكان من الامكان بل الوقوع إلا أنه أقل قليل خارج عن الأفراد المتعارفة الذين يقوى ملكة الاجتهاد فيهم لا يزال بسبب المزاوله و كثرة الممارسة و لذاترى تغيير آرائهم فى كتابين لمجتهد واحد بل فى كتاب واحد فى باب و باب.

و بالجملة نوع المجتهدين كانوا اذا دخلوا فى استنباط حكم مسألة غافلين عن حكم مسألة اخرى و مداركها و حينئذ يعرض لهم الشك فعلاً فى صحة اجتهادهم

السابق و صحة مداركها و الشك في ذلك مساوق لاضمحلال الرأى و عدم وجوده فعلاً.

و هذا لو اثر في عدم حجية الرأى السابق كما قد يتوهم بتخيل انه لا دليل على حجية القطع السابق بالحكم أو بالوظيفة في ترتيب الآثار عليه في اللاحق و لا-قطع بأحد الأمرين فعلاً- كى يكون حجة له بحكم العقل فيلزمه الاحتياط أو تجديد النظر و تحصيل القطع لأدى إلى اختلال النظام و الهرج و المرج بل قام الاجماع قولاً و عملاً على خلافه بل طريقة كل العقلاء على ترتيب الآثار على قول أهل الخبرة و تشخيصهم فى الأمور الراجعة إليهم و لو طال الزمان بحيث غفل الخبير عن مدرك تشخيصه إلى أن قال فانقدح أن زوال الرأى إذا كان بهذا الوجه لا يضر و لا يؤثر فى عدم حجية الرأى السابق لا بالنسبة الى الأعمال السابقة و لا اللاحقه لا بالنسبة الى المجتهد و لا مقلديه فافهم و استقم. (1)

و لو ابيت عما ذكره سيدنا الاستاذ من ان طريقة العقلاء و السيرة على ترتيب الآثار و لو مع عدم بقاء الرأى و اضمحلاله أمكن استصحاب حجية الرأى بحدوثه اذ الشك يرجع الى بقاء الحجة الا اذا كان الشك فى صحة اجتهادهم السابق شكاً سارياً و معه لا علم بالحجة حتى يستصحب و كيف كان فما ذهب اليه سيدنا الاستاذ واضح فيما اذا لو استنبط فعلاً لا ينتهى الى الاسدّ مما مضى كما أفاد بعض الاكابر و اما اذا انتهى الى الاسدّ فلا يكتفى بما مرّ انتهى ولكن الانصاف ان طريقة السيرة و طريقة العقلاء ليست على التفصيل المذكور.

ثم قال سيدنا الاستاذ فى تميمهم حكم الصور المذكورة اذا كان بحسب الاجتهاد الاول قد حصل له القطع بالحكم و قد اضمحل فهو خارج عن موضوع مسألة الاجزاء

ص:737



(لعدم حكم ظاهري في فرض القطع) ومثله ما لو قام طريق معتبر شرعاً مثل الخبر الواحد ثم اضمحل القطع بحجيته ففي هذين الفرضين لايجرى نزاع الاجزاء (اذ لا حكم معه شرعاً غايته هي المعذورية في المخالفة عقلاً و سيأتى شمول بعض الاستدلالات لهذه الصورة أيضاً) ثم قال سيّدنا الاستاذ قدس سره و اما اذا قام طريق معتبر شرعاً على الحكم ثم انكشف أن الواقع على خلافه أو كان بحسب الاجتهاد الاول مجرى الاصل الشرعى فيأتى النزاع فى باب الاجزاء فان قلنا باجزاء الاوامر الظاهرية عن الواقعية يصحّ الاعمال السابقة سواء قلنا بالطريقة أو بالسببية و مع قطع النظر عن قاعدة الاجزاء و ساير ما يقتضى صحة العمل من حديث لا تعاد و قاعدة الفراغ يكون مقتضى القاعدة بطلان الاعمال السابقة و وجوب اعادتها ثانياً بما اجتهد لا حقاً سواء أيضاً قلنا بالطريقة أو بالسببية اذ كل من القولين مشترك فى أنّ الواقع ليس فعلياً ما لم ينكشف الخلاف.

و فعلى بمجرد انكشاف الواقع على ما هو ظهور أدلّة الأحكام من وجود الارادة الفعلية على طبقها لولا ما يوجب سقوطها عن الفعلية.

و على هذا فلا- مانع من ايجاب الاعادة بعد ظهور الحال و انكشاف ان الاجتهاد السابق كان على خلاف الواقع غاية الأمر أنّه على القول بالسببية يتعدد المطلوب أحدهما العمل على طبق قول العادل ما لم ينكشف الخلاف و الثانى العمل على طبق الواقع بعد انكشاف الخلاف بالنسبة الى ما مضى.

و بالجملة فالمتبع دلالة الدليل فان قلنا بالاجزاء أو ساير ما اقتضى الصحة عمّ القولين و إلا كان مقتضى أدلّة الأحكام الأولية الاتيان بكل ما فات منها بعد انكشاف الحال من دون فرق بين القول بالسببية أو بالطريقة فانهم و استفتتم. (1)

ص: 738

و لقاتل ان يقول ان بناء الاصحاب ليس على الاعادة او القضاء بالاجتهادات اللاحقة بل اكتفوا بالاجتهادات السابقة فى الاعمال الماضية.و  
مما ذكر يظهر ما فى الكفاية من التفصيل بين ما اذا كان اعتبار الامارات من باب الطريقية كما هو التحقيق. فيجب الاعادة عند اضمحلال  
الاجتهاد السابق بداهة انه لا حكم معه شرعاً غايته المعذورية فى المخالفة عقلاً كما اذا حصل القطع بحسب الاجتهاد الاول ثم اضمحل  
وبين ما اذا كان اعتبار الامارات من باب السببية و الموضوعية فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الاول عبادة كان أو  
معاملة و لا محيص أيضاً عن كون مؤداه ما لم يضمحل حكماً حقيقة و كذلك الحال اذا كان بحسب الاول مجرى الاستصحاب أو البراءة  
النقلية و قد ظفر فى الاجتهاد الثانى بدليل على الخلاف فانه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال انتهى. (1)

و ذلك لأن المعيار هو القول بالاجزاء و عدمه فان قلنا بالاجزاء فلا فرق فى ذلك بين كون اعتبار الامارات من باب الطريقية أو السببية و ان  
لم تقل بالاجزاء فلا فرق أيضاً بين كون اعتبارها من باب الطريقية أو السببية و مجرد السببية لا يسلمتزم البدلية اللهم إلا أن يقال أن قبح  
تقويت المصلحته الواقعية توجب كون المصلحة السببية بدلا عن الواقع و عليه فلا يبقى الواقع بلا تدارك لمصلحته و هو يساوق الاجزاء  
فتأمل.

و مما تقدم يظهر أيضاً انه لا مجال لتفصيل آخر و هو بين الامارات و الطرق و بين الأصول.

ثم فصل فى الكفاية بين ما كان مبنى الاجتهاد السابق طريقاً مثل القطع و الامارات المعتمدة و ما كان أصلاً عملياً فاختار عدم الاكتفاء بما  
مضى فى الطرق و اختار الاكتفاء به فى الأصول الى أن قال و حيث ان التحقيق فى باب الامارات أنها حجة من

ص:739

باب الطريقة المحضنة فليس فيها إلا مجرد تنجز الواقع اذا اصابته والعذر عن مخالفته اذا اخطأت و أما أنه يتدارك المصلحة الفاتية فلا و هذا بخلاف الأصول فإن المفروض فيها أن الشارع قد جعل للمكلف الجاهل وظيفة شرعية و هو قد عمل بما هو وظيفة على تلك الحال. (1) والوجه في عدم صحة هذا التفصيل انه لو قلنا بالاجزاء فلا فرق فيه بين الامارات و الأصول سواء قلنا بجريان حديث الرفع أم اخذنا بالسيرة أو بغيره من الأدلة و كيف كان فلا مجال للتفصيل المذكور و بالجملة بعد تحرير محل النزاع فقد استدلت للاجزاء بامور.

## أدلة الاجزاء

### أحدها حديث الرفع

قال في تسديد الأصول ان التحقيق ان عموم حديث الرفع جار في مورد الاجتهاد السابق المبني على الطريقة اذا قامت اماره معتبرة في زمان الاجتهاد الثاني على خلاف ذاك الطريق الأول و ذلك أن موضوع هذا الحديث هو ما لا يعلمون و العلم ليس مرادفا للقطع الذي ربما يكون مخالفا للواقع حتى يكون فرض القطع بالتكليف فرض صدق العلم مطلقاً بل العلم ينطبق على خصوص القطع أو الطريق المعبر الذي كان مطابقاً للواقع و لو انكشف خطأ القطع أو الامارة انكشف ان المكلف كان جاهلاً غير عالم بالواقع و إن كان يتخيل نفسه (حين القطع أو قيام الامارة) عالماً به و عليه فإذا قامت اماره معتبرة على التكليف على خلاف الطريق الذي استند اليه علم أن هذا التكليف الذي انكشف له بهذه الامارة كان مما لا يعلمون حين بقاء الاجتهاد الأول فكان مشمولاً للرفع المدلول عليه بحديث الرفع و لا فرق في هذا الذي ذكرناه بين ما كان حالته السابقة على الاجتهاد الاول يقينا بذاك التكليف و بين غيره و سبقها باليقين لا يوجب جريان استصحاب التكليف في زمان الجهل الواقعي المذكور حتى يمنع

ص: 740

جريان حديث الرفع وذلك أن قوام جريان الاستصحاب بالشك الذى يتوقف على الالتفات الى الشىء و التردد فيه و لا يكفى فيه مجرد عدم العلم كما حقق فى باب الاستصحاب و هذا بخلاف حديث الرفع فان موضوعه «ما لا يعلمون» الصادق مع الجهل المركب أيضاً.

و دعوى أن جميع الأحكام الظاهرية متقومة بالالتفات الى موضوعها ضرورة كونها وظائف عملية للمتخير ليرتفع بها تحيره فى مقام العمل مندفعة بأنه لا دليل عليه بل هى كساير الأحكام تابعة فى السعة و الضيق لصدق موضوعها و عدمه فإذا صدق موضوعها فى زمان الغفلة أيضاً و كان فى جعلها ثمرة تخرج بها عن اللغوية كما فى ما نحن فيه كان الواجب العمل باطلاق الدليل و القول بعمومها لزمان الغفلة المذكور أيضاً إلى أن قال.

و بالجملة فالحق أن موارد الامارات كالقطع تكون مصداقاً لما لا يعملون و مجرى لحديث الرفع فكانت مثل ما كان مستند الاجتهاد السابق من أول الامر نفس حديث الرفع نعم ما لم يتخير اجتهاده فالمجتهد يتخيل الموارد خارجة عن موضوع الحديث و يكون القطع أو الامارة المستند اليها وارداً أو حاكماً على الحديث إلا أن هذه الحكومة ظاهرية تخيلية و يرتفع اثرها بعد قيام الدليل على بطلان ذاك الاجتهاد الى أن قال.

ثم إنه لا فرق فى ما ذكرنا من اقتضاء أصل البراءة الشرعية للاجزاء بين الواجبات و المعاملات و ذلك لان المجتهد كما أنه قبل تبدل رأيه جاهل بوجوب السورة و كونها جزءاً للصلاة فهكذا هو جاهل باشتراط العربية مثلاً فى العقد و لا ريب فى أن اعتبارهما فى الصلاة أو العقد أمر جعلى تابع للتقنين فهو قد كان جاهلاً بهذا الأمر المجمعول و لا شك فى أن جعله كلفة زائدة على المكلفين فلا محالة يكون مشمولاً لعموم قوله صلى الله عليه و آله و سلم «رفع عن امتى.... ما لا يعلمون...».

و مقتضى الجمع بينه وبين الدليل الذى عثر عليه فى الاجتهاد الثانى الدال على جزئية السورة أو شرطية العربية أن تختص هذه الجزئية و الشرطية بخصوص العالم بهما غاية الأمر أن هذا الاختصاص انما هو فى مرحلة ترتيب الآثار و العمل بالقوانين فقط لئلا يلزم اختصاص الأحكام الواقعية بخصوص العالم بها و يتحفظ اشتراك الاحكام بين العالم و الجاهل.

لكنه على أى حال تكون نتيجة الجمع العرفى بين الأدلة عليهم السلام أن الصلاة الواجبة للجاهل بجزئية السورة (ولو فى مرحلة ترتيب الآثار) انما هى معنى يعم الفاقدة للسورة و أن العقد المنشأ للآثر الفعلى للجاهل باشتراط العربية هو الأعم الشامل للعربى و غيره و عليه فلامجال لان يقال أن أسباب المعاملات ليست متعلقة لتكليف الزامى ليجرى فيها البراءة الشرعية و المسببات تجرى الأصول فى الحكم بعدم حدوثها أو بقاء اضدادها فكان اللازم فيها عدم الاجزاء و ذلك لما عرفت من أن حديث الرفع يعم كل أمر جعلى كان فى جعله كلفة على الامة و لا يختص بخصوص الوجوب و الحرمة التكليفين فمع الشك فى كل ما فيه كلفة يجرى حديث الرفع و كان لازمه الاجزاء كما عرفت.

ثم ان الوجه الذى اخترناه يجرى و يثبت الاجزاء و يقدم على جميع الطرق الذى استدلل به لعدم الاجزاء فى الامارات و ذلك انه قد يستدل له باطلاق الدليل القائم على التكليف الذى اليه استند رأى الجديد فأنه طريق معتبر كاشف عن تحقق التكليف المذكور فى جميع الازمنة التى منها زمان اجتهاده الاول فاذا لم يعمل به فعليه الاعادة فى الوقت و القضاء خارجه لصدق الفوت على تركه فى وقته كما قد يستدل له (مع الغمض عن الوجه الاول) بان الاستصحاب يقتضى بقاء التكليف السابق لاحتمال عدم اجزاء ذلك الناقص كما انه قد يستدل له مع الغمض عنهما بأنه بعد حصول العلم و

ما بحكمه بوجود التكليف من أول الأمر فالعقل يحكم بالاشتغال حتى يعلم الفراغ فمقتضى الامارات والاستصحاب وقاعدة الاشتغال هو عدم الاجزاء هذا.

و أنت خبير بأنه لما كان المفروض جهل المجتهد قبل تبدل رأيه بالتكليف الواقعي فهو حينئذٍ مشمول لحديث الرفع و مقتضاه ارتفاع التكليف المستقل أو غير المستقل عنه في زمان جهله فتختص امارة الوجوب بخصوص زمان العلم و ارتفاع الجهل ولو في مرحلة ترتيب الآثار و هذا لا ينافي حكومة الامارات أو ورودها على الأصول فإنه انما هو بعد قيامها عند المكلف لا في زمان الجهل و قبل العثور عليها كما لا يخفى فحديث الرفع يجرى مادام جاهلاً و يوجب ترتب حكم عدم التكليف بالنسبة الى الجاهل به و معه فلا وجوب مثلاً على الجاهل ولو في مرتبة ترتيب الآثار فلا يبقى موضوع يقين بالتكليف لكي يجرى فيه استصحاب البقاء أو قاعدة الاشتغال فتدبر جيداً فإنه واضح جداً. (1)

يشكل ذلك بما تقدم في البحث عن الاجزاء (2) من أن لازم الاستدلال على الاجزاء بحديث الرفع بالتقريب المذكور هو جريان حديث الرفع مع الامارات سواء خالفت الواقع أو وافقته لأن بقيام الامارات لا يحصل العلم الحقيقي بالواقع غير معلوم بالعلم الحقيقي بالواقع و هو يجتمع مع قيام الامارات و مقتضاه هو رفع الاحكام الواقعية بعدم فعلية موجبها و هو اغراضها و هو يناقض مع الامارات الدالة على وجود الأحكام الواقعية و هو ضروري البطلان و لم يقل به أحد و يخالف ما التزم به الاصحاب من عدم جريان الأصل عند قيام الامارات و لو بملاكه و ذلك ناش من جعل الموضوع في حديث الرفع هو عدم العلم الحقيقي بالواقع مع أن الموافق للتحقيق

ص: 743

1- (1) تسديد الاصول، ج 2، ص 533-529.

2- (2) راجع عمدة الأصول، ج 2، ص 335-204.

هو أن يكون المراد من عدم العلم المأخوذ موضوعاً في لسان أدلة البراءة هو عدم الحجة و عليه فيكون مفاد قوله: «رفع ما لا يعلمون» هو رفع ما لا حجة عليه و بناء عليه فلا يشمل حديث الرفع مورد قيام الامارات مطلقاً سواء كانت موافقة للواقع أو مخالفة له لأن بقيامها قامت الحجة فلا يبقى موضوع لحديث الرفع و عليه فيختص مورد البراءة بما اذا كان المشكوك غير معلوم بنفسه و القول بأن حديث الرفع جار بحسب الواقع و نفس الأمر مع عدم مطابقة الامارة للواقع لمكان انخفاض موضوعه كما عرفت لكن المكلف عند قيام الامارة و عدم انكشاف الخلاف يرى نفسه عالماً بالواقع حقيقة أو حكماً فيرى نفسه خارجاً عن عموم الحديث و غير مشمول له فلا يجرى الحديث في حق نفسه هذا معنى الحكومة و بعد انكشاف الخلاف و ارتفاع الحجاب يعلم بأن اعتقاده السابق كان خطأ و كان هو داخلياً في عمومه كالشاك فالحكومة حكومة ظاهرية ففي صورة عدم انكشاف خطأ الامارة يرى نفسه عالماً بالواقع فلا يجرى البراءة مع الامارة و في صورة انكشاف الخطأ يجرى البرائة دون الامارة لانه كان داخلياً في عموم حديث الرفع و لم تصح الامارة فاين اجتماع الامارة و البرائة حتى يكون بينهما المناقضة غير سديد بعد ما عرفت من أن لازمه هو جريان حديث الرفع مع الامارات بناء على أن المراد من العلم هو العلم الحقيقي بالواقع اذ مع قيام الامارات لا يحصل له العلم الحقيقي بالواقع و حديث الرفع جار بحسب الواقع لانخفاض موضوعه فيحصل المناقضة بين مفاد حديث الرفع و الامارات و لا حكومة فيما اذا أخذ عدم العلم الحقيقي في موضوع البراءة لبقائه مع وجود الامارة نعم لو قامت الامارة على دخالة شيء و لم يكن في الواقع كذلك بل الدخالة لشيء اخر لكان لحديث الرفع حينئذ مجال لأنّ الواقع مجهول برأسه و الامارة لا تدلّ على نفيه أو اثباته فيما اذا لم يعلم الملازمة بين دخالة الشيء الذي قامت الامارة عليها و عدم

دخالة شىء آخر ولكن بعد كون المفروض عدم تعرض الامارة للشىء الآخر ولو بالملازمة المذكورة فحديث الرفع جار فيه لانه مورد اذ لم تقم حجة فى مورد على النفى و الاثبات بالنسبة الى المجهول كما لا يخفى. (1)

فاذا عرفت عدم جريان حديث الرفع مع الامارة المخالفة فلا وجه للاستدلال بأصل البراءة للاجزاء هذا مضافاً الى انه يستلزم الاجزاء لما لا يلتزم به الفقهاء مثلاً اذا لاقى شىء مشكوك النجاسة ماء فيحكم بطهارة الماء و عدم وجوب الاجتناب عنه بحديث الرفع ثم اذا انكشفت نجاسة الشىء المشكوك لزم أن يحكم بطهارة الماء ما لم يلاق ثانياً الشىء المشكوك فاذا لاقى نفس الشىء المذكور ثانياً يحكم بنجاسته و هو غريب فتامل. (2)

### ثانيها: السيرة المتشعبة

قال فى دروس فى مسائل علم الأصول من الوجوه التى استدلت بها للاجزاء دعوى سيرة المتشعبة على عدم لزوم تدارك اعمال الماضية الواقعة فى وقتها على طبق الحجة المعتمدة من العبادات و المعاملات من العقود و الايقاعات.

نعم لم يثبت اعتبار الفتوى السابق فى موارد بقاء موضوع الحكم الوضعى السابق أو موضوع الحكم التكليف كما فى مثل مسألتى الذبح بغير الحديد و بقاء ذلك الحيوان المذبوح كذلك بعضاً أو كلاً و بقاء الشىء المتنجس الذى كان على اجتهاده السابق أو تقليده طاهراً و من المقطوع عدم حدوث هذه السيرة جديداً من فتوى العلماء بالاجزاء بل كانت سابقة و مدركاً لهذا الفتوى كما يظهر ذلك من الروايات التى ذكر الامام عليه السلام الحكم فيها تقيّة حيث لم يردّ فى شىء من الروايات تعرضهم للزوم

ص: 745

1- (1) عمدة الاصول، ج 2، ص 282.

2- (2) عمدة الاصول، ج 2، ص 282.



تدارك الأعمال التي روعيت فيها التقيية حين الاتيان بها وعلى الجملة لا امتناع فى امضاء الشارع المعاملات التى صدرت عن المكلف سابقاً على طبق الحجة ثم ينكشف فسادها واقعاً ووجداناً فضلاً عما لم ينكشف إلاّ تعبداً كما يشهد لذلك الحكم بصحة النكاح و الطلاق من كافرين اسلما بعد ذلك و انكشف لهما بطلان عقد النكاح أو الطلاق الحاصل قبل اسلامهما و كذا فى مسألة التوارث قبل اسلامهما و كما فى مسألة الرجوع عن الاقرار الأول بالاقرار الثانى على خلاف الاول.

نعم فيما اذا انكشف بطلان العمل السابق وجداناً لم يحرز جريان السيرة على الاجزاء بل المحرز جريانها فى موارد الانكشاف بطريق معتبر غير وجدانى كما وقع ذلك فى نفوذ القضاء السابق حيث لا ينتقض ذلك القضاء حتى فيما اذا عدل القاضى عن فتواه السابق و لا ينافى الاجزاء كذلك فى مثل هذه الموارد مع مسلك التخطئة.

وربما يشير الى الاجزاء التعبير بنسخ الحديث فيما اذا قام خبر معتبر عن امام عليه السلام على خلاف الخبر السابق كما فى موثقة محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام قلت له ما بال اقوام يروون عن فلان و فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم لا يتهمون بالكذب فيجىء منكم خلافة قال ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن فان نسخ القرآن يكون بالتخصيص و التقييد و الحمل على خلاف ظاهره بالقرنية كما هو مقتضى الجمع العرفى فى موارد و التعبير يشير الى الاجزاء فى موارد حتى فيما اذا كان بين الحديثين صدر أحدهما أو لاثم جاء بعد العمل به خلافة حتى فى موارد الجمع العرفى. (1)

و لقد أفاد و أجاد الا أن عدم اعتبار الفتوى السابق فى موارد بقاء الموضوع للحكم التكليفى أو الوضعى لا ينافى اعتبار الاعمال الماضية المطابقة للفتوى السابق كما ذهب اليه بعض الأكابر.

ص:746

و استدلل للاجزاء بأن الحكم بتدارك الاعمال السابقة مستلزم للعسر و الحرج قال فى دروس فى علم الأصول يذكر فى المقام ونحوه أن تدارك الاعمال السابقة فى العبادات و المعاملات من العقود و الايقاعات يوجب العسر و الحرج نوعاً بحيث لو لم يخل تداركها بنظام معاش العباد يقع الناس فى العسر و الحرج نوعاً كما اذا تبدل رأى الاول أو زال بعد زمان طويل من العمل به بل تدارك المعاملات ربما يوجب الاختلاف بين الناس و لزم الفحص عن مالك الاموال التى اكتسبها الناس بالمعاملات التى ظهر سادها على طبق الاجتهاد الثانى أو التقليد الثانى أو المعاملة معها معاملة الاموال المجهول مالكها الى غير ذلك من المحذور مما يقطع بعد الزام الشارع بمثل هذه التداركات التى كانت الاعمال حين وقوعها على طبق الحجة المعتبرة فى ذلك الزمان.

نعم لو بقى موضوع الحكم السابق كالحىوان المذبوح بغير الحديد مع امكان ذبحه به يعمل فى مثله على ما تقدم فى كلام صاحب العروة.

وقد أجاب عن ذلك الماتن(صاحب الكفاية) وغيره بانّ أدلة نفى العسر و الحرج ناظرة الى نفى العسر أو الحرج الشخصى فليتزم بالنفى فى موارد لزومهما و مسألة الاختلاف بين الناس فى موارد المعاملات ترتفع بالمرافعات.

أقول لا يخفى أن وجه الاستدلال ناظر الى دعوى العلم و الاطمينان بأن الشارع لم يلزم الناس بتدارك الاعمال السابقة فان لزومه ينافى كون الشريعة سهلة و سمحة كما انه يوجب فرار الناس عن الالتزام بالشريعة نظير ما ادعى من العلم و الاطمينان بعدم لزوم الاحتياط على العامى فى الوقائع التى يختلف المجتهدان أو أكثر فى حكمها فيما اذا احتتمل العامى أن الحكم الواقعى خارج عن اجتهادهما. (1)

هذا مضافاً الى ما فى كلام صاحب الكفاية من تخصيص نفى العسر و الحرج بالشخصى منهما مع أنه ينافى اطلاق الادلة و موارد انطباق أدلة نفى العسر و الحرج فانها أعم من الشخصى منها فيشمل الشخصى و النوعى كليهما فلا وجه لحمل دليل نفى العسر و الحرج على مورد صدقهما شخصياً و أما ما ذهب اليه فى الدروس فهو خروج عن الاستدلال بنفى العسر و الحرج فتدبر جيداً.

ثم لا يذهب عليك ان البحث فى الاجزاء يكون مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة بالدالة على صحة العمل اذا اختل لعذر كقاعدة لاتعاد و قاعدة الفراغ و قاعدة التجاوز مما لا اشكال فى دلالتها على الاجزاء.

فتحصّل الى حدّ الآن قوة القول بالاجزاء من دون فرق بين القول بالسببية و بين القول بالطريقية و من غير فرق بين كون المستند هو الامارة أو الأصل.

وذلك للسيرة و لزوم العسر و الحرج و دلالة أخبار التقية مضافاً الى الأدلة الخاصة كقاعدة لا تعاد و نحوها فى بعض الموارد.

و ممّا ذكر يظهر ما فى القول بالتفصيل و الاجزاء فى موارد جريان الأصل دون الامارة و ذلك لوجود السيرة من دون فرق بينهما ثم ان لازم جعل الاصل حاكماً بالنسبة الى الشروط الواقعية و توسعتها من جهة الواقعية و الظاهرية هو حكومته أيضاً بالنسبة الى الموانع الواقعية و توسعتها من جهة الواقعية و الظاهرية فمن استصحب المانع و مع ذلك صلى رجاء ثم انكشف الخطاء و عدم وجود المانع لزم عليه الاعادة أو القضاء لأنّ الصلوة التى أتى بها تكون مع المانع الظاهرى و مقتضاه هو بطلان صلاته لانه أتى بها مع المانع الظاهرى و لا يلتزم به أحد و هذا مما يؤيد أن الدليل على الاجزاء هو السيرة و لزوم العسر و الحرج لا الاصل.

## حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين

ذهب سيّدنا الامام المجاهد قدس سره الى أن المقلدين مستندهم في الأحكام مطلقاً هو رأى المجتهدين وهو امانة الى تكاليفهم بحسب ارتكازهم العقلائي والشرع أيضاً امضى هذا الارتكاز والبناء العملي العقلائي وليس مستندهم في العمل هو أصالة الطهارة أو الحلية ولا الاستصحاب أو حديث الرفع في الشبهات الحكمية التي هي مورد بحثنا ههنا لأن العامي لا يكون مورداً لجريان الأصول الحكمية فإن موضوعها الشك بعد الفحص والياس عن الادلة الاجتهادية والعامي لا يكون كذلك فلا يجري في حقه الأصول حتى تحرز مصداق المأمور به و مجرد كون مستند المجتهد هو الأصول ومقتضاها الاجزاء لا-يوجب الاجزاء بالنسبة الى من لم يكن مستنده أياها فإن المقلدين ليس مستندهم في العمل هي الأصول الحكمية بل مستندهم الامارة وهي رأى المجتهد الى حكم الله تعالى فاذا تبدل رأيه فلا دليل على الاجزاء. (2)

ولا يخفى ما فيه أولاً انه مبني على التفرقة بين الأصول والامارات في أفادة الاجزاء وقد عرفت أن التفرقة لا مجال لها بعد وجود سيرة المشرعة ودليل نفى العسر والجرح الأعم من الشخصى والنوعى وبعد اطلاق أدلة التقية من دون فرق بين الامارات والأصول وبين القول بالطريقة في الامارات والسببية.

وثانياً كما في تسديد الأصول من أن العامي وأن لم يتمكن بنفسه من الفحص عن الادلة وتحصيل مفادها الا أنه لا يوجب خروجه عن الادلة وعدم حجيتها له مع عدم اخذ عنوان في موضوعها لا يشملها وعليه اذا أمكن له العثور عليها وعلى مفادها و

ص:749

1- (1) عمدة الاصول، ج 2، ص 204-335.

2- (2) الرسائل، ص 163-164.

لو بالواسطة كان مضمونها منجزاً وهذه الوساطة هو المجتهد الثقة الخبير فانه اذ راجع مظان الادلة فان عثر على دليل على التكليف الذى يعم العامى الذى يستفتيه فاخباره بان هناك دليلاً وان مفاده كذا طريق معتبر للعامى و حجة على وجوده و به يتم و ينتجز دلالة على العامى إلا أن المجتهد يجعل خبره هذا فى قالب ما يعبر عنه بالرأى و الفتوى و حقيقه الأمر أن مفاد الاخبار و الآيات حجة منجزة على العامى و هذا بالنسبة الى الامارات المعتمدة واضح و هكذا الأمر بالنسبة الى أصالة البراءة الشرعية فإن موضوع قوله صلى الله عليه و آله و سلم «رفع عن امتى... ما لا يعلمون» هو كون التكليف غير معلوم فالتكليف الذى لم يعلم قد رفع عن الامة و من الواضح ان العامى أيضاً فرد من الامة لا يعلم بالتكليف المفروض كجزئية السورة مثلاً فاطلاق الحديث شامل له غاية الأمر أن جريانه مشروط بالفحص الكافى عن الدليل على التكليف و عدم الظفر به و العامى و ان كان عاجزاً عنه و ليس أهلاً له ألا أنه اذا اخبره الثقة الخبير أعنى المجتهد الذى قلده بنتيجة فحصه و أنه ليس يوجد دليل على التكليف فلا محالة يكون العامى مشمولاً للحديث و محكوماً برفع آثار التكليف عنه كالمجتهد نفسه و بعد تبدل رأى المجتهد يخرج هو كمجتهده عن ما لا يعلمون لكن الحديث على الفرض يقتضى الاجزاء بالنسبة الى الاعمال السابقة فيهما.

و أما الاستصحاب الجارى فى الشبهات الحكمية فحيث أن موضوعه «الشك» و هو انما يتقوم بالالتفات و التردد الفعلى فذلك قد يمكن أن يقال بعدم انطباق موضوعه على غير المجتهد فلا يعم غيره.

لكنه يمكن أن يقال الى أن قال أن مجرد رجوع العامى الى المجتهد لأن يفتيه و يبين له الأحكام التفات منه الى حكم المسألة التى يستفتيه فيها و جهل منه بها و شك له فيها و هذا الشك اذا كان مشفوعاً بقيام الطريق المعتبر على ثبوت التكليف فى

الزمن السابق كان شكاً في بقاء ما قامت الاماره على وجوده سابقاً و هو كاف في شمول دليل الاستصحاب له.

وبالجملة فالظاهر شمول أدلة الاحكام مطلقاً للمقلد و قول المجتهد طريق الى مفادها و حينئذٍ فبناء على ما حققناه فالمقلد أيضاً محكوم بالاجزاء كالمجتهد في جميع موارد تبدل الرأي (1) ولكن لا حاجة الى تجشّم الاستدلال على كون المقلد مورد الأصول لما عرفت من اطلاق دليل الاجزاء.

و كيف ما كان فتحصل قوة القول بالاجزاء في جميع الموارد إلا اذا بقي موضوع الحكم السابق كذبيحة ذبحت بغير الحديد و بقي بعضها أو كلها فلا يجوز أكله و ان قلنا بعدم حرمة ما أكل منها و صحّة المعاملة عليه فيما مضى.

و لافرق في ذلك بعد كون الدليل هو السيرة المتشعبة أو نفى العسر و الحرج بين كون الدليل هو الامارة أو الاصل و لا بين المقلد و مرجعه و لا- بين تصوير الشك و التردد الفعلى في المقلد و عدمه و لا- بين كون الامارة مفيدة للحكم الظاهري و عدمه و ذلك لاطلاق أدلة الاجزاء و هى السيرة المتشعبة و نفى العسر و الحرج و لعل هذا هو الذى ذهب اليه صاحب العروة في مسألة 53 من كتاب الاجتهاد و التقليد فراجع.

### الفصل التاسع: في تعريف التقليد

قال في الكفاية هو أخذ قول الغير و رأيه للعمل به في الفرعيات أو للالتزام به في الاعتقادات تعبداً بلا مطالبة دليل على رأيه.

و لا يخفى أنه لا وجه لتفسيره بنفس العمل ضرورة سبقه عليه و الا كان بلا تقليد فافهم (2) و لا يذهب عليك ان المصحح للعمل و المفرغ لذمة المكلف فيما اذا كان

ص: 751

1- (1) تسديد الاصول، ج 2، ص 535-536.

2- (2) الكفاية، ج 2، ص 424.

المجتهد متعينا كما اذا كان اعلم أو فيما اذا كان المجتهدون متساوين في الرأى هو مطابقة عمله مع الحجة و هو رأى المجتهد أو المجتهدين و لاحاجة إلى شىء آخر من صدق عنوان التقليد المبني على اعتبار الالتزام بالعمل او اعتبار تعلم الفتوى فى حجية رأى المجتهد أو المجتهدين عليه أو اعتبار الاستناد فى نفس العمل بل يكفى مطابقة العمل مع رأى المجتهد و هو الحجة كما هو الشأن فى ساير الحجج الشرعية و عليه فلا ملزم على التقليد حتى يبيح عن معناه اللغوى بل اللازم هو اعتبار مطابقة عمله مع رأى المجتهد أو المجتهدين و بهذا الاعتبار يكون المكلف مختاراً بين ثلاثة امور و هى الاجتهاد أو الاحتياط أو الاكتفاء بمطابقة عمله مع الحجة و هو اما رأى من يتبع قوله تعييناً أو رأى جميع المجتهدين اذا كانوا متساوين و متحدين فى الرأى.

نعم اذا لم يكن المجتهد متعينا و لم يكن المجتهدون متحدين فى الرأى بأن كانوا مختلفين فى الرأى توقف تصحيح العمل على الاستناد أو الالتزام بالعمل برأى أحدهم المعين اذ بدون ذلك لاحجة له فى الاكتفاء بالماتى به مع تكاذب آراء المجتهدين.

اللهمّ إلا أن يقال: ان الحجة حينئذٍ هى الحجة التخيرية و يكفى المطابقة أيضاً مع أحدهما لأنّ المجعول فى باب حجية قول المجتهدين هى الحجة التخيرية لوضوح عدم وجوب العمل بآراء جميعهم و الا لزم القول بسقوط الأقوال لتعارض الآراء و لزوم القول باحوط الأقوال.

قال سيّدنا الاستاذ أن الأدلة كلها راجعة الى جعل الحجة لقول الفقيه فيكون قوله نظير ساير الامارات و الحجج الشرعية و لا دليل على أن وقوع العمل لاعن تقليد موجب لبطلانه و إلا لزم أن تكون أحد الأمرين من الاجتهاد و التقليد من شرائط صحة العمل و هو كما ترى يلزم المشى على مقتضى المقال فى الحجج الشرعية و قد عرفت فى محله أن جعل الحجة بنفسه ينافى صحة فعلية الأحكام الواقعية عند

المخالفة وقد قلنا غير مرة أن مفاد الامارات عين الواقع عند الاصابة و عذر عند المخالفة.

و هذا المعنى انما يتحقق بنفس جعل الشارع الحجية لها بنفس الجعل لا يجتمع مع فعلية الأحكام الواقعية على أى حال.

و على هذا فلو أدت امارة الى عدم وجوب السورة مثلاً فى الصلاة وكانت واجبة فى الواقع لزم أن لا يكون الارادة المتوجهة اليها فعلية و إلا فلا معنى للترخيص فى المخالفة و حينئذٍ فلو صلى أحد الصلاة من دون سورة من دون توجه الى هذه الامارة أو من دون الاستناد اليها يكفى صلاته هذه و تجزيه و لا يصح عقابه لما قلنا من أن نفس الترخيص فى جواز العمل بالامارة مناف لبقاء الحكم الواقعي على الفعلية فاذا افتى المجتهد بشىء و عمل به المكلف صحَّ عمله و لا يحتاج الى سبق عنوان التقليد كى يدعى أنه لا محالة يلزم أن يكون عبارة عن الأخذ للعمل لا العمل بل مقتضى هذه القاعدة صحة العمل بمجرد مطابقته لفتوى المجتهد و لو لم يكن عن استناد الى قوله و عدم صدق عنوان التقليد على هذا العمل لا يضر بصحته لفقد الدليل على اشتراط العمل بالتقليد هذا كله بالنسبة الى ما اذا كان المجتهدون متحدين فى الرأى أو كان المجتهد واحداً.

و لقد أفاد و أجاد فيه ولكن استشكل بعد ذلك فيما اذا اختلف الفقيهان فى وجوب شىء فقال أحدهما بالوجوب و قال الآخر بالعدم أو اختلفا فى مشروعيته فان اتيان هذا الشىء بداعى الوجوب أو أصل اتيانه حينئذٍ متوقف على تقدم التقليد لأنه به يصير الفعل واجباً فى حقه أو مشروعاً و لولاه لم يكن له الى اتيانه بنية الوجوب أو الى أصل اتيانه سبيل.



(وزاد سيّدنا الاستاذ بقوله) وعلى هذا يمكن أن يقال يلزم أن يكون التقليد عبارة عن الأخذ لا العمل للزوم تقدمه على العمل كما عرفت فلو كان عبارة عن العمل لزم تقدم الشيء على نفسه قال الشيخ قدس سره أن الالتزام بلزوم تقدم الأخذ و منع صدق التقليد عليه بأن يكون التقليد عبارة عن العمل غاية الأمر لزم في المثالين و ما يشبههما تقدم الأخذ عليه خال عن الوجه.

أقول و الانصاف ان هذا الاشكال لا- يخلو عن وجه و به ينبغي التمسك و التشبث لا بما في الكفاية و أجاب الشيخ (في المثالين و ما يشبههما أيضاً) بمنع لزوم تقدم الأخذ بل يكفي اتيان الفعل بنية الوجوب على جهة الاستناد الى قول موجه أو اتيانه بنية الندب على جهة الاستناد الى قول نادبه و كذلك له اتيان الفعل على جهة الاستناد الى قول القائل بالمشروعية و له تركه على جهة الاستناد الى قول القائل بعدمها انتهى ملخص كلامه.

و هو مبني على تصور التخيير في الحجة و قد قلنا في مبحث التعارض عدم تصور ذلك بل لا بدّ من أن يكون التخيير في الأخذ باحدهما و بالأخذ يكون حجة تعيينية و في المقام أيضاً يلزم الأخذ اما بقول هذا الفقيه أو بقول ذاك فبالأخذ يصير المأخوذ حجة عليه تعيناً نعم لمانع منع أن يكون هذا الأخذ تقليدياً و هو ليس بمهم من الكلام فافهم و استقم. (1)

و عليه فالتقليد عند الاستاذ يكون بمعنى تقدم الأخذ في صورة الاختلاف فالاستاد يفصل بين صورة الاتفاق و بين صورة الاختلاف.

و لقائل أن يقول لا معنى للحجة التخييرية في الامارات التي يجب الأخذ بجميعها هذا بخلاف ما اذا كان الواجب من أول الامر هو العمل بواحد منها كراء الخبراء و

ص: 754

المجتهدين بل حجيتها فيما اذا كانوا مختلفين فى الرأى لا تتصور إلا بنحو التخييرية اذ لا يجب العمل برأى كل واحد منهم كالامارات و معنى جعل الحجة التخييرية أن كل واحد من آراء المجتهدين حجة له و عليه فمع كون الحجة تخييرية تكفى مطابقة المأتى به مع رأى واحد منهم كالامارات ومعنى جعل الحجة التخييرية أن كل واحد من آراء المجتهدين حجة له و عليه فمع كون الحجة تخييرية تكفى مطابقة المأتى به مع رأى واحد منهم أيضاً لسقوط الواقع عن الفعلية بقيام الحجة التخييرية و لا يتوقف حجية أحد الآراء له على تقدم الأخذ و الالتزام اللهم إلا أن يقال أن الحجة التخييرية متفرعة على امكان حجية أحدهما المردد و لا وجود له فى الخارج هذا مضافاً الى أن المطابقة مع قول أحدهما تعارض مع عدم المطابقة مع الآخر ما لم يستند الى أحدهما فتأمل. ثم انه مع تسليم لزوم صدق عنوان التقليد و قولنا بأنه هو الالتزام فلا وجه لاعتبار تقدم الالتزام لصدقه سواء كان العمل مسبقاً بالالتزام أو كان الالتزام حاصلًا بنفس العمل و الوجه فيه واضح لأن التقليد كالعهد و الضمان بين المقلد و المفتى بأن يذكر المفتى آرائه مع قبول المسؤولية فى كونها مستنبطة عن الأدلة الشرعية و يبنى المقلد على الالتزام و الاثيان لها مع جعل مسؤولية ما يعمل به فإلادة على عنق المجتهد و هذا العهد و الضمان يحتاج الى مبرز و هو يحصل اما بأخذ الرسالة للعمل و ان لم يعمل بها و لم يتعلم ما فيها أو بالعمل بفتوى مجتهده من دون تقدم الالتزام أو تعلم الفتوى و ذكرها فى حافظته بل يكفى مقارنة الالتزام مع العمل كما لا يخفى.

هذا كله بالاضافة الى حكم العقل و أما بالنسبة الى الخطابات الشرعية ففى دروس فى مسائل علم الأصول أن وجوب تعلم الأحكام و التكاليف بالاضافة الى الوقائع التى يبتلى بها المكلف أو يحتمل ابتلاءه بها طريقي بمعنى أن الغرض من ايجاب التعلم اسقاط الجهل بالتكليف عن العذرية فى صورة امكان تعلمه فهذه الأدلة منضمًا الى

الروايات الواردة في ارجاعهم عليهم السلام الناس الى رواة الاحاديث وفقهاء اصحابهم كافية في الجزم في أن لزوم تعلم الأحكام في الوقائع التي يتلى بها المكلف أو يحتمل ابتلاءه يعم التعلم من فقهاء رواة الاحاديث فلا يكون الجهل مع امكان التعلم من الفقيه عذراً في مخالفة التكليف و ترك الوظيفة و ممّا ذكرنا يظهر أن ما ذكره في العروة (من بطلان عمل العامي التارك للاحتياط و التقليد) بمعنى عدم الاجزاء به عقلاً و أنّه لو كان مع تركهما مخالفة للتكليف الواقعي لاستحق العقاب على تلك المخالفة بخلاف ما اذا لم يكن تركهما موجباً لذلك كما اذا عمل حين العمل برجاء انه الواقع ثم علم بعده أنّه مطابق لفتوى من يجب عليه التعلم منه فان الأمن و عدم استحقاق العقاب الحاصل بهذا الاحراز كاف في نظر العقل و ليس وجوب التعلم قبل العمل كسائر التكاليف النفسية على ما تقدم. (1)

فتحصل أن المطابقة بين المأتمى به و الحجة تكفى في سقوط التكليف و لاجابة الى التقليد بمعنى أخذ قول الغير و رأيه نعم لو أراد الاتيان بعنوان الوجوب أو المشروعية بنحو الجزم يحتاج ذلك الى التقليد و إلا يلزم منه التشريع و هو حرام و أما اذا اتاه برجاء الوجوب فلا يحتاج الى التقليد هذا واضح فيما اذا كان المجتهد متعينا كما اذا كان اعلم أو فيما اذا كان المجتهدون متحدين في الرأي لأنّ العمل مع المطابقة مع الحجة يوجب سقوط الواقع عن الفعلية و مع سقوط الواقع لا تكليف له فيجزى ما اتاه به.

و أمّا اذا كان المجتهدون متعددين و مختلفين في الرأي ففيه إن تصورنا الحجية التخيرية و لو بان يقال أن عنوان أحدهما و ان كان مردداً بحسب المفهوم ولكنّه باعتبار معنونه ينطبق على أحد المتعنين اذ لا ترديد في الوجود و لا اشكال في

ص:756

التخيير بين المتعينين فمطابقة العمل مع واحد منهم تكفى فى سقوط التكليف الواقعى عن الفعلية.

وان لم نتصور الحجية التخيرية فيحتاج الحجية الى الأخذ وبدونه لا حجة له و المطابقة مع أحدهما معارضة بالمطابقة مع الآخر و مقتضاه هو عدم الاكتفاء مادام لم يستند الى الحجية.

ثم أن المراد من التقليد فى موارد لزومه هو الالتزام و لا وجه لاعتبار تقدمه على العمل بل يتحقق بنفس العمل مستنداً الى مجتهده لأنّ التقليد كالعهد و الضمان بين المقلد و المفتى و هو يحتاج الى مبرز و هو يحصل اما بأخذ الرسالة للعمل و ان لم يعمل به و لم يتعلم ما فيها أو بالعمل بفتوى مجتهده مستنداً اليه من دون حاجة الى تقدم الالتزام أو تعلم الفتاوى و ذكرها فى حافظته لكفاية مقارنة الالتزام مع العمل ثم ان وجوب التعلم طريقي و لا عقاب على مخالفة الواقع اذا كان الماتى به موافقا للحجة و الله هو العالم.

## الفصل العاشر: فى أدلة جواز التقليد

### يستدل على جواز التقليد بامور:

#### منها دليل العقل

قال فى الكفاية لا يذهب عليك ان جواز التقليد و رجوع الجاهل الى العالم فى الجملة يكون بديهيا جبليا فطريا لا يحتاج الى دليل و إلا لزم سد باب العلم به على العامى مطلقاً غالباً لعجزه عن معرفة ما دلّ عليه كتاباً و سنة و لا يجوز التقليد فيه (أى جواز التقليد) أيضاً و إلا لدار أو تسلسل (1) بل هذه (أى كون جواز التقليد من فطريات العقل البديهى) هى العمدة فى أدلته و أغلب ما عداه قابل للمناقشة

ص: 757

1- (1) ان توقف جواز التقليد على التقليد فاما يتوقف التقليد على نفس جواز التقليد فيدور و إما يتوقف التقليد على جواز التقليد بتقليد آخر فيتسلسل.

لبعد تحصيل الاجماع فى مثل هذه المسألة مما يمكن القول به لاجل كونه من الامور الفطرية الارتكازية و المنقول منه غير حجة فى مثلها و لو قيل بحجيتها(بحجيتها)فى غيرها لوهنه بذلك.

و منه قد اتقدح امكان القدح فى دعوى كونه من ضروريات الدين لاحتمال أن يكون من ضروريات العقل و فطرياته لا من ضرورياته و كذا القدح فى دعوى سيرة المتدينين انتهى موضع الحاجة. (1)

يمكن الايراد عليه بما أفاده المحقق الاصفهاني قدس سره من أن التحقيق أن الفطرى المصطلح عليه فى فنه هى القضية التى كان قياسها معها مثل كون الاربعة زوجاً لانقسامها بمتساويين و ما هو فطرى بهذا المعنى هو كون العلم نوراً و كما لا للعاقلة فى قبال الجهل لا لزوم التقليد عند الشارع أو عند العقلاء و لا نفس رفع الجهل بعلم العالم(بل هو جبلى كما سيأتى).

و الفطرى بمعنى الجبلة و الطبع شوق النفس الى كمال ذاتها أو كمال قواها لا لزوم التقليد شرعاً أو عند العقلاء.

نعم ثبوت الشوق الى رفع الجهل وجدانى لا جبلى و لا فطرى و رفع الجهل بعلم العالم جبلى فيصح أن يقال أن التقليد الموجب لارتفاع الجهل جبلى لا لزومه تعبداً من الشارع أو من العقلاء و مجرد دعوة الجبلة و الطبع الى رفع الجهل لا يجدى لكون التقليد بمعنى الانقياد للعالم و لو من دون حصول العلم الذى هو كمال العاقلة جبلياً طبعياً و الكلام فيه دون غيره.

فلا لزوم التقليد بهذا المعنى فطرى بأحد المعنيين و لا نفس التقليد المزبور فطرى بوجه أصلاً مضافاً الى ما فى الجمع بين البداهة و الجبلة و الفطرة فان ما هو فطرى

ص:758

اصطلاحى يناسب البدهاة و لا يناسب الجبلة و ما هو فطرى عرفى يناسب الجبلة و لا يناسب البدهاة انتهى.

و لا- يخفى عليك أن عدم رفع الجهل بعلم العالم مع احتمال كونه دخيلاً فى الاتيان بوظائفه يوجب المذمة و هو كاف فى كون لزوم رفع الجهل بعلم العالم جبلياً و عقلياً فتدبر.

ثم أفاد المحقق الاصفهاني قدس سره تقريباً آخر يستكشف العقل فيه لزوم التقليد شرعاً و قال:والذى يمكن أن يقال مع قطع النظر عن الادلة الشرعية هو أن العقل بعد ثبوت المبدأ و ارسال الرسل و تشريع الشريعة و عدم كون العبد مهملاً يدعن بان عدم التعرض لامثال أوامره و نواهيه خروج عن زى الرقية و رسم العبودية و هو ظلم فيستحق به الذم و العقاب من قبل المولى ثم ان كيفية امثال تكاليف المولى اما بتحصيل العلم بها كى يتمكن من الامثال العلمى بالسماع من المعصوم و نحوه اما باتيان جميع الاحتمالات الموجب للقطع بامثالها و مع التنزل لعدم التمكن من تحصيل العلم بها أو بامثالها لمكان العسر و الحرج أو عدم معرفة طريق الاحتياط يدعن العقل بنصب طريق آخر فى فهم التكاليف و كيفية امثالها لئلا يلزم اللغوية و نقض الغرض من بقاء التكاليف و عدم نصب الطريق اليها و هو منحصر فى أمرين اما الاجتهاد و هو تحصيل الحجة على الحكم لمن يتمكن منه أو التقليد و هو الاستناد الى من له الحجة على الحكم بل لو احتمل ح العمل بظنه لمكان المتعين عليه عقلاً هو التقليد لاحتمال تعيينه حتى قيل بانه من ضروريات الدين أو المذهب دون تعين الظن فلا يقين ببراءة الذمة الا بالتقليد فتدبر جيداً و ليعلم أن الغرض من البيان المزبور استكشاف نصب الطريق شرعاً و إلا فكما لا فرق فى نظر العقل فى مقام الامثال بين الامثال التفصيلى

والاجمالي بملاك حصول القطع ببراءة الذمة كذلك لا- فرق في نظره بين تحصيل العلم بالاحكام و تحصيل الحجة عليها بملاك الاشتراك في القاطعية للعدر. (1)

ظاهر تقريبه انه ذهب الى مقدمات الانسداد في استكشاف نصب الطريق شرعاً على جواز التقليد أو لزومه مع ان تلك المقدمات لا تفيد إلا لزوم الاحتياط بمقدار الممكن لا حجية مطلق الظن و لا الظن الخاص كتقليد المجتهد.

قال سيدنا الاستاذ قدس سره ان كان المراد ان جواز التقليد من أحكام العقل و مستقلاته ففيه ان العقل بعد ما يدرك وجود أحكام بنحو الاجمال و جب الخروج عن عهدها يحكم بالاحتياط التام غاية الامر انه ان كان الاحتياط موجبا لاختلال النظام يحكم بجواز ترك محتمل الوجوب أو فعل محتمل الحرمة بمقدار يرفع به الاختلال بناء على أن يكون بطلان ذلك من مستقلاته على ما قيل لكن و جب بحكمه رفع الاختلال بما يكون وجود التكليف فيه مو هو ما بالنسبة الى ساير الموارد فان فرض رفع الاختلال بعدم الاحتياط في الموهومات يجب الاحتياط في ساير الموارد سواء كان وجود التكليف فيها مظنوناً أو مشكوكاً.

وهذا هو وجه ما قلنا في محله (من) ان مقدمات الانسداد على فرض تماميتها لا تقتضى حجية مطلق الظن بل مقتضاها و جب الاحتياط بنحو لا يوجب الاختلال من دون فرق بين مظنون التكليف أو مشكوكه أو مو هو مه فان العلم بوجود الاحكام على سبيل الاجمال يقتضى الامتثال بقدر الامكان فان امكن الاحتياط التام فهو الواجب و إلا فيحتاط بمقدار الممكن غاية الامر يلزم رفع الاضطرار بموارد كان احتمال وجود

ص: 760

التكليف فيها اضعف بالمقايسة الى غيرها و بالجملة العقل لا يحكم بجواز التقليد بوجه بل هو حاكم بالاحتياط كما فيمن انسد عليه باب العلم و العلمى بالاحكام. (1)

و لقائل ان يقول ان ما ذكره سيدنا الاستاذ يتم فى حق المجتهد و اما المقلد فحيث انه لم يعرف كيفية الاحتياط فاللازم عليه هو الرجوع الى المجتهد فى كيفية الاحتياط لعدم علمه بها و من المعلوم ان قول المجتهد لا يفيد إلا الظن فينتهى مقدمات الانسداد الى حجية الظن الخاص فى الجملة و هو ظن المجتهد بعد تمامية المقدمات المذكورة فى الانسداد لو لم نقل بحجية مطلق الظن و عليه فيصح ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره من تمامية مقدمات الانسداد لاستكشاف حجية الظن الخاص فالعقل يدرك ان الشارع يجعل قول المجتهد حجة شرعية.

### ومنها سيرة العقلاء:

قال فى الدرر و الحق ثبوت الارتكاز و بناء العقلاء على رجوع الجاهل فى كل باب الى العالم به و كون قول ذلك العالم ظنا خاصا عندهم و بضميمة عدم الردع الشرعى يصير ظنا خاصا شرعياً و بذلك يجاب عن تمسك بمقدمات الانسداد فى حق العامى كالمحقق القمى اعلى الله مقامه (2) و المراد من قوله و بذلك يجاب الخ ان مع ثبوت الارتكاز لا مجال للانسداد و كيف كان فقد أورد عليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره بان هذه السيرة انما تنفع بضميمة عدم الردع لا بانفرادها فيحتاج الى اثبات ذلك و حينئذ فان كان الكلام فى المجتهد فهو و ان كان له سبيل الى اثباته لكن قوله لا- ينفع المقلد اذ الكلام هنا فى حجية قوله و جواز التقليد فيه يستدعى الدور و التسلسل.

ص: 761

1- (1) المحاضرات لسيدنا الاستاذ، ج 3، س 392-393.

2- (2) الدرر، ص 703.



وان كان الكلام فى المقلد فهو عاجز عن اثبات عدم الردع عند انقداح احتمالاه فى نفسه نعم قد يكون غافلا عن الردع بحيث يمشى على جبلته وفطرته ولا- يحتتمل الردع اصلا لكن الكلام فىمن شك فى الردع و انقداح احتمالاه فى خاطره لا فى الغافل فانه معذور شرعاً فى جميع الموارد ولا اختصاص له بالمقام فانما نحن بصدد بيان جواز التقليد و مشى العقلاء على مقتضى جبلتهم مع الغفلة بالمرّة عن الردع لا يثبت الجواز بل من الممكن عدم الجواز ولكنهم معذورين فى مشيهم هذا لغفلتهم عن احتمال ردع الشارع الى أن قال نعم ربما يحصل له القطع بعدم الردع لتواتر الاخبار و توافق قول المجتهدين به كما ربما يحصل له القطع بجواز التقليد لاتفاق المجتهدين على جوازه و هذا خارج عن فرض الكلام. (1)

و لقائل أن يقول ان الردع عن الارتكازيات يجب أن يكون واضحاً و صريحاً حتى يمكن الارتداع ولو فى الجملة و إلا فالناس يعملون بارتكازياتهم و لا يلتفتون الى الردع و حينئذٍ امكن للعامى ان يستدل على عدم الردع بان الردع لو كان لبان و حيث لم بين لم يكن و هذا امر يعرفه غير المجتهد أيضاً هذا مضافاً الى ما قيل من ان ثبوت سيرة المتشرعه دليل على عدم الردع عن السيرة العقلائية.

ومنها سيرة المسلمين عليهم السلام و لا ريب فى ان سيرة المسلمين على رجوع الجاهل الى العالم و احتمال وجود الردع من الشارع مردود هنا لان عدمه يكشف من وجود السيرة المذكورة فان عمل المسلمين بما هم مسلمون بشىء كاشف عن جوازه و لو لا الجواز لم يكن المسلمون عاملين مع كون عملهم المستمر فى منظر الشارع و الائمة الطاهرين عليهم السلام و عملهم المستمر دليل على عدم ردع الشارع عن العمل.

ص:762

قال سيدنا الاستاذ وهذا هو الفرق بين هذه السيرة وسيرة العقلاء فان هذه بنفسها كاشفة عن عدم الردع اذ لو لا عدمه لم يستقر سيرتهم على العمل فان المتدين انما يردع بالردع بخلاف سيرة العقلاء بما هم عقلاء فانها بنفسها لا تكشف عن عدم الردع اذ قد يكون العاقل بما هو لا يردع بردع الشارع كما في العتاة والمردة والعصاة فمن المحتمل وجود الردع من الشارع لكنه لم يؤثر في ارتداعهم كما هو كثير التحقق.

وبالجمله سيرة المتدينين والمسلمين بما هم كذلك كاشفة بنفسها عن عدم الردع فلا يحتاج الى اتعاب اثبات عدمه الى أن قال فهي تكفي المقلدين و تقيدهم كما تقيدهم المجتهدين.

و كذلك الكلام أيضاً لو كان جواز التقليد من ضروريات الدين بل الأمر فيه أوضح كما لا يخفى فتدبر. (1)

و مما ذكر يظهر ما في الكفاية حيث عطف سيرة المتدينين بقوله «وكذا القدح في دعوى سيرة المتدينين» على الاجماع في عدم جواز الاعتماد عليها (2) وذلك لا يمكن المساعدة عليه لما عرفت.

### و منها الآيات:

وقد استدل على جواز التقليد بالآيات الكريمة: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (3)

و تقريب الاستدلال به ان الامر بالسؤال يستتبع وجوب القبول و الا لكان السؤال لغوا فقول العالم يكون واجب القبول و هو مساوق لحجية قوله و يشكل ذلك باحتمال ان يكون الامر بالسؤال لتحصيل العلم اذ قد يحصل العلم بسبب السؤال في بعض

ص: 763

1- (1) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد، ج 3، ص 395-394.

2- (2) الكفاية، ج 2، ص 435.

3- (3) النحل، 43.

الموارد وعليه فلا يدل على حجية قول أهل الذكر تعبدًا و لو لم يحصل العلم من جوابه و أجاب عنه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره بان العرف يفهم من هذه الآية وجوب قبول قول العالم و لو لم يحصل به العلم كما يفهم وجوب قبول قول الطبيب بل مطلق أهل الخبرة لو أمر بالرجوع اليه ولكن الذى فى الباب احتمال أن يكون مستند فهمه كذلك ما استقر عليه بناؤه من رجوع كل جاهل فى كل أمر الى العالم به بل الظاهر ان ارتكازه هذا يحمله على هذه الاستفادة فعلى هذا يكون الآية مفيدة لامضاء ما هو سيرة العقلاء فلا تكون دليلا بحيلها نعم هو دليل على امضاء السيرة هذا مع قطع النظر عما ورد فى تفسيرها من تفسير أهل الذكر باهل بيت العصمة عليهم السلام و اما مع النظر اليه فيسقط الآية عن الاستدلال لعدم ارتباطها حينئذ بالمقام اللهم الا أن يقال: ان قولهم: «نحن أهل الذكر» انما يكون واردا لبيان مطلب اخر و هو ان فقهاء العامة مثل ابي حنيفة ليسوا صالحين للسؤال لانهم ليسوا أهل الذكر حتى يجوز السؤال عنهم فالرواية انما كانت بصدده نهى الاصحاب و ردعهم عن الرجوع الى هذه الفقهاء فلا ينافى شمول أهل الذكر لفقهاء اصحابنا رضوان الله عليهم اجمعين.

(1)

و عليه فقوله فسئلوا اهل الذكر كبرى كلى لا يختص بقوم دون قوم او بعصر دون عصر و يشمل الائمة المعصومين عليهم السلام من باب انهم اكمل افراده و تخصيص اهل الذكر بالائمة عليهم السلام كما يظهر من بعض الاخبار اضافى لا- حقيقى و المقصود منه نفى المخالفين لا- نفى الفقهاء الذين يقومون مقامهم و يكونون خلفائهم و اليه يؤول ما فى نهاية الدراية من ان اية السؤال فظاها و ان كان ايجاب السؤال لان يعلموا حيث انهم لا يعلمون و الظاهر ان يعلموا بالجواب لا بامر زائد على الجواب فتدل على حجية الجواب بما هو (كقول المجتهد) إلا ان المسئول بحسب سياق الآية أهل الكتاب

ص: 764

وبحسب التفاسير الواردة فيها الاثمة عليهم السلام فهي على أى حال اجنبية عن حجية الفتوى و الرواية معا الا أن يقال انه بالاضافة الى علماء أهل الكتاب جار مجرى الطريقة العقلانية من ارجاع الجاهل الى العالم (1) كما انها أيضاً تجرى بالنسبة الى الاثمة الطاهرين و خلفائهم مجرى الطريقة العقلانية و كيف كان فتدل الآية الكريمة على حجية قول أهل الذكر و على ان العلم حاصل بجوابه من دون حاجة الى ضم ضميمه خارجية و لا يكون ذلك الا من جهة ان الجواب الصادر من أهل الذكر حجة و علم حقيقة أو تعبداً و اطلاق العلم على الحجة ليس بعزيز كقوله عليه السلام كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه و ذلك لان العلم المذكور فى الغاية بمعنى الحجة و ذلك لوجوب رفع اليد عن الحلية الظاهرية عند قيام البينة.

فقول المجتهد الذى كان من خلفاء الاثمة الطاهرين حجة لكونه موجبا لحصول العلم تعبداً نعم يبقى الاشكال من ناحية ان ارتكاز رجوع الجاهل الى العالم يوجب حمل الآية الكريمة على امضاء السيرة العقلانية فلا تكون الآية الكريمة دليلا اخر وراء السيرة العقلانية و لا بأس بذلك و اما دعوى ان آية السؤال فى مقام ايجاب الفحص و التعلم و لعله لتحصيل العلم لا ايجاب التعبد بجواب المسؤول كما يشهد لذلك كون المسؤول هم أهل الكتاب و المسؤول عنه من الاعتقادات فمندفعة بما عرفت من ان الظاهر من الآية هو حصول العلم بنفس الجواب من دون حاجة الى امر زائد سواء كان علما حقيقيا او تعبديا فيشمل الاعتقادات باعتبار حصول العلم الحقيقى و الفرعيات باعتبار كون قول أهل الذكر حجة تعبدية فيما اذا لم يحصل من قولهم علم حقيقى فتدبر.

ص: 765

ثم ان المراد من الذكر هو معناه المصدرى الذى اريد به المعنى الفاعلى كما فى مثل قوله تعالى فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ \* وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ (1) وهو يساوق العلم لا خصوص القرآن أو النبى صلى الله عليه وآله وسلم و الائمة الطاهرين عليهم السلام حتى ينحصر مفاد الآية بالمسلمين و يكون اجنبيا عن القاعدة المرتكزة العقلائية.

و لا دليل كما فى تسديد الأصول على ارادة القرآن أو كل كتاب سماوى من الذكر فى الآية المباركة بل ان تذييل قوله «فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» بقوله «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» يكون قرينة على ارادة معناه اللغوى الذى لا ريب فى عدم هجره كما يشهد له مثل قوله تعالى فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ \* وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ فهذا الذيل قرينة على ارادة معنى يقارب العلم من لفظة الذكر و انه كانه قال فاسالوا أهل العلم ان كنتم لا تعلمون.

هذا مضافاً الى انه لو سلم ان المراد باهل الذكر أهل الكتاب السماوى الا ان التذييل المذكور يوجب ان يكون فى الآية دلالة و اشارة الى تلك القاعدة الارتكازية و نفس هذه الاشارة كافية فى ان فهم تثبيت تلك القاعدة العقلائية الى أن قال و الانصاف ان دلالة الآية المباركة على ثبوت هذه القاعدة عند الشرع أيضاً تامة يصح الاستدلال بها هنا كما صح الاستدلال بها فى حجية خبر الواحد أيضاً فان الراوى أهل علم بالفاظ الروايات صح الرجوع اليه فى اخذها منه نعم يشترط فى موردها كون العالم ثقة فى قوله و الدليل عليه اشتراطه فيها عند العقلاء كما لا يخفى. (2)

فتحصل تمامية الاستدلال بالآية الكريمة على جواز التقليد و جواز الرواية و لو من جهة كونها امضاء للقاعدة الارتكازية فلا تغفل.

ص: 766

1- (1) الزخرف، 44-43.

2- (2) تسديد الاصول، ج 2، ص 541-540.

و من جملتها أيضاً قوله تعالى فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ . (1)

و تقريب الاستدلال به انه لو لا حجية قول الفقيه لكان نفره و انذاره لغوا فالامر بالانذار يستتبع وجوب القبول و اذا ثبت وجوبه عند بيان الحكم مقرونا بالانذار ثبت وجوبه عند بيانه من دون الانذار أيضاً لعدم الفرق قطعاً.

أورد عليه بان الامر بالانذار لعله لحصول العلم منه في بعض الموارد فلا يلغوبل فائدته في مورد لا يحصل العلم أيضاً هو ان المكلفين يخرجون بالانذار عن الغفلة و يصيرون شاكين في الحكم فيجب عليهم الاحتياط او تحصيل العلم و لا يجوز اجراء البراءة لعدم جريانها قبل الفحص.

و أجاب عنه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره بقوله أقول و الانصاف ان تقييد وجوب القبول بمورد حصول العلم من قول المفتي بعيد في الغاية.

نعم لا يبعد ان يكون الوجه في الامر بالانذار هو ما ذكر من خروج المكلفين به عن حالة الغفلة فلا يقتضى حجية قوله تعبداً لكن الانصاف أيضاً ان العرف يفهم من الآية كآية السؤال وجوب قبول قوله.

نعم يمكن أن يكون الوجه في هذه الاستفادة هو ما ارتكز في اذهانهم بمقتضى جبلتهم و فطرتهم من رجوع الجاهل الى العالم فتكون هذه الآية أيضاً من الادلة الواردة امضاءً لما عليه العقلاء فتدبر. (2)

اللهم الا- أن يقال: ان وجود الارتكاز لا- يوجب ان يكون ما ورد من الشرع ممحضاً في الامضاء بل يمكن أن يكون حكماً تعبدياً يصح الاخذ باطلاقه حتى في

ص: 767

1- (1) التوبة، 122.

2- (2) المحاضرات لسيدنا الاستاد، ج 3، ص 396-397.

الموارد التي لم يثبت السيرة العقلانية كما هو مقتضى الاصل في الاوامر الشرعية لان الشارع في مقام بيان احكامه الشرعية لا المرتكزات العقلانية نعم لو كان ما ورد من الشرع مقرونا بقريظة تدل على ارادة خصوص الامضاء لما عليه الارتكاز فليس حكماً تعبدياً فتأمل.

ودعوى ان آية النفر لا دلالة لها على جواز التقليد و اخذ قول النذير و الفقيه تعبداً.

حيث أنها في مقام ايجاب تعلم الاحكام و التفقه فيها و وجوب ابلاغها الى السائر بنحو الوجوب الكفائي (1) مندفعة بما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكي حكاية عن شيخه الاستاذ المحقق الحائري في مجلس درسه في الدورة الاخيرة من ان ترتيب التحذر بقوله «لَعَلَّهُمْ يَحذَرُونَ» على الانذار من دون ضم ضميمة من المراجعة الى المعارضات و غيرها يدل على ان المراد منه هو الاخبار بالفتوى فانه مما يحذر به المقلد من دون تأمل و مراجعة و ضم ضميمة بخلاف نقل الروايات فان سماع الروايات ان كان مقلداً فلا يحذر بمجرد الانذار بل يحتاج الى ضمّ مقدمات.

### منها: وجوب دفع الضرر المحتمل

و هو لا يتمكن منه و ان كان مجتهداً فلا يحذر بمجرد أيضاً بل لزم على المجتهد ان يتفحص عن سند ما روى له و ملاحظة معارضاته فيحذر عند تمامية الجهات فحيث ان الحذر مترتب بلا فصل على الانذار من دون ذكر ضميمة شيء يظهر اختصاص الآية الكريمة باظهار الفتوى و حينئذٍ يجب على المقلد التحذر. هذا مضافاً الى أن الآية الكريمة أمس بباب جواز التقليد و الأخذ بالفتوى من الاخذ بالرواية اذ ليس التفقه لازماً في حجية الخبر للزوم الاخذ بالرواية

ص: 768

ان نقلها التفقه ولو كان الراوى جاهلا بمعنى ما رواه هذا بخلاف اظهار الفتوى فان التفقه لازم فى حجيته انتهى.

اللهم إلا أن يقال: إن مورد القبول فى نقل الروايات هو الفاظها وهو أيضاً لا يحتاج الى المقدمات ولو كانت هو التفقه بمعناه المعروف فالآية تدل على حجية قول الثقات فى نقل الاخبار كما تدل على حجية اظهار الفتاوى لترتب الحذر على الانذار من دون حاجة الى ضم ضميمه اخرى ولكن عطف الانذار على التفقه لا يساعد شمول الآية الكريمة لنقل الروايات وقد تقدم شطر من الكلام فى البحث عن حجية الخبر الواحد فراجع وكيف كان فلا يمنع عن دلالة الآية على حجية الفتاوى كونها فى مقام ايجاب تعلم الاحكام والتفقه فيها فان ما ذكر مستفاد من ترتيب الحذر على الانذار والآية كما تكون فى مقام ايجاب تعلم الاحكام والتفقه فيها كذلك تكون فى مقام وجوب الانذار والابلاغ والتحذر عنه.

فتدل الآية الكريمة على انه يجب على كل واحد من كل طائفة من كل فرقة النفر لتحصيل العلم بالفروع العملية لبيئتها لكل واحد من الباقين ليتحذر المكلف ويعمل بقوله سواء حصل له العلم منه أو لم يحصل وهذا ليس إلا حجية قول الفقيه.

لا يقال: ان التفقه فى الدين اعم من ان يكون ذلك فى الأصول والفروع فلا وجه لتخصيصه بالثانى و الاخبار الواردة فى تفسير الآية الكريمة أيضاً تدل على تعميم التفقه فحينئذ لا يمكن أن يقال بوجوب قبوله تعبداً لعدم جريانه فى اصول الاعتقادات كما هو واضح.

لأننا نقول: كما أفاد سيّدنا الامام المجاهد قدس سره ان اطلاق الآية على فرضه يقتضى قبول قول الغير فى الأصول والفروع ولكن يقيّد اطلاقها عقلا فى الأصول وبقى



الفروع (1) هذا مضافاً الى امكان ان يقال ان الآية الكريمة و ان انطبقت في بعض الروايات على تحصيل المعرفة بالامام و هو من اصول الدين و في مثله يجب على المنذر بالفتح تحصيل العلم و لا يكفي التعبد ولكن يمكن ان يقال ان قول المنذر بالكسر بان الامام بعد موت الامام السابق هو الفلاني اوجب على المنذر بالفتح التحذر بنفس هذا القول فيجب عليه الفحص حتى يحصل العلم فالآية تدل على وجوب النفر و الانذار في الدين سواء كان في اصول الدين او فروع و يجب التحذر على المنذر بالفتح بنفس الانذار الا ان التحذر في المسائل الفرعية للمقلد هو بالعمل و في المسائل الاعتقادية هو بالفحص حتى يحصل له العلم بامامة الامام فالتحذر اللازم في كل مسألة بحسبها و الاختلاف بينها بالخصوصيات المصادقية.

نعم اورد سيدنا الامام المجاهد قدس سره على الاستدلال بالآية الكريمة على المقام بقوله لا اشكال في ظهور الآية في كون المنذر بالكسر كل واحد من الطائفة لكن الظاهر من الآية ان كل واحد من المنذرين يجب عليه انذار القوم جميعاً و معه لا تدل الآية على وجوب القبول من كل واحد منهم فانه بانذار كل واحد منهم قومهم ربما يحصل لهم العلم. (2)

و يمكن أن يقال ان مقتضى اطلاق وجوب الانذار على المنذر بالكسر في صورة عدم حصول العلم للمنذر بالفتح هو قبول قوله تعبداً و حجية انذار المنذر بالكسر و الا لكان اطلاق وجوب الانذار عليه لغوا و مع اطلاق وجوب الانذار في صورة عدم حصول العلم للمكلف يجب على المكلف العمل بقول المنذر بالكسر و حمله على

ص: 770

1- (1) الرسائل، ص 136.

2- (2) الرسائل، ص 136.

صورة حصول العلم بانذار كل واحد منهم القوم جميعا حمل على الفرد النادر اذ المعمول هو نقل كل واحد لبعض لا نقل كل فرد لجميع أفراد القوم فتدبر جيداً.

ودعوى ان التحذر العملى بمعنى قبول قول الغير و العمل به خلاف الظاهر من التحذر و عليه فالمراد منه اما هو الخوف أو الاحتراز و هو الترك عن خوف و الظاهر انه بمعنى الخوف الحاصل عن انذار المنذرين و هو امر غير اختيارى لا يمكن ان يتعلق بعنوانه الامر نعم يمكن تحصيله بمقدمات اختيارية كالحب و البغض و امثالهما. (1)

مندفعة أولاً: بان الامر بالتحذر فى المقام كصدق العادل فى حجية الاخبار فكما ان التصديق الجنانى غير مقدور و لذلك يحمل على التصديق العملى فكذلك فى المقام يكون المراد من التحذر هو التحذر العملى لعدم القدرة على التحذر الجنانى و عليه فتعلق الامر به ممكن.

وثانياً: ان مع الانذار يحتمل صحة ما انذر به و هو يساوق الخوف و معه لا مانع من ان يراد من التحذر الترك عن خوف فيصح الامر به اذ معناه هو الامر بترك ما انذر به احتمال صحته و الترك امر اختيارى و ليس بمعنى الخوف حتى يقال انه امر غير اختيارى و لا يمكن تعلق الامر به فلا تغفل.

بقى اشكال و هو الذى اوردته على الاستدلال بالآية الكريمة سيدنا الاستاذ من ان الوجه فى هذه الاستفادة من الآية الكريمة هو ما ارتكز فى اذهانهم بمقتضى جبلتهم و فطرتهم من رجوع الجاهل الى العالم فتكون هذه الآية أيضاً من الادلة الواردة الامضائية لما عليه العقلاء فتدبر.

ولكن يمكن ان تكون الآية مفيدة للحكم التعبدى التأسيسى كما يويده الاصل اذا شك فى كون الامر امضائياً او تأسيسياً كما ان الاصل هو الحكم المولى. اذا شك

ص: 771

1- (1) همان.

فى ان الامر مولوى او ارشادى و ثمره هذا البحث هو الاخذ بالاطلاق عند الشك فى اطلاق بناء العقلاء او ما يرشد اليه العقل.

لا يقال: ان المولى و التأسيسى فى الارتكازيات التى تكون على الخلاف يحتاج الى التصريح و الاطلاق لا يفيد.

لا تأقول: نعم فيما اذا كان المولى على خلاف الارتكازيات المعلومة هذا بخلاف موارد الشك فيها فتأمل فان المسألة تحتاج الى تأمل زائد.

و منها الاستدلال بالروايات: و هى طوائف تدل على جواز الاجتهاد و التقليد بالمطابقة او بالملازمة و اليك جملة من هذه الطوائف.

### منها: الاخبار الدالة على جواز تفریح الفروع

مثل ما رواه محمد بن ادریس فى آخر السرائر من كتاب هشام بن سالم عن ابى عبدالله عليه السلام قال انما علينا ان نلقى اليكم الأصول و عليكم ان تفرعوا. (1)

و مثل ما رواه محمد بن ادریس فى آخر السرائر من كتاب احمد بن محمد بن ابى نصر عن الرضا عليه السلام قال علينا القاء الأصول و عليكم التفریح. (2)

و المستفاد من الخبرين الصحيحين هو جواز الاجتهاد اذ التفریح الكامل ليس إلا هو الاجتهاد و مقتضى اطلاقه انه جائز سواء كان العصر عصر حضور ام غيره و لم يقيد جواز ذلك بعمل نفسه فاذا كان الاجتهاد جائزا كان التقليد عنه جائزا لعدم تخصيص جوازه بعمل نفسه كما لا يخفى.

### ومنها: الاخبار الدالة على الارجاع بملاك كون الغير عالما او ثقة

مثل صحيحة اسماعيل بن الفضل الهاشمى قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن المتعة فقال الق عبد الملك

ص: 772

1- (1) الوسائل، الباب 6 من أبواب صفات القاضى، ح 51.

2- (2) الوسائل، الباب 6 من أبواب صفات القاضى، ح 52.

بن جريج فسله عنها فان عنده منها علما. (1) بدعوى ان تعليل الارجاع بقوله «فان عنده منها علما» يدل على الامر المطوى المفروغ عنه و هو جواز الرجوع الى العالم و اخذ الرأى منه كما لا يخفى.

و مثل موثقة عبدالعزيز بن المهتدى قال قلت للرضا عليه السلام ان شقتى بعيدة فلست أصل إليك في كل وقت فاخذ معالم ديني عن يونس مولى ال يقطين قال نعم (2) بدعوى صدق معالم ديني على الفتاوى كما يصدق على الروايات و عليه يعم اخذ الفتاوى.

و مثل موثقه حسن بن على بن يقطين عن الرضا عليه السلام قال قلت لا- اكاد اصل اليك اسالك عن كل ما احتاج اليه من معالم ديني افيونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني فقال نعم (3)

و التقريب فيها كالتقريب السابق و مثل صحيحة عبدالله بن ابى يعفور قال قلت لا بى عبدالله عليه السلام انه ليس كل ساعة القاك و لا يمكن القدوم و يجيىء الرجل من اصحابنا فيسالنى و ليس عندى كل ما يسالنى عنه فقال ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفى فانه سمع من أبى و كان عنده وجيها. (4)

و هو باطلاقه يشمل الرواية و الفتاوى و حملة على ان المراد هو خصوص الرواية لا وجه له قال فى تسديد الأصول و تعليل هذا الارجاع بقوله عليه السلام فانه سمع من ابى و كان عنده وجيها يدل على عدم خصوصية لا بن مسلم بل كل من سمع منهم عليهم السلام و

ص: 773

- 
- 1- (1) الوسائل، الباب 11 من أبواب صفات القاضى، ح 5.
  - 2- (2) الوسائل، الباب 11 من أبواب صفات القاضى، ح 35.
  - 3- (3) الوسائل، الباب 11 من أبواب صفات القاضى، ح 33.
  - 4- (4) الوسائل، الباب 11 من أبواب صفات القاضى، ح 23.

كان وجيها يجوز الاخذ عنه رواية وفتوى و المقصود و الملاك فى كون الرجل وجيها عندهم ان يكون ثقة أميناً كما يشهد به معتبرة على بن يقطين الماضية. (1)

و مثل صحيحة على بن المسيب الهمداني قال قلت للرضا عليه السلام شقتى بعيدة ولست اصل اليك فى كل وقت فمن آخذ معالم ديني قال من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين و الدنيا قال على بن المسيب فلما انصرفت قد منا على زكريا بن آدم فسألته عما احتجت اليه. (2)

و لا يخفى عليك ان توصيف زكريا بن آدم بكونه مأموناً على الدين و الدنيا يدل على ان ملاك جواز الرجوع فى اخذ معالم الدين هو كون مورد الرجوع ثقة و اميناً و هو لا يختص ذلك بزكريا بن آدم ثم ان معالم الدين تعم الروايات و الفتاوى كما تقدم.

و مثل صحيحة احمد بن اسحاق عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته و قلت من اعامل و عمن آخذ؟ و قول من اقبل فقال العمري ثقتي فما أدى اليك عني فعني يؤدى و ما قال لك عني يقول فاسمع له و اطع فانه الثقة المأمون الحديث. (3)

قال فى تسديد الأصول ان تعلييل الذليل دليل على جواز الاخذ عن كل ثقة مأمون و لا يختص جواز الاخذ بمن كان ثقة عند الامام المعصوم عليه السلام بل ان اضافته اليهم ليست إلا لثبوت الوثاقة لهم قطعاً فيجوز الاخذ عن كل من كان ثقة فيسمع و يطاع قوله و هو عبارة اخرى عن اعتباره و طريقيته. (4)

ص: 774

1- (1) تسديد الاصول، ج 2، ص 546.

2- (2) الوسائل، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، ح 27.

3- (3) الوسائل، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، ح 4.

4- (4) تسديد الاصول، ج 2، ص 547.

## ومنها: الاخبار الدالة على النهى عن الافتاء بغير علم

كصحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال قال لى ابو عبدالله عليه السلام اياك و خصلتين ففيهما هلك من هلك اياك ان تفتى الناس برأيك او تدين بما لا تعلم. (1) فانها تدل بمفهومها على جواز الافتاء اذا كان عن الادلة المعتبرة و الحجج المعتبرة التى تكون من العلم و كموثقه السكونى عن ابى عبدالله عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم من افتى الناس بغير علم لعنته ملائكة السماء و الارض. (2)

و التقريب فيها كالتقريب السابق

و كصحيحة ابن رثاب عن ابى عبيدة قال قال ابو جعفر عليه السلام من افتى الناس بغير علم و لا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب و لحقه وزر من عمل بفتياه. (3)

و التقريب فيها أيضاً كالتقريب السابق

## ومنها: الاخبار الدالة على ان الاجتهاد و الاستنباط معمول به بين الاصحاب و لم يردعهم الاثمة الأطهار عليهم الصلوات السلام

و الاخبار بهذا المضمون كثيرة جداً و قد جمع قسماً كبيراً منها المحقق السيد السند عبدالرسول الشريعتمدارى الجهرمى (مدظله) فى رسالة الاجتهاد و اليك بعضها احدها موثقة زرارة عن اخيه حمران قال قال لى ابو عبدالله عليه السلام ان فى كتاب على عليه السلام

ص: 775

1- (1) الوسائل، الباب 4 من أبواب صفات القاضى، ح 3.

2- (2) الوسائل، الباب 4 من أبواب صفات القاضى، ح 32.

3- (3) الوسائل، الباب 4 من أبواب صفات القاضى، ح 1.

إذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم قال زرارة قلت له (أى لحرمان) هذا ما لا يكون إتقاك عدو الله أقتدى به؟ قال حرمان كيف اتقاني و  
انا لم اسئله هو الذى ابتدأنى وقال فى كتاب على عليه السلام اذا صلوا الجمعة فى وقت فصلوا معهم كيف يكون هذا منه تقيه قال (يعنى  
زرارة) قلت قد اتقاك هذا ما لا يجوز حتى قضى انا اجتمعنا عند ابي عبد الله عليه السلام فقال له حرمان اصلحك الله قلت هذا الحديث  
الذى حدثنى به ان فى كتاب على عليه السلام اذا صلوا الجمعة فى وقت فصلوا معهم فقال هذا ما لا يكون عدو الله فاسق لا ينبغى لنا ان  
نقتدى به و لا نصلى معه فقال ابو عبد الله عليه السلام فى كتاب على عليه السلام اذا صلوا الجمعة فى وقت فصلوا معهم و لا تقومون من  
مقعدك حتى تصلى ركعتين آخرتين قلت فاكون قد صليت اربعا لنفسى لم اقتدبه فقال نعم قال و سكت و سكت صاحبي و رضينا. (1)

قال السيّد السند المحقق الشريعتمدارى الجهرمى هذا الخبر يدل على تبخر زرارة فى الاجتهاد و فقاهاة حرمان حيث اجاب عن اخيه بان  
الامام عليه السلام ذكر ذلك ابتداء و انا لم اسئله فلا موجب للتقيه مضافاً الى انه لا وجه لنسبة ذلك الى كتاب على عليه السلام و جوابه و  
ان كان وجيهاً فى نفسه ولكن زرارة اصّر على ما قال ورد ذلك المشتبه الى المحكم الذى احرز على وجه القطع و التحقيق و هو ان اعداء  
الله لا يقتدى بهم.

و ثانيها: خبر الحسن بن الجهم قال قال لى ابوالحسن الرضا عليه السلام يا ابا محمد ما تقول فى رجل تزوج نصرانية على مسلمة؟ قال قلت  
جعلت فداك و ما قولى بين يديك قال لتقولن فان ذلك يعلم به قولى قلت لا يجوز تزويج نصرانية على مسلمة و لا غير مسلمة قال و لم  
قلت لقول الله عز وجل وَ لَا تَنْكُحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمَنَ قَالَ فَمَا تَقُولُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ قُلْتُ  
فَقَوْلُهُ وَ لَا تَنْكُحُوا الْمُشْرِكَاتِ نَسَخَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فَتَبَسُّمٌ ثُمَّ سَكَتَ (2) و الرواية موثقة.

ص: 776

1- (1) جامع الاحاديث، ج 6، ص 77 الباب 13 من أبواب صلوة الجمعة، ح 1

2- (2) الوسائل، الباب 1 من أبواب ما يحرم بالكفر و نحوه، ح 1.

وغير ذلك من الاخبار المتعرضة لاجتهادات فقهاء الاصحاب فراجع رسالة الاجتهاد للسيد المحقق الشريعتمدارى الجهرمي (مدظله).

## ومنها: الاخبار الدالة على تعليم الاستنباط و الاجتهاد

كخبر مولى آل سام قال قلت لابي عبدالله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا و اشباهه من كتاب الله عزوجل قال الله تعالى وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ امسح عليه (1) ولا يبعد الحكم بصحة الرواية.

و كخبر الحسن الصيقل عن ابي عبدالله عليه السلام قلت رجل طلق امراته طلاق لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فتزوجها رجل متعة أتحلّ لاول قال لا لان الله عزوجل يقول فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكَحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا الْآيَةُ وَ الْمَتْعَةُ لَيْسَ فِيهَا طَلَاقٌ (2) و الرواية موثقة فان استفادة ان المتعة ليست مشمولة للاية الكريمة محتاجة الى الاستنباط و تعليله عليه السلام بذلك يشعر بانه اراد تعليم طريق الاستنباط و ان الاستنباط بالنحو المذكور مرضى به كما لا يخفى.

و كصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام الا تخبرني من اين علمت و قلت ان المسح ببعض الرأس و بعض الرجلين فضحك فقال يا زرارة قاله رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و نزل به الكتاب من الله عزوجل لان الله عزوجل قال [يقول] فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال و ايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا ان ينبغي لهما ان يغسلا الى المرفقين ثم فصل بين الكلام فقال و امسحوا برؤوسكم فعرفنا حين قال برؤوسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال و ارجلكم الى الكعبين فعرفنا

ص: 777

1- (1) الوسائل، الباب 39 من أبواب الوضوء، ح 5.

2- (2) الوسائل، الباب 9 من أبواب اقسام الطلاق و احكامه، ح 4.



حين وصلهما [وصلها] بالرأس ان المسح على بعضهما [بعضها] ثم فسّر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فضيعوه الحديث. (1)

ومن المعلوم ان زرارة في صدد كيفية استنباط احكام الوضوء والامام عليه السلام سرّ وفرح من ذلك ولذا ضحك وعلمه طريق الاستنباط وهل الاستنباط إلا هذا.

### ومنها: ما يدل من الاخبار على المنع عن اخذ آراء المنحرفين و جواز رواياتهم

كخبر حسين بن روح عن ابي محمد الحسن بن علي انه سئل عن كتب بنى فضال فقال خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا. (2)

رواه الشيخ الحرّ العاملي عن الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة عن ابي الحسين بن تمام عن عبدالله الكوفي خادم الشيخ الحسين بن روح عن الحسين بن روح و الرواية ضعيفة ولكنها مشهورة معمولة بها فافهم.

وكيف كان فقد قال سيدنا الامام المجاهد قدس سره ان الروايات المروية عن هؤلاء ليست آراء لهم فالمقصود من الآراء التي منع عن اخذها هي اجتهاداتهم فالمنع عن اخذها لاعتبار كون المفتي على مذهب الحق وعلى العدالة وعليه فالخبر يدل على جواز الاخذ بآراء من يكون على مذهب الحق واحتمال اختصاص الآراء باصول العقائد مندفع باطلاقه فانه يشمل المقام.

### ومنها: الاخبار الدالة على النهي عن الحكم بغير ما انزل الله تعالى بناء على عدم اختصاص الحكم باب القضاء

فإن مفادها ان الحكم بغير ما انزل الله منهي ويستفاد منه ان الحكم بما انزل الله المعلوم بالعلم النفساني او بالامارات و الحجج الشرعية فلا مانع منه و المجتهد الذي استنبط الحكم مما انزل الله لا يكون مشمولاً للنهي الظاهر

ص: 778

- 
- 1- (1) الوسائل، الباب 23 من أبواب الوضوء، ح 1.
  - 2- (2) الوسائل، الباب 8 من أبواب صفات القاضي، ح 79.

من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم و من حكم بما لم يحكم به الله كان كمن شهد بشهادة زور و يقذف به فى النار يعذب بعذاب شاهد الزور. (1)

**ومنها: الاخبار الصحاح الدالة على كيفية علاج الاخبار المتعارضة باخذ موافق القرآن و طرح المخالف له و باخذ المخالف للعامه و طرح الموافق لهم و غير ذلك من الامور التى لا يمكن إلا بالاجتهاد**

اذ تشخيص المخالف للكتاب و الموافق له و هكذا تشخيص المخالف للعامه عن الموافق لهم لا يمكن بدون الاجتهاد و الفقاهاة و قد تقدم تفصيل هذه الاخبار فى باب التعادل و التراخيح فراجع.

**ومنها: الاخبار الدالة على النهى عن القياس و الاستحسان و الاستصلاح و مجرد الرأى من دون استناده الى الحجة الشرعية و غير ذلك من الاستنباطات الظنية التى عولت عليها العامة**

فالاقتصار فى النهى على الموارد المذكورة يدل على جواز الاستنباط و الاجتهاد الشايح بين الشيعة اذ لو كان ذلك ممنوعاً أيضاً الحقه بالموارد المذكورة فى النهى و هذه الاخبار كثيرة جداً و اليك بعضها:

كخبر ابي مريم قال قال ابو جعفر عليه السلام لسلمة بن كهيل و الحكم بن عتيبة شرقاً و غرباً فلا تجدان علماً صحيحاً إلا شيئاً صحيحاً خرج من عندنا أهل البيت قال الشيخ الحر العاملى اقول و روى الصفار (فى بصائر الدرجات) احاديث كثيرة بهذا المعنى انتهى. (2)

و هو يدل أيضاً على جواز الاستنباط و الاجتهاد و الشايح بين الشيعة لان به يعلم الشى الصحيح الخارج من عند اهل البيت عليهم السلام حقيقة كما لا يخفى.

ص: 779

1- (1) الوسائل، الباب 5 من أبواب صفات القاضى، ح 7.

2- (2) الوسائل، الباب 6 من أبواب صفات القاضى، ح 16.

و كخبر غياث بن ابراهيم عن الصادق عليه السلام انه قال فى كلام له الاسلام هو التسليم الى أن قال ان المؤمن اخذ دينه عن ربه و لم ياخذه عن رأيه (1) الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة فان سوقها يكون الى المنع عما عليه العامة و المخالفون من القياس و الاستحسان و الاستصلاح و الاخذ بالظنون التى لا تكون مستندة الى الفاظ الكتاب و السنة و الاخذ بالرأى و ما تهوى اليه هواهم من دون التزام بما وصل اليهم من آثار الأئمة عليهم السلام فمورد النهى تلك الامور لا النظر فى الكتاب أو الاخبار الواردة عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم و الاجتهاد فيها و ردّ المشتبه منها الى محكمها و تفريع الفروع المستفادة عليها و الجمع بينها بالجمع العرفى فيما اذا كانت بينها منافاة بدوية. و ينقدح مما ذكرنا أيضاً أنه لا- وقع لتشنيع الاخباريين على الأصوليين من جهة التزامهم بالاجتهاد و الاستنباط مع ما عرفت من ادلة الاجتهاد و الاستنباط.

قال المحقق الحائرى اليزدى قدس سره فى الدرر و اما الاخباريون فان كان مورد تشنيعهم جعل العامى المجتهد فى عرض الامام عليه السلام او النبى صلى الله عليه و آله و سلم ذا حظ من التشريع كما هو دأب العامة بالنسبة الى ائمتهم الاربعة فهذا بمعزل عن مرام الأصوليين فان مرامهم انه لما احتاج الاجتهاد بواسطة بعد العهد عن زمان المعصومين صلوات الله عليهم الى مقدمات صعبة من اعمال القوة فى تشخيص مداليل الالفاظ ثم فى الفحص عن المعارض ثم فى علاج التعارض و العامى ليس اهلا لهذا الشأن و الاهل له هو المجتهد فيرجع العامى اليه كما فى سائر موارد الرجوع الى أهل الخبرة فان أراد الاخباريون التشنيع على هذا المعنى فهو غير متوجه لكونه امراً حقا يدل عليه الارتكاز القطعى مضافاً الى الادلة التعبدية المذكورة فى محلها. (2)

ص: 780

1- (1) الوسائل، الباب 5 من أبواب صفات القاضى، ح 21.

2- (2) الدرر، ص 703.

لا يقال: ان الاخذ بالاحكام العقلية كقاعدة قبح العقاب بلا بيان او قاعدة حكم العقل بالتخيير فى موارد دوران الامر بين المحذورين او قاعدة جواز اجتماع الامر والنهى او امتناعهما او حكم العقل بان الامر بالشىء مستلزم للنهى عن ضده او الامر بالشىء امر بمقدماته وغير ذلك اخذ بغير الكتاب والسنة فيكون مشمولاً للنهى عن الاخذ بغير الكتاب والسنة مع انه امر شائع بين الأصوليين.

لأنا نقول: ان الأصولى الشيعى ما لم يحصل له العلم بتلك القواعد لا يعمل بها ولا يفتى بما استفاد منها ومع حصول العلم والاطمينان بها واقامة الدليل عليه كان داخلاً فى مفهوم قوله عليه السلام ((ومن افتى بغير علم فعليه كذا))فانه افتى بعلم والمراد من العلم اعم من العلم الوجدانى والحجج الشرعية وعليه فمثل هذه الاخبار غير ناهية عن القواعد التى توجب حصول العلم وانما تنهى عن الاخذ بالظنون ونحوها مما لم يتم على اعتبارها دليل.

هذا مضافاً الى اعتضاد بعض تلك القواعد العقلية بالنصوص الشرعية كادلة البرائة العقلية على ان بعض تلك القواعد كالبحت عن جواز الاجتماع او امتناعه بحث حول اطلاق الامر والنهى الشرعيين ولا يكون اجنبياً عن الكتاب والسنة فمن حصل له العلم وجزم بالمفاد فليس عليه شىء اذ لا يشمل الادلة الناهية.

والأصول المشروعة عند علماء الأصوليين هى التى ترجع الى القواعد الممهدة حول الكتاب والسنة والى القواعد العقلية المفيدة للعلم نعم يكون الظنون المطلقة والشكوك والاحتمالات والاستحسانات والقياسات ونحوها من الاراء والاهواء كلها مطرودة فى الأصول كما لا يخفى.

فالاجبارى الذى اعترض على الأصولى لم يكن مطلعاً على مقصد الأصولى ومرامه هذا مضافاً الى ان الاخبارى أيضاً لا بد له من الجمع بين الروايات ورعاية

القواعد المقرره فى الجمع ورفع تعارضها فان لم يراع القواعد المقررة فى علم الأصول لم يأت بشىء إلا بالاجتهاد الناقص عصمنا الله تعالى من الزلل ووقفنا الله لمرضاته.

### بقى شىء

وهو ان المحصل من الآيات والروايات والارجاعات الى المجتهدين والسيرة المشرعة هو جواز الرجوع الى المفتى

وهو باطلاقه يشمل ما اذا كان مع المفتى مفت اخر يساويه فى العلم والفضيلة ولكن يخالفه فى رأى و الفتوى ولا اشكال فى ذلك لان المستفاد من تلك الاخبار كقوله عليه السلام«فللعوام ان يقلدوه» هو جواز الرجوع الى واحد منهم وهى الحجية التخيرية لوضوح انه لا يلزم العمل برأى جميعهم كالأمارات وعليه فلا وجه لدعوى تساقط آراء المجتهدين ولزوم الرجوع الى الاحتياط عند اختلافهم فى رأى كما لا يخفى.

وهذا هو الذى ذهب اليه شيخنا الاراكى قدس سره وسبقه اليه المحقق الاصفهاني فى رسالته المعمولة فى الاجتهاد والتقليد عند ذكر مسألة جواز العدول عن الحى الى الحى.

وهذا بخلاف ادلة حجية الامارات فان المستفاد منها هو وجوب الاخذ بجمعها لا بواحد منها ولذا يقع التعارض بينها عند اختلافها ولا بد من القول بسقوط طرفى المعارضة او سقوط احدهما على ما قرر فى باب التعادل والتراجع.

ذهب بعض الاكابر الى ان عدم المعارضة فيما اذا كان الرجوع الى المجتهد جايزا لا واجبا كما هو الظاهر من قوله عليه السلام«فللعوام ان يقلدوه» او السيرة المشرعة واما اذا قلنا بوجوب الرجوع فعند تخالف الآراء تحققت المعارضة ولقائل ان يقول ان

المعارضة فيما اذا كانت الادلة مقتضية للوجوب التعينى و اما مع الوجوب التخيري فلا معارضة سواء كان الرجوع جازا ام واجبا فتدبر جيداً.

### الفصل الحادى عشر: فى اختلاف اهل الفتوى فى العلم و الفضيلة

قال فى الكفاية اذا علم المقلد اختلاف الاحياء فى الفتوى مع اختلافهم فى العلم و الفقاهاة فلا بد من الرجوع الى الافضل اذا احتمل تعينه للقطع بحجتيه و الشك فى حجية غيره (و من المعلوم ان الشك فى الحجية مساوق لعدمها) و لا وجه لرجوعه الى الغير (أى المفضول) فى تقليده (أى المفضول) الا على نحو دائر نعم لا بأس برجوعه اليه (أى المفضول) اذا استقل عقله (أى المقلد) بجواز الرجوع اليه أيضاً او جوّز له الافضل بعد رجوعه اليه.

هذا حال العاجز عن الاجتهاد فى تعيين ما هو قضية الادلة فى هذه المسألة و اما غيره (أى المقلد) فقد اختلفوا فى جواز تقديم المفضول و عدم جوازه ذهب بعضهم الى الجواز و المعروف بين الاصحاب على ما قيل عدمه و هو الاقوى للاصل و عدم دليل على خلافه (و مراده من الاصل هو الذى تقدم فى المقلد من ان الاصل عند دوران الامر بين التعيين و التخيير هو تعين الافضل).

و لا اطلاق فى ادلة التقليد بعد الغض عن نهوضها على مشروعية اصله لوضوح أنها انما تكون بصدد بيان اصل جواز الاخذ بقول العالم لا فى كل حال من غير تعرض اصلاً لصورة معارضته بقول الفاضل كما هو شأن سائر الطرق و الامارات و دعوى السيرة على الاخذ بفتوى احد المخالفين فى الفتوى من دون فحص عن اعلميته مع العلم باعلمية احدهما ممنوعة و لا- عسر فى تقليد العلم لا- عليه (أى العلم) لاخذ فتاويه من رسائله و كتبه و لا لمقلديه لذلك أيضاً و ليس تشخيص

الاعلمية باشكل من تشخيص اصل الاجتهاد مع ان قضية نفي العسر الاقتصار على موضع العسر فيجب فيما لا يلزم منه العسر فتامل جيداً. (1)

وفيه مواقع من النظر منها: انه قد تقدم ان مفاد ادلة اعتبار الفتاوى غير مفاد ادلة اعتبار الاخبار فان المقصود في الثاني هو الاخذ بجمعها بخلاف الاول اذ ليس الاخذ بجمع الفتاوى واجبا بل الواجب هو الاخذ بواحد منها و عليه فمفاد ادلة اعتبار الفتاوى من اول الامر هي الحجية التخيرية من دون حاجة الى دليل خارجي و لا معارضة في حجيتها بعد اطلاق ادلتها.

بخلاف التخير في الاخبار فانه يحتاج الى دليل خارجي بعد معارضة المتعارضين و تساقطهما و عليه فلامجال لقياس المقام بالامارات كما يظهر من صاحب الكفاية.

و مما ذكر يظهر ما في كلام سيدنا الاستاذ قدس سره أيضاً حيث قال و اما اذا قلنا باطلاقها (أى الادلة اللفظية) يكون حال الفتوى حال ساير الامارات في ان الاصل الأولي فيها عند التعارض ما لم يثبت الترجيح او التخير هو التساقط ولكنه عند العلم بالمعارضة اجمالاً او تفصيلاً دون مجرد الاحتمال. (2)

و ذلك لما عرفت من ان مفاد ادلة اعتبار الفتاوى من اول الامر هي الحجية التخيرية و معه لا وجه للقول بالتساقط لانه فرع التعيين فينافي تعيين كل طرف مع تعيين طرف آخر و حجية كل طرف بالحجة التخيرية بين هذا الطرف و طرف آخر لا توجب المنافاة كما لا يخفى.

و منها: ان ما في الكفاية من «ان المعروف بين الاصحاب على ما قيل عدم جواز تقليد المفضل» منظور فيه لما حكى سيدنا الاستاذ عن المسالك في شرح قول

ص: 784

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 439-438.

2- (2) المحاضرات، ج 3، ص 414.

المصنف «إذا وجدانان متفاوتان في الفضيلة الخ بعد ابتناء المسألة على مسألة تقليد الاعلم فيه قولان للاصوليين والفقهاء احدهما الجواز فذكر أدلته الى أن قال والثاني وهو الأشهر بين الاصحاب المنع».

فان هذا القول يفيدان وجوب تقليد الاعلم اشهر القولين بين الاصحاب ومقتضى ظاهره ان القائلين بعدم الوجوب أيضاً جم غفير طائفة كثيرة فان الأشهر انما يطلق فيما كان القائلون بكلا طرفي المسألة كثيرة ولكن غلب افراد احد الطرفين على الاخر و اين ذلك بدعوى الشهرة فان الشهرة الحجة في المقام وغيره هو المقابل للشاذ الذي لم يذهب اليه الأقل قليل من الاصحاب (1) الى أن قال سيدنا الاستاذ وهذا كله كما ترى مما يوهن نقل الاجماع فعلى فرض حجية الاجماع المنقول أيضاً يجب التوقف في المقام فضلاً عن عدم حجيته و الاجماع المحصل غير حاصل فيجب الاعراض عنه و التكلم في ساير ادلة المسألة. (2)

ومنها: ان صاحب الكفاية استدل على وجوب تقليد الاعلم بالاصل المقرر في كل موارد دوران الامر بين كون احد الشيين حجة على التعيين او على التخيير كما في الخبرين المتعارضين مع وجود المرجح في أحدهما دون الاخر و هو ان قول الاعلم حجة قطعاً اما بنحو التعيين او التخيير و اما قول المفضل فمشكوك الحجية بل نفس الشك في الحجية مساوق لعدمها فيما اذا علم بالاختلاف أورد عليه سيدنا الاستاذ اولاً بان مقتضى هذا الاصل هو تعيين الاخذ بقول الاعلم حتى في مورد العلم بموافقة فتواه لغيره لان جعل الحجية لقول الاعلم مقطوع و لغيره مشكوك فلا يصح اختصاص مورد النزاع بصورة العلم بالاختلاف.

ص: 785

1- (1) إلا أقلّ قليل من الاصحاب ظ.

2- (2) المحاضرات، ج 3، ص 409-408.



و ثانياً بان هذا الاستدلال على وجوب الاخذ بقول الـعلم لا- يتم إلا بضميمة مقدمة اخرى و هي ان احتمال تساقط الفتواين ساقط للاجماع على التخيير عند التساوى فيستكشف به عدم التساقط عند اعلمية احدهما أيضاً للقطع بعدم مدخلية التساوى فى عدم السقوط بل يمكن نفي احتمال التساقط بالاجماع المركب فان الاصحاب بين قائل بالتخيير وقائل بالتعيين.

و ثالثاً بان الاصل قد يقتضى حجية قول المفضل و عدم تعيين الافضل و ذلك كما اذا كان المجتهدان متساويين فى السابق ثم صار احدهما اعلم فان استصحاب التخيير حاكم على الاصل المذكور و موجب لجواز الرجوع الى فتوى المفضل.

و كما اذا كان احدهما اعلم فى السابق او كان الفقيه منحصراً به ثم صار مفضولاً فان استصحاب حجية قوله يقتضى جواز الرجوع اليه و حيث ان مقتضى الاصل مختلف باختلاف الموارد قلنا انه لا يجوز ان يكون مدرک المجمعين ذلك فما عن المحقق الخراسانى محل الكلام كما تقدم.

ومنها: ان دعوى عدم الاطلاق فى الادلة النقلية محل تأمل و نظر فان قوله تعالى **فَسَبِّحُوا أَهْلَ الذِّكْرِ** يدل باطلاقه على جواز الرجوع بكل من كان من اهل الذكر سواء عارض قوله قول غيره ام لا نظير قوله صدق العادل و هكذا ارجاع الراوى الى يونس بن عبدالرحمن و زكريا بن آدم و نحوهما يدل على حجية قول هؤلاء سواء كان هناك من هو اعلم منهم ام لم يكن.

و دعوى عدم الاطلاق لاحتمال عدم وجود الاعلم منهم فى ذلك الزمان و علم الامام بذلك مندفة بما افاد سيدنا الاستاذ قدس سره بان ذلك مبنى على انه عليه السلام امرهم بالافتاء او ارجع الاصحاب اليهم باعمال الغيب و الاطلاع على احوال جميع العلماء

الموجودين في زمانه و هو من البعد بمكان (1) كما ان دعوى عدم نهوض الاطلاقات للاحوال المتأخرة كما ترى لان الاطلاق الذاتى يكفى لسراية الحكم فى الاحوال المتأخرة و إلا فلاوجه للقول بتعارض الحجتين فى الخبرين المتعارضين مع ان التعارض من الاحوال و لا يكون ذلك إلا بارادة الحجية الذاتية و إلا فلا مجال للحجية فى المتعارضين كما لا يخفى ثم ان مع تسليم الاطلاقات لا مجال للتمسك بالاصل المذكور لان الاصل دليل حيث لا دليل ولكن هذا تمام لو لم تكن سيرة العقلاء على خلافه قال سيدنا الاستاذ السيرة المستمرة بين العقلاء ثابتة على اختيار قول الاعلم عند تعارضه مع قول غيره كما لا يخفى على من راجع بناءهم فى امور معاشهم و حيث لم يردع الشارع عن هذه السيرة تكون حجة شرعية و الانصاف انه من اقوى ادلة الوجوب و لاشأبة فيه و لا ارتياب. (2)

اللهم إلا أن يقال: ان بناء العقلاء على اختيار قول الاعلم ثابت فيما اذا كان المقصود من الرجوع اليه هو ادراك الواقع كحفظ الاموال و النفوس لا- فيما اذا كان المقصود هو الاحتجاج على المولى فى الامثال و إلا فلا- فرق بين الاعلم و غيره فى جواز الخطابات الشرعية الحاكية عن ارادات الله تعالى لا تكون ادون من خطأ باتنا الحاكية عن تعلق اراداتنا بادراك الواقع.

فالمتمتع انما هو السيرة المحققة بين العقلاء و الله العالم بحقايق احكامه (3) ثم ان مع جريان السيرة المحققة بين العقلاء لا حاجة الى الاستدلال بالاصل عند الدوران بين

ص: 787

1- (1) المحاضرات، ج 3، ص 412.

2- (2) المحاضرات، ج 3، ص 411.

3- (3) المحاضرات، ج 3، ص 415-416.

التعيين والتخيير في الحجة وان الشك في اعتبار قول غير الاعلم كاف في الحكم بعدم اعتباره في الوقائع التي يتلى العامى بها او يحتمل ابتلائه.

لا يقال: ان مع سقوط دليل اعتبار الفتوى بعدم شمول ما دلّ على اعتباره للمتعارضين يمكن الاشكال في اعتبار الفتوى مع التعارض و الاختلاف و يحتمل كون وظيفة العامى الاخذ باحوط الاقوال فلا يكون في البين دوران الحجة بين التعيين والتخيير. (1)

لأنا نقول: ان احتمال الاخذ باحوط الاقوال بعد قيام الاجماع المركب على عدم السقوط منفي فان المجمعين بين قائل بالتخيير وبين قائل بالتعيين فكل نفوا السقوط ولزوم العمل باحوط الاقوال و عليه فاذا كان احتمال السقوط و احوط الاقوال باطلا فلا مناص من الاخذ بقول الاعلم بعد ما قامت السيرة العقلائية على الاخذ بقول الاعلم هذا مضافاً الى ان مقتضى القاعدة مع وجود الاطلاق و خروج واحد من الاعلم او العالم منه هو خروج غير الاعلم لعدم احتمال خروج الاعلم و بقاء غيره عند العقلاء كما لا يخفى ثم ان الملاك في تقديم الاعلم هو كونه اصوب و هذا الملاك يوجب تقديم قول الحى المعارض مع الحى الاعلم اذا كان قوله موافقا لاعلم من الاموات لانه اصوب و هكذا يوجب تقديم قول الحى المذكور على غيره اذا كان موافقا للمشهور لقوة نظر المشهور بالنسبة الى غيرهم في بعض الاحوال فتدبر.

هذا كله بالنسبة الى دوران الامر بين العالم و الاعلم و اما اذا كان الامر دائرا بين ذى فضيلة من ساير الفضائل و غيره فان كان مرجع الفضيلة الى كونها دخيلة في ملاك طريقية فتوى ذى الفضيلة فلا اشكال في تقديمه على غيره كما اذا دار الامر بين الاعلم و العالم لقوة الطريقية في طرف ذى الفضيلة بالنسبة الى غيره و ان لم يكن مرجع الفضيلة الى ذلك كما اذا كان احدهما يواظب على نافلة الليل دون الاخر مثلا

ص: 788

فلاوجه لتقديمه على غيره بناء على وجود الاطلاقات الدالة على جواز الرجوع الى المجتهدين كما تقدم.

نعم لو لم يكن اطلاق وقلنا بالتخيير لقيام الاجماع على عدم السقوط فاللازم هو تقديم ذى الفضيلة على غيره لاحتمال ان يعتبره الشارع بملاحظة منصب المرجعية فيدور الامر حينئذ بين التعيين والتخيير فاللازم هو الاخذ بالتعيين فيما اذا لم يكن الاصل الحاكم جاريا في مورد كالاتصحاب كما اشار اليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره وهكذا لو قلنا بخروج احد الطرفين من الاطلاق وشككنا انه هو ذو الفضيلة او غيره فاللازم هو الاخذ بقول ذى الفضيلة لعدم احتمال خروجه وبقاء غيره عند العقلاء هذا كله بالنسبة الى الرجوع الى اهل الفتوى لاخذ فتواهم واما حكم الرجوع الى اهل الفتوى للزعامة وولاية الامور فمع تساوى فى العلم والفضيلة يحكم بالتخيير فى فرض التعدد واما مع اختلافهما ولزوم تقديم احدهما فان كانت الفضيلة دخيلة فى حسن اجراء الولاية بنحو الاتم فلا اشكال فى تقديم ذىها لعدم احتمال خروجه عن الاطلاق وبقاء غيره فيه وإلا فالتخيير باق وان كان ذو الفضيلة احسن استنباطا لان الزعامة والولاية غير مرجعية الفتوى الا اذا ورد نص خاص وان تعارض الفضائل بعضها مع بعض فان كان المقصود هو اخذ الفتوى فاللازم هو الرجوع الى من يكون اجود استنباطا وان كان المقصود هو ولاية الامور فاللازم هو الرجوع الى من يكون احسن اجراء والله هو العالم وبقية الكلام فى محله.

## الفصل الثانى عشر: فى جواز تقليد الميت و عدمه و يقع الكلام فى مقامين:

### المقام الاول: فى جواز التقليد الابتدائى عن الميت و عدمه

وقد استدل على عدم الجواز بالاصل وهو ان جواز تقليد الحى معلوم و جواز تقليد الميت مشكوك و الاصل عدمه لان الحجية تحتاج الى دليل.

ص: 789

أورد عليه بمنع كلية ذلك الاصل لاحتمال تعين قول الميت فى بعض الموارد كما اذا كان اعلم اللّهمّ إلا أن يقال احتمال تعين تقليد الميت مردود بالاجماع المركب فان الاقوال بين تعين الحى والتخير و ليس هنا قول بتعين تقليد الميت و لو كان اعلم ولكنه كما ترى لان الاجماع المركب ما لم يرجع الى الاجماع البسيط ليس بحجة و رجوع الاجماع فى المقام الى الاجماع البسيط غير محرز هذا مضافاً الى ان التمسك بالاصل فيما اذا لم يكن دليل على جواز تقليد الميت و يكفى فى المقام لجواز تقليد الميت بناء العقلاء حيث انهم لا يفرقون فى جواز الرجوع الى اهل الخبرة بين الحى و الميت و بين المجنون و العاقل فكما يرجعون الى قول الحى و العاقل كذلك يرجعون الى ما صدر من الميت قبل موته و من المجنون قبل جنونه قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره هذا مما لاينبغى الارتياح فيه بل كل من راجع بناء كل العقلاء و كيفية رجوعهم الى اهل الخبرة يحكم ببداهة ذلك. (1)

نعم قال سيدنا الاستاذ اذا عارض قول الميت قول المجتهد الحى فان كان احدهما اعلم من آخر يأخذون بقوله معينا سواء كان هو الميت ام الحى و اما عند التساوى فهم يحكمون بالتساقط كما تبين فى المسألة السابقة و عند تأسيس الاصل الاولى فى الخبرين المتعارضين فانّ حكم العقلاء فى كل امارتين متعارضتين لا ترجيح لاحدهما على الاخرى عندهم هو التساقط و حينئذٍ يحتاج فى الحكم بالتخير او تعيين احدهما الى دليل اخر و اما الاجماع على التخير عند التساوى فهو وارد مورد حياة المجتهدين فلا يشمل المقام و اما احتمال التساقط فمرتفع بالاجماع المركب فانهم بين

ص:790

قائل بالتخيير و بين قائل بتعين قول الحى و كلاهما مشتركان فى انه لا تساقط فيدور الامر بين التعيين و التخيير و المتيقن حجية قول الحى و هذا مقتضى السيرة. (1)

و لقائل ان يقول قياس آراء المجتهدين بالامارات عند قوله فان حكم العقلاء فى كل امارتين متعارضتين لا ترجيح لاحدهما على الاخرى هو التساقط فى غير محله لان الازم فى الامارات هو الاخذ بجميعها بخلاف آراء المجتهدين فان الواجب فيها هو الاخذ برأى واحد منهم و عليه فالمستفاد من اطلاق ادلة اعتبار آراء المجتهدين هى الحجة التخييرية و معه لا مجال لدعوى ان مقتضى الاصل هو التساقط كما لا حاجة فى التخيير الى دليل آخر و عليه فان كانت ادلة اعتبار آراء المجتهدين مطلقة فيجوز الاخذ باحد الاراء و إلا فاللازم هو الاخذ بالمتيقن منها و لا فرق فى ذلك بين الحى و الميت و الحى و الحى لجواز الرجوع الى كل واحد منهما عند عدم التقيد و لزوم الرجوع الى المرجح منهما ان قام الدليل على التقيد فتحصل ان تقليد الميت ابتداء بعد كونه مشمولاً لاطلاق الادلة لا مانع منه خصوصاً اذا كان المقلد مميزاً حين حياة المجتهد لحجية رأيه حينئذٍ له كما لغيره و لا مجال للاصل بعد وجود بناء العقلاء عليه اللهم إلا أن يمنع عن التقليد عن الميت ابتداء الاجماع مطلقاً سواء كان الميت اعلم ام لم يكن.

### والمقام الثانى: فى جواز البقاء على تقليد الميت

و لا مجال للاستدلال بالاصل المذكور فى التقليد الابتدائى فى المقام لجريان الاستصحاب هنا دون ذاك و التفصيل فى ذلك كما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد ان تقريب الاستصحاب تارة على القول بعدم الدليل على اعتبار بقاء الرأى و اخرى على القول باعتبار بقاءه فان قلنا بعدم ثبوت الاعتبار فدعوى انه لا دليل عليه (أى

ص: 791

على عدم اعتبار بقاء الرأي)عدى ما يتوهم من ان الاجماع على عدم جواز تقليد المجنون و نحوه كاشف عن اعتبار بقاء الرأي و هو مدفوع (1)بانه لو كان كاشفا عن ذلك فليكن الاجماع على جواز تقليد النائم و الغافل عن مدارك اجتهاداته السابقة كاشفا عن عدم الاعتبار فان جميع هذه الفروض مشترك في انه لا- رأى فعلاً- فتقريب استصحاب الحجية واضح نعم انه لا- يثبت الجواز إلا لمن كان في زمان حياة المجتهد جامعا لشرائط التكليف و أخذ ان قلنا باشتراطه الاخذ فلا- ينتج جواز التقليد من الميت بدوا اللهم الا- ان يتمسك احد بالاستصحاب التعليقي و يدفعه منع جريانه فيما لم يكن التعليق بحكم الشرع.

و ان قلنا باعتبار بقاء الرأي فربما يمنع جريان الاستصحاب بان الرأي قائم بنظر العرف بالحياة و هي معدومة بالموت عرفاً و لو لم يكن بحسب الدقة كذلك.

وقد أورد عليه سيدنا الاستاذ بقوله و قد يناقش فيه بان العرف و ان كان يرى بنظره البدوى العرفى ان الموت انعدام الحياة إلا انه بعد استماع المعاد و الرجوع من القبر الى البرزخ من اصحاب الشرايع و الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين انقلب نظره فيرى ان النفس و الروح القائم به الرأي باق الى ما بعد الموت فاذا شك في بقاء رأيه السابق او تبدله برأى اخر يستصحب كما يستصحب بقاء رأى المجتهد الحى عند الشك فى انقلابه و تبدله بالآخر و لو شك فى الحجية بعد ذلك أيضاً يستصحب الحجية كما تقدم على الفرض الاول الى أن قال وربما يجاب بانه و ان سلم انقلاب نظر أهل العرف و انه بالنظر الثانوى لا يرى الموت انعدام الحياة ولكن استصحب بقاء رأى غير جار لعدم الشك فى زواله فان كل انسان يكشف عنه الاستار بعد الموت و

ص:792

1- (1) و الظاهر مدفوعة.

يصير خبيراً بالواقعيات وحقائق الاحكام فاما ان يقطع بخلاف ما استنبطه في حال حياته او يقطع بالوفاق و على كل تقدير قد زال الرأى السابق الذى وصل اليه فى تلك الحال لانه القطع بالوظيفة و الحكم الظاهرى الذى يتطرق فيه احتمال الخلاف و اما ما وصل به حال الموت فهو القطع بالواقع و لا- يتطرق فيه احتمال الخلاف قط فاين احدهما بالآخر حتى يجوز الاستصحاب الى أن قال و فيه اولا منع كشف الاستار عن الميت و علمه بالغيوب كيف و ظاهر غير واحد من الاخبار خلافه الى أن قال و ثانياً سلمنا انه بالموت يصير قاطعاً بالواقعيات و حقايق الاشياء و الاحكام ولكن قطعه هذا ليس حجة على الانام لخروجه عن طريق استنباط الحكم و تحصيل الوظيفة بالطرق المتعارفة الراجعة الى اعمال النظر فى الادلة الشرعية الى أن قال و بالجملة الرأى الذى يكون حجة على المقلد هو الذى وصل اليه المجتهد باعمال الخبرة و بذل الوسع فى استنباط الوظيفة من الادلة الشرعية و ليس هو صفة قائمة بالنفس ليدعى زواله بالموت و كشف الاستار.

نعم يمكن الاشكال بوجه اخر يحتاج توضيحه الى التنبه على مقدمة و هى ان ادلة الأصول و الامارات انما يثبت مؤداها فيما كان هناك اثر شرعى او غيره يترتب عليه فالتعبد بتصديق العادل او ظاهر الالفاظ انما يعقل فيما كان له اثر عملى فما ليس له اثر اصلا لا يعقل التعبد فى مورده اذا عرفت ذلك لا اثر فى التعبد بها بالنسبة الى الميت كما لا يخفى فلا يشمل ادلتها و لا يقاس بالاحكام التى ليست محطاً بعمل المجتهد كاحكام الحيض و الاستحاضة و النفاس و نحوها اذ تلك الاحكام و ان كانت كذلك إلا أن الافتاء بها بنفسه عمل المجتهد فهذا الاثر كاف فى صحة التعبد بالاخبار و ساير الطرق و الأصول فى موردها و اين ذلك بما نحن فيه فان الميت كما لا عمل



له بالاحكام كذلك لا يتصور فى حقه الافتاء كى يصح شمول ادلتها له بلحاظ هذا الاثر فتدبر و اغتتم هذا. (1)

و لقاتل ان يقول يكفى فى جواز التعبد بالرأى هو ترتب الاثر العملى و لو للمقلد بعد موت المجتهد و عليه فالافتاء الذى صدر من المجتهد حال حياته و ان لم يكن له اثر بالنسبة الى الميت الا- أن التعبد بافتائه الصادر قبل موته يترتب عليه الاثر العملى و هو جواز اخذ المقلد لفتوى الميت بعد موته فلا- يقاس المقام بما لا اثر له حتى لا يعقل التعبد فى مورده فانقذح مما ذكر جواز بقاء التقليد عن الميت ثم ان المدار فى جريان الاستصحاب فى المقام حيث كان هو فعلية حجية الفتوى الصادرة من المجتهد حال حياته امكن التعدى. من جواز بقاء تقليد المكلف عن الميت الى جواز التقليد عن الميت لكل من كان مميزا حال حياة المجتهد و فتواه فان فتواه كانت حجة لكل مميز و قد تقدم انه لا دخالة للاستناد فى حجية فتوى المجتهد فالاقوى هو جريان استصحاب حجية فتوى الميت فى المقام.

ثم انه قد يستدل بسيرة الاصحاب على البقاء و عدم الرجوع عما اخذوه تقليداً بعد موت المفتى.

أورد عليه سيدنا الاستاذ بان غاية ما ثبت انهم كانوا يعملون على طبق كتاب يونس و حريز و ذلك لا يكون دليلاً على المرام لاحتمال انهم كانوا يعملون برواياتهم لا بأرائهم نعم الذى يثبت من سيرة الاصحاب من زمن الائمة عليهم السلام الى زماننا هذا ان المقلدين لم يكونوا بصدد استيضاح الحال عند ارادة العمل من حياة المجتهد و مماته بل كانوا يأخذون منه الفتاوى ثم يعملون عليه ولكنه ليس دليلاً على عدم اشتراط الحياة لان اصالة السلامة و عدم الموت بنفسها اصل اعتمد عليه كافة العقلاء من

ص:794

المتشعبة وغيرهم فلعل عدم تفتيش الحال و البناء على العمل على ما اخذوه ليس لعدم اشتراط الحياة بل كان للاعتماد على هذا الاصل و الله العالم.

وقد تحصل من جميع ما ذكر عدم نهوض شىء مما ذكره للدلالة على الجواز عدا سيرة العقلاء فى الجملة و الاستصحاب و بعض الاخبار المطلقة انتهى. (1)

و لقاتل ان يقول ان السيرة ثابتة على العمل بما كانوا يأخذونه من الكتاب و الفتاوى و لو مع احراز الموت و لذا لم يسئل احد عن حجية ما اخذه بعد موت صاحب الكتاب او الفتوى مع ان اخذ الكتاب و قراءته بينهم شائع و هو شاهد على ان السيرة لا تختص بما اذا كانوا يشكون فى الحيوية و الممات حتى يقال يمكن احراز الحيوية باصالة السلامة.

هذا مضافاً الى السيرة العقلانية فانهم لا يفرقون فى جواز الاخذ براء اهل الخبرة بين حياتهم و مماتهم و حيث لم يردع عنه فيمكن الاستدلال بها فى المقام أيضاً عدى مورد التقليد الابتدائى لدعوى قيام الاجماع على عدم الجواز بل يمكن دعوى اطلاق بعض الروايات الواردة فى جواز اخذ معالم الدين من الاحياء و عدم تقييد شىء منها بان المأخوذ من المعالم حجة فيما اذا كان المأخوذ منه حيا فان هذا الاطلاق يكفى لحجية قول الميت على مقلده او قول من وجب تقليده بعد موته نعم مع قيام السيرة مطلقاً سواء كانت عقلائية او الشرعية و اطلاق الادلة لا مجال للاستصحاب إلا فيما اذا لم يحرز السيرة او الاطلاق فيها و الله هو العالم.

لا يقال: ان تجويز بقاء التقليد عن الميت مع مخالفة رأيه مع الحى يؤول الى تجويز المجتهد الحى مخالفة المكلف لرأيه و هو كماترى هذا مضافاً الى احتمال ان يكون

ص: 795

تجوز البقاء مخالفا لرأى المتقدمين فيلزم التفرد فى الفتوى و هذا هو المحكى عن سيدنا آية الله العظمى البروجردى قدس سره قبل عدوله الى تجويز البقاء.

لأنا نقول: كما أفاد السيد المحقق الـيـثربى فى جواب السيد البروجردى انه منقوض بتجويز المجتهد الرجوع الى الـاعلم ولو مع العلم بمخالفة رأى الـاعلم معه انتهى.

ثم ان مخالفة المتقدمين بالنسبة الى تجويز بقاء التقليد عن الميت غير ثابتة و ان امكن هذه الدعوى بالنسبة الى التقليد الابتدائى عن الميت و المحكى عن السيد المحقق البروجردى قدس سره انه بعد التأمل فى ما ذكره السيد المحقق الـيـثربى و التبع فى آراء القدماء عدل عن احتياطه السابق و افتى بجواز بقاء التقليد عن الميت.

ثم يظهر مما تقدم ان الفقيه الذى تعلم منه العامى وظائفه الشرعية فى زمان حياته او صارت الوظائف المذكورة حجة عليه فى زمان حياته يكون كالفقيه الحى فان كان معلوم الـاعلمية فمقتضى تقديم الـاعلم بالسيرة العقلانية هو وجوب البقاء على تقليده بل يجب ذلك فيما اذا انحصر احتمال الـاعلمية فيه و ان كان الحى معلوم الـاعلمية او محتملها فالواجب هو التقليد عن الحى و ان كان الميت و الحى متساويين كان المقلد مخيرا بين البقاء و العدول عنه الى الحى الا اذا كان قول احدهما موافقا لقول الـاعلم من الاموات او لقول المشهور فيقدم قوله على غيره لانه اصوب.

وقد يقال ان البقاء مع احتمال اعلمية الميت ليس بواجب لعدم مجىء دوران الحجة بين التعيين و التخيير فى المقام لان جماعة من العلماء لم يجوزوا التقليد عن الميت حتى بقاء و حتى فى فرض كونه اعلم من الحى فلا يتم دوران الامر فى تقليده بين التعيين و التخيير و ما ذكرنا من جريان السيرة العقلانية من اتباع قول من يختص باحتمال الـاعلمية احرازها فيما اذا كان المحتمل ميتا لا يخلو عن المناقشة فالمتعين فى الفرض الاحتياط بين قوله و قول اعلم الاحياء الا اذا ادعى العلم او الوثوق بان

الشارع لا يريد من العامى الاحتياط فى الوقائع حتى بين الاقوال و يكتفى بالموافقة الاحتمالية الحاصلة بمطابقة عمله بقول احدهما. (1)

و لا يخفى ان عدم حكم بعض بوجوب البقاء مع احتمال العلمية فى الميت لا يوجب الحكم بالاحتياط بين قول الميت وقول الحى بل غايته هو التخيير بعد عدم الحكم بتعيين محتمل العلمية فلا وجه للحكم بالاحتياط بين قول الميت وقول الحى بعد ما عرفت من ان المستفاد من اطلاق ادلة التقليد هو الحجة التخيرية و ذلك لما عرفت من انه لا معارضة بين الاقوال مع الحجية التخيرية و أنها لا تمنع عن شمول الاطلاقات لو لم نقل بتقديم محتمل العلمية.

فتحصل مما تقدم ان تقليد الميت ابتداء ليس بجائز و ان امكن دعوى قيام سيرة العقلاء عليه و ذلك لدعوى قيام الاجماع على عدم الجواز نعم لو ادرك المكلف او المميز زمان مجتهد اعلم و لم يقلد عنه فى زمان حياته. قال بعض الاكابر امكن القول بجواز التقليد عنه بعد موته بل يجب عليه ذلك لان الملاك فى تقليد الاعلم هو الاصولية و هو مقتضى تعينه و بعد الموت نشك فى مانعية الموت فحيث كان بناء العقلاء فى مثل المقام على اصالة عدم المانع تعين التقليد عن الميت الا علم و لا فرق فيه بين ان يكون معلوم الاصولية او مظنونها او محتملها و هذا من المرتكزات العقلانية و لا حاجة الى التقليد هذا كله بالنسبة الى التقليد الابتدائى عن الميت.

و اما البقاء على تقليد الميت فانه جائز لقيام السيرة العقلانية عليه و عدم احراز الاجماع على خلافه هذا اذا كان الميت مساويا مع الحى و اما اذا كان الميت اعلم او كان قوله موافقا لا علم من الاموات او انحصر احتمال العلمية فيه و جب البقاء لانه

ص: 797

اصوب عند العقلاء كما انه اذا كان الحى اعلم او انحصر احتمال العلميه فيه او كان قوله موافقا لاعلم من الاموات.

وجب العدول عن الميت الى الحى و الدليل عليه هو بناء العقلاء على اختيار الاصوب و هو مقدم على الاطلاق الدال على التخيير من جهة ان البناء امر ارتكازى و لا يردع الامر الارتكازى بالاطلاق من الادلة بل اللازم فيه هو التصريح بذلك و هو مفقود.

وهكذا يقدم البناء على الاستصحاب لان البناء دليل و الاصل دليل حيث لا دليل و التشكيك فى احراز البناء على اتباع قول من يختص باحتمال العلميه فيما اذا كان المحتمل فيه ميتا فى غير محله و معه لا مجال لدعوى الاحتياط بين قول الميت المذكور و قول الحى فلا تغفل.

## الفصل الثالث عشر: فى شرائط المرجعية للتقليد

### اشارة

قد اشترط العلماء امورا فيمن يرجع اليه فى التقليد

### منها البلوغ

قال السيد المحقق الخوئى قدس سره لم يقد أى دليل على ان المفتى يعتبر فيه البلوغ بل مقتضى السيرة العقلانية الجارية على رجوع الجاهل الى العالم عدمه لعدم اختصاصها بما اذا كان العالم بالغاً بوجه فاذا كان غير البالغ صبياً ماهراً فى الطبابه لراجعه العقلاء فى معالجاتهم من غير شك كما ان الاطلاقات يقتضى الجواز لصدق العالم و الفقيه و اهل الذكر و نحوها على غير البالغ كصدقها على البالغين الى ان قال فان كان عدم الجواز مورد التسالم و الاجماع القطعى فهو و إلا فلا مانع من الرجوع اليه فى التقليد اذا كان واجداً لبقية الشرائط المعتمدة فى المقلد. (1)

ص: 798

أورد عليه بان منصب المرجعية منصب يتلو منصب الامامة والنبوة فلا يناسب التصدي لها من الصبي حيث يصعب على الناس احراز انه لا يصدر عنه انحراف وزلل ولا ينتقض ذلك بنبوة بعض الانبياء وتصديهم حال صغرهم وكذا بالامامة حيث تصدى بعض الائمة الى الامامة حال صغرهم فان عصمتهم تخرجهم عن مقام التردد والشك في اقوالهم وتوجب اليقين والجزم بصحة اقوالهم وفعالهم.

وعلى الجملة مع العصمة لا ينظر الى السنّ والبلوغ بخلاف من لم تكن فيه العصمة فان الصبي في صباوته معرض لعدم الوثوق به كيف و قد رفع القلم عنه ولا ولاية له بالمعاملة في امواله ونحوها فكيف يكون له منصب الفتوى والقضاء للناس.

مع ان من يؤخذ منه الفتوى يحمل او زار من يعمل بفتاويه مع ان الصبي لا يحمل وزر عمله فضلا عن اوزار اعمال الناس.

والحاصل المرتكز عند المشرعة هو كون المفتي ممن يؤمن بان وزر من عمل بفتواه عليه وانه يحاسب به.

ويشهد لذلك بعض الروايات منها صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال كان ابو عبدالله عليه السلام قاعدا في حلقة ربيعة الرأي ف جاء اعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فاجابه فلما سكت قال له الاعرابي اهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئا فاعاد المسألة عليه فأجابه بمثل ذلك فقال له الاعرابي اهو في عنقك؟ فسكت ربيعة فقال ابو عبدالله عليه السلام هو في عنقه قال او لم يقل و كل مفت ضامن.

(1)

وربما ينساق من معنى تقليد مجتهد تحميل وزر العمل بفتواه عليه وعلى ذلك فلا يصلح الصبي والمجنون للتحميل والتحمل للوزر عليه. (2)

ص: 799

1- (1) الوسائل، الباب 7 من أبواب آداب القاضي، ح 2.

2- (2) دروس في علم الاصول، ج 5، ص 211-209.

وفيه: ان اخذ الفتوى لا يستلزم زعامة دينية و ذلك لا مكان التفكيك بينهما و عليه فدعوى لزوم المهانة بمجرد اخذ الفتوى بالنسبة الى المرجعية محل تأمل و نظر.

نعم لا يحرز قيام السيرة العقلانية على الرجوع و اخذ الفتوى قبل البلوغ الشرعى و مضى خمسة عشر سنة او عروض سائر العلائم بل لا يحرز ذلك بعد مضى ايام قليلة بعد العلائم المذكورة أيضاً لان العلائم ليست علائم عقلانية بل هي علائم تعبدية و عليه فقيام السيرة العقلانية على الاخذ قبل البلوغ الشرعى غير محرز كما ان شمول الاطلاقات للصبى غير معلوم بعد اختصاص الارجاجات بالرجال و على فرض وجود الاطلاقات يكفى فى تقييدها قوله عليه السلام فى صحيحة محمد بن مسلم عمده الصبى و خطاه واحد (1) بدعوى ان آراء الصبى مسلوبة الاثر اللهم إلا أن يخصص ذلك بباب الدية كما يشهد له قوله عليه السلام فى خبر اسحاق بن عمار عمده الصبيان خطأ يحمل على العاقلة هذا مضافاً إلى أن مع اختصاصه بذلك الباب كما أفاده بعض الاكابر لا يلزم الاستخدام فى رجوع الضمير بحمل بخلاف ما اذا لم يكن مختصاً بذلك الباب.

الا أن يقال: ان الجملة المذكورة فى صحيحة محمد بن مسلم عامة و تطبيقها فى بعض الروايات الاخرى على الدية و تحمل العاقلة لا يوجب تخصيص الجملة بذلك الباب فى سائر الاخبار.

و دعوى ان الجملة المذكورة لم تصدر ابتداء بل صدرت عند سئوال او عروض عارض فلا تكون عامة و كم له من نظير مندفعة بان بناء الرواة على نقل جميع ماله المدخلية و حيث لم ينقلوا علم انه ليس لشيء مدخلية فى هذا العام و لو لا ذلك لزم الاختلال فى نوع العمومات و هو كماترى هذا مضافاً الى امكان الاستدلال باطلاق

ص: 800

قوله عليه السلام «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم» بدعوى شموله للاثار الوضعية مضافاً الى الاثار التكليفية فتأمل.

فتحصل ان القدر المتيقن هو اختصاص جواز الرجوع فى التقليد بالبالغين دون غيرهم.

## ومنها العقل

ولا اشكال فى اعتبار العقل فى الاستنباط و الاجتهاد اذ الموضوع فى ادلة التقليد هو الفقيه و المستنبط و هما لا يصدقان على المجنون و هكذا السيرة العقلانية ليست على الرجوع الى المجنون هذا مضافاً الى عدم ترتب الاثر على آراء المجنون عقلاً و شرعاً كما يشهد له قوله عليه السلام «ان القلم يرفع عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم و عن المجنون حتى يفيق و عن النائم حتى يستيقظ».(1)

بناء على عمومته للاثار الوضعية فتأمل و كيف كان فلا كلام فى اعتبار العقل فى الاستنباط و انما الكلام فى اشتراط بقاء العقل فى حجية رأى المجتهد و انه هل يشترط فى حجية رأيه بقاء العقل و الدراية بحيث لو اخذ العامى منه الفتوى حال درايته ثم صار المجتهد مجنوناً مطلقاً او مجنوناً ادوارياً لم يجز له البقاء على تقليده او لا يشترط ذلك فى بقاء حجية رأيه بعد ما صدر رأيه فى حال وجود الشرائط قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره قامت السيرة على اعتبار العقل عند الاستنباط فلو استنبط فى حال عقله ثم صار عند اظهار رايه توسط غيره مجنوناً جاز الاخذ بارائه الصادرة عنه فى حال عقله اذ لا دليل على اعتبار العقل عند الاظهار و التقليد إلا دعوى الاجماع و فيه انه كذلك لو اخذ العامى منه الفتوى فى حال وجود الشرائط ثم

ص: 801



صار مجنوناً واما اذا استنبط في حال وجود الشرائط و منها العقل ثم صار مجنوناً و لم ياخذ المقلد برأيه قبل عروض الجنون يشكل الرجوع اليه لظهور ادلة جواز التقليد في لزوم صدق عنوان الفقيه و العالم حال التقليد و صدقهما قبلاً لا يفيد كما لا يخفى.

و دعوى ان المقام نظير ما مرّ في بقاء التقليد عن الميت من عدم اشتراط الحياة في حجية الفتوى بحسب البقاء فكما ان بقاء الحياة لا يشترط في جواز البقاء على تقليد الميت فكذلك لا يشترط بقاء العقل في جواز بقاء التقليد مندفة.

بان التنظير ليس خالياً عن الاشكال في جميع الصور فان محل الكلام ليس المفروض المذكور بل محل الكلام هو ما اذا استنبط حال عقله ثم صار مجنوناً عند الاظهار ففي هذه الصورة قلنا لا يجوز تقليده حين جنونه لان الحكم بجواز التقليد عن الفقيه و المستنبط ظاهر في وجود الشرائط حين ارادة التقليد مع ان حين التقليد ليس المجتهد واجداً للشرائط.

هذا مضافاً الى ما يقال من ان في تقليد المجنون و لو كان ادوارياً مهانة للمذهب حيث ان المرجعية للفتاوى منصب وزعامة دينية يتلو منصب الامامة و المجنون و الفاسق بل العادل الذي له سابقة فسق ظاهر عند الناس لا يصلح لهذا المنصب. (1)

اللهمّ إلا أن يقال: ان للمجتهد شؤوناً مختلفة منها اخذ الفتوى و منها الزعامة و الولاية فلم لا يجوز التفكيك بينها فكما ان بقاء التقليد عن الميت ينفك عن الزعامة الدينية فكذلك في التقليد عن المجنون و لا يلزم المهانة من تقليد المجنون في آرائه الصادرة عنه حال وجود عقله لو قلنا بشمول الاطلاقات ولكن تقدم ان اللازم هو صدق عنوان الفقيه و المستنبط في اطلاق الادلة او السيرة فمقتضى القاعدة هو عدم

ص: 802

حجية رأيه فلا- يجوز التقليد عن المجنون حال جنونه في رأيه السابق الصادر عنه حال عقله مضافاً الى دعوى الاجماع على عدم جواز الرجوع الى المجنون بناء على شمول معقده للمقام.

### ومنها الايمان

و يدل عليه مقبولة عمر بن حنظلة حيث ورد فيها ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله و علينا ردّ و الرّاد علينا الراد على الله [\(1\)](#) قوله عليه السلام «منكم» صريح في اعتبار الايمان.

و حسنة ابي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال قال ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه. [\(2\)](#)

قوله عليه السلام «ولكن انظروا الى رجل منكم الخ» يدل بالصراحة على اعتبار الايمان.

و دعوى اختصاص الروايتين بالترافع و القضاة مندفة بما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره من ان التامل يعطى عدم اختصاص المنع بخصوص التحاكم اذ الظاهر عدم الفرق بين الافتاء و انشاء الحكم في عدم الرجوع الى غير الشيعة و لزوم الرجوع الى الشيعة و الروايتان في مقام المنع عن الرجوع الى العامة و الالزام بالرجوع الى الشيعة انتهى.

فالرجوع الى العامة ممنوع سواء كان في القضاء او في الافتاء او في الامور الراجعة الى السلطان كما يشير اليه بقوله اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور

ص: 803

1- (1) الوسائل، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، ح 1.

2- (2) الوسائل، الباب 1 من أبواب صفات القاضي، ح 5.

فى حسنة ابنى خديجة وبقوله من تحاكم إليهم فى حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت و ما يحكم له فانما ياخذ سحتا و ان كان حقا ثابتا له لانه اخذه بحكم الطاغوت.

لايقال: ان اعتبار الايمان فى الروايتين من جهة ان الموضوع للحكم بالحجية فيهما هو ما اذا حكم الحاكم بحكمهم لانه الذى جعله عليه السلام حاكما على الناس و غير الاثنى عشرى انما يحكمون باحكام انفسهم لا بحكمهم عليهم السلام فاذا فرضنا فى مورد ان المفتى من غير الشيعة الا انه يحكم بحكمهم لعرفانه باحكامهم و قضاياهم لم يكن وجه لان تشمله الروايتان. (1)

لاثا نقول: ان ذلك لا يساعده صدر الروايتين فانه يشهد على ممنوعة الرجوع الى حكام العامة مطلقاً حيث قال فى صدر الاول سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة فى دين او ميراث فتحكما الى السلطان و الى القضاة أيحل ذلك؟ قال من تحاكم اليهم فى حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت و ما يحكم له فانما يأخذ سحتا و ان كان حقا ثابتا له لانه اخذه بحكم الطاغوت و ما امر الله ان يكفر به قال الله تعالى يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت و قد امروا ان يكفروا به الحديث.

وقال فى صدر الثانى اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور الخ لوضوح دلالتهما على ان وجه الممنوعة هو كونهم من الطواغيت و اهل الجور لا خصوص عدم ورودهم بحكم الائمة عليهم السلام.

و يؤيد ذلك روايتا على بن سويد و احمد بن حاتم بن ماهوية حيث ورد فى اولهما لا تاخذن معالم دينك عن غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك عن الخائنين الحديث. (2)

ص: 804

1- (1) التنقيح، ج 1، ص 218-219.

2- (2) الوسائل، الباب 11 من أبواب صفات القاضى، ح 42.

وفى ثانيتهما جوابا عن ما كتبه احمد بن حاتم و اخوه الى ابى الحسن الثالث عليه السلام فاصمدا فى دينكما على كل مسنّ فى حبنّا و كل كثير القدم فى امرنا فانهما كافوكما ان شاء الله تعالى (1) فاصمدا أى اعتمدا.

ثم ان الظاهر منهما ان نظر الامام عليه السلام الى المنع عن الرجوع الى غير الشيعة لا ان جهة المنع هو مجرد عدم الوثوق بهم فى معرفة الاحكام الصادرة عن الائمة عليهم السلام هذا مضافاً الى امكان دعوى ان المرتكز فى اذهان المشرعة هو عدم رضاية الشارع بالرجوع الى غير الاثنى عشرى فضلا عن ان يجعل زعيما و اماما.

ولذلك قال السيد المحقق الخوئى قدس سره فى نهاية كلامه و مع هذا كله لا ينبغى التردد فى اعتبار الايمان فى المقلد حدوثا و بقاء. (2)

قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره ان قوله عليه السلام «مسنّ فى حبنّا» فى تعريف المرجع الذى يؤخذ منه معالم الدين يحكى عن ثبات القدم فى مذهب الشيع و تحمل مشاكله.

و هذا يكشف عن قوة ايمانه الملازم لعدالته اذ من يجاهد فى هذا الامر لا ينبغى له ان يكذب او يعمل مايقبح فهذه الرواية تدل على اعتبار الايمان و العدالة و لوجه لحمله على الرجحان و الاستحباب.

ثم ان اعتبار الايمان تعبد شرعى اذ لم يعتبره العقلاء فى حجية قول أهل الخبرة عند القطع بعدم كذبهم فى اظهار رأيهم.

ثم ان قوله عليه السلام لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك من الخائنين الحديث ان كان يدل على ان المخالفين كانوا علموا ان مذهب

ص: 805

---

1- (1) الوسائل، الباب 11 من أبواب صفات القاضى، ح 45.

2- (2) التنقيح، ج 1، ص 221.

الشيعة حق و معذلك لم يتبعوه و ذهبوا الى الفتوى بغيره من المذاهب مع انهم لم يكن قاطعين بما ذهبوا اليه فمفاد الرواية حينئذٍ ان الايمان معتبر من جهة طريقية الى الواقع اذ بدونه لا يدرك الواقع بل يحتمل تعمد الكذب و ان كان قوله المذكور يدل على انهم و لو كانوا قاطعين بأرائهم مقصرون حيث ذهبوا الى غير سبيلنا و خانوا الله و الرسول فمفاد الرواية حينئذٍ هو اعتبار الايمان بعنوان الموضوعية لا الطريقية و تدل على اعتبار الايمان تعبداً و يشهد على الثانى انه ان كان مفاد الرواية هو الاول فلا اختصاص له بغير الشيعة بل يجرى فى كل مورد يحتمل فيه تعمد الكذب و لو فى فاسق الشيعة كما لا يخفى انتهى.

فتحصل ان الايمان معتبر تعبداً فى المجتهد فاذا كان الايمان معتبراً تعبداً فالاسلام معتبر كذلك اذ لا ايمان بدون الاسلام كما هو واضح.

## ومنها العدالة

قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره ينبغى أولاً تحرير محل النزاع فنقول قد يكون فقد هذه الصفة موجبا لعدم اطمينان المقلد بالكسر بان من يريد تقليده بذل الوسع و تحمل المشقة اللازمة أو موجبا لعدم اطمينانه بانه صادق فى اخباره بفتواه و الموردان المذكوران خارجان عن محل النزاع اذ عرفت سابقاً ان اللازم احراز هذين الامرين بالاطمينان و لا يجوز التقليد ما لم يطمئن بان المقلد عمل القواعد المقررة فى طريقة الاستنباط و انه صادق فى اخباره بفتواه غير متعمد على الكذب.

وقد تقدم ان قوله عليه السلام فى الخبر المروى عن العسكرى عليه السلام و اما من كان من الفقهاء الخ بملاحظة صدره و ذيله انما اخذ طريقاً الى احراز انه غير مقصر فى اعمال طريقة الاستنباط و غير متعمد للكذب.

وعليه فمثل هذين الفرضين خارج عن محل الكلام ولا يجوز لاحد التشكيك في اعتبار الاوصاف طريقاً الى احراز ذلك انما الاشكال و الكلام في اعتبار الاوصاف على نحو الموضوعية كى يكون لازمه عدم الاعتبار بقوله ولو اطمئن بانه لم يقصر في اعمال القواعد الدخيلة في الاستنباط و انه لا يعتمد بالكذب ما لم يكن مؤمناً بالغاً عادلاً و يكون لازمه أيضاً عدم الاعتبار بقوله لو استنبط في حال الاستقامة و العدالة و اخبر بفتواه ثم صار عند العمل كافراً فاجراً و الاعتبار به لو استنبط في حال عدم الايمان و الفسق ثم صار مؤمناً عادلاً عند العمل.

وكيف كان فهذا هو محل الكلام و النقض و الابرار و على هذا فينبغى التامل في كلماتهم هل هم اشترطوا الامور على النحو الاول او الثانى الى أن قال و بالجملة المستفاد من كلماتهم ان كلا من احتمال التعمد بالكذب و احتمال الخطا معتنى به فى خبر الفاسق و غير معتنى به فى خبر العادل و لذا تراهم يرمون كثيراً من الاخبار التى رواها الثقات من اهل العقائد الفاسدة بالضعف و ليس ذلك إلا لأنهم فهموا من الآية الشريفة اعتبار العدالة بنفسها لا اعتبار الوثاقة كى يرجع الى بناء العقلاء على الاخذ بخبر كل ثقة.

نعم تصدى جملة من متأخري المتأخرين لا ثبات ان الآية ناظرة الى اعتبار العدالة فى عدم الاعتبار بتعمد الكذب فرجع الى اعتبار الوثاقة و تكون من الادلة المستفاد منها امضاء طريقة العقلاء فتدبر.

و هكذا اعتبارهم العدالة فى الشاهد انما يكون على النحو المذكور فانهم لا يكتفون بشهادة الثقتين ما لم يكونا عادلين و ذلك يشعر بان اعتبارهم لها ليس لاحراز صدق الشاهد و يؤكده أيضاً ما يرى منهم فى بعض فروع باب الشهادات حيث اخذوا

ظاهراً بشهادة من اشهد في حال الفسق ثم صار عادلاً و امضى شهادته السابقة من دون تجديد نظر و لم يأخذوا بها على عكس الفرض.

فهذا كله دليل على انهم اعتبروا العدالة موضوعاً و لذاترى السيد قدس سره أشكال في العروة في الاكتفاء بعدل واحد و هذا ظاهر في ان المعترف بالعدالة لا الوثاقة و انما الاشكال في كفاية العدل الواحد او عدم الاكتفاء الا باثنين و كيف كان فاستدلنا لهم على اعتبار العدالة في المفتى باعتبارها في خبر الواحد و الشهادة بنفسه يؤيد أن نحو اعتبار العدالة فيه نحو اعتبارها في الخبر و الشاهد فإين يتعارض ذلك مع ما سلم ظهوره في ان الاعتبار بنحو الموضوعية. (1)

ثم انه قد يستدل على اعتبار العدالة بامور:

منها الاجماع اورد عليه في التنقيح بانه ليس من الاجماع التعبدى في شىء و لا يمكن ان يستكشف به قول الامام عليه السلام لاحتمال استنادهم في ذلك الى امر آخر كما ستعرف. (2)

وفيه: ان حجية الاجماع كما أفاد بعض الأكابر من ناحية اتصاله الى زمان المعصوم عليه السلام و تقريره و لا يضر بذلك استناد المجمعين الى أمر آخر فالعمدة هو اتصال الاجماع الى زمان المعصوم عليه السلام نعم لو كان الاستدلالات كاشفة عن عدم الاتصال الى زمان المعصوم فلا يكشف عن تقرير المعصوم و لا حجية له.

ومنها: رواية الاحتجاج المروية عن التفسير المنسوب الى الامام العسكرى عليه السلام حيث ورد فيها فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه. (3)

ص: 808

1- (1) المحاضرات لسيدنا الاستاذ، ج 3، ص 431-429.

2- (2) التنقيح، ج 1، ص 221.

3- (3) الوسائل، الباب 10 من أبواب صفات القاضي، ح 20.

لو لم نقل أنها تدلّ على الازيد من العدالة فلا أقل تدلّ على نفس العدالة أورد عليه السيد المحقق الخوئي قدس سره أولاً بان الرواية ضعيفة السند لان التفسير المنسوب الى العسكري عليه السلام لم يثبت بطريق قابل للاعتماد عليه فان في طريقه جملة من المجاهيل كمحمد بن القاسم الاسترآبادى ويوسف بن محمد بن زياد و على بن محمد بن سيار الى أن قال و ثانياً أن الرواية انما و ردت لبيان ما هو الفارق بين عوامنا و عوام اليهود فى تقليدهم علمائهم نظرا الى أن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح و اكل الحرام و الرشاء و تغيير الاحكام و التفتوا الى أن من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله و لا على الوسائط بين الخلق و بين الله و معذا قلدوا علمائهم و اتبعوا آرائهم فلذلك ذمهم الله سبحانه بقوله عزّ من قال فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكُتَابَ بآيديهم ثمّ يَقُولُونَ هذا من عند الله حيث فسّر في نفس الرواية بقوم من اليهود ثم يبين عليه السلام ان عوامنا أيضاً كذلك اذ عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر و العصبية الشديدة و التكالب على الدنيا و حرامها فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه الى أن قال و ذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم.

و حاصل كلامه عليه السلام لو صحت الرواية ان التقليد انما يجوز ممن هو مورد الوثوق و مأمون عن الخيانة و الكذب و الاعتماد على قوله و اتباع آرائه غير مذموم عند العقلاء و ذلك كما اذا لم يعلموا منه الكذب الصراح و أكل الحرام.

و هذا كما ترى لا دلالة له على اعتبار العدالة فى المقلد لان الوثاقة كافية فى صحة الاعتماد على قوله فان بالوثوق يكون الرجوع اليه صحيحاً عند العقلاء و على الجملة ان الرواية لا دلالة لها على اعتبار العدالة فى المقلد. (1)

ص: 809



ومنها: رواية احمد بن حاتم ابن ماهوية فاصمدا في دينكما على كل مسنّ في حبنا و كل كثير القدم في أمرنا فانهما كافو كما ان شاء الله تعالى. (1)

قال سيّدنا الاستاذ يمكن ان يكون اعتبار احد الوصفين المذكورين طريقاً الى احراز امر زائد على اصل الايمان و هو العدالة فان المسنية و كثير القدمية في عصر مثل موسى بن جعفر صلوات الله عليه الذي كثر التشنيع و التعرض على الشيعة يكشف عن قوة الايمان و بلوغه الى مرتبة الكمال بحيث كانوا لا يخافون في الله لومة لائم. (2)

ومنها: ما رواه في المستدرک عن موسى بن جعفر قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم الفقهاء امناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا قيل يا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و ما دخولهم في الدنيا قال اتباع السلطان فاذا فعلوا ذلك فاحذروهم على اديانكم فان الدخول في عمل السلطان اما فسق بنفسه او معرض له. (3)

بدعوى أنها تدلّ على عدم جواز الاعتماد بهم اذا فسقوا بهذا العمل و هذا عبارة اخرى عن اعتبار العدالة و ظاهرها ان الدخول في عمل السلطان بنفسه يوجب عدم جواز الاعتماد موضوعاً لا بما أنه يوجب سلب الاطمئنان عنهم و تطرق احتمال تعمد الكذب او عدم المبالاة في كيفية الاستنباط.

أورد عليه سيّدنا الاستاذ بقوله أقول ظاهر قوله فاحذروهم على اديانكم ان وجوب الحذر انما هو من جهة استتباع اتباع السلطان عدم الاعتناء بالدين فيوجب سلب الاطمئنان و الاعتماد و اين ذلك باشتراط العدالة موضوعاً. (4)

ص: 810

---

1- (1) الوسائل، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، ح 45.

2- (2) المحاضرات، ج 3، ص 432.

3- (3) المستدرک، ج 13، ص 124-بحار الانوار، ج 2، ص 36.

4- (4) المحاضرات لسيّدنا الاستاذ، ج 3، ص 434.

ومنها: ما ذكره سيدنا الاستاذ المحقق الداماد من انه يمكن ان يتأيد المطلب بما ثبت من اشتراط العدالة في امام الجماعة فان من البعيد اعتبارها فيه وعدم اعتبارها في المفتى مع ان مقام الافتاء ارفع من مقام الائتتام بمراتب هذا ولو نوقش في جميع الادلة المذكورة فالاجماع مما لا يقبل الانكار والمناقشة ويكتفى به دليلاً على المرام وما عن الشيخ من المناقشة في دلالة على اعتبار العدالة موضوعاً قد عرفت نافية فتدبر. (1) ويقرب منه ما عن السيد المحقق الخوئي قدس سره من ان مقتضى دقيق النظر اعتبار العقل والايمان والعدالة في المقلد بحسب الحدوث والبقاء والوجه فيه ان المرتكز في اذهان متشعبة الواصل اليهم يدا بيد عدم رضی الشارع بزعامة من لا عقل له اولا ايمان اولا عدالة بل لا يرضى بزعامة كل من له منقصة مسقطه له عن المكانة والوقار لان المرجعية في التقليد من اعظم المناصب الالهية بعد الولاية وكيف يرضى الشارع الحكيم ان يتصدى لمثلها من لا قيمة له لدى العقلاء والشيعية المراجعين اليه. (2)

### ومنها الرجولية

ثم ينقدح مما تقدم من ان منصب الافتاء والمرجعية والزعامة منصب يتلو منصب الامامة انه لا مجال للتريد في اعتبار الرجولية في المرجعية والزعامة اذ الافتاء والزعامة تحتاج الى شرائط خاصة من الامانة والشجاعة والتدبير والصلابة وعدم الخوف والتزلزل وعدم غلبة الرأفة والانعطاف وغير ذلك من الامور التي فقدانها يوجب الوهن والفساد هذا مضافاً الى دلالة معتبرة ابي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال قال ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا

ص: 811

1- (1) همان.

2- (2) التنقيح، ج 1، ص 223.

الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضياً. (1)

و ذلك لتخصيصها بالرجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا

و دعوى ان ذكر الرجل باعتبار الغلبة في ذلك الزمان لعدم وجود من يعلم من قضاياهم من النساء مندفعة بما في دروس في علم الأصول من ان القيد الغالبى انما لا يمنع عن الأخذ بالاطلاق اذا كان في البين اطلاق يعم مورد القيد و عدمه ولكن ليس في ادلة نفوذ القضاء اطلاق يعم النساء بل ورد فيه ان المرأة لا تتولى القضاء و اذا لم يكن القضاء من غير الرجل نافذاً فكيف يعتبر فتوى غير الرجل فان منصب القضاء ليس باكثر من منصب الافتاء بل ربما يكون القضاء بتطبيق القاضى فتواه على مورد الترافع اصف الى ذلك ان الشارع لا يرضى بامامة المرأة للرجال في صلاتهم فكيف يحتمل تجويزه كونها مفتية للناس المقتضى جعل نفسها عرضة للسؤال عنها من الرجال مع ان الوارد في حق المرأة ان مسجدها بيتها و خوطب الرجال بان النساء عورات فاستروهن بالبيوت الى غير ذلك. (2)

يمكن أن يقال لا مجال لمنع الاطلاق مع قوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة«من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما الحديث» لعدم اختصاصه بالرجال كما لا اختصاص الرواية بهم.

نعم يمكن أن يقال لا ينعقد الاطلاق مع ارتكاز المتشريعة على عدم جواز التقليد عن المرأة بوجه و لذا لم يلتزم احد بجواز التقليد من النساء في طول التاريخ من صدر الاسلام الى زماننا هذا قال السيد المحقق الخوئي قدس سره في نهاية المطاف و الصحيح ان

ص:812

---

1- (1) الوسائل، الباب 1 من أبواب صفات القاضى، ح 5.

2- (2) دروس في علم الاصول، ج 5، ص 212-211.

المقلد يعتبر فيه الرجولية ولا يسوغ تقليد المرأة بوجهه وذلك لا ناقد استفدنا من مذاق الشارع ان الوظيفة المرغوبة من النساء انما هي التحجب والتستر وتصدى الامور البيتيه دون التدخل فيما ينافى تلك الامور ومن الظاهر ان التصدى للافتاء بحسب العادة جعل النفس فى معرض الرجوع والسؤال لانهما مقتضى الرئاسة للمسلمين ولا يرضى الشارع بجعل المرأة نفسها معرضا لذلك أبداً كيف ولم يرض بامامتها للرجال فى صلاة الجماعة فما ظنك بكونها قائمة بامورهم ومديرة لشؤون المجتمع ومتصدية للزعامة الكبرى للمسلمين وبهذا الامر المرتكز القطعى فى اذهان المتشعبة يقيد الاطلاق ويردع عن السيرة العقلانية الجارية على رجوع الجاهل الى العالم مطلقاً رجلاً كان او امرأة. (1)

ولا يخفى عليك ان مع الارتكاز المذكور لا ينعقد الاطلاق لا ان الاطلاق يقيد بالارتكاز كما أفاد فى كلماته.

ومنها: انه لا يكون متولداً من الزنا والدليل له هو ان تصديه لمقام المرجعية والافتاء يوجب المهانة للمذهب وهو غير مرضى به عند الشارع وكيف وان الشارع لم يجوز امامة ولد الزنا للجماعة فكيف يجوز تصديه لمنصب يتلو منصب الامامة او يكون من شعبها.

ثم انه قد يذكر الحرية من الشرائط ولكنه كما ترى لان العبد ربما يكون ارقى رتبة من غيره قال السيد المحقق الخوئى قدس سره بل قد يكون ولياً من اولياء الله سبحانه وتعالى كما كان بعض العبيد كذلك وقد يبلغ العبد مرتبة النبوة كلقمان فاذا لم تكن العبودية منافية لشيء ومن مراتبى الولاية والنبوة فهل تكون منافية لمنصب الافتاء الذى هو دونهما كما لا يخفى. (2)

ص: 813

1- (1) التنقيح، ج 1، ص 226.

2- (2) التنقيح، ج 1، ص 226.

وقد يذكر أيضاً أن لا يكون مقبلاً على الدنيا و ظاهر من اشترط ان يكون ذلك امرأ زائداً على اشتراط العدالة و استدل له برواية الاحتجاج عن تفسير الامام العسكري عليه السلام فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطعياً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه. (1)

أورد عليه مضافاً الى ضعف الرواية أنها قاصرة الدلالة على المدعى فانه لا مساغ للاخذ بظاهاها و اطلاقها حيث ان لازمه عدم جواز الرجوع الى من ارتكب امرأ مباحاً شرعياً لهواه اذ لا يصدق معه انه مخالف لهواه لانه لم يخالف هواه في المباح.

و عليه لابد في المقلد من اعتبار كونه مخالفاً لهواه حتى في المباحات و من المتصف بذلك غير المعصومين عليهم السلام؟ فانه أمر لا يحتمل أن يتصف به غيرهم او لو وجد فهو في غاية الشذوذ و من ذلك ما قد ينسب الى بعض العلماء من انه لم يرتكب مباحاً طيلة حياته و انما كان يأتي به مقدمة لامر واجب او مستحب الا أنه ملحق بالمعدوم لندرته و على الجملة ان أريد بالرواية ظاهاها و اطلاقها لم يوجد لها مصداق كما مر و إن أريد بها المخالفة للهوى فيما نهى عنه الشارع دون المباحات فهو عبارة اخرى عن العدالة و ليس امرأ زائداً عليها و قد ورد ان اورع الناس من يتورع عن محارم الله. (2)

ولقد أفاد في التنقيح حيث قال و مع التامل في الرواية يظهر أن المتعين هو الاخير فلا يشترط في المقلد زائداً على العدالة شيء آخر نعم لابد ان تكون العدالة في المرجع واقعية و يلزم ان يكون مستقيماً في جادة الشرع مع المحافظة التامة و المراقبة عليه مراقبة شديدة لانه مخاطرة عظيمة و مزلة الاقدام و من الله سبحانه الاعتصام. (3)

ص: 814

1- (1) الوسائل، الباب 10 من أبواب صفات القاضي، ح 20.

2- (2) الوسائل، الباب 12 من أبواب صفات القاضي.

3- (3) التنقيح، ج 1، ص 236.

إشارة

وفيها فصول:

الفصل الأول: في تعريف الاجتهاد

إشارة

و هو لغة تحمل المشقة أو صرف الطاقة، واصطلاحاً هو استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الأحكام.

و من المعلوم أنّ تحصيل الحجة على الأحكام لازم على كلّ أحد تعييناً أو تخييراً، و حيث إنّ الحجة عندنا هي الظنّ الخاص و هي الأخبار الصادرة عن النبي و الأئمة عليهم الصلوات و السلام بعد حجية الكتاب و السنة القطعية فلا نرى لغير ذلك و منه مطلق الظن حجية أصلاً.

ثم إنك بناء على ما ذكر في تعريف الاجتهاد تعرف أنّه لا وجه لاعتراض الأخباريين على المجتهدين في تعريف الاجتهاد مع أنّه لا محيص عنه. فإنّ العامة و الخاصة و الأصولي و الأخباري متفقون في لزوم تحصيل الحجّة على الأحكام الشرعية.

غاية الأمر ترى العامة الظنّ بإطلاقه حجة و الخاصة لا يحتجون إلّا بما ورد في الكتاب و الأخبار، فلا نزاع في التعريف. و إنّما الاختلاف في الصغريات كما لا يخفى.

هنا مناقشات:

منها: أنّ المراد من الحكم الشرعي هل هو خصوص المجعول الشرعي من الأحكام الوضعية و التكليفية أو الأعم منه؟ فإن اريد الأوّل لكان التعريف تعريفًا بالأخص، فإنّ

أداء الاستنباط إلى البراءة العقلية أو الشرعية اجتهاد مع أنه ليس من استنباط الحكم الشرعى.

وفيه: أنّ المراد من المجعول الشرعى أعم مما يدركه العقل، وعليه فلا يختص بما لاسبيل للعقل إليه.

ومنها: أنّ مجرد قيام الحجة إذا كان في قالب احتمال التكليف قبل الفحص عنه ليس من الاجتهاد فى شىء، وإنما الاجتهاد هو عملية استخراج الحكم أو القدرة عليه بالاستناد إلى طريق معتبر أو أصل معتبر. هذا مضافاً إلى أنّ إضافة استفراغ الوسع فى التعريف بلا طائل فإنّه لو قيل إنّ الاجتهاد هو تحصيل الحجة التفصيلية على الحكم الشرعى الفرعى الكلى لكان أخصر، ولكنّه لا يخلو عن الإشكال أيضاً، لأنّه يشمل رجوع المتمكن من الاجتهاد إلى المجتهد، مع أنّه لا يجوز رجوع المتمكن من الاجتهاد إلى غيره.

فالمناسب لذلك أن يعرف المجتهد بمن له ملكة الاستنباط، فحينئذٍ لا ينافى هذا التعريف لعدم جواز رجوع المتمكن من الاجتهاد إلى الغير، لأنّه يصدق عليه المجتهد بواسطة اتصافه بملكة الاجتهاد. وهو أيضاً لا يخلو عن إشكال و الذى يسهل الخطب أنّ باب التعريفات باب شرح الاسم.

### **الفصل الثانى: فى جواز تقليد المتمكن من الاستنباط و عدمه،**

و الأظهر هو التفصيل بين ما إذا علم أنّه لو استنبط كان نظره مخالفا للغير فلا يجوز، وبين ما لم يعلم ذلك فيجوز. قد يقال لا يجوز الرجوع إلى الغير فى الفتوى مع قوة الاستنباط فعلاً وإمكانه له من غير فرق بين من له قوة مطلقة أو فى بعض الأبواب أو الأحكام. و ذلك لأنّ الدليل على جواز رجوع الجاهل إلى العالم هو بناء العقلاء و لم يثبت هذا

البناء في مثل المقام. وعليه فيجب عليه عقلاً الاجتهاد و بذل الوسع في تحصيل مطلوبات الشرع.

ويرد عليه أولاً: بأن المنع من رجوع العقلاء بعضهم إلى بعض فيما لم يستنبطوا في غير محله ألا ترى أنّ الأطباء يرجع بعضهم إلى بعض فيما لم يستنبطوا وعملوا بنظر الغير من دون نكير.

ودعوى أنّ مع شيوع كثرة الإختلاف في نظر الفقهاء كيف يأخذ الفقيه بنظر الغير مع احتمال أنه لو استنبط كان نظره مخالفاً لنظره.

مندفعة: بأنّ احتمال الخلاف في المهرة شائع ولا يختص ذلك بالفقهاء. هذا مضافاً إلى أنّ هذا الإختلاف لو كان مضرراً لما جاز أصل التقليد جازاً بعد إمكان الاحتياط وإدراك الواقع.

نعم، لا يجوز للمتمكن من الاستنباط الرجوع إلى الغير إن علم أنّه لو استنبط كان نظره مخالفاً للغير، وذلك لعدم إحراز بناء العقلاء في هذه الصورة.

لا يقال: إنّ لما كان لا مانع من شمول أدلّة الأحكام للمجتهد فلامحالة تنجز الأحكام الواقعية في حق المجتهد، ومعه لا عذر له في ترك امثال تلك الأحكام بالاستناد إلى فتوى الغير، فإنّ موردها من لاجبة له على الحكم والمفروض في المقام هو شمول أدلّة الأحكام للمجتهد وهي حجة عليه.

لأنّما نقول: إنّ موضوع جواز التقليد هو من له جهل فعلى بالأحكام وهو يعم المتمكن من الاجتهاد فما لم يستنبط يجوز له الرجوع إلى مجتهد آخر لأنّ الاستناد إليه استناد إلى طريق معتبر.



فتحصّل أنّه يجوز رجوع من له ملكة الاجتهاد ولم يستنبط إلى الغير فيما إذا لم يعلم أنّه لو استنبط كان نظره مخالفا للغير، وذلك لبناء العقلاء و السيرة المشرعة عليه.

### الفصل الثالث: في تقسيم الاجتهاد إلى مطلق و متجزى

والأول: يعرف بملكة الاقتدار على تعيين الوظيفة العملية الفعلية بالنسبة إلى جميع الأحكام.

والثاني: يعرف بملكة ذلك بالنسبة إلى بعضها، وهذا هو ظاهر الكفاية. أورد عليه المحقق الإصفهاني بأنّ المناسب لمفهومه اللغوي هو استنباط الحكم من دليله وهو لا يكون إلا عن ملكة، فالمجتهد هو المستنبط عن ملكة وهو موضوع الأحكام باعتبار انطباق عنوان الفقيه و العارف بالأحكام عليه لا أنّه من الملكات و استفادة الحكم من آثارها كما في ملكة العدالة ثم إنّ المقتدر على استنباط الكل و لو لم يستنبط إلا البعض مجتهد مطلق لا متجزى.

ثم إنّ لإشكال في إمكان المطلق و حصوله للأعلام و الأعظم.

ودعوى: أنّ نرى عدم تمكنهم من الترجيح في بعض المسائل أو تعيين حكمه أو التردد في بعض المسائل، وهذا حاك عن امتناع صدق المجتهد المطلق على من يكون كذلك.

مندفعة بأنّ التردد ليس بالنسبة إلى الحكم الفعلي لأنهم ذهبوا حين التردد إلى مقتضى الأصول و القواعد الجارية فيه و حكموا به من دون تردد و إنما التردد بالنسبة إلى الأحكام الواقعية. و الوجه فيه عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم لالقلة الاطلاع أو قصور الباع.

ثم إنَّ المجتهد بعنوانه لم يقع موضوعاً للحكم في آية و لا- في رواية، بل الموضوع في الروايات هو عنوان الفقيه و الراوى و من يعرف أحكامهم أو شيئاً منها.

نعم، عنوان (من نظر في حلالنا و حرامنا) في مقبولة عمر بن حنظلة مختص بالمجتهد اصطلاحاً، فإنَّ المقصود من النظر في الشيء هو النظر العلمى في قبال النظر إلى الشيء، فإنه بمعنى الرؤية؛ و لذا ورد في حكاية قضية الخليل عليه السلام أنَّ المراد من قوله تعالى فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي التُّجُومِ \* فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ (1) هو النظر في مقتضياتها و آثارها لا النظر إليها بأبصارها.

و دعوى أنَّ المعتمد في موضوع تلك الأحكام مجرد صدق عنوان العارف بالأحكام، و من الواضح أنَّ صدق العارف بالأحكام بمجرد السماع من المعصوم شفاهاً من دون إعمال قوة نظرية في تحصيل معرفة الأحكام كجمل الرواة دون أجلّاتهم مما لا ريب فيه و إن لم يصدق عنوان المجتهد.

نعم، في زمان الغيبة لا يمكن تحصيل المعرفة بأحكامهم عليهم السلام إلا بواسطة إعمال القوة النظرية، فيلازم الفقهة و المعرفة للاجتهد. و عليه يكفي صدق العارف بالأحكام و لو من دون إعمال قوة نظرية مندفة بأنَّ الأصحاب من الصدر إلى الآن استفادوا من حديث عمر بن حنظلة اعتبار الاجتهاد، و عليه فلا وجه لدعوى ترتب الأحكام على مجرد السماع من دون إعمال قوة نظرية في تحصيل معرفتها، بل اللازم في ترتب الأحكام في جميع الأزمنة هو إعمال القوة النظرية و إن اختلف الاجتهاد في زماننا هذا مع الاجتهاد في عصر الحضور من جهة السهولة و الصعوبة. هذا مضافاً إلى أنَّ الرجوع إلى الرواة كثيراً ما كان لأخذ الرواية لا لأخذ الآراء حتى يكون تقليداً عنهم.

ص: 819

نعم، كان الرجوع إلى بعض الأصحاب كأبان بن تغلب من باب التقليد كما لا يخفى. فتحصل أنه لا يجوز التقليد عن من اطلع على الأحكام تقليداً.

## الفصل الرابع: في الأحكام المترتبة على الاجتهاد المطلق و هي متعددة:

### إشارة

منها: أنه يجوز أن يعمل المجتهد برأيه ولا يجوز له الرجوع إلى الغير. وذلك لأن المجتهد إن استنبط و صار عالماً إن أخطأ الغير كان رجوع إليه رجوع العالم إلى الجاهل وهو كما ترى. وإن كان اجتهاده متحداً مع اجتهاد غيره كان رجوعه إليه لغواً، لا يقال إن اللازم حينئذٍ هو العمل برأيه لا جوازه.

لأننا نقول: إنما عبرنا بالجواز لإمكان العمل بالاحتياط بعد ما قرر في محله من صحة الامتثال الإجمالى وعدم لزوم الامتثال التفصيلي.

ومنها: أنه لإشكال لغير المجتهد أن يرجع إلى المجتهد إذا كان المجتهد انفتاحياً لما عرفت من أنه رجوع الجاهل إلى العالم.

و أما إذا انسد باب العلم و العلمى فجواز التقليد عنه محل الإشكال، و حاصله كما فى الكفاية أن المجتهد فى هذه الصورة جاهل بالأحكام و باب العلم و العلمى بها منسد عليه، فلا يشمل أدلة جواز التقليد، لأنها دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم لا إلى الجاهل.

و أما قضية مقدمات الانسداد فليست إلا حجية الظن على من انسدّ عليه باب العلم و العلمى لا على غيره. و عليه فلا بدّ فى حجية اجتهاد المجتهد الانسدادى لغيره من جريان مقدمات الانسداد فى حقه أيضاً و هى غير جارية لعدم انحصار المجتهد به، و إذا لم ينحصر المجتهد به بل وجد مجتهد انفتاحى لم يكن باب العلم و العلمى منسداً على المقلد لحجية فتوى الانفتاحى فى حقه.

والانسدادى وإن يخطىء الانفتاحى فى فهمه إلا أنه لا- طريق له إلى تخطئة المقلد بكسر اللام لأنه لا طريق له إلى نفي حجية فتوى الانفتاحى فى حق المقلد المذكور، فهو مع حكمه بخطأ الانفتاحى يحكم بحجية فتواه فى حق المقلد، وعلى هذا يكون المقلد ممن انفتح عليه باب العلم والعلمى.

وعلى فرض الانحصار أيضاً لايجرى مقدمات الانسداد فى حق المقلد إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوب الاحتياط المستلزم للعسر والحرص. نعم، لو جرت المقدمات فى حقه كما إذا انحصر المجتهد بالانسدادى ولزم من الاحتياط العسر والحرص المحذور العقلى كالاختلال النظام، أو لزم منه العسر والحرص مع التمكن من إبطال وجوبه حينئذٍ كانت المقدمات مفيدة لحجيته فى حقه، ولكن دونه خرط القتاد. هذا كله على تقدير الحكومة.

وأما على تقدير الكشف فجواز الرجوع إلى المجتهد الانسدادى محل إشكال أيضاً، لأنّ مقدمات الانسداد إنّما اقتضت حجية الظن شرعاً على من انسدد عليه باب العلم والعلمى لا على غيره، فحجيته لغيره تحتاج إلى جريان مقدماته فى حقه أيضاً، فيرد الإشكال المتقدم. وعلى تقدير التسليم أيضاً أنّ قضيتها كون الظنّ المطلق معتبراً شرعاً كالظنون الخاصة التى دلّ الدليل على اعتبارها بالخصوص انتهى.

ولا يخفى أنّ رجوع المقلد إلى المجتهد الانسدادى فى مقدمات الانسداد يكون من باب رجوع الجاهل إلى العالم لا من باب رجوع الجاهل إلى الجاهل، لأنّ المجتهد الانسدادى انفتاحى بالنسبة إلى المقدمات، فحينئذٍ يجوز للمقلد الرجوع إلى المجتهد الإنسدادى إذا لم يكن مجتهد آخر هو أعلم وانفتاحى فى قبالة، بل يجب الرجوع إليه إذا كان الانسدادى أعلم من غيره، كما يختار فى الرجوع إذا كان الانسدادى مساوياً

مع غيره. وكيف كان فإذا رجع المقلد إليه صار المقلد كالمجتهد الانسدادي في وجوب العمل بالظن بعد عدم إمكان الامتثال القطعي، و عليه فوظيفته هو العمل بالظن.

فإذا رجع إلى الانسدادي في تشخيص عدم قيام العلم و العلمى بالنسبة إلى الأحكام المعلومة بالإجمال و في كون الاحتياط عسريا و باطلا صار المقلد المذكور كالمجتهد الانسدادي في وجوب العمل بالظن بعد عدم إمكان الامتثال القطعي. و عليه فوظيفته هو العمل بالظن و لو كان مخالفا لظن المجتهد الانسدادي الذي رجع إليه في مقدمات الانسداد.

و لافرق في ذلك بين انحصار المجتهد في الانسدادي و عدمه. فما يظهر من الكفاية من أنه يشترط في جريان مقدمات الانسداد انحصار المجتهد في الانسدادي فهو منظور فيه. و بالجملة ليس رجوع المقلد إلى المجتهد الانسدادي في مقدمات الانسداد رجوع الجاهل إلى الجاهل، لأن المجتهد الانسدادي يكون انفتاحيا بالنسبة إلى المقدمات كما تقدم.

ومنها: أنه لا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم و العلمى له مفتوحا. و الفرق بين حكم المجتهد و فتواه واضح، فإن الفتوى إظهاره الحكم الشرعى الفرعى الكلى فى الوقائع بحسب الاستنباط و الاجتهاد فى الأدلة، و القضاء عبارة عن إنشاء الحكم الجزئى عند الترافع إليه و الاختلاف فى ثبوت موضوعه و عدمه.

و لا إشكال فى نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم أو العلمى له مفتوحا. و أمّا إذا كان باب العلم أو العلمى منسداً فقد يشكل ذلك بناء على الصحيح من تقارير المقدمات على نحو الحكومة بأن مثله ليس ممن يعرف الأحكام، مع أن معرفتها معتبرة فى حكم الحاكم؛ اللهم إلا أن يدعى عدم القول بالفصل بين الكشف و الحكومة على تقدير الانسداد، و هو وإن كان غير بعيد إلا أنه ليس بمثابة يكون حجة

على عدم الفصل، إلا أن يقال بكفاية افتتاح باب العلم في موارد الإجماعات والضروريات من الدين أو المذهب أو المتواترات إذا كانت جملة يعتد بها. وإن انسدّ باب العلم بمعظم الفقه فإنه يصدق عليه أنه ممن روى حديثهم عليهم السلام ونظر في حلالهم وحرامهم وعرف أحكامهم عليهم السلام عرفاً بالحقيقة.

و أما قوله عليه السلام في المقبولة فإذا حكم بحكمنا الخ، فالمراد أنّ مثله إذا حكم كان بحكمهم عليهم السلام حكم حيث كان منصوباً منهم. كيف و حكمه غالباً يكون في الموضوعات الخارجية وليس مثل ملكية دار أو زوجية امرأة له من أحكامهم عليهم السلام، فصحة إسناده حكمه إليهم عليهم السلام إنما هو لأجل كونه من المنصوب من قبلهم هذا.

ويمكن أن يقال أولاً: إنّ الظاهر بمناسبة الحكم والموضوع أنّ المراد من المعرفة هي المعرفة بالأحكام المربوطة بالقضاء، وعليه فلا يكفي المعرفة بأحكام أخرى التي هي غير مرتبطة باب القضاء، بل لا يجوز القضاء للمجتهد إذا لم يكن عارفاً بأحكام القضاة ولو كان عارفاً بسائر الأحكام.

وثانياً: إنّ الظاهر من قوله فإذا حكم بحكمنا اعتبار أن يكون الحكم حكم الأئمة عليهم السلام بأن يكون حكم المجتهد مستفاداً من الحجج المقررة في الشريعة منهم عليهم السلام، فإذا لم يكن القاضي عارفاً بأحكام الشريعة في مورد القضاء أو كان عارفاً بها ولكن لم يحكم على طبقها ليس حكمه حكم الأئمة عليهم السلام، فلا يكون حكمه حينئذٍ حجة كما لا يخفى. وعليه فلا ينتفع علم الانسدادى بجملة معتدة بها من الأحكام غير المربوطة باب القضاء في نفوذ حكمه وقضاوته بعد فرض جهله بأحكام القضاء.

نعم، بناء على تقرير المقدمات على نحو الكشف لا محذور، إذ المجتهد الانسدادى حينئذٍ عالم بالحجة الشرعية وهو الظن الذي حصل له من أي طريق كان، فلو ظن في

باب القضاة بشيء كان عالماً بحجتيه شرعاً، فإذا حكم بمقتضاه حكم بحكم الشرع فلا تغفل.

### بقي شيء في جواز توكيل العامي للقضاء

و هو أنه لو لم يكن المجتهدون بمقدار حاجة القضاء فهل يجوز أن يكتفى وليّ المسلمين بغير المجتهدين ممن يعلم الأحكام القضائية بالتقليد أو لا- يجوز. والجواب أن الشارع لا يرضى بترك القضاء للزوم اختلال النظام ونحن نعلم بأنّ النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام لو كانوا موجودين في عصرنا لم يهملوا ذلك. وعليه فشرط الاجتهاد عند حاجة النظام ساقط حفظاً للنظام و دفعا لاختلاله.

ثم إن مع سقوط شرط الاجتهاد عند الضرورة هل يجوز للعارف بأحكام القضاة تقليداً المنصوب من قبل وليّ الأمر أن يقضى بنفسه طبقاً لما علمه من الفتاوى، أو يلزم عليه أن يقضى وكالة عن الولي الفقيه المنصوب من قبله.

والظاهر هو الأول لأنّ العارف المذكور منصوب وليّ الفقيه لا الوكيل عنه، ولادليل على صحة الوكالة في القضاء.

ومنها: أنّ الحكومة بالمعنى الأعم مجعولة للمجتهد المطلق، وتقرير ذلك كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره أنّنا نعلم علماً ضرورياً بأنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم المبعوث بالنبوة الختمية أكمل النبوات وأتم الأديان بعد عدم إهماله جميع ما يحتاج إليه البشر حتى آداب النوم والطعام وحتى أرش الخدش لا يمكن أن يهمل هذا الأمر المهمّ الذي يكون من أهمّ ما يحتاج إليه الأمة ليلاً ونهاراً، فلو أهمل والعياذ بالله مثل هذا الأمر المهمّ أي أمر السياسة والقضاء لكان تشريعه ناقصاً وكان مخالفاً لخطبته في حجة الوداع.

و كذا لو لم يعين تكليف الأمة في زمان الغيبة أو لم يأمر على الإمام أن يعين تكليف الأمة في زمانها مع إخباره بالغيبة و تطاولها كان نقصا فاحشا على ساحة التشريع و التقنين يجب تنزيها عنه.

فالضرورة قاضية بأن الأمة بعد غيبة الإمام عليه السلام في تلك الأزمنة المتطاوله لم تترك سدى في أمر السياسة و القضاء الذي هو من أهم ما يحتاجون إليه خصوصا مع تحريم الرجوع إلى سلاطين الجور و قضاتهم و تسميته رجوعا إلى الطاغوت و أن المأخوذ بحكمهم سحت و لو كان الحق ثابتا و هذا واضح بضرورة العقل و يدل عليه بعض الروايات.

و ما قد يقال: إن غيبة الإمام منّا فلا يجب تعيين السائس بعد ذلك غير مقنع، فأى دخالة لأشخاص الأزمنة المتأخرة في غيبته روى له الفداء خصوصا مثل الشيعة الذين يدعون ربهم ليلا و نهارا لتعجيل فرجه، فإذا علم عدم إهمال جعل منصب الحكومة و القضاء بين الناس فالقدر المتيقن هو الفقيه العالم بالقضاء و السياسات الدينية العادل في الرعية خصوصا مع ما يرى من تعظيم الله تعالى و رسوله الأكرم و الأئمة عليهم السلام العلم و حملته و ما ورد في حق العلماء من كونهم حصون الإسلام و أمنائه و ورثة الأنبياء و منزلتهم منزلة الأنبياء في بنى إسرائيل و أنهم خير خلق الله بعد الأئمة عليهم السلام إذا صلحوا و أن فضلهم على الناس كفضل النبي على أذنانهم و أنهم حكّام الملوك و أنهم كفيل أيتام أهل البيت و أن مجارى الأمور و الأحكام على أيدي العلماء بالله و الأمناء على حلاله و حرامه إلى غير ذلك، فإن الخدشة في كل واحد منها سنداً أو دلالة ممكنة، لكن مجموعها يجعل الفقيه العادل قدر المتيقن كما ذكرنا.

و مما يدل على أن القضاء بل مطلق الحكومة للفقيه مقبولة عمر بن حنظلة و هي مع اشتهاها بين الأصحاب و التعويل عليها في مباحث القضاء محبورة من حيث



السند، ولا إشكال في دلالتها فإنه بعد ما شدّد أبو عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم النكير على من رجع إلى السلطان والقضاة وأنّ ما يؤخذ بحكمهم سحت ولو كان حقاً ثابتاً قال (عمر بن حنظلة): قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإتي قد جعلته عليكم حاكماً، الحديث.

دلّت هذه الرواية على أنّ الذي نصبه للحكومة هو الذي يكون متناً فغيرنا ليس منصوباً لهم و لم يكن حكمه نافذاً، و لو حكم بحكمهم و يكون راوى الحديث و الناظر في حلالهم و حرامهم و العارف بأحكامهم و هو الفقيه، فإنّ غيره ليس ناظراً في الحلال و الحرام و ليس عارفاً بالأحكام بل راوى الحديث في زمانهم كان فقيهاً، فإنّ الظاهر من قوله «ممن روى حديثنا» أى كان شغله ذلك و هو الفقيه في تلك الأزمنة فإن المتعارف فيها بيان الفتوى بنقل الرواية كما يظهر للمتتبع، فالعامى و من ليس له ملكة الفقاهاة و الاجتهاد خارج عن مدلولها.

إلى أن قال: ويدلّ قوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة «فإتي قد جعلته حاكماً» على أنّ للفقيه مضافاً إلى منصب القضاء منصب الحكومة أية حكومة كانت، لأنّ الحكومة مفهوماً أعم من القضاء المصطلح. إلى أن قال: و سؤال السائل بعده عن مسألة قضائية لا يوجب اختصاص الصدر بها كما هو واضح.

وقوله إذا حكم بحكمنا ليس المراد الفتوى بحكم الله جزماً، بل النسبة إليهم لكون الفقيه حاكماً من قبلهم فكان حكمه حكمهم وردّه ردّهم انتهى.

و لقد أفاد و أجاد: هذا مضافاً إلى أنّ السند لا يحتاج إلى جبران المشهور لقوة صحته و قد تقدم وجه ذلك، و مضافاً إلى أنّ المورد لا يختص بالقضاء لأن المنازعة

فى الميراث المشار إليها فى الصدر قد تكون من ناحية الشبهة الحكمية وقد تكون من ناحية الشبهة الموضوعية مع الاتفاق فى الحكم و ترك الاستفصال يعمهما.

و عليه فإنّ السؤال عن مسألة الدين أو الميراث لا يوجب اختصاصه بمسألة قضائية لأنه ذوجهتين، وقوله بعد ذلك فتحاكما إلى السلطان أو القضاة يشهد على ذلك.

لا يقال: إنّ لفظ الحاكم مشترك لفظى بين المسلط على الأمور و بين القاضى، فيحمل لفظ الحاكم على القاضى.

لأنّ نقول أولاً: إنّ لفظ الحاكم الإسلامى كثيراً ما يستعمل فيمن له الأمر و هو أعم من القضاء و إن أمكن تخصيصه ببعض الأمور بالقرينة. و يدلّ عليه ما ورد عنهم عليهم السلام من أنّ الفقهاء حصون الإسلام و حكام الملوك و مجارى الأمور و الأحكام بأيديهم.

وثانياً: إنّ الصدر أعم من المنازعة فى الحكم و الإجراءات و هو يصلح للقرينة على إرادة ما يعم القضاة و الولاية من لفظ الحاكم، فلا يضر الاشتراك اللفظى على تقدير ثبوته بعد قيام القرينة على الأعم.

لا يقال: إنّ المقبولة لم يفرض فيها زمان الغيبة بل المتيقن من الأمر فيها بالمراجعة إلى من وصفه عليه السلام زمان حضوره، و من الظاهر أنّ فى ذلك الزمان لم يكن القضاء من أصحابه عليهم السلام كالقضاء ممن له شؤون القاضى من استيفاء حقوق الناس بعضهم من بعض أو حقوق الله من العقوبات، لأنّ هذا الاستيفاء يتوقف على القدرة و السيطرة التى كانت بيد المخالفين و لا تحصل للشخص إلا أن يكون بيده ولاية البلاد أو يكون منصوباً بالنصب الخاص من قبل من يكون كذلك، أللهمّ إلا ن يقال إن عدم التمكن من العمل بمقتضى الولاية لا ينافى ثبوت الولاية لهم.

لأننا نقول: صدور ذلك في زمان الحضور لا يوجب اختصاص الصادر بذلك الزمان مع إطلاقه وعدم تقييده بذلك الزمان، كما أن عدم التمكن من العمل بمقتضاه في ذلك الزمان لا يمنع عن كون المجعول للفقهاء امراً عاماً، ولا يكون محدوداً بوقت أو بشيء خاص. فالخبر يدل على ثبوت الولاية للفقهاء في قبال قضاة العامة ولا تنهم. ويشهد له المنع من المراجعة إلى السلطان والقضاة من العامة في صدر الرواية، فإنّ المستفاد منه أنّ الفقهاء مكان الولاية والقضاة. وعليه فالمناصب الجارية لهما مجعولة للفقهاء من الشيعة ولا يجوز العدول عنهم إلى غيرهم، بل يجب الالتزام بحكمهم وأمرهم. ومقتضى عدم تقييده بزمان الحضور أنّه يعم زمان الغيبة للفقهاء تلك الأمور وعليهم الإجراء مهما أمكن ذلك ولو في مجتمع الشيعة أو في بعض الأزمنة كما لا يخفى.

## الفصل الخامس: في الأحكام المترتبة على المجتهد المتجزى

ويقع الكلام في مواضع:

الموضع الأول: في إمكان التجزى وهو محل الخلاف بين الأعلام إلا أنّه لا ينبغي الارتباب فيه، حيث كان أبواب الفقه مختلفة مدركاً والمدارك متفاوتة سهولة وصعوبة عقلية ونقلية مع اختلاف الأشخاص في الاطلاع عليها وفي طول الباع وقصوره بالنسبة إليها.

ودعوى استحالة حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزى للزوم الطفرة.

مندفعة بأنّ الأفراد كلها في عرض واحد ولا يكون بعضها مقدّمة لبعض آخر حتى يتوقف الوصول إلى المرتبة العالية على طيّ المراتب النازلة، فلا مانع عقلاً من حصوله دفعة وبلا تدرّج ولو بنحو من الإعجاز. اللهمّ إلا أن يراد من الاستحالة هي الاستحالة العادية لا العقلية، فإنّه لا يتمكّن عادة حصول الاجتهاد المطلق دفعة، بل يتوقف على التدرّج شيئاً فشيئاً، لأنّ حصول الجميع دفعة من المحالات العقلية.

الموضع الثاني: في حجية رأى المتجزى على نفسه، ولا إشكال في جواز عمله بفتواه لو استنبط، فإنَّ المجتهد المتجزى بعد الاستنباط يصدق عليه أنَّه عالم بالنسبة إلى ما استنبطه، فيشمله عموم الأدلَّة. ولا كلام إلا في أنَّه إذا علم قبل الاستنباط أنَّه لو استنبط لابتلى بالخطأ كثيراً ما في طريق الاستنباط، بحيث لا يشمله حديث رفع الخطأ، فعند ذلك ليس له اتباع ذلك المقدمات ولو اتبعها وحصل له القطع كان معاقبا فيما خالف قطعه الواقع، لعدم جواز العمل برأى نفسه للشك في شمول بناء العقلاء لمثله، وهكذا الأمر لو علم غير الأعم أنه لو استنبط لابتلى بالخطأ كثيراً ما.

الموضع الثالث: في جواز رجوع غير المتصف بالاجتهاد إليه في كل مسألة اجتهد فيها، وهو محل الإشكال من جهة صدق رجوع الجاهل إلى العالم، فيعمه أدلَّة جواز التقليد و من دعوى عدم الإطلاق في الأدلَّة المذكورة وقد تقدم كفاية المعرفة بجملته من أحكام باب القضاء في جواز الرجوع إليه لصدق العالم بالقضاء حينئذٍ ويشمله عموم الأدلَّة.

بقى شيء وهو أنَّه لو علم شخص أحكام باب القضاء عن تقليد فهل ينفذ حكمه فيما علم به عن تقليد أو لا؟ الأظهر هو الثاني لظهور الأدلَّة في كون المعرفة بالأحكام بنحو النظر والاجتهاد.

### **الفصل السادس: في مبادئ الاجتهاد و مقدماته**

ولا يخفى احتياج الاجتهاد إلى معرفة العلوم العربية في الجملة ولو بأن يقدر على معرفة ما يبتنى عليه الاجتهاد في المسألة بالرجوع إلى ما دون فيه و معرفة التفسير كذلك و عمدة ما يحتاج إليه هو علم الأصول إذ بدونه لا يتمكن من استنباط و اجتهاد.

و حينئذ يقع الكلام فى امور:

الأمر الأول: فى أنه هل يلزم الاجتهاد فى تلك المبادئ و المقدمات أم لا؟ و الظاهر جواز التقليد فى المقدمات بالنسبة إلى أعمال نفسه لعدم الفرق فى الأدلة الدالة على جواز التقليد بين أن يكون فى الحكم الفرعى أو فى غيره.

الأمر الثانى: فى أنه هل يجوز التقليد عن من كان مقلدا فى المقدمات أم لا؟ و قد يقال: يجوز لأن المجتهدين كثيرا ما لا يجتهدون فى المقدمات و لا يمنع ذلك عن التقليد عنهم. و استشكل فى ذلك بعدم صدق عنوان العارف و الفقيه عليه، بل لابد من تنقيح كل ذلك بالنظر و الاجتهاد لا بالتقليد و إلا لم يصدق عليه عنوان العارف و الفقيه.

اللهم إلا أن يقال: إنَّ تعليل عدم حجية قول اللغوى بأنَّ اللغوى ليس من أهل الخبرة بالنسبة إلى المعانى الحقيقية و المجازية بل هو خبير بموارد الاستعمالات يلوح منه حجية قوله لو فرض كونه خبيرا بالمعانى الموضوع لها الألفاظ، و هذه عبارة اخرى عن جواز التقليد فى فهم الظهورات و مثلها ساير المقدمات و مع التقليد فى المقدمات يصدق عليه أنه عارف و عالم بالأحكام بالحجة بعد حجية قول المهرة فيها و ناظر فى الروايات، و بعبارة اخرى عنوان العارف بالأحكام يعم العارف بها بالحجة أيضاً.

الأمر الثالث: فى أنه هل يلزم تعلم المنطق أو لا؟ و قد يقال و من مقدمات الاجتهاد تعلم المنطق بمقدار تشخيص الأقيسة و ترتيب الحدود و تنظيم الأشكال من الافتراضيات و غيرها و تمييز عقيمتها من غيرها و المباحث الرائجة منه فى نوع المحاورات لتلايق فى الخطأ لأجل إهمال بعض قواعده. و أمّا تفاصيل قواعده و دقائقه الغير الرائجة فى لسان أهل المحاوره فليست لازمة و لا يحتاج إليها فى الاستنباط.

ص: 830

و لا يخفى عليك أنّ تعلم تشخيص الأقيسة لا يجب إلا بمقدار يتوقف الاستدلال الصحيح عليه و هكذا غيره.

الأمر الرابع: فى أنه هل يلزم تعلم علم الرجال أو لا؟ و الواضح هو الأول لابتناء المسائل غالباً على الروايات و ملاحظة أسانيدها و تمييز صحيحها عن سقيمها، و هذا لا يمكن بدون علم الرجال كما هو واضح.

و دعوى كفاية الشهرة الفتوائية فإنه يكشف عن إحرازهم القرينة على صحتها، فما أخذوه هو الصحيح و ما تركوه لا يتم، مندفعة بأن عمل المشهور و إن أفاد الاطمئنان فى الأصول المتلقاة عن الأئمة عليهم السلام، إلا أن الشهرة المذكورة غير محققة فى جميع المسائل لكون كثير منها من التفرعات لا من الأصول المتلقاة. هذا مضافاً إلى إجمال بعض الموارد من ناحية وجود الشهرة و عدمه، و عليه فلا تغنى الشهرة عن المباحث الرجالية.

### الفصل السابع: فى التخطيطة و التصويب،

و قد تقدم فى مبحث الظنّ أنّ التعبد بالأمارات بناء على الطريقية يكون من باب مجرد الكشف عن الواقع و لا يلاحظ فى التعبد بها إلا الإيصال إلى الواقع و ليس فى باب التعبد بالأمارات جعل من قبل الشارع أصلاً، لأنها طرق عقلانية دائرة بينهم فى مقام الاحتجاج، و الشارع لم يردع عنها و أمضاها. و الأوامر الظاهرية فيها ليست بأوامر حقيقية بل هى إرشادية إلى ما هو أقرب إلى الواقعيات. و حينئذٍ فإن أصابت الأمارات فهى مصيبة، و إلا فهى مخطئة.

ثم إنّ آراء المجتهدين حيث كانت من الأمارات فتكون إرشادية إلى الواقعيات كساير الأمارات، و لا مجال معه للتصويب الذى نسب إلى مخالفينا، فإنه يناقض الإرشاد إلى الواقع فإنّ التصويب عند العامة بمعنى أنّ لله سبحانه و تعالى أحكاماً عديدة فى موضوع واحد بحسب اختلاف آراء المجتهدين، فكل حكم أدى إليه نظر المجتهد و رأيه فهو الحكم الواقعى فى حقه و هو كما ترى، لأنه قول يخالفه الاعتبار

العقلائي في تقنين القوانين، إذ المقتنّ يشرع القوانين حسب ما يراه مطابقاً للمصالح و المفسد لا حسب ما أدى إليه نظر المكلفين. و عليه ربما يصل إليها المكلف و ربما لا يصل. و القانون يكون على ما هو عليه من دون أن يتقلب في حق المخطيء، فلامجال لدعوى إطلاق التصويب و إنكار التخطئة رأساً.

هذا مضافاً إلى الإجماع و إلى الأخبار الكثيرة الدالة على أن لله حكماً في كل واقعة يشترك فيه العالم و الجاهل و إلى نفس إطلاق أدلة الأحكام، لأن مقتضى إطلاق ما يدل على وجوب شيء أو حرمة ثبوته في حق من قامت عنده الأمانة على الخلاف أيضاً.

على أن مقتضى الأدلة الكثيرة الواردة في بيان علل الشرائع أيضاً عمومها لجميع المكلفين، فإنّ العلل المذكورة فيها من قبيل الآثار التكوينية التي لا فرق في ترتبها على الأعمال بين العالم بحكمها و الجاهل، فإنّ مفسدة شرب الخمر و أكل الميتة و الخنزير كما تترتب لمن عرف حرمتها تترتب على الجاهل بها المعتقد خطأ لحليتها، فالحرمة المستندة إليها لا محالة تتبعها في العموم لمعتدى حلّها أيضاً.

هذا كله بناء على الطريقية، و قد عرفت بقاء الأحكام الواقعية على ما هو عليها و الأوامر الإرشادية ربما يصل إليها و ربما لا يصل.

و أمّا بناء على السببية فلا يلزم التصويب أيضاً على بعض وجوهه و قد تقدم تفصيل ذلك في مبحث الظن.

وحاصله أن تصور السببية على وجوه:

أحدها: أن يكون الحكم سواء كان فعلياً أو شائياً تابعا للأمارات، بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن قيام الأمارات و عدمها حكم. فيكون الأحكام الواقعية مختصة في الواقع بالعالمين بالأمارات و الطرق، و الجاهل بالحكم الواقعي مع

قطع النظر عن مؤدى الأمارات لاحكم له وهذا هو التصويب الباطل عند أهل الصواب من التخطئة وقد تواترت الأخبار بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل.

ثانيها: أن يكون الحكم الفعلى تابعا لهذه الأمارات بمعنى أن لله فى كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الأمارات على خلافها، بحيث يكون قيامها مانعاً عن فعالية الأحكام الواقعية لكون مصلحة سلوك هذه الأمارات غالبية على مصلحة الأحكام الواقعية، فالحكم الواقعى فعلى فى حق غير الظان بخلافه وشأنى فى حقه، وهذا هو تصويب مجمع على خلافه، لأنّ اللازم من الاشتراك هو وجود الحكم المشترك فى الواقع بحيث لو علم به لتتجزه وهنا بعد تراحم المصلحة فى نفس الفعل لا يبقى إلا حكم شأنى والعلم به لا يوجب التجز.

ثالثها: أن لا يكون للأمارة القائمة على الواقعة تأثير فى نفس الفعل الذى تضمنت الأمارة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة إلا أن العمل على طبق تلك الأمارة والالتزام به فى مقام العمل على أنه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً يشتمل على مصلحة.

ففى هذه الصورة لا يلزم التصويب لوجود الحكم الواقعى فيها، إذ المراد بالحكم الواقعى الذى يلزم بقاؤه هو الحكم المتمتعين المتعلق بالعباد الذى تحكى عنه الأمارة ويتعلق به العلم والظنّ وإن لم يلزم امثاله فعلاً فى حق من قامت عنده أمارة على خلافه، إلا أنه يكفى فى كونه الحكم الواقعى أنه لا يعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصراً أو الرخصة فى تركه عقلاً كما فى الجاهل القاصر أو شرعاً كمن قامت عنده أمارة معتبرة على خلافه. ومن المعلوم أنّ مع الرخصة فى تركه لم ينتف الحكم واقعاً، بل هو موجود فى الواقع، بحيث لو علم به لما كان معذوراً فيه، فلا يلزم من القول به



التصويب لوجود الحكم في الواقع، بحيث لو علم به تنجز و السببية بهذا المعنى لا إشكال فيها و بقية الكلام في محله.

## الفصل الثامن: في تبدل رأى المجتهد

### إشارة

وقد يقال إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل رأى الأول بالآخر أو بزواله بدون التبدل فلاشبهة في عدم العبرة به في الأعمال اللاحقة و لزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها.

أورد عليه: بأن الظاهر أنه جمع في التعبير و إلا فقد يكون اللازم اتباع الاجتهاد تعيناً كما إذا قطع بالواقع فإنه لا احتياط مع القطع. وقد يكون اللازم اتباع الاحتياط، كما إذا لم يستقر رأيه ثانياً على شيء و قد يكون بالخيار، كما إذا ظفر بالحكم بحسب الطرق و الأمارات، فإنه يكفي متابعة رأيه المستفاد منها كما يكفي الاحتياط في الواقع.

وفيه: أن احتمال الخلاف و إن لم يكن للمجتهد إذا قطع بحكم ولكن مقلده إذا لم يقطع بما قطع به مجتهده أمكن له الاحتياط مضافاً إلى أن اتباع الاحتياط يتعين لو كان التكليف معلوماً بالإجمال، و إلا فأمكن له الرجوع إلى البراءة.

### تحرير محل النزاع و صورته

ذكر سيدنا الأستاذ صور اضمحلال الاجتهاد السابق بقوله: فتارة يستقر رأيه على شيء غير ما استقر أولاً إما بالقطع و إما بالأمارات و الطرق و الأصول.

و اخرى لا يستقر له رأى و على التقديرين فتارة كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل له القطع بالحكم، و اخرى كان هناك طريق معتبر شرعاً، و الثالثة كان هناك أصل كذلك من استصحاب و نحوه.

و على الثانى فتارة يعلم مدرك اجتهاده السابق تفصيلاً فقطع بفساده أو شك فيه و اخرى لا يعلم به كذلك.

و هذا القسم الأخير خارج عن محل الكلام و ليس محطاً للنقض و الإبرام، بل كان الاجتهاد السابق حجة في الأعمال السابقة و اللاحقة قطعاً للمجتهد و مقلديه، إذ ما من مجتهد إلا و يشك عادة بعد ما استقر رأيه على شىء في صحة مباني اجتهاده و استنباطه، إذ قلما يتفق أن يكون المجتهدون بعد ما فرغوا عن استنباط حكم المسألة عالمين بمدارك استنباطهم في تلك المسألة بل كثيراً ما كانوا مذهولين عن نفس فتاويهم فضلاً عن مداركها، بل هو الحال بحسب العادة في الأوحى منهم نظير محمد ابن مسلم و زرارة فضلاً عن غيرهم و اتفاق مجتهد يعلم من حاله أن فهمه لا يزيد عما استقر عليه رأيه و إن كان بمكان من الإمكان بل الوقوع، إلا أنه أقل قليل خارج عن الأفراد المتعارفة الذين يقوى ملكة الاجتهاد فيهم لا يزال بسبب المزاوله و كثرة الممارسة.

ولذا ترى تغيير آرائهم في كتابين لمجتهد واحد بل في كتاب واحد في باب و باب. و بالجملة نوع المجتهدين كانوا إذا دخلوا في استنباط حكم مسألة غافلين عن حكم مسألة اخرى و مداركها، و حينئذٍ يعرض لهم الشك فعلاً في صحة اجتهادهم السابق و صحة مداركها و الشك في ذلك مساوق لاضمحلال الرأى و عدم وجوده فعلاً.

و هذا لو أثر في عدم حجية الرأى السابق كما قد يتوهم بتخييل أنه لادليل على حجية القطع السابق بالحكم أو بالوظيفة في ترتيب الآثار عليه في اللاحق و لا قطع بأحد الأمرين فعلاً كى يكون حجة له بحكم العقل، فيلزمه الاحتياط أو تجديد النظر و تحصيل القطع لأدى إلى اختلال النظام و الهرج و المرج، بل قام الإجماع قولاً و عملاً على خلافه، بل طريقة كل العقلاء على ترتيب الآثار على قول أهل الخبرة و تشخيصهم في الأمور الراجعة إليهم، و لو طال الزمان بحيث غفل الخبير عن مدرك

تشخيصه. إلى أن قال: فانقدح أن زوال الرأي إذا كان بهذا الوجه لا يضر ولا يؤثر في عدم حجية الرأي السابق لا بالنسبة إلى الأعمال السابقة و لا اللاحقة لا بالنسبة إلى المجتهد و لا مقلديه.

و ما ذكره سيّد الأستاذ واضح فيما إذا لو استنبط فعلاً لا ينتهي إلى الأسد مما مضى، وإلا فلا يكتفى بما مرّ: اللهم إلا أن يقال إن الإنصاف أن طريقة السيرة و طريقة العقلاء ليست على هذا التفصيل.

ثم قال سيّدنا الأستاذ في تميم الصور المذكورة:

وإذا كان بحسب الاجتهاد الأوّل قد حصل له القطع بالحكم و قد اضمحل فهو خارج عن موضوع مسألة الإجزاء (لعدم حكم ظاهري في صورة فرض القطع)، و مثله ما لو قام طريق معتبر شرعاً مثل الخبر الواحد ثم اضمحل القطع بحجيته و في هذين الفرضين لا يجرى نزاع الإجزاء.

و أمّا إذا قام طريق معتبر شرعاً على الحكم ثم انكشف أن الواقع على خلافه أو كان بحسب الاجتهاد الأوّل مجرى الأصل الشرعي فيأتي النزاع في باب الإجزاء.

فإن قلنا بإجزاء الأوامر الظاهرية عن الواقعية يصح الأعمال السابقة، سواء قلنا بالطريقة أو بالسببية، فالمتبع هو دلالة الدليل.

فإن قلنا بالإجزاء أو بسائر ما اقتضى الصحة عمّ القولين، وإلا كان مقتضى أدلة الأحكام الأولية الإتيان بكل ما فات منها بعد انكشاف الحال من دون فرق بين القول بالسببية أو بالطريقة.

و لقائل أن يقول بناء الأصحاب ليس على الإعادة أو القضاء بالاجتهادات اللاحقة.

ثم إنّه لا فرق في القول بالإجزاء بين الأمارات و الأصول، لأنّ المعيار هو دلالة الأدلّة على الإجزاء. وقد تقدم في مبحث الإجزاء في عمدة الأصول المجلد 2 أن

الانفهام العرفي من أدلة اعتبار الأمارات و الأصول هو الإجزاء لعدم مساعدة ارتكاز المشرعة لوجوب الإعادة أو القضاء بعد ما أتى بالأعمال في ثمانين أو تسعين سنة.

ثم إن بعد وضوح محل النزاع حان الوقت للاستدلال للإجزاء بأمور:

### أحدها: حديث الرفع

وقد يستدل به للإجزاء بأن التحقيق أن عموم حديث الرفع جار في مورد الاجتهاد السابق المبني على الطريقية إذا قامت أمانة معتبرة في زمان الاجتهاد الثاني على خلاف ذلك الطريق الأول.

وذلك لأن موضوع هذا الحديث هو «ما لا يعلمون» والعلم ليس مرادفاً للقطع الذي ربما يكون مخالفاً للواقع حتى يكون فرض القطع بالتكليف فرض صدق العلم مطلقاً، بل العلم ينطبق على خصوص القطع أو الطريق المعبر الذي كان مطابقاً للواقع ولو انكشف خطأ القطع أو الأمانة انكشف أن المكلف كان جاهلاً - غير عالم بالواقع وإن كان يتخيل نفسه (حين القطع أو قيام الأمانة) عالماً به. وعليه فإذا قامت أمانة معتبرة على التكليف على خلاف الطريق الذي استند إليه علم أن هذا التكليف الذي انكشف له بهذه الأمانة كان مما لا يعلمون حين بقاء الاجتهاد الأول، فكان مشمولاً للرفع المدلول عليه بحديث الرفع المدلول عليه بحديث الرفع.

ولافرق في هذا الذي ذكرناه بين ما كان حالته السابقة على الاجتهاد الأول يقيناً بذلك التكليف وبين غيره. وسبقها باليقين لا يوجب جريان الاستصحاب التكليف في زمان الجهل الواقعي المذكور حتى يمنع جريان حديث الرفع. وذلك لأن قوام جريان الاستصحاب بالشك الذي يتوقف على الالتفات إلى الشيء و التردد فيه ولا يكفي فيه مجرد عدم العلم كما حقق في باب الاستصحاب. وهذا بخلاف حديث الرفع، فإن موضوعه «ما لا يعلمون» الصادق مع الجهل المركب أيضاً.

و بالجمله فالحق أنّ موارد الأمارات كالقطع تكون مصداقاً لما لا يعلمون و مجرى لحديث الرفع، فكانت مثل ما كان مستند الاجتهاد السابق من أول الأمر نفس حديث الرفع. نعم، ما لم يتخيّر اجتهاده فالمجتهد يتخيل الموارد خارجة عن موضوع الحديث و يكون القطع أو الأمارة المستند إليها وارداً أو حاكما على الحديث، إلا أنّ هذه الحكومة ظاهرية تخيلية و يرتفع أثرها بعد قيام الدليل على بطلان ذلك الاجتهاد.

ثم لا فرق فيما ذكر بين الواجبات و المعاملات، و ذلك لأنّ المجتهد كما أنّه قبل تبدل رأيه جاهل بوجوب السورة و كونها جزءاً للصلاة، فهكذا هو جاهل باشتراط العربية مثلاً في العقد و لا ريب في أنّ اعتبارهما في الصلاة أو العقد أمر جعلي تابع للتقنين، فهو قد كان جاهلاً بهذا الأمر المجمعول، و لا شك في أنّ جعله كلفة زائدة على المكلفين، فلامحالة يكون مشمولاً لعموم قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «رفع عن امتي.... ما لا يعلمون...».

و مقتضى الجمع بينه و بين الذي عثر عليه في الاجتهاد الثاني الدالّ على جزئية السورة أو شرطية العربية أن تختص هذه الجزئية و الشرطية بخصوص العالم بهما. غاية الأمر أنّ هذا الاختصاص إنّما هو في مرحلة ترتيب الآثار و العمل بالقوانين فقط لتلا يلزم اختصاص الأحكام الواقعية بخصوص العالم بها و يحفظ اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل، لكنه على أيّ حال تكون نتيجة الجمع العرفي بين الأدلة أنّ الصلاة الواجبة للجاهل بجزئية السورة (و لو في مرحلة ترتيب الآثار) إنّما هي معنيّة الفاقدة للسورة و أنّ العقد المنشأ للأثر الفعلي للجاهل باشتراط العربية هو الأعم الشامل للعربي و غيره انتهى.

و يشكل الاستدلال بحديث الرفع بما تقدم في البحث عن الإجزاء من أنّ لازم الاستدلال على الإجزاء بحديث الرفع بالتقريب المذكور هو جريان حديث الرفع مع

الأمارات، سواء خالفت الواقع أو وافقته، لأنّ بقيام الأمارات لا يحصل العلم الحقيقي بالواقع، فالواقع غير معلوم بالعلم الحقيقي بالواقع، وهو يجتمع مع قيام الأمارات.

و مقتضاه هو رفع الأحكام الواقعية بعدم فعلية موجبها وهو أغراضها ولم يقلل به أحد ويخالف ما التزم به الأصحاب من عدم جريان الأصل عند قيام الأمارات ولو بملاكة. وذلك ناش من جعل الموضوع في حديث الرفع هو عدم العلم الحقيقي بالواقع مع أنّ الموافق للتحقيق هو أن يكون المراد من عدم العلم المأخوذ موضوعاً في لسان أدلة البراءة هو عدم الحجة.

و عليه فيكون مفاد قوله: «رفع ما لا يعلمون» هو رفع ما لاحجة عليه، وبناء عليه فلا يشمل حديث الرفع مورد قيام الأمارات مطلقاً سواء كانت موافقة للواقع أو مخالفة له لأنّ بقيامها قامت الحجة، فلا يبقى موضوع لحديث الرفع. و عليه فيختص مورد البراءة بما إذا كان المشكوك غير معلوم بنفسه.

و القول بأن حديث الرفع جار بحسب الواقع ونفس الأمر مع عدم مطابقة الأمانة للواقع لمكان انحفاظ موضوعه، لكنّ المكلف عند قيام الأمانة وعدم انكشاف الخلاف يرى نفسه عالماً بالواقع حقيقة أو حكماً، فيرى نفسه خارجاً عن عموم الحديث و غير مشمول له، فلا يجري الحديث في حق نفسه، هذا معنى الحكومة و بعد انكشاف الخلاف يعلم بأن اعتقاده السابق كان خطأ و كان هو داخلاً في عمومه كالشاك فالحكومة ظاهرية.

ففي صورة عدم انكشاف خطأ الأمانة يرى نفسه عالماً بالواقع، فلا يجري البراءة مع الأمانة و في صورة انكشاف الخطأ يجري البراءة دون الأمانة، لأنّه كان داخلاً في عموم حديث الرفع و لم تصح الأمانة فأين اجتماع الأمانة و البراءة حتى يكون بينهما المناقضة.

غير سديد بعد ما عرفت من أنّ لازمه هو جريان حديث الرفع مع الأمارات بناء على أنّ المراد من العلم هو العلم الحقيقي بالواقع، إذ مع قيام الأمارات لا يحصل له العلم الحقيقي بالواقع، وحديث الرفع جار بحسب الواقع لانحفاظ موضوعه، فيتحصّل المناقضة بين حديث الرفع والأمارات ولا حكومة فيما إذا اخذ عدم العلم الحقيقي في موضوع البراءة لبقائه مع وجود الأمانة.

فإذا عرفت عدم جريان حديث الرفع مع الأمانة المخالفة فلا وجه للاستدلال بحديث الرفع للأجزاء. هذا مضافاً إلى أنّه يستلزم الأجزاء لما لا يلتزم به الفقهاء مثلاً إذا لاقى شيء مشكوك النجاسة ماءً فيحكم بطهارة الماء وعدم وجوب الاجتناب عنه بحديث الرفع، ثم إذا انكشفت نجاسة الشيء المشكوك لزم أن يحكم بطهارة الماء ما لم يلاق ثانياً الشيء المشكوك. فإذا لاقى نفس الشيء المذكور ثانياً يحكم بنجاسته وهو غريب فتأمل.

### تقريب الاستدلال بالسيرة

استدل للأجزاء بقيام سيرة المشرعة على عدم لزوم تدارك الأعمال الماضية الواقعة في وقتها على طبق الحجة المعتمدة.

نعم، لم يثبت اعتبار الفتوى السابق في موارد بقاء موضوع الحكم الوضعي السابق أو موضوع الحكم التكليفي كما في مثل مسألتى الذبح بغير الحديد وبقاء ذلك الحيوان المذبوح كذلك بعضاً أو كلاً، وبقاء الشيء المتنجس الذي كان على اجتهاده السابق أو تقليده طاهراً. ومن المقطوع عدم حدوث هذه السيرة جديداً من فتوى العلماء بالأجزاء بل كانت سابقة ومدركاً لهذا الفتوى.

كما يظهر ذلك من الروايات التي ذكر الإمام عليه السلام الحكم فيها تقيّة، حيث لم يرد في شيء تعرضهم للزوم تدارك الأعمال التي روعيت فيها التقيّة حين الإتيان بها. وعلى

الجملة لا امتناع في إمضاء الشارع المعاملات التي صدرت عن المكلف سابقاً على طبق الحجة. ثم ينكشف فسادها واقعاً ووجداناً فضلاً عما لم ينكشف إلاّ تعبداً كما يشهد لذلك الحكم بصحة النكاح و الطلاق من كافرين أسلما بعد ذلك و انكشف لهما بطلان عقد النكاح أو الطلاق الحاصل قبل إسلامهما.

نعم، فيما إذا انكشف بطلان العمل السابق وجداناً لم يحرز جريان السيرة على الإجزاء، بل المحرز جريانها في موارد الانكشاف بطريق معتبر غير وجداني كما وقع ذلك في نفوذ القضاء السابق، حيث لا ينتقض ذلك القضاء حتى فيما إذا عدل القاضي عن فتواه السابق. و لا ينافي الإجزاء كذلك في مثل هذه الموارد مع مسلك التخطئة، إلاّ أنّ عدم اعتبار الفتوى السابق في موارد بقاء الموضوع للحكم التكليفي أو الوضعي لا ينافي اعتبار الأعمال الماضية المطابقة للفتوى السابق بالسيرة كما لا يخفى.

### تقريب الاستدلال بنفي العسر و الحرج

و استدلالاً للإجزاء بأنّ الحكم بتدارك الأعمال السابقة مستلزم للعسر و الحرج، إذ تدارك الأعمال السابقة في العبادات و المعاملات من العقود و الإيقاعات يوجب العسر و الحرج نوعاً، بحيث لو لم يخل تداركها بنظام المعاش يقع الناس في العسر و الحرج نوعاً، كما إذا تبدل الرأي الأوّل أو زال بعد زمان طويل من العمل به، بل تدارك المعاملات ربما يوجب الاختلاف بين الناس و لزم الفحص عن مالك الأموال التي اكتسبها الناس بالمعاملات التي ظهر فسادها على طبق الاجتهاد الثاني أو التقليد الثاني أو المعاملة معها معاملة الأموال المجهول مالكها إلى غير ذلك من المحذور مما يقطع بعدم إلزام الشارع بمثل هذه التداركات التي كانت الأعمال حين وقوعها على طبق الحجة المعتبرة في ذلك الزمان.



نعم، لو بقي موضوع الحكم السابق كالحیوان المذبوح بغير الحديد مع إمكان ذبحه به يعمل فی مثله طبق الاجتهاد الثانی.

لا يقال: إن أدلة نفي العسر و الحرج ناظرة إلى نفي العسر و الحرج الشخصي، فيلتزم بالنفي في موارد لزومهما و مسألة الاختلاف بين الناس في موارد المعاملات يرتفع بالمرافعات.

لأننا نقول: إن وجه الاستدلال بنفي العسر و الحرج ناظر إلى دعوى العلم و الاطمینان بأن الشارع لم يلزم الناس بتدارك الأعمال السابقة، فإن لزومه ينافي كون الشريعة سهلة و سمحة، كما أنه يوجب فرار الناس عن الالتزام بالشريعة نظیر ما ادعى من العلم و الاطمینان بعدم لزوم الاحتياط على العامی في الوقایع التي يختلف المجتهدان أو اكثر في حكمها فيما إذا احتمل العامی أن الحكم الواقعي خارج عن اجتهادهما.

هذا مضافاً إلى ما في تخصيص نفي العسر و الحرج بالشخصی منهما مع أنه ينافي إطلاق أدلة نفي العسر و الحرج و موارد انطباقهما، فإنها أعم من الشخصی فيشمل الشخصی و النوعی كليهما.

فتحصّل إلى حدّ الآن: قوة القول بالإجزاء من دون فرق بين القول بالسببية و بين القول بالطريقة و من غير فرق بين كون المستند هو الأمانة أو الأصل، إلا إذا وردت روايات خاصة على عدم الإجزاء في مورد خاص، كصحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: رجل أسرته الروم و لم يصم شهر رمضان و لم يدر أيّ شهر هو. قال: يصوم شهراً يتوخاه و يحسب (ويحتسب) فإن كان الشهر الذي صامه قبل (شهر - فقيه) رمضان لم يجزه، و إن كان (بعد شهر - فقيه يسط) رمضان أجرته. (1)

ص: 842

يتوخاه أى يترجح عنده كونه شهر رمضان و لو بازدياد الاحتمال و لم يبلغ الظنّ.

فإن هذه الرواية تدلّ على عدم إجزاء صومه عن الواقع إذا تبين أن الشهر الذى صامه قبل شهر رمضان خلافاً لما يتوخاه، بخلاف ما إذا تبين أن الشهر المذكور بعد شهر رمضان فإنّه صحيح قضاء، ولكن يقتصر على المورد و لا يتعدى عنه بعد ما عرفت من السيرة و لزوم العسر و الحرج و دلالة أخبار التقية. هذا مضافاً إلى الأدلة الخاصة كقاعدة لاتعاد و غيرها.

و مما ذكر يظهر ما فى تخصيص الإجزاء بموارد جريان الأصل دون الأمانة، لما عرفت من وجود السيرة فى كليهما. ثم إنّ لازم جعل الأصل حاكماً بالنسبة إلى الشروط الواقعية و توسعتها هو حكومته أيضاً بالنسبة إلى الموانع الواقعية و توسعتها من جهة الواقعية و الظاهرية. فمن استصحب المانع و معذلك صلى رجاء، ثم انكشف الخطأ و عدم وجود المانع لزم عليه الإعادة فى الوقت و القضاء فى خارج الوقت، لأن الصلاة التى أتى بها تكون مع المانع الظاهرى. و مقتضى ذلك هو بطلان صلاته، لأنه أتى بها مع المانع الظاهرى، و الالتزام به مشكل. و لعل هذا مما يؤيد أن الدليل على الإجزاء هو السيرة و لزوم العسر و الحرج لا الأصل، فتأمل جيداً.

### حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين

لا يقال: إنّ المقلدين مستندهم فى الأحكام مطلقاً هو رأى المجتهدين و هو أمانة إلى تكاليفهم بحسب ارتكازهم العقلانى و الشرعى أيضاً أمضى هذا الارتكاز و البناء العملى العقلانى. و ليس مستندهم فى العمل هو أصل الطهارة أو أصالة الحلية و لا الاستصحاب أو حديث الرفع، لأنّ العامى لا يكون مورد الجريان الأصول الحكمية، فإنّ موضوعها الشك بعد الفحص و اليأس من الأدلة الاجتهادية، و العامى لا يكون كذلك، فلا يجرى فى حقه الأصول حتى تحرز مصداق المأمور به و مجرد كون مستند

المجتهد هو الأصول، ومقتضاها الأجزاء لا يوجب الأجزاء بالنسبة إلى من لم يكن مستنده إياها، فإنّ المقلدين ليس مستندهم في العمل هي الأصول الحكمية بل مستندهم الأمانة وهي رأى المجتهد، فإذا تبدل رأيه فلا دليل على الأجزاء.

لأنا نقول: فيه أولاً: إنّ ذلك مبنى على التفرقة بين الأصول و الأمارات في إفادة الأجزاء.

وقد عرفت أنه لا مجال للتفرقة بينهما بعد وجود سيرة المتشريعة وإطلاق دليل نفي العسر والحرص الأعم من الحرج الشخصى والنوعى، وبعد إطلاق أدلة التقيّة من دون فرق بين الأمارات و الأصول و بين القول بالطريقة و السببية فى الأمارات.

وثانياً: إنّ العامى وإن لم يتمكن بنفسه من الفحص عن الأدلّة و تحصيل مفادها، إلاّ أنّه لا يوجب خروجه عن الأدلة و عدم حجيتها له مع عدم أخذ عنوان فى موضوعها لا يشمله. و عليه فإذا أمكن له العثور عليها و على مفادها و لو بالواسطة كان مضمونها منجزا عليه و هذه الوساطة هو المجتهد الثقة الخبير.

فتحصل قوة القول بالأجزاء فى جميع الموارد إلاّ إذا بقى موضوع الحكم السابق كذبيحة ذبحت بغير الحديد و بقى بعضها أو كلها، فلا يجوز أكلها، وإن قلنا بعدم حرمة ما أكل منها وصحة المعاملة عليه فيما مضى فلا تغفل.

### الفصل التاسع: فى تعريف التقليد

وقد يعرف بأنّه أخذ قول الغير و رأيه أو تعلّمه أو الاستناد إليه للعمل به فى الفرعيات أو للالتزام به فى الاعتقادات تعبدًا بلا مطالبة دليل على رأيه. و أمّا تعريفه بنفس العمل ففيه منع، و إلاّ لزم سبق الشئ على نفسه و هو محال.

و التحقيق أنّ المصحح للعمل و المفرد لذمة المكلف فيما إذا كان المجتهد متعينا، كما إذا كان أعلم أو فيما إذا كان المجتهدون متساوين فى الرأى هو مطابقة العمل مع

الحجة و هو رأى المجتهد الأعلم أو المجتهدين المتساوين فى الرأى، و لاجابة إلى شىء آخر من صدق عنوان التقليد المبني على اعتبار الأخذ و الالتزام بالعمل أو اعتبار تعلم الفتوى فى حجية رأى المجتهد أو المجتهدين عليه أو اعتبار الاستناد فى نفس العمل.

بل يكفى مطابقة العمل مع رأى المجتهد و هو الحجة كما هو الشأن فى ساير الحجج و الأمارات الشرعية. و عليه فلا دخل لعنوان التقليد حتى يبحث عن معناه اللغوى. و بالجملة إن المكلف مختار بين ثلاثة امور و هى الاجتهاد أو الاحتياط أو الاكتفاء بوجود مطابقة عمله مع الحجة و هو رأى من يتبع قوله تعييناً أو رأى جميع المجتهدين إذا كانوا متساوين فى الرأى.

نعم، إذا كانوا مختلفين فى الرأى توقف تصحيح العمل على الاستناد أو الالتزام بالعمل برأى أحدهم المعين، إذ بدون ذلك لاجحة له فى الاكتفاء بالمأتى به مع تكاذب آراء المجتهدين عند اختلافهم.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الحجة فى الآراء المختلفة من أوّل الأمر هى الحجة التخيرية، و حينئذٍ يكفى المطابقة أيضاً مع أحدهما عند اختلافهما، لأنّ المجموع فى باب حجية قول المجتهدين هى الحجية التخيرية لوضوح عدم وجوب العمل بآراء جميعهم، و إلا لزم القول بسقوط الأقوال لتعارض الآراء و لزوم القول بأحوط الأقوال.

و عليه فالمصحح هو الاجتهاد أو الاحتياط أو المطابقة للحجة مطلقاً، سواء كان المجتهدون متساوين أم لا. و لا ملزم على صدق عنوان التقليد حتى يبحث عنه.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال إن جعل الحجة بنفسه ينافى فعلية الأحكام الواقعية عند المخالفة، فنفس الجعل لا يجتمع مع فعلية الأحكام الواقعية. و على هذا فلو صلّى أحد الصلاة من دون سورة من دون توجه إلى أمانة تدلّ على عدم وجوب السورة أو

من دون استناد إليها تجزيه صلاته و لا يصح عقابه، لما عرفت من أن نفس الترخيص في جواز الإتيان بالصلاة طبقاً للأمانة بدون السورة ينافي بقاء الحكم الواقعي على الفعلية.

لا يقال: إنَّ الحجة التخيرية متفرعة على إمكان الفرد المردد مع أنَّه لا وجود له في الخارج. هذا مضافاً إلى أنَّ المطابقة مع قول أحدهم تعارض مع عدم المطابقة مع الآخر ما لم يستند إلى أحدهما.

لأنَّ نقول: إنَّ الفرد المردد ممكن لأنَّ التردد في المفهوم لا في المنطبق عليه الفرد المردد كما قرر في محله. و أما التعارض فلا يلزم إذا سقط الواقع في الطرف المخالف عن الفعلية بعدم مطابقتها مع الرأي المخالف الذي يكون حجة ظاهرية فليتأمل.

## الفصل العاشر: في أدلة جواز التقليد

### إشارة

يستدلُّ على جوازه بأمور:

منها دليل العقل:

و لا يذهب عليك أنَّ جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم في الجملة من البديهيات الجبلية الفطرية و لا يحتاج إلى إقامة دليل آخر، و إلاَّ لزم سدَّ باب العلم به على العامي مطلقاً غالباً لعجزه عن معرفة ما دلَّ عليه كتاباً و سنة. و لا يجوز التقليد في جواز التقليد أيضاً و إلاَّ لزم الدور إن توقف جواز التقليد على نفس جواز التقليد أو التسلسل إن توقف جواز التقليد على جواز التقليد بتقليد آخر.

هذا مضافاً إلى أنَّ عدم رفع الجهل بعلم العالم مع احتمال كونه دخيلاً في الإتيان بوظائفه يوجب المذمة و هو كاف في كون لزوم رفع الجهل بعلم العالم جبلياً و عقلياً.

وقد يستدل على استكشاف العقل لزوم التقليد شرعاً بمقدمات الانسداد بتقريب أنَّ العقل بعد ثبوت المبدأ المتعال و إرسال الرسل و تشريع الشريعة و عدم كون العبد

مهملًا يذعن بأنّ عدم التعرض لامثال أوامره ونواهيه خروج عن زىّ الرقية و رسم العبودية و هو ظلم، فيستحق به الذم و العقاب من قبل المولى.

و عليه لزم أن يقوم العبد بامثال تكاليف المولى إمّا بنحو تحصيل العلم بها و إمّا بنحو الاحتياط عند الإمكان، و مع عدمه من جهة لزوم العسر و الحرج أو عدم معرفة طريق الاحتياط يذعن العقل بنصب طريق آخر فى فهم التكاليف و كيفية امثالها لئلا يلزم اللغوية فى جعل الأحكام و نقض الغرض من بقاء التكاليف و عدم نصب الطريق إليها و هو منحصر إمّا فى الاجتهاد و هو تحصيل الحجة على الحكم لم يتمكن منه، أو التقليد و هو الاستناد إلى من له الحجة على الحكم بل لو احتمل حينئذٍ العمل بظنه لكان المتعين عليه عقلاً هو التقليد، لاحتمال تعينه حتى قيل بأنّه من ضروريات الدين أو المذهب دون تعين الظن فلا يقين ببراءة الذمة إلا بالتقليد. و ليعلم أنّ الغرض من البيان المزبور استكشاف نصب الطريق شرعاً بحكم العقل من ناحية مقدمات الانسداد.

وفيه: أنّ مقدمات الانسداد لاتفيد إلا لزوم الاحتياط بمقدار الممكن لاحجية مطلق الظن و لالظن الخاص كتقليد المجتهد.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المقلد حيث لم يعرف كيفية الاحتياط لزم عليه الرجوع إلى المجتهد فى كيفية الاحتياط لعدم علمه بها، فيكون الظنّ الحاصل من قول المجتهد حجة بالنسبة إلى المقلد بعد تمامية مقدمات الانسداد و ليس الظنّ المذكور إلا ظناً خاصاً.

### ومنها سيرة العقلاء

الحق ثبوت الارتكاز و بناء العقلاء على رجوع الجاهل فى كل باب إلى العالم به و كون قول ذلك العالم ظناً خاصاً عندهم، و بضميمة عدم الردع الشرعى يصير ظناً خاصاً شرعياً.

وفيه: أنّ هذه السيرة إنّما تنتفع بضميمة عدم الردع لابانفرادها، فيحتاج إلى إثبات ذلك. وحينئذٍ فإن كان الكلام في المجتهد فهو وإن كان له سبيل إلى إثباته لكن قوله لا ينفع المقلد إذ الكلام هنا في حجية قوله، و جواز التقليد فيه يستدعي الدور أو التسلسل.

وإن كان الكلام في المقلد فهو عاجز عن إثبات عدم الردع عند انقذاح احتماله في نفسه. نعم، قد يكون غافلاً عن الردع، بحيث يمشى على جبلته وفطرته ولا يهتم بالردع أصلاً، لكنّ الكلام فيمن شك في الردع وانقذاح احتماله في خاطره لا في الغافل، فإنّه معذور شرعاً في جميع الموارد.

اللّهمّ إلا أن يقال: إنّ الردع عن الارتكازيات يجب أن يكون واضحاً وصريحاً حتى يمكن الارتداد ولو في الجملة، وإلا فالناس يعملون بارتكازاتهم ولا يلتفتون إلى الردع. وحينئذٍ أمكن للعامة أن يستدل على عدم الردع بأنّه لو كان لبان وحيث لم يبين لم يكن، وهذا أمر يعرفه غير المجتهد أيضاً.

هذا مضافاً إلى ما قيل من أنّ ثبوت سيرة المتشعبة دليل على عدم الردع عن السيرة العقلائية.

ومنها: سيرة المسلمين، ولا ريب في أنّ سيرة المسلمين على رجوع الجاهل إلى العالم و احتمال الردع مردود هنا، لأنّ عدمه يكشف عن نفس وجود السيرة المذكورة، فإنّ عمل المسلمين بما هم مسلمون بشيء كاشف عن جوازه ولولا الجواز لم يكن المسلمون عاملين مع كون عملهم المستمر في المرآى و منظر الشارع، وعملهم المذكور دليل على عدم ردع الشارع كما لا يخفى.

ومنها الآيات الكريمة

1- قوله فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ . (1)

ص: 848

1- (1) النحل، 43.

و تقريب الاستدلال به أنّ الأمر بالسؤال يستتبع وجوب القبول، وإلا لكان السؤال لغوا. فقول العالم يكون واجب القبول وهو مساوق لحجية قوله. ويشكل ذلك باحتمال أن يكون الأمر بالسؤال ليحصل العلم، إذ قد يحصل العلم بسبب السؤال في بعض الموارد. وعليه فلا يدل على حجية قول أهل الذكر تعبدًا و لو لم يحصل العلم من جوابه.

اللّهمّ إلا أن يقال: إنّ العرف يفهم من هذه الآية وجوب قبول قول العالم و لو لم يحصل به العلم، كما يفهم وجوب قبول قول الطبيب بل مطلق أهل الخبرة لو أمر بالرجوع إليه، ولكنّ الذي في الباب احتمال أن يكون مستند فهمهم كذلك ما استقر عليه بناؤهم عليه من رجوع كل جاهل في كل أمر إلى العالم به، فالآية إمضاء لبناء العقلاء و لا تكون دليلا آخر.

2- قوله تعالى فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ . (1)

و تقريب الاستدلال به أنّه لو لا حجية قول الفقيه لكان نفره و إنذاره لغوا، فالأمر بالإنذار يستتبع وجوب القبول، وإذا ثبت وجوبه عند بيان الحكم مقرونا بالإنذار ثبت وجوبه عند بيانه من دون الإنذار أيضاً لعدم الفرق قطعاً.

أورد عليه بأنّ الأمر بالإنذار لعله لحصول العلم منه في بعض الموارد فلا يلغو، بل فائدته في مورد لا يحصل العلم أيضاً هو أنّ المكلفين يخرجون بالإنذار عن الغفلة و يصيرون شاكين في الحكم فيجب عليهم الاحتياط أو تحصيل العلم و لا يجوز إجراء البراءة لعدم جريانها قبل الفحص.

ص: 849



و اجيب عنه بأنّ الإنصاف أنّ تقييد وجوب القبول بمورد حصول العلم من قول المفتى بعيد.

نعم، يمكن أن يكون الوجه في هذه الاستفادة هو ما ارتكز في أذهانهم بمقتضى جبلتهم وفطرتهم من رجوع الجاهل إلى العالم.

اللّهمّ إلا أن يقال: إنّ وجود الارتكاز لا يوجب أن يكون ما ورد من الشرع ممحّضاً في الإمضاء، بل يمكن أن يكون حكماً تعدياً بحيث يصح الأخذ بإطلاقه. والأصل في الأوامر الشرعية أن يكون الشارع في مقام بيان الأحكام الشرعية لا المرتكزات العقلانية إلا إذا كان ما ورد من الشرع مقروناً بقريضة تدلّ على إرادة خصوص الإمضاء لما عليه الارتكاز فتأمل.

ودعوى أن آية النفر لادلالة لها على جواز التقليد وأخذ قول النذير تعبداً، بل تكون في مقام إيجاب تعلم الأحكام ووجوب إبلاغها إلى السائرين.

مندفعة بأنّ ترتيب التحذر بقوله لعلهم يحذرون على الإنذار من دون ضمّ صميمة من المراجعة إلى المعارضات وغيرها يدلّ على أن المراد هو الإخبار بالفتوى، فإنّه مما يحذر به المقلد من دون حاجة إلى تأمل وضمّ صميمة، بخلاف نقل الروايات، فإنّ سامع الروايات إن كان مقلداً فلا يحذر بمجرد الإنذار، بل يحتاج إلى ضمّ مقدمات منها وجوب دفع الضرر المحتمل وهو لا يتمكن منه.

وإن كان مجتهداً فلا يحذر بمجرد أيضاً، بل لزم على المجتهد أن يتفحص عن سند ما روى له و ملاحظة معارضاته فيحذر عند تمامية الجهات، فحيث إنّ الحذر مترتب بلا فصل على الإنذار من دون ذكر صميمة شيء يظهر اختصاص الآية الكريمة بإظهار الفتوى.

فتدلّ الآية الكريمة على أنّه يجب على كل واحد من كل طائفة من كل فرقة النفر لتحصيل العلم بالفروع العملية ليبيّن لها لكل واحد من الباقيين ليتحدّر المكلف و يعمل بقوله سواء حصل له العلم منه أو لم يحصل. وهذا ليس إلا حجة قول الفقيه.

ومنها: الاستدلال بالروايات و هي طوائف: تدلّ على جواز الاجتهاد و التقليد بالمطابقة أو بالملازمة و إليك جملة من هذه الطوائف:

1- الأخبار الدالة على جواز تفريع الفروع إنما علينا أن نلقى إليكم الأصول و عليكم أن تفرعوا.

والمستفاد من هذه الطائفة هو جواز الاجتهاد، إذ التفريع الكامل لا يكون إلا هو الاجتهاد. و مقتضى إطلاق ذلك هو جواز الاجتهاد في عصر الحضور و غيره، و إذا كان الاجتهاد جازيا كان التقليد عنه جائزا لعدم تخصيص جواز الاجتهاد بكونه لعمل نفسه.

2- الأخبار الدالة على الإرجاع إلى الغير بملاك كون الغير عالما أو ثقة، مثل صحيحة إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعة، فقال: ألق عبد الملك ابن جريج فسله عنها، فإن عنده منها علما، بدعوى أن تعليل الإرجاع بقوله «فإن عنده منها علما» يدلّ على الأمر المطوى المفروغ عنه و هو جواز الرجوع إلى العالم و أخذ الرأي منه.

و مثل صحيحة أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام، قال سألته و قلت: من أعامل و عمن آخذ؟ و قول من أقبل؟ فقال: العمري ثقتي فما أدى إليك عنّي فعنّي يؤدّي و ما قال لك عنّي فعنّي يقول فاسمع له و أطع فإنه الثقة المأمون.

و تعليل الذيل دليل على جواز الأخذ عن كل ثقة مأمون و لا يختص جواز الأخذ بمن كان ثقة عند الإمام المعصوم عليه السلام.

3-الأخبار الدالة على النهي عن الإفتاء بغير علم، مثل صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج، قال: قال لى أبو عبدالله عليه السلام: «إياك و خصلتين ففيهما هلك من هلك إياك أن تقى الناس برأيك أو تدين بما لاتعلم»، فإنها تدلّ بمفهومها على جواز الإفتاء إذا كان عن الأدلة المعتمدة و الحجج المعتمدة التي تكون من العلم.

4-الأخبار الدالة على أن الاجتهاد و الاستنباط معمول به بين الأصحاب و لم يردعهم الأئمة الطاهرة عليهم السلام و هي كثيرة جداً.

مثل خبر الحسن بن الجهم قال: قال لى أبو الحسن الرضا عليه السلام: يا أبا محمد! ما تقول فى رجل تزوج نصرانية على مسلمة؟ قال: قلت: جعلت فداك، و ما قولى بين يديك قال: لتقولن فإن ذلك يعلم به قولى، قلت: لا يجوز تزويج نصرانية على مسلمة و لا غير مسلمة، قال: و لم؟ قلت: لقول الله عزوجلّ و لا تتكحوا المشركات حتى يؤمن (1)، قال: فما تقول فى هذه الآية و المحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم (2)؟ قلت: فقوله و لا تتكحوا المشركات حتى يؤمن (3) نسخت هذه الآية، فتبسّم ثم سكت.

5-الأخبار الدالة على تعليم الاستنباط و الاجتهاد كخبر مولى آل سام قال: قلت لأبى عبدالله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفرى فجعلت على أصبعى مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عزوجلّ، قال الله تعالى و ما جعل عليكم فى الدين من حرج (4) امسح عليه.

ص: 852

1- (1) البقرة، 221.

2- (2) المائدة، 5.

3- (3) البقرة، 221.

4- (4) الحج، 78.

6-الأخبار الدالة على المنع عن أخذ آراء المنحرفين و جواز رواياتهم، مثل خبر حسين بن روح عن أبي محمد الحسن بن علي أنه سئل عن كتب بنى فضال، فقال: خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا.

فالخبر يدلّ على جواز الأخذ بآراء من يكون على مذهب الحق و احتمال اختصاص الآراء بأصول العقائد مندفع بالإطلاق.

7-الأخبار الدالة على النهي عن الحكم بغير ما أنزل الله تعالى بناء على عدم اختصاص الحكم بباب القضاء كما هو الظاهر، فإنّ مفادها أنّ الحكم بغير ما أنزل الله منهى عنه. و يستفاد منه أنّ الحكم بما أنزل الله لا مانع منه و المجتهد الذى استنبط الحكم مما أنزل الله لا يكون مشمولاً للنهي.

8-الأخبار الصحيحة الدالة على كيفية علاج الأخبار المتعارضة بأخذ موافق القرآن الكريم و طرح المخالف، و بأخذ المخالف للعامة و طرح الموافق لهم، و غير ذلك من الأمور التى لا يمكن إلّا بالاجتهاد إذ تشخيص المخالف و الموافق للكتاب و العامة لا يمكن بدون الاجتهاد و العلم بالقواعد.

9-الأخبار الدالة على النهي عن القياس و الاستحسان و الاستصلاح و مجرد الرأى من دون استناده إلى الحجة الشرعية و غير ذلك من الاستنباطات الظنية التى عولت عليها العامة.

فالاقتصار فى النهي على الموارد المذكورة يدلّ على جواز الاستنباط و الاجتهاد الشايح بين الشيعة، إذ لو كان ذلك ممنوعاً أيضاً ألحقه الإمام عليه السلام بالموارد المذكورة فى النهي.

و ينقدح مما ذكر أنّه لا وقع لتشنيع الأخباريين على الأصوليين من جهة التزامهم بالاجتهاد و الاستنباط مع ما عرفت من أدلّة مشروعية الاجتهاد و الاستنباط.

و الأخباريون إن كان مورد تشنيعهم ما توهموا من جعل العامى،المجتهد فى عرض النبى و الأئمة عليهم السلام ذا حظ من التشريع،كما هو دأب العامة بالنسبة إلى أئمتهم الأربعة،فهذا بمعزل عن مرام الأصوليين.و إن كان مورد تشنيعهم هو قول الأصوليين بأن استنباط الأحكام يحتاج إلى مقدمات صعبة من إعمال القوة فى تشخيص مداليل الألفاظ، ثم فى الفحص عن المعارض، ثم فى علاج التعارض.و العامى ليس أهلا- لهذا الشأن،بل الأهل له هو المجتهد.فيلزم على العامى الرجوع إليه كسائر موارد الرجوع إلى الخبرة،فهذا التشنيع على هذا المعنى غير متوجه لكونه أمراً حقاً و يدل عليه الارتكاز القطعى مضافاً إلى الأدلة التعبدية.

لا يقال: إنَّ الأخذ بالأحكام العقلية كقاعدة قبح العقاب بلا بيان وقاعدة حكم العقل بالتخير عند دوران الأمر بين المحذورين وغير ذلك أخذ بغير الكتاب و السنة،فيكون مشمولاً للنهى عن الأخذ بغير الكتاب و السنة مع أنه أمر شايع بين الأصوليين.

لأننا نقول: إنَّ الأصولى الشيعى لا يعمل بهذه القواعد ما لم يحصل له العلم بها و مع حصول العلم و الاطمئنان بها و إقامة الدليل عليه كان داخلاً فى مفهوم قوله عليه السلام«و من أفتى بغير علم فعليه كذا»،فإنه أفتى بعلم.و المراد من العلم أعم من العلم الوجدانى و الحجج الشرعية.و عليه فمثل هذه الأخبار غير ناهية عن القواعد التى توجب العلم.هذا مضافاً إلى اعتضاد بعض تلك القواعد بالنصوص الشرعية كأدلة البراءة العقلية.

على أن بعض تلك القواعد كالبحت عن جواز اجتماع الأمر و النهى بحث حول إطلاق الأمر و النهى الشرعيين و لا يكون أجنبياً عن الكتاب و السنة.و أيضاً أنَّ الأخبارى يحتاج إلى الجمع بين الروايات و رعاية قواعد الجمع،فلو لم يراع ذلك لم يأت بشيء إلا بالاجتهاد الناقص عصمنا الله تعالى من الزلل و وفقنا لمرضاته.

و هو أنّ المحصل من الأدلة جواز الرجوع إلى المجتهد و هو بإطلاقه يشمل ما إذا كان مع المجتهد مجتهد آخر يساويه في العلم و الفضيلة، ولكن يخالفه في الرأي و الفتوى، و لا إشكال في ذلك بعد أنّ المستفاد من الأدلة هو جواز الرجوع إلى واحد منهم و هي الحجية التخيرية، لوضوح أنّه لا يلزم العمل برأي جميعهم. و عليه فلا وجه لدعوى تساقط آراء المجتهدين و لزوم الرجوع إلى الاحتياط عند اختلافهم في الرأي. هذا بخلاف أدلة حجية الإمارات، فإنّ المستفاد من الأدلة فيها هو وجوب الأخذ بجميعها لا بواحد منها، و لذا يقع التعارض بينها عند اختلافها.

### الفصل الحادي عشر: في اختلاف أهل الفتوى في العلم و الفضيلة

و اختلاف الفتاوى إذا علم المقلد اختلاف الأحياء في الفتاوى مع اختلافهم في العلم و الفضيلة. فقد يقال: اللازم هو الرجوع إلى الأفضل إذا احتمل تعيينه للقطع بحجية رأيه و الشك في حجية غيره. و من المعلوم أنّ الشك في الحجية مساوق لعدمها. هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضية الأدلة في هذه المسألة.

و أمّا غير المقلد فقد اختلفوا في جواز تقديم المفضول و عدم جوازه و المعروف هو الثاني و هو الأقوى للأصل و عدم الدليل على خلافه. و لا إطلاق في أدلة التقليد، لوضوح أنّها إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم لا في كل حال من غير تعرض أصلاً لصورة معارضته بقول الفاضل.

و دعوى السيرة على الأخذ بفتوى أحد المخالفين في الفتوى من دون فحص عن أعلميته مع العلم بأعلمية أحدهما ممنوعة. و لا عسر في تقليد الأعم لا عليه أي الأعم، لإمكان أخذ فتاويه من رسائله و كتبه، و لا لمقلديه لذلك أيضاً. و ليس

تشخيص الأعلمية بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد مع أنّ قضية نفى العسر الاقتصار على موضع العسر، فيجب فيما لا يلزم منه العسر.

ويمكن أن يقال: وقد تقدم أنّ مفاد أدلة اعتبار الفتاوى غير مفاد أدلة اعتبار الأخبار، إذ المقصود في الثاني هو الأخذ بجميعها بخلاف الأول، لأنّ الأخذ بجميع الفتاوى ليس بواجب، بل الواجب هو الأخذ بواحد منها و عليه فمفاد أدلة اعتبار الفتاوى من أول الأمر هي الحجة التخيرية من دون حاجة إلى دليل خارجي.

و لا معارضة في حجيتها بعد إطلاق أدلتها، بخلاف التخير في الأخبار، فإنّه يحتاج إلى دليل خارجي بعد معارضة المتعارضين و تساقطهما. و عليه فلامجال لقياس المقام بالأمارات، لأنّ مفاد أدلة اعتبار الفتاوى من أول الأمر هي الحجة التخيرية، و معه لا وجه للقول بالتساقط لأنه فرع التعيين، فينافي تعيين كل طرف مع تعيين طرف آخر بخلاف حجة كل طرف بالحجة التخيرية بين هذا الطرف و طرف آخر لعدم المنافاة بينهما كما لا يخفى.

و دعوى عدم الإطلاق في أدلة التقليد ممنوعة لإطلاق مثل قوله تعالى: **فَسَدُّواْ أَهْلَ الذِّكْرِ (1)**، فإنّه يدلّ بإطلاقه على جواز الرجوع إلى كل من كان من أهل الذكر، سواء عارض قوله قول غيره أم لا، نظير قوله عليه السلام صدق العادل، و هكذا الإرجاعات الخاصة كالإرجاع إلى يونس بن عبد الرحمن و زكريا بن آدم و نحوهما، فإنّه يدلّ على حجة قول هؤلاء، سواء كان هناك من هو أعلم منهم أم لم يكن.

و دعوى عدم الإطلاق لاحتمال عدم وجود الأعلم منهم في ذلك الزمان و علم الإمام بذلك مندفة بأنّ ذلك مبني على أنّه عليه السلام أمرهم بالإفتاء أو أرجع الأصحاب

ص: 856

إليهم بأعمال الغيب و الاطلاع على أحوال جميع الموجودين في زمانه، و هو بعيد جداً.

لا يقال: لاتنهض الإطلاقات للأحوال المتأخرة منها المعارضة .

لأننا نقول: يكفى الإطلاع الذاتى لسراية الحكم فى الأحوال المتأخرة، وإلا فلأمجال للقول بتعارض الحجيتين فى الخبرين المتعارضين، مع أن التعارض من الأحوال المتأخرة و لا يكون ذلك إلا بإرادة الحجية الذاتية، ثم إن مع تسليم الإطلاقات لأمجال للتمسك بالأصل المذكور، لأن الأصل دليل حيث لا دليل. ولكن هذا يتم لو لم تكن سيرة العقلاء على خلافه و السيرة المستمرة على ترجيح قول الأعلم عند تعارضه مع قول غيره ثابتة، و حيث لم يردع الشارع هذه السيرة تكون حجة شرعية.

اللهم إلا أن يقال: إن ذلك مختص بما كان المقصود إدراك الواقع كحفظ الأموال و النفوس، لا فيما إذا كان المقصود هو الاحتجاج على المولى فى الإمثال، وإلا فلا فرق بين الأعلم و غيره فى جواز الرجوع إليه، إلا أن يقال إن الخطابات الشرعية الحاكية عن إرادات الله تعالى لاتكون أدون من خطاباتنا الحاكية عن تعلق إراداتنا بإدراك الواقع، فالمتبع إنما هو السيرة المحققة بين العقلاء.

لا يقال: إن مع سقوط دليل اعتبار الفتوى بعدم شمول ما دلّ على اعتباره للمتعارضين يمكن الإشكال فى اعتبار الفتوى مع التعارض و الاختلاف، و يحتمل كون وظيفة العامى الأخذ بأحوط الأقوال، فلا يكون فى البين دوران الحجة بين التعيين و التخيير.

لأننا نقول: إن احتمال الأخذ بأحوط الأقوال بعد قيام الإجماع المركب على عدم السقوط منفى، فإن المجمعين بين قائل بالتخيير و بين قائل بالتعيين فكل نفوا السقوط



ولزوم العمل بأحوط الأقوال، فإذا كان احتمال السقوط و أحوط الأقوال باطلا فلان من الأخذ بقول الأعلّم بعد ما قامت السيرة العقلانية على الأخذ بقول الأعلّم. هذا مضافاً إلى أنّ مقتضى القاعدة مع وجود الإطلاق و دوران الأمر بين خروج واحد من الأعلّم أو العالم منه هو خروج غير الأعلّم، لعدم احتمال خروج الأعلّم و بقاء غيره عند العقلاء كما لا يخفى.

ثم إنّ الملاك في تقديم الأعلّم حيث كان هو أصوبية رأى الأعلّم يوجب ذلك تقديم قول الحىّ المعارض مع الحىّ الأعلّم إذا كان قول الحىّ المعارض لقول الأعلّم موافقاً لأعلم من الأموات، وهكذا يوجب ذلك تقديم قول الحىّ المذكور على غيره إذا كان قول الحىّ المذكور موافقاً للمشهور لقوة نظره الموافق للمشهور بالنسبة إلى غيره.

فلا يترك الاحتياط في ترجيح الأقوى ملاكاً و هو يختلف بحسب اختلاف الموارد. هذا كله بالنسبة إلى دوران الأمر بين العالم و الأعلّم. و أما إذا كان الأمر دائراً بين ذى فضيلة من ساير الفضائل و غيره، فإن كان مرجع الفضيلة إلى كونها دخيلة في ملاك طريقية الفتوى، فلا إشكال في تقديمه على غيره، وإلا فلا وجه لتقديمه على غيره بناء على وجود الإطلاقات الدالة على جواز الرجوع إلى المجتهدين كما تقدم.

نعم لو لم يكن إطلاق و قلنا بالتخير لقيام الإجماع على عدم السقوط، فاللازم هو تقديم ذى الفضيلة على غيره لاحتمال أن يعتبره الشارع بملاحظة منصب المرجعية، فيدور الأمر بين التعيين و التخير، فاللازم هو الأخذ بالتعيين فيما إذا لم يكن الأصل الحاكم جارياً في مورد كالأستصحاب كما أشار إليه سيّدنا الأستاذ فيما تقدم.

و هكذا الأمر لو قلنا بخروج أحد الطرفين من الإطلاق و شككنا أنّه هو ذو الفضيلة أو غيره، فاللازم هو الأخذ بقول ذى الفضيلة لعدم احتمال خروجه و بقاء غيره عند العقلاء. هذا كله بالنسبة إلى الرجوع إلى أهل الفتوى لأخذ فتاويه.

وأما حكم الرجوع إلى أهل الفتوى للزعامة وولاية الأمور، فمع التساوى في العلم والفضيلة يحكم بالتخير في فرض التعدد. وأما مع اختلافهما و لزوم تقديم أحدهما، فإن كانت الفضيلة دخيلة في حسن إجراء الولاية بنحو الأتم.

فلا إشكال في تقديم ذى الفضيلة لعدم احتمال خروجه عن الإطلاق وبقاء غيره فيه كما تقدم، وإلا فالتخير باق وإن كان ذو الفضيلة أحسن استنباطاً، لأنّ الزعامة والولاية غير مرجعية الفتوى، إلا إذا ورد نص خاص وإن تعارض الفضائل بعضها مع بعض. فإن كان المقصود هو أخذ الفتوى، فاللازم هو الرجوع إلى من يكون أجود استنباطاً. وإن كان المقصود هو ولاية الأمور، فاللازم هو الرجوع إلى من يكون أحسن إجراء، والله هو العالم.

### الفصل الثانى عشر: فى جواز تقليد الميت و عدمه،

و يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى جواز التقليد الابتدائى عن الميت و عدمه.

وقد استدلل على عدم بالأصل و هو أن جواز التقليد عن الحى معلوم و التقليد عن الميت مشكوك، و الأصل عدمه لأنّ الحجية تحتاج إلى دليل.

أورد عليه بمنع كلية ذلك الأصل لاحتمال تعين قول الميت فى بعض الموارد، كما إذا كان الميت أعلم، اللهم إلا أن يقال إنّ هذا الاحتمال مردود بالإجماع المركب، فإنّ الأقوال بين تعيين الحى و التخيير و ليس هنا قول بتعين التقليد عن الميت و لو كان أعلم، ولكنه كما ترى لأنّ الإجماع المركب ليس بحجة ما لم يرجع إلى الإجماع البسيط و هو غير محرز.

هذا مضافاً إلى أنّ التمسك بالأصل فيما إذا لم يكن دليل على جواز التقليد عن الميت. و يكفى فى المقام بناء العقلاء على الجواز، حيث إنهم لا يفرقون فى جواز الرجوع إلى الخبرة بين الحىّ و الميت.

و لا مجال لقياس آراء المجتهدين بالأمارات، لأنّ اللازم في الأمارات هو الأخذ بجمعها بخلاف آراء المجتهدين، فإنّ الواجب فيها هو الأخذ برأى واحد منهم.

و عليه فالمستفاد من إطلاق أدلّة اعتبار آراء المجتهدين هي الحجة التخيرية، و معه لا مجال لدعوى التسايط عند التعارض، كما لا حاجة إلى دليل آخر في إفادة التخيير. و عليه فإن كانت أدلّة اعتبار آراء المجتهدين مطلقة فيجوز الأخذ بأحد الآراء، و إلا فاللازم هو الأخذ بالمتيقن من دون فرق بين الحيّ و الميت.

فتحصّل أنّ التقليد عن الميت ابتداء بعد كونه مشمولاً لإطلاق الأدلّة لا مانع منه خصوصاً إذا أدرك المقلد زمان المجتهد الميت في حال كونه مميزاً لحجية رأيه له كما لغيره، و لا مجال للأصل بعد وجود بناء العقلاء عليه.

أللهمّ إلا أن يمنع الإجماع عن التقليد عن الميت ابتداء سواء كان الميت أعلم أم لم يكن كما هو ظاهر العبائر فيقتصر عليه.

والمقام الثاني: في جواز البقاء على تقليد الميت، و لا يخفى عليك جواز البقاء على تقليد الميت لقيام سيرة العقلاء عليه و عدم إحراز الإجماع على خلافه، بل يجب البقاء فيما إذا كان الميت أعلم أو كان قوله موافقاً لأعلم من الأموات أو انحصر احتمال الأعلمية فيه، لأنّه أصوب عند العقلاء كما لا يخفى. و لو عكس الأمر بأن يكون الحي أعلم أو انحصر احتمال الأعلمية فيه أو كان قوله موافقاً لقول أعلم من الأموات وجب العدول عن الميت إلى الحي المذكور، ثم إنّ مع جريان بناء العقلاء لا مجال للاستصحاب لأنّ البناء دليل و الأصل دليل حيث لا دليل.

لا يقال: إنّ تجويز البقاء على الميت مع مخالفة رأيه لرأى الحي يؤول إلى تجويز المجتهد الحي مخالفة المكلف لرأيه و هو كما ترى. هذا مضافاً إلى احتمال أن يكون

تجوز البقاء مخالفاً لرأى المتقدمين، فيلزم حينئذٍ التفرد في الفتوى المذكور كما حكى ذلك عن سيدنا المحقق البروجردى قدس سره قبل عدوله إلى تجويز البقاء.

لأنا نقول: أجاب عنه السيد المحقق الثرى القاسانى بأنه منقوض بتجويز المجتهد الحى الرجوع إلى الحى الأعلم ولو مع العلم بمخالفة رأى الأعلم معه، مع أنه تجويز المجتهد الحى مخالفة المكلف لرأيه. وأما احتمال أن يكون تجويز البقاء مخالفاً لأقوال المتقدمين فقد حكى عن السيد المحقق البروجردى أنه تتبع ذلك ولم يجد شيئاً لذلك، فلذا عدل عن الاحتياط إلى تجويز البقاء.

ثم لو لم نقل بقيام سيرة العقلاء على ذلك أمكن استصحاب حجية رأى المجتهد الميت بعد موته.

لا يقال: إنَّ العرف يرى الموت انعدام الحياة و معه لا مجال للاستصحاب.

لأنا نقول: إنَّ العرف وإن كان يرى ذلك بنظره البدوى، ولكن بعد استماع المعاد و الرجوع من القبر إلى البرزخ من أصحاب الشرايع انقلب نظره، فيرى أنَّ النفس و الروح القائم به الرأى باق إلى ما بعد الموت، فإذا شك في بقاء رأيه السابق أو تبدلته برأى آخر يستصحب كما يستصحب بقاء رأى المجتهد الحى عند الشك في انقلابه و تبدلته بالآخر. ولو شك في حجية الرأى المذكور بعد ذلك يستصحب الحجية.

و دعوى أنَّ استصحاب بقاء الرأى غير جار لعدم الشك في زواله فإنَّ كل إنسان يكشف عنه الأستار بعد الموت و يصير خبيراً بالواقعات و حقايق الأحكام، فإمّا أن يقطع بخلاف ما استنبطه في حال حياته أو يقطع بالوفاق. و على كل حال قد زال الرأى السابق الذى وصل إليه في تلك الحال، لأنَّ القطع بالوظيفة و الحكم الظاهرى الذى يتطرق فيه احتمال الخلاف.

و أما ما وصل به حال الموت فهو القطع بالواقع و لا يتطرق فيه احتمال الخلاف قط. فأين أحدهما بالآخر حتى يجوز الاستصحاب مندفعة بآنا سلمنا أنه بالموت يصير قاطعا بالواقعيات و حقايق الأشياء و الأحكام، ولكنّ قطعه هذا ليس حجة على الأنام لخروجه عن طريق استنباط الحكم و تحصيل الوظيفة بالطرق المتعارفة الراجعة إلى إعمال النظر فى الأدلة الشرعية و ليس هو صفة قائمة بالنفس ليدعى زواله بالموت و كشف الأستار.

نعم، يمكن الاشكال بوجه آخر يحتاج توضيحه إلى التنبه على مقدمة، و هى أنّ أدلة الأصول و الأمارات إنما يثبت مؤداهما فيما كان هناك أثر عملى أو غيره يترتب عليه، فالتعبّد بتصديق العادل أو ظاهر الألفاظ إنّما يعقل فيما كان له أثر عملى فما ليس له أثر أصلا لا يعقل التعبّد فى مورده.

إذا عرفت ذلك لا- أثر فى التعبّد بها بالنسبة إلى الميت و لا يشمله أدلتها و لا يقاس بالأحكام التى ليست محطاً بعمل المجتهد كأحكام الحيض و نحوها، إذ تلك الأحكام و إن كانت كذلك إلا أنّ الإفتاء بها بنفسه عمل المجتهد، فهذا الأثر كاف فى صحة التعبّد و أين ذلك بما نحن فيه، فإنّ الميت كما لا عمل له بالأحكام كذلك لا يتصور فى حقه الإفتاء كى يصح شمول أدلتها له بلحاظ هذا الأثر.

اللهمّ إلا أن يقال: يكفى فى جواز التعبّد بالرأى ترتب الأثر العملى و لو للمقلد بعد موت المجتهد. و عليه فالإفتاء الذى صدر من المجتهد حال حياته و إن لم يكن له أثر بالنسبة إلى الميت إلا أنّ التعبّد بإفتائه الصادر قبل موته يترتب عليه الأثر العملى و هو جواز أخذ المقلد لفتوى الميت بعد موته، فلا يقاس المقام بما لا أثر له حتى لا يعقل التعبّد فى مورده. فالأقوى جريان استصحاب حجية فتوى الميت لو أغمضنا النظر عن جريان السيرة العقلائية.

فتحصّل ممّا تقدم أنّ التقليد الابتدائي عن الميت ليس بجائز وإن أمكن دعوى قيام السيرة العقلانية على جوازه، وذلك لدعوى قيام الإجماع عليه. نعم، لو أدرك المكلف أو المميز زمان مجتهد أعلم ولم يقلد عنه في زمان حياته أمكن القول بجواز التقليد الابتدائي عنه بعد موته بل يجب عليه ذلك، لأنّ الملاك في تقليد الأعم هو الأصوبية وهو يقتضى تعيّن. وبعد الموت نشك في مانعية الموت وأصالة عدم المانع تعين التقليد عن الميت الأعم. ولا فرق في ذلك بين أن يكون معلوم الأصوبية أو مظنونها أو محتملها. هذا كله بالنسبة إلى التقليد الابتدائي عن الميت.

و أما البقاء على تقليد الميت فهو جائز لقيام السيرة العقلانية عليه وعدم إحراز الإجماع على خلافه. هذا إذا كان الميت مساويا مع الأحياء. وإذا كان الميت أعلم أو كان قوله موافقا لأعلم من الأموات أو انحصر احتمال الأعلمية فيه وجب البقاء، لأنّه أصوب عند العقلاء، كما أنّه إذا كان الحي أعلم أو انحصر احتمال الأعلمية فيه أو كان قوله موافقا لقول أعلم من الأموات وجب العدول عن الميت إلى الحي. وذلك لبناء العقلاء على اختيار الأصوب. وهو يقدم على الإطلاق الدال على التخيير من جهة أنّ البناء أمر ارتكازي ولا يردع الأمر الارتكازي بالإطلاق، بل اللازم في ذلك هو التصريح بذلك وهو مفقود.

### **الفصل الثالث عشر: في شرائط المرجعية،**

وقد اشترط الأصحاب امورا فيمن يرجع إليه في التقليد:

منها: البلوغ و منعه بعض و استدلل له بالسيرة العقلانية على جواز الرجوع إلى غير البالغ فلا يشترط البلوغ. وفيه أنّه لا يحرز قيام السيرة العقلانية على الرجوع إلى غير البالغ لأخذ الفتوى، كما أنّ شمول الإطلاقات للصبى غير معلوم بعد اختصاص الإرجاعات بالرجال و البالغين. وعلى فرض وجود الإطلاقات يكفى لتقييدها

صحيحة محمد بن مسلم عمده الصبى و خطاه واحد بدعوى أنه يدل على أن آراء الصبى مسلوقة الأثر.

اللهم إلا أن يخص ذلك باب الدينة كما يشهد له قوله عليه السلام فى خير إسحاق بن عمار عمده الصبيان خطأ يحمل على العاقلة. هذا مضافاً إلى أن مع اختصاصه. بذلك الباب لا يلزم الاستخدام فى رجوع الضمير فى قوله عليه السلام يحمل على العاقلة؛ إلا أن يقال إن الجملة المذكورة عامة و تطبيقها فى بعض الروايات على الدينة، و تحمل العاقلة لا يوجب تخصص الجملة بذلك الباب فى سائر الأخبار فتأمل. فتحصل أن القدر المتيقن هو اختصاص جواز الرجوع فى التقليد بالبالغين دون غيرهم، و عليه فمقتضى الاحتياط هو اعتبار البلوغ.

ومنها: العقل، و لا إشكال فى اعتباره فى حال الاستنباط، إذ الموضوع فى أدلة التقليد هو الفقيه و المستنبط و مما لا يصدقان على المجنون و أيضاً لاسيرة على الرجوع إلى المجنون و لا كلام فيه.

و إنما الكلام فى أنه هل يشترط بقاء العقل فى حجية رأى المجتهد أو لا يشترط و يجوز العمل برأى من كان عاقلاً ثم صار مجنوناً؟

يمكن أن يقال: إن السيرة ثابتة على اعتبار العقل عند الاستنباط. و أمّا لو استنبط فى حال عقله ثم صار مجنوناً عند إظهار رأيه توسط غيره جاز الأخذ برأيه الصادر عنه فى حال عقله و لو لم يبق عاقلاً.

وفيه: أنه كذلك لو أخذ العامى الفتوى منه فى حال وجود الشرائط ثم صار مجنوناً، و أمّا إذا استنبط فى حال وجود الشرائط و منها العقل ثم صار مجنوناً قبل الأخذ يشكل الرجوع إليه لظهور أدلة جواز التقليد فى لزوم صدق عنوان الفقيه و العالم حال الأخذ و التقليد و صدقهما قبل الأخذ لا يكفى.

ودعوى أنّ المقام نظير ما مرّ في بقاء التقليد عن الميت من عدم اشتراط الحياة في حجية الفتوى بحسب البقاء، فكما أنّ البقاء لا يشترط في جواز البقاء على تقليد الميت، فكذلك لا يشترط بقاء العقل في جواز بقاء التقليد.

مندفعة بأنّ التنظير لا يخلو عن الإشكال، فإنّ محل الكلام ليس المفروض المذكور، بل محل الكلام هو ما إذا استنبط حال عقله ثم صار مجنوناً عند الإظهار، ففي هذه الصورة قلنا لا يجوز تقليده حين جنونه لأن الحكم بجواز التقليد عن الفقيه والمستنبط ظاهر في وجود الشرائط حين إرادة التقليد مع أنّ حين التقليد ليس المجتهد المذكور واجداً للشرائط.

ومنها: الإيمان، ويدلّ عليه مقبولة عمر بن حنظلة حيث ورد فيها ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا، الحديث لظهور قوله عليه السلام «منكم» في اعتبار الإيمان. وحسنة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعمل شيئاً، الحديث. فإنّ قوله ولكن انظروا إلى رجل منكم الحديث يدلّ على اعتبار الإيمان.

ودعوى اختصاصهما بباب الترافع مندفعة بأنّ التأمل يعطى عدم اختصاص المنع بخصوص التحاكم، إذ الظاهر عدم الفرق بين الإفتاء و إنشاء الحكم في عدم جواز الرجوع إلى غير الشيعة و صدر الروايتين يكون في مقام المنع عن الرجوع إلى العامة مطلقاً. هذا مع قطع النظر عن مؤيدات اخرى، فتحصّل أنّ الإيمان معتبر تعبداً في المجتهد، فإذا كان الإيمان معتبراً تعبداً فالإسلام أيضاً معتبر، إذ لا إيمان بدون الإسلام كما هو واضح.



ينبغي أولاً تحرير محل النزاع، فنقول: قد يكون فقد هذه الصفة موجبا لعدم اطمئنان المقلد بالكسر بأن من يريد تقليده بذل الوسع و تحمل المشقة اللازمة في الاستنباط أو يكون الفقد المذكور موجبا لعدم اطمينانه بصدق من يريد تقليده في إخباره بفتواه. و الموردان المذكوران خارجان عن محل النزاع، إذ تقدم أن اللازم إحراز هذين الأمرين بالاطمئنان و لايجوز التقليد ما لم يطمئن ببذل الوسع و بصدق إخباره.

و قد تقدم أن قوله عليه السلام و أما من كان من الفقهاء الخ بملاحظة صدره و ذيله اخذ طريقا إلى إحراز أنه غير مقصر في إعمال طريقة الاستنباط و غير متعمد للكذب. و عليه فمثل الموردین المذكورين خارج عن محل الكلام. و لا مجال للتشكيك في اعتبار الأوصاف من باب الطريقة إلى إحراز هذين الأمرين.

و إنما الكلام في اعتبار الأوصاف على نحو الموضوعية كى يكون لازمه عدم الاعتبار بقول من يريد تقليده و لو مع الاطمئنان بأنه لم يقصر في إعمال القواعد الدخيلة في الاستنباط و أنه لا يعتمد بالكذب ما لم يكن مؤمنا بالغاً عادلاً.

و يكون لازمه أيضاً عدم الاعتبار بقوله لو استنبط في حال الاستقامة و العدالة و أخبر بفتواه ثم صار عند العمل كافراً فاجراً، أو يكون لازمه الاعتبار به لو استنبط في حال عدم الإيمان و الفسق ثم صار مؤمناً عادلاً عند العمل. و كيف كان فهذا هو محل الكلام، و على هذا فينبغي التأمل في كلماتهم هل اشترطوا الأمور على نحو الطريقة أو على نحو الموضوعية.

و بالجملة المستفاد من كلماتهم أن كلا من احتمال التعمد بالكذب و احتمال الخطأ معتنى به في خبر الفاسق و غير معتنى به في خبر العادل، و لذا تراهم يرمون

كثيرا من الأخبار التي رواها الثقات من أهل العقائد الفاسدة بالضعف. وليس ذلك إلا لأنهم فهموا من الآية الشريفة اعتبار العدالة بنفسها لا اعتبار الوثاقة كي يرجع إلى بناء العقلاء على الأخذ بخبر كل ثقة. نعم، تصدى جملة من متأخر المتأخرين لإثبات أن الآية ناظرة إلى اعتبار العدالة في عدم الاعتبار بتعمد الكذب فرجع إلى اعتبار الوثاقة ويكون من الأدلة المستفاد منها إمضاء طريقة العقلاء.

وهكذا اعتبارهم العدالة في الشاهد إنما يكون على النحو المذكور، فإنهم لا يكتفون بشهادة الثقتين ما لم يكونا عدلين.

وذلك يشعر بأن اعتبارهم للعدالة ليس لإحراز صدق الشاهد، ولذا ترى أن السيد قدس سره أشكل في العروة في الاكتفاء بعدل واحد، وهذا ظاهر في أن المعتبر العدالة لا الوثاقة. وإنما الإشكال في كفاية العدل الواحد أو عدم الاكتفاء إلا بإثنين.

ثم إنه يستدل على اعتبار العدالة بأمر منها الاجماع، ويرد عليه أنه لا يكشف به قول الإمام مع احتمال استنادهم في ذلك إلى أمر آخر.

واجيب عنه بأنه لا يضر ذلك لو اتصل الإجماع إلى زمان المعصوم عليه السلام، فإن سكوت الإمام يكون حينئذ في حكم تقريره لذلك.

ومنها: أنه يمكن تأييد المطلب بما ثبت من اشتراط العدالة في إمام الجماعة، فإن من البعيد اعتبارها فيه وعدم اعتبارها في المفتى مع أن مقام الإفتاء أرفع من مقام الانتماء.

هذا مضافاً إلى أن المرتكز في أذهان المتشرعة هو عدم رضاية الشارع بزعامه من لاعقل له ولا إيمان ولا عدالة، بل لا يرضى بزعامه كل من له منقصة له عن المكانة والوقار لأن المرجعية في التقليد من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية، وكيف يرضى الشارع الحكيم أن يتصدى لمثلها من لا قيمة له لدى العقلاء والشيعية المراجعين إليه.

يدلّ على اعتبارها أنّ الإفتاء و الزعامة يحتاج إلى اجتماع امور من الأمانة و الشجاعة و التدبير و الصلابة و عدم الخوف و التزلزل و عدم غلبة الرأفة و الانعطاف و غير ذلك من الأمور التي فقدان بعضها يوجب الوهن و الفساد. هذا مضافاً إلى دلالة معتبرة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضياً.

و ذلك لتخصيصها بالرجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا. و دعوى أنّ ذكر الرجل باعتبار الغلبة في ذلك الزمان لعدم وجود من يعلم من قضاياهم من النسوان مندفة بأنّ القيد الغالبى إنما لا يمنع عن الأخذ بالإطلاق إذا كان في البين إطلاق يعم مورد القيد و عدمه. ولكن ليس في أدلة نفوذ القضاء إطلاق يعم النساء بعد ارتكاز أنّ الشارع لا يرضى بإمامة المرأة للرجال في صلاتهم، فكيف يحتمل تجويزه كونها مفتية للناس أو قاضية بينهم.

ومنها: عدم كونه متولداً من الزنا و الدليل له هو أنّ تصديه لمقام المرجعية و الإفتاء يوجب المهانة للمذهب و الشارع ليس براض لذلك.

ومنها: الحرّية ولكن لا دليل له، لأنّ العبد ربما يكون أرقى رتبة من غيره حتى يكون وليّاً من أوليائه تعالى كما روى ذلك في حق بعض غلمان الإمام السجاد عليه السلام.

و منها أن لا يكون مقبلاً على الدنيا. و لا يذهب عليك أنّ ظاهر من اشترط ذلك أنّه أراد امرأاً زائداً على اشتراط العدالة و استدلل له برواية الاحتجاج عن تفسير الإمام العسكري عليه السلام: فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه و حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه.

أورد عليه مضافاً إلى ضعف الرواية أنها قاصرة الدلالة على المدعى، فإنه لا مساغ للأخذ بظاهرها وإطلاقها، حيث إنَّ لازمه عدم جواز الرجوع إلى من ارتكب أمراً مباحاً شرعياً لهواه، إذ لا يصدق معه أنه مخالف لهواه لأنه لم يخالف لهواه في المباح حتى في المباحات، ومن المتصف بذلك غير المعصومين عليهم السلام.

و هذا أمر لا يَحتمل اتصاف غيرهم عليهم السلام به ولو وجد كان في غاية الندرة. وبالجملة إن اريد بالرواية ظاهرها أو إطلاقها لم يوجد لها مصداق، وإن اريد بها المخالفة للهوى في الموارد التي نهى الشارع عنها دون المباحات فهي ليست إلا العدالة.

والحمد لله تعالى أولاً و آخراً على اتمام هذا الكتاب و انجازه بعونه سبحانه و وقد وقع الفراغ في 11 من جمادى الاولى من سنة 1430 بعد الهجرة على هاجرها الصلوات و السلام.

و انا العبد السيّد محسن بن مهدي الخرازى الطهرانى الساكن فى بلدة قم حرم الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين.



## «فهرس الموضوعات»

تتمة المقصد السابع (فى الاصول العملية)

الفصل الرابع: فى الاستصحاب

و البحث عنه يقع فى ضمن امور: 7

الأمر الأول: فى تعريفه 7

الأمر الثانى: فى أركان الاستصحاب 12

الأمر الثالث: فى أنّ البحث عن حجية الاستصحاب هل هو بحث اصولى 15

الأمر الرابع: فى جريان استصحاب حكم العقل وعدمه 17

الأمر الخامس: فى أدلة حجّيته الاستصحاب 25

منها استقرار بناء العقلاء 25

بقى شىء: و هو استبعاد المحقق العراقى حجية الاستصحاب من باب السيرة 28

منها: الأخبار 30

أحدها: صحيحة زرارة 30

وثانيها: صحيحة اخرى 37

اشكال التعليل من ناحيتين 39

إحديهما: 39

وثانيتها: 43

بقى شىء: و هو ان دلالة الحديث مبنية على أن يكون المراد من اليقين هو اليقين بالطهارة 44

وثالثها: أى ثالث الأخبار صحيحة اخرى عن زراره 46

وهم و دفع 49

ورابعها: أى رابع الأخبار موثقة اسحاق بن عمار 56

بقى هنا: اشكال و هو ارسال الخبر 58

ص: 871

خامسها: الأخبار الخاصة 59

منها: أى من الأخبار الخاصة صحيحة عبدالله بن سنان 59

امتيازات هذه الصحيحة 61

ومنها: أى الأخبار الخاصة 62

موثقة عمار الساباطى 62

ونحوهما صحيحة اللؤلؤى و صحيحة حماد 62

تقريب الاستدلال بالأخبار الخاصة بوجوه 63

التنبيهات: 70

التنبيه الأول: فى اختصاص الاستصحاب بالشك فى المتقضى و عدمه 70

التنبيه الثانى: فى اعتبار الاستصحاب فى خصوص الموضوعات الخارجية و الأحكام الجزئية أو الأعم منها 83

التنبيه الثالث: فى التفاصيل بين الأحكام الوضعية و بين الأحكام التكليفية 100

بقى الكلام فى مثل السببية و الشرطية 112

تبصرة: فى معنى الصحة و الفساد 114

التنبيه الرابع: فى اعتبار فعالية الشك و اليقين 116

التنبيه الخامس: فى ان الملاك فى جريان الاستصحاب هل هو مجرد الثبوت فى الواقع و ان لم يحرز باليقين 121

التنبيه السادس: فى استصحاب الكلى و اقسامه 125

القسم الأول من استصحاب الكلى: 125

القسم الثانى من استصحاب الكلى: 129

بقى هنا امور: أحدها: ان استصحاب كلى النجاسة مثلاً غير جار فى القسم الثانى 135

وثانيها: ان الشك فى بقاء القسم الثانى يكون دائماً من الشك فى المقضى 136

ثالثها: ان جريان الاستصحاب فى الكلى انما هو فيما اذا لم يكن أصل يعين به حال الفرد جارياً 137





القسم الثالث من استصحاب الكلى: 146

القسم الرابع من استصحاب الكلى: 157

التنبيه السابع: فى استصحاب التدريجيات 160

المقام الأول: فى استصحاب الزمان 160

المقام الثانى: فى استصحاب الزمانى 164

التنبيه الثامن: فى استصحاب الحكم التعليقى 171

شبهة المعارضة 176

التنبيه التاسع: فى استصحاب أحكام الشرايع السابقة 182

تبصرة: فى اثبات بقاء الأحكام الشرايع السابقة من طريق آخر 186

التنبيه العاشر: فى الأصل المثبت 188

تبصرة: فى ان مورد البحث هو ما اذا كان اللازم العقلى أو العادى لازما لبقاء المستصحب 192

الابتلاء بالمعارض 193

الفرق بين الامارات و الأصول 194

بقى شىء فى مدخلية القصد فى حجية الخبر 198

بقى اشكال: فى ان ما ذكر من حجية الأمارات بالنسبة الى لوازمها لايجرى فى مطلق الامارة 201

موارد الاستثناء: منها: خفاء الوسطة 203

و منها: جلاء الوسطة 211

التنبيه الحادى عشر: فى دفع توهم المثبتة عن بعض موارد الاستصحاب 213

التنبيه الثانى عشر: فى عدم الفرق بين المجعولية الاستقلالية و التبعية فى جواز الاستصحاب 219

التنبيه الثالث عشر: فى استصحاب الاعدام 223

التنبيه الرابع عشر: فى ان عدم ترتب الأثر يختص بالآثار المختصة بالحكم الواقعى 226

التنبیه الخامس عشر: فی کفایة کون المستصحب حکما شرعیا او ذا حکم شرعی بقاءً 227

التنبیه السادس عشر: فی حکم الشک فی التقدّم و التأخر بعد العلم باصله 228

ص: 873

المقام الأول: انه لا اشكال فى جريان استصحاب العلم الى زمان العلم بالتحقق فيترتب عليه آثاره ولكن لا يثبت به آثار تأخر وجوده عن زمان العلم بالتحقق 229

المقام الثانى: هو ما اذا كان الشك فى تقدم أحد الحادثين على الآخر و هو يتصور بصورثمان:230

توجيه عدم جريان الاستصحاب بانفصال زمان الشك عن زمان اليقين 234

بقى إشكال فى مجهولى التاريخ 241

التنبية السابع عشر: فى تعاقب الحالتين 252

التنبية الثامن عشر: فى مجارى الاستصحاب 261

التنبية التاسع عشر: فى استصحاب حكم المخصص 263

التنبية العشرون: فى المراد من الشك المأخوذ فى دليل الاستصحاب 274

التنبية الأحد والعشرون: فى جريان الاستصحاب فى الزائل العائد 275

التنبية الثانى والعشرون: فى كون الاستصحاب من الأصول المحرزة 276

التنبية الثالث والعشرون: فى الاستصحاب القهقرائى 277

التنبية الرابع والعشرون: فى جريان الاستصحاب فى المكان والمكانى 278

التنبية الخامس والعشرون: فى جريان الاستصحاب فى الأمر الاستقبالى 279

تتمة الاستصحاب 280

يقع الكلام فى مقامات:280

المقام الأول: فى اعتبار اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة 280

المقام الثانى: فى بيان المرجع فى الاتحاد 281

المقام الثالث: فى ان للعرف نظرين 284

المقام الرابع: فى المراد من العرف 284

المقام الخامس: فى عدم شمول قاعدة الاستصحاب للشك السارى وقاعدة اليقين 287

المقام السادس:وجه تقدم الامارة على الأصل و هو أما الحكومة 288

و اما الورود 291

تعارض الاستصحابين 300

ص:874

حكم ما إذا كان الشكّان مسببين لأمر ثالث 306

تذنيب: في ملاحظة الاستصحاب مع بعض قواعد آخر 309

في أخبار القرعة و ملاحظة الاستصحاب معها 313

الخلاصة: 317

المقصد الثامن: في التعادل و التراجيح و فيه فصول: 449

الفصل الأول: في تعريف التعارض 451

لاتعارض بين الأصول و الامارات 454

وجه تقديم الامارات على الأصول 455

لا تعارض بين الامارات بعضها مع بعض 456

لاتعارض بين النص و الظاهر 457

مورد التعارض بين الأخبار 459

المعيار في الحكومة الخارجة عن مورد المتعارضين 461

الفصل الثاني: في مقتضى الأصل الأولى في المتعارضين 462

الفصل الثالث: في نفي الثالث و نحوه 465

الفصل الرابع: في الاصل الأولى في المتعارضين بناء على السببية 472

الفصل الخامس: في الأصل الثانوى في الخبرين المتعارضين 480

الفصل السادس: في علاج المتعارضين بحسب الأخبار و هي على طوائف: 484

الطائفة الاولى: هي التي استدلت بها للتخيير على الاطلاق 484

منها خبر الحسن بن الجهن و منها صحيحة على بن مهزيار 484

نقاش الشهيد الصدر 487

و منها: موثقة سماعة 490

بقي شيء 498

تنبيه: في تمامية هذه الرواية 499

و منها: خبر الحرث بن المغيرة 500

ص: 875

الطائفة الثانية: هي التي تدلّ على لزوم الامتناع عن الفتوى 505

و منها: ما رواه الصدوق في العيون عن الميثمي 506

و منها: ما رواه في الاحتجاج 510

و منها: ما رواه الصفار في بصائر الدرجات عن جميل بن دراج 511

و منها: ما رواه الصفار عن محمد بن عيسى 511

و منها: ما رواه في الوسائل عن آخر السرائر 512

و منها: الروايات العامة الدالة على التوقف 515

الطائفة الثالثة: هي التي تدل على الاحتياط 516

الطائفة الرابعة: هي التي تدل على الأخذ بالاحداث 517

الطائفة الخامسة: هي التي تدل على الارحاء و التأخير 519

الطائفة السادسة: هي الأخبار الدالة على الترجيح بمرجحات منصوصة و هي متعددة: منها مقبولة عمر بن حنظلة 521

سند الحديث 522

فقه الحديث 523

الاشكالات و اجوبتها 523

و هنا جملة اخرى من الاشكالات: 525

أحدها: الاشكال السندی 525

ثانيها: في ان الترجيح بالصفات انما لوحظ في حكم الحاكم لا إلى الرواية 525

ثالثها: اختصاص المقبولة بمورد التنازع 527

رابعها: اختصاص المقبولة بزمان الحضور 527

خامسها: ان اللازم من العمل بالترجيح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر 528

سادسها: في المراد من الشهرة 529



سابعها:فى أن المراد بالأخذ بموافق الكتاب و ترك المخالف ليس من باب ترجيح الحجة على الحجة 531

ومنها:أى من الأخبار العلاجية ما رواه الراوندى و معتضداته 532

ص:876

فى مقتضى الجمع بين الطوائف من الأخبار 535

تنبيهات 546

التنبيه الاوّل:فى المراد من الشهرة فى المقبولة 546

التنبيه الثانى:فى توضيح المراد من الموافقه و المخالفة للكتاب 552

بقى شىء:فى كلام الشهيد الصدر 553

تبصرة:فى حكم الخبر الواحد المخالف للكتاب 554

التنبيه الثالث:فى المراد من الموافقه و المخالفة للقوم 555

التنبيه الرابع:فى ان التخيير يكون فى المسألة الأصولية أو الفرعية 557

التنبيه الخامس:فى ان التخيير بدوىّ أو استمرارىّ 562

و التحقيق جريان الاستصحاب فى جميع الصور 563

بقى اشكال فى الاستصحاب 566

الفصل السابع:فى جواز التعدى عن المرجحات المنصوصة 567

الفصل الثامن:فى ان المعروف اختصاص الأخبار العلاجية بموارد ليس لها جمع عرفى 575

استدلال الدرر على التعميم 577

جواب الاستدلال المذكور 577

الفصل التاسع:فى الموارد المشتبهة من ناحية الاظهرية 582

الأمر الاول:فيما اذا تعارض العموم مع الإطلاق 582

الأمر الثانى:فيما اذا دار الأمر بين التخصيص و النسخ 585

بقى شىء:فى الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام 591

الفصل العاشر:فى التعارض بالعموم من وجه 592

تنبيه:فى الخبر المخالف للكتاب 597

الفصل الحادى عشر: فى تعيين الاظهر مع القول بانقلاب النسبة و للمسألة صور: 598

أحدها: فيما اذا كانت هناك عام و خصوصات 599

بقى شىء: فى لزوم تصديق انقلاب النسبة فى الجملة 604

ص: 877

ثانيها:فيما اذا كانت النسبة بين المتعارضات متعددة 606

ثالثها:فيما اذا كانت النسبة بين العمومات المتعارضة واحدة 606

رابعها:في العامين المتباينين مع خاص أحدهما 607

خامسها:في العام الواحد مع الخاصين المختلفين حكما في النفي و الاثبات 607

سادسها:فيما اذا لم يبق مورد للعام لو خصص بالخاصين 608

تبصرة:في الشبهات المصدقية و المفهومية 609

الفصل الثاني عشر:في جواز تقديم المرجحات بعضها على بعض 611

الفصل الثالث عشر:في ان التعدى عن المرجحات المنصوصة لايشمل موارد المنهى كالقياس 617

الفصل الرابع عشر:في الموافقه مع الشهرة الفتوائية 618

الخلاصة... 621

الخاتمة:في الاجتهاد و التقليد 695

وفيه فصول:695

الفصل الأول:في تعريف الاجتهاد 695

الفصل الثاني:في جواز التقليد للمتمكن من التقليد 698

الفصل الثالث:تقسيم الاجتهاد الى مطلق و متجزئ 702

الفصل الرابع:في الأحكام المترتبة على الاجتهاد المطلق 705

بقي شيء:و هو هل يجوز توكيل العامى للقضاء أو لا؟ 712

الفصل الخامس:في الأحكام المترتبة على المجتهد المتجزئ 724

و هنا مواضع:الموضع الأول:في امكان التجزئ 724

الموضع الثاني:في حجية رأى المتجزئ لنفسه 725

الموضع الثالث:في جواز رجوع الغير إليه 726

بقى شىء: فى عدم نفوذ قضاوة من علم بالقضاء عن تقليد 727

الفصل السادس: فى مبادئ الاجتهاد و هنا امور: 727

الأمر الأول: فى انه هل يلزم الاجتهاد فى تلك المبادئ أم لا؟ 728

ص: 878

الأمر الثاني: في انه هل يجوز التقليد عمن كان مقلدا في المبادئ أو لا؟ 728

الأمر الثالث: هل يلزم العلم بالمنطق أو لا 729

الأمر الرابع: في انه هل يلزم تعلم علم الرجال أو لا؟ 730

الفصل السابع: في التخطئة والتصويب 730

الفصل الثامن: في تبدل رأى المجتهد 735

تحرير محل النزاع وبيان صورته 736

أدلة الاجزاء و هي امور: أحدها: حديث الرفع 740

ثانيها: السيرة المشرعة 745

ثالثها: نفى العسر والحرج 747

حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين 749

الفصل التاسع: في تعريف التقليد 751

الفصل العاشر: في أدلة جواز التقليد 757

و يستدل له بأمر، منها: دليل العقل 757

و منها: سيرة العقلاء 761

و منها: الآيات 763

و منها: وجوب دفع الضرر المحتمل 768

و منها: الأخبار الدالة على جواز تفرير الفروع 772

و منها: الأخبار الدالة على الارجاع بملاك كون الغير عالما او ثقته 772

و منها: الأخبار الدالة على النهى عن الافتاء بغير علم 775

و منها: الأخبار الدالة على ان الاجتهاد معمول به بين الأصحاب 775

و منها: الأخبار الدالة على تعليم الاستنباط 777

و منها: ما يدلّ على المنع عن أخذ آراء المنحرفين و جواز رواياتهم 778

و منها: الأخبار الدالة على النهى عن الحكم بغير ما انزل الله تعالى 778

و منها: الأخبار الدالة على كيفية علاج الأخبار المتعارضة 779

و منها: الأخبار الناهية عن القياس 779

ص: 879

بقى شيء: في ان المستفاد من أدلة التقليد جواز الرجوع الى واحد منهم لا كل واحد منهم 782

الفصل الحادى عشر: في اختلاف أهل الفتوى فى العلم و الفضيلة 783

الفصل الثانى عشر: في جواز تقليد الميت 789

و يقع الكلام فى مقامين، المقام الأول فى جواز التقليد الابتدائى على الميت و عدمه 789

المقام الثانى: فى جواز البقاء على تقليد الميت 791

الفصل الثالث عشر: فى شرائط المرجعية للتقليد 798

منها: البلوغ 798

و منها: العقل 801

و منها: الايمان 803

و منها: العدالة 806

و منها: الرجولية 811

الخلاصة 815

ص: 880



## تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم  
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ  
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟  
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟  
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر أباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

