



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه  
صباح  
الرمضان

www.ghaemiyeh.com  
www.ghaemiyeh.org  
www.ghaemiyeh.net  
www.ghaemiyeh.ir

# الاصول

تأليف

فضيلة الشيخة آية الله العظمى

استيد عبد الأعلى الموسوي البهبهاني

تأتم نقله القاه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# تهذيب الاصول

كاتب:

آيت الله العظمى سيد عبدالاعلى موسى سبزوارى

نشرت في الطباعة:

موسسه المنار

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

5	الفهرس
32	تهذيب الاصول
32	هوية الكتاب
32	المجلد 1
32	اشارة
36	المدخل
38	مقدمة وفيها امور عامة
38	الأمر الأول: تعريف الاصول، وفضله و غايته، ومرتبته
39	الأمر الثاني: المعروف أن كل علم متقوم بالمسائل، و الموضوع، و المبادئ.
40	الأمر الثالث: تعريف المسألة الاصولية، الفرق بينه و بين القاعدة الفقهية
42	الأمر الرابع: الكلام في ما هو المعروف
42	الأمر الخامس: موضوع العلم الاصول
44	الأمر السادس: تعريف الوضع الفرق بينه و بين استعمال اللفظ
44	اشارة
50	تذنيبات:
50	الأول: تصف المعاني الحرفية بالإيجادية و الإخطارية،
50	الثاني: النسب و الإضافات تعمان جميع الموجودات
50	الثالث: الجملة تارة إخبارية محضة
51	الأمر السابع: الكلام في الحقيقة و المجاز
53	الأمر الثامن: تعريف الحقيقة و المجاز، علامات الحقيقة
54	الأمر التاسع: حالات اللفظ، الرجوع الى الاصول العقلانية ان اشبه اللفظ
55	الأمر العاشر: الدلالة اما تصديقية أو تصورية
56	الأمر الحادي عشر: المعاني اما تكوينيه او اعتبارية او من المخترعات
58	الأمر الثاني عشر: وقع النزاع في الالفاظ مطلقا
58	اشارة
58	و لا بد من التنبه على امور:
58	اشارة
59	الأول: الصحة و الفساد بما لهما من المعنى العرفي الواقعي يكونان مورد البحث في المقام

59 الثالث: الصحة والفساد إنما يكونان بالنسبة إلى الذات من حيث التقييد .....

65 الأمر الثالث عشر: ينقسم اللفظ إلى المتحد المعنى واللفظ .....

68 الأمر الرابع عشر: المشتق .....

68 اشارة .....

70 ولا بد أولاً من بيان امور: .....

70 الأول: هل يعتبر في صدق المحمول حقيقة على الموضوع بالمحمول؟ .....

70 الثاني: خروج المصادر والأفعال عن مورد النزاع .....

72 الثالث: في اشتقاق الأفعال، والمناقشة في ما ذكره القوم، الفرق بين المصطلح واسم المصطلح وغيرهما .....

72 اشارة .....

72 والحاصل: .....

73 الرابع: الفرق بين مفاد هينات الأفعال، ومفادها في الأسماء المشتقة .....

73 الخامس: لا أصل في المسألة الأصولية يثبت به الوضع للمتلبس أو للأعم .....

73 اشارة .....

74 أدلة القائلين بأن الوضع للأعم والجواب عنها .....

78 فائدتان: .....

78 الأولى: لا ريب في صحة حمل المشتق - كما عليه تدور المحاورات - .....

79 الثانية: لا ريب في صحة إطلاق صفات الكمال عليه تبارك وتعالى .....

80 المقصد الأول مباحث الألفاظ .....

80 اشارة .....

82 القسم الأول: الأوامر والبحث فيها يقع ضمن امور: .....

82 تقديم: .....

82 الأمر الأول في مادة الأمر .....

82 اشارة .....

82 الجهة الأولى: معاني الامر في اللغة .....

83 الجهة الثانية: تقوم الامر بالعلو واما الاستعلاء فلا دليل عليه، والبحث ذلك .....

83 الجهة الثالثة: اختلاف الطلب والإرادة مفهوما، وان الطلب مبرز للإرادة لا ان يكون عينها البحث في اتحاد الطلب والإرادة انشاء .....

83 اشارة .....

85 الكلام في شبهة الجبر .....

- 90 ..... و أما الشبهة الثانية - وهي شبهة تخلف المراد عن الإرادة - .....
- 91 ..... و أما الشبهة الثالثة - في شبهة الكلام النفسى .....
- 93 ..... الأمر الثاني في صيغة الأمر و الكلام فيها يقع من جهات: .....
- 93 ..... الجهة الاولى: معاني صيغة الامر .....
- 94 ..... الجهة الثانية: الاختلاف في كون الصيغة حقيقة في مطلق الطلب .....
- 94 ..... الجهة الثالثة: الجملة الخبرية تكون كصيغة الامر في افادة الوجوب اذا وردت مورد البحث .....
- 95 ..... الجهة الرابعة: لا تدل الصيغة لا على المرة و لا على التكرار باى دلالات الثلاث .....
- 95 ..... اشارة .....
- 95 ..... التعرض الى الامور .....
- 95 ..... منها: أن المرة تطلق على الفرد و الدفعة، و بينهما عموم مطلق .....
- 95 ..... و منها: حكي عن الفصول أن هذا البحث إنما هو بالنسبة إلى الهيئة فقط .....
- 96 ..... و منها: أنه قد يتوهم أن المراد بالمرة و التكرار في المقام خصوص الدفعة و الدفعات .....
- 96 ..... و منها: أنه لا إشكال في وجوب التكرار بناء على استفادته من القران .....
- 96 ..... الجهة الخامسة: لا تدل الصيغة بشيء من الدلالات على الفور، .....
- 97 ..... الجهة السادسة: الواجب إما متقوم بإتيانه بقصد الأمر .....
- 97 ..... اشارة .....
- 99 ..... و بالجملة: .....
- 100 ..... ختام فيه امور: .....
- 100 ..... أحدها: تعتبر المباشرة في العبادات، و عدم سقوطها بالمحرم .....
- 100 ..... ثانيها: اطلاق دليل الوجوب يقتضى كونه عينيا نفسيا تعيينيا، و مقتضى الاصل العملى .....
- 100 ..... ثالثها: وقوع الامر بعد الحظر لا يكون من القرينة العامة على الاباحة بل هي تابعة للقراءة الخاصة .....
- 101 ..... رابعها: ايجاب شيء على المكلف مع انتفاء شرطه قبيل عند العقلاء .....
- 101 ..... خامسها: في الامر بالامر بشيء و استفادة الوجوب بالنسبة الى المامور الثانى تابعة للقران .....
- 101 ..... سادسها: اذا ورد الامر بشيء ثم ورد أمر آخر به قبل امتثاله يكون الثانى تأكيدا للاول، و ان ورد بعد امتثاله فهو ايجاب آخر .....
- 102 ..... سابعا: لا دلالة لدليل نسخ الوجوب و لا دليل المنسوخ على الابقاء الجواز بعد النسخ و الاقوال فيه ثم ردها، ذكر ما تقتضيه الاصول العلمية و الحكيمة .....
- 102 ..... ثامنها: متعلق الالتزام هل هو الطبيعة أو الفرد .....
- 104 ..... الأمر الثالث أقسام الواجب وهي سبعة: .....
- 104 ..... القسم الأول: المطلق و المشروط .....
- 106 ..... القسم الثاني: المعلق و المنجز .....
- 106 ..... اشارة .....

111	.....	فوائد:
112	.....	القسم الثالث: النفسي والغيري ..
114	.....	القسم الرابع: التعيني والتخييري ..
116	.....	القسم الخامس: العيني والكفائي ..
117	.....	القسم السادس: الموسّع والمضيق ..
118	.....	القسم السابع: الأصلي والتبعي ..
120	.....	القسم الثاني: التواهي ويبحث فيه عن أمرين: ..
120	.....	الأمر الأول: تحقيق الكلام في المراد من النهي ..
121	.....	الأمر الثاني: اجتماع الأمر والنهي في الواحد حكماً ..
121	.....	إشارة ..
121	.....	ولا بد من بيان أمور: ..
121	.....	أحدها: الفرق بين هذا البحث وبحث النهي في العبادات ..
122	.....	ثانيها: النزاع في المقام صغرى لاتفاقهم على ان تعدد الوجه والعنوان يكفى في رفع التناقض ..
122	.....	ثالثها: المراد من الواحد في عنوان البحث ..
123	.....	رابعها: شمول عنوان البحث لجميع أقسام الأوامر والتواهي، وعدم إمكان تصوير النهي الكفائي والتخييري ..
123	.....	خامسها: اعتبار جمع قيد المندوحة، وعن آخرين عدم اعتبار، الجمع بين الكلمات ..
123	.....	سادسها: المشهور أن المقام من موارد التزام لا التعارض، ادلة المشهور ..
123	.....	إشارة ..
125	.....	استدلال على جواز الاجتماع بأمور والجواب عنها ..
128	.....	استدلال على الامتناع ..
131	.....	ختم فيه أمران ..
131	.....	الأمر الأول: ..
134	.....	الأمر الثاني: اجتماع الأحكام في واقعه ..
136	.....	ثمرة البحث:
137	.....	القسم الثالث: المفاهيم ..
137	.....	تمهيد فيه أمور:
137	.....	الأول: لم يرد لفظ المفهوم في الكتاب والسنة ..
138	.....	الثاني: المفهوم إما موافق مع المنطوق في الإيجاب والسلب ..
138	.....	الثالث: مورد البحث في المفهوم، النزاع فيه إنما هو صغرى، إمكان ادخال بحث المفاهيم في مباحث الملازمات ..
139	.....	الرابع: تأسيس الاصل في المسألة الاصولية والمسألة الفرعية ..



139	.....	اشارة
139	.....	عدد المفاهيم
139	.....	اشارة
140	.....	الأول: مفهوم الشرط
140	.....	اشارة
142	.....	المبحث الأول الشرط و الجزاء اما متحداً أو يكون الشرط واحداً و الجزاء متعدد أو بالعكس
144	.....	المبحث الثاني اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء فهل يتعدد الجزاء بتعدد شرط؟
144	.....	اشارة
144	.....	بيان امور
144	.....	أحدها: الشروط المتعددة اما من صنف واحد أو لا
144	.....	ثانيها: تداخل الاسباب، و تداخل المسببات
144	.....	ثالثها: ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط إلا مع القرينة على الخلاف، و هي على قسمين
144	.....	اشارة
144	.....	الأول: القرينة الخاصة، و هي في موارد مخصوصة
145	.....	الثاني: القرينة العامة و هي كثيرة و المناقشة فيها
147	.....	تذنيبان:
147	.....	الأول: تعيين المرجع في حالة الاجمال، و عدم استظهار تعدد الجزاء مع تعدد الشرط
147	.....	الثاني: قد ورد الدليل على كفاية جزء واحد عن شروط متعددة في موارد خاصة
148	.....	الثاني: مفهوم الوصف
151	.....	الثالث: مفهوم الغاية
152	.....	الرابع: مفهوم الاستثناء
155	.....	الخامس و السادس: مفهوم اللقب و العدد
156	.....	القسم الرابع: العام و الخاص
156	.....	تعريف العام و الخاص
157	.....	أقسام العموم:
158	.....	ألفاظ العموم:
158	.....	استعمال العام في المخصص:
160	.....	أقسام إجمال المخصص و أحكامها
165	.....	ختام فيه امور:
165	.....	الأمر الأول: اذا سلب عنوان الخاص عن المفرد المررد

166	..... الأمر الثاني: دفع ما يورد من الاشكال على مذهب اليه مشهور من القول بالضمان في ما اذا ترددت اليد بين كونها أمانة أو ضمانية
166	..... الأمر الثالث: اذا علم بخروج فرد عن حكم العام وشك في انه لاجل التخصص أو التخصيص جريان الاصل وردّه
166	..... الأمر الرابع: التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص الكلام في ذلك
168	..... الخطابات الشفاهية
171	..... تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده
173	..... تخصيص العام بالمفهوم
173	..... الاستثناء المتعقب لجمل متعددة
174	..... تخصيص عموم الكتاب بخير الواحد
175	..... الدوران بين التخصيص والنسخ
177	..... النسخ
179	..... البدء
182	..... القسم الخامس: المطلق والمقيد - والمجمل والمبين
182	..... المطلق والمقيد
184	..... الفاظ المطلق
187	..... مقدمات الحكمة وما يتعلق بها
187	..... اشارة
187	..... وينبغي التنبيه على امور
187	..... اشارة
188	..... الأول: ما يتعلق بالقدر المتيقن
188	..... الثاني: ظاهر حال كل متكلم أنه في مقام بيان مراده
188	..... الثالث: الاحتياج إلى مقدمات الحكمة إنما هو لنفي القيد والشرطية لا لنفي غيره
188	..... الرابع: طرق احراز الإطلاق من كلام المتكلم
189	..... الخامس: جريان مقدمات الحكمة في المعاني الافرادية والتركيبية والانشائية، الكلام في المعاني الربطية والتبعية
190	..... السادس: عدم اتصاف الاعلام الشخصية من حيث الشخص بالإطلاق والتقييد
190	..... السابع: تعدد الاطلاق والتقييد في كلام واحد من جهات متعددة
190	..... الثامن: سقوط احتمال ورود التقييد المعصومي لاطلاقات الكتاب والسنة بعد الغيبة الكبرى
190	..... التقييد
192	..... ختام فيه أمران:
192	..... الأول: يعتبر في حمل المطلق على المقيد، وسقوط الإطلاق عن الاعتبار إحراز وحدة التكليف وثبوت التناهي بينهما
192	..... الثاني: كل ما ورد لبيان الجزئية أو الشرطية...

194	المجمل والمبين .....
195	القسم السادس: التعارض .....
195	اشارة .....
195	امور تمهيدية: .....
195	الأول: مفهوم التعارض من المبيّنات عند العرف .....
196	الثاني: التعارض من صفات المدلول ثبوتاً، ويسري إلى الدلالة إثباتاً .....
196	الثالث: قد شاع استعمال التزاحم والتعارض، واشتباه الحجة بغير الحجة في الفقه والأصول .....
197	الرابع: من المحاورات الشائعة النص، والأظهر، والظاهر .....
200	الخامس: استقرت سيرة العقلاء على تقديم الخاص على العام مطلقاً .....
200	السادس: قد اشتهرت قضية: «أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح» .....
202	السابع: إن كان النص والأظهر معلومين، فلا ريب في تقدم النص على الأظهر .....
204	حكم المتعارضين .....
204	اشارة .....
206	منها: ما يدل على الأخذ بالآخر، والمناقشة فيه .....
206	و منها: ما يدل على التوقف، والجواب عنه .....
208	و منها: ما دل على الأخذ بما وافق الاحتياط وردّه .....
208	و منها: ما يدل على التخيير - والجواب عنه .....
209	و منها: مقبولة عمر به حنظلة الأشكال عليها والجواب عنه .....
212	و لا بد من بيان امور: .....
212	الأول: أنواع المرجحات المذكورة في المقبولة، الأشكال عليها والجواب عنه المراد من مخالفة العامة .....
214	الثاني: المراد من موافقة الكتاب .....
215	الثالث: هل يمكن التعدى من المرجحات المنصوصة الى كل ما يحصل به الاطمئنان؟ الدليل على ذلك .....
216	الرابع: سقوط الترتيب بين المرجحات المنصوصة بناء على التعدى، الجواب هما ورد من الاشكال .....
217	الخامس: اقسام الشهرة .....
218	السادس: معاملة المرجح من الظن ان لم يقم دليل على اعتباره و لا على عدم اعتباره .....
218	حكم المتعارضين بعد التكافؤ .....
218	اشارة .....
218	اقسام التخيير .....
218	اشار الى امور .....
218	أما الأول: عدم اختصاص التخيير بزمان الغيبة بناء على كونه عقلياً الكلام في ذلك .....

219	..... الثاني: التخيير لا يكون إلا بعد الفحص عن المرجحات والياس عنها ..
219	..... الثالث: اختصاص موضوع التخيير بالمجتهد ..
219	..... الرابع: الجواب عما يتوهم من حمل اخبار الترجيح على الاستحباب و الاخذ باطلاق اخبار التخيير ..
221	..... موضوع حكم التعارض ..
221	..... حكم التعارض إن كان بين أكثر من دليلين ..
222	..... التعرض لبعض صور التعارض بين الأدلة، و هي كثيرة ..
224	..... المقصد الثاني الملازمات العقلية ..
224	..... اشارة ..
226	..... تمهيد ..
226	..... اشارة ..
226	..... المبحث الأول: أنه مناط التكليف ..
226	..... المبحث الثاني: الملازمة بين حكم العقل المستقل و بين حكم الشرع ..
227	..... المبحث الثالث: الملازمات العقلية غير المستقلة ..
227	..... المبحث الرابع: بناء العقلاء و سيرتهم ..
228	..... أما الملازمات العقلية غير المستقلة فهي كثيرة، و عمدتها في فن الاصول امور: ..
228	..... اشارة ..
229	..... الامر الأول: الاجزاء ..
229	..... اشارة ..
229	..... تمهيد فيه امور: ..
229	..... الأول: لا ربط لهذا البحث بمبحث المرة و التكرار ..
229	..... الثاني: الاستغناء عن كلمة (على وجهه) الواردة في عنوان البحث ..
229	..... الثالث: هذا البحث يشمل الامر الواقعي و الاضطراري و الظاهري و الاعتقادي ..
230	..... الرابع: المراد بالامثال ..
230	..... إن البحث في مسألة الاجزاء من جهات: ..
230	..... الجهة الاولى: في سقوط كل أمر بالنسبة إلى امثاله ..
231	..... الجهة الثانية: في اجزاء الايتان بالمأمور به الاضطراري عن التكليف الواقعي تفضيل الكلام فيه ..
231	..... اشارة ..
232	..... امور تتعلق بالتكاليف الاضطرارية ..
232	..... اشارة ..
232	..... منها: المناطق في الاضطرار و العذر هل هو صرف الوجود أو العذر المستوعب؟ ..

232	..... ومنها: اذا ترك التكليف الاضطرارى و أتى بالتكليف الواقعى
232	..... ومنها: فى اضطرار الشخصى أو النوعى
232	..... الجهة الثالثة: فى اجزاء الإتيان بما يصح الاعتذار به - كما فى مورد الأمارات والاصول، والقواعد المعتمدة - عن الواقع عند انكشاف الخلاف
234	..... الجهة الرابعة: العمل بما حصل به الاعتقاد مع تبين الخلاف
235	..... الامر الثانى: مقدمة الواجب
235	..... اشارة
235	..... تقسيمات المقدمة:
235	..... التقسيم الأول: المقدمة إما داخلية محضة، كالأجزاء، أو خارجية كذلك،
236	..... التقسيم الثانى: قد قسّموا المقدمة إلى الشرعية، والعقلية، والعادية، ومقدمة الصحة، ومقدمة الوجود، ومقدمة الامتثال
237	..... التقسيم الثالث: قد قسّموا المقدمة بلحاظ الزمان الى المقارنة،
241	..... الأقوال فى وجوب المقدمة
241	..... اشارة
241	..... الأول: ان معروض الوجوب لعنوان المقدمة هو ذاتها
241	..... الثانى: انه ذات المقدمة عند ارادة ذبيها الاشكال عليه
241	..... الثالث: انه ذات المقدمة مع قصد التوصل الى ذبيها، ذكر المحتملات من هذا القول، الاشكال عليها
243	..... الرابع: اعتبار ترتب ذى المقدمة خارجا على المقدمة الاشكال عليه بوجوه، وابطالها، التحقيق فى المقام
245	..... الثمرات بين كونها من المسألة الاصولية أو غيرها
248	..... اجراء الأصل فى المقدمة
248	..... الحق فى المقام
250	..... مقدمة المندوب والحرام
251	..... خاتمة البحث
253	..... الامر الثالث: اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده
253	..... تمهيد
253	..... الأقوال فى المسألة
253	..... 1 - الترك:
254	..... 2 - الضد العام والخاص:
254	..... اشارة
254	..... الوجه الأول: عن جهة الملازمة، و دليلهم
255	..... الوجه الثانى: من جهة مقامية عدم أحد الضدين لوجود الآخر
259	..... ثمرة البحث فى مسألة الضد

261	.....	الترتب
261	.....	اشارة
261	.....	شروط الترتب:
264	.....	الكلام في جواز الترتب
264	.....	الأول: أنه من طلب الضدين وهو ممتنع عقلا و قبيح
265	.....	الثاني: - مما استدل به على امتناع الترتب - أن جوازه مستلزم لتعليق وجوب المهم على إرادة المكلف واختياره، فيلزم خروج الواجب عن وجوبه
266	.....	الثالث: أنه على فرض صحته وإمكانه ثبوته، فالأدلة قاصرة عن إثباته
268	.....	الامر الرابع: النهي عن الشيء هل يوجب الفساد وهو على قسمين:
268	.....	القسم الأول: النهي في العبادة
268	.....	تمهيد:
268	.....	اشارة
269	.....	ولا بد من التنبيه على امور:
269	.....	الأول: إطلاق النهي يشمل جميع أقسامه الكلام في النهي التبعي
269	.....	الثاني: المراد بالعبادة و اقسامها
270	.....	الثالث: النسبة بين الصحة و الفساد و كونهما من الأمور الاعتبارية الاضافية
270	.....	الرابع: كيفية تعلق النهي بالشيء
271	.....	الدليل على اقتضاء النهي في العبادات - الفساد
274	.....	القسم الثاني: النهي في المعاملات
274	.....	النهي في المعاملات على أقسام ثلاثة:
274	.....	الأول: أن يكون إرشادا إلى الفساد
274	.....	الثاني: ما إذا كان النهي تكليفا محضا
275	.....	الثالث: ما إذا لم يستظهر من الأدلة أن النهي إرشاد إلى الفساد حتى يدل على البطلان
278	.....	الفهرس
301	.....	المجلد 2
301	.....	اشارة
301	.....	اشارة
305	.....	مقدمة
309	.....	المقصد الأول ما يكون معتبرا في نفسه
309	.....	اشارة
311	.....	وهو القطع و البحث فيه عن امور:

311	..... الأمر الأول وفيه جهات من البحث:
311	..... الأولى: المعروف أن مبحث القطع ليس من مسائل فن الاصول .....
311	..... الثانية: لا ريب في أن القطع، كسائر الصفات النفسانية له حقيقة خاصة وآثار مخصوصة .....
314	..... الثالثة: للحجية إطلاقات ثلاثة .....
314	..... اشارة .....
316	..... وينبغي التنبه على امور: .....
316	..... الأول: القطع إما طريق محض إلى الواقع .....
317	..... الثاني: لا ريب في كون الاطمئنان العقلاني حجة عقلانية .....
317	..... الثالث: ذكروا أن حكم العقل باعتبار القطع .....
317	..... الرابع: قد أشرنا إلى أنه لا يمكن الجعل التألفي بين الشيء وذاتياته .....
318	..... الخامس: عن المحقق الخراساني قدس سره أن للحكم مراتب أربع .....
318	..... الاقتضاء: .....
318	..... والمفاسد .....
318	..... والإنشاء: .....
318	..... والفعلية: .....
318	..... والنتيجز: .....
320	..... و خلاصة القول: .....
321	..... الأمر الثاني التجري وما يتعلق به .....
321	..... تمهيد: .....
322	..... حكم التجري: .....
326	..... وينبغي التنبه على امور: .....
326	..... الأول: تظهر الثمرة في القبح الفعلي وعدمه .....
326	..... الثاني: التجري طغيان و ظلم على المولى .....
327	..... الثالث: لا ريب في تباين التجري الاصطلاحي مع المعصية الحقيقية، .....
327	..... الرابع: للتجري مراتب متفاوتة جدا .....
329	..... الأمر الثالث أقسام القطع وما يتعلق بها .....
334	..... الأمر الرابع أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده .....
334	..... اشارة .....
334	..... أما الأول: فللزوم الدور .....
335	..... وأما الثاني و الثالث: فللزوم اجتماع المثليين أو الضدين، .....

- 336 ..... الأمر الخامس الموافقة الالتزامية وبعض ما يتعلّق بها
- 336 ..... اشارة
- 337 ..... ثم إنه بناء على وجوب الموافقة الالتزامية للتكاليف الفرعية لا بد من البحث فيه من جهات
- 337 ..... الاولى: أن وجوب الموافقة الالتزامية تابع لكيفية العلم بالتكليف تفصيلا
- 337 ..... الثانية: لا تلازم بين وجوبها ووجوب الموافقة العملية
- 337 ..... الثالثة: لا تمنع بين وجوبها وجريان الأصول العملية
- 340 ..... الأمر السادس القطع الحاصل من العقليات وقطع القطع
- 345 ..... الأمر السابع العلم الإجمالي وبعض ما يتعلق به
- 345 ..... اشارة
- 349 ..... شرائط تجز العلم الإجمالي:
- 349 ..... اشارة
- 349 ..... الأول: أن يحدث بالعلم الإجمالي تكليف فعلي غير مسبوق بالوجود على كل تقدير
- 350 ..... الثاني: أن يصلح للدعوية نحو التكليف، خروج موارد ثلاثة
- 350 ..... اشارة
- 351 ..... منها: ما إذا لم يكن بعض الأطراف مورد الابتلاء
- 352 ..... ويرتب على ذلك ثمرات:
- 352 ..... أولها: أنه لو اعتقد عدم كون بعض الأطراف مورد الابتلاء فارتكب بعضها و بان الخلاف،
- 352 ..... ثانيها: لو كانت الأطراف مورد الابتلاء وأثر العلم الإجمالي أثره
- 352 ..... ثالثها: لو علم إجمالاً بغضبية إناء مردد بين الإناءين
- 352 ..... اشارة
- 353 ..... ومنها: موارد دوران الأمر بين المحذورين مع وحدة القضية من كل جهة زمانا ومكانا
- 353 ..... ومنها: الشبهة غير المحصورة
- 354 ..... تبييه:
- 355 ..... الأمر الثامن الامتثال الإجمالي
- 358 ..... المقصد الثاني ما يصح الاعتذار به من جهة الكشف وفيه مباحث:
- 358 ..... اشارة
- 360 ..... تمهيد:
- 362 ..... المبحث الأول امكان التعمد بغير العلم
- 362 ..... اشارة
- 362 ..... المراد من الإمكان



362	.....	اشارة
363	.....	الأول: القياس على الإختيار عن الله تعالى والجواب عنه
363	.....	الثاني: النقض للغرض المناقشة فيه
363	.....	الثالث: تقويت المصلحة والإلقاء في المفسدة والجواب عنه
366	.....	الرابع: اجتماع المثلين أو الضدين الجواب عنه
366	.....	اشارة
368	.....	ذكر أجوبة الاصوليين عن الدليل الرابع والمناقشة فيها
371	.....	المبحث الثاني أصالة عدم الاعتبار وعدم صحة الاعتذار
371	.....	اشارة
372	.....	وقد يقرر الأصل في المقام بوجوه اخرى:
373	.....	وينبغي التنبه على امور:
373	.....	الأول: الاستدلال على حرمة التشريع، أنحاء ما يضاف إلى الشارع، أقسام التشريع
374	.....	الثاني: حرمة الفعل المشرع فيه
374	.....	الثالث: عدم الفرق بين البدعة والتشريع
374	.....	الرابع: الرد على صاحب الكفاية في قوله إن حجة شيء في الدين غير مساوق لصحة اتسائها إلى الشارع
375	.....	هذه نخبة الكلام في أصالة عدم الحجية وعدم صحة الاعتذار في ما شك في حجيته، وقد خرج عن هذا الأصل امور:
375	.....	اشارة
376	.....	الأمر الأول الظواهر
376	.....	اشارة
376	.....	اعتبار الظواهر من الاصول النظامية، البحث فيها صغروي وكبروي
376	.....	استدلال الأخيارين على عدم حجية ظواهر القرآن والجواب عنه
378	.....	لا بد من ذكر امور:
378	.....	الأول: النص والظواهر والأظهر من أوصاف اللفظ
379	.....	الثاني: عدم دوران حجية الظهور مدار حصول الظن الشخصي
379	.....	الثالث: للظهور مراتب متفاوتة
379	.....	الرابع: في اختلاف قراءة القرآن
379	.....	اشارة
380	.....	مناشئ الظهور
382	.....	الأمر الثاني الاجماع
382	.....	اشارة

383	طرق استكشاف رأي المعصوم عليه السلام .....
383	اشارة .....
383	الأول: دخول شخص المعصوم عليه السلام في جملة المجمعين .....
383	الثاني: قاعدة اللطف. و اللطف: .....
384	الثالث: الحدس .....
384	الرابع: تراكم الظنون من آراء الأعلام .....
384	الخامس: لأجل كشفه عن دليل معتبر وصل اليهم .....
385	السادس: لأجل كونه كاشفا عن قاعدة معتبرة عقلانية أو شرعية، .....
385	السابع: أن يتفرد فقيه في عصر و لم يكن فقيه آخر في طبقتة .....
385	الثامن: الإجماع القهري الانطباقي بعد استقرار رأي فقيه بين الناس .....
385	اشارة .....
386	تحقيق الكلام في الإجماع عند الإمامية .....
386	نقل الإجماع: .....
386	اشارة .....
388	و ينبغي التنبه على أمور: .....
388	الأول: الإجماع إنما يكون معتبرا إذا حصل الاطمئنان منه .....
389	الثاني: يعرض على الإجماع ما يعرض على الخبر الواحد .....
389	الثالث: معنى قول الفقهاء «نقل الإجماع عليه مستفيض بل متواتر» .....
389	الرابع: إذا شك في أن ناقل الإجماع استند إلى الحس أو الحدس. .....
389	الخامس: معنى الإجماع المحصل .....
390	السادس: نقل كلام المحقق البحراني في الحدائق ختام في الشيع و الاستفاضة و التواتر .....
390	ختام: .....
391	الأمر الثالث الشهرة .....
391	أقسام الشهرة .....
392	الإشكال على اعتبار الشهرة الاستادية صغرى و كبرى و الجواب عنه .....
394	الاستدلال على اعتبار الشهرة الفتوائية، الإشكال عليه .....
395	التمسك بالمقبولة على اعتبار الشهرة مطلقا، الإشكال عليه و الجواب عنه .....
396	إشكال المحقق الثاني على الاستدلال و الجواب عنه .....
397	ختام فيه امور: .....
397	الأول: عدم الفرق في الشهرة مطلقا بين أن يكون موردها نفس الأحكام أو ما يتعلق بها .....

- 397 ..... الثاني: المراد من الواجب في كلمات قدماء الأصحاب ..
- 398 ..... الثالث: إطلاق الشهرة التقديمية يقتضي الاتصال إلى المعصوم ..
- 398 ..... الرابع: لا أثر للشهرة الاستنادية في غير الوجوب والحرمة ..
- 398 ..... الخامس: لا اختصاص للشهرة الاستنادية بخصوص مسائل الفقه ..
- 398 ..... السادس: نقل كلام صاحب الجواهر في اختلاف القدماء ..
- 399 ..... السابع: تفسير قول الفقهاء «على الأشهر، عليه الأكثر، عليه المعظم» ..
- 399 ..... الثامن: طرق إحراز الشهرة ..
- 400 ..... الأمر الرابع الخبر الواحد ..
- 400 ..... إشارة ..
- 400 ..... تمهيد وفيه امور: ..
- 400 ..... الأول: المناط في إثبات الحكم الشرعي بالخبر الواحد ..
- 400 ..... الثاني: زمان حدوث البحث في الخبر الواحد ..
- 401 ..... الثالث: الكلام في أن البحث في حجية الخبر الواحد من مسائل الأصول ..
- 402 ..... الرابع: قد ادعي الإجماع على حجية ما في الكتب الأربعة، الإشكال عليه و الجواب عنه ..
- 403 ..... أدلة عدم اعتبار الخبر الواحد: ..
- 405 ..... اعتبار الخبر الواحد بالأدلة الأربعة: ..
- 405 ..... الاستدلال من الكتاب بآية النبأ بمفهوم الشرط تارة و مفهوم الوصف اخرى ..
- 405 ..... إشارة ..
- 406 ..... وأشكل على الاستدلال بوجوه: ..
- 408 ..... مناقشات لا تخص بآية النبأ بل تعمها وغيرها وردها ..
- 408 ..... إشكالات تخص بالاخبار مع الوساطة فقط ..
- 410 ..... كيفية الاستدلال بآية النفر، الإشكال عليها ثم الجواب عنه ..
- 411 ..... الاستدلال بآية الكتمان والسؤال وآية الأذن ..
- 412 ..... الأخبار المتواترة إجمالا الدالة على اعتبار خبر الواحد: ..
- 413 ..... الإجماع والسيرة على اعتباره: ..
- 413 ..... إشارة ..
- 414 ..... الردّ على السيرة و الجواب عنه ..
- 415 ..... الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بوجوه عقلية و الجواب عنها، الفرق بين الانسداد الصغير و الانسداد الكبير ..
- 416 ..... نتائج البحث: ..
- 416 ..... الأولى: أن النزاع في اعتبار الخبر الواحد صغويا لا أن يكون كبرويا ..

417	.....	الثانية: العدالة في الراوي طريقته لا أن تكون موضوعية ..
417	.....	الثالثة: مراتب الوثوق والاطمئنان ..
417	.....	الرابعة: الكلام في اعتبار تضعيفات بعض علماء الرجال ..
418	.....	الخامسة: تحقيق الكلام في أقوال الرجال بالنسبة إلى الرواة ..
419	.....	السادسة: بيان المراد من الوثوق والصدق المعترين في الراوي ..
420	.....	السابعة: مورد اعتبار التوثيق ..
421	.....	الثامنة: موجبات الوثوق بالصدور ..
421	.....	التاسعة: كلام في حال الرواة ..
422	.....	العاشر: وثوق الراوي على قسمين: ..
422	.....	الحادية عشر في الوثوق ..
422	.....	الثانية عشرة: في والتضعيف ..
423	.....	الأمر الخامس الاجتهاد والتقليد ..
423	.....	إشارة ..
423	.....	تعريف الاجتهاد والتقليد: ..
423	.....	إشارة ..
424	.....	آراء العلماء في الاجتهاد، وما يعتبر في الاجتهاد ..
426	.....	التقليد ..
426	.....	تعريف التقليد ..
426	.....	المطلق والمتجزئ: ..
427	.....	ما يعتبر في مرجع التقليد: ..
429	.....	التخطيط والتصويب: ..
430	.....	أقسام التصويب: ..
432	.....	الأعلمية ..
432	.....	إشارة ..
433	.....	الاستدلال على اعتبارها في المرجع والمناقشة فيه ..
433	.....	أدلة عدم اعتبار الألفية والردّ عليها ..
434	.....	فوائد: ..
434	.....	الأولى: بيان المراد من الألف ..
434	.....	الثانية: كيفية تحقق موضوع الألف ..
434	.....	الثالثة: لو شك في اختلاف الألف مع غيره ..

435	تبدل الرأي:
435	تقليد الميت:
435	اشارة
435	و خلاصة الكلام أنه لا بد وأن يبحث من وجهين:
437	اعتبار مطلق الظن:
437	الاستدلال على اعتباره و الجواب عنه
437	اشارة
437	أحدها: أن مخالفة الحكم الإلزامي المظنون مظنة للضرر
437	اشارة
438	و إن كان المراد به الضرر الدنيوي. فيرد عليه.
438	أولاً: أن تبعية الأحكام مطلقاً للمصالح و المفاسد الدنيوية تحتاج إلى دليل
438	و ثانياً: كل ضرر دنيوي ليس بواجب الدفع مطلقاً،
438	و ثالثاً: على فرض تحققه،
438	ثانيها: أنه من البديهي وجود أحكام إلزامية في الشريعة المقدسة
438	ثالثها: إنه بعد لزوم الأخذ بها في الجملة لو لم يؤخذ بالمظنون
440	رابعها: دليل الانسداد
440	مقدمت دليل الانسداد و المناقشة فيها
440	اشارة
440	المقدمة الاولى:
440	المقدمة الثانية:
440	المقدمة الثالثة:
440	المقدمة الرابعة:
440	المقدمة الخامسة:
442	جملة القول في الاحتياط أقسامه بيان الإشكال فيه
443	نقل كلام صاحب الكفاية في الحرج الحاصل من الامتثال و الرد عليه
444	الإشكال في وجوب الاحتياط الذي لا يوجب العسر و الحرج
445	الرجوع إلى الأصول العملية بيان الإشكال فيه الجواب عن الإشكال المعروف من التناقض بين صدر دليل الاستصحاب و ذيله الرجوع إلى الأصول العملية بيان الإشكال فيه
447	بيان المختار في دليل الانسداد
447	اشارة
448	و ينبغي التنبيه على امور:

- 448 ..... الأول: هل تكون نتيجة دليل الانسداد في المسألة الأصولية أو في الأحكام أو فيهما معا .
- 449 ..... الثاني: هل تكون نتيجة دليل الانسداد الكشف أو الحكومة؟
- 450 ..... الثالث: هل تكون النتيجة كلية أو مهمة؟
- 452 ..... الرابع: الإشكال على النهي عن الظن القياسي و الرد عليه
- 453 ..... الخامس: لو قام ظن على عدم اعتبار ظن آخر ..
- 453 ..... السادس: كلام في الظن بالفراغ بعد تعلق أصل التكليف
- 453 ..... السابع: في الظن الغير المعتمد ..
- 454 ..... الثامن: اعتبار الظن في الاعتقادات
- 454 ..... إشارة ..
- 454 ..... أقسام الاعتقادات. الاستدلال على وجوب المعرفة عقلا و الرد عليه
- 454 ..... الاستدلال على وجوب معرفة المعاد و المناقشة فيه
- 456 ..... الاستدلال على وجوب المعرفة شرعا و ردّه
- 457 ..... فوائد: ..
- 457 ..... الأولى: المناط في المعرفة هو الاعتقاد و الجزم
- 457 ..... الثانية: عدم اعتبار حصول المعرفة من الاستدلال الفلسفي ..
- 458 ..... الثالثة: تعيين أحد مراتب الاعتقاد و الجزم، تعيين مراتب القصور ..
- 458 ..... الرابعة: أن ما يعتبر فيه الجزم لا يكفي فيه الظن ..
- 460 ..... المقصد الثالث الاصول العملية ..
- 460 ..... إشارة ..
- 462 ..... وفيه فصول: ..
- 462 ..... تمهيد في عدد الاصول العملية، الفرق بين الجهل في موردها و الجهل في مورد الأمارات
- 463 ..... و لا بد من تقديم أمور: ..
- 463 ..... الأول: إن الجهل إنما يكون مورد الاصول مطلقا بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل ..
- 463 ..... الثاني: كون البحث عن حكم الشبهات الموضوعية خارجا عن فن الاصول
- 463 ..... الثالث: كون بحث الحظر و الترخيص أعم موردا عن بحث البراءة
- 463 ..... الرابع: المراد بالجهل و الشك ..
- 464 ..... الخامس: كون الاصول الأربعة المعروفة من الامور العقلانية ..
- 464 ..... السادس: أن النزاع بين الاصولي و الأخباري صغروي لا أن يكون كبرويا
- 464 ..... السابع: تقسيم آخر للاصول ..
- 464 ..... الثامن: كون مباحث الاصول العملية من علم الاصول 161 الفصل الأول - البراءة ..

465	الفصل الأول البراءة .....
465	أدلة البراءة في الشبهات الحكمية مطلقاً: .....
465	إشارة .....
465	الاستدلال بالكتاب: استدلال عليها من الكتاب بآيات .....
465	منها: قوله تعالى: لا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا وَجْهَ الاستدلال و المناقشة فيه .....
465	إشارة .....
465	الاستدلال و المناقشة فيه .....
466	و منها: قوله تعالى: وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً .....
467	استدلال الأخباريين على عدم الملازمة بين حكم العقل و الشرع و الجواب عنه .....
468	الاستدلال بالسنة على البراءة: .....
468	منها: حديث الرفع، المراد من الرفع و الإشكال عليه و الجواب عنه .....
468	إشارة .....
468	ثم إن البحث عن حديث الرفع يقع ضمن أمور: .....
468	إشارة .....
469	الأول: مقتضى عموم الحديث و إطلاقه القول بأنه لا وجه لرفع المواخذه و دفعه .....
470	الثاني: الأثر الشرعي المترتب على الشيء .....
470	الثالث: تقدم حديث الرفع على الأحكام الواقعية، الإشكال بأنه يستلزم النسخ أو التصويب أو الصرف و الجواب عنه .....
471	الرابع: الحديث يرفع كل ما يمكن أن تاله يد الجعل: الإشكال عليه و الجواب عنه .....
472	الخامس: توجيه ما ذكر في الحديث: من الطيرة، و الحسد، و التفكير في الوسوسة في الخلق: .....
473	السادس: كلام في مثبتات الاصول العملية .....
473	و منها: مرسل الصدوق، ذكر الاحتمالات فيه و الجواب عنها .....
474	و منها: حديث الحجب. المناقشة في الاستدلال به .....
474	و منها: صحيح ابن الحجاج. المناقشة فيه. ردّ ما يستشكل عليه .....
476	الاستدلال بالإجماع، و دليل العقل، و الأصل على البراءة .....
477	الفصل الثاني ما يتعلق بالاحتياط .....
477	أدلة القول بوجوب الاحتياط شرعاً في الشبهات الحكمية التحريمية و الجواب عنها: .....
477	استدل عليه بالأدلة الثلاثة .....
477	فمن الكتاب: .....
477	و من السنة: .....
477	إشارة .....

- 479 ..... المناقشة في الاستدلال بصحيح ابن الحجاج الوارد في الصيد
- 480 ..... الدليل العقلي على وجوب الاحتياط:
- 480 ..... اشارة
- 481 ..... الكلام في مورد إجمال النص أو تعارضه
- 482 ..... الكلام في الشبهات الموضوعية
- 482 ..... وينبغي التنبه على امور:
- 482 ..... الأول: تقدم الأمارات على الاصول الموضوعية و الأخيرة على الاصول الحكمية
- 482 ..... اشارة
- 483 ..... بعض الكلام في أصالة عدم التذكية
- 483 ..... اشارة
- 483 ..... التعرض لأمرين
- 483 ..... الأول: المراد من غير المذكي والميتة
- 485 ..... الثاني: أن الحيوان بالنسبة إلى التذكية و عدمها على أقسام
- 485 ..... اشارة
- 485 ..... إذا تبين هذا نقول: إن الشك في التذكية
- 485 ..... تارة: في الشبهة الحكمية
- 485 ..... و اخرى: في الشبهة الموضوعية الخارجية
- 487 ..... تفصيل القول في جريان أصالة عدم التذكية في الشبهات الموضوعية
- 489 ..... بيان الحق في المقام، التمسك ببعض الأخبار على ذلك
- 489 ..... التنبه الثاني: لا ريب في حسن الاحتياط غير المخلّ بالنظام
- 489 ..... اشارة
- 491 ..... الكلام في قاعدة التسامح من جهات:
- 491 ..... اشارة
- 491 ..... الجهة الاولى: في الأخبار الدالة على القاعدة
- 491 ..... اشارة
- 493 ..... المناقشة فيها و ذكر الاحتمالات فيها و الإشكال عليها
- 494 ..... الجهة الثانية: هل تدل الأخبار على ترتيب جميع آثار المطلوب الشرعي؟
- 495 ..... الجهة الثالثة: موارد جريان قاعدة التسامح في الأدلة
- 495 ..... التنبه الثالث: دوران الأمر بين التعيين و التخيير
- 495 ..... اشارة



496	الإشكال على المشهور، و نقل كلام بعض مشايخنا و الرد عليه .....
497	أقسام الواجب التخييري .....
497	موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير .....
498	الكلام في دوران الأمر بين الواجب العيني و الكفائي .....
498	التمييز الرابع: جريان البراءة في جميع الشبهات مطلقاً .....
498	إشارة .....
498	توهم اختصاص البراءة ببعض الأقسام و الجواب عنه .....
499	نتيجة البحث .....
500	الفصل الثالث أصالة التخيير و البحث فيها من جهات: .....
500	الجهة الأولى: بيان موضوعها .....
500	الجهة الثانية: أقسام التخيير و مجرى كل واحد منها في التوصيلات و التعديلات .....
502	الجهة الثالثة: في استمرار التخيير و الإشكال عليه .....
502	إشارة .....
503	الشك في المكلف به: .....
503	إشارة .....
503	موضوع الشك في المكلف به، جهات الشك و الكلام يقع في مقامين .....
503	إشارة .....
504	المقام الأول: في المتباينين .....
504	إشارة .....
504	مناط البحث فيه. الكلام في العلم الإجمالي الاستدلال عليه بوجوه .....
504	الأول: اختلاف مورد الشك الذي هو مجرى الأصول عن أطراف العلم الإجمالي، إشكال و جواب .....
505	الثاني: أن الأصول العملية بحسب ملاحظاتها مع أطراف العلم الإجمالي على أقسام ثلاثة: .....
506	الثالث: ما عن شيخنا الأنصاري قدّس سرّه، فإنه جعل المانع عن جريانها .....
508	موارد عدم وجوب الموافقة القطعية: .....
508	الأول: ما إذا دلّ دليل مخصوص على أن الشارع اكتفى بالامتنال الاحتمالي .....
508	الثاني: ما إذا كان في بعض الأطراف تكليف فعلي .....
508	الثالث: ما إذا لم يصلح العلم الإجمالي للداعوية .....
509	الرابع: خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء .....
509	إشارة .....
509	حكم ما إذا لم يحرز الابتلاء فهل يجب الاحتياط أو تجري البراءة؟ .....

- 510 ..... حكم ما إذا كان شيء مورد الابتلاء من جهة وخارجاً عنه من جهة أخرى .....
- 510 ..... الخامس: الاضطرار وهو إما إلى تمام الأطراف أو إلى بعضها .....
- 510 ..... والأول يوجب سقوط العلم التفصيلي عن التجزئ .....
- 510 ..... والثاني إما إلى المعين، أو إلى غيره، .....
- 511 ..... نقل الكلام عن بعض مشايخنا في الاضطرار إلى غير المعين والمناقشة فيه .....
- 512 ..... السادس: فقدان بعض الأطراف .....
- 512 ..... السابع: الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة، رأي المشهور فيه المناقشة فيه .....
- 512 ..... إشارة .....
- 513 ..... نقل كلام صاحب الكفاية في تليث الأقسام في الملاقي لأحد الأطراف وردّه .....
- 515 ..... الثامن: عدم الفرق في تجزئ العلم الإجمالي بين كون أفراده دفعية أو تدريجية .....
- 516 ..... التاسع: لو اعتقد تجزئ العلم الإجمالي في الأطراف الدفعية أو التدريجية .....
- 516 ..... العاشر: عدم الفرق في جميع ذلك بين أقسام الشبهة الموضوعية التحريمية أو المفهومية .....
- 517 ..... الشبهة غير المحصورة: .....
- 518 ..... المقام الثاني دوران الأمر بين الأقل والأكثر: .....
- 518 ..... الفرق بينه وبين الشك في المحصل، أقسام الشك في الأقل والأكثر .....
- 519 ..... بيان الحق في المقام، إقامة الشكل الأول على ذلك .....
- 520 ..... الاستدلال على وجوب الاحتياط والجواب عنه .....
- 521 ..... التمسك لعدم وجوب الأكثر بالأصل الأزلي .....
- 521 ..... الكلام في الشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل والأكثر .....
- 522 ..... بعض أحكام الخلل: .....
- 523 ..... النقيصة السهوية: .....
- 523 ..... إشارة .....
- 523 ..... الأولى: تصوير التكليف بالنسبة إلى المنسي وغيره، الجواب عنه الإشكال في تكليف غير المنسي بوجوه .....
- 524 ..... الثانية: بحسب دلالة غير المنسي بوجوه .....
- 525 ..... الثالثة: بحسب الأدلة الثانوية الدالة على وجوب البقية .....
- 525 ..... إشارة .....
- 525 ..... حكم الزيادة: .....
- 525 ..... إشارة .....
- 526 ..... الأولى: في تصويرها، الردّ على من قال بعدم إمكان تصويرها، .....
- 526 ..... الثانية: أقسام الزيادة .....

- 527 ..... الثالثة: حكمها، التمسك بأصالة عدم المانعية، والاستصحاب وهو على أنحاء .....
- 527 ..... اشارة .....
- 527 ..... الإشكال على التمسك بالاستصحاب .....
- 528 ..... ثم إنه قد استدل على البطلان بالزيادة العمدية .....
- 529 ..... ما يتعلّق بالجزء و الشرط: .....
- 529 ..... اشارة .....
- 529 ..... توهم اختصاص البحث في المقام ببعض الموارد والإشكال، و الردّ على التوهم بأن البحث مبني على ثبوت .....
- 530 ..... أقسام دليل المقيد و القيد: .....
- 531 ..... بعض الكلام في قاعدة الميسور، التمسك بالاختيار الإشكال عليها و الجواب عنه .....
- 532 ..... فائدة: .....
- 532 ..... لو دار الأمر بين كون شيء شرطاً في العبادة أو مانعاً .....
- 533 ..... شروط الاصول الاحتياط .....
- 533 ..... اشارة .....
- 533 ..... الجواب عن أن الاحتياط مخالف لقصد الوجه و الجزم في النية، مراتب الامثال .....
- 534 ..... الجواب عن أن الاحتياط المستلزم للتكرار لهو و عبث .....
- 534 ..... الفحص في مورد الاصول العملية: .....
- 534 ..... اشارة .....
- 536 ..... و ينبغي التنبية على امور: .....
- 536 ..... الأول هل أن وجوب التعلم نفسي أو طريقي أو مقدمي ؟ .....
- 537 ..... الثاني ملاك وجوب التعلم .....
- 537 ..... الثالث دوران صحة العمل و بطلانه مدار المطابقة للوظيفة و عدمها .....
- 538 ..... الرابع تلازم الصحة و سقوط العقاب، الإشكال في بعض الموارد و الجواب عنه و تعيين الحق في المقام .....
- 538 ..... اشارة .....
- 539 ..... ثم إنه قد ذكر الفاضل التونسي قدّس سرّه للبراءة شرطين آخرين .....
- 539 ..... الأول: أن لا يكون إعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى .....
- 540 ..... الشرط الثاني: - مما ذكره الفاضل التونسي - أن لا يكون في إعمالها الضرر .....
- 540 ..... اشارة .....
- 540 ..... الكلام في قاعدة الضرر، و فيها جهات من البحث .....
- 540 ..... اشارة .....
- 540 ..... الأولى: كونها من القواعد العقلانية .....

542	..... الثانية: الفرق بين الضرر والحرج .....
543	..... الثالثة: المراد من كلمة (لا) ذكر الإشكال المعروف .....
544	..... الرابعة: إنها من القواعد العامة، الإشكال عليها بكثرة ورود التخصصات والجواب عنه .....
546	..... الخامسة: تقديم قاعدة الضرر على جميع الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام مطلقاً .....
547	..... السادسة: تعارض ضرر مع ضرر آخر. ....
547	..... إشارة .....
549	..... فرع: .....
549	..... السابعة: قد تقدم قاعدة الحرج على قاعدة الضرر .....
549	..... تسميم: .....
552	..... الفصل الرابع الاستصحاب .....
552	..... إشارة .....
552	..... ولا بد من تقديم أمور: .....
552	..... الأول: الفرق بين المسألة الأصولية والفقهية، والقاعدة الفقهية .....
553	..... الثاني: الفرق بين الاستصحاب، وقاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع .....
554	..... الثالث: للاستصحاب أقسام مختلفة. ....
554	..... منها: بحسب زمان اليقين والشك. ....
554	..... ومنها: بحسب منشأ الشك بين المقتضي والرافع والغاية، و تعريف المقتضي .....
554	..... إشارة .....
555	..... أقسام المقتضي، تعريف الرافع والفرق بينه وبين المانع .....
555	..... تعريف الغاية، تصادق الشك في المقتضي مع النسخ والغاية في غير الشبهة الموضوعية .....
556	..... ومنها: تقسيمه بحسب الدليل الدال على المستصحب فإنه. ....
556	..... ومنها: تقسيمه بحسب المستصحب، .....
556	..... الرابع: إن كان الدليل على المستصحب هو العقل .....
557	..... الخامس: قد فصل في اعتبار الاستصحاب بين الشك في الرافع فيعتبر .....
557	..... إشارة .....
558	..... التفصيل بين الموضوعات والأحكام والجواب عنه .....
559	..... الأدلة على حجية الاستصحاب: .....
559	..... الأول: دعوى الإجماع .....
559	..... الثاني: إن سبق الثبوت يوجب الظن بالبقاء .....
559	..... الثالث: بناء العقلاء، لأن الشك عندهم. ....

- 560 ..... الرابع: جملة من الأخيار: .....
- 560 ..... الأول: مضمر زرارة: .....
- 561 ..... الثاني: مضمر زرارة الآخر: .....
- 563 ..... الثالث: صحيح زرارة: .....
- 564 ..... الرابع: قول أمير المؤمنين عليه السلام: .....
- 564 ..... الخامس: المكاتب: .....
- 566 ..... تبيهات الاستصحاب .....
- 566 ..... التبيه الأول: انقسام الأحكام إلى تكليفية ووضعية .....
- 570 ..... التبيه الثاني: الكلام في الاكتفاء بالشك التقديري، مناقشة رأي من اكتفى بالشك واليقين فقط .....
- 571 ..... التبيه الثالث: المراد من اليقين في مورد الاستصحاب .....
- 571 ..... التبيه الرابع: اقسام الاستصحاب باعتبار الجزئي والكلي .....
- 571 ..... اشارة .....
- 572 ..... الأول: ما إذا كان المستصحب جزئيا خارجيا، موضوعيا كان أو حكما .....
- 572 ..... الثاني: ما يجري فيه استصحاب الكلي دون استصحاب الفرد والجزئي، .....
- 575 ..... الثالث: ما لا يجري فيه استصحاب الكلي والجزئي .....
- 576 ..... التبيه الخامس: الكلام في الاستصحاب في الزمان والزمانات والمتدرجات في الوجود، الإشكال عليه والجواب عنه .....
- 578 ..... التبيه السادس: في الاستصحاب التعليقي الإشكال عليه والجواب عنه .....
- 579 ..... التبيه السابع: الاستصحاب في نسخ ما ثبت في شريعة أو شرعيتين .....
- 579 ..... التبيه الثامن: في الأصل المثبت، الفرق بين الأمانة والأصل والمناقشة فيه بيان الحق في المقام .....
- 579 ..... اشارة .....
- 581 ..... بقي امور لا بد من التبيه عليها: .....
- 581 ..... الأول: في المراد بالأثر الشرعي .....
- 581 ..... الثاني: لا وجه لتوهم الإثبات بين الكلي والفرد .....
- 582 ..... الثالث: أقسام الأثر المترتب على الشيء .....
- 582 ..... الرابع: الجواب عن موارد ربما يستظهر من المشهور اعتبار الأصل المثبت فيها .....
- 583 ..... الخامس: جريان الاستصحاب في ما كان الأثر للبقاء فقط أيضا .....
- 583 ..... التبيه التاسع: أقسام الشك في حدوث الحادث، للكلام في جريان الاستصحاب في ما كان للشك في السبق والحق، الكلام .....
- 586 ..... التبيه العاشر: الكلام في الاستصحاب في الاعتقادات، أقسامها، استصحاب الحكم، استصحاب بقاء الشريعة .....
- 587 ..... التبيه الحادي عشر: الكلام في بعض الموارد التي قد يتردد بين كونها من الأصل اللفظي حتى يتقدم أو الأصل العملي تحقيق الكلام .....
- 590 ..... التبيه الثاني عشر: المراد بالشك في البقاء .....

590	..... التبييه الثالث عشر: الكلام في استصحاب الصحة، المراد منها .....
591	..... التبييه الرابع عشر: أقسام اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة، تعيين المراد منها .....
591	..... اشارة .....
592	..... تقدم الاستصحاب على سائر الاصول العملية: .....
593	..... تعارض الاستصحابين: .....
596	..... الخاتمة في ذكر بعض القواعد المتقدمة على الاستصحاب .....
596	..... اشارة .....
598	..... قاعدتا التجاوز و الفراغ: .....
598	..... اشارة .....
598	..... الجهة الاولى: هل هما من القواعد التعبدية المحضة، أو العقلانية التي كشف عنها الشارع .....
598	..... الجهة الثانية: هل هما قاعدتان مختلفتان .....
600	..... الجهة الثالثة: أنه على القول بكونهما من الأمارات تعتبر مثبتتهما .....
600	..... الجهة الرابعة: الفراغ: .....
600	..... اشارة .....
601	..... الكلام في اعتبار الدخول في الغير فيهما .....
602	..... الكلام في المراد من التجاوز .....
604	..... الجهة الخامسة: تجري قاعدة الفراغ في الشك في الشرط نضا وإجماعا .....
605	..... الجهة السادسة: اختصاص جريان القاعدة بخصوص السهو والغفلة .....
605	..... الجهة السابعة: هل إن البناء على الوقوع في موردها ترخيص أو عزيمة .....
605	..... الجهة الثامنة: في جريانها في جميع العبادات والمعاملات .....
606	..... قاعدة الصحة .....
606	..... الأدلة على اعتبارها .....
606	..... اشارة .....
607	..... الاولى: لا وجه للبحث عن أنها أصل، أو قاعدة، أو أمارة .....
607	..... الثانية: المراد بالصحة الواقعية منها، .....
608	..... الثالثة: لا فرق في مجراها بين كونه من العبادات أو غيرها مطلقا .....
609	..... الرابعة: مقتضى إطلاق الأدلة اللفظية و السيرة ترتيب جميع آثار الصحة مطلقا .....
610	..... الخامسة: لا فرق فيها بين أفعال البالغين و المميزين من غيرهم .....
611	..... السادسة: هل تخص القاعدة بمورد صدور فعل من الفاعل ثم شك في صحته و فساده .....
611	..... السابعة: مقتضى كون القاعدة تسهيلية امتنانية عدم اختصاصها بفعل الغير، .....

611 ..... الثامنة: لا تجري هذه القاعدة مع وجود العلم المنجز على الخلاف،

612 ..... قاعدة اليد:

614 ..... قاعدة القرعة:

616 ..... الفهرس

645 ..... تعريف مركز

## تهذيب الاصول

### هوية الكتاب

بطاقة تعريف: سبزواري، عبدالاعلى، 1288 - 1372

عنوان واسم المؤلف: تهذيب الاصول / تاليف عبدالاعلى الموسوى السبزواري

تفاصيل المنشور: [قم]: مكتب سماحة آية الله العظمي السيد السبزواري: مؤسسة المنار، - 1376.

الطبعة الثالثة 1417 هـ - 1996 م

ISBN : بها:8000ريال(ج.2،1) ؛ بها:8000ريال(ج.2،1) ؛ بها:8000ريال(ج.2،1) ؛ بها:8000ريال(ج.2،1)

عنوان : أصول الفقه الشيعي

المعرف المضاف: مكتب سماحة آية الله العظمي السيد السبزواري

ترتيب الكونجرس: 8/159BP/س22ت9 1376

تصنيف ديوي: 297/312

رقم البليوغرافيا الوطنية: م 76-8156

ص: 1

### المجلد 1

### اشارة









بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

و الصلاة والسلام على خير خلقه

محمد وآله الطيبين الطاهرين

وبعد فيقول المفتقر إلى الله جلّ جلاله عبد الأعلى الموسوي خلف المرحوم العلامة الجليل السيد علي رضا: هذه خلاصة ما حققناه وحقّقته مهرة مشايخنا - «قدس الله أسرارهم» - المبتكرين في هذه الصناعة بعد طول الجهد وتحمل المتاعب، أبرزتها في أسهل العبارات و أيسر الجملات، خالية عن جميع الزوائد، مشتملة على كثير من الفوائد، وسميتها ب (تهذيب الاصول) عن الزوائد والفضول، راجيا أن يهذبنا الله تعالى عن كل ما لا يرضيه، ويحلّينا بكل ما يرضيه، وأن يجعله كافيا لصحة الاعتذار في أحكامه المقدسة إلى يوم القيامة.

و منهجنا في هذا الكتاب يخالف ما هو المتبع في سائر الكتب، فهو مؤلف من مقدمة ومقاصد ثلاثة:

1 - المقدمة: وفيها امور عامة.

2 - المقصد الأوّل: في مباحث الألفاظ، ومنها المشتق، و مبحث التعارض.

و لكن لما لم تكن لمبحث المشتق فائدة مهمة فقهية جعلناه في المقدمة تبعا للاصوليين.

ص: 5

3 - المقصد الثاني: في الملازمات العقلية بقسميها - المستقلة وغير المستقلة - كمقدمة الواجب، و مسألة الضد، و مسألة النهي في العبادة.

4 - المقصد الثالث: في ما يصح الاعتذار به، كمباحث القطع، و الأمارات، و الاصول العملية، و الاجتهاد و التقليد.

و جميع مباحث الألفاظ ترجع إلى تشخيص صغريات أصالة حجية الظهور، التي هي من أهم الاصول النظامية العقلائية. و حيث أن أساس الفقه مبني على الكتاب و السنة، و هما بمعزل عن الملازمات العقلية؛ جعلوا بحث الملازمات العقلية في طي مباحث الألفاظ، إلا أننا عقدنا لها بابا مستقلا، و هو المقصد الثاني.

و خالفناهم في مبحث التعارض فجعلناه من مباحث الألفاظ، و في بحث الاجتهاد و التقليد فجعلناه من مباحث ما يصح الاعتذار به.

و لا يخفى أن الاصول مقدمة و آلة للتعرف على الفقه؛ و ليس هو مطلوباً بالذات، فلا بد أن يكون البحث فيه بقدر الاحتياج إليه في ذي المقدمة، لا زائداً عليه، و أن تكون كيفية الاستدلال فيه مثلها في الفقه في مراعاة السهولة، و ما هو أقرب إلى الأذهان العرفية، لابتناء الكتاب و السنة اللذين هما أساس الفقه على ذلك، فالاصول من شئون الفقه لا بد أن يلحظ فيه خصوصياته من كل جهة.

ص: 6

## الأمر الأول: تعريف الاصول، و فضله و غايته، و مرتبته

أما تعريفه: فحيث أن علم الفقه ما يبحث فيه عن وظيفة الإنسان من حيث الشريعة.

ثم إن وظائف العباد إما أن تكون متقومة بقصد القرية أو لا. و الثانية إما أن تكون بين اثنين أو لا. و الثالثة إما أن تتوقف على الإنشاء أو لا.

فالاولى العبادات، و الثانية العقود، و الثالثة الإيقاعات، و الرابعة الأحكام.

و هذا الحصر عقلي.

هذه هي كبرى الأقسام في الفقه، و إن كان عندهم نزاع صغروي في بعض الأقسام.

فالأصول ما يبحث فيه عن تعيين كيفية تلك الوظيفة، و حقيقته أنها قواعد معتبرة تستعمل في استفادة الأحكام الإلهية، و لا اختصاص له بالمسلمين، بل كل ملة لها وظائف دينية يكون لها فقه و اصول.

و نزاع الأخباري و الأصولي إنما هو نزاع صغروي في بعض مسائل

الاصول، لا أن يمنع الأخباري عن لزوم إعمال القواعد المعتمدة المحاورية في استفادة الأحكام الإلهية عن الكتاب و السنّة.

و يكفي في فضله أنه في الجملة من شئون الفقه الذي هو من أفضل العلوم بعد التوحيد، بل به يستكمل التوحيد، و حيث أنه نفسه مقدمة للفقه يكون فضله فضلا ترشحيا منه.

و أما غايته: فلا ريب في أنه من أفضل الغايات و أعظمها، لأنها الاقتدار على تشخيص الأحكام الربوبية، و تعيين الوظائف الإلهية لعباده، و هذا من فروع النبوة و الخلافة الإلهية.

و أما مرتبته: فهي فوق جميع العلوم الدخيلة في الفقه، فالاصول من حيث المرتبة بداية الاجتهاد و نهاية العلوم الدخيلة في الاستنباط.

### **الأمر الثاني: المعروف أن كل علم متقوم بالمسائل، و الموضوع، و المبادئ.**

و هو بالنسبة إلى الأول مسلّم، لانتهاء العلم بانتفاء مسائله - انتفاء الكل بانتفاء أجزائه - و أما بالنسبة إلى الأخيرين، فلا دليل عليه من عقل أو نقل.

نعم، لو اريد به التقوّم العادي الاعتباري الاصطلاحي، لا- الحقيقي، لكان له وجه. و أما القوام الواقعي فليس موضوع العلم و لا مبادئه كذلك، بحيث لو انتفيا لانتفى أصل ذلك العلم، فليس بوجودهما الواقعي، و لا بوجودهما العلمي دخيلا في علميّة العلم.

نعم، الجامع الواقعي بين موضوعات مسائل العالم موجود بلا إشكال، سواء علم به أم لا، فهو أمر تكويني - كتحقق الجنس في أنواعه - و لا ربط له

بالموضوع المصطلح عليه.

إن قيل: نعم، ولكن وحدة كل علم في حد نفسه و تميزه عن غيره يدور مدار وحدة الموضوع و وجوده، فلا بد له من هذه الجهة.

فإنه يقال: لا ريب في أن الوحدة لا تنحصر بوحدة الموضوع، و يمكن اعتبار الوحدة فيه بأي وجه أمكن ذلك، كما في الوحدات الاعتبارية الملحوظة في سائر المركبات المختلفة الأجزاء.

و كذا يمكن تمييزه بالعرض و نحوه مما يصلح لاستناد التمييز الاعتباري إليه.

ثم إن المبادئ إما تصورية، و هي تصور الاصطلاحات الشائعة في العلم قبل الشروع فيه. أو تصديقية، و هي التصديق بثبوت المحمولات المسلمة الثبوت لموضوعاتها الدائرة في العلم قبل الشروع فيه، و يزيد في علم الاصول مبادئ اخرى اصطلاحوا عليها بالمبادئ الأحكامية، و هي عبارة عن الأحكام المنسوبة إلى الشارع - تكليفية كانت أو وضعية - و ترجع إما إلى المبادئ التصورية، أو التصديقية، و ليست خارجة عنهما، كما هو واضح.

### **الأمر الثالث: تعريف المسألة الاصولية، الفرق بينه و بين القاعدة الفقهية**

المسألة الاصولية: ما تقع كبرى في طريق تعيين الوظيفة، بلا فرق بين الأمارات و الاصول العملية و غيرهما. فيقال مثلاً: هذا أمر، و كل أمر ظاهر في الوجوب، فهذا ظاهر في الوجوب، و كما يقال: هذا خبر موثوق به، و كل خبر موثوق به حجة، فهذا حجة، أو يقال: هذا مجهول الحكم، و كل مجهول الحكم يرجع فيه إلى البراءة العقلية و النقلية، فهذا مما يرجع فيه إليهما، إلى غير ذلك.

و جميع تلك المسائل لا بد أن تثبت بالأدلة اللفظية في الاصول، و قد وضع هذا العلم لذلك.



و يمكن أن تعنون مسألة واحدة بعناوين متعددة، بعضها تكون اصولية و بعضها فقهية، و بعضها كلامية، و هو شائع في العلوم، فيكون المدار حينئذ على خصوصية العنوان، لا ذات المعنون من حيث هو حتى يلزم التداخل.

و القاعدة الفقهية عبارة عن حكم شرعي ينطبق على مصاديقه انطباق الطبيعي على أفراده، و لا تقع في طريق إثبات شيء أبدا، و لا فرق بينها و بين المسألة الفقهية إلا بالاصطلاح.

نعم، يمكن أن يفرّق بينهما بالاعتبار، بأن يقال: القاعدة نتيجة المسألة بمقدماتها. و كذا الكلام في الفرق بين القاعدة الاصولية و مسألتها.

و الفرق بين القاعدة الفقهية و المسألة الاصولية من جهات:

أولها: أن القواعد الفقهية يشترك فيها العالم و غيره، كسائر الأحكام الإلهية، بخلاف المسائل الاصولية، فإنها تختص بالعلماء.

ثانيها: القواعد الفقهية يمكن أن تختص بباب دون باب، و هي كثيرة بخلاف المسائل الاصولية، فإنها جارية في جميع أبواب الفقه.

ثالثها: أن المسائل الاصولية نتائجها تقع كبرى في طريق إثبات الوظيفة، بخلاف القواعد الفقهية، فإن شمولها لمصاديقها نحو شمول الطبيعي لأفراده.

رابعها: القواعد الفقهية غالبها من المسلّمات بين العلماء، بخلاف المسائل الاصولية، فلهم فيها اختلاف كثير.

خامسها: أن غالب القواعد الفقهية نفس المضمون الذي صدر عن المعصوم عليه السلام، و يصح إطلاق الأصل على القاعدة أيضا، إذ لا مشاحة في الاصطلاح، و هي مقدمة على الاصول العملية - سميت أصلا أولا - و اعتبار مثبتاتها يدور مدار القرائن الخارجية المعتمدة، في كل أصل أو أمانة، بلا فرق في التسمية من هذه الجهة أيضا.

## الأمر الرابع: الكلام في ما هو المعروف

المعروف أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وأن العرض الذاتي ما ينتزع عن ذات الشيء، كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة، أو ما لا يكون عروضه على المعروف بواسطة أمر أخص أو أعم.

فاشكّل عليهم: بأن محمولات المسائل لا تنتزع عن ذات موضوع العلم غالباً، مع أن جلّ مباحث علم الاصول، يبحث عما يعرض الموضوع لأمر أعم بناء على أن موضوعه الأدلة الأربعة، ولذا عدل المحققون منهم إلى أن المراد بالعرض الذاتي ما لا يصح سلبه عن الموضوع، وإن كان العروض بواسطة بل بوسائط، أي الوصف بحال الذات. وما صح سلبه عنه يكون عرضاً غريباً وإن لم تكن في البين واسطة، أي ما كان من الوصف بحال المتعلق، ولا ريب في أن محمولات مسائل العلوم لا يصح سلبها عن موضوع العلم، كما لا يخفي.

كما أنه لا ريب في أن نسبة موضوع العلم إلى موضوعات المسائل نسبة الكلي إلى أفرادها والطبيعي إلى مشخصاته.

ثم إنهم قالوا: إن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، و تمايز الموضوعات بتمايز الحثيات. فإن كان نظرهم إلى أن ذلك من أحد طرق التمييز فله وجه، وإن كان نظرهم إلى الانحصار في ذلك، فهو مردود، لإمكان التمييز بالعرض ونحوه أيضاً. وبذلك يمكن أن يجمع بين الكلمات.

## الأمر الخامس: موضوع العلم الاصول

قالوا: إن موضوع علم الاصول الأدلة الأربعة، إما بوصف الحجية، كما عن بعض، أو بذواتها، كما عن آخر.

و اشكل على الأول: بأنه يلزم أن يكون البحث عن حجية الإجماع والعقل، و ظاهر الكتاب خارجا عن المسائل و داخلا في المبادئ، لكونها بحثا عن ذات الموضوع حينئذ.

و يرد: بأن ما هو الموضوع إنما هو الأدلة بوصف الحجية الواقعية النفس الأمرية الثابتة لها، و البحث عن حجية الإجماع والعقل و ظاهر الكتاب، بحث عن مقدار الحجية، و كفييتها، و دفع اعتراض المعترضين عليها، فتكون من المسائل قهرا.

و اشكل على الثاني: بلزوم خروج البحث عن الخبر الواحد، و التعارض و أحكامه عن المسائل، لعدم كونها بحثا عن السنّة، بل بحثا عن الحاكي لها، فيكون من العرض الغريب.

وفيه: أن الخبر الواحد متحد عند الرواة و العلماء، بل المتشعبة من السنّة، فيكون عوارض أحدهما عين عوارض الآخر عندهم، فلا وقع للإشكال من هذه الجهة، فيكون بحث خبر الواحد و التعارض و أحكامه من عوارض السنّة.

ثم إنه لا وجه للقول بأن الموضوع هو الأدلة الأربعة، لأن السنّة شارحة للكتاب، و الإجماع و العقل لا موضوعية لهما، بل لا بد فيهما من الكشف عن السنّة في الأول، و عدم ثبوت الردع في الثاني. فموضوعه هو الكتاب المشروح بالسنّة أو السنّة الشارحة للكتاب. فيكون تعريفه: أنه ما يقع نتائج البحث عنه في طريق معرفة الوظيفة الشرعية، و لا فرق بين العقل و الشرع إلا بما قاله عليه السّلام:

«العقل شرع داخلي و الشرع عقل خارجي».

فالعقل الذي هو أصل الحجج الإلهية إذا ظهر في المظاهر الظاهرية يكون شرعا، و الشرع إذا ظهر في مظهر التجرد يكون عقلا، فلا فرق بينهما بحسب الواقع و الحقيقة.

نعم، العقول الجزئية حيث أنها قريبة من الأوهام و الخيالات فلا بد لها من

أن تكون تحت سلطة الشرع، حفظاً للأحكام من أن يتدخل فيها الأوهام والخيالات.

ثم إن السيرة العقلانية وبناء العقلاء، الذين يتمسك بهما غالباً في الفقه والاصول، راجعان إلى دليل العقل الذي لم يردع عنه الشرع. وكذا السيرة العرفية ومرتكزات العرف اللتين يتمسك بهما أيضاً، ويمكن الفرق بينهما وبين بناء العقلاء بحسب المتعلق، لا بحسب الذات.

### الأمر السادس: تعريف الوضع الفرق بينه وبين استعمال اللفظ

#### إشارة

الوضع من الأمور النظامية يقوم به نظام الاجتماع في الإنسان قديماً وحديثاً، فاللازم في فهم معناه من الرجوع إلى العرف، وإذا رجعنا إليه نرى أنه عبارة عن:

إظهار المعنى باللفظ حدوثاً بداعي كون اللفظ علامة للمعنى ووجهها من وجوهه، ولا فرق بينه وبين مطلق استعمال اللفظ في المعنى إلا من وجهين:

الأول: أنه حدوثي فقط بخلاف سائر الاستعمالات، فإنها تتحقق بعده.

الثاني: أنه بداعي كون اللفظ علامة للمعنى وسائر الاستعمالات تكون بدواعٍ أخرى، وجهة الاشتراك في الجميع إظهار المعنى باللفظ وإبرازه به، بلا فرق في ذلك بين الوضع التخصيصي والتخصيصي.

نعم الفرق بين التخصيص والتخصص أن كثرة الاستعمال في الثاني لها دخل في الجملة، بخلاف الأول، فإن نفس الاستعمال بداعي كون اللفظ علامة للمعنى يكفي في حصول الوضع. والدليل على ما قلناه إنما هو الوجدان في الأسماء التي نضعها لأولادنا، وما حصل من الأوضاع الكثيرة المستحدثة في زماننا.

هذا إذا لوحظ الوضع بالمعنى المصدرية، وأما إذا لوحظ بالمعنى الاسم

المصدرى، فهو نحو ارتباط حاصل بين اللفظ والمعنى ناشئ من تخصيصه به تارة، و من تخصصه به اخرى.

ثم إن من قال بأن الواضع هو الله تعالى، فإن أراد الوضع بمباشرة تعالى، كما في مباشرة تعالى لوحى القرآن والتكلم مع موسى بن عمران، فمقتضى الأصل والوجدان عدمه، ولو كان كذلك لاشتهر اشتها نسبة الكتب السماوية إليه تعالى في هذا الأمر المهم، ويستفاد من قوله تعالى: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا عدم مباشرة الوضع، لأن تعلم الأسماء أعم من مباشرة الوضع، إذ يمكن أن يكون تعالى علّمه لأن يضع آدم بعد ذلك بمباشرة. وإن أراد أن ذلك يالهام منه تعالى، أو أنه تعالى جعل استعدادا في آدم وبنيه و حصل له الاقتدار به على الوضع، فهو حسن.

كما أن من قال بالمناسبة بين اللفظ والمعنى، فإن أراد بها الذاتية الطبيعية و من تمام الجهات، فهو باطل. وإن أراد لحاظ المناسبة الاعتبارية في الجملة عند الوضع إجمالا و ارتكازا، فله وجه.

ثم إن للوضع أقساما:

منها: الوضع النوعي، كوضع الهيئات.

ومنها: الوضع الشخصي، كوضع الأعلام، وأسماء الأجناس.

ومنها: الوضع التعييني، و التعييني، و يسمى بالتخصيصي و التخصيصي أيضا، و يمكن أن يصير المجاز حقيقة لكثرة الاستعمال، كما يمكن أن تصير الحقيقة مجازا لهجر الاستعمال، و كل منهما شائع في المحاورات.

ومنها: الأصلي و التبعية، و الأول كالمستقلات، و الثاني كالنسب و الإضافات.

ومنها: الوضع العام، و الوضع الخاص، أي أن المعنى الموضوع له اللفظ إما عام أو خاص، و على الأول إما أن يوضع له اللفظ، فهو الوضع العام

والموضوع له العام، كأسماء الأجناس، وهو على قسمين: فتارة يتصور العام بذاته ويضع اللفظ بإزائه، و أخرى يتصور العام من حيث الإضافة إلى الحصاص مع قطع النظر عن المضاف إليه ويضع اللفظ بإزاء مثل هذا العام الملتصق بالحصاص، ويأتي قسم آخر أيضا.

وعلى الثاني إن وضع اللفظ له، فهو الوضع الخاص والموضوع له كذلك، كالأعلام، ويمكن أن يكون الأعلام من الوضع العام والموضوع له الخاص، بأن يلحظ مطلق المذكور مثلا ثم يضع لفظ (الحسن) للمصداق الخاص، أو يلحظ مطلق الإناث، ثم يضع لفظ (فاطمة) للمصداق المخصوص.

والمعروف أنه لا يصح أن يوضع اللفظ للكلي الذي يكون هذا الخاص من مصاديقه حتى يكون من الوضع الخاص والموضوع له العام، لأن الموضوع له لا بد وأن يتصور حين الوضع ولو بوجه، والخاص لا يصلح لأن يكون وجهها من وجوه الكلي والعام، بخلاف العكس.

وفيه: أنه لمكان اتحاد العام مع الخاص يصلح لكونه وجهها من وجوه العام في الجملة، وهذا المقدار يكفي في تصوره، فلا مانع منه ثبوتا.

نعم، هو غير واقع إثباتا في المحاورات.

ثم إنه لا- ريب في وقوع الوضع العام والموضوع له كذلك، كأسماء الأجناس. ولا- في وقوع الوضع الخاص والموضوع له الخاص، كالأعلام.

وأما الوضع العام والموضوع الخاص، فعن جمع وقوعه أيضا، كالحروف وما يلحق بها. وعن جمع آخر أن الوضع فيها - كالموضوع - عام، فينحصر الواقع من أقسام الوضع في القسمين الأولين فقط.

و خلاصة ما استدلل به على عدم كون الموضوع له فيها خاصا: أن الخصوصية إما خارجية، أو ذهنية. وعلى الأول يلزم أن يكون استعمالها بنحو الكلية مجازا، كقولك (من) للابتداء مثلا. وعلى الثاني يلزم عدم الصدق على

الخارجيات، وكلاهما خلاف المحاورات.

ويمكن المناقشة فيه: أما الأول: فلأن الكلية فيها تبعية على ما يأتي، والكلية التبعية من جهة لا تنافي الخصوصية من جهة أخرى، كما هو واضح.

وأما الثاني: فلأن الخصوصية الذهنية اخذت مرآة إلى الخارج، فيصح الصدق على الخارجيات قهرا.

نعم، لو قيدت بما في الذهن لا تصدق عليها حينئذ.

ولكنه باطل لا يقول به أحد.

ثم إن لحاظ الاستقلالية في الأسماء، والآلية في الحروف من دواعي الوضع، لا أن يكون قيادا في الموضوع له، أو المستعمل فيه، فلا وجه لخصوصية المعنى من هذه الجهة في الحروف أصلا، ولا يلزم في كونها داعيا الالتفات التفصيلي، بل يكفي الارتكازية فقط.

هذا، ومن ذهب إلى أن الموضوع له فيها خاص قال: إن تقوّمها بالغير أوجب خصوصية المعنى؛ فلا يكون إلا خاصا.

وفيه: أن هذا النحو من التقوّم بالغير لا ينافي الكلية، فالمعنى في حدّ نفسه لا اقتضائي، يكون مع الخاص خاصا، ومع العام عاما.

والحق أن يقال: إن المعاني الحرفية، والنسب والإضافات، تكون في الغير من تمام الجهات مفهوما وذاوا وجودا، لا في الأخير فقط حتى تكون كالأعراض، بل مفهوما وذاوها وجودها، فانيات في الغير فناء تاما ولا نفسية لها بوجه، نظير الربط المحض الذي لا نفسية له أبدا، وما هي كذلك يكون وضعها تبعا وغيريا أيضا، فهي مع أسماء الأجناس يكون الوضع والموضوع له فيها عامين، وفي الأعلام يكونان خاصين لأجل تبعيتها المحضة و الفناء المطلق، فيكون وضعها نوعيا تبعا لمتعلقاتها، إن عاما فعام، وإن خاصا فكذلك.

و ظهر مما مرّ أن الربط ينافي التشخص مطلقا، فلا وجه لقول الحكيم

السبزواري «ره»: «إن الوجود رابط و رابطي...» مع قولهم: إن الوجود مساوق للتشخص، و لا تشخص في الربط المحض، إلا أن يراد به التشخص التبعي.

ثم إن الأقوال في المعاني الحرفية بين الإفراط و التفريط: فمن قائل بأنه لا معنى لها أصلا، و إنما هي علامات فقط، مثل كون الرفع علامة للفاعلية. و فيه من الفساد ما لا يخفى.

و من قائل بأنه لا فرق بين المعاني الحرفية و الاسمية إلا بلحاظ الآلية في المعاني الحرفية و الاستقلالية في الاسمية، و هو خلاف الوجدان المحاوري و إن أمكن توجيهه بوجه.

و من قائل - و هو الحق - بأنها في ذاتها مباينة مع المعاني الاسمية جوهرًا كانت أو عرضًا، لأن المعاني الإمكانية إما تحصل في الذهن مستقلا و في الخارج كذلك، و يعبر عنها بالجواهر بمراتبه الكثيرة؛ أو توجد في الذهن مستقلا و لا توجد في الخارج إلا في الموضوع، و يعبر عنها بالعرض، أو لا توجد في الذهن و الخارج إلا في الغير و بالغير، و يعبر عنها بالمعاني الحرفية، فلها معان لكن في الغير من كل جهة.

فالمعاني إما للغير و بالغير و في الغير، و هي المعاني الحرفية. و إما بغيره في نفسه، و هي المعاني الاسمية الجوهرية. و إما بغيره في غيره، و هي الأعراض - اسما كانت أو فعلا - و إما لنفسه في نفسه بنفسه، و هو منحصر في الله تبارك و تعالى.

هذا، و لكن قد نسب إلى أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «الاسم ما أنبأ عن المسمّى، و الفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى، و الحرف ما أوجد معنى في غيره».

و المراد بالجملة الاولى هو الدلالة على المسمّى، و هو صحيح بالنسبة إلى جميع الأجناس و الأعلام. و المراد بالثانية إنما هو بالنسبة إلى أفعال الممكنات، حيث أن غالبها متقومة بحركة ما، و لو الحركة الإرادية. و المراد بالأخيرة إيجاد النسب



و الإضافات في استعمالات المعاني الاستقلالية، كما تقدم.

وعن مولانا الرضا عليه السلام: «واعلم إن الإبداع، والمشية، والإرادة، معناها واحد وأسمائها ثلاثة، وكان أول إبداعه وإرادته ومشيته: الحروف التي جعلها أصلا لكل شيء، ودليلا على كل مدرك، و فاصلا لكل مشكل...». و هنا مباحث نفيسة ليس المقام محل التعرض لها.

ثم إن المعاني الحرفية المبحوث عنها في المقام كل ما لا يستقل بالذات أو لا تحصّل له إلا في الغير وبالغير، فتشمل جميع النسب و الإضافات و الهيئات التي لا استقلال لها بوجه من الوجوه، و هذا كله إذا لوحظت من حيث الفناء في المتعلق و القيام به.

و أما إذا لوحظت في نفسها و بنفسها فيخرج عن موضوع البحث قهرا، لصيرورتها بذلك من المعاني المستقلة الملحوظة بنحو العنوان المشير إلى المعاني الحرفية، لا أن تكون عينها لاستحالة ذلك.

و كيف كان، فلا- ثمرة عملية في البحث عن المعاني الحرفية و ما يلحق بها من النسب و الإضافات و الهيئات، إلا في مورد واحد و هو إمكان تقييد الهيئة بناء على كون الموضوع له فيها عاما، دون ما إذا كان خاصا. و هذه الثمرة ساقطة رأسا، كما أشرنا إليه سابقا.

أما أولا: فلأن الخصوصية لا تنافي التقييد، كما في تقييد الأعلام.

و ثانيا: فلأنها تتبع متعلقاتها تقبل كل شيء، كما هو واضح.

هذا كله في نفس المعاني الحرفية و ما يلحق بها.

و أما الأسماء التي تشبهها، المعبر عنها بالمبنيات في العلوم الأدبية و المبهمات أيضا، كالضمائر و الموصولات و الإشارات، فوضعها استقلالي، لكن الموضوع له فيها الذات المبهم من كل حيثة و جهة، القابل الانطباق على الجزئي و الكلي، نظير ما يأتي في معنى الإطلاق إن شاء الله تعالى.

ولعل المراد بالوضع العام والموضوع له العام ما يعم هذا القسم أيضا، فلا يلزم زيادة في أقسام الوضع المشهورة.

## تذنيات:

### الأول: تتصف المعاني الحرفية بالإيجابية والإخطارية،

الكلية والجزئية، والإطلاق والتقييد بتبع متعلقاتها، لفرض فئاتها في متعلقاتها، وعدم تحصيل لها في ذاتها بوجه من الوجوه، بل يصح فرض اتصافها بها ولو لم يتصف المتعلق بها على نحو عدم لحاظ المتعلق والغفلة عنه، لا لحاظ العدم، وهذا صحيح في الانحلالات الذهنية وتمحلاتها.

فما يقال: من أن الهيئات لكونها من سنخ المعاني الحرفية، غير قابلة للإطلاق والتقييد، لكون الموضوع له فيها خاصا.

مردود: بما مرّ، مع أن التقييد لا ينافي الخصوصية إن فرض كون الموضوع له فيها خاصا، كما في تقييد الأعلام.

### الثاني: النسب والإضافات تعمان جميع الموجودات

، ففي المبدأ تبارك وتعالى - كالخالقية، والرازقية ونحوهما - وأما الممكنات فقد حقت بإضافات شتى من إضافاتها إلى الفاعل، والمادة، والزمان، والمكان، وغيرها مما لا تحصى. وأول النسب العارضة لها هي النسبة إلى الفاعل، ثم الزمان والمكان، وقد اصطلحوا في الأخيرين على المستقر تارة، واللغو أخرى.

والأول: ما كان نفس الظرف محمولا، كزيد في يوم الجمعة، أو في الدار.

والثاني: ما كان من متمات المحمول، كزيد يقوم في الجمعة، ويصلي في الدار.

### الثالث: الجملة تارة إخبارية محضة

، كزيد قائم. وأخرى إنشائية كذلك، كاضرب. وثالثة تستعمل فيهما، كبعث مثلا. والجامع في الجميع إبراز المعنى،

و الفرق في الاوليين من جهة المحاورات، وفي الأخيرة من جهة القرائن التي منها الداعي الذي يفهم بالقرائن الظاهرة - مقالية كانت أو حالية -

ثم إن الإخبارية و الإيجادية من الامور المتقومة بالقصد، و لا يبعد صحة اتصاف كلام واحد بهما من جهتين مختلفتين.

و لا ريب في وضع مواد الجمل شخصيا، كما لا ريب في وضع هيئاتها الخاصة التي تقيد معاني مخصوصة نوعيا.

و أما ملاحظة المادة مع الهيئة الخاصة مجموعا ثم وضع المركب منهما ثالثا، فهو من اللغو الباطل، و لا يرتكبه العاقل.

### الأمر السابع: الكلام في الحقيقة و المجاز

لا- ريب في وقوع الحقيقة و المجاز في المحاورات. و الاولى هي استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، كما أن الثاني هو استعماله فيما يناسبه.

و الاحتمالات في المعاني المجازية خمسة:

الأول: عدم وضع لها أصلا، بل الاستعمالات فيها طبيعية، لا أن تكون مستندة إلى الوضع.

الثاني: أن تكون وضعية بالوضع النوعي، لكن لا دليل عليه، بل مقتضى الأصل عدمه.

الثالث: أن يكون نفس الوضع للمعنى الحقيقي وضعا لها أيضا، لكن بالتبع، لأنها من شئون المعنى الحقيقي و أطواره و خصوصياته. و أيضا مقتضى الأصل عدم لحاظ هذه الخصوصية للواضع.

الرابع: أن يكون ذلك باذن من الواضع. و مقتضى الأصل عدمه أيضا، و على فرض وجوده، لا دليل على اتباعه ما لم يساعده الذوق السليم.

الخامس: أن يكون الاستعمال فيها تنزيلا، أي تنزيل المعاني المجازية

وفيه: أنه يحتاج إلى عناية خاصة، والأصل عدمها.

ويمكن اختيار الاحتمال الثالث وإرجاع الأول إليه.

وعلى أي تقدير يكون ذلك مشروطاً بعدم استنكار أهل المحاور، سواء أذن الواضع فيه أم لا. وأما مع الاستنكار، فلا يصح وإن أذن الواضع فيه.

والاستنكار وعدمه يختلفان بحسب الأعصار والأمصار والعادات المختلفة غاية الاختلاف. فالمجاز، والاستعارة، والكناية من مجرد الاصطلاح - والمدار كله على صحة الاستعمال بحسب الذوق السليم والطبع المستقيم - سمي بتلك الاصطلاحات أو لا، كما أن الإفادة والاستفادة تدوران مدار الظهور، فمع تصح وإن كان المعنى غير حقيقي، ومع عدمه لا وجه له وإن كان حقيقياً.

ومن ذلك كله يظهر أن الاستعمال لا ينحصر في الحقيقة والمجاز، بل يصح كل ما قبله الأذهان المستقيمة من أهل المحاور، سمي بالحقيقة أو المجاز، أو لا. كاستعمال اللفظ في نفسه أو مثله أو نوعه، كما إذا قيل (زيد لفظ) وأريد نفسه، أو قيل: زيد في (زيد قائم) مبتدأً وأريد مثله؛ أو قيل ذلك وأريد نوعه، فإن كل ذلك يصح في المحاورات الصحيحة.

وإشكال وحدة الدال والمدلول، مدفوع: بتعدد الجهة والحيشية مع أنه لا محذور فيه، فقد قال عليه السلام: «يا من دلّ على ذاته بذاته».

وقد تقدم أن مقتضى الأصل عدم الوضع للمجازات - ولو نوعاً - كما أن مقتضاه عدم الحصر للعلائق المجازية، بل الاستعمالات المجازية تدور مدار الأذواق السليمة المختلفة بحسب العادات والأعصار والأمصار التي لا تضبطها ضابطة كلية، وما ذكر في العلوم الأدبية من العلائق المجازية إنما هو بحسب الغالب لا الاستقصاء. وبذلك كله يسقط البحث عن جملة كثيرة من مباحث الحقيقة والمجاز التي أطيل فيها الكلام من دون أن تكون فيها ثمرة عملية بل ولا علمية.

## الأمر الثامن: تعريف الحقيقة و المجاز، علامات الحقيقة

الحقيقة عبارة عن كون اللفظ مرآة لذات المعنى بلا واسطة، و المجاز عبارة عن كونه مرآة لما يناسبه بقرينة حالية أو مقالية. و للحقيقة علامات انطباقية قهرية، لا أن تكون جعلية:

الأولى: تبادر المعنى، سواء كان للانس الذهني في الجملة - و لو كان جاهلا بالوضع تفصيلا - أو عند العالمين بالوضع تفصيلا، فإنه علامة للوضع عند الجاهل به.

و اشكل على الأول: بأن التبادر يتوقف على العلم بالوضع، و إلا لا يتبادر شيء قطعا، فإذا كان العلم بالوضع متوقفا عليه، لدار.

و فيه: أن التبادر متوقف على أن اللفظ ليس بمهمل، بل له معنى إجمالا مرددا بين شيئين أو أشياء، و العلم بالوضع متوقف على تبادر معنى خاص عن اللفظ تفصيلا، فتختلف جهة التوقف، فلا دور. هذا إذا علم الاستناد إلى ذات اللفظ، و أما لو شك فيه فأصالة عدم القرينة لا تثبت الحقيقة، لأنها من الاصول العقلانية التي تجري في استفادة المراد فقط، لا في تشخيص أنه حقيقة أو مجاز.

الثانية: عدم صحة السلب، فإنه كصحة الحمل علامة للحقيقة. و الدور المزبور آت هنا أيضا مع جوابه.

الثالثة: الاطراد، أي كلما اطلق لفظ باعتبار معنى خاص على مورد، صح إطلاقه في كل مورد تحقق ذلك المعنى بعينه، كإطلاق الرجل على زيد باعتبار الرجولية، فإنه يصح إطلاقه باعتبار هذا المعنى في كل مورد تحققت فيه الرجولية.

ولكن، لما كان الاطراد متحققا في المجاز باعتبار القرينة الخاصة و يطرد

أيضا، فلا وجه لجعله علامة للحقيقة.

نعم، لا اطراد في المجاز مع قطع النظر عن العلاقة الشخصية، وزيادة قيد بلا قرينة، أو على وجه الحقيقة موجب للدور، لأخذ المعرف (بالمفتح) في المعرف (بالكسر) فتتوقف معرفة كل منهما على الآخر، ولا وجه للجواب بالإجمال والتفصيل هنا، لأنه لا بد من العلم بالمعرف (بالكسر) تفصيلا، والمفروض أن من أجزاء المعرف (بالكسر) قيد «على وجه الحقيقة، أو بلا قرينة» التي هي عبارة أخرى عنها.

ثم إن صحة السلب وعدم الاطراد علامتان للمجاز. وأما عدم التبادر، فهو أعم من كونه علامة للمجاز، لإمكان كون اللفظ مجملا.

### الأمر التاسع: حالات اللفظ، الرجوع الى الاصول العقلية ان اشتبه اللفظ

الألفاظ المتداولة في المحاورات لها حالات من الحقيقة، والمجاز، والاشتراك، والنقل، والإضمار - وهو احتياج فهم المراد إلى إضمار شيء - إلى غير ذلك من الحالات المذكورة في المطولات. فإن علم حالة اللفظ ولو من القرائن - مقالية كانت أو حالية - تتبع لا محالة، وإلا فتصل النوبة إلى الاصول العقلية المتداولة بينهم في محاوراتهم، كأصالة عدم القرينة فيحكم بالحقيقة، وأصالة الإطلاق والعموم التي ترجع إلى عدم القرينة أيضا. وأصالة عدم النقل، وأصالة عدم الوضع ثانيا، فيحكم بعدم الاشتراك.

و مع عدم جريان مثل هذه الاصول يحكم عليه بالإجمال، سواء جرى الأصل و سقط بالتعارض، أم لم يجر لاختلال أركانه. وأما الاستحسانات التي ذكرت لتعيين حال اللفظ عند التعارض، فمقتضى الأصل عدم الاعتبار بها ما لم يوجب الظهور.

ص: 23

الدلالة التصديقية عبارة: عن دلالة الكلام على أن المتكلم معترف بكلامه و جازم به، وهي معتبرة لدى العقلاء مطلقا في المحاورات و الاحتجاجات وغيرها، و لا ريب في توقعها على إرادة المتكلم، وإلا فلا وجه لاعتبارها أصلا، إذ لا وجه لاعتبار ما لا إرادة فيه.

فكل كلام يصدر اختيارا من أي متكلم يدل على أنه معترف بمفاد كلامه، ما لم تكن قرينة حالية أو مقالية على الخلاف.

و الدلالة التصويرية عبارة عن خطوط المعنى في ذهن السامع عند سماع الكلام، وعن جمع أنها أيضا تتبع الإرادة، وعن آخرين نفي ذلك، و يمكن الجمع بين القولين: بأن من قال بالتبعية، أي التبعية للإرادة الاستعمالية، لأن الدلالة معلولة الاستعمال، و الاستعمال معلول الإرادة. و من قال بعدمها أي الإرادة الحاصلة من جزم نفس المتكلم أو تجزئه بما تكلم به، إذ الإرادة الاستعمالية ليست تابعة لتلك الإرادة، لصحة كون الاستعمال لدواعٍ آخر غير جزم النفس بما يقوله.

إن قلت: فعلى هذا لو سمع الكلام من متكلم بلا شعور وإرادة، يلزم أن لا تكون فيه الدلالة التصويرية، مع أنه خلاف الوجدان.

قلت: لا- ريب في وجود الدلالة فيه أيضا، لكنها من جهة انس الذهن وارتكازه بالإرادة الاستعمالية، لا من جهة أخرى، فلا نقض ولا إشكال.

و أما ما ذكره في الكفاية من أنه يلزم كون وضع عامة الألفاظ عاما و الموضوع له خاصا، لمكان أخذ الإرادة الشخصية فيه.

فلا وجه له، لأن الإرادة المأخوذة إنما هي بنحو دخل لحاظ الغاية في المغيا، لا بنحو دخل الجزء في المركب.

## الأمر الحادي عشر: المعاني اما تكوينه او اعتبارية او من المخترعات

لا ريب في أن المعاني إما من التكوينية - جوهرها كانت أو عرضا - أو من الاعتبارية العقلانية، كالبيع والصلح، والإجارة ونحوها، أو من المخترعات، كالصلاة والصوم والحج ونحوها. ولا- خلاف في أن ألفاظ غير الأخيرة من الحقائق اللغوية، ولا وجه لجريان نزاع الحقيقة الشرعية فيها.

نعم، زاد الشارع في بعضها حدودا أو قيودا، كالكر، والسفر، والبيع، والإجارة ونحوها.

وأما الأخيرة فاختلّفوا فيها من جهتين:

الأولى: هل هي من المعاني المستحدثة في خصوص الشريعة الختمية أو كانت في جميع الشرائع الإلهية، مع الاختلاف في خصوصياتها في الجملة؟ يظهر من جملة من الآيات، والنصوص الكثيرة الواردة في حالات الأنبياء عليه السلام الثاني و الشريعة الختمية إنما أكملها، لا أنه أوجد معنى لم يكن الأنبياء يعرفون ذلك المعنى، فهذه المعاني كانت في جميع الرسالات السماوية وإنما أكملتها الشريعة الختمية، كما أكملت جميع المعارف الربوبية.

الثانية: هل تكون ألفاظ هذه المعاني مسبقة بالعدم قبل شرع الإسلام؟ وإنما أوجدها الشارع، أو إنها كانت مستعملة في معان لغوية وإنما استعملها الشارع في ما أراد على نحو استعمال الكلي في القرد، بمعنى الصلاة هو الدعاء والميل والعطف، والزكاة هو التطهير، والحج هو القصد.

و حيث أن الصلاة المتعارفة من مصاديق الدعاء، والزكاة من مصاديق طهارة المال، والحج من مصاديق القصد، استعملها الشارع فيها لا أن يكون وضع حادث في الإسلام تخصيصا أو تخصصا؟ قولان: الحق هو الأخير،



للأصل، ولأنه لو كان شيء لظهر وبان وشاع، لا سيما في مثل هذا الأمر العام البلوى، خصوصا مع اهتمام الناس على حفظ مثل هذه الامور عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

فاستعماله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لهذه الألفاظ معلوم نطقا، ووضعه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لها مشكوك؛ فيطرح المشكوك بالأصل، فيكون استعمال هذه الألفاظ اللغوية، كاستعمال لفظ (الميزان) في الموازين الحادثة بعد وضع لفظ الميزان، كميزان الحرارة والكهرباء، و مثل كون علم المثلاث ميزانا لمعرفة البراهين، و علم العروض ميزانا لمعرفة الشعر، و في زيارة علي عليه السلام: «السلام على ميزان الأعمال»، و مثل هذه الألفاظ كثير لا يحصى مع أنه لا ثمرة عملية بل و لا علمية لهذا البحث رأسا، لأن مراده صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ من هذه الألفاظ بيانه و بيان أوصيائه عليهم السلام معلوم، سواء ثبتت الحقيقة الشرعية أم لا، و قد تقدم أن الظهور المرادي حجة متبعة، سواء استند إلى الحقيقة أم غيرها، و ما كان مجملا يكون ساقطا و لو كان حقيقة.

و أما ما اصطلح عليه ب (حقيقة المتشعبة) فلا وجه له أيضا بعد ما مرّ من أنها حقائق لغوية.

نعم، بناء على أن استعمال الشارع لتلك الألفاظ في المعاني المستحدثة كان على نحو المجاز، لكن صار ذلك المجاز حقيقة متشعبة، لكثرة الاستعمال في المعاني المستحدثة، لا بأس به، و لكن أصل المبنى باطل، كبطلان كون استعمال الشارع لها يكون من المجاز، أو حصول الوضع التخصصي من استعماله، أو أن استعماله ليس من الحقيقة و المجاز، وإنما حصلت الحقيقة التخصصية في لسان تابعيه، فكل ذلك رجم بالغيب و من مجرد الدعوى بلا ريب.

### إشارة

وقع النزاع في أن الألفاظ مطلقا موضوعة للمعاني الصحيحة، أو للأعم منها و من الفاسد. ولا اختصاص لهذا النزاع بخصوص المخترعات الشرعية، كما يظهر من الكلمات، بل يجري في جميع الألفاظ مطلقا.

و الظاهر هو الوضع للأعم، لأن الصحة إما قيد للموضوع له، أو يكون الوضع في حال الصحة مع عدم لحاظ القيدية، وعلى كل منهما إما أن يراد بها الصحة الفعلية من كل حيثية و جهة، أو الصحة الاقتضائية الشاملة للفعلية وغيرها.

و لا وجه لاحتمال القيدية مطلقا، لأنه خلاف الأصل و الوجدان، كما لا وجه لاحتمال الوضع في حال الصحة الفعلية، لأن للصحة مراتب متفاوتة جدا، و بناء نظام التكوين على التغير و التبديل، فيكون الموضوع له أي مرتبة منها، فيتعين أن تكون الألفاظ موضوعة للمعاني في حال الصحة الاقتضائية الجامعة لجميع المراتب، و هي عبارة أخرى عن الأعم، فيكون النزاع لفظيا، إذ لا فرق بين الأعم و الصحة الاقتضائية.

ثم إنه نسب إلى المشهور أن ألفاظ العبادات موضوعة للمعاني الصحيحة.

فإن كان مرادهم الصحة الاقتضائية، فلا فرق بينها و بين الأعم. وإن كان مرادهم الصحة الفعلية من كل جهة، فلا دليل لهم، كما تقدم و يأتي.

ثم إنه قد اطليل الكلام في جريان النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية. و الظاهر عدم الاحتياج إلى الإطالة، بل ينبغي أن يقال: إن المسمى في هذه الألفاظ في لسان الشرع و تابعيه، خصوص الصحيحة أو الأعم منها، فيشمل النزاع ما إذا لم تثبت الحقيقة الشرعية أيضا.

**و لا بد من التنبيه على امور:**

### إشارة

## الأول: الصحة و الفساد بما لهما من المعنى العرفي الواقعي يكونان مورد البحث في المقام

، و تكون الصحة و الفساد الشرعي من مصاديق كلي الصحة و الفساد العرفي، فموافقة الأمر و عدمها، و سقوط الإعادة و عدمه، و موافقة الشريعة و عدمها، الذي اصطلاح الاصولي و الفقيه و المتكلم فيها ليس مغايرا للمعنى العرفي، بل الجميع - بكل معنى لوحظ - ملازم لمعنى التمامية، كما أن ما ذكره الفقيه و الاصولي و المتكلم واحد و إن اختلف التعبير.

## الثاني: الصحة و الفساد من الامور الاعتبارية الإضافية لهما أفراد عرضية

و طولية، فربّ صحيح بالنسبة إلى شخص فاسد بالنسبة إلى آخر و بالعكس، بل بالنسبة إلى حالات شخص واحد أيضا، فرب صحيح بالنسبة إلى حالة، فاسد بالنسبة إلى اخرى، و لكل واحد منهما مراتب متفاوتة جدا.

و لا- ريب في أن الوضع في ألفاظ العبادات كغيرها من أسماء الأجناس عام و الموضوع له كذلك أيضا، و قد أجمعوا على أنها ليست من المشترك اللفظي، فلا- بد على كل من القولين من قدر جامع في البين، يكون هو الموضوع له، مع أن غرض الأعمى التمسك بالإطلاق، و مقصود الصحيح ثبوت الإجمال، و كلاهما يستلزمان الجامع، ففرضه مما لا بد منه على كل تقدير.

## الثالث: الصحة و الفساد إنما يكونان بالنسبة إلى الذات من حيث التقييد

بالشروط، لفرض دخالة كل من الأجزاء و الشروط فيهما بحسب التشريع.

و أما المشخصات فهي خارجة عن الحقيقة و داخلية في المأمور به، و يمكن جعل الجامع مرآة إجمالية بالنسبة إليهما أيضا.

ثم إنه يصح أن يكون الجامع عنوانيا، كعنوان الناهي عن الفحشاء بنحو الاقتضاء من حيث جعله عنوانا مشيرا الى المعنون، لا بنحو لوحظ بنفسه، و أن يكون ذاتيا ماهويا، كذوات الأجزاء بنحو الشأنية أيضا، و أن يكون وجوديا،

كالوجود الاعتباري للصلاة مطلقا في مقابل الزكاة والحج والصوم مثلا، وأن يكون حاليا، أي حالة توجه العابد إلى المعبود على نحو الاقتضاء والشأنية أيضا، ولكنه يرجع إلى الثاني، لأن التوجه عبارة عن النية، وهي إما جزء أو شرط، و كل ذلك يصح أن يقع جامعا.

ولا- ملزم لأن يكون الجامع معلوما من جميع جهاته، بل يكفي لحاظه بنحو الإهمال والإجمال بالعنوان المشير إلى الماهية المبهمة الصلاة القابلة للانطباق على الصحيحة والفسادة، و لا ملزم لجعل الجامع تارة على الصحيح، و اخرى على الأعم، كما فعلوه، بل يكفي تصوير الجامع بينهما، لأن أفراد الصحيح والأعم متداخلة، فالصحيح لشخص فاسد لآخر، فتصوير الجامع بينهما يغني عن تطويل الكلام، كما لا يخفى.

وقد يقال: إن الجامع إنما هو الأركان، و الزائد عليها معتبر في الأمور به لا في المسمى.

و اشكل عليه: بعدم دوران التسمية مدارها، لصدق الصلاة مع الاخلال ببعضها، وعدم الصدق على خصوص الأركان مع الإخلال بسائر ما يعتبر في الصلاة جزء و شرطا، مع أنه يستلزم أن يكون صدق الصلاة على المستجمع لجميع الأجزاء و الشرائط مجازا، من باب إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل.

وفيه: أنه كذلك إن كان الموضوع له الأركان بحدّ خاص و مرتبة معينة.

و أما إذا كان على نحو الاقتضاء من حيث المرتبة، و من حيث لحوق باقي الأجزاء و الشرائط بالنسبة إليها، فلا إشكال فيه أصلا.

وقيل: إن الجامع معظم الأجزاء الدائرة مدارها التسمية.

و اشكل عليه: مضافا إلى ما تقدم في سابقه مع جوابه، أن معظم الأجزاء تتبادل بحسب الحالات، فيلزم كون شيء واحد داخلا في المسمى مرة و خارجا

عنه اخرى.

وفيه: أنه كذلك لو كان معظم الأجزاء ملحوظة على نحو التعيين، لا على نحو الإهمال المنطبق على جميع المتبادلات.

وقيل: بأن وضعها كوضع الأعلام الشخصية، فكما لا تضر التبدلات الخارجية بأصل المسمى، فكذا المقام.

واشكـل عليه: بأن الموضوع له متعين في الأعلام فلا تضر التبدلات، بخلاف المقام الذي لا تعين فيه بوجه.

وفيه: أن التعيين أعم من التعيين الخارجي، كما في الأعلام، أو الاعتراري الفرضي، كما في المقام، فيعتبر ما ثلثه الركوع، و ثلثه السجود، و ثلثه الطهور بالمعنى الأعم مما يجزئ شرعا بحسب الحالات المختلفة.

وقيل: بأنه الصحيح المستجمع لجميع الأجزاء والشرائط من كل جهة، ثم يطلق على سائر الأفراد تنزيلا.

وفيه: أنه مع إمكان فرض الجامع الصحيح وإمكان الإطلاق الحقيقي، لا تصل التوبة إلى الإطلاق التنزيلي.

والحاصل أنه يصح تصوير الجامع على الصحيح، بل الأعمى أيضا، لإمكان تصوير ما ثلثه ركوع، و ثلثه سجود، و ثلثه طهور - كما في الحديث - بالمعنى الأعم من الاختياري والاضطراري بجميع مراتبها.

وما يقال: إن الجامع المفروض إما مركب أو بسيط، والأول يحتاج إلى فرض جامع آخر، لأن المركب قابل للتمامية والنقصان. والثاني يوجب عدم صحة الرجوع إلى البراءة في موارد الشك في الجزئية والشرطية، لكونه من الشك في المحصل حينئذ.

مدفوع: بأنه يمكن أن يكون مركبا و لا محذور فيه، لأنه ملحوظ بنحو الإهمال لا التعيين، والإشكال يلزم على الثاني دون الأول. كما يمكن أن يكون

بسيطا، و مع ذلك يصح الرجوع إلى البراءة في الشك في الجزئية و الشرطية، لأن ثبوتها إنما هو بحسب الأدلة البيانية لا مجرد الوضع، و بعد الرجوع إلى الأدلة و عدم الظفر بجزء أو شرط سوى ما ذكر فيها، يصح الرجوع إلى البراءة، عقلا و شرعا في المشكوك، سواء كان الموضوع له بسيطا أو مركبا.

ثم إنه قد استدل للصحيح بالتبادر، و عدم صحة السلب، و سيرة العقلاء في أوضاعهم، و بظهور الأخبار الدالة على آثار خاصة للعبادات، فإن المنساق منها الصحيح، كالأخبار النافية لآثارها عند فقد بعض الأجزاء و الشرائط.

و يمكن المناقشة في الجميع بأنه قد استدل بالأولين للأعم أيضا، و مقتضى السيرة الوضع للصحيح الاقتضائي، لا الفعلي من كل جهة، و هو لا ينافي الأعم.

و ما هو المنساق من الأخبار إنما هو بالنسبة إلى المأمور به لا الموضوع له، فالوضع للصحيح الاقتضائي معلوم و غير مشكوك فيه، و هو لا ينافي الأعم، بل يمكن أن يجعل أصل هذا النزاع لفظيا.

و الجمع بين القولين - و إن بعد عن كلماتهم - بأن يكون مراد من يقول بالوضع للصحيح أي الاقتضائي منه، و هو عبارة أخرى عن الأعم، و مع بطلان الثمرة العملية الآتية يكون هذا الجمع متينا، إذ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح.

و استدل للأعم تارة بتبادر الأعم، و عدم صحة السلب عن الفاسد، و اشكل عليه بتوقفه على تصور الجامع و هو غير ممكن.

وفيه: ما تقدم من إمكان تصويره بلا محذور.

و أخرى: بصحة التقسيم إلى الصحيح و الفاسد، و لا بد من ثبوت المقسم في الأقسام بلا كلام.

و اشكل عليه: أنه بلحاظ الاستعمال، و هو أعم من الحقيقة.

وفيه: أن وجود المقسم في الأقسام لا بد أن يكون واقعا و حقيقة، لأن الأقسام من أفراد ذات المقسم، و يصدق عليها صدق الطبيعي على أفرادها، فلا وجه لاحتمال كونه أعم من الحقيقة إلا أن يكون أصل التقسيم مجازيا، و المفروض في المقام خلافه.

و ثالثة: بالأخبار الظاهرة في صدق الصلاة على الفاسدة أيضا، كقوله عليه السّلام للحائض: «تدع الصلاة ما دامت ترى الدم»، و نحوها مما يكون ظاهرا في الصدق على الفاسد.

و اشكل عليه.. تارة: بأن الاستعمال أعم من الحقيقة.

وفيه: أن الاستدلال باعتبار الظهور العرفي، و هو حجة معتبرة.

و اخرى: بأن مثل هذه النواهي إرشاد إلى الفساد، و إلا يلزم أن يكون إتيان الصلاة الباطلة محرما عليها.

وفيه: أنه لا ينافي الاستعمال في الفاسد، و عدم حرمة الصلاة الباطلة عليها لظهور الإجماع.

ثم إن الظاهر عدم الثمرة العملية لهذا البحث.

و ما قيل: من ظهورها في التمسك بالإطلاق و العموم بناء على الأعمى في نفي مشكوك القيدية دون الصحيح، لصيرورة الألفاظ مجملة حينئذ. و كذا في التمسك بالأصل العملي، فإن المرجع هو البراءة في مشكوك القيدية بناء على الأعمى، و الاشتغال بناء على الصحيح، لفرض الإجمال في الدليل.

مخدوش: بأن الإطلاق و العموم إن كان في مقام البيان، يصح التمسك به لنفي مشكوك القيدية على كلا القولين بعد الفحص عن المقيدات و المنخصات، و إن لم يكن كذلك فلا يصح مطلقا.

كما أنه بعد التفحص في الأدلة الدالة على شرائط المأمور به و أجزائه

وعدم الظفر على ما يدل على اعتبار المشكوك، يكون المرجع هو البراءة على القولين، وقبل التفحص فيها يكون المرجع هو الاشتغال عليهما أيضا. فلا ثمره بينهما، لا بالنسبة إلى الأصول اللفظية ولا العملية.

وأما ما يقال: من ظهور الثمرة في نذر الصلاة في مكان مكروه، أو لباس كذلك. فإنه بناء على الأعم يكون صحيحا ويتحقق الحنث بالمخالفة. وأما بناء على الصحيح فلا يتحقق الحنث لو أتى بالصلاة كذلك، لكونها باطلة من جهة تحقق النهي الحاصل من مخالفة النذر بها، والنهي في العبادة يوجب البطالان، بل يكون إتيان الصلاة الصحيحة غير مقدورة بناء عليه.

ويرد عليه.. أولا: فلأنه ليس ثمره البحث الأصولي حتى تقع في طريق استفادة الأحكام الكلية، وإنما هو مسألة فقهية ذات قولين.

وثانيا: أنه تابع للقصد لا الاستعمال، فإن قصد النادر الصلاة الصحيحة لا يحنث، سواء كان الوضع والاستعمال للصحيح أم للأعم. وإن قصد الأعم يحنث، سواء كان الوضع والاستعمال للصحيح أم للأعم.

وثالثا: أنه يمكن أن يكون المراد الصحيح الاقتضائي لو لا النذر، فحينئذ يصح النذر والصلاة، ويحصل الحنث أيضا.

وأما المعاملات فهي إمضائية يكفي في صحتها عدم ثبوت الردع من الشارع، ومقتضى العرف والعادة هو الوضع للصحيح الاقتضائي فيها أيضا، وكما صدق عليه عناوينها الخاصة عرفا ولم يثبت الردع عنها شرعا، يصح التمسك بإطلاقها وعمومها، لنفي مشكوك القيدية مطلقا، ومع الشك في الصدق العرفي لا- يصح التمسك بها كذلك، لأنه من التمسك بالدليل في الموضوع المشتبه، فيرجع إلى الأصول الموضوعية، ومع عدمها إلى الحكمية، فلا ثمره فيها أيضا بين القولين.



## الأمر الثالث عشر: ينقسم اللفظ الى المتحد المعنى و اللفظ

اللفظ و المعنى إما متحدان، و يعبر عنه بمتحد المعنى، أو متعددان، و يعبر عنه بالمتباين. أو يكون المعنى واحدا عرفا - وإن تعدد بحسب الحيشات و الدقيات العقلية - و اللفظ متعددا، و يعبر عنه بالمترادف، أو يكون بالعكس، و يعبر عنه بالمشترك.

و لا ريب في وقوع الجميع في المحاورات الصحيحة، إلا أنه قد وقع الكلام في الأخير من جهات:

منها: كونه خلاف الفصاحة و البلاغة، لأنه إن اتكل في فهم المراد على القرينة فهو من التطويل بلا طائل، و إلا فهو من الإجمال.

وفيه: أن كلاً من التطويل و الإجمال قد يكون موردا لأغراض صحيحة، فتصير بها من أهم موارد الفصاحة و البلاغة.

و منها: أنه لا بد من وقوعه لتناهي الألفاظ، لكونها مركبة من الحروف المتناهية، و المركب من المتناهي متناه، و عدم تناهي المعاني فلا بد من وقوعه.

وفيه: أن المعاني متناهية أيضا في كل دورة من الأدوار، و مورد الاحتياج متناهية قطعاً، بلا احتياج إلى معان أخرى حتى نحتاج إلى الاشتراك.

نعم، لا ريب في وقوع الاشتراك خارجا، خصوصا في الأعلام الشخصية، و هو أعم من وجوب وقوعه.

و منها: أن استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد إن كان على نحو تعدد الدال و المدلول، فلا إشكال فيه، فيكون نظير الكنايات التي يستفاد من مدلولها المطابقي شيء، و من مدلولها الالتزامي شيء آخر.

و أما إذا كان مستقلا و بالدلالة المطابقية في كل واحد من المعاني بحيث كأنه لم يكن للفظ معنى غيره، فاستدل على بطلانه بوجوه:

الأول: أنه خلف الفرض. و المناقشة فيه واضحة، فإن الاستقلالية أمر اعتباري، فمن الممكن اعتبار الاستقلالية من جهتين، و لا محذور فيه.

و أما حديث أن اللفظ فان في المعنى، و لا يعقل فناء الواحد في الاثنين.

فلا أصل له، لأن اللفظ له نحو من التعين، و المعنى كذلك، و لا يعقل فناء أحد المتعينين في الآخر.

نعم، لا ريب في أن اللفظ عنوان مشير إلى المعنى، و يصح أن يكون شيء واحد عنوانا مشيرا إلى شيئين.

الثاني: أنه مستلزم لتكثّر الواحد، لأن تعدد الدلالة المطابقة مع الاستقلال في كل واحد منهما - كما هو المفروض - يستلزم تعدد الدال قهرا، مع أنه واحد في الاستعمال الواحد، كما هو واضح، فيلزم المحذور.

و فيه: أن تكثّر الواحد بتعدد الاعتبار و الجهة، لا بأس به.

الثالث: أن اللفظ موضوع للمعنى ب قيد وحدة المعنى، أو في حال الوحدة، و الاستعمال في الأكثر ينافي ذلك، فيكون مجازا من باب استعمال الموضوع للكلمة في الجزء.

و فيه: أن التعدد خلاف الأصل و الوجدان عند وضعنا للأعلام الشخصية، و الوضع في حال الوحدة و إن صح ثبوتها لكن حالات الموضوع له عند الوضع غير دخيلة في الوضع و لا في الموضوع له، و إلا لعمّت المجازية أكثر الألفاظ لو لا كلها، مع أنه من مجرد الدعوى بالنسبة إلى المشترك اللفظي، و الموضوع له في الجميع نفس الذات مع قطع النظر عن أية جهة خارجة عنه، كما لا وجه للتفصيل بين التثنية و الجمع فيجوز فيهما - لأنهما بمنزلة تكرار اللفظ - و بين المفرد، فلا يجوز، لما تقدم من أنه لو كانت الدلالة بنحو تعدد الدال و المدلول، فهو خارج تخصصا من مورد البحث، لأن مورده ما إذا كان الدال واحدا بصورة، و اللفظ مع علامتي التثنية و الجمع يكون من تعدد الدال، كما هو واضح، مضافا

إلى أنه إذا لم يصح استعمال المفرد في المتعدد، لا يصح بالنسبة إلى التثنية و الجمع أيضا، لأنهما من عوارضه فيتبعهما ما يلحقه جوازا و منعاً.

ثم إنه لا بد في التثنية و الجمع من جهة جامعة بينهما و بين المفرد، لأن معناهما لغة و عرفاً فردان أو أفراد من شيء واحد؛ و تلك الجهة الجامعة إما أن تكون النوع المشترك بين الأفراد، أو الجنس البعيد، كما يقال: الماء و النار جسمان، أو هما و التراب أجسام.

و قد تكون مطلق الشينية، كما يقال: الواجب و الممكن شيئان، و قد تكون مجرد الاشتراك في التسمية، كالتثنية و الجمع بالنسبة إلى الأعلام.

و في التثنية و الجمع بالنسبة إلى المشترك يتصور وجوه:

الأول: استعمال المفرد في معنى واحد، و إرادة فردين أو أفراد منه، و ليس هذا من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، كما هو واضح.

الثاني: أن يراد بالمفرد المتعدد، كما إذا استعمل العين في الباكية و الجارية، و اريد بالعينين فردان من كل منهما، و هذا من استعمال المفرد و التثنية في أكثر من معنى.

الثالث: استعمال المفرد في المعنى الواحد، كالجارية، و استعمال التثنية في الجارية و الباكية.

و الظاهر صحة الكل مع القرينة.

و حاصل ما ذكرناه في جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد أنه يصح بتعدد الدال و المدلول، و التعدد إما خارجي أو اعتباري، فكما يصح في الأول يصح في الأخير أيضا، لبناء جملة من المحاورات على الاعتباريات.

ثم إن ما دل من الأخبار على أن للقرآن بطونا لا يدل على صحة استعمال المشترك في أكثر من المعنى، لأن تلك البطون من قبيل الإشارات و الرموز التي لا يفهمها إلا أشخاص خاصة.

و الكلام في المقام في الاستعمالات المحاورية العرفية. و أما ما ورد في سؤال الهداية من الله عزّ و جلّ عند قراءة إهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ مثلا، فهو ليس من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد في شيء أبدا، وإنما هو من باب الحالات المقارنة للمتكلم بالآية، لا من المستعمل فيه.

## الأمر الرابع عشر: المشتق

### إشارة

المعروف أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ عند فعلية التلبس و حال ظهور الموضوع في مظهر المحمول، و مجاز في غيره. و ظاهر عنوان البحث في كتب القوم أنه في الاستعمال و أنه حقيقة في المتلبس و مجاز فيما انقضى، و ليس البحث في انطباق الكلبي على الفرد، لأنه أمر تكويني لا يتصف بالحقيقة و المجاز، بل يتصف بالوجود و العدم، و خارج عن الاستعمال مطلقا، فلا وجه لاحتماله في المقام.

و ذكر المشتق في عنوان البحث إنما هو من باب الغالب لا التخصص، فالمراد به كل محمول يحمل على الموضوع، مشتقا كان أو غيره. فجميع الجوامد المحمولة داخلية في مورد البحث، كقولك: هند زوجة زيد، أو زينب امرأة عمرو، أو بكر غلام خالد، إلى غير ذلك من المحمولات الجامدة.

و ذلك لأن المحمول إما متحد مع الموضوع ماهية، كالإنسان إنسان، أو حيوان ناطق. أو منتزع عن ذات الموضوع و محمول عليه، مثل الأربعة زوج، أو يكون خارجا عن الذات مطلقا، و لكن لا- يتصور فيه حال الانقضاء بل جميع حالات الموضوع تكون حال التلبس، كالإنسان ممكن بالإمكان الذاتي مثلا، أو خارج عن الذات مطلقا و يتصور فيه حال الانقضاء، مثل زيد قائم، و عمرو كاتب، إلى غير ذلك من القضايا. و مورد البحث مختص بخصوص القسم الأخير فقط، لأنه يتصور فيه حالات:

فتارة: لم يتلبس الموضوع بالمحمول بعد.

و اخرى: يكون متلبسا به فعلا.

و ثالثة: تلبس به و انقضى تلبسه عنه.

و أما القسمان الأولان فليست فيهما إلا حالة وحدة، و هي عدم التلبس بعد، و التلبس بالفعل من كل جهة، و لا خلاف في أن الإطلاق في الأول مجازي، كما لا خلاف و لا إشكال في أنه في الثاني حقيقي، و إنما اختلفوا في الأخير، فالمعروف أنه مجازي، و عن جمع أنه على نحو الحقيقة أيضا. و من ذلك يعرف أن المراد بلفظ الحال في العنوان حالة تلبس الموضوع بالمحمول، و فعلية صدق المحمول عليه لا غيرها. لا حال النطق - أي زمان التكلم بالقضية - لعدم دلالتها على الزمان، للأصل و الوجدان و الاتفاق.

نعم، تقع كل قضية في الزمان، و هو غير دلالتها عليه، كما هو واضح.

و حال فعلية صدق المحمول هي حال التلبس و حال النسبة المذكورة في كتب القوم.

نعم، حال النسبة بناء على كون المشتق حقيقة في التلبس تكون عينه، و بناء على كونه حقيقة في الأعم يكون موافقا للأعم، كما لا يخفى.

و أما القضايا الأزلية التي تستعمل في صفات الباري عزّ و جلّ الجمالية و الجلالية، فهي خارجة عن المقام بلا كلام، لتنزّه ساحته العليا عن التلبس و الانقضاء. نعم، في صفات الفعل يتصور ذلك باعتبار المتعلق.

ثم إنه يشهد للتعميم للجوامد النزاع المعروف بين الفريقين في مسألة الرضاع من أنه لو كانت لشخص زوجة رضیعة، و زوجتان كبيرتان، فأرضعت إحدى الكبيرتين الرضیعة حرمتا عليه، لصيرورتها ام الزوجة، و أما الكبيرة الاخرى إذا أرضعت الرضیعة بعد الاولى فحرمتها مبتنية على أن المشتق حقيقة في الأعم من المتلبس و من انقضى. و أما إن كان حقيقة في خصوص المتلبس

فلا تحرم، وقد تعرضنا في المهذب لتفصيل المسألة فراجع.

**و لا بد أولاً من بيان امور:**

**الأول: هل يعتبر في صدق المحمول حقيقة على الموضوع بالمحمول؟**

مرجع البحث الى أنه هل يعتبر في صدق المحمول حقيقة على الموضوع فعلية تلبس الموضوع بالمحمول، أو يكفي في الصدق الحقيقي صرف وجود التلبس فقط؟ وعلى هذا، لا فرق بين أنحاء المشتقات مما تدل على الحرف و الصناعات و الملكات و غيرها، لأنه يتصور في جميعها حالة فعلية التلبس و حالة الانقضاء، فيجري البحث في جميعها، كما لا وجه لإخراج اسم الزمان عن مورد البحث بدعوى أنه لا بد أن يكون الموضوع باقيا في حالتي التلبس و الانقضاء، و الزمان ليس كذلك، لأنه متصرم و مقتض بذاته، فما هو في حال التلبس شيء و ما هو في حال الانقضاء شيء آخر، فليس شيء واحد محفوظا في الحالتين، إذ فيه إمكان تحقق بقاء شيء واحد فيهما، كطبيعي الزمان، أو الوحدة الاعتبارية الملحوظة، أو وجود الزمان من حيث هو وجود، إلى غير ذلك من الجامع المفهومي، أو الوجودي، أو الاعتباري، على نحو ما مرّ في جامع الصحيح و الأعم.

**الثاني: خروج المصادر و الأفعال عن مورد النزاع**

لا-ريب في خروج المصادر و الأفعال عن مورد النزاع، لعدم حملها على الذات، بلا فرق بينهما من هذه الجهة. نعم، الفرق بينهما أن المصدر يدل على الحدث من حيث هو حدث مع قطع النظر عن إضافته إلى الفاعل.

و الفعل يدل على الحدث المضاف إلى جهات، منها الإضافة إلى الفاعل، فهي ملحوظة في معنى الفعل بخلاف المصدر.

وقد يفرّق بينهما بدلالة الفعل على الزمان وضعاً، بخلاف المصدر، و لكن يرد عليه: بأن الفعل مركب من المادة و الهيئة، و الدال على الزمان إما المادة فقط، أو الهيئة كذلك، أو هما معا.

و الكل مردود: أما الأول: فلأنه لو دلّت المادة على الزمان لدلّت المصادر

ص: 39

عليه أيضا، لوجود المادة فيها.

و أما الأخيران: فمقتضى الأصل عدم الوضع كذلك، مع أنه لغو، لاستفادة الزمان من إطلاق الفعل على الزمانيات - كما يأتي - مضافا إلى أن الهيئة من المعاني الحرفية، و الزمان من المعاني الاسمية الاستقلالية، إلا أن يقال: الموضوع له مجرد النسبة الزمانية و هو من المعاني الحرفية، و لكن الأصل ينفي هذا الوضع المشكوك فيه، مضافا إلى أن الأفعال الإنشائية مطلقا لا تدل على الزمان. نعم، تقع في زمان الحال و هو أعم من الوضع للزمان، كما عرفت.

مع أنه يصح إطلاق الأفعال بالنسبة إليه تعالى، و هو عزّ و جلّ محيط على الزمان، و لا وجه لتصور الماضي و المستقبل و الحال بالنسبة إليه تبارك و تعالى، إلا أن يقال: إن الإطلاق بالنسبة إليه تعالى إنما هو بحسب مخاطبته عزّ و جلّ مع الزمانيات، لا بالنسبة إلى ذاته تعالى، أو باعتبار معيته القيومية مع الممكنات فإنه عزّ و جلّ مع السابق سابق و مع اللاحق لاحق. مضافا إلى أنه يستعمل الماضي في المضارع و بالعكس في الاستعمالات الصحيحة، و لا وجه للمجاز في ذلك كله. نعم، لا ريب في أن الإطلاقات في الزمانيات تنصرف في الماضي إلى الزمان السابق، و في المضارع إلى الحال أو الاستقبال، و هذا أعم من الوضع، كما هو واضح. و منشأ هذا الانصراف كثرة استعمال الماضي فيما مضى، و المضارع فيما يأتي، و الأمر في الحال. فهذه الاستفادة مستندة إلى الانصراف الإطلاقي، لا التخصيص الوضعي. و لا ثمرة عملية بل و لا علمية مهمة في هذا البحث بعد اعتبار الظهور و لو لم يستند إلى الوضع. نعم، بناء على المعروف بين الأدباء يكون استعمال الماضي في المضارع و بالعكس مجازا، و بناء على عدم أخذ الزمان فيهما وضعاً لا يكون مجازا بل يكون حقيقة، لأن الجامع القريب حينئذ بين الماضي و المضارع إنما هو تحرك الفعل من العدم إلى الوجود، و هو الذي أشار إليه علي عليه السلام: «الفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى»، فكل ما حكم أهل

ص: 40

### الثالث: فى اشتقاق الافعال، و المناقشة فى ما ذكره القوم، الفرق بين المصدر و اسم المصدر و غيرهما

#### اشارة

المعروف أن الماضي مشتق من المصدر، والمضارع من الماضي، واسم الفاعل والمفعول من المضارع، والتثنية والجمع من المفرد، و لم يستدلوا عليه بشيء، فإن كان ذلك لأنه أسهل للمبتدئ فله وجه، وإلا فلا دليل له من عقل أو نقل، إذ يصح أن تكون جميع الاشتقاقات من المادة المهملة من كل جهة، فضرب، و يضرب، و ضارب، و مضروب، و جميع المتفرعات مشتقة من (ض ر ب) المعرأة من الهيئة في عرض واحد بلا ترتب بينها في البين، وذلك لما هو المعلوم من أن ما كانت له هيئة خاصة لا تصلح أن تقع مادة لشيء آخر له أيضا هيئة مخصوصة، إلا بعد زوال هيئته المختصة به. وهذا واضح إن لوحظت المادة مقيدة بالهيئة الخاصة.

وأما إذا لوحظت لا بشرط عنها فيرجع إلى المادة المبهمه المهملة، هذا إذا لوحظ لفظ (الضاد) مقديما، و (الراء) بعده، و (الباء) في الآخر. وإن لوحظ الإبهام من هذه الجهة أيضا تكون هذه الألفاظ المبهمه مادة لمشتقات كثيرة مختلفة في النوع. وعلى أي حال فالتفرعات و الاشتقاقات عرضية، و لا ملزم لأن تكون طولية.

#### و الحاصل:

أن الحدث إن لوحظ من حيث مجرد الحديثية من حيث أنه حدث، فهو مصدر، وإن لوحظ من حيث أنه موجود من الموجودات مع قطع النظر عن جهة الحديثية، فهو اسم المصدر، وإن لوحظ من حيث النسبة إلى الفاعل بالنسبة التحقيقية يعبر عنه بالماضي، وإن لوحظ من حيث النسبة إليه بالنسبة التلبسية يعبر عنه بالمضارع، وإن لوحظ من حيث النسبة الاتحادية فهو اسم الفاعل أو المفعول أو غيرهما من الصفات المتحدة مع الذات المحمولة عليه، بلا فرق بين كون هذه الملاحظات بالترتيب المعهود بين الأدباء، أو بنحو آخر بأي نحو يتصور.



## الرابع: الفرق بين مفاد هيئات الأفعال، و مفادها في الأسماء المشتقة

، أن الأولى للربط الانتسابي إلى الفاعل في الجملة، و الثانية للربط الاتحادي بينهما و بين الموضوعات التي تحمل تلك الأسماء عليها. و كذا هيئة الجملة المركبة من الموضوع و المحمول فيما لم يكن المحمول مشتقا.

و أما الفرق بينهما بما قيل من أن النسبة في الأفعال من النسبة التصديقية، و في الأسماء المحمولة من النسبة التصورية. فلا كلية فيه، بل هو تابع للقرائن، فقد تدل على أنها في الأسماء من النسبة التصديقية، كما أنها قد تدل على أنها في الأفعال من النسب التصورية، و مع عدم القرائن فكل منهما يحتمل الأمرين.

## الخامس: لا أصل في المسألة الاصولية يثبت به الوضع للمتلبس أو للأعم

### اشارة

، لأن أصالة عدم ملاحظة حالة التلبس، فيكون موضوعا للأعم معارضة بأصالة عدم ملاحظة الأعم، فيسقطان بالمعارضة. و ما يتوهم: من كفاية أصالة عدم ملاحظة حالة التلبس للوضع للأعم، لأن المقام من المطلق و المقيد، لا من المتباينين.

مردود: بأنه من الأخير عرفا، لأن المتلبس و ما انقضى عنه التلبس متباينان وجدانا، فيتعارض الأصلان و يسقطان بالمعارضة لا محالة، كما أن التمسك بأصالة الإطلاق و العموم لحال الانقضاء لا وجه له، لكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية. مضافا إلى أنها - على فرض الصحة - لا تثبت الحقيقة، لأن الظهور الإطلاقي و العمومي أعم منها، كما هو واضح.

كما أن كون الوضع للأعم من الاشتراك المعنوي، و كون الوضع للخصوص مع الاستعمال في الأعم من الحقيقة و المجاز، و عند الدوران بين الاشتراك المعنوي، و الحقيقة و المجاز، يكون الأول مقدا على الأخير، لا دليل عليه.

بل نحو استحسان، و يمكن فرض الاستحسان في تقديم الحقيقة

والمجاز أيضا بل بالأولى، لأن الفصاحة و البلاغة تدور على المجازات و الاستعارات و الكنايات.

نعم، يصح التمسك بالاصول العملية في المسألة الفقهية، و هي إما حكمية أو موضوعية و تختلف بحسب اختلاف الموارد، فإن حصل الانتضاء بعد صدور الخطاب، فمقتضى استصحاب الحكم بقاؤه.

وإن حصل قبله، فمقتضى أصالة البراءة عدم التكليف لو لم يكن أصل موضوعي في البين على الخلاف، و لا ربط لهذه الاصول بالمسألة الأصولية أصلا، لكونها من وظائف الفقه و الفقيه، كما في إجراء الاصول العملية في جميع الموارد من الشبهات الحكمية.

ثم إن التحقيق - كما عليه أهله - هو الوضع لخصوص المتلبس، و تدل عليه مرتكزات العقلاء، و تبادل خصوص المتلبس، و صحة السلب عما انقضى، و ما يأتي من إثبات بساطة المشتق الملازم للوضع لخصوص المتلبس فقط، مضافا إلى صدق ما يصاد حالة التلبس على حالة الانتضاء. فلو كان شخص متحركا فسكن، يصدق الساكن عليه بعد انقضاء التحرك عنه، فإن صدق المتحرك عليه أيضا، فهو من اجتماع الضدين، و لا يتوهمه عاقل إلا مع اختلاف الجهة، و هو خلاف الفرض.

### **أدلة القائلين بان الوضع للاعم و الجواب عنها**

إن قلت: لا وجه لصحة السلب في المقام، لأنها إن كانت مطلقا حتى بالنسبة إلى حالة التلبس، فهي كاذبة قطعا. و إن كانت مقيدة بحال الانتضاء فلا تكون علامة للمجاز، لأن العلامة له ما كانت مطلقة، لا ما كانت مقيدة.

قلت: هي باعتبار حالة الانتضاء فقط، و ليس المقام من الإطلاق و التقييد، بل من المتباينين، لأن حالة التلبس مبينة مع حالة الانتضاء عرفا، بل دقة أيضا، مع أنه لو كان من الإطلاق و التقييد الاصطلاحي تكون بلحاظ حال القيد - الذي هو الانتضاء - علامة للمجاز وجدانا، و هو المطلوب. و ليس المراد إثبات

المجازية حتى بالنسبة إلى حال التلبس حتى يلزم الكذب.

ودعوى: أن علامة المجاز صحة السلب بقول مطلق، مما لا دليل عليها، بل العلامة صحة السلب بنحو تكون معتبرة عند المحاورة أعم من المطلق وغيره، فكلما صدق صحة السلب تصدق المجازية أيضا، فليست هذه الأمارات حاكمة على الوجدان مطلقا.

وقد استدل للأعم تارة بالتبادر، و أخرى بعدم صحة السلب عما انقضى، وفيهما ما لا يخفى. وثالثة باستدلال المعصوم عليه السلام بالآية الكريمة: لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ على عدم لياقة من كان مشركا وأسلم لخلافة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، ولا يتم الاستدلال إلا بناء على الأعم.

ويمكن المناقشة فيه: بأن الخلافة من المراتب الشريفة التي لا ينالها من كان مشركا ولو انقضى عنه الشرك و آمن بعد ذلك، للأدلة الدالة على اعتبار العصمة من المعاصي مطلقا في الخلافة الإلهية، فضلا عن الشرك. ولو اريد من الظلم في الآية الشريفة مطلق المعصية أعم من الشرك، لا يتوقف الاستدلال على دعوى كون المشتق حقيقة في الأعم، لأن القوم كانوا ظالمين بهذا المعنى حين تقمص الخلافة، كما لا يخفى على من راجع المطاعن الواردة فيهم من الطرفين.

بل تصوير الوضع للأعم ثبوتا مشكلا، أما بناء على بساطة المشتق - كما هو الحق - فلا فرق بينه وبين المبدأ إلا بالحمل، ولا يعقل فرض الوضع للأعم بالنسبة إلى المبدأ - وأما بناء على التركيب: فالنسبة إما أن تلحظ مهملة من كل جهة ولازمه الصدق الحقيقي بحسب الاستقبال أيضا مع اتقاقهم على أنه مجاز فيه. وإما أن تلحظ بالنسبة إلى حال التلبس فهو عين الوضع للمتلبس. وإما أن تلحظ بالنسبة إلى الأعم منه و ممن انقضى، وهو خلاف مفهوم النسبة ومعناها، لأن معناها الخروج من العدم إلى الوجود وهو ليس إلا حال التلبس فقط، فلا

وجه معقول للوضع للأعم ثبوتا حتى يستدل عليه إثباتا.

ثم إن الاصوليين اتفقوا على أن معنى المشتق بسيط لحاظا واعتبارا، بمعنى أن الملحوظ من (عالم) مثلا شيء واحد، وإن انحل بالدقة العقلية الى معروض وعرض. ولكن اختلفوا في أنه كذلك في مقام التبادر اللفظي أيضا، أو أنه مركب فيه.

والحق هو الأول، لأن المتبادر من كل واحد من العالم، والضارب شيء واحد يعبر عنه في الفارسية ب (دانا) وب (زننده) وإن انحل بالدقة العقلية إلى شيئين، ولكن لا ربط للدقيات العقلية بالتبادرات اللفظية، ولا ملازمة بين البساطة التبادرية و البساطة الدقية أيضا. فكما أن المتبادر من كل واحد من البيت و الجدار و الكتاب شيء واحد عرفا مع كونها مركبة في الواقع من الأجزاء، فكذا المقام يكون المتبادر من المشتق شيء واحد وإن انحل في الواقع إلى شيئين، ولا يضر الانحلال الواقعي بالبساطة التبادرية، فالعرف أصدق شاهد على البساطة التبادرية، وفيه غنى و كفاية.

ولا وجه لما استدل به عليها من أنه إن تركب المشتق من الشيء و المبدأ، يلزم دخول العرض العام في الذاتي في جميع القضايا التي تكون محمولاتها ذاتيا للموضوع، كالإنسان ناطق مثلا، لكون الشيء عرضا عاما بالنسبة إلى جميع الأنواع، وإن تركب من الذات و المبدأ، لزم انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية في جميع القضايا الممكنة التي تكون محمولاتها من عوارض الموضوع، كزيد كاتب مثلا، لصيرورة ذات الموضوع حينئذ جزء للمحمول، فتصير ضرورية لا محالة، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري. وذلك لإمكان اختيار الشق الأول، ولا يلزم دخول العرض العام في الذاتي.

أما أولا: فلأن جميع تلك المحمولات في تلك القضايا من الخواص الكاشفة عن الذاتيات، لا أن تكون ذاتية بنفسها.

و أما ثانيا: فلأن الشيء ينطبق قهرا على الحصص المختلفة التي تكون مع الذاتي ذاتيا و مع غيره عرضيا، فيرجع الإشكال إلى الشق الثاني، و يأتي الجواب عنه.

و يمكن اختيار الشق الأخير أيضا و لا يلزم المحذور، لأن الذات أخذ في طرف المحمول مرآة لتعرف الموضوع، و بمنزلة الربط، لا أن يكون مستقلا حتى يكون هو المحمول و يلزم المحذور، فكأنه قيل في (زيد كاتب) مثلا، زيد يظهر بهذا الوصف، أو هذه الصفة من مظاهر زيد، و لا محذور فيه، و لو لوحظ مستقلا أيضا على ما فصل، فكما أنه لوقام شخص مقابل المرأة لا تحصل فيها إلا صورة واحدة، فكذلك تكون مرآة النفس، فالتبادلات المحاورية لا تكون إلا صورة واحدة، مع أن القضايا المعمولة في العلوم ليست مبنية على هذه الدقائق، بل منزلة على المتعارف بين أهل المحاورة، فرب شيء لا يصح بالدقة العقلية مع أنه يصح في المحاورات، و رب شيء يكون بالعكس، فلا وجه للاستدلال.

و قد ذكرنا أنه لا ثمره في بساطة المشتق و تركيبه، بل لا ثمره عملية في أصل بحث المشتق، لأن الموارد التي ادعي استعماله فيها في الأعم تكون هناك قرائن معتبرة دالة على ترتب الحكم على الأعم.

ثم إنه قد استدلل على التركيب..

تارة: بأن العرض متقوم بالموضوع، فيحصل التركب لا محالة.

وفيه: إن التقوم إنما هو في الوجود الخارجي لا في المفهوم، و الكلام في الثاني دون الأول.

و اخرى: بأن المشتق متضمن للنسبة، و هي لا بد أن تكون بين اثنين منتسبين، فيتحقق التركب لا محالة.

وفيه: أنه كذلك في تحليل العقل، و الكلام في المفهوم في المحاورات العرفية.

ويمكن أن يرفع النزاع وجعله نزاعاً لفظياً، فمن يقول بالبساطة، أي لم يؤخذ شيء متعين من مفهوم المشتق، ومن يقول بالتركيب، أي أخذ فيه شيء مبهم من كل جهة حتى من الإبهام والشيئية، فيكون من الشبح المحض، مثل الظل وذي الظل، والظاهر كون هذا مطابقاً للوجدان في الجملة. أو يكون مراد من يثبت التركيب أي بلحاظ الحمل، ومن البساطة أي مع قطع النظر عنه.

## فائدتان:

### الأولى: لا ريب في صحة حمل المشتق - كما عليه تدور المحاورات -

بخلاف المبدأ، فإنه لا يحمل إلا بالعناية. وهذا الفرق من لوازمها غير المنفكة لا أن يكون بالاعتبار، بأنه إن اعتبر المبدأ لا بشرط يصح حمله، وإن اعتبر بشرط لا لم يصح، وذلك لعدم الصحة في المحاورات وإن اعتبر لا بشرط. كما أنه يصح حمل المشتق وإن اعتبر بشرط لا، فلا أثر لهذا الاعتبار في ذلك، بل الفرق بينهما في الحمل وعدمه من قبيل لوازم الذات.

ثم إنه يكفي في صحة الحمل حسن الإضافة بين المحمول والموضوع مطلقاً بأي وجه كان، سواء كان على نحو الصدور، أم الحلول، أم الوقوع عليه، أم فيه، أم الانتزاع مع الواسطة، أم بدونها، وسواء كان على نحو الحقيقة، أم المجاز المستحسن عرفاً.

ويعتبر في الحمل المغايرة في الجملة والاتحاد كذلك، وهما لا يخلوان عن أقسام ثلاثة:

الأول: أن تكون المغايرة اعتبارية والاتحاد مفهوماً، كقول: الإنسان إنسان.

الثاني: أن تكون المغايرة حقيقية والاتحاد وجودياً، كقول: زيد كاتب.

الثالث: أن تكون المغايرة حقيقة والاتحاد اعتبارياً، كقول: زيد أسد.

والكل صحيح لا إشكال فيه، بل تصح المغايرة والاتحاد بأي وجه معتبر

في المحاورات العرفية المختلفة باختلاف الأزمنة والأمكنة وسائر الجهات، ولا دليل على الحصر في موارد خاصة.

## **الثانية: لا ريب في صحة إطلاق صفات الكمال عليه تبارك و تعالی**

كالتقادر، والعالم، والحيّ، كما ورد في القرآن الكريم، والدعوات الشريفة. كما لا ريب في أن الإطلاق فيه تعالی بالوجوب والتمام، وفي غيره بالإمكان والنقصان.

وإنما الكلام في أن هذا الإطلاق عليه تعالی وعلى غيره يكون على نحو الاشتراك المعنوي، والفرق إنما هو بحسب الوجوب والإمكان والتمام والنقصان، كما أثبتوا ذلك في بحث الاشتراك من مباحث الحكمة والكلام، أو أن الإطلاق عليه تعالی بمعنى نفي الضد، فقولنا: إنه تعالی عالم، أي لا يجهل شيئاً، وقادر أي لا يعجزه شيء، وسميع أي لا تخفى عليه المسموعات، إلى غير ذلك من أنحاء الصفات.

الحق هو الأخير، كما في جملة من الروايات، ولا يلزم من ذلك الاشتراك اللفظي، لأن العالم مثلاً موضوع لمعنى واحد مطلقاً، وهو ما يصح أن يعبر عنه بالعالم، سواء كان ذلك لإثبات العلم بالنسبة إليه، أم لنفي الجهل عنه. وكذا في باقي الصفات، بل يصح إرجاع الصفات إلى نفي الأضداد في غيره تعالی أيضاً، ولا محذور فيه، كما صرح به بعض أعظم الحكماء.







## القسم الأول: الأوامر و البحث فيها يقع ضمن امور:

### تقديم:

إن جميع ما يذكر في مباحث الألفاظ في صناعة الاصول إنما هو تشخيص صغريات أصالة حجية الظهور، التي هي من أهم الاصول النظامية العقلانية، فلا بد من الوقوف عند جميع تلك الصغريات على باب العرف، لأنه المرجع في ذلك كله. و منه يعلم أن جملة كثيرة من التطويلات لا وجه لها في هذه العرفيات العامة البلوى.

### الأمر الأول في مادة الأمر

#### اشارة

وفيه جهات من البحث:

#### الجهة الاولى: معانى الامر فى اللغة

قد ذكر في اللغة للفظ الأمر معان متعددة، كالشأن، والفعل والحادثة، ونحوها، ومقتضى الأصل عدم التعدد إلا في ما لا يمكن إرجاعه إلى

ص: 51

جامع قريب عرفي، وفي ما أمكن ذلك يكون من المشترك المعنوي لا اللفظي.

وقد ذكر من معاني الأمر الطلب، والشيء، مع أنه قد يصح استعمال الطلب في مورد ولا يصح استعمال الأمر فيه، كقولك: يا طالب الدنيا، وقولك:

طلبت شيئاً فما وجدته. كما أنه يصح استعمال الشيء بالنسبة إلى الأعيان الخارجية ولا يصح استعمال الأمر بالنسبة إليها، إلا أن يكون مرادهم المعنى في الجملة، لا بنحو الكلية.

وأما بحسب العرف - الذي منه الاصطلاح الأصولي - فهو عبارة عن البعث بلفظ افعل، أو ما يقوم مقامه، وتصح الاشتقاقات منه باعتبار تضمينه معنى البعث، وهو معنى حدثي قابل للاشتقاق والتفرع، وليس المراد أن يكون لفظ الأمر موضوعاً للقول المخصوص حتى يكون مثل لفظ الاسم الموضوع لكلمة مخصوصة حتى لا يصح الاشتقاق منه، لأنه ليس فيه معنى حدثي. هذا مع الظهور فيه، وأما مع الإجمال فالمرجع هو الأصل العملي عن التكليف.

### **الجهة الثانية: تقوم الأمر بالعلو واما الاستعلاء فلا دليل عليه، و البحث ذلك**

مقتضى الارتكازات تقوم معنى الأمر بالعلو. وأما الاستعلاء فالأصل عدم اعتباره، فيكون الأمر الصادر من العالي الخافض لجناحه أمراً بخلاف ما صدر من الخافض أو المساوي، فلا يسمى ذلك أمراً عرفاً، بل ربما يوجب التوبيخ والتقيح إن كان على نحو الأمر المعهود ولم يكن من السؤال والالتماس.

ثم إن مادة الأمر في أي هيئة استعملت ظاهرة في الوجوب، إلا مع القرينة على الخلاف، لانسباق الوجوب منها في المحاورات.

### **الجهة الثالثة: اختلاف الطلب والإرادة مفهوماً، و ان الطلب مبرز للإرادة لا ان يكون عينها البحث في اتحاد الطلب و الإرادة انشاء**

#### **إشارة**

يختلف الطلب والإرادة مفهوماً، إذ ربما تستعمل الإرادة فيما لا يصح استعمال الطلب فيه، كقوله تعالى: يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ، وقوله تعالى: فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا، وكقولك: «أردت الصلاة فصليت»، إلى غير ذلك من الاستعمالات الصحيحة. كما أنه يستعمل الطلب

فيما يشكل استعمال الإرادة فيه، كقولك: «طلبت حقي من زيد فأنكر». نعم، لا ريب في تصادقهما في الجملة، ولكنه لا يدل على الاتحاد بالكلية.

و الظاهر من المحاورات أن الطلب مبرز للإرادة لا عينها، ونسبة الطلب إلى الإرادة نسبة اللفظ إلى المعنى في الجملة، ونسبة الكاشف إلى المكشوف مفهوماً و حقيقة و استعمالاً، و إن اريد من الاتحاد هذا النحو منه، فلا ريب فيه في الجملة، بل الظاهر اختلافهما عرفاً أيضاً، لأن إحراز الطلب يكفي في إتمام الحجة و صحة المؤاخذة على ترك المطلوب من حيث أنه إحراز للطلب بخلاف إحراز الإرادة، فإنه كإحراز الملاك لا بد من كفايته في إتمام الحجة من إقامة دليل عليها من سيرة أو نحوها.

و أما اتحادهما إنشاء فهو مبني على أن يكون مفاد الأمر إنشاء الطلب، وهو مردود، لأن مفاده البعث، و التحريك نحو المتعلق، فكما يحصل البعث بالترغيب إلى المصلحة، و الزجر عن الترك، يحصل بلفظ (افعل) أيضاً، فلا موضوع لإنشاء الطلب حتى يبحث عن أنه متحد مع إنشاء الإرادة، أو لا.

و من ذلك كله يظهر اختلافهما بالدقة العقلية أيضاً، كما تقدم من أن الطلب عنوان مظهر الإرادة، و نسبته إليها نسبة اللفظ إلى المعنى، كما لا يخفى.

مع أن من ادعى الاتحاد بينهما لم يأت بدليل عليه إلاّ دعوى الوجدان.

و يمكن رفع النزاع من البين بأن من يدعي الاتحاد يريد به الاتحاد في الجملة، و من يدعي الاختلاف يدعيه كذلك، إذ لا ريب عند أحد في تصادقهما في الجملة.

و لا يخفى أن ما اثبتناه من تغاير الطلب و الإرادة ليس لدفع محذور شبهة تخلف المراد عن الإرادة - كما التزم به الأشاعرة - بل لأجل أن التحقيق يقتضي ذلك، و نجيب عنها بوجه آخر على ما يأتي.

ثم إنه قد جرت العادة في المقام بذكر شبهة الجبر، و شبهة تخلف المراد

عن الإرادة، وشبهة الكلام النفسي، ودفعها، مع أن كل ذلك لا ربط له بالاصول.

## الكلام في شبهة الجبر

**أما الشبهة الأولى، فهي مورد البحث في جميع الأديان - سماوية كانت أو غيرها - وهي من الشبهات القديمة جدا. وعمدة المذاهب في أعمال العباد خمسة: ثلاثة منها جبر، والرابع تفويض، والخامس أمر بين الأمرين.**

الأول من مذاهب الجبر: ما نسب إلى الأشاعرة من نفي الإرادة والاختيار عن العبد مطلقا، وقالوا: إن نسبة الفعل إلى الله بالحقيقة وإلى العبد بالمجاز، وإن العبد بالنسبة إليه تعالى، كالقلم في يد الكاتب، والسيف في يد القاتل. ومن أمثلتهم: قال الحائط للوتد: لم تشقني؟ قال: سل عن يدقني. واستدلوا عليه بظواهر بعض الآيات، كقوله تعالى: وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ، وقوله تعالى:

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى إِلَى غير ذلك من الآيات الكثيرة. وأن التوحيد الخالص في الفعل يقتضي نفي الإرادة والاختيار عما سوى الله تعالى.

ويرد عليه.. أولا: أن تلك الآيات معارضة بما هو أقوى منها في الدلالة على نسبة الفعل إلى العبد، كقوله تعالى: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ، ويصح نسبة خلق عمل العبد إليه تعالى بالتسبب مع اختيار العبد، كما يأتي. ونفي الرمي عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِنَّمَا هُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَثَرِ الْخَارِقِ لِلْعَادَةِ، لا بالنسبة إلى الفعل المباشر الصادر منه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

و ثانيا: أنه مستلزم لنفي الحسن و القبح العقلي المتفق عليهما بين العقلاء.

و ثالثا: أنه يلزم منه نفي استحقاق الثواب و العقاب المتفق عليهما في جميع الشرائع الإلهية إلى غير ذلك من المفسد التي يأبى العقل عنها.

و لولا ظهور بعض كلماتهم في التعميم لأمكن حمل بعضها على ما لا دخل للاختيار فيه، كالعزة، و الذلّة، و الغنى و الفقر و نحوهما، و يمكن أن يحمل الجبر في قولهم على الجبر الاقتضائي، يعني أن مقتضى الإرادة القاهرة الأزلية الإلهية أن لا تكون في البين إرادة غيرها، و لكنه تعالى جعل للإنسان بل مطلق

الحيوان، إرادة في الجملة لمصالح كثيرة، والجبر الاقتضائي لا ينافي الاختيار الفعلي من العبد.

الثاني: ما ذهب إليه جمع من القول بوحدة الوجود، بل الوحدة المطلقة، فلا اثنيّة بين الخالق و العبد حتى تكون فيه الإرادة و الاختيار، لأن ثبوتهما للعبد يتوقف على تعدد وجوده مع وجود الله تعالى، و مع الوحدة لا اثنيّة في البين، فلا وجه لهما بالنسبة إلى العبد في مقابل الله تعالى.

وفيه: مضافا إلى جميع ما ورد على قول الأشاعرة، أنه قد ثبت في محله بطلان القول بوحدة الوجود مطلقا فضلا عن الوحدة المطلقة، بل قد ثبت في الفقه أن هذا القول كفر مع الالتزام بلوازمه.

الثالث: ما عن بعض من أن علم الله تبارك و تعالى علة تامة لحصول معلوماته، و فعل العبد معلوم له تعالى، فعلمه تعالى علة تامة لحصوله، فلا أثر لإرادة العبد و اختياره في فعله أصلا.

وفيه: أنه لم يدل دليل من عقل أو نقل على كون العلم علة لحصول المعلوم، بل مقتضى الوجدان خلافه، و في جملة من الأخبار الواردة في باب أسباب الفعل - التي جمعها في الكافي - دلالة عليه أيضا، فراجع.

نعم، يعلم الله تعالى أن العباد يفعلون أعمالهم بإرادتهم و اختيارهم، بحيث أن لهم أن يفعلوا و لهم أن يتركوا، فتعلّق علمه تعالى بأفعالهم من حيث أنها مختارة، لا أن يتعلّق العلم بأحد طرفي الاختيار فقط.

ثم إن أسباب الفعل هي: المشيئة، و الإرادة، و القدر و القضاء، و الإمضاء و نحوها، و هي جارية في كل فعل صادر من كل عالم قادر، سواء كان هو الله تعالى أم العباد.

و الفرق بين المشيئة و الإرادة بالكلية و الجزئية، و كل ذلك من المقتضيات، و ليست من العلة التامة في شيء.

و هذه كلها تارة التفاتية تفصيلية، و اخرى على نحو الإجمال و الارتكاز و هو الغالب.

الرابع من المذاهب في أفعال العباد: التفويض، و نسب إلى المعتزلة، فقالوا: إن الأفعال منسوبة إلى العباد بالحقيقة و إلى الله تعالى بالمجاز، و أنه لا تكون أفعال العباد مورد إرادة الله تعالى أصلاً، و إنما هي مختارة باختيارهم فقط، و لا دخل لاختياره تعالى فيها، لأنه لو كانت أفعال العباد مورداً لإرادته تعالى لزم الجبر، مع أنه لا يصح أن تكون السيئات و الأفعال القبيحة مورداً لإرادته تعالى.

وفيه: انه مردود عقلاً- و نقلاً- أما الأول فلما يأتي من بيان الأمر بين الأمرين. و أما الثاني فلقوله تعالى: **إِيَّاكَ نَسَبْتَعِينُ**، وقوله تعالى: **قُلْ كُلُّ** **مِنْ عِنْدِ اللَّهِ**.

ولما ورد من المعصومين من قول: «لا حول و لا قوة إلا بالله»، و لما ورد في الدعوات الكثيرة من الاستعانة به تعالى في جميع الامور.

و الجميع ظاهر ظهوراً عرفياً في صحة إضافة أعمال العباد إلى الله تعالى، إما بنحو القضاء و الرضا معاً، كما في الحسنات، أو على نحو القضاء فقط، كما في السيئات. و قضاؤه تعالى ليس من العلة التامة المنحصرة في شيء أبداً، و إلا فهو جبر باطل.

و يمكن حمل كلامهم على التفويض الاقتضائي، بأن يقال إن نهاية استغنائه تعالى عن خلقه تقتضي إيكال الإرادة إلى العباد بعد بيان طريق الحق و الباطل و إتمام الحجة عليهم، و لكنه تعالى لم يفعل ذلك لمصالح كثيرة، بل جعل إرادته عزّ و جلّ مسيطرة على إرادة عباده على نحو لا يلزم منه الجبر، و هذا هو عين الأمر بين الأمرين الذي يأتي بيانه، و على هذا فلا نزاع في حاق الواقع بين المسلمين.

و أما الأمر بين الأمرين، فهو ما ورد عن أئمة الدين أنه: «لا جبر و لا

تفويض بل أمر بين الأمرين»، وهو الحق المطابق للوجدان والبرهان، وقد ذكروا في بيانه وجوها:

أولها: أن أفعال العباد إما من الحسنات، أو من المباحات، أو من السيئات ولا رابع في البين.

ولا-ريب في أن الأمر بين الأمرين متقوم بالانتساب إليه تعالى وإلى العباد انتسابا يحكم بصحته العقلاء، و من رضائه تعالى بالحسنات و ترغيبه إليها، و التأكيد في إتيانها و الثواب عليه و العقاب على الترك في بعضها، يصح الانتساب إليه تعالى - و أي انتساب أقوى و أحسن من ذلك - و يسمى بالانتساب الاقتضائي، لا يبلغ حد الإلجاء و الاضطرار.

و من إذنه تعالى في المباحات و ترخيصه لها، صح انتسابها إليه تعالى اقتضاء أيضا، كما تقدم في الحسنات. فتحقق بالنسبة إلى الحسنات و المباحات رضاؤه تعالى بها و قضاؤه لها.

و من خلقه تعالى للنفس الأثارة و الشيطان، صح نسبة السيئات إليه تعالى، لكونه خالقا لمنشئها، و هذا الوجه يجري في الأولين أيضا، لأن خلق ذواتنا خلق لأفعالنا بالعرض.

و بالجملة يصح نسبة الخلق التسبيبي إليه تعالى في الجميع، من الحسنات و المباحات و السيئات.

إن قيل: إنه تعالى منزّه عن انتساب السيئة إليه مطلقا.

قلت: لا وجه للانتساب إليه تعالى بمعنى رضائه بها و ترغيبه إليها بلا إشكال فيه من أحد، بل هو لغو. نعم، هو تعالى خلق الذات المختارة القادرة على السيئة مع نهيه عنها، و إظهار سخطه و توعيده عليها، و قد فعلها العبد بسوء اختياره، فمنشأ النسبة إليه تعالى من جهة أنه خلق الذات القادرة المختارة مع ابلاغ النهي و التوعيد، و قد علم بها و قضاها على نحو الاقتضاء لا القضاء الحتم،



و لا منقصة في هذا القسم من النسبة أبدا. و لعل هذا أحد معاني قوله تعالى: قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَا لَهُؤْلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا.

و بعبارة أوجز: أن في الحسنات و المباحات تعدد جهة الانتساب إليه تعالى من الرضاء و القضاء، و الإذن و الترغيب، و خلق الذات القادرة المختارة.

و في السيئات منحصرة بخصوص الأخيرة، و القضاء بنحو الاقتضاء مع النهي و التوعيد و إتمام الحجة على الترك من كل جهة، و كل ذلك موافق لقانون العقل و العدل.

ثانيها: أن لكل فعل أسبابا خفية لا تدركها العقول، و أسبابا ظاهرة تدركها، و الأولى يصح أن تكون من الله تعالى، و الثانية من العبد.

ثالثها: أن يكون المراد أن إرادة الصرف عن مراد العبد من الله تعالى، و هو محسوس لكل أحد، فكم من مرید لشيء يصرف عن إرادته و كم غير مرید يصادفه ما يشتهي.

إن قلت: بعد ما اشتهر من أن السعيد من سعد في بطن أمه، و الشقي من شقي في بطن أمه، و ما ورد في الأخبار من أن الإنسان مركب من طينة العليين، و طينة السجين، و مصير الأولى إلى الجنة و الثانية إلى النار، لا أثر للاختيار.

قلت: يجاب عنه بوجه: منها أن المراد بالسعادة الحظوظ الدنيوية، و بالشقاوة الحرمان عنها، المستندة إلى الأسباب الخفية التي قصرت العقول عن الإحاطة بها.

و منها: ما في مرسل ابن أبي عمير: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام: عن معنى قول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: الشقي من شقي في بطن أمه، و السعيد من سعد في بطن أمه؟ فقال عليه السلام: الشقي من علم الله و هو في بطن أمه أنه سيعمل عمل الأتقياء، و السعيد من علم الله و هو في بطن أمه أنه سيعمل عمل السعداء...».

و منها: ما في بعض الأخبار أنه يكتب في جبينه - و هو في بطن أمه - ما

سيئول إليه أمره من الشقاوة أو السعادة، وفي بعض الأخبار: «السعيد من ختم الله له بالسعادة، و الشقي من ختم له بالشقاوة»، وفي جملة من الدعوات المعتبرة:

«اللهم إن كنت شقيًا فامحني و اكتبني من السعداء».

وعلى أي تقدير السعادة و الشقاوة المنسوبتان إلى جعله تعالى اقتضائتان، لا على نحو العلة التامة المنحصرة الذاتية، لأنه مع الشقاوة و السعادة الذاتية يلزم منه توالي فاسدات لا يرتضيها العقل و العقلاء، و تصير هذه الدعوات باطلة، كما لا يخفى.

و أما ما ورد في الطينة، فلا تدل على أنها علة تامة منحصرة، بل غايتها إثبات الاقتضاء لها في الجملة، ثم بعد الخلط بين الطينتين يصير الاقتضاء أيضا ضعيفا، فقد خلق الله تعالى الإنسان من مقتضى الخيرات، و من مقتضى الشرور لمصالح شتى، ثم خلق فيه العقل و الاختيار، ثم بعث الرسل و أنزل الكتب و بشر بالثواب على الخيرات و أنذر بالعقاب على الشرور، و خلق الجنة و النار، فلا منشأ لتوهم الجبر و التفويض في أفعال العباد، كما ورد تفصيل ذلك في الأخبار عن الأئمة الأطهار، و تدل عليه الأدلة العقلية، كما فصل في محله.

ثم إنه لا- اختصاص للأمر بين الأمرين بخصوص أفعال العباد، بل يجري في جميع المعلولات الحاصلة بالعلل التكوينية، فالنبات الذي ينبت في الربيع - مثلا - ينسب إلى المقتضيات التكوينية، كما ينسب إلى إرادة الله تعالى، و كذا في تكوين الإنسان و الحيوان، و الدم، و اللحم، و غيرها مما لا يحصى.

### و أما الشبهة الثانية - وهي شبهة تخلف المراد عن الإرادة -

فبيانها: أن الله تبارك و تعالى إما أن يكون قد أراد الإيمان و الطاعة من الأنام أو لا فعلى الأول يلزم أن لا يتحقق كافر و لا فاسق، لا متناع تخلف مراده تعالى عن إرادته. و على الثاني يلزم أن يكون إنزال الكتب و إرسال الرسل لغوا باطلا.

و اجيب عنها بوجه..

منها: القول بتغاير الطلب و الإرادة، و أن ما هو في مورد إيمان العباد إنما هو الطلب دون الإرادة، و تخلف الطلب عن المطلوب ممكن، و إن لم يمكن تخلف المراد عن الإرادة.

و فيه ما لا يخفى: فإنه مجرد الدعوى، مع أن نفي الإرادة في مورد إيمان العباد خلاف ظواهر جملة من الآيات و الروايات.

و منها: أن الإرادة إنما هي الفعل و الإحداث، فهي من صفات الفعل، سواء كانت في الله تعالى، أم في العبد، و لا تخلف لمراده تعالى عن إرادته في المقام، لأن فعله تعالى بالنسبة إلى العبيد هو الدعوة إلى الإيمان و البعث نحو الخيرات، و الزجر عن الشرور، و قد فعله الله تعالى بإنزال الكتب و بعث الرسل بالنحو الأتم الأكمل، فلا وجه لتخلف المراد عن الإرادة.

و منها: أن الإرادة علة تامة لحصول المراد، إن لم يكن اختيار الغير فاصلا بين الإرادة و المراد. و أما مع فصله فلا وجه لكونها علة تامة، و إلا لزم الجبر حينئذ مع اختيار الإيمان، بل و مع اختيار الفسق و العصيان أيضا. و تقدم في دفع شبهة الجبر ما ينفع المقام، فراجع.

### و أما الشبهة الثالثة - في شبهة الكلام النفسي

و هي شبهة الكلام النفسي - فليل فيها: أنه لا ريب في صق المتكلم عليه تعالى، و قال عزّ من قائل: وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا. فإن كان المراد بالتكلم فيه تعالى نفس هذه الأصوات و الحروف و الهيئات المستحدثة، لزم كونه تعالى محلا للحوادث، و هو تعالى منزّه عنها.

و اجيب عنها: بأن الكلام فيه عزّ و جلّ قديم قائم بذاته، و هو غير العلم، و الإرادة و سائر الصفات، و هذه الحروف و الأصوات و الهيئات مخلوقة كاشفة عنه، لا أن تكون عينه حتى يلزم كونه تعالى محلا للحوادث.

و فيه: أن التكلم عبارة عن إيجاد الحروف و الأصوات و الهيئات الخاصة، سواء كان بالآلات الخاصة، كما في تكلمنا، أم الإبداع كما في تكلمه تعالى.

فتكلمه تعالى عبارة عن خلق الأصوات و الحروف و الهيئات، كما أن إيجاده تعالى لسائر الممكنات عبارة عن خلقها، فلا ملزم للكلام النفسي بوجه، لا فيه تعالى و لا في غيره. إلا أن يكون مرادهم به تقدير الكلام و القضاء به قبل خلقه، فله وجه، إذ ما من شيء إلا وله قضاء و قدر مطلقاً، سواء كان في فعله تعالى، أم في فعل غيره. و كذا يصح أن يكون المراد بالكلام النفسي النسبة الكلامية القائمة بالطرفين، و لا مشاحة في الاصطلاح. نعم، لا ريب في وجود الأحاديث النفسانية في الإنسان، كما يدل عليه الوجدان، فإن أرادوا بالكلام النفسي في الإنسان ذلك فلا إشكال فيه.

هذا، و في جملة من الروايات التصريح بأن كلامه تعالى حادث، لا أن يكون قديماً و لا نفسياً.

ثم إن من فروع الكلام النفسي مسألة أن القرآن مخلوق أو قديم. و لا وجه للقدم في القرآن إلا علمه تعالى الأزلي بما لا نعرف كيفية تعلّقه به، و بغير ذلك لا يتصور معنى للقدم، فلا وجه لكون القرآن قديماً أيضاً، إلا أنه تعالى عالم بما ينزله من القرآن. و القدم بهذا المعنى لا يختص بالقرآن، بل يعمّ جميع ما سوى الله تعالى مما يعمه علمه عزّ و جلّ.

**الجهة الاولى: معاني صيغة الامر**

قد ذكر لصيغة الأمر معان كثيرة: من التهديد، و الترجي، و الإهانة و نحوها، و مقتضى الأصل عدم تعدد الوضع بالنسبة إليها، كما أن مقتضاه عدم تعدد المستعمل فيه أيضا، و المتيقن إنما هو الاستعمال في البعث نحو المطلوب و التحريك إليه و إيجاد الداعي له.

و كون ما ذكر لها من المعاني من دواعي الاستعمال، كما هو الشأن في كثير مما ذكر من المعاني المتعددة لجملة من الألفاظ، فلا اختلاف في الموضوع له و لا في المستعمل فيه، وإنما الاختلاف في الدواعي، و لا ريب في أنها خارجة عن كل منهما. و لا إشكال في أن أصل استعمالها في البعث و التحريك التنزيلي، مسلّم عند الكل، و مقتضى الإطلاق أن يكون الداعي إليه هو البعث الحقيقي، إلا أن تكون قرينة على الخلاف. و منه يعلم أن التمني، و الترجي، و الاستفهام، الواردة في كلامه تعالى مستعملة في معانيها الإنشائية بدواع شتى، منها التكلم مع الناس بما يليق بهم في كيفية المحاورة بينهم، و المستحيل إنما هو استعمالها في معانيها الحقيقية بالنسبة إليه تعالى. و أما الاستعمال في المعاني الإنشائية

### الجهة الثانية: الاختلاف في كون الصيغة حقيقة في مطلق الطلب

اختلفوا في أنها هل تكون حقيقة في مطلق الطلب، أو في الوجوب أو في الندب؟ و الظاهر سقوط هذا البحث من رأسه، لما تقدم من أن مفادها البعث نحو المبعوث إليه، و مقتضى الإطلاق كونه بداعي الطلب الحقيقي، فيحكم العقل حينئذ بلزوم الامتثال ما لم تكن قرينة على الترخيص.

فالوجوب حكم عقلي بعد تمامية الحجة و البيان، كما أن الندب يستفاد من القرائن الخارجية، لا من نفس الصيغة من حيث هي. نعم، يصح إضافة كل منهما إلى الصيغة بالعناية. و إن أراد من قال بأنها حقيقة في الطلب ما ذكرناه، فنعم الوفاق، و إلا فلا دليل له عليه.

و ما يقال: من أن الحاكم بالإلزام لا بد أن يكون من بيده الجزاء، و العقل بمعزل عن ذلك.

مدفوع: بأن للجزاء مرتبتين، مرتبة الاستحقاق على المخالفة، و مرتبة الفعلية، و الأولى من حكم العقل و مرتبة على إزمه، و الأخيرة وظيفة الشارع، و تكون بيده و تحت اختياره.

### الجهة الثالثة: الجملة الخبرية تكون كصيغة الامر في افادة الوجوب اذا وردت مورد البعث

قد استقرت السيرة على أن الجمل الخبرية التي علم بورودها مورد البعث، تكون مثل صيغة الأمر في إفادة الوجوب. ما لم تدل قرينة على الخلاف، و قد استعملت في معانيها الحقيقة و هي النسبة الإخبارية، لكن بداعي البعث و التحريك لا بداعي مجرد الإخبار. و لا إشكال فيه لكفاية مثل هذه الجمل في إتمام الحجة، فيحكم العقل بلزوم الامتثال مع عدم ورود الترخيص؛ فالإلزام مطلقا - فعلا كان أو تركا - إرشاد من حكم العقل، و من فروع قاعدة دفع الضرر المحتمل، فكيف بالمقطوع؟! فيصح العقاب على الترك حينئذ عقلا و شرعا.

هذا إذا أحرز أنها وردت في مقام البعث و الإنشاء. و أما إذا شك في ذلك

أو علم بورودها في مقام الإخبار فقط، فلا وجه لاستفادة الوجوب منها، بل مقتضى الأصل عدمه.

### **الجهة الرابعة: لا تدل الصيغة لا على المرة و لا على التكرار باى دلالات الثلاث**

#### **إشارة**

لا تدل الصيغة على المرة، و لا على التكرار مطابقة، و لا تضمننا، و لا التزاما بالملازمة الشرعية أو العرفية أو العقلية، إذ ليس مفادها إلا البعث نحو المطلوب فقط و التحريك إليه، و إيجاد الداعي للعبد و إتمام الحجة عليه، و كل ذلك على نحو اللابشرط عن كل قيد حتى عن اللابشرطية.

و كذا ليست في البين قرينة عامة مقرونة بها تدل على أحدهما.

نعم، يمكن استفادة المرة أو التكرار من القرائن الخاصة في موارد مخصوصة، و مع فقدها فمقتضى أصالة الإطلاق الاكتفاء بمجرد إتيان ذات المأمور به لتحقيق الامتثال بذلك عرفاً، و هو مقتضى أصالة البراءة أيضاً، لأن الشك في الزائد عليه شك في أصل التكليف، و مع عدم البيان بالنسبة إليه يرجع إلى البراءة، فيتطابق مفاد الأصل اللفظي و العلمي على عدم اعتبار خصوصية زائدة على مجرد إتيان المتعلق فقط. هذا و لا بد من التعرض لامور:

#### **التعرض الى الامور**

### **منها: أن المرة تطلق على الفرد و الدفعة، و بينهما عموم مطلق**

، لصدقهما فيما أتى بذات المأمور به، و صدق الثاني دون الأول فيما إذا أتى بأفراد منه دفعة.

و لا يخفى أن هذا البحث إنما هو في ما أمكن التعدد في متعلق الأمر، و إلا فالبحث ساقط من رأسه.

### **و منها: حكي عن الفصول أن هذا البحث إنما هو بالنسبة إلى الهيئة فقط**

، لاتفاق الأدباء على أن المصدر المجرد عن اللام و التتوين يدل على الماهية المطلقة و الطبيعة الصرفة، و المصدر أصل المشتقات و مادة لها، فلا مورد حينئذ للنزاع بالنسبة إلى المادة.

وفيه.. أولاً: ما تقدم من أنه لا وجه لكون المصدر أصلاً، لأن له هيئة، و ما كان ذا هيئة لا يقع مادة لغيره. نعم، يصح أن يقع لحاظه منشأ لوضع الصيغ

ونظمها، وليس هذا من المادة في شيء.

وثانيا: أن المادة المجردة لها حكم، والمادة المتهية بهيئة خاصة لها حكم آخر.

وثالثا: أن المادة والهيئة متلازمتان، فعوارض إحداهما تنسب إلى الأخرى، لمكان الاتحاد، فلا وقع لهذا النزاع.

### **ومنها: أنه قد يتوهم أن المراد بالمرّة و التكرار في المقام خصوص الدفعة و الدفعات**

، لأنه لو كان المراد الفرد و الأفراد لكان البحث من متممات البحث الآتي من أن الأمر يتعلق بالطبيعة أو الفرد، و على الثاني فهل المراد المرّة أو التكرار؟ لا أن يجعل بحثا مستقلا.

وفيه: أنه يصح جعله بحثا مستقلا و لو اريد به المرّة و التكرار، لأن مجرد التشابه بين المسألتين في الجملة لا يوجب جعلهما بحثا واحدا مع تحقق الاختلاف العرفي بينهما.

### **ومنها: أنه لا إشكال في وجوب التكرار بناء على استفادته من القرائن**

، كما لا إشكال في الاكتفاء بالمرّة بناء على استفادة المرّة، أو الإطلاق المحض، لانطباقه عليها قهرا. و هل يجوز التكرار عليهما؟ لا ريب في جوازه رجاء، للأصل.

و أما بقصد الأمر، فإن كان المأتي به علة تامة لسقوطه من جميع الجهات - خطابا، و ملاكا، و قبولا - فلا يعقل حينئذ قصده، لفرض سقوطه من كل جهة.

و أما إذا لم يكن كذلك فلا بأس بالإتيان بقصده، لاحتمال بقاءه، و يأتي بعض الكلام إن شاء الله تعالى.

### **الجهة الخامسة: لا تدل الصيغة بشيء من الدلالات على الفور،**

أو التراخي. نعم، مقتضى المرتكزات حسن المسارعة إلى الامتثال، و حسن الفورية فيه.



و آيتا المسارعة و الاستباق - لو تمت دلالتهما - لا تكون إلا إرشادا إليها، فلا يستفاد منهما حكم إلزامي مولوي، كما أن مقتضى الإطلاق، و سهولة الشريعة المقدسة هو التراخي بالنسبة إلى الزمان. فصحة التراخي مقتضى التسهيل، و حسن الفورية مقتضى الارتكاز، و لا يتعين أحدهما إلا بدليل معتبر.

و من ذلك يظهر أنه لو ترك الفورية لا يرتفع حسنه، بل يظل حسنه مطلقا فورا ففورا، ما لم يأت بالمأمور به، و ما لم يسقط التكليف.

## الجهة السادسة: الواجب إما متقوم بإتيانه بقصد الأمر

### إشارة

، و يعبر عنه بالتعدي، أو لا يكون كذلك، و هو التوصلي، و لا ريب في ثبوتهما في الشرع، كالصلاة و أداء الدين.

و قد وقع الخلاف في أن اعتبار قصد الأمر في متعلق العبادة - جزء أو شرطا - شرعي أو عقلي. فعن جمع أنه عقلي و يمتنع أن يكون شرعيا، لأنه إن كان بنفس الأمر الواحد المتعلق بالعبادة، فهو مستلزم لتقدم ما هو متأخر طبعاً، و هو محال، لأن موضوع الأمر و متعلقه متقدم طبعاً على الأمر، كما في العارض و المعروف، فإذا أخذ الأمر المتأخر عن الموضوع في موضوعه، يلزم تقدم المتأخر طبعاً، و هو محال.

و يصح تقريب الإشكال بنحو الدور أيضا بأن يقال: إن الأمر متوقف على متعلقه، و المفروض أن المتعلق أيضا متوقف على الأمر به، فيلزم الدور، بل يلزم المحذور في مقام الامتثال أيضا، لأن الامتثال هو الإتيان بالعمل بأجزائه و شرائطه التي منها قصد الأمر بقصد الأمر، فيكون قصد الأمر متأخرا طبعاً عن الأجزاء و الشرائط، و المفروض أن منها قصد الأمر، و كيف يصح الامتثال حينئذ؟!.

و الجواب: أنه لا محذور فيه، لاختلاف المتقدم و المتأخر بالحيثية و الجهة، فما هو المتقدم إنما هو لحاظ الأمر بما هو طريق إلى الخارج، و ما هو

المتأخر نفس الأمر الخارجي الصادر من الأمر، وبهذا يجاب عن الدور أيضا.

وأما في مقام الامتثال، فما هو قيد للعمل إنما هو قصد الأمر من حيث الإضافة إلى جعل الأمر، وما هو المتأخر إنما هو قصد الأمر من حيث الإضافة إلى الممثل، ومع تعدد الجهة واختلافهما، وكفاية ذلك في دفع المحذور، يرتفع أصل الإشكال من البين، فلا يكون أي محذور في أخذ قصد الأمر في المتعلق بنفس الأمر المتعلق به، فضلا عما إذا كان بأمرين.

وما يقال: من الإشكال عليه بأنه إذا سقط الأمر الأول بامتثال متعلقه لا يبقى موضوع للأمر الثاني، وإلا فلا وجه للأمر الأول.

مردود: بأن الأمر الأول يسقط مع امتثاله من جهة خاصة، لا من جميع الجهات، وسقوطه المطلق يتوقف على امتثال الأمر الثاني، كما هو الشأن في جميع الأوامر المتعلقة بأجزاء المركب المتممة للجعل الأولى، وبعد إمكان أخذ قصد الأمر في المتعلق، إما بالأمر الواحد أو بأمرين، يصح التمسك بالإطلاق اللفظي، لنفي القيدية عند الشك فيه، فتثبت التوصيلية لا محالة.

مع أنه لو لم يمكن الإطلاق اللفظي - بناء على امتناع التقييد فيمتنع الإطلاق، لأنهما من العدم والملكة - يمكن التمسك بالإطلاق المقامي الواقعي، لأنه بعد امتناع الإطلاق والتقييد اللحظي اللفظي يثبت الإطلاق المقامي الواقعي لا محالة. والملازمة بين امتناع التقييد وامتناع الإطلاق إنما هي في اللفظي منهما دون الواقعي النفس الأمري.

ولو وصلت النوبة إلى الأصل العملي، فمقتضى البراءة العقلية والنقلية عدم وجوب قصد الأمر، وليس المقام من موارد الشك في حصول الغرض حتى يجب الاحتياط، لأن وجوبه إنما هو في ما إذا علم الغرض بحدوده وقيوده وتمت عليه الحجة من الشارع، وشك المكلف في مقام الامتثال في أنه هل حصل الغرض أو لا؟ وأما إذا شك في أصل حد الغرض ثبوتا مع عدم دليل عليه

إثباتا - وإن كان لأجل امتناعه - فلا دليل من عقل أو نقل على وجوب الاحتياط حينئذ.

## و بالجملة:

الغرض الذي علم ثبوته واقعا بحده وجب تحصيله ولو بالاحتياط، كما في أطراف العلم الإجمالي، والشبهات البدوية قبل الفحص، لا ما إذا كان أصل ثبوته مشكوكا فيه، إذ العقل لا يحكم بوجوب الاحتياط حينئذ.

و بالجملة أنه تطابق الأصلي اللفظي والحالي والذاتي، والأصل العملي على التوصلية عند الشك فيها وفي العبادية.

أما وجوب قصد الأمر باستصحاب أصل الوجوب. فهو مردود..

أولاً: بأنه محكوم بالإطلاق اللفظي - بناء على جواز أخذ قصد الأمر في المتعلق - وبالإطلاق المقامي الحالي والذاتي بناء على عدم الجواز.

و ثانياً: بأنه إن اريد به دخل قصد الأمر في المتعلق، فهو مثبت.

و إن اريد به وجوب قصد الامتثال من غير دخله في المتعلق، ففيه: أنه ليس أثراً لنفس المتيقن المستصحب، لأنه ذات الوجوب من حيث هو، وقصد الامتثال غير ذات الوجوب من حيث هو. مع أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المشكوك عين المتيقن شرعا.

و إن اريد به حكم العقل بوجوب الاحتياط، فهو باطل، لأنه مع العلم بأصل الوجوب لا يحكم العقل بوجوب الاحتياط و تحصيل الغرض المشكوك الثبوت، فكيف يحكم بذلك لأجل الاستصحاب؟!

هذا كله إذا كان التعبد لقصد الأمر. و أما إذا كان لجلب الثواب أو للفرار من العقاب، أو لأنه تعالى أهل لأن يعبد أو غير ذلك، فامكان أخذها في المتعلق بأمر واحد أو بأمرين مما لا ريب فيه، ولم ينكره أحد.

### أحدها: تعتبر المباشرة فى العبادات، و عدم سقوطها بالمحرم

ظاهر أدلة العبادات اعتبار المباشرة فيها، إلا أن يدل دليل على الخلاف، و عليه استقرت الفتوى و السيرة أيضا. كما أن مقتضى المرتكزات عدم سقوط العباديات بالمحرم، لأن التقرب بالمبغوض مما تأباه العقول، و أما التوصليات فلا يعتبر فيها المباشرة إلا مع الدليل على الخلاف، كما أنها تسقط بالمحرم و إن أثم، و كل ذلك من القضايا التي قياساتها معها. و تفصيل هذا الإجمال يطلب من الفقه.

### ثانيها: اطلاق دليل الوجوب يقتضى كونه عينيا نفسيا تعيينيا، و مقتضى الاصل العملي

إطلاق دليل الوجوب يقتضى أن يكون عينيا نفسيا تعيينيا، لأن الكفائية، و الغيرية، و التخيرية، تحتاج إلى دليل خاص، و قرينة مخصوصة، و مع العدم فالمرجع إنما هو حكم العقل، فكما استفدنا أصل الوجوب بحكم العقل، فكذا عدم هذه الخصوصيات أيضا. و هذا مقتضى الأصل العملي أيضا، أي أصالة عدم السقوط بفعل الغير، أو في ضمن فرد آخر. يمكن أن يستدل عليه بأصالة الإطلاق أيضا، لأن استفادة جنس الوجوب من حيث هو لا-وجه له، لأن أدلة الأحكام تدل على الأنواع لا الجنس من حيث هو، و استفادة التخيير بين الأنواع أيضا ممنوع، فينحصر الإطلاق في ما ذكر على فرض كون الوجوب مفاد الدليل اللفظي، فتتحد نتيجة الأصل العملي مع الأصل اللفظي. نعم في ما لو شك في الوجوب الغيري، و لم يكن وجوب ذي المقدمة فعليا، يكون حينئذ من الشك في أصل الوجوب، و المرجع البراءة، بخلاف ما إذا كان فعليا فإنه يجب الإتيان به لا محالة.

### ثالثها: وقوع الامر بعد الحظر لا يكون من القرينة العامة على الاباحة بل هى تابعة للقراءة الخاصة

وقوع الأمر بعد الحظر - كقوله تعالى: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ... فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ، أو بعد توهمه، كما إذا سئل عن جواز الشيء فاجيب بالأمرية - لا

يكون من القرينة العامة المعتبرة الدالة على الإباحة مطلقا، بل يصير اللفظ حينئذ مجملا، فيتبع القرائن الخاصة التي تدل على الإباحة تارة. وعلى الوجوب أخرى، و مع فقدتها فالمرجع أصالة البراءة و نتیجتها الجواز، و لا یبعد جعلها حينئذ من القرائن العامة على الجواز. و كذا الكلام في النهي الواقع بعد الأمر، أو توهمه.

#### **رابعها: ايجاب شيء على المكلف مع انتفاء شرطه قبيح عند العقلاء**

إيجاب شيء على المكلف مع العلم بانتفاء شرطه قبيح عند العقلاء كافة، و كل قبيح عقلي ممتنع بالنسبة إليه تبارك و تعالی، فيكون من التكليف المحال أو بالمحال. نعم، لو كانت مصلحة خاصة تقتضي ذلك فلا إشكال فيه، لأن وجود المصلحة يرفع قبحه، بل قد يكون تركه قبيحا. و كذا لو كان إنشاء التكليف في ظرف عدم الشرط، و لكن تمكن منه حين فعلية التكليف، و لا إشكال فيه، بل هو شایع.

#### **خامسها: في الامر بالأمر بشيء و استفادة الوجوب بالنسبة الى المأمور الثاني تابعة للقرائن**

من الشائع المتعارف، و عليه جرى بناء الشارع الأمر بالأمر بشيء، و لا ريب في أنه يستفاد منه الوجوب بالنسبة إلى المأمور الثاني إن دلت القرينة على أن الوساطة واسطة في الإبلاغ و الإرسال فقط، كوساطة المرسلين في إبلاغ أوامر الله تعالى.

و إذا لم يكن كذلك، و شك في أن الأمر من الأمر الأول صدر للإيجاب على المأمور الثاني، أو لغرض آخر، فهو من الشك في أصل الوجوب، و مقتضى الأصل فيه البراءة، و لا- یبعد أن یقال: إن الظاهر كونه في مقام الإيجاب على المأمور الثاني، إلا مع القرينة على الخلاف.

#### **سادسها: اذا ورد الامر بشيء ثم ورد أمر آخر به قبل امتثاله يكون الثاني تأكيدا للأول، و ان ورد بعد امتثاله فهو ايجاب آخر**

إذا ورد الأمر بشيء ثم ورد أمر آخر به قبل امتثاله، فمقتضى المحاورات أن الثاني تأكيد للأول، و إن ورد الأمر بشيء بعد امتثاله فهو إيجاب آخر لا ربط له بالأول و إن كان مثله، إلا مع القرينة على الخلاف في الموردين.

و مع الشك في أنه من أيهما تكون الشبهة من الأقل و الأكثر، فيجزى امتثال واحد

و تجرى البراءة عن الأكثر.

### **سابعها: لا دلالة لدليل نسخ الوجوب و لا دليل المنسوخ على الإبقاء الجواز بعد النسخ و الاقوال فيه ثم ردها، ذكر ما تقتضيه الاصول العلمية و الحكيمة**

لا دلالة لدليل نسخ الوجوب، و لا لدليل المنسوخ على بقاء الجواز بعد النسخ. أما بالدلالة المطابقة فمعلوم الانتفاء، و كذا الالتزام، إذ لا ملازمة عقلية و لا عرفية و لا شرعية بين دليل النسخ أو المنسوخ و الجواز بوجه.

وقيل: إنه يدل عليه بالتضمن، لأن الوجوب عبارة عن الترخيص في الشيء مع المنع عن الترك، فإذا نسخ المنع من الترخيص يبقى الجواز بالدلالة التضمنية.

وفيه: أولاً: أن مفهوم الوجوب بسيط لا أن يكون مركباً، سواء كان بحكم العقل، أم من مدلول اللفظ.

و ثانياً: على فرض التركب لا- وجه لبقاء الجنس خارجاً مع زوال الفصل، كما تقرر في محله، إلا- أن يتمسك بالعرف. هذا بحسب الاستظهارات اللفظية.

و أما الاصول العملية فهي إما حكمية أو موضوعية.

و الاولى منحصرة في أصالة الإباحة، و لا مانع من جريانها.

و الثانية عبارة عن استصحاب أصل الجواز، و هو لا يجري، لما تقدم من بساطة الوجوب، فلا جواز في البين حتى يكون مجرى له. و على فرض التركب فهو من استصحاب القسم الثالث من الكلبي، و يأتي بطلانه في محله.

### **ثامنها: متعلق الالتزام هل هو الطبيعة أو الفرد**

متعلق الإلزام - فعلا- كان أو تركا- لا بد أن يكون مرآة إلى الخارج، لأن التحقق الخارجي هو المراد و المطلوب لكل فرد، و الشارع لا يخالف طريقة العقلاء.

و إنما اختلفوا في أنه مع قطع النظر عن الخصوصيات، و هذا يعبر عنه بالتعلق بالطبيعة، أو مع اعتبارها مرآة إلى الخصوصية الخارجية، و يعبر عنه بالتعلق بالفرد.

و الحق هو الأول، و ليس المراد بالطبيعة الطبيعة من حيث هي، لأنها لا

تكون مورد الطلب، بل ولا لغرض من الأغراض العقلانية، وإنما هي فرض يختص بفن المنطق و الحكمة فقط. كما أنه ليس المراد بالفرد ما هو المتحقق خارجا بعد تحققه، لكونه مسقطا للطلب، فيكون طلبه من تحصيل الحاصل، ولا يصح أن يكون موردا للطلب، كما أنه ليس المقام مبنيا على ما اختلفوا في الحكمة من أصالة الوجود أو الماهية، لما تقدم من أنه لا بد في مورد الطلب اعتبار التحقق الخارجي طريقا و مرآة، و حيث أنه لا ثمرة عملية بل و لا علمية في هذه المسألة، فلا وجه للتطويل بأكثر من ذلك.

ص: 72

**القسم الأول: المطلق والمشروط**

وهما من المفاهيم المبينة العرفية، لشيوعهما في المخاطبات - كمنظائرهما - مما تقوم به المحاورات، وكل ما قيل في تعريفهما لا وجه له ما لم يرجع إلى ما هو المقبول لدى العرف.

فكل واجب إذا لوحظ وجوبه مع شيء، فإن كان مقيدا به فهو مشروط بالنسبة إليه فقط، وإلا فهو مطلق كذلك. فهما من المفاهيم الإضافية لا يخلو منهما واجب أبداً، ويصح اجتماعهما في واجب واحد من جهتين، كما هو شأن الأمور الإضافية.

ثم إن لكل واجب هيئة ومادة بالضرورة، وهما متلازمان ومتحدان في الوجود عقلا، فيتحدان في الإطلاق والاشتراط أيضا في الجملة ومن جهة خاصة لا- مطلقا، لصحة التفكيك بين الحثيات والجهات، كما يأتي. فيكون إطلاق أحدهما واشتراطه عين إطلاق الآخر واشتراطه، بلا تفكيك بينهما من هذه الجهة في الأنظار العرفية المنزلة عليها الأدلة.

نعم، يفرّق العرف بينهما في أن قيود الوجوب غير واجب التحصيل بخلاف قيود الواجب، وهذا أمر آخر لا ربط له بالملازمة العرفية في الإطلاق



والاشتراط وإن صح التفكير بينهما عقلا، ولكنه بمعزل عن الأحكام الشرعية المنزلة على العرفيات.

والمعروف أن القيود في الواجبات المشروطة قيود للهيئة، فلا وجوب إلا بعد تحققها، فيكون الواجب أيضا كذلك لا محالة، لما ذكرنا من الملازمة بين المادة والهيئة.

وذهب المحقق الأنصاري قدس سره إلى لزوم كون القيد قيودا للمادة مع اعترافه بأن مقتضى المحاورات أن يكون قيودا للهيئة، فالوجوب مطلق فعلي والواجب مشروط بتحقق الشرط، وهو لديه عين الواجب المعلق عند صاحب الفصول.

واستدل على مدعاه: بأن الهيئة من المعاني الحرفية المتقومة بالغير وهي غير قابلة للإطلاق والتقييد، لكونهما من شئون المعاني المستقلة، مع أن الوضع في المعاني الحرفية وما يلحق بها خاص، فكيف تقبل التقييد؟!

وفيه: ما عرفت من قبولها للإطلاق والتقييد بتبع متعلقاتها، وكون الوضع فيها خاصا ممنوع، وعلى فرضه فلا ينافي التقييد، كما في تقييد الأعلام الشخصية وغيرها من الجزئيات. مع أنه لا ثمرة لهذا النزاع أصلا إلا في وجوب بعض المقدمات قبل دخول زمان الواجب، ويأتي بيان الوجوب فيها بطريق صحيح مقبول بلا احتياج إلى ارتكاب ما هو خلاف المشهور باعترافه قدس سره.

ثم إن التكاليف المجعولة لها مراتب متفاوتة، منها مرتبة لحاظ جعل القانون فقط، ومنها صلاحيتها للدعوية بالنسبة إلى المكلفين، ومنها الفعلية. ولا أثر للإطلاق والاشتراط في الأولين بالنسبة إلى فعلية الوجوب لأن فعلية التكليف منحصرة بحكم العقل، ولا ربط لها بالشارع وإنما تدور مدار تحقق الشرائط بأسبابها التكوينية خارجا وعدمه، فمع التحقق يكون الوجوب فعليا عقليا، ومع عدمه لا فعلية له. فالإطلاق والاشتراط في التكليف الفعلي يرجع إلى حكم العقل فقط، وما هو مربوط إلى الشارع إنما هو الإطلاق والاشتراط في

مرتبة جعل القانون فقط، فيصح جعل القانون المطلق أو المشروط ولو لم يكن مكلف في البين، إذ المقصود منه إنما هو إتمام الحجة و البيان، و هو يحصل بمجرد الإظهار و الإعلان، و هذه هي الفعلية التي يصح انتسابها إلى الشارع، و فعلية التكليف إنما هي من العقل فقط، و منسوبة إليه، فأشكال انفكك المنشأ عن الإنشاء في التكاليف المشروطة، ساقط من أصله.

## القسم الثاني: المعلق و المنجز

### إشارة

و هذا الاصطلاح حدث من صاحب الفصول، فإنه قال: الواجب إما مطلق غير مقيد بشيء، و هو المنجز، أو يكون نفس الوجوب مقيدا بشيء، و هو الواجب المشروط عند المشهور. أو يكون الوجوب مطلقا و الواجب مقيدا بشيء غير مقدور، و هو المعلق. و لا فرق بين الواجب المعلق و ما ذكره المحقق الأنصاري رحمه الله في الواجب المشروط، إلا أن التعليق في المعلق يكون على أمر غير مقدور، و في المشروط أعم منه.

فتكون الأقسام أربعة: فإن الهيئة و المادة إما مطلقتان، أو هما مقيدتان، أو أن التقييد للمادة، أو بالعكس.

فالأول مطلق و منجز، و الثاني مشروط على كلا الاصطلاحين، و الثالث إن كان بغير المقدور فهو معلق، و إن كان بالأعم فهو مشروط عند الشيخ قدس سره، و الأخير مشروط عند المشهور، و الكل صحيح لا إشكال فيه ثبوتا.

ثم إن إحراز كون الوجوب، أو الواجب مقيدا، لا بد و أن يكون من دليل آخر و لا يدل نفس الأمر عليه، كما أن إحراز كون القيد قيدا للمادة أو للهيئة أيضا كذلك، وإنما اختار الشيخ و صاحب الفصول قدس سرهما ما اختاراه لدفع الإشكال عن موارد قليلة في الفقه توهم فيها وجوب المقدمة قبل ذبيها، كما يأتي.

و اشكل على المعلق بوجوه جميعها قابلة للمناقشة:

الأول: ما عن المحقق الأنصاري قدّس سرّه من أنه غير معقول.

وفيه: أنه كذلك بناء على ما ذهب قدّس سرّه إليه في الواجب المشروط، حيث عرفت من أنه عين المعلق على مصطلح صاحب الفصول، فلا يتصور قسم آخر حتى يسمى بالمعلق، وأما على ما ذهب إليه المشهور في الواجب المشروط فهو معقول ثبوتاً بلا إشكال.

الثاني: أنه محال لاستلزامه انفكاك المراد عن الإرادة، وهو كإنفكاك المعلول عن العلة التامة، ولا ريب في استحالته.

وفيه: أن المراد في إرادة التكاليف ليس إلا جعل القانون ووضع التكليف على عهدة المكلف، وإتمام الحجة، ولا ريب في عدم انفكاكه عن بيان التكاليف - مطلقاً كان أو مشروطاً، معلقاً أو غيره - لأن بمجرد جعل القانون - بأي وجه كان - يحصل ذلك كله في الواقع، فلا يعقل الانفكاك حينئذ.

وأما ما أجاب به صاحب الكفاية قدّس سرّه من صحة انفكاك المراد عن الإرادة وأطال فيه الكلام. فإن أراد بها الشوق المؤكد، فهو حق لا ريب فيه، إذ كم من مشتاق ينفك عن الشوق وجدانا. وإن أراد بها الاختيار المستلزم لتحقيق المختار، فلا وجه له من عقل أو نقل.

الثالث: أنه لا قدرة للمكلف على الامتثال حين صدور الخطاب، لفرض تعلقه على غير المقدور.

وفيه: أن المعبر من القدرة في التكاليف مطلقاً القدرة حين الامتثال، لا في حالة أخرى، كما هو أوضح من أن يخفى.

الرابع: ما تقدم من الملازمة بين الهيئة والمادة في الأنظار العرفية، في أن تقييد أحدهما عين تقييد الآخر وإن أمكن التفكيك بينهما دقة. و دفع هذا الإشكال سهل، لأنه ربما يكون نظر صاحب الفصول قدّس سرّه إلى الدقة العقلية، لا الأنظار العرفية. فلا محذور في الواجب المعلق لا ثبوتاً، ولا إثباتاً.

ولكن لا يخفى أنه لا موجب للقول به، بل هو من التطويل بلا طائل، لأنه لدفع الإشكال عما ورد في موارد من وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها، كغسل الجنب أو المستحاضة قبل الفجر في صوم شهر رمضان، وتعلم أحكام المسائل الابتلائية قبل الابتلاء بها، والمسير إلى الحج قبل زمانه. مع أن وجوب المقدمة معلول لوجوب ذبيها، فتكون تلك الموارد من تقدم المعلول على العلة، وهو محال.

و لدفع هذه الغائلة تشتت الأقوال و اختلفت المسالك، فاختر كل مهربا، فتعلق بعضهم بالواجب المعلق، و آخر بما هو خلاف المشهور في الواجب المشروط.

فذهب صاحب الفصول قدس سره إلى أن وجوب ذي المقدمة في تلك الموارد فعلي و الواجب استقبالي من غير أن يلزم المحذور. ولكنه تبعد للمسافة بلا ملزم في البين.

و ذهب شيخنا الأنصاري إلى أن القيد قيد للمادة، فالوجوب مطلق في الواجب المشروط و فعلي مع اعترافه بكونه خلاف القواعد العربية.

و ذهب شيخ مشايخنا في الكفاية إلى جعل الواجب في تلك الموارد فعليا مشروطا بالشرط المتأخر، و هو مجيء الزمان الخاص.

و هو مردود أيضا، لكونه راجعا إلى الواجب المعلق في الواقع، مضافا إلى كونه خلاف المنساق من القيود و الشروط التي يكون المنساق منها في المحاورات العربية خصوص المقارنة دون غيرها من السابقة أو اللاحقة.

و ذهب بعض إلى القول بأن وجوب التعلم نفسي، لا أن يكون غيريا حتى يلزم المحذور.

وفيه: أنه للمعرفة ملاك نفسي أبدا، بل هي طريقية محضة. و كل هذه الامور مبنية على جعل وجوب ذي المقدمة علة تامة منحصرة لوجوب المقدمة،

كالعلل التكوينية. وهذا من مجرد الدعوى بلا دليل عليه، بل هو خلط بين الاعتبارات والتكوينية، مع أنه لا بد من مراعاة الفرق بينهما في الجملة.

فالحق في الجواب أن يقال:

أولاً: أن وجوب المقدمة كوجوب ذیها في الشرعيات و العرفیات مطلقاً من الاعتبارات الصحيحة العقلانية، حيث تدور مدار الجعل الاعتباري وعدم استنكار ذلك لديهم، فكما أن الوجوب في المقدمات الداخلية وجوب واحد انبساطي على جميع الأجزاء مع ترتبها، و تقدم بعضها على بعضها، و يتصف الجميع بوجوب واحد انبساطي على الجميع مع صحة اعتبار المقدمية فيها، فيصح أن يسمّى هذا الوجوب بالمقدّم من جهة و بالنفسي من جهة اخرى، فليكن في المقدمات الخارجية أيضاً كذلك، فمنشأ الوجوب إنما هو من ذي المقدمة و منه الانبساط على المقدمات، سواء كانت مقارنة أم متأخرة أم متقدمة على ذیها، و لا مانع من عقل أو نقل، لأنه اعتبار - و أخف الأشياء مثونة إنما هي الاعتبارات. فيصح بكل نحو تطرّق إليه الاعتبار، و ليس ذلك من تقدم المعلول على العلة، أو تأخره عنها زماناً لفرض انبساط العلة على المعلول و تقارنها معه بجميع أجزائه و جزئياته، و التقدم و التأخر الزماني لا ينافي التقارن الاعتباري، و هو يكفي في دفع الغائلة.

إن قيل: لا وجه للوجوب الانبساطي بالنسبة إلى المقدمات الخارجية مطلقاً، لأنه إنما يكون فيما لوحظ فيه ملاك النفسية في الجملة، لا في ما إذا تمخّص ملاك الوجوب في إيجاب ذي المقدمة، كما في المقدمات الخارجية، لأن ملاك محبوبيتها ممخّصة في ذلك.

يقال: المناط كله في إيجاب المقدمة، التمكن من ذیها بأي نحو كان لها دخل فيه، سواء كان ذلك من جهة كونها دخيلة في وجوب ذیها أم من جهة اخرى.

و ثانيا: أن وجوب ذي المقدمة علة غائية لوجوب المقدمة، لا أن يكون علة فاعلية حتى يلزم المحذور، فلا تجب المقدمة إلا لأجل وجوب ذهابها في وقته، وقد ثبت في محله أن الغاية متقدمة في العلم ومتأخرة في الوجود والعمل، وقد جرت السيرة على الاهتمام بإتيان أمور لأجل غايات تترتب عليها في أوقات خاصة، فللغاية اعتبار صحيح فعلي، تترتب على فعلها من جهة الاعتبار آثار عرفية صحيحة، بل شرعية، كصحة اعتبار وجوبها فعلا. وليس ذلك من القول بالوجوب النفسي للمقدمة، لأنه في ما كان الملاك فيه غير وجوب شيء آخر، و لا ملاك للمقدمة في المقام وغيره إلا وجوب ذي المقدمة والتمكن من إتيانه. فإن أراد من يقول بالوجوب النفسي التهيئي ذلك فلا مشاحة في الاصطلاح.

وما يقال: من أن وجوب الشيء لأجل غايته عقلي و الكلام في الوجوب الشرعي المولوي.

مدفوع: بأن المقام من موارد الملازمة قطعاً للعلم بالملاك مع استقرار السيرة العقلانية على الوجوب التي يستكشف منها الوجوب الشرعي، كما في سائر الموارد.

و ثالثاً: أنه يمكن إثبات الوجوب في هذه الموارد من باب حكم العقل بقبح تقويت التكليف في ظرفه مطلقاً، فالوجوب عقلي من هذه الجهة ويتبعه حكم الشرع أيضاً، و لا نحتاج إلى إثبات أن وجوبها تبع لواجب آخر أو أن الواجب الآخر غاية له، لفرض كون الوجوب حينئذ عقلياً و شرعياً مستقلاً، فيكون الوجوب في جميع هذه الموارد كوجوب صلاة الظهر من حيث أنه وجوب مستقل وفيه ملاك المقدمية أيضاً.

الاولى: كل واجب مشروط يصير مطلقا بعد حصول شرطه من جهة حصول هذا الشرط فقط، وإن كان مشروطا من جهات اخرى، لما تقدم من أن الإطلاق والاشتراط من الامور الإضافية، بلا فرق فيه بين كون الشرط شرطا للوجوب، أو للواجب.

الثانية: لو شك في الاشتراط وعدمه، فمقتضى الأصل والإطلاق عدمه.

الثالثة: لو كان الواجب مشروطا وشك في حصول الشرط وعدمه فمقتضى الأصل وإن كان عدم الحصول، ولكن يظهر عن جمع من الفقهاء في جملة من الموارد لزوم التفحص.

الرابعة: إذا كان شرط في البين متصلا بالكلام أو منفصلا عنه وشك في أنه يجب تحصيله أو لا، فمقتضى أصالة البراءة عدم الوجوب، فلا يكون أصل التكليف المشروط به منجزا حينئذ إلا بعد حصوله.

وقد يقال: إن إطلاق الهيئة شمولي يشمل صورة الشرط وعدمه، فهو إطلاق قوي لا يزول إلا بما هو أقوى منه، وإطلاق المادة بدلي لا يدل إلا على إتيان صرف وجودها في الجملة، فهو إطلاق ضعيف، فيرد القيد على الضعيف ويبقى القوي على حاله.

وفيه: مع أنه من مجرد الاستحسان الذي يجعل الأحكام الإلهية أن تبتى عليه، أنه لا وجه لكون الأول قويا والآخر ضعيفا بعد كون كل منهما بمقدمات الحكمة. نعم، لو كان الأول بالوضع والآخر بمقدمات الحكمة لكان له وجه، ولكنه ليس كذلك، مضافا إلى ما تقدم من التلازم العرفي بينهما.

و الأول ما امر به لا لأجل تكليف آخر، بخلاف الثاني فإنه ما كان أمره لأجل التمكن من تكليف آخر، ويكون ذلك التكليف كالعلة الغائية لإيجابه، سواء كان الأمر به مستقلاً أم لا، و سواء كان متقدماً عليه أم متأخراً أم مقارناً، و سواء كانت فيه مصلحة نفسية أو لم تكن.

ثم إنه إن علم - ولو بالقرائن - خصوص النفسية أو الغيرية فهو، و إلا فمقتضى أصالة الإطلاق عدم كون الإيجاب و البعث عن داع غيري؛ بل لنفسه فيثبت الوجوب النفسي بالإطلاق، هذا بحسب الأدلة اللفظية.

و أما بحسب الاصول العملية، فإن علم بعدم وجوب ذي المقدمة، أو لم يعلم به، فمقتضى أصالة البراءة عدم فعلية الوجوب مطلقاً، و إن علم به و قلنا بأن العلم بجنس الوجوب يجزي في تنجزه، كما هو مقتضى مرتكزات المتشريعة و جب الإتيان به. و إلا فلا لأصالة البراءة، و لكن لا تصل النوبة إليها مع وجود الإطلاق في البين.

ثم إنه لا ريب في ترتب الثواب على امتثال الأوامر النفسية مع الشرائط المعتمدة. و أما الأوامر الغيرية فالمعروف أنه لا ثواب لامثالها، لعدم المصلحة فيها، بل لا مصلحة لإيجابها إلا إتيان غاياتها.

و لكن يرد عليه.. أولاً: أنها أعم من ذلك، كما تقدم.

و ثانياً: مقتضى إطلاق قوله تعالى: مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وقوله تعالى: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وقوله تعالى: مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وغيرها مما هو كثير كتاباً و سنة، ترتب الثواب على امتثالها أيضاً بعد صدق الحسنه و الخير و العمل الصالح عليها.



و لا وجه للقول بأن ذلك كله بواسطة ذي المقدمة لا في حد نفسها، فلا وجه لانطباق أي عنوان عليها. لأنه يمكن أن تكون الإضافة إلى ذي المقدمة موجبة لتعنونها بعنوان الحسن، و سببا لعروض ذلك عليها، سواء تحقق ذو المقدمة في الخارج أم لم يتحقق. و يشهد له ما ورد في السعي في قضاء حاجة المؤمن: أن من سعى فيها فله كذا من الثواب، قضيت الحاجة أو لا. و ما ورد: من أن نية المؤمن خير من عمله. و تقتضيه كثرة تفضل الله تعالى على عباده و سعة رحمته.

و دعوى اختصاص مثل هذه الإطلاقات بخصوص الواجبات النفسية، بلا شاهد بل هو على خلافهما، مع إمكان القول بانسباط الثواب من ذي المقدمة إلى مقدماته، حصل ذو المقدمة أم لا، مضافا إلى صدق الانقياد الذي هو من موجبات الثواب عند العقلاء مطلقا.

ثم إنهم قالوا بانحصار الثواب في ما إذا قصد الأمر و القربة، فلا ثواب في غيره. و هو أيضا بلا شاهد، إن لم يكن على خلافه شاهد، كما لا يخفى على من راجع الأحاديث الشريفة، بل الثواب يدور مدار كون العمل محبوبا لدى الله عزّ و جلّ بأي مرتبة من مراتب الحب و لو كان الحب مقدما انقياديا، لأن لوجه تعالى مراتب متفاوتة، كما أن لثوابه أيضا كذلك، بل ربما يشيب الله تعالى على أمور غير اختيارية، فسقوط الأمر في العبادات و إن كان متوقفا على قصد الأمر و لكن الإثابة على المحبوبات لدى الله تعالى أعم من ذلك. كما أن فساد العباديات بالرياء لا ربط له بالمقام.

و الحاصل: أنه لا مانع ثبوتا من الثواب على المقدمات، لكونها محبوبة لله تعالى في الجملة، و لا يكون الثواب متوقفا بقصد القربة، هذا إذا كان المراد بالثواب الجزاء المجعول الشرعي، و أما إذا كان المراد به استحقاق المدح الذي هو أمر عقلي و لا ربط له بالشرع - فلا ريب في تحققه أيضا - لانطباق عنوان

الانقياد على إتيانه، ولا إشكال في أن كل انقياد ممدوح عند العقل والعقلاء. فلا وجه للإشكال على الطهارة الحديثة بأن مطلوبيتها غيرية، مع ما ورد من ترتب الثواب عليها لما تقدم، مضافا إلى أنه يستفاد من جملة من الأخبار كونها مطلوبة نفسيا، مع أنه يمكن انبساط ثواب الغايات عليها، فيصح قصد أمرها النفسي، كما يصح قصد أمرها الغيري.

و ما يقال: من أنه يلزم حينئذ اجتماع الندب والوجوب في واحد، وهو من اجتماع الضدين.

مدفوع: بأن الاجتماع المحال ما إذا كان الضدان من الموجودات الخارجية العينية، لا من الاعتباريات، والأحكام من الأخيرة دون الأولى، مع أن الاجتماع ملاكي، لا أن يكون فعليا، ولو كان فعليا لأمكن الاختلاف بالحيثية.

و ما يقال: من أن حيثية المقدمية تعليلية ولا تفيد في دفع المحذور، لأن ما يفيد فيه إنما هو الحيثية التقييدية فقط.

مردود: بإمكان فرضها في المقام تقييدية لدفع المحذور.

ثم إنه يمكن القول بصحة ترتب العقاب على ترك الواجب الغيري لانطباق عنوان هتك المولى والاستخفاف به ومخالفته عليه عرفا، وذلك مما يوجب الاستحقاق، مع أن ترك العلة مستلزم لترك المعلول.

نعم، هناك عقاب واحد متبسط على ترك المعلول وعلته بجميع أجزائها، لا أن يكون العقاب متعددًا، بخلاف الأجر والثواب فإنه يمكن التعدد فيه كما لا يخفى.

### **القسم الرابع: التعيني والتخييري**

والأول ما لا يكون له عدل في عرضه بخلاف الثاني. ولا ريب في وقوعهما عرفا وشرعا، وإنما الكلام في تصوير الثاني ثبوتا.

ف قيل: إنه ما تعلقت فيه الإرادة بالمبهم المردد.

و اشكل عليه: بأنه لا تحقق للمبهم حتى تتعلّق به الإرادة.

ويمكن المناقشة فيه بأن المبهم إن كان مبهما من كل جهة فهو حق، وأما إذا لم يكن كذلك، بل كان بين طرفين أو أطراف محصورة، فلا إشكال فيه، لتعيينه في الجملة وهو يكفي لتعلّق الإرادة.

وقيل: إنه ما تعلقت الإرادة فيه بالجامع، و اشكل عليه بأنه من التخيير العقلي حينئذ، و الكلام في التخيير الشرعي.

وفيه: أن التخيير العقلي ما اخذ فيه الجامع القريب في ظاهر الخطاب دون ما إذا انتزع الجامع الاعتباري من الأطراف، وقد ذكر ذلك الجامع العنواني الانتزاعي في ظاهر الدليل، كما في قوله تعالى: فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ أَيَّامٍ، و كما في بعض الأخبار أيضا ذكر الكفارة أولا، ثم بيان أفرادها.

وقيل: إن الغرض الواحد مترتب على كل واحد من الأطراف.

و اشكل عليه: بأنه مستلزم لصدور الواحد عن الكثير، وهو ممنوع.

وفيه: أنه على فرض صحة المنع فهو في الواحد البسيط الحقيقي، لا الواحد الاعتباري، و المقام من الأخير دون الأول.

وقيل: بأن الواجب كل واحد من الأطراف في ظرف عدم الآخر، و لا يلزم تحصيل الآخر مع حصول الأول.

و اشكل عليه: بأنه يلزم عدم الوجوب في صورة إتيان تمام الأطراف، و تعدد العقاب عند ترك جميعها.

و يرد عليه: بأن المراد انطباق الوجوب على أول وجود طرف من الأطراف، فلا وجوب لغيره عند الاجتماع، كما أنه لا وجه لتعدد العقاب عند ترك الجميع، فإنه لا تكليف إلا بالواحد في الواقع. فلا محذور في جميع تلك الوجوه المتصورة في الواجب التخييري ثبوتا و لا إثباتا.

ثم إن التخيير إما بين المتباينين، أو الأقل و الأكثر.

و الأول مسلّم عند الكل، و واقع في الشرعيات و العرفيات، و لكن أشكل على الأخير تارة: بأن الأكثر إما لا مصلحة فيه، أو تكون مصلحته عين مصلحة الأقل، أو متباين معه. و في الأولين لا وجه لإيجابه، و الأخير من المتباينين لا الأقل و الأكثر، فلا وجه لتصويره فضلا عن وقوعه.

و اخرى: بأنه مع اشتغال الأكثر على الأقل ينطبق الوجوب على الأقل لا محالة، فلا يبقى مورد للتكليف به.

و يجاب عن الأول: بأن الأكثر مشتمل على نسخ مصلحة الأقل زائدة عليها لازمة التحصيل مع عدم الاقتصار على الأقل.

و عن الثاني: بأن الأقل يلحظ حينئذ مستقلا و بشرط لا، بلا فرق بين ما إذا تخلل العدم بين الأقل و الأكثر و عدمه.

### **القسم الخامس: العيني و الكفائي**

عرّف الأول بأن له امثالات متعددة حسب تعدد المكلفين، و يتعدد الثواب و العقاب بتعدد المطيعين و العاصين، و يتحقق فيه امثال بعض و مخالفة آخرين.

و ظاهرهم التسالم على ثبوت الأولين في الواجب الكفائي أيضا بخلاف الأخير، فإنه بامثال البعض يسقط عن الآخرين، و هذا الفرق من ناحية المتعلّق، و إلا فالوجوب فيهما على حد سواء.

و أما ما قيل: من أن الواجب الكفائي هو الواجب التخييري، إلا أن التخيير في الأخير في المكلف به، و في الأول في المكلف.

فهو مضافا إلى أنه خلاف ظواهر أدلة الواجبات الكفائية، مناف لما تسالموا عليه من عدم تعدد العقاب لو ترك تمام الأطراف في الواجب التخييري، و تعدده في الواجب الكفائي لو اتفق الكل على تركه، إلا أن يراد به التشبيه في الجملة لا من كل جهة.

إن قيل: المصلحة في الواجب الكفائي إما واحدة، أو متعددة، لا وجه للأخير، وعلى الأول لا وجه لتعدد الثواب والعقاب.

يقال: أما تعدد العقاب فلتحقق الاستخفاف بأمر المولى من كل واحد.

وأما تعدد الثواب فيمكن القول بتعدد الأمر اهتماما واحتفاظا للمصلحة الواحدة، وحينئذ مضافا إلى تحقق الانقياد يمكن تحقق الامتثال أيضا من حيث تعدد الأمر الانحلالي الاحتفاظي.

ولا وجه للتطويل بأكثر من ذلك بعد كونهما من الميّنات عند متعارف الناس، وبعد انتفاء الثمرة العملية والعلمية في هذا البحث.

### القسم السادس: الموسع والمضيق

ولا-ريب في كون الزمان ظرفا للواجب وغيره من أفعال المكلف تكويننا، فإن كان دخيلا في الواجب شرعا أيضا يسمى موقتا، وإلا فغير موقت.

والأول إما مضيق، أو موسع. والموسع إما فوري، أو لا، والأخير له أفراد طولية وعرضية. ولا إشكال في وقوع الجميع.

ثم إن كان التقييد بالوقت على نحو وحدة المطلوب فلا يدل على ثبوت الواجب بعد الوقت، فلا بد أن يكون القضاء بأمر جديد. وإن كان على نحو تعدد المطلوب فيكون الأمر باقيا بعد الوقت أيضا. وكذا لو شك في أنه من أيهما، لأصالة الإطلاق في دليل المقيد. والمتفاهم من الموقتات عرفا هو الثاني إلا مع الدليل على الخلاف، فيكفي الأمر الأول للقضاء خصوصا في مثل الصلاة - التي ثبت كثرة اهتمام الشارع بها - بحيث يقطع بأن التوقيت من باب تعدد المطلوب، هذا بحسب الأصل اللفظي.

وأما بحسب الأصل العملي، فلا إشكال في أن حدوث ذات الوجوب معلوم، و تقييده بالوقت بحيث ينتفي بانتفائه مشكوك، فيستصحب أصل الوجوب.

و دعوى: أن المتيقن إنما هو الوجوب المقيّد بالوقت، و هو معلوم الارتفاع بعد الوقت، و الشك إنما هو في حدوث وجوب آخر، فيكون من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي الذي ثبت بطلان الاستصحاب فيه.

مردودة: بأن المستصحب هو ذات التكليف من حيث هو، لأن المفروض الشك في أن التوقيت كان من باب وحدة المطلوب أو تعدده، فلا محذور في الاستصحاب. نعم، لو ثبت أن التوقيت كان من باب وحدة المطلوب فهو من القسم الثالث بلا إشكال.

و يمكن التمسك بأصالة البراءة أيضا، لأن التقييد بلحاظ بعض مراتب المطلوب معلوم يقينا. و أما بلحاظ تمام مراتبه أو كون القيد مقوما لأصل المطلوبة فهو مشكوك، فيرجع فيه إلى الأصل فيبقى ذات الوجوب بعد الوقت أيضا.

ثم إنه إذا ثبت القضاء و شك بعد الوقت في الإتيان بالمأمور به في الوقت و عدمه، فإن كان في البين دليل على عدم الاعتناء بالشك - كما ورد في الصلاة - فلا إشكال فيه. و إلا فلا يصح التمسك لوجوبه بإطلاق الدليل، أما بناء على عدم تكفله للقضاء فهو معلوم. و أما بناء عليه فلأنه من التمسك بالدليل في الموضوع المشتبه. و يصح التمسك بأصالة عدم الإتيان، سواء كان موضوع القضاء مطلق عدم الإتيان، أم الفوت لأنه عبارة أخرى عن عدم الإتيان عرفا، فالترك و الفوت و عدم الإتيان مساوق كل واحد مع الآخر عرفا، و إن أمكن الفرق بينهما بالدقة العقلية، و لكنها ليست مما تدور عليها الأحكام الشرعية.

### القسم السابع: الأصلي و التبعي

و الأصلي ما أنشأ عن إرادة استقلالية، و التبعي ما أنشأ عن إرادة تبعية، و لعل هذا هو مراد من عرفهما: بالتفصيلية و الإجمالية. و عند الشك فيهما تجري أصالة عدم الاستقلالية و عدم التبعية، و تسقطان بالمعارضة و يصح التعريف

سلبيا أيضا، بأن يقال: الأصلي ما لم يكن عن إرادة تبعية، و التبعي ما لم يكن عن إرادة استقلالية، و لا يجري الأصل حينئذ، لكونه مثبتا.

و يمكن تعريف الأول سلبيا و الأخير إيجابيا، لأن شرح اللفظ خفيف المئونة يصح بكل وجه أمكن، و عند الشك تجري أصالة عدم الحدوث عن إرادة تبعية، فتنتفي التبعية و تثبت الأصلية، و لا تعارض أصالة عدم الأصلية لفرض أن الأصلي عدمي، و تكون أصالة عدم الحدوث عن إرادة تبعية مفادا مطابقا للأصلية، كما أنه يمكن العكس بجعل الأول إيجابيا و الأخير سلبيا، فيجري الأصل في الأصلي و يكون مفادا مطابقا للتبعي، و كل هذه الوجوه ممكنة ثبوتا، و لا يبعد مساعدة العرف على الثالث.

و مع عدم التعيين لا- يجري الأصل لعدم إحراز الموضوع، فتصل النوبة إلى الأصل الحكمي و هو أصالة الاشتغال مع فعلية خطاب المتبوع، و البراءة مع عدمها. هذا كله في الاحتمالات الثبوتية.

و أما في مقام الإثبات، فقليل: إن الواجب إن كان مفاد الدلالة الاستقلالية المعتبرة و مقصودا مستقلا بالإفادة فأصلي و إفتبعي، و هو من مجرد الدعوى و لا شاهد عليها من عقل أو نقل، إذ رب واجب تبعي يستفاد من الدلالة الاستقلالية، و رب واجب أصلي يستفاد من غير الدلالات الاستقلالية، كالمفاهيم و نحوها. و يمكن أن يكون كل من الواجب النفسي و الغيري أصليا و تبعيا في مقام الإثبات كما لا يخفى. ثم إن الواجب النفسي ينطبق على الأصلي غالبا، و الغيري على التبعي كذلك.

الأمر الأول: تحقيق الكلام في المراد من النهي

لا ريب في تحقق الكراهة النفسانية عند النهي عن الشيء، كتتحقق الرغبة إليه عند الأمر به، ولكن هل أن المبرز للكراهة النفسانية طلب الترك، أو طلب كَفِّ المكلف نفسه عن الشيء، أو ردع المكلف وزجره وإيقافه، كما أن الأمر هو تحريضه وحمله عليه؟

والحق هو الأخير، لأن الزجر عن المكروه إما خارجي، أو اعتباري، والأول إما حبس أو ضرب أو نحو ذلك، ويعبر عن الثاني بالنهي في متعارف الناس، والأدلة الشرعية منزلة عليه بلا التباس، ويمكن إرجاع الأولين إليه أيضا، لأن من اللوازم العرفية للردع والإيقاف الاعتباري، طلب الترك و طلب كف النفس.

وما يتوهم: من أن الطلب وجودي و الترك عدمي، فلا يصح تعلُّقه به.

مردود: بأن الترك ليس من العدم المطلق، بل هو من المضاف الذي يصح تعلق الطلب به، بل هو عبارة أخرى عن الكف عرفا، وإن كان بينهما فرق دقة.

ثم إن النهي متعلق بالطبيعة، كالأوامر، و من اللوازم العرفية لتعلُّق النهي بالطبيعة الفورية و الاستمرار بالنسبة إلى الأفراد الدفعية و التدريجية، لأن معنى الردع عن الطبيعة إعدامها بالمرة، فتكون الفورية و الاستمرار من المداليل



السياقية للنهي، بخلاف الأمر فإنه يدل على إيجاد الطبيعة و هو يتحقق بصرف الوجود، و هو أعم من الفورية و الاستمرار، فلا بد في إثباتهما له من إقامة دليل من الخارج. فالفارق بينهما عرفي، فلا وجه لدعوى أنه إن اخذت الطبيعة مهملة فلا فرق بينهما، و كذا إن اخذت بعنوان السريان، إذ العرف شاهد على الفرق بينهما، كما هو معلوم.

## **الأمر الثاني: اجتماع الأمر و النهي في الواحد حكما**

### **إشارة**

يصح تقرير هذا المبحث فقهيًا، بأن يقال: الصلاة في المحل المغصوب هل تصح أو لا؟ و تقريره اصوليًا، بأن يقال: إن تعدد العنوان في الواحد هل ينفذ في دفع محذور التضاد بين الأمر و النهي أو لا؟ و يمكن أن يكون من المبادئ الأحكامية إن كان البحث في نفس الأمر و النهي من حيث حالاتهما الفردية و الاجتماعية. و يمكن تقريره كلاميًا إن كان البحث في أنه هل يصح من الحكيم تعالى الأمر بشيء واحد و النهي عنه أو لا؟ ففيه ملاك البحث عن جميع ذلك.

### **و لا بد من بيان امور:**

## **أحدها: الفرق بين هذا البحث و بحث النهي في العبادات**

الفرق بين هذا البحث و ما يأتي من بحث النهي في العبادات عرفي، لاختلاف الباحثين عند العرف و أهل المحاورة. و ملاكي، لأن ملاك البحث في المقام هو أن تعدد العنوان في الواحد هل يكفي في رفع محذور التضاد بين الأمر و النهي المتعلقين به؟ و ملاك بحث النهي عن العبادة أنه لا يصح التقرب إلى المولى بما هو مبغوض لديه مع اختلافهما مورداً أيضاً، لأن بين دليل الأمر و النهي في المقام عموم من وجه، مثل: صلّ، و لا تغضب، و في النهي في العبادة عموم مطلق مثل: صلّ و لا تصلّ في الحرير، فلا ربط لأحد الباحثين بالآخر مورداً و ملاكاً و عرفاً. و في اجتماع الأمر و النهي ليس من ظاهر دليل النهي إشارة إلى المأمور به أبداً. نعم مورد النهي قد يكون شرطاً للمأمور به، بخلاف

النهى في العبادة فإن النهى في ظاهر الدليل تعلق بقيد المأمورية.

وهناك مسألة اخرى لا بد أن لا تشتبه بالمقام أيضا و هي التصادق الموردي، بأن تعلق الأمر بشيء و تعلق النهى بشيء آخر لا ربط له بالمأمور به أبدا، لكن المكلف جمعهما باختياره في مورد واحد، مثل، صلّ، و لا تنظر إلى الأجنبية، أو لا تسمع الغناء. فصلّى المكلف في مكان مع النظر إلى الأجنبية، أو استمع إلى الغناء، أو هما معا.

فاجتماع الأمر و النهى في العبادة إنما يستفاد الفرق بينهما من ظاهر الدليل، فإن كان ظاهره (لا تصل في المغصوب) مثلا فهو من النهى في العبادة، وإن كان ظاهره (لا تغصب) فهو من الاجتماع.

### **ثانيها: النزاع في المقام صغرى لاتفاقهم على ان تعدد الوجه و العنوان يكفى فى رفع التناقض**

اتفق العلماء على أنه لو كان تعدد الوجه و العنوان في الواحد كافيا في رفع محذور التضاد يصح الاجتماع، كما اتفقوا على عدم الصحة مع عدم الكفاية، فالنزاع في المقام صغرى بين الأعلام لا أن يكون كبرويا. كما لا نزاع عندهم أن الجهة التقييدية توجب التعدد، و الجهة التعليلية لا توجبه.

### **ثالثها: المراد من الواحد فى عنوان البحث**

المراد بالواحد في عنوان البحث هو الواحد من حيث الوجود، بأن يكون الذات الواحد المعنون بعنوانين موجودا بوجود واحد، سواء كان الذات المعنون بعنوانين جنسا أم نوعا أم غيرهما، فيصح البحث في أن اجتماع الأمر و النهى في الموجود الواحد من اجتماع الضدين، أو أن تعنون الموجود الواحد بعنوانين يوجب رفع التضاد. و ليس المراد الواحد من حيث المفهوم و الجنس و إن تعدد الوجود كالسجود - كقوله: اسجد لله، و لا تسجد لغيره تعالى - فإن السجود له تعالى و لغيره متحدان في المفهوم و مختلفان في الوجود، و لا ريب في اجتماعهما في مفهوم السجدة و جنسها و إن لم يمكن جمعهما في الوجود، لأن السجود إما لله تعالى أو لغيره.

ثم إن المراد بالعنوانين في المقام كل ما يصح أن يرتفع به محذور اجتماع

الضدين، فيشمل مطلق تعدد الإضافة و الحيشية القابلة للتعدد - و لو اعتبارا - .

#### **رابعها: شمول عنوان البحث لجميع أقسام الأوامر و النواهي، و عدم امكان تصوير النهي الكفائي و التخييري**

يشمل عنوان البحث جميع أقسام الأوامر نفسيا كان، أو غيريا، كفائيا، أو عينيا، أو تخييريا. و كذا النهي يشمل جميع أقسامه من النفسي و الغيري.

و الظاهر أنه لا- وقوع للنهي الكفائي، بل و لا- النهي التخييري في الشرع، كما أنه يشمل القول بأن متعلق الأحكام الطابع، أو القول بأن متعلقها الأفراد أيضا، أما الأول فواضح، و أما الثاني فلأنه ليس المراد بالفرد المشخص الخارجي من كل جهة، بل المراد لحاظه في الجملة، فيشمل ما كان قابلا لعروض عناوين متعددة أيضا.

#### **خامسها: اعتبار جمع قيد المندوحة، و عن آخرين عدم اعتبار، الجمع بين الكلمات**

صريح جمع اعتبار قيد المندوحة، و ظاهر آخرين عدم اعتباره.

و يمكن الجمع بين الكلمات بأن من قال بالاعتبار جعل مورد النزاع مرتبة فعلية التكليف و امثاله؛ لأنه مع عدم المندوحة يكون المكلف مضطرا إلى ارتكاب الحرام، فكيف يعقل فعلية النهي حينئذ بالنسبة إليه حتى يتحقق موضوع اجتماع الأمر و النهي. و من قال بعدم الاعتبار جعل مورده مرتبة أصل التشريع و الجعل، و يصح ذلك مع عدم المكلف أصلا فضلا عن عدم المندوحة. و حيث أن عمدة نظر الاصولي إلى مرتبة فعلية التكليف و تنجزه بالنسبة إلى المكلف فلا بد من اعتباره.

#### **سادسها: المشهور أن المقام من موارد التزاحم لا التعارض، ادلة المشهور**

#### **إشارة**

المشهور أن المقام من موارد التزاحم، فلا بد من وجود الملاك في كل منهما ثبوتا و تمامية الحججة عليهما إثباتا، لا التعارض الذي لا ملاك فيه إلا لأحدهما و إن اجتمعت شرائط الحجية في الدليلين إثباتا، و لذلك يقع التكاذب بينهما قهرا، بخلاف التزاحم الذي لا تكاذب فيه أصلا، و إنما المحذور عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما فعلا.

و يدل على المشهور امور:

منها: التسالم على أن مسألة اجتماع الأمر والنهي إنما هي في ما إذا كان بين الدليلين عموم من وجه، وذلك لا يتم إلا مع وجود الملاك في كل منهما.

ومنها: قولهم بصحة الصلاة في المكان المغصوب مع العذر من نسيان أو جهل أو نحوهما مع ذهابهم إلى الامتناع وتغليب جانب النهي، فلو لم يكن الملاك موجودا واقعا لما كان وجه للصحة مع العذر.

ومنها: اعتبار قيد المندوحة، فيظهر منه أن البحث في قدرة المكلف فقط فلا بد من كون الملاك تاما فيهما، والحجة على كل من الحكمين تامة أيضا، ولو كان من التعارض لا وجه لهذا القيد أصلا.

ولو شك في أنه من التزاحم أو التعارض فمقتضى إطلاق كل من الدليلين وتامية الحجة لكل منهما إحراز الملاك في كل منهما أيضا، إذ لا طريق لإحرازه إلا ذلك، فيكون مورد الشك من التزاحم لا التعارض.

ثم إنه نسب إلى المشهور القول بالامتناع وتغليب النهي ملاكا وخطابا، بحيث لا ملاك للأمر ولا خطاب له مع ذهابهم إلى صحة الصلاة في المحل المغصوب عند سقوط النهي عن الفعلية لعذر، من نسيان ونحوه.

فاشكّل عليهم بأنه بعد سقوط الأمر ملاكا وخطابا، لا وجه للصحة حتى مع العذر.

واجيب عنه بوجوه أحسنها: أن سقوط ملاك الأمر وفعليته ما دامى لا دائمي، يعني أنه مع فعلية النهي، لا ملاك للأمر ولا فعلية له لوجود المانع. وأما مع سقوط النهي عن الفعلية فلا محذور للأمر ملاكا وخطابا، ولا محذور في تغيير الحكم ملاكا وخطابا بتغيير الحالات مع وجود الدليل عليه.

هذا كله بناء على الامتناع وتغليب النهي، وأما بناء عليه وتغليب الأمر، أو بناء على الجواز فلا ريب في الصحة مع العمد والاختيار، فكيف مع العذر، كما لا ريب في سقوط الأمر مطلقا ياتيان المجمع في غير العباديات، سواء قيل

بالامتناع أو بالجواز - عمدا كان أو لعذر - وإن أثم في الصورة الاولى.

## استدلال على جواز الاجتماع بامور و الجواب عنها

ثم إنهم استدلووا على جواز الاجتماع بامور:

الأول: ما عن المحقق القمي رحمه الله من أنه لا-فرض لاجتماع الأمر و النهي أصلا، لأنهما متعلقان بالطبائع، و الفرد مقدمة لوجود الطبيعة، و مقدمة الواجب ليست بواجبة، فهذا البحث لا موضوع له أصلا، و على فرض وجوب مقدمة الواجب لا مانع من اجتماع الوجوب الغيري مع النهي النفسي، و إنما الممنوع هو اجتماع النفسي منهما.

و يرد عليه: أن الفرد عين الطبيعة، كما ثبت في محله، مع أنه تقدم عدم الفرق بين أقسام الأمر و النهي، مضافا إلى أنه بناء على مقدمية الفرد للطبيعة لا فرق بين الأمر و النهي، فكيف جعل رحمه الله الأمر مقدما و النهي نفسيا.

الثاني: أن الامتناع لأجل التضاد و هو ثابت بين جميع الأحكام الخمسة، و لا اختصاص له بخصوص الوجوب و الحرمة، و قد جمع الوجوب مع الاستحباب، كالصلاة في المسجد، و هو مع الكراهة، كالصلاة في الأمكنة المكروهة، و الاستحباب مع الكراهة، كصوم يوم عاشوراء، و الصلوات المبتدئة في الأوقات الخاصة، فما يجاب به عن الاجتماع في هذه الموارد، يجاب به عن اجتماع الوجوب و الحرمة أيضا.

وفيه: أولا: أنه لا تضاد بين الوجوب و الكراهة، و بينه و بين الاستحباب، و بين الكراهة و الاستحباب بحسب الأنظار العرفية المنزلة عليها الأدلة الشرعية.

فيكون خروجها عن مورد البحث تخصصا لا أن يكون تخصيصا، حتى يحتاج إلى دليل.

و يمكن المناقشة فيه: بأن التضاد أمر واقعي عقلي لا ربط لنظر العرف بالنسبة إليه، مع أن الوجوب و الندب، و الكراهة و الاستحباب، متضادان عرفا أيضا.

وثانيا: أن الاستحباب في العبادات الواجبة إن كان بمعنى رجحان الفعل مع جواز الترك، لا بد أن يحمل جواز الترك على جهة خارجة عن ذات الواجب، مثل الخصوصية الخاصة التي تعلق بها الاستحباب، كلبس العقيق في الصلاة مثلا. وإلا لخرج عن وجوبه، إن تعلق جواز الترك بذات الواجب، وهو خلف.

و الكراهة فيها وفي العبادات، لا بد أن تحمل على الجهة الخارجة عن الذات للزوم رجحان الذات في العبادة مطلقا، ولا محذور فيه بعد ارتفاع غائلة اجتماع الضدين بتعدد الجهة، كما يأتي.

و ثالثا: الاستحباب في العبادات الواجبة بمعنى أكثر ثوابا، و الكراهة فيها وفي العبادات المندوبة بمعنى الأقل ثوابا، و ليس ذلك من التضاد في شيء.

لا يقال: أقلية الثواب إن لوحظت بالنسبة إلى أصل طبيعة العبادة يلزم خروج الواجب عن وجوبه، لأن ثواب الطبيعة محدود بحد معين، فمع الخروج عنه يلزم الانقلاب، و إن لوحظ بالنسبة إلى الفرد، يلزم في كل فرد يكون أقل ثوابا بالنسبة إلى الفرد الآخر، أن يصير مكروها، و لا يقول أحد بذلك.

فإنه يقال: يمكن اختيار الأول من دون لزوم المحذور، لأن الطبيعة، ليست محدودة بحد خاص من الثواب قلة وكثرة، وهي لا اقتضائية بالنسبة إليه، بل ليس الثواب في مرتبة الطبيعة أصلا، وإنما هو معلول الامتثال القابل لزيادة الثواب وقلته بحسب الحالات و الخصوصيات، و يمكن اختيار الثاني أيضا و لا يلزم المحذور، إذ ليس المدعى أن كل ما هو أقل ثوابا من غيره فهو مكروه، بل المدعى أن ما دل عليه الدليل في عبادة أنها مكروهة، يمكن أن تكون الكراهة فيها بمعنى أقلية الثواب بالنسبة إلى غيرها، و لا محذور فيه أبدا.

ورابعا: أن الكراهة فيها اقتضائية لا فعلية، فلا تنافي العبادية الفعلية، فالمعنى أن في العبادات المكروهة اقتضاء الكراهة و لكن لا تصل إلى مرتبة الفعلية، لغلبة رجحان العبادة عليها.

الثالث: مما استدل به على الجواز: أن المتعارف يرون أن من يأتي بالصلاة في الدار المغصوبة - مثلا - مطيعا وعاصيا، والأدلة الشرعية منزلة على المتعارف.

ويرد عليه: بأنه صحيح لو لم يقد دليل على الامتناع.

الرابع: أن العبادة التي تعلق بها النهي التنزيهي على أقسام ثلاثة:

الأول: أن يتعلق النهي بالذات ولا بدل لها، كصوم يوم عاشوراء، والنوافل المبتدأة في أوقات خاصة.

الثاني: أن يتعلق النهي بذات العبادة ولها بدل، كالصلاة في الحمام مثلا.

الثالث: أن لا يتعلق النهي بالذات بل لخصوصية محفوفة بها، كالصلاة في مواضع التهمة.

أما الأول: فليس النهي لأجل مرجوحية في ذات العبادة حتى ينافي العبادة، بل إنما هو لأجل مصلحة في نفس الترك من حيث هو، فالفعل ذو مصلحة و الترك كذلك أيضا، وتكون مصلحة الترك أرجح، كما في المندوبين المتزاحمين إذا كان أحدهما أرجح من الآخر إلا أنهما بين الفعلين، والمقام بين الفعل و الترك، ولا محذور فيه من عقل أو نقل، لعدم سريّة المصلحة التركية إلى ذات العبادة حتى تصير مرجوحة، بل هما ملحوظان مستقلان، كما في المتزاحمين.

وأما الثاني: فمضافا إلى أنه يمكن أن يكون النهي للإرشاد إلى اختيار غيره مما هو أفضل، يجري فيه عين ما تقدم في القسم الأول أيضا.

وأما الأخير: فمضافا إلى ما يجري فيه من الوجهين، أنه يمكن أن يكون النهي فيه عن نفس الخصوصية المحفوفة بالعبادة من دون أن يسري إلى ذات العبادة أبدا.

وبالجملة المغالطة حصلت من التباس النهي في العبادة بالنهي المتعلق

بغيرها، وقد ذكرت وجوه أخرى واضحة الفساد.

## استدلال على الامتناع

و استدلال على الامتناع بوجوه:

منها: ما عن الكفاية، وهي مركبة من مقدمات.

إحداها: تضاد الأحكام في مرتبة الفعلية، فيكون من اجتماع الضدين في واحد شخصي خارجي، وهو محال بنفسه، لا أن يكون من التكليف بالمحال.

وفيه: أن اجتماع الضدين المحال منحصر بما إذا كان كل واحد من الضدين موجودا خارجيا، والأحكام مطلقا من الأمور الاعتبارية، فليست هي من الموجودات الخارجية، وعلى فرض تحقق الضدية في الاعتباريات، يكفي في رفعها التغير الاعتباري وهو ثابت قطعا، فهذه المقدمة باطلة من أصلها.

ثانيها: أن متعلق الأحكام ما يصدر عن المكلف خارجا، وهو موجود شخصي خارجي، فيلزم فيه اجتماع الضدين، لا أن يكون اسمه و عنوانه الكلي حتى لا يلزم المحذور.

وفيه: أن المتعلق اعتبار فعل المكلف وفرضه بالفرض الصحيح العرفي، وليس لمثل هذا الاعتبار وجود حقيقي خارجي، بل هو قائم بالاعتبار وليس هو متحدا مع الخارجيات كاتحاد الطبيعي و أفراده، بل يكون نظير ربط الإشارة بالمشار إليه، فالأحكام اعتبارية و موضعها أيضا اعتباري، ولا محذور في اجتماع مثل هذا القسم من الضدين، لعدم الوجود الخارجي فيه، ولا بأس بصدق الضدية و الاعتبارية، و تقدم أنه يكفي في رفعها التغير الاعتباري، فهذه المقدمة باطلة أيضا.

ثالثها: أن تعدد الوجه و العنوان لا يوجب تعدد المعنون و لا يضر بوحدته، كما في الواجب تعالى، فإنه مع كمال بساطته يصدق عليه جميع صفات الجلال و الجمال.

وفيه: أن القياس مع الفارق جدا، فإنه تعالى في كمال البساطة - و فوق ما



يتعقل من معنى البساطة - وغيره تعالى مركب خصوصا مثل الصلاة - التي تكون من المركب الاعتباري - المتقومة من امور كثيرة - من النية، والحركة، والقول، والسكون ونحوها - فالوحدة فيها اعتبارية - لا أن تكون حقيقية - فالمعنون يكون متعددا حقيقيا لا أن يكون واحدا كذلك، وفي مثله يكون تعدد الوجه والعنوان كاشفا عن تعدد المعنون لا محالة. نعم، لا ريب في أن له وحدة اعتبارية، وتقدم أنه لا محذور في اجتماع الضدين الاعتباريين في الواحد الاعتباري، فهذه المقدمة باطلة.

رابعها: أنه ليس للموجود الواحد إلا ماهية واحدة، فالمجمع وإن كان مورد الأمر والنهي لكنه واحد وجودا و ماهية، وتقدم أن تعدد الوجه والعنوان لا يوجب تعدد المعنون، فيكون من اجتماع الضدين المحال.

وفيه: أن الموجود الواحد له ماهية واحدة في الحقائق البسيطة لا المركبات الاعتبارية، فيصح تقوّمها بماهيات كثيرة، كما هو أوضح من أن يخفى.

المقام من الثاني دون الأول.

فظهر من ذلك كله عدم صحة جميع المقدمات التي ذكرها رحمه الله لإثبات الامتناع، لأن التعدد الاعتباري يكفي في رفع التضاد بين الاعتباريات، وإذا بطلت المقدمة تبطل النتيجة لا محالة.

كما لا وجه لدعوى أن جواز الاجتماع مستلزم لنقض الغرض، لأن الأمر بالشيء لدرك المصلحة والتقرب بالمأمور به إلى الله تعالى، وهو لا يجتمع مع النهي الفعلي. إذ فيه مضافا إلى أنه عين المدعي، أنه لا محذور فيه بعد تعدد الجهة، فيجلب المأمور المصلحة من جهة ويقع في المفسدة من جهة أخرى، ولا محذور فيه من عقل أو نقل أو عرف، بل هو واقع كثيرا ويتقرب إلى الله تعالى من جهة ويقع في المفسدة من أخرى، ولا يلزم التقرب بعين ما هو مبعده،

لفرض تعدد الجهة، بل يكون التقرب إليه تعالى بشيء و التباعد عنه تعالى بشيء آخر وإن كانت لهما وحدة اعتبارية.

فتلخص: أن ما يقال في وجه الامتناع جميعها باطل، وكفى بذلك دليلا على الجواز، فيشك في بطلان الصلاة في المجمع، فمقتضى البراءة عدم المانعية و البطلان بعد إمكان التفكيك بين المأمور به و النهي عنه عقلا، و بعد شمول أدلة البراءة للحرمة الغيرية أيضا، كما هو الحق. هذا كله بحسب الدقة العقلية.

و أما بحسب الأنظار العرفية المنزلة عليها الأدلة، فالاجتماع ممتنع.

فيمكن الجمع بين الكلمات، فمن قال بالجواز أي بحسب الدقة العقلية، و من قال بالامتناع أي بحسب الأنظار العرفية المسامحة.

إن قلت: هذا في غير السجدة و القيام، و أما فيهما فالمأمور به عين المنهي عنه، إن كانت في المحل المغصوب حتى بالدقة العقلية.

قلت: يمكن تعدد الجهة فيهما أيضا، لأن السجدة وضع الجبهة على الأرض، و القيام وضع خاص، و إباحة المحل خارجة عن حقيقتهما، و إنما هي شرط خارج اعتبره الشارع.

ص: 99

## الأمر الأول:

لو اضطر إلى الكون في المحل المغصوب]

، و لم يكن ذلك بسوء اختياره، يجب عليه الخروج مع الإمكان، لوجوب تفرغ ملك الغير عن الكون فيه عقلا- و شرعا، و لا حرمة في التصرفات الخرجية، لمكان الاضطرار بل تتصف بالوجوب فقط، و لا يحرم بقاؤه فيه مع عدم التمكن من الخروج و تصح صلاته فيه مع استيعاب الاضطرار، كل ذلك لقاعدة نفي الحرج، و حديث الرفع، بل الظاهر كونه من ضروريات المذهب إن لم تكن من الدين، من دون فرق في ذلك كله بين القول بجواز اجتماع الأمر و النهي، و القول بعدمه.

و أما إذا كان ذلك بسوء اختياره فالبحث..

تارة: في حكم خروجه عنه عرفا.

و اخرى: بحسب مسألة اجتماع الأمر و النهي بناء على الجواز.

و ثالثة: بحسب تلك المسألة بناء على الامتناع.

أما الأول: فالظاهر عن حال الناس رضاؤهم بخروج الغاصب و الظالم و السارق عن ملكهم، لا سيما إذا كان بعد إظهار ندامته و توبته، و عدم حصول تضرر في مالهم، و التضمين لو تحقق ضرر عليهم، بل الظاهر أن متعارف الناس يستنكرون على المالك لو أظهر عدم رضائه بالخروج مع ما ذكرناه. فإذا رضي المالك بالخروج يجب بلا إشكال، لوجود مقتضيه، و بذلك تسقط جملة من الأقوال، لبنائها على حرمة الخروج.

و يشهد لما قلناه عدم تعرضهم قدس سرهم في ردّ المغصوب المنقول لاحتمال

الحرمة، بل يصّرّحون بوجوده مطلقا مع أن المسألتين من واد واحد. ويمكن أن يقال: بأن الشارع يسقط اعتبار رضاه مع عدم التضمر، بل و معه لكن مع التضمين، فيصح الأمر بالخروج بلا مانع و مدافع، كما في صورة اضطرار الشخص إلى تناول غذاء الغير حفظا لنفسه ولو كان الاضطرار بسوء اختياره، و كما في مورد الاحتكار، فتخرج المسألة عن مورد البحث حينئذ.

و أما الثاني: فقد نسب إلى القائلين بالجواز أنه يتصف بالوجوب و الحرمة معا، لما عرفت من تعدد الحيثية. ولكنه مردود..

أولا: بما مرّ من أنه لا بد من اعتبار المندوحة في المسألة، و لا مندوحة في المقام.

و ثانيا: بأنه لا يتصور النهي الفعلي لمكان الاضطرار، فليس في البين تعدد الحكم حتى يكون من مورد الاجتماع إلا أن يقولوا بفعالية النهي في مورد الاضطرار إن كان حاصلًا بسوء الاختيار، ولكنه من الدعوى بلا شاهد عليها بل هو على خلافها، لبنائهم في الفقه على سقوط النهي مع الاضطرار مطلقا، و مع ذلك ليس من مسألة الاجتماع لعدم المندوحة.

و أما الثالث: فقيل بوجوب الخروج شرعا بلا عقاب عليه فعلا لا من جهة النهي الفعلي و لا من جهة النهي السابق، لأن الاضطرار يسقط الخطاب و الملاك معا، فالمقتضى للوجوب موجود و المانع عنه مفقود.

و أشكل عليه.. أولا: بأن سقوط الخطاب لأجل الاضطرار معلوم بخلاف أصل المبعوضة، بل هو ثابت فلا وجه لتعلق الوجوب الشرعي بما هو مبعوض فعلي.

وفيه: إنه مبني على ترجيح ملاك الإيجاب على جهة المبعوضة تقديما للأهم على المهم فلا محذور فيه من هذه الجهة، فيكون نظير وجوب بيع مال الغير عند الاحتكار و الاضطرار مع أن التصرف في ملك الغير مبعوض مطلقا.

و ثانيا: بأنه يكون الإيجاب الشرعي لغوا و بلا أثر مع حكم العقل بلا بدئية الخروج.

وفيه: أن حكم الشرع حينئذ يكون إتماما للحجة، و تأكيدا لحكم العقل، و قطعاً لعذر المكلف، كما في حرمة الظلم التي استقل العقل و العقلاء بها، و كما في وجوب ردّ المغصوب المنقول مع وجوبه عقلاً و شرعاً، و لو كان ذلك بسوء الاختيار فلا محذور في الوجوب الشرعي مع اللابدية العقلية.

و أما عدم العقاب فلانقلاب موضوع الاختيار إلى الاضطرار، فتتقلب العوارض و اللوازم التابعة للموضوع لا محالة.

وقيل: بأنه واجب مع جريان حكم العقاب السابق عليه، و أما بالنسبة إلى الوجوب فقد تقدم تصحيحه و عدم المحذور فيه، و أما بالنسبة إلى جريان حكم العقاب فلا دليل عليه إلا جملة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً و إن نافاه خطاباً».

وفيه: إنه لم يقدّم دليل من عقل أو نقل على كلية هذه الجملة، و عدّها من القواعد المعتمدة و إن كانت صادقة على نحو الإهمال و في الجملة في مورد عمل الأصحاب بها فتتجبر بالعمل، و اعتبارها في المقام أول الكلام.

وقيل: بعدم الوجوب الشرعي أصلاً، و لكن العقل يحكم باختيار أقل القبيحين.

وفيه: ما ثبت من إمكان تصوير الوجوب الشرعي من دون محذور فيه، نفسياً كان أو غيرياً. هذا ما يتعلق بحكم الخروج.

و أما حكم الصلاة في حال الخروج فلا تصح في سعة الوقت و إمكان إتيانها في محل مباح بالاتفاق حتى عند القائلين بالجواز، و أما في الضيق فهي صحيحة حال الخروج بناء على الجواز، و كذا بناء على الامتناع و رضاء المالك بالخروج، كما استظهرناه، و كذا بناء على عدم رضاه مع تغليب جانب الأمر.

نعم بناء على عدم رضاه و تغليب جانب النهي لا وجه للصحة، ولكن أنى لنا إثبات ذلك في ضيق الوقت، مع أن الصلاة لا تسقط بحال، و يأتي أنه لا دليل على تغليب النهي مطلقا.

### الأمر الثاني: اجتماع الاحكام فى واقعه

لا ريب فى أنه لا تخلو واقعة من حكم من الأحكام، فبناء على الجواز يكون مورد الاجتماع محكوما بالوجوب و الحرمة لتعدد الجهة، كما هو المفروض و أما بناء على الامتناع فلا بد من إثبات أحدهما، سواء كانت المسألة من باب التزاحم أم التعارض، و قد قيل بتغليب الحرمة فى مورد الاجتماع، و طريقه منحصر إما بالدليل الخاص، أو القرائن العامة المعتبرة، و مع عدمها تصل النوبة إلى الأصل العملي.

أما الأول فلم يدعيه أحد. نعم ادعوا الإجماع على بطلان الصلاة فى المغصوب مع العمد و الاختيار، و الظاهر تسالم القائلين بالجواز عليه أيضا، و يرد عليه: مضافا إلى أنه ليس من الإجماعات التعبدية، بل حاصل مما يأتي من الوجوه التالية، أنه مختص بخصوص الصلاة و لا يجري فى غيرها إلا أن يدعى الإجماع على عدم الفرق بين جميع الموارد. فتأمل.

و أما الثاني فقليل فيه وجوه..

منها: أن العموم فى النهي شمولى و فى الأمر بدلى، و الأول مقدم على الثانى.

وفيه: أنه كذلك إن كان الشمول وضعيا، و أما مع كون الشمولية و البدلية كلاهما بمقدمات الحكمة، فلا وجه للتقديم لتساويهما فى مناط الاعتبار.

و منها: أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

وفيه: إن بناء العقلاء على تقديم أقوى الملاكين، سواء كانا مصلحتين، أم

مفسدتين، أم بالاختلاف، مع أنه فيما إذا لم يمكن الجمع بينهما، وفي المقام يمكن جلب المصلحة و دفع المفسدة، بأن يصلح في غير المغصوب، لما تقدم من اعتبار قيد المندوحة في مورد النزاع.

ومنها: أن مقتضى الاستقراء تغليب جانب النهي على الأمر عند الدوران بينهما، كحرمة الصلاة على الحائض في أيام الاستظهار، و حرمة الوضوء من الإناءين المشتبهين.

وفيه: أن ثبوت الاستقراء بالظفر على موردين مع وقوع الخلاف فيهما أيضا لا وجه له، بل مقتضى سهولة الشريعة سقوط فعلية الحرمة عند عدم إمكان إتمام الدليل عليها، كما في جميع الشبهات التحريمية، و يعلم من ترتيب الشارع الأقدس أحكام الوطء الصحيح على الوطء بالشبهة، و صحة الصلاة مع الجهل بالغصب و نحو ذلك من الموارد التي ثبتت الصحة فيها أن مجرد المبعوضة الواقعية ما لم تكن مقرونة بالمنجزية الفعلية لا أثر لها، هذا مع أنه لا ربط للمثاليين بالمقام إذ الحرمة فيهما تشريعية لا ذاتية، و المقام من الثاني دون الأول.

فتلخص أنه لا وجه لتقييم النهي على الأمر في مورد الاجتماع، و حينئذ فمقتضى البراءة العقلية و النقلية عدم فعلية النهي، و بعبارة أخرى أصالة عدم المانعية لمثل هذا النهي الذي لم تثبت غلبة مفسدته على مصلحة الأمر، فتصح الصلاة، لإطلاق دليلها الشامل لمورد الاجتماع أيضا، مع وجود المصلحة فيها.

إن قلت: مقتضى عموم النهي شموله لمورد الاجتماع أيضا، مع أنه تعتبر في العبادة المصلحة الغالبة على المفسدة و هي مشكوكة.

قلت: أما شمول النهي الكاشف عن فساد الصلاة فهو ممنوع إلا مع ثبوت غلبة المفسدة، و فعلية النهي، و كلاهما ممنوعان.

و أما اعتبار غلبة المصلحة في العبادة، فلا دليل عليه بل يكفي مطلق المصلحة ما لم تكن مرجوحة. فالأقسام ثلاثة: تغليب المفسدة على مصلحة

الأمر، و تساوي المصلحة مع المفسدة، و كون المفسدة مرجوحة بالنسبة إلى المصلحة، و عدم صحة الصلاة يختص بالقسم الأول.

### ثمره البحث:

الظاهر أنه لا ثمره عملية لهذا البحث الطويل، لأن مورد الاجتماع إن كان توصليا فيسقط الوجوب بالإتيان بالمجمع مع الإثم اتفاقا. و إن كان تعبديا و كان له بديل، فالكل متفقون على أنه يتعين اختيار البديل و لا يجوز الإتيان بالمبدل، و إن لم يكن له بديل و كان في سعة الوقت و إمكان التأخير و الإتيان بغير مورد الاجتماع، فظاهرهم التسالم على التأخير، و إن كان في الضيق و عدم إمكان التأخير فيظهر منهم عدم الخلاف في لزوم الإتيان في المجمع حينئذ، هذا كله بناء على القول بتغليب النهي بناء على الامتناع، كما نسب إلى المشهور. و أما بناء على عدم التغليب، كما مرّ فعدم الثمره بين القولين أظهر من أن يخفى.

ص: 105



تمهيد فيه امور:

**الأول: لم يرد لفظ المفهوم في الكتاب و السنة**

حتى يكون من الموضوعات الشرعية أو المستنبطة التي تحتاج إلى النظر و البحث، بل هو من الامور المحاورية، وقد يطلق و يراد به المعنى، فيكون مدلول اللفظ معنى من حيث أنه عني من اللفظ. و مدلولاً من حيث دلالة عليه. و مفهوماً من حيث أنه يفهم من اللفظ، فالحقيقة واحدة و التعبير مختلف.

وقد يطلق في العرف - و منه الاصطلاح الاصولي - على ما يلازم الكلام عرفاً، و غير مذكور في اللفظ بحدوده و قيوده بحيث يصح الاعتماد عليه في المحاورات و الاحتجاجات، سواء كان الكلام إنشائياً، مثل: أكرم زيدا إن جاءك، أم إخبارياً مثل: إن ضربتني ضربتك، و هذا هو المراد من جميع التعريفات و إن اختلفت التعبيرات، فيصح أن يقال: إنه حكم لغير مذكور؛ أو حكم غير مذكور، و المقصود بهما واحد.

و لا ريب في أن الدلالية و المدلولية و الدلالة، من الامور الإضافية فيستلزم كل منها الآخر، و لا يتحقق إحداها بدون الآخرين، فما يكون من صفات إحداها يكون من صفات البقية بالملازمة، فيصح أن يكون المفهوم من صفات الدلالة، أو الدال، أو المدلول، و إن كان بالأخير أقرب عرفاً.

كما أن كون المفاهيم من الدلالات الإطلاقيه السياقيه أقرب لدى العرف من كونها من الدلالات الوضعيه، ويشهد له أصالة عدم التفات الواضع إلى هذه الخصوصيه، وإن كان من لوازم الكلام عرفا فيما إذا كان ترتب الجزاء على الشرط على نحو ترتب المعلول على العلة التامة، وذلك لأن هذا اللزوم أعم من أن يكون ملحوظا حين الوضع، كما هو واضح.

### **الثاني: المفهوم إما موافق مع المنطوق في الإيجاب و السلب**

، ويسمى (بمفهوم الموافقة)، والأولوية، والفحوى. كقوله تعالى: إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ فَيَدل على ترك اللهو واللعب بالأولى، وقوله تعالى: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفَّ فَيَدل على حرمة الإيذاء بالأولى.

و أما مخالف له ويسمى (بمفهوم المخالفة)، كقوله تعالى: فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ.

### **الثالث: مورد البحث في المفهوم، النزاع فيه انما هو صغرى، امكان ادخال بحث المفاهيم في مباحث الملازمات**

لا ريب في أن شخص الحكم المتقوم بالموضوع في المنطوق ينتفي بانتفائه قهرا، ولا ينبغي أن يكون ذلك مورد النزاع، ولذا اتفقوا على أنه لا- مفهوم في الوصايا، والأقارير، والأوقاف ونحوها، إذ ليس المنشأ فيها إلا شخص الحكم المتقوم بموضوع خاص، فليس ذلك كله من المفهوم في شيء أبدا.

و مورد البحث في المفهوم انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الموضوع، لا انتفاء شخصه.

إن قلت: إن ما حدث في المنطوق إنما هو شخص الحكم، وهو منتف بانتفاء موضوعه قهرا، والسنخ لم يحدث أصلا حتى يبيح عن انتفائه أو عدمه.

قلت: المنشأ في المنطوق إنما هو طبيعي الحكم وهو غير مقيد بخصوص الموضوع وإن تقيده حصة منه بذلك، وإن شئت قلت: إنه إن كان القيد قيادا لطبيعي الحكم المنشأ فلا ريب في المفهوم، لأن زوال حصة من الطبيعي بزوال الموضوع لا يوجب زوال أصله، وإن كان للحصة فلا ريب في عدم ثبوته، لانعدام أصل الحكم المنشأ حينئذ.

ثم إن النزاع في حجية المفهوم صغروي فقط، بمعنى أنه هل يكون للجملية الشرطية - مثلا - مفهوم أو ليس لها مفهوم؟ وليس نزاعا كبرويا، بمعنى أنه هل يكون المفهوم حجة أو لا؟ لأن بناء العقلاء على اعتباره على فرض ثبوته، فلا يكون مورد البحث من هذه الجهة.

ولنا أن ندخل مباحث المفاهيم مطلقا في مباحث الملازمات العقلية غير المستقلة، لحكم العقل بثبوت المفهوم إن ثبت كون القيد علة تامة منحصرة للحكم، وعدم حكمه كذلك، بل حكمه بالعدم مع عدم ثبوت العلية التامة المنحصرة، فالجامع بين جميع المفاهيم ليس إلا ذلك.

## الرابع: تاسيس الاصل في المسألة الاصولية و المسألة الفرعية

### اشارة

لا أصل في المسألة الاصولية يتمسك بها إلا بناء على جريان الأصل في الأعدام الأزلية، وأما في المسألة الفرعية فإن كان في البين أصل موضوعي فهو المرجع، وإلا فيرجع إلى أصالة البراءة، فتكون النتيجة متحدة مع ثبوت المفهوم وهو انتفاء الحكم.

### عدد المفاهيم

### اشارة

ثم إن المفاهيم كثيرة، وقد أنهاها في كشف الغطاء إلى عشرين، ولكن المعروف منها عند الاصوليين ستة: مفهوم الشرط، والوصف، والغاية، والحصر، واللقب، والعدد.

والضابطة الكلية في تحقق المفهوم في الجميع تحقق العلية التامة المنحصرة لما ذكر موضوعا في المنطوق، فمع تحققها لا شبهة في تحقق المفهوم، ومع عدم العلية، أو عدم التمامية، أو عدم ثبوت العلية التامة المنحصرة لموضوع الحكم المذكور في المنطوق بالنسبة إليه وعدمه، فلا وجه للمفهوم أصلا، واستظهار ذلك لا بد أن يكون من العرف والمحاورات.

ثم إن الحاكم بثبوت المفهوم بعد الاستظهار إنما هو العقل، ولهذا أمكن إدراج هذه المباحث في العقليات غير المستقلة كما عرفت، و لكن ذكرناها في مباحث الألفاظ تبعا للقوم، مع أنها بحسب الأنظار العرفية من سنخ الدلالات اللفظية.

ثبوت المفهوم للجمل الشرطية متوقف على أن يكون الجزاء مترتبا على الشرط، كترتب المعلول على العلة التامة المنحصرة، فلا بد في ثبوته من إحراز هذه القيود الثلاثة. وإلا فلو كان الترتب من مجرد ترتب المقتضى (بالفتح) على المقتضى (بالكسر)، أو ترتب المعلول على العلة غير التامة المنحصرة، يسقط المفهوم لا محالة.

فمع انتفاء أصل العلية - بأن كان الترتيب اتفاقيا - أو التمامية - بأن كان من ترتب المقتضى (بالفتح) على المقتضى (بالكسر) - أو الانحصار - بأن كان من ترتب المعلول على علل متعددة - لا وجه للمفهوم عقلا و اتفاقا. ولا ريب في تحقق الثلاثة في القضايا التي سيقت لبيان الموضوع كقول: «إن رزقت ولدا فاخنته» ونحوها الدالة على المفهوم لقرائن قطعية، وإنما البحث في بيان قاعدة كلية جارية في جميع القضايا الشرطية.

وما قيل في دلالتها على المفهوم وجوه:

الأول: أن دلالتها على العلية التامة المنحصرة وضعية، لتبادرها منها.

وفيه: أن المتبادر مطلق الترتب في الجملة، لا على نحو العلية فضلا عن التامة أو المنحصرة، مع أنه يلزم أن يكون استعمالها في مطلق الترتب بناء على تبادر العلية التامة المنحصرة مجازا، وهو مشكل.

وكون ذلك من باب تعدد الدال والمدلول أشكال، لأصالة عدم وجود دال آخر ولو بالأصل الأزلي.

الثاني: أن ذلك من باب الانصراف.

وفيه: أنه ممنوع لغلبة الاستعمال في مطلق الاقتضاء والترتب، وعلى فرض الصحة فهو بدوي لا اعتبار به.

الثالث: إنها إطلاقية، فإن كل واحد من إطلاق الشرط، وإطلاق ترتب الجزاء عليه، وإطلاق نفس الجزاء يقتضي العلية التامة المنحصرة، إذ لو كان في البين شرط آخر، أو كان الترتب على نحو الاقتضاء، أو صح أن يكون الجزاء جزءا لشرط آخر لذكر - ولو في كلام آخر - وحيث لم يذكر فيستفاد العلية التامة المنحصرة لا محالة، كما يستفاد الوجوب العيني التعيني النفسي عن إطلاق الأمر.

وفيه - أولاً: أنه يعتبر في التمسك بهذه الإطلاقات إحراز كون المتكلم في مقام البيان من هذه الجهات أيضاً، ومع عدم الإحراز لا وجه للتمسك بها، إلا أن يقال: إن مقتضى ظاهر حال المتكلم حين التكلم كونه في مقام بيان كل ما له دخل في مراده مطلقاً إلا مع القرينة على الخلاف، فيكون حكم صورة الشك حكم صورة إحراز كونه في مقام البيان، لأصالة كونه في مقام البيان، وهي من الأصول المحاورية المعتمدة في المحاورات والاحتجاجات.

وثانياً: أن ذلك ليس إلا دعوى الانصراف الذي تقدمت المناقشة فيه، كما أن الاستدلال عليه بأن الظاهر من الجزاء ترتبه على خصوص الشرط، وإلا لكان مستندا إلى الجامع وهو خلاف الظاهر، يرجع إلى أحد الوجوه المتقدمة، فلا وجه لجعله دليلاً مستقلاً.

وهذه الوجوه وإن أمكنت المناقشة فيها، لكن مجموعها بقرينة بناء العرف على استفادة العلية التامة من الجمل الشرطية، يكفي لإثبات المطلوب.

وقد استدل على عدم المفهوم..

تارة: بأنه لو ثبت لكان ياحدى الدلالات، و الكل منتفية.

وأخرى: بقوله تعالى: **وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ عَلَىٰ الْبِغَاءِ** **إِنْ أَرَدْنَ تَحَصَّنَا**، فإن مفهومه جواز الإكراه مع عدم التحصن، وهو ضروري البطلان.

و ثالثة: باحتمال أن يكون في الواقع شرط آخر لم يذكر في اللفظ.

و الجميع مردود: لأن الدلالة الالتزامية العرفية ثابتة، وعدم المفهوم بقرينة قطعية في الآية لا ينافي ثبوته في غيرها، و احتمال وجود شرط آخر مدفوع بظاهر الإطلاق، كما مر.

و يلحق بذلك مبحثان:

### **المبحث الأول الشرط و الجزاء اما متحدان أو يكون الشرط واحدا و الجزاء متعدد أو بالعكس**

الشرط و الجزاء إما أن يكونا متحدين، كما إذا قيل: إن جاءك زيد فأكرمه.

و إما أن يتعددا، كما إذا قيل: إن جاءك فأكرمه، و إن سلّم عليك فسلّم عليه.

و إما أن يكون الشرط واحدا و الجزاء متعددا، أو يكون عكس ذلك، بأن يكون الشرط متعددا و الجزاء واحدا. و لا ريب في صحة الجميع ثبوتا و إثباتا في المحاورات.

و إنما البحث في الأخير مثل قولهم: «إذا خفي الأذان فقصر ر، و إذا خفي الجدران فقصر ر»، فإن كانا متلازمين في التحقق الخارجي، فلا ريب في أن الشرط واحد و هو الجامع بينهما. و إن كانا مختلفين فيتحقق التعارض بين إطلاقي المنطوقين و بين مفهوميهما لا محالة، و لا بد حينئذ من دفع التعارض صوتا للكلام عن اللغوية.

و دفعه منحصر بإسقاط العلية التامة المنحصرة عن الشرط، و يحصل ذلك بتقييد إطلاق كل واحد من الشرطين بالآخر، أما بالنسبة إلى التمامية فيكونان معا شرطا واحدا، فلا بد في ثبوت القصر من تحققهما معا و لا يكفي ثبوت أحدهما، أو تقييد إطلاق كل واحد منهما بالآخر بالنسبة إلى الانحصار فيجب القصر

بشوت أول الشرطين، ويكون الآخر كاشفا عن ثبوت العلة سابقا، وهذان الوجهان يشتركان في تقييد إطلاق الشرطين، فيسقط المفهوم لا محالة لابتناؤه على الإطلاق من كل جهة؛ ومع تقييده - ولو من وجه - ينتفي المفهوم قهرا.

و الظاهر أن العرف في نظائر المقام يساعد على الوجه الأول، ومع عدم الاستظهار العرفي و تردد التقييد بين أحد الوجهين يسقط المفهوم أيضا، للعلم الإجمالي باختلال شرط تحققه، و باقي الوجوه المذكورة في الكفاية وغيرها إن رجع إلى ما ذكرناه فهو، وإلا فهي ساقطة، كما هو واضح.

ص: 112

## المبحث الثاني اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء فهل يتعدد الجزاء يتعدد شرط؟

### اشارة

بناء على أن كل شرط علة تامة منحصرة لترتب الجزاء، فإذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء في ظاهر الخطاب، فهل يتعدد الجزاء أيضا بتعدد الشرط، كما إذا قال: إذا بليت فتوضأ، فبال مكررا، فهل يجب تكرار الوضوء أيضا؟ و تنقيح البحث يقتضي بيان امور:

### بيان امور

#### أحدها: الشروط المتعددة اما من صنف واحد أو لا

الشروط المتعددة إما من صنف واحد أو لا، و على كل منهما فإما أن يكون المحل قابلا لتعدد الجزاء - و لو بالاشتداد و الضعف - أو لا. و الجميع داخل في محل النزاع إلا الأخير، لأنه مع عدم قابلية المحل للتعدد، فحينئذ ينتفي النزاع عقلا بانتفاء أصل موضوعه.

#### ثانيها: تداخل الاسباب، و تداخل المسببات

يمكن القول بتعدد الجزاء مطلقا حسب تعدد الشرط، كما يمكن التفصيل بين وحدة الشرط صنفا فيتحد الجزاء، و بين تعددها كذلك فيتعدد. كما يمكن إرجاع الشروط المتعددة مطلقا إلى واحد، و يعبر عنه بتداخل الاسباب، أو الاكتفاء عن الجزاءات المتعددة في مقام الامتثال بواحد، و يعبر عنه بتداخل المسببات. و التداخل فيهما إما رخصة أو عزيمة. هذه هي عمدة الوجوه المحتملة ثبوتا في المقام.

#### ثالثها: ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط إلا مع القرينة على الخلاف، و هي على قسمين

### اشارة

ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث كل شرط، فلا بد حينئذ من تعدد الجزاء حسب تعدد الشرط إلا إذا دلت قرينة معتبرة على الخلاف، فيدل على تداخل الاسباب أو تداخل المسببات، و هي على قسمين:

#### الأول: القرينة الخاصة، و هي في موارد مخصوصة

، كظهور إجماعهم على كفاية طهارة واحدة، عند اجتماع أحداث صغرى من صنف واحد أو من أصناف شتى. و كذا بالنسبة إلى كل واحد من الأحداث الكبرى إذا تكرر من



صنف واحد، بل و من أصناف متعددة، لقول أبي جعفر عليه السلام: «إذا اجتمعت لله عليك حقوق يجزيك غسل واحد».

## الثاني: القرينة العامة و هي كثيرة و المناقشة فيها

و هي كثيرة:

منها: أن تعدد الجزاء حسب تعدد الشرط يوجب اجتماع المثليين، لأن الجزاء طبيعة واحدة، فيتعدد الوجوب بالنسبة إلى الطبيعة الواحدة، فيلزم اجتماع المثليين.

وفيه.. أولاً: أن موضوع اجتماع المثليين المحال إنما هو في ما إذا كان المثلان عرضاً خارجياً، فلا موضوع له في الأحكام التي هي من الاعتباريات العقلانية؛ ولا تكون من الموجودات الخارجية.

و ثانياً: أنه يلزم إذا لوحظت الطبيعة على نحو الوحدة لا من حيث السريان إلى الأفراد، وإلا يتعدد الوجوب حسب تعدد الأفراد قهراً.

و منها: أن إطلاق متعلق الجزاء يقتضي الاكتفاء بمجرد إتيانه مرة واحدة فقط، فإن مقتضى الإطلاق مطلوبة صرف الوجود حتى مع تعدد الشرط و هو يحصل بالمرة.

وفيه: أنه كذلك لو لم تكن قرينة على الخلاف، و ظهور تعدد الجزاء بتعدد الشرط من القرينة على الخلاف، مع أنه يقتضي الاكتفاء بصرف الوجود بالنسبة إلى طلبه فقط، و لا نظر له بالنسبة إلى طلب آخر وقضية أخرى.

و منها: أن الجملة الشرطية عند تعدد الشرط لا تدل على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، بل على مجرد الثبوت الأعم من الحدوث الحاصل بالشرط الأول، و البقاء الكاشف عن الشرط الثاني، فأصل الحدوث حاصل بالشرط الأول، و باقي الشروط تكشف عن البقاء.

وفيه.. أولاً: أنه من مجرد الدعوى، و لا شاهد عليها من عقل أو نقل.

و ثانياً: أنه يلزم أن تكون جملة شرطية واحدة بالنسبة إلى شخص دالة على الحدوث و بالنسبة إلى آخر دالة على البقاء، بل يلزم ذلك بالنسبة إلى

حالات شخص واحد أيضا، وفيه من الغرابة ما لا يخفى.

ومنها: أن الجزء وإن كان متعددًا واقعا، ولكنه يجزي الواحد من باب تداخل المسببات، كما إذا ورد: أكرم عالما، وأكرم هاشميا، وأكرم عادلا، أي أكرم من كان جامعا لهذه الصفات.

وفيه: أنه يحتاج إلى دليل وهو مفقود، والمثال أجنبي عن المقام، لأنه في ما إذا كان بين العناوين المنطبقة على الواحد عموما من وجه و تصادقت عليه، وفي المقام لا يكون الجزء إلا طبيعة واحدة قابلة للتكرار.

وكذا لوقيل: بأن الجزء يحدث عند كل شرط تأكيدا لا تأسيسا، فيكون من تداخل المسببات أيضا، فإنه خلاف الظاهر، مع أن مقتضى الأصل في المحاورات هو التأسيس لا التأكيد.

ومنها: أن العلل والأسباب الشرعية ليست حقيقية حتى يمتنع اجتماعهما على واحد، بل هي معرّفات وكواشف، فالعلة في الواقع واحدة و الجزء يكون واحدا.

وفيه: أنه لا فرق بين العلل التكوينية والشرعية في أنهما حقيقة تارة، وكواشف عن العلل الحقيقية أخرى. و الظاهر كونها حقيقية إلا مع الدليل على الخلاف، و لا دليل كذلك على نحو الكلية.

فتبين من جميع ما تقدم أن مقتضى الظاهر تعدد الجزء بتعدد الشرط، سواء كان من صنف واحد أم كان من أصناف متعددة، و أن القول بتداخل الأسباب أو المسببات يحتاج إلى دليل خاص.

ولكن يمكن أن يقال: انه في ما إذا تعاقبت الشروط المتعددة من صنف واحد على محل واحد و لم يتخلل الجزء بينهما، كانت تلك الشروط بمنزلة شرط واحد عرفا، لأن المنساق عند المتعارف حينئذ أن الجنس شرط، لا أن يكون خصوص الفرد شرطا، و الأدلة الشرعية منزلة على العرفيات، و لذا استقرت سيرة العلماء في الفقه على ذلك، كما لا يخفى.

**الأول: تعيين المرجع في حالة الاجمال، و عدم استظهار تعدد الجزاء مع تعدد الشرط**

لو فرض الإجمال و عدم استظهار تعدد الجزاء مع تعدد الشرط، فإن كان الشك في أن التكليف في الواقع واحد أو متعدد، فهو من موارد الأقل و الأكثر، فتجري البراءة بالنسبة إلى الأكثر، و يتحد في النتيجة مع تداخل الأسباب.

وإن احرز تعدد التكليف، و شك في أن الجزاء الواحد يجزي عن التكاليف المتعددة، فمقتضى قاعدة الاشتغال عدم الإجزاء و وجوب التعدد، و إن شك فيهما معا فيكون من القسم الأول و تجري البراءة عن الزائد.

**الثاني: قد ورد الدليل على كفاية جزاء واحد عن شروط متعددة في موارد خاصة**

منها: ما تقدم من كفاية وضوء واحد عن أحداث صغرى، سواء كانت من صنف واحد أم لا، للإجماع.

و منها: ما سبق أيضا من كفاية غسل واحد عن موجبات كثيرة للغسل، لقول أبي جعفر عليه السلام: «إذا اجتمعت لله عليك حقوق يجزيك غسل واحد».

و منها: كفاية كفارة واحدة لمن أظفر متعمدا في يوم من شهر رمضان متعددا، سواء كان الإفطار من صنف واحد أم من أصناف متعددة، تخلل التكفير أم لا، و لكن الظاهر خروجه عن المقام تخصصا، لأن بالإفطار الأول يبطل الصوم فلا يبقى موضوع للكفارة بعد ذلك، و وجوب الإمساك في شهر رمضان إنما هو تأديبي لا ربط له بالكفارة، و توجد هناك موارد أخرى مذكورة في الفقه، فراجع.

الوصف إما أن يكون مذكوراً في الكلام، أو يستفاد من سياق الجملة - فيكون كالمذكور فيه في المحاورات - وعلى كل منهما فيما أن يكون الموصوف مذكوراً أو لا. و مورد البحث في المقام خصوص ما كان الموصوف مذكوراً في الكلام، و أما غيره فإنه أشبه بمفهوم اللقب، و يأتي البحث عنه.

فالأليق بعنوان البحث في المقام أن يقال: الحكم الثابت للمنعت بنعت ظاهري أو سياقي، هل يدور مدار وجود النعت؟

و كيف كان، فالوصف و الموصوف إما يكون بينهما التساوي، أو العموم المطلق، أو العموم من وجه، و أما التباين فلا يمكن أن يتحقق بينهما، للزوم الاتحاد بين الصفة و الموصوف في الجملة، و لا اتحاد بين المتباينين. و الظاهر خروج الأول عن مورد البحث، لأن مقتضى التساوي بين الموصوف و الصفة، انتفاء الموصوف بانتفاء الوصف قهراً، فتكون القضية من السالبة بانتفاء الموضوع، إلا أن يكون مورد نظرهم في المقام إلى الأعم من ثبوت الموضوع خارجاً أو فرضاً، ولكنه بعيد عن كلماتهم.

كما أنه لا إشكال في خروج القسم الأخير إن كان الافتراق من طرف الموضوع، إذ لا اعتماد فيه للوصف على الموصوف في ظاهر الخطاب، و قد تقدم اعتباره، فما نسب إلى بعض الشافعية من أن قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «في الغنم السائمة زكاة» يدل على عدم الزكاة في غير السائمة. لا وجه له إلا إذا استفيد العلية التامة المنحصرة من السائمة الواردة في الغنم في غير الغنم من سائر الأنعام التي فيها الزكاة أيضاً. فيبقى مورد البحث القسم الثاني، و الأخير في ما إذا كان الافتراق من ناحية الوصف، و تكون البقية من اللقب الذي يأتي عدم المفهوم فيه. و منه يظهر الإشكال في ما في الكفاية من تعميمه للجميع، فراجع و تأمل.

ثم إن الوصف إما أن يكون علة تامة منحصرة لثبوت الحكم للموضوع أو يكون مقتضيا له، أو لا اقتضاء له أصلا، فيكون وجوده كعدمه على حدّ سواء، و المفهوم إنما يثبت في القسم الأول فقط دون الأخيرين، كما تقدم في مفهوم الشرط.

إذا عرفت ذلك نقول: إنه لا ريب في ثبوت المفهوم للوصف في بعض الموارد لقرائن خارجية أو داخلية، كما لا ريب في عدمه كذلك في بعض الموارد الأخر، إنما الكلام في بيان القاعدة الكلية التي يصح الاستناد إليها في كل مقام، و ما يمكن أن يستند به عليها وجوه جميعها قابلة للمناقشة:

منها: دلالته على المفهوم وضعا.

وفيه: أنه لو كان كذلك لما وقع الخلاف فيه، و لكانت كتب اللغة مرجعا لبعض ذلك من دون احتياج إلى إتعاب النفس إلى التمسك بالأدلة الخارجية.

و منها: أنه لو لم يدل عليه لكان ذكره لغوا، إذ لا فائدة فيه غير ذلك.

وفيه: وضوح عدم انحصار الفائدة فيه، بل له فوائد كثيرة، كما لا يخفى على من تأمل في المحاورات، فراجع علم المعاني و البيان.

و منها: ما اشتهر من أن الأصل في القيد أن يكون احترازيا، و أن تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية، فيثبت المفهوم لا محالة.

وفيه: أنه لا أصل لهذا الأصل إلا في الحدود الحقيقية و التعريفات الواقعية، و هي كلها خارجة عن مورد الكلام.

و قضية تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية ليست من القواعد المعتبرة، مع أن الإشعار بالعلية أعم من العلية التامة المنحصرة التي هي مناط تحقق المفهوم، كما مر.

و منها: أن من لزوم حمل المطلق على المقيد في المحاورات العرفية يستكشف المفهوم للوصف أيضا.

وفيه: أن مناط حمل المطلق على المقيد إحراز وحدة الحكم فيهما، وتقديم النص - الذي هو المقيد - على الظاهر - الذي هو المطلق -  
والمناطق في المقام إحراز العلية التامة المنحصرة للوصف، فلا ربط لأحدهما بالآخر.

فليست في البين قاعدة كلية تدل على ثبوت المفهوم للوصف، بل لا بد في ثبوته من دلالة القرائن الخاصة بالمعنى عليه.

وقد يستدل على عدم المفهوم للوصف بقوله تعالى: **وَرَبَائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِنَّه لَوْ تَبَتَ الْمَفْهُوم**  
لدلت الآية على حلية الربيبه إذا لم تكن في الحجر، مع أنها محرمة أيضا.

وفيه: أن ذلك لأجل الأدلة الخاصة بالدالة على حرمة الربيبه مطلقا ولو لم تكن في الحجر، مع أن عدم دلالة الوصف على المفهوم أحيانا لا  
يدل على عدم دلالة عليه بالكلية، كما هو واضح.

ص: 119

البحث في الغاية من جهتين:

الاولى: في دخولها في المغيّا وعدمه، والتحقيق أن لها معنيين: فتارة يراد بها آخر الشيء باعتبار وجوده المختص به، كقولك: مساحة هذا الشيء ذراع.

وهو داخل في المغيّا، لأن كل شيء عبارة عن المحدود بحد خاص و شكل مخصوص.

واخرى يراد بها ما ينتهي عنده الشيء باعتبار الحكم لا باعتبار الموضوع، كقوله تعالى: ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ. وحينئذ فيمكن أن يقال بانتزاع الغاية من أول جزء من الليل فتكون داخله حينئذ، أو انتزاعها من آخر جزء من النهار فتكون خارجة لا محالة، ويختلف ذلك باختلاف الموارد، والمتبع هو القرانن المعتبرة ومع عدمها فالمرجع هو الاستصحاب، فتكون النتيجة دخولها في المغيّا.

والمعروف بين أهل الأدب أن كلمة (حتى) و(إلى) تدلان على دخول الغاية في المغيّا ما لم تكن قرينة على الخلاف، ولكن اعتبار كلامهم أول الدعوى إلا مع ثبوت ذلك في المحاورات المعتبرة.

الثانية: أنها هل تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية؟ والتحقيق أنها إن كانت قيّدا للموضوع تكون من الوصف حينئذ، وقد تقدم عدم المفهوم له. وإن كانت قيّدا للحكم فتدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية قهرا، وإلا فلا تكون غاية وهو خلف، مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»، وقوله عليه السلام: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» فلا وجه للطهارة والحليّة بعد العلم بالقذارة والحرمة. ويمكن أن يعد هذا من الدلالة المنطوقية لا- المفهومية، وإن شك في كونها قيّدا للحكم أو للموضوع فالمرجع الاستصحاب مع تحقق شرائطه وإلا فالبراءة، فتخرج حينئذ عن الدلالة منطوقية كانت أو مفهومية.

مقتضى المحاورات المتعارفة في كل لغة أن الاستثناء من الإيجاب سلب؛ و من السلب إيجاب، وأنه يدل على الحصر، وأن الحكم المذكور في القضية مختص بالمستثنى منه، والمشهور أن انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى إنما هو بالمفهوم، فإن أرادوا ذلك في الجملة وفي بعض الموارد الخاصة لمناسبات مخصوصة فلا- إشكال فيه، وإلا- فالظاهر أنه في مثل (ليس) و (لا يكون) بالمنطوق لا بالمفهوم، لتبادر ذلك منهما في المحاورات، ولا يبعد ذلك في مثل (إلا) أيضا إذا كان من حدود الحكم ومتعلقاته.

و أما إذا كان من قيود الموضوع فمرجه إلى الوصف، و تقدم عدم المفهوم له، فيصح أن يقال: إن الأدوات الاستثنائية تدل على انتفاء حكم ما قبلها عما بعدها بالمنطوق لا بالمفهوم، إلا في بعض الموارد لقرائن خاصة.

و أما ما قيل: من أنها لو دلت على المفهوم لكان قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» دالا على كون الطهور صلاة و لو لم تتحقق سائر الأجزاء والشرائط.

فهو باطل قطعاً، لأن مثل هذه التعبيرات إنما يقال عند بيان اعتبار ما بعد إلا لما قبلها تحقفاً أو كمالاً، فيقال: لا صلاة إلا بطهور، ويكون عبارة أخرى عن قوله عليه السلام: «الصلاة ثلاث طهور، و ثلاث ركوع، و ثلاث سجود». و كما يقال: لا علم إلا بعمل، و لا إيمان إلا بصبر.

كما أن قبول إسلام من قال: لا إله إلا الله، لا يدل على ثبوت المفهوم للاستثناء على نحو الكلية، لما تقدم من احتمال كون الدلالة فيها أيضا بالمنطوق مثل (ليس) و (لا يكون)، و على فرض كونها بالمفهوم فهي لقريئة خاصة، و لا



تثبت بها الكلية.

وقد يقال: بأن المقصود من كلمة التوحيد الإقرار بوجود الله تعالى و تحقق فعليته من كل جهة، ونفي الشريك له تعالى. فإن قَدَّر خبر (لا) النافية ممكن، يكون المعنى: لا إله ممكن إلا الله، فهو ممكن ويثبت الإمكان بالنسبة إليه تعالى، وهو أعم من الوجود الفعلي، إذ لا يلزم أن يكون كل ممكن موجودا. وإن قَدَّر موجود فيكون المعنى: لا إله موجود إلا الله فهو موجود، فهو وإن دَلَّ على الفعلية والوجود ولكن لا يدل على امتناع الشريك له تعالى، لأن نفي الوجود أعم من الامتناع إذ ليس كل معدوم ممتنعا.

نقول.. أولا: أن كلمة (لا) تامة لا تحتاج إلى الخبر مثل ليس التامة، فالمعنى أنه لا تحقق للمعبود بالذات إلا الله تعالى، وهو ظاهر في وجوده و امتناع معبود آخر غيره عزَّ وجلَّ.

وثانيا: يصح تقدير الخبر لفظ الممكن ولا يلزم المحذور، لما ثبت في محله من أن كل ما كان من المعاني الكمالية ممكنا بالنسبة إليه تعالى ولم يكن مستلزما للنقص، فهو واجب بالنسبة إليه، فقولك: لا إله ممكن إلا الله فهو ممكن، أي واجب، كما برهن عليه. قال الحكيم السبزواري:

إذ الوجود كان واجبا فهو \*\*\* و مع الإمكان قد استلزمه

وقس عليه كلما ليس امتنع بلا تجشم على الكون وقع

وثالثا: يصح تقدير الخبر لفظ الموجود، ويكون نفي الوجود عن جنس الواجب بالذات أو المستحق للعبادة ذاتا ملازما لا امتناعه، لأنه لو كان ممكنا لتحقق.

ثم إن لفظ (إنما) يدل على الحصر و الاختصاص، لتبادر ذلك منه عند عرف أهل المحاورة ما لم تكن قرينة على الخلاف.

و كذا لفظ (بل) الإضرابية المستعملة في الجملة المنفية مع كون الإضراب

ص: 122

حقيقيا التفاتيا، فإنه يدل على الاختصاص أيضا، لتبادره منه. و أما لو كان لبيان السهو و الغفلة و الغلط فلا يدل عليه، كما لا يدل عليه سائر أقسام (بل) المذكورة في الكتب الأدبية إلا مع قرينة معتبرة دالة عليه.

وقد يعدّ مما يدلّ على الحصر تعريف المسند إليه باللام، و تقديم ما حقه التأخير، فإن اريد أنها لأجل القرينة الخاصة - حالية كانت أو مقالية - فلا إشكال فيه. وإن اريد أنها وضعية فهي ممنوعة، لعدم التبادر كما لا يخفى.

ص: 123

و الأول ما كان طرفا للنسبة الكلامية في الجملة، مسندا كان، أو مسندا إليه، أو من متعلقتهما. و حينئذ فإن كان وصفا يصير مورد بحث المفهوم من جهتين، بل يمكن أن يصير مورد البحث من جهات لامور آخر أيضا.

و على أي تقدير مقتضى الأصل و المحاورات العرفية عدم اعتبار المفهوم للقب، فإن قول: زيد قائم، لا يدل على نفي القعود عنه - نعم حين القيام لا يصدق عليه القعود فعلا من جهة امتناع اجتماع الضدين، و لا ربط له بالمفهوم - كما لا يدل على نفي القيام عن عمرو بوجه من الدلالات، و قد ارتكز في النفوس أن إثبات شيء لشيء لا يدل على نفيه عما عداه و نفي ما عداه عنه و عن غيره.

و أما العدد..

فتارة: يكون محدودا بالنسبة إلى طرفي القلة و الكثرة، كركعات الظهر مثلا.

و اخرى: بالنسبة إلى طرف القلة فقط، كالصدقات الواجبة المحدودة بحدّ خاص معين، فلا يجزي الأقل منه.

و ثالثة: يكون محدودا بالنسبة إلى طرف الزيادة، كنافلة الظهر حيث لا تجوز الزيادة على الثمانية و يجزي الأقل منها.

و رابعة: يكون لا اقتضاء بالنسبة إلى الطرفين.

و الكل ليس من المفهوم في شيء، و المنساق عرفا من العدد التحديد بالنسبة إلى الأقل إلا مع القرينة على الخلاف.

تعريف العام و الخاص

العام و الخاص من المعاني المرتكزة إجمالاً في الأذهان في كل لغة و محاورة. و العموم عند العرف متقوم بالشمول و السريان، بخلاف الخصوص الذي هو في مقابله، و منه يظهر أن لفظ (عشرة) مثلاً ليس بعام بالنسبة إلى الآحاد التي تكون تحتها، لعدم سريان هذا اللفظ و عدم إطلاقه بالنسبة إليها. نعم، هو عام بالنسبة إلى عامة العشرات فيشمل كل عشرة.

و هو وضعي، أو بمقدمات الحكمة، و المقصود بالذكر في المقام هو الأول، و يأتي الأخير في المطلق و المقيد إن شاء الله تعالى.

و قد عرّف العام بتعاريف كلها مخدوشة ما لم ترجع إلى ما هو المركز في الأذهان، مضافاً إلى أنه لم يقع لفظ العام و الخاص موردي حكم من الأحكام حتى يحتاج إلى التعريف و التزييف.

نعم الألفاظ الدالة على العموم و الخصوص كثيرة الدوران في الأدلة و هي معلومة لكل أحد، سواء كان عارفاً بمعنى العام و الخاص أم كان جاهلاً بهما.

و لا يخفى أن العام و الخاص من الأمور الإضافية، فرب عام من جهة يكون خاصاً من جهة أخرى، كما أن رب خاص من جهة يكون عاماً من جهة أخرى، و قد يستعمل كل منهما في الآخر بالعناية إذا استحسنته الذوق السليم.

والعموم إما استغراقي، أي شامل لكل ما يصلح أن يكون فردا له، وهو كثير في الكتاب والسنة، كقوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** ومثل: (لا تشرب الخمر) أو بدلي، أي أن مدلوله فرد واحد لكن على البدل، فالعموم في البدلية الشاملة لكل فرد يصلح أن يكون بدلا لا في الفرد من حيث هو، كما في القسم الأول. وهو أيضا كثير في الشرع.

أو مجموعي، أي يلحظ جميع الأفراد عنوانا واحدا للعام وكأنه ليس له إلا فرد واحد وهو المجموع من حيث المجموع، كغسل الجنابة، فإن جميع البدن بتمام أعضائه جعل شيئا واحدا بحيث لو لم يغسل موضع رأس إبرة لبطل الغسل.

ولازم الأول تحقق الإطاعة بامثال كل فرد، والعصيان بترك فرد آخر، فيصح أن تتحقق في عام واحد الإطاعة والعصيان معا، بل إطاعات عصيانات.

ولازم الثاني تحقق الإطاعة بإتيان فرد ما، وعدم تحقق العصيان إلا بترك الجميع.

وأما الأخير فهو على عكس الثاني، فلا تتحقق الإطاعة فيه إلا بإتيان الجميع، ويتحقق العصيان بترك فرد ما. وليس في القسمين الأخيرين إلا إطاعة واحدة وعصيان كذلك بخلاف القسم الأول، إذ يصح تعدد الإطاعة والعصيان فيه، كما هو واضح.

## ألفاظ العموم:

قد شاع في كل لغة ألفاظ للعموم؛ و أخرى للخصوص، و ثلاثة تستعمل تارة في الأول و أخرى في الأخير لقرائن خارجية أو داخلية، و الألفاظ المتداولة في العموم خمسة: لفظ (كل) و ما بمعناه، و النكرة في سياق النفي أو النهي، و المحلى باللام، جمعا أو مفردا.

و اختلف في أن هذه الدلالة وضعية أو إطلاقية، أو أن الأولى بالوضع و البقية بالإطلاق. و الظاهر هو الأخير، لظهور هذه الألفاظ الخمسة في العموم، و الظهور حجة معتبرة عند العقلاء وضعيا كان أو إطلاقيا.

نعم، قد يقال إن الظهور الوضعي أقوى من الإطلاقي فيقدم عليه مع التعارض، و لكنه دعوى بلا شاهد، اللهم إلا أن يصير ذلك موجبا لأظهرية ما يستند إلى الوضع دون غيره و لا ريب في تقديمه عليه حينئذ، لتقدم الأظهر على الظاهر في المحاورات، كتقدم النص عليهما كذلك.

## استعمال العام في المخصص:

لا ريب في ظهور كل عام في العموم، و الظاهر حجة ما لم تكن قرينة على الخلاف، و المخصص من القرينة على الخلاف، فيكون العام ظاهرا في العموم أو الحجة في غير مورد التخصيص على ما هو المشهور بين الأعلام، بلا فرق فيه بين المخصص المتصل و المنفصل، و لا إشكال فيه بناء على كون العام المخصص حقيقة في العموم بعد التخصيص، كما هو التحقيق. و أما بناء على كونه مجازا بدعوى أنه من قبيل اللفظ الموضوع لكل المستعمل في الجزء، فكذلك أيضا.

أما أولا: فلأن دعوى المجازية باطلة، لتقوم العموم بالإرسال و السريان

وعدم تحديده بحدّ معين و مرتبة خاصة، فمهما تحقّق الإرسال و السريان يتحقّق العموم لا محالة - وسعت دائرته أو ضاقت، كثرت الأفراد أو قلّت - فهو من هذه الجهة كاسم الجنس الصادق على القليل و الكثير صدقا حقيقيا مع استفادة القلّة و الكثرة من القرائن الخارجية، و لكن القلة و الكثرة ملحوظتان في العموم من جهة السريان و الشمول، و في اسم الجنس من جهة الذات المهملة المبهمّة، فهو حقيقة في السريان، سواء كثرت الأفراد لعدم التخصيص، أو قلّت بوجود المنخص، فيكون ظاهرا في العموم و حجة فيه، ما لم تكن حجة أقوى على الخلاف.

و منه يظهر أنه ليس من قبيل اللفظ الموضوع للكل المستعمل في الجزء، لأن الكل محدود بحدّ خاص بخلاف السريان، فإنه غير محدود بحدّ خاص، كما تقدم.

و ثانيا: على فرض المجازية يكون حجة في الباقي بعد التخصيص لوجود المقتضي - و هو الظهور اللفظي - و فقد المانع، لأصالة عدم مخصص آخر، فإنه لا فرق في حجية الظهور بين كونه مستندا إلى الوضع أو إلى سياق اللفظ و لو كان مجازا.

و ما ذكره في الكفاية من أن المقتضي هو الدلالة على تمام الأفراد، و مع التخصيص لا وجه لثبوت المقتضي.

باطل: لأن المقتضي إنما هو ذات الدلالة على نحو الانبساط، المنطبقة على التمام و على ما في ضمنه.

هذا مع أن استعمال العام المخصص في تمام الأفراد لا بأس به إن كان في البين غرض صحيح من الثفنن في البيان، أو تشريع القانون الكلي أو نحو ذلك، فيكون العام مستعملا في تمام الأفراد بالإرادة الاستعمالية إلا أن الإرادة الجدية تعلقت ببعضها، و الظاهر أنه لا ثمرة عملية بل و لا علمية لهذا البحث. فلا وجه للإطالة بأكثر من ذلك.

العام والخاص إما مبيان من كل جهة، أو مجملان كذلك، أو يكون العام مجملاً والخاص مبيناً، أو بالعكس.

ولا إشكال في تمامية الحججة في الأول، كما لا ريب في عدمها في الثاني، لفرض الإجمال فيهما، ولا حججة في المجمع.

وكذلك الثالث، لأن الخاص كالقرينة للعام والمتمم لفائدته، ومع إجمال ذي القرينة لا أثر لكون القرينة واضحة ومبيناً.

و أما الأ-خير فعمدة القول فيه: أن الخاص إما متصل أو منفصل، و الإجمال في كل منهما إما مفهومي أو مصداقي. و منشأ الإجمال إما للتردد بين المتباينين، أو بين الأقل والأكثر، فهذه أقسام ثمانية.

و يسري الإجمال من الخاص المتصل المجمع إلى العام بأقسامه الأربعة، لأنه من القرينة المحفوفة بالكلام، و إجمال القرينة يسري إلى ذي القرينة في المحاورات العرفية، فلا- حججة للعام في محتملات التخصيص، بل و لا ظهور له فيها أيضاً، لفرض عروض الإجمال، و جريان بناء العقلاء على عدم التمسك به فيها حينئذ في محاوراتهم و احتجاجاتهم في الموارد المشكوك في دخولها تحت العام، و الأخذ بالمتيقن بما هو داخل فيه ليس من باب ظهور العام بل من جهة اليقين به، فلا يكون العام و لا الخاص حجة في الفرد المشكوك، لفرض الإجمال فلا- بد فيه من الرجوع إلى دليل آخر، و مع عدمه فإلى الأصول العملية - موضوعية كانت أو حكمية - و كذا في ما يأتي من القسمين من الخاص المنفصل، حيث لا يجوز فيهما التمسك بالعام فيرجع فيهما إلى دليل آخر أو أصل، بل و كذا في ما يأتي من الشبهات المصدقية، حيث لا يصح التمسك بالعام فيها.



و أما الخاص المنفصل فإن كان إجماله للتردد بين المتباينين مفهوماً أو مصداقاً فلا حجية للعام في محتمل التخصيص أيضاً، للعلم الإجمالي ب ورود التخصيص في الجملة، وعدم وجود حجة معتبرة على التعيين، ولا- تجري أصالة عدم التخصيص، لمكان العلم الإجمالي.

نعم، لا إشكال في بقاء ظهور العام في العموم، لفرض عدم كون المخصص المجمل متصلاً بالكلام، وعدم احتفائه بما يوجب الإجمال، و لا ملازمة بين بقاء الظهور و حجيته، إذ ليس كل ظاهر بحجة، كما في موارد العلم بإرادة خلاف الظاهر تفصيلاً أو إجمالاً.

و كذا ليس كل حجة من الظاهر، كما في حجية الأدلة اللبية، فيكون بينهما العموم من وجه، كما هو واضح.

و أما إذا كان الإجمال لأجل تردده بين الأقل و الأكثر مفهوماً، فالعام حجة في محتمل التخصيص - و هو الأكثر - لاستقرار ظهوره في العموم وعدم المنافي له إلا في ما يكون الخاص حجة فيه - و هو الأقل - فقط، فيرجع في الأكثر إلى أصالة عدم التخصيص. فالمقتضي لحجية العام في الأكثر موجود - و هو الظهور - و المانع عنه مفقود - و لو بالأصل -.

و أما إذا كان إجماله لأجل التردد بين الأقل و الأكثر مصداقاً، فهو النزاع المعروف بين العلماء - أنه هل يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية؟ - فذهب جمع إلى الأول، و نسب الأخير إلى المشهور، و استدلل للأول بوجوه:

منها: وجود المقتضي لحجية العام في المشكوك فيه و هو الظهور، و فقد المانع و لو بالأصل، فتتم حجية العام فيه لا محالة.

وفيه: أن الظهور مسلّم و لكن فقد المانع - و هو أصالة عدم التخصيص أول الكلام، لأنها من الاصول المحاورية العقلانية، و لم يحرز بناؤهم على جريانها في المقام و إلا لما وقع الخلاف بين الأعلام، و يكفي الشك في الجريان

بعد أن كان المدرك هو السيرة التي لا بد وأن يقتصر فيها على المتيقن، هذا مضافاً إلى أنه بعد العلم بورود المخصص المبين مفهوماً وتمامية الحجة بالنسبة إلى التخصيص من طرف المولى، لا وجه لجريان هذا الأصل ولو كان مدركه إطلاق أخبار الاستصحاب، إذ الأصل يجري فيما لا حجة فيه في البين، دون ما ثبت فيه الحجة، وهذا هو الفارق بين المقام وبين ما تقدم من تردد المخصص من حيث المفهوم بين الأقل والأكثر، حيث قلنا بصحة الرجوع إلى أصالة عدم التخصيص هناك في الأكثر، وذلك لعدم تمامية حجة أقوى على خلاف العام هناك بالنسبة إلى الأكثر لفرض إجمال المفهوم، فيرجع لا محالة إلى الأصل، بخلاف المقام الذي تمت الحجة الأقوى على خلاف العام من طرف المولى فلم يبق موضوع للرجوع إلى الأصل.

إن قيل: بعد الاعتراف بثبوت حجة أقوى على خلاف العام فليكن الفرد المررد داخلاً تحت الخاص الذي هو الحجة الأقوى.

يقال: لا ملازمة بين كونه حجة أقوى بحسب المفهوم بالنسبة إلى العام في الجملة، وبين كونه حجة في الفرد المررد بين كونه داخلاً تحته أيضاً، بل مقتضى الأصل عدم هذه الملازمة.

هذا إذا كان المراد بأصالة عدم التخصيص الأصل المعروف. وأما إذا كان المراد الأصل الموضوعي فهو صحيح في المقام، ويأتي الكلام فيه.

والقول: بأن أصالة عدم التخصيص معارضة بأصالة عدم حجية العام في المشكوك فيه.

موهون: باختلاف الرتبة بينهما، لأنه بعد جريان أصالة عدم التخصيص لا يبقى موضوع لجريان أصالة عدم الحجية، كما لا يخفى.

ومنها: أن مقتضى إطلاق العام بإطلاقه الأحوالي شموله للفرد المررد أيضاً، فيكون العام مبيناً للحكم الواقعي بالنسبة إلى أفراد الواقعية، و للحكم

الظاهري بالنسبة إلى الأفراد المشكوك فيها.

وفيه: أن المنساق من العمومات التكفل للأحكام الواقعية فقط، إلا- أن يدل دليل من الخارج على أنها متكلفة للحكمين، أو للحكم الظاهري فقط.

ومنها: أن حجية العام في المقام أقوى وأظهر من الخاص. ولكن فساد هذا الوجه غني عن البيان.

ومن ذلك يظهر أن ما نسب إلى المشهور هو الأقوى، لأن الفرد المردد مشكوك في دخوله تحت كل من العام والخاص، فيشك في حجية كل واحد منهما بالنسبة إليه، والشك في الحجية يكفي في عدم الحجية.

ولا- ينفع فيها دخوله تحت ظهور العام، لما تقدم من عدم الملازمة بين الظهور والحجية، ويقتضي ذلك مركز المتعارف أيضا، فلا يبادرون إلى الحكم بدخول الفرد المردد تحت العام إلا بقريئة خارجية تدل عليه، مع أن فعلية الأحكام متوقفة على إحراز موضوعاتها، ومع التردد فيها لا وجه لفعاليتها.

وحينئذ يرجع في حكم هذا الفرد المشكوك في دخوله تحت كل واحد منهما إلى الاصول الموضوعية، ومع عدمها فإلى الحكمية إن لم يكن دليل خارجي على تعيين حكمه في البين.

وأما ما قيل: من أن العام بعد التخصيص يكون كالموصوف والوصف، فكما لا يصح التمسك بدليل الموصوف مع عدم إحراز الوصف فالمقام مثله أيضا.

فهو حسن ثبوتا ولا كلية فيه إثباتا.

ولا فرق في ما ذكرناه بين ما إذا كان الإجمال من حيث المصدق في المخصص المنفصل اللفظي أو اللبي، لأن المناط كله تردد الفرد بين الدخول والخروج تحت كل من العام والمخصص، وفي مثله لا يبادر أهل المحاوراة إلى الجزم بدخوله تحت أحدهما إلا بقريئة أخرى.

وعن صاحب الكفاية التفصيل بينهما، فوافق المشهور في المخصص اللفظي، وأما في اللَّبِّي فذهب قدّس سرّه إلى حجية العام في الفرد المردد، وادعى بناء العقلاء عليه أيضا.

وحاصل ما ذكره في وجه الفرق: أن في المخصص اللفظي قد ورد ظهوران: ظاهر العام، و ظاهر الخاص، وتردد فرد بين الدخول في كل واحد منهما والخروج، فلا يكون كل واحد منهما حجة فيه. وأما في اللَّبِّي فليس في البين إلا ظاهر واحد وهو ظهور العام، فيكون ظهوره متبعا ما لم يقطع بخروج فرد عنه، و حيث لا قطع بخروج الفرد المردد، يكون ظهور العام متبعا لا محالة.

ويرد عليه.. أولا: أن ما ادعاه قدّس سرّه من بناء العقلاء على التمسك بالعام في الفرد المردد مع المخصص اللَّبِّي دون اللفظي، دعوى بلا شاهد، بل هو على خلافها.

وثانيا: أن مناط عدم جواز التمسك بالعام في الفرد المردد هو مجرد التردد بين الدخول والخروج، ولا ريب في وجود هذا المنط فيهما.

نعم، للتردد مراتب متفاوتة لا بأس بالتمسك بالعام في بعض مراتبه حتى في الدليل اللفظي أيضا، وإن لم يصح في بعض مراتبه الأخرى، و بذلك يمكن جعل النزاع لفظيا.

والحاصل: أنه لا يصح الرجوع إلى دليل العام في جميع الأقسام الثمانية التي تقدمت الإشارة إليها، إلا في قسم واحد، وهو ما إذا كان المخصص منفصلا و كان مجملا مفهوما لتردد مفهومه بين الأقل والأكثر، فيرجع في المشكوك فيه إلى العام، و لا يصح الرجوع إلى العام في بقية الأقسام السبعة، كما لا يصح التمسك بالخاص في جميع الأقسام الثمانية، لسقوط اعتباره في الفرد المردد عند أهل المحاورة.

### الأمر الأول: اذا سلب عنوان الخاص عن المفرد المردد

لو صح سلب عنوان الخاص عن الفرد المردد بأمانة، أو قاعدة، أو أصل، يشمله العام بلا كلام، لوجود المقتضي حينئذ - وهو ظهور العام في الشمول - وفقد المانع.

وبعبارة اخرى: العام يشمل جميع ما يمكن أن يكون فردا له، سواء كانت الفردية وجدانية أم ثبتت بالأمانة، أو بالقرينة المعتمدة، داخلية كانت أو خارجية، أم ثبتت بالأصل، موضوعيا كان أو حكما، فإذا قيل: أكرم العلماء، ولا تكرم الفساق. و تردد عالم بين كونه فاسقا أو غير فاسق، وقامت البينة على عدالته، أو جرت قاعدة الصحة في ما صدر منه، أو جرى استصحاب العدالة في حقه، فلا ريب في وجوب إكرامه، بل يصح نفي عنوان الخاص بالأصل الأزلي أيضا.

فإذا ورد أن كل امرأة ترى الحمرة إلى خمسين إلا - إذا كانت امرأة قرشية فتراها إلى ستين، و ترددت امرأة بين كونها قرشية أو غير قرشية، فبأصالة عدم انتسابها إلى قريش ينتفي انتسابها إلى قريش، فيشملها العام قهرا، إذ المرأة و انتسابها إلى قريش كانتا معدومتين أزلا، و انتقض عدم بالنسبة إلى أصل وجود المرأة حسا دون الانتساب، فيستصحب عدم بالنسبة إليه.

وقد يقال - أولا: من أن نفس عدم من حيث هو لا أثر له، و ما له أثر هو عدم انتساب هذه المرأة بالخصوص، فما هو المعلوم سابقا لا أثر له، و ما له الأثر غير معلوم سابقا، فكيف يجري الأصل.

و ثانيا: أنه معارض باستصحاب عدم الانتساب إلى غير قريش، فيسقطان بالمعارضة.

و ثالثا: أن جريان الأصل في الأعدام الأزلية خلاف العرف المبني عليه الأدلة.

و يمكن المناقشة فيه..

أما الأول: فلأن المستصحب ليس ذات العدم المطلق، بل الصحة الخاصة منه المقترنة مع هذه المرأة واقعا.

وأما الثاني: فلأنه لا وجه لجريان أصالة عدم الانتساب بالنسبة إلى غير القرشي، لشمول العموم له، فإن مورد العام كل امرأة لم تكن منسوبة إلى قريش ولو كان عدم الانتساب لأجل الأصل المعتبر، فيشمل العام كل امرأة صح نفي القرشية عنها بأي وجه أمكن.

نعم، لو صار العام مجملا لجهة من الجهات لا يصح التمسك حينئذ، فيجري الأصل فيهما ويتساقطان بالتعارض. وأما الأخير فلا يضر بعد شمول إطلاق أدلة الاستصحاب له.

### **الأمر الثاني: دفع ما يورد من الاشكال على مذهب اليه مشهور من القول بالضمان في ما اذا ترددت اليد بين كونها أمانية أو ضمانية**

نسب إلى المشهور القول بالضمان في ما إذا ترددت اليد بين كونها أمانية، أو ضمانية مع أنه لا ضمان في الأمانية إلا مع ثبوت التعدي أو التفريط، فيوهم ذلك ذهابهم إلى التمسك بالعام في الشبهة المصدقية. ويمكن دفع التوهم بأن الضمان في نظائر المقام لأجل أصالة احترام ملك الغير التي هي من الاصول النظامية المعتبرة، وليس لأجل العموم حتى يكون من التمسك بالدليل في الموضوع المشتبه، و التفصيل يطلب من الفقه.

### **الأمر الثالث: اذا علم بخروج فرد عن حكم العام و شك في انه لاجل التخصص أو التخصيص جريان الاصل و رده**

لو علم بخروج فرد عن حكم العام و لم يعلم أنه لأجل التخصيص أو التخصص، فبأصالة عدم التخصيص لا يثبت الأخير، لأنها إنما تكون معتبرة في مفادها المطابقي دون الملزومات، لعدم الدليل على اعتبارها بالنسبة إليها من سيرة أو نحوها إلا إذا كان بينهما تلازم عرفي. فلو قيل: أكرم العلماء، و علم بعدم وجوب إكرام شخص خاص، لا يثبت جهله بأصالة عدم التخصيص بالنسبة إليه، و العرف لا يساعد عليه أيضا.

### **الأمر الرابع: التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص الكلام في ذلك**

كل عام أو مطلق يكون في معرض التخصيص أو التقييد لا

يصح العمل به قبل الفحص، لعدم استقرار حجته قبله، والمعتبر من الحجة الحجية المستقرة دون الشأنية المحضنة، والشك في الحجية قبله يكفي في عدم الحجية.

ويمكن بيان ذلك بصورة الشكل الأول الذي هو بديهي الإنتاج: بأن ظاهر العام والمطلق قبل الفحص عن المخصص والمقيد في معرض الزوال، وكل ظاهر يكون في معرض الزوال لا- اعتبار به، فظاهر العام والمطلق قبل الفحص عن المخصص والمقيد لا اعتبار به، وإذا سقط عن المعرضية تستقر الحجية وتصير فعلية.

ومنه يعلم مقدار الفحص، إذ ليس له حدّ معين، والمناطق كله تبدل شأنية الحجية إلى الفعلية واستقرارها وخروج العام أو المطلق عن المعرضية، ويختلف ذلك باختلاف العمومات والمطلقات.

ومن ذلك يعلم أنه لا- يجب الفحص في ما لا- يكون معرضاً له وكان احتمال التخصيص والتقييد فيه مما لا يعتني به العقلاء، فيجب العمل بظاهر العام والمطلق حينئذ، ولكن هذا النحو من العام والمطلق قليل جداً.

ثم إنه لا يجب في الفحص المباشرة فتصح الاستتابة أيضاً، بل يصح الاعتماد على قول الخبير الأمين، هذا حال الأصول اللفظية، كأصالة العموم والإطلاق.

وكذا الحال في الأصول العملية، كأصالة البراءة، والتخيير والاستصحاب، فإن تأخر رتبة اعتبارها عن الأدلة يقتضي أن لا تكون معتبرة إلا بعد الفحص واليأس عنها، وإلا فلا اعتبار لها حينئذ.

والفرق بين الفحص في الأصول اللفظية وبينه في الأصول العلمية أنه في الأولى لدفع المانع بعد وجود المقتضي، فإن المقتضي للحجية - وهو الظهور - موجود فيتفحص لدفع احتمال المانع، وأما في الأخرى فإنما هو لأجل إثبات

أصل المقتضي للحجية، إذ لا مقتضي لها في الاصول العملية قبله، لأن الشك بالنسبة إلى الاعتبار لا اقتضاء محض، بلا فرق بين الاصول العقلية و النقلية، و التفصيل يطلب في محله.

هذا، و لو عمل بالاصول اللفظية أو العملية قبل الفحص، فإن طابق عمله للواقع و كان جامعا للشرائط يصح، و إلا يجب عليه الإعادة أو القضاء، و الوجه في كل منهما معلوم لا يحتاج إلى البيان.

## الخطابات الشفاهية

اختلف الاصوليون في أن الخطابات في الشرع - مثل قوله تعالى:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... الذي ورد في القرآن في أكثر من ثمانين موردا - هل تختص بالحاضر في مجلس الخطاب، أو يعمه والغائبين، بل المعدومين أيضا؟ و لا بد أن يعلم أولا أن أحكام الشريعة المقدسة الختمية ثابتة إلى يوم القيامة للجميع بضرورة الدين و إجماع جميع فرق المسلمين، و إنما البحث في شمول الخطابات الشفاهية للغائبين و المعدومين أيضا، و هذه الجهة من البحث مستغنى عنها بعد الإجماع و الضرورة، و حديث: «حلال محمد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة، و حرامه حرام إلى يوم القيامة».

ثم إن الكلام يقع من نواح ثلاث:

الاولى: في أصل جعل القانون، الظاهر أنه لا وقع لهذا النزاع بالنسبة إلى مرتبة أصل جعل القانون ثبوتا من حيث هو، إذ لا يعتبر فيه وجود مخاطب حين الجعل خصوصا في القوانين الأبدية، كما جعلت في الشريعة الختمية، فيصدق جعل القانون على ما كتب في اللوح المحفوظ، أو ما انزل على قلب نبينا صلى الله عليه و آله و لو لم يطلع عليه أحد، و كذا في مقام إظهاره و إثباته، إذ يكفي فيه إظهاره بداعي



إتمام الحجّة و تمامية البيان على المكلف، سواء كان موجوداً أم غير موجود، و سواء كان الإظهار على نحو الجملة الخبرية أم الإنشائية، أم الكتابة أم غير ذلك مما يمكن به الإظهار و الإعلان، و لو فرض أن توجيه الخطاب فيه يكون إلى شخص أو جمع فهو من باب المرآتية لكل من يصلح لذلك - غائباً كان، أو معدوماً - لغرض أن المتكلم في مقام جعل القانون و إنما اختار الكيفية الخاصة من البيان لدواعٍ خاصة و جهات مخصوصة، مثل قوله تعالى: يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَ أْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَ انْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ، و قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ.

و يدل على ما ذكرنا العرف، و بناء العقلاء، و أصالة عدم اعتبار شيء في الجعل، من حيث أنه جعل القانون و بيانه و إظهاره من طرف الجاعل.

و ما ورد من تعدد نزول القرآن و لا ريب في اشتماله على القوانين الدنيوية و الاخرية، فتارة نزل على اللوح المحفوظ، و اخرى على البيت المعمور، و ثالثة نزل في مكة أو المدينة، متفرقاً بحسب الوقائع و المناسبات، و في جميع أطوار نزوله هو قانون أبدي. هذا في مرتبة أصل جعل القانون.

الثانية: من ناحية الخطاب من حيث أنه خطاب، فالخطاب هو إبراز المراد في الخارج بما اشتمل على أدوات الخطاب، سواء كان ذلك بداعي التفهيم و التفهم - كما هو الغالب فيه - أو بداعٍ آخر، كجعل القانون، أو التحسّر، أو التحزّن، أو التعشّق، أو غير ذلك من الدواعي الصحيحة الموجودة في الكلمات الفصيحة نظماً و نثراً، و يشهد له خطابات الله تبارك و تعالى مع الجمادات، كقوله تعالى: يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَ يَا سَمَاءُ أَقْلَعِي. و قوله تعالى: يَا جِبَالُ أَوَّيْ مَعَهُ وَ الطَّيْرُ. فيصح الخطاب بداعي جعل القانون بالنسبة إلى الغائب و المعدوم، كما يأتي لا حقا، فلا أثر لهذا البحث من هذه الجهة.

ثم إن حضور المخاطب لدى المتكلم بما اشتمل على أدوات الخطاب

فتارة: هو الحضور الواقعي الإحاطي من كل جهة، كحضور الأشياء لدى الله عزّ وجل.

وأخرى: هو الحضور الاعتقادي، كحضور المعبود لدى العابد، وهو في المعبود الواقعي حضور واقعي أيضا.

وثالثة: خارجي شخصي، كقولك لغريمك: أعطني ما أطلبك.

ورابعة: خارجي مرآتي، كقولك: يا بني صلّ، وأطع الله تعالى وخالف الشيطان، ونحو ذلك.

وخامسة: فرضي اعتباري، كنتكلم العاشق مع المعشوق في غيبته، وكتكلم من يتمرن درسا يريد أن يدرّسه بعد ذلك في مجمع من الطلاب.

فيكفي في صحة التخاطب مطلق الحضور بأي وجه صحيح، ويمكن أن تكون الخطابات الشرعية بلحاظ حضور الأمة حضورا اعتباريا لدى الصاعد بالشريعة المقدسة، فلا ثمرة لهذا البحث من هذه الجهة أيضا.

الثالثة: من ناحية البعث والزجر، فالبعث والزجر إتمام للبيان من طرف المولى لأجل إمكان الانبعاث من البعث، والانزجار من الزجر. ولا فرق فيه بين الحاضر والغائب والمعدوم، لصحة إمكان الانبعاث والانزجار بالنسبة إليهما أيضا.

نعم، لو كان المراد بالانبعاث والانزجار الفعلين من كل جهة، لا يصح بالنسبة إلى الغائب والمعدوم، بل ولا أثر بالنسبة إلى الحاضر أيضا ما لم تتحقق جميع شرائط الفعلية، فهذا البحث كسابقه في انتفاء الثمرة من هذه الجهة أيضا، فيصح نفي الثمرة لهذا البحث أصلا من هذه الجهات.

وأما ما ذكر له من الثمرة من حجية الظواهر بالنسبة إلى الغائبين والمعدومين، وصحة التمسك بالإطلاقات بناء على الشمول.

ففيه: أنه مبني على اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه، وهو باطل، كما يأتي، مع أن من قصد إفهامه جميع الأمة لا خصوص المشافهين.

فتلخص: أنه لا ثمرة عملية بل ولا علمية لهذا البحث بشقوقه وفروعه.

ولو شك في تقييد الإطلاقات، وتخصيص العمومات بخصوصية المشافهين، فمقتضى الأصل عدمه، كما في سائر القيود المشكوكة التي يرجع فيها إلى الأصل.

### تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

إذا تعقب العام بضمير، وتردد بين رجوعه إلى تمام أفراده أو بعضه ولم تكن قرينة على الأخير، فمقتضى أصالة التطابق بين الضمير والمرجع - التي هي من الاصول المعتمدة المحاورية - هو الرجوع إلى التمام.

وأما إذا علم برجوعه إلى البعض وكان مع العام في كلام واحد، كما إذا قيل: أكرم العلماء بإعطائهم الخمس حيث أن إعطاء الخمس يختص بالهاشمي منهم، فلا حجية للعام بالنسبة إلى غير الهاشمي، لاحتفاه بما يصلح للقرينية عرفاً وإن كان ذلك في كلامين، أو كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام، كقوله تعالى: **وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ..**

**وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ.**

والمراد بالعام الأعم من البائئات والرجعيات، وبالضمير خصوص الأخيرة، فهناك أصلان متعارضان: أصالة العموم وأصالة التطابق بين المرجع والضمير - التي تكون عبارة أخرى عن أصالة عدم الاستخدام - وهما من الاصول المعتمدة في المحاورات، والعمل بكل واحدة منهما يستلزم سقوط الأخرى.

وعن الكفاية تقديم أصالة العموم، لأنها جارية في تعيين المراد، وأصالة التطابق بين الضمير والمرجع جارية في بيان كيفية المراد مع القطع بأصل المراد، والمتيقن من بناء العقلاء في هذه الاصول هو الأول دون الأخير.

ويرد عليه.. أولاً: سقوط هذا البحث رأساً لابتناؤه على أن العام المخصص مجاز، وأما بناء على ما مرّ من التحقيق من عدم كونه مجازاً بعد التخصيص وأنه مستعمل في العموم على أي تقدير، فلا-ريب في جريان أصالة العموم حينئذ، وعدم محذور فيه بالنسبة إلى الإرادة الاستعمالية، لا الإرادة الجدية الواقعية، ولا دليل على المطابقة بين الإرادتين من كل جهة، بل مقتضى الأصل عدم اعتبارها، كما لا ريب في أن الضمير يرجع إلى تمام العام بالإرادة الاستعمالية أيضاً لا الجدية الواقعية، فيتحقق العمل بالأصلين بلا مخالفة بينهما في البين بعد معلومية المراد الواقعي بالقرينة الخارجية، فيكون المقام مثل سائر الموارد التي يستكشف فيها المراد بتعدد الدال والمدلول.

إن قيل: بعد معلومية المراد الواقعي الجدي من الخارج فلا وجه لإرجاع الضمير إلى تمام العام.

يقال: هذا نحو من التفنن في الكلام وهو من المحسنات، كما لا يخفى ويمكن أن تترتب عليه أغراض صحيحة أخرى أيضاً.

و ثانياً: دعوى أن المتيقن من بناء العقلاء إجراء هذه الاصول في تعيين المراد، لا في كيفية ما اريد أول الدعوى، لجريان بنائهم على الأخير أيضاً.

والحاصل: أنه يعمل بكلا الأصلين في الإرادة الاستعمالية، ولا تعارض في البين مع وضوح المراد الواقعي في الإرادة الجدية، وعلى أي تقدير فلا ثمة عملية لهذا البحث بعد تعيين المراد الواقعي بالقرينة، ومع عدمها فالمرجع الاصول العملية بعد سقوط العام عن الحجية.

لا ريب في أن مناط التخصيص إنما هو لأجل تقديم القرينة على ذي القرينة، والأظهر على الظاهر، وهذا مما اتفق عليه أهل اللسان في جميع الملل والأزمان، ومهما تحقق هذا المنطوق يصح التقديم بلا- كلام، سواء كان بين المنطوقين أم المفهومين، أم بين المنطوق والمفهوم، وسواء كان المفهوم موافقا أم مخالفا. ولا إشكال في تحققه في مفهوم الموافق الذي هو عبارة عن موافقة المفهوم مع منطوقه في الإيجاب والسلب، لقوة المفهوم حينئذ، لكونه من الحكم القطعي، سواء كان بينه وبين العام الذي يخصص به عموم مطلق، أو من وجه.

وكذا في المفهوم المخالف الذي هو عبارة من مخالفة المفهوم مع منطوقه فيهما إن ثبت كونه أقوى من العام، مثل ما إذا كانت دلالة المفهوم وضعية ودلالة العام بمقدمات الحكمة، أو كانت الأقوائية مستندة إلى جهات أخرى - داخلية كانت أو خارجية - ولا تضبطها ضابطة كلية، ويمكن أن يجعل النزاع في هذا البحث لفظيا، فمن أثبت تخصيص العام بالمفهوم يثبت في ما إذا ثبتت الأقوائية، ومن ينفيه إنما ينفيه في ما لم تثبت، فلا ثمرة عملية في هذا النزاع بعد ثبوت كلية الكبرى وإمكان إرجاع النزاع إلى الصغرى.

### الاستثناء المتعقب لجمل متعددة

إذا تعقب الاستثناء جملا متعددة، كقوله تعالى: **وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَادَةٍ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا...**

فالمتمتع هو القرائن المعتبرة داخلية كانت أو خارجية، فقد تدل على الرجوع إلى الكل، وقد تدل على الرجوع إلى البعض، وقد يظهر منها الإجمال، ومع عدمها فالمتمتعن الرجوع إلى الجملة الأخيرة لو لم يكن الكلام مجملا، وليس في البين قاعدة كلية يحكم بها بالرجوع إلى الكل أو البعض أو الإجمال.

و أما ما قيل: من أنه مع وحدة الفعل يرجع إلى الجميع، كأكرم الفقهاء و السادات و الزهاد إلا الفساق، و مع تكرار الفعل الواحد أو تعدده فيرجع إلى الأخيرة، فلا ريب في أنه من القرائن في الجملة. و لكن لا كلية فيه بحيث تكون قاعدة كلية تنفع في جميع موارد الشك.

### تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد

استقرت السيرة من عصر الأئمة عليه السلام على تخصيص عمومات الكتاب و تقييد إطلاقاته بما اعتبر من خبر الواحد، و ذلك لما ارتكز في الأذهان من تقديم القرينة على ذيها، و الأظهر على الظاهر. و الخبر المعتبر - الذي يصلح للتقييد و التخصيص - قرينة على بيان المراد من عمومات الكتاب و إطلاقاته، و أظهر بالنسبة إليهما فلا بد من تقديمه عليهما، و لو لا ذلك لانسد باب الاجتهاد و لزم طرح جملة كثيرة من الأخبار.

و ما استشكل في المقام ليس إلا شبهة في مقابل البديهة. مثل: أنه لو جاز التخصيص و التقييد لجاز النسخ أيضا، و لا ريب في بطلانه، و لأن الخبر ظني الصدور، و الكتاب قطعي الصدور، و لا وجه لتقديم الظني على القطعي، و للأخبار المستفيضة الواردة في أن ما خالف قول ربنا لم نقله أو زخرف، أو يضرب على الجدار.

و الكل باطل.. أما الأول: فلأنه لا ملازمة بينهما لا شرعا و لا عقلا و لا عرفا مع الفرق الواضح بين التخصيص و النسخ، فإن الأول خروج بعض الأفراد عن

حكم العام مع بقاء أصل وجوده وظهوره وحجيته، والثاني إزالة أصل وجوده وتحققه بجميع مراتبه.

وأما الثاني: فلأنه من تقديم الأظهر في الدلالة على الظاهر فيها، لا أن يكون من تقديم الظني على القطعي من جهة الصدور، ونسبة الأخبار إلى الكتاب نسبة الشرح والتفسير والبيان.

وأما الأخير: فلأن موردتها المخالفة والمباينة المطلقة من كل جهة، والتخصيص والتقييد ليس منها قطعاً.

## الدوران بين التخصيص والنسخ

تاريخ صدور كل من العام والخاص..

تارة يكون مجهولاً.

وأخرى: يكون زمان صدورهما معلوماً تفصيلاً، وأن العام مقدم على الخاص.

وثالثة: بالعكس.

رابعة: يعلم بأنهما صدرا متقارنين.

وخامسة: يكون زمان صدور العام معلوماً تفصيلاً والخاص مجهولاً.

وسادسة: بالعكس.

و مقتضى شيوع التخصيص وغلبته في المحاورات - حتى قيل ما من عام إلا وقد خص - وندرة النسخ جداً، والاهتمام بإثباته في الكتاب والسنة أكثر من الاهتمام لإثبات التخصيص، هو الحكم بالتخصيص في جميع تلك الأقسام، ويمكن أن يجعل هذا أصلاً محاورياً، وليس في البين قاعدة معتبرة كلية عند دوران الأمر بين النسخ والتخصيص تعين أحدهما إلا هذا، فيقال الأصل عدم النسخ مطلقاً إلا إذا ثبت بدليل قطعي لا سيما في أحكام الشريعة الأبدية، وهذا

الأصل أقوى من أصالة عدم التخصيص، لما مرّ من كثرة التخصيص، فأصالة عدم النسخ بمنزلة الأصل الموضوعي، وأصالة عدم التخصيص كالأصل الحكمي في تقدم الأول على الثاني.

وما قيل: من أنه إذا تأخر زمان صدور الخاص عن العام يتعين النسخ، لأن الخاص بيان للعام، ومع التأخر يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة و هو قبيح.

مدفوع.. أولاً: بأن تأخير البيان القبيح إنما هو في ما إذا علم أن المقتضي له موجود من كل جهة و المانع مفقود كذلك، و أما مع عدم العلم به فلا- محذور فيه، بل قد يجب ذلك، فكيف بما إذا علم بالعدم؟! و قد جرت سيرة العقلاء أنهم يجعلون القوانين العامة ثم يذكرون مخصصاتها في طول شهور بل أعوام، هذا حال القوانين الوضعية الزائلة فكيف بالقوانين الأبدية التي يختلف الحكم فيها باختلاف الموضوعات و الأحوال مع أن موجبات تأخير البيان كثيرة جداً، كقصور الظروف، و الأفهام و التقية و نحو ذلك.

و ثانياً: أن النسخ بيان أيضاً للمنسوخ كالخاص، غاية الأمر أن الخاص بيان لأفراد العام، و النسخ بيان لأزمانه، فلا فرق فيهما من هذه الجهة، فالنسخ تصرف في المنسوخ زماناً، و التخصيص تصرف في العام فرداً، مع اشتراكهما في جامع البيانية.

و أما ما قيل: من أنه إذا ورد العام أو الخاص قبل حضور وقت العمل بالآخر، يتعين التخصيص و لا يصح النسخ حينئذ، لعدم صحة النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ.

فهو فاسد: لأن الغالب في النسخ و إن كان بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ و لكن ليس ذلك من مقوماته الذاتية بحيث يقبح بدونه، بل المناط كله وجود مصلحة فيه، سواء كان قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ، أو في أثناءه، أو بعده.



ثم إن المعروف في الثمرة بين النسخ و التخصيص، أن أثر التخصيص خروج الخاص عن حكم العام رأساً، و النسخ ارتفاع الحكم عن المنسوخ من حين ظهور النسخ. و إثبات الكلية لهذه الثمرة يحتاج إلى الدليل، و هو مفقود.

و مما لا مناسبة له بالاصول ما تعرض له القوم في المقام و هو مسألتنا النسخ و البداء، و لا بد أن ينقح الكلام فيهما في غير المقام، وإنما تعرضنا لهما تبعاً لهم.

## النسخ

مما تعارف في جميع القوانين النسخ - و قد اصطلح عليه في ما قارب هذه الأعصار ب (إلغاء القانون)، و لم تخرج القوانين الإلهية عما تعارف بين البشر من الكيفيات و الخصوصيات - من العام و الخاص، و المطلق و المقيد، و المجمل و المبين، و الناسخ و المنسوخ إلى غير ذلك - و لو قيل بأن هذه الامور من لوازم جعل القانون لم يكن به بأس - فلا ريب في وقوعه، و قد دلت الأدلة الثلاثة من الكتاب و السنة و الإجماع عليه في الجملة أيضاً، وإنما الكلام في حقيقته و عمدة الوجوه المحتملة فيه خمسة:

الأول: ظهور خلل في الحكم المنسوخ، و علم مستأنف ببعض خصوصياته مسبقاً بالجهل، بحيث لو علم به ابتداء لم ينشأ الحكم المنسوخ البتة.

الثاني: إبداء القانون بصورة الدوام لمصلحة في نفس الأمر، أو من دون مصلحة في المجعول و المتعلق، بل لمحض المصلحة في الإنشاء الصوري فقط، ثم تبدل المصلحة الظاهرية بمصلحة اخرى واقعية في المتعلق تقتضي نسخ ما أنشأ أولاً، نظير التكاليف الصورية الامتحانية.

الثالث: كون المصلحة الموجودة في المتعلق محدودة بحدّ خاص في

الواقع ولكن انشأ في صورة الدوام لمصلحة في ذلك، فليس في الحقيقة نسخ بالنسبة إلى شيء وإنما أظهر ثانياً أن الحكم الأول كان محدوداً بحد معين فانقضى حدّه، ثم إنشاء حكم آخر لمصلحة أخرى يقتضيها الوقت، وتبدل المصالح والمفاسد بحسب الظروف والمقتضيات والحالات مما يشهد بصحته الوجدان والبرهان.

الرابع: كون الحكم ذا مصلحة كاملة من جميع الجهات، ومقتضية للدوام أيضاً كذلك، ثم تبدلت تلك المصلحة بأخرى مساوية أو أقوى اقتضت رفع الحكم الأول ونسخه، فيكون النسخ تخصيصاً زمانياً، والتخصيص - المصطلح عليه - تخصيصاً فردياً.

الخامس: كون الحكم في الواقع هو الحكم الناسخ الذي سيثبت بعد ذلك، وإنما انشأ المنسوخ لمصلحة مقدمة لبيان الحكم الناسخ في ظرفه.

وكل هذه الوجوه صحيحة في النسخ في القوانين المجعولة، وفي نسخ الله تعالى لأحكامه المتعالية في شرائعه المقدسة إلا الوجه الأول، فإنه مستحيل بالنسبة إليه تعالى، وإن كان هو الغالب في القوانين المجعولة.

ولكن لا محذور في صحة استناد البقية إلى الله تعالى من عقل أو نقل إلا شبهة واهية، وهي: أنه إن علم الله تعالى بأنه يرفع المنسوخ فلا وجه لإظهاره في صورة الدوام، وإن لم يعلم فهو مستلزم لجعله تعالى وهو محال، مع أنه إن كانت في المنسوخ مصلحة فلا وجه للنسخ، وإن لم تكن فيه مصلحة فلا وجه لجعله حتى ينسخ.

ولكنه مردود: بأنه تعالى يعلم بالنسخ بلا إشكال، إلا أنه اقتضت المصلحة لإظهاره بصورة الدوام ولا محذور فيه، ومنه يعلم أنه كانت في المنسوخ مصلحة مؤقتة تختلف باختلاف المقتضيات والجهات.

وبعبارة أخرى: دليل النسخ كاشف عن أن المنسوخ كان مؤقتاً في الواقع

وإنما ذكر بصورة الدوام لمصلحة، بلا فرق بينه وبين سائر الموقنات، إلا أن التوقيت في النسخ كان بتعدد الدال والمدلول، وفي غيره من الموقنات يمكن أن يتكفل دليل واحد لذلك، وإن شئت فقل: إن التوقيت في سائر الموقنات بجعل واحد، وفي النسخ بتعدد الجعل.

ثم إنه لا يخفى أن النسخ في الشرائع الإلهية بالنسبة إلى أصول الدين قليل جدا، بل لا وجه له، وكذا بالنسبة إلى الفطريات العقلية التي كشف عنها الشارع، وكذا بالنسبة إلى مهمات فروع الدين - من الصلاة، والصوم، والزكاة ونحوها - وإنما التغيير في جزئيات قليلة تقتضيها الظروف والأزمان، فتبدل الأحكام والشرائع المتعددة كتبدل حالات المصلي في الشريعة الختمية من الصحة والمرض، وفقد بعض الشرائط وجدانه. فما قيل: إن الأصل في كل شريعة أن ينسخ ما قبلها.

ساقط لا أساس له أصلا. وقد فصلنا القول فيه في التفسير فراجع.

## البداء

وهو وجداني لكل فاعل مختار، وقد دل الكتاب الكريم، والسنة المستفيضة على ثبوته بالنسبة إلى الله تعالى أيضا. قال تعالى: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعَدَّةً أُمُّ الْكِتَابِ، وفي الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام: «ما عبد الله بمثل البداء، وما بعث الله نبيا إلا بالإقرار بالبداء».

وحيقته تجدد الاختيار للفاعل المختار لمصلحة، وليس متقوما بالجهل والندامة وإن تحققا بالنسبة إلى بداء غيره عز وجل، كما أن السميع والبصير بمعنى العلم بالمسموعات والمبصرات وليس متقوما بالجراحة الخاصة وإن تقوما بها في السمع والبصر الحيوانيين، ولا ريب في صحة إطلاقهما عليه عز وجل مع امتناع الجراحة بالنسبة إليه تعالى، وكذا لا ريب في صحة الإطلاق

على ما نرى ونسمع في النوم مع تعطيل السمع والبصر فيه عن العمل.

ولا إشكال في أن البداء من صفات الفعل، كالإرادة، والمشية، والقضاء والقدر. فهو تبديل لما وقع من القضاء، لا أن يكون في مرتبة الذات ولا العلم حتى يستلزم التغيير في الذات وهو محال. واشكل على البداء لله تعالى بوجه:

الأول: أن البداء يستلزم الباطل، لأنه تعالى إن علم بأنه سيبدو له ومع ذلك قضى بشيء فهو لغو، وهو قبيح، والقبيح محال بالنسبة إليه تعالى. وإن لم يعلم فهو جهل، وهو أيضا محال عليه عز وجل.

ويرد عليه: أنه تعالى عالم بأنه سيبدو له ومع ذلك قضى بالقضاء الأول ثم نقضه وقضى بالقضاء الثاني، لمصالح كثيرة في كل منهما، منها ترغيب الناس إلى الدعاء والأعمال الصالحة والتحذير عن الأعمال السيئة التي لها آثار في تنقيص الأعمار وحبط ثواب الخيرات وقطع الأرزاق وغير ذلك، ومنها أنه تعالى كل يوم - بل كل آن - في شأن، ولم يفرغ من الأمر، وليست يده مغولة كما قال به اليهود.

الثاني: أنه إن كانت مصلحة القضاء الأول محدودة بحدّ خاص به فلا وجه لتغييره، وإلا فلا وجه للقضاء الأول بذلك الحدّ.

ويرد عليه.. أولا: أنها كانت بالنسبة إليه تعالى لا اقتضاء فيصح معه القضاء الأول.

وثانيا: أنها كانت محدودة بذلك الحد الخاص لو لم تعرض مصلحة أقوى، وقد تحققت فتبدل القضاء لا محالة.

الثالث: بأنه مستلزم لتكذيب الرسل وعدم اعتماد الناس على إخبارهم بالمغيبات.

وفيه: بعد النقص بالنسخ في الأحكام، أن الإخبار بالمغيبات مع تلقين الأنبياء لامهم صحة البداء بالنسبة إلى الله تعالى، لا يستلزم التكذيب لفرض

التفات الناس إلى البداء. أما قبل إخبار الأنبياء بالمغيبات أو بعده فلا مورد للتكذيب أصلاً، فيكون الإخبار بالمغيبات على نحو الاقتضاء لو لا البداء، كإخبار الطبيب بشفاء المريض مثلاً لو ساعدت المقادير.

ثم إنه لا ريب في عدم صحة تعلّق البداء بالمتنوعات، لاشتراط كون مورده مقدوراً مقضياً وهما من أسباب الفعل الخارجي، ولا خارجية بالنسبة إلى المتنوعات، ولا قضاء ولا تقدير بالنسبة إليها، وكذا لا بداء بالنسبة إلى كليات العوام - كإقلاع كرة الشمس مثلاً - وإنما مورد ما يتعلّق بالناس من حيث دخل عملهم فيه خيراً كان أو شراً. وبالجملة مقتضى الأصل عدمه إلا في ما دلت عليه النصوص، فيكون مورد البداء خصوص بعض الممكنات في الجملة.

هذا، وقد اجيب عن شبهة البداء بوجهه..

منها: ما تقدم من أنه تجدد الاختيار، ولا إشكال فيه ثبوتاً ولا إثباتاً.

ومنها: أنه بمعناه الحقيقي بالنسبة إلى خصوص هذا العالم لا جميع العوالم، كما في قوله تعالى: **وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنُعَلِّمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ. مع أن علمه الأزلي يتحقق بالنسبة إلى جميع الأشياء أزلاً و أبداً، فقول: بدا لله، أي ظهر له في هذا العالم ما لم يكن ظاهراً، ولا ينافي ذلك ظهوره له في سائر العوالم والمراتب. وفي البداء أبحاث أخرى ليس هنا محل ذكرها.**

هذا ما يتعلّق بالبداء إجمالاً. وأما ما يتعلّق بلوحي المحو والإثبات الذين هما محور البداء، فلا يعلم حقيقتهما و خصوصياتهما وكيفية الثبت والمحو وغير ذلك مما ينوط بهما إلا خالقهما أو من أفاض عليه الخالق، والتفصيل يطلب من محله.

## المطلق و المقيد

و هما من الأمور الشائعة في المحاورات في جميع الألسنة، ولا تختص بلغة دون أخرى، و يتقوم بهما الإفادة و الاستفادة، و بحث الأصولي فيهما من هذه الجهة لا أمر يختص به دون غيره، فكل ما هو مطلق عند متعارف الناس مطلق لديه أيضا، و كذا المقيد و ليس يحد اصطلاح خاص فيه. و معناه عند الكل:

ما لم يحدّ بحدّ و لم يقيدّ بقيد، و بالتعبير الإيجابي ما هو الشائع في الجنس، كالماء. أو الفرد، كرجل. و أما البدلية و الشمولية فتستفاد من القرائن، خارجية كانت أو داخلية.

و لا فرق بين العام الشمولي و البدلي و بين المطلق الشمولي و البدلي ثبوتا، و إنما الفرق بينهما بحسب مقام الإثبات، إذ لكل منهما لفظ يختص به.

ثم إن الإطلاق و التقييد من شئون المعاني أولا و بالذات و يتصف اللفظ بهما بالعرض، لمكان الاتحاد بين اللفظ و المعنى فيتصف كل منهما بصفات الآخر في الجملة، و لا ثمرة عملية بل و لا علمية في جعلهما من صفات المعنى أولا و بالذات أو بالعكس، لظهور كل منهما في المعنى و في اللفظ أيضا، كظهور حسن المعنى و قبحه في اللفظ كذلك.

و لا ريب في كون الإطلاق و التقييد من الأمور الإضافية، فربّ مقيد يكون

مطلقاً من جهة وربّ مطلق يكون مقيداً من جهات، فهما من الأمور الإضافية وكذا العام والخاص. والمطلق الحقيقي هو اللابشرط المقسمي المهمل عن كل قيد حتى عن عنوان اللابشرطية.

وذلك لأن كل شيء إما أن يلحظ بذاته، ولا يتصف في هذا اللحظ بالإطلاق والتقييد، لفرض قصر اللحظ على الذات من حيث هي و هما ليسا في مرتبة الذات قطعاً. أو يلحظ بالنسبة إلى ما هو خارج عن الذات، وحينئذ تتحقق الاعتبارات الثلاثة المعروفة.

لأنه إما أن يلحظ مقيداً ومشروطاً به ويعبّر عنه (بشرط شيء)، أو مشروطاً بعدمه وهو (بشرط لا)، أو لا مقيداً به ولا بعدمه وهو (اللابشرط)، ولا ريب في أن المقسم لهذه الأقسام لا بد أن يكون مهملاً عن كل جهة، كما هو الشأن في كل مقسم بالنسبة إلى أقسامه، و هنا لا بد أن يكون مجرداً حتى عن عنوان اللابشرطية أيضاً حتى يصح أن يكون مقسماً للأقسام التي منها اللابشرط.

وقد وقع البحث في أن المطلق هل هو اللابشرط المقسمي، أو القسمي؟ وعلى الثاني لا يحتاج في إثبات الإطلاق إلى مقدمات الحكمة، لفرض لحاظ الإرسال فيه بخلاف الأول فإنه يحتاج إليها، لفرض إهماله حتى عند قيد الإرسال.

والحق هو الأول لأنه المطلق الحقيقي المجرد عن جميع القيود حتى لحاظ الإطلاق والإرسال، ويمكن إرجاع قول من قال بالثاني إلى الأول كما لا يخفى على من راجع وتأمل.

و أما احتمال أن يكون المطلق هو الذات من حيث هي فهو خطأ. أما أولاً:

فلأن لحاظه من حيث هي نحو قيد يخرج به عن الإطلاق الصرف. وأما ثانياً:

فلأن المطلق في المحاورات ما لوحظ فيه الذات مهملاً بالنسبة إلى عوارض

الذات لا بالنسبة إلى نفس الذات من حيث هي. وبالجملة: إن المطلق هو اللابشرط المقسمي المهمل عن كل قيد حتى عن الإطلاق فيحتاج في ثبوته له إلى مقدمات الحكمة، و العرف و العقل يشهد لذلك أيضا.

### الفاظ المطلق

منها: اسم الجنس، و هو اللفظ الموضوع للذات المهمل عن كل قيد حتى الإطلاق، سواء كان جوهرًا، أم عرضًا، أم عرضيًا، أم اعتباريًا - كالماء، و الأبيض، و البياض، و الزوجية.

و منها: علم الجنس، و ليس لكل جنس علم، بل هو مقصور على السماع، و لذا قيل:

و وضعوا لبعض الأجناس علم \*\*\* كعلم الأشخاص لفظًا و هو عم

و لا فرق بينه و بين اسم الجنس إلا من جهتين:

الاولى: أن اسم الجنس نكرة بخلاف علم الجنس، فإنه معرف لفظي تجري عليه أحكام المعرفة في الجملة - من صحة الابتداء به و نحو ذلك - و لكن تعريفه اللفظي لا- يسري إلى المعنى، كما أن التأنيث اللفظي لا- يسري إلى الذات، و لكن هذا القسم نادر في غالب الاستعمالات المحاورية خصوصا في الفقه.

الثانية: أن اسم الجنس وضع لذات المعنى على نحو ما مر، بخلاف علم الجنس، فإنه وضع لذات المعنى في حال تميزه عن غيره من دون أن يكون اللحاظ قيذا حتى يكون مقيدا و يتمتع صدقه على الخارجيات، بل بنحو القضية الحينية لا الشرطية، و هذه العناية أو جبت كونه معرفا لفظيا، و هذا الفرق يرجع إلى الأول في الواقع.

و منها: النكرة، و هو المفرد المبهم في الجملة، إلا أن التردد و الإبهام فيه



يتصور على أقسام ثلاثة:

الأول: التردد ثبوتا وإثباتا.

وفيه: أنه خلاف المعهود في النكرات عند المحاورات، وليس له واقع إلا الفرض، إذ لا تحقق للمبهم كذلك إلا في الفرض والتقدير، لا بحسب التحقق حتى في الذهن والتصوير، لأن كلما كان له حظ من التحقق كان له نحو من الوجود.

الثاني: أنه المتردد ظاهرا لا في الواقع، بل هو متعين واقعا.

وفيه: أن الظاهر من موارد استعمال النكرة في المحاورات العرفية إخبارا وإنشاء غير ذلك، كما لا يخفى.

الثالث: أنها الطبيعة من حيث الوحدة البديلة السارية لكلما يصلح أن يكون فردا، والظاهر أن هذا هو المتبادر منها في الاستعمالات.

فالمطلق على أي تقدير الطبيعة المهملة، فإن كانت متوغلة في الإبهام من كل جهة - نوعا وصنفا وفردا - فهو اسم الجنس، وإن اتصف بالتعريف اللفظي مع الإهمال المعنوي من كل جهة فهو علم الجنس، وإن كان إهمالها في خصوص الفردية البديلة السارية فقط فهي النكرة، فليس المطلق إلا الذات المتطورة بهذه الأطوار، وبعرض هذه الأطوار عليه يختلف اسمه فيسمى باسم الجنس، ويعلم الجنس، و بالنكرة. وإن لوحظت من حيث التحقق الخارجي فهو الفرد، ويخرج بذلك عن الإطلاق، وهذا هو الموافق للعرف والعقل مع أدنى تأمل في البين.

ومنها: المفرد المعرف باللام جنسا، واستغراقا، أو عهدا بأقسامه الخارجي والذهني والذكري، والبحث فيه من جهتين:

الأولى: في أن اختلاف اللام بهذه الأقسام هل هو وضعي، أو لأجل القرائن - خارجية كانت أو داخلية - وعلى الأول فهل هو بالاشتراك اللفظي،

ص: 154

و الحق سقوط هذا البحث عن أصله، لأن اللام لم توضع في لغة العرب إلا لغرض تزيين الكلام، و الربط بين جزئيه، و جميع هذه الأقسام لا تستفاد إلا من القرائن و المناسبات داخلية كانت أو خارجية، لفظية كانت أو غيرها، لأن التزيين و الربط الحاصل باللام معلوم، و صحة انتساب الأقسام الى القرائن مع وجودها كذلك أيضا، و الباقي مشكوك فيه فيدفع بالأصل، و قد تقدّم في بحث العام و الخاص أن المفرد المعرّف باللام من ألفاظ العموم أيضا، و أن استفادة العموم منه ليست مستندة إلى الوضع بل تكون من مقدمات الحكمة، و على هذا فاستفادة العموم و الإطلاق من المفرد المعرف باللام لا بد أن تكون لأجل مقدمات الحكمة.

الثانية: في دلالتها على الإطلاق، و الحق أن استفادة الإطلاق إنما هو من نفس المدخول من حيث هو.

إن قلت: المعهودية بأقسامها نحو من التعين، مع أن المشهور بين الأدباء أن الألف و اللام أداة التعريف و التعيين، و التعريف ينافي الإطلاق، فكيف يكون المعرّف باللام من أقسام المطلق؟!

قلت: أما التعريف فهو لفظي فلا ينافي الإبهام المعنوي، مثل ما تقدم في علم الجنس، و كذا التعيين الحاصل بالعهد لا ينافي الإطلاق أيضا، لأنه ليس الإطلاق مقيدا به حتى ينفيه، بل يكون من باب انطباق المطلق و صدقه عليه فهرا، و فرق واضح بين انطباق المطلق على شيء خاص و بين تقييده به، و الثاني ينافي الإطلاق دون الأول.

و بعبارة اخرى: العهدية و الإطلاق من باب تعدد الدال و المدلول لا وحدة المطلوب، حتى ينافي الإطلاق.

إشارة

وهي من القرائن العامة غير المختصة بمورد دون آخر، وقد جرت سيرة أهل المحاوراة على استفادة الإطلاق منها بعد تحققها، وتركب من أمور:

الأول: كون المتكلم في مقام بيان المراد.

الثاني: عدم ما يصلح لتقييد الكلام بحيث يصح الاعتماد عليه لدى العرف.

الثالث: عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب في البين، ويمكن إرجاع الأخيرين إلى واحد، وهو عدم وجود قرينة على التقييد، ووجود القدر المتيقن قرينة. فمقدمات الحكمة في الواقع اثنتان، كون المتكلم في مقام البيان، وفقد القرينة على التقييد ومع تماميتها فالعاقل المتكلم إما أنه أراد الإهمال الواقعي، أو أراد المقيد مع عدم القرينة عليه، وهما خلاف المحاوراة العرفية المتداولة بين العقلاء، فيتعين الإطلاق لا- محالة، فكما أن ظاهر اللفظ حجة لدى العقلاء، فظاهر مقام التخاطب، وحال الالفاظ أيضا كذلك ما لم تكن قرينة على الخلاف.

ثم إنه قد يعدّ من المقدمات كون المورد قابلا للإطلاق والتقييد، فلا تجري المقدمات في المعاني الربطية والحرفية.

وفيه.. أولا: أن هذا مقوم موضوع جريان المقدمات، ومقومات الموضوع لا ينبغي أن تعد من لواحقه.

و ثانيا: أنه ليس في الألفاظ والمعاني ما لا يتصف بالإطلاق والتقييد إلا أن بعضها يتصف بهما مستقلا، كالمعاني الاستقلالية، وبعضها تبعا كالمعاني الحرفية، فلا وجه لهذا الشرط على كل تقدير، فهو ساقط من أصله.

و ينبغي التنبيه على أمور

إشارة

## الأول: ما يتعلق بالقدر المتيقن

القدر المتيقن إما خارجي، أو في مقام التخاطب. وكل منهما لا يضر بالإطلاق ما لم يوجب ظهور اللفظ في المتيقن.

## الثاني: ظاهر حال كل متكلم أنه في مقام بيان مراده

إلا- إذا كان هناك مانع، ويصح التمسك بالأصل المقبول في المحاورات أيضا، فيقال: الأصل كون المتكلم في مقام البيان إلا مع الدليل على الخلاف، ولو شك في وجود المانع يدفع بالأصل.

و يكفي في إحراز كونه في مقام البيان فعلا ما هو المتعارف منه لدى الناس في البيانات الفعلية، سواء كان أبديا أو لا. لأن البيان له مراتب متفاوتة منها دائمية، ومنها مادامية بحسب الظروف والمقتضيات، وهي تارة مع قصر المدة، وأخرى مع طولها، والكل يكفي للإطلاق مع عدم القرينة على التقييد.

ولو شك في أنه أبدي أو غير أبدي، فمقتضى الأصل والظاهر هو الأول، لا سيما في الأحكام الشرعية.

## الثالث: الاحتياج إلى مقدمات الحكمة إنما هو لنفي القيد والبشرطية لا لنفي غيره

و أما احتمال بشرط لائية فليس من الاحتمالات التي يعتني بها العقلاء حتى يحتاج في نفيه إلى مقدمة الحكمة.

نعم، لو كان احتمالها مما يعتني به - كما في بعض الامور المبنية على الدقة من كل جهة - لاحتاج في نفيه إليها أيضا.

و لا فرق في الإطلاق بين أن يكون حاليا، أو مقاميا، أو لفظيا، فالجميع يحتاج في إثباته إلى جريان مقدمات الحكمة، بعد فرض اعتبار الكل في المحاورات العرفية.

و الفرق بين الأولين والأخير أنه يصح استفادة فيهما من السكوت أيضا كما لا يخفى.

## الرابع: طرق احراز الإطلاق من كلام المتكلم

إحراز الإطلاق من كلام المتكلم تارة بالقطع، وأخرى بالظاهر،

و الأصل على نحو ما تقدم في الأمر الثاني.

وعلى كل منهما فإما أن يكون في البين ما يشك في كونه قيذا، أو لا يكون، فهذه أقسام أربعة. و لا ريب في ثبوت الإطلاق في ثلاثة منها، و هي ما إذا احرز الإطلاق بالقطع، و سواء كان في البين ما يشك في كونه قيذا، أو لا، و ما إذا احرز بالأصل و لم يكن في البين ما يشك في كونه قيذا، كما لا ريب في عدم ثبوته في ما إذا أحرز بالأصل و كان في البين ما يصلح للتقييد، لعدم صحة الاعتماد على هذا الأصل حينئذ.

و أما إذا لم يكن كذلك، بل كان من مجرد الشك فيه فأصالة الإطلاق محكمة، فيجري هذا الأصل في الشك في أصل التقييد، كما يجري في الشك في قيديّة الموجود إلا إذا كانت أمانة معتبرة على التقييد.

### **الخامس: جريان مقدمات الحكمة في المعاني الفردية و التركيبية و الإنشائية، الكلام في المعاني الربطية و التبعية**

لا فرق في جريان مقدمات الحكمة و ثبوت الإطلاق بها بين المعاني الفردية، و التركيبية، و الإخبارية، و الإنشائية مطلقا، فيتصف الجميع به مع جريانها، و لا يتصف به مع عدم جريانها، كما هو واضح. و قد استقرت السيرة على التمسك بإطلاق العقود، و الجمل الشرطية، و الأوامر و الجمل الطلبية في الفقه.

و تتصف المعاني الربطية، و التبعية - كالحروف و ما يلحق بها - بالإطلاق و التقييد بتبع متعلقاتها، لمكان الوحدة الاعتبارية بينهما، فتسري عوارض المعاني الاستقلالية إلى المعاني التبعية المتقومة بها أيضا.

نعم، إذا لوحظت تلك المعاني التبعية منسلخة عن المعاني الاستقلالية، لا وجه لعروض الإطلاق و التقييد عليها، إذ لا ذات لها إلا في الغير و بالغير، و ما كان كذلك لا معنى لاتصافها ذاتا بأية صفة كانت.

وبذلك يمكن الجمع بين الكلمات، فمن يقول بعدم اتصاف المعاني التبعية بهما أي بالذات، و من يقول باتصافها بهما أي بالتبع، و هذا وجه صحيح.

## السادس: عدم اتصاف الاعلام الشخصية من حيث التشخص بالاطلاق و التقييد

لا تتصف الاعلام الشخصية من حيث التشخص بالاطلاق، لأن التشخص ينافي الإرسال و السريان، فلا تتصف بالتقييد من هذه الحيثية أيضا، لما يأتي من أن بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة، فكل ما لا يتصف بالإطلاق لا يتصف بالتقييد أيضا.

نعم، يصح اتصافها بهما من حيث عوارضها، كالزمان و المكان و سائر صفاتها المحفوفة بها، كالطول و القصر، و السواد، و البياض و نحوها، إذ كل شيء محفوف بعوارض لا- تحصى، لأن من شئون الممكن الاحتفاف بالعوارض، بل يتصف الواجب تعالى بالأوصاف الإضافية الكثيرة، كالخالقية، و الراقية، و الرفافة، و القهارية و غير ذلك مما لا يحصى.

## السابع: تعدد الاطلاق و التقييد في كلام واحد من جهات متعددة

يمكن أن تكون للكلام جهات عديدة قابلة للإطلاق و التقييد، فإن تمت مقدمات الحكمة بالنسبة إلى جميعها يثبت الإطلاق كذلك، و إلا فبالنسبة إلى ما تمت فقط، و لا يثبت بالنسبة إلى ما لم تتم إلا إذا كانت ملازمة بين الجهات عقلية كانت، أو عرفية، أو شرعية فيثبت الإطلاق حينئذ بالنسبة إلى جميع الجهات، وإن تمت المقدمات بالنسبة إلى بعضها فقط، لفرض تحقق الملازمة بين الجهات جميعها.

## الثامن: سقوط احتمال ورود التقييد المعصومي لإطلاقات الكتاب و السنة بعد الغيبة الكبرى

لا وجه لاحتمال ورود التقييد المعصومي لإطلاقات الكتاب و السنة بعد الغيبة الكبرى، لانقطاع طريق الوصول إليه (عجل الله تعالى فرجه الشريف) فينحصر احتمال به بتحقيق الإجماع و دليل العقل المعبرين شرعا.

## التقييد

المشهور أن التقابل بينه و بين الإطلاق من تقابل العدم و الملكة، لأن المطلق عبارة عن عدم التقييد بما يصلح أن يكون مقيدا به، هذا إن عرف المطلق بالعنوان السلبي، و أما إذا عرف بالعنوان الإيجابي، كالإرسال و السريان

فيصح أن يكون بينهما تقابل التضاد، لكون كل منهما وجوديا لا يصح اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة، وليس التضاد إلا ذلك.

ولا بأس باجتماع بعض أقسام التقابل مع بعضها الآخر مع اختلاف العنوان والجهة.

وأما تقابل السلب والإيجاب - بناء على تفسير المطلق بالتعبير السلبي - فعن بعض عدم صحته بينهما، لما ثبت من أنه لا يمكن ارتفاع التقيضين وفي المقام يجوز ذلك، كما في أخذ قصد الأمر في متعلقه، حيث لا يصح تقييد الأمر به ولا إطلاقه بالنسبة إليه، فيرتفع الإطلاق والتقييد في هذا المورد.

ويرد عليه.. أولا: أن قصد الأمر ممكن أخذه في متعلقه، كما تقدم بيانه.

وثانيا: أن الممتنع من ارتفاع التقيضين إنما هو بحسب الواقع، ولا ريب في عدم جوازه في الواقع، لأن الأمر بالنسبة إلى متعلقه إما مطلق في علم الله تعالى، أو مقيد، وإن لم يمكن الإطلاق والتقييد بحسب الاعتبار الصناعي، فارتفاع الإطلاق والتقييد الصناعي لا محذور فيه، ولا تعتبر الموافقة بين كل أمر صناعي وبين الأمور الواقعية، لأن الأول اعتباريات محضنة، وارتفاع الضدين واجتماعهما في الاعتباريات لا بأس به.

ولا ثمرة عملية معتد بها في تحقيق أن التقابل بينهما من أي الأقسام، بل ولا ثمرة علمية أيضا.

ثم إن صدق المطلق على المقيد - كصدقه على نفسه - حقيقي، لما تقدم من أنه اللا بشرط المنقسم إلى الأقسام، ولا ريب في تحقق المقسم في جميع أقسامه، وصدقه عليها صدقا حقيقيا، بل وكذا لو كان المطلق عبارة عن اللا بشرط القسمي، فيصح أن يكون صدقه على المقيد حقيقيا من باب تعدد الدال والمدلول، فيكون لفظ المطلق قد استعمل في ذات المعنى ويستفاد التقييد من دال آخر، فلا يكون من استعمال اللفظ في غير الموضوع له حتى يكون مجازا،

لتحقق الإرادة الاستعمالية بالنسبة إلى كل منهما وهي تكفي في الصدق الحقيقي، ومقتضى الأصل عدم اعتبار شيء آخر. نعم لو اعتبرت الإرادة الجدية الواقعية في الصدق الحقيقي يكون مجازا حينئذ، لعدم تحقق تلك الإرادة إلا بالنسبة إلى القيد.

**ختام فيه أمران:**

**الأول: يعتبر في حمل المطلق على المقيد، و سقوط الإطلاق عن الاعتبار إحراز وحدة التكليف و ثبوت التنافي بينهما**

، وإلا فيصح الأخذ بمفاد كل واحد من الدليلين ولا موضوع للتقييد حينئذ، ولذا اشتهر بين الفقهاء أنه لا موضوع له في غير الإلزاميات، لعدم إحراز وحدة التكليف فيها، بل القيود الواردة فيها من باب تعدد المطلوب غالبا إلا إذا دل دليل من الخارج على وحدته، ولو شك في مورد أنه من باب وحدة المطلوب أو تعدده فلا موضوع للتقييد أيضا، لعدم إحراز وحدة المطلوب، وتجري أصالة الإطلاق بلا محذور.

والحاصل أن الأقسام ثلاثة:

فتارة: يحرز وحدة المطلوب.

وأخرى: يحرز عدمها.

وثالثة: يشك فيها.

ويتعين التقييد في الأول دون الأخيرين، فيصح الأخذ بالإطلاق فيهما أيضا.

**الثاني: كل ما ورد لبيان الجزئية أو الشرطية...**

أو المانعية أو القاطعية، لا ريب في تحقق موضوع التقييد بالنسبة إليها وإلا لبطل وجوبه وتشريعه، بلا فرق فيه بين الإلزاميات وغيرها. وكذا ما كان واجبا نفسيا في شيء آخر، بحيث لو لم

ص: 161



يكن الآخر لكان وجوبه لغوا، كبعض واجبات الحج.

واستفادة ما ذكر إما من القرائن الداخلية أو الخارجية، ومع الشك في شيء مما ذكر فمقتضى الأصل اللفظي والعملي عدم وجوبه، فلا موضوع للتقييد، كما أنه مع تحقق موضوعه لا وجه لحمل القيد على الندب والأخذ بالإطلاق، لأنه خلاف طبع القيدية ويحتاج إلى قرينة دالة على ذلك.

ثم إن جميع ما تقدم في أقسام إجمال العام والمخصص وأحكامها تجري في إجمال المطلق والمقيد أيضا، وكل مورد لا يصح فيه التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لا يصح فيه التمسك بالمطلق أيضا.

وكل مورد يجوز ذلك هناك، يجوز هنا أيضا. وكذا ما تقدم في الدوران بين النسخ والتخصيص يجري هنا أيضا، إذ المطلق ملحق بالعام والتقييد ملحق بالتخصيص، فهما متحdan حكما من هذه الجهة.

ص: 162

و هما من المفاهيم المعروفة في المحاورات، و ليس للعلماء فيهما اصطلاح خاص. فالمجمل ما لم يتضح المراد منه و لو بالقرائن. و المبين بخلافه عند الجميع حتى الاصوليين، هذا بحسب المفهوم.

و أما بحسب المصداق فالمرجع في تعيينه الأذواق السليمة، و الأذهان المستقيمة، و الظاهر كونهما من الامور الإضافية، فربّ مجمل عند بعض مبين عند آخر و بالعكس.

و للإجمال مناشئ كثيرة، كتشابه اللفظ و اختلاف القراءة و نحو ذلك، و يصح وقوع الإجمال في كلام الحكيم تعالى، إذ قد يتعلق الغرض بالإجمال و الإهمال لمصالح شتى.

و أما حكمه فهو أنه إن كان مما يتعلّق بالأحكام فلا بد من التفحص التام لعله يزول الإجمال و الإبهام، و مع عدم الزوال يرجع إلى أدلة اخرى، و مع عدمها فإلى الاصول العملية و هي مختلفة باختلاف الموارد.

إشارة

لا بد أن يذكر هذا البحث في مباحث الألفاظ، لرجوعه إلى كيفية الاستفادة من الدليلين المتعارضين بحسب المحاورات العرفية.

أمور تمهيدية:

**الأول: مفهوم التعارض من الميّنات عند العرف**

، وهو أعم من التناقض والتضاد المعروفين في علم المنطق، فيكون المراد به في المقام مطلق التنافي عند المتعارف بين الناس. ولا اختصاص له بعلم دون آخر بل يجري في جميع العلوم النظرية، والحرف والصنائع الفكرية مطلقاً.

والظاهر كونه في غير الأخبار منتهياً إلى غير الاختيار، لأن منشأ اختلاف الأنظار في استخراج الوقائع، وهو يحصل من اختلاف الاستعدادات، وهي ذاتية لا دخل للاختيار فيها.

وأما الأخبار فمنشأ حصول التعارض فيها أحد أمور على سبيل منع الخلو:

منها: أنهم عليه السلام تعمدوا في ذلك، كما استفاد ذلك من جملة من الأخبار، كموثق زرارة عن أبي جعفر عليه السلام المنقول في الحدائق.

ومنها: قصور نقل الناقلين وفهمهم خصوصاً بعد التفاتهم إلى جواز النقل بالمعنى.

و منها: التقية.

و منها: اختفاء القرائن، إلى غير ذلك من الامور التي تظهر بعد التأمل.

وليس ذلك من الإغراء بالجهل - كما قد يتوهم - لأنه بعد اهتمام الأئمة عليه السلام ببيان أحكام التعارض و شدة ترغيبهم في الوصول إلى الحقيقة، لا وجه لتوهم لزوم الإغراء بالجهل.

### **الثاني: التعارض من صفات المدلول ثبوتا، و يسري إلى الدلالة إنباتا**

و إلى الدليل المركب منهما أيضا، و ذلك لمكان التضاييف بين المدلول و الدلالة و الدليل، فتسري صفات كل منها إلى الآخر في الجملة، و لا ثمرة عملية في أنه من صفات أي منها إلا ما يتوهم من أنه إن كان من صفات المدلول يتحقق التعارض في مورد مثل النص و الظاهر، ثم يرفع بالجمع العرفي المحاورى من تقديم النص على الظاهر و نحوه، بخلاف ما إذا كان من صفات الدلالة، فلا يكون في موارد الجمع العرفي المحاورى تعارض أصلا، إذ لا يرى أهل المحاورة فيها تعارضا لما ارتكز في أذهانهم من الجمع بينهما فيها.

و يرد عليه: أن ما يأتي من أحكام التعارض إنما يترتب على التعارض الثابت المستقر في الجملة إلا ما يزول بأدنى توجه و التفات، و التعارض في موارد الجمع العرفي مما يزول بأدنى توجه و التفات فلا موضوع للتعارض فيها، سواء كان من صفات المدلول أو الدلالة، لأن موضوعه التحير الثابت المستقر، لا المتزلزل الزائل، سواء كان الزوال بالتخصص، أو الورود، أو الحكومة، أو التخصيص، أو الجمع العرفي أو غير ذلك.

### **الثالث: قد شاع استعمال التزاحم و التعارض، و اشتباه الحجة بغير الحجة في الفقه و الاصول.**

و الأول عبارة عما إذا كان امتناع الجمع بين الحكمين من ناحية عدم قدرة المكلف فقط لا من ناحية الشارع، فإنهما تامان ملاكا و تشريعا، بل و حجة

ص: 165

عليهما في مقام الإثبات أيضا من كل جهة، ويلزم ذلك كونه اتفاقيا، لأن جعل ما لا يقدر عليه المكلف دائما قبيح، وأن يكون الترجيح بحسب الملاك فقط لفرض تمامية الحجة عليهما في مقام الإثبات فلا منشأ للترجيح من هذه الجهة، ولو لم يوجد الترجيح الملاكي يتعين التخيير الثبوتي لا محالة.

و الثاني عبارة عن عدم إمكان تشريع الحكمين ثبوتا لكن مع اجتماع دليلهما لشرائط الحجية إثباتا.

و لا قصور له في مقام الإثبات، بل هو منحصر في مقام الثبوت فقط، إذ ليس في البين إلا حكم واحد، و أما مقام الإثبات فالدليلان جامعان لشرائط الحجية. فيكون الترجيح في مقام الإثبات لا محالة و مع عدمه فالتخيير الإثباتي، كما يأتي.

و الأخير يشترك مع الثاني في أنه ليس فيه أيضا إلا حكم واحد في مقام الثبوت، و يفترق عنه في مقام الإثبات، فإن الدليل فيه واحد لا تعدد فيه بوجه، فيكون خارجا تخصصا عن مورد التعارض و التزاحم، و لكنه يتردد بين كونه حجة أو غير حجة، كتردد رجال السند بين الثقة و غيره، و تردد الحديث بين كونه للتقية و عدمها، إلى غير ذلك من الجهات الموجبة لعدم الحجية، و المرجع فيه التفحص في ما يتكفل لبيان هذه الامور، و بعد الفحص و اليأس عن الحجية يرجع إلى الاصول العملية.

#### **الرابع: من المحاورات الشائعة النص، و الأظهر، و الظاهر.**

و لا-ريب في تقدم الأول على الأخيرين، و الثاني على الأخير، لصلاحيية النص للتصرف فيهما بخلاف العكس، كما أن الأظهر يصلح للتصرف في الظاهر من دون عكس، و هذا من المسلّمات المحاورية. كالتسالم على اعتبار الظواهر، فلا يحتاج إلى إقامة دليل عليه من الخارج.

كما أن صحة الجمع العرفي كذلك، و هو عبارة عن التصرف في الدليلين

أو أحدهما، بحيث إذا عرضا على المتعارف من أهل اللسان يعترفون بأنه لا تعارض بينهما مع هذا الوجه من التصرف، بشرط أن تدل قرينة معتبرة على هذا الجمع والتصرف، وإلا يكون من الجمع التبرعي الافتراضي. الذي يكون لغوا وباطلا.

وقد شاع عند من قارب هذه الأعصار من الأعلام لفظا الورود، والحكومة، مع خلو كلمات القدماء عنهما.

و الورود: عبارة عن خروج مورد أحد الدليلين عن مورد الدليل الآخر موضوعا بعناية الجعل، فيكون مشتركا مع التخصص في الخروج الموضوعي إلا- أن التخصص تكويني - كخروج الجاهل عن مورد أكرم العلماء - و الورود يكون بعناية الجعل - شارعا كان الجاعل أو غيره - كخروج مورد الاصول العقلية عن مورد الأمارات المعتمدة الشرعية، لأن اعتبار تلك الاصول إنما هو في مورد عدم وصول الحجة المعتمدة، ومع الوصول لا يبقى مورد لها قهرا. واستعمال الورود قليل الابتلاء في الفقه، كما لا يخفى على الفقهاء.

و الحكومة - وهي التي يكثر الابتلاء بها في الفقه - عبارة عن أن يكون أحد الدليلين صالحا لتوسيع مورد الدليل الآخر، أو تضيقه، أو يصلح لهما معا.

و الأول كقوله عليه السلام: «التراب أحد الطهورين» بالنسبة إلى قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» حيث يوسع الطهور إلى الطهارة الترابية أيضا.

و الثاني كقوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ» بالنسبة إلى قوله عليه السلام: «إذا شككت فابن على الأكثر» حيث يضيقه بالنسبة إلى خصوص الشكوك المتعارفة دون الكثيرة.

و الثالث كقوله عليه السلام: «العمري و ابنه ثقتان فما أديا فعنّي يؤدّيان» فإنه يوسع العلم في قوله تعالى: وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِلَى مورد الأمارات

المعتبرة أيضا، كما يضيق موارد اعتبار الاصول مطلقا إلى غير موارد الإمارات المعتبرة.

وعن بعض مشايخنا قدس سرهم أن الحكومة تارة واقعية، كما إذا كان مورد الحاكم و المحكوم من الأحكام الواقعية.

و اخرى ظاهرية، و هي ما إذا كان موردهما من الأحكام الظاهرية.

ولكن لا ثمرة فقهية لهذا التقسيم أبدا، لأن الحاكم مقدم على المحكوم مطلقا بأي نحو كان.

و بالجملة أن الحكومة بحسب مقام الثبوت تارة للتوسعة. و اخرى للتضييق. و ثالثة لهما معا، و كل منها إما بالنسبة إلى الموضوع أو المحمول أو هما معا، فتصير تسعة، و كل من التسعة إما واقعية أو ظاهرية، فتكون ثمانية عشر.

ثم إن التخصيص مما يكون شائعا في المحاورات مطلقا و هو إخراج بعض أفراد العام عن حكمه فقط بلا عناية أن يكون دليل الخاص ناظرا إلى التضييق في أفراد العام و إن كان يترتب عليه ذلك قهرا.

و فرّق بينه و بين الحكومة..

تارة: بأن التخصيص من شئون الألفاظ، و الحكومة من شئون المعاني.

وفيه: أنه مجرد الدعوى، مع أن اللفظ طريق إلى المعنى فيصير التخصيص من شئون المعنى بالآخرة.

و اخرى: بأن إجمال الحاكم يسري إلى المحكوم مطلقا - متصلا كان أو غير متصل - بخلاف الخاص، فإنه إن كان منفصلا و تردد بين الأقل و الأكثر، يؤخذ بالعام بالنسبة إلى الأكثر.

وفيه: أنه يمكن أن يقال في الحكومة بهذا التفصيل أيضا.

و ثالثة: بأن التخصيص للتضييق دائما بخلاف الحكومة، فإنها ربما توسع كما تقدم.

وفيه: أنه تستفاد التوسعة من التخصيص أيضا، لأن قول: لا تكرم الفساق، يضيق مفاد أكرم العلماء ويوسع الفساق بشموله لفساق العلماء أيضا.

وقد ذكر وجوه أخرى ضعيفة، ولعل الفرق حيثية الشارحية التي تتقوم بها الحكومة دون التخصص.

### **الخامس: استقرت سيرة العقلاء على تقديم الخاص على العام مطلقا**

، سواء كانا قطعيين من حيث السند والدلالة، أو ظنيين كذلك، أو بالاختلاف، لأن الخاص قرينة للتصرف في العام، وتقديم القرينة على ذبيها من القطعيات في المحاورات، ولا فرق بين كونهما في كلام واحد أو لا. مع أن فرض تعدد الكلام حقيقة في شريعة خاتم الأنبياء مما لا وجه له، لأن السنة المعصومين عليهم السلام من بدء البعثة إلى بدء الغيبة الكبرى لسان واحد يحكي عن واحد، ولا تلاحظ النسبة بينهما، فيقدم الخاص مطلقا على العام مطلقا، إذ ليست ملاحظة النسبة بين القرينة وذيها من دأب العقلاء في أنحاء المحاورات، وكذا الكلام في المطلق والمقيد مع تحقق شرط التقييد، أي إحراز وحدة المطلوب.

### **السادس: قد اشتهرت قضية: «أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح»**

واستدل عليها.. تارة: بالإجماع.

وأخرى: بأن الطرح طرح للدلالة الأصلية، وهي المطابقة، وفي الجمع طرح للدلالة التضمنية أو الالتزامية، وطرح الدلالة التبعية أولى من طرح الدلالة الأصلية.

وثالثة: بأن الأصل في الدليل الاعتماد عليه.

والكل باطل.. أما الأول: فلا رسم ولا إشارة إليه بين القدماء مع كون المسألة ابتلائية بين العلماء، وعلى فرض الاعتبار فالمتيقن منه مثل المطلق والمقيد، والعام والخاص ونحوهما من العرفيات المسلمة في المحاورات، وهي مما ينبغي أن يستدل بها، لا أن يستدل عليها.



و أما الثاني: فلأن طرح الدلالة وبقاءها تدور مدار الأغراض الصحيحة المحاورية، فمع وجود الغرض الصحيح في البين يؤخذ بالدلالة الالتزامية و طرح المطابقة - كما في الكنايات و نحوها - و مع عدمه تنتفي جميع الدلالات.

و بالجملة فإن ذلك كله يدور مدار الأغراض المعتبرة، و نفس هذه الجملة: طرح الدلالة التبعية أولى من طرح الدلالة الأصلية، يحتاج في إثباتها إلى دليل و هو مفقود، مع أن هذا الدليل عين المدعى بعد التأمل كما لا يخفى.

و أما الثالث: فهو بمعنى الغلبة في الجملة، لا بأس به، لكن في تمام مدلوله لا في بعضه، فلا دليل على كلية هذه القضية بوجه.

نعم، لو كان المراد بالجمع العرفي المقبول عند ذوي الأذهان القويمة و السلائق المستقيمة.

و المراد من الإمكان القياسي منه بالنظر إلى القرائن الخارجية و الداخلية، فهو حق لا ريب فيه، فيكون المراد بالاولى حينئذ هو اللزوم، كما في قوله تعالى:

وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ.

و هذا النحو من الجمع شائع في الفقه؛ بل في جميع العلوم مطلقا، فتكون القضية بناء على هذا التفسير من القضايا التي يغني تصورهما عن الاستدلال عليها.

و أما إذا كان المراد بالجمع مطلق الجمع و لو كان بعيدا عن الأذهان و لم يكن عليه دليل و لا برهان. و كان المراد بالإمكان الذاتي منه في مقابل الاستحالة الذاتية، أو الإمكان الوقوعي في مقابل الامتناع العادي العرفي، فلم يقل بصحة هذا النحو من الجمع أحد من العقلاء فضلا عن العلماء.

و موضوع هذا الجمع إنما هو صدور المتعارضين عن واحد، أو من هو كالواحد - كالأئمة عليهم السلام - و أما لو كان صدورهما عن المتعدد فلا موضوع للجمع

حينئذ، كما في رأي مجتهدين في موضوع واحد، وإن كان الجمع حسنا و كان صحيحا في نفسه.

ثم إن القرائن الشاهدة على صحة الجمع لا تضبطها ضابطة كلية، بل تختلف باختلاف الموارد، كما أن ما يأتي من أحكام التعارض من الترجيح، والتخيير أو التسايط، لا تشمل موارد الجمع العرفي مطلقا، لأن موضوعها التعارض المستقر لا البدوي الزائل بأدنى التأمل و النظر.

### **السابع: إن كان النص و الأظهر معلومين، فلا ريب في تقدم النص على الأظهر**

، كتقدمهما على الظاهر. وإن لم يكن أحدهما معلوما فإن أمكن تعيينه بقريئة خاصة تتبع لا محالة، و إلا فتصل النوبة إلى القرائن العامة.

وقد يقال: بوجود القرينة العامة في بعض الموارد..

منها: ما إذا تعارض العام الاصولي - كأكرم العلماء - و المطلق الشمولي - كلا تكرم الفاسق - فيدور الأمر بين تخصيص الأول، أو تقييد الثاني.

ف قيل: بأن العام الاصولي أظهر في العموم فلا بد من تقييد المطلق، لأن التصرف في المطلق أكثر، و لأن عموم العام وضعي، و إطلاق المطلق بمقدمات الحكمة و هي لا تجري مع ما يصلح للقرينية و العام يصلح لها، فلا موضوع للمقدمات مع وجوده.

و يرد الأول بأن ذلك من مجرد الدعوى، كيف و قد اشتهر أنه ما من عام إلا و قد خص.

و الثاني بأنه صحيح إن كان العموم بالوضع، كلفظ (كل) و ما يرادفه، لا ما إذا كان ذلك بمقدمات الحكمة أيضا، كالعام الاصولي.

ثم إنه لا فرق بين كون صدورهما متقارنا أو متلاحقا، لأن تشريع الحكم و جعل القانون بجميع حدوده و قيوده - فصل الزمان بين بيانها، أو لم يفصل، طال أو قصر - كتشريع واحد و جعل فارد و لا سيما في أحكام الشريعة التي

تكون جميع السنة تشريعها من المعصومين عليهم السلام كلسان واحد، فإنها وإن تعددت صورة لكنها واحدة حقيقة.

فما عن صاحب الكفاية قدس سره من أن عدم البيان الذي هو من مقدمات الحكمة، عدم البيان في مقام التخاطب لا مطلقا خلاف التحقق، مع أنه خلاف مبناه في الفقه أيضا.

ثم إنه بعد عدم إحراز ترجيح التقييد على التخصيص ولا العكس، لا بد في مورد الاجتماع من الرجوع إلى الأصول العملية، لصيرورة الكلام مجملا حينئذ.

ومنها: ما إذا ورد بعد حضور وقت العمل بالعام شيء، ودار الأمر بين كونه ناسخا أو كاشفا عن المخصص السابق، أو مخصصا فعلا.

وعن الشيخ الأنصاري قدس سره استحالة الثاني، فتكون النسخية أظهر لا محالة، لتوفر الدواعي على ضبط ما ورد، فالعادة تقضي باستحالة التخصيص كاشفا أو فعلا.

وفيه: أن الاهتمام بالضبط مسلّم ولكن وصول كل ما ضبطه إلينا أول الدعوى، وقد ذكر أن المحقق قدس سره ينقل عن اصول لا رسم لها عندنا ولا أثر راجع الجواهر بحث تطهير إناء الولوغ.

وقيل: بتقديم التخصيص على النسخ لكثرة الأول وقلة الثاني.

وفيه: أن ذلك لا يوجب الأظهرية، كما هو معلوم.

وقيل: بالعكس لأن النسخ تصرف في زمان العام والتخصيص تصرف في أفراد، و ظهور العام في الأفراد أقوى من ظهوره في الأزمان، لأن الأول بالوضع، والثاني بمقدمات الحكمة.

وفيه: أن السريان الزمني في الأحكام ليس بمقدمات الحكمة، بل بالأدلة القطعية. منها ما دل على أن: «حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة، و حرامه

حرام إلى يوم القيامة» فيكون التخصيص أظهر.

ويمكن أن يقال: إن بناء المحاورات العقلائية في الدوران بينهما على تقديم التخصيص، وهذا البناء كالقرينة المعتبرة.

## حكم المتعارضين

### إشارة

لا بد أن يذكر حكم التعارض في المبادئ لعدم اختصاصه بعلم دون آخر، أو يذكر في ختام المطلق والمقيد - كما فعلناه - لكونه من الأمور المحاورية المتعارفة، ولكن مشايخنا قدس سرهم تعرضوا له بعد الأصول العملية.

التعارض في الأدلة والأقوال من الأمور الشائعة في جميع العلوم، بل هو متحقق في العرفيات، ولا يختص بأدلة الفقه، ويمتنع عادة أن لا يكون للعقلاء في حكمه بناء مستمر، وسيرة مستقرة. ولأجل ذلك لا بد أولاً من تحقيق بناء العقلاء في مورد التعارض، ثم الرجوع إلى الأدلة الشرعية، فإن كان ردع عن بنائهم فهو المتبع لا محالة، وإلا فيكفي عدم ثبوت الردع في اعتبار بنائهم في هذا الأمر العام البلوى، كسائر السير العقلائية، وإذا تأملنا في بنائهم نجدهم يحكمون بالفطرة في مورد التعارض بأمور ثلاثة:

الأول: عدم الحجية الفعلية للمتعارضين بعد التعارض، لأن حجيتهما معا لا تعقل، وأحدهما بالخصوص ترجيح بلا مرجح، وهذا مما تحكم به الفطرة في جميع موارد التعارض مطلقاً، وقد اتفق العلماء على ذلك أيضاً.

وهذا الأصل من الأصول العقلائية المعتبرة لديهم، ولا إشكال فيه بناء على الطريقة المحضنة التي استقرت عليها السيرة في الحجج المعتبرة.

وكذا بناء على السببية الباطلة أو الصحيحة التي هي عبارة عن وجود المصلحة السلوكية المتدركة للواقع عند التخلف، لأن الظاهر عدم القائل بوجود مصلحتين كذلك في صورة التعارض، أو السببية المحضنة، وعلى فرض وجود

القول بذلك يكون من التزاحم في المصلحة السلوكية، لأنه يمكن ثبوتها جعل المصلحة كذلك في كل منهما.

وأما بناء على السببية الباطلة فلا يكون منه، لأن مورد التزاحم ما كان ثبوته ممكناً، والمفروض عدمه.

هذا، ولكن الحجية الاقتضائية ثابتة لا محذور فيها، إذ لا تعارض في مقام الاقتضاء وإنما هو في المرتبة الفعلية والتأثير.

إن قلت: كيف تسقط الحجية الفعلية مع كون المتعارضين حجة في نفي الثالث.

قلت: نفي الثالث مستند إلى التفحص في الأدلة وعدم الظفر به، لا إلى المتعارضين، مع أن نفي الثالث مستند إلى الدلالة الالتزامية، وهي تابعة للدلالة المطابقة، لا لحجية المدلول المطابقي. أصل الدلالة شيء وحجيتها شيء آخر، والساقط بالتعارض هو الثاني دون الأول، ولا فرق في ما ذكر بين الإلزاميات وغيرها، كالمندوبات ونحوها.

الثاني: أنهم بعد سقوط الحجية الفعلية يتأملون ويتفحصون في إيصال الحجية الاقتضائية إلى مرتبة الفعلية بإعمال ما يمكن أن يصير منشأ لذلك من المرجحات التي لا تضبطها ضابطة كلية، بل تختلف باختلاف الموارد والأشخاص، والظاهر أن هذا أيضاً من الأمور الفطرية التي لا تحتاج إلى دليل وبرهان.

الثالث: بعد استقرار التحير المطلق واليأس عن الظفر على المرجح من كل حيثية وجهة، تبعث الفطرة إلى التخيير وتحكم به، وهو تخيير عقلائي، وقد يكون عقلياً، كما في موارد دوران الأمر بين المحذورين، هذه أمور كلها يغني الوجدان فيها عن إقامة البرهان، وتجري في الجميع من البيئات المتعارضة القائمة على الموضوعات، وأقوال اللغويين، والمفسرين وأهل الرجال، وآراء

المجتهدين وغير ذلك مما يقع فيه التعارض والتنافي مما يكون مورداً للابتلاء، فإن ثبت من الشرع ما يكون رادعاً يتبع، وإلا فهو المحكم.

وما ورد في حكم المتعارضين أقسام:

### منها: ما يدل على الأخذ بالأخير، و المناقشة فيه

، كما في مرسل حسين بن المختار عن أبي عبد الله عليه السلام: «أرأيتك لو حدثتكم بحديث العام ثم جئتي من قابل فحدثتكم بخلافه بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: كنت آخذ بالأخير. فقال عليه السلام: رحمك الله» أو الأحدث، كما في خبر الكناني: «قال أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا عمرو أرأيت لو حدثتكم بحديث أو أفتيتك بفتيا ثم جئتي بعد ذلك فسألتني عنه فأخبرتكم بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما وأدع الآخر. فقال عليه السلام: قد أصبت يا أبا عمرو، أباي الله عزّ وجلّ لنا ولكم في دينه إلا التقيّة». والمراد منها واحد.

وفيه: مضافاً إلى مخالفتها للمشهور - إذ لم أجد عاملاً بهما في ما تفحصت - و معارضتهما بغيرهما مما هو كثير، أنهما ليسا في مقام بيان حكم المتعارضين، بل في مقام التنبية على أن الاختلاف إنما كان لأجل التقيّة أو نحوها من المصالح، ولا ربط لهما ببيان حكم العلاج بين المتعارضين، ويشهد لذلك ذيل خبر الكناني، مع أنه لا وجه يتصور في الأخير إلا النسخ، وبناء عليه لا ربط لهما بالمقام أيضاً، لعدم التعارض بين النسخ والمنسوخ. فإنه لا وجه لاحتمال الأخذ بالأخير ولو كان مخالفاً للكتاب و موافقاً للعامة، وكان الأول بالعكس، ولا يرضى بذلك فقيه فكيف بالمعصوم عليه السلام. فلا وجه لعدّ هذه الأخبار من أخبار علاج المتعارضين.

### و منها: ما يدل على التوقف، و الجواب عنه

كموثق سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام: «عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمره بأخذه، و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال عليه السلام: يرجئه حتّى يلقى من يخبره

فهو في سعة حتى يلقاه»، و عن الرضا عليه السلام: «و عليكم بالكفّ و الثبّت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا»، و عن أبي جعفر عليه السلام: «و إن اشتبه عليكم الأمر فقفوا عنده و ردّوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا»، و عن سماعة عن الصادق عليه السلام: «يرد علينا حديثان، واحد يأمر بالأخذ! و الآخر ينهانا عنه. قال عليه السلام: لا تعمل بواحد حتى تلقى صاحبك. قلت: لا بدّ و أن نعمل بواحد منهما!! قال عليه السلام: خذ بما فيه خلاف العامة»، و هناك روايات أخرى.

وفيه: أنه مضافا إلى مخالفتها للمشهور، و معارضتها بما يأتي من مقبولة ابن حنظلة، أن المراد بالتوقف ترك العمل ابتداء، و ترك الاستعجال بالعمل، أو الطرح من غير تأمل و تفحص في الأخبار و القرائن، بل لا بد من التفحص حتى الظفر بالمرجح ثم العمل بالراجح.

و ليس المراد التوقف إلى الأبد و ترك العمل مطلقا حتى لو ثبت الرجحان في أحدهما.

و المراد من الإرجاء حتى يلقى من يخبره، أو حتى يأتي البيان من عندهم، أو حتى نشرح لكم...، أو حتى تلقى صاحبك. هو العرض على ما صدر منهم عليهم السلام في هذا الباب، ثم الحكم بمحصول ما يستفاد من المجموع، فإذا ظفرنا بالمتعارضين و عرضناهما على المقبولة يصدق أنه توقفنا، أي تركنا العمل بدوا و رجعنا إلى بيانهم عليهم السلام، و ما شرحوه لنا، و لقينا صاحبنا - يعني ما ورد من صاحبنا - إلى غير ذلك من التعبيرات التي تقدمت في أحاديث التوقف.

فالتوقف عن العمل في المتعارضين اللذين يكونان مورد الابتلاء ملازم عرفا للتفحص عن القرائن الموجبة لصحة العمل بأحدهما، و المقبولة تشمل على تلك القرائن، فيكون لها نحو حكومة على غيرها من الأخبار التي تدل على التوقف الذي يكون عبارة أخرى عن الثبّت و التفحص عما يوجب الرجحان و الاطمئنان بأحدهما.

و ما يقال: من أن التوقف ذكر في خبر سماعه قبل المرجح الذي هو المخالفة للعامة، وفي المقبولة ذكر بعد تمام المرجحات، فيتعارضان من هذه الجهة.

مدفوع: بأن ما ذكر في خبر سماعه هو التوقف عن العمل لأجل الفحص و الظفر بالمرجح، و ما ذكر في المقبولة هو التوقف بعد الظفر به و اليأس عن غيره، فلا ربط لأحدهما بالآخر حتى يثبت التعارض.

و الحاصل: أنه ليس في أخبار التوقف ما يخالف بناء العقلاء و سيرتهم في المتعارضين.

### **و منها: ما دل على الأخذ بما وافق الاحتياط و ردّه**

وفيه: مضافا إلى معارضته بالمقبولة وغيرها، و إلى أنه قد يكون المورد مما لا يمكن فيه الاحتياط، و إلى أنه خلاف المشهور، و خلاف سهولة الشريعة، أنه إرشاد إلى حسنه و لا يستفاد منه أكثر من ذلك، فليس فيه أيضا ما يخالف بناء العقلاء و سيرتهم.

### **و منها: ما يدل على التخيير - و الجواب عنه**

و هي عدة روايات يأتي بعضها - ففي مرسل الاحتجاج عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلهم ثقة فموسّع عليك حتى ترى القائم فترد عليه»، و في مرسله الآخر عن الرضا عليه السلام:

«قلت: يجيئنا الرجال و كلاهما ثقة بحديثين مختلفين، فلا نعلم أيهما الحقّ، فقال عليه السلام: إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت».

وفيه: أن التخيير بحسب المرتكزات إنما هو في مورد التخيير المطلق، و هو منتف مع المرجح، فتختص بصورة فقد المرجح، فلا تشمل مورد تحقق الترجيح و لهذه القرينة الارتكازية المحفوفة بها، فلا إطلاق لها حتى يعارض بها المقبولة و نحوها مما يدل على الترجيح. فلا وجه لحمل ما يدل على الترجيح على الندب.



المقبولة: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعه في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، أيحل ذلك؟ قال عليه السلام: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت و ما يحكم له فإنما يأخذه سحتا و إن كان حقه ثابتا لأنه أخذ بحكم الطاغوت و إنما أمر الله أن يكفر به. قال الله تعالى: يُرِيدُونَ أَنْ يُتَّحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ. قلت: فكيف يصنعان؟ قال عليه السلام: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما، فإنني جعلته عليكم حاكما، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما يحكم الله استخف و علينا قد ردّ. و الراد علينا الراد على الله، و هو على حدّ الشرك بالله.

قلت: فإن كان كل واحد اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا في ما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم؟ فقال عليه السلام: الحكم ما حكم به أعدلهما، و أفقهما، و أصدقهما في الحديث، و أروعهما، و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر. فقلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يفضل واحد منهما على صاحبه؟ فقال عليه السلام: ينظر إلى ما كان من روايتهما عتّا في ذلك الذي حكمنا به، المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه مما لا ريب فيه - إلى أن قال - قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال عليه السلام: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنّة و خالف العامة فيؤخذ به و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنّة و وافق العامة. قلت: جعلت فداك أرايت إن كان

الفتيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنّة و وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامّة و الآخر مخالفا لهم بأيّ الخبرين يؤخذ؟ فقال عليه السّلام: ما خالف العامّة ففيه الرّشاد.

فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعا؟ فقال عليه السّلام: ينظر إلى ما هم إليه أميل حكّامهم وقضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر. قلت: فإن وافق حكّامهم الخبران جميعا؟ قال عليه السّلام: إذا كان ذلك فأرجئه حتّى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».

و الظاهر أنه لا إشكال في هذه المقبولة من حيث السند، فإنه قد يحصل الوثوق بصدورها من قرائن، كوقوع صفوان بن يحيى في الطريق، و اعتناء المشايخ الأجلاء - من المحدثين و الفقهاء في كل طبقة - بها ضبطا و عملا و بحثا، و قول الصادق عليه السّلام في ما ورد في الأوقات عن عمر بن حنظلة: «إنّه لا يكذب علينا» إلى غير ذلك مما يمكن استفادة توثيقه، كما لا يخفى على من راجع كتب الرجال، فلا إشكال فيها من هذه الجهة.

نعم، قد أشكل عليها بوجه:

منها: أنها في مورد الحكومة فلا تشمل غيرها.

وفيه: أنها ظاهرة؛ بل ناصّة في أن المدار على منشأ الحكم و دليله، لا أن يكون لنفس الحكم من حيث هو موضوعية خاصة، و لا فرق حينئذ بين كون الدليل دليلا للحكم أو للفتوى، فتشمل جميع الأحاديث المتعارضة الصالحة للدليلية مطلقا.

و منها: معارضتها بمرفوعة زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السّلام فقلت له:

جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران و الحديثان المتعارضان، فبأيهما آخذ؟ فقال عليه السّلام: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر. فقلت: يا سيدي إنهما معا مشهوران مأثوران عنكم؟ فقال عليه السّلام: خذ بما يقول أعدلهما

عندك و أوثقهما في نفسك. فقلت: إنهما معا عدلان مرضيان موتقان؟ فقال عليه السّلام:

انظر ما وافق منهما العامة فاتركه، و خذ بما خالف، فإن الحق في ما خالفهم.

قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ قال عليه السّلام: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك و اترك الآخر. قلت: إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال عليه السّلام: إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به ودع الآخر»، و في هذه المرفوعة ذكرت الشهرة أول المرجحات بخلاف المقبولة، حيث ذكرت فيها بعد صفات الراوي، مع أن سيرة العلماء على تقديم الترجيح بالشهرة على سائر المرجحات مطلقا.

وفيه: أن أول المرجحات الخبرية الشهرة، نصا و فتوى، و في المقبولة ذكرت في أول المرجحات الخبرية أيضا، وإنما ذكرت الصفات للحاكم من حيث أنه حاكم لذكر منصب الحكومة في صدر المقبولة، لا للخبر المتعارض من حيث أنه خبر متعارض، بل ظاهر قوله عليه السّلام: «الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما...» ذلك، كما أن ظاهر قوله عليه السّلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه..» أن الشهرة أول المرجحات الخبرية، فلا تنافي بين المقبولة و المرفوعة و ما استقر عليه عمل المشهور من تقديم الشهرة على جميع المرجحات.

وقد أرسل صاحب الجواهر في كتاب الكفارات إرسال المسلّمات أن الشهرة أقوى المرجحات، و لا يخفى أن المرفوعة غير مسبوقة بذكر الحكومة، فلا بد أن تذكر الشهرة أولا بخلاف المقبولة المسبوقة بها، فإنه لا بد من الإشارة إجمالا إلى مرجحات الحاكم ثم بيان مرجحات مدرك حكمه.

و منها: اختصاص المقبولة بزمان الحضور، لما ذكر في ذيلها: «فأرجئه حتى تلقى إمامك».

وفيه: أن التعبيرات مختلفة، ففي المقبولة: «حتّى تلقى إمامك»، و في موثّق

سماعة: «حتّى يلقي من يخبره»، وفي خبر آخر: «حتّى يأتيكم البيان من عندنا»، وفي خبر آخر: «حتّى ترى القائم فترد إليه».

ويستفاد من الكل أنه ليس لملاقة الإمام عليه السّلام، ورؤية القائم موضوعية خاصة، بل المناطق كله الوصول إلى الحجّة المعتبرة الصادرة عن المعصوم.

وبعد التأمل في جميع الأحاديث الصادرة عنهم عليهم السّلام ورد مشابهاتها إلى محكماتها، يعلم أن الحجّة المعتبرة عندهم إنما هي التخيير بعد التكافؤ من جميع الجهات.

والحاصل: أنه لم يزد ما صدر عنهم عليهم السّلام في حكم التعارض على ما ارتكز في العقول من العمل بالراجح ثم التخيير، بل جميع ما صدر إرشاد إلى الفطرة وداع إليها.

ثم إنه قد ذكر في المرجحات في المقبولة الأصدقية، ولا وجه لها بالنسبة إلى نفس مطابقة الواقع، لأنها تتصف بالوجود والعدم، ولا تقبل الشدة والضعف حتى يتحقق فيها التفضيل.

نعم، يصح التفضيل بالنسبة إلى جهة أخرى بأن يكون أحد الراويين يصدر منه الكذب الجائر شرعا أحيانا، والآخر لا يصدر منه حتى ذلك. فتدبر.

## و لا بد من بيان امور:

### الأول: انواع المرجحات المذكورة في المقبولة، الاشكال عليها و الجواب عنه المراد من مخالفة العامة

المرجحات المذكورة في المقبولة أنواع ثلاثة: سندية، و مضمونية، و جهتية.

و الأول، كالأعدلية، و الأصدقية، و كون الخبر مشهورا.

و الثاني كموافقة الكتاب و السنّة.

و الثالث كمخالفة العامة، و مقتضى ذكرها في سياق موافقة الكتاب كونها من المرجحات المضمونية أيضا، فينطبق عليها المرجح المضموني و الجهتي معا، و لا محذور فيه.

وبحسب الأفراد ثمانية: 1 - الأعدلية. 2 - الأفقية - 3 - الأصدقية. 4 - الأورعية. 5 - الشهرة. 6 - موافقة الكتاب. 7 - موافقة السنة. 8 - مخالفة العامة.

و جميعها مذكورة في المقبولة.

ثم إن الظاهر أن المرجحات في المتعارضات العرفية الدائرة بينهم تنحصر في هذه الثلاثة أيضا، إلا أن المرجح المضموني عبارة عن موافقة أحد المتعارضين لما كان معتبرا لديهم بحسب متعارفهم من القوانين المعتبرة لديهم، خالقية كانت أو خلقية، فكما أن أصل الترجيح في المتعارضين في الجملة عقلائي، كذلك يكون نوع الترجيح أيضا.

و مقتضى السيرة أن الشهرة أقوى المرجحات، وقد صرح بذلك صاحب الجواهر في أول كتاب الكفارات، كما عرفت.

ثم إنه قد يقال: إن الشهرة، و مخالفة العامة، و موافقة الكتاب لا يمكن إلا أن تكون لتمييز الحجة عن غير الحجة، لأن الشاذ و موافق العامة و مخالف الكتاب، ساقط عن الاعتبار بالمرّة، فلا وجه لعدّها من المرجحات.

وفيه: أنه ليس الترجيح باعتبار الحجية الفعلية من كل جهة في كل واحد من المتعارضين، لعدم تصورهما كذلك فيها. بل معناه جعل الحجة الاقتضائية فعليا، ولا ريب في صحة ذلك، لفرض اعتبار السند فيهما.

وبعبارة أخرى: الترجيح ابداء المانع عن الحجية، لا إسقاط المقتضي لها، وبذلك يمكن الجمع بين الكلمات، فمن قال بكونها من المرجحات، أي لما فيه اقتضاء الحجية، و من قال بالعدم، أي في مقام الحجية الفعلية من كل جهة.

ثم إنه لا يخفى أن المعصوم عليه السلام داع إلى كتاب الله تعالى و مفسّر و مبين له، و الداعي إلى الشيء و المفسر و المبين له لا يعقل أن يكون مخالفا له و مبينا معه، فعدم صدور مخالف الكتاب من المعصوم عليه السلام من الفطريات التي تلازم دعوته إلى الكتاب و ليس من التعبدات، كما أن الأخذ بمخالف العامة أيضا كذلك، لأن

أهل كل مذهب وملة - حقا كان أو باطلا - لا يقدمون على أخذ شيء من أحكام مذهبهم من المذهب المخالف لهم إلا إذا ثبت الاتحاد فيه بالدليل المعبر، وهذا أيضا في الجملة من الفطريات، وأوجب الشارع ذلك أيضا احتفاظا على المذهب الحق أن تتدخل فيه المذاهب الفاسدة. وقد احتمل فيه وجوه آخر:

منها: أنه لأجل التعبد المحض.

وفيه: ما لا يخفى.

ومنها: أن لنفس المخالفة من حيث هي موضوعية خاصة.

وفيه: أنه إن رجع إلى ما قلناه فهو، وإلا فيحتاج إلى دليل وهو مفقود.

ومنها: أن الصواب في خلافهم، وهو حق في الجملة.

ومنها: أن الموافق صدر تقية.

وفيه: أنه يرجع إلى ما قبله.

ومنها: أنه لأجل إلقاء الخلاف وإن كان الموافق أقرب إلى الواقع، ويشهد له صحيح زرارة حيث قال أبو عبد الله عليه السلام: «لو اجتمعتم على أمر واحد لصدقكم الناس علينا و لكان أقل لبقائنا و بقاءكم»، وفي خبر أبي خديجة: «لو صلّوا على وقت واحد عرفوا فأخذوا بربابهم»، وهذا وجه حسن جدا، كما لا يخفى على من تأمل في حالاتهم عليهم السلام وما ورد عنهم. وقد ذكر غير ذلك من الوجوه المذكورة في الكتب المبسوطة.

ولا يخفى أن طرح الموافق عند التعارض لا ينافي وجوب الأخذ به أحيانا للتقية، لأن كلا من الطرح والأخذ جهتي، لا أن يكون مطلقا.

### **الثاني: المراد من موافقة الكتاب**

قد عرفت أن موافقة الكتاب من المرجحات، والمنساق منها ما إذا كان الحكم في الكتاب و كان موافقا له، ويمكن حملها على عدم المخالفة - كما في بعض الأخبار الأخر - ثم حمل عدم المخالفة على عدم المخالفة و لو على نحو السالبة بانتفاء الموضوع، فيصير عدم المخالفة حينئذ أوسع دائرة من

الموافقة، كما هو معلوم.

ولا ريب أن في الكتاب الكريم مبيّنات و متشابهات، و المراد بالمخالف له ما كان مخالفا لمبيّناته لا المجملات، لأنّها ذات وجوه يستدل بها كل من المذاهب الإسلامية لمذهبه، و كما أن المراد بالمخالفة ما تحير أبناء المحاورّة في الجمع بينهما، لا ما أمكن الجمع عرفا، كالمطلق و المقيد، و العموم و الخصوص و نحوهما.

و المراد بالسنة أيضا ذلك، أي السنة المبيّنة التي علم صدورها من النبي صلّى الله عليه و آله فهي التي لم يصدر من المعصومين عليهم السلام خلافها بالمعنى الذي تقدم.

و الظاهر أن المراد بمبيّنات الكتاب التي لم يصدر منهم عليهم السلام ما يخالفها أعم مما كان مبينا بذاته أو بواسطة السنة النبوية، و لذا ذكرت السنة أيضا في قولهم عليهم السلام: «يترك ما خالف الكتاب و السنة».

و الوجه في ذلك كله أن الداعي إلى الشيء و الحافظ له لا يخالفه و لا ينافيه، كما هو واضح لا ريب فيه، فالمراد بالكتاب الكتاب المبيّن بذاته، أو المشروحة بالسنة المعتمدة.

### **الثالث: هل يمكن التعدي من المرجحات المنصوصة الى كل ما يحصل به الاطمئنان؟ الدليل على ذلك**

وقع الكلام في أن المرجحات المنصوصة هل تكون لها موضوعية خاصة - فلا يصح التعدي إلى غيرها - أو إنها ذكرت لأجل كونها موجبة للاطمئنان بالصدور غالبا، فيتعدى إلى كل ما كان كذلك؟ أقواهما الأخير، لأن اعتبار نفس الأمانة من حيث الطريقة المحضنة فتكون المرجحات أيضا كذلك، فكلما يوجب الاطمئنان العقلائي بالصدور يوجب الترجيح ما لم يردع عنه الشرع، هذا مع أنه لا وجه للتمسك بإطلاقات التخيير مع موجود محتمل الترجيح، لكونه من التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية.

و أما الاستدلال على التعدي بقوله عليه السلام: «الرشد في خلافهم» فإن إطلاقه يدل على أخذ كل ما كان فيه الرشد بالنسبة، و بقوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه ممّا

لا ريب فيه»، إذ ليس المراد مما لا ريب فيه مطلقاً صدوراً و دلالة و جهة، فإنه مختص بالنصوص القرآنية، بل المراد ما لا ريب فيه بالإضافة، فكل ما لا ريب فيه بالإضافة إلى غيره، يكون له ترجيح بالنسبة إليه.

فهو مخدوش: لعدم دلالاته في الكلام على أن قوله عليه السلام: «الرشد في خلافهم»، وقوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» من العلة التامة المنحصرة المستقلة للحكم، و من الممكن، بل الظاهر أنه من قبيل بيان الحكمة، و الشك في ذلك يكفي في عدم استفادة العلية التامة المنحصرة حتى يدل على صحة التعدي، مع أنه يمكن أن يكون المراد بقوله عليه السلام: «المجمع عليه لا ريب فيه» أي عند الناس لا بالنسبة إلى الواقع، فإن الناس مجبولون على الأخذ بالمشهور لديهم مطلقاً.

ثم إنه قد ذكر صاحب الوسائل في الفائدة الثامنة من خاتمة الوسائل أموراً يمكن منها حصول الوثوق بالصدور، فراجع فإن جملة منها مما لا بأس به.

و يشهد له قول الصادق عليه السلام لجميل بن دراج: «لا تحدّث أصحابنا بما لم يجمعوا عليه فيكذبوك»، وقول الرضا عليه السلام ليونس بن عبد الرحمن: «يا يونس حدّث الناس بما يعرفون و اتركهم عمّا لا يعرفون»، و تشهد له التجربة القطعية أيضاً، و من مثل هذه الأخبار يمكن استفادة صحة التعدي.

#### **الرابع: سقوط الترتيب بين المرجحات المنصوصة بناء على التعدي، الجواب هما ورد من الاشكال**

بناء على ما تقدم من أن المرجحات لا موضوعية فيها، بل تكون طريقاً إلى الوثوق بالصدور و الوصول إلى الواقع، لا يبقى موضوع للبحث عن الترتيب بينها، لفرض تحقق مناط الترجيح في الجميع، مع أن مقتضى الأصل عدم الترتيب أيضاً، و لا دليل على الخلاف إلا ما يتوهم من ذكرها مرتبة في المقبولة.

وفيه: أن الترتيب الذكري أعم من الواقعي، مع أنها المذكورة في سائر الأخبار غير مرتبة و سياقها آب عن التخصيص.



إن قيل: إن مع وجودها في المتعارضين بلا ترتب يشك في شمول إطلاق أدلة التخيير، فلا بد من مراعاة الترتيب.

تقول: لا وجه للشك مع إحراز اتحاد المناط وإطلاقات الأدلة في المرجحات الآبئة عن التقييد، وكون الترتيب في المقبولة لفظيا لا واقعا.

نعم، المشهور بين الفقهاء فتوى و عملا أن الشهرة أقوى المرجحات، فلا يبقى مجال معها لإعمال سائر المرجحات، كما لا موضوع معها لإطلاق أدلة التخيير، ويشهد له العرف أيضا، فإن الظاهر أنهم يقدمون الشهرة الاستنادية في أمورهم المعاشية و المعادية على سائر المرجحات في موارد التعارض.

### الخامس: أقسام الشهرة

الشهرة تارة: استنادية، بأن احرز استناد القدماء إلى الرواية لاعتمادهم عليها في الاحتجاج و العمل بها.

و اخرى: نقلية، بأن كانت مضبوطة في الجوامع و المجامع من غير إحراز استنادهم إليها في العمل و الاحتجاج.

و ثالثة: فتوائية محضنة، بأن اشتهرت الفتوى بشيء عند القدماء قدس سرهم مطابقة للرواية من غير إحراز استنادهم إليها.

و تحقق الاولى بالنسبة إلى خبر ضعيف جابرة لضعفه، لأن جمعا من خبراء الفن إذا اعتمدوا على شيء من فنههم و احتجوا به لا محالة يحصل من ذلك الاطمئنان العقلاني باعتبار ذلك الشيء. كما أن إعراضهم كذلك عن خبر صحيح موهن له، لأن إعراض الخبراء عما هو صحيح يكشف عن ظفرهم بما يوجب الوهن.

و الثانية: قد تكون من المرجحات و قد لا تكون، و لا كلية في ذلك.

كما أن الثالثة أيضا كذلك، و سيأتي بعض القول في حجية الظن إن شاء الله تعالى.

و المناط في كل ذلك حصول الوثوق و الاطمئنان بالصدور، و هو دائمي

في الشهرة الاستنادية، و اتفاقي في الأخيرتين.

### السادس: معاملة المرجح من الظن ان لم يقيم دليل على اعتباره و لا على عدم اعتباره

الظن إن قام على اعتباره الدليل يصلح للترجيح، وإن قام على عدم اعتباره دليلا فلا يصح عليه التعويل، وإن لم يكن من الأول و لا من الأخير فقد جرت سيرة الفقهاء على معاملة المرجح معه أيضا، فتراهم يقولون: «عليه الأكثر»، و «عليه جمع من القدماء»، و «كما عليه الشهيدان و المحققان» إلى غير ذلك من التعبيرات الكثيرة الموجبة للاعتماد.

و لعل الوجه في ذلك أنه مع وجود هذه الظنون يحصل الشك في شمول إطلاقات أدلة التخيير، فلا يصح التمسك بها حينئذ مع ثبوت ملاك سائر المرجحات فيها، و هو حصول الاطمئنان في الجملة، بل قد جرت عادة الفقهاء على عدّ الموافقة للأصل من المرجحات، فراجع الجواهر و غيره.

### حكم المتعارضين بعد التكافؤ

#### إشارة

لا- يخفى أنه كما أن حجية أصل الخبر الموثوق به إنما هو ببناء العقلاء كذلك متممات الحجية و فروعها أيضا تكون ببناء العقلاء، فإن التعارض و أحكامه من لوازم الحجة الموجودة بين العقلاء و الدائرة بينهم، و لا يمكن أن يكون هذا الأصل النظامي دائرا بينهم بينما تكون لوازمها و فروعها مغفولا عنها لديهم، مع كونها من مقومات محاوراتهم و احتجاجاتهم، و قد تقدم أن الأنواع الثلاثة للمرجحات ثابتة عند المتعارف أيضا في محاوراتهم الشائعة لديهم، و لا بد و أن يبحث عن حكم المتعارضين بعد التكافؤ من جميع الجهات عند العقلاء، و أنه بعد استقرار الحيرة لديهم هل يختارون الاحتياط في العمل إن أمكن، أو يتوقفون عنه مطلقا، أو أنهم يرجعون إلى التخيير بحكم فطرتهم؟

#### اقسام التخيير

#### اشار الى امور

### أما الأول: عدم اختصاص التخيير بزمان الغيبة بناء على كونه عقليا الكلام في ذلك

فهو و إن كان حسنا ثبوتا و لكنه خلاف البناء المحاورى النوعي في الطرق المعتمدة لديهم و الحجج الدائرة بينهم، مع أنه تشديد في الأمر الذي

التحير وعدم إمكان رفعه، وعلى هذا لا وجه لإتعايب النفس في ملاحظة النسبة بين الأخبار الدالة على التحيير وسائر الأخبار الواردة في حكم المتعارضين، لأنه مع استقرار التحير وعدم إمكان رفعه عرفا يثبت التحيير، سواء كان عقلايا أو شرعيا، وسواء كان في زمان الحضور أو زمان الغيبة. ومع عدم استقراره وإمكان رفعه عرفا لا موضوع له أصلا، بلا فرق بين الزمانين، ولا بين كونه عقلايا أو شرعيا.

### **الثاني: التحيير لا يكون إلا بعد الفحص عن المرجحات و الياس عنها**

لا- موضوع للتحيير مطلقا إلا- بعد الفحص عن المرجحات و اليأس عنها، لأن موضوعه إنما هو قبح الترجيح بلا مرجح، فمع وجوده أو احتمال له لا موضوع له لا عقلا ولا شرعا.

### **الثالث: اختصاص موضوع التحيير بالمجتهد**

موضوع هذا التحيير - سواء كان عقلايا أو شرعيا - إنما هو في أخذ الحجة أي المسألة الاصولية، فيختص بالمجتهد، إذ العامي بمعزل عن ذلك، ولا يكون استمراريا، لأنه بعد الأخذ بأحدهما يصير ذا حجة معتبرة فلا يبقى موضوع للتحيير حينئذ، كما لا وجه لاستصحاب التحيير بعد صيرورته ذا حجة معتبرة.

### **الرابع: الجواب عما يتوهم من حمل أخبار الترجيح على الاستحباب و الأخذ باطلاق أخبار التحيير**

بعد كون موضوع التحيير مطلقا - إنما هو صورة فقد المرجح - لا وجه لتوهم حمل أخبار الترجيح على الاستحباب، و الأخذ باطلاق أخبار التحيير، لأنه من إثبات الإطلاق في ما لا موضوع له، وهو قبيح. نعم، يمكن أن يقال: إن مجرد الوثوق بالصدور في كل واحد من المتعارضين يكفي في الحجية، لإطلاق أدلة اعتبار الخبر الموثوق به وإطلاق السيرة العقلائية، فيتحقق موضوع التحيير بمجرد الحجة الاقتضائية وإعمال المرجحات إن كان لزيادة الوثوق فلا دليل على أصل اعتباره، لفرض حصول أصل الوثوق في الجملة. وإن كان لجهة أخرى فهي مدفوعة بالأصل. ولعل نظر من حمل المرجحات على الندب إلى ذلك وإن كان بعيدا عن ظاهر كلماتهم، ولم أجد ما ذكرناه محررا في كلامهم فراجع.

يكون أصله مبنيًا على التسهيل والتيسير، لأن هذه كلها من فروع اعتبار الخبر الموثوق به الذي هو من أهم الأمور النظامية التسهيلية.

وكذا الثاني مع أنه قد يؤدي إلى اختلال النظام لديهم، مضافًا إلى أنه قد لا يكون المورد قابلاً للتوقف بل لا بد من العمل به في الجملة فيتعين الأ-خير، فيكون التخيير أيضًا في تعارض الحجج المعتمدة بعد التكافؤ واستقرار الحيرة من الأصول النظامية الدائرة لديهم في محاوراتهم عند تحقق الحيرة المستقرة.

و الأخبار الواردة في التخيير عند الحيرة المستقرة وردت على طبق هذا الأمر المرتكز في الأذهان بحكم فطرة الإنسان فلا يكون من الأمور التعبدية، وما ورد من الشارع إنما هو لأجل التقرير وعدم الردع عن هذه الطريقة المعهودة المرتكزة عند العرف.

فالتخيير إما تكويني محض، كما في دوران الأمر بين المحذورين مع عدم كون أحدهما قريبًا. أو عقلائي، كما في نظائر المقام. أو شرعي، كما في خصال الكفارات مثلا. وعلى هذا لا اختصاص له بخصوص تعارض الروايات، بل يشمل جميع موارد التعارض، سواء كان فيها، أو في أقوال الرجال، وأهل اللغة أو غيرها.

نعم، بناء على كون التخيير في المقام شرعيا محضا لا يختص بخصوص مورد الأخبار المتعارضة، لا اختصاص أدلة التعارض بها، ولكن عرفت أنها وردت في مقام عدم الردع عن طريقة العقلاء، فلا وجه للاختصاص، ولذا يمكن القول بشموله لموارد اختلاف النسخ و اختلاف النقل أيضا بعد التكافؤ المطلق والتحير المستقر.

وينبغي الإشارة إلى أمور:

الأول: بناء على كون التخيير عقلائيا لا يختص بزمان الغيبة، بل يشمل زمان الحضور أيضا بعد عدم قدرته عليه السلام ظاهرا على رفع التحير، إما لعدم مقتضي أو لوجود المانع، بل وكذا لو كان تعبدا من الأخبار لفرض استقرار

يختص حكم التعارض - من الترجيح، ثم التخيير - بالمتباينين فقط ولا وجه له في العام والخاص، ولا المطلق والمقيد، لتحقيق الجمع العرفي المقبول فيهما، بل تقدم عدم كونهما من التعارض في المحاورات أصلاً، فيخرجان عنه تخصصاً.

وكذا موارد العموم من وجه، لأن المتفاهم من أدلة حكم التعارض ما إذا لم يمكن الأخذ بالدليلين في الجملة، وهو ممكن في مورد الافتراق من الدليلين، بل وكذا في مورد الاجتماع أيضاً، لأن المنساق من دليل حكم التعارض - ترجيحاً أو تخييراً - إنما هو في ما إذا لزم من الطرح والرجوع إلى الأصل محذور شرعي، ولا يلزم ذلك في مورد الاجتماع من العامين من وجه، بل الشائع في المحاورات هو الطرح، ولا محذور فيه إلا لزوم التفكيك في العمل بمدلول الدليل ولا إشكال فيه، بل هو كثير في الفقه، كما لا يخفى.

### حكم التعارض إن كان بين أكثر من دليلين

التعارض بين أكثر من الدليلين كثير في الفقه، كما في تحديد الكر، وانفعال البئر، وحكم السلام المخرج عن الصلاة، وحكم الركعتين الأخيرتين من الرباعيات من حيث القراءة والتسيحات، وحكم ذبيحة الكتابي، وحكم أكثر النفاس إلى غير ذلك مما لا يستقصى. ولا تضبطها ضابطة كلية حتى تذكر في الأصول، ويختلف حكمها حسب اختلاف الأبواب والموارد، وقد يضطرب في بعض موارد الخبير الماهر.

قال في الجواهر في بحث السلام: «ويكفيك أن الشهيد مع شدة تبخره

و حسن وصوله إلى المطالب الغامضة قد اضطرب عليه المقام، كما لا يخفى على كل ناظر للذكرى...».

### التعرض لبعض صور التعارض بين الأدلة، وهي كثيرة

ثم إنه قد تعرض الأصوليون لبعض صور التعارض بين الأدلة:

منها: ما إذا ورد عام، كأكرم العلماء، وخاصان بينهما التباين، كلا تكرم الكوفيين منهم ولا تكرم البصريين منهم. و حكمه تخصيص الخاص بكل واحد من الخاصين ما لم يكن محذور في البين من التخصيص المستهجن ونحوه، وإلا فيعامل معاملة التعارض بين العام و مجموع الخاصين، ويؤخذ بالأرجح منهما في البين، ومع فقدته فالتخيير.

ومنها: ما إذا ورد عام وخاصان، وكان بينهما العموم المطلق، كأكرم العلماء ولا تكرم العراقيين، ولا تكرم الكوفيين. و حكمه كالقسم الأول، كما هو الظاهر من المحاورات.

وما يقال: من تخصيص العام بأخص الخاصين ثم ملاحظة النسبة بينه وبين الخاص الآخر، لا شاهد عليه من عرف أو عقل أو شرع، و كونه القدر المتيقن من التخصيص، لا يوجب الظهور في التخصيص به أو لا. نعم، لو كانا متصلين بالعام يصادم الظهور في العموم، و حينئذ يكون التعارض بين الدليلين لا أكثر، فيخرج عن مورد البحث.

ودعوى: أنه مع ملاحظة التخصيص بأخص الخاصين قد تنقلب النسبة إلى العموم من وجه، فلا بد من ملاحظة النسبة المنقلب إليها.

وهذه الدعوى فاسدة: لأن المدار في النسب الملحوظة في الظواهر، النسبة الظاهرة الأولية المنساقاة من ظاهر الكلام، لا المنقلبة إليها بعد التخصيص.

ومنها: ما إذا ورد عام وخاصان بينهما العموم من وجه، كأكرم العلماء ولا تكرم النحاة، ولا تكرم الصرفيين. و ظاهرهم الاتفاق على تخصيص العام بكل منهما ما لم يلزم محذور في البين.

ومنها: ما إذا ورد عامان من وجه، ثم ورد دليل آخر لإخراج مورد افتراق أحد العامين، مثل أكرم النحويين، ولا تكرم الصرفيين، وبعد ذلك قال: يستحب إكرام النحوي غير الصرفي. فتقلب النسبة إلى العموم المطلق، إذ يصير مفادهما هكذا: أكرم النحويين ولا تكرم النحوي الصرفي، فيعمل معه معاملة المطلق والمقيد.

ومنها: ما إذا كان بينهما التباين، كأكرم العلماء ولا تكرم العلماء، ثم ورد دليل آخر على إخراج العدول من لا تكرم العلماء، فتقلب إلى العموم المطلق، إذ يصير مفادهما أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم، والحكم في الجميع تخصيص العام بتمام المخصصات ما لم يلزم محذور التخصيص القبيح، بلا فرق بين ورودها في عرض واحد أو متقدما ومتأخرا. هذا بعض ما يتعلق بالمقام والتفصيل يطلب من الفقه في المواضع المناسبة.

ثم إنه لا يخفى أنه لا فرق في الأحكام العامة للتعارض بينهما إذا كان التعارض بين الدليلين أو أكثر، فيجري جميع ما تقدم في المقام أيضا.







و هي على قسمين:

**تمهيد**

**إشارة**

اتفق العقلاء على أن العقل أعلى الكمالات الإمكانية، وأعلى الجواهر الروحانية، وعليه يدور نظام المعاش والمعاد، وعلى ذلك أجمعت الشرائع الإلهية. ومن المعلوم أنه ليس كل عقل له حظ للإصابة إلى الواقع، كما أنه ليس كل واقع يمكن أن يدرك بالعقول، فكم من واقع مستور وكم من عقل أليف الضعف والقصور وإن بذل غاية الجهد ونهاية الوسع، وفي العيان والوجدان في ذلك غنى عن إقامة البرهان، ومن ذلك حصلت الاختلافات الكثيرة في العلوم مطلقاً.

ثم إن ما يتعلق بمباحث العقل كثير جداً، والذي يبحث عنه في الفقه والاصول أربعة:

**المبحث الأول: أنه مناط التكليف**

، فلا تكليف بدونه، وعليه يدور الثواب والعقاب، وتدل عليه الأدلة الأربعة، كما فصل في محله. وهذا يذكر في الفقه، كما يذكر في فني الحكمة والكلام، وفي كتاب العقل والجهل من كتب الأحاديث، كالكافي وغيره.

**المبحث الثاني: الملازمة بين حكم العقل المستقل وبين حكم الشرع**

، وعبروا عنها ب (قاعدة الملازمة) وهي من القواعد الهامة التي تعرضوا لها في الكلام والحكمة والاصول.

وهي تعني أنه كل ما حكم به الشرع يحكم به العقل، وهذه القاعدة قديمة

ص: 195

جدا، بل كانت في قديم الأزمان معتقد بعض أعظم حكماء يونان، و تظهر من كلمات بعض أهل العرفان، حيث يقولون: إن العقل شرع داخلي والشرع عقل خارجي، و لا فرق بينهما في حاق الواقع، فلو تجسّم العقل لكان بصورة النبي، كما لو تجرد النبي لصار العقل بعينه؛ بلا فرق بينهما إلا باختلاف النشأة والعالم، و لهذا بحث طويل عريض جدا، و سنشير إلى بعض ما يتعلق بهذه القاعدة في مباحث حجية الحجج إن شاء الله تعالى، و ليس المقام مناسباً لذكرها، لأن المقام يبحث فيه - كما أشرنا إليه - عن صغريات الحججة، و قاعدة الملازمة لا بد و أن تذكر في كبرائها.

و أما أن العقل شرع من الداخل، و الشرع عقل من الخارج فهو صحيح في الجملة، كما ورد فيه الحديث.

### **المبحث الثالث: الملازمات العقلية غير المستقلة**

، أي: حكم العقل المتوقف على شيء خارج عن حكمه. مثل الملازمة بين وجوب المقدمة و ذيها، إذ لو لا وجوب المقدمة في الخارج لما حكم العقل بهذه الملازمة، و أن الإتيان بالمأمور به يقتضي الإجزاء، إذ لو لا وجود المأمور به في الخارج، لا موضوع لحكم العقل بذلك.

و الملازمات غير المستقلة كثيرة، لأن الفقه مبني على الاستظهارات الصحيحة و الاستنباطات الحسنة، و هذه تتوقف على الذوق السليم و الذهن المستقيم، و هما من أهم أجنحة العقل الذي يطير بهما في العلوم مطلقاً، و إنما نتعرض هنا لبعض مهماتها، و لا اختصاص لها بصناعة الاصول، بل كل علم و فن و صنعة تكون لها جهات خارجية تجري فيها الملازمات العقلية غير المستقلة.

### **المبحث الرابع: بناء العقلاء و سيرتهم**

، و قد جرت سيرة العلماء على التمسك بهما، و هما من أهم الامور النظامية ما لم تردع عنه الشريعة الإلهية، و قد بنينا جملة كثيرة من الفروع خصوصاً في المعاملات عليهما، فليراجع كتابنا في

ثم إن الملازمات العقلية غير المستقلة عبارة عما إذا كان طرفا الملازمة من غير العقل، و لكن الحاكم بها إنما هو العقل. بخلاف الملازمات المستقلة، فإن طرفي الملازمة والحكم بها من مدركات العقل من دون توقف على صدور حكم من الشارع، كقاعدة التحسين والتقييح العقليين، ووجوب شكر المنعم، و تبحث عنهما في علم الكلام وقاعدة الملازمة بين حكم الشرع و حكم العقل، و سيأتي البحث عنها في بحث الحجج.

**أما الملازمات العقلية غير المستقلة فهي كثيرة، و عمدتها في فن الاصول امور:**

**إشارة**

ص: 197

إشارة

إذا ورد ذكر من الأمر و تحقق امتثال من المأمور به كما قرره و جعله الأمر، فالعقل يحكم بالملازمة بين امتثال المأمور به على ما قرره الأمر و سقوط الأمر به، و هذا البحث - في الجملة - من صغريات المسألة المبرهن عليها في العلوم العقلية: من استحالة تخلف المعلول عن العلة التامة المنحصرة، على ما يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.

تمهيد فيه امور:

الأول: لا ربط لهذا البحث بمبحث المرة و التكرار

الذي تقدم البحث عنه، و لا بمبحث تبعية القضاء للأداء و عدمه الذي يبحث عنه في علم الفقه، لأن البحث فيهما إنما هو في مقام بيان أصل المأمور به و تعيين حدوده و قيوده شرعا بحسب الثبوت و مقام التشريع، و البحث في المقام في أنه بعد ثبوته بحدوده و قيوده شرعا هل يكون امتثاله موجبا لسقوطه أو لا؟ فلا ربط له بهما.

الثاني: الاستغناء عن كلمة (على وجهه) الواردة في عنوان البحث

قد ذكر القوم في عنوان البحث: «الإتيان بالمأمور به على وجهه»، و أطالوا القول في بيان معنى الوجه - كما هي عادتهم في غالب الموارد - و نحن في غنى عن ذلك بعد إسقاط هذا اللفظ لعدم الفائدة فيه رأسا، و أبدلنا عنه بقولنا:

«كما قرره و جعله الأمر» بالمعنى الأعم من التقرير و الجعل حتى يشمل المجعولات الثانوية التسهيلية المتممة للجعل الأولى.

الثالث: هذا البحث يشمل الامر الواقعي و الاضطراري و الظاهري و الاعتقادي

الأمر إما واقعي، أو اضطراري و يعبر عنه بالواقعي الثانوي أيضا، أو ظاهري يكون مفاد الأمارات و الاصول و القواعد المعتمدة، أو اعتقادي، و مورد البحث يشمل جميع هذه الأقسام الأربعة.

بما له من العرض العريض، لا سيما في الصلاة و الحج لكثرة ما ورد من التسهيلات الامتنانية فيهما. و سقوط الأمر به أعم من القبول، لأنه عن القبول موانع كثيرة، كما له مراتب كثيرة، و بعض مراتبه ملازم لسقوط الأمر، و إن كان بعض مراتبه الاخرى ملازما للتقوى، فلا يختلط القبول بسقوط الأمر بالامتنال. إذا عرفت ذلك فنقول:

**إن البحث في مسألة الإجزاء من جهات:**

**الجهة الاولى: في سقوط كل أمر بالنسبة إلى امتناله**

، كسقوط الأمر الواقعي عند امتناله، و سقوط الأمر الظاهري عند امتناله، و سقوط الأمر الاضطراري مع امتناله، و سقوط الأمر الاعتقادي عند امتناله، و هذا السقوط واضح لا ريب فيه، لأن الامتنال مطابقا للوظيفة المقررة فيه علة تامة لحصول الغرض، و هو داعوية الأمر للامتنال، و الداعوية وجدانية، و مطابقة المأتي به للمأمور به كذلك أيضا فلا بد من سقوط أمره، لأن فرض عدم السقوط إما لأجل عدم تحقق الداعوية، أو لأجل عدم مطابقة المأتي للمأمور به؛ أو لأجل دخل شيء آخر في السقوط.

و الكل خلف الفرض، أو لأجل الشك في القبول، و قد مر أنه أعم من الامتنال و سقوط الأمر، فيتعين أن يكون امتنال الأمر الواقعي مسقطا لأمره، فلا يبقى موضوع للامتنال بداعي الأمر بعد ذلك لسقوط الأمر.

و أما الامتنال بدواعٍ صحيحة اخرى فلا بأس به رجاء للأصل، بل قد يكون راجحا إذ انطبق عليه عنوان حسن شرعا، و قد ورد في الصلاة المعادة: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَخْتَارُ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ»، و قوله تعالى: وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ.

و إذا انطبق عنوان المجاهدة في الله على الاتيان ثانيا يصير راجحا قهرا ما لم يكن من الوسوسة. و لا فرق في هذه الجهة بين الأوامر الواقعية و الاضطرارية و الظاهرية و الاعتقادية.

إشارة

النفس الأمري عند رفع الاضطرار. ويمكن إدخال هذه الجهة، و الجهة الآتية في ما مر من الجهة الاولى بالنسبة إلى الأمر الواقعي بأن يقال: إن امتثال الأمر الواقعي بما له من الأطوار، والبروز والشئون وعرضه العريض، يجزي عن الواقع، ولا ريب في أن الأوامر الاضطرارية و الظاهرية من أطوار الواقع، فلا تصير جهات البحث متعددة حينئذ. وكيف كان، فالاحتمالات الثبوتية فيها خمسة:

الأول: سقوط الواقع بالمرّة خطابا و ملاكا فعلا في موارد الاضطرار، فلا واقع إلا ما استفيد من أدلة التكاليف العذرية، لأن الشارع مسلط على مجعولاته - وضعا ورفعا، وإتماما و تنقيصا - و لا محذور فيه من عقل أو شرع، و لكن مع بقاء الواقع على الشأنية و الاقتضاء في الجملة.

الثاني: وجود الواقعي الأولي و تطابق مصلحته مع الواقعي الثانوي من كل حيثية و جهة، لكن طولاً لا عرضاً حتى يلزم التخيير، و على نحو الاقتضاء لا الفعلية حتى يلزم تحصيلها.

الثالث: نفس الصورة مع لزوم تداركها.

الرابع: هذه الصورة مع استحباب التدارك.

الخامس: هذه الصورة مع عدم إمكان التدارك.

و هذه كلها صور فرضية في مقام الثبوت، و يمكن أن يمثل لها بفروع فقهية قد تعرضنا لها في مهذب الأحكام في موارد مختلفة.

و أما في مقام الإثبات فمقتضى إطلاقات أدلة التكاليف العذرية و الاضطرارية، و تسالم العلماء على حكومتها بالنسبة إلى الواقعيات الأولية و سهولة الشريعة المقدسة هو القسم الأول، إذ لا معنى للحكومة المتسالمة بينهم إلا تنزيل التكاليف الاضطرارية منزلة الواقعيات الأولية و إسقاطها عن الفعلية

وإبقاؤها على الشأنية الصرفة في الجملة، إلا أن يدل دليل على الخلاف في بعض الموارد، على ما فصل في الفقه.

## امور تتعلق بالتكاليف الاضطرارية

### اشارة

ثم إن في التكاليف الاضطرارية مباحث لا بأس بالإشارة إليها:

### منها: المناط في الاضطرار و العذر هل هو صرف الوجود أو العذر المستوعب؟

أن الاضطرار و العذر الذي هو موضوع هذه التكاليف هل هو صرف وجود الاضطرار في الموقتات، أو العذر المستوعب للوقت، فلا يجوز البدار إلى امتثالها في أول الوقت؟ مقتضى ما هو المرتكز في الاضطراريات إنما هو العذر المستوعب، وعليها تنزل إطلاقات أدلة تلك التكاليف إلا- مع الدليل على الخلاف، كما ورد في التيمم و التقية، فيرجع في غير المستوعب إلى قاعدة الاشتغال، وإطلاقات أدلة التكاليف الأولية إلا مع وجود دليل خاص في البين.

### و منها: اذا ترك التكليف الاضطرارى و أتى بالتكليف الواقعي

أنه لو أتى المكلف في مورد التكاليف الاضطرارية بالتكليف الواقعي و ترك تكليفه الاضطراري، هل يجزي أو أنه لا يجزي؟ المسألة مبنية على بقاء الملاك في التكاليف الواقعية في مورد الاضطرار، فمع بقاءه يصح بداعي الملاك، و مع عدمه لا وجه للصحة، إذ لا خطاب و لا ملاك فكيف يصح و بأي داع يؤتى به، فلا- طريق لإ-حراز الملاك إلا إطلاق الخطاب من باب كشف المعلول عن العلة، و قد اختلفت الكلمات، ففي بعض الموارد يحكمون بالصحة، و في بعضها يحكمون بالبطلان، و في البعض الآخر يترددون في الفتوى مع عدم دليل خاص لهم أصلا.

### و منها: في اضطرار الشخصى أو النوعي

أن موضوع الاضطرار يلحظ بالنسبة إلى شخص المكلف دون النوع، فلو كان تكليف اضطراريا بالنسبة إلى شخص دون النوع، ينقلب تكليفه الواقعي إليه، و في العكس يبقى على تكليفه الواقعي. و هذه المباحث لا بد و أن ينقح الكلام فيها في الفقه.

### الجهة الثالثة: في أجزاء الإتيان بما يصح الاعتذار به - كما في مورد الأمارات و الاصول، و القواعد المعتمدة - عن الواقع عند انكشاف الخلاف

فهو



من لوازم اعتبارها، وصحة الاعتذار بها، لأنها إن طبقت الواقع فلا ريب في الإجزاء، وإن خالفت فالمكلف معذور في ترك الواقع، لعموم أدلة اعتبارها وامتثال الشارع على أمته في هذا الأمر العام البلوى، و حكومة أدلة اعتبارها على الواقعيات، ويشهد له الطريقة العقلانية في الطرق المعتمدة لديهم، فإنهم عند تبين الخلاف فيها يرتبون الأثر من حين تبين الخلاف من دون استئناف العمل من الأول، وهذا لسعة فضل الله تعالى أنسب. فكما أنه تعالى يسقط العمل المأتي به عن الاعتبار لأجل بعض الجهات، كذلك ينزل العمل غير المطابق للواقع منزلة الواقع.

ودعوى: أن العذرية وصحة الاعتذار مادامية، أي ما لم ينكشف الخلاف، لا دائمية. من مجرد الدعوى بلا شاهد ومخالفة لإطلاقات أدلة اعتبارها، وإجماعهم على الإجزاء عند تبدل رأي المجتهد، فإطلاق أدلة اعتبار مفاد الأمارات والاصول والقواعد - تأسيسا كانت أو إمضائية - يقتضي الإجزاء مطلقا إلا في مورد الدليل على الخلاف، فلا مجرى لجريان قاعدة الاشتغال في المقام.

ولم يرد عن الأئمة عليهم السلام في هذا الأمر العام البلوى لا سيما عند الإمامية المفتوح عندهم باب الاجتهاد حديث، وما ورد في عدم إجزاء الرأي والنظر من الأخبار الكثيرة التي جمعها في كتاب القضاء من الوسائل، لا ربط لها بالمقام، بل المقصود منها الآراء الفاسدة الباطلة في مقابل الإمام عليه السلام، لا ما حصل من الجد والاجتهاد في أحاديثهم عليهم السلام، فأبي مانع من أن يكون المقام مثل أعمال العامة إذا استبصروا، حيث ورد عن أبي عبد الله عليه السلام في الصحيح: «كل عمل عمله في حال نصبه وضلاله فإنه يؤجر عليه»، بل ما نحن فيه أولى بذلك كما لا يخفى، وليس ذلك من التصويب والانقلاب الباطل، بل هو تنزيلي تسهيلي لغير الواقع منزلة الواقع، وإسقاطه عن الفعلية لمصالح كثيرة، فبين المقام وبحث التصويب والانقلاب بون بعيد جدا.

و لا فرق في جميع ما ذكرناه بين كون تبين الخلاف بالقطع، أو الظنون الاجتهادية، وقد تعرضنا لجملة من المباحث المتعلقة بالمقام في بحث الاجتهاد و التقليد، وفي كتاب القضاء من مهذب الأحكام.

#### **الجهة الرابعة: العمل بما حصل به الاعتقاد مع تبين الخلاف**

، فإن كان هذا الاعتقاد مستندا إلى الاجتهاد الصحيح فهو من تبدل الرأي الذي أجمعوا فيه على الأجزاء، وإن كان من غيره فمقتضى الأصل عدم الأجزاء من غير دليل حاكم عليه. و الله تعالى هو العالم.

ص: 203

إشارة

يقع البحث في فن الاصول عن الوجوب المولوي الترشيحي عن وجوب ذي المقدمة بالنسبة إلى مقدمته، بعد تسليم اللابدية العقلية التي تكون بين المقدمة وذيها.

وإذا كان نفس الملازمة الواقعية بين طلب الشيء و طلب مقدماته مورد البحث، فيكون من المسائل العقلية غير المستقلة، و حيث يقع في طريق الاعتذار لدى المولى، فإنه يكون من المسائل الاصولية. وفيه ملاك المسألة الفقهية، و المسألة الكلامية أيضا، كجملة كثيرة من مسائل الاصول.

تقسيمات المقدمة:

التقسيم الأول: المقدمة إما داخلية محضة، كالأجزاء. أو خارجية كذلك،

كالفاعل، و الغاية. أو برزخ بينهما، كالشرط و المعد، فإن فيهما جهتين: التقيد، و نفس القيد، و من الجهة الاولى داخلية و من الجهة الثانية خارجية.

و يصح أن يقال: إن المقدمة إما داخلية بالمعنى الأخص، و هي الأجزاء. أو بالمعنى الأعم، و هي الأجزاء، و الشرط، و المعد.

و الكل صحيح و إن اختلف التعبير. كما أن بعض الأشياء برزخ بين الشرطية المحضة و الجزئية الصرفة، كالنية في العبادات - مثلا - فإن الفاتحة جزء للصلاة، و الاستقبال شرط لها، فالنية برزخ بينهما، كما فصلناه في الفقه.

و حيث أن المقدمة المبحوث عنها في المقام متقومة بالتغاير الوجودي مع ذيها، فالمقدمات الداخلية - و هي الأجزاء - خارجة عن مورد البحث، لاتحاد الكل مع تمام الأجزاء وجودا، و وجود أحدهما عين وجود الآخر كذلك عقلا

وعرفا، فلا اثينية في البين حتى تتحقق المقدمة المتقومة بها. و التغير الاعتباري وإن كان موجودا بينهما فإن الكل عين الأجزاء باعتبار الاجتماع، و الأجزاء الفعلية غير الكل مع قطع النظر عن هذا الاعتبار، لكن ليس هذا النحو مع التغير مناط المقدمة عرفا، فوجوب الأجزاء عين وجوب الكل و بالعكس، فليس في البين إلا وجوب واحد منسوب إلى الكل بنحو الجمع، و إلى الأجزاء بنحو الانبساط.

و كذا الكلام في التوليدات، كالإحراق و الإلقاء في النار، فإنه ليس فيها إلا وجوب واحد منسوب إلى السبب المولد (بالكسر) و المسبب المولد عنه، فلا اثينية في البين عرفا و إن كانت متحققة واقعا، فهي أيضا خارجة عن مورد الكلام في المقام.

### **التقسيم الثاني: قد قسموا المقدمة إلى الشرعية، و العقلية، و العادية، و مقدمة الصحة، و مقدمة الوجود، و مقدمة الامتثال**

و لا وجه لهذا التقسيم أبدا.

فإن الثلاثة الاولى إن كان بلحاظ أصل الدخالة و المقدمة فالجميع عقلية، لانتفاء الشروط بانتفاء شرطه، و المركب بانتفاء جزئه، سواء كان المشروط أو المركب عقليا أو شرعيا أو عاديا، و لا حكم للأخيرين إلا ما حكم به العقل و لو حكما بشيء لكان إرشادا إلى حكم العقل.

نعم، لهما تنزل الفاقد للشرط أو الجزء منزلة الواحد في مجعولا تهما، لفرض استيلائهما عليها موضوعا و حكما، و لا ربط لذلك بأصل المقدمة التي هي مورد البحث.

و إن كان ذلك بلحاظ الجاعل فهو أجنبي عن بحث المقدمة، كما هو أوضح من أن يخفى.

و الرابع ليس إلا المقدمات الداخلية أو الخارجية، فلا وجه لتسمية أخرى و زيادة قسم آخر.

و الخامس يرجع إلى الرابع، فلا وجه لعدّه قسما مستقلا إن كان المراد الوجود الصحيح، وإن كان المراد مطلق الوجود فهو خارج عن مورد البحث قطعاً، لأن البحث في مقدمة الواجب لا في مقدمة المسمّى، كما أنه لا بد من خروج مقدمة الوجوب عن مورد البحث أيضاً، لأنه قبل حصول المقدمة لا واجب في البين حتى يترشح منه الوجوب إلى مقدمته، وبعد الحصول لا معنى للترشح، لأنه من تحصيل الحاصل.

وكذا لا ريب في خروج مقدمة الامثال عن مورد البحث، إذ ليس فيه إلاّ اللابدية العقلية وليس فيه وجوب مولوي ترشحي حتى يكون مورد البحث، ولو ورد دليل عليه لا- يكون إلا إرشادا محضاً فانحصرت المقدمة - التي تكون مورد البحث - في الخارجية والداخلية بالمعنى الأعم.

### **التقسيم الثالث: قد قسّموا المقدمة بلحاظ الزمان الى المقارنة،**

كالاستقبال للصلاة، وعربية الإيجاب والقبول في العقود مثلاً. و المتقدمة، كتقدم الوصية على حصول الملكية للموصى له بعد موت الموصي في الوصايا التمليلية.

و المتأخرة، كالإجازة لعقد الفضولي في حصول الملكية من حيث العقد بناء على الكشف. فيلزم تخلل الزمان - قليلاً كان أو كثيراً - بين العلة و المعلول في الأول، و تقدم المعلول على العلة في الثاني، و هما ممتنعان، كما ثبت ذلك في فن الحكمة بالدليل و البرهان، و العلة بجميع أجزائها و جزئياتها مقدمة على المعلول رتبة لا زماناً، كتأخر المعلول عن العلة فإنه رتبي فقط.

و المراد بأجزاء العلة و جزئياتها ما إذا تحققت في ضمن العلة التامة لا بدونها، إذ العلية و المعلولية من الامور الإضافية، فالأجزاء و الجزئيات غير المتحققة في ضمن العلة التامة أجزاء استعدادية لا فعلية، و الكلام في الثانية دون الاولى. و العلة التامة مقارنة مع المعلول زماناً و إن اختلفا رتبة، كقولك: «تحركت

اليد فتحرك المفتاح» فزمان الحركتين متحد، ولكن رتبة حركة اليد متقدمة على حركة المفتاح فإن الأخيرة مستندة إلى الأولى.

وقد وقعت في الشريعة المقدسة موارد انتقضت فيها القاعدة العقلية، منها ما تقدم فيها المعلول على العلة زمانا، كالعقود الفضولية بناء على الكشف، فإنه يحصل الأثر قبل حصول العلة التي هي الإجازة، و موارد تقدم فيها العلة على المعلول زمانا، كعقد الوصية التمليلية الحاصلة قبل الموت بزمان مع أن الملكية تحصل بعده ولو بزمان كثير، و كغسل المستحاضة قبل الفجر لصحة الصوم الحادث بعد الفجر.

وقد اضطرت كلماتهم في حل هذه المشكلة، وقد تعرضنا في الفقه لبعض الكلام، و لنشر لبعضه الآخر بما يناسب المقام. وقد اجيب عن أصل الشبهة بوجوه:

الأول: ما عن صاحب الكفاية أن الشرط إما شرط للوضع، كعقد الوصية للملكية بعد الموت، و الإجازة في العقود الفضولية لحصول الأثر قبلها. أو شرط للتكليف، كالعقد، و الإجازة لوجوب الوفاء. أو شرط للمكلف به، كغسل المستحاضة قبل الفجر لصحة صومها.

و مرجع الأولين إلى أن لحاظ الشرط عند الشارع دخيل في حكمه وضعا أو تكليفا، فاللحاظ هو المؤثر لا أن يكون الأثر للوجود الخارجي حتى يلزم المحذور، فما هو الشرط - و هو اللحاظ - مقارن، و ما هو متقدم أو متأخر لا ربط له بالشرطية فلا محذور في البين أصلا.

وفيه: أولا: أنه تصرف في ظواهر الأدلة بلا شاهد، بل على خلافه الشواهد.

و ثانيا: أن اللحاظ طريق إلى ما في الخارج لا أن تكون له موضوعية خاصة، و إذا كان كذلك، فالمحذور باق على حاله.

و مرجع الأ-خير - أي ما كان شرطاً للمكلف به - إلى أن المتقدم أو المتأخر له دخل في صيرورة المكلف به معنونا بعنوان حسن، فصوم المستحاضة يصير ذا عنوان حسن بتقديم الغسل عليه يوجب بذلك صلاحيته للتقرب به، فيرجع إلى الشرط المقارن.

وفيه: أنه إن كان الشرط من حيث الوجود الخارجي فهو عين الإشكال قرر بوجه آخر، وإن رجع إلى شرطية اللحاظ فهو عين ما أجاب به عن شرط الوضع والتكليف، و مرّ بطلانه.

الثاني: ما عن بعض مشايخنا قدس سرّهم، فعن شيخنا المحقق العراقي قدس سرّه أن المشروط في جميع تلك الموارد إنما هو الحصّة التوأمة مع الشرط، فالشرط حينئذ قرين المشروط و حليفه، لا أن يكون متقدماً عليه أو متأخراً عنه.

وفيه: أن ذلك إن كان بحسب الوجود اللحاظي فهو عين ما تقدم عن صاحب الكفاية، وقد أشكلنا عليه. وإن كان بحسب الوجود الخارجي فالشبهة باقية، مع أن الحصّة من الاعتبارات الذهنية لا الموجودات الخارجية.

الثالث: أن أصل المحذور إنما هو في العلة الموجدة، أما ما توجب القابلية كالشروط و المعدات فلا محذور فيه.

ويرد عليه: أن حصول القابلية للوجود إن كان من ناحية العلة فهو عين المحذور، وإن كان من ناحية المعلول فهو باطل، كما ثبت في محله، راجع الأسفار.

الرابع: أن الشرط في موارد النقض إنما هو العنوان الانتزاعي المقارن مع المشروط، كما هو شأن كل أمر انتزاعي فإنه خفيف المثونة جداً، كتعقب العقد للإجازة في الفضولي، و تعقب عقد الوصية التمليلية بالموت، و اتصاف الصوم بسبق الغسل في المستحاضة، إلى غير ذلك مما يمكن فيها انتزاع شيء هو مقارن مع المشروط، وقد اختار ذلك شيخنا المحقق النائيني قدس سرّه بعد جعل

وفيه: أنه خلاف ظواهر الأدلة و المنساق منها عرفا بلا دليل ملزم عليه من عقل أو نقل، مع أن كون القضايا المستعملة في تشريع الأحكام و تقنين القوانين - خالقية كانت أو خلقية - من القضايا الحقيقية مما لا يخفى على الأصغر فضلا عن الأكبر.

الخامس: - وهو أحسنها - ويمكن أن يكون مقصود الجميع ذلك وإن قصرت عبائرهم عن الانطباق عليه، وهو: أن أصل الإشكال يختص بالعلل و المعلولات التكوينية و الموجودات المتحققة الأصيلة التي يدور نظم المباحث الدقيقة العقلية، و البراهين المتقنة الحكمية عليها، بشرط كون العلة بسيطة غير مركبة من الأجزاء المتدرجة الوجود، لأن فرض تركيب العلة من تلك الأجزاء المتدرجة الوجود في الزمان فرض تقدم بعض أجزاء المؤثر على بعض، وإلا - لزم الخلف و هذا أيضا مغالطة أخرى، فهنا غولط بين العلة البسيطة و المركبة التدريجية. نعم، في العلة المركبة بعد تحقق جميع الأجزاء و الشرائط يعتبر التقارن الزمني مع المعلول أيضا، من دون اعتبار التقارن الزمني بين كل جزء و جزء من أجزاء العلة.

و أما الاعتبارات التي يدور جعلها - بجميع جهاتها و خصوصياتها - على الاعتبار كيف ما اعتبره المعبر، فلا موضوع للإشكال فيها بعد فرض عدم استنكار عرف المعبرين لذلك، فربّ شيء يكون ممتنعا في التكوينيات يكون صحيحا في الاعتبارات، و كذا بالعكس. و لا ريب في أن جميع القوانين المعتمدة بجميع حدودها و قيودها من الاعتبارات الحسنة العقلانية. و هذه الشبهة - و أمثالها - إنما حصلت من الخلط بين الامور التكوينية و الامور الاعتبارية.



### إشارة

وجوب المقدمة تابع لوجوب ذبيها في الإطلاق والاشتراط، إذ لا معنى للتبعية إلا ذلك. و اختلفوا في معروض الوجوب لعنوان المقدمة على أقوال، و تجري هذه الأقوال في الوجوب الشرعي الترشيحي، و اللابدية العقلية أيضا:

### الأول: ان معروض الوجوب لعنوان المقدمة هو ذاتها

ما نسب إلى المشهور من أنه ذات المقدمة بلا قيد و شرط، لأن المناط في المقدمة التمكن بها من إتيان ذبيها، و هذا ينطبق على الذات بلا قيد و لا شرط.

### الثاني: انه ذات المقدمة عند ارادة ذبيها الاشكال عليه

ما يظهر عن صاحب المعالم قدس سره من أنه ذات المقدمة عند إرادة ذبيها، لأن عنوان المقدمة متقوم بالغير فلا بد من إرادته. وفيه: أنه إن أراد ما هو المتعارف من أن إتيان المقدمة إنما هو عند إرادة ذبيها، فهو مع أنه مخالف لما تسالموا عليه من أن وجوبها في الإطلاق والاشتراط تابع لوجوب ذبيها.

يرد عليه.. أولا: أنه لا وجه لتعليق الوجوب على الإرادة مطلقا، و إلا ينسلخ الوجوب عن وجوبه.

و ثانيا: أنه لا يتم في المقدمات التوصيلية غير المتوقفة على القصد و الإرادة فضلا عن قصد ذبيها، و ما كانت منها عبادية يغني أمرها النفسي في عباديتها، فينطبق عليها عنوان المقدمة قهرا - قصد ذاها أو لم يقصد -

### الثالث: انه ذات المقدمة مع قصد التوصل الى ذبيها، ذكر المحتملات من هذا القول، الاشكال عليها

ما عن الشيخ الأنصاري قدس سره من أن معروض الوجوب ذات المقدمة مع قصد التوصل بها إلى ذبيها، لأن حيثية المقدمة حيثية التوصل بها إلى ذبيها فلا بد من قصد ذلك في ثبوتها و تحققها، و هذا أخص من قول صاحب المعالم، لأن ما قصد به التوصل بها إلى ذبيها واجبة على كلا القولين، فإن قصد التوصل قصد إجمالي لإرادة ذي المقدمة، و ما لم يقصد بها التوصل إن كانت

مقرونة بإرادة ذي المقدمة فواجبة على قول صاحب المعالم دون الشيخ، فتتحقق الأخصية حينئذ وإن لم يقترن بها، فلا وجوب على كلا القولين.

ثم إن محتملات مراد الشيخ قدس سره من قوله أربعة:

أحدها: اشتراط وجوب المقدمة بقصد التوصل، فيكون وجوبها مشروطا ووجوب ذي المقدمة مطلقا، وهذا خلاف تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذیها، كما مر و الشيخ يعترف به في فقهه و اصوله.

ثانيها: أن ذلك من باب غلبة الوقوع في الخارج، حيث أن المقدمة إنما يؤتى بها غالبا بقصد التوصل بها إلى ذیها، لا أن يكون ذلك من الاشتراط و التقييد الاصطلاحي، وهذا حق و وجداني لكل أحد، و ليس ذلك على نحو التقوم بحيث لو أتى بها غفلة، أو بقصد عدم التوصل لم يتحقق وجود المقدمة، بل المشهور يقولون بتحقق الواجب حينئذ بخلاف ما يظهر من قول الشيخ، فلا وجوب لذیه بناء على اعتبار قصد التوصل في الاتصاف بالوجوب.

ثالثها: أن قصد التوصل دخيل في ترتب الثواب أو الامتثال فقط، لا في الاتصاف بالوجوب، و هذا بالنسبة إلى ترتب الثواب صحيح، لكنه ليس من محل الكلام، لأن البحث في معروض الوجوب لا في استحقاق الثواب، مع أن اعتبار ذلك في ترتب الثواب أيضا أول الدعوى، كما حررناه في الفقه.

و أما دخله في الامتثال فهو مردود: بأن المقدمة لغة و عرفا و شرعا ما يتمكن بها المكلف من إتيان ذیها، و ليس موضوع الوجوب - شرعيا كان أو عقليا - إلا هذا، و لا ينفك ذلك من قصد التوصل إجمالا و ارتكازا، فيكون اعتبار قصد التوصل بعد ذلك من قبيل لزوم ما لا يلزم، و إن كان مراد الشيخ قدس سره من اعتبار قصد التوصل هذا المعنى الإجمالي الارتكازي، فهو صحيح لا إشكال فيه.

رابعها: اشتراط ذات مقدمية المقدمة.

وفيه: أنه خلاف الوجدان في التوصليات، و خلاف الأصل و الإطلاق في

التعدييات، و خلاف مبنى الشيخ فى فقهاء.

#### الرابع: اعتبار ترتب ذى المقدمة خارجا على المقدمة الاشكال عليه بوجوه، و ابطالها، التحقيق فى المقام

ما عن صاحب الفصول من اعتبار ترتب ذى المقدمة خارجا على المقدمة فى الوجوب الترشيحي، لأنه لا فعلية للمقدمة إلا بذلك، و هذا هو الذى اصطلح عليه بالمقدمة الموصلة. و اشكل عليه بوجوه كلها باطلة:

منها: أنه إن كان قيذا للوجوب فهو من تحصيل الحاصل، و هو باطل. و إن كان قيذا للواجب فهو من الدور الباطل، لتوقف ذى المقدمة على المقدمة، و توقف المقدمة على ذىها، و هذا هو الدور.

وفيه: أنه لا يكون قيذا للوجوب و لا للواجب حتى يلزم المحذور، بل مراده قدس سره أن فعلية وجوب المقدمة تدور مدار فعلية وجوب ذىها، لأنهما من المتلازمين المتكافئين قوة و فعلا، فكما لا محذور فى التلازم فى مطلق المتلازمين من كل جهة فليكن المقام أيضا كذلك.

منها: أنه يلزم كون شيء واحد واجبا نفسيا و واجبا غيريا، لأن ذا المقدمة واجب نفسيا بذاته، و من حيث كونه قيذا للمقدمة يصير واجبا غيريا.

وفيه.. أولا: أنه لا محذور فىكون شيء واحد واجبا نفسيا و غيريا من جهتين، كصلاة الظهر مثلا، فإنها واجبة نفسا بذاتها و من حيث كونها شرطا لصلاة العصر تتصف بالوجوب الغيري، فليكن المقام كذلك.

و ثانيا: أن ترتب ذى المقدمة على المقدمة ليس من التقييد الاصطلاحي حتى يلزم المحذور، بل المراد أن فعلية المقدمة و فعلية وجوبها تنتزع من فعلية ذى المقدمة خارجا على نحو القضية الحقيقية لا الشرطية.

و منها: أنه مستلزم للخلف، فإن ذات المقدمة أيضا لها مدخلية فى ترتيب ذىها عليها، فيلزم كون الذات أيضا موردا للوجوب الترشيحي، و هو قدس سره لا يقول بذلك.

وفيه: أنه مسلم، لأن الذات أيضا له دخل فى الترتب فى الجملة، لكن

مدخلية الذات إمكانيته لا فعليته من كل جهة، و مراد صاحب الفصول المدخلية الأخيرة دون الاولى.

و منها: أنه بناء على المقدمة الموصلة ينحصر وجوبها بالعلة التامة المنحصرة. و لا يشمل غيرها، و هو خلاف الإطلاقات و الكلمات.

وفيه: أن الوجوب الفعلي من كل جهة منحصر فيها عند الجميع، و لكن الوجوب الشأني الاستعدادي يشمل غيرها بلا إشكال. و لا ينكرها صاحب الفصول وغيره.

و منها: أنه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري، لأن من أجزاء المقدمة الموصلة الإرادة و هي غير اختيارية، و إلا لزم التسلسل.

وفيه.. أولاً: أنه لا اختصاص لهذا الإشكال بالمقدمة الموصلة، لتوقف كل واجب على الإرادة - نفسياً كان أو غيرياً - موصلاً أو غير موصول.

و ثانياً: يكفي في الإرادية و الاختيارية كون الإرادة بذاتها و نفسها مرادة و مختارة في صحة التكليف بها.

و ثالثاً: لو كانت مرادة بإرادة زائدة على ذاتها، تكون جميع تلك الإرادات مندمجة في ذاتها لكمال سعة النفس، و هذا النحو من التسلسل لا امتناع فيه، كما ثبت في محله، و يعبر عنه بالتسلسل اللائقي، أي لا يمكن فرض العلية في مرتبة إلا و يمكن فرض علية اخرى فوقها، و هذا لا يستلزم الوجود الفعلي لسلسلة غير متناهية حتى يمتنع.

و منها: أن إتيان المقدمة يوجب سقوط طلبها من غير انتظار ترتب ذبيها عليها.

وفيه.. أولاً: أنه عين الدعوى.

و ثانياً: أن السقوط جهتي لا من جميع الجهات، و السقوط المطلق إنما هو بإتيان ذي المقدمة، و للمكلف تبديل المقدمة بمقدمة اخرى ما لم يأت بها.

ص: 213

و الحاصل: أنه قد اشتملت المقدمة على جهات و حيثيات:

إحداها: التمكن بها إلى ذبيها.

ثانيها: قصد ذبيها إجمالاً المندرج في قصد ذات المقدمة.

ثالثها: التوصل بها إلى ذبيها، و هي أيضا مندرجة في قصد المقدمة إجمالاً.

رابعها: ترتب ذبيها عليها خارجاً.

و هذه كلها جهات و حيثيات تعليلية، فيكون معروض الوجوب بالآخرة ذات المقدمة بنحو الاقتضاء، و ليست هذه الجهات دقيات عقلية فقط، بل العرف يعتبر هذه الجهات أيضا، فيصير النزاع بين الجميع جهتيا لفظيا، كما لا يخفى على المتأمل لانطباق جميع الأقوال على المرتكزات في مقدمات الأفعال الصادرة منهم، فأشار كل واحد من الأعلام إلى جهة من تلك الجهات بلا نزاع في حاق الواقع في البين.

ثم إن ما قلناه من أن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذبيها في الإطلاق و الاشتراط، إنما هو في نفس الوجوب المقدمي من حيث هو مع قطع النظر عن دليل آخر. و أما بحسب الأدلة الخاصة فيمكن أن يكون وجوب المقدمة مشروطا بشيء مع قطع النظر عن ذي المقدمة، بل يمكن أن يجتمع فيه أنحاء من الوجوب.

### **الثمرات بين كونها من المسألة الاصولية أو غيرها**

بعد ثبوت الوجوب الشرعي الترشيحي للمقدمة يكون البحث فيها من المسائل الاصولية. لوقوعه في طريق استنتاج الحكم الفرعي، فيقال: هذه مقدمة الواجب، و كل مقدمة الواجب واجبة شرعا، فتجب هذه.

و كذا بناء على اللابدية العقلية، فيقال: هذه مقدمة الواجب و كل مقدمة

الواجب لا بد من إتيانها عقلا، فلا بد من إتيان هذه عقلا، ويستنتج منه الحكم الفرعي بواسطة قاعدة الملازمة، فيكون هذا الاستنتاج - سواء كان بلا واسطة أو معها - من ثمرات هذا البحث، وقد ذكروا ثمرات أخرى أيضا.

منها: فساد العبادة التي يكون تركها مقدمة لواجب أهم، كالصلاة في أول الوقت مع فعلية وجوب إزالة النجاسة عن المسجد، لأن ترك الصلاة حينئذ واجب بالوجوب المقدمي فيكون فعلها حراما، لأن الأمر بالشيء يكون نهيا عن ضده، فتقع فاسدة لأن النهي في العبادة يوجب الفساد.

وفيه: أن هذه الثمرة مبنية على مسألة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - بطلان الاقتضاء.

كما أنها مبنية على أن النهي الذي يوجب فساد العبادة هو الأعم من النهي النفسي والغيري وهو محل البحث أيضا.

وأما صاحب الفصول رحمه الله فأبطل هذه الثمرة بناء على ما اختاره من المقدمة الموصلة بأن ترك الصلاة مطلقا ليس بواجب، بل الواجب إنما هو الترك الموصول إلى الإزالة، ومع فعل الصلاة لا وجه لكون تركها مطلقا واجبا، فيصير فعلها صحيحا لوجود المقتضي وفقد المانع عن الصحة.

وأشكل عليه شيخنا الأنصاري قدس سرّه: بأنه لا ريب في أن ترك الصلاة الموصول إلى الإزالة واجب فيصير نقيضه حراما - بناء على المقدمية - ونقيضه ترك الصلاة الموصول، وهو كلي له أفراد، منها نفس الصلاة فتصير فاسدة لأجل النهي المنطبق عليها انطباق الكلي على الفرد.

وأورد عليه في الكفاية: بأن الصلاة لازم للنقيض لا أن تكون عينه، ولا دليل على لزوم كون لازم النقيض محكوما بعين حكم النقيض، بل يجوز أن لا يكون محكوما بحكم في الظاهر أبدا.

نعم، لا بد أن لا يكون محكوما بحكم مغاير لحكم النقيض، لمكان

والحق أن إشكال الشيخ قدس سره صحيح بحسب الأنظار العرفية المبنية عليها الأدلة الشرعية، وإشكال صاحب الكفاية لا بأس به بحسب الدقة العقلية، فكل منهما صحيح في مورده، ولكن الحق مع ما ذهب إليه الشيخ قدس سره عرفا.

ومنها: بر النذر لمن نذر إتيان واجب بإتيان مقدمة الواجب بناء على وجوبها وعدم البر بناء على عدم الوجوب.

وفيه: أنه مسألة فرعية تابعة لقصد الناذر، ومع الإطلاق والغفلة عن هذه الحصة ينصرف إلى الواجب النفسي، وليس ثمرة للمسألة الاصولية، لأنه لا بد وأن يستنتج منها الحكم الكلي.

ومنها: عدم جواز أخذ الاجرة على المقدمة مع وجوبها، وجوازها بناء على عدم الوجوب.

وفيه: أنه لا دليل على عدم جواز أخذ الاجرة على الواجب بالنحو الكلي، بل مقتضى الأصل، وقاعدة السلطنة جوازه إلا في موارد خاصة دل عليها الدليل بالخصوص على عدم الجواز، وهو تابع لدلالة الدليل عموماً أو خصوصاً، وقد فصلنا المسألة في الفقه، فراجع.

ومنها: حصول الفسق بترك واجب له مقدمات كثيرة، لتعدد ترك الواجب، فيتحقق الإصرار على المعصية.

وفيه: أنه ليس لترك واجب واحد إلا معصية واحدة إجماعاً - تعددت مقدماته أو لم تتعدد - نعم، لو كان واجب نفسي مقدمة لواجب آخر وتركهما، تعددت المعصية، ولكنه خارج عن محل البحث، لأنه في الوجوب المقدمي الصرف دون الواجب النفسي.

ومنها: اجتماع الوجوب والحرمة لو كانت المقدمة محرمة، كالدخول في ملك الغير لإتقاد النفس المحترمة.

وفيه: أنها إن كانت توصلية يصح التوصل بها إلى ذبها - قيل بوجوب المقدمة أولاً، وقيل بجواز الاجتماع أولاً - وكذا إن كانت تعبدية بناء على جواز الاجتماع.

نعم، بناء على الامتناع وتغليب جانب الحرمة لا تصح المقدمة العبادية، سواء قيل بوجوب المقدمة أولاً. فهذه الثمرة ساقطة أيضاً.

### إجراء الأصل في المقدمة

أما اللابدية العقلية الواقعية لإتيان كل مقدمة بالنسبة إلى ذبها من الفطريات والوجدانيات لكل أحد، فلا يتصور الشك فيها حتى يجري فيها الأصل.

نعم، قد تتوجه النفس إليها وقد تغفل عنها، كما هو الشأن في جميع فطريات النفس ووجدانياتها، فإنه قد تكون مغفولاً عنها، وقد تكون متوجهة إليها، ولا ربط لذلك بالشك فيها.

وأما الوجوب الترشيحي الشرعي فلا تجري البراءة العقلية بالنسبة إليها، لأنها تدور مدار العقاب لابتناء قاعدة قبح العقاب بلا بيان عليه، ولا عقاب في ترك المقدمة مطلقاً إلا ما كانت عين ذبها خارجاً، كما في التوليدات.

وأما البراءة الشرعية فلا محذور في جريانها، لكفاية مطلق الأثر الشرعي في مجريها، ولا ريب في أن مطلق الوجوب أثر شرعي.

### الحق في المقام

والحق في المقام وجوب مقدمة الواجب بالوجوب التبعية لذبها، فإننا نرى بالوجدان عند طلبنا لشيء تعلّق الطلب أيضاً بالنسبة إلى مقدماته مع



الالتفات إليها ولو مع الغفلة عن اللابدية العقلية، بل ربما يجعل الأمر بالمقدمة أصيلا والأمر بذيها تبعا، فيقال: اركب السيارة واذهب إلى الزيارة، فينطوي في الطلب التفصيلي لذي المقدمة طلب جميع المقدمات، انطواء الفرع في الأصل، والإرادة الإجمالية في الإرادة التفصيلية الالتفاتية، هذا مع اتفاق العقلاء على وجود أوامر غيرية فيما بينهم، ووجود أوامر غيرية في الشرع أكثر من أن تحصى، وصحة استعمال الأمر فيها في المحاورات العرفية بلا شبهة.

وجعل ذلك كله إرشادا إلى الشرطية، والجزئية والمانعية، وهذا لا ربط له بكون نفس الأمر الغيري إرشادا، كما لا يخفى. فالوجدان والاتفاق على الوقوع من أكبر الأدلة عليه.

وبعد ذلك لا نحتاج إلى ما يقال: من أنها لو لم تجب فلا مانع من طرف الشارع في تركها، ومع الترك إن بقي الواجب على وجوبه فهو تكليف بما لا يطاق، وإلا انقلب الواجب المطلق مشروطا، وهو باطل.

وهذا الاستدلال فاسد من أصله، لأن عدم المنع من طرف الشارع في ترك الواجب لا يوجب التكليف بما لا يطاق، لتمكن المكلف من الإتيان به وحكم العقل باللابدية، فيصح العقاب على ترك الواجب حينئذ.

كما لا وجه للتفصيل بين السبب وغيره بدعوى وجوبها في الأول وعدمه في الأخير، لأن المسبب بدونه غير مقدور، والتكليف إنما توجه بالسبب، وذلك لأن القدرة بالواسطة تكفي في توجه التكليف، مع أنه ليس بتفصيل في وجوب المقدمة وإنما هو قول بتوجه الوجوب النفسي إلى السبب فقط.

وكذا لا وجه للتفصيل بين الشرط الشرعي وغيره بالوجوب في الأول دون الأخير، بدعوى: أنه لو لا وجوبه شرعا لما جعله الشارع شرطا. فإنه باطل أيضا.

أما أولاً: فلأنه مستلزم للدور.

و ثانياً: أن مناط المقدمية توقف ذي المقدمة عليها و دخالة المقدمة في ذیها، بلا فرق بین كون منشأ التوقف و الدخل عقلياً أو شرعياً أو عرفياً.

ثم إنه يمكن جعل النزاع في مطلوبية المقدمة شرعاً و عدمها من المنازعة اللفظية، فمن قال بالمطلوبية فيها أي المطلوبية الفعلية في ما إذا كان ملتفتاً إليها تفصيلاً، أو متوجهاً إليها كذلك، و من قال بالعدم أي في صورة الغفلة المحضنة عنها بلا فعلية للطلب حينئذ، فتتحقق اللابدية العقلية فقط.

### مقدمة المندوب و الحرام

أما مقدمة المندوب فإنها مندوبة بعين ما تقدم في مقدمة الواجب، بلا فرق في المطلوبية العرضية التي تكون للمقدمة بين مراتب الطلب، شديداً كان أم ضعيفاً.

و أما مقدمة الحرام فلا ريب في الفرق بينها و بین مقدمة الواجب و المندوب، لأن انتفاء إحدى المقدمات في الأولى يوجب عدم التمكن للمكلف من ذي المقدمة، حيث أن المطلوب فيه الترك و هو يحصل بترك إحدى المقدمات بعكس الأخيرتين، لتوقفهما على إتيان جميع المقدمات، إذ المطلوب فيهما الفعل و هو متوقف على إتيان كل ما له دخل في التحقق. فتحرم إحدى مقدمات الحرام لا بعينها بناء على الملازمة، فلو أتى بجميع مقدمات الحرام إلا إحداها فترك الحرام، لم يأت بحرام غيري أبداً، لعدم تحقق ذي المقدمة، بل و لم يفعل ما يوجب التجري أيضاً، لأن مورده إنما هو في ما إذا كان الفعل حراماً اعتقاداً و حالاً و واقعاً.

و في المقام لم تتحقق الحرمة الاعتقادية و لا الواقعية، و لا يبعد تحقق بعض مراتب التجري إن كان بانياً على إتيان الحرام على كل تقدير، فبترك

المقدمات، يترك الحرام قهراً. هذا وقد ورد في الرشوة، والربا، والخمر ما يستفاد منه تعميم الحرمة الشرعية الغيرية لجملة كثيرة من مقدماتها، فراجع أبواب الوسائل عند تعرضه لها.

## خاتمة البحث

قد ورد الثواب في جملة من مقدمات الواجبات أو المندوبات وهي كثيرة جداً. فإن قلنا بأن الثواب تفضل، واستحقاقه أيضاً تفضل من الله يؤتیه بما يشاء على ما يشاء لمن يريد، كما هو المنساق من جملة من الآيات والروايات - كما فصلنا الكلام في محله - فلا إشكال فيه، لأن تفضله تعالى غير محدود بحد، ولا يعلم منشأه إلا ذاته الأقدس، وحينئذ يسقط أصل البحث رأساً.

وإن قلنا: باختصاصه بالتكاليف النفسية العبادية، فيصح أن ينبعث الثواب من التكاليف النفسية العبادية إلى جميع مقدماتها، نظير ما ورد من أن الله تعالى يحفظ لصالح الرجل أهله وجيرانه وأهل قريته، وفي سياق هذا المعنى آيات وروايات كثيرة جداً، وهذا هو المرجو من سعة فضل الله غير المتناهي، فيكون التكليف النفسي من الوساطة في الثبوت لثواب جميع مقدماته، سواء أتى بالتكليف النفسي، أو منع عنه مانع شرعي.

قال تعالى: وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ...، وقد ورد في أبواب السعي في قضاء حاجة المؤمن من الثواب ولو لم تقض الحاجة، والمشى الى الحج، وزيارة الحسين عليه السلام ولو منع عن حصول المقصود مانع.

ولا يبعد حصول المبعوضية من بعض المحرمات النفسية إلى مقدماتها في الجملة أيضاً، حصل الحرام النفسي أو لم يحصل، كما يشهد به الوجدان.

هذا كله لو لم تكن مقدمات الواجبات و المندوبات بنفسها مطلوبة بالذات و لم تكن مقدمة مبغوضة كذلك، و إلا فترتب الثواب و العقاب معلوم لا شبهة فيه.

ثم إنه لا إشكال في حرمة السفر لغاية محرّمة و وجوب الإتمام في مثل هذا السفر و ليس ذلك مبنيًا على حرمة مقدمة الحرام، بل لأجل دليل مخصوص، كما فصلناه في المهدب، فراجع.

ص: 221

تمهيد

هذه المسألة أيضا من المسائل الاصولية العقلية غير المستقلة بناء على الملازمة، أو المقدمية. و أما بناء على أن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده، أو أن النهي عن الضد جزء مدلوله، أو من لوازمه العرفية المتوقفة على الاستظهار من الأدلة، فتكون من مباحث الألفاظ.

و حيث أن الأولين باطلان، والأخير يرجع بالآخرة إلى الملازمات العقلية، بل من بعض مراتبها، جعلناها من العقليات غير المستقلة.

ثم إن المراد بالاقتضاء في كلماتهم أعم من العينية و الجزئية و اللزوم مطلقا، إذ قال بكل قائل، فلا بد أن يكون مورد النزاع مجمع الأقوال.

كما أن المراد بالضد مطلق المعاند و المنافي، أي الضد العرفي لا خصوص الضد الاصطلاحي الحكمي، فيشمل الترك الذي يعبر عنه بالنقيض.

و الضد الخاص، كالضدين اللذين لا ثالث لهما، و القدر المشترك بين الأضداد الوجودية الذي اصطلاحوا عليه بالضد العام.

الأقوال في المسألة

1 - الترك:

فقد قيل فيه - الذي يعبر عنه بالنقيض - بأن الأمر بالشيء عين النهي عنه بالمطابقة. ولكنه مردود بانتفاء العينية - لا المفهومية و لا الخارجية - وجدانا فيكون من مجرد الدعوى بلا دليل.

وقيل: بأنه جزء مفهومه فيدل عليه بالدلالة التضمنية، و فيه ما سبق تحقيقه

من أن الوجوب بسيط لا تركب في حقيقته. وإنما هو في مقام شرح الاسم تسهيلا للأفهام، فجعلوا المركب مشيرا إلى العنوان البسيط، وكم له نظير عقلا و عرفا، لا أن يكون التركب في مرتبة الذات و الحقيقة، كما لا يخفى على ذوي البصيرة.

و عن جمع أنه بالملازمة، لأن طلب الشيء يلازم مبعوضية تركه، وهذا وجه حسن ثبوتا وإثباتا.

## 2 - الضد العام و الخاص:

### إشارة

و قد استدل على الاقتضاء فيهما بوجهين:

### الوجه الأول: عن جهة الملازمة، و دليلهم

مركب من مقدمات ثلاث:

أولها: وجوب كل ضد ملازم لعدم الضد الآخر فيما لا ثالث له، وعدم الأضداد الآخر فيما له ثالث، وهذه المقدمة من الواضحات التي لا ينكرها أحد.

ثانيها: المتلازمان متحدان في الحكم، فلو كان أحدهما واجبا يكون الآخر أيضا كذلك، لاقتضاء التلازم ذلك، فإذا كانت إزالة النجاسة عن المسجد واجبة نفسية ذاتية فورية، يكون ترك الصلاة الملازم لها أيضا واجبا نفسيا ذاتيا، لمكان الملازمة بينهما خارجا.

ثالثها: تقدم أن وجوب الشيء ملازم لمبعوضية نقيضه، فإذا كان ترك الصلاة الملازم مع وجود الإزالة واجبا نفسيا ذاتيا فوريا، يكون فعل الصلاة مبعوضا و حراما، لأن الفعل نقيض الترك و بديله بالوجدان فتنفسد لا محالة، لأن مبعوضية العبادة عبارة أخرى عن فسادها، كما لا يخفى.

فالننتيجة أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده - خاصة كان الضد أو عاما -.

و يرد على هذا الاستدلال: بأن المقدمة الاولى و الأخيرة وإن كانت

صحيحة إلا أن المقدمة الثانية باطلة، إذ لا دليل من عقل أو نقل على أن التلازم الوجودي بين المتلازمين موجب للتلازم الحكمي أيضا بالنسبة إلى الحكم الواقعي.

نعم، لا يصح اختلافهما في الحكم الفعلي، ولكن يصح أن لا يكون الملازم محكوما بحكم فعلي ظاهري أبدا.

وما يقال: من عدم جواز خلوّ الواقعة من الحكم، إنما هو بالنسبة إلى الحكم الواقعي النفس الأمري دون الظاهري الفعلي. نعم، لو كانت الملازمة موجبة لتحقيق المصلحة أو المفسدة في اللازم فلا ريب في كونه موجبا للمشاركة في الحكم، وبذلك يمكن أن يجعل النزاع لفظيا، فمن قال بأن التلازم يوجب الاتحاد في الحكم، أي في ما إذا أوجب وجود الملاك للحكم أيضا.

و من قال بالعدم، أي فيما إذا لم يوجب ذلك.

والحاصل: أن في مورد الملازمة الوجودية إما أن يكون التلازم الوجودي موجبا لوجود مناط الحكم في اللازم أو لا، وعلى الثاني إما أن يكون اللازم محكوما بخلاف حكم ملازمه فعلا، أو لا حكم له ظاهرا، أو تكون الملازمة موجبة للحكم بلا ملاك.

والأول صحيح لا بأس به. والثاني باطل. والثالث لا بأس به. والأخير باطل، لبطلان الحكم بلا ملاك.

### **الوجه الثاني: من جهة مقدمة عدم أحد الضدين لوجود الآخر**

، وقد تشتت أقوالهم في ذلك.

1 - فمن قائل بأن ترك أحدهما مقدمة لوجود الآخر، وبالعكس.

2 - وعن آخر أن ترك أحدهما مقدمة لوجود الآخر من دون عكس.

3 - وعن ثالث عكس ذلك.

4 - وعن رابع التفصيل بين الضد الموجود خارجا، فيتوقف وجود الآخر

على رفعه، وفي غير هذه الصورة توقف في البين رأسا.

و هذه الأقوال كلها باطلة لا يمكن المساعدة عليها بوجه.

أما الأول: ففساده غني عن البيان، لأنه دور واضح بالعيان، إلا أن يقال: بأن التوقف من طرف الوجود فعلي، و من طرف الترك - الذي هو ضد العدم - شأني اقتضائي، إذ لا عليّة ولا معلولية في الأعدام، كما ثبت في محله - فلا محذور في هذا النحو من الدور - بل التعبير بالافتضاء أيضا باطل، لأن هذه التعبيرات من شئون الوجوديات، و لا حظ للأعدام فيها بوجه.

ويمكن أن يقال: إن هذا صحيح في العدم المطلق و المقام من عدم الملكة، مع أنه لا ينافي أصل التوقف في الجملة، و إن لم تصح بعض التعبيرات بالنسبة إلى العدم.

و حق القول أن يقال: إن وجود أحد الضدين في ظرف عدم الآخر، و عدم الآخر في ظرف وجود ضده من قبيل القضية الحينية الحقيقية، و هذا حق لا ريب فيه؛ و لكنه لا ربط له بالمقدمية أصلا، هذا إذا اريد بالترك العدم. و إن اريد به الأمر الوجودي - الذي هو فعل اختياري للنفس - فلزوم الدور لا مدفع له.

و أما القول الثاني - و هو كون ترك أحد الضدين مقدمة لوجود الآخر من دون عكس - فقد استدل له بأن عدم المانع من أجزاء علة الشيء، و لا ريب في أن العلة بأجزائها و جزئياتها من مقدمات المعلول، و مقدمة الواجب واجبة فيكون فعلها حراما، لما تقدم من الملازمة بين وجوب الشيء و حرمة نقيضه.

فالنتيجة أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده من جهة المقدمة.

و اشكل عليه بوجهه..

الأول: أن العدم لا يصلح لأن يكون منشأ لتحقق الشيء، فلا وجه لمقدمية عدم المانع.

وفيه: أنه لم يقل أحد بصدور الوجود من العدم، بل المقصود أن عدم



المانع من شرائط قابلية المحل لوجود أحد الضدين، وعدم المانع ليس من العدم المطلق حتى لا يصلح لشيء أبداً، بل هو من عدم الملكة القابل لمثل هذه الامور باعتبار ملكته المضاف ذلك العدم إليها.

الثاني: أنه لا مانعية لوجود أحد الضدين عن الضد الآخر حتى يكون ترك أحدهما مقدمه لوجود الآخر، لأن وجود أحد الضدين مستند إلى إرادة فاعلة. ومع تحققه لا يكون المحل قابلاً لوجود الضد الآخر، وعدم قابلية المحل لهما من اللوازم الذاتية للمحل، والذاتي لا يتخلف ولا يعلل.

الثالث: ما عن الكفاية من منع المقدمة حتى بناء على التمانع بين الضدين أيضاً، إذ لا منافاة بين أحدهما ووجود الآخر، بل بينهما كمال الملاءمة والمعية الخارجية، كما في عدم أحد النقيضين مع وجود الآخر بلا تقدم ولا تأخر حتى يكون ترك أحدهما مقدمة لوجود الآخر.

وفيه: أنه على فرض التمانع وأن عدم المانع له دخل في وجود الضد يكفي في المقدمة التقدم الرتبي العقلي، وهو يجتمع مع المعية الخارجية، كما في العلة التامة مع المعلول.

الرابع: بأنه على فرض تسليم التمانع وتسليم مقدمة ترك أحد الضدين لوجود الآخر، لا وجه لعروض الوجوب المقدمي من وجود الضد إلى ترك ضده، لما تقدم من أن مورد عروض الوجوب المقدمي إنما هو صورة تعدد وجود المقدمة مع وجود ذيها خارجاً، ولا تعدد كذلك في المقام، فهو مثل الأجزاء الداخلية التي تقدم عدم اتصافها بالوجوب المقدمي.

الخامس: ما عن بعض الأعاظم من أنه من الدور الباطل، فإنه لو توقف وجود أحد الضدين على ترك الآخر توقف الشيء على عدم مانعة، لتوقف عدم الآخر عليه توقف الشيء على العلة التامة، فثبت التوقف من الطرفين إلا أنه من أحدهما على نحو العلية التامة ومن الآخر بغيرها، ولا ينافي ذلك أصل التوقف

في الجملة الذي هو مناط تحقق الدور الباطل.

وفيه: أن عدم الآخر لا يستند إلى وجود ضده؛ بل يستند إلى عدم إرادته مع إرادة ضده، ويكفي في عدم إرادته الإجمال والارتكاز بلا احتياج إلى الالتفات التفصيلي، فيكون عدم إرادته منطويا في إرادة ضده من دون احتياج إلى إرادة مستقلة، كأنطواء إرادة إجمالية في إرادة تفصيلية مما هو كثير شائع.

ثم إنه بعد بطلان أصل المقدمة رأسا يظهر بطلان القول الثالث، وهو مقدمة وجود أحد الضدين لترك الآخر من دون عكس، كظهور بطلان التفصيل بين تحقق الضد فيتوقف وجود الضد الآخر على رفعه، وبين فراغ المحل عن الضدين، فلا توقف في البين لابتداء ذلك كله على ثبوت المقدمة في الجملة، وقد أثبتنا بطلان المقدمة مطلقا، فلا يبقى موضوع لهذه الأقوال رأسا.

كما اندفع بما ذكر الشبهة المنسوبة إلى الكعبي أيضا حيث قال في تقرير الشبهة:

إن ترك الحرام متوقف على فعل من الأفعال فيكون إتيان ذلك الفعل مقدمة له، و ترك الحرام واجب، و مقدمة الواجب واجبة فيلزم من ذلك انتفاء المباح.

وجه الدفع.. أولا: ما أثبتناه من نفي المقدمة رأسا، فلا موضوع لأصل الشبهة.

و ثانيا: أنه يكفي في ترك الحرام وجود الصارف عنه، بأي وجه اتفق من جهة دينية أو دنيوية مطلقا. نعم، لو انحصرت علة ترك الحرام في فعل من الأفعال على نحو العلية التامة المنحصرة لا ريب في وجوب ذلك الفعل حينئذ.

والحاصل: أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده مطلقا، لا بنحو الملازمة ولا بنحو المقدمة.

وهي فساد العبادة التي تكون ضدا لواجب أهم بناء على الاقتضاء، فيكون تركها مقدمة للواجب الأهم، فيجب ترك العبادة من باب المقدمة فيكون فعلها محرما، لما مرّ من الملازمة العرفية بين وجوب الشيء وحرمة تركه، ويأتي أن النهي في العبادة يوجب الفساد فتفسد العبادة لا محالة، هذا بناء على الاقتضاء.

و أما بناء على عدم الاقتضاء - كما أثبتناه - فلا وجه للفساد أصلا، بل وكذا بناء على الشك في الاقتضاء وعدمه، لأصالة الصحة، وعدم المانع في العبادة التي يكون تركها مقدمة لإتيان الواجب الأهم، مع أنه قد أثبتنا عدم الاقتضاء واستقرت عليه آراء المحققين، فيسقط أصل هذه الثمرة، لبطلان أصل المبنى وسقوطه.

وعن الشيخ البهائي قدس سرّه بطلان الثمرة تخصصا، فقال: إن الثمرة إنما تتصور في العبادة المأمور بها عند ابتلائها بمزاحمة الضد الأهم، وهو غير ممكن لعدم إمكان صدور الأمر بالضدين من العاقل فضلا عن الحكيم تعالى، فتبطل العبادة من حيث عدم الأمر، فلا تصل النوبة إلى القول بأن الأمر بالشيء نهى عن ضده أولا، ولا إلى أن النهي في العبادة يوجب الفساد، لأن كل مبني على إمكان تحقق الأمر للعبادة المبتلاة بالضعف الأهم، وهو غير ممكن، والاستدلال للبطلان بعدم المقتضي للصحة أولى من الاستدلال بوجود المانع عنها، كما لا يخفى.

ويرد عليه أولا: إمكان تصحيح العبادة المبتلاة بالضعف الأهم لأجل الملاك، فلو سلّم عدم الأمر للتضاد فلا وجه لزوال الملاك ولا موجب له، إلا احتمال أن سقوط الأمر كاشف عن سقوطه أيضا، وهو باطل، لأن الملاك ليس معلول الأمر، بل الأمر معلول له، فسقوط المعلول لا يكشف عن سقوط العلة،

كما هو واضح.

و ما يقال: إنه لا يصح التقرب بالملاك مع النهي بناء على الاقتضاء.

نقول: إن النهي المانع عن صحة التقرب ما إذا كان تعلّقه بالعبادة بحسب الذات لا بالعرض، و المقام من الثاني دون الأول، إذ النهي تعلّق بترك الأهم، و حيث أن المهم ملازم خارجا مع ترك الأهم، يصير مورد النهي بالعرض لا بالذات. و بعبارة أخرى: النهي في المقام من باب الوصف بحال المتعلق لا الذات، و لا دليل على كون مثل هذا النهي موجبا للفساد، بل مقتضى الأصل عدمه.

و ثانيا: بإمكان إثبات الأمر بالضدين على نحو الترتب، كما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

ص: 229

لم يكن لبحث الترتب في كلمات القدماء عين ولا أثر، وإنما حدث عند متأخري المتأخرين وقد كتبت فيه رسائل، وكانت المسألة نظرية وكان الغالب على الكلمات الامتناع. ولكن المعروف في هذه الأعصار وما قاربها الجواز.

والترتب: عبارة عن صحة تصوير أمرين فعليين بالضدين - الأهم والمهم - في آن واحد - وهو أن قبل الإتيان بالمهم - وصلاحيه كل منهما للداعوية، فيصح إتيان كل منهما فعلا بداعي الأمر الفعلي، ويتحقق الامتثال حينئذ، كما في سائر الموارد التي يمثل فيها الأمر مع عدم تراحم في البين.

والتزاع في الترتب إنما هو في مقام الامتثال وقدرة المكلف فقط، لا في مقام الجعل والثبوت، إذ لا إشكال من أحد في صحة جعل المتزاحمين خطابا وملاكا. فيصير أصل هذه المنازعة لفظيا، فمن يثبت قدرة المكلف على الامتثال يقول بوقوع الترتب لا محالة، ولكنه معترف بالامتناع مع عدم القدرة، ومن يثبت عدم القدرة على الامتثال لا مناص له إلا القول بالامتناع، وهو معترف بالوقوع مع القدرة.

### شروط الترتب:

يعتبر في صحة الترتب وقوعه أمور، ومع اختلال أحدها لا يبقى موضوع للصحة فضلا عن الوقوع، وهي:

الأول: وجود الملاك في كل واحد من المتزاحمين ثبوتا، وتامية الحجة

على كل واحد منهما إثباتا، لما مرّ من أن المانع - على فرض تحققه - إنما هو منحصر بمرحلة قدرة المكلف على الامتثال. هذا مضافا إلى إجماع المجوزين و المانعين على اعتبار هذا الشرط.

الثاني: كون الأهم مضيّقا، سواء كان المهم أيضا كذلك أولا، و سواء كان التضيق من جهة الملاك الذاتي - كإنقاذ الغريق - أو من جهة فورية الخطاب فورا ففورا، كإزالة النجاسة عن المسجد - مثلا - و الوجه في اعتبار هذا الشرط معلوم، لأنه لو لم يكن الأهم مضيّقا و كان موسّعا لما كان تراحم في البين، لقدرة المكلف على الجمع بين الامتثالين، فلا تصل النوبة لبحث الترتب.

الثالث: كون الضدين مما لهما ثالث، و ألا يكون فعل أحدهما في ظرف ترك الآخر من الامور التكوينية، و يكون الأمر به حينئذ من الشارع إرشاديا لا أن يكون مولويا، و مورد البحث في الترتب إنما هو اجتماع الأمرين المولويين في آن واحد.

الرابع: انحصار مورد البحث بمرحلة قدرة المكلف فقط من دون أن يكون في البين مانع آخر من موانع التكليف، لأنه لا موضوع للخطاب مع وجود مانع عنه في البين، فلا يفرض اجتماع الخطابين في آن واحد حتى يتحقق موضوع الترتب.

الخامس: كون الأهم و المهم متعددين وجودا على ما هو المعلوم من كلماتهم، فلا يكون مورد تداخل الأغسال، و اجتماع الأمر و النهي - بناء على الجواز - من موارد الترتب، لفرض اتحاد الوجود في متعلق الخطاب فيهما.

السادس: إمكان فرض إطلاق خطاب الأهم و تقييد خطاب المهم بترك الأهم، و إلا فمع فرض بقاء إطلاق الخطابين من كل جهة، فلم يقل أحد بالجواز حينئذ.

و إذا تمت هذه المقدمات، فالبحث في جواز الترتب..

تارة: بحسب الدليل العقلي.

و اخرى: بحسب الاستظهار الصناعي الاصولي.

و ثالثة: بحسب الاعتبار العرفي.

أما الأول: فالمقتضي للجواز - وهو الملاك و الخطاب - موجود، و المانع عنه مفقود، فلا بد من الوقوع حينئذ، لأن ما يتوهم من المانع من الامنية امور تأتي الإشارة إليها في أدلة المانعين مع دفعها.

و أما الثاني - وهو الاستظهار الاصولي - فإن كان الخطابان عرضيين من كل جهة فلا ريب في الامتناع، و أما إذا كانا طوليين، أي كان خطاب المهم مشروطا بترك الأهم و لو عصيانا، فأى امتناع فيه حينئذ، لأن القدرة الطولية موجودة وجدانا، فأى امتناع في أن يقال: أزل النجاسة عن المسجد وصل، و إن تركت الأول عصيانا لا تترك الثاني بجعل الجملة الأخيرة بيانا لكيفية صدور الأمرين.

و أما الثالث: فالمحاورات العرفية أصدق شاهد على الصحة و الوقوع، يقول المولى: اسقني الماء و افرش سجادتي، و إن عصيتني في الأول فلا تعصني في الأخير.

إن قلت: لا ريب في الإمكان و الوقوع في مثل ما ذكرت من المثالين، لوقوع الاشتراط اللفظي فيه، فيدفع بذلك محذور الامتناع.

أقول: بعد ما جعلنا من المقدمات كون خطاب الأهم مطلقا و خطاب المهم مشروطا بتركه و لو عصيانا، فأى فرق بين الشرط اللفظي حينئذ و الشرط الواقعي السياقي العقلي في حاق الواقع صوتا للكلام عن القبح و اللغووية، فإن مدار جميع هذه الامور على إمكان التصرفات العرفية المحاورية، فيصح بكلما أمكن للتصحيح طريق عرفي، بل العقلي إن أمكن بالدقة العقلية طريق للتصحيح، و ذلك لفرض أنهم أخرجوا المسألة عن العرفيات و أدخلوها في الدقيات.

## الكلام في جواز الترتب

و استدلووا على امتناع الترتب بوجه:

### الأول: أنه من طلب الضدين و هو ممتنع عقلا و قبيح

، فيكون محالا بالنسبة إلى الشارع، لاستحالة صدور المحال منه تعالى.

وفيه: أنه طرد لطلب الضدين، لا أن يكون جمعا بينهما في الطلب، لما مرّ من كون المهم مشروطا بعصيان الأهم، فكيف يكون حينئذ طلبا للضدين؟!

و القول: بأن المشروط يصير مطلقا بعد تحقق شرطه، فيعود المحذور من الجمع في الطلب بين الضدين و عدم قدرة المكلف على الامتثال.

مدفوع: بأن المكلف إن كان عاصيا في خطاب الأهم، كيف لا يكون قادرا على امتثال المهم، سواء كان خطاب المهم مطلقا أو لم يكن كذلك، و مع أنه لا إطلاق في الخطابين من كل جهة بل خطاب المهم ثبوتا مشروط بترك الأهم، فلا يكون الخطابان من الجمع في طلب الضدين.

إن قلت: الأمر بالمهم وإن لم يكن في مرتبة الأمر بالأهم لفرض اشتراطه بعصيانه، و لكن الأمر بالأهم موجود في مرتبة الأمر بالمهم بداهة ثبوت المطلق في المشروط، و تحققه فيه كتحقق المقسم في الأقسام، فيلزم الجمع في الطلب بين الأمرين و الضدين و عدم قدرة المكلف عليه، كما لا يخفى.

قلت: مرتبة عصيان الأمر بالأهم و مخالفته غير مرتبة المهم، فلا اجتماع للأمرين في تلك المرتبة، و على فرض الاجتماع لا مانع من الجمع بين الأمرين و طلب الضدين إلا عدم قدرة المكلف على امتثالهما، و مع عصيان المكلف للأمر بالأهم، لا ريب في قدرته على إتيان الأمر بالمهم، فقد أقدر المكلف نفسه على الامتثال بعصيان أمر الأهم، و الوجدان يحكم بأنه حين امتثال الأمر بالمهم قادر عليه و عاص للأهم، فيكون مجمع العنوانين فعلا، و لا محذور فيه.

فآتت امتثال أمر المهم آتت عصيان الأهم، و بالعصيان تحقق القدرة للأمر بالمهم فتثبت فعليته لا محالة، إذ لا مانع في البين إلا من ناحية القدرة،



و المفروض أنه أقدر نفسه على الامتثال بالعصيان فارتفع المحذور.

فالأقسام في الأمر بالضدين ثلاثة: عصيانهما معا، و عصيان أحدهما و إطاعة الآخر، و إطاعتها معا في آن واحد، و العقل حاكم بإمكان الأولين و امتناع الأخير، و الترتب المبحوث عنه في المقام من الثاني لا الأخير، فلا وجه لتوهم الامتناع.

إن قلت: هذا إذا كان عصيان الأمر بالأهم أنيا، كما في الغريق المشرف على الهلاك، فإن عصى و لم ينقذه و شرع في الصلاة فمات الغريق.

و أما إذا كان تدريجيا فلا يتحقق العصيان إلا بعد الفراغ من المهم، فلا يتحقق شرطه حين الاشتغال بإتيانه، فلا يثبت موضوع الأمر حينئذ بالنسبة إليه أصلا، لفرض أن موضوعه عصيان أمر الأهم و المفروض عدم تحققه إلا بعد الفراغ من المهم.

قلت: في كل آن من آتات إتيان المهم عصيان ترك الأهم فهو منبسط على جميع الآتات انبساط الظلمة على الساعات، لفرض وجوبه فورا ففورا، ففي كل آن عصيان فعلي و مخالفة عملية للأهم و يتحقق بذلك موضوع أمر المهم، مع إمكان أن يكون الشرط عزم المكلف على العصيان، و كونه في مقام الهتك و العصيان، كما يجوز جعل العصيان الخارجي على نحو الشرط المتأخر شرطا للأمر بالمهم. و تقدم أنه لا محذور في الشرط المتأخر في الاعتباريات، شرعية كانت أو عرفية.

**الثاني: - مما استدل به على امتناع الترتب - أن جوازه مستلزم لتعليق وجوب المهم على إرادة المكلف و اختياره، فيلزم خروج الواجب عن وجوبه**

، لأنه إن اختار ترك الأهم يجب المهم، و إلا فلا يجب، مع أنه من تعليق الواجب على العصيان و مستلزم لتعدد العقاب عند تركهما معا، و هو بعيد عن ساحته تعالى.

و يمكن المناقشة فيه: أما تعليق الوجوب على الاختيار و العصيان فكثير في الفقه، كتعليق وجوب القضاء على ترك الأداء و عصيان أمره، و كتعليق الكفارات على ارتكاب المحذورات في الصوم و الإحرام و غيرها مما هو كثير.

و أما الأخير فيمكن أن يقال بفعلية عقاب الأهم و تداخل عقاب المهم فيه عند تركهما معا، و لا محذور فيه من عقل أو شرع، فيكون منشأ إمكان تعدد استحقاق العقاب إمكان تعدد الخطاب حقيقة أو اعتبارا أو انحلالا، كما في الواجبات الكفائية. هذا بحسب القواعد، و أما التفضلات الإلهية على عبيده فهي أمر خارج عن درك عقولنا.

ثم إنه قد اعترف القائلون بامتناع الترتب بإمكانه و وقوعه في العرفيات، و هذا تهافت منهم من حيث لا يشعرون، فإن أدلة الشرعيات منزلة على العرفيات، و الدقيات العقلية بمعزل عن الشرعيات، كما هو أوضح من أن يخفى على الأصغر فضلا عن الأكبر.

### **الثالث: أنه على فرض صحته و إمكانه ثبوتا، فالأدلة قاصرة عن إثباته**

، لأنه خلاف المتفاهم العرفي المنزلة عليه الأدلة الشرعية، إذ ليس كل ما هو ممكن ذاتا بواقع خارجا.

وفيه: أن الترتب من المداليل السياقية، نظير المفاهيم، و الجمع العرفي عند أهل المحاورة، و إذا اعترف من ذهب إلى امتناع الترتب شرعا بوقوعه عرفا، فلا وقع لهذا الاستدلال أصلا.

فإذا ورد خطاب مطلق بالأهم و كذا بالنسبة إلى المهم، و تحققت شروط التزاحم، فإما أن يسقطا معا، أو يسقط الأهم دون المهم، أو يكون بالعكس، أو يثبتان معا.

و الأول باطل عند الكل، و الثاني ترجيح المرجوح على الراجح، و الثالث إسقاط لأحد الخطابين بلا وجه مع إمكان إبقائه، فيكون المتمعين هو الأخير عقلا

وعرفا.

ثم إنه يكفي في تأخر الامتثال عن الأمر، وكذا تأخر عصيانه عنه، التأخر الرتبي فقط. ولا يعتبر التأخر الزمني، لعدم دليل عليه، بل مقتضى الأصل عدم اعتباره، فيكون أول آن الشروع في امتثال المهم وعصيان الأهم رتبة ثبوت الأمرين معا، فتتحقق الإطاعة والعصيان في الرتبة المتأخرة قهرا، فيصح أن يكون عصيان أمر الأهم شرطا لمقارنا للأمر بالمهم، أو البناء على العصيان شرطا متقدما، أو تحققه خارجا شرطا متأخرا، والكل صحيح لا بأس به.

هذه خلاصة الكلام في الترتب.

ص: 236

القسم الأول: النهي في العبادة

تمهيد:

اشارة

يمكن جعل هذا المبحث كلاميا إن كان مورد البحث هكذا: «المفسدة في الشيء تسقطه عن صلاحية التقرب به إلى المعبود». كما يمكن أن يجعل فقهاء إن كان هكذا: «في العبادات المحرمة تجب الإعادة أو القضاء». كما يصح جعلها من الملازمات غير المستقلة الاصولية إن عنون هكذا: «كل عبادة منهي عنها فاسدة عقلا». و القوم جعلوه من الأخير، و حيث لم يعقدوا في الاصول بحثا مستقلا للملازمات أدرجوه في مباحث الألفاظ.

و كيف كان، فهذا البحث إنما يجري في مقام الثبوت و الإثبات معا، فعلى الأول يبحث عن أنه هل يكون ملازمة واقعية بين النهي عن العبادة و فسادها؟ و على الثاني هل يدل النهي بإحدى الدلالات المعتمدة اللفظية على فساد مورده إن كان عبادة؟ و لا وجه للاختصاص بالأخير - كما عن الكفاية - بدعوى أن في جملة الأقوال قولاً بدلالة النهي على الفساد مع إنكار الملازمة رأساً، فلاجل

شمول مورد البحث لهذا القول لا بد من الاختصاص. وذلك لأن القول الذي ثبت فساده بالدليل لا وجه لتغيير عنوان البحث لأجله.

وهذا البحث مغاير مع بحث اجتماع الأمر والنهي عنوانا و عرفا ودقة، لأن البحث في المقام في أن النهي بعد تعلّقه بالعبادة يوجب فساده؛ وفي مسألة الاجتماع في أن النهي هل يتعلق بالعبادة مع تعدد الجهة أو لا؟ فالفرق بين الباحثين ظاهر، وتقدم في أول مسألة الاجتماع. فراجع.

**و لا بد من التنبيه على امور:**

### **الأول: إطلاق النهي يشمل جميع أقسامه الكلام في النهي التبعية**

إطلاق النهي يشمل كل ما يسمى نهيا نفسيا كان - كالسجود للصنم - أو غيريا، كقوله عليه السلام: «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه»، أصليا كان - كما في المثاليين المتقدمين - أو تبعا، كما في مورد ترك الأهم والإتيان بالعبادة في ظرف الترك، بل وكذا النواهي التنزيهية أيضا إن فرض تعلّقها بذات العبادة، ولكنه فرض غير واقع، لأن النواهي التنزيهية متعلّقة بالجهات الخارجة عن ذات العبادة، لتقوم العبادة بالرجحان الذاتي، عرفا و شرعا و عقلا.

ولكن اتفاق الفقهاء على صحة العبادات والمعاملات المكروهة، وسيرة المشرعة عليها، يخرج النواهي التنزيهية عن مورد البحث مطلقا، فيختص مورد به بخصوص النهي التحريمي.

ثم إن دخول النهي التبعية مبني على كونه موجبا لسقوط العبادية خطابا و ملاكا، وإلا فمع بقاء الملاك يمكن تصحيح العبادة به بناء على الترتب، كما مر.

### **الثاني: المراد بالعبادة و أقسامها**

المراد بالعبادة ما هو المرتكز في الأذهان - المعبر عنها في الفارسية ب (پرستش) - أي الوظائف التي يتقرب بها إلى الله تعالى، سواء كان ذلك من لوازمها الذاتية، كالسجود، وقراءة القرآن، والدعاء ونحوها مما يكون قصد الخلاف مانعا عن صحتها، لا أن يكون قصد القربة معتبرا فيها، أو متقومة بقصد القربة، كالصلاة والصوم والحج ونحوها، ويطلق على هذين القسمين

العبادة (بالمعنى الأخص) في اصطلاح العلماء، وهذا هو مورد البحث في المقام.

وقد تطلق العبادة على ما يمكن أن يقصد بها التقرب إليه عزّ وجلّ، ويطلق عليها العبادة (بالمعنى الأعم)، فيشمل جميع المباحات و المندوبات التوصيلية، بل ترك المحرمات أيضا، لإمكان قصد التقرب بالجميع، و ترتب الثواب عليه، كما تطلق المعاملات تارة على خصوص العقود و الإيقاعات، و اصطلاح عليها بالمعاملات بالمعنى الأخص، و اخرى على ما يقابل العبادات بالمعنى الأخص، فيشمل الجميع، أي كلما لم يكن عبادة بالمعنى الأخص، و هذا هو المراد من قولهم في المقام، النهي في المعاملة لا يوجب الفساد، كما ستعرف.

### **الثالث: النسبة بين الصحة و الفساد و كونهما من الأمور الاعتبارية الاضافية**

الصحة و الفساد من الاعتباريات الإضافية تنتزعان من مطابقة الشيء لما هو المطلوب منه و مخالفته له، و يطلق عليهما التمامية و عدمها، و لا يختصان بالمجعولات الشرعية أو العرفية، بل تجريان في التكوينات أيضا، و حيث أنهما من الامور الإضافية فيمكن أن يتصف شيء واحد بالصحة و الفساد بالنسبة إلى شخصين، بل بالنسبة إلى شخص واحد من جهتين و حالتين.

### **الرابع: كيفية تعلق النهي بالشيء**

النهي إما أن يتعلّق بذات العبادة، كقوله تعالى: لا- تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَ لا- لِلْقَمَرِ. أو بجزئها، كقوله عليه السّلام: «لا تقرّ العزيمة في المكتوبة». أو شرطها، كقوله عليه السّلام: «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه»، و يسري النهي في الآخرين إلى الذات أيضا عرفا، لأن التقرب بالمشتمل على المبعوض مما يستنكر لدى العقلاء، هذا مع أن النهي بكلا قسميه - جزء كان أو شرطا - إرشاد إلى فساد المركب أو المقيد به، كما هو المعروف بين الفقهاء، فيكون فساد العبادة المنهي منها بقيدها من باب الوصف بحال الذات لا المتعلق، و هو

مثل فساد العبادة المنهي عنها بذاتها من غير فرق، إلا أنه بحسب الدقة العقلية يكون من باب الوصف بحال المتعلق، لكن الأدلة غير منزلة عليها، كما هو معلوم.

وبهذا يمكن أن يجمع بين الكلمات، وقد تعرضنا للأمثلة في (مهذب الأحكام) في موارد شتى، كالرباء في جزء العبادة، وقراءة سورة العزيمة، و القرآن بين السورتين، و الزيادة العمدية وغير ذلك مما هو كثير، و الكبرى واحدة و إن تعددت الصغريات.

### **الدليل على اقتضاء النهي في العبادات - الفساد**

مما يشهد به وجدان كل عاقل أن التقرب إلى المعبود بما هو مبغوض و منفور لديه مستنكر و قبيح و باطل، فهذه المسألة مما يكفي نفس تصورهما بالاستدلال عليها، و تكون من القضايا التي قياساتها معها.

و لو شك في المسألة الاصولية في أنه هل تثبت الملازمة بين النهي و الفساد ثبوتاً؟ فمقتضى الأصل عدم الثبوت بالعدم الأزلي، فإن عدم النعتي ليست له حالة سابقة، كما هو واضح، مع أن نفس الشك في الثبوت و عدمه يكفي في عدم الثبوت، فلا بد من قيام حجة معتبرة عليه، و إلا فمقتضى الأصل عدم الاعتبار، و كذا لو شك في دلالة النهي عليها في مقام الإثبات بإحدى الدلالات المعتبرة، فبالأصل الجاري في عدم الدلالة بالعدم الأزلي تنتفي تلك الدلالة، مع أن الشك في ثبوت الدلالة يكفي في عدمها، كما مرّ فتكون النتيجة في المسألة الاصولية مطلقاً عند الشك فيها عدم إحراز الفساد، بلا فرق في ذلك بين العبادات و المعاملات، فيصح التمسك بإطلاقات الأدلة و عموماتها للصحة لو لم يكن التمسك بها من التمسك بالدليل في الموضوع المشتبه، لا سيما في العبادات - لما تقدم آنفاً - من أن قبح التقرب إلى المعبود بما هو

مبغوض لديه من الامور الارتكازية لدى كل عابد. هذا حكم الأصل في المسألة الاصولية.

و أما الأصل العملي في المسألة الفقهية، فهي من صغريات الأقل والأكثر في العبادات، فإن خروج معلوم الفساد عن الإطلاقات و العمومات أمر معلوم، ولكن خروج مشكوك الفساد غير معلوم. فمن قال في الأقل والأكثر بالبراءة، يقول بها هنا أيضا، و من قال فيه بالاحتياط، يلزمه القول به في المقام.

لكن الشأن في جريان العمومات و الإطلاقات مع تلك القرينة المعهودة في الأذهان - التي تعرضنا لها - إلا أن يقال: إن القرينة إنما تجزي فيما إذا كان الفساد محرزاً بالحجة المعتبرة، و لذا اشتهر أن النواهي التحريمية في العبادات مطلقاً إرشاد إلى الفساد.

و أما إذا شك فيه لأجل جهة من الجهات فلا مجرى لتلك القرينة المعروفة في الأذهان، فتصل النوبة إلى الأصل حينئذ، بلا فرق بين الجزء و الشرط، لأن تقييد الذات بكل واحد منهما يوجب اتصاف الذات بالمبغوضية و إن أمكن التفكيك عقلاً. نعم، لو كان شيء واجباً في العبادة من دون تقييدها به جزء أو شرطاً فلا- يوجب النهي عنه فسادها، لفرض عدم تقييد في البين، سواء كان ذلك الشيء عبادة أيضاً، كوجوب صلاة الظهرين - مثلاً - لمن كان صائماً في شهر رمضان، أو لم يكن عبادة، كإزالة النجاسة عن المسجد لمن كان معتكفاً فيه، فلو فسدت صلاة الصائم في شهر رمضان لا يضر بصومه، و كتسليم الأجنبي على الأجنبية التي تشتغل بصلاة الفريضة فردت عليه السلام في أثناء الصلاة، و قلنا إن صوت الأجنبية عورة.

إن قلت: نعم، و لكن الأصل في العبادات المشكوكة البطلان مطلقاً، و قد اشتهر أن العبادات توقيفية لا بد من الاقتصار على المعلوم صحتها التي علم



بصدورها من الشارع، فهي من هذه الجهة كالحجبة، حيث أن مجرد الشك فيها يكفي في عدم الحجية، فلا يبقى موضوع حينئذ للتمسك بالإطلاقات و العمومات.

قلت: لا أصل لهذا الأصل من عقل أو نقل، وكون العبادات توقيفية مسلّم في الجملة، بمعنى أنها منوطة بجعل الشارع، ولكن بعد الجعل لا بد وأن يعمل فيما يشك في اعتباره فيها بالرجوع الى القواعد المعتمدة و الاصول المقررة، كما هي السيرة المعروفة عند الفقهاء.

إن قلت: إن مورد النهي في العبادة إما أن يكون نفس العمل من حيث هو، أو العمل مع قصد القربة. و الأول خارج عن مورد البحث، إذ لا عبادة ذاتية في غالب العبادات و إنما تكون عباديتها لأجل قصد القربة. و الثاني باطل من حيث التشريع، فلا يبقى موضوع لبحث أن النهي في العبادة هل يوجب الفساد أو لا؟

قلت أولاً: أن هذه المغالطة لا تجري في ما إذا كانت عبادة العبادة ذاتية، كالسجدة، و قراءة القرآن، و الذكر و الدعاء و نحوها.

و ثانياً: أن متعلّق النهي إنما هو العمل مع قصد القربة، و الفساد ينتهي لا محالة إلى النهي و هو العلة الأولية الذاتية للفساد، و مع وجود العلة الذاتية لا-وجه لاستناد الفساد إلى العلة العرضية و هو التشريع، لأن ما بالذات أولى بأن يعلل به، بل هو المتعين، لانتهاء العلة العرضية بالآخرة إلى الذاتية.

و الحاصل: أنه ليس في البين أصل عملي في المسألة الفرعية - عند الشك في أن النهي عن العبادة يدل على الفساد - أو لا يستفاد منه بطلان العمل و فساده، لكن مع تعلّق النهي بحجة معتبرة لا وجه للشك، لما ذكرناه من الارتكاز العرفي و الملازمة بين النهي عن العبادة و فساده عند العقلاء، فيكون الشك في الفساد بعد تعلّق النهي من مجرد الفرض فقط.

## القسم الثاني: النهي في المعاملات

### النهي في المعاملات على أقسام ثلاثة:

#### الأول: أن يكون إرشادا إلى الفساد

، سواء تعلّق بالمنشأ في الإيقاعات، أو بأحد الطرفين في العقود، كإيقاعات الصبي و المجنون و عقودهما، أو بأحد العوضين في العقود، كبيع الخمر و الكلب مثلا. أو بالمورد في الإيقاعات، كالبطلان مع فقد الشرط مثلا. أو بمطلق التسبب، كبيع المنابذة و نحوها.

و لا ريب في الفساد حينئذ، لفرض أن النهي إرشاد إليه، كما إذا كان النهي الوارد في العبادة إرشادا إلى الفساد فإنه لا إشكال في فسادها، بلا فرق بين العبادات و المعاملات من هذه الجهة و في هذا القسم من النهي.

#### الثاني: ما إذا كان النهي تكليفا محضا

، كالنهي عن البيع في وقت النداء، و عن غسل الثوب المتنجس بالماء المغصوب، فلا ريب في الإثم لتحقق المخالفة، كما لا ريب في ترتب الأثر و عدم الفساد للإطلاقات و العمومات، و أصالة الصحة و عدم منشأ للفساد، لأن منشأ عدم صحة التقرب بالمبغوض، و لا موضوع له في المعاملات أصلا، لعدم اعتبار قصد التقرب فيها، فمقتضى أصالة الصحة و العمومات و الإطلاقات الصحة في جميع موارد الشك.

نعم، مقتضى أصالة عدم ترتب الأثر و عدم النقل و الانتقال هو الفساد لو لا العمومات و الإطلاقات، و أصالة الصحة، الدالة كل ذلك على النفوذ و الصحة.

و توهم: أن التمسك بالإطلاق و العموم فيها مع الشك، تمسك بالدليل في الموضوع المشكوك فيه.

مردود: بأن المناط في المعاملات صدق العنوان عرفا، و مع الصدق كذلك يصح التمسك بالدليل عند الشك في اعتبار شيء أو مانعية شيء شرعا، و مع عدم الصدق العرفي لا يجوز، و المفروض هو الأول.

### **الثالث: ما إذا لم يستظهر من الأدلة أن النهي إرشاد إلى الفساد حتى يدل على البطلان**

، أو تكليفي محض حتى لا يتحقق البطلان. و مقتضى الإطلاق و العموم و أصالة الصحة، عدم البطلان في هذا القسم أيضا، و المرجع في تعيين كون النهي تكليفيا محضا أو أنه إرشاد إلى الفساد، القرائن المعتبرة من نص أو إجماع معتبر.

ثم إنه قد يستدل للفساد بمطلق النهي التكليفي بالتعليل الوارد في نكاح العبد بدون إذن سيده: «بأنه لم يعص الله و إنما عصى سيده فإذا أجاز جاز».

بدعوى: أنه يدل على أن في كل عقد أو إيقاع تحققت فيه معصية الله تعالى يكون باطلا.

وفيه: أن المراد بقوله عليه السلام: «إنه لم يعص الله» أنه لم يرتكب ما لم يأذن به الله تعالى حتى يكون باطلا، كنكاح المحارم مثلا، فإن مقتضى الإطلاقات و العمومات أن كل نكاح مأذون فيه من الشارع إلا إذا قام الدليل على فساده بالخصوص. نعم، لا بد للعبد من الاستئذان من سيده في النكاح لأنه مملوك له، فحيث ارتكب العبد ما لا يأذن به سيده، يتوقف لزوم عقد نكاحه على إذن السيد و إجازته، فيكون مفاد الحديث أن العبد لم يتركب ما لم يأذن الله تعالى في صحة نكاحه - كنكاح المحارم - حتى يقع باطلا رأسا و لا ينفعه إذن السيد، و إنما ارتكب ما لم يأذن سيده، فإذا أذن نفذ، و يدل عليه صحيح ابن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام: «في مملوك تزوج بغير إذن مولاه، أعاص لله تعالى؟ قال عليه السلام:

عاص لمولاه. قلت: هو حرام. قال عليه السّلام: ما أزعّم أنه حرام». و المراد بالحرام الحرمة التي لا تزول برضاء السيد.

ثم إنه قد قيل: بدلالة النهي على الصحة، لأن تعلّقه بشيء لا بد وأن يكون بلحاظ أثره المترتب عليه، و الفساد لا أثر له.

وفيه: أنه إن أراد الصحة الفعلية من كل حيثية فبطلان هذا القول غني عن البيان في العبادات، بل وفي المعاملات أيضا إن كان النهي إرشادا إلى الفساد.

وإن كان المراد الكشف عن الصحة لولا النهي فهو حق لم يختلف فيه أحد.

و الحمد لله رب العالمين

تمّ الكتاب

ص: 245



المقدمة - وفيها أمور عامة - 7-48

الأمر الأول: تعريف الأصول، وغايته، ومرتبته، وفضله 7-8

الأمر الثاني: يتقوم كل علم بالموضوع والمسائل والمبادئ والبحث في ذلك 8-9

الأمر الثالث: تعريف المسألة الأصولية، الفرق بينه وبين القاعدة الفقهية 9-10

الأمر الرابع: الكلام في ما هو المعروف من أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. والمراد من العرض الذاتي، والقول في تمايز العلوم بتمايز الموضوعات 11

الأمر الخامس: موضوع علم الأصول، الإشكال في كونه الأدلة الأربعة والجواب عنه ثم التعريف بما هو الحق 11-13

الأمر السادس: تعريف الوضع، الفرق بينه وبين استعمال اللفظ، تعيين الوضع، تقسيم الوضع والموضوع له، وقوع هذه الأقسام. الكلام في وضع اللفظ الكلي. الاستدلال لوقوع الوضع العام والموضوع الخاص له، والمناقشة فيه، الكلام في لحاظ الاستقلالية في الأسماء والآلية في الحروف، والمناقشة في كونها من خصوصية المعنى، تعيين الحق في المقام. الأقوال في المعاني الحرفية واختيار الحق منها. تعيين المراد بما نسب إلى أمير المؤمنين عليه السلام المراد من المعاني الحرفية، الثمرة في البحث عن المعاني الحرفية، والمناقشة فيها 13-19

تذنيبات: 19-20

الأول: الأول اتصاف المعاني الحرفية بالإيجابية والإخطارية، والكلية والجزئية ونحو ذلك.

الثاني: تعميم النسب و الإضافات على جميع الموجودات، و الكلام في ذلك.

الثالث: تقسيمات الجملة إلى إخبارية و إنشائية، و قد تستعمل فيهما، و الإخبارية و الإيجادية من الأمور القصدية الكلام في وضع مواد الجمل و وضع هيئاتها.

الأمر السابع: الكلام في الحقيقة و المجاز، الاحتمالات في وضع المعاني المجازية و المناقشة فيها، و الحق أن استعمال المجاز منوط بعدم استنكار أهل المحاوره، عدم انحصار الاستعمال في الحقيقة و المجاز، عدم انحصار العلائق المجازية بل هي دائرة مدار الأذواق السليمة 20-22

الأمر الثامن: تعريف الحقيقة و المجاز، علامات الحقيقة. الأولى التبادر الإشكال عليه و الجواب عنه. الثانية: عدم صحة السلب. الثالثة: الاطراد، قد يقال إن هذه العلامة أيضا تجري في المجاز فلا تكون علامة للحقيقة، الإشكال فيه. 22-23

الأمر التاسع: حالات اللفظ، الرجوع إلى الأصول العقلانية إن اشتبه اللفظ، و هي أصالة عدم القرينة، و أصالة الإطلاق و العموم، و أصالة عدم النقل، أصالة عدم الوضع. و مع عدم جريان هذه الأصول حكم على اللفظ بالإجمال. 23

الأمر العاشر: الدلالة إما تصديقية أو تصورية. تعريفهما، و كلاهما متوقفان على الإرادة. و عن جمع نفي الدلالة التصورية، الجمع بين القولين. 24

الأمر الحادي عشر: المعاني إما تكوينية أو اعتبارية، أو من المخترعات، و قد وقع نزاع الأصوليين في الأخيرة - دون الأوليين لأنها حقائق لغوية - من جهتين:

الأولى في أنها من المعاني المستحدثة أولا.

الثانية: في أنها مسبوقه بالعدم قبل شرع الإسلام أولا و في القول بالأخيرة يجري نزاع الحقيقة الشرعية فيها. و الحق عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في الألفاظ. و كذا الحقيقة المتشعبة خصوصا بعد إثبات كون الألفاظ المستعملة في لسان الشارع حقائق لغوية. 25-26

الأمر الثاني عشر: وقع النزاع في الألفاظ مطلقا - بلا اختصاص للمخترعات الشرعية - و هل

هي موضوعة للمعاني الصحيحة، أو للأعم منها و من الفاسدة؟ و الظاهر هو الأخير و الدليل على ذلك و قد نسب إلى المشهور أن ألفاظ العبادات موضوعة للمعاني الصحيحة و المناقشة في ذلك. 27-33

التنبيه على أمور: 28-31

1 - الصحة و الفساد بما لهما من المعنى العرفي الواقعي يكون مورد البحث في المقام.

2 - الصحة و الفساد من الأمور الاعتبارية الاضافية لهما أفراد طويلة و عرضية.

3 - الصحة و الفساد إنما يكون بالنسبة إلى الذات من حيث التقييد بالشرائط، و أما المشخصات فهي خارجة عن الحقيقة، ثم الكلام في الجامع و الأقوال فيه.

الاستدلال للصحيح و المناقشة فيه، الاستدلال للأعم و المناقشة فيه، الثمرة لهذا البحث و الكلام في هذه الثمرة.

الأمر الثالث عشر: ينقسم اللفظ الى متحد المعنى و اللفظ، و المتباين، و المترادف، و المشترك. وقع الكلام في الأخير من جهات ثم الكلام في التشبية و الجمع، و الفرق بينهما و بين المشترك ثم المراد بالأخبار الواردة في أن للقرآن بطونا. 34-37

الأمر الرابع عشر: المشتق: المراد من المشتق، تقسيم الحمل. حالات الموضوع مع المحمول.

37-39

بيان أمور: 39-43

الأول: هل يعتبر في صدق المحمول على الموضوع فعلية تلبس الموضوع بالمحمول؟

الثاني: خروج المصادر و الأفعال عن مورد النزاع، لعدم حملها على الذات. الفرق بين المصدر و الفعل. إطلاق الأفعال بالنسبة إلى الله تعالى.

الثالث: في اشتقاق الأفعال، و المناقشة في ما ذكره القوم. الفرق بين المصدر و اسم المصدر و غيرهما.

الرابع: الفرق بين مفاد هيئات الأفعال و مفادها في الأسماء المشتقة.

الخامس: تأسيس الأصل في المسألة الأصولية بحيث يثبت به الوضع

ص: 249



للمتلبس أو للأعمى. و المناقشة في ما ذكره القوم، إمكان صحة التمسك بالأصول العملية في المسألة الفقهية.

اختيار الحق في مسألة المشتق - وهو الوضع لخصوص المتلبس - و مناقشة ما يورد على المختار...

أدلة القائلين بأن الوضع للأعمى و الجواب عنها. الكلام في بساطة المشتق لحاظا و اعتبارا، و في مقام التبادر اللفظي و مناقشة ما قد يتوهم كونه مركبا في مقام التبادر اللفظي. 47-43

فائدتان: 48-47

الأولى: صحة حمل المشتق بخلاف المبدأ، و يكفي في صحة الحمل حسن الاضافة بين المحمول و الموضوع مطلقا و لكن يعتبر في الحمل المغايرة و الاتحاد في الجملة، و أقسامها

الثانية: لا ريب في أن إطلاق صفات الكمال على الله تعالى على نحو الوجوب و التمام و على غيره بالإمكان و النقصان و إنما الكلام في أن هذا الإطلاق على نحو الاشتراك المعنوي أو أنه بمعنى نفي الضد، و الحق هو الأخير، و الدليل عليه.

المقصد الأول - مباحث الألفاظ 190-51

القسم الأول - الأوامر - البحث في الأوامر يقع ضمن أمور - الأول: في مادة الأمر، و فيه جهات من البحث. 88-51

الجهة الأولى: معاني الأمر في اللغة، و هل هو مشترك لفظي أو معنوي ذكر المعنى العرفي الذي منه الاصطلاح الأصولي. 51

الجهة الثانية: تقوم الأمر بالعلو، و أما الاستعلاء فلا دليل عليه، و البحث في ذلك. 52

الجهة الثالثة: اختلاف الطلب و الإرادة مفهوما، و إن الطلب مبرز للإرادة لا أن يكون عينها البحث في اتحاد الطلب و الإرادة إنشاء. 52

الكلام في شبهة الجبر: 59-53

نقل الأقوال في ذلك و المناقشة فيها، أسباب الفعل، بيان المراد من قولهم عليهم السلام: «الأمر بين الأمرين» و ما ذكر فيه من الوجوه، الجواب عن ما هو المعروف من أن السعيد سعيد في بطن أمه، الجواب عن ما

ص: 250

الكلام في شبهة تخلف المراد عن الإرادة: 59-60

تقرير الشبهة، ذكر الأجوبة عنها و المناقشة فيها.

الكلام في شبهة الكلام النفسي: 60-61

تقرير الشبهة، و الجواب عنها، ثم المناقشة فيه. و من فروع الكلام النفسي مسألة كون القرآن مخلوقا أو قديما.

الأمر الثاني - في صيغة الأمر، و الكلام فيها من جهات. 62-72

الجهة الأولى: معاني صيغة الأمر، هل أن هذه المعاني من تعدد الوضع، أو أنها من دواعي الاستعمال و المتيقن من تلك المعاني هو البعث نحو المطلوب. 62

الجهة الثانية: الاختلاف في كون الصيغة حقيقة في مطلق الطلب، أو في الوجوب، أو في الندب، الظاهر سقوط هذا البحث برأسه و الدليل عليه. 63

الجهة الثالثة: الجملة الخبرية تكون كصيغة الأمر في إفادة الوجوب إذا وردت مورد البعث. 36

الجهة الرابعة: لا تدل الصيغة لا على المرة و لا على التكرار بأي الدلالات الثلاث إلا إذا دلت قرينة خاصة على أحدهما، ثم بيان مقتضى الأصل العملي فيها. 64

التعرض إلى أمور: منها: بين المرة و الدفعة عموم مطلق في ما إذا أمكن التعدد في متعلق الأمر. 64-65

و منها: حكاية ما ذكره صاحب الفصول في أن نزاع المرة و التكرار بالنسبة إلى الهيئة فقط و المناقشة فيه.

و منها: قد يقال بأن المرة و التكرار خصوص الدفعة و الدفعات ثم رده.

و منها: إن القرينة إما أن تدل على المرة و إما أن تدل على التكرار، أو على الإطلاق المحض فيحمل على المرة لانطباقه عليها قهرا، و هل يجوز التكرار عليها.

الجهة الخامسة: الكلام في أن الصيغة لا تدل على الفور و لا على التراخي بشيء من الدلالات، مقتضى آيتي المسارعة و الاستباق حسن المسارعة إلى الامتثال. 65

الجهة السادسة: الواجب إما تعبدى أو توصلي، الكلام في اعتبار قصد الأمر في متعلق العبادة - جزءاً أو شرطاً - والإشكال عليه بالدور ثم الجواب عنه. ثم إنه إذا لم يمكن الإطلاق اللفظي يرجع حينئذ إلى الأصل العملي، والكلام فيه. 66-68

ختام فيه أمور: 69-72

أحدها: تعتبر المباشرة في العبادات، وعدم سقوطها بالمحرم.

ثانيها: إطلاق دليل الوجوب يقتضي كونه عينياً نفسياً تعينياً، ومقتضى الأصل العملي.

ثالثها: وقوع الأمر بعد الحظر لا يكون من القرينة العامة على الإباحة بل هي تابعة للقرائن الخاصة.

رابعها: إيجاب شيء على المكلف مع انتفاء شرطه قبيح عند العقلاء.

خامسها: في الأمر بالأمر بشيء واستفادة الوجوب بالنسبة إلى المأمور الثاني تابعة للقرائن.

سادسها: إذا ورد الأمر بشيء ثم ورد أمر آخر به قبل امتثاله يكون الثاني تأكيداً للأول، وإن ورد بعد امتثاله فهو إيجاب آخر.

سابعها: لا دلالة للدليل نسخ الوجوب ولا دليل المنسوخ على بقاء الجواز بعد النسخ والأقوال فيه ثم ردها، ذكر ما تقتضيه الأصول العملية والحكمة.

ثامنها: متعلق الإلزام هل هو الطبيعة أو الفرد؟

الأمر الثالث - أقسام الواجب 73-88

القسم الأول - المطلق والمشروط: 73-75

تعريفهما، الفرق بين قيود الوجوب وقيود الواجب، مذهب المشهور في القيود في الواجبات المشروطة، مختار المحقق الأنصاري، نقل استدلاله ثم رده، مراتب التكاليف المجعولة.

القسم الثاني: المعلق والمنجز: 75-80

تعريفهما، طرق إحراز كون الوجوب والواجب مقيداً، علّة اختيار الشيخ وصاحب الفصول لهذا التقسيم، الإشكالات على المعلق

ص: 252

و المناقشة فيها. اختيار الحق في المقام، نقل آراء المحقق الأنصاري و صاحب الفصول و صاحب الكفاية من وجوب المقدمة قبل وجوب  
ذيتها، الجواب عن ذلك تحقيق الكلام في وجوه ثلاثة، و الجواب عما يورد عليه.

فوائد: 80-81

الأولى: الواجب المشروط يصير مطلقا بعد حصول شرطه من جهة هذا الشرط فقط.

الثانية: مقتضى الأصل في ما إذا شك في الاشتراط و عدمه.

الثالثة: إذا كان الواجب مشروطا و شك في حصول الشرط و عدمه.

الرابعة: إذا شك في وجوب تحصيل الشرط، مقتضى الأصل فيه، نقل القول بتقديم إطلاق الهيئة على إطلاق المادة، و الجواب عنه.

القسم الثالث - النفسي و الغيري: 81-83

تعريفهما، طريق إحراز النفسية و الغيرية، ترتب الثواب على الواجب النفسي و الغيري نقل الآراء في ذلك و الجواب عما يورد من الإشكال.

القسم الرابع - التعيني و التخيري: 83-85

تعريفهما، الكلام في تصوير الثاني ثبوتا، نقل الأقوال فيه و الجواب عنها: أقسام التخير.

القسم الخامس - العيني و الكفائي: 85-86

تعريفهما، الفرق بينهما، قيل إن الواجب الكفائي هو التخيري مع فرق، و المناقشة في ذلك.

القسم السادس - الموسع و المضيق: 86-87

تقسيم الواجب إلى الموقت و غير الموقت، و الأول إما مضيق أو موسع و هو إما فوري أو لا، و التقييد بالوقت إما على نحو وحدة المطلوب  
أو على نحو تعدد المطلوب. هل إن القضاء يكون بأمر جديد أو على الأمر الأول؟ تحقيق الحال فيه، بعض الإشكالات الواردة و الجواب  
عنها. إذا شك بعد الوقت في الإتيان بالمأمور به في الوقت و عدمه تحقيق الحكم بحسب الدليل و الأصول.

ص: 253

تعريفهما إيجابيا، جريان الأصل عند الشك فيهما حينئذ ويسقطان بالمعارضة، كما يصح تعريفهما سلبيا فلا يجري الأصل حينئذ لكونه مثبتا، ويمكن تعريف الأول سلبيا والأخير إيجابيا فيجري الأصل ولا تعارض حينئذ، كما يمكن تعريف الأول إيجابيا والأخير سلبيا فيجري الأصل في الأصلي فيكون مفاده مطابقا للتبعي، مقتضى الأدلة في مقام الإثبات.

القسم الثاني - النواهي 89-105

الأمر الأول: تحقيق الكلام في المراد من النهي. الطلب وجودي والترك عديم الإشكال عليه والجواب عنه، تعلق النهي بالطبيعة، ومن لوازمه الفورية والاستمرار بخلاف الأمر الذي يدل على إيجاد الطبيعة فقط القول بأنهما لا يفترقان إن أخذت الطبيعة مهملة وإلا افترقا إن أخذت بعنوان السريان.

الأمر الثاني - اجتماع الأمر والنهي في الواحد حكما تقرير المبحث فقها وأصوليا وكلاميا 90

بيان أمور: أولها: الفرق بين هذا المبحث وببحث النهي في العبادات. 90-93

ثانيها: النزاع في المقام صغروي لاتفاقهم على أن تعدد الوجه والعنوان يكفي في رفع التناقض.

ثالثها: المراد من الواحد في عنوان البحث.

رابعها: شمول عنوان البحث لجميع أقسام الأوامر والنواهي، وعدم إمكان تصوير النهي الكفائي والتخييري.

خامسها: اعتبار جمع قيد المندوحة، وعن آخرين عدم اعتباره، الجمع بين الكلمات.

سادسها: المشهور أن المقام من موارد التزاحم لا التعارض، أدلة المشهور.

المشهور القول بتغليب جانب النهي ملاكا وخطابا، الإشكال عليه والجواب عنه 93

الاستدلال على جواز الاجتماع بأمور والجواب عنها 94-97

الأمر الأول: لو اضطر إلى الكون في المحل المغصوب، التفصيل بينما إذا لم يكن بسوء اختياره فيجب الخروج إن تمكن وإلا يحرم، و ما إذا كان بسوء الاختيار، فالبحث حينئذ يقع تارة في حكم خروجه عرفا وأخرى بحسب مسألة اجتماع الأمر والنهي بناء على الجواز وثالثة بحسب تلك المسألة بناء على الامتناع تفصيل ذلك، و حكم الصلاة حال الخروج 100-103

الأمر الثاني: اجتماع الاحكام في واقعه، تفصيل الحكم فيه تارة بحسب القول بالجواز، وأخرى بحسب القول بالامتناع على الأخير فقد قيل بتغليب جانب الحرمة في مورد الاجتماع أما للدليل أو لقريظة عامة أو لأصل عملي تفصيل ذلك. 103-105

ثمرة البحث في مسألة الاجتماع 105

القسم الثالث - المفاهيم 106-124

تمهيد فيه أمور 106-108

الأول: لفظ المفهوم من الأمور المحاورية العرفية، الدلالية والمدلولية من الأمور الإضافية.

الثاني: المفهوم إما موافق أو مخالف

الثالث: مورد البحث في المفهوم، النزاع فيه إنما هو صغروي، إمكان إدخال بحث المفاهيم في مباحث الملازمات.

الرابع: تأسيس الأصل في المسألة الأصولية والمسألة الفرعية

عدد المفاهيم 108

الأول - مفهوم الشرط 109-116

ثبوت المفهوم للجمل الشرطية متوقف على قيود ثلاثة، الأدلة على بيان قاعدة كلية في جميع القضايا الشرطية والمناقشة فيها، الاستدلال على انتفاء المفهوم للشرط وردّه.

مبحثان

المبحث الأول 111-112

ص: 255

الشرط و الجزاء إما متحدان أو يكون الشرط واحدا و الجزاء متعددا أو بالعكس، و الكلام وقع في القسم الأخير، فهل يقيد إطلاق كل واحد من الشرطين بالآخر، أو يكون كل واحد شرطا مستقلا؟ الدليل على كل منهما

### المبحث الثاني 113-116

إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء، فهل يتعدد الجزاء بتعدد الشرط؟

### بيان أمور 113

أحدها: الشروط المتعددة إما من صنف واحد أو لا، و على كل منهما فيما أن يكون المحل قابلا لتعدد الجزاء أو لا.

ثانيها: تداخل الأسباب، و تداخل المسببات

ثالثها: ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط إلا مع القرينة على الخلاف، و هي على قسمين:

القسم الأول: القرينة الخاصة و هي في موارد مخصوصة 113

القسم الثاني: القرينة العامة، و هي كثيرة و المناقشة فيها 114-115

### تذنيبان

الأول: تعيين المرجع في حالة الإجمال، و عدم استظهار تعدد الجزاء مع تعدد الشرط.

الثاني: قد ورد الدليل على كفاية جزاء واحد عن شروط متعددة في موارد خاصة

الثاني - مفهوم الوصف 117-119

الثالث - مفهوم الغاية 120

البحث في الغاية من جهتين: الأولى: دخول الغاية في المغيّا، التحقيق في المقام. الثانية: هل تدل الغاية على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية؟

الرابع - مفهوم الاستثناء 121-123

المراد من مفهوم الاستثناء، المناقشة في ذلك و الجواب عنها.

الكلام في كلمة التوحيد، بعض أدوات الاستثناء.

الخامس، و السادس - مفهوم اللقب و العدد. 124

المراد من مفهوم اللقب، الكلام في اعتبار مفهومه





أقسام العدد، الكلام في اعتبار مفهومه

القسم الرابع - العام و الخاص 125-150

تعريف العام و الخاص 125

أقسام العموم 126

ألفاظ العموم 127

استعمال الخاص في المخصص 127-128

أقسام إجمال المخصص و أحكامها 129-132

إذا كان العام مبينا و الخاص مجملا، أقسامه، الجواب عما يورد عليها من الإشكال.

ختام فيه أمور 134-137

الأول: إذا سلب عنوان الخاص عن الفرد المردد، مثل ما ورد في أن المرأة ترى الحمرة إلى خمسين إلا إذا كانت امرأة قرشية فتراها إلى ستين جريان الأصل الأزلي، المناقشة في هذا الأصل و الجواب عنها الثاني: دفع ما يورد من الإشكال على ما ذهب إليه المشهور من القول بالضمان في ما إذا ترددت اليد بين كونها أمانية أو ضمانية

الثالث: إذا علم بخروج فرد عن حكم العام و شك في أنه لأجل التخصص أو التخصيص جريان الأصل و رده

الرابع: التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص الكلام في ذلك الخطابات الشفاهية 137-140

وقوع الكلام في ذلك من نواح ثلاثة: في أصل جعل القانون، و من ناحية الخطب، و من ناحية البعث و الزجر بيان الثمرة و المناقشة فيها

تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده 140-141

إذا شك في الضمير المتعقب للعام أنه يرجع إلى تمام أفراده أو بعضها، فيجري أصلان متعارضان، و عن الكفاية تقديم أصالة العموم المناقشة في ما ذكره، الجواب عما يورد من الإشكال.

تخصيص العام بالمفهوم 142

الاستثناء المتعقب لجمل متعددة 142

تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد 143

الدوران بين التخصيص والنسخ، أقسام صدور الخاص و العام 144

النسخ 146

البداء 148-150

القسم الخامس - المطلق و المقيد و المجمل و المبين 151-163

المطلق و المقيد 151

تعريفهما، الإطلاق و التقييد من شئون المعاني، و هما من الأمور الإضافية، الكلام في الاعتبارات الثلاثة المعروفة: بشرط شيء، و بشرط لا، و لا بشرط. و هل المطلق هو اللابشرط المقسمي أو القسمي؟

ألفاظ المطلق 153

مقدمات الحكمة 156

التنبه على أمور: 157-159

الأول: ما يتعلق بالقدر المتيقن

الثاني: ظاهر حال كل متكلم أنه في مقام بيان مراده، و ما يتعلق به

الثالث: الاحتياج إلى مقدمات الحكمة إنما هو لنفي القيد و البشروطية لا لنفي غيره.

الرابع: طرق إحراز الإطلاق من كلام المتكلم.

الخامس: جريان مقدمات الحكمة في المعاني الإفرادية و التركيبية و الإنشائية، الكلام في المعاني الربطية و التبعية.

السادس: عدم اتصاف الأعلام الشخصية من حيث التشخص بالإطلاق و التقييد.

السابع: تعدد الإطلاق و التقييد في كلام واحد من جهات متعددة.

الثامن: سقوط احتمال ورود التقييد المعصومي لإطلاقات الكتاب و السنة بعد الغيبة الكبرى.

التقييد: 159-161

التقابل بينه و بين الإطلاق، الإشكال على كون التقابل من قبيل السلب و الإيجاب، صدق المطلق على المقيد

ص: 258

الأول: يعتبر في حمل المطلق على المقيد إحراز وحدة التكليف و ثبوت التنافي بينهما.

الثاني: تحقق موضوع التقييد في كل ما ورد لبيان الجزئية و الشرطية و المانعية و القاطعية. جريان أقسام إجمال المطلق و المقيد.

المجمل و المبين 163

تعريفهما، تعيينهما بحسب المصداق، حكمهما

القسم السادس - التعارض 164-192

سبب ذكر هذا المبحث في مباحث الألفاظ

أمر تمهيدية 164-173

الأول: مفهوم التعارض، النسبة بينه و بين التناقض و التضاد، منشأ حصول التعارض في الأخبار و غيرها.

الثاني: التعارض من صفات المدلول و يسري الى الدلالة و الدليل لمكان التضاييف بينها، الجواب عما يتوهم خلاف ذلك.

الثالث: تعريف التزاحم و التعارض، و اشتباه الحجة بغير الحجة

الرابع: ما يتعلق بالنص و الأظهر و الظاهر. تعريف الورود و الحكومة، تقسيمات الحكومة، الفرق بين التخصيص و الحكومة بوجه ثلاثة

الخامس: تقديم الخاص على العام مطلقا سواء كانا قطعيين أو ظنيين أو بالاختلاف

السادس: ما يتعلق بالقضية المعروفة (الجمع مهما أمكن أولى من الطرح) الاستدلال عليها. المراد من الإمكان و الجمع.

السابع: النص و الظاهر إما أن يكونا معلومين أو مشكوكين أحكامهما، الرجوع إلى القرائن العامة في بعض الموارد، و المناقشة فيها.

حكم المتعارضين 173-187

سبب ذكر حكم التعارض في المبادئ أو في ختام المطلق و المقيد.

التعارض من الأمور المحاورية. التماس حكمه من السيرة العقلانية.

ما ورد في حكم المتعارضين من الشارع الأقدس و هو على أقسام:

منها: ما يدل على الأخذ بالآخر، و المناقشة فيه 175

و منها: ما يدل على التوقف و الجواب عنه 175

و منها: ما يدل على الأخذ بما وافق الاحتياط و ردّه 177

و منها: ما يدل على التخيير و الجواب عنه 177

و منها: مقبولة عمر بن حنظلة الإشكال عليها و الجواب عنه

178-181

بيان أمور 181-187

الأول: أنواع المرجحات المذكورة في المقبولة، الإشكال عليها و الجواب عنه المراد من مخالفة العامة.

الثاني: المراد من موافقة الكتاب

الثالث: هل يمكن التعدي من المرجحات المنصوصة إلى كل ما يحصل به الاطمئنان؟ الدليل على ذلك

الرابع: سقوط الترتيب بين المرجحات المنصوصة بناء على التعدي، الجواب عما يورد من الإشكال

الخامس: أقسام الشهرة

السادس: معاملة المرجح مع الظن إن لم يقيم دليل على اعتباره و لا على عدم اعتباره

حكم المتعارضين بعد التكافؤ 187

الاحتمالات في المتعارضين بعد التكافؤ، الرجوع إلى بناء العقلاء،

أقسام التخيير

الإشارة إلى أمور 188-189

أحدها: عدم اختصاص التخيير بزمان الغيبة بناء على كونه عقلايا الكلام في ذلك.

ثانيها: التخيير لا يكون إلا بعد الفحص عن المرجحات و اليأس عنها

ثالثها: اختصاص موضوع التخيير بالمجتهد

رابعها: الجواب عما يتوهم من حمل أخبار الترجيح على الاستحباب و الأخذ بإطلاق أخبار التخيير.

موضوع حكم التعارض 190

اختصاص حكم التعارض بالمتباينين فقط فلا يجري في غيره تحقيق

ص: 260

الكلام فيه.

حكم التعارض إن كان بين أكثر من دليلين 190

التعرض لبعض صور التعارض بين الأدلة، وهي كثيرة 191

المقصد الثاني - الملازمات العقلية 195-251

تمهيد 195-197

المباحث المتعلقة بالعقل: أنه مناط التكليف، الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، الملازمات العقلية غير المستقلة وهي أمور، بناء العقلاء.

الأمر الأول - الأجزاء 198-203

تمهيد فيه أمور 198-199

الأول: لا ربط لهذا البحث بمبحث المرة و التكرار، و لا بمبحث تبعية القضاء للأداء.

الثاني: الاستغناء عن كلمة (على وجهه) الواردة في عنوان البحث.

الثالث: هذا البحث يشمل الأمر الواقعي و الاضطراري، و الظاهري و الاعتقادي.

الرابع: المراد من الامتثال

البحث في مسألة الأجزاء من جهات 199-201

الأولى: في سقوط كل أمر مطلقا بالنسبة إلى امتثاله

الثانية: إجزاء الإتيان بالمأمور به الاضطراري عن التكليف الواقعي، تفصيل الكلام فيه.

أمور تتعلق بالتكاليف الاضطرارية 2001-203

منها: المناط في الاضطرار و العذر هل هو صرف الوجود أو العذر المستوعب؟

و منها: إذا ترك التكليف الاضطراري و أتى بالتكليف الواقعي.

و منها: في الاضطرار الشخصي أو النوعي

الجهة الثالثة: الأجزاء بما يصح الاعتذار به عن الواقع، كالأمارات و الأصول و القواعد. إشكال و جواب.

الجهة الرابعة: العمل بما حصل به الاعتقاد مع تبين الخلاف.

ص: 261

الثاني - مقدمة الواجب 204-221

تقرير البحث في مقدمة الواجب

تقسيمات المقدمة 204-210

التقسيم الأول: المقدمة إما داخلية أو خارجية أو برزخ بينهما، تفصيل الكلام في ذلك

التقسيم الثاني: المقدمة إما شرعية أو عقلية أو عادية أو مقدمة الصحة، أو مقدمة الوجوب أو مقدمة الامتثال، رد هذا التقسيم والدليل عليها.

التقسيم الثالث: المقدمة إما مقارنة أو متقدمة أو متأخرة الموارد التي انتقضت في الفقه فيها قاعدة تقديم العلة على المعلول ومقارنتهما، الجواب عن الشبهة بوجوه والمناقشة فيها، التحقيق في الجواب.

الأقوال في وجوب المقدمة 210-214

الأول: إن معروض الوجوب لعنوان المقدمة هو ذاتها.

الثاني: إنه ذات المقدمة عند إرادة ذبيها الإشكال عليه.

الثالث: إنه ذات المقدمة مع قصد التوصل إلى ذبيها، ذكر المحتملات من هذا القول، الإشكال عليها.

الرابع: اعتبار ترتب ذي المقدمة خارجا على المقدمة الإشكال عليه بوجوه، وإبطالها، التحقيق في المقام.

الثمرة بين كونها من المسألة الأصولية أو غيرها 214-217

وهي كثيرة الإشكال عليها والجواب عنها

إجراء الأصل في المقدمة 217

الحق في المقام 217

مقدمة المندوب والحرام 219

خاتمة البحث 220

تحقيق القول في الثواب على جملة من مقدمات الواجبات والمندوبات، والكلام في مقدمات الحرام.

الثالث - اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده 222-241

تقرير المبحث المراد من الاقتضاء والصد.



الأقوال في المسألة 223-228

1 - الترك 223

ص: 262

القول بالعينية، رده، و القول بالدلالة التضمنية، إبطاله. القول بالملازمة.

## 2 - الضد العام والخاص 224

الاستدلال على الاقتضاء فيهما من وجهين: من جهة الملازمة، وردّه.

و من جهة المقدمة نقل الأقوال فيه، ذكر ما أشكل على القول بأن ترك أحد الضدين مقدمة لوجود الآخر و الجواب عنه، ذكر شبهة الكعبي وإبطالها.

## ثمرة البحث في مسألة الضد 229

فساد العبادة إذا كانت ضد الواجب الأهم بناء على الاقتضاء، و أما بناء على عدمه فلا وجه للفساد و عن الشيخ البهائي بطلان الثمرة تخصصا الرد عليه.

## بحث الترتب 231

تعريفه، النزاع في الترتب، شروط الترتب

## الكلام في جواز الترتب 233

إما بحسب الدليل العقلي، و إما بحسب الاستظهار الأصولي و إما بحسب الاعتبار العرفي.

أدلة القائلين بامتناع الترتب و الجواب عنها 234-237

الرابع - النهي عن الشيء هل يوجب الفساد، و هو على قسمين 238 - 246

القسم الأول - النهي في العبادة 238

تمهيد 238

تقرير المبحث، تغايره مع بحث اجتماع الأمر و النهي

التنبيه على أمور: 239-241

الأول: إطلاق النهي يشمل جميع أقسامه، الكلام في النهي التبعي

الثاني: المراد من العبادة و أقسامها

الثالث: النسبة بين الصحة و الفساد و كونهما من الأمور الاعتبارية الإضافية

الرابع: كيفية تعلق النهي بالشيء.

الدليل على اقتضاء النهي في العبادات الفساد 241-243

ص: 263

الدليل إما بحسب العرف أو من حيث الأصل. إما في المسألة الأصولية أو في المسألة الفقهية، بعض الإشكالات الواردة و الجواب عنها.

القسم الثاني - النهي في المعاملات 244-246

أقسام النهي في المعاملات، الاستدلال للفساد و الجواب عنه، القول بدلالة النهي على الصحة و ردّه.

ص: 264

بطاقة تعريف: سبزواري، عبدالاعلى، 1288 - 1372

عنوان واسم المؤلف: تهذيب الاصول / تاليف عبدالاعلى الموسوى السبزواري

تفاصيل المنشور: [قم]: مكتب سماحة آية الله العظمي السيد السبزواري: مؤسسة المنار، - 1376.

الطبعة الثالثة 1417 هـ - 1996 م

ISBN : بها:8000ريال(ج.2،1) ؛ بها:8000ريال(ج.2،1) ؛ بها:8000ريال(ج.2،1) ؛ بها:8000ريال(ج.2،1)

عنوان : أصول الفقه الشيعي

المعرف المضاف: مكتب سماحة آية الله العظمي السيد السبزواري

ترتيب الكونجرس: BP159/8/س22ت9 1376

تصنيف ديوي: 297/312

رقم البليوغرافيا الوطنية: م 76-8156

ص: 1









بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ

## مقدمة

قد تقدم في أول الكتاب أن علم الاصول: هو ما يبحث فيه عن كيفية تعيين الوظيفة، و ما يصح أن يعتذر به لها. ونتائج مسائله لا بدّ وأن تقع في طريق استفادة الوظائف والاعتذار.

والكلام في هذا القسم من الكتاب يقع في ما يصح الاعتذار به عند العقلاء ولم يردع عنه الشارع.

وهو إما عذر بنفسه أو لآء والثاني إما أن تعتبر العذرية فيه لأجل الكشف الناقص الموجود فيه أو لا. والأول هو القطع، والثاني الظن، والثالث الشك الذي يكون موردا لاعتبار الاصول العملية الأربعة.

وإن شئت قلت: الاعتذار إما بما فيه الكشف التام، أو الكشف الناقص، أو بما لا كشف فيه.

والمقصود بالقطع والظن والشك هنا، ما حصل للمجتهد الباحث في الأدلة الفاحص عنها، لأن ما حصل من هذه الصفات لغيره لا يترتب عليه هذا الأثر قطعاً، فلا يكون من مسائل الفن رأساً، واعتبار القطع لكل من حصل له في

ص: 5

الجملة. وكذا اعتبار الاصول الجارية في الشبهات الموضوعية لغير المجتهد أيضا لا يصلح لأن يكون من مسائل الاصول، إذ ليس كلما اعتبر لكل أحد من مسائله، بل هو نحو اعتبار خاص يتوقف على مقدمات مخصوصة من البحث و الفحص و اليأس، و الوقوع في طريق الاستنتاج الفرعي، و غير المجتهد بمعزل عن ذلك كله.

ثم إن الحق تثليث الأقسام، كما مرّ لأن المقام من قبيل ذكر الفهرس لما يأتي من المباحث المتعلقة بالقطع و الظن و الشك، فينبغي ذكر الثلاثة بالخصوص إرشادا إلى الموضوعات الآتية.

إن قلت: الظن غير المعتمد بحكم الشك، و المعتمد منه بحكم القطع مع أن متعلقهما إنما هو الحكم الفعلي، و هو إما مقطوع به أو لا، فلا وجه للتثليث.

قلت: أما الإلحاق حكما فهو لا يضرب بالتعدد - موضوعا - الذي لا بد من ذكره في المقام مقدّمة للمباحث الآتية.

و أما أن متعلقهما الحكم الفعلي، و هو إما مقطوع به أو لا - فليس ذلك إلا - مجرد التغيير في التعبير، لاشتغال قول (أو لا) على الظن و الشك، و لذا فسّره بهما في الكفاية، فراجع. مع أن الحكم الفعلي معتبر طريقا إلى الواقعي و لا - موضوعية فيه بوجه، فلا - وجه لذكره بالخصوص.

ثم إنه مع حصول الشك يتحقق موضوع الاصول العملية، و المتداول منها في الفقه الأربعة المعروفة: الاستصحاب، و الاحتياط، و التخيير، و البراءة. و هي من الاصول المعتمدة العقلانية التي لم يردع عنها الشرع، بل أمضاها، و لا - تختص بباب دون باب بل تجري في جميع الأبواب، و حصرها في الأربعة استقرائي، و يصح أن يكون عقليا بالعرض، كما يأتي.

و هناك أصول اخرى ليست بذلك العموم و السريان فتختص ببعض الأبواب فقط، كأصالة احترام المال و العرض و النفس، و أصالة الحرية، و أصالة

الصحة، وأصالتي الطهارة والحلية، وأصالة عدم التذكية، إلى غير ذلك من الاصول المعتمدة.

ويمكن تقرير حصر مجاري الاصول الأربعة المعروفة بوجه عقلي، بأن يقال: الشك إما أن تلحظ فيه الحالة السابقة أو لا تلحظ، وعلى الثاني إما أن يعلم بالتكليف ولو بجنسه أو لا يعلم. وعلى الأول إما أن يمكن الاحتياط أو لا يمكن.

والأول مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى الاحتياط، والثالث مجرى التخيير، والرابع مجرى البراءة.

وحيث أن هذه الاصول الأربعة مختصة بمجاريها اختصاص العرض بموضوعه، يكون الحصر فيها عقليا، لكن بالعرض لا بالذات - كما لا يخفى - وليس في البحث عن كيفية الحصر مطلقا ثمرة عملية، بل ولا علمية.

ثم إن الاستصحاب برزخ بين الأمانة المحضة والأصل المحض، فيصح أن يقال: إن ما اعتبر إما أمانة محضة، أو أصلا محضا، أو برزخا بينهما.

والأول كخبر الواحد مثلا، والثاني كالبراءة، والثالث كالاستصحاب.

ص: 7



المقصد الأول ما يكون معتبرا في نفسه

اشارة

ص:9



و هو القطع و البحث فيه عن امور:

الأمر الأول و فيه جهات من البحث:

**الأولى: المعروف أن مبحث القطع ليس من مسائل فن الاصول**

، لعدم وقوعه في طريق استنباط الحكم الفرعي، لأنه إذا قطع بحكم أو موضوع يقال:

هذا واجب، أو هذا ماء - مثلا - ولا يقال: هذا مقطوع الوجوب أو مقطوع المائية، لكونه بالنسبة إلى متعلقه طريقا من دون أن يكون مأخوذا فيه بوجه من الوجوه.

ويرد عليه: ما مرّ في أول الكتاب من أن علم الاصول ما يبحث فيه عن كيفية استفادة الوظائف العملية، و ما يصح أن يعتذر به لها، و لا ريب في أن القطع مما يصح الاعتذار به، بل هو الأصل فيه، فلا فرق بينه و بين الأمارات و الاصول العملية من جهة صحة الاعتذار في الوظائف العملية، التي هي المناط في المسألة الاصولية، ففي المقام يقال: هذا واجب للقطع به، و كلما وجب للقطع به يصح الاعتذار به، فهذا يصح الاعتذار به، و كذا في القطع بالنسبة إلى الموضوع، كالمائية و نحوها.

**الثانية: لا ريب في أن القطع، كسائر الصفات النفسانية له حقيقة خاصة و آثار مخصوصة**

، و حقيقته الكشف و المرآتية، و آثاره وجوب العمل على طبقه

ص: 11

و استحقاق العقاب على مخالفته، و كونه عذرا مع المخالفة للواقع، قصورا لا تقصيرا، و هذه الآثار من المرتكزات التي يلتزم بها كل عاقل، فوجوب العمل على طبقه ليس وجوبا شرعيا، بل هو من الوجوب الارتكازي العقلي، كوجوب دفع الضرر.

و يصح تعلّق الجعل الشرعي بهما إثباتا للتأكيد و ردعا لمصالح يعرفها الشارع، بل الظاهر صحة تعلّق الجعل بجهة الكاشفية أيضا للتأكيد و إتمام الحجّة، كما يصح ردع الشارع عنها، لأن اعتبار الكواشف مطلقا في الشريعة معلق على عدم ردع الشارع عنها، فالقاطع و إن كان يرى الواقع باعتقاده و لكن الشارع الحكيم له أن يقول: لا اعتبر الواقع، و لا أريده منك و لا محذور فيه.

ثم إن تحقق القطع بالنسبة إلى القاطع و جعله له إنما هو بالجعل البسيط، و هو إيجاد ما يوجب حصوله في النفس من ترتيب المقدمات الدخيلة في حصوله.

و أما الجعل المؤلف - و هو جعل الحجية و الكاشفية له - فهو غير معقول، لأنه إنما يكون بين الشيء و عوارضه المفارقة، لا بينه و بين ذاتياته، لأن مناط هذا الجعل إنما هو فقدان، و لا يعقل أن يكون الشيء فاقدًا لذاتيته، فلا يعقل الجعل التكويني بين القطع و الكشف و الحجية لهذه الجهة - على المعروف بين الفلاسفة و إن ناقشنا فيه خصوصا بالنسبة إلى مجعولات الله تعالى في محله - لا لأنه مستلزم للتسلسل، كما عن جمع من الأصوليين بدعوى: أن حجية كل شيء لا بد و أن تنتهي إلى العلم، فإن كانت حجيته مجعولة يلزم التسلسل، و ذلك لأن التسلسل إنما يلزم إن كان جعل الحجية للقطع بنحو القضية الخارجية. و أما إذا كان على نحو القضية الطبيعية، فلا يلزم ذلك، كما لا يخفى.

و حيث لا يعقل جعل الحجية للقطع على المشهور، فلا يعقل سلبها عنه أيضا، لأن كل ما لا يمكن تعلّق الجعل بوجوده لا يمكن تعلّقه بعدمه أيضا، لأن



معنى القدرة - كما ثبت في محله - هو إن شاء فعل وإن شاء ترك، فالقدرة تساوي المشية بالنسبة إلى طرفي الوجود والعدم، وعدم إمكان تعلقها بالنسبة إلى طرف يستلزم عدم إمكانه بالنسبة إلى الطرف الآخر، كما هو واضح، هذا كله في الجعل التكويني.

وأما الجعل التشريعي، فقالوا بعدم إمكانه أيضا، لأنه لإيجاد الداعي وهو حاصل للقاطع لأجل قطعه، فيكون الجعل التشريعي لحجية القطع حينئذ من تحصيل الحاصل المحال.

ويرد: بأنه كذلك لو لم يكن غرض صحيح عقلائي في البين، كإيجاد الداعي من قبل الشارع أيضا وإتمام الحججة، وهما من أكمل الأغراض الصحيحة العقلانية، وأتمها في تشريع الشرائع الإلهية، فيكون القطع حينئذ، كسائر الحجج العقلانية التي شملتها عناية الشارع ولو بعنوان عدم الردع، هذا بالنسبة إلى جعل الحججة الشرعية للقطع.

وأما بالنسبة إلى سلب الحججة عنه، فقد قالوا أيضا بأنه لا يمكن للشارع سلب الاعتبار والحججة عن القطع، لأنه إما أن يحكم حينئذ في مورده بعين الحكم المقطوع به، وهو تحصيل للحاصل، أو بمثله، وهو من اجتماع المثليين في نظر القاطع، أو بضده، وهو من اجتماع الضدين فيه، أو لا يحكم بشيء أبدا، فيلزم خلو الواقعة عن الحكم، وهو خلاف ما تسالموا عليه من عدم جوازه.

ويرد الأول بما مرّ من إمكان تصوير الغرض الصحيح العقلائي فيه، فيخرج من موضوع تحصيل الحاصل حينئذ، والثاني والثالث بأن الأحكام اعتبارات عقلانية، ويعتبر في اجتماع المثليين أو الضدين أن يكونا من الموجودات الخارجية، كما ثبت في محله، وعلى فرض كونها موجودات خارجية، أو يكون المراد بهما مطلق المعاندة العرفية، يكفي اختلاف الحيشية في رفع محذور الاجتماع، فمن حيث صلاحية متعلق القطع للداعوية يكون مورد

الحكم الشرعي المجعول، و من حيث تعلق القطع به يكون مورد حكم آخر، و لا-ريب في كونهما حيثيتين مختلفتين عرفا قابلتين لرفع محذور التماثل و التضاد.

و يردّ الرابع بأن الممنوع هو الخلو عن الحكم الواقعي النفس الأ-مري دون الفعلي الظاهري، فلنا أن نلتزم بعدم حكم للشارع ظاهرا، و إن كان له فيها حكم واقعا.

فتلخص: أنه يمكن جعل الحجية للقطع من الشارع، كما يمكن له سلبها عنه، وربما يأتي بعض ما ينفع المقام في مستقبل الكلام.

### الثالثة: للحجة إطلاق ثلاثة

#### إشارة

منها: ما يصح الاعتذار و الاحتجاج به، و بهذا الإطلاق يصح إطلاقها على القطع و جميع الأمارات المعتمدة، بل و الاصول العملية و القواعد الفقهية أيضا، و لا محذور فيه أبدا من عقل أو نقل.

و منها: ما اصطلح عليه أهل الميزان، و هو ما كان علة لتحقق الشيء و ثبوته و يذكر في البرهان عليه - كالتغير الذي هو علة للحدوث، و يذكر في البرهان على الحدوث، فيقال: العالم متغير، و كل متغير حادث، فالعالم حادث - و ظاهرهم بل صريح بعض عدم صحة إطلاق الحجة بهذا المعنى على القطع، لعدم كونه علة لثبوت المقطوع به، بل يكون كاشفا عنه.

وفيه: إن القطع علة لثبوت المقطوع به الأولي الذاتي القائم بالنفس.

نعم، هو كاشف عما يكون في الخارج و بينهما نحو اتحاد، فيصح إطلاق الحجة بهذا المعنى عليه أيضا.

و لنا أن نفرض ما يكون القطع فيه علة للثبوت خارجا أيضا، لأن القطع بشيء علة لاستحقاق العقاب على مخالفته و الثواب على الموافقة، فيقال - مثلا - هذا مقطوع الوجوب، و كل مقطوع الوجوب يستحق العقاب على مخالفته، فهذا يستحق العقاب على مخالفته، فلا وجه لنفي إطلاق الحجة بهذا المعنى على

القطع على نحو الإطلاق.

ومنها: ما اصطلح عليه في الاصول، وهو ما يكون واسطة في الإثبات شرعا، كالأدلة الاجتهادية والقواعد المعتمدة التي نثبت بها الأحكام، كالبيّنة وقول ذي اليد ونحوهما مما تثبت به موضوعاتها، فكل ما يكون معتبرا شرعا تأسيسا أو إمضاء و يثبت به حكم أو موضوعه، تطلق عليه الحجة باصطلاح الاصول.

و الظاهر عدم الاختصاص لها بالاصول حتى تكون اصطلاحا خاصا فيه، لأن الواسطة في الإثبات شائعة في جميع العلوم، فكل ما يكون منشأ لإثبات مورده عقلا أو عرفا أو شرعا، يسمى دليلا و حجة، و واسطة في الإثبات.

وعن جمع منهم شيخنا المحقق النائيني قدس سرّه: عدم صحة إطلاق الحجة على القطع بهذا المعنى أيضا، لعدم كونه واسطة في الإثبات شرعا، لما قالوا من أن اعتباره عقلي و لا يمكن جعل الشرعي بالنسبة إليه.

و يرد عليه: ما تقدم من إمكان تعلّق الجعل الشرعي به و لو على نحو الإمضاء، و سيأتي أن حجية جُلّ الحجج الشرعية - لو لا كلها - إمضائية و لو بنحو عدم ثبوت الردع، فليكن القطع أيضا كذلك، بل يصح إطلاق الحجة بهذا المعنى على الاصول العملية أيضا، لكونها واسطة لإثبات متعلقاتها في الجملة، فيقال:

هذا مما قامت عليه أصالة البراءة، و كل ما قامت عليه أصالة البراءة لا إلزام بالنسبة إليه، فهذا لا إلزام بالنسبة إليه، و كذا في سائر الاصول العملية، و لا فرق فيه بين كونها اصولا عقلائية ممضاة شرعا، - كما اخترناه على ما سيأتي في محله - أو كانت اصولا شرعية، كما يظهر عن جمع.

و يصح إطلاق الحجة بهذا المعنى - أي بالاصطلاح الاصولي - على القطع أيضا، فيقال بالنسبة إلى الموضوعات: هذا خمر، لأنني أقطع بخمريته، و بالنسبة إلى الأحكام هذا صحيح، لأنني أقطع بصحته، و في جملة من كلمات الفقهاء هذا

ص: 15

حرام - مثلا - قطعاً، أو هذا مما قطع به الأصحاب، إلى غير ذلك مما هو كثير في العرف وفي الفقه.

فتلخص من جميع ما مرّ صحة إطلاق الحجة على القطع بإطلاقاتها الثلاثة بلا محذور فيه أبداً، هذا كله في القطع الطريقي.

وأما القطع الموضوعي فلا إشكال من أحد في صحة إطلاق الحجة عليه بالإطلاقات الثلاثة، لصحة تعلق الجعل به، إذ لا معنى لأخذه في الموضوع إلا ذلك، سواء كان تمام الموضوع أو جزءه بنحو الصفية الخاصة أو بنحو الكشف.

**و ينبغي التنبيه على أمور:**

### **الأول: القطع إما طريق محض إلى الواقع**

بلا دخل له في الموضوع أصلاً، كما هو الغالب فيه في العقلية والشرعية والعرفية.

أو مأخوذ في الموضوع إما بنحو تمام الموضوع أو جزءه، وكل منهما إما بنحو الكاشفية والطريقية، أو بنحو الصفة الخاصة، فهذه الأربعة مع القسم الأول تصير خمسة أقسام.

و المراد بتمام الموضوع أنه هو المناط في الحكم، لا- أن يكون الموضوع مركباً منه و من متعلقه وإن كان يلزمه المتعلق، لأن القطع من الصفات ذات الإضافة لا تحقق له بدون المتعلق، فيكون زواله من تبدل الموضوع لا من تبين الخلاف.

و المراد بجزء الموضوع أن الموضوع مركب منه و من متعلقه ولكل منهما دخل في تحقق الموضوع.

و يتصور هذه الأقسام الخمسة في جميع الأمارات، بل يصح فرضها في الأصول العملية أيضاً، لأن الفرض و الاعتبار قليل المئونة، و لكن لا مصداق

لجميع هذه الأقسام مطلقا في الفقه إلا للطريقي منها فقط، وإن قيل أن لها مصاديق لكن لا تخلو من مناقشة فلا وجه لتعطيل الوقت فيها. ثم إن جميع الإمارات تقوم مقام القطع الطريقي المحض، وكذا في ما أخذ في الموضوع من جهة الكشف و الطريقية بنفس دليل اعتبارها، بخلاف ما أخذ في الموضوع بنحو الصفتية الخاصة.

### **الثاني: لا ريب في كون الاطمئنان العقلائي حجة عقلائية**

، وله مراتب متفاوتة أعلاها القطع وأدناها الظن، وكل ما هو حجة عقلائية حجة شرعية أيضا إلا إذا ثبت الردع عنها، فاللازم على الاصولي إثبات دليل الردع، فيكون البحث عن الحجية مطلقا من التطويل بلا طائل، و يكفي في عدم الردع - في الامور العامة الابتلائية بين الناس - أصالة عدمه، وكما لا يخفى.

### **الثالث: ذكروا أن حكم العقل باعتبار القطع**

تتجزى غير معلق على شيء بخلاف الظن الانسدادي بناء على الحكومة، فإن أصل اعتباره معلق على عدم ثبوت الردع من الشارع، فلا يقاس أحدهما على الآخر.

واستدل عليه: بأن العقل لا يحكم بشيء إلا مع إحاطته بجميع ما له دخل في حكمه، فمع إحاطته بذلك يحكم وينتجز، ومع العدم فلا حكم له أصلا.

وفيه: أنه صحيح في العقل المحيط بالواقعات إحاطة واقعية من كل جهة.

وأما العقول التي هي في طريق الاستكمال في كل آن فلا وجه لذلك، فكم قد ثبت الخطأ في الأحكام العقلية، وليس لأحد أن يدعي أن مطابقة القطع للواقع أكثر من مطابقة الإمارات المعتمدة، ومخالفة الإمارات أكثر من مخالفة القطع له، مع أنه لا بد وأن يكون اعتبار الكواشف مطلقا بالنسبة إلى واقعية كل شريعة - اصولا وفروعا - تحت حيلة صاحب الشريعة. وإلا اختل النظام.

### **الرابع: قد أشرنا إلى أنه لا يمكن جعل التألفي بين الشيء و ذاتياته**

، ولكن لا بد وأن يعلم أن الذاتي على قسمين: ذاتي واقعي، وذاتي إدراكي،

وبينهما عموم من وجه، وما لا يمكن جعل فيه هو الأول دون الثاني، ومع الشك يصح جعل، لأن موضوع الامتناع إحراز الذاتية الواقعية، كما أن المراد بلوازم الذات التي لا يصح جعل التألفي فيها اللوازم للماهية و الذات الواقعية دون اللوازم العقلانية للشيء، فيصح فيها جعل التألفي بلا إشكال.

و الظاهر أن استحقاق العقاب على المخالفة و لزوم الموافقة و العذر لدى القصور بالنسبة إلى القطع من القسم الثاني دون الأول، فيصح فيها جعل التألفي تكويناً و تشريعاً. و لو شك في أنها من القسم الأول أو الثاني يلحق بالآخر، لعدم إحراز الذاتية الأولية.

### **الخامس: عن المحقق الخراساني قدس سره أن للحكم مراتباً أربع..**

#### **الاقتضاء:**

و يعبر عنه بالشأنية أيضاً، و هذه المرتبة عبارة عن المصالح

#### **و المفاسد**

المقتضية لتشريع الحكم على طبقها.

#### **و الإنشاء:**

و هي عبارة عن مجرد جعل و التشريع.

#### **و الفعلية:**

و هي عبارة عن وصوله إلى المكلف.

#### **و التنجز:**

و هي عبارة عن اجتماع المكلف لجميع شرائط التكليف و فقدته لموانعه.

و يرد عليه.. أولاً: أنه إن أراد الإطلاق الحقيقي، فلا يطلق الحكم حقيقة على مرتبة الاقتضاء، لأنه من التكوينية، و لا ريب في أن الحكم من المجعولات الاعتبارية. و إن أراد الأعم منه و من المجازي، فمبادئ الحكم من العلم بالصلاح، و الإرادة، و نحوهما أيضاً، يصح إطلاق الحكم عليها مجازاً، فلا وجه للتخصيص بالأربع، إلا أن يريد بالاقتضاء المعنى الأعم الشامل لجميع ذلك كله.

وثنانيا: أن التحقيق - كما يأتي إن شاء الله تعالى - في مورد الأمارات المعتبرة إنما هو جعل الحجية فقط دون الحكم، فلا وجه لهذا التقسيم في مورد

ص: 18

الأمارات، بل لا وجه له في مورد القطع أيضا، إذ لا أثر للقطع بالحكم الاقتضائي والإنشائي أصلا، كما صرح هو قدّس سرّه بذلك أيضا.

والحق أن الحكم - خالقيا كان أو خلقيا - جعل القانون بداعي صيرورته فعليا بالنسبة إلى واجدي الشرائط، سواء كانوا كذلك حين صدوره أو بعد ذلك فهو فعلي أبدا من طرف الجاعل لصلاحيته لإتمام الحجّة و البيان، كما أنه كذلك بالنسبة إلى واجدي الشرائط مطلقا. وبالنسبة إلى غيرهم لا حكم أبدا حتى يبحث عن أنه إنشائي أو لا، لأن الإنشاء إن كان بلا داع فهو محال عليه تعالى وقبيح بالنسبة إلى غيره، وإن كان بداع آخر غير الفعلية فلا وجه لصيرورته فعليا حين تحقق الشرائط.

## و خلاصة القول:

أنه ليس للحكم إلا مرتبة واحدة، وهي الفعلية، سواء اضيف إلى الحكم أو إلى المحكوم فلا وجه للتقسيم إلى مرتبة الاقتضاء والإنشاء و التنجز، مع أنه لا تترتب على هذه المراتب ثمرة عملية بل ولا علمية، فالإعراض عنها أولى وأجدر، مع أنه لا مشاحة في الاصطلاح.

ص: 19



تمهيد:

هذه المسألة - كجملة من مسائل الاصول - فيها ملاك الفقهية و الاصولية و الكلامية، فإن كان عنوان البحث في أن التجري حرام أو لا؟ و أن الفعل المتجرى به محرم أو باق على ما كان عليه؟ فهو فقهي.

وإن كان عنوان البحث في أن أدلة التكاليف الواقعية هل تشمل الموضوعات الاعتقادية أو لا؟ فهو اصولي.

وإن كان العنوان في أن التجري هل يوجب استحقاق العقاب أو لا؟ فهو كلامي.

فيصح أن يكون بكل من هذه الجهات مورد البحث و النظر.

و لا اختصاص للتجري بخصوص القطع، بل يجري في جميع ما هو معتبر شرعا، قطعا كان أو أمانة أو أصلا مع تبين الخلاف.

نعم، لو كان القطع أو الأمانة مأخوذا في الموضوع على نحو الصفاتية الخاصة، فلا وجه لجريان التجري فيه، فإن مخالفته حينئذ تكون معصية حقيقية و زواله يكون من تبدل الموضوع لا من تبين الخلاف، كما لا يخفى.

التجري والانتقاد من الموضوعات العرفية في جميع الأزمان والمذاهب والأديان، فلا بد في الحكم بقبح الأول وكونه موجبا لاستحقاق الذم أو العقاب، وحسن الثاني، وكونه موجبا لاستحقاق المدح أو الثواب، من الرجوع إلى المرتكزات العقلية، ولو ورد دليل من إجماع أو نص فهو إرشاد محض إلى المرتكزات، لا أن يكون دليلا مستقلا في مقابلها.

نعم، يمكن أن يلاحظ فيه جهة المولوية أيضا مضافا إلى الإرشاد.

فالتجري إما أن يوجب استحقاق العقاب أولا، وعلى الثاني إما أن يوجب القبح الفاعلي أو لا، وقال بكل من هذه الاحتمالات قائل.

والحق أن التجري يوجب استحقاق العقاب، لأن المناط في إيجاب المعصية الحقيقية لاستحقاق العقاب ليس إلا هتك المولى والمبارزة معه والظلم عليه، ولا ريب في تحقق ذلك كله في مورد التجري لدى العقلاء كافة، فيصح تشكيل القياس على نحو الشكل الأول، فيقال: التجري هتك للمولى، وكل هتك له يوجب استحقاق العقاب، فالتجري يوجب استحقاق العقاب.

إن قلت: نعم، ولكن لتفويت الغرض وتحقيق المخالفة مدخلة أيضا.

قلت: تفويت الغرض في الرتبة المتأخرة عن الهتك والظلم على المولى، وهما في الرتبة الأولى، فيقال تجرأ على المولى ففوت غرضه.

إن قلت: إن ذلك موجب لتعلق استحقاق العقاب بأمر غير ملتفت إليه، بل غير اختياري، وهو باطل، لأن عنوان التجري، كالناسي من حيث أن النسيان غير ملتفت إليه، وكما أن الناسي لو التفت إلى نسيانه لزال نسيانه بلا إشكال فكذا التجري، وإذا لم يكن ملتفتا إليه لم يكن اختياريًا، فيلزم ما ذكر.

قلت: مورد الاستحقاق هو حيثية الهتك والطغيان، ولا ريب في كونهما

ملتفتا إليهما وكونهما اختياريين، كما لا يخفى.

إن قلت: مع تحقق الاستحقاق في مورده إن بقي الواقع على ما كان عليه من عدم استحقاق العقوبة عليه فهو من اجتماع الضدين، وإن انقلب عما كان عليه فلا موجب له، لما يأتي من عدم تغير الفعل المتجري به بالتجري.

قلت: يبقى الواقع على ما كان عليه ولا يلزم اجتماع الضدين، لاختلاف الجهتين، فإن جهة الطغيان التي هي مورد الاستحقاق غير جهة واقع الفعل المتجري به، ولا ربط لإحدهما بالآخرى.

إن قلت: استحقاق العقاب على المخالفة الاعتقادية مستلزم لشمول الخطابات الأولية للمخالفة الواقعية والاعتقادية معا، ولا جامع بينهما إلا- الإرادة والاختيار والعلم، والأولان غير اختياريين مع أنهما غير ملتفت إليهما حين الفعل، والأخير طريقي إلى المخالفة الواقعية و موضوعي في الاعتقادية.

و موضوعية العلم لشيء - خلاف الأصل - تحتاج إلى دليل بالخصوص، وهو مفقود.

قلت: كل ذلك تطويل بلا طائل، لأن الهتك والطغيان على المولى من المستقلات العقلية لاستحقاق العقوبة، وهو الجامع للمخالفة الواقعية والاعتقادية، وتشمل الأدلة الأولية لهما بهذا الجامع القريب.

إن قلت: ورد في جملة من الأخبار العفو عن قصد المعصية، وإطلاقها يشمل المقام أيضا.

قلت: مع أنها معارضة بأكثر منها، مما تدل على ثبوت الاستحقاق من الآيات الكريمة مثل قوله تعالى: **وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبْ مَنْ يَشَاءُ**. والأخبار التي أشار إلى بعضها شيخنا الأنصاري قدس سره محمولة على التفضل، فلا ينافي أصل الاستحقاق.

ويمكن الجمع بينهما، إما بحمل ما دل على الاستحقاق على ما إذا لم

يمت مؤمنًا بل مات كافرًا و العياذ بالله، و ما دلّ على العفو على ما إذا مات مع الإيمان، فيشملة التفضل حينئذ.

أو بحمل ما دلّ على العفو على ما إذا ارتدع بنفسه. و ما دلّ على الثبوت على ما إذا منعه عن قصده مانع خارجي.

أو بحمل ما دلّ على الثبوت على بعض المراتب، و ما دلّ على العدم على بعض مراتب أخرى، لأن للعقوبة و الاستحقاق مراتبًا متفاوتة جدًّا، أدناها الحرمان عن الالتذاذ بالمناجاة مع الله تعالى، و سلب التوفيق لصلاة الليل - مثلاً - و أعلاها الخلود في النار، و بينهما مراتب كثيرة شدة و ضعفًا.

و يمكن أن يحمل على الأشخاص، فإن إرادة المعصية بالنسبة إلى الأولياء و العلماء العاملين تعدّ معصية لدى العرف أيضًا، بخلاف إرادتها بالنسبة إلى الجهّال و نحوهم من الغافلين.

وقد يستدل على استحقاق العقاب في التجري بأنه لو فرض أن شخصين قطع كل واحد منهما بخميرة ما في إنائه الخاص به و شرباه، فصادف أحدهما الواقع و لم يصادف الآخر. فإما أن نقول باستحقاق كل منهما للعقاب، أو بعدم استحقاقهما له، أو باستحقاق المصادف للواقع دون غيره. و الأخير مستلزم لتعلّق الاستحقاق بأمر غير اختياري، و الثاني مخالف للضرورة فيتعين الأول.

وفيه: أن العرف و الوجدان شاهد بصحة الأخير لتطابقهما على أن من صادف قطعه الواقع، شارب للخمر باختياره، و أن غير المصادف لم يشرب الخمر، بل لم يحصل منه إلا مجرد الجرأة و الطغيان و الهتك بالنسبة إلى المولى.

و بالجملة يكفينا التأمل في مفهوم التجري و الجرأة في الحكم باستحقاق العقاب بالنسبة إلى التجري.

ثم إنه قد تكرر في كلمات شيخنا الأنصاري قدّس سرّه أن التجري كاشف عن سوء السريرة و خبثها و شقاوتها. و تبعه صاحب الكفاية على ذلك أيضًا.

ويرد: بأن صدور المعصية الحقيقية أعم من خبث السريرة و الشقاوة، لأن السعيد أيضا قد يصدر منه الذنب و الطغيان. لغلبة الجهالة و الشهوة، كما هو معلوم، بل لا يترصد الشيطان إلا للسعداء.

نعم، الشقاوة و الخبث الذاتي منشأ للطغيان و صدور المعاصي على نحو الاقتضاء، لا العلية التامة، و ليس كل من تصدر منه المعصية شقيا و خبيثا، كما أنه ليس كل من تصدر منه الطاعة سعيدا و طيبا ذاتا، و قد ورد في جملة من الأخبار أن الله تعالى قد يحب العبد و يبغض عمله، و قد يبغض العبد و يحب عمله، و هذا موافق للأدلة العقلية أيضا.

و قد صرح صاحب الكفاية قدس سره بأن استحقاق العقاب في التجري و الثواب في الاتقياء من تبعات البعد و القرب بالنسبة إلى الله تعالى، و يرجعان بالآخرة إلى الاستعداد الذي يكون ذاتيا، كذاتية الإنسانية للإنسان، و ذاتي الشيء ضروري الثبوت له و يكون غير معلل.

و هذا الكلام مخالف لما ثبت في محله من نفي الشقاوة و السعادة الذاتيتين. بل للاختيار دخل فيهما. و عن بعض مشايخنا قدس سرهم أنه: «كان بصد حذف هذه الجملات من هنا و ما كانت مثلها في الطلب و الإرادة فلم يوفق له».

هذا بالنسبة إلى نفس صفة التجري من حيث هو.

و أما الفعل المتجري به فيمكن القول بقبحه أيضا، لكونه من مظاهر الطغيان و الظلم على المولى عرفا، و يكفي في ذلك قبحه لدى العقلاء من دون أن يستلزم الحرمة الشرعية، لكونها بلا ملاك بعد القبح العقلائي، و لو فرض وجود دليل شرعي عليها يكون إرشادا، كما في الإطاعة و المعصية الحقيقية، و لو لم يكن ما قلناه كافيا في قبحه فلا موجب له أصلا، لأن القطع بالحسن و القبح لا يغير الواقع عما هو عليه، بل هو باق على ما كان قبل التجري.

و الحاصل: أن التجري الخارجي قائم عرفا بالفعل و الفاعل معا، فينطبق

قبحه عليهما كذلك، فإثبات الحرمة إما بالعقل أو بالعرف أو بالشرع، والأولان أجنيبان عن إثبات الحرمة، لأنه من شأن الشارع لا غيره، مضافا إلى أنهما يشهدان بعدم الحرمة. و أما الأخير فلا دليل في البين إلا ما ادعي في بعض صغريات التجري، كالإجماع المدعى على أنه مع خوف ضيق الوقت يَأثم في تأخير الصلاة وإن بان السعة، والإجماع المدعى على وجوب إتمام الصلاة على من خاف الضرر في سفره و إن بان الخلاف.

وفيه.. أولا: عدم الاعتماد على مثل هذه الإجماعات.

و ثانيا: بأن للخوف موضوعية في أمثال المقام، فيكون ذلك من المعصية الحقيقية، فلا موضوع للتجري حينئذ أصلا، كما مرّ من أن التجري إنما يتصور في ما هو طريقي فقط لا في ما له دخل في الموضوع و لوفي الجملة.

**و ينبغي التنبيه على امور:**

### **الأول: تظهر الثمرة في القبح الفعلي و عدمه**

في ما إذا كان عبادة، فلا يصح التقرب به مع قبحه، كما إذا اعتقد غصيبة المكان و مع ذلك صلّى فيه و حصل منه قصد القربة ثم بان الخلاف، فإن قلنا بالقبح الفعلي لا تصح الصلاة، لعدم صلاحية القبيح للتقرب به، وإن لم نقل به تصح الصلاة و لا شيء عليه. هذا إذا احرز أن القبح الفعلي العرفي لازم للقبح الشرعي أيضا و موجب لاستحقاق العقاب. و أما إذا لم يحرز ذلك فلا وجه للبطلان أصلا، و لا طريق لنا لإثبات هذه الملازمة من عقل أو نقل على نحو الكلية.

### **الثاني: التجري طغيان و ظلم على المولى**

، و قبحهما من المسلّمات لدى العقلاء، و لا يزول ذلك إلا بعروض عنوان حسن أرجح منه مع كونه ملتفتا إليه عمدا و اختيارا.

ص: 25

فما عن الفصول من أنه لو اشتبه عليه مؤمن ورع بكافر واجب القتل، وقطع بأنه الكافر ومع ذلك تجرى ولم يقتله، لا يستحق الدم على التجري لتدارك قبح تجزيه بحسن حفظ النفس المحترمة.

مردود: بأن الطغيان صدر منه عن عمد واختيار، بخلاف حفظ النفس المحترمة فإنه لم يكن ملتفتا إليه أصلا، فلا يوجب الحسن واستحقاق المدح، وما كان كذلك كيف يرجح على القبيح الصادر منه بالعمد والاختيار، ولا فرق في ذلك بين كون قبح التجري ذاتيا أو بالوجه والاعتبار، إذ الترجيح مطلقا لا بد وأن يكون بما يصدر عن العمد والاختيار.

نعم، ملاك الحسن موجود فيه، ولكنه أيضا غير ملتفت إليه مع الالتفات إلى القبح وملاكه المتحقق في التجري.

### **الثالث: لا ريب في تباين التجري الاصطلاحي مع المعصية الحقيقية،**

لاعتبار عدم المصادفة مع الواقع في الأول واعتبارها في الثاني.

فما عن صاحب الفصول من أنه مع مصادفة التجري للمعصية الحقيقية يتداخل عقابهما.

مخدوش.. أولا: بعدم تعقل مصادفة التجري الاصطلاحي للمعصية الحقيقية.

وثانيا: على فرض التعقل بأن يكون مراده رحمه الله إتيان الحرام لأجل مبعوضيته لدى المولى لا لغلبة الشهوة ونحوها، فلا وجه حينئذ للتداخل مع كونه خلاف الأصل. إلا أن يكون مراده بالتداخل اشتداد العقاب لا التداخل الاصطلاحي.

نعم، لو شرب مائعا بقصد شرب جنس الحرام واعتقد أنه خمر، فبان كونه مائعا نجسا، يمكن أن يتحقق فيه الحرام والتجري من جهتين.

### **الرابع: للتجري مراتب متفاوتة جدا..**

فتارة: يكون في مجرد القصد فقط.

وأخرى: يكون فيه مع ارتكاب بعض المقدمات.

وثالثة: مع الإتيان بما يعتقد كونه حراما.

ورابعة: يتحقق بمجرد عدم المبالاة في الدين.

وخامسة: في ارتكاب محتمل الحرمة بوجاء إصابة الحرام.

وسادسة: في ارتكاب محتمل الحرمة بوجاء عدم الإصابة.

ويجمع الجميع مفهوم التجري في الجملة مع الاختلاف في الضعف و الشدة، و المتيقن من استحقاق العقاب و قبح الفعل هو القسم الثالث.

ويمكن القول بالاستحقاق و القبح في باقي الأقسام أيضا مع اختلاف المراتب.

ثم إنه لا فرق في ما مرّ في التجري - من الأحكام و الأقسام - بين القطع و غيره، فتجري في الأمارات و الاصول المعتبرة أيضا.

و لا يخفى أنه يجري جميع ما مرّ في التجري - من الأحكام و الأقسام - في الانقياد أيضا، لكن مع استحقاق الثواب و حسن الفعل المنقاد به بالأدلة الأربعة.



## الأمر الثالث أقسام القطع و ما يتعلّق بها

لا- يخفى أن مقتضى طبع القطع أن يكون طريقاً محضاً إلى متعلّقه - كسائر الحجج والأمارات - فأخذه في الموضوع مطلقاً يحتاج إلى دليل خاص يدل عليه، ويكون فيه تابعاً لمقدار دلالة الدليل فقط..

فتارة: يؤخذ فيه على نحو يكون تمام الموضوع، بأن يدور الحكم مدار القطع، أخطأ أو أصاب.

وأخرى: يكون بنحو جزء الموضوع، بأن يدور الحكم مدار القطع و متعلّقه معا بحيث ينتفي بانتفاء أحدهما.

وعلى كل منهما إما أن يؤخذ فيه من حيث أنه كاشف عن الواقع، أو من حيث أنه صفة خاصة من صفات النفس في مقابل الظن والوهم و سائر الصفات النفسانية، فهذه أربعة أقسام.

وعلى كل منها إما أن يؤخذ القطع بموضوع خارجي في متعلق حكم، مثل أن يقال: إن قطعت بدخول الوقت وجب عليك الصلاة، أو يؤخذ القطع بحكم في متعلّق حكم آخر، مثل أن يقال: إن قطعت بوجوب الصلاة وجبت عليك الطهارة، وهذه ثمانية أقسام؛ وهي أصولها في الجملة ويمكن تشعب أقسام آخر منها. و سيأتي إمكان أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أيضاً، فتكون الأقسام تسعة، و بضميمة القطع الطريقي المحض تصير عشرة كاملة، بل قد تكون أكثر.

ولو شك في قطع أنه أخذ في الموضوع - بأي نحو كان - أو لم يؤخذ فيه، فمقتضى الأصل عدم أخذه فيه، لأن هذه خصوصية زائدة منفية بالأصل، مضافا إلى أصالة الطريقة المحضنة والكشف في القطع مطلقا إلا ما خرج بالدليل.

ثم إنه لا ريب في أن أهم آثار القطع صحة الاعتذار به والاستناد إليه، وهذا هو الأثر الذي يكون ملتفتا إليه لدى العقلاء.

وأما الكشف عن الواقع وإن كان من لوازمه أيضا، ولكنه مغفول عنه غالبا، لأن القاطع لا يرى إلا الواقع ولا يلتفت إلى قطعه ووجهة الكشف غالبا، وحينئذ فكل ما صح به الاعتذار وجاز الاستناد إليه يقوم مقامه من هذه الجهة والحيثية بنفس دليل اعتباره، سواء كان أمارة أو أصلا، موضوعيا أو حكما، أي أصل كان، إذ لا وجه لاعتباره إلا صحة الاعتذار به والاستناد إليه، ولا نحتاج إلى ملاحظة جهة الكشف فيها أبدا، لما مرّ من أنها في القطع - الذي هو الأمارات وأصلها - مغفول عنها فضلا عن غيره.

إن قلت: هذا صحيح في الأمارات التي يستند إليها ويعتذر بها، وأما في الأصول العملية التي ليس فيها إلا العمل على طبقها، فلا وجه لذلك.

قلت: المقصود الأصلي في الأمارات والأصول مطلقا هو العمل، فلو لم يكن لها أثر عملي لما كان لاعتبارها وجه، فلا فرق بينهما من هذه الجهة، وتسمية الأصول بالعملية في مقابل الأصول اللفظية التي لها دخل في العمل بالواسطة، لا في مقابل الأمارات، بأن تكون الأصول العملية دخيلة في العمل بخلاف الأمارات، فإن ذلك فاسد قطعا، بل جميع مباحث الأصول لا بد وأن يكون لها ثمرة عملية، كما تقدم ذلك في الجزء الأول من هذا الكتاب. وحينئذ فنقول الأمارات والأصول العملية والقواعد المعتمدة في حدّ أنفسها أمور معتبرة يصح الاستناد إليها لدى العقلاء، كشف عنها الشارع أو لم يردع عنها، وكل ما كان كذلك يقوم مقام القطع، إما في عرض إمكان تحصيله أو بعد تعذر حصوله، إذ

المناطق كله صحة الاعتذار بها و جواز الاستناد إليها، و هذه الجهة موجودة في الجميع.

ثم إن ما ذكرناه إنما هو بحسب أصل قيامها مقام القطع في الجملة و لا ينافي ذلك تقدّم بعضها على بعض في أنفسها، كما سيأتي في محله من تقدّم الأمارات على الأصول مطلقاً و تقدّم الأصول الموضوعية على الحكمية، و في الأصول الحكمية يقدّم الاستصحاب على الجميع.

و بالجملة: أن نفس أدلة اعتبار الأمارات و الأصول متكفلة بتزليلها منزلة القطع، لتحقق حيثية الاعتبار و الاعتذار فيها، و يمكن التمسك لذلك بالسيرة العقلانية، فإنهم لا يزالون يعتذرون بها مثل اعتذارهم بالقطع، هذا في القيام مقام القطع الطريقي المحض.

و أما القيام مقام ما أخذ في الموضوع فالحق صحته أيضاً فيما أخذ فيه من حيث الكشف و الاعتذار، لا من حيث صفة القطعية فقط، لأنه في قوة أن يقال:

إن القطع فقط دون غيره مأخوذ في الموضوع، و حينئذ فلا وجه لقيام شيء مقامه بخلاف ما أخذ فيه من جهة الكشف و الاعتذار، لأن العلة التامة للدخل في الموضوع، و المناطق فيه كله ليس إلا صحة الاعتذار و الاعتبار لدى العقلاء، فإذا كان مناطق الدخل فيه ذلك فكل ما كان فيه، هذا المناطق يقوم مقامه قطعاً بنفس دليل الاعتبار، لفرض تحقق المناطق فيه و يكون الدخل في الموضوع بالملازمة العرفية العقلانية قهراً، لأنه لا مناطق للدخل فيه غير جهة الاعتبار و الاعتذار.

و لكن اورد عليه بوجهين:

الأول: أنه مستلزم للجمع بين اللحاظ الاستقلالي و الآلي في آن واحد في مورد واحد و استعمال واحد من متكلم واحد، و هو باطل، لأنه من الجمع بين الضدين، لأن لحاظ الدخل في الموضوع يستلزم اللحاظ الاستقلالي، و لحاظ الكشف عن الواقع يستلزم اللحاظ الآلي، فيلزم المحذور.

ص: 30

ويرد.. أولاً: بأنه مبني على القول بجعل المؤدي، فيتحقق حينئذ اللحاظ الاستقلالي بالنسبة إلى الدخل في الموضوع و اللحاظ الآلي بالنسبة إلى المؤدي.

و أما بناء على القول بجعل نفس العذرية و الاعتبارية فليس في البين إلا لحاظ واحد استقلالي فقط، و هو لحاظ الاعتبار الذي هو عين الدخل في الموضوع، فلا موضوع للجمع بين اللحاظ الاستقلالي و الآلي حينئذ.

و ثانياً: أنه لا يلزم المحذور حتى بناء على القول بجعل المؤدي لعدم تعدد اللحاظ حتى يلزم المحذور وإنما هو واحد انبساطي على المؤدي و على ما نزل منزلة القطع و إن تفاوتتا من جهتين، نظير لحاظ وجوب الصلاة و الحج المنبسط على الأجزاء المتفاوتة بالركنية و غيرها، و لحاظ المركب - حقيقياً كان أو اعتبارياً - المنبسط على الأجزاء مع كمال الاختلاف بينها.

و ثالثاً: بأن التنزيل إنما هو باعتبار الصحة الخاصة من المؤدي المقارنة مع ما قام عليه، فلا اثينية في اللحاظ حينئذ، لأن لحاظ الحصّة بما هي تلك الحصّة عين لحاظ ما تحققت به، فقد نزلت الحصّة الخاصة من غير المقطوع منزلة الحصّة الخاصة منه، فاللحاظ متعلّق بالحصّة و هو مستلزم للحاظ ما قام عليها، أمانة كان أو أصلاً.

الثاني: أنه مستلزم للدور، إذ الموضوع مركب من جزئين، المؤدي و ما قام عليه، و تنزيل المؤدي منزلة الواقع يتوقف على تنزيل ما قام عليه منزلة القطع، و هو يتوقف على تنزيل المؤدي، إذ لا أثر لكل واحد منهما منفرداً عن الآخر، لفرض تركيب الموضوع و تقوّمه بجزئين، و هذا هو الدور.

ويرده.. أولاً: أنه مبني على القول بجعل المؤدي. و أما بناء على القول بجعل الاعتبار و الاعتذار، فلا يرد الدور أصلاً.

و ثانياً: أنه لا دور حتى على القول بجعل المؤدي، لتقوم الدور بالتعدد الوجودي في المتوقف، و المتوقف عليه، و ليس المقام كذلك، إذ لا تعدد

للتنزيل و المنزل حتى يتوقف أحدهما على الآخر، بل ليس في البين إلا تنزيل واحد انبساطي على جزئي الموضوع في عرض واحد من دون تعدد و توقف فيه أبداً، نظير انبساط الوجوب العيني النفسى على أجزاء الصلاة في عرض واحد مع ترتب الأجزاء و اختلافها واقعا، و سيأتي مزيد بيان لدفع الدور إن شاء الله تعالى. هذا كله في القطع الطريقي، سواء كان مأخوذاً في الموضوع أو لا.

و أما ما أخذ فيه من حيث الصفية الخاصة فلا وجه لتوهم قيام غيره مقامه، لأنه مثل التصريح بأن القطع دون غيره مأخوذ في الموضوع، فعدم قيام الغير مقامه لمانع في البين لا لقصور في دليل الاعتبار، كما لا يخفى. و من ذلك كله ظهرت الخدشة في ما ذكره في الكفاية، فلاحظ و تأمل في عباراته المشككة.

ص: 32

## إشارة

المعروف أنه لا يمكن أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده.

## أما الأول: فللزوم الدور

، لأن الحكم متأخر عن الموضوع طبعاً، وهو متقدّم عليه كذلك، فإن كان الموضوع نفس هذا الحكم بعينه يلزم تقدّم الشيء على نفسه، و هو دور.

وفيه.. أولاً: أن الدور المحال ما إذا تعدد المتوقف والمتوقف عليه وجوداً وحقيقة، وليس المقام كذلك، إذ التعدد فيه اعتباري محض، كما هو كذلك بين كل علم ومعلوم، وقد ثبت في محله اتحاد العقل والعقل والمعقول وجوداً وبالأدلة القطعية، فراجع وتأمل.

و ثانياً: أنهما مختلفان جهة، لأن متعلّق القطع ذات الحكم وماهيته، لما ثبت في محله من تعلّق العلم بالذوات والماهيات، وقد قال الحكيم السبزواري:

للشيء غير الكون في الأعيان \*\*\* كون بنفسه لدى الأذهان

و أما الحكم فهو بوجوده العيني الخارجي يتوقف على القطع به، فيختلف المتوقف والمتوقف عليه فلا دور، هذا إن كان الأخذ على نحو التقييد الاصطلاحي.

و أما إذا كان على نحو نتيجة التقييد فلا محذور أصلاً، وذلك بأن يستفاد من القرائن الخارجية اختصاص الحكم بالعالم به، كما أن نتيجة الإطلاق أن

يستفاد منها شمول الحكم للعالم والجاهل به.

## وأما الثاني والثالث: فللزوم اجتماع المثليين أو الضدين،

وهما باطلان.

وفيه: أن الضدين والمثليين أمران وجوديان لا يجتمعان في محل واحد، والأحكام مطلقا ليست وجودية ولا من العوارض الخارجية، بل هي اعتبارات عقلانية، كسائر اعتباراتهم التي يقوم بها نظام معاشهم ومعادهم، فلا موضوع لاجتماع المثليين والضدين في المقام حتى يمتنع، هذا إذا كانت الأحكام عبارة عن نفس الاعتبار.

وأما إذا كانت عبارة عن نفس الإرادة والكراهة فلا اجتماع للمثليين إن كانا من نوع واحد، بل يكون من التأكيد والاشتداد، ولا من اجتماع الضدين إن كانا من نوعين لاختلاف موضوعهما، لأن أحدهما قائم باعتقاد القاطع والآخر بنفس الحاكم، فلا يكون الموضوع واحدا حتى يلزم المحذور.

نعم، الموضوع الخارجي مورد إضافتهما بالعرض، وليس هذا مناط الاجتماع المحال.

إن قلت: نعم، ولكن جعل حكم آخر من الشارع مثل ما قطع به المكلف يكون لغوا وهو قبيح عليه، فيمتنع من هذه الجهة.

قلت: لا لغوية فيه، بل يكون من تأكد الداعي وهو حسن، بل قد يلزم.

فتلخص: أنه يصح أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده، وكذا في الظن بلا فرق بينهما أبدا من هذه الجهة.

ثم إنه قد صرح جمع بإمكان أخذ القطع بالحكم الإنشائي في موضوع آخر فعليّ مثلا كان أو ضدا، لأن اختلاف المرتبة يرفع الغائلة.

وفيه: أن الإنشاء بلا-داع أصلا محال على الشارع، وإن كان بداع آخر من غير أن يصير فعليا فلا يكون فعليا عند تحقق الشروط، وهو خلف. وإن كان بداعي صيرورته فعليا عند تحققها فيعود المحذور بعد الفعلية.

لا ريب في وجوب الالتزام بما جاء به النبي الأعظم صلّى الله عليه وآله بنحو الجملة و الإجمال، لأنه عبارة اخرى عن الاعتقاد بالنبوة، كما لا ريب في وجوب الاعتقاد بالمعارف الحقّة على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

وإنما الكلام في وجوب الالتزام بالتكاليف الفرعية بأن يكون بالنسبة إلى كل واجب و حرام، كالصلاة و الكذب مثلا تكليفين مستقلين لا ربط لأحدهما بالآخر، أحدهما الالتزام بالوجوب أو الحرمة قلبا، و الآخر الإتيان بالوظيفة خارجا، فيكون في البين موافقتان. التزامية و عملية، و مخالفتان كذلك مع صحة التفكيك بينهما، بأن يأتي به عملا و لا يلتزم به قلبا، أو بالعكس، و كما في مورد دوران الأمر بين المحذورين، حيث لا يمكن المخالفة العملية مع إمكانها التزاما.

و المعروف عدم وجوب الموافقة الالتزامية بهذا المعنى، و أنه ليس في البين إلا- تكليف واحد متعلّق بالجوارح، لا اثنان و يكون الآخر متعلّقًا بالجوانح فلا تجب الموافقة الالتزامية و لا تحرم المخالفة الالتزامية أيضا، للأصل بعد عدم الدليل عليهما من عقل أو نقل في هذا الأمر العام البلوى، و عدم كونها من شئون ذات التكليف حتى تدلّ عليها أدلة التكليف الأولية، لأن المناط فيها إنما هو الإتيان بها خارجا، التزم بها أو لا، و ليس الالتزام - على فرض الوجوب - إلا طريقا للإتيان بها.

نعم، لا ريب في حسنّها، لأنها نوع من الطاعة و الانقياد، و من دواعي



الصالح والسداد خصوصا للعوام وأهل السواد.

ويمكن أن يكون مراد من قال بوجوبها ما مرّ من وجوب الالتزام على نحو الجملة والإجمال بما جاء به النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنَ الْحَقِّ الْمَتَعَالِ، وَلَا رَيْبَ فِي وَجُوبِ ذَلِكَ عِنْدَ الْكُلِّ فَيَصِيرُ النِّزَاعُ لَفْظِيًّا.

مع أنهم لم يستدلوا على الوجوب إلا - بقاعدة الاشتغال. وهو مردود بأن المقام من الشك في أصل التكليف، والمرجع فيه البراءة عقلا و تقلا، و مورد قاعدة الاشتغال في ما إذا كان الشك في الخروج عن العهدة بعد العلم بأصل التكليف. وإن أريد شرطية الموافقة الالتزامية لصحة العمل الذي علم المكلف به، فهو باطل أيضا، لتطابق آراء المحققين إلى الرجوع إلى البراءة مع الشك في الشرطية.

**ثم إنه بناء على وجوب الموافقة الالتزامية للتكاليف الفرعية لا بد من البحث فيه من جهات**

**الأولى: أن وجوب الموافقة الالتزامية تابع لكيفية العلم بالتكليف تفصيلا**

أو إجمالا، فإن علم تفصيلا فالالتزام به يكون تفصيليا، وإن علم إجمالا - أو كان دائرا بين المحذورين - يكفي الالتزام بالواقع على ما هو عليه، لأن الالتزام بالمعين تشريع مع أنه ترجيح بلا مرجح، والتخير في الملتزم به لا وجه له في التكليف العيني النفسي، والتخير في نفسي الالتزام من حيث هو تخيير بين الواجب وغيره، فينحصر مورده بالالتزام بالواقع على ما هو عليه.

**الثانية: لا تلازم بين وجوبها و وجوب الموافقة العملية**

الثانية: لا تلازم بين وجوبها و وجوب الموافقة العملية، إذ قد لا تمكن الثانية، كما في موارد دوران الأمر بين المحذورين بخلاف الأولى، لإمكان الالتزام بالواقع على ما هو عليه، مع أنه يمكن العصيان بالنسبة إلى الثانية والإطاعة بالنسبة إلى الأولى وبالعكس.

**الثالثة: لا تمنع بين وجوبها و جريان الاصول العملية**

الثالثة: لا تمنع بين وجوب الموافقة الالتزامية و جريان الاصول العملية

لو كانت جارية بنفسها فلا يمنع أحدهما عن الآخر، لاختلاف موردهما، لأن مورد الالتزام هو العقد القلبي و مورد جريان الاصول بالنسبة إلى الآثار العملية، ففي موارد جريان الاصول - الحكمية أو الموضوعية - يلتزم بالواقع على ما هو عليه، و لا يمنع الالتزام به جريان الأصل، كما لا يدفع بجريانه لزوم الالتزام به و إن أمكن أن يقال إنه على فرض وجوب الموافقة الالتزامية إنما هو في ما إذا لم يكن مؤمّن شرعي في البين، و الأصل مؤمّن فينتفي به موضوع وجوب الموافقة حتى في مورد دوران الأمر بين المحذورين.

إن قلت: لا- وجه لجريان الأصل في موارد دوران الأمر بين المحذورين، لأن العقل يستقل فيها بعدم الحرج في الفعل و الترك، فليس في البين أثر عملي يجري الأصل بالنسبة إليه.

قلت: ليس هذا مانعا عن جريانه لو لم يكن مانع آخر في البين، لأن لزوم الأثر العملي من قبيل الحكمة لجريانه لا العلة التامة فيجري الأصل و تثبت الإباحة الظاهرية، و يلتزم بالواقع على ما هو عليه، بل و يصح الالتزام بالإباحة الظاهرية الثابتة بالأصل أيضا، لعدم التنافي بينهما، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ثم إنه بناء على وجوب الموافقة الالتزامية و حرمة مخالفتها، فلا إشكال في استحقاق العقاب على المخالفة، إذ لا معنى للحرمة إلا ذلك، و هل يصير العقاب فعليا مع الموافقة العملية أو لا؟ وجهان: يمكن القول بالثاني بناء على أن وجوب الموافقة الالتزامية نفسي طريقي لا موضوعية فيه.

نعم لو قيل بالموضوعية فالظاهر هو الأول - لو لم نقل بالسقوط من باب:

إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ، و لو تركهما معاً فمقتضى تعدد السبب تعدد العقاب أيضا إلا إذا قلنا بالطريقة المحضنة للعقاب واحد، و لو أتى بهما معاً فمقتضى سعة رحمة الله تعالى و فضله تعدد الثواب بناء على ترتب الثواب على الأعمال الجوانحية أيضا، كما يظهر من بعض الآيات، مثل قوله تعالى: وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبْ بِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبْ مَنْ يَشَاءُ و قوله تعالى: تِلْكَ الدَّارُ الْأَمْخِرَةُ تَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا - و الروايات التي تعرضنا لها في تفسيرنا (مواهب الرحمن)، هذا بناء على المشهور من أن الثواب يدور مدار قصد القربة. و أما بناء على أنه أعم من ذلك، كما يظهر من بعض الأخبار و اخترناه في كتابنا (مهذب الأحكام)، فيمكن ترتب الثواب على الأعمال الجوانحية و لو لم يقصد القربة.

إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ، ولو تركهما معا فمقتضى تعدد السبب تعدد العقاب أيضا إلا إذا قلنا بالطريقة المحضة فالعقاب واحد، ولو أتى بهما معا فمقتضى سعة رحمة الله تعالى وفضله تعدد الثواب بناء على ترتب الثواب على الأعمال الجوانحية أيضا، كما يظهر من بعض الآيات، مثل قوله تعالى: وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوا بِحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبْ مَنْ يَشَاءُ وقوله تعالى: تِلْكَ الدَّارُ الْأَمْزَرَةُ نَجَعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا - و الروايات التي تعرضنا لها في تفسيرنا (مواهب الرحمن)، هذا بناء على المشهور من أن الثواب يدور مدار قصد القربة. و أما بناء على أنه أعم من ذلك، كما يظهر من بعض الأخبار واخترناه في كتابنا (مهذب الأحكام)، فيمكن ترتب الثواب على الأعمال الجوانحية ولو لم يقصد القربة.

ولو ترك العمل و أتى بالموافقة الالتزامية، فالظاهر ترتب الثواب بالنسبة إليها أيضا في الجملة.

ثم إنه كما أن الثواب في الموافقة العملية يدور مدار كون العمل قريبا، أو قصد القربة بالعمل وإن لم يكن كذلك، فهكذا بالنسبة إلى الموافقة الالتزامية أيضا.

## الأمر السادس القطع الحاصل من العقليات و قطع القطاع

لا خلاف بين الكل في أن القطع المأخوذ في الموضوع مطلقا تابع لمقدار دلالة دليل الأخذ فيه تعميما و تخصيصا بالنسبة إلى الأسباب الحاصل منها، و الأشخاص الحاصل لهم، و الموارد الحاصل فيها، و المراتب الحاصلة، فهو مما يناله الجعل من كل جهة. كما لا ريب و لا خلاف في أن غير القطع من الحجج المجعولة العقلانية أو الشرعية تأسيسا أو إمضاء هي أيضا مما يصح فيها التعميم من كل جهة، كما يصح تخصيصها ببعض الأسباب دون بعض، و ببعض الأشخاص دون بعض، و ببعض المراتب دون البعض.

و أما القطع الطريقي المحض فقد قيل بعدم حصوله من الامور العقلية لعدم إحاطة العقول بالواقعيات.

وفيه: أنه خلاف الوجدان إن اريد به السالبة الكلية، و إن أريد به أن الخطأ فيه أكثر مما يحصل من غيرها، فهو من مجرد الدعوى و لا شاهد عليه.

وقد قيل: أيضا بعدم اعتباره و لو حصل منها، لعدم وصول دليل من الشرع على تقريره، و كثرة مخالفته للواقعيات.

وفيه: أنه خلاف الطريقة العقلانية من اتباع القطع مطلقا بلا نظر إلى منشأ حصوله أبدا، و عدم ورود ردع من الشارع مثل ما ورد في الردع عن القياس و الاستحسان، و لا يستفاد منهما الكلية بالنسبة إلى غيرهما، و ما ورد في حصر أخذ الأحكام عن المعصوم عليه السلام أعم من التأسيسيات و الإمضائيات، و لا ريب في

أنه مع عدم ورود الردع بالخصوص يستكشف الإمضاء في مثل هذا الأمر العام البلوى بين العقلاء.

وقد قيل أيضا بعدم اعتبار قطع القطاع - أي: كل من يحصل له القطع بأدنى شيء على خلاف المتعارف بين الناس في أسباب حصول القطع عندهم - وهو قول حسن، لصحة دعوى عدم بناء من العقلاء على ترتب الأثر لهذا النحو من القطع، بل يلومون هذا القاطع على ترتيبه الأثر على قطعه، كالشكك الذي يكون ملوما عند الناس.

نعم، هو حين حصول قطعه مجبول على اتباعه، ولكن لا بد له حين التفاته إلى حاله - ولو في الجملة - من الرجوع إلى العالم لتنبهه على تكليفه إن كان عاميا، أو الرجوع إلى الأدلة إن كان مجتهدا.

ثم إن القطاع في مقابل الوسواسي الذي لا يحصل له القطع بشيء من الأسباب المتعارفة لحصول القطع عند متعارف الناس، وهو أيضا ملوم عندهم، بل شرعا أيضا، لما في صحيح ابن سنان من أنه من عمل الشيطان.

ثم إنه يمكن أن يوجه قول كل من قال بعدم اعتبار القطع في بعض الموارد بوجهه..

منها: أن اعتبار القطع في الأحكام الشرعية تعليلي على عدم ثبوت الردع من الشارع، وقد ورد الردع بمثل قولهم عليهم السلام: «شَرِّقُوا أَوْ غَرَّبُوا لَنْ تَجِدُوا عِلْمًا صَحِيحًا إِلَّا مَا خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ»، فكما أن نفس الحكم يكون تحت اختيار الشرع وضعا ورفعا، فما يحصل منه القطع يكون كذلك أيضا.

ومن هنا: أن الأحكام الشرعية مقيدة ولو بنتيجة التقييد بما إذا حصل القطع بها من مباد خاصة دون مطلق ما يوجب حصوله، وهذا الوجه مثل سابقه في الواقع.

ومن هنا: أن المراد بالقطع في كلماتهم مطلق الاطمئنان لا القطع الاصطلاحي.

و كل هذه الوجوه يصلح لحمل كلماتهم عليها وإن كان بعضها خلاف ظاهرها في الجملة.

و منها: أن مرادهم من عدم اعتبار القطع الحاصل من العقلية عدم اعتبار قاعدة الملازمة، و الرد عليها لا عدم ترتب الأثر على القطع المستند إلى المقدمات العقلية مطلقا. و قد استظهر هذا الوجه من مجموع الكلمات بعد رد بعضها إلى بعض، فلا بد من بيان القاعدة أصلا و عكسا بنحو الأسد الأخر، حتى يتبين مورد صحتها و فسادها، فنقول:

قد اشتهر أن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، و كل ما حكم به الشرع حكم به العقل. و المراد بحكم العقل في القضيتين أصلا و عكسا، جزمه بالشيء بعد الإحاطة بخصوصياته، و ليس المراد به البعث و الزجر المولوي لتقومهما بالثواب و العقاب، و هما مختصان بالشارع فقط و ليسا من شأن العقل في شيء أبدا.

كما أن المراد بالعقل ليس العقول الجزئية التي تكون مناط التكليف، و لا العقل الكلي - الذي أثبته الحكماء بأنه أول ما أفيض من المبدأ، و يظهر من جملة من الأخبار التي جمعها الكليني قدس سره في باب العقل و الجهل من كتابه الشريف، كقولهم عليهم السلام: «العقل أول خلق من الروحانيين عن يمين العرش». لأن ذلك أحكامه و شؤونه يختص بمن خلقه أو من علمه، بل المراد حكم العقلاء الذي تطابقت عليه آراؤهم، كحسن الإحسان و قبح الظلم، و لزوم شكر المنعم، و نحو ذلك مما لم يتخلف فيه عاقل، كما لا يحتمل الخلاف فيه من عاقل إلى الأبد.

فالمعنى حينئذ: أن ما تطابقت آراء العقلاء كافة على حسنه، فالشارع بعث إليه في الجملة، و ما تطابقت آراؤهم على قبحه زجر عنه كذلك. و الظاهر أن هذا المعنى من البديهيات التي لا ينبغي الارتياح فيها من أحد، بل من أهم مقاصد الشرائع الإلهية دعوة الناس إلى فطرتهم السليمة و مرتكزاتهم العقلانية الصحيحة المتفق عليها عند جميعهم، و إثارة دوافع

عقولهم، كما صرّح به علي عليه السّلام.

و تنحصر كبريات مورد الملازمة بالمعنى الذي قلناه في الامور الثلاثة وإن كانت صغيرياتها غير محصورة.

إن قلت: إن الملازمة ولو بالمعنى الذي ذكر مبنية على التحسين و التقييح العقلين، وقد أنكرهما الأشاعرة. أما في فعله تعالى، فلعموم مثل قوله تعالى:

اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ، و لأنه مالك، و للمالك أن يفعل في ملكه ما شاء و أراد.

فلو عاقب المطيع و أثاب العاصي لم يرتكب قبيحا. و أما في أفعال العباد فلكونها غير اختيارية، و الحسن و القبح من شئون الأفعال الاختيارية.

قلت: أما عدم الحسن و القبح في أفعال العباد و عدم اختياريتها فمخالف للوجدان، و قد مرّ في بحث اتحاد الطلب و الإرادة بعض ما يتعلق به.

و أما عدم القبح في أفعاله تعالى فهو مسلّم عند الكل، و دلت عليه الأدلة العقلية المضبوطة في الكتب الحكمية و الكلامية من عدم صدور القبيح منه تعالى، بل عدم صحّة تجويزه عليه جلّ و علا.

و أما عدم اتصاف أفعاله بالحسن، و أن له تعالى أن يرجح المرجوح على الراجح، فهو أيضا باطل بإجماع الأنبياء و المعصومين عليهم السّلام بل الموحدين كافة بل العقلاء، إذ لا يرضى عاقل أن ينسب إلى الحكيم المطلق ما لا يكون حسنا و يكون لغوا، و المراد بقوله تعالى: يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ أي على حسب المصالح الواقعية التي تعجز العقول عن دركها، و للمالك أن يفعل في ملكه ما يشاء إذا لم يكن سفها و عبثا و إلا فالعقلاء يلومونه مطلقا.

إن قلت: تصح الملازمة بالمعنى الذي قلت، و لكن الأخبار الدالة على أنه لا بد من الرجوع إلى الحجة تبطل هذه الملازمة.

قلت.. أولا: إن المراد بها أعم من الحجة الظاهرية و الباطنية.

و ثانيا: المفروض تحقق التقرير من الحجة الظاهرية، و إلا لردع عنها بالخصوص في مثل هذا الأمر العقلائي العام البلوى الثابت في كل عصر و زمان.

إن قلت: نعم، ولكن حكم الشرع في مورد حكم العقل يكون باطلاً، لأنه لإيجاد الداعي وهو حاصل من حكم العقل فلا احتياج إليه.

قلت: الاحتياج إليه لتأكيد الداعي وإتمام الحجة وتصحيح الثواب والعقاب، فيصح أن يكون حكم الشارع في موارد حكم العقل مولوياً لا إرشادياً.

ثم إنه يمكن أن يجعل النزاع في الملازمة لفظياً، فمن قال بها أي بالمعنى الذي قلناه، ومن قال بعدمها أي في حكم العقل الجزئي الذي لا يحيط بشيء ولا يصدق سائر العقلاء، هذا في أصل القضية.

وأما عكسها - وهو أن كل ما حكم به الشرع حكم به العقل - فإن أريد به أن كل ما حكم به الشرع حكم العقلاء به كافة من حيث عقولهم على نحو الجملة والإجمال، وأن حكم الشرع يكون عن مصلحة أو مفسدة تقتضيه، فهو حق لا ريب فيه. وإن أريد به أن في كل مورد من موارد حكم الشرع يحكم العقل به أيضاً بالخصوص مثله، فهو ممنوع لعدم إحاطة العقول بمثل ذلك إلا من طريق الوحي والإلهام، وهما مختصان بخاصة أولياء الله الذين لم تحجب العوائق والعلائق ذواتهم القدسية ونفوسهم النورية عن وصول الإفاضات الغيبية عليهم.

ويمكن أن يجعل هذا النزاع لفظياً أيضاً، فمن أثبت الملازمة أي بين حكم العقل بنحو الجملة والإجمال وحكم الشرع، ومن نفاها أي بينهما بنحو التفصيل.

وما اشتهر من أن الواجبات الشرعية أطاف في الواجبات العقلية، فإن أريد منه ما ذكرناه فهو حق، وإلا فإثبات كليته يحتاج إلى دليل وهو مفقود، ويحتمل أن يكون المراد به معنى آخر لا - ربط له بالمقام أصلاً. وهو أن العبادات الواجبة شرعاً توجب استعداد النفس لإفاضة المعارف الإلهية عليها التي هي الواجبات العقلية، ويشير إليه قوله تعالى: وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا .



إشارة

المقصود بالبحث عن العلم الإجمالي في المقام: أنه علة تامة للتنجز، أو أنه مقتض له فقط، وعلى الأخير هل يكون المانع عن الاقتضاء موجودا أو لا؟ فنقول:

لا- فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي في نفس العلم من حيث هو علم، بل ولا في متعلّقه من حيث هو طرف إضافة العلم بالذات، وإنما الفرق بينهما في المعلوم بالعرض المتحقق في الخارج، من جهة سراية الجهل إليه في العلم الإجمالي دون التفصيلي، فيكون محل البحث هو أن هذا الجهل الساري إلى الأطراف هل يصلح للمانعية أو لا؟ فعلى الأول يبقى العلم الإجمالي على مجرد الاقتضاء فقط مطلقا، وعلى الثاني يكون علة تامة للتنجز؛ كالتفصيلي كذلك من غير فرق بينهما أبدا.

والحق هو الأخير، إذ المناط كله في كون العلم التفصيلي علة تامة للتنجز ليس إلا أن مخالفته عدم مبالاة بالزام المولى و هتك بالنسبة إليه، و أما تحقق المعصية الحقيقية، فهو شيء قد يكون وقد لا يكون، إذ لا يجب أن يكون كل علم تفصيلي مطابقا للواقع، ولا ريب في تحقق هذا المناط في المخالفة لبعض أطراف العلم الإجمالي أيضا.

إن قلت: نعم، ولكن بينهما فرقا شدة وضعفا، و من الممكن اختصاص العلية بالمرتبة الشديدة، فتختص بالعلم التفصيلي حينئذ.

قلت: هتك المولى و عدم المبالاة بالزاماته و التهاون بالنسبة إليها

و الاستخفاف بها، قبيح بجميع المراتب، لا سيما بالنسبة إلى الله جلّ شأنه، فيشترط في جواز الارتكاب إحراز الترخيص، و هو إما عقلي أو شرعي.

و الأول منحصر بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، و لا ريب في عدم انطباقها على مورد العلم لتمامية البيان و وصوله من طرف المولى، و عدم خلل فيه من جهته، و تردد الأطراف خارج عما هو وظيفته، مع أن ارتكاب بعض الأطراف تساهل و تسامح في الدين و عدم مبالاة بالالتزامات المولى و هو نحو هتك بالنسبة إليه، و ليس للعقل و العقلاء تجويز ذلك أبدا.

و الثاني عبارة عن العمومات المثبتة للأحكام الظاهرية، مثل «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» و «كل شيء ظاهر حتى تعلم أنه قدر» و «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه».

و يرد على مثل هذه العمومات..

أولاً: أن الشك في شمولها لمورد العلم الإجمالي كاف في عدم الشمول، لما مرّ من عدم صحة التمسك بالعمومات في الشبهات المصدقية.

و ثانياً: أن ارتكاب بعض الأطراف مع العلم بكونه طرفاً للنهي الإجمالي، أو ترك بعض أطرافه مع العلم بكونه طرفاً للأمر الإجمالي، عدم مبالاة بشأن المولى لدى المتشعبة، بل العقلاء، و لا ريب في قبح ذلك في الجملة، و ليس للشارع الحكيم أن يأذن في ذلك.

و بالجملة: أن المحتملات في مثل هذه الأخبار ثلاثة:

الأول: أن الشارع رفع اليد عن الحكم الواقعي في موارد العلم الإجمالي رأساً، و هو خلف الفرض.

الثاني: أنه أذن في الترخيص في جميع الأطراف، و هو ترخيص في المعصية قبيح بالنسبة إليه.

الثالث: أنه رخص في بعض الأطراف دون بعض، و هو ترخيص في عدم

المبالاة في الدين، وإذن في التجري في الجملة، وهو أيضا قبيح للشارع مع اهتمامه بأحكامه و المحافظة عليها مهما أمكنه ذلك.

نعم، لو ثبت رفعه للحكم في مورد العلم الإجمالي، أو جعله بعض الأطراف بدلا عن الحكم الواقعي، أو ثبت التخيير شرعا أو عقلا، لجاز ارتكاب الكل في الأول وأحد الأطراف في البقية.

ولكن الجميع باطل.

أما الأول: فلما مرّ من أنه خلف الفرض، ولا دليل على جعل البدل أو التخيير الشرعي، كما لا وجه للتخيير العقلي، لأنه إنما يتحقق في ما إذا كان المناط في الطرفين أو الأطراف واحدا، وليس كذلك في المقام.

وثالثا: أنه مناف لقاعدة المقدمة المرتكزة في الأذهان، وما أحسن قول صاحب الجواهر قدّس سرّه حيث قال: «إنا لم نسمع أحدا تأمل في هذه القاعدة من أصحابنا، بل يقررونها ويذكرون الأخبار الخاصة حيث تكون مؤيدة لها وإن وقع لهم كلام في كيفية تقريرها، ولكنهم مشتركون في الإضراب عن هذه العمومات في الطهارة والحل والحرمة، بل عن بعضهم الالتجاء إلى أخبار القرعة دونها مع كونها بمراى منهم و مسمع...» راجع كلامه عند قول المحقق: (ولو اشتبه الإناءان).

وقد طبق الإمام عليه السّلام هذه الأخبار على الشبهة غير المحصورة، فيعلم من ذلك عدم انطباقها على المحصورة، فراجع و تأمل.

ورابعا: أن المحتملات في قوله عليه السّلام: «إنه حرام بعينه» ثلاثة:

الأول: إرجاع الضمير إلى نفس الحرام من حيث هو حرام، فكأنه قال عليه السّلام: «كل شيء حلال حتى تعلم عين الحرمة»، ولا ريب في العلم بالحرمة في مورد العلم الإجمالي، بل لا- تجري هذه العمومات والإطلاقات بناء على هذا الاحتمال في أطراف الشبهة غير المحصورة أيضا، ويظهر من بعض الأخبار أن

الإمام عليه السّلام أجراها في الشبهة غير المحصورة، فيعلم منه سقوط هذا الاحتمال فيها فقط.

الثاني: أن يرجع الضمير في «بعينه» إلى أن ما هو مورد ابتلاء المكلف حلال حتى يعلم الحرام بعين ما يكون مورد الابتلاء، ولا ريب في تحقّقه أيضا في مورد العلم الإجمالي، لفرض أن الأطراف مورد الابتلاء.

الثالث: أن يكون المراد بالعين، الشخص الموجود في الخارج من حيث كونه قابلا للإشارة الحسية، وبهذا المعنى لا يصح انطباقه على أطراف المعلوم بالإجمال، لفرض عدم إمكان الإشارة الحسية إلى شخص الحرام فيها، ولكن تعيين هذا الاحتمال من بين المحتملات بلا معين.

و الظاهر هو الثاني، وإلا لقال عليه السّلام: (شخص الحرام) لأن التشخص ينافي التردد، بخلاف العينية فإنها تشمل كل ما تحقق في الخارج ويكون مورد ابتلاء المكلف، فإن التحقّق الخارجي لا- ينافي التردد عند المكلف، مع أنه يوهن هذا الاحتمال أن تشخيص الموضوع خارجا ليس من وظيفة الشارع حتى يلزم عليه بيانه. وعلى فرض كون المراد به المعنى الثالث، فقد مرّ قبّح ترخيص الشارع فيه.

و خلاصة القول: أن الجهل الذي هو مورد تشريع الأحكام الظاهرية مطلقا، ليس مطلق الجهل، بل خصوص الجهل الذي ليس موردا لاحتمال انطباق تكليف فعلي منجز بالاحتمال العقلائي، و ما كان كذلك فهو خارج عنه تخصصا، و كذا الشك الذي يكون موردا للأصول العملية مطلقا، إنما هو الشك الثابت المستقر الذي لا يكون موردا لاحتمال انطباق تكليف فعلي منجز بالاحتمال العقلائي، و إلا فهو خارج عنه تخصصا، و هذا هو القول الأسد الأخصر الذي لا بد منه، و سيأتي في مقدمات الانسداد عند بطلان الرجوع إلى الاصول ما ينفع المقام.

إشارة

وهي شروط عقلائية حاصلة من مركزاتهم التي هي المدار في تنجز التكاليف مطلقا في ما لم يرد فيه تحديد شرعي.

**الأول: أن يحدث بالعلم الإجمالي تكليف فعلي غير مسبوق بالوجود على كل تقدير**

، بأن يكون كل طرف من أطرافه من حيث الطرفية للعلم الإجمالي موردا للتكليف المعلوم في البين، وبصحة انطباقه عليه حدث تكليف مسبوق بالعدم، فلو كان بعض أطرافه المعين محكوما بحكم تفصيلي، مثل الحكم المعلوم بالإجمال، فحدث العلم الإجمالي بعد ذلك، لا- أثر لمثل هذا العلم الإجمالي في التنجز، كما إذا كان هناك إناء ان أحدهما المعين نجس، ثم وقعت قطرة بول لا يدري أنها وقعت في أيهما، فلا يحدث بالنسبة إلى الإناء المعلوم النجاسة تكليف زائد، ويكون الشك في نجاسة الإناء غير المعلوم نجاسته من الشك البدوي، فيرجع فيه إلى البراءة، كما في جميع موارد الشكوك البدوية، فإن تنجز التكليف سابقا في الطرف المعلوم بالتفصيل يجعل الطرف الآخر من الشك البدوي المحض، بلا فرق في ذلك بين كون العلم الإجمالي علة تامة للتنجز، أو مقتضيا لسقوط العلية وعدم تمامية الاقتضاء مع فقد الشرط، فيشملة دليل البراءة العقلية و النقلية.

ثم إن العلم التفصيلي بالتكليف..

تارة: يكون سابقا على حدوث العلم الإجمالي.

و اخرى: يكون متأخرا عنه.

و ثالثة: يكونان متقارنين. وكذا المعلوم بذلك العلم التفصيلي، قد يكون متقدّما على المعلوم بالعلم الإجمالي، وقد يكون متأخرا عنه، و قد يكونان متقارنين.

والمحصل من ضرب الثلاثة في مثلها يصير تسعة، يكون العلم الإجمالي منجزا في ثلاثة منها، وهي: ما إذا تقدم المعلوم بالإجمال و علمه على المعلوم التفصيلي و علمه، و ما إذا تقدّم المعلوم بالإجمال فقط على العلم التفصيلي و معلومه و تأخر نفس العلم الإجمالي عنه، و ما إذا تقدّم المعلوم بالإجمال مع تقارن العلمين، و لا تنجز له في ستة منها وهي:

1 - تقدّم المعلوم التفصيلي على المعلوم الإجمالي مع تقارن العلمين.

2 - تقدّم العلم و المعلوم التفصيلي على المعلوم الإجمالي.

3 - تقدّم المعلوم التفصيلي على المعلوم الإجمالي فقط.

4 - تقارن المعلومين مع تقدّم العلم التفصيلي.

5 - تقارن المعلومين مع العلم الإجمالي.

6 - تقارن المعلومين مع تقارن العلمين، و أمثلة الكل واضحة بعد التأمل.

و في جميع هذه الصور الست يكون غير المعلوم بالتفصيل من مجاري البراءة، لكونه من الشبهات البدوية.

ثم إن الاصول الجارية في أطراف العلم الإجمالي..

تارة: تكون مثبتة للتكليف.

و اخرى: تكون الجميع نافية.

و ثالثة: تكون بعضها مثبتة و بعضها نافية. و لا ريب في تنجز العلم في الأولين. و أما الأخير فلا يبعد سقوطه عن التنجز، كما إذا علم إجمالا بأنه إما زاد في صلاته ركوعا أو نقص سجدة واحدة، فتجري أصالة عدم زيادة الركوع، و عدم الإتيان بالسجدة، فتصح صلاته و يجب عليه قضاء سجدة واحدة.

**الثاني: أن يصلح للداعوية نحو التكليف، خروج موارد ثلاثة**

**إشارة**

الثاني: من شرائط تنجز العلم الإجمالي: أن يصلح للداعوية و البعث نحو التكليف في عرف العقلاء، و مع عدم صلاحيته لذلك لا تنجز له، إذ لا معنى للمنجزية عندهم إلا الصلوح لذلك، و هذا مما يختلف اختلافا فاحشا بحسب

ص: 49

الموارد والأشخاص، فقد يكون مورد واحد صالحاً للدعوى لبعض، وغير صالح لها لآخر في محل واحد وزمان واحد. ويترتب على هذا الشرط خروج موارد ثلاثة عن تنجز العلم الإجمالي.

### منها: ما إذا لم يكن بعض الأطراف مورد الابتلاء

، وبيانه أن للقدرة مراتب ثلاث..

الأولى: القدرة العقلية المحضة، بمعنى إمكان المقدور بالنسبة إلى القادر بالإمكان الذاتي، ولا ريب في عدم كون هذه المرتبة منها شرطاً في التكاليف الشرعية، لكون جميعها مبنية على القدرة العرفية السهلة.

الثانية: القدرة العرفية العقلانية، التي هي أخص من الأولى، وتدخل فيها القدرة الشرعية أيضاً.

الثالثة: قدرة خاصة هي أخصّ منهما، وهي كون المقدور مورد عمل القادر عرفاً مع وجود المقتضي وفقد المانع، بحيث تكون القدرة بالنسبة إلى تمام الأطراف على حدّ سواء من حيث وجود المقتضي وفقد المانع، فلو كان في أحد الأطراف مانع عن إعمال القدرة فهو خارج عن محل الابتلاء، فلا تنجز للعلم الإجمالي المتعلق به وبغيره.

والمانع إما عقلي، كما إذا علم إجمالاً إما بنجاسة هذا الإناء الموجود، أو ما صار معدوماً، فلا أثر لهذا العلم الإجمالي أبداً.

أو شرعي، كما إذا كان هناك إناءان أحدهما للغير والآخر للمكلف نفسه و علم بنجاسة أحدهما، وحيث أنه لا يجوز له التصرف في إناء الآخر فهو خارج عن مورد ابتلائه، فليس هذا العلم الإجمالي منجزاً أيضاً، لمانع شرعي.

أو عرفي، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة إنائه أو إناء جاره الذي ليس بينهما تردد، فإن العرف بمرتكزاتهم لا يرون مثل هذا العلم منجزاً، إذ المفروض أنه ليس إناء الجار مورد الحاجة والعمل عرفاً.

أو عادي شخصي، كما إذا كان شخص لا يشرب الدخان - مثلا - مطلقا، ثم علم إجمالا بأن الدكان الذي يشتري منه حوائجه إما دهنه مغصوب أو سجاثره مثلا، فيصح له شراء الدهن، لخروج أحد طرفي العلم الإجمالي بالنسبة إلى هذا الشخص عن مورد الابتلاء، فلا تنجز له، ولهذا القسم أمثلة كثيرة، كما لا يخفى.

ثم الظاهر أن الابتلاء وعدمه من الوجدانيات لمن يلتفت إليه في الجملة، فلا وجه للشك فيه، ومع ذلك لو شك، فسيأتي حكمه في مباحث الاشتغال إن شاء الله تعالى.

### **و يترتب على ذلك ثمرات:**

#### **أولها: أنه لو اعتقد عدم كون بعض الأطراف مورد الابتلاء فارتكب بعضها و بان الخلاف،**

فالظاهر تنجز العلم بالنسبة إلى ما بقي لكشف ظهور الخلاف عن كونه منجزا حين حدوثه، غاية الأمر أنه كان معذورا في الارتكاب إن لم يكن عن تقصير، والابتلاء من الشروط الواقعية لا الإحرازية.

#### **ثانيها: لو كانت الأطراف مورد الابتلاء و أثر العلم الإجمالي أثره**

، فخرج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، لا يضر ذلك بتنجز العلم الإجمالي و بقاء أثره في ما بقي تحت الابتلاء، للأصل.

#### **ثالثها: لو علم إجمالا بغصيبة إناء مردد بين الإناءين**

### **إشارة**

ونجاسة إناء مردد بين إناءين أحدهما المعين ما كان طرفا للغصيبة أيضا، فإن كان المجمع خارجا عن مورد الابتلاء، فلا أثر للعلمين الإجماليين، وإن كان الطرف المختص بكل واحد من العلمين خارجا عنه، لا أثر له بالخصوص، وهذا مبني إما على عروض العلمين الإجماليين دفعة واحدة معا، أو مترتبا. ولكن بناء على أن مجرد وجوب الاجتناب - ولو مقدمة في أحد الأطراف - لا يوجب سقوط العلم الإجمالي اللاحق عن التنجز، وإلا فلا أثر للعلم الإجمالي اللاحق.



## و منها: موارد دوران الأمر بين المحذورين مع وحدة القضية من كل جهة زمانا و مكانا

، و من سائر الجهات، كما إذا علم إما بوجود الحركة عليه في الآن الخاص أو بوجود السكون فيه بعينه، و مثل هذا العلم الإجمالي لا يصلح للداعوية، فإنه لا يقدر المكلف على الجمع بينهما و لا يخلو تكويننا عن أحدهما، فلا يقدر على الموافقة القطعية و لا على المخالفة كذلك، و ما كان هكذا لا يصلح للداعوية.

ثم إنه يعتبر في دوران الأمر بين المحذورين الذي لا يصلح العلم للداعوية فيه أمور ثلاثة:

الأول: كونهما توصلين، إذ لو كانا - أو أحدهما المعين - تعبديا، يمكن المخالفة القطعية بترك قصد التعبد فيهما أو في المعين منهما.

الثاني: وحدة القضية من كل جهة، إذ مع التعدد يمكن المخالفة القطعية، كما إذا علم إما بوجود القيام عليه في ساعة خاصة أو بوجود القعود عليه فيها، فإنه لو قام في نصف ساعة و قعد في نصفها تحققت المخالفة القطعية.

الثالث: عدم وجوب الالتزام بالأحكام الواقعية على ما هي عليها، إذ لو وجب ذلك و لم يلتزم تحققت المخالفة القطعية بالنسبة إلى وجوب الالتزام، و يأتي ما له نفع في المقام في محله إن شاء الله تعالى.

## و منها: الشبهة غير المحصورة

التي هي أيضا من مصاديق خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، إذ لا موضوعية لعدم الحصر من حيث هو، بل لا بد من انطباق عنوان عدم الابتلاء أو الحرج أو نحو ذلك عليها حتى يسقط العلم عن التنجز، و لعل تعبيرهم بغير المحصورة لأجل أنه ملازم غالبا لعدم الابتلاء أو للحرج، فعبر به اختصارا.

الثالث: من شرائط تنجز العلم الإجمالي: أن لا يكون العلم التفصيلي بخصوصه معتبرا في التكليف، وإلا- فلا- موضوع لتنجز العلم الإجمالي.

الرابع: من شرائط تنجزه: أن لا يكون في البين ما يدل على رفع الحكم

الواقعي و تبدّله في تمام أطراف العلم الإجمالي أو بعضها من اضطرار، أو إكراه، أو تقيّة، أو حكم الحاكم الجامع للشرائط، أو إقرار كذلك، فإنه مع وجود أحد منها يسقط الواقع و يتبدل الحكم. و بعد تحقق هذه الشرائط ينتج العلم الإجمالي و لا اختصاص لها به، بل هي شرائط للنتج مطلقا، سواء كان في العلم التفصيلي أو الإجمالي، أو سائر الحجج و الأمارات.

نعم، الشرط الثالث لا يجري في العلم التفصيلي، كما لا يخفى.

و أما اشتراط أن تكون أطراف العلم الإجمالي متعلّقة بشخص العالم لا بشخصين، فمرجعه إلى ما مرّ من شرطية الابتلاء، فلا وجه لذكره مستقلا.

### تنبيه:

قد ذكر المحقق الأنصاري قدّس سرّه موارد ربما يوهّم فيها الترخيص في مخالفة العلم التفصيلي.

منها: ما إذا حكم الحاكم بتصنيف عين تداعاها اثنان بحيث يعلم صدق أحدهما و كذب الآخر، و حينئذ فإن اشتراها ثالث، يعلم تفصيلا بعدم انتقال تمام المال إليه من مالكة الواقعي، مع أنهم حكموا بجواز الشراء منهما تمام المال.

و منها: ما إذا كان لأحد درهم و لآخر درهماً و كان المجموع عند الودعي فتلف عنده درهم، فحكموا بأن لصاحب الاثنين درهماً و نصف و لصاحب الواحد نصف درهم فقط، و حينئذ فإن أخذ ثالث الدرهم المشترك بينهما، يعلم تفصيلا بعدم انتقال تمامه إليه من مالكة الواقعي.

و يمكن الجواب عنهما بأن لا يزم حكم الشارع بالتنصيف فيهما، و ثبوت ولايته لقطع التخاصم على نحو العدل و الإنصاف، هو تبديل الموضوع بالنسبة إلى الثالث، و لكنه يبقى بالنسبة إلى المحكوم له على ما هو عليه لو كان كاذبا، و مع تبدل الموضوع بالنسبة إلى الثالث ينتقل جميع المال من المالك الشرعي إليه، و لا محذور فيه حينئذ.

لا ريب في صحة الامتثال الإجمالي مع عدم التمكن من التفصيلي منه، كما ارتكز في أذهان العقلاء. وأما مع التمكن فنسب إلى المشهور بين القدماء عدم جوازه. لأنه مناف للجزم بالنية.

ويرد: بأنه لم يدل دليل من عقل أو نقل على اعتبار الجزم في النية، فمقتضى الأصل عدمه، كما ثبت في محله.

ولأنه خلاف المتعارف. ويرد: بأنه ليس كل ما هو خلاف المتعارف خلاف المشروع.

ولأنه لعب وعبث بأمر المولى. ويرد: بأن اللعب و العبث قصدي اختياري. والمفروض عدمه، وعلى فرض أن يكونا قهريين انطباقيين فلا يحكم العقلاء بانطباقه على كل تكرار. نعم، لو انطباقا عليه لكان لغوا، بل قد يكون قبيحا، كما إذا كان موجبا للوسواس أو جهة أخرى مما يقبحه الناس.

مع ما هو المتسالم بين الكل أن العلم مطلقا طريق إلى إتيان الواقع، وأن المناط كله إتيانه بأي وجه اتفق، ولذا تصح عبادة تارك طريقي الاجتهاد و التقليد فالحق جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي منه و لو استلزم التكرار.

ثم إنه لا فرق في ما مرّ مما يتعلّق بالعلم الإجمالي بين أن يكون المعلوم عنوانا واحدا، كما إذا علم بنجاسة أحد الإناءين. أو مرددا بين عنوانين، كما إذا

علم إجمالاً إما بنجاسة أحد الإناءين أو بغصبيته، فيتتنجز العلم مطلقاً في كليهما.

نعم، لو نسي وتوضأ بأحدهما يصح وضوءه، لصحته من المغصوب مع النسيان، وتكون النجاسة حينئذ من الشبهة البدوية، فتجري فيها قاعدة الطهارة، بخلاف القسم الأول فيبطل الوضوء منه حتى مع النسيان، لأن طهارة الطهور شرط واقعي.

ص: 55



**المقصد الثاني ما يصح الاعتذار به من جهة الكشف و فيه مباحث:**

**اشارة**

ص: 57



للاطمئنان مراتب متفاوتة شدة وضعفا، وأعلى مراتبه القطع الذي مضى بعض القول فيه. وأما سائر مراتبه - شخصيا كان أو نوعيا - فلا ريب في اقتضاء الاعتبار وصحة الاعتذار فيه لدى العقلاء كافة، فلو لم يرد ردع شرعي كفى ذلك في اعتباره وصحة الاعتذار به، لأنه من أهم الأمور النظامية العقلانية، ويكفي في اعتبارها عدم ثبوت الردع فقط ولا نحتاج إلى التقرير، فاللازم في المقام هو البحث عن أنه هل ورد ردع من الشارع عن الاعتماد عليها أو لا؟ ولا نحتاج إلى تكلف الاستدلال على الاعتبار وصحة الاعتذار، لأنهما من المرتكزات العقلانية بعد عدم ثبوت الردع، كما لا يخفى. إلا أن متابعة المشهور أولى، فنقول:

البحث في غير العلم من جهات..

فتارة: يبحث عن إمكان التعبد به.

و أخرى: عن تأسيس الأصل في الاعتبار وعدمه.

وثالثة: عن الأمارات الخاصة.

ورابعة: عن مطلق الظن.

كما أن وجه الاعتبار يمكن أن يكون جعل الحجية، أو جعل وجوب العمل على طبق ما اعتبر، أو جعل المؤدى منزلة الواقع، أو جعل الطريقة فقط، أو جعل تميم الكشف - إن قيل إنه في مقابل ما ذكر - وبين كل واحد منها



والباقى ملازمة عرفية وإن اختلفت العبارات أو تعددت المفاهيم، كما لا يخفى.

ثم إن أصالة عدم الحجية في ما هو معتبر من جهة الكشف لا يصح جريانها بالنسبة إلى مرتبة الاقتضاء، لفرض اقتضاء الحجية فيها بوجدان كل عاقل، وإنما تصح بالنسبة إلى التقرير لو اعتبرنا تقرير الاقتضاء في الحجية، وبالنسبة إلى الانتساب إلى الشارع أو اكتفينا بعدم ثبوت الردع، فلا- يصح الانتساب إليه قبل استقرار عدم الردع، ومع استقراره لا جعل ولا مجعول في البين رأسا حتى نحتاج إلى إبداء هذه الاحتمالات والأقوال، لابتناء جميعها على أن ما ثبت من الشارع إنما هو أمر وجودي، والمفروض كفاية الأمر العدمي وهو عدم ثبوت الردع، فهذه التطويلات من التطويل بلا طائل تحتها، وفرض في فرض، إلا أنه لا بد من سلوك ما سلكه القوم، فنقول على طريق الشكل الأول البديهي الإنتاج: الظنون مطلقا فيها جهة الكشف. وكل ما كان فيه جهة الكشف يكون فيه اقتضاء الحجية، فالظنون مطلقا فيها اقتضاء الحجية. ثم نقول: الظنون فيها اقتضاء الحجية، وكل ما فيه اقتضاء الحجية تتم حجيته مع عدم ثبوت الردع، فالظنون مطلقا تتم حجيتها مع عدم ثبوت الردع، و سنثبت عدم ثبوت الردع إن شاء الله تعالى.

ص: 60

### إشارة

و هو مما يعترف به ذوو الفطرة السليمة و العقول المستقيمة، و الشبهات الواردة من قبيل الشبهة في مقابل البديهة، كما هو معلوم لذوي البصيرة. و ليس المراد به الإمكان الذاتي، إذ ليس البحث عنه من شأن الاصولي، و إنما هو من مباحث فن الحكمة، مع أنه لم يدع أحد أن التعبد بغير العلم عين اجتماع المثليين أو الضدين حتى يكون ممتنعاً ذاتياً في مقابل الإمكان الذاتي.

كما أنه ليس المراد به الإمكان الاحتمالي أيضاً، لأنه بمعنى احتمال إمكان الشيء في مقابل احتمال امتناعه و وجوبه، فيجتمع مع الامتناع الذاتي أيضاً.

### المراد من الإمكان

### إشارة

بل المراد الإمكان الوقوعي، أي ما لا يلزم من وقوعه في الخارج محذور عقلي، كما يقال: المعراج و المعاد الجسمانيان ممكنان، و حينئذ فيكون نفس الوقوع في الخارج من أقوى أدلة وقوعه و إثباته من دون احتياج إلى التماس دليل آخر، و تكفي السيرة المستمرة العقلانية قديماً و حديثاً في الامور المعاشية و المعادية على ذلك، و لا نحتاج إلى التمسك بأن الأصل في الأشياء هو الإمكان، لأنه لا أصل له أصلاً إن كان المراد به الإمكان الذاتي أو الوقوعي.

نعم احتمال الإمكان جار في كل شيء، و لكنه من مجرد الاحتمال العقلي و لا ينفع لشيء أبداً، و هذا معنى ما اشتهر أن: «كل ما قرع سمعك فذره في بقعة الإمكان ما لم يردك عنه قائم البرهان» يعني: أن كل ما سمعت من الغرائب و العجائب لا تبادر إلى الحكم بامتناعه، بل احتمال إمكانه أيضاً في مقابل احتمال

امتناعه و احتمال وقوعه خارجا.

ثم إنه قد استدل على امتناعه الوقوعي، أي أن التعبد بغير العلم مستلزم للمحذور بامور، وبعضها من الشبهات المشهورة في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي:

### **الأول: القياس على الإخبار عن الله تعالى و الجواب عنه**

الأول: أنه لو جاز ذلك في الإخبار عن المعصوم لجاز في الإخبار عن الله تعالى أيضا، و التالي باطل فالمقدم مثله.

و يرد: بوضوح بطلان القياس، لأن الإخبار عنه تعالى لا يصح عادة إلا بالنسبة إلى النفوس القدسية المتحلية بالنبوة، و الإخبار عن المعصوم يصح بالنسبة إلى كل عامي.

نعم يعتبر في قبوله أن يكون ثقة، فلا ريب في بطلان القياس.

### **الثاني: النقض للغرض المناقشة فيه**

الثاني: أنه نقض للغرض، لأن الغرض من جعل التكاليف الواقعية كونها داعية للامثال و باعثة لإتيانها، و التعبد بغير العلم ليس بدائم الإصابة، بل قد يخطئ، و حينئذ يحصل نقض الغرض.

و يرد.. أولا: بأن العلم أيضا ليس بدائم الإصابة، فكل ما يقال في العلم يقال في غيره أيضا.

و ثانيا: أن المناط كله في داعوية الامثال، الداعوية على نحو الاقتضاء و الشأنية، لا الإصابة الفعلية من كل جهة، كما هو الشأن في داعوية العلم فضلا عن غيره من الطرق غير العلمية، و إلا لوجب على الشارع إيجاب الاحتياط مطلقا، و هو خلاف سهولة الشريعة، و خلاف الطريقة العقلانية المنزلة عليها الطرق الشرعية، بل و لا طريق إلا الطرق العقلانية التي يكفي في اعتبارها شرعا عدم ثبوت الردع، كما قلناه.

### **الثالث: تقويت المصلحة و الإلقاء في المفسدة و الجواب عنه**

الثالث: من شروط تنجز العلم الإجمالي: أن لا يكون العلم التفصيلي الثالث: تقويت المصلحة إن أدى إلى غير الوجوب و كان في الواقع واجبا، و الإلقاء في المفسدة إن أدى إلى غير الحرمة و كان في الواقع حراما.

وفيه.. أولا: ما مرّ من لزوم ذلك في العلم أيضا عند المخالفة مع الواقع، و ما هو الجواب فيه يكون جوابا في المقام أيضا.

و ثانيا: كما أن الثواب و العقاب بالنسبة إلى الواقعيّات يدوران مدار إحرازها و إطاعتها أو مخالفتها. فكذا المصالح و المفسد أيضا، فلا مصلحة و لا مفسدة فعليّة من كل جهة مع عدم الإحراز، و إن كانت فهي من مجرد الاقتضاء الذي لا بأس بتفويت الاولى و الإلقاء في الثانية، لأن مجرد الاقتضائيات و الاستعدادات المحضّة لا يعنى بها لدى العقلاء ما لم تبلغ مرتبة الفعلية، و لا دليل على كون المصالح و المفسد في التكاليف من قبيل لوازم الماهية غير القابلة للانفكاك عنها مطلقا، إن لم يكن على عدمه، بل لنا أن نقول:

إن المصالح و المفسد في التكاليف ليست إلا الثواب و العقاب بعرضهما العريض الأعم من الدينوي و الاخروي، كما يصح أن نقول: إن ذلك كله من حكم الجعل بنحو الاقتضاء، لا علة المجمعول على نحو العلة التامة المنحصرة الفعلية، و هذا الاحتمال هو المتيقن و إثبات غيره يحتاج إلى دليل، و هو مفقود كما هو معلوم.

و ثالثا: بأن تفويت المصلحة أحيانا و الإلقاء في المفسدة كذلك مع التدارك بما هو أهم و أعم لا قبح فيه، لأنه من الشر القليل المتدارك بالخير الكثير، بل يكون العكس قبيحا، لأنه من قبيل ترك الخير الكثير للاحتراز عن الشر القليل، و العقلاء لا يقدمون عليه عند الدوران، و المصلحة الأهم الأعم في المقام هي ما تترتب على اعتبار غير العلم من التسهيل و التيسير النوعي الذي جبلت الطباع على الحكم بحسنه، بل لزومه، و الشريعة المقدسة تهتم به أيضا كمال الاهتمام في جميع تكاليفها.

و بعبارة اخرى: فوت المصلحة أو الإلقاء إما دائمي أو أغلبي أو نادر؛

و الأولان قبيحان بلا إشكال، و الأخير متدارك بالمصلحة، بل قد يكون تركه قبيحا.

هذا بناء على كون الاعتبار من الطريقية المحضنة، و أما بناء على الموضوعية و السببية، فإن كان المراد بها خلو الواقع رأسا عن الملاك و الحكم، بحيث كانت الأمانة موجدة للمصلحة واقعا بعد أن لم يكن في البين مصلحة أصلا، أو منقلبة عما في الواقع إلى مفادها، بحيث ينعدم الواقع بعد ما كانت ثابتة، فكلاهما خلاف مرتكزات العقلاء في الأمارات الدائرة بينهم، بل يستنكرونها بمقتضى فطرتهم، فلا نحتاج في رده إلى التمسك بالإجماع، و دعوى تواتر الأخبار على الخلاف، و لا ريب أن الشارع لم يخترع طريقة مستقلة في التعبد بغير العلم في مقابل مرتكزات العقلاء.

نعم، اعتبر امورا، كالتعدد و العدالة في بعض الموارد، و ردد عن امور كالقياس و الاستحسان و نحوهما، و في ما لم يثبت الردع و لم يعتبر شيء يكون المتبع هو الطريقة العقلائية، فهذا المعنى من السببية لا وجه له لدى العقلاء، بل مستنكر لديهم، مضافا إلى دعوى الإجماع و تواتر الأخبار على خلافهما.

و إن كان المراد بها حدوث المصلحة في موردها في طول الواقع - مصلحة تفضلية تداركية للواقع مع اتفاق فوته - فلا بأس به، بل هو حسن و واقع عند العرف و العقلاء، و يقتضيه سماحة الشرع الأقدس و رأفته بامته. و حينئذ فإن وافقت الأمانة مع الواقع فنعم الوفاق، و إن خالفت و كان في الواقع واجبا و أدت إلى خلافه، فمصلحة الواقع و إن فاتت عن المكلف لكن يتفضل الشارع عليه بما يتداركها، و إن كان في الواقع حراما و أدت إلى خلافه فقط ظفر المكلف بالمصلحة التفضلية.

و إنما الكلام في وقوعه في المفسدة الواقعية. و الحق أنه لا يقع فيها لأنها إن كانت العقاب فلا عقاب في صورة الجهل، و إن كانت شيئا آخر غيره فلا نسلم

ثبوته في صورة الجهل أيضا، وعلى فرض الثبوت فهي مغلوقة بالمصلحة التفضيلية، ولا أثر للمفسدة المغلوقة لدى العرف والعقلاء.

إن قلت: هل تحدث المفسدة في الإمارات القائمة على الحرمة بناء على السببية الصحيحة؟

قلت: نعم، ولكن مفسدة طريقية، فإن أصابت الواقع فهو المنجز، وإن أخطأت فلا مفسدة على المكلف في الواقع، ولكنه محكوم بها ظاهرا لغلبة إصابة الإمارات للواقع.

ثم إن غاية ما يمكن الالتزام به من حدوث المصلحة إنما هو في ما لم ينكشف الخلاف، وأما معه فمقتضى الارتكازات عدمه، كما لا يخفى.

وهنا احتمال آخر، وهو إسقاط الشارع للواقع خطابا وملاكا لمصالح شتى، كما في موارد التقية على ما احتمله جمع، و موارد الضرر و الاضطراب التي يعبر عنها بالواقعية الثانوية، فاستشكلوا في أجزاء الإتيان بالواقع في هذه الموارد، فتكون موارد الاضطراب و الاختيار - كالسفر و الحضر بالنسبة إلى صوم شهر رمضان - من تبدل الموضوع الموجب لتبدل الحكم.

و من ذلك كله ظهر أنه لا وجه لتوهم التخيير بين مورد الإمارات و الواقع بناء على الموضوعية و وجود المصلحة فيه، لأن التخيير إنما هو في ما إذا كانت المصلحة في كل واحد من الطرفين أو الأطراف واقعية دائمية، و المقام ليس كذلك، مع أنه إنما يتحقق فيما إذا كان الطرفان أو الأطراف عرضية لا طولية.

#### الرابع: اجتماع المثليين أو الضدين الجواب عنه

##### إشارة

الرابع: مما استدل به على امتناع التعبد بغير العلم: اجتماع المثليين إن كان مفادها مثل الواقع، و الضدين إن كان ضده.

وفيه: أنه لا وجه لهذا الإشكال بناء على جعل الطريقية المحضنة، إذ لا حكم حينئذ في مورد الإمارات، بل هو منحصر بالواقع فقط، فمع الإصابة يكون الحكم واحدا، و هو الحكم الواقعي، فلا موضوع لاجتماع المثليين مع الإصابة،

لأن موضوعه الاثنيية وهي مفقودة في البين، وكذا مع الخطأ، إذ لم يجعل الحكم في مورد الأمانة بناء على جعل الطريقة المحضنة، و ما يستفاد من موردها في صورة الخطأ إنما هو توهم الحكم لا حقيقية، ولا مضادة بين حقيقة شيء و توهم الخلاف فيه مع الجهل بواقعه، كما إذا كان لون شيء أسوداً مثلاً، و توهم الشخص أنه أبيض، أو أخبر شخص أنه أبيض، و ليس لأحد أن يتوهم أن هذه الموارد من اجتماع الضدين، هذا إذا لم يصدر حكم الضد عن المعصوم عليه السلام.

و أما إذا صدر منه عليه السلام فإما أن يكون لأجل التقية أو لأجل مصلحة أخرى، فلا ضدية في البين لاختلاف الموضوع، لأن موضوع الحكم الواقعي إنما هو الواقع بما هو واقع، و موضوع ما قاله المعصوم عليه السلام إنما هو ملاحظة المصالح الظاهرية، و هما موضوعان متغايران فينتفي موضوع التضاد، لاشتراط التضاد المحال بوحدة الموضوع كما برهن في محله، و قد تقدم احتمال سقوط الواقع بتبدل الموضوع في هذه الموارد، فلا اثنيية في البين حتى يتحقق اجتماع المثلين أو الضدين، بل لا ريب في تغاير الحكم الواقعي و الظاهري مطلقاً تغايراً يكفي في دفع المحذور، لأن الأول إنما هو فعل الشارع و قائم بذاته الأقدس، و هو البعث بداعي الانبعاث و الزجر بداعي الانزجار و إتمام الحجّة من قبل الشارع. و الثاني إنما هو التسهيل على الناس و التيسير عليهم، و هما موضوعان متغايران يكفي تغايرهما في دفع المحذور على فرض جعل الحكم في مورد الأمانات، هذا مع أن المثلين و الضدين على ما عرّفنا في محله: أمران وجوديان لا يجتمعان في محل واحد، و الأحكام اعتبارية عقلائية و ليست من الموجودات الخارجية فلا وجه لاجتماع المثلين أو الضدين بالنسبة إليها أصلاً، فتكون مثليتها اعتبارية بضم اعتبار خاص إلى آخر فيفيد التأكيد لا محالة.

كما لا وجه لاجتماع الضدين، لأن موردهما الوجوديات لا الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها.

نعم، إن رجعا إلى الإرادة و الكراهة يكونا من الضدين حينئذ. و يجاب باختلاف الجهة، كما تقدم.

### ذكر أجوبة الاصوليين عن الدليل الرابع و المناقشة فيها

إن قلت: لا إشكال في تضاد الأحكام عرفا.

قلت: نعم، و لكن بالضدية الاعتبارية التي يكفي في رفعها مجرد تعدد الجهة و لو اعتبارا.

و جملة القول: أن في الأمارات المتعارفة لدى العقلاء إن صادفت الواقع فلا يرون في ذلك محذور اجتماع المثليين، بل لا يخطر ذلك في خاطرهم أبدا، بل يستهجنون هذا الاحتمال بفطرتهم إن تحقق الفحص عن المعارض و المنافي و حصل اليأس عن الظفر بهما، ثم اتفقت المخالفة مع الواقع واقعا و لم ينكشف ذلك، يحكم العقلاء كافة بالمعذورية، و سقوط الواقع عن الفعلية عند اتفاق المخالفة، و لا يتوهمون بمجموع في موردها سوى الواقع، و الشارع لم يخترع طريقة غير هذه، بل ترك العقلاء و مرتكزاتهم و لم يردعهم عنها. و إن انكشف الخلاف و الخطأ ظاهرا، فالواقع باق على ثبوته إلا أن يدل دليل على سقوطه.

ثم إنه قد يجاب عن الإشكال الرابع بوجه:

الأول: أن المجموع في الواقعيات نفس الأحكام الواقعية، و في الأمارات نفس الحجية، فيتعدد مورد الجعلين، فلا يلزم اجتماع المثليين أو الضدين.

و يرد عليه: أن جعل الحجية إما بمعنى جعل نفسها من حيث هي، أو بمعنى جعل العقاب، أو بمعنى جعل المؤدي.

و الأول: لغو لكفاية اعتبارها لدى العقلاء، إلا أن يراد به الأعم من التأسيسي و عدم الردع، فيرجع إلى ما قلناه أولا، و لا يكون وجهها مستقلا.

و الثاني: مستلزم للدور، لأن تحقق العقاب متوقف على الحجية، و لو توقفت عليه لدار، إلا أن يراد أن جعل العقاب على المخالفة عين جعل الحجية



لا أن يكونا متغايرين، و هو دعوى بلا دليل.

و الثالث: في مقابل جعل الحجية، لا أن يكون عينها، و لا يقول به أحد.

الثاني: أن الواقعيات إنشائيات محضة، و مفاد الأمارات فعليات صرفة، فتختلفان بالمرتبة، فينتفي موضوع شبهة جمع المثلية و الضدية.

و يرد عليه: أن الإنشاء إن كان بلا داع فهو قبيح بالنسبة إلى الشارع، و إن كان بداع آخر غير الفعلية فلا يصير فعليا و إن وافقه مفاد الأمانة. و إن كان بداعي أن يصير فعليا، فهو عين الفعلية، فلا يتصور معنى معقول للإنشائية، فلا يكون الحكم إلا فعليا من طرف الشارع، و هو الجعل بداعي أن يصير فعليا عند تحقق الشرائط و فقد الموانع في المكلف. و إن أراد بالإنشائية الفعلية من طرف الشارع، و بالفعلية: الفعلية من طرف المكلف فله وجه، و لكنه خلاف ظاهر كلامه، فراجع.

الثالث: أن المجمعول في مورد الأمارات جعل في ظرف الجهل بالواقعيات، فتأخر رتبته عنها، فتدفع الشبهة باختلاف الرتبة.

و يرد عليه: أن مفاد الأمارات و إن كان في ظرف الجهل بالواقع فيتأخر رتبة عنه، لكن الواقعيات غير مقيدة بالعلم و الجهل، فتعم مورد مفاد الأمارات و غيرها، فيجيء المحذور حينئذ.

الرابع: أن المجمعول في مورد الأمارات عنوان الحكم المجمعول بداعي الطريقة المحضنة إلى الواقع، لا أن يكون حكما حقيقيا في عرض الواقع بحيث يكون له موافقة و مخالفة مستقلة في مقابل الواقع.

و يرد عليه: أنه حسن ثبوتا، و لكنه لا دليل عليه إثباتا مع إمكان دفع الإشكال بوجه أحسن آخر، كما مرّ.

و من ذلك كله يظهر الأمر في الأصول العملية، إذ الاستصحاب ليس إلا متمم دلالة الدليل و إسراء حكم اليقين إلى ظرف الشك، فلا استقلال فيه بوجه

أصلاً، فمع الموافقة يكون المتيقن السابق منجزاً، ومع المخالفة وعدم انكشاف الخلاف يكون عذراً، ومع انكشافه لا وجه للإجزاء أصلاً إلا أن يدل دليل تعبدي عليه.

و أما الاحتياط عقلياً كان أو شرعياً فليس إلا من آثار منجزية نفس الواقع، ولا اثنية في البين حتى يتحقق موضوع اجتماع المثليين أو الضدين، بل ولا جعل فيه أصلاً غير الواقع المجعول، ولو قيل بوجوب الاحتياط شرعاً فهو وجوب طريقي إلى الواقع، لا أن يكون وجوباً مستقلاً في عرضه.

و أما البراءة - عقلية كانت أو شرعية - فليست إلا سقوط العقاب عن الواقع المجعول، ويستلزم ذلك الترخيص والإباحة الظاهرية، وهو غير جعل الحكم في عرض الواقع المجعول.

و كذا التخيير لا اثنية فيه مع الواقع المجعول حتى يتحقق موضوع اجتماع المثليين أو الضدين، إذ ليس مفاده إلا المعذورية في ما لو كان المختار غير الواقع.

### إشارة

تقدم أن موردها في مقام الانتساب إلى الشرع لا مرحلة الاقتضاء، إذ لا معنى لجريان الأصل في ما فيه الاقتضاء.

و استدل على عدم الحجية و الاعتبار بالأدلة الأربعة..

فمن الكتاب: بآية الافتراء و هي قوله تعالى: **آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ**.

وفيه: أن الافتراء هو الكذب العظيم أو العجيب، و مجرد ما لم يعلم أنه صدق أو كذب ليس افتراء، و لكن الظاهر أنه لا بد في استناد شيء إلى الشارع من التصديق بالصدور، و مع عدمه يكون افتراء بالنسبة إليه، و حينئذ تتم دلالة الآية.

و من السنة: بمرفوعة محمد بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام: «القضاة أربعة:

ثلاثة في النار و واحد في الجنة - إلى أن قال - و رجل قضى بالحق و هو لا يعلم فهو في النار، و رجل قضى بالحقّ و هو يعلم فهو في الجنة».

وفيه: مضافا إلى قصور سنده، أن التأمل في مساق الأخبار الواردة في القضاء يدل على أنه عليه السلام في مقام بيان التفصيل بين قضاة الجور و قضاة العدل، فقوله عليه السلام: «و رجل قضى بالحق و هو لا يعلم - أي لا يعتقد بالحق - و قوله عليه السلام:

رجل قضى بالحق و هو يعلم - أي يعتقد بالحق» و لا ربط له بالمقام.

و لكن قصور السند منجبر بالعمل، و انطباقه على قضاة الجور من باب أحد المصاديق لا الخصوصية، فلا قصور فيه دلالة و لا سندا.

و من الإجماع: بما عن الوحيد البهبهاني من أن حرمة العمل بما لا يعلم من البديهيات بين العوام فضلا عن الخواص.

وفيه: أنه على فرض تحقق الإجماع به فالظاهر عدم كونه إجماعا تعبديا بل هو حاصل عن مرتكزاتهم العقلانية الدائرة في ما بينهم.

و من العقل: بما ارتكز في أذهان العقلاء من أن الاحتجاج بشيء و اعتباره و صحة الاعتذار به و انتسابه إلى شخص لا بد و أن تكون بحجة معتبرة؛ و أن الشك في الحجية و الاعتذار يكفي في عدمها، كما أن الشك في صحة الانتساب يكفي في عدمها لدى العقلاء، فتكون أصالة عدم الحجية و أصالة عدم صحة الانتساب و الاعتذار من الاصول العقلانية مطلقا، و يكفي فيها عدم الردع من الشارع، فكيف بما ورد من التقرير.

و بالجملة: أصالة عدم الحجية من الاصول المعتمدة النظامية الدائرة عندهم في جميع علومهم، بل في امور معاشهم أيضا، إذ لو كان بناؤهم على ترتيب الأثر على كل ما قيل أو يقال لاختل النظام، فينبغي أن يستدل بها لا عليها، و مع الإغماض عن ذلك نقول: إن نفس الحجية و ترتب الأثر من الامور الحادثة، فيستصحب عدمها ما لم يثبت الدليل عليها.

و ما يتوهم: من أنه لا أثر للاستصحاب، لكفاية نفس الشك في الحجية في عدم ترتيب أثرها.

مخدوش: بأن ما هو المعتمد في الاصول العملية من الأثر هو إمكانه لا فعليته من كل حيثية وجهة، و لذا يجري استصحاب اشتغال الذمة في موارد جريان قاعدة الاشتغال أيضا. و في المقام لو قيل بأن أصالة عدم الحجية ليست من الاصول المستقلة العقلانية فتمسك فيها باستصحابها.

### **و قد يقرر الأصل في المقام بوجه أخرى:**

الأول: أصالة إباحة العمل بغير العلم.

ويرد: بأنها إن اريد الاعتماد في تفريغ الذمة فلا وجه له، لأن الشك في فراغ الذمة عما علم اشتغالها به - وإن اريد بها إباحة العمل بكل رطب و يابس و غث و سمين - فهو معلوم البطلان لدى العوام فضلا عن الأعلام.

الثاني: أن المقام من صغريات دوران الأمر بين المحذورين، لدوران الأمر في غير العلم بين وجوب العمل به و حرمة، و الحكم فيه هو التخيير.

ويرد: بأن ما هو المرتكز في الأذهان من الثبوت و التأمل في العمل بغير العلم إلا مع دليل يدل عليه، يخرج المقام عن الدوران بينهما، كما لا يخفى.

الثالث: أن المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير، لاحتمال تعين العمل بخصوص العلم، أو التخيير بينه و بين العمل بغيره.

ويرد: بما مرّ من بطلان العمل بغير العلم مطلقا إلا مع دليل يدل عليه، فكيف يمكن أن يجعل عدلا للعلم و يحكم بينهما بالتخيير، مع أن مسألة دوران الأمر بين التعيين و التخيير محل خلاف و إشكال، فذهب جمع إلى التخيير، كما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

**و ينبغي التنبيه على امور:**

**الأول: الاستدلال على حرمة التشريع، أنحاء ما يضاف إلى الشارع، أقسام التشريع**

الأول: لا ريب في حرمة التشريع شرعا، بل الظاهر كونه من المقبّحات العقلائية أيضا، لكونه نحو تصرف في سلطان المولى، لانتساب ما لم يعلم صدوره منه إليه، و ذلك نحو ظلم عليه، و يدل عليه قوله تعالى: لا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنْ أَجْلَى مَصَادِقِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ التشريع، فلا بد و أن تكون الإرادة التشريعية لإرادة الله عزّ و جل، كتبعية الإرادة التكوينية لها، وقوله تعالى:

وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ وَغَيْرَهُمَا مِنَ الْآيَاتِ الشَّرِيفَةِ.

ص: 72

ثم إن ما يضاف إلى الشارع..

تارة: يعلم بصدوره منه.

و اخرى: يعلم بعدم الصدور.

و ثالثة: لا يعلم بالصدور و لا بعدمه، و على كل منها..

تارة: صدر منه في الواقع ما اضيف إليه.

و اخرى: لم يصدر.

و لا ريب في عدم تحقق التشريع في القسمين الأولين، لتقوم موضوعه بعدم حجة معتبرة في البين و العلم بالصدور حجة معتبرة، كما لا ريب في تحققه في الثالث - و هو ما علم بعدم الصدور و لم يصدر واقعا أيضا - بل و كذا يتحقق في الثلاثة الباقية أيضا، لأن موضوعه عند الفقهاء قدس سرهم ما إذا لم يكن الاستناد إلى الشارع عن حجة معتبرة في مقام الإثبات، كما لا يخفى على من راجع الكلمات.

و التشريع قد يتحقق بمجرد القول بأن ينسب إلى الشارع قولاً لم يقله، و قد يتحقق بالعمل أيضا، و المحرم منه هو الإتيان بما ليس من الدين بعنوان أنه دين، عن قصد جزمي بذلك، فما يؤتى به برحاء المطلوبة لدى الشارع، أو يترك برحاء المبعوضة لديه ليس من التشريع في شيء.

### **الثاني: حرمة الفعل المشرع فيه**

الثاني: الظاهر حرمة الفعل المشرع به، لكونه مظهر التشريع، بل لا معنى للتشريع عند العرف و العقلاء إلا ذلك، كما لا يخفى.

### **الثالث: عدم الفرق بين البدعة و التشريع**

الثالث: لا فرق بين البدعة و التشريع شرعا. و هما مساويان، و كلاهما أعم من أن يفعل الشخص بنفسه ما ليس في الدين بعنوان أنه دين، أو أن يتسبب لأن يفعل غيره ذلك بهذا العنوان.

### **الرابع: الرد على صاحب الكفاية في قوله إن حجية شيء في الدين غير مساوق لصحة انتسابها إلى الشارع**

الرابع: حجية شيء في الدين مساوقة لصحة انتسابها إلى الشارع، و كذا العكس، فما عن صاحب الكفاية من أن الظن الانسدادى - بناء على الحكومة - حجة مع عدم صحة انتسابه إلى الشارع.

مردود.. أولاً: بأن المراد بالحجية في المقام الأعم من التأسيس و التقرير الذي يكفي فيه عدم الردع فقط.

و ثانياً: بأن البحث في المقام عن حجة تقع في طريق إثبات الحكم لا إسقاطه، و الظن الانسدادي من الثاني دون الأول، فراجع و تأمل.

**هذه نخبة الكلام في أصالة عدم الحجية و عدم صحة الاعتذار في ما شك في حجيته، و قد خرج عن هذا الأصل امور:**

**إشارة**

ص: 74

إشارة

قد استقرت السيرة العقلانية على الاعتماد على الظواهر في المحاورات و المخاصمات و الاحتجاجات، و يستنكرون على من تخلف عن ذلك، و هذا من أهم الاصول النظامية المحاورية بحيث يستدل به لا عليه، و قد جرت عادة الشرائع الإلهية عليه أيضا، فبها يكون تبليغ الأحكام، و عليها يدور نظام المعاش و المعاد، و لو اختلف ذلك لاختل النظامان، فحق عنوان البحث أن يكون هكذا:

يتمتع عادة عدم اعتبار الظواهر، فحجية الظواهر كحجية الخبر الموثوق به التي هي من الاصول العقلانية أيضا.

اعتبار الظواهر من الاصول النظامية، البحث فيها صغروي و كبروي

ثم إن البحث عن الظواهر..

تارة: صغروي، كالبحث عن موجبات الظهور و مناشئه، و هي بحسب الأفراد غير محصورة لا تضبطها ضابطة كلية.

و اخرى: كبروي، كالبحث عن حجية أصل الظاهر. و لا ريب في أنه بقسميه من مباحث الاصول بناء على ما قدمناه من أنه ما يبحث فيه عما يصح أن يقع في طريق الاعتذار بلا واسطة أو معها.

استدلال الأخباريين على عدم حجية ظواهر القرآن و الجواب عنه

أما الكلام في القسم الثاني:

فقد نسب إلى بعض الأخباريين عدم حجية ظواهر القرآن، و استدل عليه..

تارة: بما ورد من اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به، و هم المعصومون عليهم السلام فلا يفهمه غيرهم.



و يرد.. أولا: بأن المراد بمن خوطب به أهل الحق و مطلق من يريد اتباعه في مقابل من يتبع الهوى، فهذه الأخبار نظير قوله تعالى: هَدَىٰ  
لِلْمُتَّقِينَ .

و ثانيا: أن المراد بها ما يختص بالمعصوم من القرآن، كالبطون السبعة أو السبعين التي قصرت العقول عن دركها، و لا بد فيه من تأييد إلهي،  
لأن القرآن كمظهر للوح المحفوظ و ام الكتاب، و الكتاب المبين الذي قال الله تعالى فيه:

وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَأْسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ و الإحاطة بالقرآن من حيث كونه مظهرا لام الكتاب تختص بنفوس قدسية خاصة، و ليس ذلك من  
شأن كل أحد و إن بلغ من العلم ما بلغ، و ليس المراد به الظواهر التي يشترك في فهمها العالم و السوقي، مثل قوله تعالى: كُتِبَ عَلَيْكُمُ  
الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ، و قوله تعالى: وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا  
وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ .

و ثالثا: إنا نتمسك بظاهر القرآن بعد المراجعة إلى السنن المعصومية الواردة في بيانه و تفسيره، فقد أخذنا الظاهر عن خوطب به.

و رابعا: أنها معارضة بالآيات الكريمة الدالة على الترغيب في التدبر في القرآن و التفكر فيه، و بالأخبار الكثيرة الواردة بمضامين مختلفة في  
مقام التمسك بالقرآن، و الاحتجاج به على الخصام، و معرفة الأحكام منه، و عرض الأخبار المتعارضة عليه، و غير ذلك مما يستفاد منه  
استفادة قطعية أن حجية ظواهره كانت مسلمة لدى الشرع الأقدس.

و اخرى: بأن العلم الإجمالي بورود مخصصات و مقيدات عليه، يمنع عن التمسك بظاهرة.

و يرد: بأن من شرط التمسك بالظاهر هو الفحص و اليأس عن الظفر بما يخالفه، فينحل العلم الإجمالي قهرا بهذا التفحص التام و يصير من  
الشك البدوي بلا كلام.

و الثالثة: بأنه من التفسير بالرأي المنهي عنه.

ويرد: بأن الأخذ بالظاهر ليس من التفسير، وعلى فرض كونه منه فمن شرط الأخذ به عندنا هو الرجوع إلى السنن المعصومية و استفادة تفسيره منها، فلا يكون من التفسير بالرأي حينئذ قطعاً.

ورابعة: بأنه من المتشابه، وقد نهى عن اتباعه كتاباً، مثل قوله تعالى: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ . و سنة ذكرناها في التفسير.

ويرد: بأن النص و الظاهر و الأظهر و المتشابه من الامور العرفية المتعارفة، و لا يطلق أحدها على الآخر لا عرفاً و لا لغة و لا شرعاً، و قد مرّ أن حجية ظواهره كانت مسلّمة لدى الشرع في جميع الطبقات، فراجع و تأمل. مع أنه لم يبق متشابه في القرآن بعد ما ورد من الشرع في بيان متشابهات القرآن.

و يمكن أن يحمل كلامهم على عدم حجية ظواهر القرآن قبل الفحص عن المعارض و المنافي و اليأس عن الظفر به، فلا نزاع في البين حينئذ لاتفاق الكل عليه.

**لا بد من ذكر امور:**

### **الأول: النص و الظواهر و الأظهر من أوصاف اللفظ**

الأول: النص و الظاهر و الأظهر، كالفصاحة و البلاغة من أوصاف اللفظ، فكلمة تحقق الظهور يتبع لدى العقلاء مطلقاً، بلا فرق بين المخاطب و من قصد إفهامه و غيرهما، كما أنه كلما تحققت الفصاحة و البلاغة يمدح الكلام بذلك من غير فرق بين المخاطب و غيره.

مع أن الألفاظ الظاهرة في الأحكام الكلية توجهت إلى جميع من يمكن

أن ينطبق عليه الحكم، ويكون الجميع مقصودين بالإفهام، و الموجود حين الخطاب مرآة للجميع، لا- أن يكون ملحوظا على نحو الموضوعية، هذا في الأحكام الكلية، فكيف بالأحكام الأبدية في الشريعة الختامية.

و احتمال وجود قرينة في البين أو جهة اختصاص مخصوصة بخصوص قوم دون آخر.

مدفوع بالأصل العقلائي، وقد تقدّم بعض القول في العام والخاص، فراجع.

### **الثاني: عدم دوران حجة الظهور مدار حصول الظن الشخصي**

الثاني: مقتضى المرتكزات العرفية أن حجية الظهور لا تدور مدار حصول الظن الشخصي، بل هو حجة وإن كان الظن الشخصي على خلافه.

نعم، لا يبعد أن يكون تحقق الاطمئنان النوعي في مورده حكمة الاعتبار، لا أن يكون علة له يدور مدارها وجودا و عدما.

### **الثالث: للظهور مراتب متفاوتة**

الثالث: للظهور مراتب متفاوتة في المحاورات العرفية، فكل ما لا يصدق عليه المجمل يكون ظاهرا إلى أن يبلغ إلى مرتبة النصوصية، و جميع تلك المراتب حجة لدى العقلاء ما دام يصدق عليها الظاهر عرفا.

### **الرابع: في اختلاف قراءة القرآن**

#### **إشارة**

الرابع: لا ريب في أن الاختلاف في قراءة آية مثل: يُطَهَّرْنَ بالتخفيف و التشديد، يوجب إجمالها و سقوط ظهورها و عدم جواز الاستدلال بها، سواء ثبت تواتر القراءات السبع أو لا- كما هو الحق - لأن المنساق منها على فرض ثبوت التواتر إنما هو مجرد جواز القراءة لا الاستدلال بها على أحكام متضادة متناقضة، و حينئذ فلا بد من الرجوع إلى أدلة أخرى.

نعم، لو كان الترجيح عند التعارض موافقا للمرتكزات العقلانية و سيرتهم، يصح إعمال المرجحات حينئذ، لأن القراءات إما أن تكون من قراءة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إن ثبت تواترها، أو تكون من أهل الخبرة إن لم يثبت، و تقدم في التعارض ما ينفع المقام.

أما الكلام في القسم الأول - وهو مناشئ الظهور - فهي كثيرة جدا كما مرّ وهي بحسب الجزئيات لا تعد ولا تحصى ولا تضبطها ضابطة كلية.

نعم، من كلياتها مقدمات الحكمة، و وقوع الأمر بعد الحظر، وقد مرّ ما يتعلّق بهما.

ومنها: قول اللغوي، واستدل على اعتباره..

تارة: بالإجماع.

ويرد: بأنه ليس من الإجماع التعبدي في شيء مع تحقق الخلاف قديما وحديثا.

واخرى: بالسيرة العملية مع كونها من أهل الخبرة.

ويرد: بأن المتيقن منها ما إذا حصل الوثوق والاطمئنان من قوله، ولا ريب في الاعتبار حينئذ إن لم يكن من باب الشهادة، فيعتبر فيه العدد والعدالة.

وثالثة: بإجراء مقدمات الانسداد.

ويرد: بعدم تماميتها أصلا، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ورابعة: بأن ما يدل على حجية خبر الواحد يدل على حجية ما يتعلّق به بالملازمة من قول اللغوي والرجالي والمفسّر والهيوي ونحوهم مما له دخل في الأحكام في الجملة.

ويرد: بأن أدلة الخبر تدل على التصديق في الحس، ولا تدل على التصديق في الحدس، وقول اللغوي ونظائره مما له دخل في الأحكام من الثاني لا الأول، هذا.

ولكن قد يحصل الاطمئنان العقلائي من كلماتهم فيصح الاعتماد عليه حينئذ من هذه الجهة.

والظاهر أن اعتبار أقوالهم إنما هو من جهة أنهم من أهل الخبرة، لا الشهادة حتى يعتبر فيه التعدد والعدالة.

ويمكن أن يجعل النزاع لفظيا، فمن أثبت اعتبار قولهم، أي بشرط حصول الاطمئنان، و من نفاه أي بشرط عدم حصوله.

ثم إنه قد شاع في المحاورات أصالة الحقيقة، و أصالة عدم القرينة، و أصالة الظهور، و الظاهر كون كل واحد منها أصلا مستقلا في مقابل الآخر و يتمسك به في المحاورات مع الغفلة عن غيره، فلا وجه لإرجاع بعضها إلى بعض، كما عن الشيخ قدس سره.

و كيف كان، فهذه الاصول لا موضوعية لها بوجه، بل طريق لإثبات الظهور، مع أنه لا ثمرة عملية فيه، لأن المدار كله على الظهور فقط، أرجع البعض إلى البعض أو لا، و يصح أن يكون كل واحد منها مما يعتمد عليه العقلاء في الاستناد الظهوري إذا كانت لظهور لفظ في معنى قرائن متعددة، فيعتمد على الجميع و إن كان البعض كافيا فيه، فالظاهر حجة و لو لم يكن من الحقيقة، و ما ليس بظاهر لا اعتبار به و لو كان حقيقة.

ص: 80

### إشارة

و هو إما محصل أو منقول بالخبر الواحد.

و البحث عن الثاني من فروع بحث حجية الخبر الواحد، فلا بد وإن يذكر في تنبيهاته، وأنه لا فرق فيه بين أن يكون مفاده قول المعصوم أو فعله أو تقريره، أو الإجماع القائم على شيء من ذلك.

و لعلهم أفردوه بالبحث مقدما على بحث حجية الخبر، لأجل أن الإجماع أيضا من أدلة اعتبار الخبر في الجملة، فأرادوا الإشارة إلى اعتباره إجمالا مقدما لذلك.

و الإجماع من الامور العرفية العقلائية في كل عصر وزمان، ولا يختص بقوم دون آخرين ولا بملة دون اخرى، ففي كل علم وصناعة اتفاق على امور واختلاف في اخرى من غير اختصاص بملة الإسلام وفقهاء المسلمين.

فهو عبارة: عن اتفاق آراء من يعتبر رأيه عند العقلاء على شيء في ما يعتبر رأيهم فيه.

ولكن لا موضوعية له في الفقه بما هو إجماع في مقابل الكتاب والسنة بحيث يكون اعتباره في عرضهما، بل الظاهر أن اعتبار الإجماع لدى العقلاء أيضا ليس لموضوعية فيه، بل لأجل كشفه عن حجة وثيقة لديهم في الجملة.

كما أن دليل العقل في الأحكام لا موضوعية فيه، ولا بد من إضافة اعتباره إلى الشرع ولو بنحو عدم الردع.

فمدرك الأحكام - كما مرّ - الكتاب المفسّر بالسنة المعصومية، أو السنة المفسرة للكتاب.

## طرق استكشاف رأي المعصوم عليه السّلام

### إشارة

و على أي حال: لا بد في اعتبار الإجماع من كشفه عن قول المعصوم أو فعله أو تقريره عليه السّلام، ولهم في طريق استكشاف ذلك أقوال:

### الأول: دخول شخص المعصوم عليه السّلام في جملة المجمعين

وفيه: أنه في الإجماعات الحاصلة بعد الغيبة الكبرى التي يدور عليها مدار الإجماعات الفقهية! ممتنع عادة وإن أمكن ذاتا.

نعم، لو تحقق إجماع من زمان ظهور المعصوم عليه السّلام إلى ما بعد الغيبة الكبرى لكان له وجه.

ويمكن أن يكون من الإجماع الدخولي، ولكن كلام الأعلام في المقام في غيره، ولو تشرف أحد بلقائه عليه السّلام بعد الغيبة الكبرى و أخذ حكما منه عليه السّلام ونقله بعنوان الإجماع، فاعتبار قوله مع ما ورد من التشديد في تكذيب ذلك مشكل، وعلى فرضه فكونه من الإجماع الاصطلاحي أشكل.

نعم، يمكن أن يراد بدخول شخصه دخول رأيه المبارك ولو تقريرا، ولا بأس به وهو صحيح، كما أن ما دلّ على تكذيب مدعي الرؤية إنما هو فيما إذا ترتبت عليها المفسدة، لا ما إذا كان المدعي ثقة من كل جهة ولم يكن في البين مفسدة.

### الثاني: قاعدة اللطف. و اللطف:

عبارة عن عناية الله تعالى ولطفه بخلقه و تدبير موجبات كمالهم الذي أعده لهم في علمه الأزلي. وهو إما تكويني، أو تشريعي، و الأول إيصال الممكنات إلى الغايات المعدّة لها، والثاني إيصال خصوص الإنسان إلى كماله المعنوي ببعث الرسل و إنزال الكتب و إتمام الحجة عليه و الوعد و الوعيد، وقد حصل ذلك منه تعالى بأكمل وجه و أتم طريق.

وقد يطلق اللطف على أنه يجب عليه تعالى تقرب العباد إلى الطاعة و تبعيدهم عن المعصية بما لا ينافي الاختيار، فإذا حصل إجماع على ما لا

يرتضيه الله، يجب عليه تعالى صرفهم عنه، أو إلهام ما هو الواقع إليهم.

وفيه: أن الواجب على الله تعالى إنما هو اللطف بما هو المتعارف بين الناس، وقد حصل بيعث الرسل وإنزال الكتب، ولا دليل على وجوب شيء زائد عنه عليه تعالى، لا بدليل عقلي ولا نقلي. وحينئذ فيكون احتمال الخطأ في إجماع المجمعين كاحتماله في فتوى فقيه يكون مرجعا للتقليد.

### الثالث: الحدس

من آراء الرعايا والمرءوسين أن آراء الرئيس معهم.

واشكلك عليه: بأن له وجهها إن كان باب المراجعة والمشاورة مع الرئيس مفتوحا والرعية تشاوره وهو يراجعهم، وأما إذا كان الباب مسدودا بالمرءة وحالت بينهما أستار الغيبة، فلا وجه لهذا الحدس أصلا، ولا يعتبر لدى العرف والعقلاء رأسا.

ويرد عليه: بأنه إذا كان باب معظم الأحكام الصادرة منهم عليهم السلام مفتوحا وكان ذلك في متناولنا و جرت العادة إلى الرجوع إليها في زمان الحضور والغيبة، يكون ذلك من انفتاح باب المراجعة إليهم عليهم السلام، والعادة تقضي برضائهم بما اجتمع عليه علماء شيعتهم ورواة أحاديثهم.

وبالجملة: الملازمة العادية بين إجماع الإمامية ورضاء المعصوم عليه السلام بما أجمعوا عليه ثابتة، وهذه الملازمة معتبرة عرفا، وعلى هذا لا وجه للفرق بين إجماع القدماء وسائر الأعصار، فلا بأس بهذا الوجه.

### الرابع: تراكم الظنون من آراء الأعلام

يوجب القطع بموافقة الإمام عليه السلام.

واشكلك عليه: بأنه إحالة إلى المجهول مع اختلاف المسائل والآراء والأشخاص.

وفيه: أن المدار على حصول الاطمئنان النوعي وهو مختلف بحسب المراتب، ويكفي حصول أول مرتبة منه كما في سائر الموارد، وهذا الوجه أيضا لا بأس به.

### الخامس: لأجل كشفه عن دليل معتبر وصل إليهم

ولم يصل إلينا، لأن بناء



الأئمة عليهم السّلام كان على إيداع جملة من الأحكام الواقعية عند خواص الأصحاب، وهم أودعوها عند الطبقة اللاحقة لهم فوصلت إلى طبقة الغيبة الكبرى فصارت مجمعا عليها من دون ذكر نفس المدرك بالخصوص، وهذا وجه حسن متين يصلح أن يكون مدركا لاعتبار الشهرة أيضا، لكنه يختص بما إذا لم يكن في البين مدرك يصح الاستناد إليه، وهو قليل جدا، كما لا يخفى.

### **السادس: لأجل كونه كاشفا عن قاعدة معتبرة عقلائية أو شرعية،**

قال صاحب الجواهر قدّس سرّه في صلاة القضاء من كتابه: «و الذي يقوى في ظني أن كثيرا من إجماعات القدماء بمعنى الاتفاق على القواعد الكلية التي تكون مدركا لبعض الأحكام الجزئية»، وقال في كتاب الكفارات: «و إجماع السّيدين كغيره من إجماعات القدماء، لا وثوق بالمراد منها على وجه تريح النفس في الفتوى بها بالوجوب والحرمة، وإن قلنا بحجية الإجماع المنقول لكن في الغالب ينقلونه على مقتضى العمومات ونحوها...» وكلامه في المقامين حسن متين جدا، كما لا يخفى على أهله.

### **السابع: أن يتفرد فقيه في عصر و لم يكن فقيه آخر في طبقتة**

ولا الطبقة اللاحقة إلا أن يكون تلميذا له أو تلميذا لتلاميذه، و حيث أن مثل هذا الفقيه لا يرى في الخارج رأيا إلا رأيه يصح له دعوى الإجماع، وهذا كثير في دعوى الإجماع من مثل السيد المرتضى و الشيخ قدّس سرّهما بل والعلامة، ولا اعتبار بمثل هذا الإجماع.

### **الثامن: الإجماع القهري الانطباقي بعد استقرار رأي فقيه بين الناس**

#### **إشارة**

و من يتبعه قرنا أو أكثر، يتحقق الإجماع قهرا لعدم ظهور الخلاف، وينقل في القرون اللاحقة عين ما تحقق في القرن السابق، وهذا أيضا كثير، كما لا يخفى على الخبير، ولا وجه لاعتباره أيضا.

ولو تردد إجماع بين ما هو معتبر وغير معتبر، لا وجه للاعتماد عليه كما هو معلوم إلا إذا عينت القرائن ما هو المعتمد منه.

ثم إنه قد يكون الإجماع تقليديا وتشبيها، وذلك لأن الإجماع كان شائعا بين العامة، وكانت الخاصة جامدين على نصوص الأئمة، ولذا سموا بالمقلّدة لدى العامة في أوائل الغيبة الكبرى، فادعى الإجماع أعلام تلك العصور حتى في المسائل التي تكون النصوص فيها كثيرة، لمصلحة التشابه مع العامة، وإزالة مثل هذه الأسماء عن أنفسهم، وهذا الوجه كثير في الإجماعات التي ادعاها الشيخ رحمه الله.

ويمكن زيادة قسم آخر من الإجماع، وهو (الإجماع الاحتفاضي) حيث أن العامة تشتت إلى مذاهب كثيرة بما تجاوز التسعين، كما لا يخفى على من راجع التواريخ، ثم استقرت مذاهبهم على الأربعة المعروفة بأمر من خليفة ذلك الوقت وكان أعلام فقهاءنا قدس سرهم متوجهين إلى هذه الجهات، فادعوا الإجماع في كل المسائل مع وجود الدليل، اهتماما ببقاء وحدة المذهب وعدم تشتته، ثم لما رأوا أن هذا الأمر يضرّ بهم من جهة أخرى، كما قال أبو عبد الله عليه السلام في خبر أبي خديجة: «أنا ألقيت الخلاف بينهم لئلا يعرفوا فيؤخذ برقابهم» ادعوا الإجماعات المعارضة لإلقاء الخلاف حفظا لدماء الشيعة، ويسمّ الأول (الإجماع الاحتفاضي)، والأخير (الإجماع الاختلافي) أي لأجل إيجاد الخلاف لمصالح شتى كما لا يخفى، ويأتي في بحث الشهرة بعض ما ينفع المقام أيضا.

ثم إنه لو علم أحد الوجوه الماضية بالقرائن فهو، وإلا فالظاهر تردده بين الخامس والسادس، ولا بد في تعيين أحدهما من ملاحظة القرائن وهي مختلفة بحسب الموارد.

### نقل الإجماع:

### إشارة

نقل الإجماع.. تارة: يكون من نقل السبب فقط، كما إذا سرد أقوال الفقهاء تفصيلا أو نقلها إجمالا بألفاظ مختلفة.

و اخرى: يكون من نقل المسبب - و هو رأي المعصوم عليه السلام حدسا - كما هو الغالب في الإجماعات المنقولة، أو حسا و هو النادر.

فإن كان من نقل السبب فيشملة دليل حجية الخبر إن كان ما نقله عند المنقول إليه سببا تاما للأثر، و أما إذا لم يكن سببا تاما ففي الكفاية و غيرها اعتباره أيضا بمقدار دلالة لشمول دليل اعتبار الخبر لمطلق الأخبار عن حس بما كان منشأ لأثر شرعي و لو بنحو جزء السبب، كما هو المنساق في ما ورد في السؤال عن حال الرواة و موضوعات الأحكام، كالكر، و الصاع، و السفر و نحوها مما هو كثير جدا، مع أن هذا مقتضى حجية الأمانة في جميع لوازم مدلولها و ملزوماته التضمنية و الالتزامية، فيتم المنقول إليه سببته بالتفحص عن أقوال آخر، فيتحقق لديه حينئذ الإجماع المعتبر.

و يمكن الإشكال عليه: بأن موضوعات الأحكام و ما يتعلّق بحال الرواة دخيلة في ما يتعلّق بالحكم، بخلاف أقوال الفقهاء فإنها أجنبية عن حكم الله تعالى حقيقة، إلا أن يتمسك بذيل المسامحة العرفية، و يقال بأنه إذا كان مجموع الأقوال من حيث المجموع منشأ لاستفادة حكم الله تعالى لا يعدّ البعض منها أجنبيا محضا، كما لا يخفى، فيشملة دليل الاعتبار بالملازمة العرفية.

و كذا إن كان من نقل السبب و المسبب معا عن حس لو فرض تحققه، أو كان من نقل المسبب كذلك. و أما إذا كان عن حدس فلا تشمله أدلة اعتبار الخبر، إذ المنساق منها عرفا هو تصديق المخبر في سماعه و بصره، لا تصويبه في حدسه و نظره إلا بقرائن خارجية تدل على تصديق التصويب أيضا، فيعتبر حينئذ من جهة القرائن لا من حيث الإخبار به، كما هو مورد البحث في المقام، و هي نادرة في الإجماعات المنقولة، كما لا يخفى.

و لكن يمكن أن يقال: إن مناط الاعتبار مطلقا في نقل الحجج المعتبرة حصول الوثوق النوعي حسيا كان المخبر به أو حدسيا، فمع تحقق هذا المنط يعتبر المخبر به مطلقا، و قد استقرت السيرة على الاعتماد على تصديق الأطباء

والمهندسين والخبراء الذين يخبرون عن حدسهم في جميع الفنون والصنائع والحرف، وكون الغالب هو الحسيات لا يوجب التقييد لأجل المناط بعد تحققه.

فتلخص من ذلك كله: أن الإجماع المنقول معتبر، للملازمة العرفية بين اتفاق رواة أحاديث الأئمة على شيء بعد الفحص والتثبت والدقة وبين رضا المعصوم عليه السلام به، بلا فرق فيه بين عصر الحضور وعصر الغيبة وسائر الأعصار المتأخرة.

نعم، يزيد القدماء على ذلك بإمكان وصولهم على حديث منهم عليهم السلام لم يصل ذلك إلينا. ويمكن الاستدلال على اعتباره بكل ما دلّ على اعتبار حكاية فعل المعصوم وقوله وتقريره.

هذا كله إذا كان الإجماع المنقول معتبرا لدى المنقول إليه بعين وجه اعتباره لدى الناقل.

أما لو لم يكن معتبرا لديه أو كان نظره في وجه الاعتبار مخالفا لنظر الناقل، فلا يعتبر من حيث نقل المسبب حينئذ، وإنما يعتبر من حيث نقل السبب بمقدار ما يكشف عنه لفظ الناقل بناء على شمول دليل اعتبار الخبر الواحد لمثله أيضا، كما قلناه.

### و ينبغي التنبيه على أمور:

#### الأول: الإجماع إنما يكون معتبرا إذا حصل الاطمئنان منه

الأول: اعتبار الإجماع محصله و منقوله منحصر بما إذا اطمأن المحصل له أو المنقول إليه أن ما كان معتبرا لدى المجمعين معتبر لديه أيضا، ولو كان حصول الاطمئنان من القرائن الخارجية. وأما مع عدم حصول الاطمئنان بذلك فلا وجه للاعتبار مطلقا، لأن حجية شيء عند طائفة لا يستلزم حجيته عند أخرى، سواء كان منشأ عدم حصول الاطمئنان من القرائن الداخلية أو الخارجية أو جهات أخرى.

## الثاني: يعرض على الإجماع ما يعرض على الخبر الواحد

الثاني: يعرض الإجماع المنقول بالخبر الواحد ما يعرض على الخبر الواحد من الأقسام، كالصحيح، والموثق، والحسن، والضعيف ونحوها، كما يعرض عليه أحكامه من التعارض والترجيح ونحوهما مما مضى في محله، لأنه حينئذ من أقسامه، فيتصرف بلوازمه وأحكامه.

## الثالث: معنى قول الفقهاء «نقل الإجماع عليه مستفيض بل متواتر»

الثالث: قد شاع في الكتب الفقهية - خصوصا في الجواهر - هذا التعبير (نقل الإجماع عليه مستفيض بل متواتر). وهذا التعبير إنما يخرج عن نقل الإجماع بالخبر الواحد إذا كانت الاستفاضة أو التواتر في كل طبقة، وكان حصولها عرضيا من أول حدوث الاستفاضة والتواتر. أما إذا حصل في الطبقات اللاحقة، أو شك في ذلك فيكون من الإجماع المنقول بالخبر الواحد.

## الرابع: إذا شك في أن ناقل الإجماع استند إلى الحس أو الحدس.

الرابع: لو شك في أن ناقل الإجماع استند فيه إلى الحس أو الحدس، فلا تشمل الأدلة اللفظية الدالة على اعتبار الخبر الواحد، كآية النبأ وهي قوله تعالى:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ونحوها، لأن المنساق منها عرفا تصديق المخبر الصادق في خبره لا تصويبه في نظره، مع الشك أن يكون التمسك بها تمسكا بالعام في الشبهة الموضوعية، إلا إذا قلنا بما تقدم منا من أنها تشمل عند المتعارف تصويب النظر أيضا، وهو وجه حسن لا بأس به، فتشملها السيرة العقلانية له، لعدم بناء منهم على التفحص في إخبار المخبر الصادق أنه حسي أو حدسي، بل الظاهر جريان بنائهم في الجملة على تصويب الحدسي أيضا، لكنه في ما لم يحرز الخلاف فلا يجري ذلك مع إثبات بطلان مبنى الحدس رأسا، كما مرّ.

## الخامس: معنى الإجماع المحصل

الخامس: الإجماع المحصل عبارة عن أن يطلع الشخص.. على أقوال الفقهاء في المسألة بحيث يكشف منها رأي المعصوم عليه السلام، ولا يعتبر فيه مباشرة الشخص بنفسه، بل يكفي الاستنباط فيه ممن يثق به، بل يكفي فيه أيضا أن يكون بعضه منقولاً وبعضه الآخر محصلاً، كما لا يخفى.

## السادس: نقل كلام المحقق البحراني في الحدائق ختام في الشيعاء والاستفاضة و التواتر

السادس: قال صاحب الحدائق في كتاب الطهارة في أحكام النجاسات:

«قد كان عندي رسالة لشيخنا الشهيد الثاني قد تصدّى فيها لنقل جملة من المسائل، التي ناقض الشيخ فيها نفسه بدعوى الإجماع على الحكم في موضع ثم يدعيه على خلافه في آخر، وفيها ما ينيف على سبعين مسألة»، وقال في أحكام الأموات في حق الشيخ قدّس سرّه: «وأي مسألة من مسائل الفقه من أوله إلى آخره لم تختلف أقواله فيها ولا فتاويه حتى يستغرب في هذا المقام، كيف لا وأن الشهيد قد صتّف رسالة جمع فيها المسائل التي ادعى الشيخ فيها الإجماع في موضع وادعى الإجماع على عكسه في موضع آخر، وهي تبلغ سبعين مسألة، وكانت الرسالة عندي فتلفت في بعض الوقائع التي مرت بي»، وقال قدّس سرّه في كتاب النكاح عند البحث عن إسلام زوجة الكافر: «من يعرف حال الشيخ وطريقته في دعوى الإجماع واختلاف أقواله وفتاواه في كتبه، لا يتعجب منه، فإنه في بعض كتبه، كالخلاف والمبسوط من رءوس المجتهدين، وفي بعض آخر كالنهاية وكتابي الأخبار من رءوس الأخباريين وشتان ما بينهما».

أقول: فلا بد للفقهاء في الاعتماد على مثل هذه الإجماعات من الثبوت والفحص.

### ختام:

الشيعاء، والاستفاضة، والتواتر. والأولان بمعنى واحد، والأخير إما لفظي، أو معنوي، أو إجمالي، والجميع معتبر لدى العرف والعقلاء من حيث حصول الاطمئنان بل العلم منها، والظاهر كفاية النوعي منه وإن لم يحصل الشخصي، كما أن الظاهر شمول دليل حجية الخبر الواحد لنقلها أيضا إن كان في البين أثر شرعي.

### أقسام الشهرة

وهي إما في الرواية، أو في العمل بها والاستناد إليها، أو في مجرد الفتوى فقط.

والأولى عبارة عن اشتهاار الرواية بين الرواة والمحدثين والاهتمام بضبطها والاعتناء بها، وتكون النسبة بينها وبين الشهرة العملية العموم من وجه، إذ رب رواية مشهورة لم يعمل بها. ورب غير مشهورة عمل بها، وهناك روايات كثيرة مشهورة معمول بها كما لا يخفى، ولا أثر لهذه الشهرة ما لم يوجب الوثوق بالصدور، فتكون من المرجحات في باب التعارض فقط، وقد تقدم في بحث التعارض ما ينفع المقام، فراجع.

والثانية عبارة عن عمل فقهاء المتقدمين من عصر الغيبة الصغرى وأوائل الكبرى برواية على وجه الاستناد إليها والاستدلال بها.

والمعروف بين الإمامية أن مثل هذه الشهرة جابرة لضعف السند، كما أن ترك عملهم لخبر صحيح موهن له، وقد استقرت سيرتهم على العمل بما عمل به المشهور وإن كان ضعيفا، و ترك العمل بما لم يعملوا به وإن كان صحيحا إذا لم يثبت خلافهم بدليل صحيح، قال صاحب الجواهر قدس سرّه: «لو أراد الإنسان أن يلفق فقها من غير نظر إلى كلام الأصحاب بل من محض الأخبار، يظهر له فقه خارج عن ربة جميع المسلمين بل سائر المتدينين».

أقول: وهو حق كما هو معلوم على أهله.

وقد اشكل على اعتبارها صغرى وكبرى. أما الأول: فلأن جميع هذه الشهورات منتهية إلى شخص واحد من علمائنا، كعلم الهدى أو الشيخ الطوسي أو غيرهما فاعتمدوا على سند الرواية بحسب أنظارهم الشريفة واعتمدت عليهم الطبقة اللاحقة وثوقا بهم، فحصلت الشهرة التقليدية في الطبقات اللاحقة، والمعتبر من الشهرة ما لم تنته إلى شخص واحد. وفي العيان ما يغني عن البيان، إذ نرى بالوجدان أنه كثيرا ما ينقل شخص واحد شيئا في مجلس مثلا و يصير ذلك مشهورا بعد أيام و يترتب عليه آثار و خصوصيات، و الشهورات الفقهية أيضا كذلك، و قد تبه على هذا الإشكال شيخنا الشهيد الثاني قدس سره.

و يرد عليه.. أولا: أن من راجع سيرة أصحاب الأئمة و فقهاء أوائل الغيبة، يعلم أنهم كانوا مواظبين و مهتمين غاية الاهتمام على ضبط الروايات، جامدين على الاحتفاظ بعين ما وصل إليهم من الإمام عليه السلام، فكانت تلك الطبقات طبقة الضبط فقط و العمل بما ضبطوه، فلا يعملون إلا بما يضبطون و لا يضبطون و لا يستندون إلا بما يعملون، و كانت نسبة الأحاديث المضبوطة في تلك الأعصار نسبة الرسالة العملية في هذه الأعصار إذا كانت من مرجع منحصر واحد فقط، و لذا عاب العامة عليهم و قالوا إنهم مقلدة، و ليسوا من أهل الاجتهاد في شيء، و نسبوا فقه الإمامية إلى قلة الفروع، قال ابن إدريس مشيرا إلى الخلاف و المبسوط: «و هذان الكتابان معظمهما فروع المخالفين»، راجع حدّ المحارب من حدود الجواهر. و من راجع الكتب المؤلفة في تلك الطبقات يجدها متون الأحاديث و الروايات، فراجع المقنع و المقنعة، و المراسم و النهاية و غيرها، بل قد ينسب المتفرع في الفقه إلى القياس و الاستحسان، لكثرة الجمود على متون الأحاديث، و أول من فتح هذا السد القديمين قدس سرهما - و هما ابنا جنيد و أبي عقيل - ثم الشيخ الطوسي قدس سره، فكل حديث كان معمولا به و كل عمل كان مستندا إلى حديث إلا في موارد ظهر الخلاف فيها، فليست الشهورات العملية الاستنادية



منتهية إلى شخص واحد، كعلم الهدى و الشيخ قدّس سرّهما، بل هما وغيرهما في العمل بالأحاديث و الاستناد إليها على حدّ سواء، فتحققت الشهرة العملية المعتمدة.

إن قلت: نعم، ولكن لا تتحقق الشهرة العملية المعتمدة مع ذلك أيضا، لأن في تلك الطبقة كان بعض ممن لا يعمل بالخبر الواحد، فكيف تثبت الشهرة العملية الاستنادية.

قلت: لا يعمل بالخبر الواحد من حيث هو مع قطع النظر عن القرائن الموجبة للاطمئنان بالصدور، و أما معها فليس فيها من لا يعمل به، و قد كانت جل الأحاديث، بل كلها في تلك الطبقات مقرونة بها، كما لا يخفى، و المفروض أنه لم ينقل خلاف أحد في الاستناد إليه من أهل تلك الطبقة.

و تلخص مما ذكر: استقرار الشهرة العملية الاستنادية بجميع ما ضبطه المشهور من الأحاديث المتضمنة للأحكام إلا ما خرج بالدليل.

و ثانيا: على فرض انتهاء الشهرة الفقهية إلى شخص واحد مثل الشيخ قدّس سرّه فهي معتبرة أيضا إلا مع ظهور الخلاف، لأن مثل الشيخ و من تبعه من الثقات المتوجهين إلى خصوصيات الخبر ضعفا و صحة، الملتفتين إلى القرائن مع توفرها في تلك الأعصار، و إنه لم يكن لهم شغل إلا تمييز الصحيح عن السقيم، فإذا عمل هؤلاء بحديث غير صحيح و تركوا العمل بحديث صحيح يوجب ذلك الوثوق بصدور الأول و الخلل في الثاني، و ليست للشهرة موضوعية من حيث هي، بل تكون طريقا إلى حصول الوثوق بالصدور أو الخلل في جهة من جهاته، هذا بعض ما يتعلق بالإشكال في الصغرى.

و المظنون قويا أن أصل هذا الإشكال من العامة، و تلقاه شيخنا الشهيد قدّس سرّه من بيان بعض مشايخه من العامة، و تبعه غيره في هذه الشبهة، و مثل هذا كثير في الأصول و الفقه، كما لا يخفى على أهله.

و أما الإشكال في أصل الكبرى فهو أنه لا وجه لاعتبار الشهرة العملية

أصلاً، لأصالة عدم الحجية.

## الاستدلال على اعتبار الشهرة الفتوائية، الإشكال عليه

وفيه: أن اعتبار الشهرة العملية الاستنادية الاحتجاجية توجب الاطمئنان بالواقع، و الظاهر من بناء العقلاء على الاعتماد عليها. و ما ورد في المقبولة، و قول الكاظم عليه السلام لأبي يوسف: «و الأخبار المجمع عليها و هو الغاية المعروض عليها كل شبهة و المستنبط منها كل حادثة - الحديث -» تقرير للطريقة العقلانية.

فيكون اعتبارها إنما هو لأجل كشفها عن ظفر الكل بما يوجب الوثوق بالصدر، فيكون موجبا للوثوق النوعي العقلاني بالصدر قهراً، بل قد يوجهه استناد مثل الشيخ قدس سره و من تبعه، كما مرّ.

فتلخص أن الشهرة الاستنادية العملية من أقوى موجبات حصول الوثوق بالصدر، و أن شهرة هجران العمل من أهم ما يوجب الوهن و الخلل.

و يمكن أن يجعل هذا النزاع لفظياً، فمن قال باعتبار الشهرة أي: في ظرف حصول الوثوق و الاطمئنان بالصدر، و من قال بعدم الاعتبار أي: في ظرف عدم الحصول، و من ذلك يظهر إمكان القول باعتبار الشهرة بين المتأخرين من الفقهاء أيضاً إن حصل منها الوثوق و الاطمئنان بالصدر، فيصير النزاع في اعتبارها أيضاً لفظياً، كما لا يخفى. هذا بعض الكلام في الشهرة العملية الاستنادية.

و أما الشهرة الفتوائية: فهي عبارة عن مجرد اشتهاار الفتوى بين القدماء من دون الاستناد إلى دليل أصلاً، سواء كان في البين دليل أو لا.

و قد استدل على اعتبارها..

تارة: بإطلاق قوله عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» على نحو ما مر، و لا بأس به.

و اخرى: بأنه مما يوجب الوثوق بالحكم و الاطمئنان، و هو حجة ما لم يدلّ دليل على الخلاف، و لا دليل عليه.

وثالثة: بأن الظن الحاصل منها أقوى مما يحصل من الخبر الواحد فيشملها دليل اعتباره بالأولى.

ويرد: بأن اعتبار الخبر لا يدور مدار حصول الظن الشخصي.

نعم، لا يبعد أن يكون حصول النوعي منه حكمة الاعتبار لا علة له بحيث يدور مداره.

ورابعة: بأن فتاوى القدماء عبارة عن متون الأخبار، ليس فيها شيء وراءها، فيشملها ما دلّ على اعتبار الشهرة العملية الاستنادية، ففتاواهم توجب الوثوق والاطمئنان بوجود حجة معتبرة في البين، وعن بعض المتتبعين: «ولقد عثرنا أثناء التتبع على مواضع كثيرة يستكشف من فتاوي الأصحاب وجود نص واصل إليهم، مع أنه لا يكون من ذلك النص في المجامع والجوامع عين ولا أثر».

وهذا بخلاف الطبقات المتأخرة فإنها كانت مثل زماننا هذا طبقة التفريع واستفراغ الوسع في ردّ الفروع إلى الأصول الواصلة إليهم من المعصومين عليهم السلام، وإن شئت فقسّم الطبقات إلى ثلاث: طبقة الأخذ والتلقي، وطبقة الضبط فقط، وطبقة التفريع، والأخير أوسع الطبقات أفراداً وزماناً. وقال صاحب الجواهر قدس سرّه في بحث غسل الآنية التي يشرب فيها الخمر: «إن المحقق قدس سرّه يروي غالباً عن أصول ليست عندنا منها إلا أسماؤها».

### **التمسك بالمقبولة على اعتبار الشهرة مطلقاً، الإشكال عليه و الجواب عنه**

و كيف كان، يمكن أن يتمسك لا اعتبار الشهرة بأقسامها الثلاثة بقوله عليه السلام في المقبولة: «المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، وقوله عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك»: بدعوى أنه عليه السلام في مقام بيان القاعدة الكلية لا اعتبار الشهورات الثلاث، لكونها موجبة للوثوق بصدور الحكم عن المعصوم عليه السلام، و تطبيقها على الشهرة الروائية من باب تطبيق القاعدة على موردها، لا لأجل الاختصاص به.

إن قلت: إن ظاهر السؤال يدل على الاختصاص، فهو مثل ما إذا قيل: أي المسجدين أحب لك، فقلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر. وأي الرمانتين أحب إليك، فقلت: ما كان أكبر، فلا يستفاد من الأول محبوبة كل ما كان الاجتماع فيه أكثر، مثل السوق والخان ونحوهما، ولا يستفاد من الثاني كل ما كان أكبر مثل الحجارة ونحوها.

قلت: هذا وإن ذكره الشيخ قدس سره لكنه ليس بوارد، للفرق بين المثال وما نحن فيه، وذلك لأن اعتبار الشهور الثلاث إنما هو لأجل كون كل واحدة منها منشأ للوثوق بالصدر، وهي الجهة الجامعة القريبة بين الثلاثة، فتوجب الانتقال من إحداها إلى الأخرى لهذه الجهة القريبة، بخلاف المثاليين ونحوهما، إذ ليس بين كثرة الاجتماع في المسجد للعبادة وفي السوق لأمر آخر جامع قريب، فلا ينتقل العرف من إحداها إلى الأخرى، وكذا الأكبرية في الرمان لأجل كثرة الاستفادة بخلاف المثال، فليس بين كثرة الاجتماع في المسجد وكثرة الاجتماع في السوق ونحوه جهة جامعة قريبة، إذ الاجتماع في المسجد للعبادة وفي السوق لأمر آخر، فلا ينتقل العرف من إحداها إلى الأخرى، وكذا الأكبرية في الرمان لأجل كثرة الاستفادة بخلاف الأكبرية في غيره، فقياس المقام بالمثاليين باطل جدا.

### **إشكال المحقق النائيني على الاستدلال و الجواب عنه**

وقد أورد شيخنا المحقق النائيني قدس سره على المقام بأن قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، يعني أن المشهور لا ريب فيه بالنسبة إلى الشاذ، فيكون المقصود به عدم الريب بالإضافة، لا عدم الريب الحقيقي، ولو تعدينا عن الشهرة الروائية إلى غيرها يلزم التعدي إلى اعتبار كل ما لا ريب فيه بالإضافة إلى غيره، كما إذا كان قول المحققين والشهيد قدس سره مما لا ريب فيه بالنسبة إلى أقوال سائر الفقهاء مثلا، فيلزم حينئذ حجية قولهم في مقابل أقوال سائر الفقهاء وهو بمكان من الفساد.

ويمكن الجواب عن ذلك: بأنه لا يلزم أن تكون كل علة أعم من المعلول خصوصا إذا لزم من التعميم المحذور، وفي المقام تكون العلة مساوية مع المعلول، فكأنه عليه السلام قال: «خذ بالشهرات الثلاث فإنها لا ريب فيها بالنسبة إلى الشاذ الذي يكون في مقابل كل واحدة منها».

ولنا أن ندعي السيرة العقلانية على اعتبارها، لأن أهل كل علم وصنعة من العلماء والعقلاء يعتمدون على ما اشتهر بينهم بهذا المعنى، و يستدلون بها لا عليها، و حينئذ يكفي عدم ثبوت الردع ولا نحتاج إلى إثبات الحجية.

وبعبارة أخرى: الشهرة بهذا المعنى من أحد طرق الاطمئنات المتعارفة العقلانية الدائرة بينهم التي يعتمدون عليها في امور معاشهم و معادهم. و عليه فلا- موضوعية للشهرة من حيث هي، بل تكون طريقا للوثوق بالحجة المعتبرة، كما أن شهرة الهجران توجب الاطمئنان بالخلل في الصدور.

و المراد بالاطمئنان و الوثوق فيهما النوعي منهما، كما في سائر ما هو معتبر شرعا أو عند العقلاء، فيكون الاطمئنان و الوثوق حكمة الاعتبار، لا أن يكون علة يدور مداره وجودا و عدما. و تتصف الشهرة - كالأجماع - بالمحصلة، و المحققة، و المنقولة، و يجري عليها ما يجري في الإجماع.

### ختام فيه امور:

#### الأول: عدم الفرق في الشهرة مطلقا بين أن يكون موردها نفس الأحكام أو ما يتعلق بها

الأول: لا فرق في الشهرة بأقسامها الثلاثة بين أن تكون موردها نفس الأحكام أو ما يتعلق بها من موضوعاتها و ما يتعلق بها، لشمول الدليل للجميع.

#### الثاني: المراد من الواجب في كلمات قدماء الأصحاب

الثاني: حيث أنه غلب على القدماء قدس سرهم التعبير بمتن الخبر، فلفظ الواجب في كلماتهم أعم من الوجوب الاصطلاحي، كما في الأخبار. وكذا «لا ينبغي» أعم من الحرمة، فلا بد من ملاحظة القرائن الخارجية و الداخلية في استفادة

الوجوب و الحرمة من كلماتهم.

### الثالث: إطلاق الشهرة القدماية يقتضي الاتصال إلى المعصوم

الثالث: إطلاق الشهرة القدماية يقتضي أن تكون متصلة بزمان المعصوم عليه السلام، إذ لو كانت حادثة بعده لعرف زمان حدوثها عادة.

### الرابع: لا أثر للشهرة الاستنادية في غير الوجوب و الحرمة

الرابع: لا أثر للشهرة الاستنادية في غير الوجوب و الحرمة و ما يتعلّق بهما، لأن المندوبات و المكروهات و نحوهما يشملهما دليل التسامح في أدلة السنن، كانت في البين شهرة استنادية أم لم تكن.

نعم للشهرة الفتوائية أثر فيهما أيضا لبناء الفقهاء على اتباعهما بهما و الفتوى بمفادها، و لا يبعد شمول دليل التسامح لها أيضا بناء على أن فتوى القدماء متون الأخبار.

### الخامس: لا اختصاص للشهرة الاستنادية بخصوص مسائل الفقه

الخامس: لا اختصاص بشهرة الاستناد و الإعراض بخصوص مسائل الفقه، بل هي ثابتة في جميع العلوم و الفنون، بل و العرفيات أيضا، و قد ارتكز في الأذهان متابعة المشهور و عدم متابعة ما أعرض عنه المشهور، كما لا يخفى على من راجع العلوم و العرفيات.

### السادس: نقل كلام صاحب الجواهر في اختلاف القدماء

السادس: قال صاحب الجواهر قدس سرّه في كتاب الصلاة في حكم القران بين السورتين و نعم ما قال: «إن القدماء إنما وقع ما وقع منهم في كثير من المقامات من المذاهب الفاسدة لعدم اجتماع تمام الاصول عند كل واحد منهم، و عدم تأليف ما يتعلّق بكل باب منها على حدة، فربما خفي على كل واحد منهم كثير من النصوص فيفتي بما عنده من غير علم بالباقي، كما لا يخفى على الخبير الممارس المتصفح لما تضمنت تلك الآثار».

و يظهر من كلامه أن استنادهم على شيء يكشف عن حجة معتبرة لديهم، و أن اختلافهم في شيء لعدم الظفر بالحجة المعتبرة، لا لأجل الظفر و الاختلاف في فهم المراد منهما، كما هو الغالب بين المتأخرين، و لا بد في تمييز ذلك من القرائن.

## السابع: تفسير قول الفقهاء «على الأشهر، عليه الأكثر، عليه المعظم».

السابع: قد شاع في الكتب الفقهية قول الفقهاء: «على الأشهر» وقولهم:

«و عليه الأكثر» وقولهم: «و عليه المعظم»، ولا تكون هذه التعبيرات من الشهرة المعتبرة في شيء أبدا، فإن حصل للفقيه منها الاطمئنان بالحكم ولو بواسطة القرائن المحفوفة، وإلا فلا يعتمد عليها، والأشهر في مقابل غير الأشهر لا المشهور، ولذا يقولون على الأشهر بل المشهور.

## الثامن: طرق إحراز الشهرة

الثامن: طريق إحراز المشهور مراجعة كتب القدماء، ويمكن استفادة الشهرة من «اللمعة» التي هي آخر ما كتبه الشهيد الأول قدس سرّه، و التزم أن لا يذكر فيه إلا المشهور وإن خالف التزامه في موارد تعرض لها الشهيد الثاني قدس سرّه. وكذا يمكن استفادتها من «الشرائع» أيضا في الجملة مع مراجعة «الجواهر»، ولو كان حكم مسكوتا عنه في كتب القدماء لا تستفاد الشهرة من مجرد السكوت، كما هو واضح.

ص: 98

إشارة

البحث فيه من أهم المباحث، لتوقف معرفة جلّ الأحكام لو لا كلها بين المسلمين على اعتباره، بل هو من الاصول النظامية العقلانية المتوقف عليها نظام معاش البشر و معاده.

تمهيد و فيه امور:

الأول: المناط في إثبات الحكم الشرعي بالخبر الواحد

الأول: إثبات الحكم الشرعي مطلقا بالخبر الواحد يتوقف على الوثوق بصدوره، و تحقق ظهوره، و الفراغ عن جهة صدوره، و بتمامية هذه الجهات الثلاثة تتم الحجة على الحكم عقلا و عرفا. و المتكفل لإثبات الجهة الاولى هذا المبحث الذي يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى، و المتكفل للجهة الثانية ما مرّ في بحث حجية الظواهر، و المتكفل للجهة الثالثة الأصل العقلائي المحاورى المرتكز في الأذهان من أصالة صدور الكلام لبيان المراد الواقعي إلا إذا دلّ دليل على الخلاف.

الثاني: زمان حدوث البحث في الخبر الواحد

الثاني: لم يكن لبحث حجية الخبر الواحد في عصر المعصومين عليهم السلام عين و لا أثر، كجملة كثيرة من المباحث.

نعم، كثرت الروايات في إرجاع الناس إلى ثقات الرواة، و السؤال عنهم عن أن فلانا ثقة - حتى تؤخذ عنه معالم الدين - أو لا؟ فراجع أوائل كتاب القضاء



من الوسائل، ولو أنهم بنوا الأمر على ما كان عليه في عصر المعصوم عليه السلام لما احتاجوا إلى جملة كثيرة من التطويلات، كما هو واضح.

وعلى أي حال فلزوم العمل بالأخبار التي بني فقه الإمامية عليها من ضروريات المذهب، والنزاع بين من لا يعتبر الخبر الواحد وبين من يعتبره صغروي لا أن يكون كبرويا، لأن الأول يقول بأن لزوم العمل بها لأجل كونها محفوفة بقرائن قطعية دالة على الصدور، والثاني يقول إن نفس الوثوق بالصدور مطلقا يكفي في صحة الاعتماد عليها، ولكن بعد ثبوت أن المراد بالقطع والعلم في اصطلاح الفقهاء - خصوصا القدماء كاصطلاح الكتاب و السنة - هو مطلق الوثوق والاطمئنان العقلائي، يرتفع النزاع من البين رأسا، كما هو واضح.

ثم إنه لا يخفى على أهله أنه يكفي في فقهاءنا - معاصر الإمامية - ما وصل إلينا عن الإمامين الهمامين الباقرين الصادقين عليهما السلام، و باعتباره تتم الحجة لفقهاءنا، وهذا المقدار محفوف بالقرائن الخارجية أو الداخلية الموجبة للاطمئنان بالصدور، فيصير البحث من هذه الجهة بلا طائل أيضا.

### **الثالث: الكلام في أن البحث في حجية الخبر الواحد من مسائل الاصول**

الثالث: هذا البحث من مسائل علم الاصول مطلقا بل من أهمها، سواء قلنا بأنه ليس له موضوع أبدا، أو أن موضوعه كل ما يصح أن يقع في طريق الاعتذار، أو أن موضوعه ذوات الأدلة الأربعة، أو بوصف الدليلية.

أما الأول: فواضح لا ريب فيه، وكذا الثاني، لأن الخبر الواحد من أهم ما يقع في طريق الاعتذار.

وأما الثالث: فاشكل عليه بأن الخبر الواحد حاك عن السنة لا أن يكون عينها، فتكون عوارضه عرضا غريبا لها لا عرضا ذاتيا، وقد مرّ أن مسائل العلم ما يكون البحث عنها بحثا عن العرض الذاتي لموضوع العلم، فما يكون البحث فيه عن العرض الغريب له خارج عن المسائل.

ويرد عليه: بأن الخبر الواحد متحد مع السنة عند المتشعبة، فيكون

عوارض أحدهما عوارض الآخر عرفا إلا مع القرينة على الاختصاص، مع أن مرجع هذا البحث عرفا إلى أن قول المعصوم عليه السلام و فعله و تقريره هل تختص حجيته بخصوص من سمعه و رآه، أو تعم المنقول إليه أيضا، فيصير البحث عن عوارض السنة على أي تقدير.

و أما الرابع: فأورد عليه - مضافا إلى ما مرّ في الثالث مع جوابه - بأنه إن كان الموضوع الأدلة الأربعة بوصف الحجية يكون إثبات الحجية، له من إثبات أصل الموضوع، فيصير البحث حينئذ من المبادئ لا المسائل.

و يرد: بأن من أخذها موضوعا بوصف الحجية أراد الحجية الاقتضائية لا الفعلية، و المقصود بالإثبات في المقام الثانية لا الاولى، فيصير من العوارض لا محالة.

### **الرابع: قد ادعي الإجماع على حجية ما في الكتب الأربعة، الإشكال عليه و الجواب عنه**

الرابع: قد ادعي الإجماع على حجية ما في الكتب الأربعة من الأخبار و معه يكون البحث عن حجية خبر الواحد من التطويل بلا طائل، لكفاية ما فيها للأحكام الشرعية، و المفروض اعتبارها.

و اشكل عليه..

تارة: بأنه معلوم المدرك.

و اخرى: بوجود الاختلاف فيه، لأن بعض المجمعين يرونها مقطوعة الصدور، و بعضهم يعتبرونها من باب اعتبار مطلق الظن، و بعضهم يعتمدون عليها لاحتفافها بالفرائض المعتبرة. و لا اعتبار بما علم مدركه من الإجماع، فكيف بما اختلف فيه؟!.

وفيه: أنه يمكن إرجاع الجميع إلى ما يوجب الوثوق بالصدور، كما تقدم، فيكون الاختلاف في مجرد التعبير، كما أن الإشكال بأنه معلوم المدرك لا وجه له، لأن الظاهر من حال من يدعي الإجماع أنه يدعيه في مقابل سائر الأدلة، لا أنه نفسه، و لو فرض أنه معلوم المدرك لا بأس به لفرض تمامية المدرك، كما يأتي

في وجوب العمل به مطلقاً.

وثالثة: بأن الكتب الأربعة مشتملة على الأخبار الضعيفة فكيف يصح دعوى هذا الإجماع؟!.

وفيه: أن المتيقن منه ما احتفت بقرائن دالة على اعتبارها.

ورابعة: بأن هذا الإجماع إنما صدر لأجل كمال العناية والاهتمام بالكتب الأربعة، لا وجوب العمل بها.

وفيه: ما لا يخفى، فالإجماع تام لا مناقشة فيه.

### **أدلة عدم اعتبار الخبر الواحد:**

اعتبار الخبر الموثوق به مما يقوم به نظام المعاش والمعاد، ولا اختصاص له بمذهب دون آخر ولا بملة دون أخرى، بل استقرت سيرتهم على ترتيب الأثر عليه من سالف الأعصار، وما كان كذلك يكفي في اعتباره شرعاً عدم ثبوت الردع فقط، ولا يحتاج إلى إقامة الدليل على الحجية.

ولكن قد يستدل على عدم اعتبار الخبر الواحد بالأدلة الأربعة. فمن الكتاب: بالآيات الناهية عن اتباع الظن وغير العلم - بألسنة شتى و هي كثيرة - مثل قوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُلاً**، وكذا قوله تعالى: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**.

وفيه.. أولاً: أنها وردت في الاصول الاعتقادية ولا تشمل غيرها، فلا ربط لها بالمقام.

وثانياً: أن المراد بالعلم في الكتاب والسنة ما يطمئن وتسكن إليه النفس لدى العقلاء، كما أن المراد بغير العلم الأراجيف وما يخبر به الجهلة والهمج

الرعاى؁ و الخبر الموثوق به من الأول دون الثاني باتفاق العلماء.

و ثالثا: أنها معارضة بالأدلة الأربعة الدالة على الاعتبار و الترجيح معها؁ كما لا يخفى.

و من السنة المستفيضة؁ بل المتواترة في الجملة؁ التي جمعها في قضاء الوسائل المشتملة على تعبيرات مختلفة من أن ما خالف قول ربنا لم نقله؁ و عدم قبول ما ليس موافقا للقرآن؁ و ما ليس عليه شاهد منه و نحو ذلك من التعبيرات..

وفيه.. أولا: أنها معارضة مع المتواترة التي جمعها في قضاء الوسائل؁ فراجع و تأمل فإن الترجيح معها من جهات.

و ثانيا: أن الأخبار المفسرة لكتاب الله تعالى إما بتقييد إطلاقه؁ أو تخصيص عمومه؁ أو بيان لفظه و مفهومه؁ أو شرح مفاده و حدوده؁ و هذه كلها ليست من المخالفة عند أبناء المحاورة أصلا؁ بل لو لم يؤخذ بمثل هذه الأخبار لبقى كتاب الله تعالى معطلا في الأحكام؁ و هو ما لا يرضى به أحد من الأنام فضلا عن الأعلام.

و ثالثا: أن المنساق منها بعد رد بعضها إلى بعض أنها وردت لبيان علاج المعارضة و أن عند التعارض يؤخذ بالموافق للكتاب؁ و يطرح المخالف له بالمخالفة العرفية؁ بحيث يبقى العرف و العقلاء متحيرا في جمعه مع الكتاب؁ فلا ربط لها بالمقام.

و من الإجماع بما ادعاه بعض حتى جعل السيد قدس سره العمل به كالعامل بالقياس في وضوح البطلان.

وفيه.. أولا: أن تحقق الإجماع في مثل هذه المسألة العامة البلوى على عدم الاعتبار بعيد جدا.

و ثانيا: أنه معارض بالأدلة الدالة على الاعتبار و الترجيح معها؁ كما يأتي.

و ثالثا: على فرض تحققه، المتيقن منه الأراجيف و الأخبار غير الموثوق بها فلا ربط له بالمقام.

ورابعا: أنه يمكن أن يكون مورده اصول المعارف دون الفروع الفقهية، مع أنه يمكن أن يكون المراد به الإجماع الاحتفاظي أي: احتفاظ كتب الشيعة عن التدخل فيها، فالمراد به أنه لا بد وأن لا يتدخل في الكتب المعتبرة كل ما لا يعتبر، لا أنه يعمل بما اعتبر منها، لأنه خلاف ضرورة المذهب، فكيف يصدر من مثل السيد؟!.

و من العقل بما مر من امتناع التعبد بغير العلم.

وقد مرّ جوابه مفصلا، فراجع.

### اعتبار الخبر الواحد بالأدلة الأربعة:

### الاستدلال من الكتاب بآية النبأ بمفهوم الشرط تارة و مفهوم الوصف اخرى

#### اشارة

استدل على اعتباره من الكتاب بآيات منها: آية النبأ إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا .

فتارة: بمفهوم الشرط، فإن ترتب وجوب التبين على خبر الفاسق يدل على الانتفاء عند الانتفاء، فالمعنى حينئذ - بناء على ما هو المستفاد منها عرفا من كون وجوب التبين - غير يا و شرطا للعمل بخبر الفاسق -: أنه إن جاءكم فاسق بنبأ فلا تعملوا به إلا بعد التبين و إذا جاءكم عادل به فاعملوا به بلا تبين، و لا معنى لحجية الخبر إلا هذا.

و إن كان وجوب التبين نفسيا فتدل على الحجية أيضا، لأنه بعد مجيء العادل بالخبر إما أن يجب التبين أيضا، أو يجب الرد، أو يجب القبول.

و الأول مخالف لظاهر سياق الآية عرفا، مع أنه خلاف مرتكزات العقلاء أيضا.

و الثاني مقطوع بفساده.

و الثالث هو المطلوب.

و لكن احتمال الوجوب النفسي للتبیین ساقط أصلا، فلا وجه لهذه المقدمة المطوية رأسا.

و اخرى: بمفهوم الوصف، فإن تعليق التبیین على وصف الفسق يدل على الانتفاء عند الانتفاء، و حينئذ يجري فيه عين ما مرّ آنفا في مفهوم الشرط، من غير فرق بينهما أبدا بين كون وجوب التبیین شرطيا أو نفسيا، فكيفية الاستدلال بها متحدة فيهما.

### و أشكال على الاستدلال بوجوه.

الأول: أن الشرط في الآية الكريمة سيق لبيان الموضوع، فانتفاء الحكم بانتفائه تكويني حينئذ. مثل: «إن رزقت ولدا فاختنه» فلا ربط له بالمفهوم أبدا، كما مرّ في بحث المفاهيم. و الوصف في المقام غير معتمد على الموصوف فلا- يتحقق له مفهوم - على فرض أن يكون للوصف مفهوم - لاشتراطه بالاعتماد على الموصوف، مع أنه قد مرّ عدم المفهوم له أصلا اعتمد عليه أو لا.

و يرد عليه: أن سياق الآية يدل على أنها في مقام بيان القاعدة الكلية، و تقرير ما ارتكز في العقول من دوران الاعتماد على شيء مدار الوثوق و الاطمئنان به، و إن هذا هو العلة المنحصرة في ذلك، فما يكون موثوقا به يعتمد عليه دون غيره، و لا فرق في دلالتها على هذه الجهة بين كونها بنحو مفهوم الشرط أو الوصف، ذكر الموصوف أو لم يذكر، فإن نفس هذه الدلالة ظاهرة منها و هي معتبرة لدى العقلاء.

و دعوى: أنها سيقّت لمجرد تحقق موضوع الحكم بلا شاهد، بل ظاهر سياقها على خلاف هذه الدعوى شاهد؛ و لعل نظر صاحب الكفاية قدّس سرّه حيث قال: «إن مفاد الآية أن الخبر الذي جيء به إن كان الجائي به فاسقا فتبينوا...» إلى

ما ذكرناه، وإلا فهو خلاف ظاهر الآية، كما لا يخفى.

الثاني: أن عموم العلة في ذيل الآية من قوله تعالى: **أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ** يشمل خبر العادل و الفاسق معا، لأن الجهالة بمعنى عدم العلم، وهو مشترك بينهما، فلا دلالة لها على اعتبار خبر العادل، لأن عموم العلة مقدم على ظهور القضية المعللة بها عند العرف و العقلاء، فلا وجه للاستدلال بها على اعتبار خبر العادل، لكونه مشتركا مع خبر الفاسق في الجهالة و عدم العلم.

وفيه.. أولا: أن الجهالة بمعنى: فعل ما لا ينبغي صدوره عن العاقل المتدين الملتفت إلى دينه و عقله، كما في قوله تعالى: **هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَ أَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ**، و قوله تعالى: **إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ** - الآية - فإن التوبة إنما تكون عن المعصية و هي متقومة بالعلم بالتكليف ثم المخالفة عن علم و عمد، و لا ريب في أن ترتب الأثر على الخبر قبل التفحص عن صدقه من فعل السفهاء و من لا يهتم بعقله و دينه.

و ثانيا: أن الجهالة بمعنى عدم العلم، لكنه أعم من العلم الحقيقي و مطلق الوثوق و الاطمئنان العرفي العقلائي، و لا- ريب في تحقق الأخيرين في خبر العادل دون الفاسق و لو حصلا منه لقلنا به مطلقا. فيكون خلاصة المعنى حينئذ:

إن جاءكم فاسق نبيا فتبينوا حتى يحصل لكم الوثوق بصدقه، و يكون ذكر الفاسق حينئذ مع اشتراكه مع خبر العادل عند حصول الوثوق منه للتنبيه على فسق مورد نزول الآية، و لكون الفاسق مورد التبين غالبا.

الثالث: أن مورد الآية هو الإخبار بالارتداد الذي لا يثبت إلا بالبيينة، فلو عمل بالمفهوم يلزم خروج المورد و هو مستهجن.

وفيه.. أولا: أن مورد الآية هو منطوقها، و الاستدلال بها إنما يكون بمفهومها، و لا ملازمة بين المنطوق و المفهوم من كل حيثية و جهة حتى في شأن النزول أيضا.

و ثانيا: أن المراد بالعدل في المفهوم هو طبيعي العدل الشامل للواحد و المتعدد، فلا يلزم خروج المورد المعتبر فيه التعدد لدليل خارجي.

### **مناقشات لا تختص بآية النبأ بل تعمها وغيرها وردها**

ثم إن في المقام مناقشات أخرى لا تختص بالآية، بل تعمها وغيرها مما استدل به على اعتبار الخبر الواحد. منها: معارضتها مع ما دلّ على عدم اعتبار غير العلم من الآيات الشريفة.

ويرد.. أولا: بأن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم في المعارف و الاعتقادات، و المقصود في المقام اعتبار الخبر في غير الاعتقادات، فينتفي التعارض حينئذ لاختلاف الموضوع.

و ثانيا: أن ما دلّ على اعتبار خبر الواحد مفسّر و شارح و حاكم على تلك الآيات، و يبين أن المراد بالعلم فيها مطلق الاطمئنان و الوثوق العقلائي، و لا معارضة بين المفسّر (بالكسر) و المفسّر (بالفتح)، كما هو واضح لمن تأمل.

و منها: أنها تشمل الإجماع الذي أخبر به السيد قدّس سرّه على عدم اعتبار خبر الواحد.

وفيه: مضافا إلى ما مرّ - من أن هذا الإجماع ساقط عن أصله و معارض بالإجماع المدعي على اعتباره - أن الدليل لا يشمل ما ينافيه و يضاده، و إلا لبطل جلّ الاستدلالات في العلوم، بل لا بد من ملاحظة الترجيح بين الأدلة و الأخذ بالراجح و طرح المرجوح، و لا ريب في أن ما استدل به على عدم اعتبار خبر الواحد مرجوح بل ساقط رأسا.

### **إشكالات تختص بالإخبار مع الوسطة فقط**

ثم إنهم ذكروا في المقام إشكالات تختص بالإخبار مع الوسطة فقط.

الأول: أنها على فرض تماميتها تختص بالإخبار بلا واسطة، و منصرفة عن الإخبار مع الوسطة.

ويرد: بمنع الانصراف، كما لا يخفى.

الثاني: أن الحكم المستفاد من أدلة الاعتبار هو وجوب تصديق العدل



و من يوثق بقوله، و موضوع هذا الحكم في الوسائط هو تصديق العادل و من يوثق بقوله أيضا، فكأنه قيل يجب على الشيخ تصديق المفيد في تصديق المفيد للصدوق مثلا قدس سرهم، وهكذا إلى أن ينتهي إلى الخبر بلا واسطة، و المفروض أن هذا الموضوع بثبت بنفس هذا الحكم إذ لا- أثر له قبله، فيلزم إثبات الموضوع بالحكم، لأن الموضوع لا بد و أن يكون محرزا إما بالوجدان أو بالتعبّد، و الأول منفي في الوسائط فيتعين الثاني، فيلزم المحذور غير المعقول، لأن الحكم عرض بالنسبة إلى الموضوع، فلا يمكن أن يكون موجدا له.

الثالث: أن تصديق العدول من الوسائط ليس علميا وجدانيا، بل هو تنزيل شرعي، و التنزيلات الشرعية لا بد و أن تكون بلحاظ الأثر الشرعي، و ليس في البين أثر شرعي في الوسائط إلاّ نفس و جوب تصديق العادل، فيلزم أن يكون التنزيل بلحاظ نفسه، و هو باطل.

نعم خبر أول الوسائط وجداني لا- يحتاج إلى التنزيل، كما أن إخبار آخر الوسائط المنتهى إلى المعصوم عليه السلام له أثر شرعي غير و جوب التصديق، و هو حكم الإمام عليه السلام. و يمكن تقرير الإشكال بوجه آخر، كما لا يخفى على من راجع كلمات العلماء.

و الجواب عن الجميع:

أولاً: أنه لا جعل من الشارع في البين رأسا، و الآيات و الروايات الواردة في المقام إرشاد إلى مرتكزات العقلاء من اعتبار الخبر الموثوق به، و لا يفرّق العقلاء بين الإخبار بلا واسطة أو معها مع وثوق الوسائط.

و ثانيا: على فرض الجعل ليس المجعول هو الحكم التكليفي أي و جوب التصديق، بل هو نفس الاعتبار و الطريقة المحضنة، و هي شاملة لجميع الوسائط مطلقا و لو لم يكن لها بالفعل أثر شرعي.

نعم لا بد من انتهاء الجميع إلى الأثر الشرعي و لو بألف واسطة، و هو

حاصل قطعا في الأخبار المنتهية إلى المعصوم عليه السلام بلا محذور أصلا في البين.

و ثالثا: على فرض كون المجعول هو الحكم التكليفي أي وجوب التصديق، ليس ذلك مجعولا بما أنه جزئي شخصي خارجي، بل بما هو طبيعي وجوب التصديق القابل للانحلال إلى جميع ما أمكن انطباقه عليه عقلا، فكأن الشارع جعل لكل واحد من الوسائط وجوب تصديق مستقل رأسا، و حيث أن الجميع تنتهي إلى قول المعصوم عليه السلام يكفي ذلك في التنزيل الشرعي، إذ لا يلزم فيه أن يكون كل واحد من الوسائط علة تامة لثبوت الأثر، بل يكفي كونه من أجزاء العلة و لو بألف واسطة، و لا يلزم أن يكون الحكم مثبتا لموضوع شخص نفسه، بل الحكم في كل واحد من الوسائط من المعدات لثبوت الموضوع لحكم آخر و لا محذور فيه من عقل أو عرف، كما هو واضح.

و رابعا: على فرض أن يكون المجعول حكما تكليفيا جزئيا شخصيا خارجيا لخصوص الخبر بلا واسطة، تقطع قطعا وجدانيا بتحقق ملاك المجعول في الوسائط أيضا و إن قصر دليل الجعل عن شمولها، و لكن هذا الفرض أي كون المجعول جزئيا مع أنه باطل في نفسه باطل أيضا في الشريعة المبنية على الدوام إلى يوم القيام، كما فصل القول فيه في غير المقام.

### كيفية الاستدلال بآية النفر، الإشكال عليها ثم الجواب عنه

و من الآيات التي استدلت بها آية النفر: فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ .

بدعوى: أن الحذر واجب و هو عبارة عن ترتيب الأثر على قول المنذرین (بالكسر)، و لا معنى لحجية الخبر إلا وجوب ترتيب الأثر.

وقيل في وجه وجوبه امور:

الأول: أنه مع تحقق المقتضي له واجب، و إلا فهو لغو، بل قد يكون قبيحا و الله تبارك و تعالى منزه عن الترغيب إليه.

و يرد: بأن التحذر نحو من الاحتياط و هو حسن إن لم يكن مانع عنه و لا

دليل على وجوب كل ما كان حسنا.

الثاني: أنه غاية للإنذار الواجب وغاية الواجب واجبة وإلا ألغى الواجب.

ويرد: بأنه كذلك في الغاية المنحصرة لا المتعددة، كما في المقام، لأن الغاية الأولى إتمام الحجة من الله تعالى، تحذر أحد بالإنذار أو لا، والتحذر أيضا غاية أخرى، ومع عدم وجوب الأخير لا يلزم لغوية الإنذار لترتب إتمام الحجة عليه، فلا بد في إثبات وجوبه من إقامة دليل آخر حينئذ.

وأما الإشكال عليه: بأنه واجب لو ثبت الإطلاق في الإنذار والتحذر، ولو لم يحصل العلم من قول المنذرين.

فمردود: بأن تقييد الإنذار والتحذر بصورة تحقق العلم خلاف السيرة العقلانية في إنذاراتهم وتحذراتهم، فيكتفون فيها بمطلق الوثوق والاطمئنان النوعي - كما لا يخفى - فيدخل الخبر الموثوق به الذي هو محل الكلام فيها.

الثالث: إنا لا نجد فائدة للإنذار إلا وجوب التحذر، فلو لم يجب يصير لغوا.

ويرد عليه: ما ورد على سابقه.

ثم إن المراد بالإنذار الأعم مما كان نفس الكلام دالا عليه بالمطابقة أو بالتضمن أو بالالتزام، فيشمل جميع أقوال الفقهاء والمبلغين مطلقا، لثبوت الحذر في مخالفتهم ولو بالملازمة العرفية.

### الاستدلال بآيتي الكتمان والسؤال و آية الاذن

ومنها: آيتا الكتمان والسؤال: بدعوى: أن حرمة الكتمان وجوب السؤال يستلزمان وجوب القبول، وإلا يكونان لغوا.

ويرد عليه: بأنه كذلك مع انحصار الفائدة فيهما لا مع عدم الانحصار - كما مرّ - ومن أهم فوائدهما تمامية الحجة وظهور الحق، فلا بد في إثبات وجوب القبول من إقامة دليل آخر.

ويمكن أن يقال بالملازمة العرفية بين وجوب الإنذار وجوب السؤال

و حرمة الكتمان و وجوب القبول، فتتم دلالة الآيات الثلاث على اعتبار خبر الواحد.

وبعبارة اخرى: العرف و أهل المحاورة يفهمون من الآيات الثلاث لزوم ترتيب الأثر على الخبر في مواردھا.

و منها: آية الاذن حيث مدح اللّٰه تعالى نبيه على تصديق المؤمنين، و لو لا حسنه لما مدحه.

و يرد عليه.. أولا: أنه ليس كل حسن واجبا، كما هو المبحوث عنه في المقام.

و ثانيا: أن التصديق لأجل تأليف القلوب ظاهرا أمر، و التصديق بمعنى وجوب ترتيب الأثر أمر آخر، و الآية تبين الأول و مورد البحث هو الثاني، فلا ربط لأحدهما بالآخر، و يشهد لذلك اختلاف حرف التعدية في ذيل الآية: قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ .

### **الأخبار المتواترة إجمالا الدالة على اعتبار خبر الواحد:**

قد صرح صاحب الوسائل في خاتمته بتواتر الأخبار في حجية خبر الثقة.

و هو حق لأن من راجع الباب السابع و الثامن و التاسع من كتاب قضاء الوسائل يعلم بتواتر الأخبار إجمالا، الدالة على اعتباره بطرق مختلفة و أنحاء شتى.

فتارة: بالإرجاع إلى الرواة و العلماء.

و اخرى: بإرجاع بعض أصحابهم عليهم السلام إلى بعض آخر منهم.

و ثالثة: بالإرجاع إلى كتب بني فضال.

و رابعة: بالأخذ بما وافق الكتاب.

و خامسة: علاج المتعارضين بالأخبار العلاجية.

وسادسة: بالترغيب إلى الحديث و ضبطه إلى غير ذلك.

و من مجموعها يستفاد استفادة قطعية أن اعتبار خبر الموثوق به كان مفروغا عنه لدى المعصومين عليهم السّلام و أنهم يرغبون الناس عليه و يقطع برضائهم بذلك، بل يستفاد منها نهاية اهتمام الأئمة بنشر أحاديثهم بأي وجه اتفق، و من أي شخص كان بعد ثبوت أصل الوثوق بالصدق.

## الإجماع و السيرة على اعتباره:

### إشارة

أما الأول فادعي القولى و العملي منه على اعتباره.

و يمكن الخدشة فيه: بأنه إما ناشئ عن مرتكزاتهم العقلانية، فيرجع إلى السيرة، أو مما وصل إلينا مما مرّ من طوائف الأخبار فيرجع إليها، فلا يكون دليلا مستقلا في مقابلها.

و لكنها مدفوعة: بأن الإجماع إجماع حقيقي حصل إتماما للحجة و تأكيدا لها، فلا وجه لهذه الخدشة.

و أما الأخيرة فلا ريب في ثبوتها من المسلمين بل العقلاء كافة في جميع الأعصار و الأمصار و المذاهب و الأديان، فيعملون بأخبار الثقات في معادهم و معاشهم فهي من الحجج العقلانية لدى الكل، فالحجج عندهم قسمان: ذاتية، كالقطع. و عقلانية، كخبر الثقة و نحوه و كان ذلك بمرأى من المعصومين عليهم السّلام و مسمع منهم و لم يثبت عنهم الردع، بل لا يمكنهم ذلك لاختلال الإبلاغ الأحكام خصوصا في الشريعة الباقية إلى يوم القيام، فقد جبلت الطباع و العقول بتلقي خبر الموثوق به بالقبول و لو لم يكن مطلوبا لدى الشارع، لوجب التنصيص بالردع في مثل هذا الأمر العام البلوى، فيكفي عدم التنصيص بالردع في القبول، فكيف بدلالة أخبار متواترة إجمالا عليه؟!

فلا وجه لما يتوهم من كفاية الآيات الناهية عن اتباع غير العلم والعمل بالظن للرد كما مر سابقا، لأن الحجج العقلانية علم عقلائي فلا تشمل الآيات، مضافا إلى أنها وردت للنهي عن اتباع غير العلم في اصول الدين، مع أن إثبات الردع بها مستلزم للدور، لأن الردع بها متوقف على إطلاقها وشمولها لمورد هذه السيرة، وهو متوقف على عدم تخصيصها بالسيرة، وعدم التخصيص متوقف على كونها رادعة عن السيرة. وإلا لكانت مخصصة لها فيلزم توقف كونها رادعة على كونها رادعة، وهو دور ظاهر.

إن قلت: ظهورها في الإطلاق والشمول مما لا ينكر فهي تامة الاقتضاء من هذه الجهة. وأما السيرة فاعتبارها معلقة على عدم الردع، فتكون لا اقتضاء بالنسبة إلى الحجية والاعتبار.

### **الرد على السيرة و الجواب عنه**

وبعبارة اخرى: عموم الآيات فعلي منجز، وحجية السيرة اقتضائية ومعلقة، ولا ريب في تقديم الفعلي المنجز على الاقتضائي المعلق.

قلت: مدرك اعتبار الإطلاق والشمول ليس إلا بناء العقلاء، ولا بناء منهم على الإطلاق والشمول في ما كانت سيرتهم على خلافهما، هذا مع أن القياس - الذي ليس مثل السيرة مورد الابتلاء - ورد النهي عنه، فلو كان خبر الموثوق به غير معتبر لدى الشارع، لزم عليه أن يؤكد النهي عنه بالخصوص بطرق شتى، لكونه من أهم موارد الابتلاء، ولا يكفي فيه مجرد العموم والإطلاق الذي يشكل شمولها لها.

إن قلت: إن اعتبار خبر الثقة بالسيرة يكون دوريا أيضا لتوقف اعتباره على اعتبار السيرة، وهو موقوف على عدم الردع، وهو موقوف على تخصيص العمومات الناهية عن العمل بغير العلم بالسيرة، ولا تكون تلك العمومات رادعة عنها قطعاً، والتخصيص موقوف على عدم الردع، فيكون بالآخرة عدم الردع موقوفا على عدم الردع.

قلت: التوقف في المقام ليس بحسب مقام الواقع و الثبوت، بل في مقام الإثبات فقط، لأن اعتبار خبر الثقة موقوف على السيرة، و اعتبارها موقوف على عدم إحراز وصول الردع بعد الفحص، و قد احرز ذلك بالفحص اللازم و لم نطلع عليه.

### **الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بوجوه عقلية و الجواب عنها، الفرق بين الانسداد الصغير و الانسداد الكبير**

ثم إنهم قد استدلوا على اعتبار خبر الواحد بوجوه عقلية يرجع بعضها إلى بعض، و جميعها إلى دليل الانسداد الصغير الذي يكون الفرق بينه و بين الانسداد الكبير - الآتي ذكره - أن الأخير يستدل به لحجية مطلق الظن، و بالنسبة إلى كلية أحكام الشريعة، و يستدل به لحجية بعض ما يتعلّق بها، كخبر الواحد، و قول اللغوي، أو المفسّر، أو اعتبار الظن بالقبلة و نحو ذلك مما يتعلّق بالأحكام الشرعية في الجملة.

منها: إنا نعلم بصدور أخبار مشتملة على الأحكام الشرعية، ابتلائية كانت أو غيرها، بحيث يكون احتمال التكليف في غير تلك الأخبار من الاحتمال غير المنجز، و حينئذ فمع عدم إمكان الاحتياط أو تعسره و بطلان الرجوع إلى الاصول - على ما سيأتي - و جب الأخذ بمظنون الصدور و هو الخبر الموثوق به.

و يرد: بأن وجوب العمل بشيء من جهة الاحتياط أمر، و حجية الشيء بحيث يصلح للتخصيص و التقييد و الاستناد إليه أمر آخر، و المقام من الثاني، و الدليل يثبت الأول و لا يربط لأحدهما بالآخر. و يمكن تقرير هذا الوجه بنحو آخر، لأن العلم بالأخبار من حيث هي لا موضوعية فيها، بل تكون طريقاً إلى العلم بالأحكام الشرعية، فيرجع هذا الوجه إلى ما يأتي من الوجهين.

و منها: أن بقاء التكليف إلى يوم القيام مما يعرفه الخاص و العام، و الفراغ منه لا يحصل إلا بالعمل بالأخبار، و مع فقد العلم بالصدور و جب الأخذ بمظنونه.

و يرد عليه: ما ورد على الوجه السابق من أن الحجية شيء، و الأخذ من

باب الاحتياط شيء آخر، و المطلوب هو الأول، و الدليل على فرض تماميته يثبت الأخير.

و منها: إنا مكلفون بالرجوع إلى السنة الباقية التي هي عبارة عن الأخبار الآحاد، فمع عدم العلم بالصدور لا بد من الأخذ بمظنونه.

وفيه: أنه عين الوجه السابق، إذ لا- موضوعية للأخبار من حيث هي، و المدار على الأحكام و الأخبار طرق إليها، فيرد عليه ما ورد عليه، فترجع الوجوه الثلاثة إلى وجه واحد.

مع أنه مضافا إلى ما مرّ أنه بعد فقد العلم لا تصل النوبة إلى الأخذ بالمظنون دفعة، بل لا بد من الأخذ بالمتيقن، و مع عدم الكفاية، فالمتيقن بالإضافة إلى أن تصل النوبة إلى الظن بالآخرة، وربما يأتي ما ينفع المقام في بيان الانسداد الكبير، و الظاهر أن اعتبار خبر الثقة أوضح من أن يستدل عليه بمثل هذه الامور الواهية.

## نتائج البحث:

### الاولى: أن النزاع في اعتبار الخبر الواحد صغويا لا أن يكون كبرويا

الاولى: النزاع في اعتبار خبر الواحد الموثوق به صغروي لا أن يكون كبرويا، إذ الوثوق و الاطمئنان النوعي العقلائي معتبر لدى الكل، و النزاع في أنه موجب لهما أو لا و أن أي قسم من أقسام الخبر موجب لهما؟! فالمحققون يقولون: إن مجرد الوثوق بالصدور من أي جهة حصل يكفي، و الحق معهم.

و بعض القدماء يقول باعتبار العلم بالصدور، فإن كان مرادهم به العلم العادي الذي يشمل مطلق الوثوق و الاطمئنان أيضا، فلا نزاع في البين أصلا. و إلا فلا دليل لهم على مدعاهم، بل الدليل على الخلاف، كما مرّ.

و من ذلك يظهر أنه لا وجه لتقسيم الخبر إلى الأقسام الأربعة - الصحيح



ثم إن الظاهر اعتبار الخبر الموثوق به مطلقا - سواء كان مفاده الأحكام الفرعية أو غيرها من المعارف، أو الأخلاقيات، أو القصص و الحكايات و التكوينيات و نحوها - لشمول الدليل للجميع بلا مانع في البين.

### **الثانية: العدالة في الراوي طريقية لا أن تكون موضوعية**

الثانية: العدالة المعتمدة في الراوي طريقية لإحراز صدقه في المقال، لا أن تكون لها موضوعية خاصة، كما في إمام الجماعة، والقاضي، و المفتي و نحوهم، فالمناط كله فيه صدقه في المقال، عادلا كان في سائر اموره أو لا، إماميا كان أو لا، و يشهد له مضافا إلى وضوحه، قوله عليه السلام: «لحديث واحد تأخذه عن صادق خير من الدنيا و ما حملت من ذهب و فضة».

### **الثالثة: مراتب الوثوق و الاطمئنان**

الثالثة: للوثوق و الاطمئنان مراتب متفاوتة، كما أن للعلم أيضا كذلك، و يكفي في الاعتبار حصول أول مرتبة منهما، لعدم الدليل على اعتبار أزيد منه، بل مقتضى سهولة الشريعة و الإطلاقات و العمومات المرغبة إلى أخذ الأخبار عدم الاعتبار، فأى إطلاق أوضح و أجلى من وصية الصادق عليه السلام لشيعته: «أيتها العصابة عليكم بأثر رسول الله صلى الله عليه و آله، فإنه من أخذ بذلك فقد اهتدى»، و قوله عليه السلام: «تزاوروا فإن في زيارتكم إحياء لقلوبكم و ذكر لأحاديثنا»، و قول الرضا عليه السلام: «إنما امرؤ بالحج لعله الوفادة إلى الله.. إلى أن قال: و نقل أخبار الأنمة إلى كل صقع و ناحية» إلى غير ذلك من الأخبار الظاهرة في كفاية أول مرتبة الوثوق و الاطمئنان من أي وجه حصل، لأن سنخ هذه الأخبار في مقام التوسعة و التسهيل و بث الأحاديث بكل وجه أمكن.

### **الرابعة: الكلام في اعتبار تضعيفات بعض علماء الرجال**

الرابعة: لا اعتبار على تضعيف من كان جامدا على الظواهر، و لا بتضعيف الزاهد المتقشف لاعتقاده أن كل من ليس بنفسه فهو ضعيف، و لا بمن سقط تضعيفه لكثرة اهتمامه به، كتضعيفات ابن الغضائري الذي قالوا فيه: إنه لا يسلم أحد من قدحه و لا ثقة عن جرحه، بل المناط فيه على تضعيف الفقيه الجامع

للشرائط المعتدل الفهم المتتبع في الفقه، المأنوس بمذاق الأئمة عليهم السّلام وبكيفية معاشرتهم مع العامة، وكثرة اهتمامهم بنشر الأحكام و لو بواسطة غير شيعتهم و ترى بالوجدان أنه ربما يكون الفاسق أسرع في نشر الخبر من العادل المتعبد المشغول بتزكية نفسه. وقد وثّق ابن عقدة، و المفيد، و ابن شهر آشوب و الطبرسي أربعة آلاف رجل من أصحاب الصادق عليه السّلام، و مع توثيقهم لهؤلاء و هم من أعظم المتتبعين في تلك الطبقة فكيف ينبغي أن يؤخذ بتضعيف كل أحد؟! خصوصا من كان في أول مراجعته و تدوينه للرجال، و عن بعض المتتبعين دعوى أصالة الصدق في رواية الأحكام إلا ما خرج بالدليل، كأصالة الصحة في أفعال الأنام كذلك.

ثم إن التضعيف و الجرح لا بد و أن يرجعا إلى جهة الصدق فقط، إذ لا موضوعية للعدالة في الراوي، و إنما هي طريق لإحراز الصدق فقط، و الجرح و التضعيف من سائر الجهات إن رجعا إلى التكذيب بالملازمة العرفية أو الشرعية أو العقلية فهو، و إلا فلا أثر لها، و من ذلك تسدّ أبواب كثير من التضعيفات و الجرح، كما لا يخفى.

### **الخامسة: تحقيق الكلام في أقوال الرجال بالنسبة إلى الرواة**

الخامسة: من تتبع أقوال علماء الرجال قدس سرّهم يرى أن اهتمامهم بالتضعيف أكثر من اهتمامهم بالتوثيق، بل ربما يرى من بعضهم الحرص على ذلك، و لعله لما ارتكز في أذهانهم من أصالة عدم الحجية، و لم أر من الأئمة عليهم السّلام و لا من خواص أصحابهم بل و لا من جميع أصحابهم هذا النحو من الاهتمام بالنسبة إلى نقل الحديث في ما تفحصت عاجلا، بل مقتضى إطلاق قولهم عليهم السّلام:

«اعرفوا منازل الناس على قدر روايتهم عنا»، و إطلاق قولهم عليهم السّلام: «رحم الله امرءا أحيا أمرنا. قلت: و كيف يحيي أمركم؟ قال عليه السّلام: يتعلّم علومنا و يعلمها الناس، فإن الناس لو علموا محاسن كلامنا لا تبعونا»، و إطلاق موثق الحلال: «قلت لأبي الحسن الرضا عليه السّلام: الجل من أصحابنا يعطيني الكتاب و لا يقول: اروه عني

يجوز لي أن أرويه عنه؟ فقال عليه السّلام: إذا علمت أن الكتاب له فاروه عنه»، وقول الصادق عليه السّلام: «قال أمير المؤمنين عليه السّلام: إذا حدثتم بحديث فأسندوه إلى الذي حدّثكم، فإن كان حقاً فلكم، وإن كان كذباً فعليه». وقول أبي جعفر عليه السّلام في صحيح الحذاء: «و الله إن أحب أصحابي إليّ أروعهم وأفقههم، وأكتمهم لحديثنا، وإن أسوأهم عندي حالاً وأمقتهم الذي إذا سمع الحديث ينسب إلينا ويروى عنا فلم يقبله أشمأز منه و جحده و كفر من دان به، و هو لا يدري لعل الحديث من عندنا خرج و إلينا اسند، فيكون بذلك خارجاً عن ولايتنا»، وقول النبي صلّى الله عليه وآله في المستفيض نقله بين الفريقين: «نصّر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها و حفظها، و بلغها من لم يسمعها، فرب حامل فقه غير فقيه، و رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» إلى غير ذلك مما لا يحصى. و مقتضى ذلك كله أن يكون الاهتمام بالتوثيق و العناية به أكثر بمراتب من التضعيف، فيحكم بالضعف في خصوص ما لم يكن للوثوق طريق إليه أصلاً، فيكون مقتضى هذه الإطلاقات المتواترة إجمالاً اعتبار كل خبر اسند إليهم عليهم السّلام إلا ما ثبت كذبه.

و عن بعض دعوى أصالة الصدق في أصحاب المعصومين عليهم السّلام نبيا كان أو إماماً، بل أصالة الصدق في أتباع الشخص مطلقاً، فالأصل العقلاني لجريان السيرة على استفادة آراء الشخص و آثاره و أقواله من أتباعه بلا شبهة فيه و لا ترديد مع ترتيب الأثر عليه.

### **السادسة: بيان المراد من الوثوق و الصدق المعبرين في الراوي**

السادسة: الوثوق و الصدق من الامور المشككة التي لها مراتب متفاوتة.

فأول مراتبها ظهور حال الراوي الذي يكون في مقام الاستناد مع التفاته - و لو ارتكازا - بأن قوله يصلح لأن يكون منشأ للأثر مع عدم أمانة على كذبه، و بذلك يثبت أول مرتبة الصدق و الوثوق، فيشملة إطلاق ما دلّ على اعتبار خبر الصادق و الموثق، مضافاً إلى السيرة العقلانية على الاعتبار أيضاً، إذ لم نر منهم التأمل في القبول بعد تحقق مثل هذا الظهور لهم.

إن قلت: فعلى هذا تقبل رواية مجهول الحال، فيرجع البحث إلى أن ظهور الكذب مانع عن القبول، لا أن يكون الصدق والوثوق شرطا له، مع أنه لا تشمل الإطلاقات، لأنه من التمسك بالعام في الموضوع المشتبه، والمتيقن من السيرة العقلانية خلافه.

قلت: إن كان المراد بالمجهول - كما اصطالحوا عليه - من لم يعرف عقيدته وإن كان موثوقا به، فلا ريب في قبول خبره، لقبول خبر الموثوق به وإن كان فاسد العقيدة فضلا عما إذا لم تعلم عقيدته. وإن كان المراد به الجهل بوثاقته وصدقه في مقاله من جهة شيوع القدر فيه، فالظاهر سقوط ما مرّ من ظهور حال الراوي بالنسبة إليه، فلا وجه للقبول، وحينئذ فمقتضى إطلاق الأدلة اللفظية والسيرة ترتيب الأثر على خبر من أمكن تحقق أول مرتبة الوثوق بالنسبة إليه، وهذا هو مقتضى سهولة الشريعة أيضا، كما أن مقتضى الإطلاقات ترتيب آثار العدالة على من اتصف بأول مرتبتها، ولا يعتبر الاتصاف بما زاد عليها، كما هو أوضح من أن يخفى.

ثم إنه لو احرز الوثوق بالصدور من قرائن أخرى تأتي الإشارة إليها إن شاء الله تعالى، يقبل خبر من عرف بالكذب فكيف بمجهول الحال.

و من ذلك يظهر أن بعض مراتب الضعف لا تنافي بعض مراتب الوثوق والصدق، فلا وجه لطرح كل ضعيف خصوصا بالنسبة إلى جملة كثيرة من التضعيفات، كما هو معلوم على الخبير.

### السابعة: مورد اعتبار التوثيق

السابعة: عمدة ما نحتاج إلى التوثيق فيه إنما هو الواجب والحرام نفسيا كان أو غيريا، لبناء العلماء في غيرهما على المسامحة في السند، و دواعي الكذب فيهما قليلة جدا، خصوصا مع بناء المعصومين عليهم السلام والثقات من الرواة على تفضيح من يشم منه رائحة الكذب فيها. وقد شاع من عصر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَفِي زَمَانِ الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامِ القول بوجود الكذابين، ولنفس هذه الإشاعة أثر مهم في

الاهتمام بالحديث نقلا و ضبطا و ناقلا و منقولاً عنه و منقولاً إليه، و إظهاراً لكذب المفترين و الكاذبين مهما تيسر ذلك، بحيث يصح أن يقال: إن الكذب في الاستناد كان ملازماً لظهور الكذب و فضيحة الكاذب. و يمكن تأسيس أصل معتبر، و هو أصالة عدم تعمد المسلم في الكذب على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالإمام عليه السَّلام، و لا وجه لذكر السند في غير الواجبات و المحرمات بعد فرض الاعتماد على المتن و تسامح العلماء فيه. و أما الواجبات و المحرمات فهما محفوفتان بقرائن معتبرة، يحصل منها الوثوق بالصدور خصوصاً بين المتأخرين الذين بذلوا جهدهم في تهذيب الفقه عن الأخبار الضعيفة و الروايات النادرة، فلا ثمرة في تعيين طبقات الرجال بعد كون متن الحديث موثقاً به من سائر الجهات.

### **الثامنة: موجبات الوثوق بالصدور**

الثامنة: موجبات الوثوق بالصدور كثيرة جداً خصوصاً في زمان ظهور المعصومين عليهم السَّلام و أوائل الغيبة الصغرى، و ليست منحصرة في الوثوق بالرواة فقط، و قد جمع جملة منها شيخنا المحدث العاملي قدس سرّه في الفائدة الثانية من خاتمة الوسائل، و هناك موجبات أخرى يستخرجها الفقيه المتتبع.

### **التاسعة: كلام في حال الرواة**

التاسعة: نسبة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالمعصومين عليهم السَّلام إلى من يروي عنهم نسبة المعلم إلى المتعلم، و هكذا النسبة بين كل طبقة سابقة و الطبقة اللاحقة الذين يتلقون الأحاديث عنهم، و مقتضى العادة و السيرة أن المتعلم لا يكذب على المعلم فيما يتعلم منه و إن فعل ذلك لشاع و ظهر، كما أن مقتضى العادة أن لكل مذهب و ملة أقواماً مخصوصين في كل عصر و زمان يهتمون بحفظ ما يتعلّق بذلك المذهب و يدافعون عن يريدهم الدس و الافتراء فيه، و هذه العادة جارية في مذهب الإمامية، بل على نحو أشد و أمتن فإنهم المعروفون بالثقة و الصلاح و لا يدخل فيهم من كان خارجاً عنهم إلا و يظهر حاله في مدة قليلة، كما لا يخفى على من راجع أحوال الرواة. هذا مع قطع النظر عن عناية الله تعالى بالشرعية الختمية و المذهب العدل، فإن المقطوع به من عناياته الخاصة، أنه تعالى يوفق

في كل عصر ثقافات يحفظونها رواية ونقلًا واجتهادًا وبحثًا إلى غير ذلك مما له دخل في البقاء حتى يظهر الحق، وهذا الأمر المتعارف يكون من طرق إحراز الوثوق ما لم تكن قرينة على الخلاف.

### **العاشرة: وثوق الراوي على قسمين:**

الأول: أنه موثوق به في مقاله.

الثاني: أنه مضافًا إلى ذلك لا ينتقل إلا عن الثقة، وهذا القسم كثير في رواياتنا. ولا يختص بخصوص الثمانية عشر نفرًا الذين ادعى الإجماع على اعتبار مراسيلهم، كما ذكرناهم في مهذب الأحكام مع أن في اعتبار مثل هذا الإجماع بحثًا، ويمكن أن يراد به اتفاق جمع من أهل الخبرة لا الإجماع المصطلح حتى يستشكل عليه.

### **الحادية عشر في الوثوق**

الحادية عشرة: ما هو المعتبر في الوثوق إنما هو الوثوق من جهة - أي الصدق فقط - لا الوثوق من كل جهة، فلو كان الراوي غير موثوق به في نقل القصص - مثلاً - و موثوقًا به في نقل الأحكام الفرعية يقبل قوله في ما كان موثوقًا به فيه.

### **الثانية عشرة: في والتضعيف**

يمكن أن تكون جملة كثيرة من التضعيفات من دسائس المعاندين، كما يصرحون في كتبهم القديمة والحديثة من أن أحاديث الشيعة ضعيفة ومزورة. والتوجه إلى هذه الجهة يحتاج إلى فحص كامل في كتبهم. ومع ذلك توثيقنا لرجالنا لا ينفعهم كالعكس، ويا ليت العلماء بذلوا جهدهم في تطبيق أخبارنا مع أخبارهم النبوية، والأخذ بالمتفق عليه بيننا وبينهم وهو كثير جدا مع اختلاف في العبارة، وبذلك ترتفع جملة من التفصيلات والخلافات.

ثم إن جملة كثيرة من عبارات التضعيف لا ينبغي صدورها من العلماء، وقد كان المرجو منهم عدم التعرض لها إلا بعد الفحص والتثبت الأكيد.

اشارة

من الحجج المعتمدة بين العقلاء كافة الاجتهاد و التقليد، و لا يختصان بفن دون فن، و لا بملة دون اخرى، بل يجريان في جميع الفنون و الصنائع و الملل، و هما من المبادئ لجميع العلوم، لأن كل علم يحتاج إلى الفكر و التأمل و هو إما اجتهادي أو تقليدي.

نعم لا يتصف علم الباري و ما أفاضه تعالى إلى أوليائه بهما، لأنه أجل من أن يتصف بالاجتهاد و التقليد، أما علم الله تعالى فلأنه عين ذاته و لا- تدخل للفكر فيه، بل يستحيل ذلك عليه تعالى، لأنه ملازم للجهل. و أما علم الإمام عليه السلام فلأنه إفاضي بلا ترتيب مقدمات الفكر، و عمله عليه السلام صحيح و إن كان لا عن اجتهاد و لا تقليد و لا احتياط، بخلاف عمل غيره عليه السلام فإنه لا بد و أن يكون عن واحد منها.

تعريف الاجتهاد و التقليد:

اشارة

لم يرد لفظ الاجتهاد - بما هو المعروف في الاصول و الفقه - في الكتاب الكريم و لا في نصوص المعصومين عليهم السلام، بل و لا أثر له في كلمات القدماء قدس سرهم و إنما حدث في الطبقات الأخيرة، فلا وجه للنقض و الإبرام على ما قيل في تعريفه. مع أنه من الشرح اللفظي فقط، و الإشكال على الشروح اللفظية ليس من دأب العلماء.

و المعروف أنه: استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم.

## آراء العلماء في الاجتهاد. وما يعتبر في الاجتهاد

وفيه: أنه إن كان المراد به الغالب فله وجه، وإلا فلا تنحصر الأحكام بخصوص المظنونات، بل تشمل اليقينيات والمسلمات.

كما أن تعريفه بأنه: استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم.

مخدوش: أيضا، إذ لا يشمل جميع موارد المعذورية في ترك الواقع، إذ ليس فيها حكم إلا أن يعمم الحكم إليها أيضا.

ولا بد وأن يفسر أصل الاجتهاد بتفسير كلي يشمل جميع العلوم، ويذكر فيه قيد خاص مختص بالعلم المطلوب فيه الاجتهاد، كما هو الشأن في كل تعريف له صغريات كثيرة.

ولعل الأولى تعريفه: بأنه بذل الطاقة في تحصيل الوظائف الدينية من الأخبار الشارحة للكتاب.

ثم إنه قد نسب إلى بعض تحريم الاجتهاد، فإن أراد به القياس والاستحسان والرأي في مقابل المعصوم عليهم السلام، فلا يذهب أحد من الإمامية إلى جوازه، وإن أراد تحريم بذل الطاقة البشرية في تحصيل الوظائف الدينية من الأخبار المعصومية الشارحة للكتاب الكريم، فلا يتوهم أحد مرجوحيته فكيف بحرمته، لأن الاستفادة من الظواهر وردّ متشابهات الأدلة الى محكماتها، والجمع العرفي - المقبول لدى العقلاء بين مختلفاتها - من الفطريات البشرية غير المختصة بمذهب وملة.

ثم إن مقتضى الأصل عدم حجية الرأي ونفوذ الحكم إلا في ما دلّ عليه الدليل بالخصوص، فيعتبر في الاجتهاد جميع ما يحتمل دخله فيه، ولكن مقتضى إطلاق مثل قوله عليه السلام: «انظروا إلى رجل منكم نظر في حلالنا و حرامنا»، وقوله عليه السلام: «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا»، كفاية ما له دخل في فهم المراد من الكلام وفي الاستظهارات العرفية من الأدلة، كاللغة والعلوم الأدبية في الجملة، وما له دخل في حصول الوثوق بصدور الأخبار، ولا



يعتبر فيها الاجتهاد، بل يكفي حصول الاطمئنان من الرجوع إلى أقوال خبراء الفن، كما استقرت عليه سيرة الفقهاء قديما وحديثا، ولو اعتبر الاجتهاد في مبادئه لتعدّر حصوله عادة في هذه الأعمار المتعارفة، وقد جرت السيرة على الاهتمام بصناعة الاصول، لأنه مجمع مبادئ الاجتهاد و مؤلف متفرقاتها، وقد ذكرنا في الجزء الأول عند تعريفه أنه: بداية الاجتهاد ونهاية العلوم الدخيلة في الاستنباط وإن اشتملت على ما ليس فيه ثمرة عملية بل ولا علمية معتنى بها، كجلّ مباحث الوضع والصحيح والأعم، والمشتق، واتحاد الطلب والإرادة، و بحث الانسداد ونحوها مما هو كثير كما هو واضح على الخير.

ويكفي في الاجتهاد من الاصول الإحاطة بالمسلّمات والمشهورات بين العقلاء والعلماء وما هو المعتمد لدى الأذهان المستقيمة، ولا عبرة بالدقيقات العقلية والاحتمالات البعيدة لعدم ابتناء الفقه عليها، كما لا يعتبر إبداء الرأي المسبوق بالعدم في الاصول، لأن الآراء محصورة بين النفي والإثبات، بل يكفي الإذعان الاعتقادي عن تأمل واجتهاد بما هو المألوف بين أهل المحاوراة في كيفية الاحتجاج والاستظهار، وتأليفات الفقه الاستدلالي في هذه الأعصار وما قاربها تشتمل على القدر اللازم من الاصول، ويمكن أن يعد الزائد عليه من الفضول. ومن أهم المبادئ الفضائل النفسانية والعمل بما يوجب التقرب إلى الحضرة الربوبية والتجنب عما يسخطه، فإن جميع الإفاضات من حضرته وتمام العناية من ناحيته، قال تعالى: **وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ**، هذا بعض الكلام في أصل الاجتهاد.

**تعريف التقليد**

التقليد هو جعل العامي وظائفه الدينية العملية في عنق المجتهد ليحتج على صحتها وفسادها، أو جعل المجتهد الوظائف العملية المجتهد فيها في عنق العامي ليعمل بها، أو هما معا ولا محذور في الجميع، وبحسب النتيجة عبارة عن مطابقة العمل لرأي من يصح الاعتماد عليه. وما قيل: من أنه الالتزام بالعمل برأي المجتهد، أو هو العمل برأيه، كل ذلك من باب الغالب والمقدمية لمطابقة العمل مع رأي من يصح الاعتماد على رأيه، لا أن يكون لما ذكر موضوعية خاصة.

ثم إن دليل وجوب التقليد على الجاهل السيرة العقلانية، وإجماع الفقهاء، والآيات مثل قوله تعالى: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ، والأخبار كما تقدم، وقد فصلنا القول في ذلك في كتابنا (مهذب الأحكام) فراجع.

**المطلق و المتجزّي:**

وهما.. تارة: بالنسبة إلى الكيفية، أي: الاشتداد والضعف في قوة الاجتهاد.

و اخرى: بالنسبة إلى الكمية، أي: الإحاطة بتمام أحكام الفقه كلها أو ببعضها. ولا اختصاص لهما بالفقه بل يجريان في جميع العلوم و الصنائع مطلقا.

أما المطلق في الكيفية والكمية بحيث لم يمكن حصول قوة الاجتهاد فوّه كما وكيفية، فالظاهر امتناعه عادة، لعدم وقوف القوة والاستعداد على حدّ خاص بالنسبة إلى شخص واحد فكيف بأشخاص متعددة، فكلما كثر بذل

الجهد و الطاقة تزداد تلك القوة كمالات فيهما، ولذا كثر الاختلاف في الفتوى حتى من فقيه واحد في مسألة واحدة، لاختلاف القوة في الشدة و الضعف و الإحاطة و عدمها.

نعم، لا ريب في وجود المطلق في الجملة في مقابل المتجزّي كذلك، كما لا ريب في حجية رأيه و نفوذ حكمه و جواز تقليده، لأنه القدر المتيقن من الأدلة، سواء كان من القائلين بانسداد باب العلم، أو قال بانفتاحه. أما على الأخير فواضح. و أما على الأول فلأن الانسداد لا ينافي صحة الاعتذار بالرأي و النظر، و هي تجتمع مع الجهل بالواقع و سدّ باب العلم عليه، كما في موارد الاصول العملية التي يصح الاعتذار بها شرعا و عقلا.

و أما المتجزّي: فالحق الموافق لوجدان كل عالم في كل علم إمكانه و تحققه خارجا، و مقتضى الإطلاقات و السيرة في الجملة نفوذ حكمه و حجية رأيه و صحة تقليده إلا إذا كان بحيث تنصرف الأدلة اللفظية عنه، و يشك في ثبوت السيرة فيه، فمقتضى الأصل عدم الاعتبار رأيه و نفوذ حكمه حينئذ.

### ما يعتبر في مرجع التقليد:

منها: العلم على تفصيل تقدم.

و منها: الرجولية، و الحرية، و طهارة المولد إجماعا.

و منها: البلوغ و العقل، للإجماع على اعتبارهما، بل بناء العقلاء على اعتبار الثاني أيضا. و لو كان عاقلا فجنّ، فمقتضى الاستصحاب ببعض تقريراته الآتي في تقليد الميت، صحة البقاء على تقليده لو لا الإجماع على الخلاف، و عن صاحب الجواهر إرسال اعتبار جميع الشرائط حدودا و بقاء إرسال المسلمات، فراجع كتاب القضاء.

و منها: الإيمان، للقطع بعدم رضاء المعصومين عليهم السلام برجوع شيعتهم إلى

غير فقهاء مذهبهم.

نعم، لو اجتهد في الفقه الجعفري في حال كونه مخالفا ثم استبصر، يصح تقليده إن كان واجدا لسائر الشرائط، وأما العكس فلا يجوز.

ومنها: العدالة إجماعا.

ومنها: مخالفة الهوى، لمرتكزات المتشريعة، وخبر الاحتجاج الدال عليها، وهي أخص من العدالة ويمكن الاستشهاد له بقوله تعالى: يا داؤد إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله لأن مقتضى المذهب عدم صدور الذنب منه، فيكون المراد بعدم اتباع الهوى الأهوية المباحة غير اللائقة بهذا المنصب، ولا ريب في سقوط مرتبة المتابع لها عن القلوب وعدم مناسبة متابعتها لمقام النبوة والإمامة وفروعها التي منها مرجعية الحكم والفتوى.

ومنها: الحياة على ما يأتي تفصيله.

ومنها: حسن السليقة والعلم بمذاق الفقاهاة على ما هو المتسالم عليه عند أهل الخبرة من الفقهاء، وأما النسيان وعدم الضبط فهما مانعان عن صحة التقليد، كما تعرضنا لجميع ذلك في مباحث الاجتهاد والتقليد وكتاب القضاء من (مهذب الأحكام)، فراجع.

ثم إنّه لا يخفى أن أصل التقليد فطري وليس بتقليدي، وكذا شرائط صحته، فلو أفتى من فقد بعضها بعدم اعتبار ما فقده، لا يصح تقليده للشك في حجية قوله، ولا يجوز إثبات حجية قوله بقوله. بل لو أفتى الواجد بعدم الاعتبار يشكل اعتبار قوله إن شك العامي في الاعتبار، لأن المتيقن من مورد سقوط شك العامي خصوص الفرعيات المحضنة فقط.

وأما شرائط صحة التقليد التي هي كالأصل والأساس للفرعيات المحضنة، فمقتضى الأصل عدم اعتبار قوله فيه مع الشك والتردد.

نعم، لو حصل اليقين من قوله بعدم الاعتبار يتبع لا محالة.

ص: 127

وبعبارة اخرى: هناك امور ثلاثة: الفرعيات المحضنة، و الفطريات المحضنة، و ما هو برزخ بينهما. و مورد التقليد هو الأول فقط، و شرائط صحة التقليد من الثالث.

ثم إن شئون الفقيه الجامع للشرائط ليست منحصرة في حجية الفتوى و نفوذ الحكم، بل له حجية وجودية أيضا و لو كان ساكتا، لأنه يصح أن يحتج به الله تعالى يوم القيامة، و يصح له أن يشتكى إلى الله تعالى من الجهال إن لم يرجعوا إليه في فهم الأحكام، و قد ورد في الحديث: «ثلاثة يشكون إلى ربهم يوم القيامة عالم لا يسأل عنه - الحديث -». كما أن له الولاية الانتظامية أي نظم دنيا البشر و سياساتهم نظما إليها، بشرط استيلائه على الكل في الكل و بسط يده على الحكم من كل حيثية و جهة. و قد ذكرنا القول في ذلك كله في المذهب.

### **التخطئة و التصويب:**

لا- ريب في أن بين المعلومات و الواقعات مطلقا عموما من وجه، فرب معلوم مخالف للواقع، و رب واقع غير معلوم، و قد يتصادقان و لا اختصاص لذلك بعلم دون علم و فن دون آخر، فيجري في الفقه و غيره. و لازم ذلك هو صحة القول بالتخطئة في جميع العلوم - فقها كان أو غيره - و لا ينكره أحد، و إنما توهم التصويب في خصوص الأحكام الفقهية الظاهرية فقط، بدعوى: أن الإجزاء و صحة الاعتذار بها يستلزمان التصويب، و فساد هذه الدعوى أوضح من أن يخفى، لأن الإجزاء و صحة الاعتذار تسهلا على الأمة أعم من إصابة الواقع، كما في موارد جميع القواعد التسهيلية الامتنانية المجعولة في الشريعة، كقاعدة الصحة، و الفراغ و التجاوز، و الطهارة، و الإباحة و جميع الاصول التسهيلية.

نعم نفس أحكام الشريعة - سواء كانت في الكتاب أو في السنة - هي

أحكام واقعية بلا شبهة، ولكن الاجتهاد فيها أعم من إصابة الواقع و لو كان من الاجتهاد الصحيح، فضلا عما إذا كان من قياس أو استحسان أو نحوهما.

## أقسام التصويب:

إن التصويب على أقسام:

الأول: انقلاب الوظيفة الظاهرية إلى الأنظار الاجتهادية في مقام الفعلية فقط لا في مقام الإنشاء الواقعي النفسي الأمري، فالوظيفة الفعلية الظاهرية كانت مطابقة للواقع لو تمت عليها الحجة ولم يكن الاجتهاد على خلافه، وإلا فتكون في مورد الاجتهاد و لو كان على خلاف الواقع و توجد حينئذ فيها المصلحة التداركية، و لا دليل على فساد هذا القسم من عقل أو نقل إلا ما يأتي مع بيان الإشكال فيه.

الثاني: تعدد الواقع المنشأ حسب تعدد الآراء الاجتهادية المختلفة.

و اشكل عليه.. أولا: بالإجماع على وحدة الحكم الواقعي الذي يشترك فيه العالم و الجاهل و عدم تعدده.

وفيه: أن المتيقن منه الأحكام الكلية التي تدور عليها الشريعة، مثل وجوب أصل الصلاة و الزكاة و الحج و نحوها في الجملة. و أما الجزئيات الاختلافية التي تختلف حسب اختلاف الآراء فلا دليل على وحدتها في الواقع، بل مقتضى السيرة تعددها من مجتهد واحد في أوقات مختلفة، فكيف بالمتعددين من أهل الاجتهاد، فكل من هذه الآراء واقعيات اعتبارية في حدّ نفسها تشملها إطلاقات أدلة الحجج و عموماتها.

فالأحكام الواقعية..

تارة: واقعيات أولية حقيقية بني عليها أصل الشريعة المقدسة.

و اخرى: امتنانية تسهيلية ثانوية، كالأحكام الاضطرارية التي يطلق عليها

الواقعيات الثانوية، وهي مجعولة شرعا، فهي من الأحكام الإلهية بالاتفاق، فلتكن الاجتهاديات أيضا كذلك، أي أنها أحكام إلهية اقتضاها التسهيل والامتنان على الامة و الرأفة بهم، وليس ذلك مختصا بالأحكام الشرعية فقط، بل يجري في أنظار العلماء في جميع العلوم، سواء كان متعلقها من الاعتباريات أو من الماديات، فكلما يقال فيها يقال في الاجتهاد في الأحكام أيضا.

و ثانيا: بتواتر الأخبار على وحدة الحكم الواقعي.

وفيه: إنه لم يظفر على خبر أو خبرين من تلك الأخبار فضلا عن المتواتر منها، وإن أريد بها أخبار الاحتياط فهي وإن كنت متواترة في الجملة لكنها أعم من المدعى، كما لا يخفى.

الثالث: أنه لا واقع أصلا إلا ما يراه المجتهد، فيكون رأيه موجبا لحدوث الواقع و تحققه مطلقا.

و اورد عليه.. أولا: بما أورد على الثاني من الإجماع و الأخبار المتواترة، و تقدم الإشكال عليه.

و ثانيا: بأنه لو لم يكن شيء موجود في الواقع لما صدق التفحص عنه و الاجتهاد فيه، و الاستنباط متقوم بالتفحص في الأدلة للظفر على الواقع.

وفيه: أن الاجتهاد و التفحص في المباني لأجل إحداث الرأي، كما في ذوي الرأي في جميع العلوم و الفنون، سواء كان الرأي تأسيسيا أو إمضائيا، و لا محذور فيه.

ثم إن القول بالتصويب مخالف لما رواه البخاري في صحيحه في الجزء التاسع باب الاعتصام بالكتاب و السنة عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، و ان اجتهد و اخطأ فله أجر واحد»، إذ لا فرق بين الحاكم و المفتي عندهم، إلا أن يقال: إن الحديث مختص بخصوص الموضوعات التخصصية دون الأحكام، و لكنه تخصيص بلا وجه.

حق العنوان أن يعنون بالأفقهية تبعاً للنصوص، كقول أبي عبد الله عليه السلام:

«أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلماتنا»، وقوله عليه السلام: «أفقههما في دين الله» إلى غير ذلك مما ورد فيه لفظ الأفقه، فراجع قضاء الوسائل. كما أن الحق أن يعنون هكذا: (أن مخالفة فتوى العالم لفتوى الأعلم منه و للاحتياط هل تكون مانعة عن تقليده؟)، إذ لا كلام لأحد في صحة التقليد في مورد التوافق في الفتوى أو الاختلاف مع كون فتوى العالم موافقة للاحتياط. وإنما الكلام في صورة واحدة وهي كون فتوى العالم مخالفة للاحتياط و مخالفة لفتوى الأعلم منه.

فنسب إلى جمع تعيين تقليد الأعلم حينئذ، و استدل..

تارة: بالإجماع المدعى عن المرتضى رحمه الله.

وفيه: أن مورده مسألة الخلافة العظمى دون التقليد و الفتوى، فراجع كتاب القضاء من (جواهر الكلام).

و اخرى: بالسيرة على الرجوع إلى الأعلم.

وفيه: أن دعوى ثبوتها على نحو الكلية غير معلومة إن لم تكن معلومة العدم.

و ثالثة: بقاعدة الاشتغال بعد كون المقام من التعيين و التخيير.

وفيه: أن التعيين كلفة زائدة يكون من الشك في أصل التكليف فيرجع فيه إلى البراءة، لأن المسألة خلافية، كما تقدم. ولكن الأحوط تعيين تقليد



الأعلم إن لم يكن مخالفا للاحتياط من جهة اخرى، كما أثبتناه في الفقه في كتاب (مهذب الأحكام).

### الاستدلال على اعتبارها في المرجع و المناقشة فيه

و أما الاستدلال عليه: بأن رأي الأعلم أقرب إلى الواقع فهو من مجرد الدعوى، كما أن ما ورد في الأخذ بالأفقه عند تعارض الحكمين إنما هو في مورد الرجوع إلى الحكمين، فلا يشمل ما قبل الرجوع، فكيف بالتقليد، إلا أن يدعى العلم بعدم الفرق، وإثباته مشكل، مع أن المراد بالأفقه في تلك الأعصار المتأمل في الأحاديث في مقابل من يكتفي منها بمجرد الحفظ فقط، و كون المراد بها الأعلمية الاصطلاحية محل إشكال. و لعله لذلك لم يعبر العلماء بها، بل عبروا بالأعلمية.

و بعبارة اخرى: المراد بالأفقه فيها مطلق المجتهد، و المراد بغيره مطلق الحافظ للأحاديث.

### أدلة عدم اعتبار الأعلمية و الردّ عليها

ثم إنه قد استدل على عدم اعتبار الأعلمية بوجوه مخدوشة، منها:

الإطلاقات و العمومات الدالة على الرجوع إلى العالم.

وفيه: أنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة.

و منها: أن تشخيص الأعلم متعذر.

وفيه: أنه ليس بأصعب من تشخيص أصل الاجتهاد و العدالة المعتمدة في إمام الجماعة و الشهود و نحو ذلك، فكل ما يقال فيهما يقال في تشخيص الأعلم أيضا.

و منها: جريان السيرة على الرجوع إلى العالم مع وجود الأعلم.

وفيه: أنه لم يحرز ذلك مع الاختلاف في الامور المهمة، و أي أمر أهمّ من الدين.

و منها: رجوع الشيعة إلى الرواة مع وجود الإمام عليه السلام.

وفيه: أنه لم يكن من الرجوع التقليدي، بل كان مثل رجوع العوام إلى من

يعرف رسالة المجتهد مع وجود المجتهد بينهم. إلى غير ذلك من الوجوه التي هي ظاهرة الخدشة فراجع (مهذب الأحكام).

ويمكن جعل النزاع لفظيا، فمن منع عن الرجوع إلى المفضل مع وجود الأفضل، أي في صورة إحراز الاختلاف في الرأي مع عدم موافقة رأي المفضل للاحتياط، و من جوّز أراد غير هذه الصورة.

## فوائد:

### الاولى: بيان المراد من الأعلم

الاولى: المراد من الأعلم من كان أجود فهما في تطبيق الفروع على مداركها، و أجود استنباطا للوظائف الشرعية عن مبانيها، و ليس المراد به الأعلمية المطلقة من كل جهة لانحصاره بالمعصوم عليه السلام، بل المراد بها الأعلمية الإضافية.

### الثانية: كيفية تحقق موضوع الأعلم

الثانية: لا ريب في تحقق موضوع تقليد الأعلم مع العلم باختلاف الفتوى تفصيلا! و أما مع العلم الإجمالي فيجب الفحص، لكونه منجزا و مع اليأس لا يتحقق موضوعه، لأن موضوعه إحراز الاختلاف في ما هو مورد الابتلاء، و المفروض عدم تحققه.

### الثالثة: لو شك في اختلاف الأعلم مع غيره

الثالثة: لو شك في الاختلاف، فالظاهر صحة جريان أصالة عدم المخالفة، فيتحقق موضوع صحة تقليد العالم، لأن موضوعه عدم إحراز المخالفة و لو بالأصل، و لا موضوع لوجوب تقليد الأعلم، لأن موضوعه إحراز المخالفة و هو غير حاصل. و هنا فروع كثيرة تعرضنا لها في الفقه، فراجع.

## تبدل الرأي:

و هو إما بالقطع على الخلاف، أو بغيره مما يكون معتبرا. وعلى كل منهما إما أن يكون الاجتهاد السابق قطعيا، أو ظنيا، أو باختلاف. و على الجميع إما أن يكون متعلق الاجتهاد نفس الحكم، أو موضوعه، أو قيودا من قيوده. و على الجميع إما أن نقول بالطريقة المحضنة، أو السببية الانتقالية، أو المصلحة السلوكية. و مقتضى الأصل في الجميع عدم الإجزاء إلا مع الدليل على الخلاف من إجماع أو غيره.

ويمكن أن يقال: إن من لوازم جعل اعتبار الاجتهاد ووجوب الرجوع إلى المجتهدين هو الإجزاء، لأن اعتبار قول المجتهد و الرجوع إليه جعل في مورد يلزمه التبديل غالبا بل دائما في الجملة، مع أنه لم يشر إلى حكم هذه المسألة العامة البلوى في خبر من الأخبار مع كثرة الابتلاء بها في جميع الأزمنة، و يقتضي الإجزاء سهولة الشريعة المقدسة أيضا.

## تقليد الميت:

### إشارة

قد ادعي الإجماع على بطلان الابتدائي منه، فإن تم وإلا فيشمله ما يدل على صحة البقاء عليه. و موضوع البحث في ما إذا خالفت فتوى الميت لفتوى الحي، و في مورد الموافقة لا ثمرة لهذا البحث أصلا، لتحقق مطابقة عمل العامي لرأي من يصح الاعتماد على رأيه و يصح عمله لا محالة، سواء قلنا بجواز تقليد الميت ابتداء و بقاء، أو لم نقل به.

## و خلاصة الكلام أنه لا بد و أن يبحث من وجهين:

الأول: من جهة وجود المقتضي لتقليد الميت.

و الآخر: من جهة وجود المانع عنه.

أما الوجه الأول: فمقتضى الاصول الموضوعية - من أصالة حجية الرأي في حدّ نفسه، وصحة الاعتذار به، وأصالة بقاء الوظيفة الظاهرية التي استفادها من الأدلة، وأصالة بقاء حكمة الاعتبار من غلبة الإصابة أو تسهيل الأمر على الأنام - صحة تقليد الميت ابتداء و البقاء عليه استمرارا، مضافا إلى الإطلاقات و العمومات كما تقدم من الآيات و الأخبار، و تقتضيه السيرة في الجملة أيضا، لاستقرارها على الرجوع إلى آراء الأموات ابتداء و بقاء في كل علم و فن و صناعة.

و اشكل عليه.. تارة: بأصالة عدم الحجية في مشكوكها.

وفيه: أنها من الأصل الحكمي، و الأصل الموضوعي مقدّم عليه. كما ستعرف، مع أنها محكومة بالسيرة و الإطلاقات و العمومات.

و اخرى: بزوال الرأي بالموت.

وفيه: أن الحياة منشأ حدوث الراي لا-بقائه، و لا يدور مدار بقاء الحياة أبدا، لوجود آراء الأموات من العلماء عندنا خلفا عن سلف و يحتجون بها في جميع العلوم و الفنون، كوجود كلماتهم عندنا. فما الفرق بين حجية ظواهر كلماتهم و حجية آرائهم حتى تصح الاولى دون الثانية؟

و ثالثة: باحتمال كشف الخلاف بالموت.

وفيه: مضافا إلى أنه من مجرد الاحتمال الذي لا يمنع عن جريان الأصل إن كشف الخلاف، وإنما يضر إذا كان بالطرق المألوفة الاجتهادية لا بغيرها.

و رابعة: بأنه لا يقين بالحكم السابق حتى يستصحب.

وفيه: أنه لا يحتاج اليقين بالحكم في مجرى الاستصحاب، بل يكفي اليقين بالوظيفة الظاهرية و صحة الاعتذار.

و أما الوجه الثاني - وهو وجود المانع - فالظاهر أنه منحصر بدعوى الإجماع..

تارة: على عدم الجواز مطلقا.

و اخرى: بأن الإجماع الدال على عدم الجواز لعروض الهرم و النسيان يدل على عدم الجواز لعروض الموت بالأولى.

وفيه: مضافا إلى أن هذه الإجماعات من الإجماعات الاجتهادية التي لا اعتبار لها أن المتيقن من الأول خصوص الابتدائي منه، لكثرة الاختلاف في الاستمراري، و لم تثبت الأولوية في الثاني لا عقلا و لا عرفا و لا شرعا، فلا بد من الاقتصار على مورده هذا، مع أن لنا أن نقول إنه حيث لا يجوز تقليد الميت ابتداء و لا بقاء إلا بالرجوع إلى الحي، يكون هذا التقليد تقليدا للحي فلا يبقى موضوع للإشكال أصلا.

ثم إنه يجري في تقليد الميت جميع ما يجري في الحي من تعيينه إن كان أعلم، و التخيير بينه و بين غيره مع التساوي. وفي هذه المباحث فروع كثيرة تعرضنا لها في الفقه فراجع.

### **اعتبار مطلق الظن:**

### **الاستدلال على اعتباره و الجواب عنه**

#### **اشارة**

تقدم الكلام في الظنون الخاصة، و أما مطلق الظن فقد استدلووا على اعتباره بأمر..

### **أحدها: أن مخالفة الحكم الإلزامي المظنون مظنة للضرر**

#### **اشارة**

، و دفع الضرر المحتمل واجب فكيف بالمظنون، فيكون العمل بالظن القائم على الحكم الإلزامي واجبا، و هو المطلوب.

و يرد عليه: أن الكبرى ممنوعة، لأنه إن اريد بالضرر فيه العقاب الاخروي، فالضرر العقابي الذي يجب دفعه منحصر بما إذا كان في أطراف العلم الإجمالي أو في الشبهات البدوية قبل الفحص، و في غيرهما تجري قاعدة قبح

العقاب بلا بيان عقلا و البراءة شرعا، و ليس المقام منهما، و مع فرض كونه من أحدهما فصحة النتيجة متوقفة على تمامية باقي مقدمات الانسداد، لأنه حينئذ يصير من إحدى مقدماتها كما لا يخفى. و يأتي عدم تمامية دليل الانسداد.

**و إن كان المراد به الضرر الدنيوي. فيرد عليه.**

**أولا: أن تبعية الأحكام مطلقا للمصالح و المفساد الدنيوية تحتاج إلى دليل**

و هو مفقود على نحو الإطلاق و العموم، و إن كان مما لا ينكر إجمالا.

**و ثانيا: كل ضرر دنيوي ليس بواجب الدفع مطلقا،**

بل السيرة العقلانية على الخلاف، فإن بناءهم على ملاحظة الجهات المرجحة، فربما يتحملون الضرر لما يترتب عليه من المقاصد الصحيحة العقلانية التي يكون الضرر المحتمل بالنسبة إليها بحكم العدم.

نعم، لو كان الضرر على نحو لا يغلبه شيء من الأغراض العقلانية و يكون غالبا على جميعها، فلا ريب في وجوب دفعه حينئذ، و لا دليل على كون المقام منها إن لم يكن على عدمه.

**و ثالثا: على فرض تحققه،**

فما لم يدل دليل على أن الحكم الذي في مورده من الكبائر فهو مكفّر بالحسنات، كما في الآيات مثل قوله تعالى: **إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ** و الروايات، و هذا يجري في ما إذا كان الضرر المحتمل عقابا أيضا، فلا يبقى موضوع لقاعدة دفع الضرر المحتمل في المقام أصلا.

**ثانيا: أنه من البديهي وجود أحكام إلزامية في الشريعة المقدسة**

و مع عدم العلم بها تفصيلا و جب الاحتياط، و مع تعسره و جب الأخذ بالمظنون.

**ثالثا: إنه بعد لزوم الأخذ بها في الجملة لو لم يؤخذ بالمظنون**

، لزم ترجيح المرجوح على الراجح، و هو قبيح، فوجب الأخذ بالمظنون.

و يرد عليهما: أن كل واحد منهما مقدمة من مقدمات الانسداد الآتية، و لا



ينتج إلا بعد ضم سائر مقدماتها، فلا وجه لذكرها مستقلة.

## **رابعها: دليل الانسداد**

### **مقدمات دليل الانسداد و المناقشة فيها**

#### **اشارة**

و هو مركب من مقدمات أغلبها قابلة للمناقشة، ولم يكن لهذا الدليل رسم في كتب المتقدمين وإنما حدث بين متأخر المتأخرين.

#### **المقدمة الاولى:**

العلم بتشريع أحكام في الشريعة، بل يكفي الاحتمال العقلائي لذلك.

#### **المقدمة الثانية:**

انسداد باب العلم و العلمي فيها.

#### **المقدمة الثالثة:**

عدم جواز إهمال الوقائع المثبتة للتكليف.

#### **المقدمة الرابعة:**

بطلان العمل بوظيفة الجاهل من العمل بالاحتياط و الاصول و الأخذ بفتوى الغير.

#### **المقدمة الخامسة:**

بطلان ترجيح المرجوح على الراجح.

و مع صحة جميع هذه المقدمات تنتج حجية مطلق الظن لا محالة.

و لكن يرد عليها.. أولا: بأن حق بيان المقدمة الاولى أن يكون هكذا:



«نعلم بوجود أحكام في موارد الطرق المعتمدة تأسيساً أو إمضاءً، بحيث لو تفحصنا وظفرنا بها ورجعنا في غيرها إلى الأصول المعتمدة، لم يلزم محذور عقلي ولا شرعي أبداً، وقد تفحصنا وظفرنا بها فنرجع في غيرها إلى الأصول المعتمدة». ولا ريب في صحة هذه المقدمة، كما لا ريب في تحققها خارجاً، ومعها لا تصل النوبة إلى سائر المقدمات أصلاً، فتكون عقيمة رأساً، فلا وجه للبحث عن سائر المقدمات صحة وفساداً.

و ثانياً: أنه لا ريب في فساد المقدمة الثانية، لأن المراد بالعلم فيها إن كان مطلقاً ما يوجب الاطمئنان وسكون النفس - كما يكون المراد بالعلم في الكتاب والسنة ذلك - فلا ريب في انفتاح بابه في الأحكام، كما لا يخفى على العوام فضلاً عن الأعلام. وإن كان المراد به ما هو المصطلح لأهل المعقول أي: ما لا

يحتمل فيه الخلاف أصلاً، فهو وإن كان مسدوداً في غير الضروريات، والمتواترات، والمسلمات الفقهية، وما استفاضت فيه الإخبار، أو نقل الإجماع، وموارد الإجماعات المتحققة. ولكن باب العلمي مفتوح في الأحكام إلى يوم القيامة بلا شبهة فيه ولا كلام هذا.

ولا ريب في صحة المقدمة الثالثة إما للقطع بأن إهمال التكاليف المعلومة بالإجمال مبعوض لدى الشارع، أو للإجماع القطعي على عدم صحة الإهمال من الإمامية، بل من المسلمين، وإما لأن نفس العلم الإجمالي منجز عقلاً، فلا يصح الإهمال لدى العقلاء. وهذه وجوه ثلاثة لتامة المقدمة الثالثة، وقد ابتني عليها الكشف والحكومة، فإن استند البطلان إلى أحد الأولين، فالنتيجة هي الكشف لكونها تابعة لأخس المقدمات، ولا ريب في كون كل واحد منهما شرعياً لا عقلياً. وإن استند البطلان إلى الأخير تستنتج الحكومة، لكون جميع المقدمات - على فرض تماميتها - عقلية. ولكن هذا الابتداء ممنوع، لأنه بعد تحقق العلم الإجمالي وحكم العقل بعدم صحة الإهمال، لقاعدة دفع ضرر العقاب المعلوم، يكون حكم الشرع إرشاداً إليه لا محالة، سواء كان دليلاً للإجماع القطعي، أو القطع بالمبعوضة لدى الشارع، كما في سائر موارد حكم الشرع مع وجود حكم العقل البتة. ولو كان المدرك تمام الوجوه الثلاثة لتعين الحكومة أيضاً، لكفاية حكم العقل للمدركة، وتكون البقية إرشاداً إليه.

ولا ريب في صحة المقدمة الرابعة أيضاً، أما الرجوع إلى العالم فلفرض عدمه، إذ المفروض انسداد باب العلم والعلمي، والرجوع إليه يكون من العلمي، هذا مع إبقاء نفوس المجتهدين عن الرجوع إلى غيرهم، بل لا وجه له بالنسبة إليهم، كما لا يخفى.

### جملة القول في الاحتياط أقسامه بيان الإشكال فيه

وأما الاحتياط فجملة القول فيه: أنه إما تام مخل للنظام، أو موجب للعسر والحرَج، أو لا يوجب شيئاً منهما. والأولان منفيان لدى العقلاء كافة في كيفية

الامتثالات و يرون ذلك منكرا، بل يلومون من احتياط بما يوجب العسر و الحرج فضلا عما أوجب اختلال النظام، و يكفي في ذلك عدم بلوغ الردع في الشريعة فكيف بالأدلة الكثيرة الدالة على أنه لا حرج في الدين، وإنه سمحة سهلة. و قد لاحظ الشارع الأقدس في جعله للأحكام قدرة الضعفة، لا سيما الشريعة الختمية المبنية على بيان المعارف و الأحكام و نشرها و تعليمها و تعلمها و التفقه فيها، و قد جرت سيرة الرواة و من بعدهم في كل طبقة على تبويبها و تفصيلها جزئية و كلية و اهتموا بذلك نهاية الاهتمام في كل عصر، و ذلك كله يلازم سقوط الاحتياط الموجب للعسر في كيفية الامتثال فكيف بما إذا كان مخلا للنظام.

و الحاصل: أن الامتثال الحرجي خلاف الطريقة العقلائية، فيكون خلاف الطريقة الشرعية أيضا إلا مع التنصيص على الجواز، فكيف بالتصريح بالمنع.

### **نقل كلام صاحب الكفاية في الحرج الحاصل من الامتثال و الرد عليه**

و قال صاحب الكفاية: «إن أدلة نفي الحرج إنما تنفي الجعل الحرجي»، يعني لا يتعلّق جعل للشارع بالتكليف الحرجي، و لا تشمل الحرج الحاصل من ناحية الامتثال، لأنه لم يحصل من طرف الشارع.

و يرد عليه.. أولا: أنه لا حرج في الدين مطلقا، سواء كان في جعل أصل التكليف، أو في امتثاله لعموم دليل نفيه الشامل لهما معا، و يدلّ عليه صحيح ابن سنان حيث جعل عليه السلام فيه الابتلاء بالوسوسة في الوضوء من الشيطان.

و ثانيا: بأن الامتثال الحرجي - خلاف الطريقة العقلائية - يكفي عدم ثبوت الردع فيه شرعا، فلا تصل النوبة إلى البحث عن أن دليل نفي الحرج هل له الحكومة بالنسبة إلى الامتثال الحرجي أيضا أو لا. هذا كله مضافا إلى ما يأتي من عدم تنجز هذا العلم الإجمالي أصلا.

هذه خلاصة الكلام في الاحتياط المخل للنظام، أو الموجب للعسر و الحرج على الأنام.

و أما ما لا يوجبهما: فجملة القول فيه أنه لا دليل على وجوبه أصلا، لأن

دليل وجوبه منحصر بالعلم الإجمالي بثبوت الأحكام في الواقع، ولا أثر لهذا العلم الإجمالي أصلاً.

أما أولاً: فلأن الحق في بيان العلم الإجمالي أن يكون هكذا: «إنا نعلم إجمالاً بتشريع أحكام في الشريعة، لو تفحصنا عنها لظفرنا بها في موارد الطرق المعتمدة، وقد تفحصنا واطلعنا عليها فيها فيزول العلم الإجمالي حينئذ رأساً»، فلا يبقى بعد ذلك موضوع لوجوب الاحتياط أصلاً.

و أما ثانياً: فلأن هذا العلم الإجمالي غير منجز، لخروج جملة كثيرة من أطرافه عن مورد الابتلاء في كل عصر وزمان من أول البعثة إلى ظهور الحجة، إلا أن هذه الجملة تتبدل بحسب الظروف والجهات الخارجية، كخروج أحكام العبيد والإماء ونحوها في هذه الأعصار عن محل الابتلاء، وفي أوائل الإسلام جملة مهمة منها غير الضروريات كانت خارجة عن مورد الابتلاء.

وبالجملة: الابتلاء وعدمه من الأمور التدريجية الوجود والانتضاء، كما لا يخفى على المتأمل.

### الإشكال في وجوب الاحتياط الذي لا يوجب العسر والجرح

إن قيل: العلم الإجمالي الكبير يكون كذلك، فلا تنجز له من هذه الجهة.

و أما الصغير - وهو الحاصل بين الأحكام الابتلائية - فلا ريب في تنجزه فيجب الاحتياط فيه، وهو المطلوب.

يقال: ينحل ذلك أيضاً، ولا أثر له بسبب الأمارات المعتمدة والضروريات والمسلمات وغيرها، فلا تنجز للعلم الإجمالي بكبيره وصغيره، فلا وجه لوجوب الاحتياط ولا تبعيضه، كما لا يخفى. وقد استقصى صاحب الوسائل في كتابه المسمى ببداية الهداية: الواجبات بألف و خمسمائة وخمسة وثلاثين، والمحرمات بألف واربعمائة وثمانية وأربعين، والظاهر أنه قدس سرّه عدّ جميع الشواذ والنوادير أيضاً و استقصى ذلك نهاية الاستقصاء. ولا ريب في كفاية الأمارات والقواعد والاصول المعتمدة بهذا المقدار، كما هو معلوم على الخبير البصير.

و أما ما عن الشهيد قدس سرّه من أن واجبات الصلاة ألف، و كتب فيها كتابه «الألفية». فلا يخفى أن ابتلائيات الصلاة لا تبلغ إلى ذلك الحدّ كما هو واضح على من راجعها. و أما ما ورد من أن للصلاة أربعة آلاف حدّ، فلا بد من ردّ علمه إلى أهله، أو حملة على بعض المحامل. هذا ما يتعلق بالاحتياط.

### **الرجوع إلى الاصول العملية بيان الإشكال فيه الجواب عن الإشكال المعروف من التناقض بين صدر دليل الاستصحاب و ذيله الرجوع إلى الاصول العملية بيان الإشكال فيه**

و أما الرجوع إلى الاصول فإن كانت مثبتة للتكليف فلا محذور من الرجوع إليها حينئذ، و إن كانت نافية فقبل بعدم صحة الرجوع إليها إما لأجل استلزامه الخروج عن الدين، أو لأجل الإجماع على الخلاف، أو لأجل العلم الإجمالي بثبوت أحكام إلزامية في البين، فيلزم التناقض بين صدر دليل الاستصحاب و ذيله حينئذ في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك و لكن تنقضه بيقين آخر»، كما يأتي بيانه. و لا مجرى لسائر الاصول معه أيضا، لاختصاصها بالشك البدوي دون المقرون بالعلم الإجمالي..

و يرد الأول: بأنه صحيح إن جرت الاصول النافية في جميع أحكام الشريعة أو في معظم الأحكام، و لا يقول به أحد بل لا يرضى به عاقل، لاختصاص مجراها لدى العقلاء بمورد فقد الأمارات و القواعد و الاصول المثبتة المعتمدة، و هي موجودة كافية. فيرجع في غير مواردّها إلى الاصول النافية بلا محذور أبدا.

و يرد الثاني: باستقرار بناء الفقهاء في كل عصر إلى الرجوع إليها بعد الفحص و اليأس عن غيرها، و سيأتي أن نزاع الأخباري مع الاصولي نزاع صغروي، لا أن يكون كبرويا.

و يرد الثالث: بما مرّ غير مرة من سقوط هذا العلم الإجمالي عن التنجز بالمرة، فالمقتضي لجريانها في مورد فقد الأمارات - و هو الشك - موجود، و المانع عنه مفقود، فتجري الاصول النافية بلا محذور في البين.

إن قلت: عند تحقق الشك و الظن، مقتضى الفطرة الأخذ بالأخير، فلا

تصل النوبة إلى الأصل، فيصح استنتاج اعتبار مطلق الظن حينئذ.

قلت: نسلم أن مقتضى الفطرة في الظنون الخاصة بالمعتبرة بالخصوص.

و أما مطلق الظن الذي لم يقم على اعتباره دليل فافتضاؤها للأخذ به و ترك الأصل الذي دل على اعتباره الأدلة ممنوع، كما لا يخفى.

و أما لزوم التناقض بين صدر دليل الاستصحاب و ذيله، فالجواب عنه إن محذور جريان الاصول النافية في أطراف العلم الإجمالي..

تارة: ثبوتي.

و اخرى: إثباتي.

أما الأول: فالقول بوجود الاجتناب - مثلا - عن جميع الأطراف مقدمة للعلم، و عدم وجوب الاجتناب عن أحدهما محذور بنفسه، لا ينبغي صدوره عن عاقل فضلا عن الحكيم. و كذا عدم وجوب الاجتناب عن الأطراف جميعا، للأصل مع وجوب الاجتناب عن أحدها لا بعينه.

و أما الثاني: فإنه بناء على شمول اليقين في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك و لكن تنقضه بيقين آخر» لليقين الإجمالي أيضا. فتقرير لزوم التناقض أن مقتضى الصدر حرمة نقض اليقين بالشك في كل واحد من الطرفين، و مقتضى الذيل حينئذ عدم حرمة نقض اليقين بالشك في مورد العلم الإجمالي، فيلزم التناقض.

و يرد عليه.. أولا: إمكان منع شموله لليقين الإجمالي فلا يلزم المحذور أبدا.

و ثانيا: على فرض الشمول إن اليقين الإجمالي إما أن يلحظ بالنسبة إلى يقين كل واحد من الطرفين بالخصوص الذي كان سابقا، ثم شك في البقاء، أو بالنسبة إلى مجموعهما من حيث المجموع، أو بالنسبة إلى المردد من حيث التردد، أو بالنسبة إلى المعلوم واقعا و في علم الله تعالى.

أما الأول: فلا ريب في عدم اليقين بالنسبة إلى كل واحد من الطرفين على خلاف اليقين الاستصحابي.

و أما الثاني: فلا ريب في عدم تحققه في الخارج حتى يكون مجرى الاستصحاب و يلزم التناقض بين صدره و ذيله، فإن مجراه هو الفرد الشخصي الخارجي دون المجموع من حيث المجموع الذي ليس إلا أمرا وهميا فقط.

و أما الثالث فلا تحقق له أصلا، إذ التحقق و الوجود مساوق للتشخص في الجملة، و المردد من حيث هو لا تشخص له رأسا. و أما الرابع فهو حق و لكنه ليس مجرى الاستصحاب في شيء حتى يلزم التناقض في دليله، إذ لا شك فيه مع أنه ليس له أثر عملي لفرض التردد الظاهري هذا.

و لكن يمكن أن يقال: إن التنافي الثبوتي بين جريان الاصول النافية في الأطراف و العلم الإجمالي بالخلاف، يسري إلى مقام الإثبات أيضا، لمكان التلازم العرفي بينهما، كما هو أوضح من أن يخفى. و لعل هذا مراد من قال بلزوم التناقض أيضا أي التنافي بالعرض لا بالذات، فيصح أن يجمع بهذا بين الكلمات، فمن ينفيه يريد به ما بالذات، و من يثبته يريد ما بالعرض.

### بيان المختار في دليل الانسداد

#### إشارة

فتلخص مما مرّ: أنه لا نتيجة لدليل الانسداد أصلا، و على فرضها فهي تكون التبويض في الاحتياط، لو فرض أن دائرة العلم الإجمالي بالأحكام تكون أوسع من موارد الأمارات، و القواعد، و الاصول المعتمدة فيعمل حينئذ بالاحتياط حتى يضعف العلم و تصير الأطراف عرفا كالشك البدوي، فيعمل بالاصول النافية حينئذ. فمن قال بأن النتيجة - على فرض التمامية - العمل بالاصول النافية.

أي بعد ضعف العلم الإجمالي و صيرورة أطرافه كالشك البدوي، و من قال بأن النتيجة التبويض في الاحتياط أي قبل ذلك، فيصير هذا النزاع أيضا لفظيا بلا ثمرة، فراجع و تأمل.

**الأول: هل تكون نتيجة دليل الانسداد في المسألة الأصولية أو في الأحكام أو فيهما معا**

الأول: هل تكون نتيجة دليل الانسداد - على فرض تماميتها - اعتبار الظن في المسألة الأصولية أي الحجية و الطريقية فقط، أو في نفس الأحكام فقط، أو فيهما معا.

و الحق سقوط هذا البحث من أصله لأن نفس دليل الانسداد من المسائل الأصولية، و المناط في المسألة الأصولية ما كانت مستلزمة لصحة الاعتذار، و حينئذ فكل ظن مطلق صح الاعتذار به لدى الشارع الأقدس يشمله دليل الانسداد، سواء كان في الطريق، أو في الحكم، أو فيهما معا بلا واسطة، أو معها و ما لا يصح فلا يشمله الدليل، سواء كان في الطريق أو في غيره، مع أن ظاهرهم التسالم على لزوم الأثر الشرعي فيه، مضافا إلى أن الظن بالطريق في الغالب يستلزم الظن بالواقع و بالعكس.

نعم ينفك كل منهما عن الآخر عقلا بل و أحيانا في الخارج أيضا، و لكنه ليس بنحو يفصل فيها لقول.

و استدل من قال بالاختصاص بخصوص الطرق..

تارة: بانحصار الواقعيات بمؤدياتها.

و يرد: بأنه إما من التصويب المحال، أو المجمع على بطلانه.

و اخرى: بأن امثال التكاليف مقيد بأن يكون منها.

و يرد: بعدم دليل عليه بعد الانسداد.

نعم، منع عن العمل بالقياس و الاستحسان و نحوهما، و ذلك لا يستلزم التقييد، مضافا إلى ما مرّ من الملازمة الغالبية بينهما و لا وجه للتقييد، كما لا يخفى.

و ثالثا: بأن الظن بالطريق أقرب إلى الواقع.



ويرد: بأنه من مجرد الدعوى.

ورابعة: بأنه كما إنا نعلم بالواقع نعلم بجعل طرق إليه أيضا، وبعد تمامية المقدمات يعمل بالظن بالطريق وفي غيره يرجع إلى البراءة.

ويرد: بأن الطريق المجعول لا موضوعية فيه بوجه، بل هو طريق محض إلى الواقع، والمدار كله عليه فجعل الطريق على فرض حجيته لا أثر له إلا الطريقية، بلا فرق بينهما مع الملازمة الغالبية بينهما، فالحق عدم الفرق في الحجية على فرض تمامية المقدمات بين الظن بالواقع، أو بالطريق، أو بهما معا.

### **الثاني: هل تكون نتيجة دليل الانسداد الكشف أو الحكومة؟**

الثاني: هل تكون النتيجة بعد تمامية المقدمات اعتبار الظن شرعا - المعبر عنه بالكشف - أو لغاية امثال المظنونات - المعبر عنه بالحكومة - الحق هو الأخير، لأنه بعد فرض تماميتها يحكم العقل بكفاية الامثال الظني ما لم يردع عنه الشرع، ولا ردع إلا في مثل القياس، فلا نحتاج بعده إلى استكشاف حكم الشرع، ولو فرض ذلك لكان إرشادا محضا، لفرض كفاية المقدمات في لزوم الامثال الظني وكفايته عقلا، فيكون حكم الشرع حينئذ إما إرشادا أو مؤكدا لحكم العقل. هذا مع أن المقدمات إما عقلية أو عقلانية. فتكون النتيجة تابعة لها أيضا، لأن العلم بالأحكام وجداني و انسداد بابي العلم والعلمي على فرض التمامية كذلك، وبطلان الإهمال عقلي أيضا، لأنه ظلم و كفران بالنسبة إلى المنعم الحقيقي، بل ظلم بالنسبة إلى نفس المكلف أيضا، وبطلان الاحتياط المطلق بل عدم جوازه كذلك. وكذا الرجوع إلى الاصول النافية مطلقا ورجوع العالم إلى غيره أيضا خلاف مرتكزات العقلاء، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح عقلي فتكون النتيجة عقلية لا محالة. وابتناء الكشف والحكومة على أنه إن كان مدرك بطلان المقدمة الثالثة الإجماع القطعي، أو الخروج من الدين فيتعين الكشف حينئذ، وإن كان مدركه غيرهما فالحكومة لا وجه لها، إذ الإجماع القطعي أو الخروج من الدين لا موضوعية لهما قطعا، بل مرجعهما إلى أن ترك الامثال

المطلق بعد العلم بالتكاليف ظلم على المنعم وعلى النفس فيرجعان إلى ما مرّ ولا محالة تكون النتيجة الحكومة.

إن قلت: إن مدرك بطلان مطلق الاحتياط هو الإجماع وهو شرعي، و النتيجة تابعة لأخس المقدمات فيستفاد منه جعل الشارع للظن حجة.

قلت: بطلان الاحتياط المطلق أوضح من أن يتمسك له بالإجماع، ولا ريب في كونه عقلائيا، ولو فرض تمامية الإجماع فهو حاصل من المرتكزات العقلانية، لا أن يكون إجماعا فقهيا معتبرا، كما لا يخفى.

إن قلت: معنى الحجية هو أن يكون الشيء تخصص به العمومات أو تقيد به المطلقات، ويعمل به كسائر الحجج المعتبرة. والظن بناء على الحكومة ليس كذلك، لأن معناه - كما مرّ - كفاية الامتثال الظني، وليس هذا من الحجية في شيء، بل يكون مثل كفاية الاحتياط في الامتثال.

قلت: الحجة عند العقلاء، ما يصح أن يحتج بها العبد لدى المولى؛ مع أن من مقدماته العلم بالأحكام وهو حجة بالذات، ولا ريب في إطلاقها بهذا المعنى على الظن بناء على الحكومة، فلا محذور في أن يخصص به عام أو يقيد به مطلق. هذا مع أن الحجية إنما هي لأجل الطريقة للامتثال ولا موضوعية فيها بوجه، وهو الأصل الذي لا بد وأن يعتنى ويهتم به، فلا ثمرة عملية في هذا البحث بل ولا علمية معتنى بها وإن اطيل الكلام فيه.

### **الثالث: هل تكون النتيجة كلية أو مهملة؟**

الثالث: هل النتيجة كلية - بمعنى اعتبار الظن من أي سبب حصل وفي أي مورد، وبأي مرتبة كان - أو هي مهملة ويحتاج في التعميم إلى دليل آخر فيكون دليل الانسداد على فرض التمامية جزء الدليل لا تمامه؟

الحق هو الأول إلا مع القرينة على الخلاف، لأن مقتضى طبع الاستدلال على شيء أن يكون وافيا بحدود المدلول وقيوده مطلقا، وذلك مقتضى السيرة العقلانية أيضا في استدلالاتهم في علومهم ومحاوراتهم، والإجمال والإهمال

في الأدلة خلاف السيرة العقلانية، ولا فرق فيه بين الكشف والحكومة.

نعم، مع وجود الظن الاطمئنانى في البين وكفايته، مقتضى بناء العقلاء و المتشعبة عدم التعدي عنه إلى غيره، وكذا لو فرض أهمية المورد بحيث لا يكتفى فيه بغير الاطمئنانى، أو بأصل الظن مطلقاً و تشخيص ذلك ليس من وظيفة الاصول، بل لا بد و أن يثبت في الفقه، و يكفي فيه هذا المقدار من البحث.

و يمكن جعل النزاع لفظياً، فمن قال بالإهمال أي الاكتفاء بالقدر المتيقن لو كان، و من قال بالتعميم قال به بحسب عموم الدليل ثبوتاً، و لكن مع وجود القدر المتيقن الكافي لا ريب في الاقتصار عليه خارجاً، و لا يجترئ كل فقيه أن يتعدى عنه.

ثم إنه لو كانت أسباب حصول الظن و مرتبه و موارده متحدة من تمام الجهات فالنتيجة كلية لا محالة، و مع الاختلاف بالقوة و الضعف و بالأهمية يتحقق القدر المتيقن، فيقتصر عليه مع الكفاية و يتعدى عنه مع عدمها.

و لا يخفى سقوط هذا النزاع و عدم الثمرة له من أصله لعدم اجترأ أحد على التعدي عن المتيقن إلى غيره، سواء قيل بالكلية أو بالإهمال.

و كيف كان، فإنه بناء على الإهمال استدلووا بوجه للتعميم:

منها: دعوى الإجماع عليه.

و يرد: بأن المسألة من المستجدات، مع أن التعميم مع الاحتياج إليه في الجملة من المرتكزات، فكيف يكون هذا من الإجماع التعبدي الذي يستكشف منه رأي الإمام عليه السلام، لا سيما في هذه المسألة المبتنية على مقدمات جعلية فكرية كجملة من المقدمات المنطقية، و يجل شأن الإمام عليه السلام من التدخل في مثل هذه المقدمات و توابعها.

و منها: الظن المطلق بعد تمامية المقدمات يكون كالقطع، فلا فرق فيه بين الموارد و الأسباب و المراتب.

ويرد: بأنه كذلك لو لم يكن قدر متيقن للثلاثة، من السبب، والمورد، والمرتبة في البين، ومع وجوده يكون القياس مع الفارق، كما لا يخفى على كل أحد.

ومنها: مقتضى العلم الإجمالي بثبوت التكاليف في جميع موارد الظنون و مراتبها وأسبابها هو التعميم، مع أنه مقتضى قاعدة الاشتغال بعد العلم باعتبار الظن في الجملة.

ويرد: بانحلال العلم الإجمالي بما هو متيقن الاعتبار في الجهات الثلاث، ومعه لا موضوع لقاعدة الاشتغال في غير معلوم الاعتبار.

### **الرابع: الإشكال على النهي عن الظن القياسي و الرد عليه**

الرابع: قد استشكل في النهي عن الظن القياسي بعد تمامية مقدمات الانسداد من وجهين:

أولهما: أنه قد يصيب الواقع وقد يخطئ، كسائر الظنون، فالنهي المطلق عنه، تقويت للواقع على المكلفين عند الإصابة، وهو مناف لمقام الشارعية.

ويرد عليه: بأن إصابة الواقع فيه أحيانا مع المفساد الكثيرة المترتبة عليه من الخير القليل النادر المستلزم للشر الكثير، وليس بناء العقلاء في مثله الأخذ بالخير القليل النادر والتحمل للشر الكثير الغالب، بل ولا يلتفتون إلى مثل هذا الخير القليل أصلا، ولا فرق في هذا الإشكال بين الكشف والحكومة.

ثانيهما: بناء على الحكومة يكون الظن كالقطع عند العقل فكما لا وجه للنهي عن اتباع القطع، فكذا الظن الانسدادي بناء عليها، وقد اشتهر: أن الأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص.

ويرد: بأن الحكم العقلي غير القابل للتخصيص منحصر في ما إذا كان العقل الحاكم به محيطا بما له دخل في حكمه جزئية و كلية، جزء و كلا، إحاطة واقعية من كل حيثية و جهة، و مثل هذا العقل منحصر بالعقول المؤيدة بروح القدس، فإنه يكشف عليهم الواقع فيرونه على ما هو عليه، وأما سائر العقول

فمطلق أحكامهم تعليقية و ليست تنجزية، فهي معلقة على عدم ورود التخطئة أو التخصيص من عقل آخر يكون قاهرا عليها الذي يكون نسبة جميع العقول إليه نسبة الشمع إلى الشمس، فمع ورود التخطئة أو التخصيص لا حكم أصلا لها، كما لا يخفى.

### **الخامس: لو قام ظن على عدم اعتبار ظن آخر**

الخامس: لو قام ظن على عدم اعتبار ظن آخر يتعين الأخذ بالظن المانع، لأن طرهما معا مخالف لفرض تمامية النتيجة، و الأخذ بهما معا مخالف لاعتبار الظن المانع، و الأخذ باليمنوع ترجيح المرجوح على الراجح، فيكون المقام من قبيل دوران الأمر بين التخصيص و التخصص، فإن إخراج الظن المانع عن المقدمات يحتاج إلى مخصص، و لكن خروج الظن الممنوع عنها يثبت بوجود الظن المانع، و مع دوران الأمر بينهما مقتضى المحاورات العقلانية تقديم التخصص على التخصيص.

### **السادس: كلام في الظن بالفراغ بعد تعلق أصل التكليف**

السادس: نتيجة دليل الانسداد على فرض التمامية إما حجية الظن في إثبات الواقع المعبر عنه بالكشف، أو كفاية امثال مظنونات التكليف - المعبر عنه بالحكومة - و أما اعتبار الظن بالفراغ بعد تعلق أصل التكليف و ثبوته بحجة معتبرة، فلا ربط له بدليل الانسداد أصلا، لعدم تكفل مقدماته له. و النتيجة تابعة لها، لأنه من المقدمات العلم بالواقع إجمالا، و انسداد باب العلم و العلمي بالنسبة إليه، و أين هذا مما إذا علم الواقع و تنجز التكليف به فعلا- من كل جهة و ظن بامثاله؟! فمقتضى أصالة عدم الحجية عدم اعتبار مثل هذا الظن مع ما ارتكز في الأذهان: إن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ كذلك: إلا إذا دلّ دليل خاص على تسهيل الشارع و تيسيره، و الاكتفاء بالامثال الاحتمالي أيضا، كما دل على عدم الاعتبار بالشك بعد الوقت، و بعد الفراغ، و التجاوز عن المحل، و مثل حديث: «لا تعاد الصلاة إلا من خمس»، و غيره من القواعد الامتنانية التسهيلية.

### **السابع: في الظن الغير المعبر**

السابع: الظن غير المعبر ساقط عن الاعتبار مطلقا، فلا يجبر به ضعف

السند و لا الدلالة و لا جهة الدلالة، كما لا يوهن به ذلك كله، لفرض عدم اعتباره.

نعم، بناء على اعتبار الخبر الموثق به لو حصل به الوثوق صح الاعتماد عليه حينئذ من جهة الوثوق، كما أنه لو كان من القرينة المحفوفة بالكلام التي منعت عن تحقق الظهور، يسقط الظهور حينئذ، فتكون من السالبة بانتفاء الموضوع، لا لأجل اعتبار الظن، كما أنه لو كان في الفقه مورد دَلِّ الدليل فيه على اعتبار مطلق الظن فيه، يعمل به و لو لم يكن معتبرا لأجل الدليل حينئذ، وقد مرّ بعض القول في بحث الظواهر و التعارض أيضا.

## الثامن: اعتبار الظن في الاعتقادات

### إشارة

الثامن: هل يكون الظن - خاصة كان أو مطلقا على فرض اعتباره - معتبرا في الاعتقادات، كاعتباره في الفرعيات؟

## أقسام الاعتقادات. الاستدلال على وجوب المعرفة عقلا و الرد عليه

الحق أن يقال: إن الاعتقادات على قسمين..

الأول: ما وجب فيه تحصيل العلم.

و الثاني: لا- يجب فيه ذلك، بل وجب الاعتقاد به على ما هو عليه في الواقع و لو لم يعلم، و لا موضوع لاعتبار الظن بقسميه فيهما، كما يأتي. و من الأول معرفة المبدئ تعالى، و النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، و الإمامة التي هي من المناصب الإلهية.

و استدل على وجوب المعرفة فيها عقلا..

تارة: بقاعدة حسن شكر المنعم، إذ لا- ريب في كون الله تعالى هو المنعم على الكل بجميع أنحاء النعم، و النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ و الإمام عليه السّلام وسائط الفيض و النعمة، كما لا ريب في توقف الشكر على معرفة المنعم و الوساطة، فتجب المعرفة عقلا.

و يرد عليه.. أولا: أن شكر المنعم حسن عقلا، و ليس كل ما هو حسن عقلا بواجب كذلك، فلا تتم قاعدة المقدمية في المقام إلا بناء على وجوب الشكر، و هو يحتاج إلى دليل عقلي آخر.

## الاستدلال على وجوب معرفة المعاد و المناقشة فيه

و ثانيا: أن معرفة الله التي هي أجلّ الكمالات النفسانية أجلّ من أن يكون

وجوبها غيريا، بل لا بد وأن يكون نفسيا، وكذا النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالْإِمَامِ.

و اخرى: بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل التي هي من القواعد العقلانية في الجملة، إذ لا ريب في احتمال الضرر في ترك معرفة الله تعالى و النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَام، خصوصا مع احتمال أن الله تعالى يريدنا من خلقه، فيحكم العقل بوجوبها دفعا للضرر.

إن قيل: الضرر المحتمل إن كان دنيويا فليس كل احتمال ضرر دنيوي بواجب الدفع، كما مرّ. وإن كان أخرويا فهو متوقف على تحقق المخالفة، و هو متوقف على إثبات المولوية له تعالى و صدور الأمر منه و ثبوت المخالفة، و ذلك كله متأخر عن أصل المعرفة، فكيف تثبت به المعرفة.

قلنا: المراد بالضرر في المقام الدنيوي و الاخروي معا لأهمية المورد الذي لا أهم منه. أما الضرر الدنيوي فلأن الجهل بالله تعالى و بنبيه و خليفته نقص نفساني، فإذا كان عدم العلم بالحساب، و النحو و الصرف و نحوها نقصا عرفيا عقليا، فكيف لا يكون في الجهل بما هو أهم الكمالات النفسانية نقصا.

و أما الضرر الاخروي فهو و إن كان في الغالب مترتبا على مخالفة التكليف و لكن ليس متقوماً بذلك، بل المناط فيه تقويت الواقع بعد التوجه إليه في الجملة عن عمد و اختيار، و لا- ريب في المقام بعد احتمال العقاب في ترك المعرفة و احتمال أن الله تعالى يريدنا من عباده.

و أما المعاد فاستدل على وجوب معرفته في الجملة..

تارة: بأن العلم به مقدمة لامثال التكليف، فيجب من باب المقدمة.

و يرد: بأنه لا كلية فيه، لأن من عباد الله تعالى من يعبد حبا له تعالى، لا خوفا من ناره و لا طمعا في جنته.

و اخرى: بأنه من ضروريات الإسلام، بل جميع الشرائع الإلهية.

و يرد: بأن وجوب معرفته حينئذ شرعي لا أن يكون عقليا، كسائر

الضروريات.

وثالثة: بأن في ترك معرفته احتمال الضرر بنحو ما مرّ في معرفة الله تعالى، والظاهر صحته، كما لا يخفى.

فتلخص: أن دليل الوجوب العقلي لمعرفة المبدأ والمعاد، والنبى صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام هو قاعدة دفع الضرر المحتمل، فتبصر. هذا ما يتعلّق بأصل المعرفة.

وأما إثبات أصل وجود الله تعالى ونفي الشريك عنه، وتوحيده الذاتي، وانحصار المعبود به تعالى، وإثبات وجوب وجود النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام، فمحل البحث عن ذلك في علم الحكمة والكلام.

### الاستدلال على وجوب المعرفة شرعا و رده

ثم إنه قد استدلل على وجوب المعرفة..

تارة: بالإجماع.

ويرد: بعدم كونه إجماعاً تعبدياً، بل هو حاصل مما ارتكز في الأذهان من قاعدة دفع الضرر.

وأخرى: بما ورد في الترغيب إلى المعرفة والعلم.

ويرد: بأنه أعم من الوجوب مع أن الوجوب المولوي متوقّف على معرفة المولى، فلو توقفت عليه لدار، وعلى فرض دفع الدور بالإجمال والتفصيل وتمامية الاستدلال، يكون إرشاداً إلى ما حكم به العقل.

وثالثة: بقوله تعالى: وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ بناء على تفسير العبادة بالمعرفة.

وفيه: مضافاً إلى ما ورد على سابقه أخيراً، أن المراد بالمعرفة - على فرض صحة التفسير بها - إما المعرفة بمعنى الغاية التكوينية، أو الغاية الجعلية، أو المعرفة الحاصلة من العبادة. والأول مستلزم للكذب، والثاني حاصل، كما ورد في الحديث عن الصادق عليه السلام: «خلقهم ليأمرهم بالعبادة»، وقد تحقق ذلك، عبده أحد أو لا.

ص: 153



وبعبارة اخرى: غاية الخلق بيان التكليف بواسطة الأنبياء و الرسل، وقد حصل و ثبت بأحسن وجه. و الأخير لا ربط له بالمقام، مع أنه لا بد و أن يحمل على المعرفة الكاملة الحاصلة من العبادة لا أصل ذات المعرفة، لأن العبادة متوقفة عليها، كما لا يخفى.

ورابعة: بآية النفر و هي قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ .

وفيه: أنها في مقام الترغيب إلى التفقه و كلفيته في الجملة، و أما ما يجب التفقه فيه فليست في مقام بيانه، و على فرضه تكون إرشادا إلى حكم العقل لا أن يكون دليلا مستقلا.

## فوائد:

### الاولى: المناط في المعرفة هو الاعتقاد و الجزم

الاولى: لا ريب في أن مجرد المعرفة أعم من الاعتقاد و الجزم، و الواجب في الاصول الأربعة - التوحيد، و المعاد، و النبوة، و الإمامة - الاعتقاد و الجزم دون مجرد المعرفة، لأن احتمال دفع الضرر لا يندفع بمجرد العلم من دون اعتقاد و جزم. و كما أن العلم في الأحكام الفرعية العملية طريق إلى العمل يكون في الاعتقادات طريقا إلى عقد القلب و الجزم بما علم، فلا يكفي مجرد العلم و المعرفة.

### الثانية: عدم اعتبار حصول المعرفة من الاستدلال الفلسفي

الثانية: لا- يعتبر في المعرفة أن تكون حاصلة عن الاستدلالات الكلامية و الحكمية أو غيرهما من البراهين العلمية، بل يكفي حصول الاعتقاد و الجزم و لو من تلقين الآباء و الأجداد و نحوهم، للاتفاق على صحة إسلام العوام و غيرهم ممن حصل لهم الجزم بها مما ذكر، و لا يقدر على شيء أزيد منه.

### الثالثة: تعيين أحد مراتب الاعتقاد و الجزم، تعيين مراتب القصور

الثالثة: للاعتقاد و الجزم مراتب متفاوتة يكفي أدناها في تحقق الإسلام و الإيمان، لثبوت سيرة الأنبياء و الأوصياء العظام (عليهم الصلاة و السلام) على الاكتفاء بذلك بالنسبة إلى السواد، و لو لا- ذلك لاختل النظام و تعطلت الأحكام، فمن أقرّ بالشهادتين يترتب عليه جميع أحكام الإسلام، و من لم يقرّ بهما لا يترتب عليه أحكامه، سواء كان قاصرا أو مقصرا مطلقا.

و أما استحقاق العقوبة فمقتضى الأدلة ثبوته بالنسبة إلى المقصر الملتفت، بل و غيره أيضا مع الانتهاء إلى الاختيار. و أما بالنسبة إلى القاصر فالله تعالى أعلم بما يفعل به، و في بعض الأخبار أنه تتم عليه الحجة في البرزخ، و للقصور مراتب أيضا.

منها: ما إذا لم يكن للشخص استعداد فهم الامور.

و منها: ما إذا كان له ذلك و لكن لم يلتفت إلى اختلاف الأديان أصلا.

و منها: ما إذا التفت إليه و لكن قطعه بحسن طريقة الآباء و الأجداد، و عدم احتمال له للخلاف يمنعه عن اتباع الحق. و لا ريب في وجود القسم الأول و الأخير في الجملة، و أما الثاني فالظاهر عدم تحققه خصوصا في هذه الأعصار، و بذلك يمكن أن يجمع بين الأقوال و الأخبار، فما يظهر منها عدم وجوده أي القسم الثاني.

### الرابعة: أن ما يعتبر فيه الجزم لا يكفي فيه الظن

الرابعة: ما كان من الاعتقادات يعتبر فيها تحصيل الجزم، فلا وجه لاعتبار الظن فيها مطلقا، لعدم كونه من الجزم أبدا، و كذا ما يعتبر فيه الاعتقاد بالواقع على ما هو عليه، لأن عقد القلب شيء غير الظن، فلا مورد لاعتبار الظن في الاعتقادات مطلقا.







### تمهيد في عدد الاصول العملية، الفرق بين الجهل في موردها و الجهل في مورد الأمارات

تقدم أن ما يصح الاعتذار به إما أن يكون عذرا بنفسه أو تكون العذرية لأجل الكشف الناقص فيه، وقد سبق القول فيهما.

و الكلام فعلا في ما يصح الاعتذار به من دون جهة كشف فيه أبدا، و هو الشك الذي يكون مجرى الاصول العملية.

وهي كثيرة أهمها وأعمها الأربعة المعروفة: البراءة، و التخيير، و الاحتياط، و الاستصحاب، و قد مرّ حصر مجاريها في أول الكتاب. و اعتبارها إنما هو في ظرف الجهل و استتار الواقع و فقد الحجة المعتبرة بحيث يكون ذلك من مقوماتها، فلا اعتبار لهذه الاصول معها مطلقا، و لذا ترد عليها كل حجة لزوال موضوعها بوجود الحجة. كما أن الجهل بالواقع يكون موردا لجعل الأمارات المعتبرة أيضا.

و الفرق بين الجهلين أنه في مورد الاصول قيد لاعتبارها، فلا أثر لها مع إمكان تحصيل الحجة على الواقع بخلافه في مورد الأمارات فإنه فيهما حكمة الجعل لا أن يكون علة المجمعول حدوثا و بقاء، إذ رب أمانة تكون معتبرة حتى في صورة إمكان تحصيل العلم بالواقع، و لا يبعد أن تكون أصالتها الصحة و الطهارة أيضا كذلك.

كما أنه قد يكون الجهل بالواقع موردا لحكم واقعي آخر، كالجهر في محل الإخفات و بالعكس جهلا بالواقع فإنه مورد سقوط الإعادة أو القضاء واقعا، و له نظائر كثيرة في الفقه، كما لا يخفى على الخبير.

### **الأول: إن الجهل إنما يكون مورد الاصول مطلقا بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل.**

الأول: مورد الاصول مطلقا الجهل الثابت المستقر، و لا استقرار له إلا بعد الفحص عن الحجة و اليأس عنها، فلا اعتبار لها أصلا إلا بعد اليأس العقلاني عنها.

ثم إنه بعد اليأس عن الظفر بها لا فرق في منشأ حصول الجهل بالواقع بين كونه فقدان النص، أو إكماله، أو تعارضه بناء على السقوط حينئذ، فالمرجع في الجميع هو البراءة في الشبهات الحكمية - تحريمية كانت أو وجوبية، و غيرية كانت أو نفسية - فلا بد و أن يجعل الجميع بحثا واحدا و لا وجه لتكثير البحث و العناوين، و اختصاص بعض الأقسام بقول دون البعض الآخر لا يوجب تعدد المبحث، كما هو واضح. كما أنه لو قلنا في تعارض النصين بالتخيير يخرج عن مورد البراءة أصلا و لا ربط له بها حينئذ.

### **الثاني: كون البحث عن حكم الشبهات الموضوعية خارجا عن فن الاصول**

الثاني: البحث عن حكم الشبهات الموضوعية مطلقا خارج عن فن الاصول، لأنه متكفل للبحث عن الكليات التي يصح الاعتذار بها في الشريعة، و الشبهات الموضوعية بمعزل عن ذلك، فالبحث عنها فيه مطلقا استطرادي، و الفقيه و العامي فيه على حدّ سواء.

### **الثالث: كون بحث الحظر و الترخيص أعم موردا عن بحث البراءة**

الثالث: بحث الحظر و الترخيص أعم موردا عن بحث البراءة، إذ لا وجه للثاني إلا بعد ورود الشريعة و التفحص في الأدلة، و يصح الأول حتى قبل التشريع أيضا، بأن يقال: إن مقتضى العبودية هو المنع عن كل شيء مطلقا إلا بعد إذن المعبود، أو يقال: إن مقتضى كثرة عناية المعبود هو الترخيص في كل شيء إلا مع التصريح بالمنع.

### **الرابع: المراد بالجهل و الشك**

الرابع: المراد بالجهل و الشك في مورد الاصول عدم الحجة المعتبرة، فيعم موارد وجود الظنون غير المعتبرة أيضا.

## الخامس: كون الاصول الأربعة المعروفة من الامور العقلائية

الخامس: الاصول الأربعة المعروفة من الارتكازيات العقلائية يكفي في اعتبارها شرعا عدم وصول الردع، و لا نحتاج إلى إقامة الدليل على اعتبارها من الكتاب و السنة و الإجماع و تطويل الكلام في ذلك، فإن العقلاء بفطرتهم بعد الفحص عن الحجة و اليأس عنها لا يرون أنفسهم ملزمين بشيء فعلا أو تركا، و هذا هو البراءة المصطلحة، و إنهم بفطرتهم يرون العلم الإجمالي منجزا في الجملة، و يعبر عن ذلك في الاصطلاح بالاشتغال و الاحتياط، و عند الدوران بين المحذورين لا- يرون أنفسهم ملزمين بشيء منهما بالخصوص، و يعبر عنه بالتخيير، و مع اليقين السابق و الشك لا حقا تحكم فطرتهم باتباع اليقين السابق، و يعبر عنه بالاستصحاب، فيكفي عدم وصول الردع شرعا عن هذه المرتكزات في اعتبارها و لا نحتاج إلى التطويلات، و لا ريب في تقديم الاستصحاب لديهم على باقي الاصول الثلاثة، فراجع و تأمل.

## السادس: أن النزاع بين الاصولي و الأخباري صغروي لا أن يكون كبرويا

السادس: النزاع بين الاصولي و الأخباري في الشبهات التحريمية الحكمية صغروي لا أن يكون كبرويا، لاتفاق الكل على قبح العقاب بلا بيان، لكون هذه القاعدة من الفطريات العقلائية، و لكن الأخباري يدعي أن أخبار الاحتياط تصلح للبيان، و الاصولي يثبت عدم الصلاحية، فالنزاع صغروي كما لا يخفى.

## السابع: تقسيم آخر للاصول

السابع: عن بعض مشايخنا قدس سرهم تقسيم الاصول إلى مطلقة، و تنزيلية، و إحرافية. و الأول كالبراءة، و الثاني كالاستصحاب، و الأخير كأصالة الصحة - مثلا - و لا بأس بهذا الاصطلاح، و لكن ليست فيه ثمرة عملية، لأن الاصول - كما يأتي - بعضها مقدّم على بعض، سمي بهذا الاصطلاح أو لا.

## الثامن: كون مباحث الاصول العملية من علم الاصول 161 الفصل الأول - البراءة

الثامن: مباحث الاصول العملية من علم الاصول، لصحة وقوعها في طريق الاعتذار، كما تقدم في أول الكتاب.



### أدلة البراءة في الشبهات الحكمية مطلقاً:

#### إشارة

قد استدل عليها بالأدلة الأربعة - مع كونها من الفطريات العقلانية - لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فيكون الكتاب و السنة إرشادا إليها، لا أن يكون ذلك كله أدلة مستقلة في مقابلها، كما هو واضح.

#### الاستدلال بالكتاب: استدل عليها من الكتاب بآيات..

منها: قوله تعالى: لا يَكْفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهُ وَجَه الاستدلال و المناقشة فيه

#### إشارة

منها: قوله تعالى في سورة الطلاق: وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُئْتِفْ بِمِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا .

بدعوى: أن المراد بالموصول التكليف، و بالإيتاء الوصول فيصير مفادها عدم التكليف بغير ما وصل، و هو عبارة اخرى عن البراءة.

#### الاستدلال و المناقشة فيه

وفيه: أن محتملات الموصول و الإيتاء ثلاثة:

الأول: ما مرّ.

الثاني: كون المراد بالموصول المال و بالإيتاء الإعطاء، كما يقتضيه صدر الآية و ذيلها، فتصير من أدلة التمكّن في وجوب النفقات الواجبة،

و لا ربط لها بالمقام.

الثالث: كون المراد بالموصول العموم لكل شيء - حكما كان أو غيره - وبالإيتاء الإقدار، فتصير من أدلة اعتبار القدرة في مورد التكليف مطلقا. و مع تعدد احتمالاتها لا ظهور لها في المقام لو لم نقل بظهورها في الثاني بقريئة الصدر.

ولكن الظاهر صحة إرادة المعنى الثالث، فيكون مفادها عدم التكليف بشيء أبدا حكما أو غيره إلا بما أقره الله عليه، وإعطاء المال وبيان التكليف نحو من الإقدار عرفا، فيكون انطباقها على الصدر من باب تطبيق الكلي على بعض الأفراد، كما تكون كذلك في قول مولانا الصادق عليه السلام حين سئل عن تكليف الناس بالمعرفة قال: «على الله البيان لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا»، فيتم الاستدلال بها للمقام أيضا، لأنه من أحد أفراد المعنى العام.

ولكن يمكن المناقشة بأن مثل هذه الآيات في مقام بيان أنه لا تكليف قبل بعث الرسل وإنزال الكتب، و تكون ساكتة عن حكم ما إذا تمت الشريعة و جهل حكم من أحكامها، فلا بد فيه من الرجوع إلى دليل قبح العقاب بلا بيان، و على فرض الدلالة تكون إرشادا إلى القاعدة، كما مرّ.

ولكن الظاهر سقوط المناقشة من أصلها، لظهور العموم في قبل البعثة و بعدها.

### **و منها: قوله تعالى: وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا**

بدعوى: أن مفادها ملازمة العذاب لتمامية الحجية و تحقق المخالفة، و مع عدم تماميتها لا موضوع للعذاب، كما أنه مع تماميتها و عدم المخالفة لا موضوع له أيضا، فتكون الآية عبارة أخرى عما ارتكز في العقول من قبح العقاب بلا بيان، فيصح الاستدلال بها للمقام.

و اشكل عليه.. أولا: بأن الآية الكريمة في مقام الإخبار عن جريان عادة

اللّه جلّ جلاله في القرون الخالية و الأمم الماضية بالنسبة إلى التعذيبات الدنيوية، و ليست في مقام بيان نفي العقاب الاخروي الذي هو محل البحث في المقام.

وفيه: أنها مطلقة تشملهما معا، و هو المناسب لرأفته تعالى على عباده لا سيما بالنسبة إلى أمة خاتم أنبيائه.

و ثانيا: بأن المنساق منها عرفا نفي فعلية العذاب، لا نفي أصل الاستحقاق، و الثاني هو المفيد للمقام دون الأول.

وفيه: أن دعوى الملازمة العرفية بين نفي الفعلية و نفي الاستحقاق قريبة جدا، خصوصا بالنسبة إلى عنايات اللّه غير المتناهية، سيما قبل تمامية البيان و الحجّة، لأن الملازمة حينئذ متحققة، و خروج الظهار عن هذه الملازمة - على فرض التسليم - إنما هو لدليل خاص لا يضر بدعوى الملازمة ما لم يدل دليل على الخلاف، و قد ورد الدليل على عدم الفعلية في مورد الشفاعة و مورد تكفير السيئات بالحسنات و بقي الباقي، مع أن هذه الموارد خارجة تخصصا عن المقام لتمامية الحجّة فيها على الحرمة، فلا وجه للقياس، فتتم دلالة الآية على البراءة، و مع ذلك لا تكون دليلا تعبديا، بل تكون إرشادا إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان كما لا يخفى.

### **استدلال الأخباريين على عدم الملازمة بين حكم العقل و الشرع و الجواب عنه**

ثم إنه قد استدل بها الأخباريون على عدم الملازمة بين حكم العقل و الشرع، إذ لا ريب في ثبوت حكم العقل بحسن الإحسان و قبح الظلم قبل بعث الرسل، فإن تمت الملازمة بين الحكمين يلزم ثبوت العقاب قبل البعثة أيضا، لقاعدة الملازمة، مع أن الآية تنفي العقاب فتبطل الملازمة بالآية.

وفيه: أن مورد الملازمة - كما مرّ - ما تطابقت عليه آراء العقلاء كافة، كحسن الإحسان، و قبح الظلم. و لا دليل على عدم العقاب في الظلم قبل البعثة مع استقلال عقل مرتكبه بقبح فعله، و الآية في مقام نفي العقاب قبل بعث الرسل كما ينبغي أن يؤخذ منهم، لا نفي العقاب قبل البعثة مطلقا حتى في ما استقلت

وقد يستدل بآيات اخرى على البراءة قاصرة الدلالة، وعلى فرض تماميتها تكون إرشادا إلى حكم العقل من قبح العقاب بلا بيان، وقد ذكرها شيخنا الأنصاري قدس سرّه وبين قصور دلالتها بما لا مزيد عليه، فراجع فلا وجه للتعرض لها.

### الاستدلال بالسنة على البراءة:

**منها: حديث الرفع، المراد من الرفع والإشكال عليه والجواب عنه**

#### إشارة

منها: ما استفاض منه صلّى الله عليه وآله بين الفريقين: «رفع عن أمّتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والطيرة، والحسد، والوسوسة في الخلق»، واستفاضه نقله تغني عن البحث في سنده، مع أن الصدوق نقله في الخصال بسند صحيح، وأن متنه يشهد بصحة سنده.

والمساق من الرفع عرفا ولغة خلاف الوضع، كقوله صلّى الله عليه وآله: «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم - الحديث -». فالمعنى أنه لم يوضع الإلزام في هذه الموارد، سواء كان ذلك لعدم المقتضي له أصلا، أو لوجود المانع، وتجاوز إرادة الدفع من الرفع أيضا لإطلاق كل منهما على الآخر في المحاورات، وعلى أي تقدير يدل على أن الإلزام المجهول غير معاقب عليه فيثبت المطلوب.

و ما يقال: أنه مناف لما اشتهر من اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل؛ وعدم الاختصاص بالأول.

باطل: لأن الاشتراك في ما إذا ثبت حكم بالدليل لا في ما إذا لم يكن على ثبوته دليل، فلا موضوع لقاعدة الاشتراك هنا.

**ثم إن البحث عن حديث الرفع يقع ضمن امور:**

#### إشارة

## الأول: مقتضى عموم الحديث و إطلاقه القول بأنه لا وجه لرفع المؤاخذة و دفعه

الأول: حيث أن الحديث ورد في مقام القاعدة الكلية و الامتنان على الأمة، فمقتضى عمومه و إطلاقه تعميم متعلق الرفع لكل ما أمكن رفعه في الشريعة و كان فيه التسهيل و الامتنان على الأمة، سواء كان من التكاليفيات. نفسيا كان التكليف أو غيريا، حكما كانت الشبهة أو موضوعية.

كما تعمّ الوضعيات أيضا تأسيسية كانت أو إمضائية، أو كان من تنزيل الموجود منزلة المعدوم، أو العكس. فيرفع الإلزام، و الصحة، و الجزئية، و الشرطية، و السببية و المسببية، و القضاء و الإعادة، و كل أثر شرعي إلا ما خرج بالدليل. و اختصاص الإكراه و الاضطرار بالموضوعات لقرينة خارجية لا يوجب الاختصاص في البقية، كما هو واضح.

و ليس المراد من الرفع التكويني منه حتى ينافي التحقق الخارجي، بل المراد التشريعي التنزيلي، كما في قوله عليه السلام: «لا شك في النافلة، و لا- شك لكثير الشك». فيكون بلحاظ الآثار الشرعية، أو بلحاظ العقاب الذي هو أهم الآثار، فيكون رفع غيره بالأولى، أو بلحاظ التكليف فيتضمن رفع الجميع قهرا.

و هذه الاحتمالات و إن كانت مختلفة اعتبارا، لكنها متلازمة عرفا، كما لا يخفى فلا وجه للتفصيل. و يجري الحديث في جميع أبواب الفقه و تمام مسانله، كما جرت سيرة الفقهاء قدس سرهم على التمسك به كذلك.

و ما يقال: أنه لا وجه لرفع المؤاخذة، لأنها حكم العقل باستحقاق العقوبة، و هي عقلية لا شرعية مع كونها مترتبة على المخالفة العمدية للتكليف المعلوم و لا موضوع لها في المقام قطعا.

مدفوع.. أولا: بكفاية الجعل الإمضائي في تعلق الرفع به و هو متحقق.

الثاني: كيفية ترتب الأثر الشرعي على الشيء و ثانيا: بأن المؤاخذة معلولة للإرادة التشريعية، فما اشتهر من أنها من الامور العقلية لا وجه له.

نعم أصل استحقاق العقاب لدى المخالفة حكم عقلي و هو غير

المؤاخذة، كما لا يخفى.

و ثالثا: المرفوع هو إيجاب الاحتياط الذي لا ريب في كونه تحت اختيار الشارع وضعا ورفعا، ولا يلزم من ذلك كون العقاب على نفس الاحتياط من حيث هو، وهو باطل، لأن الاحتياط مطلقا ملحوظ طريقا إلى الواقع، فثواب فعله ثواب الواقع، و العقاب على تركه عقاب على الواقع.

### **الثاني: الأثر الشرعي المترتب على الشيء.**

تارة: يترتب عليه لا بشرط عن صفتي العلم والجهل.

و اخرى: مترتب عليه بقيد العلم به.

و ثالثة: بقيد الجهل به.

و مورد التمسك بالحديث بخصوص القسم الأول فقط، لأن في الثاني ينتفي الأثر بعروض الجهل لانتفاء الموضوع، لفرض أخذ العلم فيه، و في الثالث لا- وجه لرفع الأثر لفرض أن موضوعه الجهل، وقد تحقق فكيف يرفع مع تحقق موضوعه، وأمثلة الكل كثيرة في الفقه، كما لا يخفى.

### **الثالث: تقدم حديث الرفع على الأحكام الواقعية، الإشكال بأنه يستلزم النسخ أو التصويب أو الصرف و الجواب عنه**

الثالث: حديث الرفع كسائر القواعد التسهيلية الامتنانية في طول الأحكام الواقعية و مقدمة عليها عند الكل، بمعنى كونها مانعة عن وصولها إلى مرتبة الفعلية لمصالح شتى و أغراض صحيحة عقلانية لا تحصي؛ لأن الواقعيات اقتضائيات محضة و وصولها إلى مرتبة الفعلية يحتاج إلى وجود الشرائط و فقد الموانع، فالأدلة الامتنانية التسهيلية، بل الثانوية مطلقا مبيبات إما لفقد شرط عن فعلية الأحكام الواقعية أو وجود مانع عنها، فلا محالة تتقدم عليها، بلا فرق بين أن يسمى هذا التقدم تخصيصا أو حكومة أو ورودا، إذ لا ثمره عملية بينهما، بل و لا علمية معتنى بها، كما يأتي إن شاء الله تعالى.

و لا يلزم من هذا التقدم النسخ، أو التصويب، أو الصرف. لأن الأول عبارة عن زوال مدة التشريع، و مثل حديث الرفع يبين قيد الحكم المشروع في مرتبة

الفعلية لا زوال مدته، فلا ربط له بالنسخ.

و الثاني عبارة عن حدوث الحكم و المصلحة بتمام مراتبه بالعلم به، و هو غلط في المقام لفرض تحقق الواقع اقتضاء و مصلحة، و مثل الجهل يمنع الفعلية و سقوط آثارها من المؤاخذة و غيرها.

و الثالث عبارة عن صرف الواقع و تغييره بواسطة مثل حديث الرفع إلى خصوص صورة العلم مثلا، و هو باطل أيضا إن اريد به الصرف حتى بالمرتبة الاقتضائية، و إن اريد الصرف في المرتبة الفعلية فلا مشاحة في الاصطلاح، و تقدم الأدلة التسهيلية الامتنانية على القوانين الأولية من المرتكزات العقلانية في قوانينهم المجعولة في كل مذهب و ملة، فلاحظ و تأمل و ليس ذلك مختصا بالشريعة الإسلامية فضلا عن فن الاصول.

#### **الرابع: الحديث يرفع كل ما يمكن أن تناله يد الجعل: الإشكال عليه و الجواب عنه**

الرابع: مما تناله يد الجعل - و لو إمضاء - السببية و المسببية، و الشرطية، و الجزئية، و المانع، و القاطعية و نحوها، فيصح في المعاملات الإكراهية رفع السبب، كما يصح رفع المسبب، بل يصح رفعهما معا أيضا، و في موارد نسيان الجزء أو الشرط أو المانع أو القاطع يصح رفع نفس هذه العناوين أولا و بالذات، كما يصح رفع وجوب التدارك من الإعادة أو القضاء مما يكون من الامور الشرعية، لفرض أن الكل مما تناله يد الجعل و لو إمضاء.

نعم، مع إمكان جريان الأصل في رفع الموضوع لا- وجه لجريانه في رفع الحكم، كما سيأتي إن شاء الله تعالى، كما أنه مع كثرة الأدلة الثانوية الواردة في نسيان الجزء و الشرط خصوصا في الصلاة لا نحتاج إلى حديث الرفع.

إن قلت: أن الحديث ورد مورد التسهيل و الامتنان و التكليف في مورد الجهل و الخطأ و النسيان قبيح عند العقلاء فكيف يثبت تسهيل و امتنان في ما يكون قبيحا عندهم، و لو لا حكم الشرع بالرفع أيضا فالتكليف مرفوع في هذه الموارد عقلا، فلا تصل النوبة إلى الرفع الشرعي أصلا حتى يتحقق فيه التسهيل

و الامتنان. وكذا الكلام في «ما لا يطيقون» بل ويشكل من ذلك في قوله تعالى:

رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ لِأَنَّهُ بَعْدَ أَنْ كَانَ التَّكْلِيفُ بِمَا لَا يَطَاقُ قَبِيحًا عَقْلًا لَا وَجْهَ لِهَذَا الدَّعَاءِ.

قلت: ما هو قبيح في الموارد الثلاثة هو التكليف بقيد الجهل والخطأ والنسيان. وأما وجوب الاحتياط والتحفظ حتى لا تتحقق هذه الامور مهما أمكن، أو وجوب التدارك بعد زوالها فلا قبح فيه أصلا، فرفع ذلك يكون لتسهيل الشرع و امتنانه.

و أما الآية الكريمة فلما لا يطاق مراتب متفاوتة.

الأولى: ما لا يطاق عقلا.

الثانية: ما يكون خلاف المتعارف.

الثالثة: ما يكون خلاف السهولة، كوجوب الصوم في كل سنة شهرين أو أربعين يوما - مثلا - لا يكون مما لا يطاق عقلا ولا عرفا، ولكنه خلاف السهولة، وهكذا بالنسبة إلى جميع التكليف، فالدعاء ورد بالنسبة إلى القسم الأخير فقط.

### **الخامس: توجيه ما ذكر في الحديث: من الطيرة، والحسد، والتفكر في الوسوسة في الخلق:**

الخامس: قد ذكر في الحديث: الطيرة، والحسد، والتفكر في الوسوسة في الخلق. ولها مراتب متفاوتة جدا.

منها: ما تترتب عليها الآثار الخارجية المحرّمة، ولا ريب في حرمتها.

ومنها: ما تكون ثابتة في النفس وتوجب اضطرابها دائما من دون أن تترتب عليها الآثار المحرمة، ولا ريب في أنها من الصفات الذميمة النفسانية، ويمكن أن يكون معنى رفعها رفع حرمتها، أو رفع مطلق الآثار عنها ببركة الإسلام وتفضل نبوة خير الأنام.

ومنها: ما تكون من مجرد الخطور النفسي مع عدم بقاء له في النفس أصلا، فكيف بالأثر الخارجي، وهذه المراتب مختلفة بالنسبة إلى النفوس، ولا يبعد أن يكون قول الصادق عليه السلام: «ثلاثة لا يخلو منها نبي و ما دونه: الطيرة،



و الحسد، و التفكير في الوسوسة في الخلق - الحديث -» إشارة إلى القسم الأخير بالنسبة إلى النبي، فبمجرد أن يخطر منها شيء على قلبه الأقدس يتداركه الله تعالى بتأييد غيبي، كما في قوله تعالى: «وَلَوْ لَا أَنْ تَبْتَنَّاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً وَ هَذَا لَا يَنَافِي الْعِصْمَةَ فِي شَيْءٍ أَبَدًا، و لكنه مع ذلك تجاسر بالنسبة إلى مقاماتهم الشريفة خصوصا خاتم الأنبياء و أوصيائه عليهم السلام، فلا بد و أن يراد بالنسبة إلى النبي من الوصف بحال المتعلق لا الذات، كما ذكره الصدوق قدس سره من أنه يتطير بالنبي، لقوله تعالى: «إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ، و يحسد عليه، لقوله تعالى:

أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ . و يكون من يفكر في الوسوسة في الخلق في أطرافه من المنافقين، لقوله تعالى: «إِنَّهُ فَكَّرَ وَ قَدَّرَ فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ . فراجع و تأمل.

### **السادس: كلام في مثبتات الاصول العملية**

السادس: المعروف عدم اعتبار مثبتات الاصول العملية، فلو كان مجرى البراءة أولا و بالذات أمرا عرفيا أو عقليا، و يترتب عليه أثر شرعي لا اعتبار بها، كما أن المعروف اعتبار مثبتات الأمارات؛ فإنها إن جرت في مورد الأمر العرفي أو العقلي و يترتب عليه أثر شرعي، تعتبر و تكون حجة، و حينئذ ففي كل مورد يكون جريان الأصل مثبتا، لنا أن نتمسك بنفس حديث الرفع الذي هو من الأمارات المعتمدة و يحكم بالأثر الشرعي و لو كان بواسطة أمر عقلي أو عرفي، و يأتي إن شاء الله تعالى في الاستصحاب ما يرفع المقام. هذا بعض ما يتعلق بحديث الرفع.

### **و منها: مرسل الصدوق، ذكر الاحتمالات فيه و الجواب عنها**

و منها: مرسل الصدوق: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي». و المناقشة فيه بالإرسال مع اعتماد الفقهاء عليه و اعتضاده بروايات مختلفة في أبواب متفرقة، و سهولة الشريعة المقدسة مما لا وجه لها.

نعم يحتمل فيه وجوه:

الأول: أن يراد بالشيء ما يكون بعنوانه الأولي من حيث هو، و بالورود

أصل التشريع، فيكون دليلاً لبحث الحظر والإباحة، لا البراءة لمجهول الحكم بعد تمامية التشريع من كل جهة إلا أن يشملها بالملازمة العرفية، وفيه تأمل.

الثاني: أن يراد به مجهول الحكم، وبالورود مطلق التشريع، فتكون أدلة الاحتياط في الشبهة التحريمية الحكمية حينئذ مقدمة عليه، لكفايتها في تشريع الاحتياط، فيصير المرسل بناء عليه من أدلة الأخباريين.

الثالث: أن يراد بالشيء مطلق مجهول الحكم، وبالورود الحكم الثابت من كل جهة الغير القابل للمناقشة العرفية الصحيحة أصلاً، فيصير دليلاً للبراءة حينئذ لما يأتي من المناقشة في أدلة الاحتياط، وكونه ظاهراً في خصوص الأخير مشكل.

### ومنها: حديث الحجب. المناقشة في الاستدلال به

ومنها: قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

وفيه: أن ما يتعلمه الناس..

تارة: يكون مما رغب فيه الشرع.

و أخرى: مما لم يرغب فيه ولم ينه عنه.

وثالثة: يكون مما نهى عنه لكون مفسدة تعلمه أكثر من مصلحته لقصور أفهام الناس عن الإحاطة به على ما هو عليه، والمنساق من الحديث هو الأخير فلا ربط له بالمقام، فيكون مثل الأحاديث الناهية عن عدم الغور في القضاء والقدر ونحوهما من أسرار التكوين.

### ومنها: صحيح ابن الحجاج. المناقشة فيه. رد ما يستشكل عليه

ومنها: صحيح ابن الحجاج عن الكاظم عليه السلام: «عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة، أهي لا تحل له أبداً؟ فقال عليه السلام: أما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تقضي عدتها، فقد يعذر الناس بما هو أعظم من ذلك. قلت: بأي الجهالتين أعذر، بجهالة أن ذلك محرم عليه أم بجهالة أنها في العدة؟ قال عليه السلام:

إحدى الجهالتين أهون من الأخرى، الجهالة بأن الله تعالى حرم عليه ذلك، وذلك لأنه لا يقدر معه على الاحتياط. قلت: فهو في الأخرى معذور. قال عليه السلام:

نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها».

وفيه: أنه قضية في واقعة خاصة يعترف بها الكل من الأخباري والاصولي، كسائر الموارد الخاصة التي ورد فيها الدليل الخاص على عذرية الجهل، كالجهر في موضع الإخفات وبالعكس، والتمام في مورد القصر جهلاً، مع أن في مورد الصحيح - مقتضى أصالة بقاء العدة إن كانت الشبهة موضوعية، وأصالة عدم ترتب الأثر على العقد إن كانت حكمية - عدم جواز الاقتحام بخلاف المقام الذي يعتبر فيه أن لا يكون أصل موضوعي في البين أصلاً.

نعم قوله عليه السلام: «فقد يعذر الناس بما هو أعظم من ذلك» لا يخلو عن تأييد للمقام.

ثم إنه قد استشكل عليه: بأنه إن كان المراد بالجهالة في الحكم أو الموضوع الغفلة وعدم الالتفات أصلاً، فلا يقدر على الاحتياط حينئذ فيهما معاً، فلا وجه للتفرقة بينهما.

وإن كان المراد عدم العلم مع الالتفات إليه فيقدر على الاحتياط فيهما معاً، فلا وجه للتفرقة على أي تقدير. وكون المراد بالجهالة في الحكم الغفلة، وفي الموضوع عدم العلم مع الالتفات إليه خلاف الظاهر.

واجيب: باختيار القسم الأخير، وذلك لأن عدم العلم مع الالتفات إليه بالنسبة إلى نفس الحكم في هذا الأمر العام البلوى مما لا ينبغي بالنسبة إلى المسلم. وأما الغفلة عنه فلا بأس به ولا منقصة فيه على أحد، فكأنه عليه السلام أشار إلى أن المسلم في هذه الأمور الابتلائية لا بد وأن يكون عالماً بها، وإن حصل منه جهل فهو غفلة لا أن يكون من عدم العلم، ويمكن استعمال الجهالة فيه في المعنى الأعم من الغفلة وغيره، فيكون إرادة خصوص الغفلة بالنسبة إلى الحكم من باب تعدد الدال والمدلول.

ومنها: قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو حلال حتى تعرف

الحرام منه بعينه». أو «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه».

وفيه: أن المنساق منهما عرفا الشبهات الموضوعية واستفادة الحكمية منها تكلف، كما لا يخفى. ومع الشك يكون من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية. مع أن في غيرهما غنى وكفاية.

### **الاستدلال بالإجماع، و دليل العقل، و الأصل على البراءة**

و استدل بالإجماع أيضا على البراءة في الشبهة التحريمية الحكمية.

ويرد: بأنه غير متحقق، لكثرة الخلاف و المخالف، و على فرض تحققه فهو معلوم المدرك.

و أما دليل العقل فلا-ريب في استقرار بناء العقلاء في كل عصر و زمان على الحكم بقبح العقاب بلا بيان حتى عدّ ذلك من القواعد العقلية، و الأدلة السابقة بعد تماميتها تكون إرشادا إليها، و بعد عدم تمامية ما يأتي من أدلة الاحتياط تتم القاعدة من كل جهة.

ثم إنه قد يستدل بأصالة البراءة قبل التكليف أو قبل البعثة و لا بأس به.

و الإشكال عليه بأنه من التطويل بلا طائل لكفاية مجرد الشك في البراءة بلا احتياج إلى لحاظ الحالة السابقة.

مدفوع: بالفرق بين مجرد عدم البيان، و البيان على العدم، و الاستصحاب من الثاني فيكون أكد لا محالة.

**أدلة القول بوجوب الاحتياط شرعا في الشبهات الحكمية التحريمية و الجواب عنها:**

**استدل عليه بالأدلة الثلاثة.**

**فمن الكتاب:**

بما دل على النهي عن القول بغير العلم كقوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** والنهي عن الإلقاء في التهلكة مثل قوله تعالى: **وَلَا تُقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ** ، وبما دل على الأمر بالتقوى نصا أو ظاهرا، أو بالفحوى التي تقرب من مائتي آية.

و الجواب عن الكل: إن القول بالبراءة مستندا إلى الحجة المعتبرة، خصوصا القاعدة العقلانية المتفق عليها بين الكل، وهي قبح العقاب بلا بيان ليس قولاً بغير العلم ولا من الإلقاء في التهلكة ولا مخالفاً للتقوى، كما هو أوضح من أن يخفى لأن التقوى هي إتيان الواجبات وترك المحرمات، فلا بد أولا من إثباتهما ثم الامتثال حتى تتحقق التقوى، وإثبات أصل الحكم بأدلة التقوى من الدور الواضح. وكذا آية التهلكة لا بد فيها أولا من إثبات التهلكة ثم النهي عن الإلقاء فيها وإثباتها بنفس النهي دور باطل.

**ومن السنة:**

**إشارة**

بما يظهر منه لزوم الاحتياط والتوقف في الشبهات وأنه خير من الاقتحام في المهلكة، الوارد بالسنة مختلفة، راجع الباب الثاني عشر من كتاب قضاء الوسائل فقد جمع فيه واحدا وسبعين حديثا. مع كون بعضها غير

مربوط بالمقام إلا- بالمناسبات البعيدة، ولو اريد أن يجمع مثلها لأ-مكن أن يجمع أكثر منها، كما لا يخفى على الخبير، وفيها الأمر بالاحتياط بطرق شتى، كما هو ظاهر للبصير. ولكن محتملات وجوبه أربعة:

الأول: الوجوب النفسي المولوي، كوجوب الصلاة والزكاة ونحوهما.

وفيه: أنه خلاف المنساق من الاحتياط لدى المتشعبة، بل أهل المحاورة، فإن المتبادر منه عندهم الطريقة المحضنة، كما في جميع الطرق والأمارات، والاجتهاد والتقليد لا النفسية من كل حيثية وجهة، مع أن في تلك الروايات قرائن تدل على خلافه. وهي واضحة بأدنى مراجعة، كقوله: «و من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيها».

الثاني: الغيري المقدمي.

وفيه.. أولاً: أنه يتوقف على ثبوت وجوب ذي المقدمة، وهو منحصر بأطراف العلم الإجمالي، أو الشبهات البدوية قبل الفحص، والمقام ليس منهما في شيء.

وثانياً: بما مرّ من أن وجوب المقدمة عقلي وليس شرعي، فيكون حينئذ إرشاداً إلى حكم العقل بوجوبه في المورد، فيصير أجنبياً عما نحن فيه، ولكن ذكرنا أن وجوب المقدمة شرعي فراجع.

الثالث: النفسي الطريقي المحض.

ويرد: بما مرّ من عدم ملاك النفسية فيه بوجه، فكيف يحتمل النفسية في مثل قوله عليه السلام: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»، وهل يصح التمسك به في ما ليس فيه الهلكة أبداً لقيام الدليل العقلي على قبورها.

الرابع: الإرشاد المحض إلى حسن الاحتياط عقلاً، الذي قد يصل إلى حدّ الوجوب، كما في أطراف العلم الإجمالي وما قبل الفحص في الشبهات البدوية، وقد يبقى على مجرد حسنه فقط، كما في المقام، وهذا الوجه هو المنساق عرفاً

## المناقشة في الاستدلال بصحيح ابن الحجاج الوارد في الصيد

وبالجملية: الاحتياط بحسب المرتكزات طريقي محض ولا- يزيد في الطريقية على الأمارات المعتمدة، فكما أنها منجزة في ظرف تنجز الواقع يكون الاحتياط أيضا كذلك، وهو منحصر بأطراف العلم الإجمالي و ما قبل الفحص، وفي غيرهما لا تنجز للواقع، فلا وجه لتنجز الاحتياط الممحض في الطريقية، وجميع ما ورد في الاحتياط والتوقف في الشبهات إنما هو في مقام بيان كثرة الاهتمام بالواجبات والمحرمات، وأنهما بمثابة من الأهمية ينبغي أن يحتاط في مشتبه الوجوب فعلا ومشتبه الحرمة تركا، وليس هذا إلا معنى حسن الاحتياط عقلا.

هذا مع أن بعض ما استدلوا به لا- ربط له بالمقام، كصحيح ابن الحجاج الوارد في الصيد: «إذا أصبتم بمثل هذا ولم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا». فإنه في الشبهات البدوية قبل الفحص التي اتفق الكل على عدم صحة البراءة فيها. وكموثق ابن وضاح الوارد في دخول وقت المغرب: «أرى لك أن تأخذ بالحائطة لدينك». فإنه إن كان في الشبهة الموضوعية فمقتضى الاستصحاب عدم دخول وقت المغرب وفي مثله لا- يقول أحد بالبراءة، وإن كان في الشبهة الحكمية فاتفق الكل على دخوله بذهاب الحمرة، فلا وجه للاحتياط على كلا التقديرين.

إن قلت: ما وجه أمره عليه السلام بالاحتياط، ولم لا يبين الحكم الواقعي مع أنه عليه السلام عالم به، وليس من شأنه عليه السلام الأمر بالاحتياط الذي يستلزم الجهل بالواقع والمعصوم منزعه عنه؟

قلت: لعله لعدم قدرته عليه السلام على إظهار الواقع لقصور فهم المخاطب، أو لجهة أخرى، فليس منشأ الأمر بالاحتياط منحصر في الجهل بالواقع، بل له مناشئ مختلفة كما لا يخفى.

إشارة

وذلك من وجوه:

الأول: أن المقام من صغريات الشك في الفراغ، ومقتضى حكم العقل فيه الاشتغال للعلم الإجمالي بوجود المحرمات في الشريعة فيحكم العقل بالاحتياط في تمام الشبهات تحصيلا للعلم بالفراغ، فإدخال المقام في الشبهات في أصل التكليف مغالطة.

وفيه.. أولا: النقص بالشبهات الوجوبية التي اتفق الأخباري - كالأصولي - على البراءة فيها مع جريان هذا الدليل في الوجوبية والتحريرية معا من غير فرق بينهما.

وثانيا: بأن العلم الإجمالي ليس مطلقا من كل جهة، بل الحق في بيانه أن يقال: إنا نعلم إجمالا بوجود المحرمات في ما بأيدينا من الطرق والاصول المعتمدة بحيث لو تفحصنا لظفرنا بها، وقد تفحصنا وظفرنا بها - والحمد لله - فلم يبق علم إجمالي منجز في البين أصلا.

وثالثا: أنه لو كان مطلقا فلنا علمان إجماليان..

أحدهما: بالمحرمات.

وثانيهما: بطرق معتبرة عليها.

وهذان العلمان متقارنان حدوثا، وفي مثله لا تنجز للعلم الإجمالي بالمحرمات في غير موارد الطرق والأمارات، فإن قيام الحجة المعتمدة في مورد العلم الإجمالي..

تارة: مقدم على حدوثه.

واخرى: مقارن معه.

وثالثة: متأخر عنه بعنوان الكشف عنه، أو بعنوان اكتفاء الشارع بامثال



موارد الحجة عن امتثال جميع أطراف العلم الإجمالي. وفي جميع هذه الصور لا أثر للعلم الإجمالي في غير موارد الحجة عند العقلاء، سواء سمي هذا الانحلال حقيقيا أو حكما، إذ لا ثمرة عملية بين التعبيرين، بل ولا علمية معتدا بها، كما لا يخفى على أهله.

الثاني: أن الأصل في الأفعال غير الضرورية التي تقوم بها نظام العباد والبلاد هو الحظر، لأنه تصرف في سلطان المولى بدون إذنه وهو قبيح عقلا، فلا يجوز الاقتحام فيها إلا مع الترخيص الشرعي.

ويرد.. أولا: بأن هذه المسألة خلافية غير مسلمة، فلا وجه لجعلها دليلا للمقام.

و ثانيا: بأنها بحث عن حكم الأشياء قبل البعثة و ظهور الشريعة، و ما نحن فيه بحث عن حكمها بعد تكميل الشريعة و عدم ظهور دليل لنا على حكم من الأحكام، فلا ربط لإحداهما بالآخرى.

الثالث: قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، فإن اقتحام محتمل الحرمة مظنة للضرر، و العقل حينئذ يحكم بعدم جوازه دفعا للضرر.

ويرد.. أولا: بالنقض بالشبهات الوجوبية.

و ثانيا: بأنه إن اريد بالضرر العقاب فلا عقاب في البين، لقاعدة قبح العقاب بلا بيان. و إن اريد به الضرر الدنيوي فهو ممنوع صغرى و كبرى، كما مرّ في بعض أدلة حجية مطلق الظن.

فتلخص: أن أدلة القول بوجوب الاحتياط في ما لا نص فيه من الشبهات البدوية التكليفية، قاصرة عن إيجابه فيها تحريمية كانت أو وجوبية.

### **الكلام في مورد إجمال النص أو تعارضه**

و كذا الكلام بعينه في مورد إجمال النص أو تعارضه، لعدم تمامية البيان الواصل إلى المكلف فيهما أيضا، فتجري فيهما أدلة البراءة، كما تجري في ما لا نص فيه، إذ لا اعتبار بالمجمل و لا بما هو معارض بمثله لدى العرف و العقلاء،

فلا- وجه لتوهم البيان في الأول، كما لا وجه لتوهم وجوب الاحتياط في الثاني بمرفوعة زرارة الدالة على الاحتياط في تعارض النصين، لقصورها عن إثبات إيجاب الاحتياط فيه، كما مرّ في مباحث التعارض، هذا مع اتفاق الأخباريين إلى الرجوع إلى البراءة في الشبهات الوجوبية أيضا كالأصوليين.

ثم إنه لا فرق في الحرمة المشكوك فيها بين كونها نفسية أو غيرية، كما لا فرق في الوجوب المشكوك فيه بين كونه نفسيا أو غيريا، عينيا أو كفاثيا، لشمول أدلة البراءة لجميع ذلك، كما هو واضح. هذا كله في الشبهة الحكمية تحريمية كانت أو وجوبية بجميع الأقسام المتصورة فيهما.

### **الكلام في الشبهات الموضوعية**

وأما الموضوعية فاتفق العلماء من أصوليهم وأخباريهم على البراءة فيها، ويدل عليها مضافا إلى الإجماع المحقق، جميع ما مرّ من أدلة البراءة من الكتاب، والسنة، والعقل، لأن المراد بالبيان الذي لا تجري معه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولا أدلة البراءة، هو تبين الحكم بقيوده المعتمدة فيه لا- مجرد صدوره من الشارع بأي وجه اتفق، ولا ريب أن تبين الموضوع من حدود الحكم وقیوده، ومع عدمه لا تتم الحجة والبيان، كما هو أوضح من أن يخفى.

### **و ينبغي التنبيه على امور:**

### **الأول: تقدم الأمارات على الاصول الموضوعية و الأخيرة على الاصول الحكمية**

#### **اشارة**

الأول: قد تسالم العلماء، بل ارتكز في النفوس أن الأمارات مقدمة على الاصول الموضوعية التي هي عبارة عما يرتفع بها موضوع أصل آخر وهو الشك، وهي مقدمة على الاصول الحكمية، فلا يجري الأصل الموضوعي مع وجود الأمانة، كما لا يجري الأصل الحكمي مع وجود الأصل الموضوعي، وهذا من الامور المسلّمة الجارية في تمام أبواب الفقه، فلا تجري أصالة البراءة مطلقا مع وجود أصل موضوعي في موردها، كأصالة عدم التذكية، وأصالة احترام النفس والعرض والمال، وأصالة الحرية ونحوها من الاصول المعتمدة

التي تجري في بعض الموارد، فيزول بها الشك فينتفي موضوع جريان البراءة قهرا.

## بعض الكلام في أصالة عدم التذكية

### إشارة

وقد جرت العادة بذكر بعض ما يتعلّق بأصالة عدم التذكية في المقام، لمناسبة أنها من الاصول الموضوعية التي تمنع عن جريان أصل البراءة والإباحة الذي هو أصل حكمي، ولباب القول فيها يقتضي التعرض لأمرين:

### التعرض لأمرين

#### الأول: المراد من غير المذكي والميتة

الأول: أنه نسب إلى المشهور أن غير المذكي في اصطلاح الكتاب و السنة عبارة اخرى عن الميتة، فهما وإن اختلفا مفهوما لكنهما متحدان شرعا، و يترتب عليه أنه بجريان أصالة عدم التذكية يحكم بالنجاسة و حرمة الأكل، لفرض أن غير المذكي ميتة شرعا، فلا يكون الأصل مثبتا. لأنه مع وحدة الموضوع يثبت حكم كل منهما للآخر طبعا.

ولكن يمكن المناقشة فيه: بأنه من مجرد الدعوى بلا شاهد عليه، بعد الاعتراف بكونهما مختلفين لغة و عرفا، المستلزم لاختلاف الحكم. و الأخبار الواردة على قسمين:

الأول: و هي كثيرا ما تشتمل على لفظ «لا تأكل» عند فقد بعض الشرائط، و لفظ «كل» عند تحققها، كقول الباقر عليه السلام: «لا تأكل من ذبيحة ما لم يذكر اسم الله عليها». و عن الصادق عليه السلام بعد أن سئل عن ذبيحة ذبحت لغير القبلة، فقال عليه السلام:

«كل و لا بأس ما لم يتعمده». و ظهور مثل هذه الأخبار في حرمة الأكل مما لا ينكر، و أما النجاسة فلا يستفاد منها بوجه من الوجوه، مع أنها واردة في مقام البيان و محل الحاجة، و لا بد و أن يبين النجاسة أيضا، بل هي أهم لاستلزامها حرمة الأكل أيضا بخلاف العكس.

الثاني: جملة من الأخبار الواردة في ما قطعت من الحيوان، كقول علي عليه السلام: «ما أخذت الحباله من صيد فقطعت منه يدا أو رجلا فذره، فإنه ميت، و كلوا مما أدركتم حيا و ذكر اسم الله عليه». و قول الصادق عليه السلام: «ما أخذت

الجبالة فانقطع منه شيء فهو ميتة». وعن الكاهلي قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده عن قطع أليات الغنم؟ فقال عليه السلام: لا بأس بقطعها إذا كنت تصلح بها مالك، ثم قال عليه السلام: إن في كتاب علي عليه السلام إن ما قطع منها ميت، لا ينتفع به». و عنه عليه السلام أيضا «في أليات الضأن فقطع وهي أحياء، أنها ميتة». وعن الحسن ابن علي: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام فقلت جعلت فداك: إن أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها، قال عليه السلام: هي حرام. قلت: نستصيح بها؟ قال عليه السلام: أما علمت أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام». وعن البرزطي عنه عليه السلام أيضا: «الرجل يكون له الغنم يقطع من ألياتها وهي أحياء، أ يصلح أن ينتفع بما قطع؟ قال عليه السلام: نعم، يذبيها ويسرح بها، ولا يأكلها، ولا يبيعهها».

وفيه: أن أهم آثار الميتة إنما هو حرمة الأكل، فالتنزيل من هذه الجهة مسلّم. وأما من حيث النجاسة فهي مشكوك فيها، يرجع فيها إلى الأصل. وأما قوله عليه السلام: «أما علمت أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام»، فلا بد من حمله على بعض المحامل، لأن تنجيس اليد والثوب ليس بحرام قطعا، ويحتمل الحرمة الغيرية بالنسبة إلى الصلاة وهي تكون بالنسبة إلى غير المذكى أيضا، لقوله عليه السلام:

«فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره، وبوله، وشعره، وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز، إذا علمت أنه ذكي، وقد ذكاه». وفي خبر الصيقل: «كتبت إلى الرضا عليه السلام: أنه أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة تصيب ثيابي فأصلي فيها، فكتب عليه السلام إلي: اتخذ ثوبا لصلاتك». واستفادة النجاسة من هذه الرواية أيضا مشكلة لاحتمال تلطخ الثوب بأجزاء الميتة، فلا تصح فيه الصلاة من هذه الجهة مع أن ثبوت النجاسة فيها لا تلازم نجاسة غير المذكى إلا بالدليل، وقد مرّ ما فيه.

وما أبعد ما بين ما نسب إلى المشهور من نجاسة غير المذكى لأنه كالميتة، وما يظهر من صاحب المدارك من عدم دليل على نجاسة الميتة أصلا فضلا عما

يكون نازلا منزلتها.

## الثاني: أن الحيوان بالنسبة إلى التذكية و عدمها على أقسام

### إشارة

فتارة: يكون مما لا أثر للتذكية بالنسبة إليه أصلا، لا بالنسبة إلى الطهارة و لا الحلية، فهو نجس و حرام مطلقا ذكّي أو لم يذكّ، كالكلب و الخنزير.

و اخرى: يكون مما لا أثر للتذكية بالنسبة إليه أيضا من حيث الطهارة و الحرمة، كالحشرات فإنها طاهرة في حال الحياة و الموت و التذكية، و حرام كذلك أيضا.

و ثالثة: مما يكون الأثر بالنسبة إلى الطهارة فقط دون الحلية، كالسباع فإنها إن ماتت حتف الأنف تكون حراما و نجسة، و إن ذكيت تكون حراما و طاهرة.

و رابعة: ما يكون لها الأثر بالنسبة إلى كل من الطهارة و الحلية، كالأنعام الثلاثة مثلا، حيث أنها بالموت تتنجس و تحرم، و بالتذكية تكون حلالا و طاهرة.

### إذا تبين هذا نقول: إن الشك في التذكية.

### تارة: في الشبهة الحكمية،

أي الحكم الكلي لنوع حيوان خاص، كما إذا لم يعلم مثلا أن الحيوان المتولد بين الحيوانين الذي لا يتبعهما في الاسم و الصفة قابل لها أو لا.

### و اخرى: في الشبهة الموضوعية الخارجية

أما الاولى فلا وجه لأصالة عدم التذكية فيها أصلا، لما عن صاحب الحدائق الإجماع على أن كل حيوان يقبل التذكية إلا ما خرج بالدليل، و عن صاحب الجواهر: «مؤيدا بما يفهم من مجموع النصوص المتقدمة في لباس المصلي من قبول التذكية لكل حيوان طاهر العين حال الحياة، و إن لم يكن مأكول اللحم، و لكن لا يصلي فيه عدا ما استثنى». و في صحيح ابن يقطين:

«سألت أبا الحسن عليه السلام: عن لباس الفراء، و السمور، و الفنك، و الثعالب و جميع الجلود؟ قال عليه السلام: لا بأس». فلا يبقى مجال لأصالة عدم التذكية فيها مع مثل هذه



الإطلاقات، ودعوى الإجماع، مع أنها من العرفيات التي يكفي فيها عدم الردع.

مع أن عدم التذكية فيها إما لأجل توهم حرمتها النفسية، أو لأجل الحرمة الغيرية، كالأستعمال في ما يعتبر فيه الطهارة، وقد مرّ أن الشك في الحرمة مطلقاً من مجاري البراءة، نفسية كانت أو غيرية، فراجع.

### تفصيل القول في جريان أصالة عدم التذكية في الشبهات الموضوعية

و أما الثانية فخلاصة القول فيه، أن التذكية إما عبارة عما يقوم بالمذكي (بالكسر) من التسمية و الاستقبال، و فري الأوداج و نحوها مع قابلية المحل، و بعبارة اخرى تكون مركبة من امور خاصة. أو تكون بسيطة و من التوليدات الحاصلة من هذه الامور، نظير الطهارة التي يمكن أن تكون عبارة عن الغسلات و المسحات، فتكون مركبة. أو الحالة النفسانية الحاصلة منها، فتكون بسيطة. و لا ريب في أن الشك في حصول التوليدات إنما يكون من ناحية الشك في أسبابها، و سيأتي أن الأصل الجاري في السبب يغني عن جريانه في المسبب و لو كان توليدياً، لمكان اتحاد التوليدات مع أسبابها عرفاً يصح كونها مجرى الأصل، بل يصح انتساب الأصل الجاري في أسبابها إليها أيضاً، فلا ثمة عملية بل و لا علمية في تنقيح أنها مركبة أو بسيطة.

و حينئذ فنقول: إن كان الشك في ما عدا قابلية المحل من سائر الشرائط فلا ريب في كونها مسبوقه بالعدم، فتجري أصالة عدم تحقق الشرط مع عدم وجود أمانة على الخلاف من يد مسلم أو سوقه أو أرضه أو نحوها، فيثبت عدم التذكية الذي هو عبارة اخرى عن الميتة شرعاً، لكونهما متحدتين في اصطلاح الشرع، كما نسب إلى المشهور، فتثبت النجاسة و الحرمة، و أما بناء على صحة التفكيك بينهما كما مرّ، فتثبت حرمة الأكل دون النجاسة.

و إن كان الشك في قابلية المحل و عدمها، فالأصل الجاري حينئذ منحصر بالأصل الجاري في العدم الأزلي، و مفاد ليس التامة، لأن كل حيوان حين تكوّنه إما أن يتكوّن قابلاً لها أو غير قابل، و هذه القابلية أو عدمها كلوازم الذات غير

المنفكة عنه، فلا يتصور فيها جريان أصالة العدم بالعدم النعتي العارض على الموضوع، بل ما هو المتصور منها إنما هو (أصالة عدم تحقق القابلية للتذكية) بالعدم الأزلي السابق على كل حادث، لأن القابلية أيضا حادث من الحوادث مسبوق بالعدم الأزلي، فيجري الأصل فيه حينئذ كجريانه في جميع الحوادث المسبوقة بالعدم، سواء كانت من الذوات أو من لوازمها.

إن قلت: نعم، ولكن المستصحب هو كلي عدم تحقق قابلية التذكية، و المطلوب هو إثبات عدم قابلية هذا الموضوع الخارجي لها، فيصير الاستصحاب مثبتا بالنسبة إليه.

قلت: هذا الإشكال جار في جميع استصحابات الأعدام الأزلية، و لا- اختصاص له بخصوص المورد، و الجواب أن الكلي و الحصة متحدان مع الفرد الخارجي و إن كان بينهما فرق اعتباري عقلي، فلا يكون الأصل مثبتا، فهو كاستصحاب عدم العام لإثبات عدم الخاص المتحد معه.

هذا، و لكن الاستصحاب في الأعدام الأزلية بعيد عن الأذهان العرفية المنزلة عليها الأدلة، مع أنه معارض باستصحاب عدم الخصوصية المقتضية للحرمة، و بعد المعارضة و السقوط تصل النوبة إلى الأصل الحكمي الذي هو أصالة الحلية و الطهارة، فيكون حلالا و طاهرا، و التفكيك بينهما بالحرمة و الطهارة بدعوى: أن المحللات محصورة و ليس المورد منها، فيكون حراما.

مردود: بدعوى العكس، فيحل حينئذ لا محالة.

و كذا دعوى أن الحلية تعلقت بأمر وجودي و هو الطيبات، فلا بد من إحراز الطيبة، و إلا فتشمله أدلة الخبائث فيكون حراما.

مردودة: أيضا بالنقض بأن الحرمة تعلقت بالأمر الوجودي الذي هو الخبائث، فلا بد من إحرازه، و إلا فيكون حراما، مع أنه يمكن منع كون الطيب أمرا وجوديا، بل هو عدمي أي ما لا يستقذره الطبع، فراجع المطولات.



## بيان الحق في المقام، التمسك ببعض الأخبار على ذلك

و الحق أن يقال: إنه لا وجه لجريان أصالة عدم التذكية في مورد الشك في القابلية وعدمها، لأن عدم القابلية لها مما لا يعلم إلا من طريق الوحي و ينحصر العلم بها فيه، فلو كان حيوان حراما واقعا، و كانت فيه خصوصية الحرمة، و جب على الشارع بيانها لانحصار طريق معرفتها ببيانه، فعدم البيان في مثله يكفي في الحلية مع أن عمومات الحلية بيان، مضافا إلى أن لنا أن نقلب الأصل، و نقول مقتضى سهولة الشريعة المقدسة، و إطلاقات الحلية، أن الحرمة تتقوم بخصوصية خاصة، و مع الشك في تلك الخصوصية يجري الأصل الأزلي في عدمها، فالحلية مرسله مطلقة، و الحرمة مقيدة بالخصوصية.

و بالجملة: مقتضى عمومات الحلية وقاعدتها حلية كل حيوان، و كذا مقتضى حصر ما لا تقع عليه التذكية في ما نص عليه بالخصوص، و وقوع التذكية على كل حيوان إلا ما خرج بالدليل، فلا موضوع لأصالة عدم التذكية من هذه الجهة.

نعم، تجري في مثل الشك في الاستقبال، و التسمية ما لم تكن أمانة على الخلاف.

و يشهد لذلك الأخبار التي يستفاد منها أصالة عدم التذكية، فإن جلّها واردة في الشبهات الموضوعية، ففي خبر أبي بصير: «فلما مضت الكلاب دخل فيها كلب غريب لا يعرفون له صاحبا فاشترك جميعا في الصيد، فقال عليه السلام: لا يؤكل، لأنك لا تدري أخذه معلم أو لا». و في خبر آخر: «فإن يتردى في جب، أو و هدة من الأرض، فلا تأكله و لا تطعمه، فإنك لا تدري التردى قتله أو الذبح» إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في الشبهات الموضوعية.

## التنبيه الثاني: لا ريب في حسن الاحتياط غير المخل بالنظام

### إشارة

نصا و إجماعا، بل باتفاق العقلاء، و لا إشكال فيه في التوصليات. بل يترتب عليه الثواب أيضا إن كان بعنوان الرجاء، و كذا في العباديات مع دوران الأمر فيها بين الوجوب

و الندب، لثبوت الأمر الذي يتقوّم به العبادية، فيتحقق موضوع حسن الاحتياط حينئذ.

وأما مع دوران الأمر بين الوجوب وغير الندب أو الندب وغير الوجوب، فقد اشكل في جريانه فيها بعدم إحراز الأمر حينئذ، والمفروض أن العبادية متقوّمة بذلك، ومع عدم تحقق العبادية لا يتحقق موضوع حسن الاحتياط أيضا، لأنه عبارة عن إتيان المتعلق بجميع ما اعتبر فيه جزء و شرطا بعنوان الاحتياط.

و اجيب عن هذا الإشكال بوجهه:

منها: ما عن المحقق الأنصاري قدّس سرّه من إنكار الاحتياط فيها رأسا، فقال:

(وفي جريان ذلك في العباديات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب وجهان: أقواهما العدم).

ويرد عليه: أنه مخالف مع ما في رسائله العملية و كتبه الاستدلالية الفقهية، كما لا يخفى على من راجعها.

و منها: أن من حسن الاحتياط عقلا يستكشف الأمر بقاعدة الملازمة شرعا.

وفيه.. أولا: أن الحسن يتعلّق بذات الاحتياط من حيث هو، و الأمر الذي يراد إثباته إنما هو بالنسبة إلى متعلّقه لا ذاته، و لا ربط لأحدهما بالآخر.

و ثانيا: أن مورد قاعدة الملازمة هو الحسن الذاتي الذي يكون وصفا بحال الذات، و حسن الاحتياط طريقي محض لا ذاتية فيه بوجه، فلا وجه لأن يكون مورد قاعدة الملازمة.

و منها: أن من ترتب الثواب يستكشف الأمر، لكون الثواب معلولا للامتنال و هو معلول الأمر.

وفيه: أن ترتب الثواب أعمّ من امتثال الأمر، كما مرّ في بعض المباحث السابقة، مع أن الكلام في أصل ثبوت الأمر واقعا لا في طريق استكشافه في

الظاهر، وحينئذ فمعلول الشيء لا يعقل أن يكون من مبادئ ثبوته، لأنه دور باطل.

ومنها: أن نفس الأوامر التي وردت في الاحتياط تكفي للداعوية، فيقصد نفس الأمر الاحتياطي.

وفيه.. أولاً: أنها ليست عبادية، فمن أين يحصل الأمر العبادي في المتعلق.

و ثانياً: أنها طريقية محضة، لا بد وأن يكون الأمر العبادي ثابتاً في المتعلق قبل عروض الأمر الاحتياطي حتى يتحقق الاحتياط في العبادة، فهذا الوجه كالوجه الأول مغالطة بين نفس الاحتياط والعمل المحتاط فيه.

ومنها غير ذلك مما ذكر في المطولات مع ما فيه من ظهور الخدشة.

و الحق أن يقال: إن كيفية الامتثال موكولة إلى العقلاء، وهي لديهم إما علمية تفصيلية، أو إجمالية، أو احتمالية رجائية، والامتثال برجاء المطلوبة نحو من الامتثال لديهم، ولم يردع عنه الشارع بل قرره بالترغيب إلى الاحتياط. فكما أن الامتثال في موارد إحراز الأمر بالأمارات أو الأصول المعتمدة صحيح شرعاً، فكذا في موارد رجاء الأمر، بل يكون الانقياد فيها أشد، كما لا يخفى.

وقد يتمسك لإثبات الأمر في المقام بأخبار «من بلغ».

## الكلام في قاعدة التسامح من جهات:

### إشارة

بدعوى: أن مفادها تحقق الأمر الشرعي في مورد احتمال ثبوت الأمر، وقد يعبر عن ذلك ب «قاعدة التسامح في أدلة السنن».

و البحث فيها من جهات:

## الجهة الأولى: في الأخبار الدالة على القاعدة

### إشارة

، منها قول أبي عبد الله عليه السلام:

«من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به، كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله». و عنه عليه السلام أيضاً: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله». و عنه عليه السلام: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كان ذلك له



وإن كان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَمْ يَقُلْهُ». وَعَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْضًا: «مَنْ سَمِعَ شَيْئًا مِنَ الثَّوَابِ، فَصَنَعَهُ كَانَ لَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَغَهُ». وَعَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ بَلَغَهُ ثَوَابٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى عَمَلٍ فَفَعَلَ ذَلِكَ الْعَمَلَ التَّمَّاسَ ذَلِكَ الثَّوَابِ، أَوْ تَبَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ الْحَدِيثَ، كَمَا بَلَغَهُ». وَيَقْتَضِي ذَلِكَ فِي الْجُمْلَةِ مَا وَرَدَ فِي أَخْبَارٍ كَثِيرَةٍ «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِهِ الْمُؤْمِنِ»، وَعَمُومَ قَوْلِهِ تَعَالَى: «إِنَّا لَا نُضَيِّعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا». وَقَوْلُهُ تَعَالَى: «وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا، وَقَوْلُهُ تَعَالَى:

يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا إِلَىٰ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ.

### المناقشة فيها و ذكر الاحتمالات فيها و الإشكال عليها

و لكن يمكن المناقشة فيها بأنها من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لأن المراد من «أحسن عملاً»، و «ثواب الآخرة» و عمل الخير ما ثبت الأمر به شرعاً، لا ما لم يحرز الأمر به بعد.

و لكنها مدفوعة بأن المراد ما صدق عليه الخير و الثواب عرفاً، فلا يكون من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية.

و كيف كان، فإن أخبار المقام تحتمل وجوهاً:

الأول: أنها في مقام بيان الأخبار عن تفضل الله تعالى، و أنه غير متوقف على شيء غير البلوغ إلى العباد، فلا يتوقف على قصد الأمر و لا على غيره، بل المناط فيه إتيان العمل الذي وعد فيه الثواب، فتكون مثل الأخبار التي يستفاد منها عدم توقف الثواب على قصد الأمر.

و أورد عليه: أن توقف الثواب على إضافة العمل إلى الله تعالى غالباً من القرائن الحالية التي تمنع عن التمسك بهذا الإطلاق، مع أن في بعض ما مرّ من الأخبار قرينة لفظية على لزوم الإضافة إلى الشارع، و هو قوله عليه السَّلَامُ: «فَفَعَلَ ذَلِكَ طَلَبَ قَوْلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ»، وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «التَّمَّاسَ ذَلِكَ الثَّوَابِ».

و هو مدفوع.. أولاً: بأنه أول الدعوى.

و ثانياً: بأن الإتيان لأجل تفضل الله تعالى عليه نحو إضافة إلى الله تعالى، و لا نحتاج في ترتب الثواب أزيد من هذه الإضافة لو قلنا باعتبار الإضافة إلى الله

في ترتب الثواب.

الثاني: أنها في مقام بيان أن كمية الثواب وكيفيته بأي نحو بلغ إلى العبد، يؤتى تلك الكمية والكيفية وإن لم تكن صادرة واقعا عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فعلى هذا يعتبر أن يكون المتعلق أمرا عباديا بدليل معتبر شرعي.

نعم، كمية الثواب وكيفيته يتسامح فيهما.

وفيه: أنه خلاف ظاهر تلك الأخبار، حيث أنها في مقام بيان بلوغ أصل الثواب على نحو الطبيعة المهملة الصادقة على الذات والكمية.

الثالث: أن هذه الأخبار من الجملة الخبرية الواقعة موقع الإنشاء، فيكون معنى (فعمل به) أي فليعمله.

و يرد عليه: أنه خلاف المنساق منها عرفا.

الرابع: أن يكون في مقام بيان أن نفس البلوغ من حيث هو بلوغ موجب لحدوث الملاك والأمر، وتكون هذه الأخبار حاكمة على ما يدل على اعتبار الوثوق في الصدور، فيعتبر الوثوق بالصدور في الروايات إلا في الروايات الدالة على السنن. وهذا الوجه قريب من فضل الله تعالى، و مناسب لمذاق الشرع، ولكنه بعيد عن صناعة الاستدلال، كما لا يخفى.

و على أي حال فاستفادة الاستحباب الشرعي منها مشكل جدا.

نعم، يصح ذلك إن كان برجاء الثواب و التماسه، كما وقع التصريح به فيها. فما نسب إلى المشهور من إطلاق الفتوى بالاستحباب في موردها من غير تقييد بالإتيان برجاء المطلوبة، لعله منزل على مرتكزات نوع المتشعبة من أنهم يأتون بمعلوم الأمر برجاء الثواب، فكيف بمحتمل الأمر.

### **الجهة الثانية: هل تدل الأخبار على ترتيب جميع آثار المطلوب الشرعي؟**

الجهة الثانية: على فرض استفادة الاستحباب منها - إما مطلقا، أو في ما إذا كان لأجل درك الثواب - هل تترتب عليه جميع آثار المطلوب الشرعي مطلقا أو لا؟ وجهان، بل قولان: أحوطهما الثاني، لعدم ورود الأدلة في مقام البيان من هذه الجهة، فلو دلّ خبر ضعيف على غسل المسترسل من اللحية، وقلنا

باستحبابه، فالمتيقن ترتب الثواب عليه، وأما أنه لو جفت بلة يده و لم يتمكن من المسح بها، ففي جواز أخذها من محل الاسترسال و المسح بها إشكال، لقصور الأدلة عن إثبات غير الثواب.

### الجهة الثالثة: موارد جريان قاعدة التسامح في الأدلة

الجهة الثالثة: قد جرت سيرة العلماء على التسامح في المندوبات التوصيلية، وفي أدلة المكروهات، و الفضائل، و المعاجز، و الأخلاقيات، و ما ورد لدفع الأوجاع و الأمراض، و ما ورد لقضاء الحوائج من الصلوات و الدعوات و غيرها، و ما ورد في الأمور التي لها آثار وضعية دينوية. مع أن أدلة المقام مشتملة على الثواب - كما مرّ - و لا يبعد أن يكون الوجه في ذلك أنهم قدس سرّهم حملوا الثواب على مجرد المثالية، و أنه ذكر من باب الغالب و الترغيب لا- الخصوصية، فيكون المعنى: أن من بلغه شيء عن النبي صلّى الله عليه و آله في غير الواجب و الحرام، يترتب أثر ذلك الشيء عليه و إن كان رسول الله صلّى الله عليه و آله لم يقله؛ و يمكن أن يكون مدرك التسامح في غير الثواب الإجماع على التسامح فيه أيضا. و يمكن الاستدلال على التسامح في ذلك كله بقولهم عليهم السلام في جملة من الأخبار: «الحكمة ضالة المؤمن، فحيث ما وجد أحدكم ضالته فليأخذها»، إذ لا ريب في أن ذلك كله فيه من الحكمة، و قد فسّرت بكل ما فيه خير و صلاح. فتأمل.

و كيف كان، فهل تشمل قاعدة التسامح فتوى المشهور أو الفقيه الواحد باستحباب شيء مع عدم ذكر المدرك؟ وجهان، بل قولان: من أنه لم ينسب إلى السنة أولا و بالذات فلا تشمل، و من انتهائهما إليها فتشمل، و مقتضى التسامح في المندوبات هو الثاني.

### التنبيه الثالث: دوران الأمر بين التعيين و التخيير

#### إشارة

التنبيه الثالث: قد مرّ الاتفاق على البراءة في الشبهات الوجوبية، بلا فرق فيها بين العيني و الكفائي و غيرهما من أقسام الوجوب، لكن مع احتمال الإباحة أيضا، و أما لو علم بالوجوب و تردد بين كونه تعيينيا أو تخييريا، فهذه هي المسألة المعروفة في الفقه و الأصول بدوران الأمر بين التعيين و التخيير، و المشهور فيها هو الأول، لكنه من موارد قاعدة الاشتغال، و لما مرّ في مباحث

الألفاظ من أن مقتضى الإطلاق كون الوجوب عينيا تعينيا نفسيا إلا- إذا دلّ دليل على الخلاف، فيطابق الأصل اللفظي والعملي على التعينية.

وكذا الكلام بعينه في ما إذا علم بالوجوب وتردد بين كونه عينيا أو كفاثيا، هذا خلاصة ما قالوه في الأخذ بالوجوب التعيني عند الدوران بينه وبين التخيري، ونسب ذلك إلى المشهور.

### **الإشكال على المشهور، و نقل كلام بعض مشايخنا و الرد عليه**

ويرد عليه: أن خصوصية التعينية والعينية قيد زائد مشكوك فيه، فيرجع فيه إلى البراءة، كما في سائر القيود الزائدة المشكوك فيها فالمقام من مجاري البراءة لا الاشتغال، لعدم العلم بأصل التكليف بحدوده وقيوده، وعدم تمحض الشك في الشك في الامثال فقط.

نعم، لو اكتفينا في وجوب الاحتياط بمجرد العلم بجنس التكليف من دون أن يعلم نوعه، لوجب الاحتياط في المقام. ولكنه ممنوع، بل التكليف المنجز ما إذا علم نوع التكليف بحسب الطرق والأمارات والاصول المعتمدة من جهة النوع.

وعن بعض مشايخنا قدس سرهم عدم صحة البراءة هنا، وخلاصة كلامه قدس سره: أنه يعتبر في مجرى البراءة أن يكون من الامور الوجودية لا العدمية، والمقام من الأخيرة دون الاولى، لأن التعينية عبارة عن عدم العدل والبدل للواجب، وذلك عدمي، كما هو واضح، ولا يتعلّق الجعل الشرعي بالعدم والعدمي.

وفيه.. أولا: أنه مخالف للعمومات والإطلاقات الواردة بالنسبة إلى البراءة والتوسعة والتسهيل مهما وجد للشارع إليه سبيل، وهذه كلها تشمل الوجودي والعدمي مطلقا.

وثانيا: أنه منقوض بالاستصحاب والاصول العدمية المقررة شرعا، سواء كانت تأسيسية أو إضائية.

وثالثا: أن هذه كلها من إعدام الملكات ولها حظ من الوجود، كما ثبت في محله.



ورابعا: أنه لا وجه لكون مورد البراءة في المقام عدما، بل هو عبارة عن خصوصية خاصة في الواجب التعيني تقتضي إتيانه بذاته فقط. كما أن التمسك لتعيين التعيني، بما مرّ في مباحث الألفاظ أن إطلاق الوجوب يقتضي كونه عينيا نفسيا تعيينيا باطل، لأنه في مقام الإثبات، و ما نحن فيه في مقام الثبوت، فلا وجه للخلط بينهما.

## أقسام الواجب التخييري

ثم إن الواجب التخييري..

تارة: في ظاهر الخطاب الشرعي، كخصال الكفارات مثلا.

و اخرى: عقلي، كما في المتزاحمين المتساويين خطابا و ملاكا.

وثالثة: التخيير في المسألة الاصولية - أي التخيير في أخذ الحجة - و الرجوع إلى البراءة إنما يصح في القسم الأول فقط. و أما الأخيرين فاحتمال التعيين في أحدهما مرجح يتعين الأخذ به، فلا وجه للبراءة حينئذ.

## موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير

فتلخص من جميع ما مرّ: تعيين الرجوع إلى البراءة في جميع موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير، و هي أربعة:

الأول: الشك في أصل تشريع الوجوب ابتداء، ثم الشك في أنه على فرض الثبوت تعيني أو تخييري، فيكون في البين سكان طوليان، و يرجع فيهما إلى البراءة عند الكل.

الثاني: العلم بأصل الوجوب، و الشك في أن هذا بالخصوص تعيني، أو أنه أحد فردي الواجب التخييري، و قد أثبتنا فيه الرجوع إلى البراءة أيضا.

الثالث: العلم بوجوب كل واحد من الطرفين، و الشك في أن هذا الوجوب من كل منهما تعيني أو تخييري، و المرجع فيه البراءة أيضا، لعين ما تقدم في سابقه.

الرابع: العلم بوجوب شيء و العمل بأن الشيء الآخر مسقط عنه، سواء كان مباحا أو مندوبا، و الشك في أنه واجب تعيني أو لا، و المرجع فيه البراءة أيضا، لعين ما تقدم.

## الكلام في دوران الأمر بين الواجب العيني و الكفائي

و من ذلك يظهر الأمر في ما دار الأمر بين الواجب العيني و الكفائي، فإنه يجب الإتيان به سواء كان في الواقع عينيا أو كفائيا، لوجوب قيام الكل بالإتيان بالواجب الكفائي، و لكن لو أتى به أحد يشك في تعلق الوجوب بالنسبة إليه للشك في العينية، فيرجع فيه إلى البراءة.

و لكن مع ذلك كله، فالأحوط ما هو المشهور، لاحتمال كون العلم بجنس التكليف مع إمكان الاحتياط منجزا، وإن لم يمكن إثباته بالدليل كما عرفت.

## التنبيه الرابع: جريان البراءة في جميع الشبهات مطلقا

### إشارة

التنبيه الرابع: لا ريب في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية - وجوبية كانت أو تحريمية بجميع أقسامهما - لعدم كفاية مجرد العلم بالتكليف فقط في تنجزه و صحة المؤاخذه عليه، بل لا بد مع ذلك من إحراز متعلقه و موضوعه. لأن إحرازهما من حدود إحراز الحكم و قيوده، و مع عدم إحراز ذلك يجري دليل البراءة عقليا كان أو نقليا - كما مرّ - سواء كان تعلق الحكم بالموضوع على نحو العام السرياني الانحلالي، أو على نحو صرف الوجود، أو على نحو العام المجموعي من حيث المجموع. ففي الشبهات الموضوعية في جميع ذلك يرجع إلى البراءة.

## توهم اختصاص البراءة ببعض الأقسام و الجواب عنه

و توهم: أنه لا مجرى لها في الأخير لمعلومية التكليف فيه بحدوده و قيوده، فيكون من مورد الاشتغال لا البراءة.

مردود.. أولا: بأن المجموع ليس إلاّ الأفراد و لا تحقق له في غيرها، و الشك في بعضها شك في أصل التكليف بالنسبة إليه، و يكون من موارد الأقل و الأكثر، فتجري البراءة بالنسبة إلى الأكثر لوجود المقتضي و فقد المانع.

و ثانيا: بأنه ليس في الشرعيات تكليف يكون كذلك بالنسبة إلى الأفراد، فيكون من مجرد الفرض.

نعم، يصح ذلك بالنسبة إلى أجزاء المركب الذي تعلق به التكليف، زمانا كانت تلك الأجزاء - كما في الصوم - أو غيره - كما في الصلاة مثلا - فإن صحة الصوم متوقفة على الإمساك في جميع أجزاء الزمان الصومي من حيث

المجموع، فلو تخلف في جزء من أوله، أو وسطه، أو آخره بطل الصوم. كما تتوقف صحة الصلاة على تحقق سائر شرائطها من أولها إلى آخرها، فلو تخلف بعضها في جزء من أجزائها بطلت، وهكذا في جميع المركبات التي تعتبر فيها شروط خاصة، ولكن ذلك كله ليس من العام المجموعي بالنسبة إلى الأفراد، كما لا يخفى.

## نتيجة البحث

والحاصل أن مقتضى القاعدة جريان البراءة في الشبهات الموضوعية مطلقا وجوبية كانت أو غيرها، ففي الدين أو الفائتة المرددة بين الأقل والأكثر، تجري البراءة عن الأكثر، لكونه من الشك في أصل التكليف، ولكن نسب إلى المشهور الاحتياط في خصوص الفائتة المرددة بين الأقل والأكثر مع ذهابهم إلى البراءة في نظائرها، فإن كان ذلك لأجل القاعدة فهي تدلّ على البراءة، كما مرّ.

مع أن مقتضى قاعدة عدم الاعتناء بالشك بعد الوقت عدم الوجوب أيضا، واستصحاب عدم الإتيان محكوم بقاعدة عدم الاعتناء بالشك بعد الوقت، كما هو معلوم. وإن كان لأجل نص خاص بها فهو مفقود، كما اعترف به جمع، وإن كان لأجل أن كثرة اهتمام الشارع بالصلاة تقتضي ذلك فهو لا يقتضي إيجاب الاحتياط. وإن اقتضى حسنه واستحبابه، كما لا وجه للفرقة فيه بما عن بعض من أنه إن علم عدد الفوائت ثم عرض النسيان، وتردد بين الأقل والأكثر، وجب الاحتياط بإتيان الأ-كث-ر. وإن كان التردد من أول الأمر بلا سبق العلم فلا يجب، وذلك لأن المسألة من صغريات الشك في أصل التكليف على كل تقدير، كما لا يخفى. هذا كله لباب القول في دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب، ودورانه بين الوجوب وغير الحرمة. وأما دوران الأمر بين الحرمة والوجوب - المعبر عنه بدوران الأمر بين المحذورين - فالكلام فيه يأتي في الفصل الآتي.

**الجهة الاولى: بيان موضوعها**

الجهة الاولى: في بيان موضوعها: تقدم أن المشكوك إما أن يلحظ فيه الحالة السابقة، فيكون مجرى الاستصحاب. أو لا يلحظ ذلك، و حينئذ فإن لم يعلم التكليف أصلاً. ولو بجنسه - فهو مجرى البراءة، وإن علم به و أمكن الاحتياط، فيكون مورد الاشتغال، وإن لم يمكن ذلك فيكون مجرى التخيير.

فمورد التخيير المبحوث عنه في المقام متقوم بأمرين: العلم بجنس التكليف، أي: الإلزام في الجملة فعلاً أو تركاً، وعدم إمكان الاحتياط رأساً.

**الجهة الثانية: أقسام التخيير و مجرى كل واحد منها في التوصليات و التعدييات**

الجهة الثانية: أن العلم بجنس التكليف إما في التوصليات أو في غيرها.

أما الأول، كما إذا علم بأن السكوت في آن واحد إما واجب أو حرام عليه، فليس فيه إلا- التخيير الفطري التكويني، لأنه بحسب إرادته الارتكازية إما فاعل أو تارك، ولا- يجري فيه التخيير العقلي، لأنه فيما إذا كان في البين خطابان فعليان تاما الملاك من كل جهة و لفقد الترجيح، و عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما يحكم العقل حينئذ بالتخيير، أو كان خطاب واحد فعلي معلوم بنوعه و له أفراد متساوية من كل جهة، فالعقل حينئذ يحكم بالتخيير بين الأفراد، و المفروض أنه ليس في المقام إلا خطاب واحد مردد بين الوجوب و الحرمة، فالتكليف ليس

معلوما بنوعه، بل بجنسه المهمل فقط، فيكون المقام خارجا عن التخيير العقلي بقسميه تخصصا.

نعم، يحكم العقل بأنه إما فاعل أو تارك تكويننا، وليس ذلك من التخيير العقلي المبحوث عنه في الاصول في شيء، كما لا وجه لجريان التخيير الشرعي المولوي الواقعي فيه، للعلم بعدم وجوب فردين أو أكثر للتكليف واقعا، بل المعلوم وحدته من كل جهة، مع أن الخطابات المولوية - تعيينية كانت أو تخييرية - لا بد وأن تصلح للداعوية و مع كون المكلف بحسب إرادته الفطرية الارتكازية إما فاعل أو تارك، لا يصلح الخطاب لها فيكون لغوا إلا أن يكون إرشادا محضاً إلى ما عليه المكلف بحسب ذاته و تكوينه، ولا كلام فيه، إنما الكلام في الحكم المولوي، ولا فرق فيه بين التخيير الواقعي، كما في خصال الكفارات. أو الظاهري، كما في التخيير الشرعي في الأمارات المتعارضة، مع أنه في التخيير الشرعي الواقعي لا بد وأن يكون كل واحد من الطرفين أو الأطراف تام الملاك و الخطاب، وليس المقام كذلك، لعدم الملاك إلا في الواحد.

وكذا لا وجه لجريان الحلية و البراءة الشرعية، لأن جريانهما في خصوص الوجوب أو الحرمة ترجيح بلا مرجح، وفيهما معا مخالفة للعلم بأصل الإلزام، و بالنسبة إلى أصل العقاب في الجملة لا- أثر لها للعلم بعدم العقاب، إذ لا عقاب لدى العقلاء في مورد العلم بجنس التكليف، لعدم كفايته في تنجزه بعد عدم إمكان المخالفة القطعية، وإنما هو على مخالفة نوع التكليف بعد العلم به و تنجزه، إلا أن يكون الجريان إرشادا إلى حكم العقل بعدم صحة العقاب.

و من ذلك يظهر عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا- بيان أيضا، لاختصاص جريانها بمورد الشك في العقاب، فلا مجرى لها مع العلم بالعدم.

هذا كله إذا كان المورد توصليا و لم يتصور فيه المخالفة القطعية و لا الموافقة القطعية.

و أما لو كان كل واحد منهما أو أحدهما المعين تعبدياً، فيتصور فيه حينئذ المخالفة القطعية بترك قصد القربة، فتحرم وإن لم تجب الموافقة لعدم إمكانها، ولكن الظاهر أنه مع عدم ثبوت أحدهما بالخصوص يكون الحكم هو التخيير أيضاً، بدعوى أنه الأصل لدى العقلاء في كل ما تردد بين شيئين مثلاً ولم يعلم بالخصوص.

نعم، فرّق بين التخيير هنا و ما مر في التوصلي، فإنه فيه فطري تكويني و هنا عقلائي اختياري و لا بد من قصد القربة في ما يعتبر فيه، سواء كان كل منهما أو أحدهما.

ثم إن ما تقدم إنما هو في ما إذا كان الطرفان، أو الأطراف متساوية من جميع الجهات، و أما لو كانت مزية في البين، فيكون من موارد الدوران بين التعيين و التخيير، و قد مرّ البحث فيه، فراجع.

### **الجهة الثالثة: في استمرار التخيير و الإشكال عليه**

#### **إشارة**

الجهة الثالثة: مقتضى بقاء مناط التخيير - و هو التّحير و الجهل بالواقع و عدم الترجيح - كون التخيير استمرارياً، فلا موجب لزواله بعد الأخذ بأحدهما إلّا لزوم المخالفة القطعية، و لكنها ليست بمانعة لحصول العلم بها بعد العمل، و ما هو الحرام إنما هو المخالفة عن علم و عمد عند الارتكاب، بأن يكون حين العمل عالماً، و كان عاصياً، هكذا قيل.

و لكنه مشكل، فإنه يعلم بوقوعه في الحرام في صورة استمرار التخيير، فيكون مثل العلم الإجمالي بالوقوع في الحرام في الأطراف التدريجية فلا يصح، كما يأتي من عدم الفرق بين التدريجية منها و الدفعية. و مقتضى مرتكزات المتشعبة عدم الفرق بينها أيضاً، و ليس من شأن الفقيه الترخيص فيها. و من هنا يصح أن يقال بأولوية الموافقة الاحتمالية في المقام عن الموافقة القطعية، لاستلزام الأخيرة المخالفة القطعية أيضاً.

## الشك في المكلف به:

### اشارة

كلما كان الشك فيه في أصل التشريع و ثبوته واقعا، فهو شك في أصل التكليف، ويكون مورد البراءة، و تقدّم ما يتعلّق بها. وكلما علم بثبوت أصل التشريع فيه و شك في جهات اخرى، فهو من الشك في المكلف به، ويكون مورد الاحتياط و الاشتغال. و الجهات الاخرى التي تكون مورد الشك كثيرة.

فتارة: تكون في نوع التكليف بعد العلم بأصل جنسه، كما إذا علم أصل الإلزام و تردد بين الوجوب و الحرمة مع إمكان الاحتياط.

و اخرى: تكون في المتعلّق، كما إذا علم الوجوب تفصيلا و تردد متعلّقه بين الظهر و الجمعة مثلا.

و ثالثة: تكون في الموضوع الخارجي، كما إذا ترددت القبلة بين جهتين أو جهات.

و كل ذلك..

تارة: في الشبهة التحريمية.

و اخرى: في الوجوبية.

و كل منهما..

تارة: يكون من المتباينين، و هو ما لم يكن معلوم التنجز في البين.

و اخرى: من الأقل و الأكثر و هو ما تحقق فيه معلوم التنجز، و شك في الزائد.

### موضوع الشك في المكلف به، جهات الشك و الكلام يقع في مقامين

### اشارة

فالكلام في مقامين:

الأول: في المتباينين.

و الثاني: في الأقل و الأكثر.

إشارة

اعلم أن البحث إنما هو بناء على كون العلم الإجمالي مقتضيا للتنجز، لا أن يكون علة تامة له، وإلا فالبحث ساقط من أصله لحكم العقل بوجوب الاحتياط حينئذ.

ولباب البحث يرجع إلى أن الاصول تجري في أطراف العلم الإجمالي بناء على كونه مقتضيا للتنجز حتى يسقط عن الاقتضاء، أو لا تجري فيكون حينئذ المقتضي للتنجز موجودا والمانع عنه مفقودا، فيكون مثلما إذا كان علة تامة للتنجز، والحق هو الثاني، واستدل عليه بوجوه:

مناط البحث فيه. الكلام في العلم الإجمالي الاستدلال عليه بوجوه

الأول: اختلاف مورد الشك الذي هو مجرى الاصول عن أطراف العلم الإجمالي، إشكال و جواب

الأول: - وهو أسدّها وأخصرها - ما ارتكز في الأذهان من أن مورد الشك الذي تجري فيه الاصول لا بد وأن يكون لا اقتضاء بالنسبة إلى الحجية والتنجز من كل حيثة وجهة، فلو كان فيه الاقتضاء لها فلا مورد للاصول حينئذ، ولا أقل من الشك في ذلك، فلا يمكن حينئذ التمسك بأدلتها اللفظية، لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصدقية، ولا بأدلتها اللبية، لأن المتيقن منها غير ذلك، فلا محيص إلا من الاحتياط، ولا ريب في ثبوت الاقتضاء في كل من أطراف العلم الإجمالي.

إن قلت: نعم، ولكنه إذا لوحظت الأطراف بنحو الجمع والوحدة، وأما إذا لوحظ كل طرف مستقلا مع قطع النظر عن الآخر، فيكون لا اقتضاء من كل جهة فيجري الأصل، وحيث لا يمكن الجمع يحكم بالتخير، كما في الأمارتين المتعارضتين.

قلت: لحاظ الوحدة والجمع إنما هو في متعلق العلم التفصيلي وهو علة تامة للتنجز، وإنما يثبت الاقتضاء بملاحظة كل طرف مع قطع النظر عن الآخر بنحو عدم الاعتبار لا اعتبار العدم، إذ يلزم الخلف لأنه حينئذ مستلزم لعدم كونه طرفا للعلم الإجمالي مع أنه أحد طرفيه في الواقع.



مع أن التخيير إما عقلي أو شرعي، و الأول إنما هو في ما إذا ثبت فيه الملاك التام في كل طرف، و الثاني لا يثبت إلا بدليل خاص، و لا ملاك في كل واحد منهما حتى يثبت التخيير العقلي، فهو منفي ثبوتاً و لم يرد دليل على التخيير الشرعي فهو منفي إثباتاً، فلا وجه له أصلاً.

نعم، لو قلنا بأن التخيير في المتعارضين عقلائي، و لا يحتاج إلى ورود دليل بالخصوص يثبت التخيير العقلائي في المقام، أيضاً لو فرض جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي و كان المانع منحصراً في لزوم المخالفة العملية من العمل بها مع ثبوت المقتضي للجريان من كل جهة، و لكنه ممنوع لما مرّ من عدم المقتضي لجريانها في أطراف العلم الإجمالي أصلاً.

### **الثاني: أن الاصول العملية بحسب ملاحظاتها مع أطراف العلم الإجمالي على أقسام ثلاثة:**

الأول: ما يكون منافياً لنفس المعلوم بالإجمال و مضاداً له، كأصالة الإباحة في مورد دوران الأمر بين المحذورين، فإن الإباحة تضاد الإلزام المعلوم في البين، فلا يجري مثل هذا الأصل في أطراف مثل هذا العلم الإجمالي، للمضادة.

الثاني: الاصول الإحرازية - و تسمى التنزيلية أيضاً - كالاستصحاب، و حيث إنها متكفلة للإحراز و التنزيل في الجملة عرفاً، و تنزيل أطراف المعلوم بالإجمال منزلة خلافه مضاد و مناف له، فلا مجرى لها من هذه الجهة، كاستصحاب الطهارة مثلاً في أطراف ما علم إجمالاً بوقوع النجاسة فيها.

الثالث: ما تجري و تسقط بالمعارضة، كأصالة البراءة.

وفيه: أن هذا التفصيل إما مع فرض كون العلم الإجمالي مقتضياً للتبجيز و أنه مانع عن جريان الاصول، أو مع فرض عدمه، فعلى الأول لا وجه لهذا التفصيل، لأن وجود ما فيه الاقتضاء بنفسه مانع عن جريانها، كما مرّ و لا تصل النوبة إلى الموانع الخارجية.

وعلى الثاني لا وجه له أيضا، لأن المضادة والمعارضة والمنافاة إنما تحصل لأجل وجود ما فيه الاقتضاء، وإلا فتكون الأطراف كالتشبهات البدوية، فتجري الاصول مطلقا بلا مانع عنها في البين.

### **الثالث: ما عن شيخنا الأنصاري قدس سرّه، فإنه جعل المانع عن جريانها**

تارة: ثبوتيا من لزوم المخالفة العملية بلا فرق بين الاصول مطلقا حتى الاستصحاب.

و اخرى: إثباتيا في خصوص الاستصحاب من مناقضة صدر دليله مع ذيله، فإن قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، وقوله عليه السلام في بعض الأخبار:

«ولكن تنقضه بيقين آخر» متناقضان، لأن مقتضى الصدر صحة استصحاب الطهارة في كل واحد من الإناءين اللذين علم بنجاسة أحدهما إجمالا فيجوز الارتكاب، ومقتضى الذيل وجوب نقض اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة فيجب الاجتناب، وليس هذا إلا التناقض والتنافي في الدليل والعلم بكذب أحد الاستصحابين، فلا يجري الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي لذلك.

و اشكل عليه.. تارة: بأنه ليس تمام أدلة الاستصحاب مذيلا بهذا الذيل.

وفيه: أن هذا الذيل فطري ارتكازي فذكره في بعضها يغني عن تمامها، فالمطلقات منزلة عليه بقرينة الفطرة والارتكاز، بل ليس هذا إلا التنافي الثبوتي الذي يسري إلى مقام الإثبات أيضا.

و اخرى: بأنه يظهر منه قدس سرّه في مسألة ما إذا توضحا بمائع مردد بين الماء والبول، صحة استصحاب طهارة الأعضاء وبقاء الحدث مع العلم ببطلان أحدهما، ولا فرق بينها وبين المقام.

وفيه: أنه لا ربط لها بالمقام، لأنه في الموضوع من إناء واحد من الإناءين اللذين علم ببولية أحدهما إذا توضحا بأحدهما فقط، لا علم فيه بنقض الحالة السابقة حتى يلزم التناقض من إجراء الأصلين، والظاهر أنه قدس سرّه لا يقول به. و أما

العلم ببطلان أحد الأصلين في الموضوع من الإناء الواحد المردد بين الماء والبول، فهو مبني على عدم صحة التفكيك في لوازم الأحكام الظاهرية من كل حيثية و جهة، وإثباته مشكل، إذ يمكن أن يقال ببقاء الحدث للأصل، وبقاء طهارة البدن للأصل أيضا.

وثالثة: بأن التناقض يلزم إن كان متعلق اليقينين واحدا من كل جهة، وفي مورد العلم الإجمالي ليس كذلك، لأن العلم التفصيلي متعلق بكل واحد من الأطراف، و الإجمالي تعلق بواحد لا بعينه، فيختلف المتعلق ويرتفع التناقض.

وفيه: أنه ليس المراد بالتناقض في المقام التناقض المنطقي، بل التناقض العرفي الأعم من مطلق المنافسة والتضاد، كما مرّ في بحث التعارض، و لا إشكال في تحققه.

ورابعة: بأن قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» له أثر فيصح تعلق الجعل به، و هو ترتب آثار المتيقن على المشكوك فيه شرعا. و أما قوله «و لكن تنقضه بيقين آخر» فلا أثر له، لأن نقض اليقين باليقين وجداني، و اليقين مما لا يناله الجعل، كما مرّ.

وفيه: أنه أيضا بلحاظ الحكم المترتب على اليقين و هو مجعول، و يكفي هذا المقدار في صحة تعلق الجعل.

فتلخص مما تقدم صحة جعل المانع في عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي إثباتيا أيضا، و لا محذور فيه. و ليس كلام الشيخ قدّس سرّه عند ذكره المانع الثبوتي في مقام الحصر حتى ينافي كلامه الآخر.

وقد يستدل على تنجز العلم الإجمالي بالاستصحاب.

وفيه: أنه إن اريد به الاستصحاب في طرف خاص و فرد مخصوص، فليس له حالة سابقة. و إن اريد به إثبات المقدمية لكل طرف بالنسبة إلى العلم الإجمالي، فهو معلوم لا نحتاج في إثباته إليه و يكون من تحصيل الحاصل. و إن

اريد به استصحاب الكلي لإثبات المقدمية فهو تحصيل الحاصل أيضا. وأن اريد به إثبات الوجوب في طرف معين فهو مثبت. وإن اريد به استصحاب الفرد المردد فلا- تحقق له لا- خارجا و لا- ذهنا، فلا وجه لهذا الاستدلال بجميع شقوقه، و تنجز العلم الإجمالي أظهر من الاستدلال بمثل هذه الاستدلالات، فهو كالعلم التفصيلي في وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة كذلك إلا في موارد خاصة تأتي الإشارة إليها.

### **موارد عدم وجوب الموافقة القطعية:**

#### **الأول: ما إذا دلّ دليل مخصوص على أن الشارع اكتفى بالامتنال الاحتمالي**

و أسقط وجوب الاحتياط، و يدور ذلك مدار ورود الدليل، كما في موارد قاعدة الفراغ و التجاوز، و قاعدة «الوقت حائل». أو اكتفى بالامتنال التنزيلي، كموارد حديث «لا- تعاد الصلاة إلا من خمس»، و قاعدة اعتبار الظن في الركعات، و قاعدة أنه «لا شك لكثير الشك» إلى غير ذلك مما هو كثير. و يمكن تصوير ذلك في مورد العلم الإجمالي، كما إذا علم إجمالا بأنه إما شك في الفاتحة بعد دخوله في السورة أو سها عن ذكر الركوع بعد رفع الرأس منه، فتصح صلاته، بل لو أحرز كل منهما في محله تفصيلا تصح صلاته و لا شيء عليه.

#### **الثاني: ما إذا كان في بعض الأطراف تكليف فعلي**

ثابت بأمانة معتبرة، أو أصل كذلك، سواء كان من سنخ التكليف المعلوم بالإجمال أو من غيره، فيجري الأصل في الطرف الآخر بلا معارض و يسقط العلم الإجمالي عن التنجز، فلا تجب الموافقة القطعية حينئذ.

#### **الثالث: ما إذا لم يصلح العلم الإجمالي للداعوية**

، كما في دوران الأمر بين المحذورين على تفصيل تقدم في محله.

**إشارة**

، لأن اعتبار القدرة في التكليف مما لا ريب فيه. وهي إما دقّة عقلية، أو شرعية خاصة، أو عادية عرفية.

و الأولى ليست مناطا للتكاليف الشرعية، لأنه يستلزم العسر و الحرج و المشقة من كل جهة و الأحكام الشرعية مبنية على التسهيلات النوعية، و عدم لزوم العسر و الحرج.

و الثانية تحتاج إلى دليل خاص يدل على اعتبارها - و قد ورد في موارد خاصة - فيتبع لا محالة، فيكون المنطوق في مطلق التكاليف القسم الأخير إلا- إذا دلّ دليل على الخلاف. و هي متقومة بالابتلاء بالمكلف به عند العقلاء فيكون دليل اعتبار الابتلاء في التكليف عين دليل اعتبار القدرة فيه، و دليل سقوطه عما خرج عن مورد الابتلاء عين دليل عدم صحة التكليف بغير المقدور، مع أن التكليف المطلق لا بد و أن يصلح للدعوى المطلقة، و ما هو خارج عن مورد الابتلاء لا يكون كذلك، بل يكون التكليف في حاق الواقع معلقاً على الابتلاء فيلزم من ذلك الخلف.

**حكم ما إذا لم يحرز الابتلاء فهل يجب الاحتياط أو تجري البراءة؟**

ثم إنه إن احرز الابتلاء أو عدمه و لو بالأصل فهو، و إلا فهل يجب الاحتياط، أو تجري البراءة؟ قولان: وجه الأول التمسك بعموم الخطاب و إطلاقه، لكونه شكاً في أصل التخصيص و التقييد، و أن المستفاد من الأدلة الواردة في الأبواب المتفرقة و المتعارف في التكاليف العرفية، توقّف سقوط التكليف على إحراز العجز و عدم كفاية الشك في القدرة في ذلك، فيكون المقام نظير الرجوع إلى البراءة في الشبهات البدوية قبل الفحص الذي لا يجوز اتقاها.

وفيه: أن التمسك بها في المقام تمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لأن عمومات التكاليف و إطلاقاتها تخصصت بدليل اعتبار القدرة، و المشكوك مردد بين دخوله في العمومات أو في دليل المخصص، فلا يصح التمسك بكل منهما بالنسبة إليه.

مع أنه إنما يصح التمسك بالإطلاق بعد الفراغ عن صحة الإطلاق بدون القيد لا في ما شك في اعتباره في صحته - كما في المقام - إذ لم يحرز فيه صحة الإطلاق الواقعي حتى يصح التمسك بالإطلاق اللفظي، فيكون من الشك في أصل التشريع. ولا وجه للتمسك في مثله بالإطلاق اللفظي لتفرّعه على صحة الإطلاق الواقعي، ومع عدم صحة التمسك بالإطلاقات يتعين الرجوع إلى البراءة إلا أنه مما يهون الخطيب أن المتفاهم بحسب العرف من احرز عجزه، فتكون كالقرينة المحفوظة بالكلام فالقول بالاحتياط أولى.

### **حكم ما إذا كان شيء مورد الابتلاء من جهة و خارجا عنه من جهة اخرى**

ثم إنه لو كان شيء مورد الابتلاء من جهة و خارجا عنه من اخرى، كما إذا كان الشخص صائما و كان عنده إناءان، أحدهما المعين مضاف و الآخر مطلق طاهر، و وقعت قطرة من البول في أحدهما، و لم يعلم أنها وقعت في أيهما، فهل العلم الإجمالي منجز من حيث أنه صائم يحرم عليه الشرب أو لا تنجز فيه، إذ لا يحدث العلم الإجمالي تكليفا جديدا بالنسبة إلى حرمة الشرب إليه، فهل يجوز الوضوء بالمطلق لعدم جوازه بالمضاف قطعاً قبل حدوث العلم الإجمالي بالنسبة إلى الوضوء تكليفا حادثا على كل تقدير؟ وجهان.

### **الخامس: الاضطرار و هو إما إلى تمام الأطراف أو إلى بعضها**

#### **و الأول يوجب سقوط العلم التفصيلي عن التنجز**

، فكيف بالعلم الإجمالي نصا و إجماعا، إذ «ما من شيء حرّمه الله تعالى إلا وقد أحلّه لمن أضطر إليه».

#### **و الثاني إما إلى المعين، أو إلى غيره،**

و كل منهما إما يكون قبل تنجز العلم أو بعده.

وقال صاحب الكفاية بعدم تنجز العلم في جميع الصور الأربع، لأن من شرط تنجزه عدم الاضطرار إلى الارتكاب، و يفقد الشرط ينعدم المشروط، غير أنه قيل إنه عدل عن هذا الإطلاق.

إن قلت: هذا صحيح في ما إذا حصل الاضطرار قبل التنجز، و أما إذا حصل بعده فقد أثر العلم الإجمالي أثره، فيستصحب التنجز في غير المضطر إليه.

قلت: التنجز في أطراف العلم الإجمالي إنما هو لأجل المقدمية لا النفسية المستقلة، و مع سقوط التنجز عن بعض الأطراف للاضطرار تسقط المقدمية لا محالة فيصير استصحاب التنجز بلا ملاك.

و يرد عليه: أن ملاك التنجز في الأطراف إنما هو لزوم تحصيل العلم بالامثال، و هذا متحقق في المقام، لأنه لو ترك الطرف غير المضطر إليه يعلم بعدم ارتكاب الحرام في المعين، إما لأجل الاضطرار إن كان في الطرف المضطر إليه، و إما لأنه تركه واقعا إن كان في غيره.

إن قلت: هذا إذا كان الاضطرار إلى المعين، و أما إذا كان إلى غير المعين فالترخيص المطلق ينافي استصحاب التنجز.

قلت: الترخيص فيه جهتي لا- من كل جهة، فله أن يرفع اضطراره بكل واحد منهما، و ليس له الترخيص في ارتكاب كليهما فيستصحب أصل التنجز في الجملة فيه أيضا.

فالحق أنه إن حصل الاضطرار بعد تنجز العلم يبقى الطرف الآخر على تنجزه، سواء كان إلى المعين أو إلى غيره.

### **نقل الكلام عن بعض مشايخنا في الاضطرار إلى غير المعين و المناقشة فيه**

و عن بعض مشايخنا أن في الاضطرار إلى غير المعين يجب الاجتناب عن غير ما يدفع به الاضطرار مطلقا، سواء كان قبل العلم الإجمالي أو بعده أو مقارنا له. و خلاصة ما أفاده في وجه ذلك أن الاضطرار إلى غير المعين لا ينافي إلزام الشارع ثبوتا بالاجتناب عن الحرام، بأن يكلف المكلف بالاجتناب عما يختاره لو كان الحرام فيه، و يلزمه برفع الاضطرار بغيره بخلاف الاضطرار إلى المعين، فإنه لو كان الحرام فيه ليس للشارع إلزامه برفع اضطراره بغيره، إذ

المفروض أنه مضطر إلى خصوص المعين فقط و لا يمكنه رفع الاضطرار بغيره.

وفيه: أنه تصور حسن ثبوتها، ولكن لا دليل على تحقق الالتزام إثباتا بعد جريان الأصل بلا معارض.

### السادس: فقدان بعض الأطراف

السادس: الظاهر أن حكم فقدان بعض الأطراف حكم الاضطرار في ما تقدّم من التفصيل، لأن تنجز التكليف مطلقا مشروط بالقدرة على متعلّقه و الفقدان يوجب فوت القدرة، و لكن لو تنجز العلم ثم عرض الفقدان يستصحب بنحو ما مرّ.

### السابع: الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة، رأي المشهور فيه المناقشة فيه

#### إشارة

السابع: المشهور عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة، لأصالة الطهارة فيه بلا معارض بلا دليل حاكم عليها. لأنه إن كان دليل خاص دلّ على الاجتناب عن الملاقي فهو مفقود و لم يدّعه أحد. و إن كان لأجل سرية النجس إليه، فهو ممنوع إذ لا سرية إلا من النجس الواقعي. أو المتنجس كذلك لا مما حكم بالاجتناب عنه مقدمة لتحقيق الاجتناب عن شيء و الاجتناب عن ملاقيه، فلا دليل عليها من عقل أو شرع أو عرف. و إن كان لأجل صيرورة الملاقي (بالكسر) طرفا للعلم الإجمالي كالملاقي (بالفتح)، فهو من مجرد الدعوى يحتاج إثباتها إلى الدليل، و الأنظار العرفية لا تساعدها، لأنهم يرون الفرق البين بين الملاقي (بالفتح) و ملاقيه في الطرفية للعلم الإجمالي، و إن الملاقي ليس كما إذا جعل أحد طرفي العلم الإجمالي في إناءين - مثلا - فإنهم يرون أن العلم الإجمالي حينئذ صار بين ثلاثة أطراف، بخلاف ما إذ لاقى شيء طاهر بأحد أطرافه فلا يتغير أطرافه حينئذ كما كانت عليه، و حيث لا يوجد الدليل على وجوب الاجتناب فتجري أصالة الطهارة لا محالة، و قد وافق المحقق الأنصاري قدّس سرّه المشهور إلا في صورة واحدة، و هي ما إذا حصلت الملاقاة قبل العلم الإجمالي بالنجاسة و فقد الملاقي (بالفتح)، ثم حصل العلم الإجمالي بنجاسة المفقود أو شيء آخر: فقال قدّس سرّه بوجوب الاجتناب عن الملاقي



(بالكسر) حينئذ، لعدم جريان الأصل في ما فقد، لكونه بلا موضوع فيجري في الملاقي والشيء الآخر ويسقط بالمعارضة فيؤثر العلم الإجمالي أثره.

وفيه: أن جريان الأصل لا يدور مدار وجود الموضوع وعدمه، بل يدور مدار ترتب الأثر الشرعي عليه، فمعه يجري وإن فقد الموضوع، و مع عدمه لا- يجري وإن كان موجودا، والأثر الشرعي في المقام طهارة الملاقي فتجري أصالة الطهارة في المفقود و يترتب عليه طهارة ملاقيه، كما تجري في الطرف الآخر فتسقط بالمعارضة فيؤثر العلم الإجمالي أثره ثم يجري أصالة الطهارة في الملاقي (بالكسر) بلا معارض.

إن قلت: إن هذا الأثر وجوده كعدمه، إذ لا نحتاج إليه مع جريان أصالة الطهارة في نفس الملاقي، فيكون إثبات الطهارة بواسطة الأصل الجاري في الملاقي (بالفتح) من التطويل بلا طائل.

قلت: المناط في جريان الأصل مطلق الأثر الشرعي أعم من كونه مؤكدا أو مؤسسا، والمقام من الأول دون الثاني.

### **نقل كلام صاحب الكفاية في تثليث الأقسام في الملاقي لأحد الاطراف وردّه**

و ذهب صاحب الكفاية إلى تثليث الأقسام، فقال..

تارة: بوجوب الاجتناب عن الملاقي و الملاقي (بالفتح) و الطرف في ما إذا حصل العلم الإجمالي و العلم بالملاقاة دفعة واحدة، لصيرورة الجميع حينئذ طرفا للعلم الإجمالي فيؤثر أثره.

وفيه: أن المناط في تعارض الاصول و تساقطها و تنجز العلم الإجمالي بعد ذلك، هو المعية الرتبية و عدم الاختلاف فيها، لا مجرد المعية الزمانية و إن اختلفت في الرتبة، و لا- ريب في أن الأصل الجاري في الملاقي (بالكسر) في رتبة متأخرة عن الأصل الجاري في الملاقي (بالفتح)، لأن نجاسة الملاقي على فرض ثبوتها مستندة إلى الملاقاة فقط و معلولة لوجوب الاجتناب عن الملاقي (بالفتح)، لا لأجل كونه طرفا للعلم بالذات فمع سقوط الأصل في الملاقي

و طرفه بالمعارضة تجري أصالة الطهارة في الملاقي بلا مزاحمة لاختلاف الرتبة.

و اخرى: قال: بوجوب الاجتناب عن الملاقي (بالفتح) دون الملاقي (بالكسر)، كما هو المشهور في ما إذا حصل العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي (بالفتح) و الطرف ثم حصل بالملاقاة، و قد مرّ وجهه.

و ثالثة: بوجوب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) دون الملاقي (بالفتح)، و ذكر لذلك موردين:

أحدهما: ما إذا علم بالملاقاة ثم حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي (بالفتح) أو الطرف، و لكن حال حدوث العلم الإجمالي كان الملاقي (بالكسر) مورد الابتلاء. و الملاقي (بالفتح) خارجا عنه ثم عاد إلى مورد الابتلاء.

وفيه: أن المناط في تنجز العلم الإجمالي و تأثيره أثره، هو كون شيء طرفا له بالذات لتسقط الاصول في رتبة واحدة بالمعارضة، و الملاقي (بالكسر) - على أي نحو فرض - يكون طرفا بالعرض لا بالذات، و كل ذلك مغالطة واضحة، مع أنه لا فرق بينه و بين ما تقدّم عن الشيخ الأنصاري قدّس سرّه.

ثانيهما: ما إذا علم أولا بنجاسة الملاقي (بالكسر) أو الطرف بلا توجه إلى سبب نجاسة الملاقي ثم حدث العلم الإجمالي بالملاقاة، و العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي (بالفتح) أو الطرف، مع اليقين بأنه ليس لنجاسة الملاقي (بالكسر) على فرض الثبوت سبب غير الملاقاة فقط، و حيث حصل أولا علم إجمالي بنجاسة الملاقي (بالكسر) أو الطرف، و أثر أثره ثم حصل العلم الإجمالي الآخر، و قد ثبت أن العلم الإجمالي العارض على علم إجمالي منجز، لا- أثر له إلا- إذا كان أثره من غير سنخ الأول و ليس المقام كذلك، فيجب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) دون الملاقي.

وفيه: أنه بعد تسليم أن سبب نجاسة الملاقي (بالكسر) منحصر بالملاقاة

فقط و لا سبب لها غير ذلك، يكون العلم الإجمالي الأول لغوا وغير مؤثر، و ينحصر الأثر في العلم الإجمالي الثاني فقط، فيسقط الأصل في الملاقى (بالفتح) و الطرف بالمعارضة، و يجري الأصل في الملاقى بلا مزاحمة. هذا كله ما إذا لم يحمل الملاقى عن الملاقى (بالفتح) شيئا و كان من مجرد الملاقاة فقط، و إلا فالظاهر وجوب الاجتناب عنه أيضا خصوصا إن كان المحمول من الملاقى (بالفتح) معتدا به.

### **الثامن: عدم الفرق في تنجز العلم الإجمالي بين كون أفراده دفعية أو تدريجية**

الثامن: لا- فرق في تنجز العلم الإجمالي بين كون أفراده دفعية عرضية، أو تدريجية طويلة. كما لا فرق في الثانية بين كون الزمان ظرفا للتكليف، كما إذا علم المكلف بأن بعض معاملاته في الأسبوع أو الشهر تكون ربوية. أو قيده، كما إذا علمت المرأة بأن حيضها ثلاثة أيام في جملة العشرة مثلا، و الوجه في ذلك كله فعلية التكليف في التدريجيات، كفعليته في الدفعيات، بلا فرق بينهما فتسقط الاصول في الأطراف بالمعارضة و يؤثر العلم بالتكليف أثره.

إن قلت: لا- وجه لتعارضها، لأن من شرط التعارض وحدة الزمان، فإذا انتفى موضوع التعارض لا وجه لتأثير العلم الإجمالي، مع أن في التدريجيات تكون الأفراد المتدرجة التي توجد بعد ذلك خارجة عن مورد الابتلاء فعلا، فلا يكون العلم منجزا من هذه الجهة أيضا.

قلت: التعارض في اصطلاح الاصولي أعم من التناقض المنطقي، فلا يعتبر فيه وحدة الزمان، و لا إشكال في صدق كون الأفراد التدريجية مورد الابتلاء عرفا، كصدقه في الدفعيات أيضا.

إن قلت: كيف يثبت التكليف مع أن التمسك بعموم دليله يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لفرض تردد موضوعه بين أيام و أوقات و آئات.

قلت: نعم و لكن العلم بأصل وجوده في الجملة يكفي في قبح تقويته

عقلا ولا يلزم إثباته في وقت مخصوص، حتى يكون ذلك من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، فأصل الخطاب بالتكليف في الجملة متحقق وقبح تفويته عقلا ثابت، فيكون العلم الإجمالي منجزا لا محالة، بلا فرق بين ما كان الزمان ظرفا أو قيدا، فما يظهر من الشيخ قدس سره من صحة الرجوع إلى البراءة في الثاني مخدوش. هذا كله إذا صلح العلم الإجمالي للدعوية، وأما إذا لم يكن كذلك، كما إذا علم الكاسب أنه مبتلى بمعاملة ربوية في سنة أو ستة أشهر - مثلا - وكانت معاملاته كثيرة، فالظاهر كونها من الشبهة غير المحصورة لا يتنجز العلم الإجمالي منه في ما إذا كان الأفراد دفعية عرضية، فضلا عما إذا كانت تدريجية طويلة:

### **التاسع: لو اعتقد تنجز العلم الإجمالي في الأطراف الدفعية أو التدريجية**

التاسع: لو اعتقد تنجز العلم الإجمالي في الأطراف الدفعية أو التدريجية ومع ذلك ارتكب بعضها، فبان عدم تنجزه لفقد شرط من شروطه، فهو من صغريات التجري.

### **العاشر: عدم الفرق في جميع ذلك بين أقسام الشبهة الموضوعية التحريمية أو المفهومية**

العاشر: لا فرق في جميع ما تقدم بعد العلم بأصل التكليف بين أقسام الشبهة من الموضوعية التحريمية، وقد تقدمت. أو المفهومية كذلك، كما إذا تردد مفهوم الغناء بين مطلق الترجيع أو ما كان مع الطرب، ففي مورد الافتراق وجب الاحتياط، ويأتي ما يتعلّق بذلك أيضا. أو الموضوعية الوجوبية، كتردد الواجب يوم الجمعة بين الظهر والجمعة. أو المفهومية كذلك، كتردد الصلاة الوسطى من حيث المفهوم بين الظهر والعصر والصبح، وسواء كان منشأ الشبهة فقد النص، أو إجماله بعد العلم بأصل التكليف في الجملة. وأما حكم تعارض النصين، فقد تقدّم في بحث التعارض، فراجع.

لا-ريب في تقومها بالكثرة في الجملة، لأن غير المحصورة من المفاهيم العرفية لا بد من مراجعة العرف فيها، كما في سائر المفاهيم العرفية، وليس من الموضوعات التعبدية، ولا-المستنبطة حتى نحتاج إلى نظر الفقيه، فليس منها مطلق ما خرج بعض أطرافها عن مورد الابتلاء، أو سقط العلم فيه عن التنجز لجهة اخرى، لأن ذلك يوجب سقوط العلم عن التنجز في المحصورة فضلا عن غيرها، بلا فرق بينهما من هذه الجهة، وإنما الفرق بينهما من جهة اخرى تأتي الإشارة إليها.

إنما الكلام في حدّ الكثرة التي تكون موجبا لعدّ الشبهة غير محصورة، و الحق عدم صحة تحديدها بحدّ خاص، لاختلاف ذلك بحسب الموارد اختلافا واضحا، فرب كثرة في مورد تكون بها الشبهة غير محصورة مع كون تلك الكثرة بعينها في مورد آخر محصورة. فالمناطق كله أن تكون كثرة الأطراف بحيث لم يمكن عادة جمعها في استعمال واحد بحسب المتعارف، وأن لا يرى العقلاء العلم الإجمالي فيها منجزا من كل حيثة و جهة، بل يقدمون بمقتضى فطرتهم على ارتكاب بعض الأطراف بلا تردد منهم في ذلك، وعدم صلاحية مثل هذا العلم للداعوية لإيجاب الموافقة القطعية وإيكال ذلك إلى الوجدان، أولى من تكلف إقامة البرهان، وبعد تحقق هذا الموضوع لا نحتاج في إثبات عدم وجوب الاجتناب في الشبهة غير المحصورة إلى دليل خارجي، بل تكون من الموضوعات التي يكون حكمها ملازما لتحقيقها خارجا.

وما قيل: في تحديدها إن رجع إلى ما قلناه فهو، وإلا فتكون ظاهر الخدشة، كما أن الوجوه التي استدلت بها على عدم تنجز العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة من الإجماع، ولزوم العسر و الحرج، وشمول أدلة البراءة

لها، و خروج الأطراف بها عن مورد الابتلاء.

مخدوشة: أما الإجماع فالإشكال فيه واضح، وأما الثاني فمع العسر والحرص يرتكب و مع العدم يجتنب، وأما الثالث فلكونه منافيا للعلم الموجود في البين، وأما الأخير فلكونه خلف الفرض لما مرّ من أنه لا فرق في هذه الجهة بين المحصورة وغيرها، ويمكن أن يكون مرجع جميع ذلك إلى ما قلناه، فالمراد واحد وإن كانت العبارات مختلفة.

ثم إن القدر المتيقن من بناء العقلاء و مركزاتهم في سقوط العلم الإجمالي عن التنجز في الشبهة غير المحصورة إنما هو بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، وأما سقوطه بالنسبة إلى المخالفة القطعية أيضا ففيه إشكال في الشبهتين التحريمية والوجوبية، والشك في التعميم للمخالفة القطعية يكفي في العدم. ولو شك في كون شبهة من المحصورة أو من غيرها، فهو مثل الشك في أن الأطراف في الشبهة المحصورة تكون مورد الابتلاء أو لا، وقد تقدّم حكمه فراجع. و هل يجري على الأطراف في الشبهة غير المحصورة حكم الشبهة البدوية من كل جهة أو لا؟ وجهان: أحوطهما الثاني.

### **المقام الثاني دوران الأمر بين الأقل والأكثر:**

#### **الفرق بينه وبين الشك في المحصل، أقسام الشك في الأقل والأكثر**

و ليعلم أولا أن الفرق بينه وبين الشك في المحصل، أن الثاني إنما يتحقق في ما إذا علم التكليف بتمام حدوده و قيوده، و لم تكن شبهة و لا إجمال فيه ثبوتا و لا إثباتا، و كان معلوما و مبينا من كل جهة، و انحصر الشك في الموضوع الخارجي في أنه مفرغ للذمة عما اشتغلت به أو لا، كما إذا اغتسل أو توضأ و في إصبعه خاتم و شك في وصول الماء إلى البشرة معه و عدمه، و في مثله يجب الاحتياط عقلا و شرعا، بخلاف الأقل و الأكثر، فإن أصل تعلق التكليف بالنسبة

إلى الأكثر مشكوك فيه ثبوتاً وإثباتاً، فلا علم بالتكليف بالنسبة إليه حتى يكون من الشك في المحصل، فلا ربط لأحدهما بالآخر أصلاً.

ثم إن الشك في الأقل والأكثر إما استقلالي - أي لا ترتبط الأجزاء بعضها مع بعض في مقام الامتثال - فيكون لكل جزء امتثال مستقل إن أتى به ومخالفة كذلك إن ترك، كما لو علم بأصل الدين و تردد مقداره بين الخمسة أو أكثر، و ظاهرهم الاتفاق على البراءة بالنسبة إلى الأكثر عقلاً و نقلاً إلا في الفاتنة المرددة بينهما، فنسب إلى المشهور وجوب الأكثر، وقد تقدم أنه لا دليل لهم على ذلك من عقل أو نقل.

و إما ارتباطي، و هو ما إذا كان لجميع الأجزاء امتثال واحد و مخالفة واحدة، كأجزاء الصلاة و شرائطها مثلاً و له موارد كثيرة، لأن الشبهة إما وجوبية أو تحريمية، و كل منهما إما بين الكل و الجزء، أو بين الجنس و النوع، أو بين المشروط و الشرط، و منشأ انتزاع الشرط إما جهة خارجية، أو ذهنية، أو اعتبارية.

و التحقيق - كما عليه أهله - هو البراءة عن الأ-كثـر عقلاً و نقلاً في جميع ما يتصور من موارد الأقل و الأكثر مطلقاً، لأدلة البراءة العقلية و النقلية. و ذهب جمع إلى الاحتياط.

و لا يخفى أن النزاع صغروي، فمن يقول بالبراءة يقول إن الشك بالنسبة إلى الأكثر شك في أصل التكليف، و المرجع فيه البراءة اتفاقاً و لو كان معلوماً لوجب الاحتياط، و من يقول بالاحتياط يقول إن التكليف معلوم بالنسبة إليه فوجب الامتثال، و لو كان مشكوكاً فيه لصح الرجوع إلى البراءة، فيرجع النزاع إلى أن التكليف شمل الأكثر أو لا، و المرجع في التشخيص هو المتعارف بين العقلاء، فإن حكموا بتمامية البيان و الحججة بالنسبة إلى الأكثر فلا محيص إلا من الاحتياط، و إن ترددوا فيها أو حكموا بالعدم فيتحقق موضوع البراءة قهراً.

### **بيان الحق في المقام، إقامة الشكل الأول على ذلك**

و إذا راجعنا العقلاء نراهم يعترفون بأنه ليس قيام الحججة بالنسبة إلى الأ-كثـر كقيامها بالنسبة إلى الأقل، و ليس ثبوت الأكثر على كاهل المكلف، كثبوت الأقل

عليه، وهذا الفرق وجداني لكل من قطع النظر عن الشبهات ورجع إلى فطرته.

و خلاصة الكلام على هيئة الشكل الأول: أن الحجة لم تتم بالنسبة إلى الأكثر، وكلما لم تتم الحجة بالنسبة إليه يكون من مجاري البراءة، فيكون الأكثر من مجاري البراءة.

### الاستدلال على وجوب الاحتياط و الجواب عنه

وقد استدل على وجوب الاحتياط بأمور..

الأول: أن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ كذلك.

وفيه: أن الاشتغال اليقيني بالنسبة إلى الأقل مسلم، وبالنسبة إلى الأكثر مشكوك فيرجع فيه إلى البراءة.

الثاني: أن الأقل والأكثر إن لوحظا بحدّ الأقلية والأكثرية يكونان من المتباينين، وقد تقدّم وجوب الاحتياط فيهما.

وفيه: أنه لا وجه لملاحظتهما كذلك، بل تكون خلاف المتعارف، لأن الأقل بحسب الأنظار العرفية ملحوظ بعنوان اللاشروطية، فيجتمع مع الأكثر، لا أن يلحظ بحدّ الأقلية حتى يباينها ولا يجتمع معها.

الثالث: أن وجوب الأقل إما نفسي أو غيري، والأول منفي بالأصل، ولا وجه للثاني مع عدم وجوب الأكثر، إذ لا معنى لوجوب المقدمة مع عدم وجوب ذي المقدمة.

وفيه: ما مرّ في بحث مقدمة الواجب من أن الأجزاء لا تتصف بالوجوب المقدمي، إذ لا تعدد بينهما وبين الكل بحسب الوجود. لكونها عين الكل وجوداً، والكل عينها كذلك، وإنما تتصف بالوجوب النفسي الانبساطي فيكون وجوب الكل عين وجوب الأجزاء بالأسر و بالعكس، ويكون مرجع الشك في المقام إلى أن الوجوب هل انبسط على تسعة أجزاء مثلاً، أو على عشرة أجزاء، فيؤخذ بالمعلوم ويرجع في المشكوك إلى البراءة. هذا في وجوب الأجزاء.

وأما الشرط والمشروط فلا ريب في أن وجوب الشرط تابع لأصل وجوب المشروط من دون تحديد بحدّ خاص، وقد ثبت في المقام وجوب



الأقل دون الأكثر فيكون وجوب الشرط تابعا لوجوب الأقل لا محالة.

الرابع: أن الاقتصار على الأقل في مقام الامتثال إجمالي بخلاف إتيان الأكثر فإنه تفصيلي، ولا تصل النوبة إلى الأول مهما أمكن الثاني.

وفيه: أن كيفية الامتثال تابعة لأصل الاشتغال وبعد أن لم يكن اشتغال إلا بالأقل، فيدور الامتثال مداره أيضا.

نعم، لا ريب في حسن الاحتياط بالنسبة إلى ما احتمل الاشتغال به وهو الأكثر.

ولباب القول: أن جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان بالنسبة إلى الأكثر وعمومات أدلة البراءة الشرعية مما لا محذور فيه بعد وجود المقتضي - وهو الشك في أصل التكليف - فيصح الاقتصار على الأقل، كما استقر عليه رأي المحققين، بلا فرق بين جميع موارد الأقل والأكثر حتى في الشبهات الموضوعية، وجوبية كانت أو تحريمية، نفسية كانت أو غيرية، لانحلال الحكم بانحلال الموضوع فيتحقق الأقل والأكثر لا محالة، فلو علم بوجوب إكرام العلماء، وتردد شخص بين كونه عالما أو لا، أو تردد كلام بين كونه من الغيبة المحرمة أو لا، أو تردد صوت بين كونه من الغناء المحرم أو لا، أو تردد ثوب بين كونه مما لا تصح الصلاة فيه أو لا. إما لأجل كونه مما لا يؤكل لحمه، أو لجهة أخرى، فالمرجع في الجميع هو البراءة.

### **التمسك لعدم وجوب الأكثر بالأصل الأزلي**

وقد يتمسك لعدم وجوب الأكثر بأصالة عدم الوجوب بالعدم الأزلي، بمعنى أن التكليف بأقله وأكثره لم يكن واجبا قبل البعثة ثم وجب، و مقتضى هذا الأصل عدم وجوب الأكثر إلا أن يدل دليل عليه، ويصح التمسك باستصحاب عدم الوجوب قبل البلوغ أيضا، ولكن ذلك كله مستغنى عنه بعد كفاية البراءة.

نعم، يصح التمسك به للتأييد والتأكيد.

### **الكلام في الشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل والأكثر**

ثم إن الرجوع إلى البراءة لنفي الأكثر في الشبهة التحريمية إنما هو في

خصوص الشبهة الموضوعية منها. وأما المفهومية فالأكثر متيقن الحرمة، والأقل هو المشكوك، فيرجع فيه إلى البراءة، فإذا تردد مفهوم البكاء الحرام في الصلاة بين كونه مع الصوت، أو مجرد البكاء ولو بلا صوت، فالمتيقن إنما هو ما كان مع الصوت، وفي غيره يرجع إلى الأصل، وله نظائر كثيرة في الفقه. وحيث ان الأصوليين تعرضوا لبعض أحكام الخلل في المقام مع أنها من الأحكام الفقهية فنشير إلى بعضها، وقد ذكرنا التفصيل في كتاب (مهذب الأحكام).

### بعض أحكام الخلل:

وهو إما عن عمد أو جهل أو إكراه أو اضطرار أو عن سهو، والجميع إما بالنقصان وإما بالزيادة. ولا ريب في كون النقيصة العمدية موجبة للبطلان، إذ لا معنى للوجوب إلا أن التعمد. في تركه موجب للبطلان، ما لم يكن دليل على الخلاف، كما في بعض أفعال الحج حيث ان تركه العمدي لا يوجب بطلان أصل الحج، بناء على أنه جزء للحج وليس من الواجب في الواجب.

إن قيل: كيف يعقل الصحة مع فرض الجزئية والترك العمدي، فإن كان ذلك مع بقاء وجوب الجزء حينئذ فهو من التناقض، وإن كان مع زواله حينئذ فهو خلف.

يقال: بقاء الوجوب و بترتب العصيان والكفارة، وبعد ذلك ينزل الشارع العمل الناقص منزلة التمام تسهيلا على الأنام، كما يمكن أن يقال بزواله، وحيث أنه مستند إلى اختياره يعاقب عليه ثم ينزل الشارع الناقص منزلة التمام تسهيلا و امتنانا. وقد ادّعي الإجماع على أن الجاهل بالحكم كالعامد إلا- ما خرج بالدليل، و ظاهرهم التسالم على أن النقص عن إكراه و اضطرار يوجب البطلان أيضا إلا مع الدليل على الخلاف، ولو لا ظهور التسالم لأمكن التمسك بحديث الرفع للصحة بعد شموله لجميع الآثار، كما تقدم. و محل تنقيح الفروع إنما هو في الفقه.

إشارة

و الكلام فيها.

تارة: في تصوير التكليف بما عدا المنسيّ ثبوتا.

و اخرى: في دلالة الأدلة الأولية عليه.

و ثالثة: في الأدلة الثانوية.

**الأولى: تصوير التكليف بالنسبة إلى المنسي و غيره، الجواب عنه الإشكال في تكليف غير المنسي بوجوه**

أما الاولى فلا ريب في سقوط التكليف بالنسبة إلى خصوص المنسي، لأن التكليف به مع فرض بقاء النسيان تكليف بما لا يطاق، و مع زواله خلف الفرض. و أما بقاء التكليف بالنسبة إلى بقية الأجزاء.

فاشكل عليه: بأن الأمر بالمجموع قد ارتفع لأجل النسيان، و قد ارتفع الأمر المتعلق بالبقية بارتفاع الأمر بالمجموع و لا تكليف مستقلا بالنسبة إليها حتى يكون التكليف باقيا، فينتفي التكليف بعد عروض النسيان مطلقا بالنسبة إلى المنسي و غيره من الأجزاء.

و اجيب عنه بوجوه..

منها: أنه مبني على كون وجوب الأجزاء وجوبا مقدما لتحقق الكل، و أما لو كان وجوبا نفسيا انبساطيا فلا وجه لزوال وجوب بقية الأجزاء لسقوط وجوب بعضها، و تكون حكمة الانبساط هو الكل، لا أن يكون ذلك العلة التامة المنحصرة.

و منها: أن المأمور به في حق الجميع ناسيا كان أو غيره ما عدا الجزء المنسي، و قد اختص الذكر بخطاب خاص بما نسيه الناسي.

و اشكل عليه: بأن المنسي ليس شيئا واحدا دائما، بل يختلف بالنسبة إلى المكلف الواحد فكيف بعامة المكلفين، فليفرض أنه صلى الظهر مثلا جمع، فنسى أحدهم الفاتحة، و الآخر السورة، و ثالث الأذكار الواجبة، و رابع السجدة،

و خامس التشهد و هكذا، فما يكون الحدّ المشترك بين ذاكرهم و ناسيهم، و أي خطاب يختص بخصوص الذاكر منهم؟! فلا بد حينئذ من تصوير الجامع.

وفيه: أنه يمكن تصوير الجامع بنحو ما مرّ في تصويره في الصحيح و الأعم، فراجع.

و منها: أن التكليف المتوجه إلى الناسي ليس بعنوان النسيان حتى يلزم المحذور، بل بالعنوان الملازم له غالبا.

وفيه: أنه مع التفاته إلى الملازمة يلزم المحذور قهرا، و مع عدم التفاته يصير ملتفتا لا محالة، فإنه يسأل عن وجه اختصاصه بالخطاب فيلتفت فيعود المحذور أيضا.

فالحق أنه يمكن تصوير تكليف الناسي بما عدا المنسي، كما مر. و يجعله من صغريات تصوير الجامع بين الصحيح و الأعم، كما عرفت. مع أن الجزئية و التكليف متقومّ في الواقع بالملاك، و الوجوب كاشف عنه، و سقوط الوجوب لا يستلزم سقوط الملاك، كما هو معلوم فيصح تكليفه بالبقية ثبوتا، و يشهد لذلك العرف أيضا.

### **الثانية: بحسب دلالة غير المنسي بوجوه**

و أما الثانية - أي بحسب دلالة الأدلة الأولية - فهي منحصرة في الإطلاق الواقعي النفسي الأمري و تحقق الملاك في البقية المنكشف، ذلك كله من كثرة اهتمام الشارع بمثل الصلاة، و من الأدلة الثانوية التسهيلية الواردة فيها.

و اشكل عليه: بأنها - لبيا كانت أو لفظية، و سواء كانت مثل «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» أو غيره - كاشفة عن دخل الجزء و الشرط في قوام المركّب و المشروط، و لا يراد منها شيء أزيد من ذلك، و لا تدل بشيء من الدلالات على وجوب البقية عند عروض النسيان، بل يكون مقتضاها ما تعارف و ارتكز في الأذهان من أن المركّب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه، و المشروط ينتفي بانتفاء شرطه، لفرض كونها كاشفة عن الدخل في قوام الذات قيّدا و تقيدا.

ولكنه باطل بما مرّ من أن استفادة وجوب البقية من سياق مجموع ما بأيدينا من الأدلة التي هي كدليل واحد على الوجوب، فتكفي الإطلاقات الأولية في الإيجاب لاحتفافها بالقرينة عليه مع حكم العرف في المركبات الاعتبارية، فإن سقوط بعض الأجزاء بالعدر لا يوجب سقوط البقية، و يكشف ذلك عن كونه مفاد الأدلة الأولية أيضا.

### **الثالثة: بحسب الأدلة الثانوية الدالة على وجوب البقية**

#### **إشارة**

و أما الثالثة - وهي ورود الأدلة الثانوية الدالة على وجوب البقية - فهي كثيرة متفرقة في أبواب العبادات، مذكورة في الفقه في الموارد المناسبة لها.

ويمكن التمسك بحديث الرفع أيضا، فإن إيجاب الإعادة أو القضاء مع النسيان مما لا يعلم فيكون مرفوعا، بل يمكن التمسك بخصوص حديث رفع النسيان أيضا، لأنه مقتض لوجوب التدارك إعادة أو قضاء فيكون ثابتا بثبوت المقتضي ثبوتا اقتضائيا، وهذا النحو من الثبوت يصح تعلّق الرفع التشريعي به لا رفع النسيان حقيقة حتى يقال: إنه غير قابل للرفع، ولا رفع العمل المنسي فيه عن صفحة العيان، فيكون خلاف الامتنان، إذ تجب الإعادة أو القضاء حينئذ. بل المراد ما قلناه.

و لباب الكلام: أنه يمكن إثبات الصحة في مورد النقيصة السهوية بالإطلاق المحفوف بالقرائن، وبحديث الرفع، وبأصالة عدم المانعية، و بالأدلة الثانوية.

#### **حكم الزيادة:**

#### **إشارة**

و البحث فيها..

تارة: في تصويرها.

و اخرى: في أقسامها.

و ثالثة: في حكمها.

### **الأولى: في تصويرها. الرد على من قال بعدم إمكان تصويرها.**

أما الأولى فقد يقال: بعدم تصويرها لأن المركب إن كان ملحوظا بشرط عدم الزيادة فمع الإتيان بها لم يأت بالمأمور به أصلا فكيف تتحقق الزيادة، فترجع حينئذ إلى النقيضة. وإن كان ملحوظا لا بشرط بالنسبة إلى الزيادة وعدمها فلا تضر الزيادة، فلا تتصور الزيادة حتى يبحث عنها.

وفيه.. أولا: أنه يصح تصويرها بحسب ظواهر الأدلة الشرعية، الدالة على تعيينها في أجزاء خاصة يكون إتيان غيرها زائدا عليها بمقتضى هذه الأدلة، ويشهد له ما ورد في سجدة العزيمة من «أنها زيادة في المكتوبة».

و ثانيا: تتصور الزيادة بحسب الأنظار العرفية، لأنه إذا عرضت الأجزاء المعهودة من المركب على العرف و المشرعة يحكمون بأن كل ما زيد عليها يكون زائدا عرفا.

و ثالثا: يصح تصويرها بالدقة العقلية أيضا، بأن الأجزاء مأخوذة في المركب على نحو صرف الوجود المنطبق على أول وجوداتها قهرا، فيسقط أمرها لا محالة، فيكون المأتي به ثانيا زائدا عليها حينئذ، لا أن تكون مأخوذة بشرط عدم الزيادة، أو بنحو لا بشرط حتى لا تتصور الزيادة.

### **الثانية: أقسام الزيادة**

و أما الثانية: فهي إما بقصد الجزئية، أو بقصد عدمها، أو تكون بلا قصد بالنسبة إليهما، و الظاهر تحقق الزيادة عرفا في الجميع، و يشهد له ما ورد في الأخبار الناهية عن قراءة العزيمة في المكتوبة من أن السجود زيادة في المكتوبة، و لكن مورد بحث الفقهاء قدس سرهم في الزيادة المبطللة خصوص القسم الأول دون الأعم منه و من الأخيرين، كما يظهر من كلماتهم و استدلالهم على البطلان. كما أن الظاهر أن مورد بحث الاصولي أيضا ذلك، لأنهم يستدلون أيضا بعين ما استدل به الفقهاء و يناقشون فيها، فراجع و تأمل.

**إشارة**

و أما الثالثة: فمقتضى أصالة عدم المانعية عدم البطلان بالزيادة مطلقا - عمدية كانت أو غيرها، كانت بقصد الجزئية أو لا - إلا مع الدليل على الخلاف، و يصح التمسك بالأصل الموضوعي أيضا، و هو استصحاب تلبس المكلف بما كان متلبسا به و عدم خروجه عما كان عليه، فيجب عليه الإتمام و يحرم عليه القطع، و يصح استصحاب بقاء الصورة الاعتبارية أيضا، لأن لكل مركب - عرفيا كان أو شرعيا - وحدة صورية اعتبارية حاصلة من اعتبار المعبر شارعا كان أو غيره، فمن مثل قوله عليه السلام في الصلاة: «أولها تكبيرة و آخرها تسليمة» مع ملاحظة أدلة الأجزاء و الشرائط و الموانع و القواطع، تحصل صورة اعتبارية لها، و عند الشك في زوالها يستصحب بقاؤها فيجب الإتمام و لا يجب التدارك، و ليس بمثبت، كما هو واضح.

**الإشكال على التمسك بالاستصحاب**

نعم، لو اريد من هذا الاستصحاب نفي مانعية الزيادة و عدم قاطعيتها يكون مثبتا إن قلنا بأن ترتب الأحكام الوضعية الشرعية على الاستصحاب لا - يكفي، بل لا بد من ترتب الحكم التكليفي عليه، و لكنه ممنوع فإنه يكفي فيه ترتب مطلق الأثر الشرعي تكليفيا كان أو وضعيا.

ثم إنه لا وجه لاستصحاب الصحة التأهلية للأجزاء السابقة للقطع ببقائها، و لا استصحاب أثر المركب للقطع بعدم تحققه بعد، فإنه إنما يتحقق بعد تمامه و إتمامه من كل جهة، و لا استصحاب الصحة الفعلية مطلقا، لأنه من الشك في الموضوع مع تحقق الزيادة التي يحتمل البطلان معها. هذا.

و يمكن دعوى: أن المانعية تدور مدار إحراز ثبوت المنع، و لا أثر لمشكوك المانعية أصلا، فلا تصل النوبة حينئذ إلى الأصل، و يمكن استفادة ذلك عن قول الصادق عليه السلام: «إن الشيطان ينفخ في دبر الانسان حتى يخيل أنه قد خرج منه ريح، فلا ينقض الوضوء إلا ربح يسمع صوتها أو يجد ريحها».

و إطلاق قوله عليه السلام: «لا تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة»، و هذا هو

### ثم إنه قد استدل على البطلان بالزيادة العمدية..

تارة: بأنها إن كانت من القراءة و الذكر فتكون من الكلام الآدمي المبطل، و إن كانت من الأفعال فتخل بالموالاة.

وفيه: أن الكلام الآدمي المبطل لا يشمل القراءة و الذكر، و الإخلال بالموالاة في مطلق الزيادة العمدية ممنوع، و على فرضه فلا ربط له بالزيادة من حيث هي.

و اخرى: بأنها من التشريع المبطل.

وفيه: أنه مبني على سرية القبح الفاعلي إلى الفعل الخارجي، و هو أول الكلام، مع أنه مبني على كون الزيادة عن اقتضاء عدم الجزئية. و هو غير معلوم، إذ من الممكن أن تكون لا اقتضاء بالنسبة إليها في الواقع و إنما لم يؤمر بها تسهيلا. إلا أن يقال: إن العمل حينئذ من مظاهر التجري على المولى فلا يصلح للتقرب إليه تعالى، و لكنه فاسد لأنه متوقف على ثبوت المبعوضة، و هو أول الدعوى.

و ثالثة: بإطلاق قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعلية الإعادة».

وفيه: أنه مقيد بالركن، أو الركعة، لقوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة من سجدة و إنما تعاد من ركعة». فلا دليل يصح الاعتماد عليه على البطلان بالزيادة مطلقا، و لكن البطلان بالعمدية منها من المسلّمات بين الأصحاب، و ادعي عليه الإجماع: و التفصيل يطلب من الكتب الفقهية، فإن هذه المباحث فقهية لا أن تكون اصولية. و قد تعرضنا لها في كتاب (مهذب الأحكام) فراجع.



إشارة

إذا ثبتت جزئية شيء أو شرطيته، فهل يكون مقتضى القاعدة ثبوتها مطلقا حتى يسقط التكليف بالكل و المركب عند تعذرهما، أو يكون مقتضاها ثبوتها في الجملة حتى يسقط تكليفهما فقط حينئذ دون التكليف بالكل و المشروط؟ كل محتمل، و يأتي التفصيل.

قد يقال: إن هذه المسألة من فروع بحث الصحيح و الأعم، فعلى الأول يلغو البحث هنا، لانتفاء الصحة بتعذر الجزء و الشرط، و على الثاني يكون له مجال.

وفيه: أن البحث عن الصحيح و الأعم بلحاظ نفس المستعمل فيه مع قطع النظر عن الجهات الأخرى، و المقام بلحاظ الاستظهار من الأدلة و لو كان ذلك البحث بهذا اللحاظ أيضا، لكان المقام من فروع، كما لا يخفى.

**توهم اختصاص البحث في المقام ببعض الموارد و الإشكال، و الردّ على التوهم بأن البحث مبني على ثبوت**

و قد يتوهم: اختصاص بحث المقام بما إذا لم يثبت الجزئية و الشرطية بمثل «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، و «لا صلاة إلا بطهور». فإن هذه الجملة في نفي الحقيقة عند عدم الجزء و الشرط مما لا ينكر.

وفيه: أن جميع هذه التراكمات سبقت لبيان الجزئية و الشرطية، فلا فرق من هذه الجهة بينها و بين غيرها.

نعم، لا يبعد استفادة كثرة الاهتمام بما ذكر فيها من الجزء و الشرط و تقديمها على غيرها عند الدوران.

و قد يتوهم أيضا: أن البحث في المقام مبني على ثبوت الأجزاء أو الشرائط بأوامر متعددة دون ما إذا كان بأمر واحد.

وفيه: أنه بعد ما ثبت من انحلال الأمر الواحد المتعلّق بالكل بانحلال القيود المعتمدة فيه و انبساطه على الجميع، يصير ما كان بأمر واحد مثل ما كان بأوامر متعددة، فلا فرق من هذه الجهة أيضا.

وهي أربعة: لأنهما إما مطلقان من كل جهة، أو يكون الأول مهملا و الأخير مطلقا، أو بالعكس، أو يكونان مهملين من جميع الجهات.

أما الأولان فلا إشكال في سقوط المأمور به بتعذر القيد، لإطلاق دليله الشامل لصورة التعذر أيضا، ولا أثر لإطلاق المقيد في القسم الأول، لأن إطلاق دليل القيد من القرينة المتصلة به، الكاشفة عن أنه لا تكليف بالمقيد مع تعذر القيد، فلا وجه لإطلاقه حينئذ. وكذا القسم الأخير، لعدم تمامية الحجة إلا في صورة وجود القيد.

و أما الثالث - وهو إهمال دليل القيد وإطلاق دليل المقيد - فلا إشكال في وجوب إتيان البقية بعد تعذر القيد، لفرض إطلاق دليل المقيد الشامل لصورة التمكن من القيد وعدمه، هذا بحسب مقام الثبوت.

و أما الإثبات فيستفاد من القرائن الخارجية التي منها الأدلة الثانوية الصورة الثالثة. وقد فصل ذلك في الفقه، وقد جرت سيرة الفقهاء على التمسك بالإطلاقات عند تعذر القيد، و التمسك بقاعدة الميسور على ما يأتي التعرض لها.

و أما الاصول العملية فلا أصل في البين إلا استصحاب وجوب الباقي عند تعذر القيد.

و أشكال عليه: بأنه مبني على جريانه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي أو المسامحة العرفية في المستصحب، وذلك يختلف باختلاف الموارد.

و يمكن دفع الإشكال بأنه مبني على كون وجوب الأجزاء غيريا، و أما بناء على أن وجوبها عين وجوب الكل بنحو الانبساط. فيستصحب عين الوجوب

الشخصي المنبسط على الأجزاء، وليس ذلك من استصحاب الكلّي، كما لا يخفى.

وأما نفي القيدية وإثبات وجوب البقية بحديث الرفع، فاشكل عليه بأنه من الامتنان التي يرفع به التكليف لا أن يثبت.

وفيه: أن الإثبات إنما يكون بالأدلة الأولية لا بحديث الرفع حتى يلزم الإشكال، فحديث الرفع يرفع وجوب الإعادة أو القضاء عند ترك الجزء المقدور، وأما وجوب البقية فبالأدلة الأولية.

### **بعض الكلام في قاعدة الميسور، التمسك بالآخبار الإشكال عليها و الجواب عنه**

واستدل أيضا بقاعدة الميسور، وهي من القواعد الارتكازية في الجملة ولم يردع عنها الشرع بل قررهما في الجملة بقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «إِذَا أَمَرْتُمْ بِشَيْءٍ فَأَتَوْا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ» الوارد في جواب السؤال عن الحجج وأنه في كل عام أو في العمر مرة. وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «الْمَيْسُورُ لَا يَسْقُطُ بِالْمَعْسُورِ»، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا لَا يَدْرِكُ كَلَهُ لَا يَتْرُكُ كَلَهُ». وقد تسالم الأصحاب - قديما وحديثا - على نقلها والعمل بها، و جرت السيرة على الاستدلال بها.

ولكن استشكل عليها.. تارة: بقصور السند.

ويرد: بالانجبار بالعمل والاهتمام بالنقل، مضافا إلى ما تقدم من كون القاعدة عقلائية في الجملة يكفي فيها عدم الردع.

و اخرى: بأن المراد بالشيء في الحديث الأول الكلّي لا الكل.

ويرد: بأن الشيء أعم منهما، كما لا يخفى، فيشمل الكل وأجزائه والكلّي وأفراده.

وثالثة: بأن كلمة (من) بيانية و لفظ (ما) وقتية، فيكون المعنى إذا أمرتكم بشيء فأتوا به وقت استطاعتكم، فيكون من أدلة اعتبار القدرة في المأمور به، ويكون إرشادا إلى حكم العقل.

وفيه: أن كلمة (من) ظاهرة في التبعية، و لفظ (ما) في الموصولة إلا مع

القرينة على الخلاف، ولا قرينة كذلك.

واستشكل على الأخيرين أيضا: بأن المراد بالميسور هو الكلي، وهو المراد بكلمة (ما) في «ما لا يدرك كله» أيضا.

وفيه: أن الظاهر هو التعميم للكل والكلي ولا وجه للتخصيص بالثاني.

ثم إن للميسور مراتب متفاوتة جدا فلا بد في التمسك بها من صدق الميسور إما بدليل شرعي يدل عليه - نضا كان أو إجماعا - وإما من صدقه في عرف المتشعبة، ومع عدم ذلك كله لا وجه للتمسك بها. وأما الأدلة الامتنانية التسهيلية فهي كثيرة وردت في أبواب الخلل، كقاعدة «لا تعاد الصلاة إلا من خمس» وغيرها.

**فائدة:**

**لو دار الأمر بين كون شيء شرطاً في العبادة أو مانعاً**

، مثل الجهر والإخفات في صلاة يوم الجمعة، فالظاهر وجوب الاحتياط، للعلم بأصل التكليف والشك في الفراغ بالاكْتفاء بأحدهما.

ص: 227

اشارة

لا يعتبر في الاحتياط شيء إلا حسنه، فما دام يكون حسنا لدى العقلاء يصح و لو مع وجود الحجة المعتبرة على التكليف وجودا أو عدما، وإذا حكموا بعدم حسنه يصير لغوا، بل قد يكون قبيحا و حراما، كما إذا كان مخلا بالنظام أو وصل إلى حدّ العسر و الحرج أو الوسواس، بلا فرق في ذلك كله بين العبادات و المعاملات، و لا بين التمكن من الامتثال التفصيلي و عدمه، و لا بين ما كان مستلزما للتكرار و غيره. كل ذلك للأصل و إطلاقات الأدلة و عموماتها من غير ما يصلح للتخصيص و التقييد إلا امور ظاهرة الخدشة.

**الجواب عن أن الاحتياط مخالف لقصد الوجه و الجزم في النية، مراتب الامتثال**

منها: أن الاحتياط مخالف لاعتبار قصد الوجه و الجزم بالنية.

وفيه.. أولا: أنه لا دليل من عقل أو نقل على اعتبارهما في العمل. بل مقتضى الأصل و الإطلاقات عدم الاعتبار.

و ثانيا: أنه على فرض الاعتبار يكفي قصد الوجه بالتكليف الواقعي الموجود في البين، بل يصح قصد الوجه في كل واحد من المحتملات طريقا إلى الواقع لا بنحو الموضوعية فيه.

و منها: أن مراتب الامتثال أربعة لا- تصل النوبة إلى كل لا- حق مع التمكن من سابقه، و هي الامتثال العلمي التفصيلي، و العلمي الاحتمالي، و الظني، و الاحتمالي.

وفيه: أن التقسيم صحيح، و لكن الحكم بأنه لا تصل النوبة إلى كل لا حق

مع التمكن من سابقه بلا- دليل من نص أو إجماع، وإن كان منشؤه ما مرّ من اعتبار قصد الوجه و الجزم بالنية، فقد مرّ ما فيه و لا وجه للتكرار.

### **الجواب عن أن الاحتياط المستلزم للتكرار لهو و عبث**

و منها: أن الاحتياط المستلزم للتكرار لهو و عبث بأمر المولى مع التمكن من الامتثال التفصيلي.

وفيه: أن اللهو و العبث إما قصدي أو انطباقي، و الأول مفروض الانتفاء، و الثاني أيضا مفروض العدم، و على فرض الصدق، فهل يكون هذا القسم من اللهو و العبث حراما نفسيا أو غيريا، أو موجبا لفقد شرط أو جزء في المأمور به، و الأولان منفيان بالأصل، و الثاني مفروض العدم لفرض كون العمل واجدا لجميع الأجزاء و الشرائط، و على فرض كون هذا القسم من العبث حراما فهو في كيفية الامتثال لا في أصله حتى يوجب البطالان، و لذا استقرت آراء المحققين على جواز التقليد مع التمكن من الاجتهاد و بالعكس، و على جواز تركهما و العمل بالاحتياط.

ثم إنه يجزي في الاحتياط الإتيان بالاحتمالات المعنى بها عند العقلاء و الفقهاء، و لا يجب الإتيان بجميع الاحتمالات، و إلا فهو من الوسواس أو ينجر إليه.

### **الفحص في مورد الاصول العملية:**

#### **اشارة**

يعتبر الفحص في الأدلة في صحة جريان هذه الاصول الثلاثة - البراءة، و التخيير، و الاستصحاب - و البحث فيه..

تارة: عن وجوب أصل الفحص.

و اخرى: عن مقداره.

و ثالثة: عن حكم العمل قبل الفحص.

ص: 229

أما أصل وجوبه فتدل عليه الأدلة الأربعة..

فمن العقل: قاعدة دفع الضرر المحتمل الجارية في العمل لكل من الاصول اللفظية والعملية قبل الفحص في الأدلة، فلا موضوع لاعتبارها مطلقا قبل الفحص، لأن الشك في الاعتبار يكفي في عدمه - كما مر سابقا - بلا فرق بين الاصول اللفظية والعملية فلا موضوع لاعتبار أصالة الإطلاق والعموم والبراءة، والتخير، والاستصحاب قبل الفحص في الأدلة.

ومن الكتاب: بآية النفر وهي قوله تعالى: فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ، والسؤال وهي قوله تعالى: فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ.

ومن السنة: بالأخبار المستفيضة الدالة على الحض والترغيب إلى طلب العلم والتويخ على تركه، كما لا يخفى على من راجع الكافي والبحار.

ومن الإجماع: إجماع الإمامية بل المسلمين عليه، بل يصح أن يقال إن موضوع الاصول مطلقا الشك المستقر، ولا استقرار له قبل الفحص، فهو خارج عن مورد الاعتبار تخصصا، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق في وجوبه بين الشبهات الحكمية والموضوعية، إن كان لها المعرضية العرفية للوقوع في خلاف الواقع، ولم يكن مطلق الجهل عذرا ولو مع التقصير.

واستدل على عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية..

تارة: بالإجماع.

واخرى: بأن بيانها ليس من عهدة الشارع حتى يتفحص عنها في الأدلة.

ويرد الأول بعدم تحققه لذهاب جمع إلى وجوبه في جملة منها مع عدم دليل عليه بالخصوص.

والثاني بأنه لا يعتبر في الفحص أن يكون في الأدلة مطلقا، وإنما يختص ذلك بخصوص الاصول الحكمية وأما في غيرها فإنه في كل ما يرتفع بالفحص

ص: 230

فيه المعرضة العرفية للوقوع في خلاف الواقع.

نعم، في مسألة الطهارة و النجاسة وغيرها مما علم من مذاق الشرع التسهيل و المسامحة فيها. لا وجه للفحص، بل قد لا يجوز مع إثارة الوسواس، و يمكن أن يكون مراد المجمعين ذلك أيضا، فيرتفع النزاع من البين.

و أما مقدار وجوب الفحص فهو حصول اليأس المتعارف عن الظفر بالدليل في الشبهات الحكمية، و خروج الشبهة عن المعرضة للوقوع في خلاف الواقع في الشبهات الموضوعية. و أما حكم العمل قبله فسيأتي إن شاء الله تعالى. و أما ما يجب فيه الفحص لأجل الاصول الحكمية فهو الأمارات، و الاصول الموضوعية، و القواعد المعتمدة.

**و ينبغي التنبيه على امور:**

**الأول هل أن وجوب التعلم نفسي أو طريقي أو مقدمي؟**

الأول: تقدم أن وجوب التعلم لقاعدة دفع الضرر المحتمل في تركه، و هل هو نفسي، أو مقدمي أو طريقي محض. الحق هو الأخير، لأن الأول يتوقف على ثبوت الملاك فيه في مقابل الواقع و لا- دليل عليه، بل مقتضى تسالم الكل على أنه طريق إلى الواقع و مطلوب لأجل العمل، فيكون بطلانه كبطلان الثاني أيضا، لأنه إما مقدمة الوجود و شرط الصحة، و هو خلاف ما ثبت من صحة عمل الجاهل مطلقا إن طابق الواقع. أو شرط الوجوب، و هو خلاف ما تسالموا عليه من اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل مطلقا، فيتعين الأخير، و حينئذ فيحمل ما يستفاد منه كونه مقديا على الطريقة المحضنة، أو كون المقدمية حكمة للإيجاب لا قيادا في الوجوب، و إنما ذهب إلى النفسية من ذهب لدفع شبهة وردت في المقام، كما يأتي إن شاء الله تعالى، فوجوب التعلم نظير وجوب الاحتياط، فكما لا وجه لاحتمال النفسية و المقدمية فيه، فكذلك في التعلم أيضا.

ص: 231



## الثاني ملاك وجوب التعلم

الثاني: ملاك وجوب التعلم التحفظ على الواقعيات والاهتمام بها وإمكان الوصول إليها، وهذا من قبيل اللوازم الذاتية له، لا يتغير ولا يتبدل بكونه بعد تنجز الواقع أو قبله، فلو لم يدخل وقت التكليف وعلم المكلف أنه لو ترك التعلم قبل الوقت لفات عنه التكليف بعده، لحكم العقل والعقلاء بوجوبه قبل الوقت بعين الملاك الذي يحكمون بالوجوب بعده، وهذا من الوجدانيات لكل من رجع إلى وجدانه و في مراجعة العرف والوجدان غنى عن إقامة البرهان، فيندفع الإشكال المعروف الذي استصعبه القوم وأطيل الكلام في دفعه و ذهبوا يميناً و شمالاً: من أنه لو ترك المكلف التعلّم قبل الوقت ففات عنه التكليف في وقته لا وجه لعقابه، لأنه إن كان على ترك نفس التكليف يكون من العقاب على غير المقدور، لأن القدرة على الشيء متفرعة على العلم به وإن كان على ترك التعلم، فلا وجه للعقاب عليه لأن وجوبه ليس بنفسه، والعقاب لا بد وأن يكون على ترك الواجب النفسي، كما مرّ في مباحث الألفاظ.

و يدفع أصل الإشكال بأن العقاب على ترك الواجب النفسي المنتهى بالآخرة إلى الاختيار - وهو ترك التعلم - و يصدق عليه عرفاً أنه ترك الواجب بعمده و اختياره فيصح عقابه عليه، فلا تصل النوبة في دفعه إلى القول بالوجوب النفسي للتعلم، أو القول بالواجب المعلق. بدعوى: أن الوجوب للتكليف قبل الوقت فعليّ و الواجب استقباليّ، أو تصحيح ذلك بالشرط المتأخر، إذ كل ذلك بعيد عن الأذهان العرفية، و خلاف المشهور مع عدم الدليل عليها و عدم وجود ملزم للقول بها.

## الثالث دوران صحة العمل و بطلانه مدار المطابقة للوظيفة و عدمها

الثالث: تدور صحة العلم و بطلانه على المطابقة للوظيفة المقررة له و عدمها، فكل عمل صدر من كل عامل - عالماً كان أو جاهلاً، قاصراً كان أو مقصراً، ملتفتاً أو غيره - إن طابق الوظيفة المقررة شرعاً للعمل صح، وإلا فلا يصح.

نعم، لو كان لنفس العلم من حيث هو دخل في الصحة لا-ختصت بصورة العلم فقط، وهو خارج عن محل البحث، مع أنه نادر بل غير واقع في ما أعلم، فيصح ما اشتهر من صحة عمل تارك الاحتياط والاجتهاد والتقليد إن طابق الواقع، ولا معنى لكون التعلم طريقا محضاً إلا هذا، كما هو أوضح من أن يخفى.

### الرابع تلازم الصحة و سقوط العقاب، الإشكال في بعض الموارد و الجواب عنه و تعيين الحق في المقام

#### اشارة

الرابع: الصحة و سقوط العقاب متلازمان شرعا و عرفا، بل و عقلا أيضا، فكل مورد صح العمل لا وجه للعقاب بالنسبة إليه، و كل مورد يعاقب على العمل لا وجه لصحته، و قد خرج عن هذه الكلية الجهر في موضع الإخفات و بالعكس إن كان عن جهل، و الإتمام في موضع القصر كذلك، فأفتوا فيهما بالصحة للنص، و حكموا بتحقيق الإثم أيضا مع التقصير و عدم وجوب الإعادة أو القضاء، و لهما نظائر أخرى في الفقه، كما لا يخفى على التخبير، فيحصل إشكال، أنه لا وجه للصحة مع تحقق الإثم لأنهما متنافيان.

و قد اجيب عن الإشكال بوجهه..

منها: أن ما حكم فيها بالصحة و العقاب من باب تعدد المطلوب، فقد تعلّق طلب بذات المأمور به و طلب آخر بالخصوصية، فامثل أحد الطالبين و فوت الآخر عن تقصير، فيصح ما امتثله لوجود المقتضي و فقد المانع، و يعاقب على ترك الآخر المنتهى إلى تقصيره.

وفيه: أنه خلاف ظاهر الأدلة الدالة على أن التكليف واحد مشتمل على أجزاء و شرائط، فهذا الوجه حسن ثبوتها، و لا دليل عليه إثباتا، بل ظاهر الدليل خلافه.

و منها: أن المأمور به إنما هو الذات، و القيد واجب نفسي لا أن يكون قيда لصحة العمل.

وفيه: أنه مثل السابق بلا فرق بينهما إلا في كيفية التعبير.

و منها: أن المأمور به ليس بمأمور به وإنما هو شيء مسقط للواجب.

وفيه: أنه خلاف ظواهر الأدلة و كلمات الأجلة.

و منها: أن المقام من صغريات الترتب.

وفيه: أن مورده ما إذا كان في البين أمران فعليتان من كل جهة مع تمامية الملاك و المصلحة في كل منهما، و المقام ليس كذلك.

و منها: أن المأتي به واجد لمقدار من المصلحة لا تبلغ المصلحة التامة، و لا يمكن درك المصلحة التامة مع الإتيان بما فيه المصلحة الناقصة، فيصح لوجود المصلحة في الجملة، و يآثم لتفويت المصلحة التامة التي لا يمكن تداركها. فتأمل.

هذا، و يمكن المناقشة في أصل ثبوت العصيان إن لم يكن إجماع في البين، فيرتفع أصل الإشكال، و يمكن أن يقال إن العقاب إنما هو للحفاظ على عدم التقصير في المستقبل و الاهتمام بتكاليفه.

**ثم إنه قد ذكر الفاضل التونسي قدس سره للبراءة شرطين آخرين..**

**الأول: أن لا يكون إعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى.**

فإن كان مراده أن مثبتات أصالة البراءة ليست بمعتبرة، فلا اختصاص له بالبراءة، بل مثبتات الاصول مطلقا لا اعتبار لها، كما يأتي إن شاء الله تعالى، بل لا اعتبار بمثبتات الأمارات أيضا ما لم يدل على اعتبارها قرينة معتبرة عرفا.

و إن كان مراده بإجراء الأصل في أحد طرفي العلم الإجمالي لا- يثبت الحكم المعلوم بالإجمال في الطرف الآخر. فهو أيضا حق و لا اختصاص له بالبراءة، بل الاستصحاب أيضا كذلك، مع أنه لا وجه لجريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي، كما تقدم.

و إن كان مراده أن الأصل لا يثبت موضوع حكم شرعي فلا دليل عليه من عقل أو نقل، إلا إذا كان موضوع الحكم الآخر نفي الحكم واقعا و في اللوح

ص: 234

المحفوظ، و لا-ريب أن بالأصل لا يثبت ذلك، ولكنه من مجرد الفرض، كما لا يخفى إذ الفقه غالبه، بل كله مبني على الأحكام الظاهرية التي تكون مؤديات الأمارات و مجاري الاصول. وإثبات حكم ظاهري في موضوع بجريان الأصل في موضوع آخر كثير شائع، كمن بلغ ماله إلى حد الاستطاعة، و شك في أن عليه ديناً أو لا، فبأصالة البراءة عن الدين يجب عليه الحج لوجود المقتضي و فقد المانع فتشمله الأدلة قهراً. و كمن شك أن عليه صوماً واجباً أو لا، فبأصالة البراءة عنه يثبت عدمه، فيستحب له الصوم المندوب و يصح منه. و كمن كان عنده ماء و شك في حليته و حرمة و بأصالة الإباحة تثبت إباحته فيجب عليه الطهارة المائية دون الترابية، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

### **الشرط الثاني: - مما ذكره الفاضل التونسي - أن لا يكون في أعمالها الضرر**

#### **إشارة**

على النفس أو الغير ممن يكون محترماً شرعاً.

وهذا وإن كان حقاً لا ريب فيه و لكن لا اختصاص له بأصالة البراءة، بل لا مجرى للأصول العملية مع قاعدة من القواعد المعتمدة، بلا فرق بين قاعدة الضرر و غيرها، فإنها مقدمة على الأمارات المثبتة للأحكام فضلاً عن الاصول العملية.

### **الكلام في قاعدة الضرر، و فيها جهات من البحث**

#### **إشارة**

ثم إنه لا بأس بالإشارة إلى قاعدة: «لا ضرر و لا ضرار» إجمالاً، و فيها جهات من البحث..

### **الأولى: كونها من القواعد العقلانية**

الأولى: أنها من القواعد العقلانية الدائرة بين الناس في جميع الملل و الأديان، إذ السلطنة على النفس و العرض و المال مما اتفقت عليه آراء العقلاء، و التنقيص في كل واحد منها من المقبّحات لديهم، و يؤاخذون من تصدى لذلك و يلومونه و يعاقبونه، و على ذلك يدور نظام معاشهم. فهذه القاعدة من صغريات أصالة احترام النفس و العرض و المال التي هي من أهم الاصول النظامية العقلانية، بل الضرر من الظلم المنفي بالأدلة الأربعة، فلا وجه لإتعايب النفس في

سند حديث نفي الضرر والضرار وفي وجه دلالتة. هذا بالنسبة إلى الضرر على الغير.

وأما بالنسبة إلى إضرار الشخص على نفسه أو ماله فهو أيضا من القبائح العقلائية لو لم يكن غرض راجح في البين، وهكذا بالنسبة إلى هتك الإنسان عرض نفسه، فلا ريب في قبحه أيضا عند جميع العقلاء، فيكفي في مثل هذه القاعدة العامة البلوى عدم وصول الردع من الشارع وكيف وقد ورد التقرير، فادعى في الإيضاح في باب الرهن تواتر الأخبار على نفي الضرر، وادعى صاحب الوسائل كثرة الأخبار الواردة، وعن بعض محشي رسائل شيخنا الأنصاري ضبط عشرة منها وفيها الموثق وغيره، مضافا إلى جريان السيرة المعصومين عليهم السلام، و فقهاء الفريقين على التمسك بها، فلا وجه للبحث من هذه الجهة للقطع بصدور هذه الجملة على اختلاف التعبيرات، ففي بعضها «لا ضرر ولا ضرار»، وفي بعضها بزيادة (في الإسلام)، وفي بعضها بزيادة (على المؤمن).

إذ بعد كون القاعدة من العقلائيات المقررة يكون ذكر الإسلام أو على المؤمن من باب المثال وذكر أفضل الأفراد، وإلا فلا ضرر ولا ضرار بالنسبة إلى أهل الذمة أيضا.

نعم، من أباح الشارع نفسه وعرضه و ماله يكون خارجا عنها قهرا. فما لم تذكر فيه الجملتان أشير فيه إلى كون القاعدة عقلائية، وما ذكرنا فيه أشير فيه إلى أن الإسلام والمؤمن أولى بأن يعمل فيه هذه القواعد، لكون الإسلام الذي هو الأتم الأكمل وكون المؤمن أعزّ عند الله من كل شيء، فلا بد وأن يهتم بعدم الإضرار به اهتماما زائدا على غيره. فليس المقام من دوران الأمر بين أصالة عدم الزيادة وعدم النقيصة حتى يقال بتقديم الاولى على الأخيرة في المحاورات، لأنه في ما إذا لم يتعلّق غرض بكل واحد من الزيادة والنقيصة، كما لا يخفى.

ثم إن المتفاهم من استعمالات مادة الضرر في المحاورات النقص، سواء

كان مالياً أو نفسياً أو عرضياً، و تطلق في مقابل النفع و بينهما التضاد عرفاً فيمكن ارتفاعهما، كمن باع متاعه برأس المال مثلاً فلا يصدق بالنسبة إليه النفع و لا الضرر. و من فسّره بعدم النفع، فإن أراد ما ذكرناه فهو وإلا يكون من التفسير بالأعم.

و أما الضرر فهو إما مصدر باب المفاعلة، أو اسم مصدر بمعنى الضرر، و على أي تقدير يكون ذكره لأجل التأكيد و الاهتمام بنفيه. و أما احتمال أنه فعل الاثني لما هو الأصل في باب المفاعلة فمردود لعدم مناسبته في مورد الأخبار أولاً، و عدم كون الأصل في المفاعلة من الطرفين ثانياً، كما في الاستعمالات الصحيحة كقوله تعالى: يُخَادِعُونَ اللَّهَ، وَ مَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَأْرَأْ أَنْ يَرْؤُونَ النَّاسَ وَ أَنْفُسَهُمْ، وَ سَأَفُوا، وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ إِلَى غير ذلك.

نعم، الظاهر تقوّمها بتكرر صدور الفعل، سواء كان من فاعل واحد - و لا يبعد إرادة ذلك منه في المقام - أو من فاعلين، بخلاف باب التفاعل، فإنه متقوّم بفاعلين، و لذا يقال: تضارب زيد و عمرو، و أما في المفاعلة فإنه يقال: تضارب زيد عمراً، مع أنه لا ثمره عملية بين كونه تأكيداً أو تأسيساً، لأن طبعي الضرر منفي، سواء كان من الواحد أو من اثنين.

### الثانية: الفرق بين الضرر و الحرج

الثانية: الفرق بين الضرر و الحرج مع كونهما قاعدتين معمولتين في جميع الأبواب، أن الثاني أعم مورداً من الأول، لشموله للمشقة التي لا تتحمل عادة و لو لم يكن نقص فيها نفساً أو مالا أو عرضاً.

و بعبارة أخرى: الامور إما دون الطاقة، أو بقدرها، أو فوقها. و الأول مورد التكليف، و الثاني مورد الحرج، و الأخير مورد الضرر، و قد ورد في جملة من الأخبار أن التكليف دون الطاقة فراجع.

ثم إن الظاهر كون المراد بالضرر في القاعدة الضرر الشخصي. سواء كان

ضررا نوعا أيضا أو لا. كما أن الظاهر أن المراد به الواقعي دون الاعتقادي.

نعم، لو كان اعتقاد الضرر مستلزما لحصول الخوف، وكان تحقق الخوف موجبا لرفع الحكم شرعا، يترتب رفع الحكم على الاعتقاد من هذه الجهة، لأن الخوف أمر وجداني لا واقع له غير وجدانه لا أن يكون اعتقاد الضرر موجبا لرفع الحكم، كما لا يخفى.

### الثالثة: المراد من كلمة (لا) ذكر الإشكال المعروف

الثالثة: كلمة «لا» المذكورة في الحديث: «لا ضرار ولا ضرر في الإسلام» تامة وليست ناقصة، لأصالة عدم الاحتياج إلى الخبر، وهي لنفي الحقيقة، لأنه المنساق من موارد استعمالها، فتكون الجملة حينئذ إخبارا عن عدم تحقق الضرر ونفي حقيقته خارجا في الإسلام، و هو كذب و الشارح منزه عنه، و لهم في دفع الإشكال أقوال:

الأول: الحذف و الإضمار، أي لا ضرر غير متدارك في الإسلام.

وفيه: أنه خلاف الأصل و الظاهر، مع أنه إن كان في مقام الإخبار فيعود المحذور، وإن كان إنشاء لإيجاب التدارك فهو يحتاج إلى قرينة، و هي مفقودة.

الثاني: أن النفي بمعنى النهي، أي: يحرم الإضرار على النفس و على الغير في الإسلام، كما في «لا رقت و لا فسوق و لا جدال في الحج»، و «لا رضاع بعد فطام»، و «لا رباء في الإسلام» إلى غير ذلك مما هو كثير.

وفيه: أنه احتمال حسن ثبوتا، و لكن لا دليل عليه إثباتا بعد إمكان دفع الإشكال بغيره.

الثالث: ما عن صاحب الكفاية من أن النفي حقيقي بالنسبة إلى الحكم، و ادعائي بالنسبة إلى الموضوع، فيكون المعنى أن الموضوع الضرري لا حكم له. و يصير من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

و بعبارة أخرى: يكون النفي بالنسبة إلى الحكم من الوصف بحال الذات، و بالنسبة إلى الموضوع من الوصف بحال المتعلق.

وفيه: أنه خلاف الظاهر جدا، لا يصار إليه إلا مع القرينة، مع أنه تعقيد و خلاصته يرجع إلى التقدير و الإضمار.

الرابع: ما عن شيخنا الأنصاري قدس سرّه و تبعه جمع من مشايخنا من نفي تشريع ما يوجب الضرر مطلقا - موضوعا كان أو حكما، وضعيا كان أو تكليفيا - فيكون إخبارا عن نفيه في مقام التشريع لا في الخارج حتى يلزم الكذب، كما في حديث الرفع حيث تقدم أن الرفع في مقام التشريع لا ينافي الوجود التكويني. و لا ريب أنه لا تشريع، للضرر في الشريعة المقدسة الإسلامية مطلقا، بل عند العقلاء و لو لا أن صاحب الكفاية صرح بتضعيف قول شيخه الأنصاري و ظهور الثمرة بين القولين، لأمكننا إرجاع قوله إلى قول شيخنا الأنصاري، و لكنه أنتج على ما اختاره في المقدمة الرابعة بين القولين من الانسداد، عدم حكومة دليل نفي الضرر و الحرج على الاحتياط إن كان ضرريا أو حرجيا، فإن لباب ما اختاره يرجع إلى أن الموضوع الضروري لا حكم له، و الأحكام الواقعية المجعولة لا ضرر في موضوعها أبدا، و إنما الضرر يحصل من الجمع بين المحتملات في الامتثال، فلا مورد لقاعدة الضرر بناء على مختاره حتى تجري و يرتفع بها الاحتياط، بخلاف مختار الشيخ رحمه الله فإن لبابه يرجع إلى أنه لا تشريع لمنشا الضرر أبدا، و الاحتياط التام منشأ للضرر في الشريعة فيرتفع بالقاعدة، و الحق أن مختار الشيخ رحمه الله أحق أن يتبع، كما عرفت.

#### **الرابعة: إنها من القواعد العامة، الإشكال عليها بكثرة ورود التخصيصات و الجواب عنه**

الرابعة: لا ريب في أنها من القواعد العامة التي استقرت سيرة الفريقين على التمسك بها في مقابل العمومات المثبتة للأحكام بلا كلام. و قد اشكل على عمومها بكثرة ورود التخصيصات عليها من الأحكام الضرورية المجعولة شرعا، بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي فلا يصح التمسك بعمومها حينئذ، مع أن القول بعمومها ابتداء من ورود هذه التخصيصات يكون من التخصيص المستهجن، و هو قبيح في المحاورات العرفية.



ويرد.. أولا: بأن أكثرية الخارج من مجرد الدعوى، فإن الأحكام الضرورية المجعولة بالنسبة إلى الأضرار التي يردّها الناس بعضهم على بعض يكون بنسبة العشرة إلى المائة بل أقل.

وثانيا: ما يتوهم الضرر فيه الصدقات الواجبة، والحج، والجهاد، والحدود، والديات. و الأولى ما يحتفظ به المال أو النفس أو كفارة لما فعل، ولا يسمى ذلك ضررا عرفا، وكذا الحدود والديات جزاء لما كان ارتكبه، والحج نظير سائر الأسفار المتعارفة، فمن سافر إلى بلد لغرض صحيح وانفق مالا في سفره، لا يقال عرفا إنه تضرر. وأما الجهاد في سبيل الله فإنه من أجلّ المفاخر البشرية، لا يرضى العاقل بأن يطلق على الشهيد بأنه تضرر ببذل مهجته في سبيل الله. ولا نتوقع مثل هذه الإشكالات مع الأنس بمذاق الشريعة، وهل يكون من الإنصاف أن تعدّ القوانين الإلهية المتقنة، التي وضعت لتكميل البشر شخصا ونوعا، دنيا و آخرة ضررا؟!!

ثم إنه على فرض صدق الضرر عليها يكون المراد بالضرر المنفي ما لم يكن أصل جعله و تشريعه ضرريا لمصالح كثيرة دنيوية و اخروية، بل حصل الضرر بعد الجعل و التشريع لجهات خارجية، فيكون خروجها حينئذ تخصصا لا تخصيصا حتى يلزم تخصيص الأكثر، و على فرض أن يكون تخصيصا فليس ذلك من التخصيص الأكثر، لأن المخصص عنوان واحد و هو التكاليف الضرورية، فيصير المحصل أنه «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام إلا التكاليف الضرورية لمصالح تغلب على ضرريتها بمراتب كثيرة»، كما عن شيخنا الأنصاري قدّس سرّه.

و أشكل عليه صاحب الكفاية: بأن النوع الواحد طريق إلى الأفراد الخارجية، فإذا كانت الأفراد الخارجة عن تحت العام أكثر مما بقي تحته يكون مستهجنا، سواء كان ذلك بنوع واحد أو بإخراج نفس الأفراد متعددا.

نعم، لو كان العام أيضا نوعيا، وكان ما بقي تحت العام أكثر مما خرج عنه من حيث النوع، لا بأس به وإن كان الخاص الخارج أكثر أفرادا مما بقي تحت العام من الأنواع.

وفيه.. أولا: أن العام في المقام نوعي، فإن متعلق النفي نوع ضرر النفس ونوع ضرر العرض ونوع ضرر المال، إلا نوع الضرر الحاصل من التكاليف المجعولة.

و القول: بأن النوع لا تحقق له في الخارج حتى يتعلق به النفي.

مردود: بأنه ليس المراد به النوع المنطقي حتى لم يكن له تحقق خارجي، بل الطبيعي منه الذي هو عين الأفراد الخارجية، فيصح قول الشيخ رحمه الله ولا يرد عليه إشكال صاحب الكفاية.

وثانيا: لا وجه للفرق بين ما كان العام نوعيا أو فرديا بعد أن كان النوع طبيعيا وطريقا محضا إلى الأفراد الخارجية، فلا أثر لما فصله صاحب الكفاية قدس سره من هذه الجهة، إذ المدار كله على الأفراد، والنوع طريق محض إليه، فترجع كثرة الخارج وقلة الباقي بالآخرة إلى الأفراد. فالحق ما ذكرناه من الجوابين.

وقد يستشكل بأن القاعدة لا بد وأن تكون نصا في مورد جعلها ولا أقل من ظهورها فيه، وليس كذلك في المقام، لأن النخلة كانت ملكا لسمرة بن جندب وهو يتصرف فيها لسلطنته عليها، فإن الناس مسلطون على أموالهم، فليس في تصرفه فيها ضرر حتى يكون موردا للقاعدة.

وفيه: من الوهن ما لا يخفى، لأن أمره صلى الله عليه وآله بقلع النخلة ورميها عند سمرة ليس لأجل تصرف سمرة فيها، بل لأجل أنه كان غير مبال بعرض الأنصاري وكان في مقام هتك عرضه، وهو إضرار وأي إضرار أشد منه، وكان منشأ ذلك من النخلة فأمر صلى الله عليه وآله بقلع منشأ الإضرار، فتنطبق القاعدة على المورد بلا إشكال.

### **الخامسة: تقديم قاعدة الضرر على جميع الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام مطلقا**

الخامسة: لا ريب في تقدم قاعدة الضرر على جميع الأدلة المتكفلة لبيان

الأحكام بعناوينها الأولية أو الثانوية، كالنذر والعهد واليمين، وأمر الوالدين - وجوبية كانت أو تحريرية، وضعية أو تكليفية - بمعنى أنه يستكشف من القاعدة أنه لا جعل لتلك الأحكام مطلقاً في مورد الضرر أبداً، ومن شاء فليسم هذا جمعاً عرفياً، أو حكومة، أو لفظاً آخر، إذ لا ثمره عملية في هذه الاصطلاحات بل ولا علمية معتنى بها أصلاً بعد أن اتفق العلماء بل العقلاء على تقديمها عليها، وظاهرهم سقوط الأحكام في مورد الضرر خطاباً وملاكاً، لا خطاباً فقط حتى يكون من المتزاحمين اللذين يقدم أحدهما على الآخر مع تحقق الملاك فيهما، فيكون تقديم قاعدة الضرر عليها من باب العزيمة لا الرخصة، بخلاف قاعدة الحرج، فعن جمع أن تقديمها عليها من باب الرخصة لا العزيمة، فمن توضعاً مع كون الموضوع ضرورياً بالنسبة إليه يبطل وضوءه، بخلاف ما إذا كان حرجياً فيصح، وقد ذكرنا ما يتعلّق به في الفقه فراجع. و من لطيف المصارعة والمعارضة أن الأحكام بناء على كونها ضرورية تتقدم على قاعدة الضرر تخصصاً، وإن كانت تلك الأحكام مستلزماً للضرر زائداً على جعلها تقدم القاعدة عليها حكومة.

ثم إنه قد تخصص قاعدة الضرر التي تقدم على جميع الأحكام في موارد..

منها: ما عن بعض الفقهاء إن من أجنب عمداً مع العلم بكون استعمال الماء مضراً، وجب عليه الغسل وإن أضرب به، مستنداً إلى خبر. وقد تعرضنا له في مباحث التيمم في الفقه، فراجع.

ومنها: تقديم قاعدة السلطنة والحرج، بل والضرر عليها في بعض الموارد، كما يأتي.

## السادسة: تعارض ضرر مع ضرر آخر.

### إشارة

تارة: يكون بالنسبة إلى شخص واحد، كما إذا أكره شخص على الإضرار

بزيد إما بهذا الضرر أو بذاك.

و اخرى: لشخص واحد أيضا لكن من حيث التحمل، كما إذا دار الأمر بين تحمله بنفسه لهذا الضرر أو ذاك. و الحكم فيهما هو التخيير مع التساوي لقبح الترجيح بلا مرجح، و اختيار الأقل ضررا مع التفاوت، كما هو مقتضى سيرة المتشعبة بل العقلاء، و في رجوع الوجدان غنى عن إقامة البرهان.

و ثالثة: الإكراه على الإضرار إما بزيد أو بعمرو، فمع التساوي يتخير و مع التفاوت قد يقال بالتخيير أيضا، لأن قاعدة نفي الضرر امتناني بالنسبة إلى الجميع، و بعد جواز أصل ارتكابه لدليل الإكراه لا فرق بينه و بين القليل و الكثير.

و لكن فيه إشكال، فراجع مباحث الفقه، هذا بناء على ما هو المتسالم نصا و إجماعا من عدم وجوب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير، بأن كان الضرر متوجها أولا و بالذات إلى الغير، بأن أكره الشخص على الإضرار به مثلا و أما إذا كان متوجها إلى نفسه بأن أجبره الظالم على دفع مال من نفسه أو الأخذ من غيره فليس له الإضرار بالغير، كما يأتي.

و رابعة: يدور الأمر بين الإضرار بنفسه أو غيره، فإن كان الضرر متوجها إلى الغير و لكن تحمله لم يتوجه إليه، و لا ريب عندهم في عدم وجوب تحمل الضرر، بل عدم جوازه في بعض الصور.

و خامسة: يكون متوجها إليه و لو صرفه إلى غيره لم يتضرر، و لا ريب عندهم أيضا في عدم جوازه.

و سادسة: يكون الضرر بالنسبة إليه و إلى غيره في عرض واحد، كما أنه لو احتاج شخص إلى بالوعة في داره لو حفرها يتضرر الجار و لو لم يحفرها يتضرر بنفسه، و قال الشيخ قدس سرّه: «الأوفق بالقواعد تقديم المالك، لأن حجرة عن التصرف في ماله ضرر يعارض ضرر الغير، فيرجع إلى عموم قاعدة السلطنة و نفي الحرج - إلى أن قال قدس سرّه - و الظاهر عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك

التصرف أشد من ضرر الغير أو أقل».

وفيه: أن عموم السلطنة معارض لعموم سلطنة الغير على الدفع عن ورود الضرر على ماله. ولكن للمسألة فروع قد ذكرت في الفقه.

### فرع:

لو أدخلت الدابة رأسها في القدر بغير تفريط من أحد المالكين، المشهور أن القدر يكسر ويضمن قيمته صاحب الدابة، لأن الكسر لمصلحته، وهو مبني على ما هو المتعارف من أن كسر القدر أهون من قتل الدابة، فراجع وتأمل.

### السابعة: قد تتقدم قاعدة الحرج على قاعدة الضرر

السابعة: قد تتقدم قاعدة نفي الحرج على قاعدة نفي الضرر، كما إذا كان المالك في حرج ومشقة من عدم البالوعة مثلا في داره وإن لم يكن متضررا بذلك ولكن يتضرر منها الجار، فإنه يجوز للمالك حفرها فإن تحمّل الحرج لدفع الضرر عن الغير منفي بقاعدة نفي الحرج، فتكون هذه القاعدة حاكمة على قاعدة نفي الضرر، كحكومة قاعدة السلطنة عليها في الجملة.

### تتميم:

لا إشكال في أن قاعدة نفي الحرج من القواعد المعتمدة، ويدل عليها الكتاب مثل قوله تعالى: **وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** والسنة المستفيضة في الأبواب المتفرقة، وإجماع الإمامية بل المسلمين، ويصح أن تكون من القواعد العقلائية أيضا، لأن العقلاء يقبّحون التكاليف الحرجية الصادرة من الموالى بالنسبة إلى العبيد، وما ورد من التكاليف الشاقة في بني إسرائيل لم يعلم أنها كانت جعلًا من الله تعالى أولا بالنسبة إليهم، أو أنها كانت عقوبات دنيوية عن جزاء أعمالهم، والأنس بفضل الله تعالى وسعة رحمته قديما وحديثا بالنسبة إلى

عباده يقتضي الثاني فيعلم من ذلك أن قوله تعالى: رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ، و ما ورد «أن بني إسرائيل كانوا إذا أصابتهم قطرة بول قرضوا لحمهم بالمقاريض». لم يعلم أن ذلك كان تكليفاً أولياً إلهياً، أو كانت من العقوبات المستعجلة الدنيوية التي رفعت عن أمة نبينا الأعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

مع أن الإصر عبارة عن الضيق و مطلق المشقة و هو أعم من الحرج وغيره، مثلاً وجوب إتيان الفرائض في المساجد ضيق و ليس بحرج، و كذا الفورية في قضاء الصلوات و الصيام و نحو ذلك، و المراد بقوله تعالى: وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا هَذَا النحو من الضيق لا الحرج المنفي في صدر الآية بقوله تعالى: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ، و بقوله تعالى: وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ . فيستفاد من إطلاقه أن دين الله تعالى لا حرج فيه خصوصاً بقريظة قوله: مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ، و كذا إطلاق قوله تعالى: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا .

ثم إنه كلما تقدم في فقه (لا ضرر و لا ضرار) يجري في (لا حرج في الدين) بلا فرق بينهما من هذه الجهة، فتجري فيها الأقوال الأربعة المتقدمة. و قد تقدم أن مفادها ترخيصي امتناني لا أن يكون على نحو العزيمة، فيصح العمل لو تحمل الحرج و أتى به.

إن قلت: بعد سقوط الأمر لأجل الحرج لا وجه لصحة العمل العبادي لتقومها بقصد الأمر.

قلت: سقوط الأمر لا يستلزم سقوط الملاك، و الكاشف عن بقائه مضافاً إلى الإطلاقات استصحاب البقاء بعد كون السقوط ترخيصياً لا عزيمة. و لا يلزم من هذا التخيير بين الطهارة الترابية و المائية - مثلاً - في ما إذا كانت الأخيرة مستلزماً للحرج، لأنه لا ريب في الاختلاف الرتبي بينهما ثبوتاً و إثباتاً، و مع ذلك كيف يثبت التخيير الذي لا بد فيه من التساوي من كل جهة.

وظاهر الفقهاء التسالم على عدم حلّية المحرمات لأجل الحرج، فمن كان في حرج من عدم الكذب أو عدم الاغتياب أو نحوهما لا تحل له، كما أن ظاهرهم عدم الفرق بين الصغائر والكبائر، ولا يبعد أن يكون الوجه في ذلك مضافاً إلى ظهور الإجماع أن مفسدة الارتكاب أكثر بمراتب عن مصلحة الترخيص ما لم يكن في ترك الارتكاب ضرر أهم.

ثم إنه لا تجري قاعدة نفي الحرج في نفي التكاليف الأولية المجعولة، وإن قيل بأن فيها حرجاً، لما تقدم في الجهة السادسة في قاعدة الضرر.

و الحمد لله أولاً و آخراً.

ص: 246

### إشارة

و هو من الاصول المعتمدة الجارية في تمام أبواب الفقه. وقد عرّف بتعاريف جميعها تشير إلى المعنى المعهود، وليست بحدود حقيقية منطقية، فلا وجه للإشكال عليها بالنقض والإبرام، ولعل الأولى الإشارة إليه: بأنه «إسراء أثر ما يعتذر به سابقا إلى زمان الشك فيه».

**و لا بد من تقديم امور:**

### **الأول: الفرق بين المسألة الأصولية و الفقهية، و القاعدة الفقهية**

الأول: قد تكرر في هذا الكتاب أن المسألة الاصولية الكبرى الكلية التي تستنتج منها الأحكام، كقول: «كل أمر ظاهر في الوجوب»، فإنه بضميمة أن «هذا أمر و كل أمر ظاهر في الوجوب» يستنتج منه الوجوب لا محالة. وكذا في سائر مسائله من أوله إلى آخره. و القاعدة الفقهية ما يبحث فيها عما يتعلّق بالإنسان من حيث الوظيفة الشرعية، و لا يختص بباب دون باب، كقاعدة نفي الحرج، و الضرر و غيرهما من القواعد العامة، و قد تطلق القاعدة على ما يختص بباب خاص أيضا، كقاعدة «لا تعاد الصلاة إلا من خمس»، و «لا شك لكثير الشك» و نحوهما مما هو كثير و لا مشاحة في الاصطلاح.

و المسألة الفقهية ما يبحث فيها عما يتعلّق به و تختص بباب خاص، كوجوب الصلاة مثلا، و قد تطلق على ما لا يختص بباب، كوجوب الوفاء بالعقود الجارية في جميع أبواب المعاملات مطلقا، و وجوب أداء حقوق الناس الجارية في الزكاة و الفطرة و الخمس و المعاوضات و النفقات و الديات و غيرها.



ولا يبعد أن يقال إن القاعدة الفقهية ما لوحظت فيها جهة الكلية في الجملة وإن اختصت بباب، والمسألة الفقهية ما لم يلحظ فيها ذلك وإن لم تختص بباب، وحيث أن الاستصحاب فيه ملاك الأصل والأمانة والقاعدة الفقهية صار برزخا بين الجميع، ويصح انطباق تعريف الجميع عليه، فيصح جعله في كل بحث من مسائله، كما في كثير من مسائل علم الاصول. حيث يكون فيها ملاك جملة من العلوم.

والظاهر أن الاستصحاب الجاري في الموضوعات من المسائل الفقهية، وفي الأحكام يمكن أن يكون من المسائل الاصولية، لصحة وقوعه في طريق الاعتذار، وحينئذ يمكن أن يكون أمانة إذا لوحظ حصول الظن النوعي منه بنحو الحكمة لا العلة، ويمكن أن يكون أصلا إذا قطع النظر عن ذلك، فراجع المطولات لعلك تجمع بذلك بين شتات الكلمات، فليس الاستصحاب إلا مثل جملة كثيرة من المسائل الاصولية التي يصح أن تكون مجمعا لعناوين كثيرة.

### **الثاني: الفرق بين الاستصحاب، وقاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع**

الثاني: لا ريب في اعتبار تحقق اليقين والشك في الاستصحاب، وقاعدة المقتضي والمانع، وقاعدة اليقين - المعبر عنها بالشك الساري أيضا - والأول معتبر بخلاف الأخيرين. وخلاصة الفرق بينها أن متعلق اليقين والشك إما أن يتعدد وجودا أو لا، وعلى الثاني إما أن يسري الشك إلى اليقين ويزيله أو لا.

والأول قاعدة المقتضي والمانع، وتأتي الإشارة إلى أقسام المقتضي في الأمر اللاحق.

والثاني قاعدة الشك الساري.

والثالث الاستصحاب.

ويكفي في عدم اعتبار الأولين الأصل بعد عدم دليل عليه من السيرة والأخبار والإجماع، لما يأتي من ظهور الأخبار في الاستصحاب دون غيره، والشك في الشمول لغيره يكفي في عدم جواز التمسك بها، لأنه حينئذ من

التمسك بالدليل في الموضوع المشتبه.

### **الثالث: للاستصحاب أقسام مختلفة.**

#### **منها: بحسب زمان اليقين و الشك.**

فتارة: يكون زمان اليقين و المتيقن سابقا، و زمان الشك و المشكوك فيه لاحقا و هو الغالب في الاستصحابات المتداولة.

و اخرى: يكون زمان حدوث اليقين و الشك واحدا مع كون زمان المتيقن سابقا و زمان المشكوك لاحقا، كما إذا علم فعلا بأن الماء كان كرا في الأمس و شك فعلا أيضا في كريبته.

و ثالثة: يكون زمان حدوث الشك سابقا و زمان حدوث اليقين لاحقا مع سبق زمان المتيقن على زمان حدوث الشك، كما إذا شك فعلا في طهارة الماء ثم حصل له اليقين بأنه كان طاهرا قبل حدوث الشك.

و الحق اعتبار الاستصحاب في هذين القسمين أيضا لوجود المقتضي و فقد المانع، إذ المناط كله في اعتباره اختلاف زمان وجود المتيقن و المشكوك مع تقدم الأول على الثاني، سواء اختلف زمان حصول اليقين و الشك أم اتحد، و على الأول سواء سبق زمان حصول الشك أو كان بالعكس.

و رابعة: يكون زمان المشكوك فيه سابقا و زمان المتيقن لاحقا، و يعبر عنه بالاستصحاب القهقري، و لا دليل على اعتباره لا من الشرع و لا من بناء العقلاء.

#### **و منها: بحسب منشأ الشك بين المقتضي و الرافع و الغاية، و تعريف المقتضي**

### **إشارة**

و منها: تقسيمه من جهة منشأ الشك، فإنه إما في المقتضي، أو في الرافع، أو في الغاية. و المقتضي عبارة عن مقدار قابلية الشيء للبقاء، سواء كانت القابلية تكوينية أو تشريعية، أي ملاك المجعول أو حكمة نفس الجعل ثبوتا، المستكشف ذلك كله بالأدلة الشرعية أو الاستظهارات العرفية، و لا ريب في شمول الشك في المقتضي للجميع. و ما عن بعض من اختصاص اصطلاح الشك في المقتضي بخصوص المقتضي الإثباتي - أي: ما يستفاد في مقام

الإثبات من الأدلة - لا وجه له ظاهراً، وإن كان لا مشاحة في الاصطلاح.

### **أقسام المقتضي، تعريف الرافع والفرق بينه وبين المانع**

و ملخص القول في المقتضي: أنه على أقسام ثلاثة..

الأول: مجرد الاقتضاء الواقعي من دون تحقق ما فيه الاقتضاء خارجاً،

كما إذا أراد أن يتوضأ - مثلاً - ثم بعد مدة شك في أنه حصل له مانع عن إرادته أو لا، وهذا هو موضوع قاعدة المقتضي والمانع التي ذهب المشهور إلى عدم اعتبارها.

الثاني: ما إذا تحقق ما فيه الاقتضاء في الخارج وأحرز بدليل معتبر بقاء اقتضائه مدة خاصة، وشك في أثناء تلك المدة في أنه هل حصل رافع عن استمرار وجوده الخارجي أو لا، وهذا هو مورد الشك في الرافع بعد إحراز بقاء المقتضي.

الثالث: تحقق المقتضي في الخارج وعدم إحراز مقدار استعداد تحققه الخارجي، ودار بين القليل والكثير بحسب ذاته، وهذا هو الشك في المقتضي الذي ذهب شيخنا الأنصاري قدس سره إلى عدم جريان الاستصحاب فيه.

هذه خلاصة تطويلات القوم في المقام.

والرافع: عبارة عما يوجب انعدام الموضوع أو الحكم مع إحراز إرسالهما وعدم التحديد لهما بحدّ مخصوص، وهو قد يشك في أصل وجوده، فيعبّر عنه بالشك في الرافع، وقد يشك في شيء أنه رافع أم لا، ويعبّر عنه بالشك في رافعية الموجود، والمانع أعم من الرافع، فإنه يطلق..

تارة: على ما يزاحم المقتضي عن أصل اقتضائه.

وأخرى: على ما يرفعه بعد تحققه واقتضائه، فيتحد مع الرافع حينئذ.

### **تعريف الغاية، تصادق الشك في المقتضي مع النسخ والغاية في غير الشبهة الموضوعية**

والغاية: عبارة عن تحديد الحكم أو الموضوع في ظاهر الدليل بحدّ خاص معين، والشك في حصوله يكون من الشك في الغاية.

ثم إن الشك في المقتضي قد يكون من حيث الشبهة الموضوعية، وقد

يكون من الشبهة المفهومية أو الحكمية، و الظاهر تصادق الأخيرتين مع الشك في النسخ و الغاية في الجملة.

### و منها: تقسيمه بحسب الدليل الدال على المستصحب فإنه.

تارة: يكون هو الكتاب.

و اخرى: السنة.

و ثالثة: الإجماع.

و رابعة: العقل.

### و منها: تقسيمه بحسب المستصحب،

فإنه إما وجودي أو عدمي، أو كلي أو جزئي، أو تكليفي أو وضعي إلى غير ذلك، و يأتي إن شاء الله تعالى أن الحق اعتباره مطلقا فلا وجه للتطويلات مع أن جلّها لو لا كلها بلا طائل.

### الرابع: إن كان الدليل على المستصحب هو العقل

، و استكشف حكم الشرع منه بقاعدة الملازمة، قد يشكل حينئذ في صحة الاستصحاب، لأن العقل لا يحكم بشيء إلا بعد الإحاطة بوجود جميع المقتضيات و فقد جميع الموانع، فمع تحقق ذلك كله يحكم و مع العدم لا- حكم له، فلا- يتصور الشك في حكمه و الاستصحاب متقوم بالشك، فلا- موضوع له حينئذ لا بالنسبة إلى نفس حكم العقل و لا بالنسبة إلى حكم الشرع المستفاد منه بقاعدة الملازمة، لعدم تمامية الملازمة مع عدم حكم العقل.

هذه خلاصة دليل من منع عن استصحاب حكم العقل أو الشرع المستند إليه.

وفيه.. أولا: أن ما يتصور الشك فيه من حكم العقل إنما هو ما إذا كان دقيا حقيقيا من كل جهة، و كانت جميع الخصوصيات الملحوظة مقومة لموضوعية الموضوع شرعا أيضا، و الظاهر أنه لا يوجد لذلك مثال في الأحكام الشرعية لابتناء جميعها على العرفيات المتعارفة بين الناس. و أما إذا كان المراد بحكم

العقل ما تطابقت عليه آراء العقلاء في معاشهم و معادهم، فلا ريب في تصور الشك فيه عندهم، فيتحقق موضوع الاستصحاب حينئذ في حكم العقل. وكذا في حكم الشرع المستفاد منه.

وثانيا: لا ملازمة بين الشك في حكم العقل وعدم تصوره في حكم الشرع المستفاد منه، لأن قاعدة الملازمة إنما تدل على تبعية حكم الشرع لحكم العقل ثبوتا في الجملة، وأما كون موضوعه تابعا لموضوع حكم العقل من كل حيثية و جهة و بقاء أيضا، فلا دليل عليه بل الظاهر خلافه، لأن سهولة الشريعة المقدسة و سماحتها تقتضي التسهيل في موضوع حكمه و أوسعيته من موضوع حكم العقل.

## الخامس: قد فصل في اعتبار الاستصحاب بين الشك في الرفع فيعتبر

### إشارة

، و بين الشك في المقتضي فلا يعتبر.

فإن كان هذا التفصيل لقصور الإطلاق و العموم عن شمولها، فهو خلاف الظاهر. و إن كان لوجود مانع في البين فليس ما يصلح للمانعية، و يأتي ما تعرض له الشيخ قدس سرّه من استظهار الاختصاص من مادة النقص، و يأتي الجواب عنه إن شاء الله تعالى.

كما أن التفصيل بين العدميات و الوجوديات، فيعتبر في الأولى دون الثانية لا وجه له أيضا، فإن الاتفاق على اعتبار جملة من الأصول العدمية، كعدم القرينة و التخصيص، و المزاحم، و السهو و الغفلة و نحوها مما اتفق عليها الكل لا ينافي شمول الإطلاق و العموم للوجودية أيضا، فالمناط تنقيح أصل الكبرى الشاملة للجميع.

بل يجري في الأعدام الأزلية أيضا، لعموم ما سيأتي من الدليل و فقد المانع.

و العدم الأزلي عبارة عن العدم السابق على الأشياء مطلقا، لأن كل موجود

حادث يكون مسبوقا بالعدم و إلا لا يكون حادثا، بل يتصف بالقدم.

و الفرق بينه وبين العدم النعتي أن الثاني ملحوظ بالإضافة إلى الغير ووصفا له دون الأول، فإذا لوحظت الملكية مثلا بالنسبة إلى موضوع خاص و شككنا في عروضاها له، يجرى عدم الملكية له و يسمى هذا بالعدم النعتي (الوصفي)، و إذا أجرينا أصالة عدم تحقق الملكية مطلقا بحسب ذاتها يسمى هذا بالعدم الأزلي، أي مفاد ليس التامة، أو العدم الذاتي.

فينطبق على المورد أيضا انطباق الطبيعي على أفرادها، و لا إشكال فيه من عقل أو نقل.

و لكن أشكلوا عليه بأنه من الاصول المثبتة، و هي غير معتبرة، و هو ساقط، لأن انطباق الطبيعي على الأفراد ذاتي لا واسطة فيه حتى يقال بالاثبات، و كذا بالنسبة إلى مفاد كان التامة، أي كان الشيء مسبوقا بالوجود، فيجرى استصحابه و ينطبق على المورد لا محالة بلا محذور في البين، و التعرض بأكثر من ذلك إخراج للبحث عن موضوعه و إدخاله في موضوعات أخرى.

### **التفصيل بين الموضوعات و الأحكام و الجواب عنه**

كما أن التفصيل بين الموضوعات، فيعتبر فيها، و بين الأحكام الكلية فلا يعتبر.

مردود أيضا، إذ لا- وجه للاختصاص إلا دعوى: أن الأحكام الكلية ليست إلا الصور الذهنية، و الأثر الشرعي مترتب على الخارج دون الذهن. أو دعوى أنها معارضة باستصحاب عدم الجعل.

و يرد الاولى: بأن الصور الذهنية ملحوظة طريقا إلى الخارج لا بقيد الذهن، مع أن الأحكام الكلية اعتبارات صحيحة عرفية عقلانية، لها نحو تحقق اعتباري في عالم الاعتبار، و هذا النحو من الوجود منشأ للأثر و هو يكفي في الاستصحاب.

و يرد الثانية: بأن العلم الإجمالي بنقض استصحاب العدم في الأحكام

الابتنائية يمنع عن جريانه فيها. فالحق اعتباره مطلقا من غير تخصيصه بمورد أبدا، لوجود المقتضي وفقد المانع.

### الأدلة على حجية الاستصحاب:

#### الأول: دعوى الإجماع

، ولكنه راجع إلى بناء العقلاء، فليس دليلا مستقلا في مقابله، وليس من الإجماع التعبدي لمعلومية المدرك، مضافا إلى كثرة الخلاف.

#### الثاني: إن سبق الثبوت يوجب الظن بالبقاء

وفيه: أنه ممنوع صغرى وكبرى.

#### الثالث: بناء العقلاء، لأن الشك عندهم.

تارة: بدوي، والمرجع فيه بعد الفحص البراءة.

وأخرى: من أطراف العلم الإجمالي، وقد استقر بناؤهم على الاحتياط فيه ما لم يكن مانع عنه في البين.

وثالثة: مسبوق بالثبوت والتحقق، واستقر بناؤهم فيه على الأخذ بالحالة السابقة ما لم تكن قرينة على الخلاف، سواء حصل لهم الظن بالبقاء أو لم يحصل، وفي مثل هذه السيرة العامة البلوى يكفي عدم ثبوت الردع ولا نحتاج إلى الإمضاء، مع أنه قد ثبت أيضا بما يأتي من الأخبار.

وتوهم: إن ما ورد كتابا - كما مر - وسنة من النهي عن اتباع غير العلم رادع عنها.

مردود: لما تقدم غير مرة أن المراد بغير العلم في الكتاب والسنة ما لا يعتمد عليه العقلاء، دون ما يعتمدون عليه في معاشهم ومعادهم. فما عن صاحب الكفاية من صلاحيته للردع في المقام مع ذهابه إلى العدم في الخبر

الموثوق به تهافت، كما هو واضح.

## الرابع: جملة من الأخبار:

### الأول: مضمرة زرارة:

ولا يضره الإضمار، لأن مثله لا يسأل إلا من المعصوم عليه السلام «قلت له:

الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال عليه السلام: يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فإذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء. قلت: فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم.

قال عليه السلام: لا حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبدا بالشك و لكن ينقضه بيقين آخر».

وسوقه يشهد بأنه عليه السلام في مقام بيان قاعدة كلية وضابطة عامة تجري في جميع الأبواب بلا شبهة وارتياب.

واشكّل عليه بوجوه..

الأول: أن جواب الجملة الشرطية في قوله: «فإن حرك» غير معلوم، فهو مجمل، لأنه إن كان كلمة «لا»، أو جملة (فإنه على يقين) فهو خلاف مصطلحات الأدباء من لزوم كون الجزاء جملة فعلية. وإن كان جملة (ولا ينقض) فهو أيضا خلاف ما تسالموا عليه من عدم تصدر الجزاء بالواو.

وفيه.. أولا: أنه لا ملزم لمراعاة ما قاله الأدباء في كلمات سادات الفصحاء، بل لا بد وأن يكون الأمر بالعكس.

وثانيا: أنه لا يضّر بالاستدلال، إذ الجواب معلوم على كل حال، فإنه مستفاد من سياق الكلمات، وهذا شائع في المحاورات، فالجواب سياقي لا أن يكون لفظيا، وهذا من أسرار البلاغة، كما هو واضح، مع أن الإشكال اللفظي لا

ص: 255



موضوع له بعد معلومية المراد منه عرفا.

الثاني: أن الألف و اللام في لفظ «اليقين» للعهد، فلا يستفاد منه العموم بل يختص بخصوص مورده الذي هو الوضوء فقط.

ويرد عليه..

أولا: أن ظهور مدخولها في الجنسية قرينة عرفية على كونها للجنس أو الاستغراق.

و ثانيا: على فرض كونها للعهد، فهو ظاهر في أنه من باب تطبيق القاعدة الكلية على المورد لا- الاختصاص به، فلا- وجه لاستفادة الاختصاص أصلا.

الثالث: قد مرّ في مباحث الألفاظ أن المفرد المحلّي باللام يفيد العموم، كلفظ «اليقين» في المقام، و حيث أن النهي ورد عليه في قوله: «لا ينقض اليقين» يستفاد منه سلب العموم، و هو في قوة المهملة، كما ثبت في محله، فلا يدل على الكلية. نعم لو كان من عموم السلب يدل على الكلية، فتكون الأقسام ثلاثة:

إحراز عموم السلب، إحراز سلب العموم، الشك في أنه من أيهما. و ما يستفاد منه العموم هو الأول فقط دون الأخيرين.

وفيه: أن هذا التقسيم إنما يجري في ما إذا لم يعلم أن العام سيق مساق جعل القانون الكلي و القاعدة الكلية الأبدية. و إلا فلا وجه لتوهم احتمال سلب العموم فيه. و قد أحرزنا في المقام بقرائن خارجية أن الجملة وردت لجعل القانون الكلي في جميع الموارد، و لا فرق في ذلك بين كون ما يستفاد منه العموم معنى اسميا أو حرفيا أو سياقيا، كما هو واضح.

### الثاني: مضمرة زرارة الآخر:

«قلت: فإن ظننت أنه أصابه و لم أتيقن فنظرت فيه و لم أر شيئا فصلّيت فرأيت فيه. قال عليه السّلام: تغسله و لا تعيد الصلاة. قلت: لم ذلك؟! قال عليه السّلام: لأنك

ص: 256

كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا». و اشكل عليها:

أولا: بأن المراد باليقين ما حصل بعد الفحص و النظر و عدم رؤية النجاسة، و لا ريب في سرابة الشك إليه و زواله، فتكون دليلا على اعتبار قاعدة اليقين - أي الشك الساري - و هو خلاف المشهور.

وفيه: أنه لا قرينة فيها تدل على حصول اليقين بعد الفحص و النظر، و على فرض حصوله لا قرينة على أنه المراد، بل المتفاهم منها عرفا اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة، فلا وجه لاستفادة قاعدة اليقين منه، و على فرض الدلالة عليها تدل على اعتبار الاستصحاب بالفحوى.

و ثانيا: بأنه مع رؤية النجاسة بعد الصلاة في الثوب يكون من نقض يقين الطهارة السابقة باليقين بالنجاسة لا بالشك، فكيف يعلل عدم وجوب الإعادة بأنه نقض لليقين بالشك، بل الإعادة تكون نقضا لليقين بالطهارة السابقة باليقين بوقوع الصلاة في النجاسة لا بالشك بوقوعها فيها.

وفيه: أن الوجوه المحتملة في رؤية نجاسة الثوب بعد الصلاة خمسة:

الأول: العلم بأنها قد حدثت بعد الصلاة، و لا ريب في صحة الصلاة و صحة الاستصحاب بالنسبة إلى اليقين و الشك قبل الصلاة.

الثاني: قد شك في أثناء الصلاة و لم يعلم بها المصلي إلا بعد الفراغ منها و تصح الصلاة أيضا، لأنه من صغريات الجهل و يصح الاستصحاب بالنسبة إلى ما قبل الصلاة، كما مرّ في سابقه.

الثالث: التردد في أنها هي السابقة أو الحادثة بعد الصلاة أو في أثنائها و تصح الصلاة أيضا، للاستصحاب و لا شيء عليه.

الرابع: العلم بأنها هي النجاسة السابقة مع الغفلة حين الصلاة و الاعتماد على إحراز الطهارة بالاستصحاب تصح الصلاة، لأن الطهارة الخبثية شرط

إحرازي لا واقعي، و المفروض أنه أحرز الشرط، و يصح الاستصحاب أيضا بالنسبة إلى ما قبل الصلاة و العلم بأن النجاسة عين النجاسة لا يضر بصحة الصلاة و الاستصحاب لفرض أن الشرط إحرازي لا واقعي.

الخامس: هذه الصورة مع التردد أو الالتفات إلى حالة حين الصلاة، فإن جرى الاستصحاب قبل الصلاة تصح لإحراز الطهارة الخبثية حينئذ بالأصل و إن لم يجر لأجل عدم اليقين السابق أو التردد فيه لا تصح الصلاة، لقاعدة الاشتغال.

إن قيل: نعم الطهارة الخبثية شرط إحرازي لا واقعي فليس فيها تبين الخلاف، و لكن لا بد من إحرازها حين الدخول في الصلاة، و في بعض الصور المذكورة لا إحراز في البين.

يقال: المناط إمكان فرض وجود الإحراز بحسب الموازين الفقهية، توجه إليه المكلف أو لا. و لا ريب في إمكان فرض وجود الإحراز، كما مرّ.

و أما إدخال المقام في صغريات أن الأمر الظاهري يقتضي الإجزاء عند تبين الخلاف، و كون قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» دليلا عليه، و هذا يصح حتى بناء على كون الطهارة شرطا واقعيًا، لأنه تكون لنفس امتثال الأمر الظاهري حينئذ موضوعية خاصة طابق الواقع أو لا. فهو من مجرد الاحتمال الذي لا إشارة إليه في الصحيح بوجه.

### الثالث: صحيح زرارة:

«إذا لم يدر في ثلاثة هو أو أربع و قد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها ركعة أخرى و لا شيء عليه، و لا ينقض اليقين بالشك، و لا يدخل الشك في اليقين، و لا يختلط أحدهما بالآخر».

و اشكل عليه بأنه إن كان المراد بإضافة الركعة إتيانها موصولة فهو ينطبق

على الاستصحاب، ولكنه خلاف ما استقر عليه المذهب من لزوم إتيانها مفصولة. وإن كان المراد إتيانها مفصولة و كون اليقين عبارة عما جعله الشارع مبرئاً للذمة، فلا- ربط له بالاستصحاب، كما في قول أبي الحسن عليه السّلام لإسحاق بن عمار: «إذا شككت فابن على اليقين».

وفيه: أن المراد هو اليقين بعدم إتيان الركعة فينطبق على الاستصحاب لا محالة، ومقتضاه صحة إتيانها موصولة، ولكن دَلّ الدليل من الخارج على لزوم الإتيان بها مفصولة، وذلك لا يضر بالاستصحاب أبداً.

#### **الرابع: قول أمير المؤمنين عليه السّلام:**

«من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين».

و اورد عليه: بظهور قوله عليه السّلام في سبق زمان اليقين على الشك و اختلافهما زمانا، فينطبق على قاعدة اليقين دون الاستصحاب.

وفيه: أن ذلك أعم من قاعدة اليقين، لاختلاف زمان اليقين و الشك في الاستصحاب غالبا أيضا.

نعم، يصح فيه اتحاد زمان حدوثهما أيضا. مع أنه يعتبر في قاعدة اليقين اتحاد متعلّق الشك و اليقين و لا إشارة في الحديث إليه أبداً، فكيف يكون دليلاً عليها.

#### **الخامس: المكاتبة:**

«كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي شك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب: اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية و افطر للرؤية»،  
بناء على أن

ص: 259

المراد باليقين اليقين بعدم دخول شهر رمضان إن كان الشك في أوله، وعدم خروجه إن كان في آخره. وأما إن كان المراد اليقين بتحقيق دخوله في مقابل الظن به فلا ربط لها بالمقام. ويشهد لذلك الأخبار الدالة على أن شهر رمضان لا يصام بالظن.

ثم إنه قد يدعى دلالة مثل قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام»، و«كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر» على الاستصحاب، بدعوى: دلالة الحكم باستمرار ما ثبت إلى ظرف الشك.

وفيه: أنه من مجرد الاحتمال الذي لا يصلح للاستدلال، كما يحتمل دلالة على الحكم الواقعي فقط، أو هو والاستصحاب، أو هما والحكم الظاهري، ولكن الكل من مجرد الاحتمال، والظاهر منه الأخير، كما لا يخفى على الخبير.

هذه جملة من الأخبار التي استدلت بها على الاستصحاب، وفي بعضها كفاية لإمضاء السيرة العقلانية فضلا عن تمامها.

ولا بد بعد ذلك من التأمل في أن مورد السيرة عامة لجميع أقسام الاستصحاب أو تختص ببعضها دون بعض. مقتضى الوجدان هو الأول، فيشمل الشك في المقتضى والرافع والغاية، وهكذا إطلاق الأخبار شامل للجميع أيضا، فإذا عمت السيرة ولم يردع عنها رادع شرعي يكفي في عموم اعتبار الاستصحاب، فكيف بما إذا قررت بإطلاق أخبار الباب، فلا وجه بعد ذلك لإثبات الاختصاص بخصوص الشك في الرافع استظهارا من مادة النقض الواردة في الأخبار باختصاصها بما أحرز فيه المقتضى وشك في الرافع، وأنها لا تشمل الشك في المقتضى، لأن النقض يرد على ما فيه الاستحكام في الجملة وهو متحقق مع إحراز المقتضى، وأما مع الشك فيه فلا استحكام في البين حتى يصح إطلاق النقض عليه.

وفيه.. أولاً: أن المتفاهم من قوله عليه السّلام: «لا تنقض اليقين بالشك» خصوصاً بقريظة قوله عليه السّلام: «ويتم على اليقين ويبنى عليه و لا يعتد بالشك في حال من الحالات» هو ترتب أثر اليقين وتقديمه على الشك مطلقاً، وقوله عليه السّلام: «ولا يعتد بالشك...» كالمفسر لقوله عليه السّلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، وظهور إطلاق المفسر (بالكسر) مقدم على احتمال الإجمال في المفسر (بالفتح).

وثانياً: أنه لا ينحصر أن يكون الاستحكام المناسب لإطلاق النقض في خصوص إحراز المقتضي فقط، بل هناك شيء آخر يصح الإطلاق بلحاظه أيضاً بل هو المتعين عرفاً، وهو استحكام نفس اليقين والحجة المعتبرة السابقة في مقابل الشك والتردد اللاحق، فكأنه عليه السّلام قال: اليقين والحجة المعتبرة مستحكم، لا ينقض أثرهما بالشك والتردد. ولمكان الاتحاد الاعتباري بينهما وبين متعلّقهما يسري الاستحكام إليه أيضاً، سواء كان من الشك في المقتضي أو في الرفع، والعرض على العرف أولى دليل لدفع هذه المناقشة، ومقتضى الإطلاق الشمول للجميع من الشك في المقتضي والرفع، والوجودي والعدمي، والتكليفي والوضعي، وأما وجه عدم شمولها لقاعدتي الشك الساري، والمقتضي والمانع فقد تقدم سابقاً، فراجع.

ولا بد من التنبيه على أمور:

## تنبيهات الاستصحاب

### التنبيه الأول: انقسام الأحكام إلى تكليفية ووضعية

لا ريب في انقسام الأحكام المجعولة - بالمعنى الأعم من التأسيس والإمضاء - إلى التكليفية والوضعية. والاولى ما يتعلّق بأفعال العباد بلا واسطة، وتنحصر في الخمسة - الواجب والحرام والندب والكراهة والإباحة - المعروفة.

والأخيرة بخلافها، ولها نحو تعلق بالاولى في الجملة، والمرجع في أقسامها

اصطلاح الفقهاء، بل العقلاء.

ويمكن أن يقال: إن كل ما ليس بحكم تكليفي وله دخل فيه، أو في متعلقة، أو في موضوعه فهو حكم وضعي، فاكتفاء بعض بذكر السببية، و الشرطية والمانعية، أو بزيادة العلية، والعلامية، والرخصة والعزيمة، أو بزيادة الولاية والقضاة أو نحوها - كما عن آخرين - ليس من جهة الحصر، بل من باب ذكر الغالب.

ثم إن البعث نحو الفعل - المعبر عنه بالوجوب - أو الترك - المعبر عنه بالحرمة - أو البعث نحو الفعل مع الإذن في الترك المعبر عنه بالندب، أو البعث نحو الترك كذلك المعبر عنه بالكراهة، أو الترخيص المطلق نحو الفعل والترك والمعبر عنه بالإباحة، ليست مما تختص بشريعة دون أخرى، بل هي ثابتة في جميع الشرائع، بل في أفعال العقلاء ولو لم يكن التزام بشريعة أصلاً، وتكون من الفطريات قررها الشرع.

نعم، تختلف متعلقاتها باختلاف الشرائع، فرب شيء يكون واجباً في شريعة هو حرام في أخرى أو بالعكس، فأصل الأحكام الخمسة التكليفية من الاعتبارات الفطرية العقلانية لم يردع عنها الشرع، فكيف بالأحكام الوضعية - كالشرطية، والسببية، والمانعية، والجزئية، والعلية، والعلامية، والقضاة والولاية وغيرها - مما كانت شائعة بين الناس ثم وردت الخطابات الشرعية مشتملة عليها، فاستفادت منها السببية الشرعية والمانعية ونحوها.

ثم إنهم قد اختلفوا في الوضعيات، فمن قائل بأنها انتزاعات محضة عن التكليفيات، واختاره الشيخ الأنصاري قدس سره ونسبه إلى المشهور أيضاً وادعى الوجدان في ذلك.

وفيه.. أولاً: أنه لم تكن المسألة معنونة في كتب القدماء حتى يستظهر الشهرة فيه، مع أنه لا وجه لاعتبار هذه الشهرة الاجتهادية.

ص: 262

و ثانيا: دعوى الوجدان في نفي الجعل مطلقا حتى إمضاء، خلاف الوجدان، بل في الكتاب و السنة تصريح بالجعل استقلالا في مثل الخلافة و الإمامة و الحجية و نحوها قال تعالى: **إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا**، و قال تعالى: **إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ** و غيرها من الآيات المباركة.

و أما دعوى: أنه لغو فلا وجه لها أيضا، لصحة ترتب الأثر الشرعي عليها من جريان الاستصحاب فيها و نحو ذلك، و قد أجرى نفسه قدّس سرّه الاستصحاب في جملة من الوضعيات، كما لا يخفى على من راجع كتبه الفقهية.

و من قائل بأنه لا جعل إلا للوضعيات. و التكليفات منتزعة منها، و نسب ذلك إلى الفاضل التوحي قدّس سرّه، و هو ظاهر الخدشة، كما لا يخفى.

و من قائل بالتفصيل بأن منها ما تكون مجعولة استقلالا بأسبابها الخاصة و لو إمضاء، كالملكية، و الزوجية، و القضاة و الولاية، و الصحة و اللزوم، و الحجية و الطريقية و نحوها، و لا وجه للانتزاع فيها بعد صحة الجعل فيها ابتداء.

و منها: ما تكون منتزعة بحسب المتفاهم العرفي، كالشرطية و المانع و الجزئية للمكلف به، لأنها مجعولة بنفس تشريع المكلف به و جعله، فإذا جعلت الصلاة المشتملة على الأجزاء و الشرائط و الموانع، يكون جعل الصلاة جعلاً لها بالعرض، بلا احتياج إلى جعل مستقل بالنسبة إلى الأجزاء و الشرائط، كما أن التكليف النفسي المتعلق بالمركب انحلافي انبساطي بالنسبة إلى الأجزاء و الشرائط، فكذا المقام.

و يرد عليه: أنه يمكن أن يكون الجعل الثانوي لها لغرض التأكيد و التبيين و الاهتمام بها، فلا يكون ذلك لغوا.

و منها: ما لا- تكون منتزعة عن التكليف و لا مجعولة و لو بالعرض، كالسببية و الشرطية لنفس التكليف. أما عدم صحة الانتزاع فلأن التكليف متأخر عنها لاقتضاء السببية و الشرطية تقدمهما على المسبب و المشروط، و لا يعقل



انتزاعهما عن التكليف المتأخر عنهما ذاتا و حدوثا. و أما عدم صحة الجعل - و لو بالعرض - فلأن السببية أو الشرطية إنما هي لأجل خصوصية تكوينية تقتضي ذلك و مع وجود تلك الخصوصية لا أثر للجعل، إذ لا يحصل الأمر التكويني بالجعل التشريعي، و مع عدمها لا وجه للسببية أو الشرطية.

وفيه: أن الانتزاع عن المتأخر ليس من حيث وجود المتأخر بما هو متأخر ذاتا، بل إنما هو من حيث كونه طرف إضافة المنتزع، و لا ريب في أن المنتزع و المنتزع منه من الأمور المتضايقة فيتحدان في الشأنية و الفعلية، فيصح الانتزاع من جهة شأنية المنتزع منه و كونه بالقوة بلا إشكال. و تقدم من هذا القائل نظير ذلك في مقدمة الواجب عند بيان الشرط المتأخر، فراجع.

هذا، و أما عدم الأثر للجعل ففيه أن نفس الخصوصية التكوينية من حيث هي لا تصلح للداعوية ما لم تتم بالجعل الشرعي، لعدم إحاطة العقول بالخصوصيات، و لا بد من الجعل الشرعي لتحقيق الداعوية؛ فهو لا بد منه من هذه الجهة لا محالة. هذا.

و يمكن أن يرتفع النزاع من البين و إن كان خلاف ظاهر الكلمات، بأن يقال إن من ينفي الجعل عن الوضعيات يريد الاستقلالية و الموضوعية المحضة، و من يثبتها فيها يريد الأعم من التبعية و التقديرية، لأن جعل أحد المتلازمين ملازم لجعل الآخر و لو بالتبع، فيكون الجعل أعم من الإمضائي و التأسيسي و الاستقلالي و التبعية، و نتيجة ذلك صحة جريان الاستصحاب في الجميع، و لو انحصر مورد جريان الاستصحاب بخصوص مورد الجعل الاستقلالي الشرعي لبطل جريانه في جملة من الموارد المسلم جريانه فيها عندهم، فيكفي في مطلق الأثر الشرعي و لو بنحو الإمضاء، مع ترتبه على المستصحب بلا واسطة.

ثم إن من الوضعيات الرخصة و العزيمة.

و الاولى التسهيل و الترخيص في الفعل أو الترك، و تطلق على مجرد المشروعية أيضا.

و الثانية عبارة عن عدم المشروعية، و تطلق على الترك اللزومي أيضا.

### **التنبيه الثاني: الكلام في الاكتفاء بالشك التقديري، مناقشة رأي من اكتفى بالشك و اليقين فقط**

يعتبر في الاستصحاب الشك الفعلي، لأنه المتيقن من بناء العقلاء و المتفاهم من الأدلة اللفظية، فلا يكفي التقديري منه، فمن علم بالحدث و غفل عن حاله فصلّى و بعد الفراغ شك في أنه تطهر قبل الصلاة أو لا، لا يجري استصحاب الحدث قبل الصلاة حتى يحكم بالبطان، لعدم فعلية الشك قبلها و إنما حدث بعد الفراغ منها، بل إنما تجري قاعدة الفراغ و تصح الصلاة.

إن قلت: المناطق في جريان الاستصحاب تحقق اليقين و الشك، و هو ثابت في المقام، لأن اليقين بالحدث كان قبل الصلاة و الشك فيه متحقق بعدها، فيجري الاستصحاب و تبطل الصلاة.

قلت - أولا: أن أثر الشك في الاستصحاب لا بد و أن يكون بالنسبة إلى ما بعد حدوثه، فلا يشمل ما قبله.

و توهم: أنه يسري الشك إلى حين صدور الصلاة أيضا.

مدفوع: بأنه لا ينفع في جريان الاستصحاب قبل الصلاة لعدم فعلية الشك قبل الشروع فيها، و المفروض اعتبارها.

و ثانيا: أنها و إن جرت في الجملة و لكنها محكومة بقاعدة الفراغ.

نعم، لو قلنا بعدم جريان القاعدة، لأنه يعتبر في جريانها عدم العلم بالغفلة حين الشروع في العمل، و جب إعادة الصلاة، لقاعدة الاشتغال.

### التنبيه الثالث: المراد من اليقين في مورد الاستصحاب

ليس المراد باليقين في الروايات والكلمات خصوص اليقين الوجداني المقابل لسائر الحجج المعتمدة، بل هو كناية عن كل حجة معتبرة، و كل ما يصح الاعتذار به، وإنما ذكر مثالا لكل ما يصح الاعتذار به، فكأنه قيل كل ما كنت تعتذر به في الحالة السابقة فابن عليه عند الشك في البقاء، يقينا كان أو أمانة معتبرة، أو أصلا موضوعيا أو حكما، فيجري الاستصحاب في مورد الأمارات و الاصول مطلقا.

نعم، جريانها في مورد الاصول من قبيل لزوم ما لا يلزم، لكفاية نفس الشك في جريانها بنفسها، فلا وجه بعد ذلك لملاحظة الحالة السابقة و إجراء الاستصحاب إلا- إذا ترتب عليه أثر آخر غير ما يترتب على نفس الشك، فلو كان المورد من موارد جريان أصل موضوعي، أو أصل حكمي من الاشتغال، أو البراءة، أو التخيير، يكفي نفس الشك في جريانها بنفسها من دون حاجة إلى عناية أخرى من ملاحظة الحالة السابقة، إلا إذا كان لها أثر خاص لا يترتب على نفس الشك.

### التنبيه الرابع: اقسام الاستصحاب باعتبار الجزئي و الكلي

#### اشارة

لا ريب في شمول أدلة اعتبار الاستصحاب لما إذا كان المستصحب كليا، كشمولها لما إذا كان جزئيا، و المعروف أن استصحاب الكلي على أقسام ثلاثة، يجري استصحاب الكلي و الجزئي معا في أحدها، و يجري استصحاب الكلي فقط في آخر، و لا مجرى له أصلا في ثالث، لا استصحاب الكلي و لا الجزئي، على ما يأتي من التفصيل.

## الأول: ما إذا كان المستصحب جزئياً خارجياً، موضوعياً كان أو حكيمياً

، فكما يصح استصحاب نفس الجزئي يصح استصحاب الكلي المتحد معه وجوداً، فمن بال ثم شك في أنه توضعاً أو لا، يصح استصحاب الحدث الجزئي الخارجي البولي، كما يصح استصحاب كلي الحدث أيضاً. لأن كلا منهما عين الآخر وجوداً وإن اختلفا مفهوماً.

## الثاني: ما يجري فيه استصحاب الكلي دون استصحاب الفرد و الجزئي،

و هو ما إذا لم يكن المستصحب متشخصاً خارجاً، بل كان بحسب حدوده مردداً بين فردين ولم يعلم أن ما حدث في الخارج أي منهما، كالرطوبة الحادثة المرددة بين البول و المنى، و كما في موارد العلم الإجمالي عند ارتفاع أحد الطرفين، فالاستصحاب في هذا القسم إن أجري في الشخص و الجزئي الخارجي من حيث إنه كذلك، فلا وجه له، لعدم اليقين السابق بحدوث الجزئي متشخصاً بالبولية أو المنوية، وإن أجري في المردد بين الفردين من حيث التردد فلا- وجه له أيضاً، لأن المردد من حيث هو كذلك لا تحقق له خارجاً بل و لا ذهنياً أيضاً، وإنما هو من المفروض العقلية، كفرض الممتنع، لأن التحقق مطلقاً مساوقاً للتشخص، - كما ثبت في محله - و ما لا تحقق له أصلاً كيف يتعلق اليقين به، و لو فرض صحة تعلقه به ذهنياً لا- ينفذ لجريان الاستصحاب أيضاً، لأنه لا بد فيه من تحقق موضوع الأثر الشرعي تحققاً خارجياً، و لا يكفي التحقق الفرضي، فينحصر الاستصحاب الصحيح في استصحاب كلي الحدث، للعلم بتحقيقه إما في ضمن الفرد الأصغر، أو الأكبر، فحدوث كلي الحدث معلوم بلا كلام و بعد الوضوء يشك في ارتفاعه فيستصحب بقاءه، فيجب عليه الغسل أيضاً، فالمقتضي لجريان الاستصحاب في الكلي موجود و المانع عنه مفقود فتجري لا محالة.

إن قلت: لا مجرى لاستصحاب الكلي أيضاً لعدم اليقين السابق، بالنسبة

إليه أيضا، لأن الكلي عين الفرد، و تقدم عدم اليقين بتحقق شخص خاص من الفرد، و عدم الأثر لليقين بتحقق الفرد المردد في الذهن لو أمكن ذلك.

قلت: لا ريب في أن الكلي عين الفرد، و لكن الفردية متقومة بشيئين:

الذات المشتركة في جميع الأفراد المتحققة، و الخصوصية التي يتميّز بها كل فرد عن الآخر، و ما لا يقين به هو الثاني دون الأول، فإن حدوث أصل الحدث في المقام معلوم بلا كلام.

إن قلت: نعم، و لكن لا يجري الاستصحاب في الكلي من جهة عدم الشك اللاحق و لو تحقق اليقين السابق بالنسبة إليه، لأن في الرطوبة المرددة بين البول و المني بعد أن توضحاً، يعلم حينئذ بارتفاع الحدث الأصغر، و يشك في أصل حدوث الأكبر، فتجري أصالة عدم حدوثه، فيرتفع الشك في بقاء الكلي، لأن الأصل الجاري في السبب مقدم على الأصل الجاري في المسبب، كما يأتي، فلا يبقى موضوع لجريان الأصل في الكلي.

قلت يرد عليه..

أولاً: عدم السببية و المسببية في المقام، لتوقفهما على تحقق المغايرة الوجودية، و ليس بين الكلي و الفرد تغاير وجودي أصلاً، بل هما واحد وجوداً و إن اختلفا مفهوماً في العقل.

و ثانياً: الأصل السببي يقدم على المسببي إن كان الترتب بينهما شرعياً، كما في الماء المشكوك الكريّة، و الثوب المتنجس المغسول فيه، فإن باستصحاب كرية الماء ترتفع نجاسة الثوب شرعاً، و المقام ليس كذلك، فإن وساطة تحقق الفرد لتحقق الكلي تكويني محض و لا دخل للشرع فيه أصلاً.

و ثالثاً: أصالة عدم حدوث الحدث الأكبر معارضة بأصالة عدم حدوث الحدث الأصغر، فتسقطان بالمعارضة.

إن قلت: لا كلية لاستصحاب الكلي، فإن من آثار استصحاب كلي

النجاسة انفعال الملاقي لها، ولا يحكمون بترتب هذا الأثر في ما إذا علم إجمالاً بنجاسة العباء مثلاً، و ترددت بين كونها في الطرف الأعلى أو الأسفل ثم تطهر أحد الطرفين، إذ لا ريب في صحة استصحاب كلي النجاسة بعد ذلك و أثر الاستصحاب نجاسة الملاقي للعباء مع الرطوبة المسرية مع أنهم لا يقولون بها، لما تقدم من أن الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة، فلا بد إما من القول بعدم صحة استصحاب كلي النجاسة أو القول بنجاسة الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة، و كل منهما خلاف المعروف بين الفقهاء، و قد اشتهرت هذه الشبهة بالشبهة العبائية.

قلت: أثر استصحاب كلي النجاسة إنما هو عدم صحة الصلاة في العباء، و أما انفعال الملاقي فليس أثراً لها، لتوقف الانفعال على الملاقة للنجس المتشخص الخارجي، لما تقدم في البحث عن الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة، و باستصحاب كلي النجاسة لا تثبت النجاسة في محل خاص أو موضع مخصوص حتى ينفعل الملاقي له، فالمقتضي لاستصحاب أصل النجاسة موجود و المانع عنه مفقود و أثرها عدم صحة الصلاة، و لكن لا مقتضى لانفعال الملاقي لتوقفه على الملاقة للنجاسة الشخصية الخارجية.

ثم إن في الرطوبة الخارجة المرددة بين البول و المنى إما أن تكون الحالة السابقة على خروجها الطهارة، أو لا يعلم بها أصلاً، أو تكون الحدث الأصغر.

و في الأولين يجب الاحتياط بالجمع بين الوضوء و الغسل لاستصحاب كلي الحدث، و في الأخير يصح الاكتفاء بمجرد الوضوء، لأصالة بقاء الحدث الأصغر و عدم حدوث الجنابة، هذا كله إن ثبت الأثر للجهة المشتركة. و أما إذا كانت الأدلة ظاهرة في التنويع، و إن أثر كل نوع غير أثر النوع الآخر بحيث يرجع إلى المتباينين أو الأقل و الأكثر ثبوتاً، فيكون من القسم الثالث الذي يأتي عدم جريان الاستصحاب فيه، و يمكن أن تكون الرطوبة المرددة بين البول و المنى من هذا

القبيل، فإن الجهة المشتركة هي النجاسة فقط، و أما الحديثة فأثرها من المتباينات، كما لا يخفى.

### الثالث: ما لا يجري فيه استصحاب الكلي و الجزئي

الثالث من أقسام استصحاب الكلي: ما لا يجري فيه استصحاب الكلي و لا الفرد، و هو ما إذا علم بحدوث الفرد و علم بارتفاعه أيضا و لكن شك في حدوث فرد آخر قبل ارتفاعه أو مقارنا له، أو شك في تبدله بعد الارتفاع إلى فرد آخر مخالف له من حيث المرتبة لا من حيث الذات، كما إذا علم بحدوث الوجوب و ارتفاعه و شك في تبدله إلى الندب و عدمه.

و الحق عدم صحة استصحاب الكلي في الجميع لاختلاف القضية المتيقنة مع المشكوك عرفا، بل دقة أيضا، إذ الكلي عين الفرد، فما علم حدوثه علم بارتفاعه، و غيره مشكوك الحدوث، فلا وجه لجريان الاستصحاب في بقاء ما حدث للعلم بالارتفاع، بل يجري في عدم حدوث ما هو مشكوك الحدوث.

و أما الصورة الأخيرة فالطلب الجامع بين الوجوب و الندب، و إن علم بحدوثه و شك في زواله، فيصح جريان استصحاب أصل الطلب حينئذ.

لكن فيه.. أولا: أنه لم يثبت كون الوجوب مركبا من الطلب و المنع من الترك، و الندب مركبا منه و الترخيص في الترك، بل هما مرتبتان بسيطتان من الطلب متفاوتتان في الشدة و الضعف، فزوال الوجوب يوجب انعدام تلك المرتبة رأسا، و تحقق الندب يوجب حدوث مرتبة اخرى.

و ثانيا: لا ريب في تباينهما عرفا، و أدلة الاستصحاب منزلة على العرف، فتكون هذه الصورة أيضا كغيرها في اختلاف القضية المشكوكة مع المتيقنة.

نعم، لو كان الوجوب و الندب مركبين من الطلب و الخصوصية، و كانت تلك الخصوصية من الحالات العارضة يجري استصحاب أصل الطلب بلا كلام، و لكنه لا دليل عليه، كما ثبت في غير المقام.

## التنبية الخامس: الكلام في الاستصحاب في الزمان و الزمانيات و المتدرجات في الوجود، الإشكال عليه و الجواب عنه

يعتبر في الاستصحاب اتحاد موضوع الشك و اليقين ليكون الحكم فيهما من الحكم على الموضوع الواحد، و إذا تعدد يكون إجراء حكم اليقين إلى مورد الشك من إسراء حكم ثبت لموضوع إلى موضوع آخر، و لا ريب في بطلانه، فيشكل جريانه في ما لا قرار له و يكون حال اليقين غير حال الشك، كالزمان و الزمانيات، و المتدرجات مطلقا مما لا ربط لكل جزء من سابقه بلا حقه، و يكون كل جزء محفوظا بعدمين.

ولكن هذا الإشكال باطل من أصله، لأنه مبني على كون الاتحاد بحسب الدقة العقلية، و أما إذا كان بنظر العرف فلا إشكال، لحكمه بأن لجميع السيالات و المتدرجات وحدة عرفية اعتبارية، كالיום، و الليلة، و الأسبوع، و الشهر، و السنة، بل القرن و الدهر و نحوها. و كذا جريان الدم و الماء و نحوها، فيصح الاستصحاب في جميعها لتحقيق الوحدة العرفية للمستصحب من حيث اليقين و الشك المتعلقين به.

و أما ما اجيب به عن الإشكال، بأن التعدد إنما هو في الحركة القطعية و هي كون الشيء في كل آن في محل، و أما في التوسطية و هي كون الشيء بين المبدأ و المنتهى فلا تعدد، بل هي واحدة. فإن أريد به ما ذكرناه فهو، و إلا فلا وجه له، لأن الحركة التوسطية لا وجود لها إلا في فرض الذهن و مورد الاستصحاب لا بد و أن يكون خارجيا، و لا يخفى أنه يجري في الزمان و الزماني الاستصحاب الشخصي و الكلبي أيضا بما تقدم له من الأقسام.

ثم إن الزمان إما قيد للتكليف، أو للمكلف به، و على كل منهما إما أن يكون على نحو وحدة المطلوب، أو على نحو تعدد المطلوب، أو يشك في أنه من أي النحويين. و لا إشكال في جريان الاستصحاب في الزمان إن شك في بقائه



في جميع الأقسام، كما لا إشكال في أنه مع انقضاء الزمان ينقضي التكليف إن كان التقييد بنحو وحدة المطلوب، لانتهاء المشروط بانتفاء شرطه. و أما إن كان بالنحوين الأخيرين فلا محذور في استصحاب نفس التكليف بعد انقضاء الزمان لعدم القطع بزواله فيستصحب.

و ما يقال: من معارضته باستصحاب عدم جعل التكليف بالعدم الأزلي، فلو شك - مثلا - في بقاء الطهارة بعد خروج المذي أو الرطوبة المرددة بينه وبين البول، فكما تستصحب الطهارة يستصحب عدم جعل الوضوء مثلا موجبا للطهارة، وكذا في نظائره.

مردود: بأنه بعد تشريع الوضوء وجعله موجبا للطهارة مع استجماع الشرائط وبعد حصر النواقض في التشريع، لا وجه لمثل هذا الاستصحاب قطعاً، والعرف يباهه ويستكره.

و أما الإشكال عليه: بأن المتيقن السابق هو العدم المطلق، والمقصود إثباته في زمان الشك الحصة الخاصة منه، فيكون مثبتاً.

مردود: بإمكان أن يكون المستصحب نفس الحصة فلا يكون مثبتاً، لأنه وإن لم يكن تميز في العدم من حيث هو لكن من جهة إضافته إلى الوجودات يثبت التمييز فيه و تتحقق الحصة أيضا فتستصحب.

ثم إنه إن شك في تحقق أصل زمان خاص بمفاد كان التامة، أو شك في انعدامه، فيستصحب عدم حدوثه في الأول، وبقائه في الثاني، لوجود المقتضي وفقد المانع. و هل يثبت بذلك وقوع العمل في وقته الخاص به أيضا بدعوى عدم الوساطة عرفاً، أو خفائه. أو دعوى أن التوقيت عبارة عن وقوع العمل في وقته الخاص به - و لو بالأصل - أو بدعوى جريان الأصل في نفس بقاء الوقت من حيث هو؟ لا يبعد ذلك.

## التنبية السادس: في الاستصحاب التعليقي الإشكالي عليه و الجواب عنه

مقتضى عموم أدلة الاستصحاب جريانه في ما هو معلق على شيء، كجريانه في ما لم يكن كذلك، فلو ورد الدليل أن العنب إذا غلى يحرم، ثم صار زيبيا وشك في بقاء هذا الحكم المعلق على الغليان في حال الزبيبة أيضا، يجري فيه الاستصحاب، فيصير الزبيب المغلي، كالعنب المغلي. وكذا إن قيل أكرم زيدا إن جاءك، وبعد مدة شك في بقاء هذا الحكم لجهة من الجهات، يصح الاستصحاب فيه.

واشكال عليه.. أولا: بتغاير الموضوع.

وفيه: مضافا إلى عدم اختصاصه بالمقام، فيجري في كل استصحاب كان المشكوك مغايرا مع المتيقن، أن الزبيبة من الحالات لا أن تكون متغايرة مع العنبية، وتغاير الاسم أعم من تغاير الذات.

وثانيا: أنه لا تحقق للمتيقن في مورد الاستصحاب التعليقي، لتعلق الحرمة على الغليان، والمفروض عدم غليان العنب في حال العنبية، فلا وجه للاستصحاب.

وفيه: أن المستصحب الحرمة المعلقة على الغليان، لا الحرمة المنجزة الفعلية، فيستصحب نفس الحكم المنشأ المعلق، ولا ريب في أن له نحو اعتبار بعد الجعل والإنشاء.

وثالثا: أنه معارض باستصحاب الحلية المطلقة، فيسقط بالمعارضة.

وفيه: أن الحلية بغاية الغليان، ومع إثبات الحرمة بالغليان ولو بالأصل لا- وجه للحلية المغياة به - كما لا يخفى - فلا محذور في الاستصحاب التعليقي مطلقا، والعرف بحسب ارتكازهم لا يفرقون بين الاستصحاب التعليقي والتجيزي، فلا وجه للمناقشة من حيث عدم المتيقن السابق، إذ يكفي فيه

الوجود الاعتباري، ولا ريب في أن المنشآت التعليقية لها وجودات اعتبارية عرفية وعقلانية بل وشرعية أيضا.

### **التنبيه السابع: الاستصحاب في نسخ ما ثبت في شريعة أو شريعتين**

يجري الاستصحاب في ما إذا شك في نسخ ما ثبت في الشريعة، سواء كان ذلك في شريعة واحدة أو في شريعتين، لوجود المقتضي له وفقد المانع.

و احتمال تغاير الموضوع، لأن أمة الشريعة السابقة غير اللاحقة.

مردود: بعدم دخالة الخصوصية الصنفية في تشريع الأحكام ما لم يدل عليه دليل بالخصوص، لكونها مجعولة لكل من يستجمع شرائط التكليف مطلقا. كما أن احتمال عدم جريان الاستصحاب للعلم الإجمالي بالنسخ.

مردود أيضا: بانحلاله بالظفر بموارد النسخ بعد الفحص، مع عدم تنجزه لخروج جملة من أطرافه عن مورد الابتلاء، ولا فرق فيه بين كون النسخ قطعاً لاستمرار الحكم، أو إظهار أن مدة الحكم وأمه كان إلى حدّ مخصوص ولكنه أنشئ بصورة الدوام لمصلحة فيه، لشمول أدلة اعتباره لكلتا الصورتين.

### **التنبيه الثامن: في الأصل المثبت، الفرق بين الأمانة والأصل و المناقشة فيه بيان الحق في المقام**

#### **إشارة**

لا ريب في اعتبار وجود الأثر الشرعي في مورد الأمانة والأصل مطلقاً، وهو..

تارة: يترتب عليه بلا واسطة شيء أبداً، أو بواسطة أمر شرعي، ولا ريب في اعتبارهما حينئذ.

و أخرى: مع وساطة أمر عقلي أو عادي، ويعبر عن الأخيرين بالمثبت، أي تثبت الأمانة أو الأصل أمراً غير شرعي و يترتب عليه الأثر الشرعي. وقد

اشتهر اعتباره في الإمارات دون الاصول مطلقا.

و خلاصة ما قالوه في وجه الفرق بينهما: أن الأمانة تكون فيها جهة الكشف في الجملة و ما يكشف عن شيء يكشف عن جميع ما يتعلق به من اللوازم و الملزومات مطلقا. و أما في الاصول فليس فيها جهة الكشف عن شيء أبدا، بل المعتبر فيها هو العمل بالأثر الشرعي المترتب على مفادها فقط، و لا يشمل دليل اعتبارها لغير ذلك.

و بعبارة اخرى: اعتبار المثبتات من سنخ الدلالات الالتزامية التي تتحقق فيما فيه الظهور و الكشف دون غيره.

و فيه: أنه لا كلية في ذلك بل يدور الاعتبار مدار مقدار دلالة الدليل عليه لا محالة مطلقا ما لم تتم. حجة معتبرة عليه، و المتيقن منها ما قلناه، و لا فرق فيه بين الأمانة و الأصل.

نعم، لو قيل بعموم الحجية في مثبتات الإمارات مطلقا لكان بينهما فرق، و لكن لا دليل على هذا التعميم، بل لنا أن نتمسك في اللازم البيّن للاصول بنفس الأدلة الدالة على حجية الاصول، فإنها من الإمارات، و الأمانة حجة في لازمها البيّن، كما مرّ.

و لا بدّ أولا من بيان الأصل، ثم بيان الحق الذي ينبغي أن يقال.

و لا ريب في أن مقتضى الأصل عدم حجية المثبت مطلقا لا في الإمارات، و لا في الأصل، لما اثبتناه من أصالة عدم الحجية في كل شيء إلا ما ثبت بالدليل المعتبر، فإن تمّ الدليل على اعتباره فهو المتبع و إلا فيبقى على مقتضى الأصل.

و الدليل على الاعتبار منحصر بنفس الأمانة أو الأصل، فإن استفيد ذلك الأمر العرفي من الأصل أو الأمانة بنحو من الدلالات المحاورية العرفية نقول بالاعتبار، بلا فرق بين الأمانة و الأصل، و إن لم يكن في البيّن ما يصح الاعتماد عليه في هذه الدلالة فلا اعتبار به مطلقا بلا فرق بينهما أيضا، و مورد الشك

ملحق بهذه الصورة أيضا، لأصالة عدم الاعتبار، وإن وجد في الأمانة دون الأصل أو بالعكس فعليه المدار.

وبعبارة أخرى: اعتبار المثبتات من قبيل اعتبار المداليل الالتزامية المختلفة بحسب اختلاف الموارد والجهات، بلا فرق بين الأصول و الأمارات، ولا كلية للنفي المطلق بالنسبة إلى الأولى، ولا للإثبات المطلق بالنسبة إلى الأخيرة.

ولعل إلى ما ذكرناه يرجع ما عن المحقق الأنصاري قدس سرّه من اعتبار مثبتات الاستصحاب مع خفاء الواسطة، وما عن المحقق الخراساني قدس سرّه من اعتبارها في ما إذا كانت من قبيل المتضامين.

**بقي امور لا بد من التنبيه عليها:**

**الأول: في المراد بالأثر الشرعي**

الأول: كل ما يصح انتسابه إلى الشارع فهو أثر شرعي، سواء كان تكليفيا أو وضعيا، تأسيسيا أو إمضائيا، فاستصحاب البراءة من التكليف لا يكون مثبتا، لأن نفي التكليف مجعول الشارع كوضعه ولو إمضاء، فيصح نسبة الرفع والوضع إليه، وذلك يكفي في عدم كون الأصل مثبتا. وكذا استصحاب وجود الجزء والشرط وفقد المانع، لا يكون مثبتا لترتب الأثر الشرعي عليه وهو صحة العمل، وكذا استصحاب عدمها لترتب الفساد بلا إشكال في ذلك، بناء على كون الصحة والفساد مجعولين مستقلين شرعا، بل وكذا بناء على انتزاع الصحة في أثناء العمل من وجوب الإتمام، وانتزاع الفساد من وجوب الإعادة أو القضاء، لما يأتي.

**الثاني: لا وجه لتوهم الإثبات بين الكلي والفرد**

، و اللازم والملزوم، سواء كان لازم الوجود، أو لازم الماهية، لمكان الاتحاد بينهما عرفا بل عقلا،

ص: 276

فاستصحاب الوجوب الكلي، و الملكية الكلية، و تغير الكر بالنجاسة، لا يكون مثبتا بالنسبة إلى الوجوب الشخصي و الملكية الشخصية و نجاسة الماء الخارجي الجزئي.

### الثالث: أقسام الأثر المترتب على الشيء

الثالث: الأثر المترتب إما شرعي فقط، أو غير شرعي فقط، أو غير شرعي مترتب على الشرعي، أو شرعي مترتب على غير الشرعي.

و لا ريب في اعتباره في الأول، كما لا ريب في عدم الاعتبار في الثاني، و الثالث معتبر بلا إشكال، لتحقق الموضوع، فيترتب عليه الأثر غير الشرعي، كترتب استحقاق العقاب على مخالفة الوجوب المستصحب، و أجزاء امثاله، و نحو ذلك من الآثار غير الشرعية. و الأخير هو الأصل المثبت المعهود، فقد يكون معتبرا مع الاتحاد بنظر العرف، و قد لا يكون معتبرا، كما في مورد حكم العرف بالاختلاف و التباين.

### الرابع: الجواب عن موارد ربما يستظهر من المشهور اعتبار الأصل المثبت فيها

الرابع: ربما يستظهر من المشهور ما يوهم ذهابهم إلى اعتبار الأصل المثبت.

منها: ما إذا اتفق الوارثان على إسلام أحدهما في أول اليوم و الآخر في آخره، و اختلفا في موت المورث، فقال أحدهما إنه مات في الظهر - مثلا - فلا يرث من أسلم في آخر اليوم، و قال الآخر بل مات بعد الغروب، فلا يختص الإرث بأحدهما. فحكم الفقهاء باشتراكهما في الإرث و عدم الاختصاص بأحدهما، مع أن الإرث متوقف على كون الإسلام قبل الموت أو مقارنا له، و إثبات ذلك بالأصل يكون مثبتا.

وفيه: أنه ليس من الأصل المثبت، لأن المنساق من الأدلة كفاية الموت عن وارث مسلم و لو كان إحراز الإسلام بالأصل، و لا دليل على لزوم تقدم إسلام الوارث على موت المورث و لا مقارنته معه حتى يكون ذلك من الأصل المثبت.

و منها: حكمهم بالضمان في من استولى على مال الغير، ثم شك في أنه

كان بحق أولاً، فإن كان الضمان لقاعدة اليد فهو من التمسك بالدليل في الموضوع المشتبه، وإن كان لأصالة عدم الإذن فلا توجب الضمان إلا بعد إثبات العدوان، ولا يكون ذلك إلا بناء على الأصل المثبت.

وفيه: أنه يصح إثبات الضمان بقاعدة اليد مع عدم كونه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لأن مطلق وضع اليد على مال الغير يوجب الضمان إلا إذا احرز بوجه معتبر ثبوت الإذن والرضا فيه، فوضع اليد على مال الغير متحقق وجدانا، فتشمله القاعدة قهرا، مع أن نفس عدم إحراز الإذن ولو بالأصل يكفي في الضمان، ولا نحتاج إلى إثبات العدوان حتى يكون من الأصل المثبت. ومنها: غير ذلك مما يذكر في الفقه مع إمكان دفع الشبهة بأدنى تأمل.

### **الخامس: جريان الاستصحاب في ما كان الأثر للبقاء فقط أيضا**

الخامس: لا إشكال في جريان الاستصحاب في مورد يكون فيه الأثر الشرعي حدوثا وبقاء، كما لا ريب في جريانه في ما إذا كان الأثر للبقاء فقط. وأما إن كان بمجرد الحدوث فقط دون البقاء فلا مجرى له أصلا، وهو أوضح من أن يخفى.

### **التنبيه التاسع: أقسام الشك في حدوث الحادث، للكلام في جريان الاستصحاب في ما كان للشك في السبق و اللقوق، الكلام**

الشك في حدوث كل حادث على أقسام خمسة:

الأول: أن يلحظ بالنسبة إلى ذاته فقط، و يجري استصحاب عدمه مع تحقق أركانه.

الثاني: أن يعلم بأصل الحدوث في الجملة ويشك في زمانه، فلا ريب في جريان استصحاب عدم الحدوث إلى زمان العلم به، وأما إثبات أن زمان الحدوث كان في أمس أو قبله - مثلا - فليس ذلك من شأن الاستصحاب، لكونه مثبتا.

نعم، يمكن إثبات الحدوث في آخر أزمنة إمكانه بإدخاله في الموضوعات المركبة من الأصل والوجدان، وهو احتمال حسن ثبوتاً، ولكن يحتاج إلى دليل إثباتاً، ومقتضى الأصل عدم حجية الموضوعات المركبة إلا مع دليل معتبر عليها من عرف أو شرع.

الثالث: أن يعلم بحدوث الحادثين في الجملة، ويشك في السبق واللاحق بينهما، ويكون الأثر الشرعي لنفس عدم أحدهما في ظرف الآخر واقعا من دون تقييد بينهما أبداً. ولا ريب في عدم صحة الاستناد إلى استصحاب عدم كل منهما، إما لجريانها والسقوط بالمعارضة، كما عليه جمع منهم المحقق الانصاري قدس سره. أو لعدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين، كما عليه جمع آخر منهم المحقق الخراساني قدس سره، كما إذا علم بحياة الوالد والولد يوم الخميس وبموتها يوم الأحد، وشك في أن موت الوالد كان في يوم الجمعة، وموت الولد في يوم السبت، أو بالعكس مع العلم بعدم التقارن، فأصالة بقاء حياة الوالد إلى يوم الأحد يستلزم كون موت الولد يوم الجمعة، وأصالة بقاء حياة الولد إلى يوم الأحد يستلزم كون موت الوالد يوم الجمعة، فجريان الاستصحابين مستلزم لعدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين في كل منهما، وهو معتبر، فلا يجري لعدم المقتضى لا لوجود المانع، أي السقوط بالمعارضة، فعدم صحة الاستناد إلى الاستصحاب مسلّم بين الجميع، والنزاع بينهم علمي ولا يترتب عليه أثر عملي.

ولكن يمكن الخدشة في الوجه الثاني بأن إحراز انفصال المشكوك عن المتيقن بحجة معتبرة، مانع عن جريان الاستصحاب، لا أن يكون إحراز الاتصال شرطاً، إذ لا دليل عليه، فيكفي عدم العلم بالانفصال بعد تحقق اليقين والشك، وصدق عدم النقض عرفاً بالنسبة إلى كل واحد من الاستصحابين في حدّ نفسه، مضافاً إلى تحقق الاتصال الزماني خارجاً، واتصال المشكوك



بالمتيقن ذهنا، و مقتضى الإطلاق وعموم السيرة عدم اعتبار أزيد من ذلك. هذا مع أن إثبات الانفصال بجريان الأصل مثبت لا اعتبار به.

الرابع: ما إذا علم بتاريخ أحدهما، وشك في الآخر، مع ترتب الأثر الشرعي على نفس عدم مجهول التاريخ في زمان الآخر، فيجري الاستصحاب بالنسبة إلى المجهول دون المعلوم، لليقين بزمان حدوثه.

نعم، يشك في أنه قبل زمان حدوث مجهول التاريخ أو بعده، ويأتي حكمه.

الخامس: أن يشك في التقدم والتأخر والتقارن، وكان الأثر الشرعي مترتبا على ما اتصفت بهذه العناوين خارجا، أي بمفاد كان الناقصة، ولا ريب في عدم جريان الاستصحاب لعدم العلم بالحالة السابقة، إذ المعلوم إنما هو نفس الحدوث في الجملة، لا عنوان التقدم و ضديه.

نعم، لو كانت نفس هذه العناوين من حيث هي موردا للأثر الشرعي، وقلنا بكونها من الاعتباريات العقلائية الممضاة شرعا، يجري الاستصحاب فيها ويسقط بالمعارضة، سواء كان الأثر الشرعي لكل واحد منها في مورد واحد، أو كان لكل منها أثر شرعي خاص مبتلى به في مورد المعارضة، ولا فرق في هذا القسم بين ما إذا جهل تاريخ الحادثين، أو علم تاريخ حدوث أحدهما و جهل الآخر.

ثم إنه لا فرق في مجهولي التاريخ بين ما إذا أمكن الجمع بينهما، كموت المورث وإسلام الوارث، أو لم يمكن، كالحدث و الطهارة المتعاقبين، وقد تشتت الأقوال في الأخير. و الحق جريان الاستصحاب فيهما و سقوطهما بالمعارضة، هذه خلاصة ما ينبغي أن يقال في المقام؛ وقد ذكرنا بعض الكلام في كتاب (مهدب الأحكام) في مسألة توارد الحالتين من الحدث و الطهارة.

## التنبيه العاشر: الكلام في الاستصحاب في الاعتقادات، أقسامها، استصحاب الحكم، استصحاب بقاء الشريعة

يجري الاستصحاب في الاعتقادات، كجريانه في الفرعيات لعموم أدلته وإطلاقاتها، وتسميته بالأصل العملي باعتبار الغالب، مع أنه أعم من العمل الجارحي والجناحي.

ثم إن الاعتقادات على أقسام..

فتارة: يكون المطلوب فيها مجرد الاعتقاد بالواقع على ما هو عليه من دون لزوم تحصيل العلم به.

و اخرى: يلزم تحصيل العلم به، وعلى كل منهما..

تارة: يكون مورد الاستصحاب نفس الموضوع.

و اخرى: هو الحكم. وعلى كل من هذه الأقسام الأربعة..

تارة: يكون الحاكم به هو العقل، و اخرى: يكون هو الشرع. فهذه ثمانية أقسام، و لا وجه لجريان الاستصحاب في الموضوع في جميع هذه الصور؛ سواء كان مما يكفي فيه مجرد الاعتقاد، أو لزم تحصيل العلم به، لأن الاستصحاب متقوم بالشك والتردد، و الاعتقاد متقوم بالجزم أو العلم. و هما لا يجتمعان إلا أن يدل دليل من الخارج على كفاية الجزم و العلم التعبدي في الاعتقادات أيضا.

و أما الاستصحاب في الحكم فلا- محذور فيه إن كان الحاكم هو الشرع، بل و كذا إن كان هو العقل و قلنا بكفاية عدم الردع في الأثر الشرعي، و إلا فيختص جريانه بما إذا كان الحاكم هو الشرع فقط، بل يمكن أن يقال بعدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية مطلقا، لأن اللازم في الاعتقادات تحقق العجز عن تحصيلها، فمع العجز لا وجه للاستصحاب. و كذا مع عدم إحراز العجز لوجوب تحصيلها إلى أن يظهر العجز أيضا، فلا مورد للاستصحاب في

الاعتقادات أصلاً، فظهر بطلان تمسك الكتابي بالاستصحاب لبقاء شريعته إلى أن يثبت الدليل على نسخه، مع أن الدليل إما برهاني، أو إلزامي، أو إقناعي؛ واستصحاب بقاء الشريعة لا يصلح لكل منها. إذ الأول عبارة عن اعتقاد الطرفين بصحة جميع المقدمات القريبة و البعيدة في البرهان، وإلا فلا ينفع شيئاً، فلا بد وأن يعتد الكتابي والمسلم بصحة الاستصحاب في الشريعتين، مع الاعتقاد بصحة كل من الشريعتين مستقلاً، فإذا اعتقد الكتابي بصحة الشريعة الختمية وكونها دينا سماويا ناسخا لما سبقه من الأديان، يصير مسلماً ويزول موضوع الاستصحاب لا محالة. والثاني عبارة عن كون الدليل مشتملاً على مقدمة مقبولة لدى الخصم فيرده بما هو مقبول لديه، مثل أن يقول الكتابي للمسلم: أنت تعترف بصحة الاستصحاب ونبوة عيسى عليه السلام، ونحن نستصحب نبوة عيسى إلى أن يثبت الدليل على عدمه. ولا يصح ذلك أيضاً، إذ المسلم لا يعترف بنبوة عيسى مطلقاً، بل نبوته من حيث أخبر بها خاتم الأنبياء صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، ونسخت نبوته بالشريعة الختمية، ومع هذا الاعتقاد لا موضوع للاستصحاب رأساً. والثالث عبارة عما لا يفيد العلم، بل يوجب رفع المخاصمة في الجملة، وهو باطل في المقام أيضاً، لأن النبوة مما يعتبر فيه تحصيل العلم، والدليل الإقناعي بمعزل عن ذلك.

### **التنبيه الحادي عشر: الكلام في بعض الموارد التي قد يتردد بين كونها من الأصل اللفظي حتى يتقدم أو الأصل العملي تحقيق الكلام**

لا ريب في تقدم الأمارات مطلقاً، والأصول اللفظية على الأصول العملية بلا خلاف من أحد، ولكن قد يتردد بعض الموارد في أنه من موارد الرجوع إلى الدليل اللفظي أو الأصل العملي، وعلى الأول هل هو العام أو الخاص لو كانا في البين؟ كما إذا ورد عام مثل (أوفوا بالعقود) و خاص مثل (المغبون له الخيار)

وشك في أنه على الفور أو التراخي، فهل المرجح هو العام، أو الخاص، أو استصحاب بقاء الخيار؟ فيه احتمالات، بل أقوال:

ولا بد أولاً من بيان أمر، وهو أن الزمان..

تارة: يلحظ بالنسبة إلى ما يقع فيه - حكماً كان أو موضوعاً - على نحو الظرفية الاستمرارية فقط، كقول: أكرم العلماء دائماً وأبداً، أو نحو ذلك من التعبيرات الظاهرة في الاستمرار، فلا يكون في البين إلا شيء واحد مستمر، لا أشياء متعددة بحسب تعدد أجزاء الزمان.

وأخرى: تلحظ أجزاء الزمان المتكثرة كل واحد منها لحاظاً مستقلاً، كقول: أكرم العلماء كل يوم - مثلاً - واصطُح عليه بالعام المفرد، فيحصل لما يقع فيه حينئذ أفراد طولية، كما كان له أفراد عرضية.

والفرق بين القسمين: أن القسم الأخير يستقر ظهور الدليل في جميع الأفراد الطولية والعرضية. ولا يضّر عروض التخصيص بالنسبة إلى بعض الأفراد باستقرار الظهور في سائرهما، فيصح التمسك بالدليل حينئذ في غير ما علم عروض التخصيص عليه، بخلاف القسم الأول، فإنه لم يكن في البين إلا لحاظ الاستمرار لوحدة الاتصالية الملحوظة، وليس الدليل إلا متكفلاً لذلك فقط، فإذا ورد عليه التخصيص وانقطع الاستمرار وانقضت الوحدة الاتصالية، ليس في البين ظهور للعموم بالنسبة إلى سائر الأفراد حتى يرجع إليه، فلا بد من الرجوع إلى دليل آخر، بلا فرق في ذلك بين أن يكون التخصيص حادثاً بحدوث العام أو حدث بعده.

ويمكن أن يجعل القسمان متلازمين واقعاً، فالاستمرارية تلازم المفردية وبالعكس، لأن الاستمرارية عبارة عن شمول الدليل للأفراد الطولية بلحاظ الاستمرار، والمفردية عبارة عن شموله لها بلحاظ نفس تلك الأفراد مستقلاً.

والظاهر اشتمال كل منهما للمفردية وكونها ملحوظة في الجملة إلا أنها في

الاستمرارية ملحوظة إجمالاً، وفي المفردية تفصيلاً، فالاستمرارية تدل على التفريد بالالتزام العرفي وعلى الاستمرار بالمطابقة، والمفردية تدل على التفريد بالمطابقة وعلى الاستمرار بالالتزام العرفي، فلا ثمة معتنى بها للفرق في البين من هذه الجهة بعد التلازم العرفي بينهما، هذا إذا علم الاستمرارية أو التفريد بالقرينة المعتمدة.

وإن شك في أنه من أيهما ولم تكن قرينة على تعيين أحدهما، فلا موضوع للثمة حينئذ حتى بناء على عدم التلازم. ولا يبعد أن يقال إن الأصل في العموم الاستمرارية إلا أن يدل دليل على التفريد، لأن الأصل عدم ملاحظة الأفراد مستقلاً.

ثم إن الأقسام أربعة: فإن العام إما فردي، أو استمراري، وعلى كل منهما يكون الخاص إما فردياً أو استمراريًا. فإن كان العام فردياً فالمرجع عند الشك في التخصيص هو العام مطلقاً، سواء كان الخاص فردياً أيضاً أو استمراريًا، لكون الأفراد مورد شمول العام، فالمقتضي للتمسك به موجود والمانع عنه مفقود، ولا يصح التمسك بدليل الخاص لكونه من التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية، كما لا يصح الرجوع إلى الاستصحاب، لكونه محكوماً بدليل العام بلا كلام. هذا إذا كان شمول العام لتلك الأفراد معلوماً، وإن كان مشكوكاً لجهة من الجهات فلا يصح التمسك به حينئذ أيضاً، بل يرجع إلى دليل أو أصل آخر.

وإن كان العام استمراريًا فلا وجه للرجوع إليه لانقطاع استمراره بالخاص، كما لا وجه للرجوع إلى الخاص أيضاً مطلقاً - استمراريًا أو فردياً - لفرض الشك في كون المورد مشمولاً له أو لا، فيكون الرجوع إليه من الرجوع إلى الدليل في الموضوع المشتبه، وحينئذ فإن صح الرجوع إلى الاستصحاب يرجع إليه، وإلا فلا بد من الرجوع إلى دليل أو أصل آخر. هذا بناء على عدم الملازمة بين الاستمرارية والتفريد، وإلا فيصح الرجوع إلى العام في

هذا القسم أيضا.

ثم إن الاستمرارية والتفريد لا بد وأن يستفاد من القرائن الداخلية أو الخارجية، وليست في البين قرينة كلية دالة على احدهما بالخصوص. هذا بعض ما يتعلق بالمقام.

### **التنبيه الثاني عشر: المراد بالشك في البقاء**

المراد بالشك في البقاء مطلق غير الحجة المعتمدة، فيشمل الظن غير المعتمد، كما يشمل الوهم أيضا، لأن ظاهر قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر» هو جعل الشك في مقابل اليقين الذي يكون كناية عن مطلق الحجة المعتمدة، فكأنه قال عليه السلام: لا تنقض الحجة بغيرها. وأما الاستدلال بالإجماع على أن الظن غير المعتمد كالشك فلا وجه له، لعدم اعتبار مثل هذا الإجماع لكونه اجتهاديا لا تعبديا، كما لا يخفى.

### **التنبيه الثالث عشر: الكلام في استصحاب الصحة، المراد منها**

استصحاب الصحة عند الشك فيها إن كان بمعنى الصحة الفعلية من كل حيثية وجهة لا وجه له، للشك في أصل حدوثها وثبوتها ما لم يفرغ عن العمل مستجمعا للشرائط فلا يقين بحدوثها كذلك في أثناء العمل حتى يستصحب بقاؤها. وإن كان المراد الصحة الاستعدادية الإمكانية التعليقية، بمعنى أنه لو تحققت الأجزاء مستجمعة للشرائط وفاقدة عن الموانع لكانت صحيحة، فهي مقطوعة البقاء، ولا شك فيها أبدا. وإن كان المراد بها بقاء الهيئة الاعتبارية، وعدم زوالها وعدم خروج المكلف عما كان متلبسا به سابقا، فيصح هذا الاستصحاب لوجود المقتضي وفقد المانع.

ص: 285

و أما استصحاب الوجوب عند تعذر بعض أجزاء المركب، فإن اريد به الوجوب الغيري المحض فلا وجه له، لكونه معلوم الارتفاع، مضافاً إلى ما تقدم من عدم الوجوب الغيري للأجزاء، وكذا إن اريد به المردد بين الغيرية والنفسية، لكونه مردداً بين ما هو معلوم الارتفاع و مشكوك الحدوث، بل وكذا إن اريد بها النفسي المحض للعلم بزواله بتعذر بعض الأجزاء.

نعم، لا بأس باستصحاب مقدار من الوجوب النفسي الانبساطي لا المقدمي و لا النفسي بتمام حدوده، و حينئذ فإن دَلَّ على تنزيل الفاقد منزلة الواجد و الاكتفاء بالميسور عن المعسور فهو، و لا تصل النوبة معه إلى التمسك بالأصل، و إلا فلا طريق لنا لإثبات البقية بالأصل، و تقدم في بحث الاشتغال ما ينفع المقام.

### **التنبيه الرابع عشر: أقسام اتحاد القضية المتيقنة و المشكوكة، تعيين المراد منها**

#### **إشارة**

يعتبر في الاستصحاب اتحاد القضية المشكوكة و المتيقنة، إذ مع عدمه يكون من إثبات حكم ثابت في موضوع لموضوع آخر مغاير له، و بطلانه غني عن البرهان و موافق للوجدان.

و الاتحاد إما عقلي أو عرفي، أو بحسب المنساق من ظاهر الدليل. و لا وجه لاحتمال الأول، لعدم كون الأحكام الشرعية مبنية على الدقيات العقلية.

و الأخير يرجع إلى الثاني، لفرض أن الأدلة منزلة على العرفيات إلا ما ورد فيه التعبد بالخصوص، فيرجع لباب المقال إلى أنه يعتبر اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة بنظر العرف المنزّل عليه الدليل، و ذلك كله مستغن عن البرهان و التعليل.

ثم إن العرف إنما يعتبر في المفاهيم المستفادة من الألفاظ المستعملة، و ما

يتبادر منها من المعاني في المحاور، لأن الإفادة والاستفادة مبنيان على المحاورات و المتفاهمات العرفية، و الظهور الاستعمالي - و لو كان مجازا - مقدم على الوضعي - و لو كان حقيقة - و أما المصاديق الخارجية فانطبق مفاهيم الألفاظ عليها لا بد و أن يكون قهريا، لأن نسبتها إلى المفاهيم نسبة الفرد إلى الكلي، و لا يدور ذلك مدار الأنظار العرفية، فمع الانطباق القهري تكون المصاديق من تلك المفاهيم، حكم العرف بذلك أو لم يحكم، و مع عدمه لا يكون منها و لو حكم العرف بذلك.

نعم، قد يكون نظر العرف - كالبينة و نحوها - طريقا إلى صحة الانطباق القهري، فيكون المدار عليه بالآخرة، و الباقي يكون طريقا لإحرازه.

### تقدم الاستصحاب على سائر الاصول العملية:

لا ريب في تقوم الاستصحاب بلحاظ الحالة السابقة، فيكون من إسراء الدليل السابق إلى حالة الشك في مفاده و مدلوله، فيصير الدليل - علما كان أو أمانة - قسامين: حقيقيا و تنزيليا، و الثاني عبارة عن الاستصحاب. فكل حكم يكون للدليل الحقيقي يكون للتنزيلي أيضا، إلا مع وجود قرينة معتبرة على الخلاف، و حيث أن الدليل الحقيقي مقدم على الاصول مطلقا فكذا التنزيلي، و ما يكون من الحقيقي و اردا على الاصول يكون في التنزيلي هكذا، و ما يكون حاكما في الحقيقي فكذلك في التنزيلي.

و بالجملة فإن الأدلة الاجتهادية بحقيقتها و تنزيليتها مقدمة على الاصول مطلقا، مع أنه لو بني على تقديم الاصول على الاستصحاب يكون اعتباره من اللغو الباطل، مضافا إلى أنه من التخصيص بلا مخصص إلا على وجه دائر، مع أن المتعارف بفطرتهم لا يترددون في تقديمه عليها، بل لا يلتفتون مع لحاظ الحالة السابقة إلى أصل من الاصول أصلا.



و هو على أقسام..

الأول: أن يكون الشك في أحدهما سببا شرعيا للشك في الآخر، كالشك في الكريّة، الذي يكون سببا للشك في بقاء نجاسة الثوب المتنجس المغسول فيه. ولا-ريب في تقديم الأصل الجاري في السبب على الجاري في المسبب، استصحابا كان أو غيره، وهو الذي تقتضيه المرتكزات العرفية في المحاورات الدائرة بينهم أيضا، لأن بجريان الأصل في السبب يزول الشك في المسبب شرعا، فيكون خروجه عن تحت عموم دليل الأصل بالتخصّص بخلاف العكس فإن خروجه عنه حينئذ يكون من التخصيص بلا مخصص، كما لا يخفى.

و هل يكون هذا للورود، أو الحكومة، أو التخصيص؟ لكل وجه وقال بكل قائل. ولا ثمرة عملية بل ولا علمية في تحقيق ذلك فمن شاء العثور على التفصيل فليراجع المطولات.

ولا فرق في ذلك بين توافقهما في المؤدى أو تخالفهما فيه.

الثاني: أن يكون الشك في كل منهما مسببا عن الشك في الآخر، وهو باطل للزوم الدور، ولا فرض له في الشرعيات، بل هو من مجرد الفرض الوهمي فقط.

الثالث: أن لا يكون في البين سببية أصلا، ولكن لزم من جريانهما المخالفة العملية، كالإناءين الطاهرين اللذين علم بحدوث نجاسة في أحدهما فيلزم من جريان الأصل فيهما المخالفة العملية. فلا يجريان معا من هذه الجهة ولا في أحدهما، لأن جريانه في أحدهما المردد من حيث هو لا- معنى له، لعدم التحقق للمردد في الخارج. كما أن جريانه في أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، فلا بد من السقوط بالتعارض، وقد تقدّم أن العلم الإجمالي كالتفصيلي

في التنجز.

الرابع: أن لا تكون في البين السببية أصلا ولا يلزم المخالفة العملية أيضا، ولكن كان جريانهما مخالفا لما هو المعلوم في البين، كما إذا علم تفصيلا بنجاسة الإناءين، ثم علم بطهارة أحدهما، فلا يلزم من استصحاب نجاستهما المخالفة العملية، بل يكون مخالفا لما هو المعلوم في البين، فلا يجريان من هذه الجهة.

الخامس: ما إذا لم يكن في البين سببية أصلا ولا المخالفة العملية ولا العلمية، ولكن دَلَّ الدليل من الخارج على عدم جريانهما، كما إذا كان ماء طاهر ينقص عن مقدار الكر بقدر خاص، فتمم ذلك القدر بماء نجس في أحد أطرافه، فلا مانع من جريان استصحاب طهارة الماء الأول و نجاسة الماء المتمم، ويترتب أثر كل منهما، فيكون الطرف الذي القي فيه النجس نجسا بخلاف باقي الأطراف، ولكن ادعي الإجماع على أن الماء الواحد في المحل الواحد لا يختلف حكمه من حيث الطهارة و النجاسة.

وربما يتوهم بأن هذا القسم من القسم الأول، لأن نجاسة المتمم سبب لنجاسة الماء، فيجري الاستصحاب في السبب ولا يبقى موضوع بعد ذلك لجريان الأصل الآخر.

ولكنه مردود بأن منشأ حدوث السببية الإجماع المدعى على أن الماء الواحد في المحل الواحد لا يختلف حكمه، راجع التفصيل في المياه من كتاب (مهذب الأحكام).

السادس: ما إذا لم يكن شيء مما سبق في البين أصلا، كمن توضع غفلة بمائع مردد بين البول و الماء ثم التفت إليه، فيجري استصحاب طهارة مواضع وضوئه و استصحاب بقاء حدثه، بناء على صحة التفكيك في لوازم الاصول، وإلا يكون هذا القسم من القسم الرابع، كما لا يخفى.

ص: 289

فمقتضى الأصل في جميع أقسام تعارض الاستصحاب التساقط، لأن الأخذ بأحدهما ترجيح بلا مرجح، والمفروض عدم إمكان الجمع بينهما، وعدم دليل على التخيير.

وقد يحتمل في جميع ما تقدم من الأقسام الأخذ بالراجح ومع فقدته فالتخيير.

وفيه: أن الترجيح إن كان بالأمانة المعتبرة، فمع وجودها لا تصل النوبة إلى الأصل حتى يتحقق التعارض، إذ لا وجه لجريان الأصل مع وجود الأمانة المعتبرة، موافقة كانت أو مخالفة. وإن كان بغير المعتبرة منها فقد تقدم أن الظنون غير المعتبرة لا تصلح للترجيح. كما لا وجه للترجيح بالأصل موافقا كان أو مخالفا، لأن الأصل عدم حصول الترجيح بشيء إلا بما دلّ الدليل عليه، ولا دليل على حصوله بالظن غير المعتبر والأصل.

نعم، لا بأس بكون الأصل مرجعا بعد سقوط المتعارضين عن الاعتبار.

ثم إنه قد استشكل على شيخنا الأنصاري قدّس سرّه بأنه قد علل عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي في جملة من كلماته - فقها وأصولا - بلزوم المخالفة العملية، مع أنه قدّس سرّه علله في بعضها بلزوم المناقضة بين صدر دليل اعتبار الاستصحاب وذيله. و أورد عليه بوجوه، وقد تقدم ما يتعلّق به في بحث الاحتياط، فراجع.

إشارة

قد جرت عاداتهم على التعرض لبعض القواعد المتقدمة على الاستصحاب في المقام، ولا بأس بالإشارة إليه، ولا بد من تقديم مقدمة.

وهي: أنه لا ريب في عدم كون ما يعتذر به من الأمارات والاصول في عرض واحد ومرتبة واحدة، بل بينها اختلاف الرتبة اتفاقاً، فتقدم الأمارات مطلقاً على الاصول كذلك موضوعية كانت أو حكمية. كما لا ريب في تقدم الاصول الموضوعية على الحكمية، فلا تصل النوبة إلى كل لا حق مع وجود السابق عليه، وهذا مما جرت عليه السيرة في المحاورات والاحتجاجات والاعتذارات الدائرة بين العقلاء.

واستدل عليه مضافاً إلى ذلك باستقرار إطلاق دليل اعتبار الأمانة في مورد الشك مطلقاً، سواء كان هناك أصل أو لم يكن. وأما دليل اعتبار الأصل فشموله لمورد وجود الأمانة مشكوك فيه بل معلوم العدم، وإلا لبطل اعتبار الأمارات مطلقاً، إذ ما من أمانة إلا وفي موردها أصل من الاصول، وحينئذ فإن قدم دليل اعتبار الأصل على دليل اعتبار الأمانة لدار، لأن التقدم متوقف على اعتبار الأصل مع الأمانة، واعتباره معها متوقف على تخصيص دليل الأمانة بدليل الأصل، وهذا التخصيص متوقف على اعتبار الأصل مع الأمانة، إذ لولاه لكان من التخصيص بلا مخصص، وهذا هو الدور الواضح. هذا ما ذكره.

ولكنه من تبعيد المسافة، لأن تقدم الأمانة على الأصل أوضح من ذلك في المحاورات، كما لا يخفى. كما أن بين نفس الاصول العملية تقدماً و تاخراً،

فالاستصحاب مقدم على جميع الاصول و منشأ هذا التقدم ظهور الاتفاق؛ و الاستصحاب يكون برزخا بين الأصل المحض و الأمانة المحضة، فمن الجهة الاولى تقدم عليه جميع الإمارات، و من الجهة الثانية يقدم على جميع الاصول.

ثم إن التقدم في غير موارد التزاحم لا بد و أن يكون لأحد امور خمسة، و هي مرتكزة في أذهان أهل المحاورة و إن لم يلتفتوا إليها تفصيلا: إما للتخصيص، أو الورود، أو الحكومة، أو التخصيص، أو الجمع العرفي. و في التزاحم لا بد و ان يكون لأقوائية الملاك على ما تقدم تفصيله في محله، و الظاهر أن هذه الخمسة من قبيل مانعة الخلو، فيمكن اجتماع أكثر من واحد منها في مورد.

كما أن الظاهر أن تقدم الإمارات على الاصول للورود، لأن الاصول مجعولة في ظرف الحيرة المحضة، و هي منتفية مع وجود الأمانة، و هذا معلوم و لا وجه للإطنباب فيه، مع أنه لا ثمرة عملية في البين، سواء كان التقدم لأجل الورود أو الحكومة.

ثم إن التخصيص عبارة عن الخروج الموضوعي تكوينيا.

و الورود عبارة عن الخروج الموضوعي بعناية التعبد، أو بناء العقلاء.

و الحكومة عبارة عن كون دليل الحاكم مفسرا و شارحا لدليل المحكوم، توسعه أو تضييقا، أو هما معا من جهتين.

و التخصيص هو الخروج الحكمي عن دليل العام مع كونه من أفراد موضوعا، و لعل الفرق بين التخصيص و الحكومة بأن الثاني من شئون المعنى أولا و بالذات، بخلاف الأول فإنه من شئون الألفاظ في المحاورات.

و الجمع العرفي هو الجمع بين الدليلين بما يقتضيه الطبع السليم و يرتضيه الذوق المستقيم، و لا تضبطه ضابطة كلية، بل يختلف اختلافا فاحشا حسب اختلاف الموارد.

## إشارة

القاعدة الفقهية عبارة عن حكم فرعي يتعلق بالإنسان من حيث الحكم المجعول له شرعا، و يكون تحتها مسائل كثيرة.

و الفرق بينها و بين المسألة الفقهية بالعموم و الخصوص و قد يتساويان.

و لا مشاحة في الاصطلاح، و تكون نسبة القاعدة الى المسائل الداخلة تحتها نسبة الكلي الى الفرد، و قد تعرضنا لذلك في أول الكتاب، فراجع. و البحث فيهما من جهات:

### الجهة الاولى: هل هما من القواعد التعبديّة المحضة، أو العقلية التي كشف عنها الشارع

، كما تكون جملة من القواعد كذلك؟ الحق هو الأخير، كما لا يخفى على الخبير، لكونهما من صغريات أصالة عدم السهو و الخطأ و الغفلة و البقاء على الإرادة الإجمالية الارتكازية الكامنة في النفس عند إرادة إتيان العمل المتدرج الوجود، و ذلك كله مما استقر عليه بناء العقلاء، و ما ورد من الشرع تقرير لذلك، لا أن يكون تعبدا محضا.

### الجهة الثانية: هل هما قاعدتان مختلفتان

، أو من صغريات كبرى واحدة.

و إنما الاختلاف بالحيثية، أي حيثية لحاظ أثناء العمل، فتكون قاعدة التجاوز، أو بعد الفراغ فتكون قاعدة الفراغ؟ الحق هو الأخير. أما بناء على كونهما من أفراد أصالة عدم السهو و الغفلة و الخطأ فواضح، و كذا بناء على كونهما تعبديا محضا، لإطلاق قول أبي جعفر عليه السلام: «كل ما شك فيه مما قد مضى فامضه كما هو»، و قول أبي عبد الله عليه السلام: «كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكره فامضه و لا إعادة عليك». فإنهما يشملهما معا. و أما قوله عليه السلام: «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره و شككت، فشكك ليس بشيء» فإنما ورد لبيان جريان القاعدة في أثناء العمل أيضا، كجريانها بعد الفراغ منه و ليس في مقام بيان تشريع

قاعدتين مختلفتين، مع أن في اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز كلما يأتي إن شاء الله تعالى.

و ما يقال: من أنه لا جامع بينهما حتى تكونا مورد دليل واحد بذلك الجامع.

مردود: بأن الجامع هو الشك في الشيء، سواء كان في أصل تحققه، كما في قاعدة التجاوز، أو في صحته، كما في قاعدة الفراغ، فلا فرق بين كون الشك في أصل وجود الصحيح أو صحة الموجود.

و اورد على هذا الجامع ..

تارة: بأن مورد قاعدة التجاوز إنما هو الشك في أصل التحقق، و مورد قاعدة الفراغ إنما هو الشك في صحة المتحقق، و هما متباينان فلا جامع بينهما.

وفيه: أن الجامع هو الشك في انطباق المأتي به على المأمور به، و هو جامع قريب عرفي.

و اخرى: بأن مورد قاعدة التجاوز هو الجزء، و مورد قاعدة الفراغ هو الكل. و الأول ملحوظ تبعاً، و الثاني استقلالاً، و هما متباينان لا يجتمعان في استعمال واحد.

وفيه: أن اللحاظ وسيع جداً يصح اجتماع اللحاظ التبعية و الاستقلالي فيه في استعمال واحد، بل هو شائع جداً، فإن في التكلم بكلام يجتمع اللحاظان، لأن أجزاء الكلام ملحوظة تبعاً، و تمامه ملحوظ استقلالاً، و كذا في جميع الأعمال المتدرجة الوجود التي لها أجزاء و وحدة اعتبارية.

و ثالثة: بأنه مستلزم للتناقض فإنه إذا شك في جزء، و قد دخل في غيره، فمقتضى قاعدة التجاوز الصحة، و مقتضى قاعدة الفراغ عدمها، لكونه في الأثناء لا بعد الفراغ.

وفيه: أنه لا خلاف من أحد في تغاير موردهما، و اختصاص قاعدة الفراغ

بما بعد العمل، و التجاوز بالاثناء، فلا مجرى لقاعدة الفراغ في الأثناء حتى يلزم التناقض.

وقد اشكل على وحدتهما من حيث الكبرى بوجوه ضعيفة اخرى، لا يخفى وهنها على من راجعها، مع أن هذا النزاع ساقط من أصله، إذ لا ثمرة عملية بل ولا علمية معتدا بها للوحدة والتعدد، إلا دعوى أنه مع الوحدة لا بد وأن تجري قاعدة الفراغ في الأثناء في كل مورد تجري فيه قاعدة التجاوز، وأن تجري قاعدة التجاوز في الضوء أيضا، مع أنه لا قائل بذلك.

وفيه: أنه بناء على الوحدة أيضا تكون لكل منهما خصوصية خاصة للدليل مخصوص دلّ عليه، وذلك لا ينافي وحدة أصل الكبرى، كما لا يخفى.

### **الجهة الثالثة: أنه على القول بكونهما من الأمارات تعتبر مثبتاتهما**

، بخلاف القول بأنهما من الاصول، و الحق سقوط البحث عن هذه الجهة أصلا، لما مرّ غير مرة من أن ما اشتهر من اعتبار مثبتات الأمارات دون الاصول لا أصل له بنحو الكلية، بل يدور اعتبارها مدار الدلالة العرفية المعتبرة في المحاورات، فمع وجودها تعتبر ولو في الاصول، و مع العدم أو الشك فيها لا- وجه للاعتبار ولو في الأمارات، كما أن القواعد مقدمة على الاصول مطلقا، سواء كانت من الاصول أو في الأمارات، فلا ثمرة من هذه الجهة أيضا. فلا فرق بين كونهما من الأمارات أو الاصول.

وكيف كان، لا- ريب في تقديمهما على استصحاب عدم الإتيان بالمشكوك فيه، وإلا- لكان اعتبارهما لغوا مطلقا، مع أن اعتبار الاستصحاب معهما لا يكون إلا على وجه الدور دون العكس، كما تقدم ويأتي.

### **الجهة الرابعة: الفراغ.**

#### **إشارة**

تارة: واقعي.

واخرى: إحرازي بوجه معتبر.

ص: 295



و ثالثة: بناي، بأن رأى المصلي نفسه فارغا عن الصلاة و كان بانيا عليه بحسب حاله، و لا وجه لإرادة القسم الأول لمنافاته، لتحقق الشك. و إرادة القسم الثاني يحتاج إلى دليل و هو مفقود، مع أنه خلاف التسهيل و الامتنان الذي تبتنى عليه مثل هذه القواعد، فيتعين الأخير الموافق لسهولة الشريعة، فكلما كان المصلي بانيا بحسب حاله على الفراغ عنها و شك في صحتها، تجري القاعدة، و لو كان منشأ الشك فيها الإتيان بالجزء الأخير، و إن كان بانيا على أنه في هذه الصلاة تجري قاعدة التجاوز، و لا تجري قاعدة الفراغ لعدم تحقق شرطها. و كذا لو شك في أنه بان على الفراغ أو لا، لأنه حينئذ من التمسك بالدليل في الموضوع المشتبه، بل تجري أصالة عدم فراغه عنها.

### الكلام في اعتبار الدخول في الغير فيهما

و أما الدخول في الغير فمقتضى الأصل و الإطلاقات، و ظهور التسالم عدم اعتباره في مورد قاعدة الفراغ. و أما قول أبي عبد الله عليه السلام في الصحيح: «إذا قمت من الوضوء، و فرغت عنه و قد صرت في حالة أخرى من صلاة أو غيرها، فشككت في بعض ما سمي الله تعالى عليك مما أوجب الله عليه لا شيء عليك». فهو توضيح للفراغ و بيان له، لأن من اللوازم التكوينية للفراغ عن الشيء الصيرورة في حالة أخرى غير ما كان مشغولا به أولا، و ليس عليه السلام في مقام بيان القيد الشرعي المعتبر في مورد القاعدة. و من اعتبر الدخول في الغير في مورد قاعدة الفراغ، فإن كان من جهة أنه من اللوازم التكوينية للفراغ عن الشيء، فهو مسلم عند الكل. و إن أراد التعبد الشرعي، فالأدلة قاصرة عن إثباته، مع أن هذا النزاع ساقط من أصله بناء على كفاية مطلق الدخول إلى حالة أخرى عند من يعتبر الدخول في الغير فيها، لأنه تكويني - اعتبر أو لم يعتبر -.

و أما قوله عليه السلام في صحيح ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه». فإن مرجع الضمير في (غيره) غير المشكوك فيه، فيكون عبارة عن

قاعدة التجاوز، فهو غير معمول به لعدم جريان قاعدة التجاوز في الموضوع. وإن كان المرجع غير الموضوع من سائر الحالات حتى يكون من قاعدة الفراغ، فالكلام فيه عين ما تقدم أنفا. هذا بعض الكلام في قاعدة الفراغ، وقد تعرضنا لبعضه الآخر في كتاب (مهذب الأحكام).

## الكلام في المراد من التجاوز

و أما التجاوز: فلا ريب في أن المناط فيه التجاوز عن محل المشكوك فيه لا نفسه، إذ مع الشك فيه كيف يعقل التجاوز عنه، و حينئذ فإن كانت القاعدة من صغريات أصالة عدم السهو و الغفلة، و أصالة البقاء على الإرادة الإجمالية الارتكازية، فلا وجه لاعتبار الدخول في الغير، لأن في الامور التدريجية تكشف إرادة الدخول في الجزء اللاحق عن تحقق الجزء السابق عليه بأصالة عدم السهو المعتبر عند العقلاء. و إن كانت القاعدة تعبدية محضه، فيعتبر الدخول في الغير، لظاهر الروايات، و لكن لا بدّ و أن يبحث في أن لنفس الدخول في الغير من حيث هو موضوعية خاصة، أو يكون طريقا و كاشفا عن مضي المحل. يمكن تقريب الأخير، بأن مقتضى المرتكزات كفاية إرادة الدخول في الغير في الكشف عن تجاوز المحل.

و بعبارة اخرى: تارة: يكون بانيا و مريدا لإتيان الجزء اللاحق.

و اخرى: يكون بانيا على العدم.

و ثالثة: يتردد. و متعارف الناس في الصورة الأولى لا يعنون بالشك في إتيان الجزء السابق، و قد وردت الأخبار على طبق ذلك أيضا، و في الصورتين الأخيرتين يعنون بالشك، و حيث أن نفس الإرادة الإجمالية للدخول في الغير غير ملتفت إليها تفصيلا بحسب الغالب، و طريق إحرازها تحقق الدخول في الغير خارجا، ذكر اعتبار الدخول في الغير في الروايات من هذه الجهة لا لموضوعية خاصة فيه، فيكفي مجرد إرادة الدخول في الغير في الكشف عن تحقق المراد السابق عليه بحسب الارتكازات، و عدم إحراز اعتبار الموضوعية المحضه في اعتبار الدخول في الغير يكفي في عدم الجزم باعتبار الموضوعية

ص: 297

فيه، مع ما مرّ من اكتفاء العرف في عدم الاعتناء بالشك السابق عند تحقق إرادة الدخول في الغير و لو لم يدخل فيه بعد، فلا يبقى ظهور في الأدلة لإثبات الموضوعية المحضنة.

ثم إنه بناء على اعتبار الموضوعية في الدخول في الغير، هل المراد به الأجزاء المستقلة، أو الأعم منها وأجزاء الأجزاء، أو الأعم منها و مقدماتها؟ يشهد للأخير عموم لفظ الغير المتوغل في الإبهام من كل جهة، فيشمل الجميع.

و اشكل عليه.. تارة: بقول زرارة لأبي عبد الله عليه السلام: «رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة - إلى أن قال - شك في الركوع وقد سجد. قال عليه السلام: يمضي في صلاته، ثم قال: يا زرارة إذا خرجت من شيء و دخلت في غيره فشكك ليس بشيء». و حيث أن مورد السؤال الأجزاء المستقلة فيخصص عموم الجواب.

وفيه: أن الإمام عليه السلام في مقام بيان الضابطة الكلية الجارية في تمام الموارد، و تخصيصها بخصوص مورد السؤال خلاف المحاورات العرفية.

و اخرى: بقول أبي جعفر عليه السلام: «إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شك في السجود بعد ما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه».

وفيه: مضافا إلى ما تقدّم في سابقه، أن ذكر ذلك من باب المثال و الغالب لا الخصوصية، إذ لا وجه لها مع بيان الكلية.

و ثالثة: بقوله عليه السلام أيضا: «و إن شك في السجود بعد ما قام...» فإنه لو كان الدخول في مطلق الغير كافيا لم يكن وجه لذكر القيام، لتحقق الدخول في النهوض له قبل القيام.

وفيه: أن للقيام عن السجود مراتب متفاوتة يصدق بعض مراتبه على أول مرتبة النهوض من السجود، فيصح التمسك بإطلاق القيام، لكفاية الدخول في بعض مراتبه أيضا، بل الظاهر أنه لو رفع رأسه عن السجود و جلس يصح إطلاق:

قام عن السجود، كما يصح إطلاق قام عن النوم لمن استيقظ و جلس في فراشه،

و يشهد لكفاية الدخول في مطلق الغير صحيح عبد الرحمن «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل أهوى إلى السجود فلم يدر ركع أو لم يركع. قال عليه السلام: قد ركع». فإنه نص في كفاية الدخول في مقدمة الجزء أيضا. فالأقوى هو التعميم بالنسبة إلى أجزاء الأجزاء و مقدماتها أيضا، بلا فرق في الأجزاء بين الواجبة و المندوبة، و هذا هو الموافق لسهولة الشريعة المقدسة و مدافعة الشك الذي هو من أقوى وساوس الشيطان.

### الجهة الخامسة: تجري قاعدة الفراغ في الشك في الشرط نفا و إجماعا

و أما قاعدة التجاوز فإن كان لتحصيل الشرط محل مخصوص شرعا، كالطهارة التي لا بد و أن يحصلها المصلي قبل الدخول في الصلاة - مثلا - فتجري فيه أيضا، لأصالة عدم السهو و الغفلة، و إطلاق الأدلة، و إن لم يكن كذلك - كالستر، و الاستقبال - فعن جمع عدم جريانها فيه.

و استدل عليه.. أولا: بأن الأمثلة المذكورة في الأدلة جميعها من الأجزاء فلا تشمل الشرائط.

وفيه: أنه من باب المثال لا الخصوصية.

و ثانيا: بأنه ليس له محل حتى يصدق التجاوز عن المحل.

وفيه: أن تجاوزه باعتبار محل المشروط، و ذلك يكفي في صدق التجاوز بالنسبة إلى الشرط أيضا.

و ثالثا: بأن مجرى قاعدة التجاوز ما كان موردا للإرادة التبعية، كالأجزاء.

و أما الشرائط، فتتعلق بها الإرادة الاستقلالية لا التبعية.

وفيه: أنها أيضا متعلق الإرادة التبعية بالنسبة إلى المشروط.

نعم، بعض الشرائط يكون مورد الإرادة الاستقلالية أيضا، كصلاة الظهر بالنسبة إلى صلاة العصر، و لكن لا دخل لهذه الجهة بالمقام.

و الحق أن يقال: إنه إن أمكن تحصيل الشرط في الأثناء بلا لزوم مانع في البين، تجري القاعدة بالنسبة إلى الأجزاء السابقة، فتصح كما تصح الأجزاء

اللاحقة، لتحقيق الشرط فيها، وإن لم يمكن إلا بتخلل مانع فلا يمكن تصحيح العمل حينئذ، هذا كله في ما كان شرطا لتمام العمل و مجموعه، كالطهارة والاستقبال مثلا. و أما ما كان شرطا للأجزاء شرعيا كان أو لا، كالجهر والإخفات بالنسبة إلى أجزاء القراءة، فتجري القاعدة بلا إشكال. لوجود المقتضي وفقد المانع.

### **الجهة السادسة: اختصاص جريان القاعدة بخصوص السهو والغفلة**

الجهة السادسة: تختص جريان القاعدتين بما احرز أصل التكليف في الجملة و كان الشك لأجل السهو والنسيان، و أما إن كان لجهات اخرى من عروض دهشة، أو اضطراب، أو احتمال تعمد الترك، أو لأجل الجهل بالحكم أو الموضوع، أو لاحتمال قصور أو تقصير في الاجتهاد أو التقليد أو نحو ذلك فلا مجرى لهما، بل لا بد من الرجوع إلى القواعد والاصول الأخر، و لا تضبطها ضابطة كلية، بل تختلف باختلاف الموارد والأشخاص.

### **الجهة السابعة: هل إن البناء على الوقوع في موردها ترخيص أو عزيمة**

الجهة السابعة: الظاهر أن البناء على الوقوع في موردهما ترخيص لا أن يكون عزيمة، فيجوز الرجوع والإتيان ما لم يلزم محذور من زيادة ركن ونحوه.

كما أن الظاهر أنه لا يعتبر الالتفات التفصيلي إلى العمل حين الإتيان فيكفي التوجه الإجمالي الارتكازي، للأصل والإطلاق، ولعل ذلك هو المراد ب (الأذكية) الواردة في بعض الأخبار، فراجع وتأمل.

### **الجهة الثامنة: في جريانها في جميع العبادات والمعاملات**

الجهة الثامنة: بناء على كونهما من صغريات أصالة عدم السهو والنسيان لا تختصان بمورد دون آخر، و تجريان في جميع العبادات و المعاملات. و أما بناء على التبعّد فيهما فالتعميم مبني على عدم كون المورد مخصصا، وهو وإن كان كذلك بحسب المحاورات و لكن حيث إن الحكم مخالف لقاعدة الاشتغال فالافتقار على المورد لعله أحوط، بل يشكل التعميم في الأول أيضا لو لم يكن إجماع عليه في البين، لأن مدرك اعتبار الأصل إنما هو السيرة، و الشك في تعميمها يكفي في عدم التمسك بها للعموم.

## الأدلة على اعتبارها

### إشارة

وهي من القواعد المعتمدة، وتدل على اعتبارها - في الجملة - الأدلة الأربعة..

فمن الكتاب: قوله تعالى: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ، وآية نفي الحرج، وأن بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وغيرها من الآيات الواردة في مقام التسهيل والامتنان والتيسير، المستفاد من عمومها أن التكاليف الفردية والاجتماعية بين الناس مبنية على التيسير والتسهيل مهما أمكن إليهما سبيل.

ومن الأخبار: أخبار مستفيضة واردة في أبواب مختلفة، كقول علي عليه السلام:

«ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقلبك عنه، ولا تظن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير سبيلاً» إلى غير ذلك مما هو كثير في أبواب المعاشرة جداً.

ومن الإجماع: إجماع المسلمين في الجملة وسيرة النبي صلى الله عليه وآله وخلفائه المعصومين عليهم السلام مع الخلق مطلقاً.

ومن العقل: بناء العقلاء على عدم التبادر إلى الحكم بالفساد عند الشك فيه بل لا يعتنون بهذا الشك مطلقاً، ومن بادر إلى الحكم بالفساد يستنكر ذلك منه، فكما أن أصالة الصحة في المزاج أصل معتبر عند الأطباء العقلاء إلا مع إحراز المرض هكذا في الأفعال، وكأصالة الكروية في الأجسام التي أثبتوها في الأجسام الطبيعية بالبراهين، وأصالة عدم العيب في العوضين، إلى غير ذلك من الأصول المرتكزة في الأذهان خلفاً عن سلف.

ويدل عليه أيضاً أصالة عدم السهو والنسيان، وأن إتيان الفاسد خلاف ما تقتضيه طبيعة الإنسان.

وبالجملة: الصحة مقتضى الطبع في كل شيء مطلقاً إلا مع الحججة على

الخلافاً وقد مرّ مراراً أن الاصول النظامية العقلانية لا تحتاج إلى التقرير، و يكفي في اعتبارها عدم ثبوت الردع، فلا وجه لفتح باب المناقشة على الآيات و الروايات مع أن واحدة منها تكفي في استكشاف عدم ثبوت الردع، خصوصاً في الشريعة التي بنيت على التسهيل في الامور الفردية و النوعية. وإنما البحث في جهات:

### **الاولى: لا وجه للبحث عن أنها أصل، أو قاعدة، أو أمانة**

، إذ لا ثمرة فيه لا عملية و لا علمية، لتقدمها على الاستصحاب على كل تقدير، و عدم الكلية في اعتبار المثبتات كذلك ما لم تكن قرينة في البين و تقدم الأمارات المعتبرة عليها.

و لكن لا ريب في تقدمها على الاصول الموضوعية و الحكمية الدالة على الفساد ما لم يكن دليل على الخلاف، و لو قدمت الاصول عليها لزم لغويتها و بطلان تشريعها مطلقاً، و هو واضح البطلان.

### **الثانية: المراد بالصحة الواقعية منها،**

لأن المعاني الواقعية هي المنساقفة في المحاورات، مطلقاً ما لم تكن قرينة على الخلاف، و هي مفقودة في المقام، مع أن الاعتقادية و الظاهرية طريق إلى الواقع، و لا موضوعية فيها بوجه، فتكون اصالة الصحة كأصالة الإباحة في الأشياء، و أصالة احترام النفس و العرض و المال و سائر الاصول النظامية التي متعلقاتها واقعيات ما لم يدل دليل على الخلاف.

ثم إنه قد تتحد الصحة في نظر العامل و الحامل اجتهاداً أو تقليداً، و قد تختلف، و يمكن أن تكون الصحة في نظر العامل تمام الموضوع للصحة عند الحامل، فلا بد له و أن يرتب عليه آثار الصحة و لا محذور فيه من عقل أو شرع، و هو الذي تقتضيه سهولة الشريعة.

و لا فرق في جريانها بين ما إذا كان الشك في أثناء العمل أو بعد الفراغ منه، للسيرة و إطلاق الأدلة.

نعم، إن كان العمل مما يتقوّم بالقصد و الاختيار لا بد من إحراز ذلك بوجه معتبر.

و يمكن أن يقال إن نفس قاعدة الصحة الجارية في العمل تدل عرفاً على تحقق القصد و الاختيار أيضاً، و لا يبتنى ذلك على اعتبار مثبتاتها، لأن القصد سواء كان شرطاً للعمل أو جزء منه، كسائر أجزائه و شرائطه، فكما تجري القاعدة في الشك في تحقق سائر الأجزاء و الشرائط، تجري عند الشك في تحقق القصد و الاختيار أيضاً، مع أنها من صغريات أصالة عدم الغفلة، و هي جارية في الشك في القصد أيضاً.

### **الثالثة: لا فرق في مجراها بين كونه من العبادات أو غيرها مطلقاً**

من العقود و الإيقاعات، لشمول الأدلة للجميع، بل قد ادعي إجماع آخر على جريانها في غير العبادات، بل الظاهر أن مورد استدلالهم بأنه لو لم تجر لاختل النظام و تعطلت أسواق الأنام إنما هو في غير العبادات، كما لا يخفى على الأعلام، و لا فرق بين كون منشأ الشك نفس العقد أو الإيقاع، أو ما يعتبر في المتعاقدين، أو العبادات أو العوضين، أو نفس الانتقال، و ذلك كله لعدم الدليل و إطلاق التعليل.

نعم، لو كان الشك في أصل الصدور و الوجود بمفاد (كان) التامة، فلا مجرى للقاعدة حينئذ، لأن مجراها مورد الشك في صحة الموجود لا الشك في أصل التحقق و الوجود، كما هو المتفاهم من الأدلة اللفظية، و مقتضى السيرة العقلانية.

إن قلت: إن منشأ الشك لا بد و أن يرجع إلى فقد جزء أو شرط، فيرجع بالآخرة إلى الشك في أصل الوجود، لأن الكل ينعدم بانعدام جزئه - شرعياً كان أو لا - و المشروط ينتفي بانتفاء شرطه كذلك، فلا يبقى مجرى للقاعدة أبداً.

قلت: المناط في أصل التحقق هو التحقق العرفي في الجملة و الخروج



من العدم إلى الوجود كذلك، لا التحقق من كل حيثية و جهة بجميع القيود و الشرائط المعتبرة، و إلا فلا نحتاج إلى قاعدة الصحة، فيكون المقام نظير التمسك بالعمومات و الإطلاقات في المعاملات لنفي القيود المشكوكة، فكما يكفي فيها مجرد التحقق العرفي في الجملة لتلا يكون التمسك بها من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، فكذا المقام.

نعم، لو كان الشك مستلزما للشك في أصل الوجود العرفي لا وجه لجريانها حينئذ.

و لعل نظر المحقق الثاني قدس سرّه حيث ذهب إلى عدم الجريان إلا بعد استكمال الشرائط إلى ما قلناه، فراجع و تأمل، هذا كله إذا شك غير المتعاملين في صحة العقد و فساده، أو اعترف أحدهما بصحته و قال الآخر بالفساد إجمالاً من دون الاعتراف بمنشأ الفساد بالخصوص. و أما لو قال أحدهما بالصحة و قال الآخر: إني ما كنت راضياً - مثلاً - حين العقد، يشكل جريانها حينئذ، لأن المتيقن من الإجماع و السيرة غير هذه الصورة، بل ظاهر جمع كثير عدم الجريان، فإذا عقد رجل على بنت الأخ و ادعت العمة عدم الإذن و ادعى هو الإذن، فإن الفقهاء يقدّمون قول العمة، مع أن مقتضى أصالة الصحة تقديم قول الرجل، راجع نكاح العروة فصل (المحرمات بالمصاهرة)، و المسألة منقحة في كتاب القضاء من كتاب (مهذب الأحكام).

#### **الرابعة: مقتضى إطلاق الأدلة اللفظية و السيرة ترتيب جميع آثار الصحة مطلقاً**

، فكل أثر يترتب على الصحيح الواقعي يترتب على مشكوك الصحة أيضاً، فلو شك في صحة بيع الصرف من جهة الشك في تحقق القبض في المجلس، أو في بيع الوقف من عروض المجوز، أو في بيع الفضولي من جهة لحوق الإجازة، أو في عمل النائب من جهة الشك في فراغ ذمة المنوب عنه به، فالكل من مجاري القاعدة، و بجريانها تترتب آثار الصحة مطلقاً حتى بالنسبة إلى

فراغ ذمة المنوب عنه.

فما يظهر من الشيخ الأنصاري قدس سره من التفكيك في الأخير بجريانها في عمل النائب من حيث هو دون جهة الإضافة إلى المنوب عنه.

مخدوش: لأن النيابة إما تنزيل نفسي، أو تنزيل عملي، و كل منهما مستلزم عند المشرعة لفراغ ذمة المنوب عنه بعد تصحيح عمل النائب.

ثم إن المتيقن من أدلة قاعدة الصحة اللبية، و المتفاهم من اللفظية منها في ترتيب الآثار على جريانها، هو خصوص الآثار الشرعية، و أما العادية و العقلية فإن حصل الاطمئنان المعتبر بها فهو، و إلا فيشكل ترتبها عليه، و الشك في الشمول لها يكفي في عدم الشمول، لأنه حينئذ من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية. و لكن يمكن القول بالشمول لأنها من الاصول العقلانية، و من صغريات أصالة عدم السهو و الغفلة، فإن ثبت الردع عن الشمول نقول به و إلا فلا محذور في الشمول.

### **الخامسة: لا فرق فيها بين أفعال البالغين و المميزين من غيرهم**

، فتجري في أفعالهم أيضا.

نعم، لو قلنا ببطلان معاملاتهم رأسا حتى بعنوان الآلية بين الأولياء لا موضوع لها في معاملاتهم، لكنه قول بلا دليل. كما لا فرق في مجراها بين من ظهرت عدالته و بين غيره، و ذلك كله للعمومات و الإطلاقات و عموم بناء العقلاء و أصالة عدم الغفلة.

و مقتضى ذلك أيضا عدم الفرق بين الأفعال و الأقوال في مجراها، فلو تكلم شخص بكلام، و شك في أنه حرام أو مباح، أو مطابق للمحاورات العقلانية أو لا، أو كاشف عن قصده الجدي أو غير كاشف، تجري أصالة الصحة في جميع ذلك كله، فيحكم بإباحته و مطابقته للمحاورات و كشفه عن قصده الجدي. و أما لو شك في أن الكلام ظاهر أو غير ظاهر، أو أنه مطابق للواقع أو لا،

فلا يثبت الظهور و لا المطابقة للواقع بأصالة الصحة.

نعم، تجري في نفي احتمال الكذب، وهو أعم من إثبات المطابقة للواقع.

وكذا تجري في الاعتقادات إن شك في التقصير فيها، وأما الشك في القصور أو في المطابقة للواقع فلا يثبت بها ذلك.

### **السادسة: هل تختص القاعدة بمورد صدور فعل من الفاعل ثم شك في صحته و فساده**

، أو تعم مطلق الشك في صدور محرّم منه و لو كان عدما؟ مقتضى الإطلاقات هو الأخير، فلو قبض الوصي مال الميت لأن يعمل فيه بالوصية و مات، ثم شككنا في أنه عمل بها فيه أو لا، تجري القاعدة.

### **السابعة: مقتضى كون القاعدة تسهيلية امتنانية عدم اختصاصها بفعل الغير،**

بل تجري بالنسبة إلى نفس الفاعل أيضا لو شك في صحة فعله و عدمها، فتكون قاعدة التجاوز و الفراغ، و أصالة عدم المانع، و عدم وجوب الإعادة و القضاء و غير ذلك من القواعد التسهيلية من صغرياتها، و لا محذور في ذلك من عقل أو شرع.

نعم، منشأ توهم الاختصاص بفعل الغير ظواهر الأدلة اللفظية، مثل قوله عليه السّلام: «ضع أمر أخيك على أحسنه».

ولكنه مردود: بأن التمسك بمثله للاختصاص من قبيل التمسك بمفهوم اللقب و لا وجه له، و المناط كله عدم الاعتناء بالشك، لأنه من فعل الشيطان - كما في بعض الأخبار - و لا فرق حينئذ بين الغير و النفس إلا في ما قام دليل معتبر على العدم من إجماع أو غيره، و قد تفحصنا عاجلا و لم نظفر عليه.

### **الثامنة: لا تجري هذه القاعدة مع وجود العلم المنجز على الخلاف،**

تفصيلا كان أو إجماليا، و كذا لا تجري مع وجود البيّنة أو الأمانة المعتبرة على الخلاف، بل الظاهر عدم الجريان في ما إذا غلب الفساد على شخص بحيث لم يبق موضوع لحمل فعله على الصحة عند من يعلم بحاله.

اليد: عبارة عن الاستيلاء على الشيء عينا كانت، أو منفعة، أو انتفاعا، أو حقا. وتختص بالشبهات الموضوعية فقط. وهي معتبرة بالأدلة الأربعة..

فمن الكتاب: قوله تعالى: وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَالْإِضَافَةُ إِنَّمَا تَتَحَقَّقُ بِالْيَدِ وَالْإِسْتِيْلَاءِ.

ومن السنة: أخبار مستفيضة، منها قول أبي عبد الله عليه السلام: «من استولى على شيء فهو له»، وقوله عليه السلام: «لو لم يجز هذا لم يقيم للمسلمين سوق».

ومن الإجماع: إجماع المسلمين.

ومن العقل: سيرة العقلاء على اعتبارها.

ولا ريب في تقدّمها على الاستصحاب، بلا فرق بين كونها أمانة أو أصلا.

والبحث في أنها أصل أو أمانة عين ما تقدم في سابقتها، ولكن الظاهر كونها بالأمانة أشبه.

ولا بأس بالإشارة إلى بعض ما يتعلّق بها وإن كان قد فصلنا القول فيها في كتاب القضاء:

الأول: لو علم كيفية حدوث اليد من أمانة أو غضب أو نحوهما، ثم احتمل ملكية ذي اليد بالانتقال الصحيح الشرعي إليه، لا يحكم بالملكية لأجل اليد، لعدم السيرة على الحكم بالملكية حينئذ. والشك في شمول الأدلة اللفظية له، بل الظاهر تحقق السيرة على الخلاف، لجريانها على قبول المدارك المعتبرة في مقابل مثل هذا اليد والحكم بها عليها.

نعم، لو لم يعلم ذلك واحتمل اقتران حدوث اليد بغضب ونحوه، فمقتضى السيرة والإطلاق الحكم بالملكية لليد حينئذ.

الثاني: لو كان شيء في يد شخص فعلا، وثبت شرعا أنه كان لغيره سابقا، يحكم بملكية ذي اليد، لجريان السيرة على العمل بقاعدة اليد حينئذ،

ولعدم المنافاة بين كون شيء ملكا لشخص سابقا و لآخر فعلا، بل ذلك غالبي الوقوع، كما هو واضح.

الثالث: لو أقرّ ذو اليد بأن ما في يده كان لمورّثه، فثبوت موت المورث و ثبوت وارثيته يؤكده، و لا ينافي مثل هذا الإقرار استيلائه على ما في يده، و لا وجه لطلب الحاكم البينة منه أصلا، و عليه فيكون طلب أبي بكر البينة من الصديقة الطاهرة عليها السّلام إن كان لإثبات موت النبي صلّى الله عليه و آله، أو لأجل أن الصديقة الطاهرة بنته، فهو مما يقبحه عوام المسلمين فضلا عن خواصهم. و إن كان لأجل أن يد الوارث لا تدل على ملكية ما انتقل إليه من مورّثه فهو خلاف إجماع المسلمين بل سيرة العقلاء كافة، فلا بد لأبي بكر في منع الصديقة عن فذك من إثبات أحد أمرين: إما عدم موت النبي صلّى الله عليه و آله، و إما حديث «نحن معاشر الأنبياء لا نورّث...».

و الأول مخالف للوجدان، و ما هو معلوم بين النساء و الصبيان.

و الثاني مخالف للقرآن و سيرة الأنبياء السابقين بل العقلاء أجمعين، هذا إن كانت دعوى الصديقة عليها السّلام أن فذك قد انتقلت إليها بالإرث، و إن ادعت أنها كانت نحلة من رسول الله صلّى الله عليه و آله لها. أو من الله تعالى، كما يظهر من بعض الأخبار، فمقام قداسة الصديقة الطاهرة، و عدم المعارض لها في هذه الدعوى من أحد من المسلمين و لا غيرهم، و كون فذك في يدها يدلّ على أنها عليها السّلام مالكة لفذك، فلا وجه لانتزاعها منها.

و ما يتوهم: من أن المعارض لها أبو بكر و هو وليّ المسلمين، فلا وجه لكون دعواها بلا معارض.

مردود: بأنه لا بد لأبي بكر حينئذ من ردّ دعواها بمقام ولايته، لا بحديث «نحن معاشر الأنبياء لا نورّث» و المسألة مذكورة مفصلا في كتب الكلام و التواريخ من الفريقين.

وهي: مما تعارف بين المسلمين فتوى وعملا، بل وبين العقلاء أيضا في الجملة، ويدلّ عليها..

الكتاب في قصة يونس، قال تعالى: فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ، و مريم: إِذْ يُلقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ .

والسنة: مثل قوله عليه السلام: «فكل شيء مجهول ففيه القرعة»، وما اشتهر في الكتب الفقهية: «القرعة لكل أمر مشكل».

ويختص مورد جريانها بالشبهات الموضوعية التي ينحصر رفع الشبهة فيها بخصوص القرعة فقط، فلا تجري في مورد يجري فيه الاستصحاب وسائر الاصول الاخرى حتى البراءة، وقاعدتا الحلية والطهارة فضلا عن مورد تجري فيه الأمانة، فلا موضوع معها للقرعة أصلا، لأن موردتها التحير المطلق من كل حيثة وجهة، كما هو المتيقن من الأدلة اللبئية، والمتفاهم عرفا من الأدلة اللفظية، فلا تعارض بينهما حتى تقدّم إحداهما على الاخرى.

ولا فرق في مورد جريانها بين كونه من حقوق الناس أو حقوق الله تعالى، كما ورد في استخراج البهيمة المنكوحه بالقرعة.

ثم إنه قد أثبتنا في كتاب القضاء أن المجهول والمشتبه - الواردين في القرعة - هو الظاهري منهما دون الواقعي، إذ لا يعقل التردد والجهل في الواقع من حيث هو واقع، لما أثبتنا من أن الوجود مساوق للتشخص و مناف للتردد، كما لا إشكال في أن القرعة أيضا قد تصيب وقد تخطئ و ما ورد في بعض الروايات من الإصابة لا بد وأن يحمل على حكمة الجعل. و يتوقف جريانها في كل مورد على عمل الأصحاب فهي - وقاعدة الميسور، وقاعدة العدل والإنصاف - كجزء الدليل لا تمامه، إذ لا اعتبار بها إلا بضميمة عمل الأصحاب.

هذا بعض الكلام في هذه القاعدة و التفصيل يطلب من كتاب القضاء.

هذا آخر ما وفقنا الله تعالى لتهديب الاصول عن الزوائد و الفضول، و نرجو منه عزّ و جل أن يوفقنا لتهديب أنفسنا، فإنه الغاية القصوى لكل علم و عمل. و كان الختام في أسعد الأيام الثالث من شهر شعبان المعظم من شهور سنة ألف و ثلاثمائة و ثلاث و سبعين بعد الهجرة، على هاجرها آلاف التحية و الثناء.

و الحمد لله أولاً و آخراً تم الكتاب

ص: 310

تعريف الاصول، حصر مجاري ما يصح الاعتذار به، عدد الاصول العملية المقصد الأول - ما يكون معتبرا في نفسه (مبحث القطع) و يبحث فيه عن امور: 9-57

الأمر الأول: اوفيه جهات من البحث 11

الأولى: الكلام في أن مبحث القطع من مسائل فن الاصول 11

الثانية: آثار القطع، الكلام في صحة تعلق الجعل الشرعي به، الإشكال عليه و الجواب عنه 11-14

الثالثة: إطلاقات الحجية الثلاثة، صحة إطلاقها على القطع، المناقشة في ما ذكره الاصوليون 14-16

التنبيه على امور: 16-19

الأول: أقسام القطع

الثاني: أن الاطمئنان العقلائي له مراتب متفاوتة

الثالث: الكلام في ما ذكره أن حكم العقل باعتبار القطع تنجزّي غير معلق على شيء بخلاف الظن الانسدادي

الرابع: أقسام الذاتي

ص: 311



الخامس: المناقشة في ما ذكره صاحب الكفاية من مراتب الحكم الأربع

الأمر الثاني: 20-27

تمهيد: كون هذه المسألة من المسائل الاصولية 20

حكم التجري، ذكر الاحتمالات فيه و المناقشة فيها

الاستدلال على استحقاق العقاب في التجري و الجواب عنه الإشكال على مختار الشيخ قدّس سرّه من أن التجري كاشف عن

سوء السريرة و بيان المختار في التجري 19-25

التنبه على امور: 25-27

الأول: بيان الثمرة في القبح الفعلي و عدمه

الثاني: أن التجري طغيان و ظلم لا يزول إلا بعنوان حسن و مناقشة كلام صاحب الفصول

الثالث: أن التجري مباين للمعصية الحقيقية

الرابع: مراتب التجري

الأمر الثالث: أقسام القطع و ما يتعلق بها، انقسام القطع إلى عشرة أو أكثر، آثار القطع، قيام الأمارات مقام القطع، الإشكال عليه و الجواب عنه 28-32

الأمر الرابع: أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده، نقل رأي المشهور في عدم إمكان أخذ القطع كذلك و المناقشة فيها 33-34

الأمر الخامس: الموافقة الالتزامية و بعض ما يتعلق بها و جوب الالتزام بما جاء به النبي صلّى الله عليه و آله، الكلام في جوب الموافقة الالتزامية 35-38

ص: 312

البحث في ذلك من جهات:

الأولى: وجوب الموافقة تابع للعلم بالتكليف

الثانية: لا تلازم بين وجوبها ووجوب الموافقة العملية

الثالثة: لا تمنع بين وجوبها وجريان الأصول العملية

الكلام في استحقاق العقاب و الثواب على المخالفة و الموافقة العملية

الأمر السادس: القطع الحاصل من العقليات و قطع القطاع 39-43

نقل أقوال الأصوليين في القطع الطريقي و المناقشة فيها، المراد من القطاع

توجيه كلام من قال بعدم اعتبار القطع في بعض الموارد 40

الكلام في القاعدة المعروفة (كل ما حكم به العقل حكم به الشرع و عكسه) و الجواب عما يورد عليها 41

الأمر السابع: العلم الإجمالي و بعض ما يتعلق به 44-53

المقصود بالبحث عن العلم الإجمالي، موارد الفرق بينه و بين العلم التفصيلي الكلام في إثبات العلية التامة للعلم الإجمالي، الاستدلال  
للترخيص بارتكاب بعض أطرافه بالعمومات و الأخبار و المناقشة فيها

بيان الاحتمالات في هذه الأخبار

شروط تنجز العلم الإجمالي: 48

الأول: إحدائه تكليف فعلي غير مسبوق بالوجود، أقسام تقارن العلم الإجمالي مع العلم التفصيلي، حكم الأصول الجارية في أطراف  
العلم الإجمالي 49

ص: 313

الثاني: أن يصلح للداعوية نحو التكليف، خروج موارد ثلاثة| 49

منها: ما إذا لم يكن بعض الأطراف مورد الابتلاء، بيان المراد من الابتلاء، أقسام القدرة 50

الثمرات المترتبة على هذا المورد 51

منها: مورد دوران الأمر بين المحذورين و شروط هذا المورد 52

و منها: الشبهة غير المحصورة 52

الثالث: امن شروط تنجز العلم الإجمالي: أن لا يكون العلم التفصيلي معتبرا في التكليف| 52

الرابع: أن لا يكون في البين ما يدلّ على رفع الحكم الواقعي

تنبيه: الجواب عما يوهم فيه الترخيص في مخالفة العلم التفصيلي| 53

الأمر الثامن: الامتثال الإجمالي| 54-55

الإشكال على الاكتفاء بالامتثال الإجمالي و الجواب عنه

المقصد الثاني: اما يصح الاعتذار به من جهة الكشف فيه.

وفيه مباحث| 59-155

تمهيد: امراتب الاطمئنان، تبويب البحث في غير العلم، مورد جريان أصالة عدم الحجية، الاستدلال بالشكل الأول على عدم حجية الظن

60-59

المبحث الأول|مكان التعبد بغير العلم| 61-69

المراد من الإمكان 61

الأول: القياس على الإخبار عن الله تعالى و الجواب عنه 62

الثاني: النقض للغرض المناقشة فيه 62

الثالث: تقويت المصلحة و الإلقاء في المفسدة و الجواب

ص: 314

عنه، تحقيق الكلام في الموضوعية و السببية في الأمارات 63

الرابع: اجتماع المثليين أو الضدين الجواب عنه 65

ذكر أجوبة الاصوليين عن الدليل الرابع و المناقشة فيها 67-69

المبحث الثاني: أصالة عدم الاعتبار و عدم صحة الاعتذار الاستدلال على هذا الأصل بالأدلة الأربعة، المناقشة فيها. تقرير الدليل العقلي.  
الاستدلال بالاستصحاب على حجية هذا الأصل المناقشة فيه و الجواب عنها 70-74

تقرير الأصل بوجوه اخرى و الجواب عنها 71

التنبه على امور: 72-74

الأول: الاستدلال على حرمة التشريع، أنحاء ما يضاف إلى الشارع، أقسام التشريع

الثاني: حرمة الفعل المشرع فيه

الثالث: عدم الفرق بين البدعة و التشريع

الرابع: الرد على صاحب الكفاية في قوله إن حجية شيء في الدين غير مساوق لصحة انتسابها إلى الشارع

الامور التي خرجت عن هذا الأصل 75-136

الأمر الأول: الظواهر 75-80

اعتبار الظواهر من الاصول النظامية، البحث فيها صغروي و كبروي

استدلال الأخباريين على عدم حجية ظواهر القرآن و الجواب عنه 75

ص: 315

الأول: النص و الظواهر و الأظهر من أوصاف اللفظ

الثاني: عدم دوران حجية الظهور مدار حصول الظن الشخصي

الثالث: للظهور مراتب متفاوتة

الرابع: في اختلاف قراءة القرآن

مناشئ الظهور 79-80

و هي كثيرة، منها قول اللغوي، الاستدلال على حجيته، المناقشة فيه، تحقيق الكلام في أصالة الحقيقة و أصالة القرينة و أصالة الظهور

الأمر الثاني: الإجماع | 81-89

و هو إما محصل أو منقول، كونه من الامور العرفية. ليس للإجماع موضوعية بل لأجل كشفه عن حجة

طرق استكشاف رأي المعصوم عليه السلام 82-85

الأول: دخول شخص المعصوم، المناقشة فيه

الثاني: قاعدة اللطف، المراد من اللطف، الرد عليه

الثالث: الحدس، الجواب عنه

الرابع: تراكم الظنون، الإشكال عليه

الخامس: لأجل كونه كاشفا عن قاعدة معتبرة

السادس: لأجل كونه كاشفا عن قاعدة معتبرة

السابع: انفراد فقيه بالرأي و ادعائه الإجماع

الثامن: الإجماع القهري الانطباقي

تحقيق الكلام في الإجماع عند الإمامية 85

نقل الإجماع 85-87

أقسام نقل الإجماع، الإشكال على نقل السبب في الإجماع إذا لم يكن سببا تاما، تحقيق المناط في نقل الإجماع مطلقا

التنبيه على امور: 87-89

الأول: الإجماع إنما يكون معتبرا إذا حصل الاطمئنان منه

الثاني: يعرض على الإجماع ما يعرض على الخبر الواحد

الثالث: معنى قول الفقهاء «نقل الإجماع عليه مستفيض بل متواتر»

الرابع: إذا شك في أن ناقل الإجماع استند إلى الحس أو الحدس.

الخامس: معنى الإجماع المحصل

السادس: نقل كلام المحقق البحراني في الحدائق

ختام في الشيع والاسنفاضة و التواتر 89

الأمر الثالث: الشهرة 90-98

أقسام الشهرة 90

الإشكال على اعتبار الشهرة الاستنادية صغرى وكبرى و الجواب عنه 91-93

الاستدلال على اعتبار الشهرة الفتوائية، الإشكال عليه

93-94

التمسك بالمقبولة على اعتبار الشهرة مطلقا، الإشكال عليه و الجواب عنه 94

إشكال المحقق النابني على الاستدلال و الجواب عنه 95

ختام فيه امور: 96-98

الأول: عدم الفرق في الشهرة مطلقا بين أن يكون موردها

ص: 317

نفس الأحكام أو ما يتعلق بها

الثاني: المراد من الواجب في كلمات قدماء الأصحاب

الثالث: إطلاق الشهرة القدمائية يقتضي الاتصال إلى المعصوم

الرابع: لا أثر للشهرة الاستنادية في غير الوجوب والحرمة

الخامس: لا اختصاص للشهرة الاستنادية بخصوص مسائل الفقه

السادس: نقل كلام صاحب الجواهر في اختلاف القدماء

السابع: تفسير قول الفقهاء «على الأشهر، عليه الأكثر، عليه المعظم».

الثامن: طرق إحراز الشهرة

الأمر الرابع: الخبر الواحد 99-121

تمهيد فيه امور: 99-102

الأول: المناط في إثبات الحكم الشرعي بالخبر الواحد

الثاني: زمان حدوث البحث في الخبر الواحد

الثالث: الكلام في أن البحث في حجية الخبر الواحد من مسائل الاصول

الرابع: قد ادعي الإجماع على حجية ما في الكتب الأربعة، الإشكال عليه و الجواب عنه

أدلة عدم اعتبار الخبر الواحد و الجواب عنها 102-104

الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بالأدلة الأربعة 104-115

الاستدلال من الكتاب بآية النبأ بمفهوم الشرط تارة

ص: 318

و بمفهوم الوصف اخرى 104

الإشكال على الاستدلال بوجوه و الجواب عنها 105

مناقشات لا تختص بآية النبأ بل تعمها و غيرها و ردها 107

إشكالات تختص بالاخبار مع الوسطة فقط 107-109

كيفية الاستدلال بآية النفر، الإشكال عليها ثم الجواب عنه 109

الاستدلال بآتي الكتمان و السؤال و آية الاذن 110

الاستدلال بالأخبار المتواترة إجمالاً 111

الإجماع و السيرة على اعتباره 112

الردّ على السيرة و الجواب عنه

الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بوجوه عقلية و الجواب عنها، الفرق بين الانسداد الصغير و الانسداد الكبير 114-115

نتائج البحث 115-121

الاولى: أن النزاع في اعتبار الخبر الواحد صغروباً لا أن يكون كبروباً 115

الثانية: العدالة في الراوي طريقية لا أن تكون موضوعية

الثالثة: مراتب الوثوق و الاطمئنان 116

الرابعة: الكلام في اعتبار تضعيفات بعض علماء الرجال

الخامسة: تحقيق الكلام في أقوال الرجال بالنسبة إلى الرواة 117

السادسة: بيان المراد من الوثوق و الصدق المعتبرين في الراوي 118

ص: 319



السابعة: مورد اعتبار التوثيق 119

الثامنة: موجبات الوثوق بالصدور 120

التاسعة: كلام في حال الرواة

العاشرة: أقسام وثوق الراوي 121

الحادية عشر و الثانية عشر: في الوثوق و التضعيف

الأمر الخامس: الاجتهاد و التقليد\ 122-136

تعريف الاجتهاد و التقليد 122

آراء العلماء في الاجتهاد. و ما يعتبر في الاجتهاد 123

تعريف التقليد 125-128

المطلق و المتجزى

ما يعتبر في مرجع التقليد 126

التخطة و التصويب، موضوعهما و موردهما 128

أقسام التصويب و المناقشة فيها 129-130

الأعلمية 131-133

الاستدلال على اعتبارها في المرجع و المناقشة فيه

أدلة عدم اعتبار الأعلمية و الردّ عليها 132

فوائد 133

الأولى: بيان المراد من الأعلم

الثانية: كيفية تحقق موضوع الأعلم

الثالثة: لو شك في اختلاف الأعلم مع غيره

تبدل الرأي، موضوعه، مقتضى الدليل 134

أقسامه، البحث فيه من جهتين، الإشكال على جوازه

ص: 320

و الجواب عنه

اعتبار مطلق الظن 136-155

الاستدلال على اعتباره و الجواب عنه 136

دليل الانسداد 138-139

مقدمات دليل الانسداد و المناقشة فيها

جملة القول في الاحتياط أقسامه بيان الإشكال فيه 139

نقل كلام صاحب الكفاية في الحرج الحاصل من الامتثال و الرد عليه 140

الإشكال في وجوب الاحتياط الذي لا يوجب العسر و الحرج 141

الرجوع إلى الاصول العملية بيان الإشكال فيه

الجواب عن الإشكال المعروف من التناقض بين صدر دليل الاستصحاب و ذيله 142-144

بيان المختار في دليل الانسداد 144

التنبيه على امور: 145-154

الأول: هل تكون نتيجة دليل الانسداد في المسألة الأصولية أو في الأحكام أو فيهما معا

الاستدلال على الاختصاص بخصوص الطرق و الجواب عنه؟ 145-146

الثاني: هل تكون نتيجة دليل الانسداد الكشف أو الحكومة؟ 146

الثالث: هل تكون النتيجة كلية أو مهمة؟ 147-149

الاستدلال على التعميم بوجوه و الإشكال عليها

ص: 321

الرابع: الإشكال على النهي عن الظن القياسي و الرد عليه 149

الخامس: لوقام ظن على عدم اعتبار ظن آخر

السادس: كلام في الظن بالفراغ بعد تعلق أصل التكليف 150

السابع: في الظن الغير المعتمد 150

أقسام الاعتقادات. الاستدلال على وجوب المعرفة عقلا و الرد عليه 151

الاستدلال على وجوب معرفة المعاد و المناقشة فيه 152

الاستدلال على وجوب المعرفة شرعا و ردّه 153

فوائد 154-155

الأولى: المناط في المعرفة هو الاعتقاد و الجزم

الثانية: عدم اعتبار حصول المعرفة من الاستدلال الفلسفي

الثالثة: تعيين أحد مراتب الاعتقاد و الجزم، تعيين مراتب القصور

الرابعة: أن ما يعتبر فيه الجزم لا يكفي فيه الظن

الثامن: اعتبار الظن في الاعتقادات

المقصد الثالث: الاصول العملية 159-290

تمهيد في عدد الاصول العملية، الفرق بين الجهل في موردها و الجهل في مورد الأمارات 159

تقديم امور: 160-161

الأول: إن الجهل إنما يكون مورد الاصول مطلقا بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل.

ص: 322

الثاني: كون البحث عن حكم الشبهات الموضوعية خارجاً عن فن الاصول

الثالث: كون بحث الحظر و الترخيص أعم مورداً عن بحث البراءة

الرابع: المراد بالجهل و الشك 160

الخامس: كون الاصول الأربعة المعروفة من الامور العقلانية

السادس: أن النزاع بين الاصولي و الأخباري صغروي لا أن يكون كبروياً

السابع: تقسيم آخر للاصول

الثامن: كون مباحث الاصول العملية من علم الاصول 161

الفصل الأول - البراءة 162-173

أدلة البراءة في الشبهات الحكمية مطلقاً

الاستدلال بالكتاب 162-165

منها: قوله تعالى: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا وَجَه الاستدلال و المناقشة فيه 162

منها: قوله تعالى: مَا كُنَّا مُعَدِّينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا كَيْفِيَّة الاستدلال و الإشكال عليه و الجواب عنه 163

استدلال الأخباريين على عدم الملازمة بين حكم العقل و الشرع و الجواب عنه 164

الاستدلال بالسنة 165-173

منها: حديث الرفع، المراد من الرفع و الإشكال عليه و الجواب عنه 165

ص: 323

و البحث عن حديث الرفع ضمن امور:

الأول: مقتضى عموم الحديث وإطلاقه القول بأنه لا وجه لرفع المؤاخذه و دفعه 166

الثاني: كيفية ترتب الأثر الشرعي على الشيء 166

الثالث: تقدم حديث الرفع على الأحكام الواقعية، الإشكال بأنه يستلزم النسخ أو التصويب أو الصرف و الجواب عنه 167

الرابع: الحديث يرفع كل ما يمكن أن تناله يد الجعل:

الإشكال عليه و الجواب عنه 168

الخامس: توجيه ما ذكر في الحديث: من الطيرة، و الحسد، و التفكير في الوسوسة في الخلق: 169

السادس: كلام في مثبتات الاصول العملية 170

و منها: مرسل الصدوق، ذكر الاحتمالات فيه و الجواب عنها 170

و منها: حديث الحجب. المناقشة في الاستدلال به 171

و منها: صحيح ابن الحجاج. المناقشة فيه. ردّ ما يستشكل عليه 171-172

الاستدلال بالإجماع، و دليل العقل، و الأصل على البراءة 173

الفصل الثاني - الاحتياط 174-194

أدلة وجوب الاحتياط شرعا في الشبهات الحكمية التحريمية و الجواب عنها 174

الاستدلال بالكتاب و الجواب عنه 174

ص: 324

الاستدلال بالسنة، ذكر المحتملات في أخبار الاحتياط المناقشة فيها 174-176

المناقشة في الاستدلال بصحيح ابن الحجاج الوارد في الصيد 176

الدليل العقلي على وجوب الاحتياط و الجواب عنه 177-179

الكلام في مورد إجمال النص أو تعارضه 178

الكلام في الشبهات الموضوعية 179

التنبه على امور: 179-194

الأول: تقدم الأمارات على الاصول الموضوعية و الأخيرة على الاصول الحكمية

بعض الكلام في أصالة عدم التذكية 180-185

التعرض لأمرين - الأول: المراد من غير المذكي و الميتة، مناقشة كلام المشهور، بيان ما هو المستفاد من الأخبار

181-180

الثاني: أقسام الحيوان بالنسبة إلى التذكية 182

الكلام في جريان أصالة عدم التذكية في الشبهات الحكمية 182

تفصيل القول في جريان أصالة عدم التذكية في الشبهات الموضوعية 183-184

بيان الحق في المقام، التمسك ببعض الأخبار على ذلك 185

الثاني: الكلام في حسن الاحتياط غير المخل بالنظام

ص: 325

الإشكال في الاحتياط عند الدوران بين الندب وغير الوجوب أو الوجوب وغير الندب و الجواب عنه بوجه و المناقشة فيها، و بيان الحق فيها 186

الكلام في قاعدة التسامح من جهات: 187-190

الجهة الاولى: الأخبار الواردة في القاعدة\ 187

المناقشة فيها و ذكر الاحتمالات فيها و الإشكال عليها

الجهة الثانية: اهل تدل الأخبار على ترتيب جميع آثار المطلوب الشرعي؟ 189

الجهة الثالثة: اموارد جريان قاعدة التسامح في الأدلة\ 190

التنبه الثالث: دوران الأمر بين التعيين و التخيير 190-193

مقتضى الأصل اللفظي و العملية في ذلك عند المشهور

الإشكال على المشهور، و نقل كلام بعض مشايخنا و الرد عليه 191

أقسام الواجب التخييري 192

موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير 192

الكلام في دوران الأمر بين الواجب العيني و الكفائي 193

الرابع: جريان البراءة في جميع الشبهات مطلقا 193-194

كيفية تعلق الحكم بالموضوع و جريان البراءة في جميع أقسامها

توهم اختصاص البراءة ببعض الأقسام و الجواب عنه

نتيجة البحث 194

الفصل الثالث أصالة التخيير، البحث فيها من جهات: \ 195-227

ص: 326



الجهة الاولى: ابيان موضوعها 195

الجهة الثانية: أقسام التخيير و مجرى كل واحد منها في التوصليات و التعدييات 195

الجهة الثالثة: افي استمرار التخيير و الإشكال عليه 197

الشك في المكلف به 198-217

موضوع الشك في المكلف به، جهات الشك و الكلام يقع في مقامين 198

المقام الأول افي المتباينين 199-213

مناط البحث فيه. الكلام في العلم الإجمالي الاستدلال عليه بوجه 199

الأول: اختلاف مورد الشك الذي هو مجرى الاصول عن أطراف العلم الإجمالي، إشكال و جواب 200

الثاني: أقسام الاصول العملية بحسب أطراف العلم الإجمالي 200

الثالث: ما ذكره شيخنا الأنصاري في المانع عن جريان الاصول العملية

الإشكال على ما ذهب إليه و الجواب عنه 201

الاستدلال على تنجز العلم الإجمالي بالاستصحاب و الجواب عنه 202

موارد عدم وجوب الموافقة القطعية 203-211

الأول: اما إذا دل دليل مخصوص على الاكتفاء بالامثال الاحتمالي 203

الثاني: اما إذا كان في بعض الأطراف تكليف فعلي 203

الثالث: إذا لم يصلح العلم الإجمالي للداعوية 203

ص: 327

الرابع: اخروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء | 204-205

حكم ما إذا لم يحرز الابتلاء فهل يجب الاحتياط أو تجري البراءة؟

حكم ما إذا كان شيء مورد الابتلاء من جهة و خارجا عنه من جهة اخرى 205

الخامس: الاضطرار وأقسامه | 205

الكلام في الاضطرار الحاصل بعد تنجز العلم وإلى المعين 205

نقل الكلام عن بعض مشايخنا في الاضطرار إلى غير المعين و المناقشة فيه 206

السادس: ا فقدان بعض الأطراف | 207

السابع: الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة، رأي المشهور فيه المناقشة فيه | 207-210

نقل كلام المحقق الأنصاري في الملاقي لأحد الأطراف و الإشكال عليه 207

نقل كلام صاحب الكفاية في تثليث الأقسام في الملاقي لأحد الاطراف و ردّه 208

الثامن: اعدم الفرق في تنجز العلم الإجمالي بين كون أفراده دفعية أو تدريجية | 210

التاسع: الواعتقد تنجز العلم الإجمالي في الأطراف الدفعية أو التدريجية | 211

العاشر: اعدم الفرق في جميع ذلك بين أقسام الشبهة الموضوعية التحريمية أو المفهومية | 211

ص: 328

الشبهة غير المحصورة 213

بيان موضوع غير المحصورة، بيان الحق في المقام

الإشكال على ما قيل في تحديدها بحد خاص 212

حكم الشبهة غير المحصورة 213

المقام الثاني ادوران الأمر بين الأقل والأكثر 213-217

الفرق بينه وبين الشك في المحصل، أقسام الشك في الأقل والأكثر 213

بيان الحق في المقام، إقامة الشكل الأول على ذلك 214

الاستدلال على وجوب الاحتياط والجواب عنه 215

التمسك لعدم وجوب الأكثر بالأصل الأزلي 216

الكلام في الشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل والأكثر 217

بعض أحكام الخلل 217-223

أقسام الخلل 217

الإشكال على الصحة في بعض الموارد مع فرض الجزئية والترك العمدي والجواب عنه 217

النقيصة السهوية، الكلام فيها من جهات ثلاث: 218-220

الأولى: تصوير التكليف بالنسبة إلى المنسي وغيره، الجواب عنه الإشكال في تكليف غير المنسي بوجوه 218

الثانية: بحسب دلالة غير المنسي بوجوه 219

الثالثة: بحسب الأدلة الثانوية الدالة على وجوب البقية 220

حكم الزيادة. والبحث فيها من جهات ثلاث: 220-223

الأولى: في تصويرها. الرد على من قال بعدم إمكان تصويرها. 221

الثانية: أقسام الزيادة 221

الثالثة: حكمها، التمسك بأصالة عدم المانع، والاستصحاب وهو على أنحاء 222

الإشكال على التمسك بالاستصحاب 222

الاستدلال على البطان بالزيادة العمدية بأمر ثلاثة و الإشكال عليها 223

ما يتعلق بالجزء و الشرط من حيث أن القاعدة تقتضي ثبوتها مطلقا أو في الجملة 224

القول بأن البحث في المسألة من فروع بحث الصحيح و الأعم و الجواب عنه 224

توهم اختصاص البحث في المقام ببعض الموارد و الإشكال، و الردّ على التوهم بأن البحث مبني على ثبوت الأ-جزاء و الشروط بأوامر متعددة

أقسام دليل القيد و المقيد 225-227

انقسامهما إلى أربعة 225

حكم الأقسام الأربعة، الإشكال على جريان الاصول العملية في بعض الصور و دفعه، الإشكال على جريان البراءة و الجواب عنه 225

بعض الكلام في قاعدة الميسور، التمسك بالاخبار الإشكال عليها و الجواب عنه 226

فائدةالودار الأمر بين كون شيء شرطاً في العبادة أو مانعاً 227

شروط الاصول 228-246

شرط الاحتياط 228

ص: 330

الجواب عن أن الاحتياط مخالف لقصد الوجه و الجزم في النية، مراتب الامتثال 228

الجواب عن أن الاحتياط المستلزم للتكرار لهو و عبث 229

الفحص عن مورد الاصول العملية، البحث فيه من جهات ثلاث 229-231

الجهة الأولى أصل وجوبه، الاستدلال بالأدلة الأربعة 230

الاستدلال على عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية و الجواب عنه 230

الجهة الثانية مقدار وجوب الفحص 231

الجهة الثالثة حكم العمل قبل الفحص 231

التنبه على امور: 231-234

الأول اهل أن وجوب التعلم نفسي أو طريقي أو مقدمي؟ 231

الثاني املاك وجوب التعلم 232

الإشكال المعروف في وجوب التعلم و الجواب عنه 232

الثالث ادوران صحة العمل و بطلانه مدار المطابقة للوظيفة و عدمها 232

الرابع اتلازم الصحة و سقوط العقاب، الإشكال في بعض الموارد و الجواب عنه و تعيين الحق في المقام 233

ذكر الفاضل التونسي للبراءة شرطان آخران 234-235

الأول: أن لا يكون إعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى، المناقشة في هذا الشرط 234

الثاني: أن لا يكون في إعمال الأصل الضرر 235

الكلام في قاعدة الضرر، وفيها جهات من البحث 235-244

ص: 331

الأولى: كونها من القواعد العقلانية 235

ذكر بعض الأخبار فيها، والكلام في قيد «على المؤمن» أو «في الإسلام» 236

فقه الحديث، والمراد من الضرر والضرار 236-237

الثانية: الفرق بين الضرر والحرج 237

الثالثة: المراد من كلمة (لا) ذكر الإشكال المعروف والجواب عنه بوجوه والمناقشة فيها 238

الرابعة: إنها من القواعد العامة، الإشكال عليها بكثرة ورود التخصيصات والجواب عنه 239

جواب شيخنا الأنصاري عن الإشكال وإشكال صاحب الكفاية عليه والجواب عنه 240

إشكال على أن القاعدة ليست نصا في موردها والجواب عنه

الخامسة: تقديم قاعدة الضرر على جميع الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام مطلقا

موارد تخصيص قاعدة الضرر المتقدمة على جميع الأحكام 241

السادسة: صور تعارض ضرر مع ضرر آخر 242-244

السابعة: قد تتقدم قاعدة الحرج على قاعدة الضرر 244

تتميم: بعض الكلام في قاعدة الحرج 244-246

الفصل الرابع - الاستصحاب 247-290

ذكر بعض التعاريف والإشكال عليها، وتعريفه بما هو الحق 247

ص: 332

الأول: الفرق بين المسألة الأصولية والفقهية، والقاعدة الفقهية\247

كون الاستصحاب من المسألة الفقهية أو المسألة الاصولية 248

الثاني: الفرق بين الاستصحاب، وقاعدة اليقين وقاعدة المقتضي و المانع\248

الثالث: أقسام الاستصحاب\249-251

منها: بحسب زمان اليقين والشك 249

و منها: بحسب منشأ الشك بين المقتضي والرافع والغاية، و تعريف المقتضي 249

أقسام المقتضي، تعريف الرافع و الفرق بيته و بين المانع 250

تعريف الغاية، تصادق الشك في المقتضي مع النسخ و الغاية في غير الشبهة الموضوعية 250

و منها: تقسيمه بحسب الدليل الدال عليه 251

الرابع: الإشكال على صحة الاستصحاب إن كان دليله العقل\251

الخامس: التفصيل في اعتبار الاستصحاب بين الشك في الرافع و الشك في المقتضي\252

التفصيل بين العدميات و الوجوديات 253

التفصيل بين الموضوعات و الأحكام و الجواب عنه 253

الأدلة على حجية الاستصحاب الأول و الثاني و الثالث:

الإجماع، و الدليل الظني، المناقشة فيها. و بناء العقلاء.

254-255

ص: 333

الرابع: الأخبار 255-261

الأول: مضمرة زرارة، الإشكال عليه بوجوه و الجواب عنها 255

الثاني: مضمرة الآخر الإشكال عليه و الجواب عنه 256

الثالث: صحيح زرارة و الجواب عما يرد عليه 258

الرابع: قول أمير المؤمنين عليه السلام، وردّ ما يتوهم من الإشكال عليه 259

الخامس: المكاتبة، الإشكال عليه 259

دلالة بعض الأخبار عليه و المناقشة فيها 260

التمسك بالسيرة في حجية الاستصحاب مطلقا 260

الجواب عما يتوهم من اختصاص الأخبار بخصوص الشك في الرفع 261

تنبيهات الاستصحاب 261-287

التنبيه الأول: انقسام الأحكام إلى تكليفية و وضعية 261-265

تعريف الحكم الوضعي 262

عدم اختصاص الأحكام التكليفية و الوضعية بخصوص شريعة الإسلام، نقل الأقوال في الوضعيات و دفعها

القول بالتفصيل في الوضعيات بين ما تكون مجعولة استقلالاً، و بين ما تكون منتزعة و الجواب عن ذلك 262-264

و بين ما لا تكون منتزعة و لا مجعولة، الإشكال عليه

التنبيه الثاني: الكلام في الاكتفاء بالشك التقديري، مناقشة رأي من اكنفى بالشك و اليقين فقط 265

ص: 334



التنبية الثالث: المراد من اليقين في مورد الاستصحاب 266

التنبية الرابع: أقسام الاستصحاب باعتبار الجزئي والكلي 266-271

الأول: ما يصح استصحاب الكلي والجزئي معا 267

الثاني: ما يصح استصحاب الكلي فقط، الإشكال عليه والجواب عنه 267

الثالث: ما لا يجري فيه استصحاب الكلي والجزئي 270

التنبية الخامس: الكلام في الاستصحاب في الزمان والزمانيات والمتدرجات في الوجود، الإشكال عليه والجواب عنه، أقسام أخذ الزمان في التكليف 271-272

التنبية السادس: افي الاستصحاب التعليقي الإشكال عليه والجواب عنه 273

التنبية السابع: الاستصحاب في نسخ ما ثبت في شريعة أو شريعتين 274

التنبية الثامن: افي الأصل المثبت، الفرق بين الأمانة والأصل والمناقشة فيه بيان الحق في المقام 274-278

التنبية على امور: 276-278

الأول: في المراد بالأثر الشرعي 276

الثاني: لا وجه لتوهم الإثبات بين الكلي والفرد 276

الثالث: أقسام الأثر المترتب على الشيء 277

الرابع: الجواب عن موارد ربما يستظهر من المشهور اعتبار الأصل المثبت فيها 277

الخامس: جريان الاستصحاب في ما كان الأثر للبقاء فقط أيضا 278

التنبية التاسع: أقسام الشك في حدوث الحادث، للكلام في جريان الاستصحاب في ما كان للشك في السبق واللاحق، الكلام

ص: 335

في جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ\ 278-280

التنبيه العاشر: الكلام في الاستصحاب في الاعتقادات، أقسامها، استصحاب الحكم، استصحاب بقاء الشريعة\ 281-282

التنبيه الحادي عشر: الكلام في بعض الموارد التي قد يتردد بين كونها من الأصل اللفظي حتى يتقدم أو الأصل العملي تحقيق الكلام في الزمان الملحوظ في الحكم، أقسام العام والخاص بيان الحكم فيهما\ 282-285

التنبيه الثاني عشر: المراد بالشك في البقاء\ 285

التنبيه الثالث عشر: الكلام في استصحاب الصحة، المراد منها\ 285

التنبيه الرابع عشر: أقسام اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة، تعيين المراد منها\ 286

تقدم الاستصحاب على سائر الاصول العملية، الدليل عليه\ 287

أقسام تعارض الاستصحابين\ 288-290

دفع ما يحتمل من الأخذ بالراجح و مع فقدته فالتخير\ 290

إشكال على شيخنا الأنصاري في المقام\ 290

الخاتمة: اذكر بعض القواعد المتقدمة على الاستصحاب\ 291-310

تقديم مقدمة في الاستدلال على تقديم الأمارات على الاصول\ 291

أقسام التقديم في غير مورد التراحم\ 292

تعريف كل واحد من تلك الأقسام\ 292

قاعدتا التجاوز و الفراغ - البحث فيهما من جهات\ 293-300

ص: 336

الجهة الأولى: أنهما من القواعد التعبدية أو العقلانية | 293

الجهة الثانية: اهل هما قاعدتان مختلفتان | 293

ذكر الجامع و الإشكالات عليه و الجواب عنها | 294

الجهة الثالثة: افي اعتبار مثبتاتهما و تقدمهما على غيرهما | 295

الجهة الرابعة: أقسام الفراغ و تعيين المراد منها | 295

الكلام في اعتبار الدخول في الغير فيهما | 296

الكلام في المراد من التجاوز | 297

هل إن للدخول في الغير موضوعية خاصة أو يكون كاشفا عن مضي المحل؟ | 298

المراد من الغير بناء على اعتبار الدخول في الغير و الإشكال عليه و الجواب عنه | 298

الجهة الخامسة: الكلام في جريان القاعدة في الشروط و تعيين الحق في المقام | 299

الجهة السادسة: اختصاص جريان القاعدة بخصوص السهو و الغفلة | 300

الجهة السابعة: اهل إن البناء على الوقوع في موردها ترخيص أو عزيمة | 300

الجهة الثامنة: افي جريانها في جميع العبادات و المعاملات | 300

قاعدة الصحة | البحث فيها من جهات: | 301-306

الأدلة على اعتبارها | 301

الجهة الأولى: الكلام في أنها أصل أو قاعدة أو أمانة | 302

الجهة الثانية: المراد من الصحة، حكم اختلاف الصحة بين العامل و الحامل، جريانها في جميع أقسام الشك | 302

الجهة الثالثة: اعدم الفرق في مجراها بين العبادات والمعاملات، الإشكال على جريانها في ما إذا كان الشك في فقد جزء أو شرط و  
الجواب عنه | 303

حكم ما لو اختلف نفس المتعاملين في صحة المعاملة 304

الجهة الرابعة: الكلام في ترتيب جميع آثار الصحة على مشكوكها، و الجواب عما يظهر من التفكيك في بعض الموارد | 304

الكلام في ترتيب الآثار العرفية و العقلية 305

الجهة الخامسة: اعدم الفرق بين أفعال البالغين و المميزين، و بين الأفعال و الأقوال | 305

الجهة السادسة: اهل تختص بمورد صدور الفعل فقط أو تعم مطلق الشك في صدور محرما و لو كان عدما؟ | 306

الجهة السابعة: الكلام في أنها مختصة بفعل الغير أو تشمل فعل الإنسان نفسه | 306

الجهة الثامنة: اعدم جريانها مع وجود العلم المنجز على الخلاف | 306

قاعدة اليد 307-308

الأدلة عليها 307

الكلام في بعض أحكامها، و بحث حول مطالبة فاطمة الزهراء عليها السلام 307-308

قاعدة القرعة 309-310

الأدلة عليها و بعض أحكامها 309

تم الفهرست و لله الحمد أولا و آخرا

ص: 338

## تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم  
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ  
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟  
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟  
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز  
الغمامة  
اصبحان  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

