



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

در بیان صفات اکابر

تشریح باجانب آیه قرآنی

أَكْبَرُ النَّاسِ

(۱۰۶)

بیت

أَكْبَرُ النَّاسِ مَنْ كَانَتْ لَهُ

مکتب اربعه اربعه
تبریز ۱۳۵۷ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دراسات فى الاصول : تقريراً لابلحاث آيت الله العظمى الفاضل النكرانى (طبع قديم)

كاتب:

سيد صمد على موسى

نشرت فى الطباعة:

دار التفسير

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٢	دراسات في الاصول : تقريراً لباحث آيت الله العظمى الفاضل النكرانى (طبع قديم) المجلد ٢
١٢	اشاره
١٢	المقصد الثانى: فى التواهى
١٢	اشاره
٢٣	فصل: فى اجتماع الأمر و النهى
٢٣	اشاره
٢٣	الأول: المراد بالواحد
٢٤	الأمر الثانى:
٨٤	فى أنّ النهى عن الشىء يقتضى فساده أم لا
٨٤	اشاره
٨٧	المقدمه الاولى
٨٧	المقدمه الثانيه
٨٨	المقدمه الثالثه
٩١	المقدمه الرابعه
٩٣	المقدمه الخامسه
١٠٠	المقدمه السادسه
١٠٥	المقدمه السابعه
١٠٧	أصل البحث، و لا بدّ لنا من البحث فى مقامين:
١٠٧	اشاره
١٠٧	الأول: فى العبادات
١٠٩	المقام الثانى: فى المعاملات
١٠٩	اشاره
١١٨	تذنيب:

- المقصد الثالث: في المفاهيم ١٢٠
- اشاره ١٢٠
- واستفاد القائلين بثبوت المفهوم لها من طريقين: ١٢٣
- اشاره ١٢٣
- أما طريق المتقدمين ١٢٣
- و أما طريق المتأخرين ١٢٥
- إنّما الكلام في منشأ هذه العلّة المنحصرة و منشأ الدلاله عليها، احتمالات: ١٢٥
- الأول: أن يكون منشؤها وضع الواضع ١٢٥
- الاحتمال الثاني: أن يكون منشؤها الانصراف؛ ١٢٦
- الاحتمال الثالث: أن يكون منشأ العلّة المنحصرة الإطلاق بمقدمات الحكمه ١٢٧
- الاحتمال الرابع: أن يتمسك للدلاله على المفهوم بإطلاق الشرط ١٢٨
- الاحتمال الخامس: أن يتمسك للدلاله على المفهوم بإطلاق الشرط بنحو آخر ١٢٩
- الاحتمال السادس: أن يتمسك للدلاله على المفهوم بإطلاق الجزاء في القضيّه ١٣٠
- عدّه من الامور بعنوان تنبيهات لهذا البحث، ١٣٢
- اشاره ١٣٢
- لأول: أنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط، ١٣٢
- التنبيه الثاني: في تعدّد الشرط و وحده الجزاء ١٣٥
- التنبيه الثالث: في تداخل المسبّبات و عدمه، ١٣٩
- البحث في مفهوم الوصف: ١٥٦
- و لا بدّ في هذه المسأله التعرّض لأمرين بعنوان المقدمه: ١٥٦
- الأول: أنّ الوصف قد يكون معتمدا على الموصوف ١٥٦
- الأمر الثاني: أنّ الوصف إذا لوحظ مع الموصوف يتحقّق بينهما حالات مختلفه ١٥٧
- في دلاله الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه: ١٦١
- المقصد الرابع: في العام و الخاص ١٦٤
- اشاره ١٦٤
- فصل: في المخصّص المجمل ١٨٦

١٨٦	اشاره
١٩٨	و لا بدّ من البحث عن امور بعنوان التنبيهات:
١٩٨	الأول:فيما فرض كون النسبه بين دليل العام و دليل الخاص عموما من وجه
٢٠٠	التنبيه الثاني:في جريان حكم العام فيما يكون صدق عنوان الخاص عليه
٢١١	التنبيه الثالث:فيما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه
٢١٤	التنبيه الرابع:أنّه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم كون
٢١٦	فصل: في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص
٢٢٤	فصل: في الخطابات المشافهه
٢٣٢	فصل: في ثمره خطابات المشافهه
٢٣٥	فصل: في تعقّب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده
٢٣٩	فصل: في التخصيص بالمفهوم
٢٤٦	فصل: في الاستثناء المتعقّب لجمل
٢٥٤	فصل: في تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد
٢٥٤	اشاره
٢٥٤	و استدلال للجواز
٢٥٤	أولا:بأنّه قد استقرت سيره الأصحاب على العمل بأخبار
٢٥٦	أما الوجه الثاني:و هو أنّ أدلّه حجّيه خبر الواحد غير شامله للخبر المخالف
٢٥٧	الوجه الثالث:الذي استدللّ به المانعون
٢٥٨	الوجه الرابع:الذي استدللّ به المانعون أنّ عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد
٢٦٠	فصل: في دوران الخاص بين كونه مخصّصا و ناسخا
٢٦٠	الصورة الاولى
٢٦٠	و في الصورة الثانيه
٢٦٣	الصورة الثالثه:أن يكون الخاص واردا بعد حضور وقت العمل بالعام
٢٦٨	الصورة الرابعه:ما إذا ورد العام بعد الخاص،
٢٦٨	الصورة الخامسه:ما إذا ورد العام بعد الخاص و بعد حضور وقت العمل به
٢٧٢	المقصد الخامس: في المطلق و المقيد

٢٧٢	اشاره
٢٧٦	فى تقسيم الماهيه إلى أقسام ثلاثه
٢٧٨	البحث عن علم الجنس
٢٨١	البحث عن المفرد المعزف باللام
٢٨٢	الجمع المحلى باللام
٢٨٣	النكره
٢٨٨	مقدمات الحكمه
٢٨٨	اشاره
٢٨٨	المقدمه الاولى: أن يكون المولى فى مقام بيان تمام مراده لا فى مقام الإجمال
٢٩٠	المقدمه الثانيه: عدم القرينه على التقييد و انتفاء ما يوجب التعيين فى كلام المولى
٢٩١	المقدمه الثالثه: انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب
٢٩٦	أحكام المطلق و المقيد
٣٠٣	فصل
٣٠٦	المقصد السادس: فى بيان الأمارات المعتبره شرعا أو عقلا
٣٠٦	اشاره
٣٠٦	مباحث القطع
٣٠٦	اشاره
٣٣٨	الإراده اختياريه أم لا؟
٣٤٩	فى أقسام القطع
٣٤١	قيام الأمارات الشرعيه و الاصول العمليه مقام القطع
٣٧١	الموافقه الالتزاميه
٣٧٦	قطع القطع
٣٧٧	العلم الإجمالى
٣٨٨	مباحث الظن
٣٨٨	اشاره
٤٠١	آراء أخرى لدفع المحذور:

٤١١	حكم الشك في الحجية
٤١٨	الحجج و الأمارات
٤١٨	حجيه الظواهر
٤١٨	اشاره
٤٢٦	أدله القائلين بعدم حجيه ظواهر الكتاب:
٤٣١	حجيه قول اللغوى
٤٣٤	حجيه الإجماع
٤٤٢	حجيه الشهره الفتواييه
٤٤٨	حجيه الخبر الواحد
٤٩٠	المقصد السابع: فى مباحث الاصول العمليه
٤٩٠	اشاره
٤٩١	أصل البراءه
٤٩١	اشاره
٤٩١	الاولى: أن الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره جعل الشك فى التكليف الذى هو
٤٩١	المقدمه الثانيه: أن النزاع بين الاصوليين و الاخباريين فى مسأله البراءه إنما هو
٤٩٢	إذا عرفت هاتين المقدمتين فنعقد البحث فى مقامين:
٤٩٢	الأول: فى أدله الاصوليين على البراءه
٤٩٢	اشاره
٤٩٢	الدليل الأول: الكتاب
٤٩٢	اشاره
٤٩٢	الآيه الأولى:
٤٩٥	الآيه الثانيه:
٥٠١	الدليل الثانى: السنه
٥٠١	اشاره
٥٠١	الروايه الاولى: ما رواه الصدوق قدس سره
٥٠١	و استقصاء البحث حول حديث الرفع يستدعى الكلام فى مقامات ثلاثه:

٥٠١	أما الأول: ففيه أمور يجب تقديمها لفقه الحديث:
٥٠١	الأول: في معنى الرفع و الدفع،
٥٠١	الأمر الثاني: في بيان المراد من الرفع في الحديث الشريف
٥٠٤	الأمر الثالث: في أنّ إسناد الرفع بالمعنى المذكور
٥٠٥	الأمر الرابع: في بيان مصحح الادعاء
٥٠٦	الأمر الخامس: في شمول الحديث للأمور العدميّة
٥٠٩	الأمر السادس: أنّه لا شكّ في أنّه لا يرفع بحديث الرفع الحكم الثابت للموضوع
٥٠٩	الأمر السابع: في كون حديث الرفع مختصاً بالآثار التي لا يكون في رفعها ما ينافي
٥١٠	الأمر الثامن: في حكمه حديث الرفع على الأدلّه الواقعيّه
٥١١	و أما المقام الثاني: ففي البحث عن فقره «ما لا يعلمون» و هي محلّ الشاهد في
٥١٥	و أما المقام الثالث: ففي البحث عن الفقرات الاخرى، و البحث عنها يقع في
٥١٥	الجهة الاولى: أنّ مقتضى الجمود على ظاهر الحديث
٥١٥	و الدليل على ذلك أمور:
٥١٥	الأول: ما ذكرناه سابقاً في المقام الأول
٥١٥	الثاني: ما مرّ في خبر البنزطي من قول رسول الله صلى الله عليه و آله
٥١٦	الثالث: استدلال الفقهاء
٥١٦	الجهة الثانية: في البحث عن فقره «ما نسوا»
٥٢٠	الجهة الثالثة: في البحث عن فقره «ما اكرهوا عليه»
٥٢٣	الجهة الرابعة: في البحث عن الفقرات الثلاث بلحظ الأحكام الوضعيّة
٥٢٦	الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الصدوق قدس سرّه مرسلًا
٥٣٢	الرواية الثالثة: قوله عليه السلام: الناس في سعه ما لا يعلموا
٥٣٤	الرواية الرابعة: قوله عليه السلام: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع
٥٣٥	الرواية الخامسة: قوله عليه السلام: كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام
٥٣٧	الرواية السادسة: قوله عليه السلام: كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى
٥٣٨	الدليل الثالث: الإجماع
٥٣٩	الدليل الرابع: العقل

٥٤١	و أما الاخباريون فقد استدلوا بكل من الكتاب و السنه و العقل على وجوب
٥٤١	اشاره
٥٤١	الدليل الأول:الكتاب
٥٤٤	الدليل الثاني:السنه
٥٤٤	اشاره
٥٤٤	الاولى:ما دل على حرمه الإفتاء بغير علم
٥٤٤	الطائفة الثانيه:ما دل على وجوب الرد إلى الله و رسوله صلى الله عليه و آله عند عدم العلم
٥٤٤	الطائفة الثالثه:ما دل على التوقف عند الشبهه بلا تعليل:
٥٤٤	الطائفة الرابعه:ما دل على التوقف عند الشبهه مع التعليل:
٥٤٤	الطائفة الخامسه:ما دل على الاحتياط فى الشبهات
٥٤٨	الطائفة السادسه:ما دل على تثليث الامور
٥٥٠	الدليل الثالث:العقل
٥٥٩	تنبيهات البراءه
٥٥٩	التنبيه الأول:فى جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه
٥٦٣	التنبيه الثانى:فى حسن الاحتياط مطلقا
٥٦٦	التنبيه الثالث:فى تقدم الأصل الموضوعى على البراءه
٥٧١	التنبيه الرابع:فى أخبار من بلغ
٥٧٧	فهرس المحتويات
٥٨١	تعريف مركز

دراسات في الاصول : تقريراً لبحاث آيت الله العظمى الفاضل النكرانى (طبع قديم) المجلد ٢

اشاره

سرشناسه: موسوى، سيدصمدعلى، ١٣٤٣ -

عنوان و نام پديدآور: دراسات في الاصول : تقريراً لبحاث آيت الله العظمى الفاضل النكرانى / المؤلف السيدصمدعلى الموسوى.

مشخصات نشر: قم: دارالتفسير، ١٣٨٣ -

مشخصات ظاهري: ٢ج.

شابك: ٩٠٠٠٠ ريال : دوره: ٩٦٤-٧٨٦٦-٦٢-٣؛ ج. ١: ٩٦٤-٧٨٦٦-٦٠-٧

وضيقت فهرست نويسى: فايا

يادداشت: عربى.

يادداشت: كتابنامه.

موضوع: اصول فقه شيعه -- قرن ١٤

موضوع: Islamic law, shiites -- Interpretation and construction -- ٢٠th century

موضوع: فقه جعفرى -- قرن ١٤

موضوع: *Islamic law, Ja'fari -- ٢٠th century

رده بندي كنگره: BP١٥٩/٨/م٤٧٧٦ ١٣٨٣

رده بندي ديويى: ٢٩٧/٣١٢

شماره كتابشناسى ملي: ٥١٠٦٣٧٤

ص: ١

المقصد الثانى: فى النواهى

اشاره

الظاهر أنّ النهى بمادّته و صيغته فى الدلاله على الطلب مثل الأمر بمادّته و صيغته، غير أنّ متعلّق الطلب فى أحدهما الوجود و فى الآخر العدم، فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره فيه بلا تفاوت أصلاً. نعم، يختصّ النهى بخلاف ما هو فى الأمر، و هو: أنّ متعلّق الطلب فيه هل هو الكفّ أو مجرد الترك و أن لا يفعل؟ و الظاهر هو الثانى. هذا ما قال به المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (١).

و معلوم أنّ هذا الاختلاف كما يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه مبتن على ما هو مسلّم عندهم من أنّ هيئه «لا تفعل» تدلّ على الطلب مثل دلالة هيئه «افعل» عليه، إلّا أنّ المطلوب فى الأوامر عباره عن طلب إيجاد الطبيعه، و فى النواهى عباره عن طلب ترك الطبيعه أو طلب كفّ النفس عن إيجادها.

و التحقيق: أنّ اختلافهما اختلاف ما هوى و حقيقى، و لا يرجع إلى الاختلاف فى

ص: ٣

١- ١) كفايه الاصول ٢٣٢: ١.

المطلوب، و لا- دلالة لهما على الطلب أصلاً، فإنَّ هيئته «افعل» وضعت للبعث الاعتبارى إلى إيجاد الطبيعه المأمور بها، و هيئته «لا تفعل» وضعت للزجر الاعتبارى عن إيجاد الطبيعه.

توضيح ذلك: أنَّ المولى القادر بعد إرادته عمل من عبده قد يبعثه تكويناً إليه مثل أخذ يده و بعثه إلى إتيان المطلوب، و قد يبعثه اعتباراً إليه بعد إيجاد أرضيه البعث فى ذهن المكلف؛ بأنَّ إطاعه المولى يجب عقلاً أو شرعاً و أنَّ مخالفته يوجب استحقاق العقوبه. ثمَّ إنَّ البعث الاعتبارى يوجب الانبعاث كثيراً، و ربما يخالفه و يستحقُّ العقاب، و هيئته «افعل» وضعت لهذا البعث الاعتبارى و هكذا فى النهى قد يمنع و ينهى العبد تكويناً مثل إيجاد المانع التكوينى بين الطفل و حوض الماء، و قد ينهى و يزجر اعتباراً بعد إيجاد أرضيه النهى الاعتبارى، فلذا نقول: لا- تشرب الخمر- مثلاً- ثمَّ يتحقَّق الانزجار عن المكلف اختياراً و عن إرادته مثل تحقُّق انبعاث الاعتبارى بعد الأمر عنه اختياراً، فالاختلاف بين الأمر و النهى يرجع إلى الهيئته لا إلى المادّه كما مرَّ تفصيله فى باب الأوامر، فهئته «افعل» يبعث العبد اعتباراً إلى إيجاد هذا الفعل، و هيئته «لا تفعل» يزجره اعتباراً عن إيجاد هذا الفعل، و لا معنى لأنَّ يتحقَّق فى مادّه واحده الوجود إذا جعلت تحت هيئته «افعل»، و العدم إذا جعلت تحت هيئته «لا تفعل»، و معنى الذى ذكرناه متداول بين العقلاء، فلا مجال للنزاع فى أنَّ متعلِّق النواهى هو الأعدام و التروك أو كفَّ النفس.

و لو فرض صحَّحه المبنى الذى يكون متفق عليه بين صاحب الكفايه قدّس سرّه و سائر العلماء من دلالة الأوامر و النواهى على الطلب، إلاَّ أنَّ متعلِّق الطلب عبارته عن الأمر الوجودى، و متعلِّق النهى يحتمل أن يكون كفَّ النفس عن الطبيعه كما قال به عدّه من العلماء، و يحتمل أن يكون ترك الطبيعه و عدمها كما قال به المحقِّق الخراسانى قدّس سرّه، و لا يصحّ الالتزام بما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و استشكل عليه: بأن الترك و مجرد أن لا- يفعل خارج عن تحت الاختيار، و الحال أنه لا- بدّ من كون المأمور به مقدورا للمكلف، فلا يصحّ أن يتعلّق به البعث و الطلب.

و أجاب عنه بقوله: إنّ الترك أيضا يكون مقدورا، و إلاّ لما كان الفعل مقدورا و صادرا بالإرادة و الاختيار، و كون العدم الأزلي لا بالاختيار لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء و الاستمرار الذي يكون بحسبه محلاّ للتكليف.

و الدليل على عدم صحّحه قوله قدّس سرّه أنه قد مرّ في بحث الضدّ أنّ عدم أحد الضدّين و تركه لا يمكن أن يكون مقدّمه لفعل ضدّ الآخر؛ إذ العدم ليس بشيء حتّى يتّصف بشيء آخر، و إثبات المقدّميه بعنوان الوصف و حاله له فرع ثبوته، فإنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، و لا يمكن اتّصاف العدم بالتقدّم و التأخّر و التقارن؛ إذ لا حظّ له من الوجود بدون الفرق بين عدم المطلق و عدم المضاف و عدم الملكة. فلذا لا يمكن أن يكون متعلّق الطلب فى النواهي عباره عن ترك الطبيعه و عدمها. سلّمنا أنّ البعث و الزجر من الامور الاعتباريه و لكن لا وسعه لدائرتها بحيث يجوز الاعتبار بأى نحو كان؛ إذ الملكيه امر اعتبارى و لكن لا يمكن جعل المالك أمرا عدميًا، فلا بدّ على هذا القول أن يكون متعلّق الطلب فى النواهي عباره عن كفّ النفس.

ثمّ إنّه لا دلالة لصيغه النهى على الدوام و التكرار، كما لا دلالة لصيغه الأمر إلاّ أنّ سقوط الأمر و حصول الغرض فى باب الأوامر يتحقّق بوجود فرد واحد من الطبيعه فى الخارج، و فى باب النواهي لا- يتحقّق عدم الطبيعه إلاّ بترك جميع أفراد الطبيعه المنهى عنها، فدلاله النهى على الاستمرار و الدوام إنّما هى بحكم العقلاء لا العقل و لا الوضع كما سيأتى تفصيله. بقى الكلام فى منشأ هذا الفرق و السؤال عنه على جميع المباني سواء كان الأمر بمعنى البعث إلى إيجاد الطبيعه و النهى بمعنى الزجر عنه، أو الأمر بمعنى طلب وجود الطبيعه و النهى بمعنى طلب تركها و عدمها، أو الأمر بمعنى

طلب الوجود و النهى بمعنى كَفَّ النفس عن إيجادها.

و يتحقق في منشأ الفرق احتمالان:

الأول: أن ينتسب إلى الوضع بأنَّ هيئته «افعل» وضعت في مقام الوضع للطلب أو البعث إلى إيجاد الطبيعه و لو بوجود واحد، و هيئته «لا-تفعل» وضعت للترك أو الزجر عن إيجاد جميع أفراد الطبيعه، و لكنّه ليس بصحيح؛ إذ يتحقّق في الهيئات جهه مشتركه و هي عباره عن الاشتراك في المادّه، و المادّه التي تكون في هيئته «ضرب» مثلا بمعنى خاص تكون في هيئته يضرب و اضرب و لا تضرب أيضا بهذا المعنى. و أمّا في الهيئته فقد مرّ عن المحقّق الخراساني قدّس سرّه أنّ هيئته «افعل» و هيئته «لا تفعل» يشتركان في معنى واحد، و هو دلالتهما على الطلب، إلاّ أنّ المطلوب في هيئته «افعل» عباره عن الوجود المضاف إلى الطبيعه، و في هيئته «لا تفعل» عباره عن العدم المضاف إلى الطبيعه، و على فرض صحّحه هذا المبني يكون «افعل» بمعنى أطلب منك وجود الطبيعه، و «لا تفعل» بمعنى أطلب منك ترك الطبيعه، و لا يكون في باب الوضع أزيد من هذا المعنى، فلا يرتبط مطلوبيّته وجود واحد في الأوامر و مطلوبيّته ترك جميع الوجودات في النواهي بالوضع.

و على المبني المختار يكون الموضوع له في هيئته «افعل» عباره عن البعث الاعتباري إلى إيجاد الطبيعه، و الموضوع له في هيئته «لا تفعل» عباره عن الزجر الاعتباري عن إيجاد الطبيعه، و لا دليل لكفايه وجود واحد من الطبيعه في مرحله البعث الاعتباري و لزوم ترك جميع الوجودات منها في مرحله الزجر الاعتباري، فلا يصحّ ارتباط هذا الفرق بالوضع.

الثاني: أن يرتبط هذا الفرق إلى العقل كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) بأنّ

ص: ٦

وجود الطبيعه يكون بوجود فرد واحد، و عدمها لا- يكاد يكون إلا- بعدم الجميع، فدلاله النهى على الاستمرار إنما هي بحكم العقل، فالطبيعه توجد بوجود فرد ما، و لا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد، كما هو المعروف.

و يتبادر فى الذهن صحه هذا المعنى فى بادئ النظر، و لكن المسائل العقليه لا تكون قابله للإغماض، فهل يصح هذا المعنى عقلا أم لا-؟ و التحقيق: أنه على فرض صحته يصح على مبناه فقط، لا- على القول بأن الأمر عبارته عن السوق و التحريك و البعث الاعتبارى إلى إيجاد الطبيعه، و النهى عبارته عن المنع و الزجر الاعتبارى عن إيجاد الطبيعه، مع أنه لا يصح على مبناه أصلا.

توضيح ذلك: أن المحققين- و منهم صاحب الكفايه قدس سره- يقولون: إن وجودا واحدا من وجودات الطبيعه يكون تمام الماهيه و تمام الطبيعه، مثلا حمل الإنسان على زيد فى قضيه زيد إنسان حمل الشائع الصناعى، فزيد هل هو تمام الإنسان أو حصه من الإنسان؟ و معلوم أنه إنسان كامل من حيث الماهيه الإنسانيه، و زيد و بكر مثلا إنسانان كاملان، فإذا صار زيد موجودا بعد ما لم يكن موجودا صار الإنسان موجودا، كما أنه إذا صار بكر موجودا صار إنسان آخر موجودا، فوجد إنسانان، و إذا كان الأمر فى ناحيه الوجود كذلك يكون فى ناحيه العدم أيضا كذلك، يعنى إذا صار زيد معدوما صار الإنسان معدوما.

توضيح ذلك: أنه إذا كان وجود فرد واحد وجود تمام الماهيه، فيرجع تعدد الوجودات إلى تعدد الطبيعه، و قد مر فى المنطق أن نسبه الكلّى الطبيعى إلى الأفراد عبارته عن نسبه الآباء إلى الأولاد، لا نسبه أب واحد إلى الأولاد، فكل واحد من الوجودات وجود مستقل من الطبيعه.

و من المعلوم أن الوجود و العدم أمران متناقضان، و لا يمكن اختلافهما فى الوحده و التكثر، فكيف يصح القول فى ناحيه الوجود أن للطبيعه وجودات متعدده حسب

تعدّد المصاديق و يكفى لوجود الإنسان وجود فرد واحد منه، و فى ناحيه العدم أنّ عدم الإنسان متوقّف على انعدام جميع مصاديق الإنسان، فكما أنّه يترتب على وجود زيد وجود الإنسان كذلك يترتب على عدم زيد عدم الإنسان و لا يمكن التفكيك بينهما؟!!

و لكن يمكن أن يقال: أنّه يستلزم اتّصاف طبيعه الإنسان بالمتناقضين بلحاظ الاتّصاف بوجود زيد مثلا و الاتّصاف بعدم بكر فى آن واحد.

و الجواب عنه: أنّ المتناقضين فى واحد حقيقى لا يكون قابلا للاجتماع، و أمّا اجتماعهما فى الواحد الجنسى - كالناطق و الناطق فى الحيوان، و فى الواحد النوعى كالعالم و الجاهل فى الإنسان، و فى الواحد الصنفى - فلا بحث و لا إشكال فيه، و لا يعقل أن يتّصف جسم واحد خارجى فى آن واحد بالسواد و البياض، بخلاف طبيعه الجسم فإنّها تتّصف بالسواد و البياض معا بلحاظ المصاديق، و هكذا طبيعه الإنسان تتّصف بالوجود و العدم فى آن واحد بلحاظ الأفراد الموجود فى الخارج و المعدوم فيه، فلذا لا يصحّ بيان صاحب الكفايه قدّس سرّه فى ابتناء الفرق المذكور بين الأوامر و النواهي على المسأله العقلية.

و التحقيق: أنّ الفرق المذكور بينهما مسأله مسلّمه عقلائيّه، و لا شكّ فى اعتبار فهم العرف و العقلاء إن لم يكن فى الشريعه دليل على خلافه سيّما فى باب التفهيم و التفهّم.

و المهمّ فى بحث الفرق بين الأوامر و النواهي أنّ الأمر يسقط بالعصيان و المخالفه كما يسقط بالإطاعه و الموافقه، بخلاف النهي فإنّه لا يسقط بالموافقه و لا بالعصيان؛ إذ لا شكّ فى بقاء لا تشرب الخمر بقوّته بعد ترك شرب الخمر فى مورد واحد أو موارد متعدّده، و هكذا بعد شربه كذلك، فيتحقّق فى باب الأوامر موافقه واحده و مخالفه واحده، و فى باب النواهي موافقات متعدّده حسب تعدّد أفراد المنهى عنها و مخالفات

كذلك، ويتحقق البحث و الاختلاف في منشأ هذا الفرق.

وقال المحقق الخراساني قدس سره (١): ثم إنه لا- دلالة للنهي على إرادته الترك لو خولف أو عدم إرادته، بل لا بد في تعيين ذلك من دلالة و لو كان إطلاق المتعلق من هذه الجهة و لا يكفي إطلاقها من سائر الجهات.

توضيح ذلك: أنه لو عصى النهي- كقوله: لا- تشرب الخمر بإيجاد فرد واحد من شربه خارجاً أو وافق النهي كذلك- لا دلالة لصيغته النهي على حرمة سائر الأفراد، و لا على عدم حرمتها، بل لا بد في تعيين ذلك من دليل مستقل و إن كان الدليل عبارته عن إطلاق المتعلق من هذه الجهة؛ إذ يمكن تحقق الإطلاق لمتعلق النهي- في مثل قوله: لا تشرب الخمر- من جهات مختلفة كالإطلاق من حيث الزمان و المكان و الظرف و الإناء، و لكنه لا يفيد فيما نحن فيه، و الإطلاق المفيد عبارته عن كون المولى في مقام البيان من هذه الناحية، أي كون المنهي عنه مطلوب الترك و إن خالف النهي أو وافق في مورد واحد أو موارد متعدده.

و الإشكال عليه: أنه لا يجرى في مورد لم يكن المولى في مقام من هذه الجهة، فلا يصح القول باستمرار النهي بعنوان الكلى.

و المحقق النائيني قدس سره أجاب من جهة اخرى: بأنه كما أنه إذا تعلق الأمر بالعام الاستغراقى ينحل بأوامر متعدده و يتحقق له موافقات متعدده و مخالفات متعدده حسب تعدد أفراد المأمور به مثل أكرم كل عالم. و هكذا النهي في مثل لا- تشرب الخمر، يكون معناه أطلب منك ترك كل فرد من أفراد شرب الخمر، و على هذا ينحل النهي أيضاً إلى النواهي المتعدده، و لا فرق بينه و بين قوله: اترك كل فرد من أفراد شرب الخمر، فيتحقق له أيضاً موافقات و مخالفات متعدده حسب تعدد أفراد المنهي

ص: ٩

و الظاهر أنه أيضا قابل للمناقشه، فإنّ العموم الاستغراقى فى مثل: أكرم كلّ عالم يستفاد من إضافه كلمه «كلّ» إلى طبيعه العالم، و هى تدلّ بالوضع عليه، و أمّا فى باب النهى مثل: لا تشرب الخمر فلا دلالة له على العموم الاستغراقى أصلا، فإنّ هيئه النهى لا تدلّ على أزيد من الزجر أو طلب الترك، و الطبيعه لا- تدلّ على الخصوصيّات الفرديه، بل لا يعقل حكايتها عنها، فلا دليل لاستفاده العموم عن لا تشرب الخمر، كما لا يخفى.

و المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (٢) أجاب من جهه اخرى: و هو أنّ الأمر متعلّق بطلب الوجود، و النهى متعلّق بطلب الترك، و لكن طلب المنشأ بهيئه «افعل» طلب جزئى، و لا محاله يكون متعلّق طلب الشخصى وجود واحد، و طلب المنشأ بهيئه «لا تفعل» عباره عن كلّى الطلب. و المادّه أيضا عباره عن الماهيه و الطبيعه، فإذا تعلق كلّى طلب الترك على طبيعه شرب الخمر يحكم العقل بأنّ لازمه تعلق كلّ فرد من أفراد كلّى الطلب على كلّ فرد من أفراد هذه الطبيعه، و أنّ لكلّ فرد من أفراد طبيعه شرب الخمر سهم من أفراد طبيعه طلب الترك.

و الجواب عنه أولا: أنّ على فرض صحّه هذا الكلام يصحّ على مبناه لا على المبنى المختار، و ثانيا: أنّ جزئيه الطلب المنشأ فى باب الأوامر و كليّه الطلب المنشأ فى باب النواهى عين المدعى، و لا- دليل عليه. و ثالثا: أنّه قد مرّ فى باب الوضع قول المشهور بأنّ الوضع فى باب الحروف عام و الموضوع له خاصّ، و قول صاحب الكفايه قدّس سرّه بأنّ الوضع و الموضوع له فيها مثل الأسماء عام و اختلافهما بحسب موارد الاستعمال، و ذكرنا أنّ الحقّ مع المشهور، و كذلك يكون الوضع و الموضوع له فى باب

ص: ١٠

١- (١) فوائد الاصول ٣٩٤:١-٣٩٥.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٢٩١:٢.

الهيئات كما قال به المحقق الأصفهاني قدس سره. و معلوم أنه لا تفاوت بين الهيئات من هذه الناحية، و إن كان الموضوع له في هيئته «افعل» خاصية يكون في هيئته «لا تفعل» أيضا كذلك، و إن كان الوضع و الموضوع له فيها عامًا يكون في هيئته «لا تفعل» أيضا كذلك، و لا يصح القول بالفرق بين الهيئات.

و الحق في الجواب عبارته عمدا قال به سيدنا الاستاذ المرحوم البروجردى قدس سره (1) و كلامه مبني على أمرين مسلمين عنده، الأول: أن الأمر وضع للبعث الاعتباري، و النهي وضع للزجر الاعتباري، و لا دلالة لهما على طلب الوجود و طلب الترك أصلا، و متعلق البعث و الزجر عبارته عن الطبيعة. الثاني: أن العقلاء بما هم عقلاء بدون الاستناد إلى الوضع و العقل يحكمون بأن المبعوث إليه وجود واحد من الطبيعة.

في باب الأوامر، و المزجور عنه في باب النواهي عبارته عن جميع وجودات الطبيعة.

و تعلق الزجر و النهي بها قد يكون بصورة انحلاله إلى النواهي المتعددة حسب تعدد أفراد الطبيعة، و هذا يرجع إلى بيان النائي قدس سره. و قد يكون الزجر و التكليف واحدا بدون انحلال، و المزجور عنه عبارته عن جميع أفراد الطبيعة، و الحاكم بهذا هو العقلاء؛ نظير أمر الأب على ولده بترك شرب التن بقوله: لا تشرب الدخان، و لا مانع من أن يكون للحكم مع وحدته موافقات و مخالقات متعددة، و إسقاط الأمر بإطاعه واحده و عصيان واحد أمر عقلي. و معلوم أن الأمور العقلية تابع لملاك العقلي، و دليله بنظر العقل أن المبعوث إليه وجود ما من وجودات الطبيعة، و بعد تحققه يتحقق المبعوث إليه و يحصل الغرض و يصدق الإطاعه و يسقط الأمر، فلذا يحكم العقل بأنه: لا وجه لبقاء الأمر و استمراره بعد ذلك، و أما من جهة المخالفة لا يكون العصيان بما هو عصيان مسقطا للتكليف عقلا و إن اشتهر ذلك بينهم، و ما يوجب سقوطه في الواجبات المؤقتة عبارته عن امتناع تحققها و عدم قدره المكلف على إتيانها

ص: ١١

بعد مضيّ أوقاتها؛ إذ الصلاة المقيده بالوقت الكذائي لا يمكن إيجادها بعد مضيّ هذا الوقت.

و أما عدم سقوط النهي بعصيان واحد و إطاعه واحده عقلا فلا يكون إلا لعدم تحقّق تمام الملاك و تمام الغرض؛ إذ المنهى عنه عباره عن جميع وجودات الطبيعه، و يحصل مع ترك شرب الخمر في مجلس واحد حصّه من الغرض لإتمامه و مع تركه في مجلس آخر يحصل حصّه اخرى منه، و هكذا، فلذا لا يسقط النهي إلاّ مع ترك جميع أفراد المنهى عنه، و حصول الغرض في الجملة لا يكون مسقطا للتكليف بالمرّه، فإنّ العصيان ينقض الغرض، لكن بارتكاب فرد من شرب الخمر ينقض حصّه منه، و يبقى النهي بالنسبه إلى بقيّه الأفراد مع اختيار المكلف و قدرته على تركه، هذا تمام كلامه بتوضيح مّا.

فصل: في اجتماع الأمر و النهي

اشاره

قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (١): اختلفوا في جواز اجتماع الأمر و النهي في واحد و امتناعه على أقوال: أوّلها: الجواز مطلقا، ثانيها: الامتناع مطلقا، ثالثها: جوازه عقلا و امتناعه عرفا، و قبل الخوض في المقصود يقدّم امور:

الأوّل: المراد بالواحد

مطلق ما كان ذا وجهين و مندرجا تحت عنوانين بأحدهما كان موردا للأمر و بالآخر للنهي و إن كان كلياً مقولا على كثيرين كالصلاه في المغصوب، و إنّما ذكر هذا لإخراج ما إذا تعدّد متعلّق الأمر و النهي و لم يجتمعا وجودا و لو جمعهما واحد مفهوما كالسجود لله تعالى و السجود للصنم مثلا، لا لإخراج الواحد الجنسي أو النوعي كالحركه و السكون الكلّيين المعنويين بالصلاّتيه و الغصبيّه.

و مقصوده أنّ المراد من كلمه الواحد في عنوان البحث لا يكون خصوص واحد

ص: ١٢

الشخصى و إن كان هو القدر المتيقن فى محلّ النزاع، بل يشمل الواحد الجنسى و النوعى أيضا، و إن كان تمثله لهما فى الابتداء محلّ إشكال، فلذا صحّحه فى الذيل. ثمّ تعرّض للفرق بين المثالين المذكورين و أنّه لا يتحقّق الجامع الجنسى و النوعى بين السجود لله و السجود للصنم، و يشتركان فى اللفظ و العنوان فقط.

و فيه أوّلا: أنّ نفس هذا العنوان يهديننا إلى أنّ هذا النزاع يجرى فيما لو لم يكن الاجتماع لا مشكله فى البين، و أوجد الإشكال من جهه الاجتماع، فلذا تكون مسأله الأمر بالصدّين و هكذا النهى عنهما خارجا عن محلّ النزاع؛ لامتناعه قبل الاجتماع.

و قد عرفت أنّ متعلّق الأوامر و النواهى عباره عن الطبائع و الماهيات لا- الأفراد و المصاديق، فإنّ قبل تحقّق الفرد لا- يتحقّق الموضوع، و بعد تحقّقه يحصل الغرض، و معلوم أنّ العوارض الفرديه لا يكون قابلا للتفكيك عن وجود طبيعه. إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الواحد الشخصى لا يعقل أن يكون داخلا فى محلّ النزاع، فإنّ تعلّق الأمر بوحدته فيه مستحيل فضلا عن اجتماع الأمر و النهى فيه، فلا محاله يكون المراد من الواحد فى عنوان البحث الواحد الجنسى و النوعى.

و ثانيا: إنّنا نرى استعمال كلمه «السجود» فى السجود لله، و فى السجود لغير الله كقوله تعالى: لا- تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَ لا لِلْقَمَرِ وَ اسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِى خَلَقَهُنَّ (١)، و يتحقّق هنا فى بادئ النظر ثلاثه احتمالات:

الأوّل: أن تكون كلمه «السجود» موضوعه لجامع بينهما بصوره المشترك المعنوى، و هذا الجامع إمّا يكون جنسا للنوعين و إمّا نوعا لهما، فيتحقّق بينهما وحده جنسيه أو نوعيه، و لا يتصوّر المشترك المعنوى بدونهما.

الثانى: أن تكون موضوعه لهما بصوره المشترك اللفظى، و على هذا يكون

ص: ١٣

اشتراكهما في اللفظ دون المعنى، بل يمكن في المشترك اللفظي وضع اللفظ للمعنيين المتضادين، كوضع لفظ القرء للحيض و الطهر، فلا يتحقق بينهما وحده الجنسيه و النوعيه.

و لكن لا- يمكن الالتزام بذلك، فإنّ للسجود معنى كلياً عرفياً، و هو قد يتحقق في مقابل الله تعالى و يسمى سجوداً لله، و قد يتحقق في مقابل غيره و يسمى سجوداً لغير الله، كما هو المعلوم.

الثالث: أن يكون استعماله فيهما بصورة الحقيقه و المجاز، و من البديهي أنّه لا يمكن الالتزام بمجازيه استعمال كلمه «لا تسجدوا» باعتبار مادّتها نظير رأيت أسدا يرمى، و لا- يكون احتمال الرابع في البين، و بعد عدم إمكان الالتزام بالاحتمالين الأخيرين فلا محاله يتعيّن المشترك المعنوي، و لا فرق بين المثالين. و يمكن أن يقال في مقام الفرق بينهما: إنّ لا يتحقق في مثال السجود مورد الاجتماع للعنوانين حتّى يصدق عليه السجود لله و السجود للصنم، بخلاف مثال الحركة و السكون الكلي.

و الجواب عنه أوّلاً: إنّنا نبحت في الواحد الجنسي لا- في مورد الاجتماع، و لا- يصحّ إخراج مثال السجود عن دائره الواحد الجنسي؛ لعدم تحقّق مورد الاجتماع فيه؛ إذ لا- يتحقّق مورد التصادق بين الإنسان و البقر، مع أنّه لا- شكّ في اشتراكهما في الحيوانيه، و تحقّق الواحد الجنسي فيهما.

و ثانياً: أنّ مورد التصادق في مثال الصلاه و الغصب هل يكون ملحوظاً للمولى في مقام تعلق الأمر بالصلاه و النهي بالغصب أم لا؟ و معلوم أنّه لا يمكن لحاظ الواحد الشخصى في هذا المقام؛ إذ هو قبل الوجود ليس بشيء و بعده لا يعقل تعلق الأمر و النهي به، فلا- يكون الملحوظ في المقام المذكور سوى المتعلّق. و من البديهي أنّه عباره عن طبيعه الصلاه، لا- الصلاه في الدار المغصوبه، و إذا لم يكن مورد التصادق ملحوظاً للمولى فكيف يكون فارقاً بين المثالين؟! فلا يكون مثال السجود قابلاً للخروج

عن

دائرته الواحد الجنسى فيشمل عنوان محلّ النزاع لهذا المثال أيضا إذا اجتمع الأمر و النهى فى واحد، مع أنّه خارج عن محلّ النزاع قطعا و لا شبهه فيه.

و ينحصر حلّ الإشكال بتغيير عنوان محلّ النزاع بأنّه هل يجوز تعلّق الأمر و النهى بالعنوانين المتصادقين فى واحد أم لا؟ و على هذا لا إشكال فى خروج عنوان السجود لله و عنوان السجود للصنم عن محلّ النزاع؛ لعدم كونهما متصادقين فى مورد أصلا، و المراد من الواحد فى عنوان البحث هو الواحد الشخصى و لكنّه بعنوان مورد الاجتماع و مادّه التصادق، لا بعنوان متعلّق الأمر و النهى، و يكون مقام تعلّق الأمر و النهى فى رتبه متقدّمه على مقام التصادق، فيتعلّق الأمر بعنوان الصلاة و النهى بعنوان الغضب، و لكن هذين العنوانين ربما يجتمعان فى مورد واحد كالصلاه فى الدار المغصوبه، و الأمور به لا يكون الصلاه مع وصف كونها متصادقا مع الغضب، و المنهى عنه لا يكون الغضب مع وصف كونه متصادقا مع الصلاه، حتّى يستشكل بأنّ مع علم المولى بمورد التصادق كيف يصدر عنه الأمر و النهى.

الأمر الثانى:

الذى تعرّضه صاحب الكفايه قدّس سرّه عبارته عن الفرق بين هذه المسأله و مسأله النهى فى العباده هل يقتضى الفساد أم لا؟ و منشأ توهم عدم الفرق بينهما هو كلمه العباده فى عنوان المسأله الآتية؛ إذ العباده تحتاج إلى الأمر الوجوبى أو الاستجابى، و إذا تعلّق بها النهى فيكون معناه اجتماع الأمر و النهى.

و قال (1) فى مقام بيان الفرق بينهما: إنّ الجبهه المبحوث عنها فى هذه المسأله التى بها تمتاز المسائل هى أنّ تعدّد الوجه و العنوان فى الواحد يوجب تعدّد متعلّق الأمر و النهى بحيث يرتفع به غائله استحاله الاجتماع فى الواحد بوجه واحد أو لا يوجب بل يكون حال الشىء ذو وجهين حال الشىء ذى الوجه الواحد، فالنزاع فى سرايه كلّ من الأمر و النهى إلى متعلّق الآخر لا تحاد متعلّقهما وجودا، و عدم سرايته لتعدّدهما

ص: ١٥

و هذا بخلاف الجبهه المبحوث عنها فى المسأله الاخرى فإنّ البحث فيها أنّ النهى فى العباده أو المعامله يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجه إليها. نعم، لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهى فى مسأله الاجتماع يكون-مثل الصلاه فى الدار المغصوبه- من صغريات تلك المسأله.

فالجبهه المبحوث عنها فى المسأله الآتیه عبارته عن تحقّق الملازمه و عدمه بين تعلّق النهى بالعباده و بطلانها، و هذا يكفى فى التمايز بين المسألتين.

و لكن اعترض عليه سيدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (1) بأنّه لا بدّ لنا فى مقام الفرق بين المسألتين من ملاحظه الذات و ذاتياتهما- أى الموضوع و المحمول فيهما- إذ التمايز بأمر ذاتى فى المرتبه المتقدمه على التمايز بأمر عرضى، و المسألتان مختلفتان موضوعا و محمولاً؛ إذ البحث فى المقام إنّما هو فى أنّ الأمر و النهى هل يجتمعان فى واحد أم لا؟ كما أنّ البحث فى المسأله الآتیه فى أنّ العباده المنهية عنها هل تكون فاسده أم لا؟ فلا- تصل النوبه إلى التمايز فى الجبهه المبحوث عنها بعد اختلافهما من حيث الموضوع و المحمول معا، فإنّ ظاهره اتّحاد المسألتين موضوعا و محمولاً مع أنّه ليس كذلك كما عرفت.

و يحتاج بيانه قدّس سرّه إلى مكمل بأنّه قد مرّ عن المحقّق الخراسانى قدّس سرّه أنّ جريان المسأله الثانيه على جميع الأقوال المتحقّقه فى المسأله الاولى يدلّ على أنّها مسأله مستقلّه، و جريانها على بعض الأقوال المتحقّقه فيها يدلّ على فرعيّتها، و يمكن أن يقال: إنّ مسأله النهى فى العباده تجرى على القول بالاجتماع فقط فى المقام و لا تجرى على القول بالامتناع، فيرجع البحث إلى أنّ اجتماع الأمر و النهى فى واحد جائز أم لا؟ و على

القول بالجواز هل يدلّ النهى على فساد أم لا؟ مع أنّ كلّ منهما مسأله مستقلّه، و تجرى المسأله الثانيه على جميع الأقوال المتحقّقه فى المسأله السابقه.

و الجواب عنه:فساد منشأ هذا التوهّم و هو كون النهى فى العباده بمعنى اجتماع الأمر و النهى فيها،و دليل فساده أنّ العباده تحتاج إلى الأمر،و لكن يفرض فى المقام أنّ صوم يوم العيد-مثلا-لو تعلق به الأمر مكان النهى لكان أمرا عباديًا و لكن لم يتعلّق الأمر به فعلا،بل لا يعقل تعلقه به حتّى على القول بجواز الاجتماع؛إذ معناه كونه مأمورا به و منهيا عنه بعنوان واحد،و لم يقل به أحد.و من هنا نكشف أنّه ليس معنى تعلق النهى فى العباده اجتماع الأمر و النهى فيها،فلذا لا يعقل أن يكون مسأله النهى فى العباده من فروع هذه المسأله؛إذ يتحقّق هاهنا الأمر و النهى المتعلقان بالعنوانين،بخلاف مسأله صوم يوم العيد-مثلا-إذ يتحقّق فيه النهى فقط،و البحث فى صورته مخالفه النهى فى أنّ العباده هل تكون باطله أم لا؟

الأمر الثالث:الذى ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) أنّ مسأله اجتماع الأمر و النهى مسأله اصوليه،أو من مبادئها الأحكاميه،أو التصديقيه،أو مسأله كلاميه،أو مسأله فقهيه،و قال:إنّه حيث كانت نتيجة هذه المسأله ممّا تقع فى طريق الاستنباط كانت من المسائل الاصوليه؛إذ على القول بجواز الاجتماع يقال:الصلاه فى المكان المغصوب-مثلا-ممّا اجتمع فيه الأمر و النهى،و كلّ ما اجتمع فيه الأمر و النهى صحيح،فالصلاه المذكوره صحيحه،و على القول بالامتناع تنعكس النتيجة،فالصحه أو الفساد يستنبط من هذه المسأله،فتكون من المسائل الاصوليه،لا من مبادئها الأحكاميه،و لا التصديقيه،و لا من المسائل الكلاميه،و لا من المسائل الفرعيه،و إن كانت فيها جهاتها كما لا يخفى،ضروره أنّ مجرّد ذلك لا يوجب كونها منها إذا كانت فى المسأله جهه اخرى يمكن عقدها معها من المسائل الاصوليه؛إذ لا مجال حينئذ

ص:١٧

لتوهم عقدها من غيرها فى الاصول و إن عقدت أيضا كلاميه فى علم الكلام و صحّ عقدها فرعيه أو غيرها بلا كلام، و قد عرفت فى أول الكتاب أنه لا ضمير فى كون مسأله واحده يبحث فيها عن جهه خاصه من مسائل علمين لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهه كانت بإحدهما من مسائل علم و بالآخرى من آخر، فتذكر. هذا تمام كلامه مع زياده منا.

و فيه: أنه لا- يمكن صدق عنوان الفقيهيه على هذه المسأله إلا مع تغيير عنوان البحث، و معه يمكن أن يصدق على أكثر المسائل الاصوليه عنوان الفقيهيه، مثلا- إن كان عنوان البحث فى بحث المقدمه الواجب أنه هل يتحقق الملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذى المقدمه أم لا-؟ تكون المسأله اصوليه، و إن كان عنوان البحث أنه هل تكون مقدمه الواجب واجبه أم لا-؟ تكون المسأله فقيهيه، فلذا لا- تصحّ أن تكون المسأله مسأله فقيهيه مع حفظ العنوان، فإننا لا نقول: إن الصلاه فى الدار المغصوبه هل هى واجبه فقط أو محرّمه فقط، أم واجبه و محرّمه معا، بل نقول: إن اجتماع الأمر و النهى فى واحد ممتنع أم لا، فلا نبحت عن فعل المكلف حتى تكون المسأله فقيهيه.

و هكذا لا يمكن أن تكون المسأله مسأله كلاميه حتى مع تغيير عنوان البحث، فإن ضابطتها عبارته عن البحث من أحوال المبدأ و المعاد، فلا- بدّ من تغيير عنوان البحث بأنه هل يحسن صدور الأمر و النهى عن الحكيم على الإطلاق و تعلقهما بالعنوانين المتصادقين أم لا؟ لأنّ مسأله اجتماع الأمر و النهى مسأله عقليه نظير بحث مقدمه الواجب، و لا يكون موضوع البحث فى المباحث العقليه عبارته عن الأمر أو النهى الصادر عن ذات البارى، بل هى مباحث عامه عرفيه و غير منحصره به، فلذا لا نلاحظ فى البحث إضافه صدور الأمر و النهى إلى البارى و غيره، كما لا يخفى.

و هكذا لا يصحّ أن تكون المسأله من المبادئ التصديقيه، و القائل به المحقق

النائني قدس سره على ما نقل في تقريراته (1)، و هي عبارته عمّا يقع بعنوان الصغرى للمسأله الاصوليه، بأنّ مسأله التعارض و التزاحم، و الآثار المترتبّه عليها تكون من مسائل علم الاصول، و نحن نبحث في المقام بأنّه هل يتحقّق في مورد اجتماع الأمر و النهي موضوع للتزاحم و التعارض أم لا؟ فتكون مسأله الاجتماع نزاعاً صغرياً لموضوع مسأله التعارض و التزاحم، فتكون من المبادئ التصديقيه في علم الاصول.

و قال المرحوم المشكيني (2) في مقام تفسير المبادئ التصديقيه: بأنّ موضوع الاصول هي الأدله الأربعة، و الكلام هنا في وجود حكم العقل، فتكون من المبادئ التصديقيه.

و لازم هذا التفسير أن يكون جميع المباحث العقليه الموجوده في علم الاصول من المبادئ التصديقيه، فهذا التفسير ليس بصحيح، و أصل تعريف المبادئ التصديقيه عبارته عمّا قال به المحقّق النائيني قدس سره و لكن تطبيقه فيما نحن فيه ليس بصحيح، فإنّه يحتاج إلى تغيير عنوان البحث.

و أمّا المبادئ الأحكاميه فهي عبارته عن المسائل التي يكون الموضوع فيها عبارته عن الأحكام، كالبحث عن تحقّق التضادّ و عدمه بين الأحكام الخمسه، و تقسيم الأحكام إلى الوضعيه و التكليفيه و أمثال ذلك، و معلوم أنّها تنطبق في عنوان محلّ النزاع، فإنّ معروض إمكان الاجتماع و امتناعه هي نفس الأمر و النهي فتكون المسأله من المبادئ الأحكاميه.

و لكن بعد تحقّق ضابطه الاصوليه في المسأله لا يضرّ انطباق عنوان آخر في اصوليته، فلا يكون البحث عنها بعنوان الاستطراد.

ص: ١٩

١-١) أجود التقريرات ١: ٣٣٣-٣٣٤.

٢-٢) هامش كفايه الاصول ١: ٢٣٦.

الأمر الرابع:الذى ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه (١)بعنوان المقدمه عبارته عن عدم اختصاص النزاع بمثل هيئه «افعل» و هيئه «لا تفعل»بقوله:إنّه قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه أنّ المسأله عقليه،و لا اختصاص للنزاع فى جواز الاجتماع و الامتناع فيها بما إذا كان الإيجاب و التحريم باللفظ،كما ربما يوهمه التعبير بالأمر و النهى الظاهرين فى الطلب بالقول،إلاّ أنّه لكون الدلاله عليهما غالبا بهما كما هو أوضح من أن يخفى،فإذا استفيد الإيجاب و التحريم عن مثل كتب عليكم الصيام،و حرّمت عليكم الميته،أو من الإجماع،أو من دليل عقلى يجرى النزاع أيضا بلا إشكال.

و ذهاب البعض إلى الجواز عقلا- و الامتناع عرفا ليس بمعنى دلالة اللفظ عليه عرفا،بل بدعوى أنّ الواحد بالنظر الدقيق العقلى اثنان،و أنّه بالنظر المسامحى العرفى واحد ذو وجهين،و إلاّ فلا يكون معنى محصّل للامتناع العرفى.غايه الأمر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع عقلا،فتدبّر.

الأمر الخامس:الذى ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢)عبارته عن تعميم النزاع و جريانه فى جميع أقسام الإيجاب و التحريم؛إذ الحرمة كالوجوب قد تكون نفسيه و قد تكون غيريه،إلاّ أنّ دائره الحرمة الغيريه محدوده؛إذ يمكن بعد تحقّق عشر مقدمات الحرام إرادته الإنسان ترك الحرام،فلا تتّصف المقدمات بالحرمة الغيريه، بخلاف الوجوب الغيرى،فإنّ مقدمات الواجب تتّصف بها من الابتداء،و هكذا.

كما أنّ الوجوب قد يكون تعييتيا و قد يكون تخييريا،كذلك الحرمة قد تكون تعييتيه و قد تكون تخييريا،مثل أن ينهى المولى عبده عن المجالسه مع زيد و المجالسه مع بكر تخييرا،و يتحقّق الحرمة بالمجالسه مع كلاهما.

و كما أنّ الوجوب قد يكون عييتيا و قد يكون كفائيا،و كذلك الحرمة قد تكون

ص:٢٠

١-١) كفايه الاصول ٢٣٧:١.

٢-٢) المصدر السابق:٢٣٨.

عيتيه و قد تكون كفائيه، و إن لم يوجد لها مثالا في الشريعه و لكنّها أيضا قابله للتصوّر، و لكن فرض لها مثلا المشكيني قدّس سرّه (1) بقوله: نعم يتحقّق في الضدّ الخاص للواجب الكفائي إذا قلنا باقتضاء الأمر بالشىء للنهى عنه و لم يكن لهما ثالث، و على فرض تحقّقها في الشريعه يجرى النزاع فيها أيضا. فإنّ ملاك النزاع في جواز الاجتماع و الامتناع يعمّ جميع أقسام الإيجاب و التحريم؛ إذ لو كان هناك شىء واحد و له عنوان واحد لم يكن قابلا- لاجتماع الحكمين من الأحكام المذكوره، و إذا تعدّد العنوان هل يرتفع غائله الاستحاله أم لا؟

و مثل المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (2) للواجب التخييري و الحرمة التخييريّه بأنّه: إذا أمر بالصلاه و الصوم تخيرا بينهما، و كذلك إذا نهى عن التصرف في الدار و المجالسه مع الأغيار فصلّى فيها مع مجالستهم كان حال الصلاه فيها حالها كما إذا أمر بها تعيينا و نهى عن التصرف فيها، كذلك في جريان النزاع في الجواز و الامتناع و مجيء أدلّه الطرفين و ما وقع من النقض و الإبرام في البين.

و ما يقال في مقام الفرق بين الواجب النفسى و الواجب الغيرى و غيرهما من عدم مطلوبيه الواجب الغيرى، و عدم الاستحقاق للعقوبه و المثوبه في مقابل مخالفته و موافقته لا يوجب الفرق فيما نحن فيه.

الأمر السادس: الذى تعرّضه صاحب الكفايه قدّس سرّه (3) بعنوان المقدمه أنّ بعض الاصوليين أخذ في محلّ النزاع قيد المندوحه في مقام الامتثال، بمعنى أنّ النزاع يختصّ بصوره قدره المكلف على موافقه الأمر و النهى معا؛ بأن يتمكّن من فعل الصلاه مثلا في غير المكان المغصوب، و إتيانها بسوء اختياره فيه، و إلّا لزم التكليف بالمحال؛ لكون

ص: ٢١

١-١ (١) هامش كفايه الاصول ٢٣٨:١.

١-٢ (٢) كفايه الاصول ٢٣٨:١.

٣-٣ (٣) المصدر السابق.

الأمر بالصلاه حينئذ تكليفا بما لا يطاق، فلا بدّ من القول بالامتناع، ولا يمكن للقائل بالاجتماع القول بالجواز.

لا يقال: إنّ عدم ذكر هذا القيد فى كلمات الاصوليين دليل على عدم قيديته، فإنّنا نقول: إنّ عدم تقييدهم فى عنوان البحث بهذا القيد إنّما يكون للاتّكال على الوضوح؛ إذ بدون المندوحة يلزم التكليف بالمحال.

وقال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه فى مقام الجواب عنه: إنّ التحقيق مع دعوى كون عدم التقييد للاتّكال على الوضوح عدم اعتبارها فيما هو المهمّ فى محلّ النزاع. و توضيح كلامه: أنّ البحث فى عدم جواز اجتماع الأمر و النهى يقع فى مقامين:

الأوّل: لحاظه فى مرحله الجعل بأن يقال: هل يمتنع تعلق حكّمين متضادّين فى نفسهما- مع قطع النظر عن مقام الامتثال- بشىء واحد ذى عنوانين؟ لعدم كون تعدّد الوجه موجبا لتعدّد المتعلّق، كما متناع تعلق الوجوب و الحرمة بشىء واحد ذى عنوان واحد. أم يمكن ذلك؟ لكون تعدّد الوجه موجبا لتعدّد المتعلّق و مغايره متعلّق الوجوب و الحرمة.

الثانى: لحاظه فى مرحله الامتثال، بأن يقال: هل يصحّ التكليف بأمر غير مقدور للمكّلف أم لا؟ لعجزه و عدم قدرته على امتثاله، كالأمر بالضدّين المتزاحمين الواجدين للملاك، فإنّ القصور حينئذ من المكّلف، لعدم قدرته على الامتثال و الجمع بينهما.

و المهمّ فى المقام هو المقام الأوّل؛ لأنّ محطّ النزاع هو كون تعدّد الوجه مجدّيا فى تعدّد المتعلّق حتّى يجوز اجتماع حكّمين متضادّين و يرتفع به غائله الاستحاله، أو عدم كونه مجدّيا فى ذلك و أنّه كوحده الوجه فى لزوم اجتماع الضدّين. فمركز البحث مقام الجعل دون الامتثال، و المندوحة أجنبيّه عن ذلك، فلذا يمكن للقائل بجواز التكليف بغير المقدور القول بالامتناع فى مسأله اجتماع الأمر و النهى كالأشاعره فإنّهم بلحاظ

إنكار الحسن و القبح العقليين يقولون بجواز صدور الحكم عن الحكيم على الإطلاق بغير المقدور؛ إذ لا ربط بين المسألتين.

لا يتوهم أن سرايه الاستحالة عن التكليف بالمحال عند غير الأشاعره إلى الاجتماع توجب اعتبار المندوحه، لأننا نقول: إنَّ التكليف بالمحال الذى جَوَّزه بعض مغاير للتكليف المحال الذى لم يجوّزه أحد، و أنَّ مسأله الاجتماع من قبيل الثانى لا الأول، و المندوحه رافعه لزوم التكليف بالمحال، لا- التكليف المحال الذى هو مورد البحث، فإنَّ ملا-ك الاستحاله فى محلّ النزاع هو التضادّ بين الحكمين، و فى تلك المسأله غير مقدوريه مكلف به. فقيديّه المندوحه هاهنا لا- أنها غير معتبره فقط بل اعتبارها يوجب خلط محلّ النزاع، كما لا يخفى.

الأمر السابع: الذى تعرّضه صاحب الكفايه قدس سرّه (١) متضمّن لدفع التوهّمين الذين قد يتوهمهما بعض، و قال: إنّه ربّما يتوهم تاره أنّ النزاع فى الجواز و الامتناع يبتنى على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع، و أمّا الامتناع على القول بتعلّقها بالأفراد فلا يكاد يخفى، ضروره لزوم تعلّق الحكمين بواحد شخصى و لو كان ذا وجهين على هذا القول.

و أخرى أنّ القول بالجواز مبنّى على القول بالطبائع لتعدّد متعلّق الأمر و النهى ذاتا على هذا القول، و إن اتّحدا وجودا، و القول بالامتناع على القول بالأفراد؛ لاتّحاد متعلّقهما شخصا خارجا و كونه فردا واحدا.

ثمّ قال فى مقام الجواب عنهما: و أنت خير بفساد كلا- التوهّمين، فإنّ تعدّد الوجه إن كان يجدى بحيث لا يضرّ معه الاتّحاد بحسب الوجود و الإيجاد لكان يجدى و لو على القول بالأفراد، فإنّ الوجود الخارجى الموجّه بوجهين يكون فردا لكلّ من الطبيعتين، فيكون مجمعا لفردين موجودين بوجود واحد، فكما لا يضرّ وحده الوجود بتعدّد الطبيعتين لا يضرّ بكون المجمع اثنين بما هو مصداق و فرد لكلّ من

ص: ٢٣

الطبيعتين، وإلا لما كان يجدى أصلا، حتى على القول بالطبائع كما لا يخفى؛ لوحده الطبيعتين وجودا و اتحادهما خارجا، فكما أنّ وحده الصلاتيه و الغصبيه فى الصلاه فى الدار المغصوبه وجودا غير ضائر بتعددهما و كونهما طبيعتين، كذلك وحده ما وقع فى الخارج من خصوصيات الصلاه فيها وجودا غير ضائر بكونه فردا للصلاه فيكون مأمورا به، و فردا للغصب فيكون منهيّا عنه، فهو على وحدته وجودا يكون اثنين لكونه مصداقا للطبيعتين، فلا تغفل.

و التحقيق: أنّ المقصود من الفرد الذى جعل فى مقابل الطبيعه فى المسأله السابقه إن كان الطبيعه الموجوده فى الخارج بدون العوارض المشخصه سلّمنا أنّه لا ابتناء فى البين، و لا بدّ من حلّ المسأله فى محلّها، و أنّ الوجود إن أخذ فى المتعلّق بعنوان القيد لا- يمكن تعلق الأمر بوحده به فضلا عن تعلق الأمر و النهى معا؛ إذ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ظرف ثبوته، و لا يعقل اتّصاف الصلاه بالوجود بعد تحقّقها فى الخارج، كما أنّه لا يعقل اتّصاف شرب الخمر بعد تحقّقه خارجا بكونه منهيّا عنه؛ لعدم إمكان تغييره عمّا هو عليه.

و إن كان المقصود من الفرد عنوان كلّى فرد الطبيعه فعلى هذا أيضا لا يبتنى مسأله الاجتماع على مسأله تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد؛ إذ يمكن لكلّ من القولين فى تلك المسأله اختيار كلّ من القولين فى هذه المسأله بلا إشكال.

و لكنّه بعيد أن يكون مراد القائل بتعلق الأحكام بالأفراد؛ إذ لو كان مراده عنوانا كليّا لا دليل لإعراضه عن عنوان كلّى الطبيعه.

و ما يستفاد من ظاهر عبارته صاحب الكفايه قدّس سرّه أن يكون المراد من الفرد الطبيعه الموجوده فى الخارج مع خصوصياتها الفرديه و العوارض المشخصه، فيكون المأمور به عبارته عن الصلاه الموجوده فى الخارج مع خصوصيات وقوعها فى زمان كذا و مكان كذا و... و المنهيّ عنه عبارته عن شرب الخمر المتحقّق فيه مع خصوصيات وقوعه هكذا، و على هذا لا بدّ من الالتزام بابتناء مسأله الاجتماع على

تلك المسأله، بأنّ القائل بتعلّق الأحكام بالطبائع لا محاله يقول هاهنا بجواز الاجتماع، و القائل بتعلّقها بالأفراد لا محاله يقول هاهنا بامتناع الاجتماع.

توضيح ذلك: أنّ أساس القول بجواز الاجتماع هو القول بتعلّق الأحكام بالطبائع، فعلى هذا يكون اتّحاد الصلاه مع الغضب فى مرحله الامتثال، و هى متأخره عن مرحله تعلّق الأحكام بها، و معلوم أنّ اتّحاد الأمر و النهى فى مرحله متأخره لا يضرّ فى مرحله متقدّمه، فالقول بالاجتماع متفرّع على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع. كما أنّ القول بالامتناع متفرّع على القول بتعلّقها بالأفراد؛ إذ الصلاه مع عوارضها المشخصه تكون متعلّق الأمر على هذا، و هكذا فى الغضب مثلا- فتكون العوارض المتحقّقه مع الصلاه كوقوعها فى المكان المغصوب أيضا داخله فى دائره المتعلّق، و تكون الخصوصيات المتحقّقه مع الغضب- مثل تحقّقه فى حال الصلاه أيضا- داخله فى دائره متعلّق النهى، فكأنّما يرجع معنى قوله: «لا تغضب، و أقيموا الصلاه» إلى أنّه لا تغضب فى حال الصلاه و صلّ فى مكان مغصوب. و معلوم أنّ هذا ممتنع.

و بالجمله: لا يشكّ فى فرعیه هذه المسأله لتلك المسأله على المعنى الذى يستفاد من ظاهر كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه للفرد، سيّما بعد تعبيره فى الأمر الثانى فى مقام الفرق بين هذه المسأله و مسأله النهى فى العباده؛ بأنّ جهه المبحوث عنها فيما نحن فيه عبارته عن مسأله السرايه و أنّ الأمر المتعلّق بالصلاه هل يسرى إلى خصوصياتها الفرديه كالغضب أم لا؟ و أنّ النهى المتعلّق بطبيعته الغضب هل يسرى إلى خصوصياتها الفرديه كالصلاه أم لا؟ و القائل بتعلّق الأحكام بطبيعته ينفى السرايه، و القائل بتعلّقها بالفرد قائل بالسرايه، فلا يصحّ القول بعدم الفرعيه على هذا المعنى.

الأمر الثامن: الذى ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) و كذا الأمر التاسع متضمّن لبيان الفرق بين التزاحم و التعارض، و أنّ مسأله الاجتماع تكون من صغريات باب

ص: ٢٥

التزاحم؛ بأنَّ الحكمين في باب التزاحم سواء كانا من سنخ واحد مثل وجوب إنقاذ الغريقين أو من سنخين، والحكم عبارته عن ترجيح الأهم والأخذ به، أو ترجيح محتمل الأهميه، أو التخيير في صورته التساوى.

و أمّا في باب التعارض فلا- بدّ من المراجعة إلى مقام إثبات الحكم و ملاحظه دليل الحكمين و الأخذ بأظهرهما، وإن كانا متساويين فالحكم هو التساقط، و في الخبرين المتعارضين تجرى قاعده التعارض التي تعرضها مقبوله عمر بن حنظله، هذا فرقهما من حيث الحكم.

و افتراقهما من حيث الموضوع أنّه يتحقّق في المتزاحمين مناط كالا- الحكمين، و لكن المكلف لا يكون قادرا بالجمع مثل إنقاذ الغريقين؛ إذ يتحقّق في كليهما مصلحه لازمه الاستيفاء، و إن كان المتزاحمين عبارته عن الأمر و النهي، فمعناه أنّ المتعلّق بلحاظ الأمر واجد لمصلحه التامّه لازمه الاستيفاء و بلحاظ النهي واجد لمفسده التامّه لازمه الترك.

و أمّا في مادّه الاجتماع في المتعارضين فيتحقّق مناط واحد، و لكنّه غير معلوم لنا، مثل تعارض أكرم العلماء و لا تكرم الفساق في العالم الفاسق؛ إذ لا يتحقّق فيه مزيد من مناط واحد. و ما نحن فيه يكون من قبيل المتزاحمين، فإنّا نعلم أنّه يتحقّق في الصلاه تمام ملا-ك الأمر، و في الغصب تمام ملا-ك النهي، فلذا صرّح بأنّه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلّا إذا كان في كلّ واحد من متعلّقى الإيجاب و التحريم مناط حكمه مطلقا حتّى في مورد التصادق و الاجتماع كي يحكم على الجواز بكونه فعلا محكوما بالحكمين، و على الامتناع بكونه محكوما بأقوى المناطقين. أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى.

و استشكل عليه سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (1) بأنّه يمكن أن يكون غرض صاحب

ص: ٢٤

الكفايه قدس سره من عنوان هذا البحث أحدا من الاحتمالين:

الأول: أن يكون مراده إضافه قيد فى باب اجتماع الأمر و النهى بأنه هل يجوز تعلّق الأمر و النهى بالعنوانين المتصادقين فى واحد بشرط تحقّق مناط الحكمين فيه أم لا؟ و على هذا يرد عليه بأنه لا فرق بين هذا القيد و مسأله قيد المندوحه، مع أنّه قال بخروجه عن محلّ النزاع، و عدم اعتباره فيما نحن فيه؛ لارتباطه فى المتعلّق و التكليف بالمحال، و البحث فى مسأله الاجتماع يرتبط بالمرحله المتقدمه أى محالّيه نفس التكليف، و نحن نرجع عين هذا الكلام إلى صاحب الكفايه قدس سره و نقول: إنّ تحقّق الملاكين فى مادّه الاجتماع هل يرتبط بمحلّ النزاع فيما نحن فيه، أو يرتبط بالمتأخّر عنه أى المتعلّق؟ إن قلت: إنّ يرتبط بالمقام الثانى فلا فرق بين ما نحن فيه و قيد المندوحه، و لا بدّ من اعتبار قيد المندوحه أيضا فى محلّ النزاع. و إن قلت: إنّ يرتبط بمحلّ النزاع و نفس تعلّق الأمر و النهى بالعنوانين المتصادقين على واحد، فلا- ضروره إلى وجود الملا- كين هاهنا. فلا- فرق بين هذا القيد و قيد المندوحه.

الاحتمال الثانى: أن يكون مراده من هذا البحث الجواب عن السؤال المقدّر، بأنه ما الدليل لمعامله التعارض فى مثل: أكرم العلماء و لا- تكرم الفسّاق إذا اجتماعا فى واحد، بخلاف مثل صلّ و لا- تغضب، مع أنّ النسبه فى كلا- المثالين عباره عن العموم و الخصوص من وجه.

و قال فى مقام الجواب عنه: إنّ الدليل لمعامله اجتماع الأمر و النهى مع صلّ و لا- تغضب أنّه يتحقّق فى مادّه اجتماعهما مناطين، بخلاف مثل: أكرم العلماء و لا- تكرم الفسّاق؛ إذ لا- يحرز تحقّق الملا- كين فى مادّه اجتماعهما، و أنّه يتحقّق فى العالم الفاسق مناط الوجوب بما أنّه عالم و مناط الحرمة بما أنّه فاسق، بخلاف الصلاه فى الدار المغصوبه فكلامه على هذا ناظر إلى مقام التطبيق كما لا يخفى.

و الإشكال عليه أنّه لا يصحّ جعل كلمه التزاحم فى رديف كلمه التعارض؛ إذ

التزاحم مسأله عقليه، والأحكام المترتبّه عليه أيضا عقليه؛ إذ لم يؤخذ في أى دليل شرعى عنوان التزاحم، بخلاف عنوان التعارض فإنّه جعل الموضوع فى الأخبار العلاجيّه بعنوان الخبرين المتعارضين و الحديثين المختلفين. و معلوم أنّ المرجح لمعنى الموضوع الذى أخذ فى الدليل الشرعى هو العرف، ولا يرتبط بالعقل، كقوله: الدّم نجس، يكون معناه أنّ كلّ ما يصدق عليه الدم عرفا لا عقلا فهو نجس، فلا بدّ من المراجعته إلى العرف فى تشخيص التعارض، فلذا لا يصحّ عطف كلمه التعارض على التزاحم.

و لكن التحقيق أنّ إشكال الإمام قدّس سرّه ليس بصحيح؛ إذ الموضوع فى الأخبار العلاجيّه عبارته عن الخبرين المتعارضين فقط، و المراجعته فى معناه إلى العرف لا- يدلّ على كون التعارض مسأله عرفيه؛ إذ التعارض لا- ينحصر بهما، بل يتحقّق بين البيّتين، كما أنّه قد يتحقّق بين الظاهرين من الآيتين، فلذا يتحقّق فى الاصول بحث عقلى فى الخبرين المتعارضين بأنّه مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيّه ما يقتضى القاعده- أى حكم العقل- فيهما؟ هل هى تقتضى التسايط كما هو الظاهر أم لا؟ و معلوم أنّ هذه المسأله مسأله عقليه موضوعا و حكما.

و البحث فيما نحن فيه يكون فى الحكمين المتعارضين، و الدليل عليهما قد يكون الخبرين، و قد يكون الظاهرين، و قد يكون البيّتين، و عدم صحّ عطف الخبرين المتعارضين على التزاحم لا- يكون الدليل على عدم صحّ عطف البيّتين المتعارضتين و الظاهرين المتعارضين عليه، فلذا يكون التعارض فى غير الخبرين المتعارضين أيضا مسأله عقليه.

الأمر العاشر: الذى ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) متضمّن لبيان الثمره المترتبّه على القول بالجواز و الامتناع، و المشهور قائل بأنّ ثمره القول بالجواز عبارته عن صحّ

ص: ٢٨

صلاه من أتى بها فى الدار المغصوبه عالما و عامدا، بعد استحقاقه العقوبه لمخالفه النهى، فالصلاه بما أنّها صلاه مقرّبه للمولى و بما أنّها غضب مبعد عنه، و لا مانع عن مقرّبه شىء واحد و مبعدّته بالعنوانين.

و لكن فى مقابل المشهور يقولون عدّه من الأعاظم و المحقّقين بعدم ترتّب هذه الثمره على القول بالجواز، و منهم سيّدنا الاستاذ المرحوم البروجردى قدّس سرّه فإنّه مع الإصرار على القول بالجواز يؤكّد على بطلان الصلاه فى الدار المغصوبه، و الإمام قدّس سرّه أيضا يكون متمايلا إلى هذا المعنى، و أنّ لازم القول بجواز الاجتماع لا يكون الصلاه فى الدار المغصوبه صحيحه، بل يمكن له الحكم ببطلانها.

و من القائلين بجواز اجتماع الأمر و النهى و ترتّب صحّحه الصلاه فى الدار المغصوبه المحقّق النائينى قدّس سرّه (1) و إجمال كلامه هاهنا: أنّ البرهان على ذلك يتركّب من مقدّمات بديهيه: الاولى: عبارته عن بساطه المقولات العرضيه التسعه؛ إذ لازم التركيب تحقّق ما به الاشتراك بينها و ما به الامتياز لكلّ واحد منها، و معناه كون ما به الاشتراك فوق هذه المقولات، و نفس عنوان المقوله تمنعه و تتنافى مع هذا المعنى؛ إذ المقوله عبارته عن الامور الواقعه فى منتهى الأعراض و منتهى حدّها، فلا بدّ من القول بأنّ ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، نظير الوجود. الثانيه: عبارته عن تباين المقولات و تغايرها بحسب الحقيقه و الهويه كمال المغايره و التباين، و إن لم تكن مغايرتها كامله يعود الإشكال إلى تصوّر ما فوق ذلك، مع أنّ تصوّره ينافى مع عنوان المقوله؛ إذ معناها أنّه لا يكون ما فوقها شىء أصلا. الثالثه: كون الحركه - أى البقاء و الاستمرار - فى كلّ مقوله عين تلك المقوله، و ليست هى بمنزله الجنس و قدر المشترك للمقولات حتّى يلزم التركيب و يعود الإشكال المذكور، و لا هى أيضا من الأعراض المستقلّه العارضه عليها حتّى يلزم قيام عرض بعرض، فالحركه فى كلّ مقوله

ص: ٢٩

لا يكون شيئاً وراء هذه المقوله.

ثم قال: و الظاهر أن تكون أفعال الصلاه من مقوله الوضع سواء قلنا: إنّ المأمور به فى مثل الركوع و السجود هو الهيئه و الحاله الخاصه من التقوس و الانحناء كما هو مختار الجواهر، أو الفعل كما هو المختار، فإنّ المراد منه الفعل الصادر عن المكلف، فيكون الانحناء إلى الركوع أوضاعاً متلاصقه متّصله، و على كلا التقديرين يكون الركوع و السجود من مقوله الوضع و الاختلاف فى حقيقتهما لا يضّرّ فى المقام.

و أمّا الغصب فيكون من مقوله الأين، فإنّه عبارته عن الشاغلته و الاحتلال و الكون فى مكان الغير عدواناً، و إذا كانت الصلاه من مقوله الوضع فلا محاله تكون الحركه الصلاتيه أيضاً من مقوله الوضع، و هكذا فى الغصب أى تكون الحركه الغصبيه من مقوله الأين؛ إذ تحقّق فى المقدمه الثالثه أنّ الحركه فى كلّ مقوله عين تلك المقوله فيتحقّق بين كلتا الحركتين كمال المغايره، فلا يعقل اتّحاد متعلّق الأمر و النهى و تعلّق كلّ منهما بعين ما تعلّق به الآخر؛ إذ الاتّحاد يوجب عدم تباين المقولات، و كما لا يعقل التركيب الاتّحادى بين الجوهر و الإضافه فى قولك: زيد فى الدار، فكذلك لا يعقل التركيب الاتّحادى بين الصلاه و الإضافه فى قولك: صلاه زيد فى الدار، و كما لا يكون زيد غصباً كذلك لا تكون الصلاه غصباً، و لا يستلزم الارتباط بين المقولتين الاتّحاد بينهما، بل هنا مقولتان متغايرتان.

و لازم ذلك اتّصاف الصلاه فى الدار المغصوبه بالصّحه؛ إذ الصلاه من مقوله الوضع و مقرّبه للمولى و محبوبه له، و يترتّب عليها المثوبه، و الغصب من مقوله الأين، و مبعّد عن المولى و مبغوض له، و يترتّب عليه العقوبه. و بالنتيجه: تكون صّحه الصلاه فى الدار المغصوبه على القول بالجواز من الواضحات، هذا تمام كلامه ملخصاً.

و لكن التحقيق: أنّ هذا البيان لا يخلو من مناقشه؛ إذ المقولات التسع العرضيه ترتبط بالامور الواقعيه العرضيه، و ليس معنى احتياج العرض إلى المعروض سلب

الواقعيّ. و من المعلوم أنّ جعل الامور الاعتباريه من مصاديق الامور الواقعيّ ليس بصحيح، و كون الصلاه من مقوله الوضع بلحاظ كون الركوع و السجود منها لا- يكون قابلا- للالتزام؛ إذ الصلاه لا- تنحصر بهما بل هي عبارته عن مجموعه من الواقعيّات و المقولات المتعدّده التي لاحظ الشارع بلحاظ إحاطته على الواقعيّات بينها وحده اعتباريه و سماها بالصلاه، و من البديهي أنّها خارجه عن مقسم المقوله. سلّمنا أنّ كلّ جزء منها يكون مصادق مقوله من المقولات، و لكن هذه المجموعه الواحده الاعتباريه التي سمّيت بالصلاه لا تكون مصادقا لأيّ مقوله من المقولات.

و هكذا في الغصب، فإنّ معناه الاستيلاء على مال الغير عدوانا؛ إذ لا شكّ في أنّ الاستيلاء و موضوعه-أي الملكيه- يكون من الامور الاعتباريه، فإنّ الملكيه إذا تحققت بالبيع أو نحوه يتحقّق قاعده السلطنه المستفاده من قوله: الناس مسلّطون على أموالهم (١)، و لا إشكال في أنّ هذا الدليل يكون في مقام إنشاء الاستيلاء و إيجاده.

و معلوم أنّ كلّ ما يتحقّق بالإنشاء القولي أو الفعلی فهو أمر اعتباري، و الظاهر أنّ الاستيلاء بالغصب أيضا كان كذلك، و ليس المراد عنه الاستيلاء التكويني، بل العرف إذا رأى مال الغير في اختيار الغاصب و أنّه يمكن تصرّفه بدون إذن المالك يعبر عنه بالغصب، هذا أولا.

و ثانيا: أنّه يتحقّق هاهنا مطلب أساسي، كما نبّه عليه مكررا سيّدنا الاستاذ البروجردی قدّس سرّه (٢) في مباحثه الفقهيّه و الاصوليه، و هو أنّه يتحقّق لنا عنوانان فقهيّان:

أحدهما: عنوان الغصب، و ثانيهما: عنوان التصرّف في مال الغير بغير إذنه، كما ورد في روايه الناحيه المقدّسه أنّه: لا يجوز لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه إلاّ بإذنه؛ إذ يمكن عدم تصرّف الغاصب في مال الغير مع تسلّطه عليه عدوانا، و يمكن التصرّف

ص: ٣١

١-١) عوالي اللآلي ١: ٢٢٢، ح ٩٩.

٢-٢) نهايه التقرير ١: ٢٤٨.

فى مال الغير بدون صدق عنوان الغضب و الاستيلاء عليه، مثل تصرّف طالب علم الحوزوى فى حال غيبه صديقه مع العلم بعدم رضايته فى كتبه و ألبسته و أوانيّه، بحيث إن ظنّ مجيئه يضعها فوراً فى محلّها، و لا- يبعد القول بارتكاب الحرامين إذا تصرّف الغاصب فى عين المغصوبه، و ما يتوهم اتّحاد الصلاه معه عباره عن التصرّف فى مال الغير لا الغضب و الاستيلاء عليه؛ إذ الصلاه فى ملك الغير نوع من التصرّف فيه، كما صرّح صاحب الدار-مثلاً- بعدم رضايته لإتيان الصلاه فى داره، و هذا مثال لاجتماع الأمر و النهى، فلا يكون الغضب طرف مقايسه الصلاه، بل طرف مقايستها عباره عن التصرّف فى مال الغير بغير إذنه.

و لا- إشكال فى أنّ التصرّف فى مال الغير عنوان انتزاعى عن المقولات المتعدّده المتباينه و جامع بينها، فإنّ عنوان التصرّف قد يتحقّق بالجلوس فى دار الغير، و قد يتحقّق بالقيام فيها و قد يتحقّق بالحركه فيها و هكذا، و إن كان مال الغير عباره عن الألبسه يتحقّق التصرّف فيها بلبسها، و إن كان عباره عن الأطمعه يتحقّق بأكلها، و يكون متعلّق الأمر واحد اعتبارى باسم الصلاه، و متعلّق النهى واحد اعتبارى آخر بعنوان التصرّف فى مال الغير، و قلنا بعدم سرايتهما عن متعلّقه إلى عناوين آخر كما هو المفروض على القول بجواز الاجتماع.

و على هذا يكون متعلّق الحرمة عنوان التصرّف فى مال الغير لا- مصاديقه مثل لبس ألبسته و الكون فى داره و أمثال ذلك، فلا يتحقّق الاتّحاد بين الصلاه و عنوان التصرّف، بل يتحقّق بينها و بين مصاديق عنوان المذكور، مثل الكون فى دار الغير، فما يتحدّ معه الصلاه ليس بحرام.

و من البديهي أنّ إضافه المال إلى الغير مثل إضافه المال إلى النفس أمر اعتبارى، فكيف يمكن جعل المقوله للعنوانين الاعتباريين باسم التصرّف فى مال الغير، و القول بأنّ الغضب من مقوله الأين فلا يصحّ كون الغضب من هذه المقوله كعدم صحّه كون

الصلاه من مقوله الوضع حتى نقول بتباينهما، و أنه على القول بجواز الاجتماع تكون الصلاه صحيحه؟!

يمكن أن يقال دفاعا عن المحقق النائيني قدس سرّه: إنّه لا شكّ في كون الصلاه من الامور الاعتباريه، و لكن كون الركوع و السجود من أجزائها الركنيه، و كونها من الأقلّ و الأكثر الارتباطي، و أنّ بطلان جزء منها يستلزم بطلانها أيضا لا شكّ فيه، و نلاحظ الركوع و السجود مع عنوان الكون في مكان الغير، و كون الركوع و السجود من مقوله الوضع، و الكون في مكان الغير من مقوله الأين لا يكون قابلا للإنكار.

و الجواب عنه أولا: أنّه سلّمنا أنّ بطلان جزء الركني مستلزم لبطلان الصلاه، و أمّا صحّته فلا يستلزم صحّه الصلاه، و هو قدس سرّه يكون في مقام إثبات صحّه الصلاه، لا في مقام إثبات بطلانها فيستفاد منه عكس المراد.

و ثانيا: أنّ الركوع بنظره قدس سرّه عباره عن الأفعال المتلاصقه المتّصله و إن لاحظناها مع أنفسها سلّمنا كونها من مقوله الوضع، و لكن إن لاحظناها بالنسبه إلى فضاء المتّحيز فيها تكون داخله في مقوله الأين، فإنّ لانحناء الإنسان بالنسبه إلى هذا الفضاء حاله مخصوصه غير حاله قيام الإنسان بالنسبه إليه، فتكون حاله الركوع نوع من احتلال الفضاء، فالغصب و الركوع معا يكون على مبناه من مقوله الأين.

و قال سيّدنا الاستاذ البروجردي قدس سرّه (1) بجواز اجتماع الأمر و النهي، و مع هذا يؤكّد ببطلان الصلاه في الدار المغصوبه، و محضّل كلامه قدس سرّه: أنّ متعلّق الأوامر و النواهي في مرحله تعلّقها عباره عن الماهيات و الطبائع و المفاهيم، فتمام متعلّق الأمر في هذه المرحله هو مفهوم الصلاه، و تمام متعلّق النهي هو عنوان التصرّف في مال الغير، و لا يرتبط بينهما في هذه المرحله أيّ نحو من الارتباط، فلذا لا إشكال في

ص: ٣٣

جواز اجتماع الأمر والنهي، وتصادق العنوانين على شيء واحد يرتبط بمرحلة الوجود والتحقق في الخارج، ولكن إذا كانت مادة اجتماع العنوانين عباده مثل الصلاة في الدار المغصوبه يتحقق عنوان المقرّبه والمبغّديه أيضا إلا موضوعهما عباره عن وجود خارجي العباده لا ماهيتها ولا وجودها الذهني؛ إذ المقرّبه يترتب على وجود خارجي الصلاة، كما أنّ المبغّديه تكون من شأن وجود خارجي الغصب.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّه لا يتصوّر للصلاه في الدار المغصوبه أزيد من وجود واحد، وإن كانت في عالم المفاهيم متكرّره و متعدّده، ولكن في ظرف المقرّبه والمبغّديه ليست إلا وجودا واحدا، ولا يمكن أن يكون وجود واحد بما أنّه واحد مقرّبا و مبغّدا معا، فلذا لا إشكال في بطلان الصلاة في الدار المغصوبه. هذا تمام كلامه قدّس سرّه.

ولكنّه قابل للمناقشه بنظري القاصر بعد تسليم جميع مراحل كلامه من كون مرحله تعلّق الأحكام هي مرحله المفاهيم و العناوين، و عدم الارتباط بين عنوان الصلاة و عنوان الغصب في هذه مرحله، و كون المقرّبه و المبغّديه من لوازم وجود خارجي الصلاة و الغصب لا من لوازم الماهيه، و أنّه لا يتحقّق للصلاه في الدار المغصوبه إلا وجود واحد، ولكن البحث في أنّ الصلاة إذا وقعت في الدار المباحه هل يكون لإباحه الدار دخل في المقرّبه إلى المولى أم لا؟ لا شكّ في أنّ هذا الوجود الخارجى بما أنّه مصداق لمفهوم الصلاة مع وصف تحقّقه في الخارج مقرّب للمولى، و لا دخل لوقوعها في الدار المباحه في المقرّبه أصلا، و إذا تحققت الصلاة في الدار المغصوبه يتحقّق عنوان آخر أيضا - وهو عنوان الغصب - بوجود واحد، فلا مانع من كون وجود واحد بما أنّه صلاه مقرّب للمولى و بما أنّه غصب مبغّد عنه، ووجود المضاف إلى الصلاة مقرّب و وجود المضاف إلى الغصب مبغّد.

فلذا لا يصحّ التعبير بأنّه يكون جعل المبغّد مقرّبا؛ إذ الوجود الخارجى بما أنّه منطبق عليه عنوان الصلاة يكون مقرّبا، و بما أنّه منطبق عليه عنوان الغصب يكون

مبعدا، فلذا يكون لازم القول بجواز الاجتماع و ثمرته صحه الصلاه فى الدار المغصوبه كما قال به المشهور.

و أما على القول بامتناع اجتماع الأمر و النهى فيقول بعض بتقدم الأمر على النهى، و يقول البعض الآخر بتقدم النهى على الأمر، و تمسك كل منهما بوجه كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

فإن قلنا بامتناع الاجتماع و ترجيح الأمر على النهى تكون الصلاه فى الدار المغصوبه صحيحه على القاعده لكونها مأمورا بها فقط. و لكن بلحاظ كون البحث عن ثمره عمليه و مقام تطبيق الأمر و النهى يقتضى ترجيح الأمر على القول بالامتناع أن لا يكون للمكلف مندوحه؛ إذ لو كان إتيان الصلاه فى الدار المباحه ممكنا لا معنى لترجيح الأمر و أقوائيه ملاكه، و لا بد من إتيانها فى الدار المباحه، كما أن الترجيح فى باب التراحم يكون فيما لا يمكن إنقاذ الغريقين؛ إذ لا تصل النوبه إلى ترجيح أقوى الملاكين فى صوره إمكان إنقاذهما، فلذا لا بد من جعل الفرض فيما لا يمكن إتيان الصلاه إلا فى الدار المغصوبه، و حينئذ يقول القائل بتقديم الأمر بأن الصلاه-بلحاظ كونها عمود الدين و إطلاق عنوان الكفر على تاركها فى الروايات- ليست إلا مأمورا بها، و هذا يكفى فى الاتصاف بالصحه.

و إن قلنا بامتناع اجتماع الأمر و النهى و ترجيح النهى على الأمر و علم المصلّى بأن هذه الدار غصبيه و أن الغصب حرام أو كونه جاهلا مقصرا، فلا محاله تكون الصلاه باطله قطعاً؛ إذ لا يتصور وجهها لصحه صلاته.

و أمّا إن كان المصلّى جاهلا- بالموضوع أو الحكم بأنه لم يتوهم أن الغصب يكون من المحرمات أو لم يكن له طريق إلى السؤال و كشف الواقع بعد التوهم- و يعبر عنه بالجاهل القاصر- فهذه الصوره تكون محلّ البحث و النزاع من حيث صحه الصلاه و بطلانها.

قال صاحب الكفايه قدس سره (١): إنه لا يتصور وجها لبطلان صلاته؛ لكونه جاهلا بالحرمة، و كان في جهله معذورا.

و كلامه قدس سره يكون في بادئ النظر صحيحا، و لكنّه يحتاج إلى الدقه و التحليل؛ إذ المفروض هاهنا القول بالامتناع و ترجيح النهي عن الأمر، فلا تكون الصلاه في الدار المغصوبه مأمورا بها أصلا، و حينئذ إن قلنا: بأنّ صحّه الصلاه تحتاج إلى الأمر و بدونه تكون باطله فلا بحث في البين و لا إشكال في بطلان الصلاه فإنّها ليست إلّا منهيّا عنها، و جهله لا يوجب تغيير الحكم إلّا أنّه مانع عن تنجز التكليف و ترتب استحقاق العقوبه على مخالفه النهي؛ لأنّه جاهل قاصر.

يمكن أن يقول صاحب الكفايه قدس سره: بأنّ صحّه العباده لا- تحتاج إلى الأمر الفعلى، بل يكفي في صحّتها تحقّق مناط الأمر، كما قال في مسأله الأمر بالشىء هل يقتضى النهي عن الضدّ أم لا، بأنّ الصلاه مكان الإزاله صحيحه على القول بعدم الاقتضاء؛ لتحقّق مناط الأمر فيها، فيمكن أن يقول هاهنا أيضا كذلك، لا سيّما بعد قوله في المقدّمه الثامنه و التاسعه: إنّه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلّا إذا كان في كلّ واحد من متعلّقى الإيجاب و التحريم مناط حكمه مطلقا حتى في مورد التصادق و الاجتماع، كما أنّ الصلاه في الدار المغصوبه تكون مشتمله للمصلحه اللازمه الاستيفاء، و مفسده اللازمه الترك معا، فعلى هذا يكون دليل صحّه صلاه الجاهل القاصر تحقّق مناط الأمر.

و الجواب عنه يحتاج إلى الدقه في أنّه هل يمكن تحقّق ملاك الأمر هاهنا على القول بالامتناع و ترجيح النهي على الأمر أم لا؟ و على فرض إمكان تحقّقه هل تكون الصلاه في الدار المغصوبه مثل الصلاه مكان الإزاله من حيث كفايه تحقّق مناط الأمر

ص: ٣٦

إن قلنا: بجواز الاجتماع يتصادق فى مادّة الاجتماع العنوانان و الماهيتان و الطبيعتان، و ليس المراد منهما الطبيعه و الماهيه المنطقيه حتى لا يمكن تصادقهما فى مورد واحد كما سيأتى، بل هما أمران اعتباريان كما مرّ، فلذا تكون الصلاه فى الدار المغصوبه مجمع العنوانين، و لا- مانع من صدق عنوان المأمور به و عنوان المنهى عنه عليه معاً، و من هنا نكشف عن تحقّق المناطين فيها، أى المصلحه اللازمه الاستيفاء بما أنّها صلاه، و المفسده اللازمه الترك بما أنّها غضب.

و إن قلنا: بامتناع الاجتماع و ترجيح الأمر على النهى فلا إشكال فى تحقّق الأمر و كاشفيتها عن تحقّق المصلحه الملزمه.

و إن قلنا: بامتناع الاجتماع و ترجيح النهى على الأمر يكون الدليل للامتناع- كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه- عباره عمّا يترتب على مقدّمات أربعه: و هو أنّ بعد تحقّق التضادّ بين الأحكام الخمسه التكليفيه، و بعد أنّ متعلّق الأحكام هو ما يصدر من المكلف و يتحقّق فى الخارج، و بعد أنّ تعدد العنوان لا- يستلزم تعدد المعنون، و بعد أنّ وحده الوجود ملازم مع وحده الماهيه، يتحقّق و يستفاد منها أنّ الصلاه فى الدار المغصوبه لو كانت واجبه و محرّمه معاً يلزم اجتماع المتضادين فى شىء واحد، و هو مستحيل عقلاً كاستحاله اجتماع السواد و البياض فى جسم واحد.

و فيه: أنّه لو فرض تماميه هذه المقدمات و تماميه أنّ وجوب الصلاه فى الدار المغصوبه و حرمتها معاً يستلزم اجتماع المتضادين، فنسأل أنّه كيف يمكن القول بتحقّق المصلحه اللازمه الاستيفاء و المفسده اللازمه الترك معاً فيها إن تحقّق التضادّ بين الواجب و الحرمة مع أنّهما أمران اعتباريان؟ فكيف لا- يتحقّق التضادّ بين المصلحه و المفسده مع أنّهما أمران واقعيتان و لا مجال له إلاّ من القول بتحقّق التضادّ بينهما أيضاً؟

و حينئذ كيف يمكن تصوّر اجتماع الملاكين فى شىء واحد، كما مرّ تصريحه بأنّه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلّا أن يتحقّق فى مادّه الاجتماع كلاً ملاكين، ولا يمكن اجتماع الوجوب و الحرمة فى شىء واحد؟ فالصلاه فى الدار المغصوبه و إن كانت من حيث العنوان متعدّده و لكنّها لا تتّصف بالصّحّه، ولا يمكن وقوعها معروضه للوجوب و الحرمة معا بلحاظ وحده المعنون.

و الإشكال عليه أنّه كيف يمكن أن يكون معنون واحد حاملاً لهذين المنطين أى المصلحه الملزمه و المفسده الملزمه معا؟ و لازم بيانه قدّس سرّه أنّه لا- يتحقّق فى مادّه الاجتماع إلّا مناط النهى إلّا أنّ جهل المكلف مانع عن تنجزه و ترتّب العقوبه على مخالفته، و ليس معناه تحقّق مناط الأمر مكان مناط النهى؛ إذ لا يمكن تحقّق مناط الأمر مع وجود مناط النهى، فلو فرض كفايه مجرد مناط الأمر فى صحّه العباده يكون السؤال عنه أنّ مع القول بالامتناع و ترجيح النهى على الأمر أين ملاك الأمر؟

و لو فرض تحقّق كلاً- المنطين فى مادّه الاجتماع- على القول بالامتناع و ترجيح النهى على الأمر أيضا- هل يكفى مجرد تحقّق مناط الأمر فى صحّه العباده مطلقاً أو فى بعض الموارد؟ و قد مرّ فى بحث الاقتضاء أنّ على القول بالاقتضاء تكون الصلاه منهيّاً عنها و النهى المتعلّق بالعباده يوجب البطلان، و على القول بعدم الاقتضاء و إن لم يقتضى الأمر المتعلّق بالإزاله كون الصلاه منهيّاً عنها فى حال الإزاله، و لكن يقتضى عدم كونها مأموراً بها فى هذه الحاله على القول باستحاله الترتّب، و مع ذلك تكون الصلاه مكان الإزاله صحيحه؛ لتحقّق مناط الأمر و المصلحه الملزمه فيها.

و أمّا على القول بالامتناع و ترجيح النهى على الأمر و عدم تنجزه بلحاظ كون المكلف جاهلاً معذوراً بعد فرض تحقّق ملاك الأمر فهل تتّصف صلاته فى الدار المغصوبه بالصّحّه كالصلاه مكان الإزاله أم لا؟ لتحقّق الفرق بين ما نحن فيه و الصلاه مكان الإزاله، بعد تحقّق مناط الأمر فى كليهما.

قال المحقق النائيني قدس سره (١) في مقام الفرق بينهما: إن التزاحم على قسمين: قسم منه التزاحم بين الحكمين، و القسم الآخر التزاحم بين المقتضيين و المناطين، و بينهما بون بعيد، فإن تزاحم الحكمين إنما يكون في مقام الفعلية و تحقق الموضوع بعد الفراغ عن مرحله الجعل و الإنشاء؛ لإطلاقهما في هذه المرحلة و تعلقهما بطبيعته متعلقهما بلحاظ جميع أفرادها من متحققه الوجود و مقدره الوجود، مثل إطلاق أنقذ الغريق فإنه تعلق بإنقاذ كل فرد من أفراد الغريق، و منشأ التزاحم عبارته عن عدم قدره المكلف في مقام الامتثال؛ لإنقاذ كلا الغريقين في آن واحد، فلذا تجرى قواعد باب التزاحم من الأخذ بالأهم أو التخيير و التزاحم بين الصلاة و الإزالة على القول بعدم الاقتضاء يكون من هذا القبيل، و أثر هذا النوع من التزاحم أن المكلف إن كان جاهلاً قاصراً بوجوب فوري الواجب الأهم تكون صلاته صحيحة؛ لعدم تنجز الأمر بالأهم، و تكون الصلاة مأموراً بها حقيقة، و وقعت إطاعه لأمرها، فلا وجه لبطانها.

و أمّا تزاحم المناطين فإنما يكون في مقام الجعل و الإنشاء حيث يتزاحم المقتضيان في نفس الأمر و إرادته، و يقع الكسر و الانكسار بينهما في ذلك المقام، و يرى تحقق الملاكين للصلاة في الدار المغصوبه، و ينشأ حكماً على طبق ملاك النهي فقط بلحاظ أقوائيته، فيكون حكمها أنها منهيًا عنه. و لازم القول بالامتناع و ترجيح النهي تقييد إطلاق «أقيموا الصلاة» بعدم وقوعها في الدار المغصوبه، و بقاء لا- تغصب بإطلاقه و أثر هذا النوع من التزاحم أن المكلف إن كان جاهلاً قاصراً بحرمة الغصب يكون جهله مانعاً عن تنجز النهي و ترتب استحقاق العقوبة على مخالفته، فلا وجه لصحة الصلاة بعد انكسار مناط أمرها و مغلوبيته في مرحله الجعل، و لا يستلزم عدم تنجز النهي تحقق مناط الأمر في محله، بل الأولى تسميه تزاحم الحكمين بالتعارض لدخاله مناط واحد في جعل الحكم و هو مناط النهي.

ص: ٣٩

و استشكل عليه سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (1) بأنّه ليس معنى غالبية ملاك النهى و راجحيته، و مغلوبية ملاك الأمر و مرجوحية انعدام ملاك الأمر و حذفه عن عالم الواقع، بل يكون ملاك الأمر أيضا تاما، و لكن لم ينشأ الحكم على طبقه لأجل المانع، و هو أتميه ملاك النهى، و إذا فرض كفايه تحقّق الملاك لصحّة العباده و عدم تنجز النهى بلحاظ الجهل فلا مانع عن صحّة الصلاه فى الدار المغصوبه، و رجوع هذه المسأله إلى التعارض ليس بصحيح؛ إذ لا يتحقّق فى التعارض أزيد من ملاك واحد، فلا فرق بين ما نحن فيه و بين الضدين المتزاحمين كالصلاه مكان الإزاله.

إن قلت: إنّ بين المسألتين فرق؛ إذ يكون المقام من صغريات باب التعارض و مع ترجيح جانب النهى ينشأ الأمر بالصلاه فى غير الدار المغصوبه، و التقييد هنا كسائر التقييدات، و لكن النهى عن الغضب مطلق لا تقييد فيه، فالصلاه فى الدار المغصوبه ليست بمأمور بها.

قلت: إنّ التقييد يتحقّق بين الحكمين المتزاحمين أيضا، فإنّ مولى المحيط بالأوضاع و الشرائط يعلم بتزاحم الصلاه مع الإزاله أحيانا، و يقتضى الأمر بالإزاله عدم كون الصلاه مأمورا بها فى حال الإزاله، و لازم ذلك تقييد إطلاق «أقيموا الصلاه» بعدم وقوعها مكان الإزاله، فيكون معناه أقيموا الصلاه التى لم تكن مزاحمه مع الإزاله، ففى كلتا المسألتين لا بدّ من الالتزام بالتقييد.

يمكن أن يقال دفاعا عن المحقّق النائينى قدّس سرّه: بأنّ التقييد فى كلتاها لا يكون قابلا للإنكار، إلاّ أنّه يتحقّق بين التقييدين بأنّ التقييد بين الملاكين يرتبط بأصل جعل الحكم و إنشائه، فإنشاء و جوب الصلاه مقيد بعدم وقوعها فى الدار المغصوبه بلحاظ تحقّق التزاحم فى مرحله الاقتضاء و غلبه ملاك النهى على ملاك الأمر فى هذه

ص: ٤٠

المرحلة، وإنشاء حرمة الغضب مطلق بلحاظ ترجيح ملاك النهي، وأمّا في التزاحم بين الحكمين فيكون الإنشاء في كليهما مطلقاً، والتقيد يرتبط بمرحلة فعليته إقامة الصلاة.

قلت: سلّمنا تحقّق الفرق المذكور بينهما، ولكنّه لا يمكن أن يكون فارقاً في محلّ البحث، فإنّ دليل صحّة الصلاة مكان الإزالة هل يدل على تحقّق الملاك أو تحقّق حكم الإنشائي الغير الفعلي؟ لا - شكّ في أنّ دليل الصحّة عبارته عن تحقّق الملاك، ولا أثر لوجود حكم إنشائي الغير الفعلي و عدمه، وملاك الأمر مرجوح ومغلوب بالنسبة إلى ملاك النهي وليس بمعدوم، وبعد عدم التنجّز النهي تكون الصلاة صحيحه لتحقّق الملاك، هذا.

ولكن الأصل في الجواب هو الجواب الأوّل كما قلنا: إنّ على القول بالامتناع و ترجيح جانب النهي لا يتحقّق إلّا ملاك النهي، وليس معناه عدم تنجّزه بلحاظ الجهل بتحقّق ملاك الأمر، فلذا تكون الصلاة باطله.

ولا بدّ من ذكر مسأله أخرى أيضا بعنوان المقدّمه و هي أنّ العنوانين المذكورين في عنوان البحث إذا كانا متباينين لا كلام في عدم جريان النزاع فيهما كالنظر إلى الأجنبيّه في حال الصلاة؛ لعدم اتّحادهما معا و إن تحقّقت المقارنه بينهما، فلذا ذكرنا أنّه لا بدّ من مقايسه الصلاة مع الكون في دار الغير؛ لاتّحادهما معا، بخلاف الغضب فلا - إشكال في جواز اجتماع الأمر و النهي في المتباينين، و ليس قائل بالامتناع أصلا فلذا خارجان عن محلّ النزاع، و إن كان بينهما التساوى هل يمكن للمولى أن يقول:

أكرم كلّ إنسان ثمّ يقول: لا تكرم كلّ ضاحك؟

وقد مرّ عن المحقّق الخراساني قدّس سرّه في بحث الافتضاء إنكار المقدّميه في الضدّين و أنّ عدم أحد الضدّين ليس بمقدّمه لضدّ الآخر، و قبول التلازم فيهما سيّما في الضدّين الذين لا ثالث لهما، ثمّ قال: إنّ أحد المتلازمين إن كان محكوما بحكم إلزامي مثل

الوجوب لا- يمكن أن يكون ملازم آخر محكوماً بحكم إلزامي المباين معه مثل الحرمة، فإذا تعلق الوجوب بفعل الإزالة ليس معناه تعلق الوجوب بترك الصلاة أيضاً، بل لا يمكن تعلق الحرمة به فقط، فلذا يقول فيما نحن فيه أنّ الإنسان ملازم مع الضحك، وكيف يمكن تعلق الحكمين اللزوميين المتضادين بهما، ولا- إشكال في عدم جواز اجتماع الأمر والنهي في المتساويين، فهما أيضاً خارجان عن محلّ النزاع.

و مضيئنا البحث في دوره السابفة بهذه الكيفية و لكن دقه النظر تقتضى خلافه؛ إذ قد مرّ عدم مدخلية قيد المندوحة في محلّ النزاع؛ لتمخضه في تكليف محال و أنّه يمكن للمولى الحكمين المتباينين في العنوانين المتصادقين أم لا، و المحاليه الناشئه عن عدم المندوحة يرتبط بتكليف بمحال، و هو خارج عن محلّ النزاع كما مرّ تفصيله، و يجرى هذا المعنى في المتساويين أيضاً؛ إذ الإنسان و الضاحك عنوانان متصادقان، و ليس من شرائطهما تحقق مادّه الافتراق لهما، و عدم إمكان اجتماع إكرام الإنسان مع عدم إكرام الضاحك يرتبط بمكلف به و عدم قدره المكلف، و هذا خارج عن محلّ النزاع، و البحث في تعلق الأمر و النهي بالعنوانين المتصادقين مع قطع النظر عن قدره المكلف و عدمه، فالظاهر أنّ المتساويين داخلان في محلّ البحث، و إن لم يكن له ثمره عمليه لامتناع التكليف بالمحال عندنا أيضاً، و لكن يترتب عليه ثمره علميه.

اختلف العلماء في جريان النزاع و عدمه في الأعمّ و الأخصّ المطلقين، قال المحقق القمي (١) و النائيني قدس سرّه (٢) و عدّه أخرى بعدم جريانه فيه، و قال صاحب الفصول (٣) بجريانه فيه. و لكنّه ينقسم إلى قسمين: إذ قد تكون الأعميه و الأخصيه بحسب المورد لا المفهوم و لم يؤخذ مفهوم الأعمّ في الأخصّ مثل أعميه الحيوان بالنسبه إلى الإنسان

ص: ٤٢

١-١) قوانين الاصول ١٤٠:١-١٥٣.

٢-٢) فوائد الاصول ٢:٤١٠.

٣-٣) الفصول الغرويّه: ١٢٦.

فإنهما مفهومان متغايران، و لم يؤخذ في مفهوم الإنسان و مدلوله مفهوم الحيوان، فلذا لا- نتقل من سماع كلمه الإنسان إلى الحيوان، و دخاله الحيوان في ماهيته الإنسان بعنوان الجنس لا يرتبط بالمفهوم و العنوان. و قد تكون الأعميه و الأخصيه بحسب المفهوم و هو ما اخذ مفهوم العام في الخاص مثل عنوان الرقبه و رقبه مؤمنه و عنوان الصلاه و الصلاه في الدار المغصوبه.

و الظاهر أن يكون القسم الأول داخلا- في محلّ النزاع مثل أن يقول المولى: أكرم عالما، ثم يقول: لا تكرم إنسانا. فإنهما عنوانان متغايران و متصادقان على وجود واحد، بل يكون دخوله في محلّ النزاع أظهر من المتساويين؛ لتحقّق مادّه الافتراق من ناحيه العام، و كلام صاحب الفصول ناظر إلى هذا القسم من العام و الخاص المطلق.

و أمّا القسم الثاني مثل أن يقول المولى: أقيموا الصلاه، ثم يقول: لا- تصلّوا في الدار المغصوبه، بناء على كون النهي تحريميا، لا الإرشادي إلى بطلان الصلاه، فلقائق أن يقول بعدم دخوله في محلّ النزاع؛ إذ المطلق عباره عن المعنى المقيّد بالشمول و السريان لجميع الأفراد، كتقييد المقيّد كما قال به القدماء، فلذا يستلزم تقييد المطلق المجازيه بعد وضعه لذات الموضوع له مع قيد الإطلاق.

و لكنّ التحقيق أنّ المطلق خال عن القيد يعنى يكون لا بشرط، فلذا لا يكون تقييد المطلق مستلزما للمجازيه بلحاظ أنّ اللابشرط يجتمع من ألف شرط، فلا- مانع من كون متعلّق الأمر مطلق الصلاه و متعلّق النهي الصلاه المقيّده بوقوعها في الدار المغصوبه لتعدّد العنوين و تصادقهما في واحد. و لا- يقال: إنّ الصلاه في الدار المغصوبه هي الصلاه المطلقه، و لا يمكن القول باجتماع الأمر و النهي هاهنا، فلذا يكون خارج عن محلّ النزاع. لأننا نقول: إنّه لا دخل لمعنى المطلق بهذه الكيفيه في محلّ النزاع بعد تعدّد العنوين و تصادقهما في واحد، فيكون الأعمّ و الأخص المطلق بكلا قسميه

و أمّا العموم و الخصوص من وجه فهل يكون مطلقا داخلا- فى محلّ النزاع أم لا-؟ و كان للمحقّق النائينى قدّس سرّه (1) بيان مفصّل هاهنا، و حاصله: أنّ مع وجدان الشرائط الثلاث للعموم و الخصوص من وجه يدخل فى محلّ النزاع:

الأوّل: أن يكون العموم من وجه بين المتعلّقين لا- بين الموضوعين، و معلوم أنّ المتعلّق عبارة عن فعل المكلف و الموضوع عبارة عمّا يضاف فعل المكلف إليه، مثلا يكون متعلّق النهى فى مثل لا تشرب الخمر عبارة عن شرب الخمر، و الموضوع هو الخمر، فلا بدّ من كون العموم من وجه بين المتعلّقين مثل الصلاة فى الدار المغصوبه، فإنّ كلّ من الصلاة و الغصب فعل المكلف، و النسبه بينهما العموم من وجه، فيدخل فى محلّ النزاع، و أمّا مثل أكرم العالم و لا تكرم الفاسق فهو خارج عن محلّ النزاع بلحاظ تحقّق العموم من وجه بين الموضوعين- أى العالم و الفاسق- لا بين المتعلّقين؛ إذ المتعلّق فى كليهما أمر واحد، و هو الإكرام.

و قد مرّ منّا فى مقام الاستدلال للقول بالجواز أنّ الصلاة من مقوله و الغصب من مقوله اخرى، و لا يمكن الاجتماع بين المقولات لتحقّق التباين بينها، فتكون الصلاة بعنوان مقولتها متعلّق الأمر، و الغصب بعنوان مقوله اخرى متعلّق النهى، فلا بدّ من كون المتعلّقين من مقولتين، و إلّا يكون خارجا عن محلّ النزاع، هذا تمام الكلام فى الشرط الأوّل.

الشرط الثانى: أنّه يكفى فى الأفعال التوليديه و التسبيبيه أن يكون المتعلّق مقدورا للمكلف مع الواسطه، و الحكم فيها بحسب الواقع يتعلّق بالسبب و ما هو مقدور له بلا واسطه، و إن تعلّق بحسب الظاهر بالمسبّب و لا بدّ من كون العموم من

وجه مربوطا بالسبب لا بالمسبب و إلا خارج عن محلّ النزاع، مثلا إذا قال المولى:

أكرم العالم، كأنه قال فى الحقيقة أنه: إذا ورد عليك العالم يجب عليك القيام فى مقابله؛ إذ الإِ-كرام مسبب و القيام سبب لتحقّقه، و إذا قال بعده: لا تكرم الفاسق و قصد المكلف بقيام واحد فى مقابل كليهما إكراهما بعد ورودهما عليه معا فهو خارج عن محلّ النزاع، و لا بدّ من القول بالامتناع؛ إذ الأمور به و المنهى عنه معا عباره عن القيام بقصد التعظيم، فلا يتحقّق فيه المقولتان المتباينتان، فالعموم من وجه إذا تحقّق فى الأفعال التوليديه خارج عن محلّ النزاع.

الشرط الثالث: أن يكون التركيب بين المقولتين فى مادّه الاجتماع تركيبا انضماميا لا- تركيبا اتّحاديا؛ بأن يكون لكلّ جزء من أجزاء المركّب عنوان مستقلّ، و ماهيته مستقلّه، و يتحقّق التركيب و الانضمام بينهما مع حفظ مقولتهما، فلذا لا يتوهم أنه لا يمكن تحقّق الاتّحاد بين المقولتين حتّى يعبر عنه بمادّه الاجتماع؛ إذ لا بدّ من كون التركيب بينهما تركيبا انضماميا، و إلا يكون خارجا عن محلّ النزاع، مثلا إذا قال المولى: اشرب الماء ثمّ قال: لا تغصب فالمكلف إن شرب الماء فى المكان المغصوب فهو داخل فى محلّ النزاع، و إن شرب الماء المغصوب فهو خارج عن محلّ النزاع، فإن كان العموم من وجه واجدا لهذه الشروط الثلاثة داخل فى محلّ النزاع، و إن كان فاقدا لأحد منها خارج عنه، هذا توضيح كلامه قدّس سرّه.

و لكن التحقيق أنّ جميع الشروط المذكوره مورد للمناقشه بأنّ منشأ الشرط الثالث عباره عن الاعتقاد بأمرين: إحداهما: أنّ التركيب يرتبط بالموجودات الخارجيه بلحاظ اجتماعها خارجا، و لا يتحقّق فى عالم العناوين و الطبائع أصلا.

و يجرى بحث التركيب بهذه الكيفيه على القول بتعلّق الأحكام بالوجودات الخارجيه، لا على القول بتعلّقها بالعناوين و الطبائع كما هو الحقّ؛ إذ لا- يتحقّق فيها التركيب حتّى نبحت أنّه انضمامى أو اتّحادى. و ثانيهما: أنّه قائل بجواز اجتماع الأمر و النهى، و معلوم أنّه لا يمكن اجتماعهما فى المركّب الاتّحادى، فلا ضروره على القول بالامتناع أن يكون

فى مادّه الاجتماع تركيبيا انضماميا، مع أنّه لا بدّ من تحرير محلّ النزاع على جميع المباني.

و هكذا يكون منشأ شرط الثانى اعتقاده بانصراف الأحكام حقيقه من المسببات إلى الأسباب فى الأفعال التوليديه و التسبيبيه، و لا ضروره لهذا الشرط على القول بعدم انصراف الأحكام عن ظاهرها، و أنّ الأحكام فى الواقع أيضا متعلقه بالمسببات، فتكون هذه المسأله مسأله اختلافيه، و لازم القول بتعلقها بالأسباب لا يكون إضافه القيد فى عنوان محلّ النزاع هاهنا.

و أمّا الشرط الأول- أى اعتبار تحقّق العموم من وجه بين المتعلقين لا بين الموضوعين- فقد مرّ أنّ دليل خروج أكرم العلماء و لا تكرم الفساق عن محلّ النزاع عبارته عن عدم إحراز كلا الملاكين فى مادّه الاجتماع، و إن أحرز فى مورد تحقّق كليهما لا شكّ فى أنّه أيضا داخل فى محلّ النزاع، و إن لم تكن النسبه المذكوره بين المتعلقين.

و يمكن أن يقال: إنّ مقتضى القول بالاجتماع باستناد تعدّد المقوله يكون تحقّق هذا الشرط. قلنا: إنّ البحث عن المقوله فى الامور الاعتباريه ليس بصحيح، و نحن أيضا نقول بالاجتماع باستناد تعدّد العنوان و المفهوم، فالعموم من وجه داخل فى محلّ النزاع مطلقا بعد إحراز تحقّق الملاكين فى مادّه الاجتماع.

و بعد الفراغ عن بيان المقدمات وصلنا إلى أصل البحث فى المسأله، فالمحقق الخراسانى قدّس سرّه قائل بامتناع اجتماع الأمر و النهى، و أكثر تلامذته يقولون بجوازه، و مقتضى التحقيق هو القول بالجواز، و لا بدّ لنا من التوجّه إلى امور لإثبات هذا المطلب:

الأول: أنّ تعلق الأحكام بالطبائع و العناوين كاشف عن تحقّق الملاك فيها، مثلا تعلق الأمر بالصلاه معلول لتحقّق الجهد المقتضيه فيها، مثل كونها معراج المؤمن و ناهيه عن الفحشاء و المنكر و نحو ذلك، و هكذا فى باب النواهي فإنّا نكشف من تعلق

النهي بشرب الخمر، بخلاف شرب الماء أنه يتحقق لا محاله في شرب الخمر عله مقتضيه له، هذا مطلب واضح.

و بعبارة اخرى: أنه لا بد في تعلق الإرادة التكوينية بالمراد من تصوّر المراد و التفات النفس إليه و تصديق فائدته، و لا يمكن تعلقها به بدون المبادئ، بل كلّ كلمات الخطيب-مثلا- في حال الخطابه و التكلم بالألفاظ و الكلمات سريعا يكون مسبوقا بالإرادة، و كلّ إرادته مسبوقه بالمبادئ و لكنّها بعنايه إلهيه، و حاله الخلاقه للنفس الإنسانيه تتحقّق سريعا، و هكذا في الإراده التشريعيه. و من المعلوم أنّ تعلق إرادته الباري بالبعث الاعتباري إلى الصلاه يكون لتحقّق خصوصيه في المبعوث إليه، و هكذا في تعلق زجره الاعتباري بشرب الخمر مثلا.

إنّما الكلام في أنه إذا تعلق الحكم بطبيعته لتحقّق الملاك فيها مثل تعلق الأمر بالصلاه لكونها ناهيه عن الفحشاء و المنكر هل يكون حامل الملاك و واجد هذه الخصوصيه عباره عن نفس طبيعه الصلاه أو يكون لبعض العوارض المتّحده معها في الخارج أيضا دخل في الملاك؟ إذا تحققت الصلاه في الدار المغصوبه مثلا هل يكون المؤثّر في النهي عن الفحشاء و المنكر عباره عن الصلاه مع خصوصيه وقوعها في الدار المغصوبه أو بدونها، و معلوم أنّ التأثير منحصر بطبيعته الصلاه، و إذا كان الأمر كذلك لا شكّ في عدم سرايه الأمر عن متعلقه إلى ما يتّحد معه في الوجود الخارجى؛ إذ الأمر تابع للملاك و الملاك متقوم بطبيعته الصلاه، و لا دخل لغيرها في تحقّق الملاك، فكيف يعقل سرايه الأمر إلى ما يتّحد الصلاه معه أحيانا؟!

الأمر الثاني: أنّ التمسّك بأصالة الإطلاق متوقّف على جريان مقدّمات الحكمه، و البحث في معنى أصالة الإطلاق، و أنّ معنى الإطلاق في الآيه الشريفه: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** (1) عباره عن الشمول و سريان الحكم بالحليه و النفوذ بجميع الأفراد و مصاديق

ص: ٤٧

البيع، نظير قولنا مثلاً: أحلّ الله كلّ بيع، فلا فرق بين أصاله الإطلاق و أصاله العموم من حيث النتيجة، و الاختلاف بينهما فى الطريق فقط، أو يتحقّق بينهما اختلافًا ماهويًا بأنّ مفاد أصاله العموم معلوم لنا بلحاظ دلالة كلمه «كلّ» على الشمول و السريان و استيعاب جميع الأفراد.

بخلاف أصاله الإطلاق فإنّه بعد إثباته من طريق مقدّمات الحكمه لا تدلّ إلاّ على نفس الطبيعه، فبعد فرض عدم دلالة مفرد المعرّف بالألف و اللامّ فى مثل أحلّ الله البيع لا- طريق لدخاله الأفراد و الأنواع فى معنى البيع أصلاً، و معناه أنّ تمام متعلّق الحكم بالحليّه و النفوذ عباره عن نفس طبيعه البيع. و لكنّ العقل يحكم بانطباق الحكم بالحليّه على كلّ فرد من أفراد البيع بما أنّه مصداق لهذه الطبيعه. فعلى هذا يكون أصاله العموم أصلاً لفظيًا بلحاظ أخذ اللفظ الدالّ على العموم فى متعلّق الحكم، و أصاله الإطلاق أصلاً عقليًا يستفاد من مقدّمات الحكمه.

الأمر الثالث: أنّ الأوامر و النواهي هل يتعلّق بنفس الطبائع أو يتعلّق بالطبائع مع التقيّد بالوجود الذهني أو مع التقيّد بالوجود الخارجى؟ و أنّ معروض الوجوب فى قولنا: الصلاة واجبه هى طبيعه الصلاة أو الصلاة الموجوده فى الذهن أو الصلاة الموجوده فى الخارج؟

و لا- بدّ لنا قبل التحقيق فى هذه المسأله من ذكر مقدّمه، و هى أنّه هل يتحقّق قضيه حمليه صادقه يكون الموضوع فيها نفس الطبيعه و الماهيه و المحمول فيها أحد الأعراض مع قطع النظر عن الوجود الذهني و الخارجى فى عروض هذا العرض عليه أم لا-؟ قلت: نعم لا- شكّ فى تحقّقها فى مثل الإنسان كلّى؛ إذ المعروض بعرض الكلّيه و الموصوف بهذا الوصف هى نفس الماهيه، فإنّ تقيّدّها بالوجود الذهني أو الخارجى يوجب التشخيص و الجزئيه و هى فى مقابل الكلّيه، و يمتنع صدقها على كثيرين، و إن كان ظرف تشكيل القضيه هو الذهن، و لكن الموضوع ليس الإنسان المقيّد بالوجود

الذهني، بل الموضوع نفس ماهية الإنسان.

و لا ينافي ذلك ما هو المسلّم في علم الفلسفه من أنّ الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي، و سلب جميع الأوصاف الوجودية و العدمية عنها و منها وصف الكليّة و غير الكليّة.

فإنّ معنى هذه العبارة أنّ الماهية في عالم الذات و الذاتيات و بالحمل الأوّلي محدودده بحدّها، و لا- يتجاوز عن الجنس و الفصل، و تكون بهذا الحمل قضيه الإنسان كليّ قضيه كاذبه، و أمّا بالحمل الشائع فتكون قضيه صادقه، كما أنّ قضيه الإنسان موجود أيضا تكون كذلك، فهي بالحمل الشائع قضيه صادقه و الموضوع فيها نفس الماهية، و إن لم تكن قضيه ضروريه لا بمعنى ضروره ثبوت المحمول للموضوع كما في مثل الإنسان حيوان ناطق، و لا بمعنى الضروره بشرط المحمول كما في مثل الإنسان المقيّد بالوجود الخارجى موجود فيه و الإنسان المقيّد بالوجود الذهني موجود فيه، و لا- ممتنع كما في مثل الإنسان المقيّد بالوجود الذهني موجود في الخارج، أو بالعكس. بل هي قضيه ممكنه صادقه بالحمل الشائع؛ لتحقّق ملاكه فيها أى كون الموضوع من مصاديق المحمول، و لكنّها بالحمل الأوّلي قضيه كاذبه، كما لا يخفى.

إذا عرفت هذه المقدمه فنقول: إنّ معروض الوجوب في قضيه الصلاه واجبه، هل هي نفس ماهية الصلاه، أو الصلاه المقيّده بالوجود الذهني أو المقيّده بالوجود الخارجى؟ إن أثبتنا بطلان الاحتمالين الأخيرين تعيّن الاحتمال الأوّل، فإن كانت الصلاه المقيّده بالوجود الذهني متعلّق الأمر ينافى مع غرض وجوب الصلاه؛ إذ الغرض منه ترتّب الآثار و الثمرات عليها كالنهى عن الفحشاء و المنكر، و المعراجيه و أمثال ذلك، و لا يترتّب أحد منها على وجودها الذهني.

إن قلت: إنّ متعلّق الوجوب هي الصلاه المقيّده بالوجود الذهني، و أمّا في مقابل الامتثال فلا بدّ من إتيانها في الخارج.

قلت: إنَّ بعد عدم مطابقه المأتى به مع المأمور به لا- يمكن تحقُّقها أصلاً؛ إذ الصلاة الموجوده فى الذهن يمتنع انطباقها على الصلاة الخارجى، و يستحيل موافقتها بالصلاه الخارجى. فهذا الاحتمال بديهى البطلان.

و المهم هو الاحتمال الثالث، و هو أن يكون متعلق الحكم ما يصدر عن المكلف خارجاً، و معروض الوجوب هى الصلاة المقيده بالوجود الخارجى، كما ذكره صاحب الكفايه قدس سره فى المقدمه الثانيه من مقدمات القول بالامتناع، و يؤيده ترتب الآثار و الثمرات على الصلاة المتحققه فى الخارج، دون الطبيعه بمجرداها.

و يتحقق لنا لبطلان هذا الاحتمال أدله متعدده:

الأول: أن بيان قيد الموجود فى الخارج ليس بضرورى فى مثل الجسم أبيض؛ لوضوح عدم إمكان كون الجسم أبيضاً بدون تحقُّقه فى الخارج، و فى القضايا الحملية و إن لم يكن بهذا الوضوح، و لكن لا شك فى تقدّم الموضوع على المحمول كتقدّم المعروض على العرض، و على هذا لا محاله يكون معنى قضيه الصلاة واجبه، الصلاة الموجوده فى الخارج واجبه.

و يرد عليه أن الصلاة إذا كانت متصّفه بالوجود الخارجى فلا معنى لإيجابها، فإنّه تحصيل الحاصل. و هو أمر مستحيل، و من جهة الحرمة إن كان شرب الخمر الموجود فى الخارج حراماً أو منهيّاً عنه يكون معناه أن الأمر الموجود فى الخارج لم يوجد فيه، و هذا أيضاً أمر مستحيل؛ إذ يمتنع أن تتغير صفحه الواقع التى وقعت فيها شرب الخمر.

الدليل الثانى: أنه كما لا- فرق بين الشارع و العقلاء فى كيفيه التفهيم و التفهيم لعدم اتّخاذ الشارع طريقاً خاصاً فى ذلك غير طريقهم، كذلك لا- فرق بينهما وجدانا فى أصل التقنين و جعل القانون، و كيفيته من حيث إن متعلق الحكم هى نفس الطبيعه أو الطبيعه المقيده بالوجود الخارجى، و بعد ملاحظه كيفيه جعل القوانين العرفيه نرى أنه

لا أثر من وجود طبيعه في الخارج في زمان صدور الأمر و جعل القانون؛ إذ لا بدّ من جعل القانون أولاً، و إبلاغه إلى المكلفين و علمهم به ثانياً، ثمّ ملاحظتهم الآثار المترتبه على الموافقه و المخالفه، و بعد هذه المراحل يتحقّق الداعي لإتيانه في الخارج لعدّه من المكلفين.

و بالنتيجه: تكون مرحله وجود المأمور به متأخره عن مرحله البعث و صدور الأمر بمرحلتين، فكيف يمكن أخذه في مرتبه متعلّق البعث، و القول بأنّ البعث متعلّق بوجود المبعوث إليه؟! فلا محاله يتعلّق البعث بالطبيعه، ثمّ يطلع العبد به، ثمّ ينبعث إن كان مطيعاً، و الوجدان حاكم بعدم التفاوت بين القوانين العرفيه، و الشرعيّه في سير مراحل جعل القانون.

الدليل الثالث: أنّ الغرض من الأمر في الأوامر العرفيه إذا قال السيّد لخدمه مثلاً: ادخل السوق و اشتر اللحم، لا يكون إلّا تحقّق ما يكون معدوماً في الخارج، و تبديل حالته العدميه بحاله الوجوديه من طريق الأمر، و لا شكّ في أنّه لا يتحقّق لأى شىء سوى الطبيعه هاتان الحالتان، فإنّها قد تكون معدومه و قد تكون موجوده، و لا يمكن اجتماع الفرد الخارجى مع حاله عدميه، فإنّ قوام الفرديه بثلاثه أشياء: و هى الطبيعه و الوجود و الخصوصيات الفرديه، فكيف يتصوّر حالتان للوجود الخارجى؟! فالغرض من توجه الأمر إلى المكلف أنّ ما ليس بموجود في الخارج يصير بيده موجوداً، و هذا لا يكون غير الطبيعه شيئاً آخر.

سلمنا أنّ الوجود الخارجى المأمور به و المنهى عنه مؤثّر في ترتّب الآثار و المصالح و المفاسد، و لكنّه لا يدلّ على كون متعلّق الأمر و النهى أيضاً وجودهما خارجى؛ إذ لا- طريق لتحقّق الغرض و الإيصال إليه إلّا- بتعلّق الأمر بالطبيعه، و توهم عدم إمكان التفكيك بين متعلّق الأمر و محصّل الغرض باطل، بعد الإثبات بالأدله الثلاثه أنّ متعلّق الأحكام هى الطبيعه، هذا أمر عقلاى و وجدانى.

و بذلك يدفع توهم آخر، وهو: أن المتعلق إن كانت طبيعته لا بدّ من الالتزام بكفايه الوجود الذهني للمأمور به أيضا في مقام الامتثال، فإن الوجود الذهني كالوجود الخارجي واقعته من الواقعيّات.

و الجواب عنه: أن الغرض من الأمر معلوم لنا و لا- شبهه فيه، و هو إيجاد المأمور به و تحقّق طبيعته في الخارج، لا مجرد واقعته الطبيعيه و لو تحققت بالوجود الذهني؛ إذ لا يترتب عليه شيء من الآثار.

إذا لاحظت هذه المقدمات الثلاثه يظهر أن اجتماع الأمر و النهي، و تصادقهما في شيء واحد جائز، و لا يتصور مانع عنه لإثباتنا في المقدمه الاولى أن سرايه الحكم عن دائره متعلقه إلى أمر خارج عنها ممتنع؛ إذ الحكم تابع للملا-ك، و هو لا- يتحقّق في الخارج عن المتعلق، فلا يسرى الوجوب عن دائره الصلاه، و كذا الحرمة عن دائره الغصب.

و لإثباتنا أيضا في المقدمه الثانيه أن معنى أصاله الإطلاق بعد جريان مقدمات الحكمه في مثل الصلاه واجبه غير معنى أصاله العموم و هو أن موضوع الوجوب و متعلقه هي نفس طبيعه الصلاه، لا أن الصلاه بجميع عوارضها و مقارناتها واجبه.

و لإثباتنا أيضا في المقدمه الثالثه أن متعلق الحكم في الواجبات و المحرّمات عبارته عن نفس طبيعته، و دخاله الوجود الخارجي فيه بعنوان القيد مستحيل، كما أن دخاله الوجود الذهني فيه غير معقول، فيعرض الوجوب كعروض عنوان الكلّيه و الوجود على نفس طبيعته.

و نرى في الشريعه تعلق الأمر بالصلاه بقوله: أقيموا الصلاه و النهي بالغصب بقوله: لا- تغصب مثلاً، و لا- شكّ في أنه لا يتحقّق التضادّ و التمانع بينهما في مرحله تعلق الحكم، كما أنه لا يتحقّق التضادّ في هذه المرحله بين الأمر بالصلاه و سائر النواهي،

كالنهي عن الغيبه و الزنا و النظر إلى الأجنبية مثلا.

نعم، قد يتصادق عنوان الغضب و الصلاه في الخارج على شيء واحد حين إتيان الصلاه في الدار المغصوبه، و لكن هذا الاتّحاد و التصادق يكون من لوازم وجودهما الخارجى، و معلوم أنّ الخارج لا يرتبط بمرحله تعلق الحكم؛ إذ هو ظرف موافقه الحكم و مخالفته أى ظرف سقوط التكليف، و هو متأخر عن مرحله ثبوته التى تكون محلّ البحث هاهنا، فلذا يجوز تعلق الأمر و النهى بالعنوانين المتصادقين فى الوجود الخارجى أحيانا، بل و إن كان التصادق دائما؛ لأننا نبحت فى تكليف محال، لا فى التكليف بالمحال كما مرّ تفصيله، و هذا الطريق أجود الطرق للقول بجواز الاجتماع.

و قد مرّ عن المحقق النائنى قدّس سرّه القول بجواز اجتماع الأمر و النهى فى شيء واحد، و إن كان المأمور به وجود خارجى الصلاه و المنهى عنه وجود خارجى الغضب، فإنّهما من المقولتين المتباينتين و تركيب انضمامى لا اتّحادى.

و لكنّه ليس بتمام؛ لأنّه متفرّع على كون متعلّق الأحكام الطباع الموجوده فى الخارج، و قد أثبتنا فى المقدمه الثالثه أنّه لا يتحقّق فى مرحله تعلق الأحكام سوى ذات الطبيعه، فلا يكون هذا الطريق قابلا للمساعده أصلا، هذا أولا.

و ثانيا: أنّ كون الصلاه و الغضب من المقولتين ليس بصحيح؛ إذ الصلاه أمر اعتبارى، و الغضب أمر انتزاعى، و كلاهما خارجان عن دائره المقولات، و إن لاحظنا بعض أجزاء الصلاه مع منشأ انتزاع الغضب كالركوع-مثلا-مع واقعيّه التصرّف فى دار الغير، فيكون كلاهما من مقوله الأين.

و ثالثا: أنّ جواز الاجتماع فى تركيب الانضمامى من البديهيات، و لا يمكن لأحد فيه القول بالامتناع، فإنّ مجرد الانضمام و الاتّصال و المجاوره لا يوجب سرايه النهى عن متعلّقه إلى متعلّق الأمر، و بالعكس فهو خارج عن محلّ البحث؛ إذ النزاع بين

القائل بالجواز و الامتناع فى تركيب الاتحادى، كما هو المعلوم.

لا يتوهم أنّ امتناع الاجتماع فى تركيب الاتحادى من البديهيات بعد فرض كون الصلاه و الغصب من مقوله واحده، و تركيبهما فى الخارج بالتركيب الاتحادى.

فإنّا نقول: إنّ الأمر و النهى لا- يتعلّق بالمقوله، بل يتعلّق بطبيعه الصلاه و الغصب، و لا- شكّ فى استقلالهما فى مرحله تعلّق الحكم. فيكون الطريق للقول بجواز الاجتماع طريق الذى ذكرناه.

و يمكن أن يقال: إنّ القول بجواز الاجتماع يستلزم أن تكون الصلاه فى الدار المغصوبه مأمورا بها و منهيّا عنها معا، مع أنّه لا يمكن للوجود الواحد أن يكون كذلك، فنسأل أنّها واجبه أم محرّمه أم واجبه و محرّمه معا؟ و الجواب عنه: أنّها مع وصف الوقوع فى الدار المغصوبه ليست بواجبه؛ إذ الواجب هى الصلاه، و وصف وقوعها فى مكان كذا خارج عن متعلّق الأمر، و هكذا ليست بمحرّمه؛ إذ الحرام هو الغصب و وصف تحقّقه فى ضمن الصلاه خارج عن متعلّق النهى، و معنى جريان أصاله الإطلاق فيهما كما مرّ أنّ طبيعه الصلاه متعلّق الأمر، و طبيعه الغصب متعلّق النهى، فلا- دليل لنا لوجوبها و لا لحرمتها؛ إذ لا يكون بهذا العنوان متعلّق حكم من الأحكام.

إن قلت: أنّ تعلّق الأمر يكشف عن محبوبته المأمور به للمولى، و تعلّق النهى يكشف عن مبغوضيه المنهى عنه له، و لا يزم القول بجواز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد كونه محبوبا و مبغوضا معا للمولى، مع أنّ المحبوبيه و المبغوضيه يرتبط بالوجود الخارجى لا- بالطبيعه المجرّده، فكما أنّه لا- يمكن أن يكون الجسم الواحد معروضا للسواد و البياض و البياض معا فى آن واحد، كذلك الموجود فى الخارج مع كونه واحدا لا يمكن أن يكون محبوبا و مبغوضا معا لتحقق التضادّ بينهما.

قلت: إنّ السواد و البياض واقعتان خارجيتان و لا بدّ من كون معروضهما أيضا

موجودا فى الخارج، فمعنى قولنا: الجسم أبيض أنّ الجسم الموجود فى الخارج فعلا- أبيض، فلذا لا- يمكن أن يكون الجسم الموجود فى الخارج معروضا للسواد و البياض الخارجى معا.

و لكن الحبّ و البغض كالعلم يكون من الأوصاف القائمه بالنفس الإنسانى، و من الأوصاف النفسائيه ذات الإضافه إلى الخارج، فلا بدّ من ملاحظه قيامها بالنفس أولا، و ارتباطها بالخارج ثانيا، أمّا من جهه قيامها بالنفس فيجب أن تكون فى البين نفس حتّى تتّصف بأنّها تحبّ شيئا أو تبغض شيئا أو تعلم شيئا، و أمّا من جهه إضافتها إلى الخارج فنرى بالبدايه تعلق كمال المحبّه و الاشتياق بكثير من الأشياء، مع تحقّقها فى الخارج فعلا، كالمحبّه إلى الحجّ فى موسمها، و هكذا فى البغض، و العلم، و قد مرّ أنّ الاشتياق مبدأ من مبادئ الإراده، و عامل المحرّك لتحقّق المراد، فظرف تحقّقه قبل تحقّق المراد.

و قد ذكر فى تقسيم العلل أنّ من جملة العلم الغائيه و هى متأخره عن المعلول فى الوجود الخارجى، و متقدّمه عليه فى التأثير، فيظهر أنّ قبل تحقّق المعلول يتحقّق الاشتياق إليه.

بل قد يتعلّق العلم بالممتنع كما فى قولنا: شريك البارى ممتنع، فإنّ بعد تصوّره و جعله موضوعا نحكم بامتناعه.

لا يتوهم أنّ تحقّق العلم بدون تحقّق المعلوم كيف يعقل مع أنّ العلم من أوصاف ذات الإضافه؟!!

فإنّ نقول: إنّ طرف إضافه العلم فى الحقيقه و الواقع هو ما ينعكس فى الذهن لا الموجود الخارجى الذى يتصوّر فى بادئ النظر أنّه متعلّق العلم، و على هذا فلا فرق بين أن يكون المعلوم موجودا فى الخارج بالفعل أم لا؛ و هكذا فى الحبّ و البغض.

فعلى هذا يكون وقوع الصلاه فى الدار المغصوبه فى الخارج مجمع العنوانين، و فى

الذهن له صورتان: الصورة الصلاتية و الصورة الغصبيه، أحدهما متعلق الحبّ النفساني، و الآخر متعلق البغض النفساني، فمقايسه هذه المسأله مع السواد و البياض ليس بصحيح.

بل قد يتحقّق في الموجود الخارجى جهه معلومه، وجهه مجهوله مثلا إذا رأينا شيها من البعيد بعد إحراز حيوائتيته و الشكّ فى إنسائتيته و فرسيتته يكون الموجود الخارجى معلوما لنا و مجهولا- معا؛ إذ المعلوم هى صوّرت جنسيتته المرتسمه فى النفس، و المجهول صوّرت فصليتته المرتسمه فيها، مع أنّه لا يمكن خارجا تحقّق الجنس بدون الفصل، و بالعكس، فإذا أمكن التفكيك بين صوره الفصلية و صوره الجنسية.

فالتفكيك بين صوره الصلاتيه و صوره الغصبيه بطريق أولى بمكان من الإمكان.

و الفرق الآخر بين مسأله السواد و البياض و ما نحن فيه أنّ اجتماع السواد و البياض فى جسم واحد فى آن واحد لا يمكن بأى وجه من الوجوه، و لو من جهه أشخاص متعدده، و أمّا اجتماع الحبّ و البغض فى شىء واحد من جهه واحده فلا يمكن بالنسبه إلى شخص واحد، و أمّا بالنسبه إلى شخصين فلا شكّ فى جواز اجتماعهما، فلا يثبت بهذا الطريق القول بالامتناع.

إن قلت: إنّ وجود الأمر كاشف عن وجود المصلحه الملزمه فى الأمور به، و وجود النهى كاشف عن وجود المفسده الملزمه فى المنهى عنه، و يستلزم القول بجواز اجتماع الأمر و النهى أن يتحقّق فى وجود واحد مصلحه ملزمه و مفسده ملزمه معا، و الحال أنّ التضادّ بين المصلحه و المفسده مثل التضادّ بين السواد و البياض.

قلت: إنّّه لا بدّ من ملاحظه المقيس عليه فى الابتداء، بأنّ الموضوع فى قضيه الجسم أبيض لا- تكون ماهيته الجسم؛ إذ لا يتحقّق التضادّ فى مرحله الماهيه كما مرّ تفصيله، بل الموضوع هو الجسم الخارجى المتخصّص بخصيصيات الفرديه، فلذا نقول: هذا الجسم مع اتّصافه بالبياض لا يعقل اتّصافه بالسواد فى آن واحد، فيعرض

البياض أو السواد على هذا الجسم بدون واسطه.

أما أتصاف شىء بالحسن أو القبح أو المصلحه إذا قلنا: هذا الشىء حسن أو هذا الشىء ذات مصلحه أو هذا الشىء قبيح، فيحتاج إلى الواسطه و تشكيل القياس، مثلا إذا رأينا إيذاء اليتيم من جهه شخص مثلا نقول: هذا العمل ظلم و الظلم قبيح فهذا العمل قبيح، و معنى تشكيل القياس أنّ موضوع القبح عنوان كلى بلحاظ انبعاثه على إيذاء اليتيم يكون هذا العمل قبيحا، و هكذا فى الحسن و المصلحه، و هذا يوجب الفرق بين ما نحن فيه و الجسم أبيض، فإنّ فى عروض البياض على الجسم لا- واسطه فى البين، بل الهذيه محفوظه، و مع حفظ الهذيه لا- يعقل اجتماع السواد و البياض، و بدونه لا إشكال فى اجتماعهما، و نقول: هذا الجسم معروض للبياض و ذاك الجسم معروض للسواد، و لا يتحقّق الهذيه فى الصلاه فى الدار المغصوبه، بل يحتاج إلى تشكيل القياس، فلذا نقول: هذا العمل صلاه و الصلاه مشتمله على المصلحه الملزمه فهذا العمل مشتمل على المصلحه الملزمه، و هكذا نقول: هذا العمل غصب و الغصب مشتمل على المفسده الملزمه فهذا العمل مشتمل على المفسده، و ليس معناه عروض الحكم و المحمول فى الكبرى على الموضوع فى الصغرى بلا- واسطه، بل هو يعرض على الموضوع فى الكبرى ثم ينطبق على الموضوع فى الصغرى بعنوان مصداق الكلى.

و هذا لا ينافى مع القول بتعلّق الأحكام بالطبائع، و ترتّب الآثار على وجودها الخارجيه، لا الماهيات.

فإنّ بين الماهيه و الوجود مع العوارض المشخصه يتحقّق واسطه باسم وجود الطبيعه، و هو الذى يتقوّم المصلحه به؛ إذ وجود الصلاه ناهى عن الفحشاء و المنكر لا ماهيتها و لا عوارضها الفرديه، و أما موضوع التضادّ هو الوجود مع العوارض المشخصه، و لا يكفى فى تحقّقه وجود المجرد، فلذا يصحّ القول: بأنّ الجسم الموجود أبيض و أسود معا بلحاظ الأفراد المتحقّقه فى الخارج. و على هذا يتحقّق ثلاث

مراحل: الأولى: مرحلة عروض الوجوب على الصلاة، وهي مرحلة الماهية والطبيعة. الثانية: مرحلة ترتب الآثار، وهي مرحلة وجود الصلاة في الخارج، ويرتبط المصلحة و المفسده بهذه المرحلة. الثالثة: مرحلة التضاد، وهي مرحلة الماهية الموجوده المتخصّصه بخصوصيات فردية، فلا مانع من كون الصلاة في الدار المغصوبه مشتمله على المصلحة بلحاظ أنّها صلاة، و مشتمله على المفسده بلحاظ أنّها غضب.

و الطريق الذي اخترناه إلى هنا يبتنى على فرض تحقّق التضادّ بين الأحكام الخمسه، و رفع غائلته بتعدّد المتعلّق، مع أنّ تحقّق التضادّ بينها يحتاج إلى البحث و الدقّه، بأنّ تعريف التضاد هل ينطبق على الأحكام الخمسه أم لا؟ و أنّ حقيقه الحكم ما هو؟

أمّا تعريف المتضادّين فعلى ما ذكره المنطقيون: أنّهما ماهيتان نوعيتان مشتركتان في جنس القريب مع البعد بينهما، أو كمال البعد بينهما.

فعلى هذا لا يتحقّق التضاد بين الصنفين من ماهيته واحده، كما أنّه لا يتحقّق بين الماهيتين النوعيتين المشتركتين في جنس البعيد و المتوسط.

و أمّا حقيقه الحكم فهي على ثلاث احتمالات:

الأوّل: ما قال به المحقّق النائيني قدّس سرّه على ما بيالى: أنّ الحكم عبارته عن الإراده المتعلّقه بالبعث إلى شيء أو الزجر عنه، و المظهره بصدور البعث أو الزجر عن المولى.

فاسم الإراده المتعلّقه بالبعث هو الوجوب، و اسم الإراده المتعلّقه بالزجر هي الحرمة، و لا شكّ في عدم صدق تعريف التضاد عليهما على هذا المعنى؛ لعدم كون الإرادتين المذكورتين نوعين من الإراده، بل هما شخصان منها؛ إذ القيام و القعود أمران متضادّان بخلاف الإرادتين المتعلّقتين بهما؛ إذ القيام و القعود دخيلان في تشخّص الإراده لا في نوعها، و تعلقها بأشياء متعدّده لا يوجب تغيير ماهيتها، كما أنّ تعلق

العلم بمعلومات مختلفه لا- يوجب تغيير ماهيته العلم، فإن كان الحكم هي الإراده المتعلقه بالبعث أو الزجر لا يصدق عليه تعريف التضاد أصلاً، مع أنّ الوجوب و الاستحباب كلاهما عبارتان عن الإراده المظهره المتعلقه بالبعث، و الفرق بينهما بقوّه الإراده و ضعفها، و من المسلّم أنّ الاختلاف بالشده و الضعف لا يمكن أن يرجع إلى الاختلاف في الماهيه.

الاحتمال الثاني: أنّ الحكم هو البعث الاعتبارى الذى يتحقّق بواسطه هيئه «افعل»، و الزجر الاعتبارى الذى يتحقّق بواسطه هيئه «لا تفعل» كما هو المختار، و على هذا الاحتمال أيضا لا ينطبق تعريف التضاد عليهما بأدله متعدده:

الأول: أنّه قد مرّ فى المباحث السابقه أنّ الموضوع فى قضيه حمليه إن كان هذا الجسم الموجود فى الخارج و المحمول هو الأسود و الأبيض معا تكون القضيه كاذبه؛ لتحقق التضاد بينهما فى هذه المرحله، و إن كان الموضوع فيها ماهيه الجسم و المحمول هو الأسود و الأبيض معا تكون القضيه صادقه؛ إذ لا يكون فى هذه المرحله من التضاد بل التناقض أثر و لا خبر، فلذا يصحّ القول بأنّ ماهيه الإنسان موجوده و معدومه معا، و الموجود بلحاظ أفراده الموجوده فى الخارج، و المعدوم بلحاظ أفراده الممكن التحقّق و المعدومه فيه. و قد مرّ أيضا أنّ البعث أو الزجر لا- يمكن أن يتعلّق بغير الماهيه؛ إذ لا- يعقل تعلّقه بهذا الموجود، فإنّ معناه تحقّق الصلاه فى الخارج أوّلا ثمّ تعلّق البعث بها و هكذا فى الزجر، فتكون ماهيه الصلاه مبعوث إليها و ماهيه الغصب مزجور عنها، و لا يتحقّق التضاد فى هذه المرحله.

إن قلت: إن لم يتحقّق التضاد و التناقض فى مرحله الماهيات فلا مانع من وقوع ماهيه واحده متعلّقا للبعث و الزجر معا، كقولنا: صلّ و لا تصلّ.

قلت: لا- شكّ فى استحاله تعلّق البعث و الزجر معا بماهيه واحده، مثل: صلّ و لا تصلّ، و لكن علّتها لا تكون عباره عن التضاد، بل تكون علّتها عدم مقدوريه

هذا التكليف للمكلف في مقام الامتثال، مثل أن يقول المولى: اجمع بين الضدين، فعدم إمكان تعلق الأمر و النهى بطبيعته واحده في آن واحد لا يكون كاشفا عن تحقق التضاد بينهما.

الدليل الثاني: قد مرّ أنّه لا- فرق في مسأله التضاد و عدم إمكان عروض السواد و البياض على معروض واحد في آن واحد أن يكون من جهه شخص واحد أو من جهه أشخاص متعدده، و أمّا في البعث و الزجر فيمكن أن تكون طبيعته واحده في آن واحد من جهه أحد الموالى مبعوث إليها و من الجهه الاخرى مزجور عنها، مثل أن يقول أحدهم لابنه: اشرب اللبن و الآخر يقول لابنه: لا تشرب اللبن، فلا يتحقق التضاد بين البعث و الزجر أصلا.

الدليل الثالث: أنّ التضاد يرتبط بالامور الواقعيه و الحقائق و التكوينيّات، و لا محلّ له في الامور الاعتباريه؛ إذ مرّ في تعريف أهل المعقول: أنّ المتضادين ماهيتان نوعيتان، و من المعلوم أنّ الماهيه لا- تتحقق في الامور الاعتباريه، بل هي للواقعيّات العينيّه و الخارجيه، و استعمال كلمه الماهيه في الامور الاعتباريه- مثل ماهيه الإحرام و ماهيه الصلاه- يكون على سبيل العناية و المجاز و المسامحه، فإنّها تابع لاعتبار الشرع أو العقلاء، فالأحكام من الامور الاعتباريه، و بعيدة من مسأله التضاد بمراحل.

بقي متمّم: و هو أنّه قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): إنّ لا- ريب في أنّ الأحكام الخمسه متضاده في مقام فعليّتها و بلوغها إلى مرتبه البعث و الزجر.

و الظاهر منه أنّه لا فرق بين الأحكام الخمسه في أصل عنوان التضاد، و رتبه التضاد من حيث الشدّه و الضعف، فعلى فرض قبول التضاد بين الوجوب و الحرمة

ص: ٦٠

كيف يمكن إثباته بين الوجوب والاستحباب مع أنّ الفرق بينهما أنّ أحدهما ناش عن الإرادة القويه و الآخر ناش عن الإراده الضعيفه؟! يمكن أن يتوهم: أنّ تغاير منشأهما يوجب التغاير بينهما، ولكنه ليس بصحيح؛ إذ التغاير بين البعثين ليس بأزيد و أشدّ من التغاير بين الإرادتين، وقد ذكرنا أنّ اختلاف الإرادتين في الشدّه و الضعف لا- يرجع إلى اختلاف الماهوى، بل كلاهما داخلان تحت كلّ واحد مشكك، فلا يتحقّق التضاد بينهما، و على هذا لا يمكن تحقّق التضاد بين البعثين الناشئين من مراحل ماهيته واحده، و لكن جريان هذا الإشكال على صاحب الكفايه مبتن على كون مدّعه تحقّق التضاد بين جميع الأحكام الخمسه، مع أنّه اعترف في بحث استصحاب كلّ القسم الثالث و مواضع آخر من الكفايه: بأنّه يتحقّق كمال المغايره بين الوجوب و الاستحباب بنظر العرف، و أمّا بنظر العقل فيكون الاختلاف بينهما في الرتبة بعد دخولهما في ماهيته كليّه مشكك واحده.

و معلوم أنّ مسأله اجتماع الأمر و النهى مسأله عقليه لا ترتبط بالعرف، و لازم بيانه قدّس سرّه في مواضع آخر عدم تحقّق التضاد بينهما في هذه المسأله، فيتحقّق الاختلاف بين كلامه هاهنا و كلامه في سائر الموارد في تحقّق التضاد و عدمه بين الوجوب و الاستحباب.

الاحتمال الثالث: أنّ الحكم أمر اعتباريّ يتحقّق عقيب البعث و الزجر، و على هذا أيضا لا- ينطبق تعريف التضاد لجريان الأدلّه المذكوره في الاحتمال الثاني هاهنا أيضا، لا سيّما الدليل الثالث، من عدم تحقّق التضاد في الامور الاعتباريه التي تكون تمام تقوّمها بالاعتبار، و أنّه يتحقّق في الماهيات و الحقائق و الواقعيّات، و إطلاق الماهيه على الامور الاعتباريه لا- يخلو عن المسامحه، فالحكم بأيّ معنى كان لا يتحقّق التضاد بين الأحكام حتّى بين الوجوب و الحرمة.

و من الأدلّه القائلين بجواز اجتماع الأمر و النهى دليل قابل للتحقيق و الملاحظه،

و هو: أنه لو لم يجز اجتماع الأمر و النهى لما وقع نظيره و قد وقع كما فى العبادات المكروهه، كالصلاه فى مواضع التهمه و فى الحَمَام و الصيام فى السفر و فى بعض الأيام كصوم يوم عاشوراء. بيان الملازمه أنه لو لم يكن تعدد الجبهه مجديا فى إمكان اجتماعهما لما جاز اجتماع حكّمين آخرين فى مورد مع تعددها؛ لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من التضاد، بدهاه تضادها بأسرها، و التالى باطل؛ لوقوع اجتماع الكراهه و الإيجاب أو الاستحباب فى مثل: الصلاه فى الحمام و الصيام فى السفر و فى عاشوراء و لو فى الحضر، و اجتماع الوجوب و الاستحباب مع الإباحه أو الاستحباب فى مثل: الصلاه فى المسجد أو الدار.

و المحقق الخراسانى قدّس سرّه فى مقام الجواب عنه يقسّم العبادات المكروهه على ثلاثه أقسام مع وجود العبادات المحرّمه كصلاه الحائض؛ لعدم اجتماع الأمر و النهى فيها معا، بل هى منهيّا عنها فقط.

و قال: إنّ العبادات المكروهه على ثلاثه أقسام: أحدها: ما تعلّق به النهى بعنوانه و ذاته و لا بدل له كصوم يوم عاشوراء، و النوافل المبتدئه فى بعض الأوقات مثل بعد صلاه العصر إلى الغروب. ثانيها: ما تعلّق به النهى كذلك، و يكون له البدل كالنهي عن الصلاه فى الحمام. ثالثها: ما تعلّق النهى به لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجودا أو ملازما له خارجا كالصلاه فى مواضع التهمه، بناء على كون النهى عنها لأجل اتّحادها مع الكون فى مواضعها (1).

و معلوم أنّ القسم الثالث الذى ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه بناء على اتّحاد الصلاه و الكون فى مواضع التهمه مؤيد للطريق الذى ذكرناه، فإنّ بعد إثبات جواز اجتماع الأمر و النهى بالبرهان هذا أقوى شاهد لوقوعه فى الشريعة، و أفتى به الفقهاء.

ص: ٦٢

و أمّا القسم الثاني فقد مرّ منّا أنّ النسبه بين العنوانين المتصادقين لا- يختصّ بعموم من وجه، بل العموم و الخصوص المطلق و المتساويان أيضا داخل في محلّ النزاع، و على هذا المبني لا- إشكال في جواز اجتماع الأمر و النهي التنزيهي في الصلاه في الحمام، فإنّها بما أنّها صلاه متعلّق للأمر و واجبه و أنّها صلاه مقيدة بوقوعها في الحمام مكروهه فهي متعلقه للنهي التنزيهي.

و أمّا من أنكر دخول عموم و خصوص المطلق في محلّ النزاع مثل صاحب الفصول، أو أنكر جواز اجتماع الأمر و النهي مثل صاحب الكفايه قدّس سرّه فلا بدّ له من جواب آخر، و أولى الجواب ما قال به المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1) و حاصله: أنّ الخصوصيات الفرديه لا مدخلية لها في الأمور به، و لكن الشارع حين وجّه الأمر بإقامه الصلاه لاحظ أنّ المكلف غافل و جاهل بالفرق الموجود بين الصلاه في الحمام و الصلاه في المسجد و الصلاه في الدار مثلا، و أنّ صلاه ذي المصلحه إذا لوحظت مع الخصوصيات الفرديه بعضها توجب حرازه و منقصه في المصلحه، و بعضها توجب زيادتها، و بعضها لا توجب التغيير فيها.

فلذا يقول الشارع في مقام إرشاد المكلف إلى هذه الواقعيه بأنّه لا تصلّ في الحمام، ليس معناه حكما مولويّا كراهيّا، بل إرشاد إلى أنّ وقوع الصلاه في المكان المذكور يوجب المنقصه في مصلحتها، و هكذا معنى صلّ في المسجد ليس حكما مولويّا استحبابيّا بل إرشاد إلى أنّ إتيانها فيه يوجب زياده المصلحه، و ما نقول بامتناع اجتماعه هاهنا عباره عن اجتماع حكيمين مولويين، و لا مانع من اجتماع الحكم المولوي مع الحكم الإرشادي، فلا ينطبق الدليل مع المدعى؛ إذ لا يتحقّق الحكمان هاهنا في الحقيقه، كأنّ الشارع يقول: إن كنت تريد زياده المصلحه فصلّ في المسجد، و إن كنت تريد عدم نقصانها فلا تصلّ في الحمام.

ص: ٦٣

و أما القسم الأول فلا إشكال فيه أيضا على المبنى المختار، فإنَّ صوم يوم عاشوراء مستحبٌ، و متعلّق الأمر بعنوان أنه صوم يوم من أيام السنه، و مكروه و متعلّق النهى التنزيهى بعنوان أنه صوم المقيّد بيوم عاشوراء.

و على القول بالامتناع أو خروج عموم و خصوص المطلق عن محلّ النزاع لا بدّ من جواب آخر، و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) فى مقام الجواب عنه: إنّ النهى تنزيها عن صوم يوم عاشوراء بعد الإجماع على أنه يقع صحيحا، و مع ذلك يكون تركه أرجح كما يظهر من مداومه الأئمّه عليهم السّلام على الترك، إمّا لأجل انطباق عنوان ذى مصلحه على الترك مثل مخالفه بنى اميّه، و إمّا لأجل ملازمه الترك كعنوان كذلك، فيكون الترك كالفعل ذا مصلحه موافقه للغرض، و إن كان مصلحه الترك أكثر فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحبين المترامين، فلا يرتبط بمسأله اجتماع الأمر و النهى، هذا ملخّص كلامه قدّس سرّه.

و استشكل عليه سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (٢) بأنّ الترك عدمى لا ينطبق عليه عنوان وجودى، و لا يمكن أن يكون ملازما لشيء، فإنّ الانطباق و الملازمه من الوجوديات التى لا بدّ فى ثبوتها لشيء من ثبوت ذلك الشيء، فلذا يكون تقسيم العدم إلى عدم المطلق و عدم المضاف و عدم الملكه نوع من المسامحه، و لذا لا يصحّ تعلّق الطلب بالترك فى باب النواهي، بل النهى زجر عن الوجود كما أنّ الأمر بعث إليه.

و لكن مع قطع النظر عن إشكال الإمام قدّس سرّه يرد عليه إشكال آخر و هو أنّ بعد ما عرفت أنه فى مورد الواجبات ليس بأزيد من حكم واحد كما أنه فى مورد المحرّمات أيضا كان كذلك، فترك الواجب ليس بحرام بل فعله واجب، و ترك المحرّم ليس بواجب بل فعله حرام، و هكذا فى الاستحباب و الكراهه إذا كان الشيء مستحبّا

ص: ٦٤

١- ١) المصدر السابق.

٢- ٢) تهذيب الاصول ٤١٤: ١-٤١٦.

لا يتَّصف تركه بالكراهه كما إذا كان الشيء مكروها لا يتَّصف تركه بالاستحباب، و بعبارة اخرى: الأمر بالشيء لا يقتضى النهى عن ضده العام، ولا النهى عن ضده الخاص.

فنقول: سلّمنا أنّ عنوان ذى المصلحه يتّحد مع ترك الصوم فى يوم عاشوراء، أو ملازم معه و يتحقّق المستحبّان المتزاحمان، و التزاحم هاهنا بين الفعل و الترك، و لكن البحث فى تعلق النهى التزاهى على صوم يوم عاشوراء، و هو محطّ نظر القائل بجواز الاجتماع فى مقام الاستدلال؛ لوقوعه فى الشريعة، فكيف يكون هذا قابلا للحلّ و الجواب.

و قد مرّ أنّه على المبنى المختار قابل للجواب حتّى على فرض انحصار محلّ النزاع بالعموم و الخصوص من وجه، و لكنّه يبتنى على مقدّمه و هى أنّ يوم عاشوراء عيد لبنى امّيه كما نرى فى زيّاره عاشوراء «أنّ هذا يوم تبرّكت به بنو امّيه و ابن آكله الأكباده» فلذا يصومون فيه و يهيئون مئونه سنتهم، و يلبسون الثياب الجديده و يخضبون و أمثال ذلك، فمتعلّق الكراهه فى الحقيقه هو التشبه بهم، و معلوم أنّ التشبه ليس من العناوين القصدية، بل واقعيّه يحصل بدون القصد، و من مصاديق التشبه بهم هو الصوم فى هذا اليوم، و مصداقه الآخر التجاره و ذخيره مئونه السنه فيه، فيتحقّق لنا عنوانان:

أحدهما: صوم مطلق الأيام سوى العيدين و شهر رمضان و هو متعلّق الاستحباب. و ثانيهما التشبه بنى امّيه فى يوم عاشوراء و هو متعلّق النهى الكراهتى، و نسبه العناوين عموم و خصوص من وجه، فهذا أيضا دليل للقول بجواز الاجتماع.

و إلى هنا ذكرنا أنّ محلّ النزاع فى مسأله اجتماع الأمر و النهى يرتبط بتكليف محال، و لا يرتبط بتكليف المحال، فلذا قلنا: إنّ عدم وجود المندوحه خارج عن محلّ النزاع فإنّه تكليف محال مع الواسطه و منشؤه عدم مقدوريه مكلف به، و لا يخفى أنّه

على فرض ثبوت التضاد بين الأحكام. و أما بعد الإثبات بالأدلة الأربعة أنه لا يتحقق التضاد بينها، فلا بد من إرجاع محل النزاع من التكليف محال، وقد مرّ أنّ تعلق الأمر و النهى بعنوان واحد مثل «صَيْلٌ» وَ لا-تُصَلُّ» لا إشكال فيه من حيث البعث و الزجر؛ إذ المحالّيه ناشئه عن عدم قدره المكلف على امثالهما، إذا كان الأمر فى عنوان واحد هكذا يكون فى عنوانين متصادقين بطريق أولى كذلك. فلا يتحقق هاهنا تكليف محال أصلا.

ثم ذكر صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) فرعا بعد الفراغ عن أصل مسأله الاجتماع و هو عبارته عن حكم الخروج عن الدار المغصوبه بعد دخولها بسوء الاختيار و الالتفات، مع أنّه أيضا تصرّف فى مال الغير بدون إذنه، و لكنّه مضطرّ إليه، إلا أنّ الاضطرار إليه يكون بسوء الاختيار، مع أنّه ممّا ينحصر به التخلّص عن محذور الحرام.

و يستفاد من مجموع الكلمات أنّه يتحقّق هاهنا خمسّه أقوال:

الأول: أنّه مأمور به و منهى عنه معا مثل الصلاه فى الدار المغصوبه، و اختاره العامه و الفاضل القمى ناسبا له إلى أكثر المتأخرين و ظاهر الفقهاء، و هذا القول مبني على القول بجواز اجتماع الأمر و النهى فى أصل المسأله، و لكن لا يلزم على القائل بالاجتماع الالتزام بهذا القول؛ إذ يمكن له أن يقول بعدم وجود الأمر هاهنا، كما سيأتى.

الثانى: أنّه مأمور به فقط.

الثالث: أنّه منهى عنه فقط.

الرابع: أنّه لا يكون مأمورا به و لا منهيا عنه.

الخامس: أنّه كان منهيا عنه قبل الدخول، و لكن النهى يسقط بحدوث

ص: ٦٦

الاضطرار، فلذا لا- يكون منهيًا عنه بالنهي الفعلي، إلا أنه يجرى عليه حكم المعصية و أثر النهي، و هو ما اختاره صاحب الكفايه قدس سره.

و أمّا كونه مأمورا به أو مأمورا به و منهيًا عنه معا فلا- دليل عليه من الآيه، و الروايه و الإجماع، و يستفاد من الروايات حرمه التصرف في مال الغير أو مال المسلم فقط، كقوله عليه السلام: «لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بإذنه» (1) هكذا قوله عليه السلام: «حرمه مال المسلم كحرمه دمه».

فلا يكون الخروج بهذا العنوان حراما، بل الدخول أيضا كان كذلك، فإنه يكون حراما بعنوان التصرف في مال الغير بدون إذنه فليس من الوجوب النفسى أثر و لا خبر، و ما يتحقق هاهنا هو الحكم التحريمى المتعلق بالتصرف في مال الغير.

و يمكن القول بتحقق الوجوب الغيرى لعنوان الخروج بعد قبول أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام- أى الترك- و أن النهى عن الشىء يقتضى الأمر بوضده العام، فيستفاد من الحديث المذكور أن ترك التصرف في مال الغير يكون واجبا، فيكون الخروج مقدّمه لترك التصرف فيه؛ و بعد قبول أن مقدّمه الواجب واجبه يكون الخروج مأمورا بالأمر الغيرى. و إن أنكرنا أحد من المبنيين أو كلاهما كما هو الحق لا يتحقق أى نوع من الأمر، فلا مجال للقول الأوّل و الثانى.

الظاهر أن القول الثالث- يعنى كونه منهيًا عنه- يكون مقتضى التحقيق، و لا- يرتفع النهى الفعلى بالاضطرار، بدليل مبناه الذى اخترناه تبعا لسيدنا الاستاذ الإمام قدس سره و يترتب عليه ثمرات متعدده، و هو أنه لا بدّ لخطابات شخصيه من شرائط خاصه، فإذا توجه الخطاب الشخصى إلى عبد من جهه المولى توقّف فعليته و تنجزه عليه، و استحقاق العقوبه على مخالفته، على علم المكلف بالمكلف به، و مقدوريه

ص: ٦٧

المأمور به له، وعدم الاضطرار بتركه. ونضيف إليها أنّ غرضه من البعث والزجر إن كان الانبعاث و الانزجار لا بدّ من علم المولى أو احتمال به بتحقيق الانبعاث و الانزجار فيه بعدهما، ونضيف أيضا أنّه لا بدّ من كون المأمور به و المنهى عنه مورد ابتلاء المكلف، كما اشترطه الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سرّه (1) لتنجز العلم الإجمالى.

و أمّا فى الخطابات العامّة مثل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» و «آتُوا الزَّكَاةَ»، فإن قلنا بانحلالها بخطابات متعدّده حسب تعدّد المكلفين فهى أيضا ترجع إلى خطابات شخصيّة، ولا بدّ فيها من تحقّق الشرائط المذكورة، و حينئذ إذا كان البعث لغرض الانبعاث لا معنى لتوجّه الخطاب إلى الكفّار و العصاة؛ لأنّ الله تعالى يعلم بكفرهم و عصيانهم.

و لكن التحقيق فيها عدم الانحلال، و أنّه لا بدّ لها من شرائط خاصّة أخرى، و نرى بالوجدان شمولها لجميع المكلفين من القادر و العاجز و العالم و الجاهل و المضطرّ و غيره و الكافر و العاصى، و يصحّ توجّه الخطاب إليهم بعد علم المولى بامثال أكثرهم أو عدّه منهم، فلذا يعتبر فى الروايات و المحاورات أنّ الجاهل و العاجز معذور فى المخالفة، لا أنّهما خارجان عن دائره التكليف.

و يشهد على ذلك أمور:

الأوّل: أنّ الشكّ فى تحقّق الشرط و عدمه فى الواجبات المشروطة يرجع إلى الشكّ فى أصل الوجوب و يجرى فيه أصاله البراءة، و على هذا إن قلنا بانحلال خطابات عامّة و شككنا فى مورد تحقّق القدره و عدمه على إتيان المأمور به تجرى أصاله البراءة قاعده، مع أنّه مجرى أصاله الاحتياط عند الفقهاء، و لا يتصوّر له دليل سوى خروج القدره عن دائره الشرطيّه، و أنّ العاجز أيضا مكلف، و لكن العجز عذر فى المخالفة، و هذا شاهد لعدم الانحلال.

ص: ٤٨

الأمر الثاني: أنه لا إشكال في وجوب القضاء على النائم في جميع أوقات الصلاة كمن كان نائماً قبل الزوال إلى بعد الغروب مع أنه على القول بالانحلال لا- يمكن توجيه التكليف إليه أصلاً في وقت الأداء، فكيف يمكن تكليفه بالقضاء، والحال أنه لم يفت منه شيء ولا طريق له إلا عدم انحلال خطابات عامه، وتوجيهها إلى النائم وغيره، إلا أن النائم في ترك الصلاة في الوقت كان معذوراً.

و أمّا وجوب قضاء صوم أيام الحيض على الحائض مع عدم وجوب أدائه عليه، فيكون بدليل خاص، بدون أخذ عنوان الفتوى فيه، بخلاف النائم فإنّ دليل وجوبه عليه، هو اقض ما فات كما فات.

الأمر الثالث: أن ما ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه في طرفي العلم الإجمالي من شرطيه كون المنهية عنه مورد ابتلاء المكلف بكلا طرفيه وإلا يكون التكليف مستهجناً، نقول: إنّ هذا الشرط يصحّ بالنسبة إلى خطابات شخصيه، وهكذا على القول بالانحلال في خطابات عامه، لا- على القول بعدم الانحلال، فلذا يصحّ تكليف جميع المكلفين بالاجتناب عن الخمر الموجود بأقصى نقاط العالم إذا كان مورد ابتلاء كثير منهم أو عدّه منهم، ويظهر ثمرته في العلم الإجمالي إن علمنا بخمريه هذا المائع، أو المائع الموجود في أقصى نقاط العالم، فيلزم الاجتناب عنه؛ إذ لا يكون التكليف شخصياً حتى نلاحظ حال آحاد المكلفين، و من هنا لا يرى من أحد أن يقول بشرطيه قيد المذكور للتكليف العامه.

الأمر الرابع: أنّ على القول بالانحلال في الخطابات التكليفية العامه لا بدّ من القول به في الخطابات الوضعيه أيضاً؛ إذ لا فرق بينهما من هذه الجبهه، فكما أنه لا يصحّ الحكم بالاجتناب بدون قيد «إن ابتليت» عن الخمر الموجود في أقصى نقاط العالم، كذلك لا يصحّ الحكم بنجاسه الخمر المذكور بدون قيد المذكور، فإنّ جعل هذا الحكم مستلزم للغويه.

مع أنه لا- شك في عدم دخاله قيد الابتلاء في نجاسه الخمر، و لا- يقول أحد بأن الخمر الخارج عن دائره الابتلاء لا يكون نجسا، فإذا كان الأمر في الأحكام الوضعيه هكذا يكون في الأحكام التكليفيه أيضا كذلك، فلذا لا يصح مقايسه خطابات العامه بالخطابات الشخصيه، و لا- شك في شمولها لجميع أفراد المكلفين، و لكن المكلف إذا لم يكن عالما يكون معذورا في المخالفه، و من هنا يكون الدليل للبراءه العقليه عباره عن قاعده قبح العقاب بلا بيان، لا قبح التكليف بلا بيان، فيشمل التكليف للعالم و الجاهل و النائم و المضطر، إلا أن العناوين المذكوره تكون عذرا في المخالفه.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن الخروج من دار مغصوبه كالدخول فيه يكون منهيًا عنه فقط، و صدق عنوان الاضطرار عليه لكونه الطريق المنحصر للتخلص عن الحرام لا يوجب المعذوريه؛ إذ الاضطرار بسوء الاختيار لا يكون عذرا لا عقلا و لا شرعا، بل حرمه الدخول و الخروج تكون بعنوان التصرف في مال الغير لا- بعنوانهما، و لا- يتحقق عذرا فيما نحن فيه، فبعد أن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده العام و بالعكس، و أن مقدمه الواجب ليست بواجبه، و لا يتحقق الملازمه بين وجوب المقدمه، و وجوب ذى المقدمه، و أنه لا- يتحقق الانحلال في الخطابات العامه، نستفاد أن الخروج بعنوان التصرف في مال الغير يكون منهيًا عنه بالنهى الفعلى المنجز فقط.

و أما مع رفع اليد عن المباني الثلاثه المذكوره فهل يكون الخروج عن الدار المغصوبه كالصلاه فيه مأمورا به و منهيًا عنه معا أم لا؟

قال صاحب الكفايه قدس سره (1): إنه لو قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى في الصلاه في الدار المغصوبه مع ذلك يكون الخروج عنه خارجا عن عنوان هذه المسأله، فإن من

ص: ٧٠

المسلم بين القائل بالجواز و القائل بالامتناع تحقّق العنوانين فيها: أحدهما: عنوان الصلاة و هو متعلّق الأمر، و ثانيهما: عنوان الغضب و هو متعلّق النهي، و الاختلاف في سرايه الأمر و النهي عن متعلّقيهما إلى متعلّق آخر و عدمه.

و لا- يتحقّق في الخروج عن الدار المغصوبه عنوانان، فإنّه بعنوانه يكون مأمورا به و منهيا عنه معا، و هو نظير صلّ و لا تصلّ لا شكّ في امتناعه، إلا أنّ علّه الامتناع عند القائل بالتضاد بين الأحكام عباره عن اجتماع الضدّين، و عند منكره عباره عن عدم قدره المكلف على الامتناع، فلا يصحّ المقايسه بين المثالين، فإنّ الصلاة في الدار المغصوبه تكون من مصاديق مسأله اجتماع الأمر و النهي بخلاف الخروج من الدار المغصوبه.

و التحقيق: أنّ ما ذكره المحقّق الخراساني قدّس سرّه ليس بصحيح؛ إذ قد مرّ أنّ موضوع الحرمة و النهي في الروايه هو عنوان التصرّف في مال الغير يكون الخروج كالدخول من مصاديقه، كما أنّ حرمة البقاء في الدار المغصوبه تكون بهذا العنوان لا بعنوانه، فلا- مجال للقول بكون الخروج منهيا عنه بعنوانه، بل بعنوان محصّل التصرّف في مال الغير حرام. هذا من جهه النهي و الحرمة.

و أمّا من جهه الأمر و الوجوب فلا شكّ في أنّ الوجوب هاهنا وجوب غيريّ و مقدّمى، بأنّ التصرّف في مال الغير إن كان حراما يكون ترك التصرّف واجبا على القول بالافتضاء من باب المقدّمه، فيتعلّق الوجوب الغيرى بالخروج بعنوان المقدّميه لترك التصرّف، و قد مرّ في بحث مقدّمه الواجب أنّ متعلّق الوجوب الغيرى لا- يكون وجود الخارجى المقدّمه مثل نصب السلم الخارجى و لا- عنوان نصب السلم مثلا، بل متعلّقه هو عنوان ما يتوقّف عليه الكون على السطح؛ إذ يقال في مقام التعليل لوجوب نصب السلم بأنّه ما يتوقّف عليه الصعود على السطح، مثل: لا تشرب الخمر لأنّه مسكر، و لا تأكل الرمان لأنّه حامض، و معناه أنّ أكل كلّ حامض محكوم

بالحرمة، كما أنّ شرب كلّ مسكر محكوم بالحرمة.

فالحكم بالحرمة حقيقه متعلق بأكل الحامض و شرب المسكر، و نسبته إلى الرّمّان و الخمر لا- يخلو عن المسامحة، فإنّهما من مصاديق أكل الحامض و شرب المسكر، و هكذا فيما نحن فيه؛ إذ الحاكم بالملازمة بين وجوب شرعى ذى المقدمه و وجوب شرعى المقدمه هو العقل، و بديهى عند العقل أنّ الوجوب الشرعى المقدمى يتعلّق بما يتوقّف عليه ترك التصرف.

و قال صاحب الكفايه فى مقام إنكار دخول الأجزاء فى هذا البحث: بأنّ الواجب بالوجوب الغيرى ما كان بالحمل الشائع مقدمه- أى المصادق-لأنّه المتوقّف عليه لا عنوان المقدمه-أى ما يتوقّف عليه الواجب-نعم يكون هذا العنوان علّه لترشّح الوجوب على المعنون يعنى المصادق (١).

فكأنّه يقول بالفرق بين حيث التقييد و حيث التعليل، و أنّ للقيّد دخاله فى المتعلّق، و لكنّ العلّه واسطه لحمل الحكم على ذيها، و تبعه فى هذا الكلام آخرون.

مع أنّه ليس بصحيح بنظر العقل و العقلاء، و لا- تسامح فى حكم العقل، و هو يقول فى مقام التعليل لوجوب نصب السّلم: لأنّه مقدمه الكون على السطح، فيكون متعلّق الوجوب الشرعى الغيرى عنوان مقدمه الكون على السطح، و نسبه وجوب الغيرى إلى نصب السّلم بما أنّه يتحد مع المقدميه مسامحه.

و نستفاد من هنا أنّ الوضوء بعنوانه لا يكون واجبا، بل يكون مستحبا بهذا العنوان؛ إذ الوجوب الغيرى يتعلّق بعنوان ما يتوقّف عليه الواجب، و الوضوء من مصاديقه، فللعقل حكم واحد و هو أنّ ما يتوقّف عليه الصلاه واجب، و يشمل هذا الحكم الكلى لجميع المقدمات و إن كانت عشره، فيكون محطّ الحكم فى الحيثيه

ص: ٧٢

التعليّيه كالحثّيه التقيديّه عبارته عن نفس العله، و لا فرق بينهما أصلاً.

و بالنتيجه: يتحقّق هاهنا أيضاً عنوانان: أحدهما: عنوان التصرّف في مال الغير و هو متعلّق النهي، و ثانيهما: عنوان ما يتوقّف عليه ترك التصرّف فيه و هو متعلّق الأمر، و قد انطبق العنوانان في الخروج عن الدار المغصوبه، فلا يصحّ الإشكال على أبي هاشم و أتباعه من هذه الجهه، و يكون الخروج مأموراً به و منهيّاً عنه معا بعنوانين.

و لكن يرد الإشكال عليه من جهه اخرى، و هو أنّه قد مرّ في إحدى المقدمات المذكوره لمسأله الاجتماع انحصار بعض العلماء النزاع في مورد تحقّق قيد المندوحه، و ذكرنا بعدم دخاله القيد المذكور في جهه المبحوث عنها. و لكن لا بدّ من تحقّقه في تطبيق مسأله اجتماع الأمر و النهي في الخارج مثل سائر الشرائط المعتمده للتكليف.

فعلى هذا نستشكل عليه أنّ الخروج لا- يمكن أن يكون المأمور به و المنهيّ عنه معا؛ لعدم تحقّق قيد المندوحه له بعد الورود بسوء الاختيار؛ إذ لا طريق سوى الخروج، و هذا فارق بينه و بين الصلاه في الدار المغصوبه. و بالنتيجه: لا يمكن الالتزام بما قال به أبو هاشم و أتباعه مع رفع اليد عن المباني الثلاثه المذكوره أيضاً، فيكون الخروج مأموراً به و لكن يجرى عليه حكم المعصيه و أثر النهي بدون تعلّق النهي الفعلي به، و هو ما اختاره صاحب الفصول ظاهراً.

و البحث الآخر أنّه يتحقّق قاعده فلسفيّه مسلّمه و هي أنّ الامتناع بالاختيار لا- ينافي الاختيار. قال المحقّق النائيني قدّس سرّه (1): إنّ بناء على كون المقام من صغريات تلك القاعده فالحقّ ما عليه المحقّق الخراساني قدّس سرّه من أنّه ليس بمأمور به شرعاً، و لا منهيّاً عنه مع كونه يعاقب عليه.

ص: ٧٣

و أما بناء على عدم كون المقام من صغريات تلك القاعدة فالحق ما اختاره الشيخ الأنصارى قدّس سرّه (1) من كون الخروج مأمورا به فقط، ثم قال: و الأقوى أنّه ليس مصداقا لها، و ذكر أدلّه له، و المهمّ منها دليان:

الأوّل: أنّ الخروج غير ممتنع للتمكّن من تركه بإرادته البقاء، إذ يجوز له أن يريد الخروج، و يجوز له أن يريد البقاء، فلا امتناع فى البين حتّى نقول: الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

الثانى: أنّ مورد القاعدة المذكوره ما لا يكون للعقل نظر خاصّ فيه و إلاّ لا محلّ لها، و ما نحن فيه كان كذلك؛ إذ العقل يحكم لمن كان أمره دائرا بين الخروج و البقاء بتعيّن الخروج عليه؛ لأنّه أقلّ المحذورين، فلا مجال لقاعده الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، فالخروج مأمور به فقط و لا يجرى عليه حكم المعصيه.

و العجب من المحقّق النائنى قدّس سرّه أنّه لم يلاحظ كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه بالدقّه، فإنّه صرّح بعدم ارتباطها فيما نحن فيه، بل هى ذكرت فى مقابل الأشاعره؛ لقولهم بأنّ أفعال الإنسان كالحركه و السكون و أمثال ذلك غير اختياريه لما هو المسلّم عند الفلاسفه من أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد، و أنّ الشىء ما لم يمتنع لم يعدم، فكلّ وجود مسبوق بوجود الوجود، و كلّ عدم مسبوق بامتناع الوجود، و لا معنى لاستناد وجود القيام و عدمه إلى الإراده بل عدمه مستند إلى امتناع الوجود، و وجوده مستند إلى وجوبه.

فقالوا فى جوابهم: إنّ المقصود من الواجب فى القاعده هو الواجب بالغير لا الواجب بالذات، و معناها أنّ الشىء ما لم يتحقّق علته التامّه لا يمكن أن يتحقّق فى الخارج، و معلوم أنّ الجزء الأخير للعلّه التامّه عبارته عن الإراده، فلذا نقول:

ص: ٧٤

الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار.

و هكذا في جانب الامتناع؛ إذ المراد منه لا يكون الامتناع بالذات بل الامتناع بالغير بمعنى أنّ الشيء ما لم يتحقق علته التامه يمتنع وجوده في الخارج، و جزء أخيرها هو إرادته الإنسان، فلذا نقول: إنّ هذه القاعدة مؤيده للاختيار، و لا يرتبط بما نحن فيه أصلا كما أشار إليه صاحب الكفايه قدّس سرّه.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّ الخروج منهى عنه بالنهي المنجز الفعلي، و مع قطع النظر عن المباني المذكوره يكون مأمورا به، و يجرى عليه حكم المعصيه. هذا تمام الكلام في مسأله اجتماع الأمر و النهى.

في أنّ النهى عن الشيء يقتضى فساده أم لا

إشاره

جعل صاحب الكفايه قدّس سرّه عنوان البحث بهذا النحو، مع أنّ كلمه «الشيء» مطلق يشمل النهى المتعلّق بمثل الزنا و شرب الخمر أيضا، و الحال أنّ جملة «يقتضى فساده أم لا» تكون قرينه لاختصاصه بالعبادات و المعاملات، الشيء الذي قد يقع صحيحا و قد يقع فاسدا و لا مناقشه من هذه الجبهه.

و لكن التعبير بكلمه «يقتضى» مع كونه ظاهرا في السببيه و التأثير لا- ينطبق مع بعض الأدلّه التي ستذكر في أصل البحث، مثل استدلال بعض العلماء لاستفاده الفساد من النهى في المعاملات بأنّ النهى فيها ظاهر في الإرشاد بفساد المعامله، كقوله عليه السلام:

«لا تبع ما ليس عندك» (١) إذ لا- يكون معناه أنّه إذا بعث مال الغير ارتكبت محرّما، بل معناه أنّ بيع مال الغير بدون إذنه لا يؤثّر في التمليك و التملك، و معلوم أنّ الإرشاد حكاية عن الواقعيه، و لا يتناسب مع التعبير بكلمه الاقتضاء و السببيه.

ص: ٧٥

(١- ١) انظر الوسائل ٤٧: ١٨، ب ٧ من أبواب أحكام العقود، ح ٣.

كما أنه لا يصح التعبير بكلمه «يدل» مكان كلمه «يقتضى» فإنّ فاعله عباره عن النهى و هو لفظ، و إذا نسبت إليه كلمه الدلاله فلا بدّ من انحصارها فى محدوده الدلاله اللفظى الوضعى، مع أنّا نرى استدلال بعض العلماء لاستفاده الفساده من النهى المتعلّق بالعباده بأنّه إذا تعلّق النهى بالعباده فمعناه مبغوضيّه العباده للمولى، و حينئذ يحكم العقل بأنّ الذى يكون مبغوضا للمولى لا يمكن أن يكون مقربا إليه، فعلى هذا كيف يصحّ التعبير بكلمه «يدل» أى الدلاله المستنده بظهور اللفظ.

فالأولى التعبير بأنّه هل يكشف أو يستفاد من تعلّق النهى بالعباده فسادها أم لا؟

و أما البحث عن مقدّمات المسأله فقال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1) فى

المقدّمه الاولى

بأنّ الفرق بين هذه المسأله و المسأله السابقه فى جهه المبحوث عنها كما عرفت فإنّها فى المسأله السابقه عباره عن السرايه و عدم السرايه، و فى هذه المسأله عباره من أنّ تعلّق النهى بالعباده يستلزم فسادها أم لا.

و لكنّك عرفت أنّه ليس بصحيح فإنّ بعد تغاير المسألتين من حيث الموضوع و المحمول لا تصل النوبه إلى تغايرهما فى جهه المبحوث عنها، فإنّ الموضوع فى المسأله السابقه هو اجتماع الأمر و النهى فى واحد، و المحمول فيها هو الجواز و عدمه، و الموضوع فيما نحن فيه تعلّق النهى بالشىء، و المحمول هو اقتضاء الفساد و عدمه، فلا يتحقّق جهه الاشتراك بينهما أصلا حتّى نقول بتغايرهما فى جهه المبحوث عنها.

المقدّمه الثانيه

أنّه لا شكّ فى اصوليه هذه المسأله لانطباق ضابطه علم الاصول عليها؛ لوقوعها كبرى القياس لاستنتاج حكم فرعى.

فإنّا نقول على القول بالاقتضاء: بيع ما ليس عند البائع يكون منهيا عنه، و النهى

ص: ٧٦

المتعلّق بالمعامله يقتضى الفساد، فبيع ما ليس عنده يكون فاسداً، و لكن البحث فى أنّها مسأله اصوليه لفظيه أو مسأله اصوليه عقليه، قال المرحوم الحائرى قدّس سرّه فى كتاب الدرر (١): إنّها مسأله عقليه. و لكن بعد ملاحظه أنّه لا ضروره لكون المسأله الاصوليه عقليه محضه أو لفظيه محضه، بل يمكن أن تكون مرّكبه منهما، و بعد ملاحظه أنّا نرى فى الكلمات نوعان من الاستدلال لدلاله النهى على الفساد، مثل قولهم فى مثل: لا- تبع ما ليس عندك بأنّه لا- يكون حكماً تحريمياً مولوياً بل يكون حكماً إرشادياً، فإنّ مفاده أنّ هذا النحو من البيع لا يؤثّر فى التمليك و التملك، فهذا الاستدلال يرتبط باللفظ.

و أمّا الاستدلال لاقتضاء النهى فساد العباده بأنّه إذا تعلّق بالعباده معناه مبغوضيتها للمولى و مبعّده عن ساحتها فالعقل يحكم بأنّها لا يمكن أن تكون مقرّبه إليه مثل صلاه الحائض، فهذا يرتبط بالعقل. و بالنتيجه: تكون هذه المسأله عقليه و لفظيه معاً.

المقدّمه الثالثه

أنّ الظاهر من لفظ النهى هو النهى التحريمى، و أمّا النهى التنزيهى فهل يكون داخلاً- فى محلّ النزاع أم لا؟ ربما يقال بخروجه عنه، و يمكن أن يستدلّ لذلك بدليلين:

الدليل الأوّل: أنّه لا يتحقّق مورداً أن يتعلّق النهى التنزيهى بالعباده، توضيح ذلك: أنّ تقسيم العبادات المكروهه إلى ثلاثه أقسام كما مرّ، لا- يتعلّق النهى الكراهتى فيها بنفس العباده، فلذا لا يخلو عن المسامحه. و أمّا القسم الثالث منها- مثل: لا تصلّ فى مواضع التهمه- فقد مرّ أنّ متعلّق النهى هو الكون فى مواضع التهمه و إن تحقّق فى ضمن غير الصلاه، و أمّا فى القسم الثانى مثل لا تصلّ فى الحمام فلا يتعلّق النهى بنفس الصلاه، بل يتعلّق بخصوصيته و وقوعها فى الحمام. و أمّا فى القسم الأوّل مثل لا تصم فى

ص: ٧٧

يوم عاشوراء فقد مرَّ عن المحقق الخراساني قدس سرّه أنّه يتحقّق هاهنا مستحبّان متراحمان و ينطبق كلاهما على هذا اليوم، و لكن استحباب ترك الصوم فيه أرجح من فعله فلا يتحقّق النهي، و إن تحقّق فهو إرشادي.

و قد ذكرنا أنّ متعلّق النهي في المثال التشبّه ببنى اميّه، لا عنوان الصوم بلحاظ أنّهم يصومون فيه باعتقاد أنّه يوم عيد، فلا يكون النهي التنزيهي متعلّقاً بنفس العباده بلا عنايه و تجوّز أصلاً.

و أمّا كراهه اقتداء المسافر بالحاضر، سواء كان بمعنى أقلّيه الثواب من اقتدائه بمسافر آخر، أو بمعنى أقلّيه الثواب من صلاه الفرادى، فلا يتعلّق النهي التنزيهي حتّى في الصورة الثانيه بنفس الصلاه، بل يتعلّق بالاقتداء، فلا يوجد مورد يتعلّق النهي فيه بنفس العباده. فلا مجال للبحث من أنّ النهي التنزيهي إذا تعلّق بالعباده هل يقتضى الفساد أم لا؟

و الجواب عنه أنّ محلّ البحث لا- ينحصر بالعبادات بل يشمل عنوان البحث كما مرّ لكلّ ما يكون قابلاً للتصاف بالصحه و الفساد، و هو أعمّ من العبادات و المعاملات، هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّه لا- شكّ في كون عنوان الاقتداء منهياً عنه كما اعترف المستدلّ به، و الحال أنّ الاقتداء أمر عبادى، فلذا يقولون: إنّ الرياء في الجماعه يوجب بطلان الجماعه قطعاً، و يقول بعض: إنّّه يوجب بطلان الصلاه أيضاً، و هذا كاشف من عباديّه الاقتداء، فيتعلّق النهي التنزيهي في العباده هاهنا.

الدليل الثانى: ما أشار إليه صاحب الكفايه قدس سرّه (1) بقوله: إنّ ملاك البحث يعمّ التنزيهي، و معه لا وجه لتخصيص العنوان، و اختصاص عموم ملاك بالعبادات

ص: ٧٨

لا يوجب التخصيص بالنهي التحريمى كما لا يخفى.

و هذا إشاره إلى توهم الذى يكون الدليل للقائل بخروج النهى التنزيهى عن محلّ البحث، و هو أنّ عموم الملا-ك يختصّ بالعبادات؛ لأنّ المرجوحية المستكشفه عن النهى تحريميا كان أو تنزيهيا إنّما تنافى صحّه العباده؛ لأنّها تستدعى المحبوبيه المنافيه للمرجوحية دون المعامله؛ إذ لا- ملازمه قطعاً بين النهى التنزيهى فيها و بين الفساد، فلا تنافى مرجوحيتها صحّتها، كما فى مثل بيع الكفن يكون كذلك، فيكون عدم اطّراد عموم الملاك فى المعاملات قرينه على إرادته التحريمى من النهى المذكور فى العنوان؛ لأنّه مطرد فى العبادات و المعاملات.

و الحقّ فى الجواب عنه ما قال به المحقّق الخراسانى قدّس سرّه.

ثمّ اختلف العلماء فى دخول النهى الغيرى و عدمه فى محلّ النزاع، و قال صاحب القوانين قدّس سرّه (١): بأنّه خارج عنه؛ لعدم استحقاق العقوبه على مخالفته، و هو نظير الأمر الغيرى، فلذا لا يشمل البحث.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدّس سرّه بأنّ دلالة النهى الغيرى على الفساد على القول به إنّما يكون لدلالته على الحرمة من غير دخل لاستحقاق العقوبه على مخالفته فى ذلك، و يؤيّد ذلك أنّه جعل ثمره النزاع فى أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده فساداً إذا كان عباده (٢)، مع أنّ النهى المتعلّق بالعباده كالصلاه مكان الإزاله يكون غيرياً.

و لكن الحقّ مع المحقّق القمى قدّس سرّه و الدليل على ذلك ما نذكره لا ما ذكره قدّس سرّه، و هو أنّه كما لا دخل لاستحقاق العقوبه على مخالفته فى الفساد، كذلك لا دخل للحرمة

ص: ٧٩

١-١ (١) قوانين الاصول ١٠٢:١.

١-٢ (٢) كفايه الاصول ٢٨٤:١.

بما هي فيه، بل حرمة الشيء تكشف عن مبغوضيته للمولى، وأنه مبعد عن ساحته، ولا يمكن أن يكون شيء واحد بعنوان واحد مقرباً ومبعداً معاً، ومعلوم أنّ النهي الغيرى أيضا يكشف عن مبغوضيته المنهى عنه، ولكنّه كان كاشفاً عن مبغوضيته لأجل الغير، لا عن مبغوضيته الذاتيه، ولا منافاه بين المبغوضيه و المبعديه من أجل الغير، والمقربيه من حيث الذات فتكون الصلاه مكان الإزاله من حيث الذات محبوبه للمولى، ومن حيث إنّها مقدّمه لترك الإزاله الحرام مبغوضه له، فلذا أنكرنا الثمره المذكوره، و قلنا بصحّه الصلاه على القول بالافتضاء أيضا.

وقد مرّ في تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى و إلى الأصلى و التبعى أنّ الواجب الغيرى يمكن أن يكون أصلياً و يمكن أن يكون تبعياً، بخلاف الواجب النفسى فإنّه لا يكون إلا أصلياً، وحيث إن قلنا بدخول النهى الغيرى فى محلّ النزاع يقع البحث فى أنّه هل يتحقّق الفرق بين النهى الغيرى الأصلى، و النهى الغيرى التبعى أم لا؟ و إن قلنا بخروجه عنه فلا يبقى مجال لهذا البحث كما هو الحقّ.

المقدّمه الرابعه

أنّ لفظ الشيء فى عنوان البحث عام كما ذكرنا، و لكن بقربنه جملة يقتضى الفساد ينحصر بما كان قابلاً للصحّه و الفساد، و هو عباره عن المعاملات و العبادات، فنستفاد من ذلك أنّ مثل شرب الخمر خارج عن محلّ النزاع؛ إذ لا أثر له حتّى يتّصف بالصحّه و الفساد بلحاظ ترتّب الأثر و عدمه، و هكذا «شيء» الذى له أثر لا ينفك عنه، مثل إتلاف مال الغير، فإنّ أثره -أى الضمانه- يترتّب عليه دائماً و إن تحقّق فى حال النوم أو الاضطراب أو الغفله، فينحصر محلّ النزاع بالعبادات و المعاملات بمعنى الأعمّ من العقود و الإيقاعات.

و يمكن أن يقال: إنّ تعلق النهى بالعباده كيف يتصوّر، مع أنّه لا بدّ فى العباده من تعلق الأمر بها و لو كان الأمر استحيائياً؟

قال صاحب الكفايه قدّس سرّه فى مقام الجواب عنه: إنّ المراد بالعباده هاهنا ما يكون

بنفسه و بعنوانه عباده له تعالى موجبا بذاته للتقرب من حضرته لو لا- حرمة، كالسجود و الخضوع، و الخشوع له و تسييحه و تقديسه أو ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمرا عباديًا، لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قربي كسائر أمثاله، نحو صوم العيدين و الصلاة في أيام العاده (١).

و من تقسيمات الواجب تقسيمه إلى التبعدي و التوصلّي، و أشار صاحب الكفايه قدس سره إليه هاهنا، و الفرق بينهما أنه يعتبر في صحه الواجب التبعدي و سقوط أمره إتيانه بقصد القربه، بخلاف الواجب التوصلّي.

و استشكل عليه سيدنا الاستاذ الإمام قدس سره (٢) بأن للعباده من حيث اللغة و العرف و العقلاء يكون معنى خاصًا، و هو ما يعتبر عنه باللغة الفارسيه ب(پرستش) و بهذا المعنى تكون الآية الشريفه: **إِيَّاكَ نَعْبُدُ** و كلمه لا إله إلا الله، يعنى لا معبود صالحا للعباده سوى البارى، فنحن نرى اعتبار قصد القربه فى مثل الخمس و الزكاه، مع أنه لا- يصدق عليهما العباده بهذا المعنى، فلا يصح تعبيرهم بأن الواجب التوصلّي يصير عباده إن أتى به بقصد القربه، بل لا يخلو عن المضحكه، و معلوم أن إطاعه البارى أو إطاعه الوالدين و إن تحقّق بقصد القربه لا يصح التعبير عنه بالعباده.

فالأولى فى مقام التقسيم القول بأن الواجب إما تقربى، و إما توصلّي، و التقربى قد يكون عباديًا كالصلاه و الصوم، و قد يكون غير عبادى كالزكاه و الخمس، و ما يوجب الالتزام صاحب الكفايه قدس سره بذكر المصداقين هاهنا للعباده- يعنى ما كانت عباده بالذات، و إن تعلق الأمر مكان النهى يكون أمره أمرا عباديا- عباره عن توسعته لدائره الواجب التبعدي، و أنّ كلما لم يكن توصليا يكون تبعديا، و جعل صلاه الحائض مصداقا للأمر التعليقى، مع أنّها عباده بالفعل فإنّ عباديه الصلاه ذاتيه.

ص: ٨١

١- (١) كفايه الاصول ٢٨٤: ١.

٢- (٢) تهذيب الاصول ١٤٦: ١-١٤٧.

و لكن التحقيق أنّه لا- دليل لنا لانحصار محلّ النزاع بما كان المنهى عنه عباده أو معاملته، حتّى نحتاج إلى معنى العباده و بيان المراد عنها، بل يكون محلّ النزاع عبارته عن كلّ ما كان قابلا للاتّصاف بالصّحّه و الفساد، و وقع متعلّق النهى، سواء انطبق عليه عنوان العباده أو المعامله، أو غيرهما.

و الإشكال على الإمام قدّس سرّه أنّه سلّمنا عدم انطباق عنوان العباده على مثل الزكاه و الخمس، كما أنّ الصلاه لا شكّ فى مصداقيتها للعباده، و إن تحققت من الحائض، لا أنّها لو أمر بها كان أمرها عباديّا و لكن الصوم مع كونه أمرا قلبيا عدميا هل يلحق بالزكاه و الخمس أو يلحق بالصلاه؟ و الظاهر إلحاقه بالصلاه، مع أنّه لا- يتحقّق فيه عنوان العباده بالمعنى المذكور؛ إذ لا دخل للصائميّه يعنى ترك المفطرات فى العباده، و الحال أنّ خروج الصوم عن العباده لا يكون قابلا للقبول لأكثر الفقهاء.

المقدّمه الخامسه

فى توضيح عنوانى الصّحّه و الفساد، قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (١): إنّ الصّحّه و الفساد و صفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار و الأنظار، فربما يكون شىء واحد صحيحا بحسب الأثر أو النظر، و فاسدا بحسب آخر، و من هنا صحّح أن يقال: إنّ الصّحّه فى العباده و المعامله لا تختلف، بل فيهما بمعنى واحد و هو التماميه، و إنّما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار التى بالقياس عليها تتّصف بالتماميه و عدمها، و هكذا الاختلاف بين الفقيه و المتكلّم فى صحّه العباده إنّما يكون لأجل الاختلاف فيما هو المهمّ لكلّ منهما من الأثر بعد الاتّفاق ظاهرا على أنّها بمعنى التماميه، كما هى معناها لغه و عرفا.

و لَمّا كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الإعاده، أو عدم الوجوب فسّر صحّه العباده بسقوطهما، و كان غرض المتكلّم هو حصول الامتثال الموجب عقلا لاستحقاق المثوبه فسرها بما يوافق الأمر تاره و بما يوافق الشريعه أخرى.

ص: ٨٢

و أمّا الصّحّه في المعاملات فهي تكون مجعوله، حيث كان ترتّب الأثر على معاملة إنّما هو بجعل الشارع، و ترتيبه عليها و لو إمضاء، ضروره أنّه لو لا جعله لما كان يترتّب عليه؛ لأصالة الفساد.

فالبيع الصحيح ما يترتّب عليه أثر المترقّب عنه-أى التمليك و التملك و البيع الفاسد-ما لا يترتّب عليه الأثر، و النكاح الصحيح ما يترتّب عليه الزوجيّة و النكاح الفاسد عكسه، و الطلاق الصحيح ما يحصل به الفراق بين الزوجين و الطلاق الفاسد عكسه، و لا يكون للفقهاء اصطلاح خاص في معنى الصّحّه و الفساد في مقابل اللغه و العرف، بل العرف و اللغه و جميع العلوم التي يستعمل فيها كلمه الصّحّه و الفساد موافق في أنّ الصّحّه تكون بمعنى التماميّة، و الفساد بمعنى النقص، و لكن يتوهم مغايرتها على الظاهر بلحاظ مغايره الآثار المترتّب عليها، فيكون التقابل بين الصّحّه و الفساد عين التقابل بين النقص و التمام، يعنى تقابل العدم و الملكه. هذا بعض كلامه قدّس سرّه مع توضيح منّا.

و استشكل عليه سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (1) بأنّه: قد تقدّم في بحث الصحيح و الأعمّ أنّ ترادف الصّحّه و الفساد مع التمام و النقص ممّا لم يثبت بحسب اللغه و العرف، بل ثبت خلافه؛ لأنّ النقص و التمام يطلقان على الشىء المركّب بحسب الأجزاء غالبا إن كان واجدا و مشتملا لجميع الأجزاء و الشرائط و الخصوصيات المعتمره فيه كالإنسان و الدار و المعجون، يقال: إنّ تامّ، و لا يقال: أنّه صحيح، و إن كان فاقدا لبعض الأجزاء أو الخصوصيات يعبر بأنّه ناقص و لا يعبر بأنّه فاسد.

و أمّا الصّحّه و الفساد فيستعملان غالبا في شىء كان له أثر نوعى و خاصيّة نوعيّة بحسب الكيفيات و الأحوال مثل الكيفيات المزاجيّة و شبهها، فيقال: فأكفه صحيحه إذا لم يفسدها الدود و الحراره، أو فاسده إذا ضيّعتها المفسدات، فالتقابل بين

ص: ٨٣

الصَّحَّة و الفساد تقابل التضاد؛ لأنَّ كلاهما أمران وجوديان؛ إذ الصَّحَّة عبارة عن كَيْفِيَّة وجوديَّة عارضه للشئ موافقه لمزاجه بحيث يقبله الطباع، و الفساد عبارة عن كَيْفِيَّة وجوديه عارضه له مخالفه لمزاجه و منافره لطبيعته النوعيه، فيكون بينهما تقابل التضاد، كما أنَّ بين التمام و النقص تقابل العدم و الملكه. هذا بحسب اللغه و العرف.

ثمَّ قال: نعم يمكن تصحيح ما ذكره المحقِّق الخراساني قدس سره من الترادف في العبادات و المعاملات؛ لأنَّه يطلق الصَّحَّة و الفساد على الصلاه بلحاظ واجديتها للأجزاء و الشرائط، و فاقديتها لها، مع أنَّها أيضا كالإنسان و الدار مركبه من الأجزاء و الشرائط، و يصحَّ إطلاق التامِّ و الناقص عليها. و هكذا في المعاملات فإنَّها بحسب أسبابها-أى العقود-تتَّصف بالصَّحَّة و الفساد مثل اتصافها بالتمام و النقص، و هذا بخلاف الاستعمالات العرفيه. إنَّما الكلام فى أنَّ ذلك الإطلاق هل هو بوضع جديد فى لفظى الصَّحَّة و الفساد عند الفقهاء، أو باستعمالهما فى الابتداء مجازا و كثر ذلك حتَّى بلغا حدَّ الحقيقه؟ أقربهما هو الثانى، بل الأوَّل بعيد.

و التحقيق: أنَّه لا شكَّ فى أنَّ الصَّحَّة و الفساد يستعملان فى العبادات و المعاملات بمعنى التمام و النقص، و لكن مع ذلك لا يمكن التفكيك بين أجزاءهما و شرائطهما من حيث الصَّحَّة و الفساد، بخلاف الاستعمالات العرفيه؛ إذ من المعهود القول بأنَّ هذا المركب كالدار مثلا- تامٌّ من حيث الأجزاء، و ناقص من حيث الشرائط، و لا يصحَّ القول بأنَّ هذه الصلاه صحيحه من حيث الأجزاء، و فاسده من حيث بعض الشرائط؛ إذ الصلاه إمَّا صحيحه مطلقا، و إمَّا فاسده مطلقا، و هكذا فى مثل البيع و سائر المعاملات؛ فلا يتحقَّق فيهما مجمع الاتصاف بالصَّحَّة و الفساد.

لا يخفى أنَّه لاحظنا إلى هنا قسما من كلام صاحب الكفايه قدس سره و يستفاد من صدر كلامه و ذيله مع توضيح ممَّا أنَّ الصَّحَّة و الفساد و صفان إضافيان لا واقعيَّه لهما يختلفان بحسب الآثار و الأنظار، فلذا نرى قول بعض الفقهاء بأنَّ الصلاه بدون

السوره مثلا صحيحه، و الآخر يقول: بأنها فاسده، و بعضهم يقول بأن الصلاه منع قراءه التسيحات مرتبه واحده صحيحه، و الآخر يقول بأنها فاسده، و نستكشف من ذلك أنه لا حقيقه لهما، بل هما أمران إضافيان.

ثم استشهد لذلك بمسأله الإجزاء، و قال: أن الأمر فى الشريعه يكون على ثلاثه أقسام: من الواقعى الأولى و متعلقه عبارته عن الصلاه مع الوضوء، و الواقعى الثانوى أو الاضطرابى و متعلقه عبارته عن الصلاه مع التيمم، و الأمر الظاهرى و متعلقه عبارته عن الصلاه مع الوضوء الاستصحابى و لا شك فى اجزاء المأمور به بالأمر الأولى، و لكن تختلف الأنظار فى أن المأمور به بالأمر الثانوى و الظاهرى يفيدان الإجزاء أو لا، بعد أنه صار فى الوقت واجد للماء أو انكشف أنه كان حين الصلاه فاقد الوضوء، و بعض يقول: بأنهما مسقطان للإعاده و القضاء، و الآخر يقول: بأنهما غير مسقطان لهما، و هذا دليل على أن الصّحّه و الفساد أمران إضافيان؛ إذ الصلاه تتّصف بالصّحّه عند القائل بالإجزاء و تتّصف بالفساد عند منكره.

ثم قال: إن الصّحّه عند المتكلم عبارته عن موافقه الشريعه أو موافقه الأمر، و لكن بعض منهم يقول: بأن المقصود من موافقه الأمر هو موافقه الأمر الأولى، و البعض الآخر منهم يقول: إن المراد منها أعم من الأمر الواقعى الأولى و الثانوى و الظاهرى، فيختلف الصّحّه و الفساد بحسب اختلاف الأنظار، فلا واقعته لهما.

و لكن نبحت مع صاحب الكفايه قدس سرّه فى مرحلتين:

الأولى: أن الصلاه بدون السوره صحيحه بنظر و فاسده بنظر آخر لا يكون دليلا لعدم تحقّق الواقعيه لهما، بل يتحقّق لهما واقعيه، و لكن كلّ فقيه يدعى انتهائه و إيصاله إلى الواقعيه، و ينتهى إليها فى الحقيقه أحدهما، و للمصيب أجران، و للمخطئ أجر واحد و معذور فى الخطأ، و لا يرتبط باختلاف الأنظار بخلوّهما عن الواقعيه.

المرحله الثانيه: أنه لا دخل للإجزاء بالصّحّه و الفساد أصلا؛ إذ المفروض فى

باب الإجزاء صحّه المأمور به بالأمر الثانوى و الظاهرى و إتيانه بإجازه الشارع.

و أمّا مع فرض بطلانه كالإتيان بالصلاه مع التيمّم فى أول الوقت مثلا فلا مجال لبحث الإجزاء، بل كلمه الإجزاء يهدينا إلى أنّ المأمور به بالأمر الظاهرى إذا وقع صحيحا، ثم صار واجدا للماء على خلاف العاده هل هو مجزى عن المأمور به بالأمر الواقعى أم لا؟ و ما هو مسلّم بين القائل بالاجزاء و عدمه عباره عن صحّه المأمور به بالأمر الظاهرى، و إتيانه بإجازه الشارع، و لكن فى عين كونه صحيحا هل يكتفى به إذا صار واجدا للماء أم لا؟ هذا خلط وقع فى كلامه بين الإجزاء و عدمه و الصحّه و الفساد.

ثمّ وقع النزاع فى أنّ الصحّه و الفساد من الأحكام الجعليه الشرعيه أم لا؟ و على فرض كونهما مجعول شرعى هل يكون من الأحكام الشرعيه الاستقلاليه أو التبعية أو يختلف الصحّه و الفساد بحسب اختلاف الموارد؟

قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) فى قسم آخر من كلامه فى هذا البحث: إنّه لا- شبهه فى أنّ الصحّه و الفساد عند المتكلم وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقه المأتى به مع المأمور به و عدمها، إلّا أنّ منشأ انتزاعهما أمران واقعيان؛ إذ لا شكّ فى أنّ مطابقه المأتى به مع المأمور به التى تكون منشأ انتزاع الصحّه، و عدمها الذى يكون منشأ انتزاع الفساد أمران تكوينيان واقعيان.

و أمّا الصحّه بمعنى سقوط القضاء و الإعادة عند الفقيه فهى من لوازم الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الأولى عقلا إذا نسبت إليه، حيث لا- يكاد يعقل ثبوت الإعادة و القضاء معه جزما، فالصحّه بهذا المعنى فى المأمور به بالأمر الواقعى الأولى و إن كانت ليست بحكم وضعى مجعول بنفسه أو بتبع تكليف إلّا أنّها ليست بأمر

ص: ٨٤

اعتبارى انتزاعى كما توهم، بل مما يستقل به العقل كما يستقل باستحقاق المثوبه به، و إذا نسبت إلى الأمر الثانوى أو الظاهرى فالسقوط ربما يكون مجعولا و كان الحكم به تخفيفا و منه على العباد مع ثبوت المقتضى لثبوت الإعادة و القضاء، كما عرفت فى مسأله الإجزاء، كما ربما يحكم بثبوتهما، فيكون الصحه و الفساد فى المأمور بالأمر الاضطرارى و الظاهرى حكمين مجعولين لا وصفين انتزاعيين.

نعم، الصحه و الفساد تكون من الأحكام الجعليه الشرعيه فى الطبيعى المأمور به كقوله عليه السلام: من صلى مع التيمم ثم صار واجدا للماء تكون صلاته صحيحه أو فاسده، دون الجزئيات الخارجيه التى يوجد بها المكلف فإنها تتصف بالصحه و الفساد بتبع اتصاف كليهما بهما، و لا- تتصف بهما بالاستقلال، فالحق فى العبادات التفصيل بين العنوان الكلى و الموارد الجزئيه، من حيث جعل الشرعى الصحه و الفساد و عدمه.

و أمّا الصحه فى المعاملات فهى تكون مجعوله، حيث كان ترتب الأثر على معاملة إنما هو بجعل الشارع و ترتيبه عليها و لو إمضاء، ضروره أنه لو لا- جعله لما كان يترتب عليها الأثر؛ لأصالة الفساد. نعم، صحه كل معاملة شخصيه و فساده ليس إلا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سببا و عدمه، كما هو الحال فى التكليفيه من الأحكام، ضروره أن اتصاف المأتى به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما ليس إلا لانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام. هذا تمام كلامه مع توضيح منّا.

و لكن لا شك فى اتصاف العبادات بالوجوب قبل تحققها فى الخارج، فلذا نقول:

الصلاه واجبه قبل إتيانها خارجا، فإن متعلق الوجوب عباره عن نفس ماهيته الصلاه و عنوانها كما مرّ تحقيقه، و هكذا فى سائر الأحكام التكليفيه.

و أمّا فى عروض وصف الصحه و الفساد على العبادات فلا بدّ من تحققها خارجا، و ملاحظه مطابقتها مع المأمور به و عدمها، ثم تتصف بأن هذه الصلاه مثلا صحيحه أم فاسده، و من هنا نستكشف أن الحكم بالصحه و الفساد فيها خارجان عن دائره جعل

الشارع، فإنه محدود بالماهيات و العناوين كما اعترف صاحب الكفايه قدس سره أيضا بأن الحكم بصحة المأمور به بالأمر الأولى يكون من المستقلات العقلية.

و يمكن أن يتوهم أنه قد مرّ في بحث الصحيح و الأعمّ اتفاق القولين بأنّ الوضع و الموضوع له في ألفاظ العبادات عامان نظير أسماء الأجناس، فيستفاد من ضمّ القول بالصحيح و عموميه الوضع و الموضوع له فيها أنّ الصحه و الفساد يرتبطان بالماهيه، و لا يرتبطان بالوجود الخارجى، فإنّ معنى عموميه الوضع و الموضوع له أنّ الشارع لاحظ الصلاه المتصفه بالصحه بنحو العام ثمّ وضع لفظ الصلاه لها، و معناه أنّ للشارع دخل في جعل الصحه و الفساد، كما لا يخفى.

و الجواب عنه كما مرّ في محلّه أنّ القائل بالصحيح لا يؤخذ عنوان الصحيح في الموضوع له، بل يلاحظه مع خصوصيه لا ينطبق خارجا إلا على الصلاه الصحيحه.

و يقول الشارع: جعلت و وضعت لفظ الصلاه للمركّب من عشره أجزاء و خمس شرائط مثلا، و هذا ينطبق على الصلاه التى تكون صحيحه بعد الإتيان فى الخارج، و لا يقول: وضعت لفظ الصلاه للصلاه الصحيحه حتى يرد عليه الإشكال المذكور.

و أمّا قوله قدس سره بالنسبه إلى الأمر الاضطرارى و الظاهرى و أنّ الحكم بإجزاء الصلاه مع التيمّم عن الصلاه مع الوضوء و عدمه لا يرتبط بالعقل و هو من المجعولات الشرعيه، فهو ليس بصحيح مع قطع النظر عن خلطه بين الصحه و الفساد و الأجزاء و عدمه، سلّمنا أنّ العقل لا يدرك أنّ ما يكون شرطا للصلاه منحصر بالطهاره المائيه أو أعمّ منها، فلا بدّ من بيانه من قبل الشارع، و بعد بيانه لا- يكون الحاكم بالصحه و الفساد سوى العقل إن كان الشرط عند الشارع خصوص الطهاره المائيه، و يكون الحاكم ببطلان الصلاه بعد وجدان الماء هو العقل، و إن كان الشرط عنده أعمّ منها فالحاكم بصحتها بعده أيضا هو العقل، مع أنّ أصل اعتبار الشرطيه و الجزئيه و عدمه يكون من المجعولات الشرعيه و هكذا فى الأمر الظاهرى، فإنّ بعد بيان دليل

الاستصحاب من قبل الشارع نستفاد أنّ الطهاره المعبره فى الصلاه أعمّ من الطهاره الواقعيه و الظاهريه، فالعقل حاكم بأنّ هذه الصلاه حيث كانت واجده للطهاره الظاهريه فتكون صحيحه. هذا فى باب العبادات.

و أمّا قوله قدّس سرّه فى باب المعاملات بأنّ الحكم الكلى للصحه مجعول الشارع، بنحو التأسيس أو الإمضاء، بخلاف صحّه المعامله الشخصيه فإنّه يرتبط بالعقل، فهو أيضا ليس بصحيح، فإنّ مثل: أحلّ الله البيع و حرّم الربا تنفيذ للبيع المتداول بين العقلاء من قبل الشارع دون الربا، و ما هو المجعول عند العقلاء عباره عن جعل السببيه و المؤثريه للبيع، و هو يرتبط بماهيه البيع و طبيعته، فلذا يتميّك الفقهاء بإطلاق أحلّ الله البيع فى مثل المعاطاه و أمثال ذلك، و لا شكّ فى أنّ الإطلاق من شئون الطبيعه، فجعل الشارع إمضاء للعقلاء البيع سببا للنقل و الانتقال فى عالم الاعتبار، بخلاف الربا.

و من البديهي أنّ الحكم بالصحه يتوقّف على تحقّق فرد من البيع خارجا حتّى نحكم بأنّ هذا البيع صحيح و ذاك البيع الفاقد لبعض الشرائط مثلا فاسد، و لا معنى لترتب الأثر قبل تحقّق البيع فى الخارج، فلذا وقع الخلط فى كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه بين جعل السببيه و جعل الصحه مع أنّه ليس كذلك كما عرفت، و هكذا إذا فرض للشارع معامله تأسيسيه فالصحه و الفساد فى باب العبادات و المعاملات يرتبط بالعقل، و لا يكون من المجعولات الشرعيه أصلا.

المقدمه السادسه

فى صورته الشكّ، و أنّه إذا لم تنتهى من حيث الدليل إلى دلالة النهى على الفساد أو عدم دلالة عليه و بقينا فى حاله الشكّ فهل يتحقّق هناك أصل يثبت الدلاله عليه أو عدمها أم لا؟ و لا بدّ لنا من البحث هاهنا فى مقامين:

الأوّل فى المسأله الاصوليه بأن يكون الأصل بعنوان الدليل فى صورته الشكّ لدلاله النهى على الفساد و عدمها، الثانى: فى المسأله الفقهيّه، و الشكّ فى أنّ المعامله المحرّمه

هل تكون دخيله فى النقل و الانتقال أم لا؟

و أما فى المقام الأوّل فلا بدّ من حفظ عنوان محلّ النزاع و جريان الأصل، و هو عنوان دلالة النهى و عدمها على الفساد، مثل حفظ عنوان الملازمه فى بحث مقدّمه الواجب، إلاّ- أنّ هذه المسأله كما مرّ تكون مسأله اصوليه لفظيه و اصوليه عقليه معا، بخلاف بحث مقدّمه الواجب فإنّه مسأله عقليه محضه، و على هذا لا- بدّ لنا من البحث من جهه لفظى المسأله و من جهه عقلى المسأله، فنبحث فى الابتداء فى المقام الأوّل من جهه الدلاله الوضعيه بأنّه إذا شككنا فى دلالة النهى بالدلاله اللفظيه على الفساد هل يتحقّق أصل لإثبات المسأله أم لا؟ يمكن أن يتوهم فى بادئ النظر بجريان استصحاب عدم دلالة النهى على الفساد بالدلاله اللفظيه.

و الجواب عنه: أنّه لا بدّ فى الاستصحاب حاله متيقّنه سابقه، و هى مفقوده هاهنا؛ إذ النهى حين حدوثه إمّا كان دالّا على الفساد و إمّا لم يكن دالّا عليه، و حيث لم يعلم شىء منهما فليس له حاله سابقه معلومه لتستصحب.

و يمكن أن يتوهم أنّ وضع المفردات و الحروف مقدّم على وضع المركّبات فى جميع اللغات، و النهى يستفاد من المركّب و هو كلمه «لا» فنقول: إنّ الألف و اللام حين وضع المفردات لا يكون دالّا على الفساد قطعاً، و بعد إيصال النوبه بوضع المركّبات نشكّ فى أنّ الواضع وضعه للدلاله على الفساد أم لا؟ فيستصحب عدم وضعه لها.

و الجواب عنه: أنّ المركّب المذكور فى حال وضع المفردات لم يكن موجوداً و لا موضوعاً حتّى نقول: أنّه لم يكن دالّا فى هذا الحال على الفساد؛ إذ المفردات مغاير مع المركّبات، فلا يتحقّق حاله سابقه متيقّنه للمستصحب. و بالنتيجه: لا يمكن إثبات المسأله من طريق الأصل فى الجهه الاولى من المقام الأوّل.

و البحث فى الجهه الثانيه من المقام الأوّل بأنّ الملازمه العقليه هل تتحقّق بين الحرمة و الفساد أم لا؟ و البحث فى هذه الجهه يكون عين البحث المذكور فى مقدّمه

الواجب، وقد مرّ هناك تحقّق الطريقين لجريان استصحاب عدم تحقّق الملازمه العقليّه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه فى صورته الشكّ، و أمّا طريق الأوّل فهو ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه بأنّ الملازمه إثباتا و نفيًا أمر أزلّيّ، و لا يتحقّق لها حاله سابقه متيقّنه للشاكّ، فإنّ حكم العقل بالملازمه أو عدمها يكون من الأزل، و لا يكون الشكّ فى بقاء الملازمه بعد تحقّقها سابقا أو عدمه بعد عدم تحقّقها ليستصحب الآن، فلا مجال لجريان استصحاب الملازمه، و لازم ذلك فيما نحن فيه أيضا أنّه إذا شككنا فى تحقّق الملازمه بين الحرمة و الفساد، فلا مجال لجريان استصحاب عدم تحقّقها؛ لعدم تحقّق حاله سابقه متيقّنه.

و لكنّه مع ذلك قائل بجريان الاستصحاب فى العام و الخاص، مثلا إذا شككنا فى قرشيّه المرأه نستصحب عدم قرشيّتها بأنّ هذه المرأه قبل ولادتها و قبل انعقاد نطفتها لم تكن قرشيّه، و نشكّ بعد ولادتها فى اتّصافها بالقرشيّه، فنجرى استصحاب عدم القرشيّه.

و يكون وجه تفصيله بينهما على ما قال به أنّ الشكّ فى الملازمه إلى الأزل، و أنّ العقل هل كان حاكما فى الأزل بالملازمه بين الحرمة و الفساد أم لم يكن حاكما بذلك و لا نشكّ فى البقاء، بخلاف الشكّ فى قرشيّه المرأه؛ إذ لا شكّ فى أنّ المرأه القرشيّه باسم هند-مثلا-لم تكن موجوده و بعد تولّدها نشكّ فى أنّه ولدت قرشيّه أم لا، فلا يكون هذا قابلا للمقايسه مع حكم أزلّيّ.

و لكن التحقيق أنّه لا يجرى استصحاب عدم قرشيّه المرأه أيضا كما ذكرناه مكرّرا تبعا لسيدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه؛ إذ لا بدّ فى الاستصحاب من اتّحاد القضيّه المتيقّنه و المشكوكه، و بدونه لا يصدق عنوان النقص، و هو لا يتحقّق فى استصحاب عدم قرشيّه المرأه، فإنّ القضيّه المتيقّنه-يعنى لم تكن هذه المرأه بقرشيّه-قضيّه سالبه محصّله، و هى تكون صادقه مع انتفاء الموضوع أيضا، بخلاف القضيّه المشكوكه فإنّ

وجود الموضوع فيها مفروض و محرز، و لا يمكن الاتحاد بينهما، فلذا لا يجرى استصحاب عدم القرشيّه.

و أما الطريق الثانی فهو ما ذكره الإمام قدّس سرّه (1) و قال: كما أنّ العالمیّه و القرشيّه وصف وجودی للمرأه كذلك الملازمه وصف وجودی، فلا- بدّ من تحقّق الموضوع أوّلاً- باقتضاء القاعدة الفرعيّه حتّى يتّصف بها، و على هذا لا بدّ من تحقّق الحرمة ابتداء، ثمّ اتّصافها بالملازمه مع الفساد أو عدمها و قبل تحقّق الحرمة لا معنى لاتّصافها بالملازمه، فلا مجال لجريان الاستصحاب مع هذه الحاله السابقه العدمیّه نظير استصحاب عدم القرشيّه.

و لكنّه مخدوش؛ بأنّ لازم ذلك تحقّق وجوب ذی المقدمه و وجوب المقدمه معا قبل الاتّصاف بالملازمه لكونها من باب المفاعله، إلاّ- أن يقول باستعمالها مسامحه، و أنّ المقصود منها اللازم و الملزوم، و على هذا أيضا لا يكون الاتّصاف باللازم فرع تحقّق الملزوم، بل معناه أنّه لو تحقّق الملزوم يتحقّق اللازم؛ إذ لا- شكّ في تحقّق الملازمه بين تحقّق آلهه و فساد الأرض و السماء، مع أنّه لم يتحقّق أصلا، و الحقّ مع صاحب الكفايه قدّس سرّه في هذه الجبهه من المسأله، فلا مجال لجريان الأصل في كلتا الجهتين من المسأله.

و مع قطع النظر عن الإشكالات المذكوره يرد عليهما الإشكال المشترك، و هو أنّه يشترط في الاستصحاب أن يكون المستصحب مجعول شرعي، أو موضوعا للحكم الشرعي، مثل استصحاب صلاه الجمعه و استصحاب خمريه المائع بعد الشكّ في زوالها مثلا. و من البديهي أنّ عدم دلالة النهي على الفساد لا يكون مجعول شرعي، و لا موضوعا للحكم الشرعي، و لا نرى في روايه أن تقول: إذا كان النهي دالّا على

ص: ٩٢

١- (١) تهذيب الاصول ٤١٢: ١- ٤١٣ و ٤٨٠- ٤٨٢. مناهج الوصول إلى علم الاصول ١٥٦: ٢- ١٥٧. معتمد الاصول ٢١٤: ١- ٢١٥.

الفساد يثبت حكم كذا و إذا لم يكن كذلك يثبت حكم كذا.

و هكذا عدم الملازمه بين الحرمة و الفساد لا يكون مجعول الشرعى و لا موضوعا للحكم الشرعى؛ إذ الملازمه إثباتا و نفيًا مسأله عقليه، و إن تحقّق الملازمه بينهما يتحقّق الفساد بحكم العقل.

و لو لا هذا الإشكال المشترك يرد على صاحب الكفايه قدّس سرّه إشكال آخر و هو أنّه لا فرق بين استصحاب عدم قرشيّه المرأه و استصحاب عدم دلالة النهى على الفساد فلما ذا قلت بجريان الأوّل دون الثانى؟ و الفارق أنّ عدم قرشيّه المرأه موضوع للحكم الشرعى؛ بأنّ المرأه إذا لم تكن قرشيّه فهى تحيض إلى خمسين سنه، هذا كلّّه بالنسبه إلى المقام الأوّل.

و أمّا فى المقام الثانى فلا بدّ من ملاحظه المعاملات و البحث فيها مرّه و ملاحظه العبادات، و البحث فيها مرّه اخرى، و نبحت فى باب المعاملات أوّلا على مبنى المختار فى مسأله الصّحه و الفساد و ثانيا على مبنى صاحب الكفايه قدّس سرّه فيها، و اخترنا أنّ الصّحه و الفساد من عوارض الوجود الخارجى، فمثلا إذا وقع البيع فى الخارج قد يكون معروضا للصّحه و قد يكون معروضا للفساد، فعلى هذا إن تحقّق بيع فى وقت النداء و فرضنا أنّه منهيّ عنه و حرام و شككنا فى أنّ النهى يدلّ على فساده أم لا و يرجع الشكّ إلى أنّ المبيع صار ملكا للمشتري و الثمن ملكا للبائع و حصل النقل و الانتقال به أم لا، فيستصحب عدم حصول النقل و الانتقال و يعبر عنه بأصالة الفساد.

لا- يخفى أنّ محلّ البحث هى الشبهات الحكميه، و أنّ البيع فى وقت النداء صحيح أم لا- و لا- تجرى هاهنا أصالة الصّحه، فإنّ مجراها الشبهات الموضوعيه كالشكّ فى رعايه المتعاملين شرائط الصّحه و عدمها.

و اختار المحقّق الخراسانى قدّس سرّه أنّ الصّحه و الفساد يرتبط بالطبيعه و يعرض عليها

مثل عروض الحرمه و الوجوب عليها، و هذا إن شككنا في أن بيع وقت النداء صحيح أم لا و يرجع الشك إلى أن الشارع جعل الصَّحَّه لبيع وقت النداء أم لا، فيستصحب عدم جعل الصَّحَّه له و لو في زمان ما من صدر الإسلام، فعلى كلا المبنيين تكون المعامله باطله.

و أما في باب العبادات فقد نقول بلزوم تحقُّق الأمر الفعلي لصَّحَّه العباده، و قد نقول بكفايه تحقُّق المناط في صحتِّها، و على الأوَّل فإن تعلق النهي بالعباده فلا- معنى لتعلق الأمر بها و لو استحبابا بعد فرض تعلق النهي بنفس العباده، ففي مسأله فقهيَّه نحكم ببطلانها لفقدان الأمر، و نعبّر هاهنا أيضا بجريان أصاله الفساد؛ لعدم تحقُّق ملاك الصَّحَّه.

و على الثاني فإن تعلق النهي الغيرى بالعباده مثل تعلق النهي المقدمى بالصلاه مكان الإزاله فهو لا يكون كاشفا عن مبغوضيَّه المنهى عنه و لا- ينافى مع المقريبه، فعلى فرض شمول عنوان البحث للنهي الغيرى- كما قال به صاحب الكفايه قدس سره- لا يكون كاشفا عن فساد العباده؛ لتحقُّق ملاك الصَّحَّه.

و إن تعلق النهي النفسى بالعباده فلا بدّ من الحكم بفسادها، فإنّه كاشف عن مبغوضيَّه المنهى عنه و مبعديته عن ساحه المولى؛ إذ المقريبه و المبعديته في شىء واحد بعنوان واحد لا يكون قابلا للاجتماع و إن تحقُّق في كلام سيّدنا الاستاذ الإمام قدس سره إبهاما و إجمالا و لعلّ يستفاد منه إمكان الجمع بينهما، مع أنّه ليس بصحيح بعد ترديده في صَّحَّه الصلاه في الدار المغصوبه، فكيف يمكن قوله هاهنا بالحكم بالصَّحَّه؟! هذا تمام الكلام في هذه المقدمه.

المقدمه السابعه

ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره (1) و لكنّه لا يرتبط بما نحن فيه

ص: ٩٤

أصلاً، وهو أن متعلق النهى إمّا أن يكون نفس العبادة و مجموعتها مثل دعى الصلاة أيام أقرائك، أو جزئها كالنهي عن قراءه سورة السجده فى الصلاة، أو شرطها الخارج عن ماهية الصلاة، أو وصفها الملازم لها كالجهر و الإخفات للقراء، أو وصفها غير الملازم كالغصية لأكون الصلاة المنفكة عنها.

ثم قال: لا-ريب فى دخول القسم الأول فى محل النزاع، وكذا القسم الثانى بلحاظ أنّ جزء العبادة عباده، إلا أنّ بطلان الجزء لا يوجب بطلانها إلا مع الاقتصار عليه، لا مع الإتيان بغيره ممّا لا نهى عنه، إلا أن يستلزم محذورا آخر.

و نحن نقول: إنّ تعلق النهى بجزء العبادة و سرايه فساده إلى الكلّ مع الاقتصار عليه و عدم سرايته إليه مع الإتيان بغيره فهذه مسألة فقهيته، و لا ترتبط بالبحث الاصولى الذى نبحت فيه من أنّ تعلق النهى بالعبادة هل يدلّ على فسادها أم لا؟

ثم قال: و أمّا القسم الثالث فلا يكون حرمه الشرط و النهى عنه موجبا لفساد العبادة إلا فيما كان عباده كالوضوء فإنّ حرمة موجبه لفساده المستلزم لفساد المشروط به، و إن لم يكن عباده كتطهير الثوب و البدن عن النجاسة لا يدلّ النهى على فساده؛ لعدم كونه عباده.

و أنت خبير بعدم ارتباط هذه المسألة بدلاله النهى على الفساد، فإنّ استلزام بطلان الشرط لبطلان المشروط مسأله عقليه، و لا يرتبط بمحلّ البحث هاهنا.

ثم قال: و أمّا القسم الرابع فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه، فيكون النهى عن الجهر فى القراء-مثلا-مساوقا للنهي عنها؛ لاستحاله كون القراءه التى يجهر بها مأمورا بها مع كون الجهر بها منهيا فعلا، كما لا يخفى.

و من البديهي أنّ هذا بحث صغرى، و البحث فيما نحن فيه بحث كبرى، و الموضوع فيه تعلق النهى بالعباده، و لا نبحت من أنّ تعلق النهى بالعباده يتحقّق فى

موضع كذا و لا- يتحقق في موضع كذا. هذا مع فرض رجوع النهي عن الجهر في القراءة إلى النهي عنها فلعله أيضا لم يكن بصحيح، و على أى حال فلا يرتبط بمحلّ البحث.

ثم قال: و هذا بخلاف ما إذا كان الوصف مفارقا، كما في القسم الخامس فإنّ النهي عنه لا يسرى إلى الموصوف إلاّ فيما إذا اتّحد معه وجودا بناء على امتناع الاجتماع كما في الصلاه في الدار المغصوبه، و أمّا بناء على الجواز فلا يسرى إليه. و معلوم أنّ السرايه و عدمها بحث صغرى لا يرتبط فيما نحن فيه.

و قال في خاتمه كلامه: و أمّا النهي عن العباده لأجل أحد هذه الامور- يعنى الجزء و الشرط و الوصف- فحاله حال النهي عن أحدها إن كان النهي عن العباده بنحو الواسطه في العروض، و حاله حال النهي عن نفس العباده إن كان النهي عنها بنحو الواسطه في الثبوت. و معلوم أنّ متعلّق النهي في الصوره الاولى أحد هذه الامور في الحقيقه، و انتسابه إلى العباده لا يخلو عن المسامحه نظير انتساب الحركه إلى جالس السفينه، و متعلّقه في الصوره الثانيه نفس العباده حقيقه، إلاّ أنّ الواسطه في تعلّقه يكون أحد الامور المذكوره.

و حاصل الكلام أنّ ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه مفضّلا بعنوان المقدّمه لا يرتبط بمحلّ البحث، كما لا يخفى.

أصل البحث، و لا بدّ لنا من البحث في مقامين:

اشاره

إذا عرفت هذه المقدّمات فتصل النوبه إلى أصل البحث، و لا بدّ لنا من البحث في مقامين:

الأول: في العبادات

و البحث فيها قد يكون في مقام الدلاله اللفظيه، و قد يكون في مقام حكم العقل- و إن لم يتعرّض للبحث اللفظي في الكفايه- و لا شكّ في ضروره البحث عن مقام الدلاله أيضا، فنقول: إنّه هل يتحقّق للنواهي المتعلّقه بالعبادات من حيث الدلاله اللفظيه و فهم العرف ظهور في الحرمة المولويّه أو ظهور في الإرشاد إلى

الفساد؟ بعد التوجه إلى بيان الأجزاء و الشرائط و الموانع من طريق الأوامر و النواهي معمولاً مثل صلّ مع الطهاره و لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه، و بعد التوجه إلى إرشاديهما قطعاً، فإذا تعلق النهى بنفس العباده مثل لا تصلّي في أيام أقرائك فالظاهر و المتفاهم منه عرفاً الإرشاد إلى الفساد، و أنّها لا يمكن أن تقع صحيحه و لا يمكن عليها ترتّب الأثر، إلا أن تكون في البين قرينه على الحرمة الذاتيه هذا من الجبهه اللفظيه للمسأله.

و أمّا من الجبهه العقليه فيكون الموضوع فيها الحرمة المولويه، و أنّ العباده بعد تعلق النهى المولوى عليها هل يمكن وقوعها صحيحه أم لا؟ يمكن أن يتوهم بأنّه لا يمكن تصوّر كون الشىء عباده مع تعلق الحرمة المولويه به حتّى نقول: إنّ الحرمة المولويه تقتضى الفساد أم لا، فإنّها إن تحققت فى الخارج بدون قصد القربه فلا تكون محرّمه، و إن تحققت مع قصد القربه و الحال أنّها لا تكون مقربه شرعاً فتكون حرمتها تشريعيه، و لا يبقى مجال للحرمة الذاتيه.

و الجواب عنه قد مرّ فى المقدمه الاولى: أنّ المقصود من العباده هنا إمّا أن يكون ما هو عباده ذاتاً-مثل السجود لله و الخشوع له- و قلنا: إنّ الصلاه أيضاً كانت من هذا القبيل فإنّها عباره عن الركوع و السجود و التحميد و التسبيح لله، و إمّا أن يكون بنحو التعليق كقولنا: إن تعلق الأمر بهذا العمل مكان النهى لكان أمره أمراً عبادياً مثل صوم العيدين. هذا ما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه، و معلوم أنّ طرف الملازمه هنا هو النهى المتعلق بالعباده، لا الشىء الذى يتصوّر له حالتي الصحه و الفساد، و بالنتيجه: إذا تعلق النهى بالعباده الذاتيه-مثل أن يقول للحائض: لا تصلّي أيام أقرائك أو لا تسجدي لله-فهل يكون حرمتها ملازماً مع فساده أم لا؟

و الجواب عنه: أنّ النهى التحريمى كاشف عن مبغوضيه المنهى عنه و أنّه يوجب المبعديه عن ساحه المولى، و يتحقّق فيه مفسده لازمه الاجتناب، فكيف يمكن أن تقع

العباده صحيحه مع أنّ معناها حصول القرب إلى المولى، فلا شكّ في تحقّق الملازمه بين حرمة العباده وفسادها بنظر العقل.

وقد مرّ في ابتداء البحث أنّ النهى المأخوذ في عنوان المسأله أعمّ من النهى التنزيهي و التحريمي، و ذكرنا أنّ مثال تعلق النهى التنزيهي بذات العباده عباره عن اقتداء المسافر بالحاضر، فعلى هذا إذا تعلق النهى الكراهتى بالعباده كما في المثال فهل يتحقّق الملازمه بين الكراهه و الفساد عقلا أم لا؟ و لا ريب في مرجوحيه هذه العباده و أنّ عدم إتيانها أولى من إتيانها فيتحقّق لها عنوان المبعوضيه في الجملة و لا- تكون صالحه للمقرّبيه و لا- ريب أيضا أنّ المكلف مأذون من قبل الشارع بارتكاب المكروه و من المستبعد لدى الذهن صدور الإذن منه بارتكاب عباده فاسده فيتحقّق في المسأله مشكله.

و حلّها بالتفكيك بين الحكم الوضعى و التكليفي؛ بأنّ كراهه العباده من حيث الحكم الوضعى ملازمه مع فسادها و بطلانها، و معنى الإذن في الارتكاب الذى يستفاد من الكراهه أنّه لا يترتّب على ارتكابها استحقاق العقوبه.

المقام الثانى: فى المعاملات

اشاره

و البحث فيها قد يكون من حيث الدلاله اللفظيه و ظهور عرفى النواهى المتعلقه بها، و قد يكون من حيث تحقّق الملازمه و عدمها عقلا- بين الحرمة المولويه و فساد المعامله، و موضوع البحث فى الأوّل هو تعلق النهى بالمعامله من غير قرينه تدلّ على إرشاديته أو مولويته، و لا بدّ قبل الخوض فى البحث من التوجّه إلى أمرين:

الأوّل: أنّه لا- يتحقّق بين المعاملات معاملة تأسيسيّه شرعيّه بل تكون جميعها إمضائيه بعد ما كانت متداوله بين العقلاء، و لكنّ الشارع حرّم بعضها و أضاف بعض الشرائط إلى الآخر لاستحكام نظم الاجتماع كقوله: حرّم الرّبا و نهى النبىّ صلّى الله عليه و آله عن بيع الغرر، بخلاف العبادات فإنّ مثل الصلاه بهذا النحو كما و كيفا تكون من المخترعات

الشرعيه سواء قلنا بالحقيقه الشرعيه أم لا.

الثاني: أنه يتحقق في المعاملات ثلاثه خصوصيه طويله: أحدها: ما يصدر من المتعاملين بالمباشره من الإيجاب و القبول و التعاطي، و ثانيهما: ما يتفرع عليه من التمليك و التملك، و هو مسبب و مقدور للمكلف مع الواسطه، و ثالثها: ما يترتب على هذا المسبب من الأحكام و الآثار، و الغرض من المعاملات ترتب الآثار، فلذا تكون صحه المعامله عند الفقهاء بمعنى ترتب الأثر المقصود عليها، و هذا يهدينا إلى أن الشارع حينما يقول: لا تبع ما ليس عندك، معناه أنه لا يترتب على هذا البيع أثر المقصود، و أنه لا يكون مع لا تشرب الخمر من سنخ واحد و في سياق واحد، و لا يستظهر العرف منه أن لهذا البيع بما أنه فعل من أفعال البائع حرمة مولويه، و لا يكون الظهور اللفظي مساعدا مع حرمة البيع، و لا يبعد ادعاء أن المتفاهم عند العرف إرشاديه النهي إلى عدم ترتب الآثار و الأحكام المقصوده عليه.

و موضوع البحث في الجبهه الثانيه هو تعلق النهي المولوى بالمعامله و حرمتها، بأنه هل يتحقق الملازمه العقليه بين حرمة المعامله و فسادها أم لا؟ و لكن بلحاظ تحقق المراحل الثلاثه الطويله في المعاملات كما ذكرناه لا بدّ من ملاحظه أن النهي التحريمي المولوى تعلق بأيّ مرحله من المراحل المذكوره، و لا بدّ من البحث في كلّ منها مستقلاً، فإن تعلق النهي بما يصدر عن المكلف بالمباشره من الإيجاب و القبول أو التعاطي مثل أن يقول البائع للمشتري في أثناء الصلاه: بعتك داري؛ إذ هو بما أنه لفظ صادر عن المكلف في أثناء فريضه الصلاه يكون محرّماً و يوجب بطلان الصلاه، و يترتب عليه استحقاق العقوبه، و لا شك في مبغوضيته للمولى، و لكنّه مع ذلك لا يوجب لبطلان المعامله؛ إذ لا يتحقق نقصا في المعامله، و معلوم أن الحرمة و المبغوضيه لا تنافي مع السببيه، و الشاهد على ذلك سببيه إتلاف مال الغير للضمان مع أنه كثيرا ما يكون محرّماً و قليلا ما يتحقق على وجه الحلال، مثل تحقّقه من النائم أو

الطفل أو المضطرّ إليه، فيكون قول: بعثك دارى حراما بما أنه كلام صادر من المكلف فى أثناء الصلاه مع كونه سببا للتملك و التملك، فلا يتحقق الملازمه بين الحرمة و الفساد فى هذه الصورة عقلا.

و إن تعلق النهى بالمسبب مثل بيع المصحف و العبد المسلم بالكافر، و المحرم و المبعوض عند الشارع هنا تمليكهما به، فلا يتحقق الملازمه بين الحرمة و الفساد فى هذه الصورة أيضا بنظر العقل؛ إذ البيع لا يكون فاقدًا للخصوصيات و الشرائط المعتره فيه حتى نحكم ببطلانه، فتكون المعامله محرّمه و مبعوضه للمولى، و مع ذلك لا مانع من صحّتها بلحاظ واجديتها لجميع الشرائط المعتره فيها.

و لكن الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (1) قائل بالتفصيل فى هذه المسأله على ما فى تقريراته، و هو أنه يحتمل أن تكون المعاملات أسبابا شرعيّه بأنّ الشارع جعل البيع سببا للتملك و التملك، كما أنّ العبادات تكون من مخترعاته، و يحتمل أن تكون سببیه المعاملات من المسائل الواقعيّه العقليّه، إلا أنّ عقولنا قاصره عن إدراكها، و يكشفها الشارع لنا بلحاظ إحاطته العلمى و بيئتها لنا، و يكون بيع العبد المسلم بالكافر باطلا على الاحتمال الأوّل، فإنّ حرمة البيع و صحّته معا من جهه الشارع لا تكون قابله للاجتماع، و على الاحتمال الثانى يكون البيع صحيحا، فإنّ جعل السببیه لا يكون بيد الشارع، و ما بيده عباره عن جعل الحرمة و المبعوضيه، فلا يتحقق الملازمه بين الحرمة و الفساد على هذا الاحتمال.

و لكن التحقيق أنّ المعاملات امور عقلاييه لا واقعيه لها، و لا تكون من المجعولات الشرعيّه، بل العقلاء بعد احتياجهم فى الحياه الاجتماعيه إلى الأطمه و الألبسه و أمثال ذلك توافقوا بتبادلها و تعاملها بينهم، و الشارع أمضاها كثيرا ما مع

ص: ١٠٠

إضافه بعض الشرائط و منع بعضها لتحقق المفساد الاجتماعيه فيه،و على هذا يكون حلّ صحّحه بيع العبد المسلم بالكافر مثلا مع مبعوضيته بأنّ الشارع لم يرض كل واحد واحد من المعاملات،بل أمضاها بنحو مطلق مثل قوله:أحلّ الله البيع،ثم يبين بعض المقيّدات مثل نهى النبيّ صلى الله عليه و آله عن بيع الغرر،و نحو ذلك.و أمّا في بيع العبد المسلم بالكافر فقال:إنّه حرام بالحرمة المولويه و مبعوض لى،و هذا لا- ينافى صحّحه البيع؛إذ الحرمة المولويه لا- يكون مقيّدا لإطلاق أحلّ الله البيع،بخلاف مثل نهى النبي عن بيع الغرر فإنّه إرشاد بالفساد،فيكون البيع صحيحا و حراما و يترتب عليه استحقاق العقوبه،فما قال به الشيخ قدّس سرّه ليس بتمام.

نكته:حكى عن أبى حنيفه و الشيبانى (1)دلاله النهى على الصحّحه فى المعاملات، و وافقهما فخر المحقّقين فى ذلك،و لا بدّ من قبوله فى بعض الموارد مثل ما نحن فيه؛إذ لا شكّ فى اعتبار قدره فى متعلّق النهى،و لا يقدر عليه إلاّ فيما كانت المعامله مؤثّره صحيحه كالنهى عن تمليك العبد المسلم بالكافر،فلو لم يكن قادرا على هذا التمليك لما صحّ النهى عنه،فالنهى عنه كاشف عن مقدوريّته،و المقدوريّته دليل على صحّحه المعامله،فالنهى هنا دليل على الصحّحه.

و إن تعلّق النهى بالتسبب-أى الإيصال بالمسبب-من طريق سبب خاصّ مثل أن يقول الزوج لزوجته:ظهرك على كظهر أمى لحصول المفارقة بينهما؛إذ المحرّم ليس التلفّظ بهذه الجملة و لا بينونه و الطلاق،بل المحرم هو الظهار المتداول بين الناس فى عصر الجاهليه،فلا- يتحقّق الملازمه العقليّيه بين الحرمة المولويه و الفساد،بل هذا النهى أيضا يدلّ على الصحّحه؛إذ النهى عنه كاشف عن مقدوريّته للمكلف،و لا معنى لمقدوريّته هذا العمل سوى صحّحه الظهار و حصول بينونه به،مع مبعوضيته و ترتّب

ص: ١٠١

استحقاق العقوبه عليه، فلا بدّ من الالتزام بكلام أبي حنيفة و تلميذه في هذا القسم أيضا.

و إن تعلّق النهى التحريمى بأثر المعامله مثل قوله عليه السّلام: «ثمن العذره سحت» (1) و معنى تعلّق الحرمة بالذات حرمة أى نوع من التصرفات فيه، و يكون هذا النهى و الحرمة ملازما مع فساد المعامله، فإنّ صحّه بيع العذره النجسه و دخول الثمن فى ملك البائع لا- يكون قابلا للجمع مع حرمة جميع أنواع التصرفات فيه، فيتحقّق ملازمه عقليته بين الحرمة و الفساد هنا سيّما بعد التوجّه إلى ما ذكرناه فى مقدّمه البحث، من أنّ الغرض من المعاملات بمعنى الأعمّ ترتّب الآثار عليها، و معنى النهى التحريمى عن ترتّب الآثار أنّه لم تتحقّق المعامله أصلا، لا أنّها تتحقّق و لكن لا يترتّب عليها أحد من الآثار. هذا كلّه فى مقام الشبوت.

و أمّا فى مقام الإثبات فإنّ تعلّق النهى فى مورد المعامله و كان مجملا من حيث كونه من قبيل القسم الأخير حتّى يكون النهى فيه ملازما مع الفساد، أو من قبيل الأقسام الثلاثة الاولى حتّى لم يكن النهى فيه ملازما مع الفساد، فهل يتحقّق طريق لرفع الإجمال المذكور أم لا؟

لا يبعد القول باستظهار كونه من قبيل القسم الأخير، بعد ملاحظه ما ذكرناه فى ابتداء البحث بعنوان النكته من استظهار الإرشاديه فى روايه لا- تبع ما ليس عندك، بدليل أنّ الغرض فى باب المعاملات هو ترتّب الآثار عليها، و الملكيه و الزوجيه و أمثال ذلك تكون مقدّمه لترتّب الآثار، فلذا قلنا: إنّ الشارع يهدينا إلى عدم ترتّب الآثار على بيع مال الغير، و استفدنا من هذا الطريق أنّ هذا النهى إرشادى.

و من هنا نستفاد فيما نحن فيه بأنّ النهى التحريمى إذا تعلّق بالمعامله و كان متعلّقه

ص: ١٠٢

١- (١) الوسائل ١٧٥: ١٧، ب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

مجملاً فلا يبعد استظهار أنه من قبيل القسم الرابع بلحاظ أنّ الغرض فى باب المعاملات ترتب الآثار، وهذا يكون قرينه لترجيح القسم الأخير، فنحكم بتحقق الملازمه بين الحرمة و الفساد عقلاً، و لكن الاستظهار لا يكون مسأله برهائيه يمكن أن ينكره بعض.

و لكن بعد إثبات عدم تحقق الملازمه العقليه بين حرمة المعامله و فسادها يمكن أن يقال بتحقق ملازمه شرعيه بينهما من جهه دلالة غير واحد من الأخبار عليها:

منها: ما رواه فى الكافى و الفقيه عن زراره عن الباقر عليه السلام سأله عن مملوك تزوج بغير إذن سيده، فقال: ذلك إلى سيده إن شاء أجازته و إن شاء فرق بينهما، قلت:

أصلحك الله تعالى إنّ الحكم بن عيينه و إبراهيم النخعى و أصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد و لا- يحلّ أجازته السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّ لم يعص الله إنّما عصى سيده، فإذا أجاز فهو له جائز (١).

و استفاد الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سرّه (٢) الملازمه الشرعيه بين الحرمة و الفساد من الروايه بعد ملاحظه أنّ عصيان السيد مستلزم لعصيان الله تعالى، و لا يمكن التفكيك بينهما، فإنّ وجوب إطاعه السيد على العبد يكون من الشارع و بأمره.

و استدلاله قدس سرّه بها يتبنى على مقدمات:

الاولى: أنّ المنهى عنه فى باب المعاملات قد يكون إيجاد السبب، و الألفاظ الصادره عن المتعاملين بالمباشرة، و قد يكون تأثير السبب فى المسبب.

الثانيه: أنّ العبد و ما فى يده ملك للمولى، كما أنّ تصرف الغير فيه بدون إذن

ص: ١٠٣

١- ١) الكافى ٤: ٤٧٨، ح ٣: ٣٥٠، ح ١٦٧٥. الوسائل ١١٤: ٢١، ب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الاماء، ح ١.

٢- ٢) مطارح الأنظار: ١٦٤-١٦٥.

مالكه حرام، كذلك تصرّف العبد في نفسه بدون إذنه حرام، و كما أنّ إجراء عقد نكاح العبد من الغير تصرّف في مال المولى و يحتاج إلى إذنه، كذلك إجراء عقد النكاح لنفسه يحتاج إلى الإذن.

الثالثه: أنّه لا شكّ في تحقّق معصيه الله تعالى بعد تحقّق معصيه المولى، إلا أنّ معصيه الله تعالى قد تتحقّق بواسطه معصيه السيّد و من طريقها، و قد تتحقّق بدون وساطتها، مثل تحقّق الزنا من العبد.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ المراد من قوله عليه السّلام: إنّ لم يعص الله تعالى أنّه لم يعص الله تعالى مباشرة و بدون الواسطه بل عصى سيّده و تحقّق عصيان الله بعده فيكون تلفظ العبد بلفظ قبلت تصرّفا في ملك المولى بدون إذنه و عصيانا له، و عصيان الله تعالى مع الواسطه، و هذا لا يكون مؤثرا في بطلان النكاح، بل هو في اختيار سيّده، إن شاء أجازته، و إن شاء فرّق بينهما، و معناه أنّه إذا كان هناك عصيان الله تعالى بلا واسطه فالروايه تدلّ على الملازمه الشرعيّه بين الحرمة و الفساد، و معلوم أنّ كلّ معصيه تحقّق في المعامله في غير العبد تكون معصيه الله تعالى بلا واسطه.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): إنّ المعصيه في الجملتين الموجبه و السالبه ليس بمعنى مخالفه الحكم التحريمى، بل الظاهر أنّ يكون المراد بالمعصيه المنفيّه في الروايه أنّ النكاح ليس ممّا لم يمضه الله و لم يشرعه كى يقع فاسدا كالتزويج في العده بل كان ممّا أمضاه و أذن به، و المراد بالمعصيه المثبتة فيها أنّه ارتكب عملا- لم يأذن به المولى، و معناه أنّه إن لم يكن للنكاح مشروعيه من ناحيه الشارع كان النكاح فاسدا، و إن كان له مشروعيه كما كان كذلك فلا وجه لبطلانه، و لا حرمة في البين حتّى تتحقّق الملازمه الشرعيّه بين الحرمة و الفساد، و المقصود من الروايه أنّ النكاح إذا نسب إلى

ص: ١٠٤

اللّٰه تعالى فقد أمضاه و أذن بارتكابه،و إذا نسب إلى المولى فهو لم يأذن بارتكابه، حيث عبّر عنه فى الروايه بمعصيه السيّد.

و لكن لا بدّ من البحث فى مقامين:أحدهما:فى معنى الروايه،و الآخر فى نتيجته التى تستفاد منها.

و أمّا فى معنى الروايه فنقول:لا يصحّ ما استفاده الشيخ قدّس سرّه و لا ما استفاده صاحب الكفايه قدّس سرّه،و أمّا فى النتيجة فلا بدّ من اختيار نظر أحدهما.

توضيح ذلك:أنّ محطّ نظر السائل فى السؤال عن الإمام الباقر عليه السّلام لا- يكون إيجاد السبب،و أنّ تلفّظ العبد بكلمه «قبلت» تصرّف فى مال الغير بدون إذنه و حرام،بل إبهامه و محطّ نظره هنا أنّ النكاح و الزواج مستلزم لصرف الوقت و مصاريف كثيره -بعد عدم دلالة الروايه على كون مجرى العقد هو نفس العبد-و هذا مساعد مع فهم العرف.

كما أنّ استعمال كلمه «العصيان» بالنسبه إلى الحكم الوضعى غير متعارف مثل إطلاق لفظ العصيان على نفس البيع الغررى قبل التصرّف فى الثمن.و تعليله بأنّه لم يمضه اللّٰه،بل يستعمل لفظ العصيان بالنسبه إلى مخالفه الحكم التكليفى المولوى، فىكون معنى الروايه مع حفظ محطّ نظر السائل و استعمال لفظ العصيان فى مورده أنّ بعد سؤال زراره عن صحّحه تزويج العبد بدون إذن مولاه و بطلانه،قال الإمام عليه السّلام:

ذلك إلى سيّده،نظير عقد الفضولى إن شاء أجازته،و إن شاء فرّق بينهما،مثل ردّ البيع الفضولى من المالك.

و بعد قول زراره بأنّ أهل التسنّن قائلون بطلان أصل النكاح،قال الإمام عليه السّلام بعدم صحّحه هذا الفتوى،و أنّه لم يعص اللّٰه و إنّما عصى سيّده،يعنى يكون لزواج العبد بدون إذن المولى عنوانان:

أحدهما: عنوان معصية المولى لعدم الاستئذان عنه، وإن لم يصدر النهى عنه و لكن عدم الاستئذان يوجب تحقّق عنوان المعصية، ومعلوم أنّ معصية المولى للعبد حرام بالحرمة الشرعيّة و يترتّب عليه استحقاق العقوبة.

و ثانيهما: أنّه إذا نسب إلى الله تعالى ينطبق عليه عنوان عدم المعصية فإنّه لم يرتكب عملاً محرّماً في الشريعة، فيصحّ تعليل الإمام عليه السّلام بأنّه لم يعص الله، وهذا نظير اجتماع العنوانين في الصلاة في الدار المغصوبة.

و يؤيّد ما رواه زراره أيضاً عن أبي جعفر عليه السّلام قال: سألته عن رجل تزوّج عبده امرأه بغير إذنه فدخل بها ثمّ أطلع على ذلك مولاه؟ قال: «ذاك لمولاه إن شاء فرّق بينهما، وإن شاء أجاز نكاحهما...» فقلت لأبي جعفر عليه السّلام فإنّه في أصل النكاح كان عاصياً، فقال أبو جعفر عليه السّلام: «إنّما أتى شيئاً حلالاً، وليس بعاص لله إنّما عصى سيّده و لم يعص الله، إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّه و أشباهه» (١).

و هكذا ما رواه منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السّلام في مملوك تزوّج بغير إذن مولاه أ عاص لله؟ قال: «عاص لمولاه»، قلت: حرام هو؟ قال: «ما أزعّم أنّه حرام، و قل له أن لا يفعل إلّا بإذن مولاه» (٢).

و المستفاد منهما أنّ عدم عصيان الله يكون لتحقّق الزواج غير المحرّم به، و عصيان السيّد يكون لعدم الاستئذان عنه.

و أمّا من حيث النتيجة فالحقّ مع الشيخ الأنصاري قدّس سرّه بأنّ نكاح العبد إن كان محرّماً شرعاً يكون فاسداً، فلذا لا نحتاج لفساد النكاح في العدّه إلى الدليل بعد تحقّق الدليل على حرمة. و معلوم أنّ الروايات لا تختصّ بالنكاح فقط، بل تعمّ جميع أبواب

ص: ١٠٦

١- (١) الوسائل، ١١٥: ٢١، ب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الاماء، ح ٢.

٢- (٢) الوسائل، ١١٣: ٢١، ب ٢٣ من أبواب نكاح العبيد و الاماء، ح ٢.

المعاملات بإلغاء الخصوصيه عن النكاح، وعدم القول بالفصل بينه وبين سائر المعاملات، هذا.

تذنب:

فقد ذكرنا قول أبي حنيفة و الشيباني بدلاله النهى على الصّحه، و ظاهر كلامهما عام يشمل العبادات و المعاملات معا، و وافقهما فى ذلك فخر المحققين، و خالفهما المحقق الأصفهاني قدس سرّه و لكنّه فى مقام بيان أقسام تعلق النهى فى المعامله لم يتعرّض لتعلق النهى بالتسبب و تعرّض لبقية الأقسام، و قد عرفت منّا المخالفه معهما فيما إذا تعلق النهى بالسبب، مثل حرمة التكلم ب«بعث» و «اشترت» فى حال الصلاه، و أنّ النهى عنه لا- يدلّ على الصّحه و لا- على الفساد، و هكذا فيما إذا تعلق النهى بأثر المعامله، مثل حرمة ثمن العذره، فإنّ النهى عنه يدلّ على فساد المعامله؛ إذ لا- يمكن أن يكون البيع صحيحا مع حرمة جميع التصرفات فى الثمن.

و قد عرفت منّا أيضا الموافقه معهما فى موردين: أى تعلق النهى بالتسبب، و تعلقه بالمسبب، فلا- بدّ لنا من البحث مع المحقق الأصفهاني قدس سرّه فيما إذا تعلق النهى بالمسبب.

و حاصل كلامه قدس سرّه (1): أنّ النهى عن المعامله يكشف عن صحّتها بشرط تحقّق الأمرين: أحدهما: وجود المنهى عنه بعنوان الموصوف و صحّته بعنوان الوصف، و ثانيهما: أن يكون الوصف ملازما مع الموصوف، و ليس هنا كذلك؛ إذ المسبب المنهى عنه فى باب البيع عبارته عن التمليك، و معناه إيجاد الملكيه، فالموصوف المتعلق للنهى هو التمليك الذى يكون بمعنى إيجاد الملكيه، و الصفه عبارته عن الصّحه التى تكون بمعنى وجود الملكيه، و معلوم أنّه لا- فرق بين الوجود و الإيجاد إلا- بالاعتبار، فلا يتحقّق أمران متغايران متلازمان، فلذا لا يدلّ النهى عن المسبب على صحّ المعامله.

و لكنّه ليس بتمام؛ إذ النزاع مع أبي حنيفة و الشيباني نزاع معنوى لا لفظى

ص: ١٠٧

حتى نحتاج إلى جعل الوصف و الموصوف أمرين متغايرين، فإن اتصاف المعامله بالصحة في مورد، و بالفساد في مورد آخر لا يكون قابلا للإنكار، فإذا تعلق النهى بإيجاد الملكيه فمعناه مقدوريته لنا، و المقدوريه دليل على صحة المعامله، و إلا يكون النهى لغوا، فإذا نهانا الشارع عن تملك العبد المسلم من الكافر معناه المقدوريه الحاكيه عن صحة المعامله، فالحق في هذه المسأله معهما كما قال به صاحب الكفايه قدس سره.

و أما كلامهما في باب العبادات فمبتن على القول بالصحة في بحث الصحيح و الأعم؛ إذ النهى إذا تعلق بالصلاه فلا بد من دلالتة على الصحة بلحاظ وضع لفظها للصلاه الصحيحه، بخلاف القول بالأعم فإن تعلق النهى بالصلاه بعد كون المنهى عنه أعم من الصحيح و الفاسد لا يدل على صحته لكونه مقدورا لنا.

و لكن التحقيق أن الصحيحى إما أن يقول بوضع لفظ الصلاه للصحيح المطلق المشتمل على قصد القربه بمعنى داعى الأمر الملازم مع وجود الأمر فلا يعقل أن تكون الصلاه المأمور بها منهيها عنها أيضا، و إما أن يقول بوضعه للصحيح الجامع للأجزاء و الشرائط بدون قصد القربه و أنه لا دخل له فى المسمى فعلى هذا لا دلالة لتعلق النهى بها على الصحة، فلا يصح كلامهما فى العبادات أصلا. هذا تمام الكلام فى باب النواهي.

في المفاهيم

ولا- بدّ لنا قبل الخوض في أصل البحث من بيان معنى المفهوم و ما هو المراد منه في المقام، و معلوم أنّ المفهوم بمعنى مدلول اللفظ أو ما يفهم منه-أى المفهوم بمعناه اللغوى أو العرفى-خارجان عن محلّ الكلام، فيكون البحث في المفهوم المقابل للمنطوق، و لا بدّ من تحقّق قضيه شرطيه أو وصفيّه أو مشتمله على الغايه لجريان هذا البحث.

و يستفاد نوع من التناقض و التهافت بين صدر و ذيل كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه و وسط كلامه، و لكن لا بدّ قبل ذكر كلامه من التوجّه إلى أمر؛ بأنّ من البديهي أنّه يتحقّق الفرق بين قولنا:صلاه الجمعه واجبه، و قولنا:وجوب صلاه الجمعه؛ إذ الأوّل قضيه بلحاظ الاشتمال على المبتدأ و الخبر، بخلاف الثانى فإنّه ليس ممّا يصحّ السكوت عليه، و هكذا قولنا:إن جاءك زيد فأكرمه قضيه شرطيه لها شرط و جزاء، و يصحّ السكوت عليها، و مفهومها أيضا قضيه و جمله إلاّ أنّها تكون سالبه. و كما أنّ المنطوقيه صفة للقضيّه لا للحكم، كذلك المفهوميه صفة لها، فهنا قضيتان:إحداهما

ثم إنَّ المحقِّق الخراساني قدس سره (1) قال في أواسط كلامه: إنَّ مفهوم إن جاء ك زيد فأكرمه-مثلا لو قيل به-قضيه شرطيه سالبه بشرطها و جزائها. و قال في صدر كلامه: إنَّ المفهوم كما يظهر من موارد إطلاقه هو عبارته عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصيته المعنى الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصيته. و قال في ذيل كلامه: فصحَّ أن يقال: إنَّ المفهوم إنَّما هو حكم غير مذكور لا أنَّه حكم لغير مذكور، كما فسَّر به.

و الحال أنَّ كلاهما باطل؛ إذ الحكم مفرد و ليس بجمله، و المفهوم كالمنطوق قضيه مشتمله على الحكم الإنشائي أو الإخباري، فلا يصحَّ القول بأنَّ المفهوم حكم، كما أنَّه لا يصحَّ القول بأنَّ صلاحه الجمعه واجبه حكم، بل هي قضيه مشتمله على الحكم.

ثمَّ إنَّ صاحب الكفايه قدس سره ذكر أمرين قبل الورود في البحث، و لا بدَّ من ملاحظتهما:

الأوَّل: أنَّ المفهوم من صفات المدلول أو الدلاله و إن كان بصفات المدلول أشبهه، و توصيف الدلاله أحيانا كان من باب التوصيف بحال المتعلِّق.

توضيح ذلك: أنَّه وقع الاختلاف بين القدماء و المتأخِّرين من القائلين بثبوت المفهوم في طريق إثباته، أمَّا القدماء منهم قالوا: إنَّ المولى في مقام جعل التكليف للمكلَّف و إنشاء الحكم بدون الغفله و الإيجاب، فإذا قال: إن جاء ك زيد فأكرمه، مثلا يستفاد العقل أنَّ للمجىء مدخلية في وجوب الإ-كram بحيث إن لم يتحقَّق المجىء لم يتحقَّق وجوب الإ-كram. و أمَّا المتأخِّرين منهم قالوا: إنَّ الواضع وضع كلمه «إن» و سائر أدوات الشرط للدلاله على العلية المنحصره، و استفادها بعضهم من طريق

ص: ١١٠

الإطلاق، فيكون معنى الجملة المذكوره أنّ العله المنحصره لوجوب إكرام زيد مجيئه، و مفهومها قضيه شرطيه سالبه.

أمّا على مبنى القدماء فلا- يرتبط المفهوم بالدلاله و المدلول حتّى يكون وصفا لأحدهما، بل هو حكم عقليّ، و منشؤه الخصوصيات الموجوده فى الأمر.

و أمّا على مبنى المتأخرين سيّما على القول بالوضع فالمفهوم عباره عن المدلول الالتزامى للقضيه المنطوقيه، و على هذا يصحّ أن يكون عنوان المفهوم صفه للمدلول أو صفه للدلاله أو صفه للدالّ، كما أنّ عنوان المطابقه و التضمّن و الالتزام أيضا يكون كذلك، فكما أنّه يصحّ القول بأنّ لفظ الإنسان يدلّ بالمطابقه على الحيوان الناطق و هكذا دلالة الإنسان على الحيوان الناطق دلالة مطابقيه، و هكذا الحيوان الناطق مدلول مطابقيه للإنسان، كذلك فى المدلول الالتزامى المفهومى يصحّ القول بأنّه: إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه مدلول التزامى، و أنّ جاءك زيد فأكرمه دلالة على المفهوم دلالة التزاميه، و هكذا إن جاءك زيد فأكرمه تدلّ بالالتزام على أنّه إذا لم يتحقّق مجيء زيد فلا يجب إكرامه، فلا فرق بين المدلولات الالتزاميه المفرده و المدلولات الالتزاميه المفهوميه من هذه الجهه.

الأمر الثانى: أنّ النزاع فى بحث المفاهيم نزاع صغروى أو نزاع كبروى؟ و هو أنّه: هل يكون قضيه منطوقيه مستتبعه لقضيه مفهوميه أم لا؟

يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه أنّه نزاع صغروى و لكنّه أيضا يحتاج إلى التوضيح؛ بأنّ الصغرويه على مبنى المتأخرين لا إشكال فيه؛ إذ النزاع عندهم يرجع إلى أنّه هل يتحقّق المدلول الالتزامى للقضيه الشرطيه لدلاله أداه الشرط بالوضع أو بالإطلاق على العليه المنحصره أم لا؟ و ليس النزاع بينهم فى الحجّيه و عدم حجّيه المدلول الالتزامى.

و أمّا على مبنى المتقدمين يرجع إلى حدّ مدخلية الشرط فى الجزاء بعد اتّفاق

المثبتين و المنكرين فى أصل المدخليه، و لكن المثبتين يدعى المدخليه الكامله بنحو العليه المنحصره، و المنكرين يدعى أنه من الممكن أن ينوب مقام الشرط شرط آخر و قام مقامه، فحاصل النزاع أنه هل يكون المدخليه إلى مرتبه العليه المنحصره حتى تكون القضيه الشرطيه مفهومًا أم لا- يكون إلى هذه المرتبه حتى لا- يكون لها مفهومًا، فيكون النزاع على هذا المبني أيضا صغويًا.

إذا فرغنا من المقدمات فنشرع فى أصل البحث و نقول: إن النزاع يجرى فى القضيه الشرطيه سواء كان جزائها حكمًا شرعيًا أو إنشائيًا مثل: إن جاء ك زيد فأكرمه، و سواء كان حكمًا شرعيًا تكليفيًا أو وضعيًا مثل: الماء إذا بلغ قدر كز لا ينجسه شىء، و سواء كان بصوره جمله خبريه مثل: إن جئتني جئتك، و اختلف العلماء فى أنه هل يتحقق للقضيه الشرطيه مفهوم أم لا؟ و بعبارة أخرى هل يتحقق بتبع قضيه منطوقيه قضيه مفهوميه أخرى أم لا؟

و استفاد القائلين بثبوت المفهوم لها من طريقين:

اشاره

أحدهما طريق المتقدمين منهم، و الآخر طريق المتأخرين منهم، و الطريق الأول إن كان سالما عن المناقشه يجرى فى جميع القضايا لا يختص بقضيه شرطيه فقط، بخلاف الطريق الثانى.

أما طريق المتقدمين

هو أن المولى العاقل المختار إذا قال: إن جاء ك زيد فأكرمه، فهو عمل صادر من المولى المريد، و لا محاله تحقق فيه مبادئ الإراده من التصور و التصديق بفائده، و لازم ذلك صدوره عن توجه و التفات للإيصال إلى غرض، و الغرض هنا بعد ملاحظه غرض وضع الألفاظ- أى سهوله التفهيم و التفهيم- هو بيان المراد و إبراز ما فى الضمير، و الأغراض الاحتماليه الأخرى مثل امتحان التكلم و القراءه و نحو ذلك لا يكون قابلا للاعتناء لدى العقلاء، فيكون غرضه صدور الحكم للمكلف.

و إذا لاحظنا الخصوصيات المذكوره فى المولى لا يكون قابلا للالتزام لأن يكون

قيد المجيء في كلامه لغوا، مع أنه يمكن له القول بأكرم زيدا بدون أى التعليق و الاشتراط، و مع أنه يمكن له ضميمة قيود اخرى إلى قيد المجيء فنستفاد من اكتفائه بهذا القيد أن له بوحدته مدخلية في وجوب الإكرام، و معناه أن مع انتفاء المجيء ينتفى وجوب الإكرام، و يجرى هذا الكلام بعينه في القضيّة الوصفيّة مثل أكرم زيد الجائي و سائر القضايا.

و التحقيق: أنه لا يثبت بهذا الطريق المفهوم الذى يكون محلّ البحث بعد ملاحظه أمرين:

الأول: ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) في تنبيهات بحث المفاهيم، و هو أننا نعتبر عن المفهوم بالانتفاء عند الانتفاء، يعنى انتفاء وجوب الإكرام عند انتفاء مجيء زيد، و من البديهي أن المراد من انتفاء الوجوب في المفهوم ليس شخص الحكم المجعول من قبل المولى فإنه ينتفى لا محاله بانتفاء قيد من قيود الموضوع، و لا بحث فيه بل البحث في المفهوم يكون في انتفاء نسخ هذا الحكم و مماثله، كما أننا نثبت في مفهوم الموافقه مثل الحكم المذكور في المنطوق لا شخصه، فإنّ الموضوع في قوله تعالى: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ (٢)، هو قول أف، و نستفاد بالأولويّه مثل هذا النهي بالنسبه إلى ضربهما و شتمهما و جرحهما مثلا، و هكذا في مفهوم المخالفه يدعى القائل بالمفهوم انتفاء نسخ الحكم المذكور في المنطوق عند انتفاء الشرط، فالبحث في المفهوم يرجع إلى أنه هل يتحقّق مع انتفاء الشرط وجوب أصلا أم لا؟

الأمر الثاني: أنه سلّمنا صحّه بيان المتقدّمين و أنه تامّ بجميع مقدّماته و أنّ لمجيء زيد يكون تمام المدخلية في حكم المولى، إلاّ أنّ دخالته نفيا و إثباتا يدور مدار شخص حكم المولى و ما صدر عنه بهيئته «افعل»، أو بالجملة الاسميه مثل: إن جاءك زيد

ص: ١١٣

١-١ (١) كفايه الاصول ٣٠١:١.

٢-٢ (٢) الاسراء: ٢٣.

الواجب هو إكرامه، أو بالجملة الفعلية مثل: إن جاءك زيد يجب عليك إكرامه، و بعد إثبات أن المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ هذا الحكم المجعول من قبل المولى يكون الدليل أجنيًا عن المدعى، ويشهد على ذلك عدم التهافت و التناقض بين قول المولى:

إن جاءك زيد فأكرمه و بين قوله في الغد: إن سلم عليك زيد فأكرمه، فإنهما حكمان و الدخيل في الحكم الأول هو المجيء، و في الحكم الثاني هو السلام، فلا يمكن إثبات المفهوم بهذا الطريق.

و أما طريق المتأخرين

لإثبات المفهوم في القضية الشرطية فيتحقق فيه عنوان حيث ذكروا لإثباته طرق مختلفه، و هو أن الارتباط بين الشرط و الجزاء في القضية الشرطية يكون بنحو العلية المنحصره، و معنى قوله: إن جاءك زيد فأكرمه أن العلة المنحصره لوجوب إكرام زيد هو مجيؤه، و انتفاء المعلول عند انتفاء العلة المنحصره أمر لا يحتاج إلى البيان، و هو معنى المفهوم.

إنما الكلام في منشأ هذه العلة المنحصره و منشأ الدلاله عليها، احتمالات:

الأول: أن يكون منشؤها وضع الواضع

بأنه في مقام الوضع وضع كلمه «إن» و «إذا»، و سائر أدوات الشرط للعلة المنحصره، و طريق استكشاف هذا المعنى هو تبادل العلة المنحصره منها، فنستفاد من التبادر أن الموضوع له أدوات الشرط هو العلة المنحصره.

و لكن التحقيق أنه يعتبر في العلة المنحصره سته خصوصيات: الخصوصيه الاولى: أن يتحقق بين العلة و المعلول ارتباطا. الخصوصيه الثانيه: أن يكون الارتباط بينهما بنحو اللزوم لا- بنحو المقارنه. الخصوصيه الثالثه: أن يكون الارتباط اللزومى بينهما بنحو الترتب و الطوليه لا- من قبيل الارتباط بين الأربعة و الزوجيه. الخصوصيه الرابعه: أن يكون الترتب و الطوليه من العلة، أى كان التقدّم و السبقه للعلة و ترتب المعلول عليها. الخصوصيه الخامسه: أن تتصف العلة بالتماميه قبل اتصافها

بالانحصار، فلا بد أن تكون العلة تامّة و مستقلّة حتّى تتّصف بالمنحصرة.الخصوصيّة السادسة:أن لا تكون العلة متعدّده.

إذا عرفت هذا فراجع إلى موارد استعمال الجمل الشرطيّ حتّى نلاحظ أنّ ادّعاء تبادل العلة المنحصرة من أداه الشرط صحيح أم لا؟و نرى في موارد متعدّده استعمال الجمل الشرطيّ مع أنّ الشرط لا يكون عله منحصرة للجزاء،مثل:إذا طلعت الشمس فالحراره موجوده،وهكذا جملة إذا تحققت النار فالحراره موجوده؛ إذ العله مع كونها تامّة ليست بعله منحصرة للمعلول و الجزاء فيهما.وهكذا في العله الناقصه مثل:إذا تحققت النار فالإحراق موجود،مع أنّها قضيه شرطيه حقيقيه، و لا مجازيه في البين.وهكذا في مثل:إذا تحققت الأربعه تحققت الزوجيه،مع أنّه استعمال حقيقي لا- يتحقّق العليه بين الشرط و الجزاء.وهكذا في مثل:إذا جاء رئيس الجمهوريه في بلده قم فسيكون معه المحافظ،فاللازم في القضيه الشرطيّه أن يكون بين الشرط و الجزاء نوع من الارتباط،و لا يعتبر فيها شيء من الخصوصيّات المذكوره سوى ذلك،فكيف يكون الارتباط بينهما فيها بنحو العليه المنحصره؟!

الاحتمال الثاني:أن يكون منشؤها الانصراف؛

بأن أدوات الشرط وضعت لمطلق الارتباط،إلا أنّ القضيه الشرطيّه إذا أطلقت و لم تكن قرينه لتعيين نوع الارتباط عند الإطلاق ينصرف إلى أعلى مراتب الارتباط و أكمل مصاديقه،وهو ما يعبر عنه بالعله المنحصره.

و الجواب عنه:أنّ الانصراف ينشأ من كثره الاستعمال،و لا دخل للشرافه و الكمال و القوه فيه؛ إذ معناه انس الذهن الذي يتحقّق بواسطه كثره الاستعمال، و لا شك في استعمال القضايا الشرطيّه كثير ما في غير العله المنحصره،فلا يصحّ هذا الطريق أيضاً،و أضاف صاحب الكفايه قدّس سرّه (١)إلى ذلك أنّه ليس للزوم بين العله

ص:١١٥

و المعلول إذا كانت منحصره أكمل ممّا إذا لم تكن العله بمنحصره، فإنّ الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاصّ الذى لا بدّ منه فى تأثير العله فى معلولها أكد و أقوى.

الاحتمال الثالث: أن يكون منشأ العله المنحصره الإطلاق بمقدّمات الحكمه

بأنّ المولى حين استعمال أدوات الشرط كان فى مقام بيان نوع الارتباط، و عدم بيانه مع عدم وجود القرينه فى كلامه، و عدم قدر المتيقّن فى مقام التخاطب يقتضى حمل كلامه على أكمل مراتب الارتباط- أى العله المنحصره- إذ لا يحتاج بيانه إلى مئونه زائده، فيستفاد المفهوم حينئذ من الإطلاق، كما يستفاد من إطلاق صيغه الأمر الوجوب النفسى؛ لأنّ الوجوب الغيرى يحتاج إلى مئونه زائده، مثل أن يقول: الوضوء واجب إذا كانت الصلاه واجبه.

و كان صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) حين الجواب عنه فى صدد بيان الفرق بين الموردین، بعد قبوله هذا الكلام فى الواجب النفسى و الغيرى، فإنّ النفسى هو الواجب على كلّ حال، بخلاف الغيرى فإنّه واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه إلى مئونه التقييد بما إذا وجب الغير، فيكون الإطلاق فى الصيغه مع مقدّمات الحكمه محمولاً عليه. هذا بخلاف اللزوم و الترتّب بنحو الترتّب على العله المنحصره، ضروره أنّ كلّ واحد من أنحاء اللزوم و الترتّب محتاج فى تعيينه إلى القرينه مثل الآخر بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى.

و لكنّ التحقيق فى الجواب أنّ هذا الكلام باطل فى المقيس عليه أيضاً، فإنّ كلّ واحد من النفسى و الغيرى قسم من أقسام الواجب، و لهما مقسم مشترك، و لا يمكن أن يكون أحد القسمين عين المقسم، بل لا بدّ من كون القسم عباره عن المقسم مع خصوصيّة زائده، و إلاّ لا يصحّ التقسيم، و هكذا نقول فيما نحن فيه بأنّ بعد قبول وضع

ص: ١١٤

أدوات الشرط لمطلق الارتباط لا- يمكن حملها على قسم خاص منه كالعلة المنحصرة، فإنها ارتباط مع خصوصية زائده لا عينه، فهذا الطريق أيضا باطل.

الاحتمال الرابع: أن يتمسك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط

بأننا نعلم خارجا أن للشيء لو كانت العلة متعدده مستقلة تامه يكون المؤثر في وجود المعلول حينئذ هو الجامع بينها مع فرض المقارنه بينها، و أميا مع سبق إحداها فيستند الأثر إليها و يلغو العلة الأخرى، و إن كانت العلة منحصرة يصح القول بأنه كلما وجدت العلة المنحصرة وجد المعلول، و إلا فلا، ففي مثل: إن جاءك زيد فأكرمه إن لم يكن شرط الإكرام منحصرا في المجيء كان على المولى بيانه بعد فرض كونه في مقام البيان و تماميه سائر مقدمات الحكمه، فإطلاق الشرط- أعنى المجيء- من حيث الحالات يقتضى أن يكون في حال انفراده و انحصاره مؤثرا، سواء كان قبله أو بعده أو معه شيء آخر أم لا، و نعتبر عنه بالعلة المنحصره.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدس سره (1) بمنع الصغرى، و قال: إنه لا- تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاق الشرط كذلك، إلا أنه من المعلوم ندره تحققه لو لم نقل بعدم اتفاهه.

و لكن الحق في الجواب منع الكبرى؛ فإن هذا الطريق يرجع في الحقيقه إلى طريق المتقدمين، و الجواب عنه: أن بهذا الإطلاق يصح إثبات العلية المنحصره، إلا- أنه لا- يمكن به إثبات المفهوم الذى يكون محل الاختلاف، فإن غايه ما يستفاد من إطلاق الشرط أن المجيء عله منحصره لتحقيق شخص الحكم المجعول من قبل المولى، و معلوم أن بانتفاء الشرط ينتفى شخص هذا الحكم، و لكنّه ليس بمفهوم؛ إذ المفهوم انتفاء سنخ هذا الحكم، كما سيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى.

ص: ١١٧

الاحتمال الخامس: أن يتمسك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط بنحو آخر

، بأن المولى إذا قال: إن جاءك زيد فأكرمه، وكان أمر المجيء مردداً بين كونه عله منحصره لوجوب الإكرام أو غير منحصره يكون مقتضى الإطلاق وتماميه مقدمات الحكمه أنه عله منحصره؛ إذ العله الغير المنحصره تحتاج إلى مثنونه زائده و بيان زائد، مثل: إن جاءك زيد أو سلم عليك فأكرمه، وعدم بيان زائد من قبل المولى يهدينا إلى حمل الشرط على العله المنحصره.

كما أن إطلاق صيغه الأمر إذا كان الوجوب مردداً بين التعيينى و التخييرى يقتضى كونه تعييناً، فإن الوجوب التخييرى محتاج إلى بيان زائد على أصل الوجوب كأن يقول فى مقام بيان كفاره الإفطار فى شهر رمضان: صم ستين يوماً أو أطعم ستين مسكيناً، وهكذا يكون مقتضى الإطلاق فيما نحن فيه العله المنحصره.

و الجواب عنه: بعد إنكار الكلام فى المقيس عليه أمر بين؛ إذ الوجوب التعيينى قسم من مطلق الوجوب، كما أن الوجوب التخييرى عباره عن المقسم مع خصوصيه زائده، كذلك الوجوب التعيينى عباره عن المقسم مع خصوصيه زائده، فلا يعقل أن يكون المقسم عين القسم.

و لكن المحقق الخراسانى قدس سره (1) بلحاظ قبول المسأله فى المقيس عليه كان فى صدد بيان الفرق بين ما نحن فيه و المقيس عليه، وقال: إنَّ التعيين ليس فى الشرط نحواً يغاير نحوه فيما إذا كان متعدداً-أى لا- فرق بين العله المنحصره و غير المنحصره من حيث الماهيه- كما كان فى الوجوب كذلك، و كان الوجوب فى كل منهما متعلقاً بالواجب بنحو آخر، لا بدّ فى التخييرى منهما من العدل دون التعيينى. و هذا بخلاف الشرط فإنه واحداً كان أو متعدداً كان نحوه واحداً و دخله فى المشروط بنحو واحد لا تتفاوت

ص: ١١٨

الحال فيه ثبوتاً كى تتفاوت عند الإطلاق إثباتاً. و بعبارة اخرى: أنّ مجيء زيد يكون مؤثراً و علّه تامّه لوجوب الإكرام، قد يعبر عنه بالعلّه المنحصره بلحاظ عدم تأثير شىء آخر فى تحققّ الجزاء، و قد يعبر عنه بالعلّه الغير المنحصره بلحاظ تأثير شىء آخر أيضاً فيه. و قد مرّ أنّه لا فرق بين العله المنحصره و غير المنحصره من حيث القوه و الضعف، و لا يكون الارتباط فى العله المنحصره أقوى من الارتباط فى العله الغير المنحصره.

الاحتمال السادس: أن يتمسك للدلاله على المفهوم بإطلاق الجزاء فى القضيّه

الشرطيّه

، و الاستدلال بهذا الإطلاق متفرع على أمرين:

الأوّل: أنّ المجعولات الشرعيّه عبارة عن الأحكام الخمسه التكليفيه و ما شابهها من الأحكام الوضعيه مثل الطهاره و النجاسه و أمثال ذلك، و أمّا بقيه الأحكام الوضعيه مثل السببيه و الشرطيّه و أمثال ذلك فلا يمكن أن يكون مورد جعل شرعى، فلا يتوهم جعل الشرطيّه و السببيه من الشارع للمجىء فى القضيّه الشرطيّه.

الأمر الثانى: أنّ مورد التمسك بالإطلاق و مجراه هو المجعول الشرعى، و ما كان خارجاً عن دائره الجعل الشرعى لا معنى لجريان الإطلاق من طريق مقدّمات الحكمه فيه، فالمجعول الشرعى فى القضيّه الشرطيّه عبارة عن الجزاء يعنى وجوب إكرام زيد، فيجرى الإطلاق فيه؛ بأنّ تعليق المولى الحكم بقيد واحد و هو المجىء بعد كونه فى مقام البيان و تماميه سائر مقدّمات الحكمه يكون معناه أنّ عند تحققّ المجىء يتحققّ وجوب الإكرام سواء كان شرط آخر موجوداً أم لا، و يستفاد من ذلك أنّ الجزاء ينتفى عند انتفاء شخص هذا القيد، و معناه العله المنحصره، و نعبر عن هذا بتمسك بإطلاق الجزاء لاستفاده المفهوم.

و لكن التحقيق أنّ هذا الطريق أيضاً ليس بصحيح، فإنّنا نقول:

أولاً: أنّ بطلان هذين المبنيين لا إشكال فيه؛ لأنّ قابليه جعل السببيه

و الشرطيه و الملكيه و أمثال ذلك لدى الشارع ممّا لا يكون قابلا للإنكار، مع كونها خارجه عن دائره الأحكام التكليفيه، فلا مانع من الالتزام بجعل السبب بين الشرط و الجزاء من الشارع فى القضيه الشرطيه، و هكذا لا- مانع من كون مجرى الإطلاق غير المجعول الشرعى، كما فى مثل: اعتق الرقبه؛ إذ يتحقّق فيه الحكم باسم الوجوب و متعلّق الحكم و هو فعل المكلف باسم العتق، و مضاف إليه المتعلّق و ما يعبر عنه بالموضوع باسم الرقبه، و محطّ الإطلاق فيه عباره عن الرقبه بعد ارتباطها بواسطه المتعلّق إلى الحكم الشرعى، و هكذا فى القضيه الشرطيه يكون مجوّز جريان الإطلاق فى المجيء ارتباطه بالحكم بعنوان القيديه، مع أنّه أمر تكوينى خارجى.

و ثانيا: أنّه لو فرضنا تماميه هذين المبنيين لا يصحّ ما يستفاد منهما؛ لأنّ معنى الإطلاق فى مثل: اعتق رقبه بعد تماميه مقدّمات الحكمه أنّ تمام الموضوع لهذا الحكم طبيعه الرقبه، فهى كما تصدق على الرقبه المؤمنه تصدق على الرقبه الكافره، لا أنّها مرآه للأفراد، فإنّها وضعت للطبيعه و الماهيه، و لا يعقل لحاظ الخصوصيات فى مرآه الماهيه كما يكون فى العموم كذلك، فإنّ لفظها وضع للدلاله الإجماليه على الأفراد مثل: أكرم كلّ عالم، يعنى سواء كان أبيضاً أم أسوداً، و سواء كان مصرياً أم عراقياً، فمعناه الشمول و السريان. بخلاف الإطلاق فإنّ لفظه لا- يحكى إلا- عن الموضوع له نظير لفظ الإنسان، و إن كان الموضوع له- أى الماهيه- متّحدا مع الأفراد خارجاً، لا- أنّ معناه أيضا الشمول و السريان إلاّ أنّه يستفاد من طريق مقدّمات الحكمه، كما سيأتى تفصيله.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ معنى إطلاق الحكم فى مثل: إن جاءك زيد فأكرمه أنّ تمام ما هو مجعول الشارع عباره عن وجوب الإ-كرام، و على هذا من أين يستفاد أنّ العلّه المنحصره لوجوب الإ-كرام عباره عن المجيء؟ نعم، لو كان الإطلاق بمعنى العموم يستفاد منه أنّ عند تحقّق المجيء يجب الإكرام سواء تحقّق قبله أو بعده أو معه شيئاً

آخر أم لا، وعند انتفائه ينتفى وجوب الإ-كرام، فيثبت العلية المنحصرة، فيدور مبنى المتأخرين في باب المفاهيم مدار العله المنحصرة وجودا و عدما. و لكن يستفاد من كلام المحقق العراقي قدس سره (١) خلاف ذلك، فإنه قال: إن مركز التشاجر و النزاع في أن الحكم المنشأ في القضية هل هو كلى الوجوب و سنخه كى يلزم من انتفاء القيد انتفاء كلى الوجوب، أو شخص الحكم كى لا ينافى ثبوت شخص حكم آخر عند انتفاء القيد؟ فكان القائل بثبوت المفهوم للقضية يدعى أن الحكم المعلق في القضية اللفظيه هو سنخ الحكم، و القائل بعدم المفهوم يدعى خلافه. و لكنه قدس سره أيضا يرجع في آخر كلامه إلى مبنى المتأخرين و يقول: إن مجرد ظهور عقد الوضع في دخل العنوان بخصوصيته في ترتب الحكم السنخى غير مجد أيضا في استفاده الانتفاء عند الانتفاء، إلا- بضم قضيه إطلاق ترتب الحكم و الجزاء عليه في الترتب عليه بالخصوص بنحو الاستقلال، و إلا فبدونه يحتمل أن يكون هناك عله اخرى تقوم مقامه عند انتفائه، و مع هذا الاحتمال لا يمكن الأخذ بالمفهوم في القضية.

فبعد بطلان أدله القائلين بالمفهوم لا نحتاج إلى تعرض أدله المنكرين كما ذكرها صاحب الكفايه قدس سره فإن عدم الدليل لتحقق المفهوم دليل لعدم تحققه.

ثم ذكر صاحب الكفايه قدس سره (٢)

عده من الامور بعنوان تنبيهات لهذا البحث،

اشاره

و قال: بقى هنا امور:

١

لأول: أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط،

لا انتفاء شخصه، ضروره انتفائه عقلا بانتفاء موضوعه و لو ببعض قيوده، و لا يتمشى الكلام في أن للقضية الشرطيه مفهومها أو ليس لها مفهوم إلا- في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء و انتفائه عند انتفاء الشرط ممكنا، و إنما وقع النزاع في أن لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء أو لا يكون لها دلالة.

ص: ١٢١

١-١) نهاية الأفكار ٤٧٨:١-٤٨٠.

٢-٢) كفايه الاصول ٣٠٩:١.

ثم قال: و من هنا انقدح أنه ليس من المفهوم دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا و الأوقاف و النذور و الأيمان كما توهم، بل عن الشهيد قدس سره في تمهيد القواعد: أنه لا إشكال في دلالتها على المفهوم، و ذلك لأن انتفاءها عن غير ما هو المتعلق لها من الأشخاص التي يكون بألقابها أو بوصف شيء و بشرطه مأخوذه في العقد، أو مثل العهد ليس بدلاله الشرط أو الوصف أو اللقب عليه، بل لأجل أنه إذا صار شيء وقفا على أحد أو أوصى به أو نذر له إلى غير ذلك لا يقبل أن يصير وقفا على غيره أو وصيه أو نذرا له، و انتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصيه عن غير مورد المتعلق قد عرفت أنه عقلي مطلقا و لو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له فالمفهوم عبارته عن انتفاء نسخ الحكم عند انتفاء الشرط.

و لكن استشكل عليه بأن المنشأ في القضية و المفعول من المولى هو شخص الحكم و الوجوب الجزئي، و القائل بالمفهوم يدعى أن الشرط عله منحصره لهذا الحكم المفعول، فكيف يكون المفهوم بمعنى انتفاء كلى الوجوب عند انتفاء الشرط؟! هذا نوع من التهافت؛ إذ المفعول في القضية المنطوقيه هو الحكم الشخصي، فلو كان لها مفهوم كان مفهومها انتفاء ذلك الحكم الشخصي دون غيره.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدس سره بأن المعلق على الشرط في قوله: إن جاءك زيد فأكرمه هو الوجوب الكلى الذي وضعت له هيئته «افعل»، و قد عرفت أنه لا فرق بين الأسماء و الحروف من حيث الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه في العموميته، و الفرق بينهما في اللحاظ الآلى و الاستقلالى، و معلوم أنهما من خصوصيات الاستعمال، فما يدل عليه هيئته «افعل» في المثال هو كلى الوجوب كما يدل عليه كلمه «يجب» في قضيه إن جاءك زيد يجب إكرامه، فالحكم المفعول في القضية هو كلى الوجوب لا الوجوب الجزئي.

و لكن هذا الجواب مبني، و المشهور قائل بأن الموضوع له و المستعمل فيه في

باب الحروف و ملحقاتها خاصان، ولا يصحّ هذا الجواب بهذا المبنى.

و أجاب عنه الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (١) بأنّ القضيّه إن كانت بصورة الجملة الاسميّه مثل: إن جاءك زيد يجب إكرامه، فلا يرد عليه إشكال لكون الوجوب فيه كلياً، حيث إنّ المادّه قد استعملت في معناها الكليّ.

و أمّا إن كانت مثل: إن جاءك زيد فأكرمه، فالوجوب المستفاد من الهيئته و إن كان جزئياً إلا أنّ أداء الشرط مثل كلمه «إن» تدلّ على انحصار علّه سنخ الحكم، و طبيعته بالشرط المذكور في المنطوق؛ إذ لو كان الحكم جزئياً لا كلياً كان انتفائه بانتفاء الشرط عقلياً و أجنبيّاً عن باب المفهوم، فإنّ شخص الوجوب يرتفع بارتفاع موضوعه و لو لم يوجد في حيال أداء الشرط كما في اللقب و الوصف، فتكون مشقّه إثبات العليّه المنحصره للشرط لإثبات أنّ المجعول من المولى هو الحكم الكليّ، لا- شخص الحكم المذكور في المنطوق، فإنّ انتفائه بانتفاء الشرط أمر عقلي لا يحتاج إلى المشقّه المذكوره.

و لكنّه أيضاً ليس بصحيح، فإنّ إثبات العليّه المنحصره للشرط لا- محاله يكون للحكم المجعول من المولى، فإن كان الحكم المجعول من قبل شخص الوجوب فلا- يمكن خروج العليّه المنحصره من دائرته، و إن كان الحكم المجعول من كليّ الوجوب، فهو مخالف لمبناؤه في وضع الحروف و ملحقاته لتبعيته للمشهور في هذا الباب.

و أجاب عنه سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (٢) بأنّه لا- شكّ بأنّ العليّه المنحصره وصف للشرط، إنّما الكلام في معلول هذه العلّه، و هو بحسب ظاهر القضيّه عبارته عن المجموعه المترتبه على الشرط يعنى وجوب إكرام زيد، و لكن العرف و العقلاء يرى

ص: ١٢٣

١-١) مطارح الأنظار: ١٧٣.

٢-٢) تهذيب الاصول ١: ٤٣١.

كمال الارتباط و المناسبه بين المجرى و الإكرام، و هذا يوجب أمر المولى بالإكرام، ففى الحقيقه يكون المعلول فيها عباره عن الإكرام، و لا شك فى عموميه مادّه المشتقات من حيث الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه، و معنى شدّه الارتباط بين المجرى و الإكرام عرفا انتفاء نسخ الوجوب عند انتفاء الشرط، هذا.

و نضيف إليه تنبيهات بعنوان الإشكال و الدفع، و نقول: إن قلت: إنّ قاعده العليه تقتضى تحقّق الإكرام قهرا من غير إرادته بعد تحقّق المجرى مع أنّه لا يكون كذلك، و هذا دليل على عدم كون الإكرام معلولا لها فى القضيه.

و الجواب عنه: أنّ نظر القائل بالمفهوم هنا إلى جانب النفي يعنى انتفاء النسخ عند انتفاء الشرط، و أنّ السنخيه و الارتباط يتحقّق بين المجرى و الإكرام فقط، و لا يتوجّه إلى جانب الإثبات و تحقّق الملازمه بين العله و المعلول.

إن قلت: إنّ كلام الإمام قدّس سرّه هنا يرجع إلى كلام الشيخ الأنصارى قدّس سرّه فى الواجب المشروط بإرجاع القيود إلى مادّه و المتعلّق، و لازم ذلك فعليه الوجوب و استقباليه الواجب، فأنكر الواجب المشروط الذى يقول به المشهور، و كلام الإمام قدّس سرّه يرجع إلى أنّ الواجب هو الإكرام المقيد بمجرى زيد، فهذا عدول عن مبناه فى الواجب المشروط.

و الجواب عنه: أنّ كلامه قدّس سرّه و إن كان مشابها لكلام الشيخ قدّس سرّه فى الواجب المشروط، و لكنّه يقول: إنّ تكليف العبد عبارته عن وجوب الإكرام بعد مجرى زيد، و لا يكون الوجوب فعلينا قبل تحقّق المجرى، و لا يكون هذا عدولا عن مبناه. هذا هو التنبيه الأوّل.

التنبيه الثانى: فى تعدّد الشرط و وحده الجزاء

، و قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (١):

أنّه إذا تعدّد الشرط مثل: إذا خفى الأذان فقصر، و إذا خفيت الجدران فقصر. أمّا على

ص: ١٢٤

القول بعدم المفهوم في القضية الشرطية فلا- تعارض بينهما ولا ينفيان شرطاً ثالثاً، وأما على القول بظهورها في المفهوم وأنه مساوق مع عليّ منحصره الشرط للجزاء فلا بدّ من التصرّف و رفع اليد عن الظهور، إمّا برفع اليد عن المفهوم فيهما فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شيء آخر في الجزء- وقدّمنا هذا الاحتمال لرجوعه إلى إنكار المفهوم- وإمّا بتخصيص مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين، ويدلّ الشرطان على نفي الشرط الثالث. وإمّا بتقييد إطلاق الشرط في كلّ منهما بالآخر، فيكون الشرط هو خفاء الأذان و الجدران معا فإذا خفيا وجب القصر، ولا يجب عند انتفاء خفائهما و لو خفى أحدهما. وإمّا بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما؛ بأن يكون تعدّد الشرط قرينه على أنّ الشرط في كلّ منهما ليس بعنوانه الخاصّ، بل بما هو مصداق لما يعمّهما من العنوان.

ولا بدّ لنا قبل التحليل و ملاحظه الاحتمالات من تشخيص طرفين المعارضه في هذه الموارد، و أنّ التعارض يتحقّق بالأصل بين المنطوقين، و بالتبع بين المفهومين، أو أنّه يتحقّق بالأصل بين المفهومين، أو أنّه يتحقّق بين مفهوم كلّ واحد منهما و منطوق الآخر. وقد مرّ أنّ المتأخّرين يستفاد المفهوم من طريق العليّ المنحصره، و أنّ طريق إثباتها إمّا عبارته عن الوضع و التبادر، و إمّا عبارته عن الانصراف، و إمّا عبارته عن الإطلاق، و مجريه إمّا أداء الشرط و إمّا نفس الشرط بتقريبين و إمّا الجزء كما مرّ مفصّلاً، و لا بدّ من ملاحظه جميع الطرق لاختيار أحد من الاحتمالات و تشخيص طرفي المعارضه.

فإن قلنا بالمفهوم من طريق العليّ المنحصره المستفاده من الوضع و أنّ المتبادر من أدوات الشرط هي العليّ المنحصره فلا شكّ في كون التعارض بين المنطوقين؛ إذ لو استعمل مكان أدوات الشرط العلّه المنحصره مثل: أن يقول أحد الدليلين: العلّه المنحصره لوجوب القصر هو خفاء الأذان، و يقول الدليل الآخر: العلّه المنحصره

لوجوب القصر هو خفاء الجدران، و معلوم أنّ نفس هذين المنطوقين غير قابل للاجتماع عقلا.

و هكذا إن قلنا بالمفهوم من طريق العلّة المنحصرة المستفاده من الانصراف، و إن قلنا بالمفهوم من طريق العلّة المنحصرة المستفاده من الإطلاق الذى يكون وصفاً إمّا لأداه الشرط المذكور فى المنطوق، و إمّا لنفس الشرط المذكور فيه، و إمّا لجزء المذكور فيه، فيكون التعارض أيضاً بين المنطوقين.

و حينئذ لا بدّ من علاج التعارض فنقول: على القول بوضع أداه الشرط للعلّة المنحصرة يكون مقتضى أصاله الحقيقه عند سماع قضيه: إذا خفى الأذان فقصر، استعمال كلمه «إذا» فى معناها الحقيقى - أى العلّيه المنحصره - و هكذا فى جمله: إذا خفى الجدران فقصر، فيتعارض كلّ منهما مع الآخر، و يكون التساقت مقتضى القاعده الأوليه فى التعارض بين الأمارتين، فإنّ أصاله الحقيقه أماره و إن عبّر عنها بالأصل، فليس لهاتين القضيتين بعد التساقت مفهوم، و هكذا على القول بانصراف أداه الشرط فيهما إلى العلّة المنحصره، فإنّ الانصراف فى كلّ منهما بعد التعارض و عدم الترجيح يتساقطان فلا مفهوم فى البين.

و أمّا على القول بدلاله الإطلاق على العلّيه المنحصره، فقد مرّ أنّه يعتبر فيها خصوصيات متعدّده، مثل تحقّق الارتباط، و كون الارتباط بنحو اللزوم، و كون الارتباط اللزومى بنحو الترتّب لا بنحو التلازم، و كون الجزاء مترتباً على الشرط لا بالعكس، و كون الترتّب بنحو العلّيه التامّه لا الناقصه، و كون العلّة التامّه منحصره.

و حينئذ لو فرضنا استفاده المرحله السادسه - أى انحصار العلّة - عن الإطلاق و ارتباط سائر المراحل بوضع أداه الشرط - مثلاً - فيدلّ إطلاق أحد الدليلين على أنّ خفاء الأذان علّة منحصره لوجوب القصر و إطلاق الدليل الآخر على أنّ خفاء

الجدران علّه منحصره لوجوب القصر، ومقتضى القاعده الأوليه فى تعارض الأمارتين هو التساقط؛ إذ أصاله الإطلاق أماره عقليه.

و يحتمل أن يجرى فى كلّ من القضيتين إطلاقان، أحدهما لإثبات المرحله الخامسه و هى مرحله كون العلّه تامّه، و الآخر لإثبات المرحله السادسه و هى مرحله كون العلّه التامّه منحصره، فمقتضى القاعده بعد التعارض هو تساقط جميع الإطلاقات الأربعة؛ إذ لا يتحقّق التعارض بين الإطالاقين فى كلّ من المرحلتين؛ لأنّ كون خفاء الأذان علّه تامّه لوجوب القصر لا يتنافى مع كون خفاء الجدران علّه تامّه لوجوب القصر، إلّا أنّ علّيه تامّه خفاء الأذان يتنافى مع علّيه تامّه منحصره خفاء الجدران، و هكذا علّيه تامّه خفاء الجدران يتنافى مع علّيه منحصره خفاء الأذان، فلذا يتحقّق التعارض بين الإطلاقات الأربعة.

فلاحظنا إلى هنا مرحلتين من هذا التنبيه إحداهما أنّ طرفى التعارض ما هو؟ و الاخرى أنّ بعد التعارض هل يتحقّق المفهوم أم لا؟ و قلنا: إنّ التعارض إن كان بين أصاله الحقيقتين أو الانصرافين أو الإطالاقين فلا يتحقّق المفهوم، و لكن كلّ من خفاء الأذان و خفاء الجدران علّه تامّه لوجوب القصر، و إن كان بين الإطلاقات الأربعة فأیضا لا يتحقّق المفهوم و لا يكون لهما علّيه تامّه له، فلا بدّ من تحقّق خفاء الأذان و خفاء الجدران معا لتحقّق وجوب القصر.

المرحله الثالثه: فى أنّه هل يستفاد من القضيتين نفى الثالث و أنّه لا دخل فى وجوب القصر غير خفاء الأذان و خفاء الجدران أم لا؟ و التحقيق التفصيل بين الطرق المذكوره، و إن استفدنا العلّيه المنحصره من طريق الوضع، فبعد تعارض و تساقط أصاله الحقيقتين يكون مفاد أحد الدليلين أنّ خفاء الأذان علّه تامّه لوجوب القصر، و مفاد الآخر أنّ خفاء الجدران علّه تامّه لوجوب القصر، و هو لا ينافى مع تحقّق علّه تامّه ثالثه له.

و هكذا إن استفدناها من طريق الانصراف فبعد التعارض و تساقط الانصرافين يثبت بالدليلين عليهما تامه لهما، و لا ينافي مع تحقق عله تامه ثالثه.

و إن استفدناها من طريق الإطلاق، فبعد التوجه إلى أن تقييد دليل المطلق بالنسبه إلى فرد من أفراد الإطلاق لا يوجب قرح الإطلاق بالنسبه إلى سائر الأفراد -مثلا تقييد إطلاق الرقبه من حيث الايمان و الكفر لا يوجب قرح إطلاقها من حيث السواد و البياض، و العلم و الجهل و أمثال ذلك- فيتعارض و يتساقط الإطلاقان بالنسبه إلى جهه المعارضه فقط، و يقول أحد الدليلين: إنه إذا خفي الأذان فقصر سواء خفي الجدران أم لا، و الآخر يقول: إنه إذا خفي الجدران فقصر سواء خفي الأذان أم لا، فيكون تساقط الإطلاق محدودا في مفاد الدليلين و يبقى الإطلاق بقوته بالنسبه إلى الأمر الثالث، سواء كان هو جزء العله أو عله تامه بوحدته.

التبيه الثالث: في تداخل المسببات و عدمه،

و معلوم أن في الفقه موارد يتحقق الدليل للتداخل كالوضوء و الغسل سواء كان أسبابهما المتعدد من نوع واحد أو من الأنواع المختلفه، و موارد يتحقق الدليل لعدم التداخل مثل باب الكفارات، و هذا النزاع يجري في موارد فقدان الدليل لأحد الجانبين.

ففيه أقوال، و المشهور عدم التداخل، و عن جماعه منهم المحقق الخوانساري قدس سره (1) التداخل، و عن الحلّي (2) التفصيل بين اتحاد جنس الأسباب و تعدده.

و التحقيق: يقتضى بيان امور بعنوان المقدمه لتفكيح محلّ النزاع:

الأول: أنه إذا قال أحد الدليلين: إذا بليت فتوضاً -مثلاً- الآخر إذا نمت فتوضاً، يكون هذا نظير إذا خفي الأذان فقصر و إذا خفي الجدران فقصر، إلا أن

ص: ١٢٨

١-١) مشارق الشموس: ٦١.

٢-٢) السرائر ٢٥٨: ١.

البحث هنا في عليه منحصره الشرط، وفيما نحن فيه في الجزء من حيث التكرار و عدمه، ولكن هذا النزاع لا- يجرى على الاحتمال الثالث من الاحتمالات الأربعة المتقدمه في التنبيه السابق،- أي كون مجموع الشرطين مؤثراً في تحقق الجزء-فيان مجموع المركب من البول و النوم إن كان سبباً لوجوب الوضوء لا يبقى محلّ لبحث التداخل؛ لأنّ الشرط لا يتحقق بتحقق البول بوحده و إن تحقق عشر مرّات، و يجرى النزاع على بقيه الاحتمالات المذكوره.

الأمر الثاني: أن يكون الجزء قابلاً- للتعدّد و التكرار لا- من قبيل القتل؛ إذ لو قال أحد الدليلين: من سبّ المعصوم يجب قتله و الآخر: من ارتدّ يجب قتله، فإذا تحقق كلاهما من شخص واحد لا يجرى هذا النزاع، فإنّ المقتول لا يمكن عليه جريان القتل ثانياً.

الأمر الثالث: أنّه يتحقق في باب التداخل عنوانان، و يعبر عن أحدهما بتداخل الأسباب، و عن الآخر بتداخل المسببات، و محلّ النزاع هنا العنوان الأول؛ بأنّه إذا تحقق أسباب متعدده يلزم تحقق مسببات متعدده أو يكفي تحقق مسبب واحد.

ربما يقال: إنّ تداخل المسببات يتحقق في مورد تعلق الحكمين بالعنوانين، و كانا في عالم الامتثال قابلان للاجتماع، مثل: ضيافه العالم الهاشمي بعد أمر المولى بإكرام العالم و ضيافه الهاشمي، و الظاهر أنّه ليس من تداخل المسببات؛ إذ المقصود منه ما أشار إليه صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) في آخر بحث التداخل، و هو: أنّه إذا لم يكن موضوع الحكم في الجزء قابلاً- للتعدّد و كان قابلاً- للتأكّد- كما إذا وجب قتل شخص للقصاص و الارتداد- فيتأكّد الحكم حينئذ، و أمّا إذا لم يكن قابلاً للتعدّد و التأكّد - كالملكيه و الطهاره و النجاسه- فلا بدّ من الالتزام بتداخل الأسباب فيه.

ص: ١٢٩

الأمر الرابع: أن بحث التداخل يرتبط بمقام الإثبات و ظهور القضيّه الشرطيّه من حيث الدلاله، فلا بدّ من كون التداخل و عدمه في مقام الثبوت أمرا ممكنا؛ إذ لو كان أحد الجانبين أمرا مستحيلا لا تصل النوبه إلى البحث بأن مقتضى القاعده هو التداخل أو عدمه في مقام الإثبات.

و استدلال المرحوم البروجردى قدس سرّه (1) لاستحاله عدم التداخل بأنّ المولى بحسب مقام الثبوت إن أراد تحقّق فردين من طبيعه واحده قد يحكم بدون التعليق بأنّه: أيها العبد فتوّضاً مرّتين، و قد يحكم معلقاً على الشرط إذا كانت السببّيّه في البين بأنّه: إذا بليت و إذا نمت فتوّضاً مرّتين، و إن أراد عقيب كلّ سبب و ضوء واحداً، و على فرض تقدّم شرط إحدى القضيتين على شرط القضيه الاخرى مستمراً كتقدّم البول على النوم دائماً بقول المولى: إذا بليت فتوّضاً و إذا نمت فتوّضاً و ضوء آخر، و أمّا إذا لم يكن أحدهما مقدّماً على الآخر مستمراً و حينئذ لا معنى لإضافه «كلمه و ضوء آخر» إليهما و لا إلى أحدهما، فلا محاله يقول: إذا بليت فتوّضاً و إذا نمت فتوّضاً بدون التعليق و التقييد بأيّ قيد، و معناه تعلق الحكم بنفس طبيعه الضوء، و الطبيعه الواحده التي لم يلحظ فيها جهه الكثره يستحيل أن يتعلّق بها و جوبان مستقلان، هذا تمام كلامه بتوضيح منّا.

و يمكن الجواب عنه بأنّ طريق بيان التعدّد لا- ينحصر بما ذكرته، و يصحّ تقييد الطبيعه في صورته الأخير أيضاً، و هو أن يقول المولى: إذا بليت فتوّضاً من أجل البول، و إذا نمت فتوّضاً من أجل النوم، كما كان كذلك في مثل النار سبب للحراره، فإنّه في الباطن عبارته من أنّ النار سبب للحراره الجائيه من قبل النار، و إن لم يكن في الظاهر معلقاً، و هكذا فيما نحن فيه فلا استحاله في البين. هذا طريق واحد يمكن أن يتحقّق طرق أخرى، فلا بدّ من البحث في مقام الإثبات.

ص: ١٣٠

إذا عرفت المقدمات فلنشرع في أصل المسألة، ونلاحظ في الابتداء أدلّه قول المشهور لعدم التداخل، وما هو الأصل والأساس لأدلّتهم عبارته عما ذكره العلامة الحلّي قدّس سرّه في كتاب مختلف الشيعة (١)، ومحصّله بتوضيح منّا: أنّ في قضيه إذا بليت فتوضّأ وإذا نمت فتوضّأ، مع أنّ الشرطين قد يكونا متقارنين وقد يكونا متعاقبين يتحقّق أربعة احتمالات، إن أبطلنا ثلاثه منها يتعيّن الاحتمال الرابع قهراً.

الأوّل: أنّه إذا تحقّق البول والنوم معاً سواء تحقّقا متعاقبين أو متقارنين فلا يكونا مؤثريين في وجوب الوضوء، بل يسقطان عن السبب رأساً، بخلاف ما إذا تحقّق كلّ منهما بوحده، وبطلان هذا الاحتمال لا إشكال فيه بعد مخالفته مع ظاهر القضيتين و الفتاوى.

الاحتمال الثاني: أنّه إذا تحقّق البول والنوم معاً يكون وجوب الوضوء مستندا إلى واحد منهما، بلا فرق بين أن يكون مستندا إلى واحد معيّن أو واحد غير معيّن، وبطلانه أيضاً لا بحث فيه، فإنّ الاستناد إلى واحد معيّن ترجيح من غير مرجح، والاستناد إلى واحد غير المعين مخالف مع ظاهر القضيتين؛ لأنّ ظاهر إحداهما أنّ البول سبب مستقلّ لوجوب الوضوء، و ظاهر الاخرى أنّ النوم سبب مستقلّ لوجوب الوضوء، لا يتحقّق شيئاً يدلّ على سببه أمر ثالث باسم واحد غير المعين.

الاحتمال الثالث: أن يكون مجموع المركّب من البول والنوم مؤثراً في وجوب الوضوء، ولا يتحقّق وجوب الوضوء بدون تحقّقهما معاً، وقد مرّ أنّ هذا الاحتمال خارج عن محلّ النزاع في مسأله التداخل.

فيبقى الاحتمال الرابع: وهو أن يكون كلّ سبب مؤثراً في مسبّب خاصّ، وكلّ منهما كان سبباً مستقلاً لوجوب وضوء مستقلّ، وهذا معنى عدم التداخل.

ص: ١٣١

و كان للشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره (١) كلام مفصل حول هذا الاستدلال و قال فى تقريرات بحثه: إن هذا الاستدلال مبتن على ثلاثه مقدمات، فإن كان إحداها قابلا للمناقشه لا محلّ لمسأله عدم التداخل، و اجتماعها يهدينا إلى مسأله عدم التداخل، و كان لها إجمال و تفصيل، أما إجمال المقدمه الاولى: أن النوم الذى يتحقق عقيب البول لا يكون وجوده كالعدم بل كان له أيضا أثر. و أما إجمال المقدمه الثانيه: أن الأثر الذى يكون النوم مؤثرا فيه غير الأثر الذى يكون البول مؤثرا فيه، لا أن السبب الأول مؤثر فى حدوث و جوب الوضوء، و كلا السببين مؤثران فى بقاءه. و أما إجمال المقدمه الثالثه: أن يكون متعلق الوجوب فى مقام الامتثال أيضا متعددا، و لا يكفى تعدد المسبب و الوجوب، بل لا بدّ من تعدد الواجب حين العمل و الامتثال. ثم ورد الشيخ الأعظم قدس سره فى البحث حول المقدمه الاولى مفصلا، و جعل تلامذته كل طرف منها بعنوان دليل مستقل، كان لصاحب الكفايه قدس سره بالنسبه إلى هذه المقدمه بيان.

و الاولى منها ما ذكره المحقق الهمداني قدس سره فى كتاب مصباح الفقيه (٢)، و هو أنه: إذا تعلق الحكم الوجوبى من المولى بطبيعه بدون أى نوع من التقييد و التعليق-مثل جننى بالماء-و لكن قبل امتثال المكلف فى الخارج صدر عنه عين هذا الحكم ثانيا، لا إشكال فى تأكيديه الحكم الثانى و كفايه الامتثال مره واحده، كما يستفاده العقل و العقلاء بعد ملاحظه إطلاق المتعلق فى كلا الحكمين، و أنّ طبيعه واحده لا يمكن أن تكون متعلق الحكمين المتماثلين لاستحاله اجتماع المثليين.

و أما إن صدر عنه الحكمان بصوره قضيه شرطيه مثل: إذا بليت فتوضأ و إذا نمت فتوضأ فظاهر كلّ من القضيتين يقتضى السببيه المستقله، فيكون مقتضى القضيه

ص: ١٣٢

١-١) مطارح الأنظار: ١٧٧.

٢-٢) مصباح الفقيه (كتاب الطهاره): ١٢٦.

الأولى أنّ البول سبب مستقلّ لوجوب الوضوء، ومقتضى القضيّه الثانيه أنّ النوم سبب مستقلّ لوجوبه، مع أنّ متعلّق الجزاء مطلق، فالجزاء ظاهر في إطلاق المتعلّق، ولا يمكن اجتماع الوجوبين على ماهيّة مطلقه فيتحقّق التعارض بين ظهور الجزاء و ظهور القضيّه الشرطيّه في السببيّه المستقلّه. ثمّ قال: إنّ ظهور القضيّه الشرطيّه مقدّم على ظهور الجزاء.

و يتحقّق في دليل التقدّم بيانان: أحدهما مشترك بين صاحب الكفايه و المحقّق الهمداني قدّس سرّه و الآخر ما يستفاد من كلام صاحب مصباح الفقيه فقط، و الدليل المشترك أنّ ظهور الجزاء يستفاد من طريق مقدّمات الحكمه، و إحدى المقدّمات عباره عن عدم القرينه على التقييد، فحيثُذ نقول: إنّ ظهور القضيّه الشرطيّه في السببيّه المستقلّه قرينه على تقييد الجزاء و مانع عن انعقاد إطلاقه، فلذا يكون ظهور القضيّه مقدّمًا على الإطلاق.

و أمّا الدليل الذي يستفاد من ذيل كلام المحقّق الهمداني قدّس سرّه فهو أنّ المولى إذا قال:

إذا بليت فتوضّأ فلا إشكال في نفس هذه القضيّه بوحدها؛ إذ يمكن أن يكون الجزاء مطلقا مع كون البول سببا مستقلا له، و لكنّه في القضيّه الشرطيّه الثانيه إذا قال: إذا نمت، قبل بيان الجزاء يوجد ظهورا للشرط في السببيّه المستقلّه، و هذا الظهور مقدّم على بيان الجزاء و جعل الإطلاق له، سواء كان الجزاء بصوره يجب الوضوء أو بصوره فتوضّأ، فيكون ظهور الشرط في السببيّه المستقلّه النوم للوجوب مقدّمًا على ظهور الجزاء في الإطلاق و مانع عن انعقاده، و يقيده بقيد مرّه أخرى، هذا تمام كلامه.

إنّما الكلام في منشأ هذا الظهور؛ إذ المدعى إن تمسّك بالوضع و التبادر؛ بأنّ المتبادر من كلّ قضيّه شرطيّه أنّ الشرط سبب مستقلّ لتحقّق الجزاء.

و الجواب عنه: أنّه كما مرّ بطلان هذا الكلام بالنسبه إلى العلّه المنحصره، كذلك لا دليل على إثبات مثل هذا الوضع و التبادر فيما نحن فيه، على أنّا نرى في كثير من

الموارد استعمال أداءه الشرط في جزء السبب، و عدم المانع بدون أي نوع من التجوز و المسامحه، فالاستعمالات العرفيه الكثيره نافية لهذا المدعى و مانعه عنه، و هكذا مسأله الانصراف لا يصح للمدعى أن يتمسك به لإثبات العليه التامه للشرط في القضيه.

و إن تمسكك بالإطلاق بأن أداءه الشرط بحسب الوضع يدل على مطلق الارتباط بين الشرط و الجزاء، و لكن بحسب الإطلاق ينطبق على السببيه المستقله.

و الجواب عنه: أن تقدم ظهور إطلاقي الشرط على ظهور إطلاقي الجزاء يحتاج إلى الدليل، و نضيف إليه أن كل من القضيتين إن لوحظ في نفسه لا منافاه بين الظهورين و لا مانع من كون النوم سببا مستقلا لوجوب مطلق الوضوء، فأنخذ ظهور الشرط و ظهور الجزاء بالنسبه إلى إطلاق المتعلق، و أن الواجب هي طبيعه الوضوء بدون أي قيد. و أما إن لوحظ كل منهما بالنسبه إلى الاخرى فيرد الإشكال؛ لعدم إمكان اجتماع الإطلاقين في الشرط مع الإطلاقين في الجزاء، و لا يمكن أن يكون البول و النوم سببا مستقلا لوجوب الوضوء، مع أن الواجب هي نفس طبيعه الوضوء بدون التقييد و التعليق، فما الدليل لتقدم الإطلاقين في الشرط على الإطلاقين في الجزاء؟ و مجرد تقدم الشرط في مقام الذكر لا يوجب تقدمه في مقام المعارضه، مع أنه لا يكون كذلك دائما؛ إذ يمكن أن يقول: أكرم زيدا إن جاءك؛ هذا نظير أن يقول أحد بتقدم الخبر الصادر عن الباقر عليه السلام على الخبر الصادر عن الصادق عليه السلام في مقام المعارضه، مع أنه يقول بعض بعكس هذا.

نعم، إن كان ظهور الشرط ظهور الوضعي فهو مقدم على ظهور الإطلاقي، و هكذا إن ثبت ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره في حاشيه كتابه من أن ظهور الشرط مقدم على ظهور الجزاء عند العرف، و هذا يكفي في تقدمه؛ إذ مسأله التداخل و عدمه ليست بمسأله عقليه، بل مسأله لفظيه، و الحاكم فيها هو العرف. هذا بيان واحد

و البيان الآخر للمحقق النائيني قدس سره (1) و بيانه هنا مبين على مبناه في البحث السابق من أنّ الأحكام تتعلّق بالطبائع أو الأفراد، و هو قائل بأنّ متعلّق الأحكام عبارته عن صرف الوجود من ماهيه، و هو أوّل ما يتحقّق به وجود الطبيعه سواء كان فرداً واحداً أو أفراداً متعدّده فيما يمكن تحقّق أفراد متعدّده في آن واحد. و على هذا المبنى يقول فيما نحن فيه: إنّ المولى حين يقول: إذا بليت فتوضّأ يتحقّق لهذه القضيّه الشرطيّه مدلولان: أحدهما: المدلول اللفظي و هو تعلّق الطلب بصرف الوجود من الطبيعه، و الآخر المدلول العقلي و يتحقّق فيه قيده، و هو أنّ المطلوب الواحد إذا امتثل مرّه لا يمكن امتثاله ثانيه؛ لعدم قابليه صرف الوجود للتعدّد و التكرّر. هذا في مطلوب واحد.

و أمّا إذا كان المطلوب متعدّداً، و قال المولى عقيب الجملة السابقه: إذا نمت فتوضّأ، فيقتضى كلّ من القضيتين أن يكون شرطها سبباً مستقلاً لترتّب الجزاء، و لازم حفظ استقلال كلّ من السببين الالتزام بتعدّد مطلوب المولى، فحينئذ يحكم العقل بتكرّر صرف الوجود من الطبيعه، و تحقّق الوضوء عقيب كلّ سبب، و لا يعارضه حكم العقل على أنّ امتثال الطبيعه يحصل بإتيانها مرّه واحده.

ثمّ قال: و ممّا ذكرنا انقده الفرق بين طريقنا و الطريق الذي ذكره صاحب الكفايه و صاحب مصباح الفقيه، فإنّا نقول: إنّّه إذا كان المطلوب واحداً يحكم العقل بأنّ صرف الوجود لا يتكرّر، و إذا كان المطلوب متعدّداً فلا يبقى موضوع لحكم العقل؛ لأنّ موضوعه عبارته عن المطلوب الواحد، فنحن نرد من طريق الورد. و لكنّهما وردا من طريق الحكومه، فإنّ بيانهما يرجع إلى أنّ ظهور الإطلاق في الشرط مقدّم على

ظهور إطلاقى الجزاء لكونه معلقاً على عدم البيان، وصلاحية ظهور إطلاقى الشرط للبيان لا شبهه فيه، فظهور القضييه الشرطيّه فى السببيّه المستقلّه حاكم على ظهور إطلاقى الجزاء. هذا تمام كلامه مع التصرف فى عباراته.

والتحقيق: أنّ ظاهر كلامهما أيضاً عبارته عن الورد، فإنّ إطلاق الجزاء يتحقق فى صورته عدم تحقق القرينه على التقييد، و إذا تحققت القرينه لا يبقى محلّ للإطلاق، و هذا ليس غير الورد شيئاً، و لكنّه ليس بهمّم.

إنّما الإشكال فى أصل بيانه، فإنّ ظهور إطلاقى الشرط فى القضيتين يقتضى السببيّه المستقلّه لكلا الشرطين، و لازم ذلك تعدّد المطلوب، و لكن ظهور إطلاقى الجزاء يقتضى وحده المطلوب، فإنّ متعلق الوجوب هو صرف الوجود من طبيعه الوضوء بدون التقييد و التعليق، و لا يعقل أن يتعلّق به حكمان مستقلّان تأسيسيان، و تشخيص تعدّد المطلوب و وحدته لا يكون بعهدته العقل، فإذا تحققت الظهورين لا دليل لتقدّم ظهور الشرط على ظهور الجزاء إلاّ أن يكون عند العرف مقدّماً عليه، كما ادّعا المحقق الخراسانى قدّس سرّه فى حاشيه الكفايه، و هو يحتاج إلى الإثبات.

هذا تمام الكلام فى المقدمه الاولى من مقدمات الشيخ الأنصارى قدّس سرّه و حاصله:

أنّ وجود سبب ثانى ليس كالعدم بل يترتب عليه الأثر الوجودى، و على فرض إثبات هذه المقدمه و الإغماض عن المناقشه فيها لا بدّ فى المقدمه الثانيه من إثبات أنّ الأثر الوجودى الذى يترتب عليه مغاير مع الأثر الذى يترتب على السبب الأول، بمعنى أنّه حكم تأسيسى مستقلّ لا تأكيدى، و كلام الشيخ قدّس سرّه حول هذه المقدمه أيضاً مفصّل و لكن قبل الورد فى بيانه إذا لاحظناها فى نفسها يكون إثباتها أمر مشكل.

توضيح ذلك: أنّه إذا تعلّق الحكم بطبيعه واحده مرتان بدون التعليق و التقييد -مثل أن يقول المولى: جئنى بالماء، و قبل امثاله من جانب العبد خارجاً، ثمّ يقول أيضاً: جئنى بالماء- لا شكّ فى أنّ الحكم الثانى تأكيدى، و لا محذور فى البين؛ لعدم

إمكان تعلق حكمان مستقلّان على طبيعه مطلقه واحده، فلا بدّ من حمل الحكم الثانى على التأكيد.

و أما فى مثل: إذا بلت فتوضّأ و إذا نمت فتوضّأ فيكون مقتضى إطلاق الجزاء أنّ الطبيعه المطلقه الواحده لا يمكن أن تكون متعلق الحكمين التأسيسيين، و مقتضى إطلاق الشرط أنّ لكلّ سبب سببیه مستقلّه و له حكم تأسيسى مستقلّ سيّما بعد التوجّه إلى وقوع خارجى أنّه قد يكون النوم متقدّما على البول و قد يكون البول متقدّما على النوم، فلا بدّ من طريق التخلّص من هذه المشكله، و الطريق التخلّص إمّا أن يكون بالتصرّف فى إطلاق متعلق الجزاء و تقييده بأنّه إذا نمت فتوضّأ وضوء من قبل النوم و إذا بلت فتوضّأ وضوء من قبل البول أو إذا بلت فتوضّأ و إذا نمت فتوضّأ وضوء آخر، و إمّا أن يكون بالتصرّف فى سببیه سبب الثانى؛ بأنّه لا يترتب عليه حكم تأسيسى، بل يكون أثره تأكيد حكم الأوّل. و معلوم أنّ نتيجة طريق الأوّل عباره عن عدم التداخل، و لا دليل لترجيحه على الطريق الثانى، و لا بدّ للقائل بعدم التداخل من إثبات ترجيح الطريق الأوّل.

و كلام الشيخ الأنصارى قدّس سرّه (1) هنا مع التوضيح و التلخيص منّا: أنّ السبب فى مثل: إذا بلت فتوضّأ عباره عن الشرط، و المسبب يحتمل أن يكون عباره عن وجوب الوضوء كما يقتضيه ظاهر القضيّه الشرطيه، و يحتمل أن يكون عباره عن نفس الوضوء، و على الاحتمال الأوّل يكون معنى القضيّه أنّ عقيب البول يتحقّق اشتغال ذمّه المكلف بالوضوء، و إذا تحقّق النوم يتحقّق عقيبه اشتغال الذمّه الجديد بالوضوء، و إلّا يلزم إمّا إنكار سببیه النوم مع أنّ المفروض إثباتها فى المقدمه الاولى، و إمّا إنكار قابليه المتعلّق للتعدّد و التكرّر مع أنّه ليس كذلك فلذا نقول بترجيح جانب التأسيس.

ص: ١٣٧

إن قلت: إنَّ المولى إذا قال: جئني بالماء مرتان لما ذا لا- تقول باشتغال ذمِّه العبد مكرراً؟ وما المانع عن تحقُّق الحكمين التأسيسيين؟ وما الدليل للالتزام بتأكيديه حكم الثاني؟

قلت: لا- يتوهم أنَّ التأكيد يتحقَّق في مورد وحده المتعلِّق فقط، بل يتحقَّق في مورد مغايره المتعلِّق أيضاً كالإفطار في شهر رمضان؛ بأنَّ الإفطار بشيء حلال يكون حراماً، والإفطار بشيء حرام يكون حراماً مؤكداً كالإفطار بشرب المسكر مثلاً.

إذا عرفت هذا و ليلاحظ أنَّ التعليق لا يكون مساوقاً مع التأسيس عندى، بل هو مترتب على أمرين: أحدهما: أن يكون المتعلِّق قابلاً للتعدُّد. و ثانيهما: أن يكون اشتغال الذمِّه متعدداً، و لا يتحقَّق الطريق إلى التأسيس من دون إثبات تعدُّد اشتغال الذمِّه.

ثمَّ إنَّه لا- بدَّ من حمل جئني بالماء الصادر عن المولى أولاً- على التأسيس، و أمّا الذى صدر عنه ثانياً فهو محكوم بأنَّه حكم تأكيدى؛ لعدم إمكان أن يكون طبيعه واحده متعلِّقا للحكمين التأسيسيين، و أمّا فى القضايا الشرطيه فلا يمكن هذا الأمر؛ إذ لا يتحقَّق التقدُّم و التأخر الدائمى بين الشرطين، بل قد يكون النوم مقدِّماً على البول، و قد يكون البول مقدِّماً على النوم، و لا يمكن حمل ما صدر عن المولى ثانياً على التأكيد؛ إذ يمكن أن يتحقَّق سببه قبل سبب الآخر، على أنَّه يمكن صدور الجملتين عن المولى قبل تحقُّق البول و النوم.

و التحقيق: أنَّ هذا البيان ليس بتمام؛ إذ يرد عليه أولاً: أنَّ منشأ تعدُّد الاشتغال الذى هو شرط للتأسيسيه لا محاله عبارته عن ظهور إطلاقى الشرط، و هو معارض مع ظهور إطلاقى متعلِّق الجزاء. و بعبارته اخرى: أنَّ التأسيسيه و تعدُّد الحكم إن كان مع حفظ إطلاق متعلِّق الجزاء و هو غير معقول؛ لأنَّ تعلق الحكمين بالطبيعه الواحده بدون التقييد و التعليق أمر مستحيل، و إن كان مع التصرّف فيه و تقدُّم ظهور إطلاقى

الشرط عليه و هو ترجيح بلا مرجح، ولا دليل عليه إلا أن يقول بتقدمه عند العرف كما قال به صاحب الكفايه قدس سره و لكنه يحتاج إلى الإثبات.

و ثانياً: أنه على فرض قبول تعدد الاشتغال فهو لا يكون مساوقاً مع التأسيسيه بل يناسب مع التأكيد أيضاً؛ إذ لا بد في موارد التأكيد من الالتزام بتعدد الاشتغال، و إلا يلزم أن يكون الحكم الثانى لغواً، و لكن تعدد الاشتغال قد يمثل بإيجاد فرد واحد من المتعلق فى الخارج، و قد يمثل بإيجاد فردين منه فيه، بل قد يمثل تعدد الاشتغال فى مورد التأسيس أيضاً بامثال واحد، كما مرّ فى مثال ضيفه العالم الهاشمى، و ما يوجب شبهه عدم تعدد الاشتغال فى مورد التأكيد، هو كفايه امثال واحد، مع أنه لا يكون دليلاً لذلك.

و ثالثاً: أنه لا محلّ لمسأله التأكيد فى مثال الإفطار أصلاً، بل يتحقق فى الإفطار بالمسكر عنوانان: أحدهما عنوان شرب المسكر و هو متعلق التحريم و يترتب عليه الحدّ، و الآخر عنوان الإفطار فى شهر رمضان و هو أيضاً متعلق التحريم و يترتب عليه التعزير، و إن اجتمع أحد بين العنوانين يتحقق هنا حكمان مستقلان يترتب عليه الحدّ و التعزير، هذا نظير الصلاه فى الدار المغصوبه فخرج هذا المثل عن دائره التأكيد لا شبهه فيه.

بقى من كلام الشيخ الأنصارى قدس سره فرض سببىه البول و النوم لنفس الوضوء، و كون المسبب فى القضيتين عباره عن نفس الوضوء، و قال: إن المقصود من السببىه هنا لا- تكون السببىه العاديه و العقلية حتى يتحقق المسبب بعد تحقق السبب قهراً، بل المقصود منها السببىه الجعليه، بمعنى تحقق الارتباط بين البول و الوضوء، و لكنه ليس بمعلوم إلا- لجاعل السببىه أى الشارع. و عباره أخرى: أن الوضوء عقيب البول و النوم مطلوب للشارع، و لانزم ذلك القول بالتداخل، فإن المطلوب وقوع الوضوء عقيب النوم و البول، فإذا بال المكلف و نام و لم يتخلل بينهما وضوء بل تحقق وضوء عقيبهما

يصدق أنّ هذا الوضوء وقع عقيب النوم كما يصدق أنّه وقع عقيب البول.

و كلام الشيخ قدّس سرّه (1) حول المقدّمه الثالثه: أنّ بعد إثبات أنّ السبب الثانى ليس وجوده كالعدم و أنّه يؤثّر فى حكم تأسيسى مستقلّ لا يبقى شبهه لعدم انطباق حكمين تأسيسيين على فرد واحد، هذا بخلاف اجتماع العنوانين فى فرد واحد نظير إكرام العالم و ضيافه الهاشمى، فتكون نتيجة البحث استحاله التداخل و عدم معقوليته؛ لعدم إمكان أن يكون فردان من ماهيته فردا واحدا، فلا يعقل القول بالتداخل، فعلى هذا تكون الضابطه فيما نحن فيه عباره عن عدم التداخل إن كان ظاهر القضيه الشرطيه على خلافها لا بدّ من التصرف فيه.

ثمّ قال: إنّ تداخل الأغسال فى غسل واحد إن تحقّق من المكلف بتيه عناوين متعدّده يكون بدليل كونها ماهيات مختلفه، و الشاهد على ذلك التعبير عنها فى بعض الروايات بأنّه: إذا اجتمع عليك حقوق و معناه أنّ كلّ منها حقّ مستقلّ، و لا مانع من اجتماع ماهيات مختلفه فى وجود واحد، فيكون غسل الجنابه ماهيته خاصّه و غسل الحيض ماهيته أخرى، هكذا. و إن لم يكن من حيث الصوره بينهما فرقا لكون العبادات من العناوين القصديه مثل صلاه الظهر و العصر، و جواز التداخل فى الأغسال من الشارع دليل لكونها ماهيات مختلفه.

و لكنّ التحقيق أنّ هذا الكلام أيضا ليس بتمام؛ إذ سلّمنا أنّ الفردين مع حفظ كونهما فردين لا يمكن جعلهما فردا واحدا، إلا أنّ هذا الكلام يرجع إلى أنّ الواجب و متعلّق الوجوب فى جزاء القضيتين هو فرد من الوضوء، مع أنّه مخالف لمبناه؛ إذ قد مرّ أنّه قائل بتعلّق الأحكام بالطبائع و الماهيات، على أنّه أمر مستحيل، فإنّ الفرد عباره عن وجود الماهيه مع خصوصيات فرديه، و قد مرّ قول صاحب الكفايه قدّس سرّه بأنّ

ص: ١٤٠

المَاهِيَّة لا- يمكن أن تقع متعلّق الأحكام؛ إذ المَاهِيَّة من حيث هي هي ليست إلا- هي، و لا- محاله يكون متعلّق الأحكام وجود الطبيعه، والخصوصيات الفردية خارج عن دائره المتعلّق عنده.

و قلنا: إنّ لازم ذلك وجود الطبيعه قبل وجوبه؛ لتقدّم الموضوع على الحكم، و تعلق الأمر بشيء موجود تحصيل للحاصل، و تعلق النهى و الزجر بشرب الخمر الموجود تغيير الواقعيه عمّا وقعت عليه، مع أنّهما أمران ممتنعان، و بيان الشيخ قدّس سرّه أسوأ حالا من ذلك؛ لدخاله الخصوصيات الفردية أيضا في المتعلّق.

و يمكن أن يقال: إنّ المراد من الفرد- بعد تقديم ظاهر القضية الشرطيه و حفظ تعلق الأحكام بالطبائع- تقييد الجزاء في القضيتين، يعنى إذا بليت فتوضّأ وضوء من قبل البول، و إذا نمت فتوضّأ وضوء من قبل النوم، فيكون متعلّق الوجوب الماهيتين المتغايرتين. و إن عبّر عنهما بالفرد، و لكن تعلق الأحكام به واضح البطلان.

و الجواب عنه: أنّ تغاير متعلّق الوجوب في القضيتين بهذا البيان لا- شكّ فيه، و لكنّه لا دليل على مغايرتهما بنحو التباين حتّى نقول بعدم إمكان اجتماعهما في وجود واحد، لعلّ مغايرتهما كان نظير مغايره الأغسال الواجبه،-التغاير بالعموم من وجه- إلا أن يقول الشيخ الأنصارى قدّس سرّه بالفرق بين المسألتين؛ بأنّ الروايه في باب الأغسال تدلّ على كفايه غسل واحد بتيه جميع الأغسال، و أمّا فيما نحن فيه بعد قبول أصل المغايره و تعدّد الاشتغال يكون مقتضى الاشتغال اليقيني عدم الاكتفاء بوضوء واحد في مقام الامتثال، فلا بدّ من تحقّق وضوءين حتّى تتحقّق البراءه اليقينيّه.

و التحقيق: أنّ هذا و إن كان توجيه كلام الشيخ قدّس سرّه و لكنّه لا ينطبق على نتيجة كلامه، فإنّه استفاد من المقدمات الثلاثه أنّ التداخل أمر مستحيل، و نتيجة هذا التوجيه تعدّد التكليف. و حكم قاعده الاشتغال بتعدّد الوضوء في مقام الامتثال، و قد مرّ في ابتداء البحث أنّ القول بالاستحاله خارج عن محلّ النزاع، و أنّه يجرى فيما كان

التداخل و عدمه ثبوتاً أمراً ممكناً.

مضافاً إلى أنه استفدنا من كلام المحقق الخراساني قدس سرّه أنّ الحاكم بتقديم ظهور القضية الشرطية في السبب المستقله على ظهور إطلاق متعلق الجزاء هو العرف، فيحكم العرف بتعدّد الاشتغال، ولازم ذلك تغاير متعلق التكليف، ومع انضمام حكم قاعده الاشتغال إليه استفدنا عدم التداخل في المسأله، وهذا مخالف مع ظاهر كلام الشيخ قدس سرّه و سائر القائلين بعدم التداخل، و لكنّه لا بدّ من الالتزام بذلك؛ إذ لا يتحقّق طريق سوى ذلك، فنتيجة البحث في القضيتين الشرطيتين عبارته عن عدم التداخل مع حذف كلمه الاستحاله التي تتحقّق في كلام الشيخ قدس سرّه.

و البحث الآخر في أنّه إذا تحقّق قضيه شرطيه واحده، مثل: إذا بليت فتوضاً هل يجب بحسب القاعده الأولى عقيب كلّ بول وضوء مستقلاً، فإذا بال مرّتين يجب عليه وضوءين أم لا؟ وقد مرّ عن بعض العلماء القول بالتفصيل بين أسباب متعدّده من نوع واحد، و أسباب متعدّده من الأنواع المختلفه، و تمّ البحث في القسم الثاني، و نبحت الآن في القسم الأول.

ربما يقال: إنّ مسأله التداخل و عدم التداخل هنا مبنية على كون الشرط في القضية الشرطيه عبارته عن الطبيعه أو الأفراد؛ إذ يحتمل أن تكون القضية بمعنى أنّه:

إذا تحقّق كلّ فرد من أفراد البول يجب عليك الوضوء، فلا بدّ حينئذ من القول بعدم التداخل؛ لاستقلال الأفراد في السبب.

و يحتمل أن يكون الشرط في القضية عبارته عن طبيعه البول و ماهيته، و العرف قائل بأنّ الطبيعه لا يتعدّد بتعدّد الأفراد، و حينئذ لا بدّ من القول بالتداخل.

و الجواب عنه: أنّ الشرط إن كان عبارته عن الطبيعه فهو خارج عن محلّ النزاع؛ إذ النزاع يجري فيما كان الفرد الثاني في مقابل الفرد الأول مؤثراً في ترتّب الجزاء، و أن يكون أفراد متعدّده من نوع واحد نظير أفراد متعدّده من أنواع متعدّده و لو فرض

الشرطيه للطبيعه لا فرق فيها بين فرد واحد و أفراد متعدده و لا أثر للفرد الثاني أصلاً، و الحال أنه خلاف الفرض؛ إذ المفروض أن يكون كل فرد من أفراد البول مؤثراً في ترتب الجزاء.

و أما إن كان الشرط عبارته عن أفراد الطبيعه كما يساعده العرف فمقتضى القاعده عدم التداخل، فلا يصح القول بالتفصيل، إلى هنا تمت مسأله التداخل.

و لا بد لنا من التعرّض لبحث آخر لتكميل بحث مفهوم الشرط و يتحقّق له مقدّمه، و هي أنّ الاختلاف بين المفهوم و المنطوق في الإيجاب و السلب، و المنطوق يدلّ على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، و المفهوم يدلّ على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، و لازم ذلك أخذ جميع خصوصيات المنطوق في المفهوم إن كان المنطوق: إن جاءك زيد فأكرمه يوم الجمعة، فمفهومه إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه يوم الجمعة، و إن كان الشرط في القضية الشرطيه أمراً مركّباً مثل إن جاءك زيد و سلّم عليك يجب عليك إكرامه، فمفهوم هذا المنطوق يعني انتفاء المركّب قد يكون بانتفاء كلا الجزئين، و قد يكون بانتفاء جزء واحد منه مثل إن لم يجئك زيد أو لم يسلم عليك فلا يجب عليك إكرامه.

و إن كان الشرط في المنطوق أحد الأمرين مثل: إن جاءك زيد أو كتب لك كتاب يجب عليك إكرامه، فمفهومه يكون بانتفاء كلا الأمرين، مثل: إن لم يجئك زيد و لم يكتب لك كتاباً فلا يجب عليك إكرامه.

و إن اخذ في جزاء القضية الشرطيه العام المجموعى، مثل: إن رزقت زياره الحجّه عليه السّلام يجب عليك إكرام العلماء، و معلوم أنّ هنا حكم واحد، و هو متعلّق بإكرام جميع العلماء، و لا يمثل إلاّ بإكرام الجميع، و له موافقه واحده، و مخالفه واحده، و مفهوم هذه القضية يكون بانتفاء إكرام مجموع العلماء، و هو كما يصدق بانتفاء وجوب إكرامهم رأساً، كذلك يصدق بانتفاء وجوب إكرام عدّه منهم.

و إن أخذ في الجزاء العام الاستغراقى، فالحكم فيه يتعدّد بتعدّد أفراده، ولكلّ حكم موافقه و مخالفه مستقلّه، مثل: إن رزقت زياده الحجّه عليه السّلام يجب عليك إكرام كلّ عالم، فهل يكون مفهومه العام الاستغراقى المنفى أو انتفاء إكرام كلّ عالم؟ و هو يصدق مع وجوب إكرام بعض العلماء، و نظيره ما ورد في الفقه مثل: قوله عليه السّلام: «الماء إذا بلغ قدر كتر لا ينجسه شيء» (١) قال الشيخ الأنصارى قدّس سرّه (٢): مفهومه أنّ الماء إذا لم يبلغ قدر كتر ينجسه كلّ شيء صالح للتنجيس. بخلاف صاحب هدايه المسترشدين (٣)، فإنّه يقول: بأنّ كلمه «شيء» نكره واقعه في سياق النفى في القضية المنطوقيه، فلذا يفيد العموم، و أمّا من جهه المفهوم فهى نكره واقعه في سياق الإثبات، فهى لا تفيد العموم، فالمفهوم نقيض العموم، ينطبق على موجه كليّه و موجه جزئيه.

و قال الشيخ الأنصارى قدّس سرّه لتبيين مدّعا: إنّ لا خصوصيّة للفظ الشىء المأخوذ في الجزاء، بل هو مرآه للعناوين النجسه، و عنوان إجمالى قام مقامها، فإن كان قول الإمام عليه السّلام مكانه أنّ: الماء إذا بلغ قدر كتر لا ينجسه الدم و المنى و البول و الغائط...، يكون مفهومه قطعاً أنّ الماء إذا لم يبلغ قدر كتر ينجسه الدم و المنى و البول...، و هكذا في العام الاستغراقى.

و لقائل أن يقول: إنّ الأمر ليس بدائر بين الأمرين حتّى نحتاج إلى تأييد أحدهما لا محاله، بل يتحقّق أمرًا ثالثًا، و هو أنّ المفهوم عباره عن الانتفاء عند الانتفاء، بلا فرق بين كون جزاء القضية موجه أم سالبه، مثل: إن جاءك زيد فلا تكرمه، و مفهومه أيضا انتفاء الجزاء- أى لا تكرمه- عند انتفاء الشرط، و لا يكون المقصود في باب المفهوم إثبات النقيض؛ إذ لا ربط بين المسألتين، و مفاد المفهوم لا يكون أزيد

ص: ١٤٤

١- (١) الوسائل ١: ١٥٨، ب ٩ من أبواب الماء المطلق، ح ١.

٢- (٢) مطارح الأنظار: ١٧٤.

٣- (٣) انظر هدايه المسترشدين: ٢٩١.

من انتفاء الجزء عند انتفاء الشرط، فعلى هذا يكون مفهوم الماء إذا بلغ قدر كثر لا ينجسه شيء، أن مع انتفاء بلوغ الماء قدر كثر ينتفى الجزء-أى لا ينجسه شيء- و أما قيام ينجسه كلّ النجاسات مقامه أو بعضها فلا بدّ أن يستفاد من الخارج، و لا يكون من شأن المفهوم تعيين أحدهما، و لا يلزم لنا الالتزام بكلام الشيخ و لا بكلام صاحب الحاشيه معينا بعد الدقه فى معنى المفهوم؛ إذا المفهوم ينطبق على كلام كلاهما كما لا يخفى.

البحث فى مفهوم الوصف:

و لا بدّ فى هذه المسأله التعرّض لأمرين بعنوان المقدّمه:

الأول: أن الوصف قد يكون معتمدا على الموصوف

و مشتملا على ذكره مثل:

أكرم رجلا- عالما، و قد يكون غير معتمد عليه مثل: أكرم عالما، و ربما يقال: إنّ النزاع فى باب مفهوم الوصف يختصّ بالصوره الاولى، فإنّ طريق إثبات المفهوم هنا أنّ إضافه القيد فى كلام مولى الحكيم يكون لغرض لا محاله، و لا بدّ للقيد مدخلية لخروج كلام المتكلم عن اللغويه، و مورد هذا الاستدلال فيما ذكر الوصف و الموصوف معا، فالصوره الاولى خارجه عن دائره النزاع فى مفهوم الوصف، و لكنّه ليس بصحيح؛ إذ الاستدلال لا ينحصر بإضافه لفظيه، بل إن ذكر عنوان يرجع عند التحليل إلى الذات و الصفه، مثل: أكرم عالما يجرى الاستدلال بأنّ عدول المتكلم عن عنوان الذات إلى عنوان الصفه، مع تأخره عن الذات من حيث الرتبه لا محاله يكون لغرض، و هو مدخلية فى الحكم بحيث ينتفى الحكم بانتفائه، فلا فرق بين الصورتين من هذه الجهه.

فلذا يكون مفهوم الروايه النبويه: «لئى الواجد يحلّ عرضه و عقوبته» (1)، يعنى تأخير و مسامحه المديون الواجد يحلّ عقوبته و عرضه، أنّ لئى غير الواجد لا يحلّ

ص: ١٤٥

(١- ١) الوسائل ٣٣٤: ١٨، ب ٨ من أبواب الدين و القرض، ح ٤.

عقوبته و عرضه عند كثير من القائلين بالمفهوم، مع أنّ الوصف ذكر خاليا عن الموصوف.

الأمر الثاني: أنّ الوصف إذا لوحظ مع الموصوف يتحقّق بينهما حالات مختلفه

من حيث النسبه

، و ما هو القدر المتيقّن من محلّ النزاع أن تكون النسبه بينهما عامّا و خاصّا مطلقا، بحيث يكون الوصف أخصّ مطلقا مثل: أكرم إنسانا عالما، و هكذا إن كانت النسبه بينهما عموما و خصوصا من وجه، و مادّه الاجتماع عبارته عمّا يدلّ عليه المنطوق مثل: فى الغنم السائمه زكاه، و معلوم أنّ مادّه الافتراق من جهه الموصوف، أى الغنم غير السائمه داخل فى محلّ النزاع فى باب المفهوم قطعا.

و أمّا مادّه الافتراق من جهه الوصف مثل: الإبل السائمه فالظاهر أنّه خارج عن محلّ النزاع؛ إذ لا بدّ فى المفهوم من كون الموضوع محفوظا، خلافا لبعض الشافعيه (1) فإنّه يقول بأنّنا نستفاد من مفهوم هذه الجملة عدم وجوب الزكاه فى الإبل غير السائمه أيضا، و هكذا إن كانت النسبه بينهما التباين، بل فى نفس المنطوق أيضا محلّ اشكال بأنّه كيف يمكن أن يكون الوصف و الموصوف متباينين مثل: أكرم إنسانا غير مستوى القامه؟!!

و هكذا إن كان الوصف و الموصوف متساويين، يعنى كلّما صدق عليه الوصف صدق عليه الموصوف، و بالعكس؛ إذ البحث فى وجود الحكم و عدمه فيما تحقّق الموصوف بدون الوصف، و هذا الفرض لا- يتحقّق فى المتساويين. و هكذا فى العموم و الخصوص المطلق إذا كان الموصوف أخصّ مطلقا؛ إذ النزاع يجرى فيما تحقّق الموصوف بدون الوصف.

ثمّ إنّ كلمات النافين و المثبتين هنا نظير ما ذكر فى مفهوم الشرط من طريق القدماء لإثبات المفهوم، و طرق المتأخّرين لاستفاده العليه المنحصره من الوضع

ص: ١٤٦

و الانصراف، و إطلاق أداه الشرط، و إطلاق نفس الشرط، و إطلاق الجزاء، و الجواب الجواب.

لكن الفرق بين مفهوم الوصف و مفهوم الشرط أنّ القائل بالمفهوم فى القضية الشرطيه من طريق الوضع و الانصراف يقول: إنّ أداه الشرط مثل كلمه «إن» و «إذا» وضعت للدلاله على العليّه المنحصره، أو أنّها تنصرف إليها فى مقام الاستعمال، و أمّا فى القضية الوصفية فلا بدّ من القول بأنّ الجملة الوصفية وضعت للدلاله على العليّه المنحصره، أو أنّها تنصرف إليها حين الاستعمال؛ إذ لا يمكن القول بدلاله الوصف أو الموصوف عليها.

و لكّنه قد مرّ فى ابتداء بحث المفاهيم أنّ القائل بالمفهوم من طريق الوضع و الانصراف لا- ينحصر دائره المفهوم بالجمل الإنشائيه، بل يجرى هذا المعنى عنده فى الجمل الخبريه أيضا، ففى القضية الوصفية أيضا يقول بتحقيق المفهوم فى الجمل الإنشائيه و الخبريه معا؛ إذ لا يصحّ الفرق بينهما من حيث الدلاله على العليّه المنحصره بالوضع أو الانصراف و عدمها، و الحال أنّه لا يمكن الالتزام بذلك فى مثل:

جاءنى رجل عالم، و أضيف غدا رجلا- عالما، فتكون مسأله المفهوم فى القضية الوصفية أسوأ حالا من المفهوم فى القضية الشرطيه، و إذا كانت أدلّه القائلين بالمفهوم هنا قابله للمناقشه فتكون هاهنا أيضا كذلك. هذا تمام الكلام فى القضية الوصفية.

و من القضايا التى وقع الاختلاف فيها من حيث المفهوم هى القضية التى كانت المغياه بغايه، فيقع البحث فى أنّ القضية الغائيه هل تدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الغايه أم لا-؟ و أمّا مسأله دخول الغايه فى المعنى و خروجها عنه فلا دخل لها فى أصل البحث عن المفهوم، بل لها علاقه فى سعه المفهوم و ضيقه.

و اختار المحقق الخراسانى قدّس سرّه (1) و أكثر تلامذته التفصيل فى المسأله، و هو أنّ

ص: ١٤٧

الغايه إن كانت غايه للحكم يتحقق المفهوم،و إن كانت غايه للموضوع لا يتحقق المفهوم،مثل:كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قدر،فيحتمل أن يكون«حتّى تعلم» غايه للظاهر،و يحتمل أن يكون غايه لكلّ شيء،يعنى كلّ شيء غير معلوم القذاره طاهر.

و استدلال المحقق الحائري قدّس سرّه (١)على هذا التفصيل بما يلي:قد حقّقنا في محلّه أنّ مفاد هيئته«افعل»إنشاء طبيعي الطلب لا الطلب الجزئي الخارجى،فتكون الغايه فى قضيه اجلس من الصبح إلى الزوال غايه لكلّي الطلب المتعلّق بالجلوس،و لازم ذلك ارتفاع حقيقه الطلب و طبيعته عن الجلوس عند وجودها.نعم،لو قلنا:إنّ مفاد الهيئته هو الطلب الجزئي الخارجى فلازم ذلك ارتفاع ذلك الطلب الجزئي،و لا ينافى وجود جزئي آخر بعد الغايه،و حيث إنّ التحقيق هو الأوّل تكون القضيه ظاهره فى ارتفاع سنخ الحكم.

و أمّا إن كانت الغايه غايه للموضوع فحالتها حال الوصف فى عدم الدلاله على المفهوم.

و قال المحقق الحائري (٢)فى تعليقه على هذا الكلام:يمكن أن يقال بمنع المفهوم حتّى فيما أخذ فيه الغايه قيده للحكم،كما فى اجلس من الصبح إلى الزوال؛لمساعدته الوجدان على أنّا لو قلنا بعد الكلام المذكور:و إن جاء زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب،فليس فيه مخالفه لظاهر الكلام الأوّل،و يكشف هذا من عدم تحقق المفهوم له؛إذ لو كان مفهومه:لا يجب الجلوس بعد الزوال لا محاله يكون معارضا مع الكلام الثانى،فلا بدّ من إنكار المفهوم للقضيّه الغائيه رأسا.

و التحقيق:أنّ ذلك-أى ما فى التعليقه-لا يمكن مساعدته عليه أوّلا:أنّ المتعلّق

ص:١٤٨

١-١) درر الفوائد:٢٠٤-٢٠٥.

٢-٢) المصدر السابق.

فى كلا الحكمن هو الجلوس، و العرف بعد ملاحظه الحكمين ىرى القضيتين بمنزله قضيه واحده، و أنّ حكم المولى هو إيجاب الجلوس من الصبح إلى الغروب، إذا فلا بدّ من ملاحظه الحكم بالنسبه إلى بعد الغروب، و بعد مراجعه العرف يستفاد عدم وجوب الجلوس بعد الغروب، و الحكم منشؤه عبارته عن مفهوم الغايه و حكم الثانى مانع عن عدم الوجوب بعد الزوال، و تعدّد الحكم كاشف عن تعدّد العلّه.

و ثانياً: أنّه لو فرض تحقّق المفهوم لقوله: اجلس من الصبح إلى الزوال، لا- يتحقّق التعارض بين مفهوم الكلام الأوّل و منطوق الكلام الثانى، فإنّ مفاد المفهوم أنّه:

لا يجب الجلوس بعد الزوال سواء جاء زيد أم لا و المنطوق يقول: إن جاء ك زيد يجب الجلوس بعد الزوال.

و من المعلوم أنّه لا يتحقّق التعارض بين المطلق و المقيد، كما حقّق فى محلّه.

و ثالثاً: أنّ الغايه يحتمل أن تكون قيدها للموضوع فى المثال عند العرف، و على هذا لا- يدلّ على المفهوم، كما اعترف بذلك، فىكون الدليل لعدم التعارض بين الحكمين كون الغايه قيدها للموضوع عرفاً، فلا يمكن سدّ طريق مفهوم الغايه بهذا البيان فى صورته كون الغايه قيدها للحكم، بل لا بدّ من الالتزام بمفهوم الغايه إن كانت غايه للحكم، و إن قلنا بأنّ مفاد الهيئه طلب جزئى.

و ما يهدينا إلى هذه الاستعمالات العرفيه المتداوله المتكثّره إذا كان حكم المولى معيّناً بغايه يحكم العرف بانتفاء الحكم عند انتفاء الغايه، بلا فرق بين إلقاء الحكم بهيئه «افعل» أو بكلمه «يجب»، و حاكميّه فهم العرف بالنسبه إلى المتفاهم من القضايا لا شبهه فيه، فلا نحتاج لإثبات المفهوم هنا إلى الوضع و الانصراف و الإطلاق و أمثال ذلك.

و أمّا بحث دخول الغايه فى المعنى و خروجها عنه مع عدم ارتباطه فى بحث المفاهيم فلا بدّ من الإشارة إليه، بعد التوجّه إلى أنّ المراد من الغايه هنا هو مدخول

«إلى» و«حتى» وتكون نفس الغايه ذات أجزاء زمانيه مثل: أتموا الصيام إلى الليل، أو ذات أجزاء مكائيه مثل: سرت من البصره إلى الكوفه، أو ذات أجزاء آخر مثل:

أكلت السمكه حتى رأسها. فغايه الفلسفى -أى انتهاء كل جسم- خارجه عن محلّ النزاع، فلا يصحّ ارتباط هذا البحث بجزء لا يتجزأ و أمثال ذلك.

و بعد التوجّه إلى عدم اختصاص هذا النزاع بغايه الموضوع -كما أشار إليه المحقّق الخراسانى قدّس سرّه فى حاشيته على الكفايه- و أنّ غايه الحكم إن كانت ذات أجزاء زمانيه مثل: أتموا الصيام إلى الليل، فهى أيضا داخله فى محلّ النزاع.

و إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ مسأله دخول الغايه فى المغيى و خروجها عنه مسأله عرفيه، و الظاهر بعد المراجعه إلى الاستعمالات العرفيه أنّها خارجه عن المغيى، و لا فرق فى ذلك بين غايه الحكم و غايه الموضوع، فلا طريق لهذه المسأله سوى الاستعمالات العرفيه، و نحن نرى صدق جمله: سرت من الدار إلى المدرسه، عرفا إذا كان السير من باب الدار إلى باب المدرسه.

فى دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه:

يحتمل أن يرتبط هذا المعنى بالمنطوق، و مفهوميته أمر مشكل، و معلوم أنّ الاستثناء من النفى إثبات، مثل: ما جاءنى القوم إلاّ زيدا، و من الإثبات نفى مثل:

جاءنى القوم إلاّ بكرا، إنّما الكلام فى دلالة الاستثناء على انحصار المجيء بزيد و عدمه فى المثال الأوّل و انحصار عدم المجيء ب بكر و عدمه فى المثال الثانى، و حكى عن أبى حنيفه إنكار هذه الدلاله، و استشهد بروايه: لا صلاه إلاّ بطهور، بأنّ الاستثناء لو كان دالاّ -على اختصاص الحكم بالمستثنى منه لكان دالاّ على أنّ الواجده للطهور هى الصلاه مطلقا، و إن كانت فاقده لما عداه من الأجزاء و الشرائط، فهو باطل قطعاً؛ إذ لا شكّ فى انتفاء الصلاه بفقدان ركن من أركانه مع وجود الطهور، و الجواب عنه: أنّ المستثنى منه هنا هو التامّ الجامع للأجزاء و الشرائط إلاّ الطهور، فإنّه إمّا ليس بصلاه

أصلاً بناءً على وضع ألفاظ العبادات للصحيح، وإما ليس بصلاه تامه بناءً على وضعها للأعم، فالمراد من مثله أنه لا تكون الصلاه التي كانت واجده لأجزائها و شرائطها المعتبره فيها صلاه إلا إذا كانت واجده للطهاره، مع أن إثبات عدم دلالة الاستثناء على الاختصاص بسبب القرينه لا يقدح في وضع أداه الاستثناء للدلاله عليه، فالاستعمال مع القرينه كما في المثال لا يدل على مدعاه أصلاً.

وقال صاحب الكفايه قدس سره (1): إنه لا موقع للاستدلال على المدعى بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله إسلام من قال كلمه التوحيد؛ لإمكان دعوى أن دلالتها على التوحيد كان بقرينه الحال أو المقال.

ثم استشكل في دلالتها على التوحيد بالمناسبه، مع أنه لا يرتبط بمسأله المفهوم أصلاً، وهو أن خبر «لا» إما يقدر «ممکن» أو «موجود» وعلى كل تقدير لا دلالة لها على التوحيد. أما على الأول فإنه حينئذ لا دلالة لها إلا على إثبات إمكان وجوده تبارك و تعالی لا وجوده. وأمّا على الثاني فلائها وإن دلت على وجوده تعالی، إلا أنه لا دلالة لها على عدم إمكان و استحاله إله آخر.

ثم أجاب عنه بما لا يليق بشأنه، وقال: إن المراد من الإله هو واجب الوجود، و نفى ثبوته و وجوده في الخارج، و إثبات فرد منه فيه - وهو الله تعالی - يدل بالملازمه البيئه على امتناع تحققه في ضمن غيره تبارك و تعالی، ضروره أنه لو لم يكن ممتنعاً لوجد لكونه من أفراد الواجب. و أمره دائر بين وجوب الوجود و استحاله الوجود، بخلاف الممكن.

و لكن هذا لا يوافق مع التاريخ و اللغه و القرآن؛ إذ التوحيد على أقسام: توحيد في الذات، و توحيد في الصفات، و توحيد في الأفعال، و توحيد في العباده. و معلوم أن

ص: ١٥١

إشكال أعراب الجاهليہ لا يكون في مرتبه توحيد الذات، فإنهم كانوا معتقدين بالمبدإ، كما أشار إليه القرآن بقوله: وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ سَيَّخَرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ (١)، ويستفاد من هذه الآيه اعتقادهم بتوحيد الذات و توحيد الأفعال، ولازم ذلك الاعتقاد بتوحيد الصفات، و لكنهم كانوا فاقدين للتوحيد في العباده، و كان غرضهم من عباده الصنم التقرب إلى الله تعالى و يقولون:

ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى (٢)، و قول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله لَهُمْ بَأَنَّهُ: قولوا لا إله إلا الله تفلحوا، يكون معناه أن فلا- حكم للتوحيد في العباده، و يكون معنى كلمه إله من حيث اللغه المعبود الصالح للعبوديه، فمعنى كلمه التوحيد أنه لا معبود موجود إلا الله، و توهم صاحب الكفايه قدس سره أنه يرتبط بمقام التوحيد في الذات و هو كما ترى.

و أقيا دلالة الاستثناء على الحصر بمعنى استفاده الأمرين من جمله جاءنى القوم إلا زيدا، أى عدم مجيء زيد، و انحصار عدم المجيء به، فعلى القول به كما يكون كذلك عند العرف لا يرتبط هذا بالمفهوم، بل هو مفاد المنطوق؛ إذ لا يبقى محل للمفهوم بعد تعرض المنطوق جانب الإيجاب و السلب معا، بخلاف كلمه «إنما» و «بل» الإضرابيه و أمثال ذلك. هذا تمام الكلام فى باب المفاهيم.

ص: ١٥٢

١-١) العنكبوت: ٦١.

٢-٢) الزمر: ٣.

قال صاحب الكفايه قدس سره (1) في الفصل الأول منه أنه: قد عرّف العام بتعاريف، و قد وقع من الأعلام فيها النقض بعد الاطراد تاره و الانعكاس أخرى بما لا يليق بالمقام، فإنّها تعاريف لفظيه، تقع في جواب السؤال عنه بما الشارحه لا واقعته في جواب السؤال عنه بما الحقيقيه.

ثمّ ذكر شاهدا لذلك و قال: كيف و كان المعنى المركوز منه في الأذهان أوضح ممّا عرف به مفهومه و مصداقا، و لذا يجعل صدق ذلك المعنى على فرد و عدم صدقه المقياس في الإشكال عليها بعدم الاطراد أو الانعكاس بلا ريب فيه و لا شبهه تعتريه -أى المعنى المركوز- من أحد، و التعريف لا بدّ أن يكون بالأجلى، كما هو أوضح من أن يخفى.

ثمّ قال: فالظاهر أنّ الغرض من تعريفه إنّما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعا بين

ما لا- شبهه فى أنّها أفراد العام لىشار به إلیه فى مقام إیبات ما له من الأحكام لا بیان ما هو حقیقته و ماهیته؛ لعدم تعلّق غرض به بعد وضوح ما هو محلّ الكلام بحسب الأحكام من أفراده و مصادیقه حیث لا یكون بمفهومه العام محلاً لحکم من الأحكام.

فلا- موضوعیة لعنوان العام و لا- خصوصیة له و لا- یترتّب على فهمه بکنهه ثمره فقهیة؛ إذ لم یترتّب علیه بما له من المعنى المصطلح حکم فرعى نظیر ترتبه على الموضوعات الاستنباطیة.

و أورد علیه المرحوم المشکینی قدّس سرّه (1) بأنّ ظاهر العلماء من التعاریف التعریف الحقیقى لا سیما مع نقض بعضهم على الآخر بعدم الطرد و العکس، و لو كان مرادهم اللفظى منه لم یکن له مجال؛ هذا أوّلا.

و ثانیاً: أنّهم کثیراً ما یبحثون عمّا لا- ثمره له، مضافاً إلى أنّه یترتّب علیه ثمره اصولیه عنده، و هو تقدّم العام على المطلق عند التعارض كما صرّح به فى بحث المقدّمه.

و الجواب عن الأوّل: أنّ ظهور التعریف فى الحقیقى لا- یكون قابلاً للإنکار، و لكن تحقّق قرینه أقوى على خلافه یوجب رفع الید عنه و هى القطع؛ بأنّ هذا الشیء فرد للعام و لا- یشمّله التعریف، فلا- یبقى مجال للظهور المذکور. أو أنّ هذا الشیء كالمفرد المعرّف بلام الجنس لیس بفرد له، و لكن یشمّله التعریف، فهذا التعریف لا- یكون بطارد عمّا یكون خارجاً عن ماهیة العام، فلا مجال لكلامه قدّس سرّه بعد تحقّق الشاهد المذکور فى كلام صاحب الكفایه قدّس سرّه.

و الجواب عن الإشکال الثانی: أوّلاً: أنّ المقصود من الأثر الأثر الفقهی، و أنّ عنوان العام لا- یكون موضوعاً للأمر و النهی فى الشریعه و هذا الأثر أثر اصولی،

ص: ۱۵۴

مضافا إلى أن أقوائه دلالة العام أوجب لتقدمه على المطلق، وحينئذ لا يبقى موضوعه لعنوان العام و المطلق؛ إذ العام بما هو عام لا- يكون موضوعا للتقدم بعد ما كانت أقوائه الدلالة عله له، بل كل دلالة تكون أقوى من الأخرى، فهو مقدم، و العام من مصاديقه.

و الفرق بين العام و المطلق أن العام يدلّ بدلالة اللفظي الوضعي على الأفراد و المصاديق و ناظر إليها مثل: أكرم كل عالم، فالعام متعرض للأفراد بنحو الإجمال لا بنحو التفصيل؛ إذ لا يدلّ على الخصوصيات الفردية نظير دلالة أكرم زيدا العالم، و أكرم بكرا العالم... و المطلق أن المولى إذا قال: «اعتق رقبه» أو «أحلّ الله البيع» مثلا يستفاد العقل بعد تماميه مقدمات الحكمه أن مراده مطلق الرقبه و طبيعه البيع، فالإطلاق لا- يرتبط بالوضع و الدلالة اللفظيه أصلا، و الحاصل أن العموم مستند بوضع الواضع، و الإطلاق مستند بمقدمات الحكمه.

و لكن يلاحظ في كلمات كثير من العلماء تقسيم العموم بأنه قد يستفاد من طريق وضع اللفظ نظير كلمه «كل» مثلا، و قد يستفاد من طريق العقل نظير النكره في سياق النفي، و قد يستفاد من الإطلاق نظير أحلّ الله البيع، و العقل يستفاد العموم من مثل لا رجل في الدار؛ إذ الطبيعه لا تنتفى إلا بانتفاء جميع أفرادها.

و معلوم أنه ليس بصحيح؛ إذ يرد عليه أولا: أن الطريق الثاني و الثالث كلاهما عقليان، فإنه كما يستفاد الإطلاق من تماميه مقدمات الحكمه كذلك يحكم بأن الطبيعه لا- تنتفى إلا- بانتفاء جميع أفرادها. و ثانيا: أنه قد مرّ مفضيلا أن هذه القاعدة العقلية مخالفه للعقل؛ إذ لو كان إيجاد الطبيعه بوجود زيد- مثلا- يكون انعدامها بعدمه، فلا- مانع من كون الطبيعه متصفه بالوجود و العدم معا، بلحاظ الأفراد الموجوده في الخارج و المعدومه فيه، كاتصاف ماهية الإنسان بالطويل و القصير بلحاظ الأفراد، كما أنها بالحمل الأولى لا يكون طويل القامة و لا قصير القامة لا موجوده و لا معدومه؛

لعدم كونها جزء الماهية، فمبنى عموميتها وقوع النكره في سياق النفي ليس بصحيح.

و كذلك لا- يصح استفاده العموم من مقدمات الحكمه، بل نتيجتها عباره عن الإطلاق، و معناه أنّ تمام المتعلق و الموضوع للحكم بالوجوب في إفتار شهر رمضان عباره عن عتق الرقبه-مثلا- بدون أيّ نظاره إلى الأفراد و المصاديق، بخلاف العموم، فلا يمكن أن يكون الإطلاق طريقا للعموم بلحاظ اختلافهما ماهيته و تباينهما ذاتا، فلذا ذكرهما الاصوليون في البابين المستقلين.

و لا بدّ من ملاحظه تقسيم العام و المطلق؛ إذ العام قد يكون استغراقيا و قد يكون مجموعيا و قد يكون بدليا، و المطلق أيضا قد يكون شموليا و قد يكون بدليا، و إن كان هذا التقسيم محلا للبحث و المناقشه كما سيأتي، و البحث في العام يكون أولا في مفاد الأقسام، و ثانيا في أنّ هذه الأقسام هل يتحقّق قبل عروض الحكم عليه أم بعده؟ و العام الاستغراقى أن يكون كلّ فرد من أفراده مستقلا في الموضوعية بدون رعايه الانضمام و الوحده و لو اعتبارا كقولنا: «أكرم كلّ عالم» فإذا أكرم بعض العلماء و لم يكرم الآخر فقد أطاع و عصى.

و العام المجموعى أن يكون مجموع الأفراد موضوعا لحكم واحد، فلو أكرم العلماء إلا واحدا لم يتحقّق الامتثال؛ إذ يكون كلّ واحد من الأفراد جزء من الموضوع، نظير المركّبات الاعتباريه من الأجزاء و الشرائط المختلفه، فلو أخلّ ببعضها لم يترتب عليها الأثر المطلوب مثل الصلاه؛ إذ لا فرق بين من لم يصلّ أصلا أو صلّى و أخلّ ببعض الأجزاء و الشرائط من حيث عدم ترتّب الأثر.

و العام البدلى أن يكون واحد من الأفراد على البدل موضوعا للحكم، كما قال المولى: «أكرم عالما» أو «أكرم أيّ عالم شئت» فيحصل الإطاعه بإكرام واحد من الأفراد، و العصيان بترك إكرام الجميع.

والمهم استظهار صاحب الكفايه قدس سره (1) في الجبهه الثانيه من البحث بأن التقسيم يكون باعتبار الحكم و بعد عروض الحكم، لا- بلحاظ نفس العام، بل باختلاف كيفيه تعلق الأحكام به، وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد، و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه.

ثم استشكل على نفسه في الحاشيه بقوله: إن قلت: كيف ذلك، وكل واحد منها لفظ غير ما للآخر مثل «أى رجل» للبدلى، و«كل رجل» للاستغراقى. قلت: نعم، و لكنّه لا يقتضى أن تكون هذه الأقسام له و لو بملاحظه اختلاف كيفيه تعلق الأحكام؛ لعدم إمكان تطرق هذه الأقسام إلا بهذه الملاحظه، فتأمل جيداً.

و معلوم أنّ هذا ليس بجواب عن الإشكال، بل هو فرار منه، و التحقيق: أنّ التقسيم يكون باعتبار نفس العام، كما أنه لا- يتوقف تفهيم و تبين مفاد المقسم إلى تعلق الحكم، كذلك في الأقسام بعد ملاحظه ظهور بعض الألفاظ في العموم الاستغراقى و بعضها الآخر في العموم المجموعى و بعضها الآخر في العموم البدلى، و لا- شكّ في تحقّق هذه الظهورات في رتبه الموضوع، و قبل تعلق الحكم، كما أنّ اللفظ المطلق في الدلاله على الطبيعه لا- يتوقف على تعلق الحكم به، كذلك اللفظ العام في الدلاله على العموم لا- يتوقف على تعلق الحكم الإنشائى به، بل تكون دلالته عليه أظهر من دلاله لفظ المطلق بلحاظ كونها دلاله لفظيه وضعيه.

و الشاهد على ذلك أنّ الظاهر من كلمه الحكم في عباره صاحب الكفايه قدس سره الحكم الإنشائى و المجعول وجوبياً كان أم تحريمياً، و الحال أنّه قد يلاحظ استعمال ألفاظ العموم في مقام الإخبار مثل قوله تعالى: قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَ مَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ

ص: ١٥٧

سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ* قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلِينَ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ... (١).

و دلالة كلمه «أَي» على العموم البدلى، و استعمالها فى الجملة الخبرية شاهد على ما ذكرناه، فيتحقق ألفاظ مخصوصه فى رتبه المتقدمه على تعلق الحكم لأقسام العموم، إلا أنه لا مانع من استعمال بعضها فى مورد بعضها الآخر بصورة المجاز و الاستعاره أو المشترك اللفظى.

و أميا تقسيم المطلق إلى الشمولى و البدلى، فالقول بأن المثال الأول: أحلّ الله البيع معناه بعد إثبات الإطلاق بتماميه مقدمات الحكمه حليه جميع مصاديق البيع، و المثال الثانى: جئنى برجل و اعتق رقبه فإنّ معانها بعد إثبات الإطلاق كفايه إحضار رجل واحد و عتق رقبه واحده، فليس بصحيح؛ إذ قلنا مكررا: إنّ الإطلاق لا يرتبط بالدلاله اللفظيه، بل العقل فى ظرف وجود مقدمات الحكمه يحكم بوجود الإطلاق، يعنى تمام ما له دخل فى الحكم عبارته عَمَّا ذكر فى كلام المولى، لا دخل لما هو خارج عنه فى المتعلق أصلا.

و على هذا لا فرق بين المثالين من حيث الإطلاق، و لا يتحقق المباينه بين الإطلاقين حتى نقول بأنهما قسمان، بل يجرى الإطلاق فيهما بمعنى واحد، كما لا يخفى.

إن قلت: إنّ كفايه الإتيان بفرد واحد من الأفراد فى مقام امتثال الأمر و الإطاعه فى مثل: جئنى برجل دليل على تحقق الفرق بينهما.

قلت: هذا ممّا لا شكّ فيه، و لكنّه لا يرتبط بالإطلاق، بل يرتبط بقاعده عقليه أخرى، و هى أنّ الطبيعه توجد بوجود فرد ما، و غرض المولى تعلق بإيجاد الطبيعه، و يحصل الامتثال بإتيان فرد منها، و لا ينافى الاستناد بجانب إثبات القاعده المذكوره

ص: ١٥٨

إنكارها في جانب النفي، فيتحقق في مثل: أعتق رقبه حكمان عقليان: أحدهما: يحكم بأنّ تمام الموضوع عتق رقبه، و الآخر يحكم بأنّ الطبيعه إذا وقعت مأمورا بها يحصل موافقه الأمر بإتيان فرد منها. والحاصل أنّ اتصاف الإطلاق بالبدلي ليس بتمام.

إن قلت: إذا قال المولى: «جئني برجل أيّ رجل شئت» لا شكّ في صحّه هذا التعبير، و يكون لأيّ رجل شئت في المثال عنوان التأكيد؛ إذ يستفاد بدون إضافته أيضا كفايه الإتيان بأيّ رجل، و لازم ذلك أن يكون له عنوان التأكيد، هذا أوّلا.

و ثانيا: أنّ دلالة كلمه «أيّ» على العموم البدلي و ظهورها فيه ممّا لا شبهه فيه، و في المثال وقع بعنوان التأكيد للإطلاق، و نتیجه صحّه هذين الأمرين و انضمامهما ارتباط البدليّ بالإطلاق، و إلّا- يلزم إنكار أحدهما فهذا المثال يهدينا إلى تحقّق الإطلاق البدلي.

قلت: إنّه وقع الخلط هنا بين عنوان التأكيد و عنوان عدم الاحتياج إلى ذكر جملة أيّ رجل شئت؛ لأنّ معنى التأكيد تكرار مفاد الجملة الاولى بيان آخر فمفاد جئني برجل، أن يكون تمام الموضوع لأمر المولى هو المجيء برجل و يعبر عنه بالإطلاق، و تأكيده يكون بقوله: «جئني برجل» و معنى جملة أيّ رجل شئت تأييد لقاعده عقليته: الطبيعه توجد بوجود فرد ما، و لا يكون تأكيدا للجملة الاولى حتّى يكون دليلا للإطلاق البدلي، فلا يتحقّق الإطلاق البدلي.

و هكذا الإطلاق الشمولي؛ إذ الشمول يرتبط بالأفراد و المصاديق و لا يتصوّر منشأ لذلك في مثل: أحلّ الله البيع، فإنّ لفظ البيع وضع لطبيعه مبادله مال بمال مثلا و لا- يتحقّق في مفاده النظاره و التعرّض للمصاديق. و يمكن أن يقال: إنّ وجود الطبيعى عين وجود أفرادها، قلنا: هذا ممّا لا شبهه فيه إلّا أنّ مدلول كلمه البيع من حيث الوضع لا يرتبط بالأفراد و الخصوصيات الفرديه، كما أنّ مفاد لفظ الإنسان يكون كذلك، فكما أنّ البدليه لا ترتبط بالإطلاق كذلك الشمول لا يرتبط به، بل يتحقّق

بينهما نوع من التضاد؛ إذ الإطلاق يدلّ على طبيعته و الماهية، و مدلول الشمول سريان الأفراد و المصاديق.

و لكنّه لا- شكّ في تحقّق الفرق بين قوله: «الصلاه واجبه» و قوله: «الصلاه معراج المؤمن» و قوله: «أَحَبُّ اللّهِ الْجَمِيعُ» و قوله: «أعتق رقبه» بلحاظ سقوط الأمر و تحقّق الامتثال بالإتيان بفرد واحد من طبيعته في بعض الموارد، و تحقّق الحكم في جميع مصاديق طبيعته في البعض الآخر منها، و هذا الاختلاف مستند إلى الأحكام المتعلقة بالمطلق، فإنّ نفس تعلق الحكم التكليفي به بضميمه القاعده العقليه المذكوره يهدينا إلى كفايه فرد واحد من طبيعته الصلاه-مثلا- في مقام الامتثال، و قد يتحقّق قرينه تقتضى تحقّق فرد واحد منها، كقولنا في مقام الإخبار: «جاءني الرجل» فإننا نعلم خارجا بعدم إمكان مجيء جميع أفراد الرجل، و صدق طبيعته بمجيء فرد واحد منها.

و قد يتعلّق به الحكم الوضعي كالحليه أو عرض خاصّ مثل: الإنسان ضاحك و مثل: الإنسان ناطق و نحو ذلك، ففي هذه الموارد يتحقّق الحكم في كلّ مورد تحقّق طبيعته فيه، بدون الفرق بين الأفراد. و المعراجيه أيضا من هذا القبيل، فلا- يرتبط الاختلاف بالإطلاق أصلا، بل منشؤه تعلق أنواع الحكم بالطبيعه المطلقه.

ثمّ إنّه قد عرفت أنّ ألفاظ العموم وضعت للدلاله على العموم في رتبه متقدّمه على تعلق الحكم، و لكن استشكل بأنّه ليس لنا لفظ يدلّ على العموم بحيث يستغنى عن التمسّك بمقدّمات الحكمه، فإنّ الألفاظ الدالّه عليه كلفظه الكلّ و أمثالها تابعه لمدخولها، فإن اخذ مطلقا فالكلّ يدلّ على تمام أفراد المطلق، و إن اخذ مقيدا فهو يدلّ على تمام أفراد المقيد. و المفروض أنّ مدخول الكلّ ليس موضوعا للمعنى المطلق كما أنّه ليس موضوعا للمعنى المقيد، بل هو موضوع للطبيعه المهمله الغير الآبيه عن الإطلاق و التقييد، فلا يدلّ قولنا: «أكرم كلّ عالم» على إكرام تمام أفراد العالم إلاّ إذا احرز كون العالم الذي دخل عليه لفظ الكلّ مطلقا، و مع عدم إحرازه يمكن أن يكون

المدخول هو العالم العادل مثلا، فيكون لفظ الكلّ دالاً على تمام أفراد ذلك المقيّد، ولذا لو صرّح بهذا القيد لم يكن تجوّزا أصلا، لا في لفظ العالم ولا في لفظ الكلّ.

و أمّا النكره في سياق النفي و ما في حكمها فلا يقتضى وضع اللفظ إلا نفي طبيعه المهمله، و هي تجماع مع المقيّد، كما أنّها تجماع مع المطلقه، و المحرز لكون طبيعه المدخوله للنفي هي المطلقه لا- المقيّد، ليس إلا- مقدّمات الحكمه، كما أنّ المحرز لكون طبيعه المدخوله للفظ الكلّ مطلقه ليس إلا تلك المقدّمات؛ إذ بدونها يرّد الأمر بين أن يكون النفي واردا على المطلق و بين أن يكون واردا على المقيّد، فيتوقّف ألفاظ العموم في الدلاله عليه بجريان مقدّمات الحكمه و الإطلاق.

و أجاب عنه المحقّق الحائري قدّس سرّه (1) في كتاب درر الفوائد بما حاصله: أنّ استفاده استيعاب أفراد الرجل من جمله أكرم كلّ رجل لا- يحتاج إلى مقدّمات الحكمه، فإنّ الظاهر من جعل الرجل عنوانا للموضوع أنّه بنفسه مورد للحكم، و لهذا العنوان مدخليه في الحكم، كما أنّه يستفاد من قوله: «أكرم كلّ رجل» اتّكاء المولى على عنوان الرجوليّه و نفي عنوان المرأه، كذلك يستفاد منه اتّكأؤه عليه و نفي عنوان العالم و أمثال ذلك، فمفهوم الرجل ينفي عنوان العالميه زائدا على عنوان الرجوليّه كنفية عنوان المرأه من دون احتياج إلى مقدّمات الحكمه.

ثمّ ذكر الإشكال النقضى بقوله: و لو لا ذلك لما دلّ قولنا: «أكرم العالم» مطلقا أيضا على الإطلاق؛ إذ الإطلاق أيضا أمر وارد على مفهوم لفظ العالم، و المفروض أنّه مهمله يجتمع مع المقيّد، و لذا لو قال: «أكرم العالم العادل» مطلقا لم يكن تجوّزا قط، كما ذكرناه في تقرير الشبهه في مدخول لفظ الكلّ و النفي، و لا شبهه في أنّ العرف و العقلاء لا يقفون عند سماع هذا الكلام، و لا يطلبون مقدّمات الحكمه في مفهوم لفظ

ص: ١٤١

العالم الذى ورد الإطلاق عليه، والحال أن لازم هذا الكلام جريان الإطلاق فى الطبيعه المطلقه مرتان، بعد عدم إمكان جريانه فى الطبيعه المقيده بالعداله و الطبيعه المهمله؛ إذ الغرض من جريان الإطلاق نفي مدخلية قيد العداله و عدم إمكانها موضوعا للإطلاق فى الاولى، و عدم تماميه مقدمات الحكمه فى الثانيه، فإن معنى العالم المهمل عبارته عما لا يكون المولى فى مقام بيانه. و الحاصل أن ألفاظ العموم لا يحتاج فى الدلاله عليه إلى المطلق.

و التحقيق: أن هذا الجواب ليس بصحيح؛ إذ سلمنا مدخلية عنوان الرجل فى الحكم بلحاظ جعله موضوعا فى كلام المولى، فلذا نعلم بعدم مدخلية عنوان المرأه فيه، و لكن البحث فى أن العنوان المأخوذ فى كلام المولى عبارته عن الرجل أو الرجل العالم، فهذا العنوان مشكوك عندنا. و معلوم أن لفظ الكل تابع لمدخوله من حيث السعه و الضيق، و لا يمكن تعيين المدخول بواسطه كلمه الكل، و لا طريق لتعيينه سوى الإطلاق و جريان مقدمات الحكمه.

و الجواب الآخر ما ذكره سيدنا الاستاذ الإمام قدس سره (1) و هو أن مجرى الإطلاق لا يكون قابلا للجمع مع مجرى العموم لمغايرتهما ماهيه، فإن موضوع الإطلاق عبارته عن نفس الطبيعه بدون أى نظاره إلى الأفراد و المصاديق و البحث فى أن الحكم متعلق بالطبيعه المطلقه أو متعلق بالطبيعه المقيده، و المحرز هنا تماميه مقدمات الحكمه و عدمه، بخلاف العموم فى مثل: أكرم كل عالم فإنه يتحقق فيه التعرض للأفراد و نظاره إلى المصاديق بالإجمال، و لا فرق من هذه الناحيه بينه و بين تعرض المصاديق باسمها و خصوصياتها مفضلا.

ثم قال: سلمنا أن المولى إذا قال: «أكرم كل رجل» قد يتحقق الشك فى أن

ص: ١٦٢

مراده إكرام مطلق الرجل أو إكرام رجل عالم، كما إذا كان أفراد العالم منحصره بعشره علماء و تعرّض المولى فى مقام بيان الحكم لاسم تسعه منهم فقط يتحقّق الشكّ فى أنّ إكرام العاشر أيضا هل يكون مقصودا له أم لا؟ ولكن رافع الشكّ هنا عبارته عن الأصل العقلانى بدون الاستناد إلى الإطلاق، وهو أصاله عدم الخطأ و الاشتباه، وهو حاكم بأنّ وجوب الإكرام محدود بما ذكره المولى و لا يكون أزيد من ذلك. و هكذا نقول فى مثل: أكرم كلّ رجل؛ بأنّه لو كان مقصود المولى إكرام كلّ رجل عالم مع أنّه مسأله الطبيعه لم تكن فى البين حتّى نتمسك بالإطلاق فلا محاله عدم تعرّضه لقيد العالم مستند إلى الخطأ، و أصاله عدم الخطأ يحكم بنفيه و استيعاب جميع أفراد الرجل، نظير أصاله عدم الزيادة و النقيصه فى الروايات، و هذا الجواب جيّد جدّا.

و لعلمه كان هذا المعنى مراد صاحب الكفايه قدّس سرّه فى بحث النكره فى سياق النفى بقوله: نعم، لا- يبعد أن يكون كلمه «كلّ» ظاهرا عند إطلاقها فى استيعاب جميع أفرادها (١).

ربّما عدّ من الألفاظ الدالّاه على العموم النكره الواقعه فى سياق النفى مثل: ليس فى الدار رجل، و هكذا اسم الجنس الواقع فى سياق النفى مثل: لا رجل فى الدار، أو النهى بناء على كونه بمعنى طلب ترك الطبيعه لا بمعنى الزجر عن إيجاد الطبيعه، فمعنى لا تشرب الخمر يكون أطلب منك ترك شرب الخمر، كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و من المعلوم أنّ دلالة النكره على العموم لا- يرتبط بالوضع بخلاف لفظ الكلّ، فلذا قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (٢): و دلالتها عليه لا- ينبغى أن تنكر عقلا؛ لضروره أنّه لا- يكاد يكون طبيعه معدومه، إلّا- إذا لم يكن فرد منها بموجود، و إلّا- كانت موجوده.

و قد مرّ منّا مفصّلا توضيح هذه القاعده العقليه فى جانب النفى و الإثبات،

ص: ١٦٣

١- ١) كفايه الاصول ٣٣٤: ١.

٢- ٢) المصدر السابق.

و بطلانها في طرف النفي بأن إيجاد الطبيعه إن كان بوجود فرد ما لا محاله يكون انعدامها بانعدام فرد ما، فلذا لا مانع من اجتماع امور متضاده من الوجود و العدم في آن واحد في الطبيعه بلحاظ الأفراد الموجوده و المعدومه في الخارج، كما أن طبيعه الجسم تتصف بالسواد و البياض في آن واحد بلحاظ الأفراد، فلا دلالة للنكره في سياق النفي على العموم عقلا.

إن قلت: لا شك بيننا و بين وجداننا في استفاده انتفاء جميع الأفراد من جمله لا رجل في الدار.

قلت: سلمنا و لكنّه مفاد عرفي لها لا عقلي؛ إذ العرف يحكم بأن الطبيعه لا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد، فتكون مستند دلالتها عليه القاعده العرفيه، و لا يكون معناه التبادر عند العرف حتى يرجع إلى الدلاله اللفظيه الوضعيه.

لا- يخفى أن دلالة النكره الواقعه في سياق النفي أو النهي على العموم يتوقف على الإطلاق و جريان مقدمات الحكمه، بخلاف ألفاظ العموم؛ إذ القاعده المذكوره سواء كانت عقليّه أم عرفيه لا- يتعين الموضوع فإنها بمنزله الكبرى و الموضوع بمنزله الصغرى، و لا يمكن تعيين الصغرى بواسطه الكبرى، بل لا بدّ من أخذه من الخارج، فلذا نحتاج إلى جريان مقدمات الحكمه لإحراز أن المقصود من الرجل مطلق الرجل أو الرجل المقيّد بالعلم، و لا طريق لنا سوى ذلك.

و الفرق بين ما نحن فيه و مثل: أكرم كلّ عالم أنّه لا يتحقّق في عالم اللفظ هنا إلا الطبيعه و نفيها بدون أي نظاره إلى الأفراد و الكثره، فيدلّ لا- رجل في الدار على نفي وجود الطبيعه فيها، و القاعده تحكم بأنّه إذا كانت الطبيعه منتفيه فانتفائها متوقّف على انتفاء جميع الأفراد، فلا- بدّ لنا من جريان مقدمات الحكمه لإحراز إطلاق الطبيعه في مورد الشكّ. بخلاف أكرم كلّ عالم فإنّ لفظ الكلّ هنا يدلّ من ابتداء الأمر على الأفراد و الكثره، و لا يكون من الطبيعه أثر و لا خبر، حتى نحتاج إلى مقدمات الحكمه

فى مورد الشك فى أن المقصود منه مطلق العالم أو العالم العادل؛ لحكومته أصالة عدم الخطأ فى هذا المورد عند العقلاء.

و الأقوال فى دلالة المحلى باللام جمعا كان أو مفردا على العموم مختلفه، و المشهور أن الجمع المحلى باللام يدل عليه، بخلاف المفرد المعرف باللام، و صاحب الكفايه قدس سره قائل بعدم دلالتها عليه رأسا، و يستفاد من بعض الكلمات دلالتها معا عليه، فلا بد من البحث فى كل منهما على حده.

و نقول: أما دلالة المفرد المعرف باللام- مثل: أحل الله البيع- عليه وضعا فليس بصحيح؛ لعدم ثبوت وضع اللام و لا مدخوله و لا المركب منهما للعموم، و إن لم يكن مانع بحسب مقام الثبوت من وضع المركب منهما له، و لكن يتحقق الدليل على خلافه و هو التبادر و الانسباق إلى الذهن من جمله أحل الله البيع غير ما ينسب إليه من جمله أحل الله كل بيع، بلحاظ تعلق الحكم فى الاولى بالطبيعه و فى الثانية على الأفراد، على أن لازم ذلك انتفاء أكثر الإطلاقات، فإنها كثيرا ما عبارته عن المفرد المعرف باللام؛ لتمسك الفقهاء فيه بالإطلاق.

و يمكن أن يقال: إن مراد القائل بدلالة المفرد المعرف باللام على العموم هو الإطلاق الشمولى الذى يقول به صاحب الكفايه قدس سره و عدّه من العلماء.

و الجواب عنه: أولا: أن تقسيم الإطلاق بالشمولى و البدلى ليس بصحيح، و ثانيا: أن إنكار مثل صاحب الكفايه قدس سره دلالة على العموم مع قبول تقسيم الإطلاق دليل على بطلان هذا التوجيه. و بالنتيجة: لا يصح القول بدلالة المفرد المعرف باللام على العموم.

و أمّا الجمع المحلى باللام فأنكر المحقق الخراسانى قدس سره (1) دلالة على العموم بالتقريب المذكور فى المفرد المعرف باللام، و لكن الظاهر أن الوضع الكلى للجمع المحلى

ص: ١٦٥

باللام للدلالة عليه لا يكون قابلاً للإنكار، وإلا لا بدّ من الالتزام بعدم الفرق بين قولنا: أحلّ الله البيع و أحلّ الله البيوع من حيث المفاد، مع أنّ العرف يستفاد العموم من الثانى بخلاف الأول، فيكون التبادر و الانسباق عند العرف و العلماء دليلاً على وضعه للعموم، و من مصاديقه كلمه البيوع.

و حينئذ يقع البحث فى أنّ للجمع المحلّى باللام ظهور فى العام الاستغراقى أو البدلى أو المجموعى، و أنّه من أى قسم منه. يمكن أن يقال بظهوره فى العام المجموعى بقريته أنّ مدخول اللام هنا ليس الطبيعه بل هو عبارته عن الجمع، و دخول اللام عليه يوجب دلالتة على أعلى مراتب الجمع- أى العموم- و انتفاء دلالتة على أقلّ مراتبه، و لكن حاله الانضمام و الارتباط و الاجتماع بين الأفراد محفوظه، كما أنّ لفظ الجمع مشعر بهذا المعنى، فيكون من العام المجموعى.

و لكنّه باطل لبطلان مبناه، و هو تحقّق حاله الانضمام فى الجمع مع أنّ المولى إذا قال: «أكرم علماء البلد» و تحقّق من المكلف إكرام الاثنين منهم لا يقول أحد بأنّه لم يتحقّق منه موافقه أصلاً؛ لتحقّق موافقه بالنسبه إليهما. و إن كان اللازم عليه إكرام الثالث أيضاً؛ لصدق عنوان أقلّ مراتب الجمع، و العرف أيضاً مساعد لهذا المعنى، و الشاهد على ذلك عدم تأكيديه قولنا: «أكرم مجموع العلماء» مع أنّ القول بدلاله الجمع المحلّى باللام على العام المجموعى مستلزم لذلك، فالإنصاف أنّه يدلّ على العموم الاستغراقى.

و إذا خصّص العام بالمخصّص المتّصل أو المنفصل المعلوم من حيث المفهوم و المصداق هل هو حجّه فى الباقي أم لا؟ و من البديهي أنّ الشكّ إذا كان فى أصل التخصيص يصحّ التمسك بعموم أكرم العلماء مثلاً، و إذا كان الشكّ فى المخصّص الثانى هل يجوز التمسك به أم لا؟

يتحقّق هنا ثلاثه أقوال: الأوّل: جواز التمسك مطلقاً، الثانى: عدم جواز التمسك

مطلقاً، الثالث: التفصيل بين المخصّص المتّصل و المنفصل بجواز التمسّك في الأوّل و عدم جوازه في الثاني.

و منشأ البحث أنّ تخصيص العام مستلزم للمجازيه في دليل العام أم لا، و القائل بالاستلزام يقول بأنّ تخصيص العام كاشف عن عدم استعمال أكرم العلماء في معناه الحقيقي من الابتداء، و لازم ذلك عدم التمسّك به؛ لأنّنا لا نعلم بدائره المجاز من حيث التوسعه و الضيق. و القائل بعدم الاستلزام يقول باستعمال العام في صورته التخصيص و عدمه في معناه الحقيقي و جواز التمسّك به مطلقاً. و القائل بالتفصيل يقول بالاستلزام إذا كان التخصيص منفصلاً، و يقول بعدمه إذا كان التخصيص متّصلاً، و في صورته الثانيه يقول بجواز التمسّك به بخلاف الصوره الاولى.

فلا- مناص من البحث و التحقيق في حقيقه المجاز من باب المقدّمه و هو عند المشهور كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه عبارته عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له بعلاقه من العلائق المذكوره في محلّها، و الحقيقه استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له، فلفظ الأسد-مثلاً- إذا استعمل في الحيوان المفترس يكون استعمالاً حقيقياً، و إذا استعمل في الرجل الشجاع بعلاقه المشابهه استناداً بإجازه الواضع يكون استعمالاً مجازياً، فيكون استعمال اللفظ في كليهما بلا واسطه بدون أيّ تصرّف عقلي و معنوي، إلا أنّ الاستعمال المجازي يحتاج إلى قرينه.

و قال السكاكي في قسم من المجاز- أي الاستعاره مثل رأيت أسداً في الحمام:-

إنّ اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي، و لكن يتحقّق التصرّف في أمر عقلي، و هو ادّعائه أنّ الرجل الشجاع أيضاً من مصاديق الأسد، بمعنى أنّه يتحقّق للأسد فرد حقيقي و هو الحيوان المفترس، و فرد ادّعائي و هو الرجل الشجاع.

و أجد من ذلك ما قال به الشيخ أبو المجد الأصفهاني قدّس سرّه (1) في كتاب وقايه

ص: ١٦٧

الأذهان، ومحصيل كلامه بتوضيح منّا: أنّ الداعى للاستعمالات المجازيه عبارته عن اللطائف و الظرائف و النكت التي لا يمكن إلقائها بالاستعمالات الحقيقيه، و المجاز على القول المشهور ليس سوى التلاعب بالألفاظ، و لا - حسن فيه، مع بعده عن مقام الفصحاء، بل يستلزم في بعض الموارد للكذب و الغلط، مثل قول الشاعر لمحبوبته:

قامت تظللنى و من عجب شمس تظللنى من الشمس

و لو لا - إرادته معانى هذه الألفاظ لما كان موقع للتعجب عن تظليل محبوبته؛ لأنه جسم حائل و يمنع الشمس عن الإنسان، فكيف يكون التعجب من تظليله، و يصحّ التعجب فيما كانت محبوبته فردا من الشمس ادّعاء، و هكذا في مثل قوله: أسد على و في الحروب نعامه، و مقصوده هنا من الأسد أسد حقيقى، و من النعامه نعامه حقيقته، و نحو ذلك من الأمثله.

و كلامه قدّس سرّه يعمّ مطلق المجاز مرسلا كان أم استعاره، و صرّح أنّ بملاحظه مجموع كلام السكاكى فى المفتاح يظهر أنّه يعمّ مذهبه أيضا فى مطلق المجاز، و إنّما خصّ الاستعاره بالمثل لأنها من أشهر أقسامه، و من البعيد من مثله أن يفرّق بينهما من غير فارق أصلا؛ إذ الادّعاء الذى بنى عليه مذهبه ممكن فى جميع أقسام المجاز.

أمّا قوله تعالى: وَ سَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا (1) فالمشهور قائل بأنّ المقصود من القرية بعلاقه الحالّ و المحلّ هو أهل القرية، مع أنّه لا حسن فيه و ليس بصحيح، فإنّ مقصود أبناء يعقوب أنّ الدرب و الجدار يشهد بصدقنا و وجدان صواع الملك فى رحل أختينا.

و هكذا فى قولنا حين موت عالم: كيف لا تظلم الدنيا و قد فقدت الشمس، و نحو ذلك.

ص: ١٤٨

(١ - ١) يوسف: ٨٣.

فالتحقيق: أنّ كلام السكاكي عام يشمل مطلق المجاز. و الفرق بين كلامه و ما ذكرناه أنّه يبنى مذهبه على أنّ التصرف في أمر عقليّ و أنّ المستعير يدعى أنّ للأسد-مثلا- فردا آخر و هو الرجل الشجاع.

و الاعتراض عليه أولا: أنّ هذا الكلام صحيح في أسماء الأجناس لكليتها و تصوّر الفرد الحقيقي و الادّعاءى فيها، بخلاف الأعلام الشخصيّة كقولنا: هو حاتم؛ إذ لا يتحقّق لحاتم فردان. و قال التفتازانى في مقام توجيه كلامه: إنّ المستعير يتأوّل في وضع اللفظ و يجعل حاتم كأنّه موضوع للجواد، و الجواب عنه أنّ حاتم صار علما لشخص كذا قبل اتّصافه بصفه الجود، بل بدون التفات الواضع إلى صفه الجود فكيف يمكن تعميمه إلى كلّ من يتّصف بهذه الصفه؟!!

و ثانيا: أنّ اللفظ في أسماء الأجناس أيضا موضوع للفرد الواقعي لا ادّعاءى، فكيف يمكن توسعته إليه و يلزم على ذلك كّر على ما فرّ؟!!

و لا يرد مثل هذه الإشكالات على ما ذكرناه، فإنّا نقول: إنّ تلك الألفاظ مستعمله في معانيها الأصليّة و مستعملها لم يحدث معنى جديدا بل أراد بها معانيها الأولى بالإيراده الاستعماليه على نحو سائر استعمالاته من غير فرق بينهما في مرحلتى الوضع و الاستعمال أصلا، و لكن يتحقّق في الرتبة المتأخّره عن الاستعمال، الادّعاء بأنّ هذا حاتم و هو أسد، و هذا ما يطابقه الوجدان و يعضده البرهان، و لا يعرض على ذهن مستقيم إلّا قبله، و لا على طبع سقيم إلّا رفضه، هذا تمام كلامه قدّس سرّه مع تلخيص و توضيح منّا، و هو كلام جيّد و قابل للمساعدة كما قال به سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه.

إذا عرفت هذا فنقول: هل يكون تخصيص العام مستلزما لمجازيّته على هذا المبنى أم لا؟! يمكن أن يتوهم أنّ المولى إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال بدليل منفصل:

«لا تكرم الفسّاق من العلماء» يستفاد من تطبيق العام على غير الفاسق أنّ العالم الفاسق كأنّه ليس بعالم ادّعاء.

و لكنّه مردود بأنّ معنى التخصيص محدوديّة الحكم لا الموضوع كما يشهد عليه الوجدان و العرف، فإنّ التخصيص نظير التبصره فى القانون و لا يكون الادعاء فى البين، مثل قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (١)، و قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا (٢)، و معلوم أنّ كلمه «حرم» تدلّ على الحكم الوضعى، كما أنّ الأمر بوجود الوفاء كناية عن صحّه البيع، فمعناه أنّه لا يجب الوفاء بعقد الربا؛ لكونه شبيه التبصره فى جنب القانون الكلى، و ليس معناه أنّ عقد الربا ليس بعقد و لو ادّعاء. و هذا هو الفرق بين الحكومه و التخصيص، فإنّ الدليل الحاكم ناظر إلى الدليل المحكوم و يوجب التوسعه و التضييق فى موضوعه، بخلاف التخصيص فلا يكون التخصيص متصلا كان أم منفصلا من مصاديق المجاز على هذا المبنى.

و أما على مبنى المشهور أى كون المجاز عباره عن استعمال اللفظ فى غير ما وضع له فهل التخصيص مستلزم لمجازيه العام أم لا؟ و المخصّص المتصل لا- يستلزم المجازيه فإنّه ليس بمخصّص أصلا، بل هو بمنزله الوصف فهو نظير قولنا: أكرم العلماء الموصوفين بالعداله أو الموصوفين بعدم الفسق، و على فرض كونه تخصيضا لا- يوجب المجازيه، فإنّ لازم ذلك استعمال لفظ العلماء فى غير ما وضع له، و على هذا يكون الاستثناء باطلا؛ لعدم دخول العالم الفاسق فى عنوان العام من الابتداء، فكيف يمكن استثناءه منه؟!

إنّما الكلام فى المخصّص المنفصل على هذا المبنى، يمكن أن يقال: إنّ أمره دائر بين النسخ و المجاز، فإن قلنا باستعمال العام من الابتداء فى علماء غير الفاسق فهذا استعمال مجازى؛ إذ الجمع المحلّى باللام الموضوع للعموم استعمل فى غير ما وضع له. و إن قلنا باستعماله فى جميع العلماء فلا بدّ من الالتزام بنسخه بواسطه لا تكرم الفساق، و هذا

ص: ١٧٠

١- (١) المائدة: ١.

٢- (٢) البقره: ٢٧٥.

خلف، فإننا نبحث في التخصيص و هو عدم تعلق غرض المولى بإكرام العالم الفاسق أصلاً. و النسخ و هو الظاهر من الدليل المنسوخ باستمرار الحكم و تحققه دائماً.

و يستكشف من الدليل الناسخ توقيتته و أنه كان ذا مدّة معيّنه، و لم يذكر لنا مصلحه، فلا مناص هنا إلا من الالتزام بالمجازيه.

و المحقق الخراساني قدس سرّه (1) قائل بأنه لا يستلزم المجازيه مع تبعيته عن المشهور في معنى المجاز، و بيانه هنا مع توضيح منياً: أنه يمكن الجمع بين الأمرين، بأن المراد الجدّي للمولى مقيد و محدود بإكرام علماء غير الفاسق، و مع ذلك استعمل كلمه العلماء في العموم، فإن الإراداه على قسمين: استعماليه و جدّيه، و يجوز استعمال اللفظ في العموم، مع تعلق الإراده الجدّيه بالخصوص، و الإراده الاستعماليه تدور مدار الاستعمال و التفهيم و التفهم في عالم اللفظ.

إن قلت: ما فائده التفكيك بين المراد الجدّي و الاستعمالى في هذه الموارد و لما ذا لا يقول من الابتداء: أكرم العلماء الموصوفين بعدم الفسق؟

و الجواب عنه يحتاج إلى مقدمه، و هي أنه لا يكون للشارع في مقام جعل القانون طريق خاص غير ما هو المتداول بين العقلاء، كما أنه يكون كذلك في مقام التفهيم و التفهم أيضاً، فلا فرق في كيفية التقنين بين الشارع و العقلاء من حيث جعل القانون بصوره العام، ثم إخراج بعض الموارد عنه بصوره التخصيص و التبصره للمصالح أو المفساد المقتضيه لذلك.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن فائده جعل القانون بهذه الكيفيه عبارته عن التمسك بالعام في غير مورد التخصيص، فلا يراد من استعمال العام في العموم إلا تأسيس قاعده يرجع إليها في ظرف الشك، لا أن العموم مراد جدّي للمتكمّم، و هذا مختص

ص: ١٧١

بمقام التقنين، مع أنه يتحقق التناقض بين العام والخاص من حيث المنطق، فإن نقيض الموجه الكلي هو سالبه جزئي، كما أنه يتحقق التضاد بينهما في مقام الإخبار.

و أما في مقام التقنين فيتحقق بينهما الجمع الدلالي، فلذا يصح تخصيص عمومات القرآن بخبر واحد معتبر، فيصح التفكيك بين الإرادتين و مراد الجدّي و الاستعمالي بهذا البيان.

و يتحقق هذا المعنى في الأوامر الاختيارية أيضا؛ إذ لا شك في أنّ مراد الوالد مثلا من قوله: «ادخل السوق و اشتر اللحم» هو معناه الحقيقي حين الاستعمال أى انبعث ولده إلى المبعوث إليه، مع أنّ مراده الجدّي هو الاختبار لا الانبعث الحقيقي، هذا توضيح كلام صاحب الكفاية قدّس سرّه.

و لكن استشكل عليه المحقق النائيني قدّس سرّه (1) ثم ذكر طريقا آخر للتخلص عن المجاز، و إشكاله أنّ التفكيك بين الإراده الجدّيه و الاستعماليه ليس بصحيح، فإنّ مراد المولى من قوله: «أكرم العلماء» إن كان العموم فاستعمل لفظ العام و أراد منه معناه الحقيقي، فمراد الجدّي و الاستعمالي واحد، و إن كان مراده غيره فمعناه استعمال لفظ له الظهور و لم يرد ما هو مقتضى ظاهره بدون أى قرينه، فلا محاله يعبر عنه بالهازل، نظير قوله: «رأيت أسدا» و استعماله في الرجل الشجاع بدون قرينه.

و الجواب عنه: أنّ منشأ هذا الإشكال غفلته من أنّ التفكيك بين الإرادتين لا- يصحّ إلا- في مقام التقنين و نظائره مثل مقام الاختبار، لا في جميع الاستعمالات كما صرح صاحب الكفاية قدّس سرّه بعدم صحّته في مقام الإخبار؛ إذ يحكم العرف بالتناقض بين قولنا: ما جاءني من القوم أحدا، و قولنا: جاءني من القوم زيد، و إن ادّعينا أنّ مرادنا الجدّي هو عدم مجيء القوم سوى زيد، و هكذا لا يصحّ في مثل: رأيت أسدا.

ص: ١٧٢

و أما دليله لعدم استلزام التخصيص للمجازيه فى العام فهو أنّ المولى إذا قال:

«أكرم كلّ عالم» ثمّ قال بدليل منفصل: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» فلا يتوهم المجازيه فى كلمه الكلّ؛ لدلالته على استيعاب أفراد مدخوله بدلاله وضعيّه لفظيّه، بلا تفاوت بين سعه دائره المدخول أو ضيقه، فإنّها تكون فى كلا المقامين بمعنى واحد، و هكذا فى لفظ العالم فإنّه استعمل فى طبيعه مهمله، و تكون قابله للجمع مع كلّ قيد، و قيدها بقوله: «لا- تكرم الفسّاق من العلماء» نظير قوله: «أكرم كلّ عالم عادل» إذ يحتمل هنا استعمال لفظ العالم فى الطبيعه المرسله، و يحتمل استعماله فى الطبيعه المقيدّه بالعداله، و يحتمل استعماله فى الطبيعه المهمله، و الأوّل مستلزم للتناقض؛ لعدم إمكان تقييد الطبيعه المرسله الشامله لجميع الأفراد بالعداله، و الثانى لا يكون قابلاً للالتزام، فإنّ معناه عدم دلالة لفظه العادل معنى زائداً على مدلول لفظ العالم، بل هى قرينه لاستعمال لفظ العالم فى خصوص العالم العادل، فلذا يتعيّن الاحتمال الثالث، يعنى استعماله فى الطبيعه المهمله، و الخصوصيّه إنّما استفيدت من لفظه عادل، فلم يستعمل العالم إلا- فى معناه، بلا- فرق بين أن يكون القيد متّصلاً أو منفصلاً أو لم يذكر تقييد أصلاً، فمن أين تأتى المجازيه و أى لفظ لم يستعمل فى معناه حتّى يتوهم المجازيه فيه؟

و التحقيق: أنّ المقاييسه بين المخصّص المتّصل و المنفصل ليس بصحيح؛ إذ يجوز للمتكلّم أن يلحق بكلامه ما شاء ما دام مشتغلاً به، و بعد الفراغ عنه يتحقّق له ظهور، فإن ذكر كلمه يرمى- مثلاً- بعد جمله: رأيت أسداً، فأصالة الظهور يحكم أنّ المراد هنا هو الرجل الشجاع، و إن لم يذكر كلمه يرمى بعدها، فيحكم بأنّه أراد منه معناه الحقيقى بدون أى حاله انتظاريه.

و هكذا فيما نحن فيه فإنّا نعلم فى مثل قوله: «أكرم كلّ عالم عادل» بدلاله لفظه العالم على الطبيعه المهمله، و تقييدها بكلمه العادل بحكم أصالة الظهور. إنّما الإشكال فى مدلول قوله: «أكرم كلّ عالم» قبل بيان المخصّص بدليل منفصل، بأنّه استعمل فى

العموم أو في خصوص العادل، وما هو المراد الجدّي منه؟

إن قلنا: باستعماله في العموم فلا- بدّ من الالتزام بالتناقض و التنافي بين العام و الخاصّ، مع أنّه يتحقّق بينهما الجمع الدلالي بلا شبهه، و معناه عدم تحقّق التهافت و التعارض.

و إن قلنا: باستعماله في عالم عادل و هذا الاستعمال لو لم يكن غلطا لعدم تحقّق أيّ علاقه من علائق المجاز فلا بدّ من الالتزام بالمجاز؛ لعدم كونه استعمالا حقيقيا، و هو كزّ على ما فرّ، كما لا يخفى. و احتمال استعماله في الطبيعه المهمله مردود بأنّه مستلزم لعدم تحقّق أصله العموم، مع أنّ المفروض مرجعيتها في موارد الشكّ، و إذا استعمل في الطبيعه المهمله فكيف يمكن التمسّك بها في مورد الشكّ في التخصيص؟! فلا- بدّ من تحقّق المراد الجدّي المشخّص، فإن كان هو عموم العلماء، فهذا يباين مع التخصيص، و إن كان هو خصوص العالم العادل، فلو لم يكن غلطا لا أقلّ من المجاز.

و الحاصل: أنّ التخصيص لا يستلزم المجازيه في العام على المبني الذي اخترناه تبعا للإمام و الشيخ أبو المجد قدّس سرّهما و هكذا على ما اختاره صاحب الكفايه قدّس سرّ في طريق التخلّص عن المجاز، فلذا يصحّ التمسّك بالعام في مورد الشكّ في التخصيص الثاني، كما أنّه يصحّ التمسّك به في مورد الشكّ في أصل عروض التخصيص.

و أمّا على القول باستلزامه للمجازيه فلا- يصحّ التمسّك به في مورد الشكّ في التخصيص الثاني، فإنّ دائره المجاز و سيعه؛ إذ يحتمل أن يكون المراد من المجاز العالم العادل الهاشمي.

و يحتمل أن يكون المراد منه العالم العادل الفقيه و هكذا، و هو في مقابل الحقيقه نظير الكذب في مقابل الصدق من حيث كثره المصاديق، فلا يبقى حجّيه للعام بعد التخصيص المستلزم للمجازيه.

و إجمال المخصّص من حيث المفهوم قد يكون لتردّده بين الأقلّ و الأ-كثر، كما إذا خصّص أكرم العلماء بلا- تكرم الفسّاق منهم، و دوران مفهوم الفاسق بين مرتكب مطلق المعصيه، و بين مرتكب خصوص الكبيره، و قد يكون لتردّده بين المتباينين كما إذا خصّص العام المذكور بلا تكرم زيدا و كونه مردّدا بين شخصين، و على كلا التقديرين قد يكون المخصّص متّصلا، و قد يكون منفصلا.

أمّا إذا كان الترديد بين الأقلّ و الأكثر في المخصّص المتّصل كقولنا: «أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» فالشكّ في إطلاق عنوان الفاسق و عدمه على مرتكب الصغيره منهم في لسان الشريعه، و أنّ إكرامه واجب أم لا.

و معلوم أنّه لا يصحّ التمسّك بأصالة العموم لإثبات وجوب الإكرام، فإنّه بمنزله الصفه، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء العدول» مثلا و شككنا في صدق عنوان العلماء على العالم بالعلوم العربيّه-مثلا- فلا شكّ في عدم جواز التمسّك بالعام لإثبات وجوب الإكرام فإنّه فرع إحراز العالميه، و هكذا إن شككنا في صفته فإنّ التمسّك بعموم أكرم العلماء العدول فرع إحراز العداله، و هكذا فيما نحن فيه، مع أنّ إطلاق عنوان التخصيص عليه مسامحه، فإنّه ليس بمخصّص أصلا كما مرّ، على أنّ أصالة العموم مصداق من مصاديق أصالة الظهور، و لا ظهور للكلام في العموم في هذا الفرض حتّى يتمسّك به لرفع الترديد، فالمرجع هنا أصالة البراءه.

و أمّا إذا كان الترديد بين الأقلّ و الأكثر في المخصّص المنفصل كقول المولى اليوم:

«أكرم العلماء» مثلا- و قوله غدا: «لا- تكرم الفسّاق من العلماء» فهل يصحّ التمسّك بأصالة العموم لإثبات وجوب الإكرام للفرد المشكوك الفسق مثل مرتكب الصغيره

أم لا؟ والتحقيق: أنه يصح التمسك بها كما قال به الأعظم، فإن العام قد انعقد له ظهور في العموم و المخصّص المنفصل لا يمنع ظهوره فيه، و المانع عنه عبارته عن قرينه متّصله بالكلام و مع عدمها ينعقد الظهور، و تقديم الخاص في موردته على العام يكون تقديماً للأقوى و الأظهر على الظاهر، لا- أنه ينكشف من عدم انعقاد الظهور له، فلذا يكون الخاص حجّة في خصوص الفرد المعلوم الفسق كمرتكب الكبيره، فلا- يصح التمسك بدليل خاص لإثبات حرمة إكرام مرتكب الصغيره للشك في فرديته للخاص، و يصح التمسك بعموم العام الذي انعقد له ظهور في العموم، هذا.

و لكن المحقق الحائري قدس سرّه (1) قائل بأنّه بعد ما صارت عادة المتكلم جاريه على ذكر التخصيص منفصلاً عن كلامه فحال المخصّص المنفصل في كلامه حال المتّصل في كلام غيره في الاحتياج إلى إحراز عدم المخصّص المنفصل عند التمسك بعموم كلامه، و لازم ذلك الإجمال فيما نحن فيه لعدم إحراز عدم التخصيص بالمنفصل، و نوع المخصّصات في لسان الشرع تكون كذلك، فلذا لا يصح التمسك بالعمومات الواردة في الشريعة.

و الجواب عنه: أنّ مراده إن كان التنزيل في جميع الخصوصيات يعني حال المخصّص المنفصل في كلامه حال المتّصل في كلام غيره في جميع الأحكام و الخصوصيات فهو مستلزم لعدم جواز تمسك أصحاب الأئمة عليهم السّلام بكلام إمام زمانهم؛ لأنّه كالتمسك بصدر كلام متكلم قبل مجيء ذيله، فحيث جرى ديدنهم على التمسك دلّ ذلك على استقرار ظهور الكلام و عدم كونه مع كلام الإمام اللاحق كصدر الكلام الواحد الصادر في مجلس الواحد مع ذيله، كما صرح به في تعليقه.

و إن كان مراده التنزيل في بعض الخصوصيات فلا أثر له فيما نحن فيه، و لكن

ص: ١٧٤

التمسك به متوقف على الفحص عن المخصص، بخلاف العام المخصص بالمتصل.

و إذا خصص العام بمخصص متصل و كان مرددا بين المتباينين كقول المولى:

«أكرم العلماء إلا زيدا» مع كونه مشتركا لفظا بين شخصين و لا يتحقق قرينه فى الكلام لبيان مراده فلا يجوز التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرامهما؛ لعدم انعقاد ظهور للعام فى العموم بالنسبة إلى مورد خاص كما تقدم فى المخصص متصل المجمل المراد بين الأقل و الأكثر؛ لسريان إجمال المخصص إليه، فلذا تجرى أصاله البراءه من وجوب إكرام كليهما.

و أما إذا خصص العام بمخصص منفصل و كان أمره دائرا بين المتباينين كقوله:

«لا تكرم زيدا العالم» عقيب قوله: «أكرم العلماء» فهو لا يكون مانعا عن انعقاد ظهور العام بلا إشكال، و بيان المخصص ص المنفصل قد يكون بصورة نفى حكم العام كقوله: «لا يجب إكرام زيد العالم» و هذا نظير المخصص ص المتصل، و قد يكون بصورة التحريم كقوله: «يحرم إكرام زيد العالم» مع أنه لا يتصور صورتان فى المخصص المتصل؛ إذ الاستثناء من الإثبات نفى و من النفى إثبات و لا يتصور أمرا ثالثا.

فإذا كان بيان المخصص ص المنفصل بصورة التحريم كقوله: «يحرم إكرام زيد» بعد قوله: «أكرم العلماء» مع كونه مرددا بين شخصين، فكل واحد منهما يحتمل أن يكون واجب الإكرام، و يحتمل أن يكون محرّم الإكرام، فالأمر دائر بين المحذورين، و المرجع هنا عباره عن أصاله التخيير، أى العقل يحكم بأخذ جانب الفعل أو الترك.

و إذا كان بيان المخصص ص بصورة نفى حكم العام كقوله: «لا يجب إكرام زيد العالم» فلا شبهه فى مانعيه دليل الخاص عن التمسك بأصاله العموم لكونه حجّه أقوى؛ إذ التمسك بها فى مورد كلا الشخصين خلاف التخصيص، و فى مورد واحد منهما ترجيح بلا مرجح، فلا محاله تصل النوبه إلى الأصل العملى بعد عدم إمكان التمسك بالأصل اللفظى، و يتحقق هنا مبنى أصاله الاشتغال و البراءه معا، و مبنى الاشتغال أنه يتحقق

اشتغال ذمّه المكلّف بتكليف عام بعد قوله: «أكرم العلماء» و بعد قوله: «لا يجب إكرام زيد العالم» شكّ في براه الذمّه لو تركنا إكرام زيد بن بكر، و هكذا لو تركنا إكرام زيد بن عمرو-مثلا- بلحاظ إجمال المخصّص، و نفى الوجوب فقط عن إكرام زيد العالم، و لا بدّ من اشتغال الذمّه اليقيني من البراهه اليقينيّه، و هي تحصل بإكرام كليهما عملا، لا أنّه يجب إكرام كليهما فإنّه مستلزم للغويه دليل المخصّص، و إكرام كليهما عملا لا ينافي مع الدليل المخصّص.

و مبنى البراهه أنّ بعد عدم صحّه التمسك بدليل الخاص بلحاظ إجماله و عدم صحّه التمسك بأصالة العموم بلحاظ المغلوبيه بحجّه أقوى فيرجع الشكّ في وجوب إكرام كلّ من الشخصين إلى الشكّ في التكليف، و هو مجرى أصالة البراهه.

و لكن التحقيق القول بالتفصيل بين العام الاستغراقي و المجموعى بأنّ العام إن كان مجموعيا-و معناه توجه تكليف واحد إلى المكلّف و تحقّق موافقه واحده-فلا بدّ من إكرام كليهما؛ إذ العلم بموافقه التكليف متوقّف على إكرام كليهما، و هو لا ينافي مع الدليل المخصّص.

و إن كان استغراقيا-و معناه تحقّق حكم مستقلّ لكلّ واحد من أفراد طبيعه العالم-فبعد إكرام بقيه العلماء يرجع الشكّ في وجوب إكرام كلّ من الشخصين إلى الشكّ في التكليف، و هو مجرى البراهه. و معلوم أنّه لا يتحقّق هنا العلم الإجمالى الوجدانى حتّى يلزم إكرام كليهما، بل يتحقّق أصالة العموم، و بعد مغلوبيتها بحجّه أقوى لا يبقى لها ظهور.

توضيح ذلك: أنّه كما أنّ العلم الإجمالى بخمريه أحد الإناءين يوجب الاجتناب عن الإناءين المشتبهين، كذلك تحقّق البيئه الشرعيّه على خمريه أحدهما يوجب الاجتناب عنه، فيكون كلاهما موضوع لأصالة الاشتغال، و مع ذلك يكون ما نحن فيه مجرى البراهه؛ إذ لا شكّ في تحقّق أصالة العموم، و لكن بعد تخصيصها و ترديد

المخصّص بين الشخصين يتحقّق العلم الإجمالي بعدم حجّيتها بالنسبة إلى واحد منها، و التريديد يوجب عدم حجّيتها بالنسبة إليهما معا أى تساقط أصاله العموم بالنسبة إليهما. كما أنّه مقتضى القاعده فى باب التعارض سواء كان التعارض بالذات-مثل نفى مفاد كلّ واحد من الدليلين مفاد الآخر-أو بالتعرض-مثل أن يكون مفادهما قابلا للجمع-و لكنّا نعلم خارجا بكذب أحدهما، و سواء كان التعارض بين الخبرين أو بين البيّنين، و هكذا فيما نحن فيه، فبعد العلم الإجمالي بعدم حجّيه أصاله العموم بالنسبة إلى واحد منهما تقتضى القاعده تساقطها بالنسبة إليهما، فيجرى أصاله البراءه عن وجوب إكرام كليهما.

تتمّه: إذا قال المولى: «أكرم أىّ عالم شئت» ثمّ قال بدليل منفصل: «لا يجب إكرام زيد العالم» و كونه مردّدا بين الشخصين فالظاهر أنّه يلحق بالعام المجموعى؛ إذ يتحقّق هنا أيضا تكليف واحد، و لا يكفى إكرام واحد منهما فى مقام الامتثال؛ لاحتمال كون كلّ واحد منهما مورد دليل المخصّص، و الموافقه اليقينيّه متوقّف على إكرام كليهما، فيكون هنا مجرى أصاله الاحتياط. هذا تمام الكلام فى الشبهات المفهوميّه.

و إذا كان المخصّص مجملا بحسب المصداق بأنّا لا نعلم أنّ عالم كذا هل ارتكب معصيه كبيره حتّى يكون فاسقا أم لا؟ فلا كلام فى عدم جواز التمسّك بالعام لو كان متّصلا به، فإنّ التمسّك بكلّ دليل فرع إحراز موضوعه خارجا بلا فرق بين أدلّه الأحكام الوجوبيّه و التحريميّه، فإذا شككنا فى خليه مائع و خمريّه-مثلا-لا يجوز التمسّك بعموم لا تشرب الخمر؛ لأنّ المرجع هنا أصل عملى، و هو الاحتياط عند بعض العلماء، و البراءه العقليه عند بعض آخر، و لكن عدم جواز التمسّك بالعام فى الشبهه المصداقيه متّفق عليه عند الكلّ.

مع أنّ المخصّص المتّصل بمنزله الوصف، و لا ظهور لجمله أكرم العلماء إلاّ الفساق منهم فى العموم من الابتداء، فيكون للمولى حكم واحد، و هو إيجاب الإكرام و متعلّقه

العالم الذى لا يكون فاسقا، فكما أنه لا يجوز التمسك بأكرم العلماء إلا الفساق منهم إذا شككنا فى عالميه زيد، كذلك لا يجوز التمسك به، وأما إذا شككنا فى عدالته و ارتكابه الكبيره حتى يكون فاسقا أم لا فالمرجع هى الاصول العمليه، هذا ممّا لا شبهه فيه، و لا يحتاج إلى بحث زائد.

إنّما الكلام فى المخصّص المنفصل كما قال المولى: «أكرم العلماء» ثم قال بعد مضيّ زمان: «لا تكرم الفساق من العلماء» لا خلاف فى عدم جواز التمسك بعموم أكرم العلماء إن شككنا فى عالميه زيد، وهكذا لا خلاف فى عدم جواز التمسك بعموم لا تكرم الفساق من العلماء إن شككنا فى فسق زيد العالم، و جواز التمسك بعموم أكرم العلماء، فى هذه الصوره و عدمه اختلف بين العلماء، و نرى فى كتاب العروه التمسك بالعام فى شبهه مصداقيه المخصّص فى موارد.

و المحقق النائيني قدّس سرّه (1) قائل بأنّ المخصّصات المنفصله ترجع إلى المخصّصات المتّصله، فلذا لا يجوز التمسك بالعام، فإنّ المخصّص المنفصل يكشف من كون المراد من العلماء هو العلماء المتّصف بعدم الفسق و إلا لا فرق بين النسخ و التخصيص، فلذا لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه سواء كان المخصّص ص متّصلا أم منفصلا؛ لعدم الفرق بينهما من حيث الماهيه و الظهور و الاستعمال.

و لكنّه قد مرّ ممّا التفكيك بين الإراده الجدّيه و الاستعماليه، و أنّه يتحقّق فيما كان المخصّص ص منفصلا دليلا و ظهورا، فلذا لا بدّ لنا من أخذ طريق آخر هنا.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (2): إنّ غايه ما يمكن أن يقال فى وجه جواز التمسك بالعام هنا: إنّ المخصّص إذا كان منفصلا ينعقد للعام ظهور فى العموم، و لا مانع عن

ص: ١٨٠

١-١) فوائد الاصول ٥٢٥:١-٥٢٦.

٢-٢) كفايه الاصول ٣٤٢:١.

حجّيته إلّا- بالنسبه إلى ما يكون الخاص حجّه فعلية فيه، و هو الأفراد التي يعلم انطباق الخاص عليها، و لا يكون الخاص حجّه فيما اشتبه أنّه من أفرادها، كالعالم المشكوك الفسق حتّى يزاحم حجّيه العام، فيجوز التمسك بالعام فيه لكونه من أفرادها التي لم يثبت خروجها عن حكمه، و لا يكون في مقابله حجّه أقوى منه.

ثمّ قال: و هو في غايه الفساد.

و توضيح كلامه يحتاج إلى بيان مقدّمه، و هي: أنّ اتّصاف الدليل بالحجّيه بمعنى إمكان احتجاج المولى به على المكلف و بالعكس يحتاج إلى تحقّق ثلاثه مراحل:

الاولى: أنّ يكون له ظهور، و لا يكون مجملا أو مشتركا بلا قرينه.

الثانيه: أنّ يتحقّق أصاله الظهور بمعنى استعمال المتكلم للفظ في معناه الظاهر.

الثالثه: أنّ يتحقّق أصاله التطابق بين الإراده الاستعماليه و الجدّيه، و إن لم يتحقّق مرحله منها لا يمكن الاحتجاج به.

إذا عرفت هذا فنقول: أنّ العام إن كان خاليا عن المخصّص يتحقّق فيه جميع المراحل المذكوره، و تخصيصه يوجب عدم تحقّق المرحله الثالثه فيه؛ إذ هو يكشف من كون المراد الجدّي و موضوع وجوب الإكرام في العام هو العالم غير الفاسق فقط و إن كان المراد الاستعمالي عموم العلماء و يتحقّق في دليل خاص جميع المراحل المذكوره- و المراد الاستعمالي و الجدّي فيه عباره عن عدم وجوب إكرام الفسّاق من العلماء- ففي العالم المشكوك الفسق كما أنّه لا- يمكن التمسّك بدليل خاص لعدم إحراز موضوعه و احتمال كونه غير الفاسق، كذلك لا- يمكن التمسّك بدليل عام لتضييق دائره المراد الجدّي فيه و احتمال كونه فاسقا، بلا فرق بينهما.

إن قلت: إنّّه قد مرّ في الشبهه المفهوميه إذا كان إجمال المخصّص دائرا بين الأقلّ و الأكثر، فإنّه يصحّ التمسّك بالعام في الفرد المشكوك الفسق مثل مرتكب الصغيره، فلم

لا يقال هنا: إنه كما لا يصحّ التمسك بدليل خاص كذلك لا يصحّ التمسك بالعام؛ إذ المراد الجدّى فيه بعد التخصيص محدود بالعالم غير الفاسق، فما الفرق بين المقامين؟

قلت: إنَّ الشبهه المفهوميه سواء كان التردد في المخصّص بين المتباينين أو بين الأقلّ و الأكثر لا يتحقّق فيه أصل الظهور-يعنى المرحله الاولى من المراحل المذكوره -إلا- أنّ التردد إذا كان بين الأقلّ و الأكثر يتحقّق جميع المراحل بالنسبه إلى القدر المتيقّن يعنى مرتكب الكبيره. و أمّا بالنسبه إلى مرتكب الصغيره لا- يتحقّق أصل الظهور، و معنى الخاصّ يرجع إلى أنّه لا تكرم العالم الذى يرتكب الكبيره، و فى مرتكب الصغيره نشكّ فى أصل التخصيص، فلا مناص من التمسك بالعام. بخلاف ما نحن فيه لكون الشبهه مصداقيه، و لا- يستلزم خروج زيد-مثلا- لقلّه التخصيص و لا- دخوله لكثره التخصيص، فلا- يصحّ المقايسه بين المقامين. هذا كلّ فى المخصّص اللفظى. و أمّا فى المخصّص اللبى- بأن لا- يكون فى الكلام إلا- العام، لكن العقل يدرك أنّ المتكلم لا يريد بعض أفراد- فهل يجوز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه أم لا؟

قد فضّل صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) فى ذلك، و حاصله: أنّ الخاصّ اللبى على قسمين:

أحدهما: أنّ الخاصّ اللبى إن كان ممّا يصحّ عرفا أن يتكل عليه المتكلم بأن يكون حكما عقليا ضروريا؛ بحيث يعدّ عرفا من القرائن المتّصله المانع عن انعقاد ظهور للعام فى العموم و الموجه لظهوره فى الخاص من أوّل الأمر فهو كالخاص المتّصل اللفظى فى عدم جواز التمسك بالعام لإحراز حكم الفرد المشكوك.

و ثانيهما: أنّ الخاصّ اللبى إذا لم يكن حكما عقليا ضروريا بأن كان نظريا متوقفا على الدقه و الالتفات، فيجوز التمسك فيه بالعام، فإنّه ظاهر فى العموم، و هذا الظاهر

ص: ١٨٢

حجّه ما لم تقم قرينه على خلافه، فيبقى العام على حجّيته في المصداق المشتبه.

و السّرّ في ذلك: أنّ الكلام الملقى من السيّد هنا ليس إلّا كلاماً واحداً و حجّجه واحده، و هو العام الظاهر في العموم، فلا بدّ من اتّباعه ما لم يقطع بخلافه، مثلاً إذا قال المولى: «أكرم جيرانى» و قطع المكلف بأنّه لا يريد إكرام من كان عدوّاً له منهم كان أصاله العموم باقيه على الحجّيه بالنسبه إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام؛ للعلم بعداوته؛ لعدم حجّجه اخرى بدون ذلك على خلافه، ففي الفرد المشكوك العداوه يرجع إلى العام؛ إذ الخارج عن حيز العام هو معلوم العداوه فقط، و مشكوك العداوه لم يخرج عن حيزه. بخلاف ما إذا كان المخصّص لفظياً؛ إذ السيّد هنا ألقى إلى عبده حجّتين - و هما العام و الخاص - و نسبه الفرد المشتبه إليهما متساويه، و لا مرجّح لاحتمال فرديته لأحدهما بالخصوص، فلا يصحّ التمسك بأحدهما لاندراجه تحته، و القطع بعدم إرادته العدو لا يوجب انقطاع حجّيته إلّا فيما قطع أنّه عدوّه، لا فيما شكّ فيه، كما يظهر صدق هذا من صحّحه مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه؛ لاحتمال عداوته له، و حسن عقوبته على مخالفته، و عدم صحّحه الاعتذار عنه بمجرّد احتمال العداوه.

ثمّ ذكر في ذيل كلامه تقريباً آخر، و هو أنّ ما يرتبط بباب الألفاظ من أصاله الظهور و أصاله العموم مسائل عقلائيه، و السيره المستمرّه المألوفه بين العقلاء التي هي ملاك الحجّيه هنا قد استقرّت على حجّيه أصاله الظهور بالنسبه إلى الفرد المشتبه في المخصّص اللبّي دون المخصّص اللفظي و هذا يكفي لنا، و لا يلزم علينا السؤال من دليل الفرق بينهما منهم. هذا تمام كلامه قدّس سرّه بتوضيح منّا.

و التحقيق: أنّ ما ذكره أخيراً كلام صحيح إن احرز الفرق بينهما عندهم واقعا، إنّما الكلام في أصل الإحراز الذي تحتاج المسائل العقلائيه إليه، و إن شكّ فيه لا يمكن القول بالفرق بينهما، فلا بدّ من البحث هنا على طبق الضوابط. و حينئذ نرجع إلى

ما ذكره قدس سرّه في صدر كلامه من أنّ الحجّه الصادره من المولى واحده و هو قوله: «أكرم كلّ جيراني» و احتمال عداوه زيد-مثلا-لا يكون عذرا لترك إكرامه، و لا بدّ من أتباع الحجّه ما لم تقم قرينه على خلافها.

و نقول: إنّه لا يكون قابلا للمساعدة بعد الالتفات إلى الأمرين:

الأول: أنّ حجّه المولى لا تنحصر بالحجّه اللفظي، بل الحجّه اللبّي أيضا حجّته، كحجّه القطع في مقابل دليل المولى.

الثاني: أنّ إدراك العقل بالنسبه إلى عدم وجوب إكرام عدوّ المولى إدراك كلّّي، فإنّه يدرك الكبريات الكلّيه، و لعلّه حين الإدراك لا يلتفت إلى المصاديق، فعلى هذا لا فرق بين المخيّص اللفظي و المخيّص اللبّي في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه.

و استدللّ المحقّق العراقي قدس سرّه (1) لعدم جواز التمسك به هنا بأنّ اتصاف كلام المولى بالحجّه يرتبط بدلاله تصديقيه كلامه، و يتحقّق الدلاله التصديقيه له فيما تحقّق له القصد و المراد الجدي، فالحجّه تتوقف على كون المولى في مقام بيان مراده، و لا- يمكن بيان المراد إلا- بعد تصوّره، فإذا شكّ المولى في عالميه زيد-مثلا-فكيف يمكن له تصوّر وجوب إكرامه؟! و حينئذ لا يمكن اتصاف كلام المولى بالحجّه بالنسبه إليه.

هذا تمام كلامه في كتاب المقالات.

و الإشكال عليه أوّلا: أنّ الأحكام الصادره عن المولى كليّه، و إذا احرز له تحقّق مصلحه في إكرام كلّ عالم يحكم بوجوب الإكرام بصوره كلّّي، و لا يلزم عليه العلم بالأفراد و المصاديق و تعدادها، و إن كان العام ناظرا بأفراد الطبيعه و لكنّه نظاره إجماليه لا تفصيليه فاللازم عليه تصوّر وجوب إكرام كلّ عالم، لا تصوّر وجوب إكرام

ص: ١٨٤

و ثانيا: أنه قدس سره خرج من محلّ النزاع فإننا نبحت في شبهه مصداقيه المخضّص، و لكنّه ذكر شبهه مصداقيه العام بعنوان المثال و هو الشكّ في عالميه زيد، و نحن أيضا نقول هنا بعدم جواز التمسك بالعام.

و ثالثا: أنّ النزاع في شكّ المكلف لا- في شكّ المولى؛ إذ لا- يكون بيان الموضوع بعهد المولى، و لا- يكون رافعا للشكّ في الشبهه المصداقيه. فما ذكره صاحب الكفايه قدس سره لعدم جواز التمسك بالعام في شبهه مصداقيه المخضّص قابل للمساعده، من توقّف الحجّيه على مراحل ثلاثه و فقدان بعضها هنا.

و المحقّق النائيني قدس سره ذكر تفصيلا بين المخضّص اللفظي و اللبّي غير ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره و هو أنّ المخضّص اللبّي إن كان من العناوين التي لا- تصلح إلّا- أن تكون قيّدا للموضوع و لم يكن إحراز انطباق ذلك العنوان على مصداقيه من وظيفه الأمر و المتكلم بل كان من وظيفه المأمور و المخاطب، ففي مثل هذا يكون حال المخضّص اللبّي كالمخضّص اللفظي في عدم صحّه التعويل على العام فيما شكّ كونه من مصدايق المخضّص، و ذلك كما في قوله عليه السّلام: انظروا إلى رجل قد روى حديثنا... الخ، حيث إنّه عام يشمل العادل و غيره، إلّا- أنّه قام الإجماع على اعتبار العدالة في المجتهد الذي يرجع إليه في القضاء، فتكون العدالة قيّدا في الموضوع، و لا- يجوز الرجوع إلى العموم عند الشكّ في عداله مجتهد، كما إذا كان اعتبار العدالة بدليل لفظي.

و إن كان المخضّص اللبّي من العناوين التي لا- تصلح أن تكون قيّدا للموضوع و كان إحرازها من وظيفه الأمر و المتكلم بأن كان من قبيل الملاكات، ففي مثل هذا يجوز الرجوع إلى العام في الشبهه المصداقيه، و ذلك كما في مثل قوله عليه السّلام: اللّهم العن بني اميه قاطبه حيث يعلم أنّ الحكم لا يعمّ من كان مؤمنا منهم؛ إذ ليس فيه ملاك اللعن، و لكن إحراز أنّ في بني اميه مؤمنا إنّما هو من وظيفه المتكلم، حيث لا يصحّ له

إلقاء مثل هذا العموم إلا بعد إحراز ذلك، و لو علمنا من الخارج بإيمان بعضهم كان ذلك موجبا لعدم اندراجه تحت العموم، و لكن المتكلم لم يبيّنه لمصلحه هناك اقتضت ذلك، فلا يجوز لنا لعنه لعلمنا بعدم ثبوت الملاك فيه.

و أما إذا شككنا في إيمان أحد من بنى اميّه فاللازم الأخذ بالعموم و جواز لعنه؛ لأنه من نفس العموم يستكشف أنه ليس بمؤمن و أنّ المتكلم أحرز ذلك، و إلا- لما ألقى العموم كذلك، و يكون خروج معلوم الإيمان من التخصيص الأفرادى، حيث إنه لم يؤخذ عنوانا للموضوع، ففي هذا القسم من المخصّص اللبى فقط يجوز التمسك بالعام فى شبهه مصداقيه المخصّص، بخلاف سائر المخصّصات.

و لا بدّ لنا من بيان مقدّمه لتوضيح الإشكال الوارد على كلامه قدّس سرّه و هى أنّ التخصيص قد يكون أفراديا كما إذا قال المولى: «لا تكرم زيدا العالم» بعد قوله:

«أكرم العلماء» فإن شككنا فى تخصيص فرد آخر و معلوم أنّ المرجع فى الشكّ فى التخصيص الزائد هو أصاله العموم كالشكّ فى أصل التخصيص، و هذا خارج عن محلّ النزاع.

و قد يكون عنوانيا، كما إذا قال: «لا تكرم الفساق من العلماء» بعد قوله: «أكرم العلماء» و يمكن أن يكون ذلك بصوره التعليل مثل قوله: «لا- تكرم زيدا العالم لأنه فاسق» و محلّ النزاع عبارته عن المخصّص العنوانى، أى واقعته العنوان، و لا- دخل للعلم به فى المسأله، فإن شككنا فى صدق عنوان الفاسق على زيد العالم هل يجوز التمسك بالعام أم لا؟

إذا عرفت هذا فنقول: بأنه لا- فرق بين المثالين كما أنّ المستفاد من الروايه الاولى أنّ للاجتهاد فقط دخل فى المرجعيّه، إلا أنّ الإجماع يجعل العداله قيّدا للموضوع، و كأنه قال عليه السّلام من الابتداء: انظروا إلى رجل قد روى حديثنا و نظر إلى حلالنا و حرامنا و كان عادلا فللعوام أن يقلّدوه، و هكذا فى المثال الثانى، و إن كان المستفاد

من قوله عليه السّلام جواز لعن بنى امّيه عموماً، ولكن العقل يحكم بأنّ عنوان المؤمن لا- يناسب مع جواز اللّعن سواء أحرز لنا صدق هذا العنوان خارجاً في فرد أم كان مشكوكاً، فيكون عدم الإيمان هنا بصورة قيد للموضوع، فلا- فرق بينهما من هذه الجهة، إلاّ أن يقول بالفرق بين الإجماع و العقل في المخصّص اللّبي، ولكنّه مع عدم دلالة ظاهر كلامه عليه خلاف الواقع كما لا يخفى.

فلا يصحّ التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه أصلاً، ولا يصحّ تفصيل النائينى قدّس سرّه كما مرّ عدم صحّحه تفصيل المحقّق الخراسانى قدّس سرّه.

و لا بدّ من البحث عن امور بعنوان التنبيهات:

الأول: فيما فرض كون النسبه بين دليل العام و دليل الخاص عموماً من وجه

مثل قول المولى: «لا تكرم الفساق» في مقابل أكرم العلماء، فما هو المرجع إذا احرز عالميّه زيد-مثلاً-و شكّ في فسقه؟ و المبانى هنا متعدده يمكن أن يقال بكونه من مصاديق مسأله اجتماع الأمر و النهى؛ لعدم انحصارها في الطبيعتين المتصادقتين في مورد واحد كالصلاه في الدار المغصوبه، بل يكون ما نحن فيه أيضاً من مصاديقها، فكما أنّه يصدق على الصلاه في الدار المغصوبه عنوان الامتثال و العصيان معاً، و كذلك العالم المعلوم الفسق يكون واجب الإكرام بما أنّه عالم، و يكون محرم الإكرام بما أنّه فاسق، و لا- فرق بينهما، إلاّ- أن يقال بأنّ متعلّق الحكم في مثل صلّ و لا- تغضب هي الطبيعه، بخلاف أكرم العلماء و لا تكرم الفساق؛ إذ المتعلّق فيهما الأفراد و المصاديق لنظاره العام إجمالاً إليها، فكيف يمكن دلالة أكرم العلماء بوجوب الإكرام بالنسبه إلى الأفراد و دلالة لا تكرم الفساق بحرمه الإكرام بالنسبه إليها؟! فلذا يكون ما نحن فيه خارجاً عن مورد اجتماع الأمر و النهى.

و لكن لو فرض كونه من مصاديق اجتماع الأمر و النهى يجب إكرام العالم الفاسق لأنّه عالم، و يحرم إكرامه لأنّه فاسق، و أمّا في زيد المحرز العالميّه و المشكوك الفسقيّه

يجوز التمسك بالعام؛ إذ يتحقق هنا دليلان أحدهما معلوم الانطباق و الآخر مشكوك الانطباق، ولا بد من التمسك بدليل
المعلوم الانطباق، فلا دليل لحرمة إكرامه، ولا يجوز التمسك بمثل لا تكرم الفساق؛ إذ التمسك به فرع إحراز موضوعه.

و إن قلنا: بأنّ العامين من وجه يكون من المتعارضين بالنسبه إلى مادّه الاجتماع لصدق عنوان التعارض على المتعارضين فى
بعض المفاد أيضا، و حينئذ يكون مقتضى القاعده تساقط كلا الدليلين عن الحجّيه، و لازم ذلك عدم جريانهما فى العالم المحرز
الفسق، فلا- بدّ من المراجعه إلى الاصول العمليه، فإن كان الأمر بين دائرتا بين الوجوب و الحرمة تجرى أصاله التخيير، و إن كان دائرتا
بين الوجوب و عدمه تجرى أصاله البراهه.

و أمّا فى العالم المشكوك الفسق فلا بدّ من التمسك بعموم أكرم العلماء، فإنّ بعد عدم جريان لا تكرم الفساق هنا بلحاظ الشكّ
فى الفسق لا مانع من جريان أكرم العلماء، فيجب إكرام العالم المشكوك الفسق.

و لكنّه لو فرض أن يكون الدليلان المتعارضان خبرين و فرضنا ترجيح جانب لا- تكرم الفساق فى مادّه الاجتماع بمرجح من
المرجحات الوارده فى الأخبار العلاجيّه فلا يجوز إكرام العالم الفاسق.

و أمّا فى العالم المشكوك الفسق فلا- يجوز التمسك بعموم أكرم العلماء، فإنّ تقدّم لا تكرم الفساق يكشف عن كون المراد
الجدى فيه عبارته عن إكرام العالم غير الفاسق، و لا- يكون لنا عدم فسقه محرزا. كما أنّه لا- يجوز التمسك بعموم لا- تكرم
الفساق؛ إذ التمسك به فرع إحراز موضوعه، كما مرّ نظير ذلك فى المخصّص المنفصل، و لا فرق بينهما إلّا فى وجه التقدّم فإنّه
هنا عبارته عن أقوائيه المخصّص من حيث الدلاله، و فيما نحن فيه عبارته عن موافقه الشهره أو مخالفه العامه.

و إن قلنا: بأنّ العامين من وجه يكون من المتزاحمين؛ لتحقّق مقتضى وجوب

الإكرام في كلِّ عالم و مقتضى حرمة الإكرام في كلِّ فاسق، و قد مرَّ منَّا تبعا لسيدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه القول بفعليته كلا الحكمين في المتزاحمين، فحينئذ لا بدّ من الأخذ بالأهمّ في العالم الفاسق و إن لم يكن أهمّ في البين، فالحكم عبارته عن التخيير.

و أمّا في العالم المشكوك الفسق فلا بدّ من التمسّك بعموم أكرم العلماء، فإنّ جريان الحكمين الفعلين متوقّف على إحراز موضوعهما، و إذا لم يحرز عنوان الفسق لا يبقى أزيد من حكم فعلى واحد، و هو أكرم العلماء؛ لعدم صلاحية جريان لا تكرم الفساق.

و إن قلنا في المتزاحمين بوجود كلا المقتضيين و تبعيته فعلية الحكم لمقتضى الأقوى و عدم فعلية مقتضى غير الأقوى و فرضنا أنّ مقتضى الأقوى يرتبط بمثل لا تكرم الفساق فحينئذ لا بدّ من التمسّك بعموم لا تكرم الفساق في مادّة الاجتماع. و أمّا في العالم المشكوك الفسق فلا يجوز التمسّك بعموم أكرم العلماء، فإنّه عامّ من حيث الحكم الإنشائي، و فعليته محدوده بلحاظ الارتباط بعالم غير الفاسق. كما أنّه لا يجوز التمسّك بعموم لا تكرم الفساق. و هذا أيضا من قبيل المخصّص المنفصل.

التنبيه الثاني: في جريان حكم العام فيما يكون صدق عنوان الخاص عليه

مشكوكا بالأصل الموضوعي كالاستصحاب.

و من البديهي أنّه إذا شككنا في صدق عنوان المأخوذ في دليل موضوعا للحكم يصحّ التمسّك بالاستصحاب لإحرازه نفيا كان أو إثباتا، مثل: استصحاب خمريّه مائع لإثبات -أثره أي حرمة الشرب- أو استصحاب عدم خمريّته لنفي هذا الأثر، بلحاظ حاله سابقه متيقّنه له بعد أخذ عنوان الخمر موضوعا في دليل مثل: لا- تشرب الخمر، و هكذا في سائر العناوين المأخوذة في موضوع الأحكام، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثمّ قال بدليل منفصل: «لا تكرم الفساق من العلماء». كما أنّه يصحّ التمسّك بالاستصحاب في مشكوك العالميه، كذلك يصحّ التمسّك به في العالم المشكوك الفسق،

بلحاظ حاله سابقه متحققه لهما نفياً أو إثباتاً، فإذا كانت حاله السابقه المتيقنه عباره عن عدم الفسق-مثلاً-فتكون نتيجه جريان الاستصحاب عدم شمول لا تكرم الفساق من العلماء للعالم المشكوك الفسق فلا حرمه في إكرامه، هذا.

و لكن الكلام في جريان أكرم العلماء و شموله له بعد عدم جريان لا- تكرم الفساق فيه، فهل يمكن للاستصحاب عزل أحد الدليلين و نصب الآخر مكانه أم لا؟ اختلف القوم على ثلاثه أقوال:

الأول: ما قال به المحقق الخراساني قدس سره (١) بأن استصحاب عدم عنوان المخصص كما أنه يمنع من جريان دليل المخصص كذلك يوجب جريان دليل العام و إن كانت حاله سابقه عدميه عباره عن العدم الأزلي، مثل: استصحاب عدم قرشيه المرأه.

الثاني: ما قال به المحقق العراقي قدس سره (٢) بأن الاستصحاب الموضوعي كاستصحاب عدم الفسق يمنع من جريان دليل المخصص فقط؛ بمعنى انتفاء حرمه الإكرام، و لا يمكن للاستصحاب نصب دليل العام مكانه.

الثالث: ما قال به سيدنا الاستاذ الإمام قدس سره (٣) و هو التفصيل بين العدم الأزلي و غيره، بأن استصحاب عدم الفسق و نحوه كما يمنع من جريان دليل المخصص كذلك يوجب جريان دليل العام في المستصحب، و يمكن له عزل أحد الدليلين و نصب الآخر مكانه، و أمّا استصحاب العدم الأزلي فليس بصحيح من رأسه، فلا تصل النوبه إلى العزل و النصب به.

و بيان المحقق العراقي قدس سره مبتن على ما اختاره في باب التخصيص من أن

ص: ١٩٠

١-١) كفايه الاصول ٣٤٦:١.

٢-٢) نهايه الأفكار ٥١٨:١-٥٢٩.

٣-٣) تهذيب الاصول ٤٨٧:١-٤٩١.

التخصيص العام بالمخصّص المنفصل لا يوجب التصرّف في دليل العام في أىّ مرحلة من مراحلها.

توضيح ذلك: أنّه قد مرّ منّا اتصاف الدليل بالحجّيه متوقّف على تماميه ثلاثه مراحل: المرحلة الاولى: أن يكون لألفاظه ظهور في معناها في مقابل الألفاظ المجمله و المشتركه باشتراك اللفظى بدون نصب القرينه لتعيين المراد، المرحلة الثانيه: أن يتحقّق أصاله الظهور بمعنى استعمال اللفظ في معناه الظاهر، المرحلة الثالثه: أن يتحقّق أصاله التطابق بين الإراده الاستعماليه و الإراده الجدّيه.

و المحقّق العراقي قدّس سرّه يقول بأنّ تخصيص أكرم العلماء بدليل منفصل مثل: لا تكرم الفساق من العلماء لا يستلزم لأىّ نوع من التصرّف في أىّ مرحلة من مراحل دليل العام، بل يكون المخصّص المنفصل نظير وفاه عدّه من العلماء بعد قوله: «أكرم العلماء» و لا- فرق بينهما في عدم إيجاد التغيير في مفاد العام، و إن كان اللازم في مقام الامثال تطبيق العمل بدليل المخصّص بلحاظ أفتوائيه دلالتّه، و لكن لا- يكون معناه التصرّف في دليل العام، فلا فرق في مفاد العام سواء تحقّق المخصّص المنفصل أم لا؛ لكونه بمنزله وفاه الفساق من العلماء معاً، و لا يوجب الخدشه في دليل العام، فاستصحاب عدم الفسق ينفى عنوان المأخوذ في دليل المخصّص موضوعاً للحكم، و لا يكون قادراً على جعل المستصحب مصداقاً للعام حتّى يكون واجب الإكرام.

لا- يقال: أنّه يتحقّق ملازمه عقليه بين عدم الفسق و وجوب الإكرام؛ إذ المفروض إحراز عالميه المستصحب، فالعالم المشكوك الفسق إمّا يكون محرّم الإكرام، و إمّا يكون واجب الإكرام، فإذا لم يكن محرّم الإكرام بعد الاستصحاب، لا محاله يكون واجب الإكرام.

فإنّنا نقول: بأنّه لا شكّ في عدم ترتّب الآثار و الملازمات العقليه و العاديه على الاستصحاب الجارى في الموضوعات، و ما يترتّب عليه عبارته عن الأثر و الحكم

و التحقيق: أن هذا المبنى مردود عندنا، و قد مرّ أنّ التخصيص يوجب التصرف في المرحله الثالثه من دليل العام، و يحكم بأنّ دائره المراد الجدّى تكون أضيق من دائره المراد الاستعمالي للمولى، و هو عبارته عن إكرام العالم غير الفاسق، و قد مرّ القول عن بعض بأنّه يستلزم المجازيه فى العام بمعنى تصرفه فى دليل العام فى مرحله الاستعمال، و أنّ العام استعمل فى العالم غير الفاسق، و قد مرّ القول عن بعض بأنّه يستلزم المجازيه فى العام بمعنى تصرفه فى دليل العام فى مرحله الاستعمال، و أنّ العام استعمل فى العالم غير الفاسق، فتكون مقياسه المخصّص المنفصل مع وفاه عدّه من العلماء خلاف الإنصاف.

و لو فرضنا صحّه المبنى المذكور، و لكن ما ذكره فى ذيل كلامه من عدم ترتّب الملازمات العقليّيه على الاستصحابات الموضوعيّه يكون موردّه ترتّب اللوازم العقليّيه و العاديّه نفس المستصحب الموضوعى، و أمّا ترتّب لوازم حكم المستصحب الموضوعى فلا شكّ فيه، فإذا استصحب عدم الفسق لا يجرى لا تكرم الفساق، و هو ملازم مع وجوب الإكرام، و لا يكون نفس المستصحب- أى عدم الفسق- ملازمًا معه، نظير استصحاب الخمر، و ترتّب لانزم العقلى الحرمة عليه، بمعنى حكم العقل بلزوم رعايه لا تشرب الخمر.

و كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه هنا يحتاج إلى التوضيح و هو أنّ تخصيص العام بالمخصّص المنفصل يحكى من عدم تعلق المراد الجدّى بالعموم، و أنّ دائرته تكون أضيق من دائره المراد الاستعمالي، و لكن البحث فى أنّ التخصيص يستلزم لإيجاد عنوان خاص للمراد الجدّى مثل: العالم الموصوف بأنّه غير فاسق أم لا، و لازم ذلك لزوم إحراز العالميه و غير الفاسقيّه معا و لو كان من طريق الاستصحاب.

و التحقيق: أنّ الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل لا يتعنون بعنوان خاصّ،

بل هو باق على ما كان عليه العام قبل التخصيص من اللاعنوائيه، فيكفي في إثبات حكم العام للفرد المشكوك نفي الخاص بالأصل، ولا ضروره لإحراز عدم الاتصاف بالفسق، وتظهر نتيجته في استصحاب عدم الأزلي، مثلاً: إذا شك في أن امرأه تكون قرشيّه أو غير قرشيّه وتظهر ثمرته في دوام دم حيضها إلى ستين سنه أو انقطاعه بعد خمسين سنه، فإن ما يدل على تحييض المرأه إلى خمسين سنه عام يشمل كل امرأه سواء كانت قرشيّه أم غيرها، كقوله عليه السلام: كل امرأه ترى الحمره إلى خمسين سنه (١).

وقد خصّص هذا العام بما يدل على أن المرأه إذا كانت قرشيّه ترى الحمره إلى ستين سنه، فالباقي تحت العام بعد تخصيصه المرأه المعلوم عدم قرشيتها والتي لم يثبت انتسابها إلى قريش، فاستصحاب عدم انتساب المشكوكه القرشيّه إليه قبل الولاده تثبت فرديه هذه المرأه للعام، ولا ضروره لاستصحاب اتصاف عدم كونها منتسبه إلى قريش، ولذا قالوا: إن السالبه لا تحتاج إلى وجود الموضوع، وعلى هذا كان إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد إلا ما شدّ ممكناً. هذا تمام كلامه قدس سرّه مع توضيح منّا.

و حكي عن المحقق الحائري قدس سرّه في درسه توجيهها لاستصحاب عدم الأزلي، وهو أن العوارض على قسمين: قسم منها عارض الماهية مثل عروض الزوجية على الأربعة؛ إذ لو فرض للماهية وعاء تقرّر وثبوت غير وعاء في الوجود الذهني والخارجي فيكون ماهية الأربعة فيه معروض الزوجية، فلا- تحتاج في العروض عليها إلى الوجود. وقسم منها عارض الوجود مثل: عروض السواد والبياض على الجسم، فإن عروضهما عليه يتوقف على اتصافه بالوجود الخارجي، فيكون معنى الجسم أبيض أن الجسم الموجود أبيض.

ثم قال: إن استصحاب عدم الأزلي لا يجري في عارض الماهية؛ لعدم انفكاك

ص: ١٩٣

لازم الماهية و عارضها عنها في أي وعاء، فلا يتصور له حاله سابقه عدمية متيقنه، و لكنه يجري في عارض الوجود، نظير قرشيته المرأه فإنها تعرض عليها حينما توجد و تتحقق في الخارج، ففي صورته الشك نقول: إن ماهية المرأه قبل نفخ الروح فيها لم تكن قرشيته، و نشك أنها بعد نفخ الروح أو الولاده أو بعد ما صارت موجوده هل اتصفت بالقرشيته أم لا؟ يجري استصحاب العدم.

و لكن المسأله تحتاج إلى التحقيق و التأمل، و إن لم يكن هنا محل بحثها إلا أن كثرة الابتلاء بها تقتضى البحث عنها بصورة التفصيل، و لا بد لنا من بيان مقدمه و هى أن المعروف بل المسلم عند الأصوليين و المنطقيين أن كل قضيه تتركب من ثلاثه أجزاء:

الموضوع و المحمول و النسبه، و الظاهر منهم أنه كما يتحقق النسبه في القضيه الملفوظه، كذلك يتحقق في القضيه المعقوله و هو ما يتصوره المتكلم في وعاء ذهنه قبل التلفظ، بل يتحقق في القضيه المحكيه أيضا، و هو أمر متحقق في الخارج و واقعيه خارجيه، و ما تكون القضيتان مرآه لها. و من المسلم أيضا أن النسبه تحتاج إلى المنتسبين المتغايرين من حيث المعنى مثل الجسم و البياض، و لا يكفي التغير في اللفظ في تحققها.

إذا عرفت هذا فلا بد من ملا حظه القضايا من حيث تحقق النسبه فيها و عدمه، و نقول: إن القضيه الحمله بالحمل الأولى إن كانت مستقيمه و غير مفتره إلى الحذف، مثل: الإنسان حيوان ناطق فلا يتحقق المغايره بين الموضوع و المحمول حتى تحتاج إلى النسبه، و إن فرض مغايرتهما من حيث المفهوم و لكنه لا يكون مجوزا لجعل الإنسان شيئا و الحيوان الناطق شيئا آخر، و الحكم بتحقق النسبه بينهما بعنوان الرابط، و في مثل: الإنسان إنسان و الإنسان بشر أوضح من ذلك؛ لعدم مغايره الموضوع و المحمول فيهما مفهوما.

و هكذا في القضايا الحمله بالحمل الشائع الذى يكون ملاكه كون الموضوع من

مصاديق المحمول مثل: زيد إنسان؛ إذ لا- يتحقق بينهما مغايره، و لا يتحقق في الخارج شيان؛ لكون زيد الإنسان المتخصّص بالخصوصيات الفرديه، فلا نسبه في البين، و هكذا في مثل: زيد قائم؛ لا اتحاد زيد مع عنوان القائم في الخارج.

فلذا قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) في باب المشتقّ: إنّ ملاك الحمل هو الاتّحاد و الهوهويه، و هذا مناف مع النسبه لتقومها بالاثنيّه، فلا يصحّ لمثله القول بتركّب القضايا من ثلاثه أجزاء، و إن نرى منه القول بذلك في مثل قوله: زيد لفظ، و إرادته شخص ما تلفّظه، و يقول في مقام الجواب عن صاحب الفصول: إنّّه لا- مانع من كون زيد دالّاً و مدلولاً معا بعد كفايه تغاير الاعتباري بينهما، فكلمه «زيد» بما أنّه لفظ صدر من المتكلّم يكون دالّاً، و بما أنّ نفسه مراد يكون مدلولاً، فلا يلزم اتّحاد الدال و المدلول و لا تركّب القضيه من جزءين، بل هي تتركّب من ثلاثه أجزاء.

و الحاصل: أنّ ملاك الحمل هو الاتّحاد و الهوهويه، و هذا لا يكون قابلاً للجمع مع النسبه، كما لاحظت في الأمثله المذكوره، و لا يتوهم تحقّقها في القضيه الملفوظه و المعقوله بعد عدمها في الواقعيه المحكيه؛ لكونهما مرآه لها و حاكيه عنها.

و إن كانت قضيه حمليه مأوله مثل: زيد له القيام و الجسم له البياض، تتحقّق النسبه هنا على الظاهر، و لكن بحسب الواقع ترجع هذه القضيه أيضا إلى الحملية الغير المؤوله؛ لتعلّق كلمه «له» بكائن أو ثابت، و على هذا الجسم متّحد مع كائن له البياض، كما أنّ زيدا متّحد مع ثابت له القيام فلا تتحقّق النسبه هنا أيضا.

و من هنا نستفاد عدم صحّ ما يقال في مقام تعريف القضيه بأنّها مشتمله على نسبه تامّه يصحّ السكوت عليها مثل: زيد قائم، بخلاف مثل: زيد القائم؛ لعدم اشتماله على نسبه كذلك.

ص: ١٩٥

فلا بدّ من القول بأنّها حاكيه عن الواقعيّه بنحو حكاية تصديقيّه، وأمّا المثال المذكور فتكون حكايته عنها بنحو حكاية تصوّريّه.

و هكذا ما يقال في مقام تعريف التصديق و التصوّر بأنّ العلم إن كان إذعانا للنسبه فتصديق و إلا فتصوّر، فلا بدّ من القول: بأنّ العلم إن كان إذعانا لاتّحاد شيء مع شيء آخر في الوجود، فتصديق و إلا فتصوّر.

و هكذا ما يقال في ملاك الصدق و الكذب بأنّ القضيّه الصادقه أن تكون لنسبتها واقع تطابقه، و الكاذبه أن تكون لنسبتها واقع لا تطابقه.

فلا بدّ من القول بأنّ الإخبار عن الاتّحاد بين الشئيين إن كان مطابقا للواقع فهي قضيّه صادقه، و إلا فكاذبه.

و أمّا في القضايا السالبه سواء كانت مستقيمه أم مأوله فلا يصدق عليها التعريف المذكور للقضيّه من كونها مشتمله على نسبه تامّه يصحّ السكوت عليها، فإنّ مفاد مثل: زيد ليس بقائم هو سلب النسبه و نفى الاتّحاد بين الموضوع و المحمول، و لو فرضنا الالتزام بتحقيق النسبه بحسب الظاهر في الموجهه المؤوله لا يمكن الالتزام به في السالبه المؤوله؛ لأنّ مفاد زيد ليس له القيام هو نفى الاتّحاد و سلب الارتباط التكويني بين «زيد» و «القيام» و يستفاد من ذلك عدم تحقيق النسبه في القضايا الحملية، سواء كانت موجهه أم سالبه، و ملاك الحمل في الموجهه هو الاتّحاد و الهوهويه، و في السالبه هو سلب الاتّحاد و الهوهويه.

ثمّ إنّ القضايا سواء كانت موجهه أم سالبه قد تكون محصّيه و قد تكون معدوله، و المحصّيه هي أن يفرض في الموضوع و المحمول أمران وجوديان، و الموجهه المحصّيه مثل: زيد قائم، و السالبه المحصّيه مثل: ليس زيد بقائم، و المعدوله أن يفرض في المحمول أو الموضوع أمرا عدميّاً، و الموجهه المعدوله مثل: زيد لا قائم، و السالبه

المعدوله مثل: ليس زيد بلا- قائم. و الفرق بين الموجه المعدوله المحمول و السالبه المحصّله من حيث المفاد و المدلول أنّ القضيه الموجهه تحتاج إلى ثبوت الموضوع للقاعده الفرعيه، بخلاف السالبه المحصّله لكونها صادقه مع انتفاء الموضوع أيضا، مع أنّ الموجه المعدوله تدلّ على مرتبه شديده و الاتّحاد و الهوهويه بين الموضوع و المحمول، كما نعبر عنها بالفارسي ب«فلاني نااهل است» و دلالة السالبه المحصّله تكون أضعف من ذلك، فهذا هو الفرق بين قولنا: «زيد لا قائم» و قولنا: «ليس زيد بقائم».

و القسم الخامس من القضايا ما يعبر عنه بموجه سالبه المحمول و هي عبارته عن الموجه التي يكون محمولها قضيه سالبه، و يرتبط بالموضوع بمثل كلمه هو» و نحو ذلك، مثل: زيد هو الذي ليس بمجتهد.

و السالبه المحصّله منها تصدق مع انتفاء الموضوع، بخلاف سائر القضايا فإنّها تحتاج إلى إحراز الموضوع، و بدونها لا تكون صادقه.

إذا عرفت هذه المقدمه بتفصيلها فنقول: إنّ إيجاد التضييق في المراد الجدّي من العام بالمخصّص المنفصل يكون بأيّ نحو من القضايا المذكوره، بعد ما عرفت أنّ التخصيص لا يوجب تحقّق عنوان الخاصّ للعام، بل يكفي عدم عنوان المخصّص.

و يحتمل في بادئ النظر رجوع العام المخصّص بصوره موجه معدوله المحمول التي ترجع إلى القضيه الموصوفه فيكون المراد الجدّي بعد تخصيص العام هو إكرام عالم لا- فاسق، أي عالم موصوف بأنه لا- فاسق، و يحتمل رجوعه بصوره موجه سالبه المحمول، و هي أيضا ترجع إلى القضيه الوصفيه، فيكون المراد الجدّي بعد التخصيص هو إكرام العالم الذي لا يكون فاسقا، و يحتمل رجوعه بصوره السالبه المحصّله التي تكون صادقه مع انتفاء الموضوع أيضا، فيكون المراد الجدّي بعد التخصيص هو إكرام عالم ليس بفاسق.

و لكن التحقيق أنّ العالميّة في المراد الجدّي أمر مسلّم و مفروغ عنه، و البحث في كيفيّة أخذ عدم كونه فاسقا فيه، فلذا لا يكون مع السالبة المحضّ له قابلا للتطبيق أصلا، و تضييق المخصّص و إن كان بالنسبة إلى الأمر العدمي أي عدم كونه متّصفا بالفسق، إلّا أنّ العالميّة لا- بدّ من تحقّقها بعنوان الموضوع، فلا- بدّ من كونه إمّا بصورة موجبه معدوله المحمول. و إمّا بصورة موجبه سالبه المحمول، و احتياج القضايا الحمله الموجبه التي تكون حملها و اتصافها بلحاظ الخارج إلى وجود الموضوع في الخارج ممّا لا شكّ فيه.

و أمّا استصحاب عدم قرشيّة المرأه فلا شكّ في ارتباط القرشيّه و عدمها بوجود المرأه، و قد مرّ تحقّق الدليل العام بأنّ كلّ امرأه ترى الحمره إلى خمسين سنه، و الدليل المخصّص بأنّ المرأه إذا كانت قرشيّه ترى الحمره إلى ستّين سنه، فيكون المراد الجدّي إمّا بصورة موجبه المعدوله- أي المرأه اللاقرشيّه- و إمّا بصورة موجبه سالبه المحمول- يعنى المرأه التي ليست بقرشيّه- و كلتاها تحتاجان إلى وجود الموضوع في الخارج، فكيف يجرى استصحاب عدم قرشيّة المرأه حتّى ينطبق عليه حكم العام من رؤيه الحمره إلى خمسين سنه؟!

و قد مرّ عن المحقّق الحائري قدّس سرّه (1) جواز جريان استصحاب العدم في عوارض الوجود؛ بأنّ ماهيّة هذه المرأه قبل أن توجد لم تكن قرشيّه و نشكّ بعد الوجود باتصافها بها فيستصحب عدم القرشيّه.

و الجواب عنه: أنّ ماهيّة من الامور الاعتباريه فلا يمكن أن تكون قضيه متيقّنه، فإنّها ليس بشيء و لا واقعته لها قبل الوجود، كما قال به الأعظم من الفلاسفه. لا يقال: بأنّه لا- معنى للوازم الماهيّة بناء على ذلك؛ إذ الملزوم إن لم يكن شيئا كيف يكون له لازم. فإنّا نقول: إنّ المقصود من لوازم الماهيّة أنّه لو فرض

ص: ١٩٨

للماهية تحصيل و تقرّر غير الوجود الذهني و الخارجي ففي هذا الوعاء أيضا تكون الزوجية-مثلا-من لوازم الأربعة،فهذا الطريق بلحاظ أصله الوجود و اعتباريه الماهية ليس بصحيح.

و الطريق الآخر لجريان استصحاب عدم القرشيّة و إثبات عنوان العام بضميمة انتفاء عنوان المخصّص ص عباره عن طريق السالبة المحصّله التي تنطبق مع وجود الموضوع و عدمه معا؛ بأنّ المرأه المشكوكه قرشيتها لم تكن قبل الولاده قرشيّه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع-يعنى لم تكن موجوده حتّى تتّصف بالقرشيّه-فهذه القضية السالبة كانت متيقّنه،و نستمرّها بمعونه الاستصحاب إلى زمان الوجود،فتكون القضية بعد الولاده سالبه بانتفاء المحمول،فتحقّق عنوان العام-أى وجود المرأه- بالوجدان،و عنوان الخاصّ-أى القرشيّه-ينفى بالاستصحاب.

و الجواب عنه أوّلا: أنّ شرط جريان الاستصحاب عند الاصوليين هو اتّحاد القضية المتيقّنه و المشكوكه من حيث الموضوع و المحمول،و كان عروض اليقين و الشكّ بلحاظ الزمان السابق و اللاحق،و لا يتحقّق هذا الشرط فيما نحن فيه؛ إذ الموضوع فى القضية المتيقّنه هى المرأه الغير الموجوده،و فى القضية المشكوكه هى المرأه الموجوده، و مجرّد صدق عنوان السالبة المحصّله عليهما كصدق الجنس على الأنواع لا يوجب الاتّحاد بينهما.

و ثانيا: أنّ هذا الاستصحاب مثبت،فإنّ بعد استصحاب السالبة المحصّله و استمرارها إلى زمان الوجود لا بدّ من تحقّق الإضافة و الارتباط بين المرأه الموجوده و عدم القرشيّه؛ إذ المستصحب لا يكون عدم اتصاف المرأه بالقرشيّه،بل هو أنّ هذه المرأه لم تكن قرشيّه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع،و إذا استمرت إلى زمان الولاده و إحراز وجودها بالوجدان فلا محاله يحكم العقل بعدم قرشيتها الآن أيضا،فالحاكم بالإضافه و الارتباط بينهما هو العقل،و يسمّى هذا عند الاصوليين بالأصل المثبت.

و هو لا- يجرى عند المحققين منهم. والحاصل: أنه لا- يجرى هذا الاستصحاب و كذا استصحاب عدم قابليته التذكية و أمثال ذلك. هذا تمام الكلام فى التنبيه الثانى.

التنبيه الثالث: فيما ذكره صاحب الكفايه قدس سره

(1) بعنوان وهم و إزاحه، و هو أنه ربما يظهر من بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شك فى فرد لا- من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة اخرى، كما إذا شك فى صحه الوضوء أو الغسل بمائع مضاف فيستكشف صحته بعموم مثل: أوفوا بالندور فيما إذا وقع متعلقا للندر؛ بأن يقال:

وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاء للندر للعموم، و كل ما يجب الوفاء به لا محاله يكون صحيحا؛ للقطع بأنه لو لا صحته لما وجب الوفاء به.

و ربما يؤيد ذلك بما ورد من صحه الإحرام و الصيام قبل الميقات و فى السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك.

مع أنه يتحقق الفرق بين ما نحن فيه و بين الموردين من جهتين:

الاولى: أن المقصود هنا إثبات صحه الوضوء بمائع مضاف من طريق التمسك بعموم أوفوا بالندور، سواء تعلق به النذر أم لا، و الحال أن صحه الإحرام قبل الميقات، و الصوم فى السفر مقيده بصوره النذر فقط؛ إذ الإحرام قبل الميقات بدون النذر مثل الصلاه قبل الوقت فى البطلان و عدم المشروعيه، كما يستفاد من الروايات.

الجهه الثانيه: أنه لا يكون فى الإحرام قبل الميقات أمر مشكوك فيه، فإننا نعلم بصحته مع تعلق النذر به قطعاً، و عدم صحته بدونه قطعاً، و هكذا فى الصوم فى السفر.

بخلاف ما نحن فيه، فإننا نشك من الابتداء بأنه هل يجوز الوضوء بماء مضاف أم لا؟

و لكن يمكن سرايه الإشكال إلى هذين الموردين بأنه كيف يصير بتعلق النذر مشروعاً ما لا شك فى غير مشروعيته؟

ص: ٢٠٠

و الجواب عنه أولاً- كما قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (١): أنّ صحّه الصوم في السفر بنذره فيه و كذا الإحرام قبل الميقات يكون بدليل خاصّ كاشف عن رجحانها ذاتا في السفر و قبل الميقات، و إنّما لم يؤمر بهما استحبابا أو وجوبا لمانع يرتفع مع النذر.

و ثانيا: أنّهما يصيران راجحين بتعلّق النذر بعد ما لم يكونا كذلك.

و التحقيق في مسأله نذر الوضوء بمائع مضاف أنّه يتحقّق هنا دليل عام يدلّ على وجوب الوفاء بالنذر مطلقا، و دليل آخر يكون مفاده بحسب الروايات أنّه لا نذر إلّا في طاعه الله، و بإسناده يعتبر الرجحان في متعلّق النذر، و إذا لاحظناه في مقابل الدليل العام فإمّا يكون له عنوان المخصّص، و إمّا يكون له عنوان الحكومه، و لا مجال لاحتمال الثالث بلحاظ الضوابط بيننا و بين وجداننا، فلا بدّ لنا من البحث على الاحتمالين، فلذا نقول: إنّ الشكّ في صحّه الوضوء بماء مضاف و بطلانه يرجع في الواقع إلى أنّ الوضوء بماء مضاف يكون طاعه الله أم لا؟ مع عدم كونها مردّده بين المتباينين و الأقلّ و الأكثر من حيث المفهوم، فإنّها بمعنى كلّ عمل راجح يقرب الإنسان إلى الله تعالى، فيرجع الشكّ إلى شبهه مصداقيه المخصّص المنفصل، و قد مرّ هنا أنّه كما لا يجوز التمسك بدليل خاصّ كذلك لا يجوز التمسك بدليل عام، بلا فرق بين المخصّص اللفظي و اللبّي.

و إن كان له عنوان الحكومه على عمومات وجوب الوفاء بالنذر لا شكّ في كون الدليل الحاكم مبيّنا للدليل المحكوم و مفسّرا له من حيث مراده الاستعمالي، فيكون مجموعهما بمنزله دليل واحد، و معنى التمسك بالعام هنا التمسك بالدليل في شبهه المصداقيه لنفس هذا الدليل، و هو ممّا لا يقول به أحد.

و لو فرضنا كونهما دليلين مستقلّين لا يصحّ التمسك بالعام مع ذلك أيضا، لجريان

ص: ٢٠١

الملاك المانع عن التمسك به في الشبهه المصدقيه للمخصص هنا أيضا؛ إذ لا فرق بين الدليل المخصص و الحاكم، سيما الدليل الحاكم الذي يوجد التضييق في الدليل المحكوم، فتكون هذه المسأله إما عين التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه، وإما نظيره من حيث الملاك.

و أما بالنسبه إلى ما ذكره بعنوان المؤيد يعنى نذر الإحرام قبل الميقات فيتحقق ثلاث أنواع من الأدله:

الأول: الروايات الصحيحه التى مفادها تعيين المواقيت المعينه للإحرام من ناحيه رسول الله صلى الله عليه و آله و عبّر المعصوم عليه السلام فيها أنه لا ينبغى لحاج و لا معتمر أن يحرم قبلها و لا بعدها، و مقتضى إطلاقه أن الإحرام قبل الميقات ليس بجائز و لا مشروع حتى فى صوره النذر.

النوع الثانى: ما ورد فى مطلق النذر بعنوان: لا نذر إلا فى طاعه الله، و اعتبار الرجحان فى متعلق النذر مستند إليه.

النوع الثالث: ما ورد فى خصوص الإحرام قبل الميقات بأن نذره صحيح، و يمكن الجمع بينها إما من طريق تقييد إطلاق النوع الأول بمفاد النوع الثالث، و حاصل الجمع أنه لا ينبغى لحاج و لا معتمر أن يحرم قبلها و لا بعدها إلا فى صوره النذر؛ لما يدل على مشروعيته و وجوب الوفاء به، و ترتب الكفاره على مخالفته، و إن كان الإحرام من الميقات مع مخالفته صحيحا فلا محاله يكون الإحرام قبل الميقات مشروعا، و لكن يتحقق المانع عن الأمر به استحبابا أو وجوبا، و هو يرتفع بالنذر، هذا.

و لكن نقول: إن ما يدل على اعتبار الرجحان فى متعلق النذر يحتمل أن يكون المراد رجحانه فى نفسه و مع قطع النظر عن تعلق النذر به، و يحتمل أن يكون المراد

تحقق الرجحان فيه و إن كان ناشئاً من قبل النذر، و على الأول يكون النوع الثالث مخصّصاً للنوع الثاني؛ لعدم كونه آيياً عن التخصيص، فالحاصل: أنه يعتبر الرجحان في متعلّق النذر، إلا في نذر الإحرام قبل الميقات، فيجب الوفاء به و إن لم يكن راجحاً في نفسه.

و على الثاني يصير الإحرام قبل الميقات راجحاً بتعلّق النذر به، و لكن استشكل المرحوم الحكيم قدّس سرّه (1) على كفايه الرجحان الناشئ من قبل النذر بأنّه مستلزم للدور المستحيل؛ إذ الرجحان متوقّف على صحّحه النذر، و صحّحه النذر متوقّفه على الرجحان، فلا بدّ من تحقق الرجحان في متعلّق النذر في نفسه.

و التحقيق: أنه ليس بصحيح؛ إذ الصحّحه قد تكون من جميع الجهات حتّى من جهة رجحان المتعلّق، و يعبر عنه بالصحّحه المطلقة، و قد تكون من سائر الجهات سوى رجحان المتعلّق، و هذا يوجب الفرق في الموقوف و الموقوف عليه، و يمنع عن استلزام الدور؛ بأنّ الصحّحه المطلقة متوقّفه على رجحان المتعلّق، و لكن الرجحان لا يتوقّف عليها، بل يتوقّف على صحّحه سائر الخصوصيات و الشرائط المعتره في النذر سوى الرجحان المتعلّق.

التنبیه الرابع: أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم كون

ما شكّ في أنه من مصاديق العام

، مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه مصادقاً له—مثل ما إذا علم أنّ زيدا يحرم إكرامه و شكّ أنّه عالم أو ليس بعالم فيحكم عليه بأصالة عدم تخصيص أكرم العلماء أنّه ليس بعالم، بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الأحكام—أولاً؟

هذا ما عنوانه صاحب الكفايه قدّس سرّه و مثاله في الفقه أنّ العلماء اختلفوا في نجاسه

ص: ٢٠٣

غسالة النجس و طهارتها، و بعضهم قائل بالتفكيك بين الغسالة الاولى و الثانية فيما يعتبر التعدد، و ذلك في غير ماء الاستنجاء، فإن له أحكاماً خاصه و لكنهم اتفقوا على أنها لا تكون منجسه على فرض نجاستها، و قال بعضهم: إن هنا يتحقق دليل عام، و هو أن كل نجس منجس فهل الغسالة نجسه و لا تكون منجسه حتى يكون خروجها عن العام بنحو التخصيص، أم طاهره و لا. تكون منجسه حتى يكون خروجها عنه بنحو التخصيص؟ و بالتمسك بأصالة عدم التخصيص و بقاء عموم كل نجس منجس على حاله ثبت طهاره الغسالة، فيترتب عليها جميع آثار الطهاره.

و التحقيق: أن أصالة العموم لا تكون من الاصول الشرعيه نظير الاستصحاب، و لا من الاصول العقليه نظير البراهه، بل تكون من الاصول العقلايه نظير أصالة الظهور و أصاله الحقيقه، و ملاك حجيتها بناء العقلاء و عدم ردع الشارع، و عدم اتخاذه طريقاً خاصاً غير طريقهم في مقام التفهيم و التفهم، و حجيه ظواهر الكتاب مستنده إلى ذلك، فلا بد في مورد جريان هذه الاصول من إحراز بناء العقلاء، و إن لم يحرز بناءهم أو كان مشكوكاً لا يجوز التمسك بها؛ إذ هو نظير عدم الدليل الشرعي على حجيه شىء، و إذا راجعنا العقلاء و لاحظنا بناءهم نعلم أنهم يتمسكوا بأصالة العموم في صوره الشك في تخصيص العام، أو الشك في التخصيص الزائد، و الشك فيما نحن فيه في أنه هل يكون زيد عالماً حتى يكون خروجه عن العام بنحو التخصيص أم يكون جاهلاً حتى يكون خروجه عنه بنحو التخصيص؟ و لم يحرز في مثل هذا المورد تمسكهم بالعام، و لا أقل من الشك في تمسكهم بعد عدم التردد في مراد المتكلم، فإن زيدا لا يكون واجب الإكرام قطعاً، و سائر العلماء يكون واجب الإكرام قطعاً، فلا مجال للتمسك بأصالة العموم هنا، و لا يمكن لنا إحراز عدم عالميه زيد، و عدم نجاسه الغسالة بها.

فلذا قال صاحب الكفايه قدس سره: إن مورد التمسك بأصالة الحقيقه هو الشك في مراد

المتكلم، لا الشك في كَيْفِيَّة الاستعمال، و يتحقق هذا المعنى في أصاله العموم أيضا.

و أما إذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم زيدا» و لكنّه كان مردّدا بين زيد العالم و زيد الجاهل، فيجوز التمسك بالعام و الحكم بأن مراد المولى هو وجوب إكرام زيد العالم، و انطباق الدليل الثانى على زيد الجاهل، فاستفيد من أصاله العموم لاستكشاف مراد المولى.

و معلوم أنه لا- مانع من ترتب اللوازم و الملزومات العقليّة و العاديّه على الاصول العقلانيّه، بخلاف الاصول التعديديه نظير الاستصحاب، فلذا يثبت فيما نحن فيه بأصاله العموم وجوب إكرام زيد العالم، و هكذا يرفع بها الإبهام من دليل لا تكرم زيدا، و ينطبق على زيد الجاهل، هذا تمام الكلام في هذا الفصل.

فصل: في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص

في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص

هل يكون اصاله العموم متّبعه مطلقا أو بعد الفحص عن المخصّص و اليأس عن الظفر به؟ و لا بدّ لنا قبل الورود في البحث من بيان امور بعنوان المقدّمه و تحرير محلّ النزاع:

الأوّل: أنّ ملاك حجّيه أصاله العموم هو الظنّ النوعى أو الظنّ الشخصى؛ بمعنى أنّ حجّيتها متوقّفه على حصول الظنّ الشخصى أم يكفي لها حصول الظنّ النوعى.

و التحقيق أنّ الملاك هو الظنّ النوعى، كما يكون كذلك في سائر الاصول، و إن كان المراد من الاصول العقلانيّه هي القواعد العقلانيّه و لا يكون لها أساسا يقينيا، فلذا تصل النوبه إلى المظنّه، و يقع البحث بأنّ أى نوع منها يكون ملاك الحجّيه.

الأمر الثانى: أنّ حجّيه أصاله العموم مختصّه بالمخاطبين و المشافهين أم لا؟ و التحقيق أنّها لا تختصّ بهم، كما أنّ حجّيه الظواهر تكون كذلك لجواز تمسك غير

الأمر الثالث: أنّ محلّ النزاع هنا العام الصادر عن المولى و احتمال كونه مخصّصاً، بدون أى علم تفصيلاً أو إجمالاً بالتخصيص، و إلا لا يبقى مجال لجريان أصاله العموم، كما أنّه لا يبقى مجال لجريان أصاله الإباحه مع العلم الإجمالى بخمريّه أحد الإناءين.

الأمر الرابع: أنّ محلّ النزاع يختصّ بالمخصّصات المنفصله، فإنّ احتمال كون مراد المولى إكرام العلماء العدول أو غير الفساق و عدم ذكره المخصّص المتّصل خطأ مندفع بأصاله عدم الخطأ و الاشتباه، كما أنّ احتمال كون المراد فى مثل: رأيت أسدا هو المعنى المجازى و عدم ذكر القرينه خطأ مندفع بأصاله عدم القرينه التى هى من فروع أصاله عدم الخطأ، فلا يجرى هذا النزاع فى المخصّص المتّصل.

إذا عرفت ذلك فنقول: و التحقيق فى المسأله التفصيل الذى ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) توضيحه: أنّ العمومات على قسمين: قسم منها ما يكون فى معرض التخصيص و يستعمل فى مقام التقنين كما هو الحال فى عمومات الكتاب و السنّه، بعد القطع باستفاده الشارع فى مقام التفهيم و التفهّم من طريق العقلاء- أى بيان مقاصده من طريق الظواهر- و هكذا فى مقام التقنين، و الطريق المتعارف بين العقلاء فى هذا المقام هو جعل القانون بصوره كلّى فى الابتداء، ثمّ تقييده و تخصيصه بعنوان التبصره بلحاظ الموانع الموجوده، أو ترتّب المفاسد عليه فى مقام الإجراء؛ لعدم احاطتهم علماً بتمام جهات القانون بحسب الأزمنه و الموارد، إلا أنّ الملاك فى الشريعه هى المصالح المقترضه لجعل القانون بهذه الكيفيه، مثل ما اقتضى بيان القوانين و الأحكام فى صدر الإسلام بصوره التدرّج و التدرّج، فلذا نرى بيان العام فى لسان رسول الله صلّى الله عليه و آله و بيان مخصّصه فى لسان الصادقين عليهما السلام، و هذا دليل على عدم اتّخاذ الشارع طريقاً خاصاً فى مقام التقنين.

ففى هذا القسم من العمومات لا يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص، و ذلك لأجل أنه لو لا القطع باستقرار سيره العقلاء على عدم العمل به قبله فلا أقلّ من الشكّ، كيف و قد ادّعى الإجماع على عدم جوازه فضلا عن نفي الخلاف عنه؟! و هو كاف فى عدم الجواز كما لا يخفى.

و أمّا إذا لم يكن العام كذلك كما هو الحال فى غالب العمومات الواقعة فى ألسنة أهل المحاورات، سواء كان بصوره الخبر- مثل: ما أجد أحدا فى المدرسه- أم بصوره الإنشاء- مثل: و اقرأ سلامى على العلماء- فلا شبهه فى أنّ سيره العقلاء على العمل به بلا فحص عن المخصّص، فإنّ تخصيص هذا القسم من العام يوجب التناقض عندهم، كما يكون العام و الخاصّ متناقضين بحسب المنطق؛ لأنّ نقيض الموجه الكليه هى السالبة الجزئيه، و لكنّهما فى مقام التقنين لا يكونا كذلك عندهم.

ثمّ ذكر صاحب الكفايه قدّس سرّه الفرق بين الفحص عن المخصّص و الفحص فى الاصول العمليه الجاربه فى الشبهات الحكميه؛ بأنّ الفحص عن المخصّص ص فحص عمّا يزاحم الحجّج؛ لأنّ ظهور العام فى العموم مقتضى للحجّج إن لم يكن المزاحم الأقوى فى البين، فالفحص هنا فحص عمّا هو مزاحم للحجّج، بخلافه فى الاصول العمليه فإنّه هنا محقّق لموضوعها، و لا يتحقّق بدونه حجّج، ضروره أنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مثلا متوقّف على إحراز كون المورد بلا بيان، و هكذا حكمه بالتخيير فى الدوران الأمر بين المحذورين متوقّف على عدم الدليل المشخّص و لو أماره ظنّيه فى البين، و هكذا حكمه بالاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى. و معلوم أنّ إحراز عدم البيان و عدم الدليل المشخّص موقوفان على الفحص، فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان و المؤاخذه على المخالفه من غير برهان.

و إطلاق دليل الاصول الشرعيّه- مثل: لا- تنقض اليقين بالشكّ و رفع ما لا- يعلمون- و إن دلّ على الاستصحاب و البراءه فى مورد هما من غير تقييد

بالفحص و جواز العمل بهما بدونه، إلا- أنّ الإجماع بكلا- قسميه قائم على تقييد الدليل به و عدم جواز العمل بهما قبل الفحص، فالفحص هنا فحص عن وجود الحجّه، و في أصله العموم فحص عن مزاحم الحجّه.

و لكنك قد عرفت منّا: أنّ اتصاف الدليل بالحجّيه متوقّف على تحقّق ثلاثة مراحل:

الأولى: تحقّق أصل ظهور اللفظ في معناه.

المرحلة الثانية: تحقّق أصله الظهور بمعنى استعمال اللفظ في معناه الحقيقي.

المرحلة الثالثة: تحقّق أصله التطابق بين الإراده الاستعماليه و الإراده الجدّيه، و قد عرفت أيضا أنّ تخصيص العام مانع عن جريان أصله التطابق اتصاف الدليل العام بالحجّيه متوقّف على عدم المخصّص، و مع عدمه يتّصف بذلك، فيرجع الفحص عن المخصّص أيضا إلى الفحص عن وجود الحجّه، و لا يتحقّق الحجّه بدونه.

و استدلّ بعض العلماء (1) لعدم جريان أصله العموم قبل الفحص بأننا نعلم إجمالا بصدور المخصّصات و المقيّدات من لسان الأئمّه عليهم السّلام للعمومات و الإطلاقات الوارده في الكتاب و السنّه، و لا يصحّ ادّعاء تحقّق مجموعه من الروايات الصادره عن الأئمّه عليهم السّلام في الكتب الأربعة، بل عدّه منها لم تصل إلينا قطعا.

و دليل عدم إيصالها جميعا إلينا أمران:

الأوّل: هو عدم توفّر وسائل الطبع و النشر.

الثاني: هي ضدّيه الخلفاء الغاصبين لحقوق الأئمّه المعصومين عليهم السّلام و محو آثارهم و أتباعهم عمدا، و جعل أئمّه الضلال في مقابلهم، و نحن نلمس الآثار السيئه لهذا العمل

ص: ٢٠٨

الشيخ إلى الآن، بل هو باق إلى زمان ظهور بقيه الله الأعظم روحى و أرواح العالمين لتراب مقدمه الفداء.

و الحاصل: أنا نعلم إجمالاً- بتحقيق المخصّصات و المقيّدات فى لسان الأئمة عليهم السّلام للعمومات و الإطلاقات، و عدّه منها موجوده فى الكتب الأربعة، فلذا لا يصحّ التمسك بها قبل الفحص عن المخصّص و المقيّد؛ إذ العلم الإجمالى مانع عن جريان أصاله العموم، كما أنّه مانع عن جريان استصحاب الطهاره و أصاله الطهاره فى الإناءين المشتبهين، كما أنّه مانع عن قيام البيّنه لنفى خمريه الإناءين المشتبهين، فهذا العلم الإجمالى مانع عن التمسك بأصاله العموم فى جميع العمومات الوارده فى الكتاب و السنّه، و هكذا فى بعضها للزوم الترجيح بلا مرجح.

و الجواب عنه: أنّ هذا الاستدلال لا ينطبق على جميع موارد المدعى، بل يثبت به قسمه منه، فإنّ العلم الإجمالى بورود مقيدات و مخصّصات فيما بأيدينا من الكتب و إن كان مانعاً عن جريان أصاله العموم قبل الفحص، إلاّ أنّه بعد الفحص و العثور على المقدار المتيقّن منها الذى هو الأقلّ يوجب انحلال العلم الإجمالى، و يكون الأكثر شبهه بدويه تجرى فيه أصاله العموم، كما هو الشأن فى كلّ علم إجمالى تردّدت أطرافه بين الأقلّ و الأكثر، فإنّه لو سئل عن مقدار معلومه الإجمالى بأنّه يصل إلى حدّ و عدد يكون الزائد عليه مشكوكاً، لكان الجواب بأنّه لا- علم لى بأزيد من ذلك، و مقتضى ذلك هو أنّه لو عثر على ذلك المقدار المتيقّن ينحلّ العلم الإجمالى، و لا- يجب الفحص فى سائر الشبهات، بل ينبغى أن تجرى أصاله العموم بلا فحص، مع أنّه واجب لدى العقلاء عند كلّ شبهه شبهه، فلا بدّ أن يكون الملاك لوجوب الفحص غير العلم الإجمالى.

و قال المحقّق النائينى قدّس سرّه (1) فى مقام الدفاع عن المستدلّ: بأنّ المعلوم بالإجمال تاره

ص: ٢٠٩

يكون مرسلًا غير معنون بعنوان يشار إليه بذلك العنوان، و أخرى يكون معنون بعنوان يشار إليه بذلك العنوان، و انحلال العلم الإجمالي بالأطلاع على المقدار المتيقن إنما يكون في القسم الأول، و أما القسم الثاني فلا ينحلّ بذلك، بل حاله حال دوران الأمر بين المتباينين.

و ضابط القسمين هو أنّ العلم الإجمالي كليًا إنّما يكون على سبيل المنفصله المانع الخلو المنحلّه إلى قضيتين حمليتين، و هاتان القضيتان تاره تكونان من أوّل الأمر إحداهما متيقنه و الاخرى مشكوكه؛ بحيث يكون العلم الإجمالي قد نشأ منهما، و يكون العلم الإجمالي عباره عن ضمّ قضيه مشكوكه إلى قضيه متيقنه ليس إلا، كما إذا علم إجمالاً بأنّه مديون لزيد و تردّد الدين بين أن يكون خمسه دراهم أو عشره فإنّ هذا العلم الإجمالي ليس إلا عباره عن قضيه متيقنه و هي كونه مديونًا لزيد بخمسه دراهم، و قضيه مشكوكه و هي كونه مديونًا لزيد بخمسه دراهم زائدًا على الخمسه المتيقنه، ففي مثل هذا العلم الإجمالي ينحلّ قهرا بالعثور على المقدار المتيقن؛ إذ لا - علم حقيقه بسوى ذلك، و الزائد عليه مشكوك من أوّل الأمر، و لم يتعلّق العلم به أصلاً، و ذلك واضح. و اخرى لا - تكون القضيتان على هذا الوجه، بل تعلّق العلم بالأطراف على وجه تكون جميع الأطراف ممّا تعلّق العلم بها بوجه؛ بحيث أنّ الأ - كثر على تقدير ثبوته في الواقع يكون ممّا أصابه العلم، و ذلك في كلّ ما يكون المعلوم بالإجمال معنون بعنوان كان قد تعلّق العلم به بذلك العنوان، فيكون كلّ ما اندرج تحت هذا العنوان و انطبق عليه ممّا تعلّق العلم به سواء في ذلك الأقلّ و الأكثر، كما إذا علم أنّه مديون لزيد بما في الدفتر، فإنّ جميع ما في الدفتر من دين زيد قد تعلّق العلم به سواء كان دين زيد خمسه أو عشره، و في مثل هذا ليس له الاقتصار على المقدار المتيقن؛ إذ لا مؤمن له على تقدير ثبوت الأكثر في الواقع بعد ما أصابه العلم، فحال العلم الإجمالي في مثل هذا الأقلّ و الأكثر حال العلم الإجمالي في المتباينين في وجوب الفحص و الاحتياط.

إذا عرفت ذلك فنقول: ما نحن فيه من العلم الإجمالي المعنون المقتضى للفحص التام الغير المنحلّ بالعثور على المقدار المتيقن؛ لأنّ العلم قد تعلق بأنّ في الكتب التي بأيدينا مقبيدات و مخصّصات فيكون نظير تعلق العلم بأنّه مديون لزيد بما في الدفتر، فتعلق العلم بكلّ مقبيد و مخصّص وصل إلينا في الكتب، وقد عرفت أنّ مثل هذا العلم الإجمالي لا ينحلّ بالعثور على المقدار المتيقن، بل لا بدّ فيه من الفحص التامّ في جميع ما بأيدينا من الكتب. هذا تمام كلامه قدّس سرّه و يكون قابلا للاستفاده في موارد متعدّده بعنوان القاعده.

و لكن استشكل عليه سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (1) أوّلا بالنقض، و هو أنّ عنوان ما في الدفتر علامه و خصوصيّة للدين، و معلوم أنّه يتحقّق في جميع الديون نظير هذه الخصوصيّة من حيث زمان الدين و مكانه و غايته، مثل: تردّد الدين الذي أخذه في أوّل الشهر أو في سفر مكّه بين خمسه دراهم و عشره دراهم، و لا شكّ في أنّ نسبة هذين العنوانين إلى الأقلّ و الأكثر أيضا على السواء، فلا فرق بين هذه العناوين و عنوان ما في الدفتر، و لازم بيانه قدّس سرّه لزوم الاحتياط في جميع موارد الديون المرّده بين الأقلّ و الأكثر، مع أنّه لم يلتزم بذلك.

و ثانيا بالحلّ، و هو أنّ المعلوم بالإجمال قد يكون عنوانا متعلّقا بنفسه للحكم الشرعي وضعيا كان أم تكليفيا، و قد لا يكون كذلك، بل يكون مقارنا أو ملازما لما هو الموضوع للحكم الشرعي، و على الأوّل قد يكون العنوان أمرا بسيطا غير مقدور للمكّلف بلا واسطه- بل مقدور له بالواسطه- و قد يكون أمرا مرّكبا مقدورا له بلا واسطه.

و مثال الأوّل: هو الطهور في قول الشارع: لا صلاه إلاّ بطهور، بناء على كونه

ص: ٢١١

عبارة عن الحالة النفسانية التي تحصل عقيب الوضوء و الغسل، فهو متضمن لبيان الحكم الشرعي الوضعي باسم الشرطيّه للطهور، فإن شككنا في أجزاء سببه بين الأقلّ و الأكثر فلا شكّ في لزوم الاحتياط فإنّه شكّ في المحصل، و براءة الذمّه متوقّف على إحراز الشرط و هو لا يحصل إلاّ بإتيان الأكثر فلا بدّ من الاحتياط.

و مثال الثاني: هو الصلاة في صورة الشكّ في جزئيّه السوره مثلا لكونها مركبه مردّده بين الأقلّ و الأكثر، و تعلق التكليف بنفسها و مقدوره للمكلف بلا واسطه، و هذا من موارد دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطى الذى اختلف القوم في جريان أصاله الاشتغال فيه أو البراءه، و صاحب الكفايه قدس سرّه قائل بجريان البراءه الشرعيّه فيه دون البراءه العقليّه (1).

و مثال الثالث عبارة عمّا نحن فيه.

و التحقيق: أنّه يعتبر في منجزيه العلم الإجمالى أنّ المعلوم بالإجمال- نظير المستصحب- حكما شرعيّا أو موضوعا للحكم الشرعي، مثل: العلم الإجمالى بوجوب صلاه الظهر أو الجمعه أو العلم الإجمالى بخمريه أحد المائعين، و لا بدّ هاهنا من الاحتياط.

و أمّا إذا كان المعلوم بالإجمال مقارنا مع موضوع الحكم الشرعي أو ملازما معه فلا منجزيه للعلم الإجمالى و لا يترتب عليه فى الشريعه حكم، ففى مثال الدين موضوع الحكم الشرعي هو أداء الدين فى صوره مطالبه الدائن و قدره المديون على الأداء و لا أثر لثبته فى الدفتر و هذا لا يوجب للاحتياط، أو الموضوع عبارة عن اشتغال الذمّه بالدين سواء كان مضبوطا فى الدفتر أم لا، و هكذا فيما نحن فيه؛ إذ المانع عن جريان أصاله العموم عند العقلاء هو العلم الإجمالى بالمخصّصات و المقيدّات،

ص: ٢١٢

لا- العلم الإجمالي بوجود المخَصِّصات في الجوامع الروائية و الكتب التي بأيدينا،و العلم بالمخَصِّص نظير العلم بأصل الدين،و الفحص عن القدر المتيقن منها كاف لجريان أصاله العموم،و الشك بالنسبه إلى المخَصِّصات الزائده بدوى و مجرى البراءه،فلا يصحّ دفاع المحقّق النائينى قدّس سرّه عن المستدلّ بالعلم الإجمالي فإنّ عنوان ما في الدفتر و ما في الجوامع الروائيه لا يكون حكما شرعيّا و لا موضوعا له،فكيف يكون موجبا للاحتياط!؟

نعم،إذا علم الحال بأدنى الفحص و المراجعه في الدفتر بدون أى مشكله يجب الفحص و لو كان الشكّ بدويّا،إلا- في باب النجاسات لما رواه زراره (1)في الصحيحه الثالثه.

فصل: في الخطابات المشافهه

في الخطابات المشافهه

هل الخطابات الشفافيه مثل «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» تختصّ بالحاضر لمجلس التخاطب،أو تعمّ غيره من الغائبين بل المعدومين؟

هذا ما جعله الاصوليون عنوانا لمحلّ البحث،و لكن المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (2)يقول:إنّه يحتمل أن يكون محلّ النزاع أحد وجوه ثلاثه:

الأول: أن يقال:هل يصحّ تعلق التكليف المتكفّل له الخطاب بالمعدومين كما يصحّ تعلقه بالموجودين أم لا؟و هذا العنوان يشمل ما لا يكون مقرونا بأداه الخطاب أيضا مثل قوله تعالى: وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (3)،ففى

ص: ٢١٣

١- ١) انظر الوسائل ٣:٤٦٦،ب ٣٧ من أبواب النجاسات، ح ١.

٢- ٢) كفايه الاصول ٣:٣٥٤-١-٣٥٥.

٣- ٣) آل عمران: ٩٧.

هذا الفرض لا يعتبر عنوان خطاب المشافهه، كما أنه لا فرق في الموجودين في زمان التكليف بين الحاضرين و الغائبين، و يكون النزاع على هذا الاحتمال نزاعا عقليًا، و الحاكم فيه هو العقل.

الثاني: أنه هل يصحّ خطاب المعدومين بالأداه الموضوعه له كالنداء و ضمير الخطاب عقلا أم لا؟ فيكون محور البحث في هذا الفرض هي المخاطبه و ينطبق عنوان الاصوليين عليه، و يجرى هذا النزاع في الغائب الموجود في زمان التكليف أيضا، و يكون النزاع على هذا الاحتمال أيضا نزاعا عقليًا.

الثالث: أن الألفاظ العامه مثل «الذين» و «الناس» الواقعه عقيب أداه الخطاب مثل «يا أيها» هل تعمّ الغائبين بل المعدومين بالوضع أم لا؟ توضيح ذلك:

أنّ الظاهر من أداه الخطاب هو الاختصاص بالحاضرين الموجودين، و الظاهر من العناوين العامه المذكوره هو شمول جميع المكلفين إلى يوم القيامه، و البحث في أقوائيه ظهور أيّ منهما، فيكون النزاع على هذا الوجه لغويًا. هذا تمام كلامه قدّس سرّه.

و لكن سلّمنا أنّ المسأله على الاحتمالين الأولين مسأله عقليه، إلاّ- أنّ المسأله العقليه قد تكون بديهيه، و قد تكون نظريه، و ما يبحث عنه في علم الاصول هي العقليه النظرية، فلا يصحّ تحرير محلّ النزاع بمثل ما ذكره في الاحتمال الأوّل و الثاني، فإنّ بطلان تعلّق البعث و الزجر بالمعدوم مع وصف كونه معدوما، و هكذا خطابه بالخطاب الحقيقي من البديهيات العقليه، و لا يكون قابلا للبحث فضلا عن النزاع فيه في الأعصار و الأمصار، و الاختلاف هنا يرشدنا إلى عدم صحّه تحرير محلّ النزاع بهذه الكيفيه.

و لكن نسب إلى بعض علماء الحنابله كما ذكره صاحب الفصول قدّس سرّه (1) قولهم بجواز

ص: ٢١٤

خطاب المعدوم و تكليفه في حال المعدوميته، و استدلوا بقوله تعالى: **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (١)**، بأنه تعالى يتوجه التكليف قبل إيجاد شيء و وجوده بواسطة لفظ «كن» و بعد جعله مخاطبا يصير موجودا، فيصح خطاب المعدوم و تكليفه في حال المعدوميته.

و يستفاد من هذا الاستدلال جعلهم أيضا محلّ النزاع أحد الاحتمالين المذكورين في كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه مع أنّه يرد عليه.

أولاً: أنّ المسأله العقليه لا تحتاج إلى الاستدلال بالكتاب و السنّه بعد استقلال العقل في الدليليه، فلا يصحّ التمسك بالآيات و الروايات في المسائل العقليه.

و ثانياً: أنّ الآيه الشريفه تكون في مقام بيان الإراده التكوينيّه-يعنى إذا تعلقت إرادته التكوينيّه بإيجاد شيء فيوجد-و لا تكون في مقام بيان إرادته التشريعيّه حتّى تحتاج إلى الخطاب.

و ثالثاً: أنّ معنى الآيه الشريفه معنى كئائى، كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه و الفلاسفه، و هو أنّه لا يمكن تخلف المراد عن الإراده في الإراده التكوينيّه، بخلاف الإراده التشريعيّه، فلا يصحّ استدلال بعض الحنابله حتّى نحتاج إلى جعل محلّ النزاع أحد الاحتمالين المذكورين في كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و هكذا لا- يصحّ الاحتمال الثالث المذكور في كلامه قدّس سرّه فإنّ كون المسأله لغويه و إن كان لا ينافى البحث عنها في الاصول ككون هيئه «افعل» موضوعه للوجوب و مثله و لكنّها تحتاج إلى جعل العنوان أنّ أداه الخطاب هل تكون قرينه للتصرف في العناوين العامه أو العناوين العامه تكون قرينه للتصرف في أداه الخطاب؟

و الحال أنّه لا يرى في الكلمات جعل العنوان بهذه الكيفيه بل جعل العنوان في

ص: ٢١٥

١-١) يس: ٨٢.

الكتب الاصولية أنّ الخطابات الشفاهية هل تعمّ الغائبين و المعدومين نظير الحاضرين أم لا-؟ فلا- يصحّ جميع الاحتمالات المذكورة في كلامه قدّس سرّه أن يجعل محلاً للنزاع.

و التحقيق بعد امتناع تكليف المعدوم و المخاطبه معه عقلا أن يجعل محلّ النزاع أنّ شمول الأدلّه المتضمّنه للأحكام للمعدومين هل يستلزم لتوجّه التكليف إليهم و المخاطبه معهم نظير الحاضرين و الموجودين في زمان الخطاب أم لا- يستلزم لذلك؛ إذ يستفاد شمولها لهم من قاعده الاشتراك في الحكم المستنده إلى الإجماع أو الضروره؟

و لا- بدّ لنا من ملاحظه كيفيه جعل الأحكام في الشريعه بأنّها مجعوله بصوره القضيه الخارجيه أو بصوره القضيه الطبيعيه، أو بصوره القضيه الحقيقيه. و معلوم أنّ الموضوع في القضيه الطبيعيه هي نفس الطبيعه و الماهيه، بدون دخاله أيّ نوع من الوجود فيه، و علامتها جواز إضافه كلمه الماهيه إلى الموضوع مثل: الإنسان حيوان ناطق، و إن احتاج تشكيل القضيه إلى الوجود الذهني- يعني تصوّر الموضوع و المحمول- و لكن لا- مدخله له في أصل القضيه، و إلاّ تكون القضيه كاذبه؛ لعدم إمكان حمل الإنسان الموجود في الذهن على الحيوان الناطق الموجود فيه لكونهما فردين من الوجود.

و الموضوع في القضيه الخارجيه هو الموجود بالفعل و المحقّق في الخارج مثل أن يقول المرجع الواجب الإطاعه: إنّ مشاركه العلماء في تشييع جنازه المرحوم الكلبيكاني قدّس سرّه واجبه، و من البديهى أنّ هذا الحكم يختصّ للأفراد الموجودين بالفعل، و لا يشمل الموجودين في الماضي و المستقبل.

و الموضوع في القضيه الحقيقيه أفراد الطبيعه القابله للصدق على الموجود في الحال و الاستقبال مثل: كلّ نار حارّه، فإنّ لفظه «نار» بوحدتها لا تدلّ إلاّ على نفس الطبيعه، و قد ذكرنا مكرراً أنّ الطبيعه و إن كانت متّحده مع الأفراد بالوجود الخارجى، و لكنّها لا تدلّ عليها و لا تحكى عنها، بخلاف الأفراد فإنّها تدلّ بالدلاله

التضمينه على الطبيعه، فكلمه «النار» لا- تحكى إلا- عن ماهيه النار، و لكن بعد جعلها مضاف إليه لكلمه الكلّ الذى يدلّ بحسب الدلاله الوضعيه على استيعاب أفراد مدخوله يكون معناها أنّ كلّ فرد من أفراد طبيعه النار حارّه، وهذا الحكم لا يختصّ بالأفراد الموجوده بالفعل، بل يشمل الأفراد التى تتحقّق فى الاستقبال أيضا.

لا يقال: إنّ هذا المعنى يتنافى مع القاعده الفرعيّه، أى ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له؛ بأنّه كيف يمكن اتصاف النار التى لم تتحقّق بعد بأنّها حارّه.

فإنّنا نقول: إنّ المراد من قضيه كلّ نار حارّه هو تحقّق الاتّحاد بين النار الواقعيّه و الحقيقيه و الحراره، يعنى إذا تحقّقت النار فى الخارج تتصف بأنّها حارّه.

نكته: أنّ دلالة كلمه «كلّ» على استيعاب الأفراد تكون بمعنى نظارتها إلى الكثره بدون خصوصياتها الفرديه، فمعنى كلّ نار حارّه أنّ كلّ النار الموجوده بالفعل أو فيما يأتى تتصف بأنّها حارّه، بلا فرق بين أنواع منشأها، و خصوصياتها الزمانيه و المكانيه، فلا يمكن التفكيك بين النار و الاتصاف بالحراره.

نكته اخرى: إذا قال قائل: كلّ إنسان حيوان ناطق هل هى قضيه طبيعته أم حقيقته؟ مع أنّ الحيوان الناطق وصف لماهيته الإنسان. و الجواب عنه: أنّ مثل هذا التعبير لا يصدر من الحكيم الملتفت؛ إذ لا يترتب على الإتيان بلفظه «كلّ» فائده و لا تحتاج الطبيعه إليها، و لا يصحّ اتصاف الوجود خاصّه بالوصف المذكور.

و لكن يقتضى ظاهر عباره المحقّق النائيني قدّس سرّه أنّ نسبه المعدومين و الموجودين فى القضيه الحقيقيه على السواء؛ إذ المعدومين ينزل بمتزله الموجودين، و هذا الفرض و التقدير يكون مجوّزا لحمل المحمول عليها نظير حمله على الموجودين، فالموضوع فى القضيه الحقيقيه عباره عن الأفراد الموجوده، سواء كانت موجوده بالحقيقه أم بالتنزيل.

والتحقيق: أنّ الاستعمالات العرفيه لا يساعد مع هذا التفسير، فإنّ القضيّه الحقيقيّه ممّا يكون متداولاً في الاستعمالات، ولكن لا يلتفت أحد من المستعملين إلى أنّ لها أفراد موجوده بالفعل و أفراد موجوده بالتنزيل، و ما يساعده الوجدان و نظر أهل المعقول أنّه لا بدّ في القضيّه الحقيقيّه من وجود الموضوع، و كلمه الكلّ في مثل:

كلّ نار حارّه تدلّ على استيعاب الأفراد، و معلوم أنّ الاتصاف بالفرديه يتوقّف على وجود النار خارجاً، و إذا تحقّق الفرديه تكون متّحده مع الحراره.

إذا عرفت هذا فارجع إلى أصل البحث، و أنّ الأحكام الشرعيّه هل تختصّ بالموجودين و الحاضرين و تشمل المعدومين من باب الاشتراك في الحكم أم لا؟ و حلّ المعضله في الأدلّه الغير المشتمله لأداه الخطاب مثل: **لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (١)** يكون بصوره القضيّه الحقيقيّه، و لا يتوهم اختصاص الحكم فيها بالمستطيعين عند الخطاب؛ لشموله لكلّ إنسان مستطيع بالاستطاعه المائيه و البدنيه و الزمانيّه و السريته. هذا.

و أمّا في الأدلّه المشتمله لأداه الخطاب بعد شرطيه وجود المخاطب و حضوره في مجلس التخاطب في الخطابات الحقيقيّه، فقال صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢) في مقام حلّ المعضله هنا: إنّ منشأ الإشكال هو توهم وضع أداه الخطاب للخطاب الحقيقي، و لكن كما أنّ الطلب يكون على قسمين: قسم منه طلب حقيقيّ و هو يرتبط بعالم النفس كارتباط العلم بها، و قسم منه طلب إنشائيّ و هو إنشاء مفهوم الطلب بواسطه هيئه «افعل» و أمثال ذلك، و الموضوع له هو الطلب الإنشائيّ، و الداعي قد يكون الطلب الحقيقيّ و قد يكون الاختبار و نحو ذلك.

و كذلك في أداه الخطاب يكون الموضوع له هو الخطاب الإنشائيّ، و لكنّه يكون

ص: ٢١٨

١- ١) آل عمران: ٩٧.

٢- ٢) كفايه الاصول ١: ٣٦٥.

مقارنا و متّحدا مع الخطاب الحقيقي و قد لا يكون كذلك، إلا أنّها تنصرف إلى الخطاب الحقيقي عند الإطلاق بدون القرينه، و لا- فرق في الخطاب الإنشائي بين الموجود و المعدوم، بل بين النباتات و الجمادات من حيث صحّه الاستعمال، فلذا لا يكون خطاب المؤمنين الغير الموجودين بقوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (١) مستحيلا.

و هكذا في أداء الاستفهام يكون الموضوع له هو الاستفهام الإنشائي و الداعي قد يكون الاستفهام الحقيقي و قد يكون الإنكار و قد يكون التقرير و أمثال ذلك، و هكذا في باب التمنيّ و الترجي، فلذا لا يصحّ الإشكال على الاستفهام و التمنيّ و الترجيّ الوارده في القرآن؛ بأنّ لازم هذه العناوين جهل المستفهم و التمنيّ و المترجّي لاستعمالها في معناها الحقيقي. هذا تمام كلامه قدّس سرّه بتلخيص منّا.

و التحقيق: أنّ عنوان البحث بأنّ الخطابات الشفاهيه هل تختصّ بالحاضرين أم تشمل الغائبين و المعدومين أيضا، ثمّ التمثيل لها بقوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ليس بصحيح؛ إذ المخاطب في الخطابات القرآنيه هو البارى تعالى، و لا دخل لرسول الله صلّى الله عليه و آله فيها إلاّ- تليغها و تبيينها بعد الوحي إليه صلّى الله عليه و آله، مع أنّه لا شاهد لتشكيل مجلس التخاطب عند نزول كلّ آيه منها حتّى يكون الحاضرين قدر المتيقّن من المخاطبين، و الحال أنّ الخطاب الشفاهي بمعنى كون المخاطب في مقابل المخاطب و استماع الخطاب من لسانه مستحيل في حقّ البارى لاستلزامه الجسميه.

فلا محاله تكون الخطابات القرآنيه خارجه عن دائره هذه المسأله.

على أنّ ذكر كلمه «قل» في الخطابات المصدّره بها أقوى شاهد لعدم كونها من الخطابات الشفاهيه المرتكزه في أذهاننا، مع أنّه لا دليل لتشكيل مجلس التخاطب من

ص: ٢١٩

الكافرين بعد نزول سورة الكافرون، وذلك لأن القرآن كتاب الله، كما عرّف نفسه بكتاب مبین، وكتاب لا ريب فيه، و نحو ذلك.

و لا بدّ من الالتفات إلى أمرين:

الأول: أنه لا بدّ لكلّ نبی من المعجزه المتناسبه مع ما هو الشائع في عصره و زمانه مثل: جعل العصا ثعبانا بيد موسى عليه السّلام في عصر شيوع السحر، و إحياء الأموات و شفاء الأبرص و الأكمه بيد عيسى عليه السّلام في عصر شيوع الطبايه، و إتيان القرآن بواسطه رسول الله صلّى الله عليه و آله في عصر شيوع الفصاحه و البلاغه في جوامع العرب.

الأمر الثاني: أنّ دليل كون القرآن المعجزه البارزه و الكامله لرسول الله صلّى الله عليه و آله هو أنّ بعد كون الإسلام بعنوان الدين الكامل و الباقي و المستمرّ إلى يوم القيامه لا- بدّ له من معجزه كذلك، و لا- يمكن أن تكون معجزه دائميّه سوى الكتاب، فلذا لا يمكن لأحد من أبناء البشر الإتيان بمثل سورة صغيره من القرآن إلى يوم القيامه.

و نستفاد من ذلك أنّ ترتيب السور و الآيات القرآنيه و تدوين كلّ آيه و سورته في محلّها بواسطه الكتاب كان في عصر رسول الله صلّى الله عليه و آله، و أمره الناشئ من الوحي الإلهي؛ إذ لا يصحّ إطلاق الكتاب على الأوراق المنتشره و المتفرّقه بين الناس، و تعريفه بالكتاب يهدينا إلى الالتزام بذلك، بخلاف ما التزم به العلّامه الطباطبائي قدّس سرّه، و أمّا الجمع المنسوب إلى أمير المؤمنين عليه السّلام فهو جمع القرآن و ما يرتبط به من التأويل و التفسير، و شأن النزول لا جمع أصل القرآن.

فلا- يكون مثل قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (١) خطابا شفاهيا، بل يكون خطابا كتيبيّا، و لا يلزم فيه حضور المخاطبين و مجلس التخاطب و أمثال ذلك، و هذا نظير خطاب سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه بالمسلمين في وصيّته بحفظ النهضه

ص: ٢٢٠

الإسلاميه و الثوره على حكام الجور، لعلّه كتبها فى نصف الليل بدون حضور أى فرد عنده، و لا يلزم فيه ما يشترط فى الخطاب الشفاهى، و هكذا فى الخطابات القرآنيه.

و يؤيده تكليف الكفار بفروع الدين مثل: تكليفهم بالاصول و شمول الأحكام لجميع أبناء البشر، و ذكر عنوان المؤمنين فى بعض الآيات يكون من باب المثال و الإشاره إلى خصوصيته بعض المكلفين.

و يؤيده أيضا أنّ استفاده الحكم من الآيه المشتمله لأداه الخطاب و الآيه الغير المشتمله لها تكون على نحو واحد وجدانا، و لا تختص الاولى بالحاضرين فى مجلس التخاطب حتى تشمل الغائبين و المعدومين بمعونه قاعده الاشتراك، بل لا فرق بينهما من حيث شمول جميع المكلفين بصوره القضيه الحقيقيه.

و لا- تكون الخطابات القرآنيه من الخطابات الشفاهيه، و لا- يصح جعل عنوان البحث بمثل ما هو الشائع و المذكور فى الكتب الاصوليه، و عموميه الخطابات القرآنيه لجميع المكلفين إلى يوم القيامه ممّا لا شبهه فيه كما ذكرناه.

فصل: فى ثمره خطابات المشافهه

فى ثمره خطابات المشافهه

ثمّ ذكر صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) ثمرتان لكيفيه البحث المذكور فى الكتب الاصوليه، و نحن أيضا نبحت عنهما تبعا له:

الاولى: أنّ الخطابات الشفاهيه إن كانت متوجهه إلى المعدومين كالموجودين فظواهرها حجّه لهم كحجيتها للمشافهين، فيجوز لهم التمسك بعمومها و إطلاقها، و إن لم تكن متوجهه إليهم فلا يكون ظواهرها حجّه لهم، فليس لهم التمسك بها لإثبات

ص: ٢٢١

الأحكام فى حقهم، بل لا سبيل إلى إثباتها لهم إلا الإجماع و قاعده الاشتراك.

و لكن أنكر صاحب الكفايه قدس سره ترتب هذه الثمره على البحث، و حاصل كلامه:

أن المحقق القمى قدس سره (١) اختلف مع المشهور فى أصل حجيه الظواهر، و قال: بحجيتها لخصوص المقصودين بالإفهام، بخلاف المشهور فإنهم يقولون: بحجيتها للعموم بلا فرق بين المقصودين بالإفهام و غيرهم.

فإن اخترنا نظر المشهور هنا فلا شك فى حجيه الظواهر للعموم كما لا يخفى، و إن اخترنا نظر المحقق القمى قدس سره فىكون الأمر أيضا كذلك، فإن المقصودين بالإفهام لا يكون خصوص المخاطبين و الحاضرين فى مجلس التخاطب، بل الظاهر أن الناس كلهم إلى يوم القيامة يكونون مقصودين بالإفهام كما يومئ إليه غير واحد من الأخبار.

و لكن المحقق النائنى قدس سره (٢) كان مصرًا على ترتب هذه الثمره، و يقول: إن كانت الخطابات الشفاهيه مقصوره على المشافهين و لا تعم غيرهم فلا معنى للرجوع إليها و حجيتها فى حق الغير.

و التحقيق: أنه ليس بصحيح، فإن اختصاص الخطاب بالمشافهين مسأله، و سعه حجيه خطاب المتضمن للحكم مسأله أخرى، فعلى القول باختصاص الخطابات بالمشافهين يصح للمعدومين أيضا التمسك و الرجوع بمثل قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود، إلا أنه يكون لهم بالواسطه، و بعد تماميه الصغرى و الكبرى بأنه لا بد من إثبات وجوب الوفاء بها للحاضرين فى مجلس التخاطب، ثم إثباته للمعدومين بدليل الاشتراك فى الحكم الناشئ من الضروره أو الإجماع، فهذه الآيه

ص: ٢٢٢

١-١) قوانين الاصول ٢٣٣:١.

١-٢) فوائد الاصول ٥٤٩:١.

حجّه للحاضرين، وكلّ ما كان حجّه لهم يكون حجّه لنا أيضا بالدليل المذكور، فهذه الآيه حجّه لنا، فلا تترتب الثمره المذكوره إلا على القول بحجّيه الظواهر للمقصودين بالإفهام، وأن المقصودين بالإفهام هم المشافهين، وكلاهما مردود عندنا كما ذكرناه.

الثمره الثانيه: أنّ المشافهين و الحاضرين في زمان صدور الخطاب إذا كانوا واجدين لخصوصيّته دون المعدومين، -مثل: خصوصيّته حضور المعصوم عليه السّلام و شككنا في مدخلية هذه الخصوصيّته في ثبوت الحكم نحو وجوب صلاه الجمعه- يصحّ التمسك بإطلاق الخطاب على القول بعموميّته للحاضرين و المعدومين، فيمكن إثبات وجوب صلاه الجمعه للمعدومين بقوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ... (١) لشمول نفس الخطاب لهم كالموجودين.

و أمّا على القول باختصاص الخطاب للمشافهين فلا يجوز لهم التمسك به لإثبات الحكم المذكور؛ لعدم شمول الخطاب لهم، و عدم جريان قاعده الاشتراك؛ لجريانها فيما تحقّق جميع الخصوصيّات المعتبره في تكليف المكلفين، و هكذا الخصوصيّات المحتمل المدخيله فيه، و هذا ما عبّر عنه في الكفايه بالاتّحاد في الصنف، و معلوم أنّ المعدومين فاقدون لخصوصيّته حضور المعصوم عليه السّلام.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢): أنّ الخصوصيّات و القيود على نوعين:

الأول: ما كان كلّ المشافهين واجدا له مثل: قيد حضور المعصوم عليه السّلام، فإذا كان الشكّ في مدخلية مثل هذا القيد يترتب الثمره المذكوره بلا إشكال.

النوع الثاني: ما كان بعض الحاضرين واجدا له و البعض الآخر فاقدا له، أو كان مكلف واحد واجدا له في حال و فاقدا له في حال آخر، فإذا كان الشكّ في مدخلية

ص: ٢٢٣

١- ١) الجمعه: ٩.

٢- ٢) كفايه الاصول ٣٥٩: ١-٣٦١.

هذا النحو من القيد في ثبوت الحكم فلا يترتب الثمره المذكوره؛ إذ لو كان له دخل لكان على المولى الحكيم بيانه، وحيث إنه لم يبين نستفاد عدم مدخليته، وأن الحكم ثابت للمشافهين بنحو الإطلاق، وهكذا للمعدومين إما بقاعده الاشتراك، وإما بنفس الدليل المتضمن للحكم، سواء قلنا باختصاص الخطابات للمشافهين أم بتعميمه، هذا تمام كلامه قدس سره بتصريف منا وتمام الكلام في الخطابات الشفاهيه.

فصل: في تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

في تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

هل تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده يوجب تخصيصه به أو لا؟ و توضيح ذلك يحتاج إلى بيان أمرين:

الأول: ما أشار إليه صاحب الكفايه قدس سره (1) إجمالاً، وهو أن محلّ النزاع بكيفيته المذكوره في عنوان البحث يمكن تصويره بصورتين:

الاولى: ما يكون خارجاً عن محلّ النزاع بأن يتحقق في الكلام حكم واحد، ولم يكن العام مستقلاً بالحكم، بل كان حكمه حكم الضمير، ويكون العام و الضمير معاً موضوعاً للحكم مثل: أن يقول: «و المطلقات أزواجهنّ أحقّ برّدهن» و دلالة الجمع المحلّي باللام على العموم من المطلقات الرجعيه و البائنه ممّا لا شبهه فيه، و لكن كلمه المشتمله الضمير -يعنى أزواجهنّ أحقّ برّدهنّ- يوجب اختصاص الحكم بالمطلقات الرجعيه، و صاحب الكفايه قدس سره قائل بخروج هذا الفرض عن محلّ النزاع، و أنّ رجوع الضمير إلى بعض أفراد العام يوجب تخصيص العام، و الحال أنّ التخصيص يكون بالنسبه إلى الحكم أبداً، و لم يحمل الحكم هاهنا أصلاً على العام فكيف يمكن تخصيصه؟! كأنه يقول من الابتداء: و المطلقات بعوله خصوص الرجعيه منهنّ أحقّ

ص: ٢٢٤

برَدَّهِنَّ، إِلَّا أَنْ هَذَا النِّزَاعَ مَعَ صَاحِبِ الْكُفَايَةِ قَدَّسَ سِرَّهُ يَكُونُ نِزَاعًا لَفْظِيًّا، فَإِنَّ هَذَا الْفَرْضَ خَارِجٌ عَنِ مَحَلِّ النِّزَاعِ.

الصورة الثانية: ما يكون محل النزاع و هو أن يكون العام و الضمير موضوعين مستقلين للحكمين المتغايرين، و لكن مرجع الضمير يكون بعض أفراد العام قطعاً، و البحث في أن رجوع الضمير إلى بعض أفراد هل يوجب لتخصيص حكم العام أيضاً بمرجع الضمير أم لا؟ كما في قوله تعالى: وَ الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (١) إلى قوله: وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ، و معنى الجملة الأولى بلحاظ عمومية الموضوع: أن كل مطلقه سواء كانت بانه أم رجعيه يجب أن تعتد بثلاثة قروء، و لكن لا شك في رجوع ضمير بعولتهن إلى المطلقات الرجعيه فقط، فهل يستلزم هذا للالتزام باختصاص وجوب التربص أيضاً بالمطلقات الرجعيه أم لا؟

الأمر الثاني: ما لم يتعرضه صاحب الكفايه قدس سره و هو أنه يمكن أن يقال: إن مرجع الضمير ليس بعض الأفراد، بل جميع الأفراد يكون المرجع، و الموضوع للحكم الثاني كالموضوع للحكم الأول.

و الجواب عنه: أن هذا الأمر يستفاد إما من الدليل النقلى كالإجماع و الروايات و أمثال ذلك، و إما من الدليل العقلى، نظير قول المولى للعبيد: أهن الفساق و اقتلهم، و العقل يحكم بأن وجوب القتل يختص ببعض الفساق، و رجوع الضمير إلى بعض الفساق لا يوجب رفع اليد عن عموميه الحكم الأول، و معلوم أن الدليل النقلى يكون بمنزله قرينه منفصله، و الحكم العقلى يكون بمنزله قرينه متصله و لعله يتحقق الفرق الحكمى بينهما من حيث البحث الاصولى.

إذا عرفت هذا فنقول: إن في محل النزاع في بادئ النظر يتصور ثلاثة احتمالات:

ص: ٢٢٥

١ - (١) البقره: ٢٢٧.

الأول: أن يكون محلّ النزاع خصوص ما يستفاد المرجع من القرينه المنفصله.

الثاني: أن يكون محلّ النزاع خصوص ما يستفاد هذا الأمر من القرينه المتّصله.

الثالث: أن يكون كلاهما محلّ النزاع، ولكن تمثيل العلماء للمسأله بالآيه الشريفه يوجب انتفاء الاحتمال الثاني، فإنّ رجوع الضمير فيها إلى بعض الأفراد يستفاد من القرينه المنفصله، فيبقى هاهنا الاحتمال الأول والثالث، فلا بدّ من البحث عنهما.

والاحتمال الذي ذكر مثاله في كلمات العلماء و يكون القدر المتيقّن من محلّ النزاع، و التحقيق فيه: أنّ تخصيص العام لا يستلزم المجازيه فيه؛ إذ التخصيص يوجب التصرّف في الإراده الجديّه و أصله التطابق، لا في الإراده الاستعماليه و أصله الظهور، كما استفدناه من المحقّق الخراساني قدّس سرّه و زيّناه بالألفاظ و الكلمات و الأمثله، ففيما نحن فيه يستفاد اختصاص الحكم بأحقّيه الردّ لبعوله المطلّقات الرجعيّه فقط من الدليل الخارجى، كالروايات مثل أن يقول: لا يجوز لبعوله المطلّقات البائنه الرجوع إليها، و معلوم أنّه ليس لهذا الدليل فى مقابل العام عنوان سوى المخصّص، و من هنا نستفاد أنّ الضمير لم يرجع إلى بعض أفراد العام، فإنّه قام مقام اسم الظاهر «المطلّقات» و المراد الاستعمالى منه جميع المطلّقات لا بعضها، ففى الحقيقه رجع الضمير إلى جميع أفراد العام، فتخصيص العام الثانى من حيث المراد الجدى ببعض أفراد العام بالقرينه المنفصله لا يوجب تخصيص العام الأول أيضا به؛ إذ لم ينهض فى مقابله قرينه و لم يعرض له التخصيص، فالعموم باق على حاله.

و العجب من صاحب الكفايه قدّس سرّه لاتّخاذه هنا طريقا مخالفا لهذا المبنى المتين كأنّه عرضه النسيان عن هذا المبنى، فإنّه يقول: و التحقيق أن يقال: إنّ حيث دار الأمر بين التصرّف فى العام بإرادته خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه، فالموضوع لكلّ من الحكّمين - أعنى وجوب العده و جواز الرجوع للزوج فى العده - هى الرجعيّات بقرينه رجوع الضمير إليها، أو التصرّف فى الضمير، إمّا بإرجاعه إلى بعض ما هو

المراد من مرجعه من باب المجاز فى الكلمه-بأنّ ضمير الجمع وضع للإرجاع إلى جميع أفراد العام، واستعماله فى بعض أفراد استعمال فى غير ما وضع له و يكون مجازاً من قبيل استعمال لفظ الأسد فى الرجل الشجاع-و إما يارجاعه إلى تمام ما هو المراد من مرجعه مع التوسّع فى الإسناد؛ بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقه إلى الكلّ توسّيعاً و مجازاً، من قبيل إسناد إنبات البقل إلى الربيع، فإسناد أحقيّه الرجوع إلى بعوله جميع المطلّقات إسناد إلى غير ما هو له. فإنّ أصله الظهور فى طرف العام سالمه عنها فى جانب الضمير، و ذلك لأنّ المتيقّن من بناء العقلاء هو اتّباع الظهور فى تعيين المراد لا فى تعيين كيفيه الاستعمال، و أنّه على نحو الحقيقه أو المجاز فى الكلمه أو الإسناد مع القطع بما يراد كما هو الحال فى الضمير، فلا يبقى مجال لجريان أصله الظهور فيه بعد العلم بأنّ المراد منه خصوص الرجعيّه، و يبقى أصله الظهور فى العام خالياً عن المعارض، و مقتضاها أنّ المقصود منه فى قوله تعالى: وَ الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ هُنَّ الْأَعْمَى مِنَ الرَّجَعِيَّةِ وَ الْبَائِنَةُ، و لا مجال للقول: بسقوط كلتا الأصله الظهورين بعد العلم الإجمالى بعدم جريان إحداهما كما لا يخفى.

و لا فرق بين هذا الطريق و الطريق الذى اخترناه من حيث النتيجة، و لكنّه خلاف مبناه الذى ذكرناه مفصّلاً، هذا كلّه فى الاحتمال الأوّل.

و أمّا الاحتمال الآخر و هو أن يحكم العقل برجوع الضمير إلى بعض أفراد العام، مثل قول المولى: أهنّ الفساق و اقتلهم؛ إذ العقل يحكم بأنّ بعضهم كالكافر و المرتدّ يستحقّ القتل لا جميعهم، فيكون حكم العقل هاهنا بمنزله المخصّص المتّصل للعام الثانى و قرينه متّصله بالكلام، و معلوم أنّه مانع عن انعقاد الظهور له، بل التعبير بالمخصّص المتّصل لا يخلو عن المسامحه كما لا يخفى.

و أمّا بالنسبه إلى العام الأوّل فيرجع البحث إلى أنّه إذا كانت فى الكلام قرينه متّصله صالحه للقريبيّه و لكن لا نعلم أنّ المتكلم استند إليها أم لا فيصير الكلام مجملاً

من حيث وجوب إهانته جميع الفساق أو خصوص الكافرين و المرتدّين منهم، فتصل النوبه إلى الاصول العمليّه بعد فقدان الدليل الاجتهادى، و هى تختلف باختلاف الموارد، و فيما نحن فيه تجرى البراءه عن وجوب إهانته غير المرتدّ من الفساق، هذا نظير وقوع الاستثناء عقيب الجمل المتعدّده، و لكن اختلط على صاحب الكفايه قدّس سرّه فى هذه المسأله؛ لأنّه أشار إليها فى ذيل البحث عن الاحتمال الأوّل.

فصل: فى التخصيص بالمفهوم

فى التخصيص بالمفهوم

و قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1): و قد اختلفوا فى جواز التخصيص بالمفهوم المخالف مع الاتّفاق على الجواز بالمفهوم الموافق على قولين، و قد استدلّ لكلّ منهما بما لا يخلو عن قصور.

و الحال أنّه لا حجّيه للاتّفاق و الإجماع فى المسأله الاصوليه التى كانت لها مبنى عقلى أو عقلائى، كما أنّه لا حجّيه له فى المسأله اللغويه و الفلسفيه، و إنّما تنحصر حجّيته فى المسائل الفقهيّه، على أنّ الإجماع المذكور فى كلامه قدّس سرّه إجماع المنقول، و لا حجّيه له حتّى فى المسائل الفقهيّه، فلا بدّ من البحث عن صلاحية المفهوم الموافق للمخصّصيه و عدمها أيضا، و هذا يحتاج إلى بيان معنى المفهوم الموافق و الفرق بينه و بين المفهوم المخالف، فإنّ المفهوم المخالف ما يخالف المنطوق فى الإيجاب و السلب و مستند إلى العليّه المنحصره بأنّ الشرط فى القضيه إذا كانت علّه منحصره لثبوت الجزاء فعند انتفاء العلّه ينتفى المعلول قهرا، و البحث فى المفهوم الموافق بأنّه كيف يستفاد من كلام المتكلم بعد اتّفاقه مع المنطوق فى الإيجاب و السلب، و هذا يتوقّف على توضيح معناه، و يتحقّق فيه احتمالات متعدّده على سبيل القضيه المانعه الخلو:

ص: ٢٢٨

الأول: أن يكون بمعنى إلغاء الخصوصية؛ بأنه ذكر في موضوع كلام المتكلم عنوان، ولكن العرف يحكم بسريان الحكم لفاقده أيضا، كقول القائل: رجل شك بين الثلاث والأربع وحكم الإمام عليه السلام بالبناء على الأكثر والإتيان بصلاحيته الاحتياط، و معلوم أنه لا خصوصية في الحكم للعنوان الرجلي؛ إذ الإمام عليه السلام يكون في مقام بيان حكم المصلي الشاك بلا فرق بين الرجل والمرأة، وعلى هذا يكون إطلاق عنوان المفهوم من باب المسامحة؛ إذ الرواية تدل بالدلالة المنطوقية على نحو الإطلاق، و ذكر الرجل يكون من باب المثال.

الثاني: أن يكون المقصود منه المعنى الكنائى الذى سيق الكلام لأجله مع عدم ثبوت الحكم للمنطوق، نظير ذكر اللازم و إرادته الملزوم مثل: ذكر كثيرا الرماد كناية عن سخاوه زيد، بحيث يكون مدار الصدق و الكذب وجود و عدم الملزوم، و يكون الغرض من الكلام إفاده الملزوم.

الثالث: أن يكون المقصود منه الفرد الجلى؛ بأن يكون المتكلم فى مقام إفاده الحكم العام، و لكنه يلاحظ أن إلقائه بنحو العموم يوجب لعدم التفات المخاطب إلى الأفراد الخفية، فلذا يؤتى بأخف المصاديق للانتقال إلى سائرهما، كقوله تعالى: **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ (١) فَإِنَّ قَوْلَ أُفٍّ يَكُونُ أَخْفَى مَرَاتِبَ إِيْذَاءِ الْوَالِدَيْنِ، وَ الْمَقْصُودُ بَيَانُ حَرَمِهِ الْإِيْذَاءِ بِنَحْوِ الْعَمُومِ.**

الرابع: أن يكون المقصود منه الأولوية القطعية، بمعنى عدم ذكر الحكم فى المنطوق بنحو العموم، و لكن يحكم العقل بالمناطق القطعية بمورد غير المورد المذكور فى الكلام، كقوله تعالى **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ** إذا كان المراد منه بيان حرمة قول «أف» فقط، فإن العقل يحكم بأنه إذا كان هذا حراما فىكون سبهما و ضربهما بطريق أولى حراما.

ص: ٢٢٩

الخامس: أن يكون المقصود منه موارد التي تجرى فيها علّة الحكم و يعتبر عنه بمنصوص العلّة، كما ورد في الأخبار مثلاً: لا تشرب الخمر لأنّه مسكر، فإذا كانت المسكرية تمام العلّة للحكم يدور الحكم سعه و ضيقاً مدارها و كان الكبرى أى كلّ مسكر حرام مطوّيه في العلّة.

و لا- بدّ من ملاحظه صلاحية كلّ واحد من الاحتمالات لتخصيص العام و عدمها، فنقول: إنّ صلاحية مفهوم الموافق على الاحتمال الأوّل للتخصيص لا- شكّ فيها؛ إذ المفروض أنّ ذكر الخصوصيّة يكون من باب المثال، فيصحّ تخصيص دليل الاستصحاب بحديث رجل شكّ بين الثلاث و الأربع، و تضييق دائره لا تنقض اليقين بالشكّ به، فكما أنّه لا يجوز للرجل المصلّي استصحاب عدم الإتيان بالأربع عند الشكّ فيه كذلك للمرأه عند ذلك؛ لصلاحية هذا الحديث مفهومها و منطوقاً للمخصّصيه.

و هكذا على الاحتمال الثاني، فإنّ الغرض الأصلي إلقاء معنى الملزوم و المعنى الكنائى، بل سيق الكلام لبيانه و هو يكون مدار الصدق و الكذب، فصلاحية المفهوم الموافق بهذا المعنى لتخصيص العام ممّا لا شكّ فيه و لا ريب.

و أمّا على الاحتمال الثالث فيصحّ أيضاً تخصيص العام به، فإنّ الغرض الأصلي في قوله تعالى: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ بيان المعنى العام و الكلّي، و دليل التعرّض للفرد الخفى هو عدم التفات أكثر الأذهان إليه، فنفس الآيه تدلّ على عموميّة الحكم، فكما أنّه يجوز تخصيص العام المعارض بالفرد الخفى كذلك يجوز تخصيصه بالفرد الجلى، و لا وجه لسلب صلاحية التخصيص عنه.

و هكذا على الاحتمال الخامس، فإنّ المسكرية تمام العلّة للحرمه فى المثال، و لا مدخلية للخمريه و لو بنحو الجزئية فى العلّة، و العلّة متضمّنه للكبرى الكلّي- أى كلّ مسكر حرام- و التعليل يغنى المتكلم عن التصريح به، فنبذ المسكر أيضاً حرام و مخصّص لأدلّه الحليّه مثل: كلّ شيء لك حلال كالخمر المسكر.

و يبقى الاحتمال الرابع و هو ما يستفاد العقل بالأولويّه القطعيّه حكما من كلام المتكلم مثل: استفاده حرمه الضرب و الشتم من قوله تعالى: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ بدون ارتباط هذا الحكم من حيث الدلاله باللفظ، هذا نظير حكم العقل بالملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه، فهل يمكن تخصيص العام بالحكم المستفاد من الأولويّه القطعيّه أم لا؟

و قال المحقق النائيني قدس سرّه (1): إنه لا يمكن أن يكون المنطوق أجنبيًا عن العام و غير معارض له مع كون المفهوم معارضا له، فالتعارض فى المفهوم الموافق إنما يقع ابتداء بين المنطوق و العام، و يتبعه وقوعه بين المفهوم و العام، ففى الأولويّه القطعيّه يدور الأمر مدار الأصاله و التبعية، فإن كان المنطوق معارضا للعام، فيتحقق عنوان المخصّص له بالأصل و للمفهوم بالتبع، و لا يمكن تحقّق هذا العنوان للمفهوم بدون المنطوق.

و لكن اعترض عليه بعض العلماء بأنّ الأمر يكون كذلك فى أكثر الموارد، إلّا أنّه يمكن الجمع بين كون المفهوم بمعنى الأولويّه القطعيّه و تعارض المفهوم مع العام بدون المنطوق فى بعض الموارد، كما إذا قال المولى: «لا تكرم العلماء» ثم قال بدليل آخر: «أكرم جهال خدام الفقهاء».

و معلوم أنّه لا منافاه بين الدليلين، و لا تعارض بينهما حتّى بنحو العام و الخاص المطلق من حيث المنطوق و لكن يتحقّق الأولويّه فى الدليل الثانى أولا: بأنّ الجهال من خدام الفقهاء إن كان واجب الإكرام يكون علمائهم بطريق أولى كذلك، و ثانيا: بأنّ خدام الفقهاء إن كان واجب الإكرام يكون الفقهاء كذلك بطريق أولى، و لا شكّ فى تعارض كلّ من المفهومين مع عموم لا تكرم العلماء، و صلاحيتهما لتخصيصه، و يتحقّق هاهنا فى بادئ النظر ثلاثه احتمالات:

ص: ٢٣١

الأول: إنكار وجود المفهوم الموافق لعدم إمكان تخصيص العام المنطوقى به، فليس له مفهوم أصلا.

الثانى: الإعراض عن المنطوق و المفهوم معا، و فرض أنه لم يصدر من المولى لعدم إمكان التفكيك بين المنطوق و المفهوم.

الثالث: الأخذ بهما و تخصيص العام به، كما يؤيده العرف و العقلاء بعد ملاحظه ملاكه-أى الأولويّه القطعيّه-و أنّ التخصيص لا يستلزم المجازيه فى العام، فلا يكون إنكار المفهوم، و إنكار المفهوم و المنطوق معا قابلا للالتزام، فيجوز تخصيص العام بالمفهوم الموافق بهذا المعنى أيضا.

و أما البحث عن صلاحية المفهوم المخالف لتخصيص فيتوقف على بيان امور بعنوان المقدّمه:

الأول: أنّ هذا البحث متمخض فى العام و المخصّص، و البحث عن المطلق و تقييده بالمفهوم المخالف لا يرتبط بمحلّ النزاع، فلذا لا يصحّ تمثيله بقوله عليه السلام: خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء (١). و قوله عليه السلام: الماء إذا بلغ قدر كز لا ينجسه شيء (٢).

و مفهومه أنّ الماء إذا لم يبلغ قدر كز ينجسه شيء أو كلّ شيء من النجاسات، فإنّ لفظ الماء مفرد معرّف بلام الجنس، و لا يكون من الألفاظ الدالّة على العموم، بل هو مطلق، و لا يكون مثلا لما نحن فيه.

و أمّا إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال بدليل آخر: «إن جاءك زيد فأكرمه» و مفهومه إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه، فهل هذا مثال لما نحن فيه أم لا؟ و التحقيق: أنّه يتحقّق فى قوله: «أكرم كلّ عالم» خصوصيتان: الأولى: خصوصية

ص: ٢٣٢

١-١) الوسائل ١٣٥: ١، ب ١ من أبواب الماء المطلق، ح ٩.

٢-٢) المصدر السابق: ١٥٨، ب ٩ من أبواب الماء المطلق، ح ١.

العامى و هى مدلول كلمه كلّ عالم،الثانيه:خصوصيّه الإطلاقى أى سواء تحقّق المجبىء أم لا.

و معلوم أنّ دائره العام من حيث السعه و الضيق تابعه لدائره المطلق،فإن استفدنا من الإطلاق و جريان مقدّمات الحكمه أنّ مدخول كلمه «كلّ»عباره عن نفس الطبيعه،فتدلّ كلمه «كلّ»على أفراد هذه الطبيعه المطلقه،ففى هذا المثال أيضا لا- يكون تخصيصا للعام،بل يكون المفهوم مقيدا لإطلاق كلمه الكلّ.

و إن قلنا:لا ضروره إلى جريان مقدّمات الحكمه و الإطلاق للدلاله على العموم،بل يستفاد من إضافه كلمه الكلّ إلى كلمه العام الدالّه على جميع مصاديق هذه الطبيعه،فعلى هذا يكون ذلك مثلا لما نحن فيه.

الأمر الثانى:أنّ النزاع فى القضيّه الشرطيّه-كما مرّ-نزاع صغرى بمعنى أنّه هل يتحقّق لها مفهوم أم لا؟و ليس النزاع أنّ مفهومها حجّه أم لا،و البحث فيما نحن فيه متفرّع على الالتزام بثبوت المفهوم لها،فالقائل بجواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف، يقول فى الحقيقه بتحقّق المفهوم للقضيّه الشرطيّه أولا،و صلاحيّته للمخصّصيه ثانيا.

و القائل بعدم إمكان تخصيصه به يقول بأنّ وجود العام فى مقابل المفهوم مانع عن الالتزام بثبوت المفهوم،لا أنّه يتحقّق و لكن لا يجوز تخصيص العام به،فهذا النزاع أيضا نزاع صغرى كما لا يخفى.

ثمّ إنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه (1)يقول فى مقام بيان حكم المسأله:إنّه إذا ورد العام و ما له المفهوم فى كلام أو كلامين،و لكن على نحو يصلح أن يكون كلّ منهما قرينه متّصله للتصرّف فى الآخر،و دار الأمر بين تخصيص العموم و إلغاء المفهوم،فتاره يكون منشأ الدلاله و الظهور فى كلّ منهما الوضع و اخرى الإطلاق الناشئ عن

ص: ٢٣٣

مقدّمات الحكمة بناء على كون إطلاق الشمولى بمعنى العموم و استفادته منه. و الصورة الثالثه لم يذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه و هو أن يكون أحدهما بالوضع و الآخر بالإطلاق.

ففى الصورتين الاوليين لا يكون عموم و لا مفهوم؛ لعدم تماميه مقدّمات الحكمة فى واحد منهما؛ لوجود قرينه متّصله مانعه عن انعقاد الظهور لكلّ منهما؛ لتوقّف تماميه مقدّمات الحكمة فى كلّ منهما على عدم الآخر، فلا محاله يتساقطان لأجل المزاحمه، و هكذا فيما إذا كان منشأ الظهور فيهما الوضع مثل أن يقول المولى: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال: «إن جاءك زيد العالم فأكرمه» و مفهومه على فرض تماميه ظهوره هو إن لم يجئك زيد فلا- يجب إكرامه. فبعد تعارضه مع العام و تساقطهما لا بدّ من العمل بالاصول العمليه فى حكم زيد العالم المتّصف بعدم المجيء، و هى تختلف باختلاف الموارد، و فى المثال تجرى البراءه.

و أمّا فى الصورة الثالثه فلا إشكال فى تقدّم ما ظهوره بالوضع على ما ظهوره بمقدّمات الحكمة؛ لأنّ الظهور إذا كان بالوضع كان صالحاً لأن يكون قرينه مانعه عن الظهور بالإطلاق الناشئ من مقدّمات الحكمة التى منها عدم القرينه، فيقدّم عليه.

و أمّا إذا كان العام و ما يدلّ على المفهوم فى كلامين مستقلّين فإن كانا متّحدين من حيث الاستناد إلى الوضع أو الإطلاق فيعامل معهما معاملة المجمل لسقوطهما عن الحجّيه للمزاحمه و إن تحقّق لهما الظهور البدوى لكون كلّ منهما قرينه منفصله للآخر، لا المتّصله المانعه عن انعقاده، فالمرجع هو الأصل العملى.

و إن كانا مختلفين بعد أنّ المراد من عدم القرينه فى باب مقدّمات الحكمة هو عدم القرينه المتّصله، لا عدم مطلق القرينه سواء كانت متّصله أم منفصله كما هو الظاهر، فيتحقّق العموم الوضعى و الإطلاقى معاً، فيقدّم ما هو الأظهر منهما عند العرف بعد التعارض، و إلّا يتساقطان، فالمرجع فى زيد العالم المتّصف بعدم المجيء هو الأصل العملى، و إن قلنا بأنّ المراد من عدم القرينه هنا عدم مطلق القرينه، فيقدّم ما هو

مستند إلى الوضع؛ لعدم انعقاد الظهور مع وجودها لما هو مستند إلى الإطلاق.

فصل: في الاستثناء المتعقب لجمل

في الاستثناء المتعقب لجمل

هل الظاهر من الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعدّده هو رجوعه إلى الكلّ أو خصوص الأخيره أو لا ظهور له في واحد منهما فيصير الكلام مجملا- بالإجمال المرّد بين الأقلّ والأكثر، مع أنّ الرجوع إلى الأخيره هو القدر المتيقّن فلا بدّ في التعيين من قرينه؟ فيه أقوال، ولكن لا- بدّ لنا في الابتداء البحث عن إمكان رجوعه إلى الجميع و عدمه ثبوتا، وإن كان بحسب هذا المقام ممتنعا فلا- تصل النوبه إلى مقام الإثبات، وقال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): وإن كان المتراءى من كلام صاحب المعالم رحمه الله (2) حيث مهّد مقدّمه لصحّه رجوعه إليه: أنّه محلّ الإشكال و التأمل، مع أنّه لا إشكال في صحّه رجوعه إلى الكلّ في هذا المقام.

و الحال أنّه قيل باستحالته بأنّ الاستثناء قد يقع بأداه الاستثناء مثل كلمه «إلا» وقد يقع بغيرها سواء كان اسما مثل: جاءني القوم باستثناء زيد، أو فعلا مثل:

جاءني القوم و استثنى منه زيدا.

و هكذا في المستثنى فإنّه قد يكون عامّا إذا أفراد متعدّده، مثل: أكرم الفقهاء، و الاصوليين، و المفسّرين إلاّ الفسّاق منهم، و قد يكون فردا واحدا، مع صدق كلّ واحد من المستثنى منه عليه مثل: أكرم العلماء و أهنّ الفسّاق و أضف كلّ هاشمىّ إلاّ زيدا، مع كونه مجمع كلّ العناوين المذكوره، فيجب إكرامه بما أنّه عالم و يجب إهانته بما أنّه فاسق و يجب ضيافته بما أنّه هاشمىّ، و قد يكون المستثنى فردا يصدق على أفراد

ص: ٢٣٥

١- ١) كفايه الاصول ٣٦٤: ١-٣٦٥.

٢- ٢) معالم الدين: ١٢٢-١٢٥.

متعدّده بتعداد المستثنى منه، مثل: أكرم الفقهاء والنحويين والاصوليين إلا زيدا، و تحقّق المسمّى ب«زيد» في كلّ واحد من العناوين، و معلوم أنّ هذا النزاع يجرى فيما كان المستثنى صالحا للرجوع إلى الكلّ، لا في مثل ما إذا تحقّق المسمّى ب«زيد» في واحد من العناوين المذكوره لا في جميعها.

ثمّ قال: إنّ الاستثناء إن كان بغير الحرف من الاسم و الفعل فلا- يمكن ارتباطه بجميع الجمل؛ لأنّه مستلزم لاستعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد، و هو أمر مستحيل؛ بأنّ كلمه الاستثناء أو استثنى وضعت لإخراج واحد، و استعمالها في الإخراج المتعدّد بلحاظ تعدّد المخرج عنه ممتنع.

و إن كان الاستثناء بأداه الاستثناء و الحرف فقد مرّ أنّ الوضع في باب الحروف عام، و الموضوع له فيها خاصّ، فكلمه «إلا» وضعت لخصوصيّته خاصّه فكيف يمكن استعمالها في خصوصيّات متعدّده؟! أو استحاله واضح.

و يتحقّق في بعض الصور استحاله اخرى بالنسبه إلى المستثنى كما في قولنا:

«أكرم الفقهاء و الاصوليين و المفسّرين إلا زيدا» بعد تحقّق المسمّى ب«زيد» في جميع العناوين و كون كلمه «زيد» علما لشخص واحد من حيث الوضع، فإن خرج بها جميع المسمّيات يكون استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد، و هو مستحيل، إلا أنّ وحده الاستحاله و تعدّدها لا يوجب الفرق في أصل الاستحاله.

و التحقيق: أنّ هذا الكلام ليس بتمام، و فيه أولا: أنّ استحاله استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد مبنائي، و قد مرّ منّا إنكارها، خلافا للمحقّق الخراساني قدّس سرّه، و قلنا: إنّ وقوعه في المحاورات المتداوله و الاستعمالات العرفيه لا يكون قابلا للإنكار، فإنّ لفظ «من» مثلا وضع لألف معنى بوضع واحد، فهو مشترك لفظي بين المعاني المتعدّده، مع أنّ الوضع في باب الحروف عام، و الموضوع له خاصّ، و لكن يستعمل لفظ «من» في كثير من الموارد في أكثر من معنى واحد، كما قال المولى

لعبدته:أخرج من قم،ويمكن له امتثال هذا الأمر خارجا بخروجه من أى باب من أبواب البلد،و معلوم أنّ هذا استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد،وهكذا فى سائر الاستعمالات العرفيه.

و ثانيا:أنّه على فرض صحّه هذا المبنى و استحاله استعمال اللفظ المشترك فى أكثر من معنى واحد لا يكون ما نحن فيه من مصاديقه،فإنّ الاستثناء سواء كان بالحرف أو بغيره لا يكون الإخراج متعدّدا؛إذ لا ملازمه بين تعدّد المخرج عنه و الإخراج،كما أنّه لا-ملازمه بين تعدّد المخرج و الإخراج،ففى قولنا:«أكرم الفقهاء و الاصوليين و المفسّرين إلّا الفساق»يخرج الفساق من كلّ العناوين بإخراج واحد.

نعم،إن كان المستثنى لفظ«زيد»و تحقّق فى جميع العناوين المسمّى به سلّمنا أنّ هنا استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد،و لكن لا مانع من كونه بمعنى المسمّى ب«زيد»و هو كلّى ذا أفراد متعدّده،و إن كان هذا خلاف الظاهر إلّا أنّ البحث يكون فى مقام الثبوت و طريق التخلّص عن الاستحاله،و لا محلّ لمسأله الظاهر و خلافه فى هذا المقام،فيرفع الاستحاله بهذا الطريق،فلذا لا بدّ لنا من البحث فى مقام الإثبات، و يتحقّق هنا كما ذكرنا ثلاثه احتمالات،و المحقّق النائينى قدّس سرّه (1)قائل بالتفصيل،و هو متفرّع على الأمرين المسلمين عنده:

الأول:أنّ كلّ قضيه مشتمله على القضيتين إحداهما يرتبط بالموضوع و يعبر عنها بعقد الحمل،فمعنى الإنسان ضاحك أنّ كلّ شيء له الإنسانيه كان له الضاحكيه.

الثانى:أنّ الاستثناء يرتبط بعقد الوضع،ففى مثل:جاءنى القوم إلّا زيدا يرجع الاستثناء إلى القوم؛إذ يكون له عنوان عقد الوضع،و للمجىء عنوان عقد الحمل، كأنّه يقول:القوم إلّا زيدا جاءنى.

ص: ٢٣٧

ثم قال: إذا كانت الجمل المتقدمه متّحده في عقد الوضع و مختلفه في عقد الحمل مثل قولنا: «أكرم العلماء و سلّم عليهم و أضفهم إلّا الفسّاق منهم» فلا بدّ من الالتزام برجوع الاستثناء إلى الجميع، بلحاظ وحده عقد الوضع في الجميع و ارتباط الاستثناء به، و إذا كانت الجمل متّحده في عقد الحمل و مختلفه في عقد الوضع مثل قولنا: «أكرم الفقهاء و الاصوليين و المفسّرين إلّا الفسّاق منهم» فالظاهر أنّه يرجع إلى الأخيره؛ إذ لا وجه و لا ضروره بعد رجوعه إلى الأخيره بالإرجاع إلى سائر الجمل، هذا تمام كلامه قدّس سرّه.

و التحقيق: أنّ الأمر الأول من الأمرين المذكورين ممّا لا شبهه فيه كما ثبت في محلّه، و لكن الأمر الثاني منهما ليس بصحيح، فإنّ القضيّه المشتمله على الاستثناء متضمّنه لحكمين: أحدهما: سلبى و الآخر إيجابى؛ إذ الاستثناء من الإيجاب سلب، و من السلب إيجاب، و إن قلنا: بارتباط الاستثناء بعقد الوضع يرجع -مثل جاءنى القوم إلّا زيدا- إلى القضيّه الوصفيه، بمعنى أنّ القوم المتّصفين بأنّهم غير «زيد جاءنى» فلا بدّ إمّا من الالتزام بعدم تعرّض حكم «زيد» أصلا هاهنا، و إمّا من الالتزام بالمفهوم فى القضيّه الوصفيه، و استفاده حكم مجيء القوم من المنطوق و حكم عدم مجيء زيد من المفهوم، و كلاهما مردودان.

ففى هذا المثال بلحاظ أنّ الاستثناء من الإثبات نفي، و بالعكس و النفي و الإثبات يرتبطان بعقد الحمل يرجع الاستثناء إلى عقد الحمل، و التفصيل المذكور ليس بصحيح.

و الحقّ فى المسأله بعد إضافه الفرض الثالث إلى الفرضين المذكورين فى كلام النائينى قدّس سرّه و هو أن تكون الجمل مختلفه فى عقد الوضع و عقد الجمل معا، كقولنا:

«أكرم الفقهاء و أهن الفسّاق و أضف الهاشميين إلّا زيدا» و تحقّق المسمّى ب «زيد» فى جميع العناوين.

و بعد أن المستثنى قد يكون اسم الظاهر مثل: إلا زيدا، وقد يكون العنوان العام المشتمل على الضمير، و أن البحث في مقام الإثبات يدور مدار ظهور الألفاظ عرفا، و لا يدور مدار البرهان.

فإذا كان عقد الوضع في الجمل واحدا مع وجود الضمير في المستثنى مثل: أكرم العلماء و سلم عليهم و أضفهم إلا الفساق منهم يرجع الاستثناء إلى مرجع الضمائر، و هو اسم الظاهر المذكور في الجملة الاولى بعد أن تكرر عقد الوضع في الجمل الثانيه و الثالثه مع وحدته في الجميع مغايرا للاستعمالات المتداوله، بل ذكره فيها مع الضمير متداول، فلا- محاله يرجع الاستثناء إلى الجميع، و لا يجوز إرجاعه إلى الأخيره فقط عرفا.

و هكذا إن كان عقد الحمل واحدا و عقد الوضع متعددا و المستثنى مشتملا على الضمير مثل: أكرم الفقهاء و الاصوليين و المفسرين إلا الفساق منهم، بلحاظ ارتباط الاستثناء بعقد الحمل، و هو في الجميع واحد. و لا يجوز رجوعه إلى الأخيره؛ إذ الظاهر عند العرف الرجوع إلى الجميع.

و إذا كان عقد الحمل و عقد الوضع كلاهما متعددا، و المستثنى مشتملا على الضمير مثل: أكرم الفقهاء و سلم على المفسرين و أضف الهاشميين إلا- الفساق منهم، يكون الكلام فاقدا للظهور، فيصير مجملا، و لكن الرجوع إلى الأخيره قطعى بعنوان القدر المتيقن لا بعنوان ظهوره فيها.

و أما إذا كان المستثنى من العناوين العامه غير المشتمله على الضمير فلا بد من الالتزام بتحقق الضمير بحسب الواقع، و إنما لم يذكر في الكلام اتكالا على الوضوح و عدم الاحتياج إليه، و إلا يصير المستثنى منقطعا و هو على فرض تجويزه خلاف الظاهر، و يتصور في هذا الفرض أيضا الصور الثلاثه المذكوره- أى كون عقد الحمل واحدا و عقد الوضع متعددا و بالعكس و كونهما متعددا- و في صورتين الاوليين

الظاهر رجوع الاستثناء إلى الجميع و إجمال الكلام في الصورة الثالثة، فكان المستثنى في الصور الستة المذكوره عنوانا كلياً، و قد عرفت إلى هنا أنّ حكم صاحب الكفايه قدس سرّه بإجمال الكلام بعنوان الكلّي ليس بصحيح.

و أمّا إذا كان المستثنى علماً فحينئذ قد يكون المسمّى بـ«زيد» واحداً و مجعماً للعناوين المذكوره بعنوان المستثنى منه، و قد يتحقّق في كلّ عنوان من يكون مسمّى بـ«زيد» في الصورة الاولى قد يكون عقد الحمل في جميع الجمل واحداً مثل: أضف العلماء و الفقراء و الهاشميين إلّا- زيدا. و يرجع الاستثناء هاهنا إلى الجميع بلحاظ ارتباطه بعقد الحمل الذي ذكر في صدر الكلام، فلا يجب ضيافه «زيد» بأيّ عنوان من العناوين.

و قد يكون عقد الحمل متعدّداً مثل: أكرم العلماء و سلّم على الهاشميين و أطعم الفقراء إلّا زيدا، و لا دليل لرجوعه إلى الجميع في هذه الصورة؛ إذ لا- ظهور للكلام، بل الرجوع إلى الأخيره يكون القدر المتيقّن و إلى ما عداها مشكوكاً، و هذا ما يعبر عنه بالإجمال.

و في الصورة الثانيه- أي صورته تحقّق المسمّى بزید في جميع العناوين- إذا كان عقد الحمل واحداً مثل: أضف العلماء و الفقراء و الهاشميين إلّا زيدا فيبتنى الحكم هنا على المسأله الاخرى و هي مسأله استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، و يتحقّق في أصل هذه المسأله ثلاثه أقوال: الأوّل: القول بالاستحاله و الامتناع كما قال به صاحب الكفايه قدس سرّه، الثاني: القول بعدم الجواز عرفاً و لغه، الثالث: القول بالجواز و وقوعه كثيراً ما في الاستعمالات المتداوله مثل استعمال الحروف في مقام الإنشاء.

فعلى القول بالاستحاله لا بدّ من رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيره في المثال، و إلّا يلزم استعمال لفظ «زيد» في أكثر من معنى واحد، و هذا مستحيل، فيتحقّق قرينه عقليه على خلاف ظهور رجوع الاستثناء إلى الجميع، و هكذا على القول بعدم

الجواز؛ لكون عدم الجواز من الواضع قرينه لاختصاص الاستثناء بالجملة الأخيره.

ويمكن أن يقال: إنّ المستثنى فى المثال استعمال فى المعنى العام و الكلى بصوره المجاز و هو المسمى بـ«زيد» كأنه قال من الابتداء: أضف العلماء و الفقراء و الهاشميين إلا من كان مسمى بـ«زيد» من هذه العناوين الثلاثة، فلا استحاله فى البين و لا عدم الجواز، و يرجع الاستثناء إلى الجميع بلا إشكال، فيدور الأمر بين ظهورين أحدهما ظهور الاستثناء فى الرجوع إلى الجميع بلحاظ ارتباطه بعقد الحمل الذى ذكر فى صدر الكلام، و لازم ذلك استعمال لفظ «زيد» فى المسمى بـ«زيد». و الآخر ظهور لفظ «زيد» فى معناه الحقيقى و هو شخص واحد، و إن لم يكن لأحدهما ترجيحاً على الآخر يصير الكلام مجملاً.

و أمّا على القول بالجواز الذى هو المختار فيرجع الاستثناء إلى جميع الجمل بلحاظ ظهور الاستثناء بالرجوع إلى عقد الحمل، و هذا قرينه لاستعمال لفظ «زيد» فى كل من يسمى بـ«زيد» من العناوين الثلاثة المذكوره.

نعم، إن كان عقد الحمل أيضاً متعدداً مثل: أضف العلماء و أطعم الفقراء و سلم على الهاشميين إلا- زيدا لا بدّ من الالتزام بالإجمال؛ إذ لا- دليل لرجوع الاستثناء إلى الجميع؛ لارتباطه بعقد الحمل، و ما هو المتيقن الرجوع إلى الأخيره و ما عداها محلّ الشكّ.

إنّما الكلام فى موارد الحكم بالإجمال، و يمكن أن يتوهم أنّ المتكلم إذا قال:

«أكرم العلماء و أطعم الفقراء و سلم على الهاشميين إلا الفساق منهم» فيكون رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيره ممّا لا شبهه فيه، و لكن بالنسبه إلى سائر الجمل لا- بدّ من المراجعه إلى أصله العموم بلحاظ الشكّ فى تخصيصها مثل سائر موارد الشكّ فى التخصيص. و هكذا فى سائر موارد الحكم بالإجمال.

و لكنّه ليس بصحيح؛ لكون أصله العموم من الاصول العقلائيه، و يصحّ التمسك

بها في الموارد التي احرز مراجعه العقلاء إليها، ولا يصح التمسك بها في موارد اليقين أو الشك بعدم مراجعتهم إليها، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» مثلا و شككنا في وجود الدليل المتصل أو المنفصل بعنوان المخصص لا شك في تمسك العقلاء بأصالة العموم بعد الفحص و اليأس عنه، بخلاف ما نحن فيه؛ لاكتناف الكلام بما يصلح للمخصصيه، و لكن اتكالم المتكلم عليه مشكوك لنا، فإن اختصاص الاستثناء بالجمله الأخير غير معلوم لنا، و في مثل هذا المورد لم يحرز تمسك العقلاء بأصالة العموم، و لا أقل من الشك في تمسكهم بها، و هذا يكفي لعدم صحته تمسكنا بها هاهنا، فلا بد من المراجعة إلى الاصول العمليّه، و هي عبارته عن الاستصحاب، و في صورته عدم جريانه تجرى البراءة، و هكذا إن كان الحكم المذكور في المستثنى منه حكما تحريميا. هذا ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره في موارد الإجمال مع توضيح منا و هو الحق على المختار.

و لكن المحقق النائيني قدس سره (1) يقول في مقام تثبيت أصالة العموم: إن مراد المتكلم بعد ذكر الاستثناء الواحد لا يخلو من الحالين؛ إمّا يرتبط الاستثناء بنظره بالجمله الأخير، و إمّا يرتبط بالجميع، و على الأوّل لا إشكال في أنّ عموم الجمله الاولى و الثانيه محفوظ، و على الثاني لا يمكن إيصال المتكلم إلى غرضه و مراده، فإنّه إذا ذكر إلّا- الفساق عقيب الجمله الأخير يأخذ الاستثناء محلّه، يعنى يوجد الارتباط مع الجمله الأخير، فهذه العبارة لا- يكون قابلا- للجمع مع إرادته رجوع الاستثناء إلى الجميع، فنكشف من هذا التعبير أنّ مراده رجوع الاستثناء إلى الأخير، فتبقى الجمله الاولى و الثانيه بعمومها.

و الجواب عنه: أنّ هذا البيان صحيح إن كان المتكلم في مقام بيان تمام مراده لا- في مقام الإجمال الذي معناه تعلق غرض المتكلم بعدم بيان كلّ المراد، بل يكون في صدد بيان بعض المراد. و ما نحن فيه من هذا القبيل، فكيف لا يمكن إيصال المتكلم إلى

ص: ٢٤٢

غرضه و المفروض أنه لا ظهور للاستثناء في الجملة الأخيرة؟! فهذا البيان ليس بصحيح.

فصل: في تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد

إشاره

في تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد

وقع الاختلاف في تخصيص عمومات الكتاب و تقييد مطلقاته بخبر الواحد المعبر، و قال أكثر العلماء بجوازه، و قال بعض منهم بعدم جوازه، و توقّف البعض الآخر بعد أن قال: لا- إشكال في تخصيصها بالخاص الكتابي و بخبر الواحد المحفوف بالقرينه القطعيه و بالخبر المتواتر (١).

و استدلل للجواز

أولاً: بأنه قد استقرت سيره الأصحاب على العمل بأخبار

الآحاد في قبال عمومات الكتاب،

مع اتصال هذه السيره بزمان الأئمه عليهم السلام الكاشفه عن رضاهم بذلك، فلذا نرى في الكتب الفقهيته تخصيص عمومات الكتاب نظير أوفوا بالعقود (٢) بمثل نهى النبي عن بيع الغرر (٣)، و أمثال ذلك.

و ثانياً: بأنّ دائره حجيه خبر الواحد لو كانت منحصره بما لا- يكون في مقابله عموم الكتاب للزوم إلغاء الخبر بالمزّه أو ما بحكمه، ضروره أنّ خبر الواحد الذي لا يكون مخالفاً لعموم الكتاب، إمّا معدوم و إمّا نادر و هو كالمعدوم؛ إذ الأخبار متضمّنه لبيان الأمر الزائد على عمومات الكتاب، فإننا نستفاد الأجزاء و الشرائط و خصوصيات العبادات و المعاملات منها و لغويّتها مستلزم لتعطيل أكثر الأحكام مع توصيه الأئمه عليهم السلام بحفظها و ضبطها و مراقبه عنها.

ص: ٢٤٣

١- (١) انظر معالم الدين: ١٤٠-١٤١.

٢- (٢) المائده: ١.

٣- (٣) الوسائل ٤٤٨: ٧، ب ٤٠ من أبواب آداب التجاره، ح ٣.

و يمكن أن يقال بأن العام الكتابي قطعي الصدور و خير الواحد ظني الصدور فكيف يمكن تخصيصه به؟!

و الجواب عنه يحتاج إلى توضيح بأن المولى إذا قال لعبده: «أكرم كل عالم» ثم قال بعد مدّه: «لا تكرم زيد العالم» لا شك في عدم جريان أصاله العموم و تخصيص أكرم كل عالم، مع أنّ كلاهما قطعي الصدور.

كما أنّه لا شك في جريان أصاله العموم إذا صدر عن المولى: «أكرم كل عالم» و احتمال العبد صدور المخصّص أيضا عنه، و لكن لم يجده بعض الفحص.

و أمّا إذا علم المكلف بصدور أكرم كل عالم عنه و قامت قرينه ظنيّه معتبره مثل خبر الثقة بصدور لا تكرم زيد العالم أيضا عنه مع أنّه حجّه عند العقلاء، فلا إشكال في أنّ طرفي المعارضه عباره عن العام القطعي الصدور و الخاص الظني الصدور، و معلوم أنّه للعام عباره عن أصاله العموم التي يرتبط بالدلاله، و للخاص عباره عن الصدور، و صدور العام كدلاله الخاص خالي عن المعارض، و لا يمكن حفظ أصاله العموم في العام، و صدور الخاص عن المولى، فلا بدّ من أخذ أحد منهما.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ أصاله العموم مستنده إلى بناء العقلاء، كما أنّ حجّيه خبر الثقة مستنده إليه، إلّا أنّ التمسّك بأصاله العموم مشروط عندهم بعدم الدليل المعتبر في مقابلها، و الشاهد على ذلك تقديم الخاص على أصاله العموم في الفرض الأوّل عندهم، بخلاف خبر الثقة فإنّه حجّه مطلقا، و الشاهد على ذلك حكمهم بتساقط الخبرين المتعارضين على القاعده، و معنى التساقط أنّ كلّ منهما حجّه في نفسه، و التساقط يكون بلحاظ عدم إمكان الجمع بينهما لا أنّ كلّ منهما يصير فاقدا للحجّيه بلحاظ تحقّق المعارض و المخالف، فيكون خبر الثقة مقدّما على أصاله العموم بنحو الورود بلحاظ انعدام شرط حجّيتها.

و هكذا في العام الكتابي فإنّه و إن كان قطعي الصدور و لكن تستفاد دلالتة من

طريق أصاله العموم، و إذا كان فى مقابله خبر الثقة فلا بدّ من الأخذ به و جعله مخصّصا للعام الكتابى. هذا هو الوجه الأوّل الذى استدل به المانعون.

أما الوجه الثانى: و هو أنّ أدلّه حجّيه خبر الواحد غير شامله للخبر المخالف

مع كتاب الله

، و إن كانت المخالفه بصوره التخصيص فإنّ دليل حجّيه الخبر- و هو الإجماع- لى، و المتيقّن منه هو الخبر غير المخالف للكتاب، فلا يشمل المخالف، فالمخالف يبقى تحت عدم حجّيه الأمارات غير العلميه.

و الجواب عنه أوّلا: أنّ المراد من الإجماع إن كان إجماعا اصطلاحيا فهو لم يتحقّق أصلا بلحاظ مخالفه عدّه من الأصحاب من القدماء و المتأخّرين فى مسأله حجّيه خبر الواحد، و إن كان المراد منه بناء العقلاء فلا فرق من حيث بناء العقلاء بين أن يكون الخبر مخصّصا أو مقيدا للكتاب أم لا، مع أنّ دليل الحجّيه لا ينحصر ببناء العقلاء، بل ما هو المهّم من الأدلّه كما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه الأخبار المتواتره الإجماليه؛ بمعنى القطع بصدور بعضها عن الأئمه عليهم السّلام فلا بدّ من الأخذ المتيقّن من العناوين المذكوره فيها، و هو خبر العادل، و لا نرى فيها تقييد الخبر بعدم كونه مخصّصا أو مقيدا للكتاب.

و ثانيا: أنّه لو فرض انحصار الدليل بالإجماع و كونه إجماعا اصطلاحيا و لا- بدّ لنا من الأخذ بالقدر المتيقّن فى الموارد المشكوكه، و لكن لا يكون ما نحن فيه منها للقطع بأنّ معقد الإجماع يشمل الخبر المخصّص للكتاب أيضا، و الشاهد على ذلك أوّلا: أنّ انحصار دائره حجّيه خبر الواحد بما لا يكون مخصّصا أو مقيدا للكتاب مستلزم لإلغاء الخبر بالمرّه أو ما بحكمه، و معناه قيام الإجماع على حجّيه ما لا يتحقّق له مصداق أو يكون نادرا، و النادر كالمعدوم. و ثانيا: أنّ سيره عمليه الأصحاب بتخصيص و تقييد الكتاب بخبر الواحد كاشفه من أنّ مراد المجمعين هو اعتبار حجّيه خبر الواحد مطلقا، فنعلم أنّ الخبر المخصّص أيضا داخل فى معقد الإجماع.

ص: ٢٤٥

أنّ الأخبار الدالّة على طرح الخبر المخالف للقرآن على كثرتها و اختلاف تعبيراتها من كون ما خالف قول ربّنا «باطلا» و «زخرفا» و «لم نقله» و «فاضربوه على الجدار» كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه و غير ذلك. و تدلّ على طرح كلّ خبر مخالف للكتاب و إن كانت مخالفته بصوره التخصيص و التقييد؛ إذ الموجه الكليّ و السالبه الجزئيّ و بالعكس متناقضان و يكون العام و المخصّص كذلك.

و الجواب عنه أوّلا: أنّ المخالفه بالعموم و الخصوص ليست مخالفه عند العرف و في مقام التقنين، بل الطريق المتداول بين العقلاء جعل القانون بصوره العام ثم استثناء بعض الموارد بصوره التبصره، و لم يتخذ الشارع طريقا خاصّا في باب التقنين، فلذا يحمل العام على الخاص و المطلق على المقيّد عند العرف بدون التوقّف و التحير و المراجعه إلى الأخبار العلاقيه.

و ثانيا: لو سلّم صدق المخالفه عليها فهي خارجه عنها حكما، كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه و يتحقّق شواهد متعدّده لعدم كون العموم و الخصوص من المتخالفين.

الشاهد الأوّل: أنّه يتحقّق في كتاب الله العام و الخاص كقوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (١) و قوله تعالى في آيه اخرى: أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا (٢) و لا يكون للآيه عنوان سوى التخصيص و تحريم الربا بها مع أنّه من العقود المتداوله بين الناس يكون مخالفها، لعموم الآيه الاولى.

و الحال أنّه ذكر عدم الاختلاف في القرآن بعنوان الدليل لإعجاز القرآن كما أشار إليه قوله تعالى: لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (٣)، و من هنا

ص: ٢٤٦

١-١ (١) المائده: ١.

٢-٢ (٢) البقره: ٢٧٥.

٣-٣ (٣) النساء: ٨٢.

نستكشف خروج العام و الخاص من عنوان المتخالفين، على أنّ تخصيص الكتاب بخبر الواحد المحفوف بالقرينه القطعيه يجوز حتى عند المانعين، فإن كان الخير مخالفا للكتاب يكون قطعي الصدور أيضا كذلك، و قطعيه صدوره لا توجب لخروجه عن دائره التخالف، و هذا يهدينا إلى عدم صدق عنوان المتخالفين على العموم و الخصوص.

الشاهد الثاني: أنّه لا شكّ في عدم كون المخصّص المتّصل مخالفا و متناقضا مع العام، و الوجدان حاكم بعدم الفرق بينه و بين المخصّص المنفصل من هذه الجبهه، و لا يمكن الالتزام بكونه مخالفا مع العام بخلافه، فكلاهما لا يكونا متناقضان معه.

الشاهد الثالث: أنّ سياق قوله عليه السلام: ما خالف قول ربنا لم نقله (١). و أمثال ذلك يكون آبيا عن التخصيص، هذا ممّا لا شبهه فيه، مع أنّنا نعلم إجمالا- بصدور روايات المخالف لعموم الكتاب و إطلاقاته عن الأئمه عليهم السلام بعد ملاحظه الكتب الروائيه، فكيف يمكن الجمع بين هذه الروايات و قوله عليه السلام: ما خالف قول ربنا لم نقله مع أنّ الظاهر منه عدم صدور روايه المخالف للكتاب أصلا حتى روايه واحده؟! و نستكشف من ذلك أنّ العموم و الخصوص خارج عن دائره التخالف.

الوجه الرابع: الذي استدلّ به المانعون أنّ عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد

من المسلم و ممّا لا شكّ فيه، فلا يجوز التخصيص به أيضا؛ إذ لا فرق بين النسخ و التخصيص، بل النسخ تخصيص في الأزمان و التخصيص المصطلح تخصيص في الأفراد، فإنّ التخصيص يوجب خروج الأفراد العرضيه و الموجوده في زمان التخصيص كالفساق من العلماء، و النسخ يوجب خروج الأفراد الطوليّه و الموجوده بعد زمان النسخ.

ص: ٢٤٧

١- (١) انظر الوسائل ١٠٦: ٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي.

و الجواب عنه أولاً: أن القاعدة و إن كانت مقتضيه لعدم الفرق بينهما، إلا أن الإجماع على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد أوجب الفرق بينهما، و لولاه لقلنا بالجواز في كليهما، و لا- بدّ من الاقتصار في المتيقن فيما خالف القاعدة، و هو النسخ دون التخصيص.

و ثانياً: أن قياس النسخ بالتخصيص مع الفارق، حيث إنّ الدواعي لضبط نواسخ القرآن كثيره، و لذا قلّ الخلاف في تعيين موارد بخلاف التخصيص. توضيح ذلك: أن طريق إثبات القرآنيه بأن هذه الآيه أو السوره جزء من القرآن منحصر بالإجماع و التواتر، فلذا رد قرآنيه قول عمر: إذا زنيا الشيخ و الشيخه فارجموهما البته نكالا من الله و الله عزيز حكيم، و لم يقبل منه أحد، و إن التزم المتأخرين من العامه بنسخ آيه الرجم تلاوه و بقائها حكما في مقام توجيه ادعائه، كما قالوا أيضا: إنه صحيح ما يروى عن عائشه و أنّ ممّا أنزل في القرآن: عشر رضعات معلومات يحرم من... فنسخن بخمس رضعات معلومات... و هذا هو التحريف، مع اتّهامهم للشيعه بأنهم قائلون بذلك، و الحال أنّهم أنكروا التحريف من الصدر الأوّل إلى يومنا هذا بأشدّ الإنكار.

و بالنتيجه لا يعقل نسخ الكتاب بخبر الواحد بعد انحصار طريق إثباته بالتواتر و الإجماع و كونه بعنوان المعجزه الباقيه إلى يوم القيامه لرسول الله صلّى الله عليه و آله، فلا بدّ من نسخه بآيه اخرى أو الإجماع و الخبر المتواتر، بخلاف التخصيص فإنّه تبيين و تفسير للعام، فخبر الواحد لا يصلح لأن يكون ناسخا للقرآن.

ثمّ إنه وقع البحث في تحقّق آيه الناسخ و المنسوخ في القرآن، و أنكره بعض الأعلام قدّس سرّه إلا في آيه النجوى بلحاظ ظهور العبارة في المنسوخيه و هو قوله تعالى:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صِدْقَهُ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ * أَسْفَقْتُمْ أَن تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صِدَقَاتٍ ...

(١)، و لم يعمل بهذه الآيه سوى أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السّلام بناء على الروايات، و عليك بالمراجعه إلى التفاسير.

فصل: في دوران الخاص بين كونه مخصّصا و ناسخا

الصورة الاولى

لا- يخفى أنّ الخاص و العام المتخالفين في الحكم يختلف حالهما ناسخا و مخصّصا و منسوخا، فيكون الخاص مخصّصا تاره و ناسخا مرّه و منسوخا اخرى، و ذلك لأنّ الخاص إن كان مقارنا مع العام- بأن صدرا في آن واحد من معصومين أو من معصوم واحد في مجلس واحد- أو واردا بعده قبل حضور وقت العمل به، فلا محيص عن كونه مخصّصا و بيانا له، هذا ما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢) في هاتين الصورتين، و الحقّ معه في الصورة الاولى.

و في الصورة الثانيه

لقائل أن يقول: بجريان كلا العنوانين- أي المخصّصيه و الناسخيه معا- و ثمره النسخ و التخصيص أنّه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأسا و من أول الأمر، مثلا: إذا قال المولى في يوم السبت:

«أكرم العلماء يوم الجمعة» ثمّ قال في يوم الإثنين: «لا تكرم زيدا العالم» فلا يجب إكرامه على التخصيص رأسا، و على النسخ يبنى على ارتفاع حكمه عن حكم العام من حين ورود الخاص، بعد صلاحية الخاص للناسخيه و المخصّصيه معا.

و يتحقّق هنا قولان:

الأول: ما نقل عن بعض الأعظم (٣) و هو عدم إمكان النسخ أصلا، فإنّ صدور

ص: ٢٤٩

١-١ (١) المجادله: ١٢-١٣.

١-٢ (٢) كفايه الاصول ٣٦٨: ١.

١-٣ (٣) معالم الدين: ١٤٣.

الأحكام الواقعيه في مقابل الأحكام الصوريه و الأوامر الامتحتايه يكون بداعي موافقه المكلف و تحقّق المأمور به خارجا. فإن حملنا الخاص على التخصيص في المثال يكون مبيّنا لمراد جدّي المولى، و أنّ إرادته الجدّيه تعلق من الابتداء بإكرام علماء غير زيد. و إن حملناه على النسخ يكون معناه رفع الحكم الثابت في الشريعه بعد اعتقاد المكلف باستمراره بحسب إطلاق الدليل، و لكن المانع من النسخ أنّه كيف يمكن أن يكون حكم العام حكما واقعيّا صادرا بداعي الإتيان في الخارج مع كون الخاص ناسخا له قبل حضور وقت العمل بالعام؟! أو لا يصدق هنا رفع الحكم الثابت في الشريعه الذي هو معنى النسخ؛ إذ لا يمكن نسخ الحكم الثابت بداعي العمل قبل وقت العمل به، فلا بدّ من الحمل على التخصيص، و لا مجال للنسخ.

الثاني: ما قال به المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) و هو القول بالتفصيل بأنّ القضيه المشتمله على الحكم العام إن كانت بنحو القضيه الخارجيه مثل أن يقول المولى: «أكرم كلّ عالم موجود بالفعل» يعنى كلّ إنسان يكون في حال صدور هذا التكليف متّصفاً بأنّه عالم، ثمّ قال بعد يومين: «لا- تكرم زيدا العالم» مع كونه في زمان صدور العام موجودا و عالما، فلا بدّ من حمل هذا الخاص الصادر قبل حضور وقت العمل بالعام على التخصيص، فإنّ معنى النسخ هنا أن يكون «زيد» في هذين اليومين واجب الإكرام بالوجوب الواقعي و بداعي الإتيان به في الخارج، و لا وجه له و لا أثر.

و إن كانت القضيه المشتمله على الحكم العام بنحو القضيه الحقيقيه بمعنى كون الموضوعات و المكلفين مقدّره الوجود، و حينئذ قد يكون الحكم العام واجبا موقّتا و قد يكون واجبا مطلقا، و المفروض في الأوّل صدور الدليل المرّد بين الناسخ و المخصّص قبل حضور وقت الواجب الموقّت، مثلا صدر عن البارى في شهر رجب

ص: ٢٥٠

آيه: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ (١)، و صدر عنه فى شهر شعبان آيه: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ (٢)، فلا بد هنا أيضا من الالتزام بالتخصيص؛ إذ لا وجه و لا أثر لوجوب الصوم على المسافر و المريض فى فاصله نزول الآيتين، و لا يتصور له مصلحه حتى نقول به و الالتزام بنسخه.

و أمّا على الثانى- أى كون القضية المشتمله على الحكم العام بنحو القضية الحقيقيه غير الموقته- مثل أن يقول المولى: «أكرم العلماء» بدون أى خصوصيه فى الموضوعات و المكلفين، بعد فرض وجود المعدومين و اتصاف غير العلماء بالعالميه، و صدر عنه بعد يومين الدليل المرّد بين الناسخ و المخصّص، فلا- مانع من كونه ناسخا؛ إذ لا يشترط فى صحّحه جعل الحكم العام وجود الموضوع له أصلا، فإنّ المفروض أنّه جعل على موضوع مقدّره الوجود، و يصدق حينئذ رفع الحكم الثابت فى الشريعه.

و الجواب عنه أنّه لا- يكفى فى القضية الحقيقيه مجرد فرض وجود موضوعها فى الخارج؛ إذ يلزم لغويه جعل الحكم بداعى الإتيان فى الخارج مع التفتات الآمر بانتفاء شرط فعليته فيه، بل الحكم فى القضية الحقيقيه يحمل على العنوان بصوره القانون الكلى، كقوله تعالى: وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (٣) يعنى كلّ من وجد و صار مستطيعا يجب عليه الحجّ، و لا يكون من الفرض و التقدير أثر و لا خبر، و على هذا كيف يمكن الالتزام بالنسخ بعد جعل الحكم الواقعى بداعى الإتيان فى الخارج و حمله على عنوان المستطيع بصوره العموم، و قول المولى بدليل النسخ أنّه لا يجب الحجّ على زيد المستطيع بعد أوّل شهر شوّال مثلا؟!.

و لا يتصور ملاك لوجوب الحجّ بالنسبه إليه فى فاصله نزول آيه الحجّ و صدور

ص: ٢٥١

١- (١) البقره: ١٨٣.

٢- (٢) البقره: ١٨٤.

٣- (٣) آل عمران: ٩٧.

الدليل الناسخ، ولا وجه لثبوته في هذه المدّة حتى يصدق عليه رفع الحكم الثابت في الشريعة، فلا يصحّ التفصيل المذكور في كلامه قدّس سرّه.

الصورة الثالثة: أن يكون الخاصّ وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام

و يمكن أن يقال: يكون في هذه الصورة ناسخاً لا مخصّصاً؛ إذ لو كان مخصّصاً لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح بلا ريب، مع أنّ المخصّص يكون مبيّناً للعام.

و الجواب عنه: أنّ هذا مغاير مع السيره العمليه المستمرّه بين الفقهاء من جعل الخاص مخصّصاً عاماً، وإن كان زمان صدوره متأخراً عنه، فلذا نرى جعلهم ما ورد في لسان الصادقين و العسكريين عليهم السلام مخصّصاً لعمومات الكتاب و الروايات النبويّه، بدون ملاحظه أنّه تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما هو حال غالب العمومات و الخصوصيات في الآيات و الروايات، وإن قلنا بناسخيه الخصوصيات في جميع هذه الموارد، فلا بدّ من الالتزام بقله موارد التخصيص، مع أنّ القول بالتخصيص مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة، فيتحقّق هنا عويصه.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) في مقام حلّ العويصه: إنّ العام إذا كان وارداً لبيان الحكم الواقعي يكون الخاص الوارد بعد حضور وقت العمل به ناسخاً له، وإذا كان وارداً لبيان غيره يكون الخاص مخصّصاً له.

و معلوم أنّ الحكم الواقعي قد يكون في مقابل الحكم الظاهري الذي أخذ الشكّ في موضوعه، بمعنى تعلّقه على العنوان الواقعي مثل تعلّق الحكم بالنجاسه على الخمر بدون دخاله علم المكلف به و جهله. و قد يكون في مقابل الأوامر الاختباريه و الامتحتايّه، بمعنى جعله بداعي الإتيان في الخارج كما ذكرناه.

و توضيح كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه: أنّ العام إن كان لبيان الحكم الواقعي -بمعنى

ص: ٢٥٢

صدوره من الابتداء للعمل به-فلا معنى لتأخير مخصّصات به؛ إذ لا شكّ في قباحتها و عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة الذى يلزم هنا على القول بالتخصيص فلا بدّ من كونه ناسخا له، و إن لم يكن العام لبيان الحكم الواقعى و لم يكن جعله للعمل به من ابتداء الصدور بجميع خصوصياته بل كان جعله بعنوان القانون الكلى لمصلحه و كان الغرض متعلّقا بتأخير مقيداته و مخصّصات إلى مدّه فلا مانع هاهنا من كون الخاص مخصّصا له، كما هو الحال فى غالب العمومات و الخصوصات فى الآيات و الروايات، و لا مانع من تأخير البيان هنا، فيكون الناس مكلفين بالعمل بها ما لم يرد عليها مخصّص.

و استشكل عليه بأنّه لا يتحقّق لنا طريق لتشخيص النوعين من العام و أنّه من قبيل الأوّل حتّى يكون الخاص ناسخا له، أو من قبيل الثانى حتّى يكون مخصّصا له.

و يمكن أن يكون طريق تشخيصهما إمّا نفس المخصّصات-بأنّ العام الكتابى إن كان مخصّصا بعد وقت العمل به-فهو من قبيل الثانى و إن لم يكن له مخصّصا أصلا، أو صدر مخصّصاته قبل حضور وقت العمل به فهو من قبيل الأوّل، و إمّا تحقّق القرينه -بأنّ العام الكتابى إن كان محفوظا بالقرينه بأنّه صدر ضربا للقاعده-فهو من قبيل الثانى، و إلّا يكون مبيّنا للحكم الواقعى.

و معلوم أنّ كلاً- من الطريقتين لا يخلو عن إشكال؛ بأنّه على الأوّل يبقى إشكال قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بحاله؛ إذ العام على هذا الفرض ظاهر فى إرادته العموم واقعا، و المخصّصات المتأخّره عنه الوارده بعد حضور وقت العمل به كاشفه عن عدم إرادته العموم فيه، و هذا بعينه هو تأخير البيان عن وقت الحاجة، و دليل قبحه أنّه يوجب وقوع المكلف فى الكلفه و المشقّه من دون مقتضى لها فى الواقع، أو أنّه يوجب إلقائه فى المفسده، أو يوجب تفويت المصلحه عنه، كما إذا كان العام مشتملا على حكم ترخيصى فى الظاهر، و لكن كان بعض أفرادها فى الواقع واجبا أو محرّما،

فإنه على الأول يجب تفويت المصلحه الملزمه عن المكلف، و على الثانى يوجب إلقائه فى المفسده، و كلاهما قبيح من المولى الحكيم.

و على الثانى فلا- ظهور للعام فى العموم فى مقام الإثبات حتى يتمسك به بعنوان المرجع؛ إذ المولى كأنه يقول على هذا الفرض: إن صدور العام لا يكون للإجراء و الإتيان به خارجا، فلا ينعقد له ظهور فى العموم و لا يكون حججه فى ظرف الشك.

و لكن نقول فى مقام الدفاع عن المحقق الخراسانى قدس سره: إننا نختار الطريق الثانى لتشخيص النوعين من العام، و لا يرد عليه الإشكال المذكور؛ إذ يمكن أن يكون صدور العام بكيفيه النوع الثانى، و لكنه مع ذلك كان مرجعا فى موارد الشك فى التخصيص، فلا مانع عن جريان أصاله العموم إلا فى مورد العلم بالتخصيص و إن كان العام مبينا للحكم الظاهرى لكونه مغنيا بغايه العلم، و لا- فرق من هذه الجبهه بينه و بين العام المبيّن للحكم الواقعى و يترتب على صدور هذا النوع من العام و جعله آثارا متعدده، منها كونه مرجعا فى موارد الشك فى التخصيص، و منها استفاده المكلف منه التهيؤ للعمل به بعد تعيين حدوده و صدوره، فإنّه صدر للإتيان به فى الخارج و لا- يكون لغوا و بلا- أثر إلى يوم القيامه، فلا مانع من التمسك بعمومه إلا إذا أحرز التخصيص.

و لكنه يتحقق فيما اختاره صاحب الكفايه قدس سره تبعا للشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره الامور المستبعده:

منها: أنه لا وجه لتقسيم العمومات القرآنيه على نوعين مذكورين أى: ورود بعضها لبيان الحكم الواقعى، بمعنى الإتيان به من حين الصدور، و ورود بعضها لبيان الحكم غير الواقعى- بمعنى صدوره بعنوان القانون الكلى لا للعمل به- و لا شاهد لهذا فى الروايات و التفاسير.

و منها: أن تشخيص النوعين المذكورين من طريق ورود المخصّص بعد حضور

وقت العمل به و عدمه خارج عن ماهيته العام، فإنّ واجديه المخصّصين و فاقديته لا يوجب التغيير في ماهيته العام، و لا بدّ من ملاحظه النوعية إلى نفس الشيء، لا أنّه إذا كان هناك مخصّص بعد حضور وقت العمل بالعام فهذا نوع من العام، و إذا لم يكن هناك مخصّص فهذا نوع آخر منه.

و منها: أنّ حمل عنوان الحكم الواقعي و غير الواقعي بالمعنى المذكور على العام لم يسمع من غيرهما، و لا- يتحقّق في كلام الاصوليين و الكتب الاصولية، فإنّ لم يتحقّق لنا طريق لحلّ العويصه المذكوره سوى ما ذكر في كلامهما لا مانع من الالتزام بهذه الامور المستبعده، و مع فرض تحقّقه لا وجه للالتزام بها.

و لا بدّ لنا من بيان مقدّمه لحلّ العويصه بأنّ أساس الإشكال كما عرفت أنّ ما ورد في كلام الصادقين و العسكريين عليهم السلام مثلا- إن كان مخصّصا لعمومات الكتاب يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، و إن كان ناسخا يلزم كثره النسخ و ندره المخصّص، مع أنّ الأمر بالعكس قطعاً.

و نحن نقول: بأنّه مخصّص كما استقرّت عليه السيره العمليه المستمرّه بين العلماء بدون ملاحظه الفاصله بين العام و الخاص، و سلّمنا أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح، و لكن اتّصاف الأشياء و العناوين بالقبح العقلي مختلف؛ بأنّ بعضها تكون علّه تامّه للقبح بحيث كلّ ما تحقّق العنوان يتحقّق القبح العقلي، و لا يكون قابلاً للانفكاك عنه، مثل عنوان الظلم فإنّه لا ينفكّ عنه بوجه، و بعضها يكون مقتضياً للقبح في نفسه ما لم يعارضه عنوان أقوى، مثل عنوان الكذب فإنّه قبيح في نفسه، و إذا عارضه عنوان آخر كالإصلاح بين الناس مثلاً يكون حسناً بل لازماً.

و معلوم أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة في نفسه ليس بقبيح، بل يكون قبحه لاستلزامه لأحد من الامور الثلاثة:

الأول: أنّه يوجب وقوع المكلف في الكلفه و المشقّه من دون مقتض لها في

الواقع، كما إذا افترضنا أنّ العام مشتمل على حكم إلزامي في الظاهر و لكن كان بعض أفراده في الواقع مشتملا على حكم ترخيصي، فتأخير البيان يوجب إلزام المكلف و وقوعه بالنسبة إلى تلك الأفراد المباحه في المشقّه و الكلفه، من دون موجب و مقتض لها.

الثاني: أنّه يوجب إلقاء المكلف في المفسده، كما إذا كان العام مشتملا على حكم ترخيصي في الظاهر و لكن كان بعض أفراده في الواقع محرّما فإنّه يوجب إلقاءه في المفسده.

الثالث: أنّه يوجب تفويت المصلحه عنه، كما إذا كان العام مشتملا على حكم ترخيصي في الظاهر و لكن كان بعض أفراده في الواقع واجبا فإنّه يوجب تفويت المصلحه الملزمه عن المكلف، و لا شكّ في قباحه الجميع من المولى الحكيم.

و لكن من المعلوم أنّ هذا القبيح قابل للرفع، ضروره أنّ المصلحه الأقوى إذا اقتضت إلقاء المكلف في المفسده أو تفويت المصلحه عنه أو إلقاءه في الكلفه و المشقّه فلا قبح فيه أصلا، فلا يكون قبح هذه العناوين كقبح الظلم ليستحيل انفكاكها عنه، بل هو كقبح الكذب، يعنى أنّها في نفسها قبيح مع قطع النظر عن طرؤ أيّ عنوان حسن عليها، كما يتحقّق نظير هذا المعنى في مسأله التعبد بالظنّ مثل حجّيه خبر الواحد، و أمثال ذلك.

فلا- مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجه إذا اقتضته المصلحه الملزمه التي تكون أقوى من مفسده التأخير أو كان في تقديم البيان مفسده أقوى من مفسده تأخيره و لا يكون حينئذ قبيحا، بل هو حسن و لازم، فيكون ورود مخصّصات عمومات الكتاب في لسان الأئمّه عليهم السّلام تدريجا لمصلحه أقوى.

و يشهد على ذلك أوّلا: أنّ بيان الأحكام في أصل الشريعة المقدّسه أيضا كان على نحو التدرّج واحدا بعد واحد لمصلحه تقتضى ذلك و هي التسهيل على الناس

و رغبتهم إلى الدّين. و معلوم أنّ هذه المصلحه أقوى من مصلحه الواقع التي تفوت عن المكلف، فلذا نلاحظ في الروايات أنّ بعض الأحكام صار مشروعاً في أواخر عمر رسول الله صلّى الله عليه و آله مثل مشروعته حجّ التمتع في حجّه الوداع.

و ثانياً: أنّه قد ورد في بعض الروايات أنّ عدّه من الأحكام بقيت عند صاحب الأمر روى و أرواح العالمين لتراب مقدمه الفداء و هو عليه السّلام بعد ظهوره بيّن تلك الأحكام للناس، فلا مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا كانت فيه مصلحه مقتضيه لذلك أو كان في تقديمه مفسده مانعه عنه، و حلّ العويصه من هذا الطريق أولى من الطريق المذكور في كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه.

الصورة الرابعة: ما إذا ورد العام بعد الخاص،

و قبل حضور وقت العمل به ففي هذه الصورة يتعيّن كون الخاص المتقدم مخصّصاً للعام المتأخّر؛ إذ لا إشكال في تقديم بيان العام عليه، إلا أنّ بيانه الخاص تكشف بعد صدور العام عن المولى، و احتمال ناسخيه العام للخاص مردود بأنّها مستلزم لأن يكون جعل الخاص لغوا محضاً؛ إذ لا يترتب عليه أثر، و هو لا يمكن من المولى الحكيم.

الصورة الخامسة: ما إذا ورد العام بعد الخاص و بعد حضور وقت العمل به

، و المفروض أنّ حكم الخاص مستمرّ على الظاهر، ففي هذه الصورة يقع الكلام في أنّ الخاص المتقدم مخصّص ص للعام المتأخّر، أو أنّ العام المتأخّر ناسخ للخاص المتقدم بعد إمكان كليهما بحسب مقام الثبوت؛ إذ الخاص لا يكون فاقداً لشرائط المخصّصيه، كما أنّ ناسخيه العام لا يستلزم لغويه جعل حكم الخاص، و تظهر الثمره بينهما حيث إنّ على الأوّل يكون الحكم المجعول في الشريعة المقدّسه هو حكم الخاص دون العام، و كان مورد الخاص خارجاً عن دائره العام إلى الأبد، و على الثاني ينتهى حكم الخاص بعد ورود العام، فيكون الحكم المجعول في الشريعة المقدّسه بعد وروده هو حكم العام.

و يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدس سره (١) أنّ الأظهر أن يكون الخاص مخصّصاً، و قال في وجه ذلك: أنّ كثره التخصيص في الأحكام الشرعيّه حتى اشتهر ما من عام إلّا و قد خصّ، و ندره النسخ فيها جدّاً أوجبت كون ظهور الخاص في الدوام و الاستمرار، و إن كان بالإطلاق و مقدّمات الحكمه أقوى من ظهور العام في العموم و إن كان بالوضع؛ بمعنى أنّ ناسخيّه العام مستنده إلى جريان أصاله العموم في دليل العام و مخصّصيه الخاص مستنده إلى جريان أصاله الإطلاق من حيث الزمان في دليل الخاص، و لا شكّ في تقدّم أصاله العموم على أصاله الإطلاق قاعده في موارد أخرى، بخلاف ما نحن فيه، بلحاظ مانعيّه كثره التخصيص و قلّه النسخ عنه.

و استشكل عليه أوّلاً: بأنّ هذا يرجع إلى أن يدلّ دليل خاص بالدلاله اللفظيه على أصل الحكم، و بالدلاله الإطلاقيه على استمراره و دوامه. و هذا أمر مستحيل، ضروره أنّ استمرار الحكم في مرتبه متأخره عن نفس الحكم، و لا يمكن أن يكون دليل واحد متكفلاً لكليهما؛ لكون الدوام و الاستمرار بمنزله العرض و الصفه للحكم، فلا بدّ من إثبات الحكم ثمّ اتّصافه بذلك.

كما أنّه لا يصحّ استصحاب بقاء حكم خاص بعد ورود العام أو استصحاب عدم النسخ؛ إذ لا شكّ في تقدّم أصاله العموم الجاربه في طرف العام عليه، إمّا بنحو الوجود و إمّا بنحو الحكومه؛ إذ لا يبقى مجال للأصل العملي إذا تحقّق الأصل اللفظي.

و كما أنّه لا يصحّ ترجيح جانب التخصيص بمساعدته حديث معروف بأنّ: حلال محمّد صلّى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة (٢)، بمعنى أنّ كلّ الأحكام في الشريعه المقدّسه ثابت و مستمرّ إلى يوم القيامة، بعد أنّ سياق هذه العبارة آبي عن التخصيص يمنع عدم الاستمرار حتّى في مورد واحد.

ص: ٢٥٨

١-١ (١) كفايه الاصول ٣٦٨:١-٣٧١.

٢-٢ (٢) الوسائل: ١٨، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٤٧.

ووجه عدم صحته أنّ الحديث يكون في مقام بيان أنّ شريعته الإسلام خاتمه الشرائع والأديان، وهذا لا يتنافى مع ارتباط النسخ والمنسوخ بالشريعة، فإنّ الحديث لا يكون ناظرا إلى المعنى المذكور حتّى يكون قابلا للتمسك في مورد الشكّ في النسخ، بعد قطعته وقوع النسخ نادرا في الشريعة المقدّسه.

و استشكل عليه ثانيا: بأنّ الخاص لا يصلح لأن يكون مخصّصا للعام، فإنّ صلاحيته للتخصيص تتوقّف على جريان مقدمات الحكمه و هي غير جاريه هنا؛ إذ العام المستند إلى الوضع قرينه على تقييد الخاص و مانع عن تماميه مقدمات الحكمه بالنسبه إليه، فلا يكون إطلاقا للخاص حتّى يكون معارضا مع أصاله العموم الجاريه في العام.

و لكن هذا الإشكال مبنيّ على القول بكون المراد من عدم القرينه الذي يكون من مقدمات الحكمه عدم القرينه مطلقا سواء كانت متّصله أم منفصله، لا- على القول بكون المراد منه عدم القرينه المتّصله، كما يقول به صاحب الكفايه قدّس سرّه إذ المفروض ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص فتكون قرينه منفصله.

و التحقيق في هذا الفرض أيضا كون الخاص مخصّصا للعام كما استقرّت عليه السيره المستمرّه بين الفقهاء بدون ملاحظه تاريخ صدور العام و الخاص من حيث التقدّم و التأخر، و حضور وقت العمل بأحدهما و عدمه، و قد مرّ أنّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه ليس من قبيل قبح الظلم، و المصالح المقتضيه له أوجب صدور المخصّصات بصوره التدرّج و التدرّج.

و ما هو المهمّ هنا أنّ نسخ القانون من وظيفه المقتنين، و لا- يرتبط بغيره أصلا، و المقتن في الشريعة المقدّسه ليس سوى الله تعالى، و ما يقول به رسول الله صلّى الله عليه و آله و الأئمّه المعصومين عليهم السّلام يكون بعنوان الحكايه عن القانون، بلحاظ معرفتهم بجزئيات قوانين الشريعة المقدّسه و خصوصياتها لا بعنوان جعل القانون، فعلى هذا لا معنى

لشبهه النسخ و احتمالہ، فلا بدّ لنا من الالتزام بالتخصيص في جميع الصور المذكوره، بلا فرق بين أن يكون الخاص مقدّمًا أو مؤخرًا، و بلا- فرق بين حضور وقت العمل به و عدمه، و بلا فرق بين معلومي التاريخ و مجهولي التاريخ، ثم ذكر صاحب الكفايه قدس سرّه مسأله النسخ في ذيل هذا البحث، و لكن لا مجال لتعرضها هنا لعدم كونها مسأله اصوليه.

ص: ٢٦٠

في المطلق و المقيّد

عرف المطلق: بأنه ما دلّ على معنى شائع في جنسه، و المقيّد بخلافه، و هذا التعريف و إن اشتهر بين الأعلام، و لكن وقع مورد النقض و الإبرام من حيث عدم الجامعيّه و المانعيّه، و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (١): إنّه قد تبهنا في غير مقام على أنّ مثله شرح الاسم لا التعريف الحقيقي، و هو ممّا يجوز أن لا يكون بمطرّد و لا بمنعكس، فالأولى الإعراض عن ذلك.

و التحقيق: أنّ صحّه هذا الكلام و تطبيقه في بعض التعاريف لا يستلزم انطباقه في جميع الموارد بعنوان القاعده الكليّه، بعد أن كان التعريف اللفظي نظير «سعدانه نبت» يقال لمن كان جاهلا بأنّها من الجمادات أو من الحيوانات أو من النباتات، و لا فائده له لمن كان عالما إجمالاً بأنّها من النباتات، و معلوم أنّ المطلق لا يكون مجهولاً محضاً، فإنّ معناه الإجمالي مرتكز في ذهن المبتدئ في علم الاصول فضلاً من العالم به، مع أنّ الإشكالات الطرديه و العكسيّه من العلماء تشهد بعدم كون التعريف

ص: ٢٤١

عندهم لفظيًا، فلا يصحّ الحكم بالتعريف اللفظي في جميع الموارد بعنوان المفرّ عن الإشكالات.

فالظاهر أنّ التعريف المذكور تعريف حقيقي، والمقصود منه أنّ المطلق لفظ دالّ على معنى شائع في جنسه، وليس المراد بالجنس ما اصطلح عليه المنطقيون، بل المراد منه ما هو الشامل للأفراد المسانخ المندرجه تحته، فيكون الرجل من مصاديق المطلق مع أنّه صنف من الإنسان.

و الإشكال عليه أولاً: أنّ الظاهر من هذا التعريف أنّ الإطلاق و التقييد من أوصاف اللفظ بالأصالة مع أنّهما من صفات المعنى، ضروره أنّ نفس الطبيعه التي جعلت موضوع الحكم قد تكون مطلقه و قد تكون مقيدة مع قطع النظر عن اللفظ، فإنّ ماهية الإنسان مطلقه، و الإنسان الأبيض مقيد، و هكذا.

و ثانياً: أنّ الشيوع في جنسه الذي جعل صفه المعنى يحتمل فيه وجهان:

الأول: أن يراد به كونه لازماً للمعنى و من خصوصياته، فالمطلق دالّ على المعنى، و لكنّه في حدّ ذاته شائع في جنسه، و على هذا لا إشكال في البين.

الثاني: أن يكون نفس الشيوع جزء مدلول اللفظ، كما أنّ ذات المعنى جزء آخر، فالمطلق يدلّ على المعنى و الشيوع، و هذا ليس بصحيح؛ إذ لا يدلّ اللفظ المطلق مثل:

الإنسان على الخصوصيات و الكثره و إن كان وجود الطبيعى عين وجود أفراده في الخارج؛ إذ لا ترتبط مسأله الاتحاد في الوجود بمقام الدلاله و الوضع.

و ثالثاً: أنّ هذا التعريف يشمل بعض المقيدات كالرقبه المؤمنه؛ لشيوعها أيضاً في جنسه، و العرف أيضاً يعامل معها معاملة الإطلاق فيما إذا قال المولى: إن أفطرت في شهر رمضان فيجب عليك عتق رقبه مؤمنه، فلا يكون مانع الأعيار.

و رابعاً: أنّ الظاهر من التعريف أنّ المطلق ينطبق على المعنى الكلّي كما هو المرتكز

فى الأذهان. و لازم ذلك عدم تحقق الإطلاق و التقييد فى الامور الجزئيه و المصاديق، و الحال أنّهما يتحققان فيها أيضا، كما فى قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه، سواء قلنا برجوع القيد إلى الهيئه أو إلى الماده، فالواجب على الثانى هو إكرام زيد مقيدا بتحقيق قيد المجيء و لا محاله يكون إكرام مضاف إلى زيد أمرا جزئيا. و هكذا على الأول فإنّ الهيئه تكون من المعانى الحرفيه، و معلوم أنّ الموضوع له فى باب الحروف خاص، فعلى كلا التقديرين يكون المجيء قيدا للمعنى الجزئى، فلا تنحصر دائره المطلق و المقيد فى الكليات، بل يتحقق فى الجزئيات أيضا بلحاظ الحالات المختلفه، بل يتحقق فى الجملات الخبريه أيضا، فإنّ ضارب زيد-مثلا- قد يقول: ضربت زيدا، و قد يقول:

ضربت زيدا يوم الجمعة.

و بعد ملاحظه أنّ المعنى يتّصف بالإطلاق بالأصالة و يكون اتّصاف اللفظ به بالتبع، و أنّه يتحقق فى الجزئيات أيضا لا بدّ من تعريفه بأنّ المطلق هو المعنى المعزى عن القيد.

و يمكن أن يرد عليه أيضا بعدم شموله لمثل الرقبه المؤمنه، و الجواب عنه: أنّ الإطلاق و التقييد من الامور الإضافيه، فيمكن أن يكون شىء مطلقا و مقيدا باعتبارين فتكون الرقبه المؤمنه كذلك، كما أنّ الحجّ-مثلا- يكون واجبا مشروطا بالنسبه إلى الاستطاعه و واجبا مطلقا بالنسبه إلى سائر الشرائط، مثل تحصيل الزاد و الراحله، فلا إشكال فى اجتماع الإطلاق و التقييد فى عنوان واحد.

و لا يخفى أنّ تقابل الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه لا الإيجاب و السلب، فالمطلق ما كان خاليا عن القيد ممّا شأنه أن يتقيد بذلك و ما ليس من شأنه التقيد لا يكون مطلقا و لا مقيدا، كما أشار إليه صاحب الكفايه قدّس سرّه فى موارد عديده، منها ما يقول باستحاله أخذ قصد القربه بمعنى داعى الأمر فى المأمور به مثل سائر الأجزاء و الشرائط من المولى و ترتب الثمره عليه؛ بأنّه إذا شككنا فى تعبديه واجب مثل

الزكاه و توصيته، لا يصح التمسك بإطلاق آتوا الزكاه لنفى اعتبار قصد القرابه، فإنّ مورد جريان أصله الإطلاق عبارته عما كان قابلاً للتقييد، ولا يكون قصد القرابه بهذا المعنى قابلاً للأخذ فى المتعلق.

و من هنا نستكشف أنّ تقابل الإطلاق و التقييد عنده تقابل العدم و الملكه، و ما فى الأذهان أيضاً مساعد مع هذا المعنى.

نكته: أنّ مورد الإطلاق و إن كان كثيراً ما عبارته عن الأحكام، و لكن مصبّه قد يكون المتعلق مثل: اعتق الرقبه، و قد يكون المكلف مثل وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً (١)، فإنّ قيد «من استطاع» عطف بيان للناس، من حيث الأدب، فتكون دائره الإطلاق و التقييد و سيعه.

ثمّ إنّ اسم الجنس يكون من مصاديق المطلق بعد أنّه لا ينحصر فى الجواهر و الأعراض كالرجل و السواد، بل يتحقّق فى الامور الاعتباريه أيضاً كالملكيه و الزوجيه، فنقول: إنّ الواضع حين وضع أسماء الأجناس قد تصوّر ماهيّه الإنسان مثلاً و وضع اللفظ بإزاء نفس الماهيّه، و المستعمل فيه أيضاً يكون نفس الماهيّه، سواء كان الاستعمال بصوره القضيّه الحمله بالحمل الأوّلى مثل: الحيوان الناطق إنسان، أو بصوره القضيّه الحمله بالحمل الشائع مثل: زيد إنسان، فيكون المحمول - أى الإنسان - فى كلتا القضيّتين بمعنى واحد، إلّا - أنّ معنى القضيّه الاولى يرجع إلى أنّ الحيوان الناطق ماهيّه الإنسان، و معنى الثانيه يرجع إلى أنّ زيدا فرد من ماهيّه الإنسان.

و لكن يستفاد من كلام المحقق الأصفهاني قدس سرّه (٢) أنّ الإنسان فى زيد إنسان بلحاظ

ص: ٢٤٤

١- ١) آل عمران: ٩٧.

٢- ٢) نهاية الدرايه ٢: ٤٩١.

ارتباطه بالكثرة، غير الإنسان في الحيوان الناطق إنسان، وقال: لا منافاه بين كون الماهية في مرحلة الوضع ملحوظه بنحو اللابشرط القسّمى، و كون الموضوع له هو ذات المعنى، تسريه للوضع إلى المعنى بجميع أطواره.

و هذه العبارة تهدينا إلى أنه قائل بالفرق بين الإنسان في القضيتين؛ بأن زيد إنسان ناظر إلى حاله خاصه للمعنى، و بكر إنسان ناظر إلى حاله خاصه اخرى له، و هكذا. بخلاف الحيوان الناطق إنسان فإنه لا يكون ناظرا إلى الكثرة و الأطوار.

و هذا الكلام منه عجيب، فإن معنى الإنسان عبارته عن الماهية، و لا يتحقق له الحالات و الأطوار، و اتحاد ماهية الإنسان مع زيد و عمرو... من حيث الوجود لا يرتبط بالمعنى، بلحاظ ارتباط الوضع بالماهية التي ليست لها حالات، و مصداقيه الأفراد المذكوره لها لا- يوجب أن يتحقق لها حالات مختلفه، فترتبط بالحالات بالوجود، و نسبه الماهية إلى جميع الحالات من الوجود و العدم و نحو ذلك على السواء، فيكون الإنسان في كلتا القضيتين بمعنى واحد.

و لو فرضنا أن الواضع حين الوضع لاحظ الماهية بنحو اللابشرط القسّمى و لكن الموضوع له هو نفس الماهية كما صرح بذلك، و معلوم أن الاستعمال تابع للموضوع له لا الوضع، فلا فرق بين القضيتين من هذه الجهة.

في تقسيم الماهية إلى أقسام ثلاثة

ذكر الاصوليون أن الماهية قد تلاحظ في نفسها فيعتبر عنها بالماهية اللابشرط، و قد تلاحظ مع تقييد بوجود شيء آخر فيعتبر عنها بالماهية بشرط شيء، و قد تلاحظ مع تقييد بعدم شيء آخر، فيعتبر عنها بالماهية بشرط لا.

استشكل على هذا التقسيم بأنه لا بد من مغايره المقسم مع الأقسام مثل مغايره كل واحد من الأقسام مع الآخر، و الماهية اللابشرط هنا عين المقسم؛ إذ لا فرق بين

و اجيب عنه أنّ المقسم هنا ليس نفس الماهية، بل هي الماهية الملحوظة أو لحاظ الماهية، بدون دخاله قيد اللحاظ فيه، و يتحقق في كلّ الأقسام قيد زائد، ففي القسم الأوّل لوحظت الماهية مع قيد اللابشرط، و في الثاني لوحظت الماهية مقيدة مع شيء آخر، و في الثالث لوحظت الماهية مقيدة بعدم شيء آخر.

و لكن الإمام قدّس سرّه (١) قال: إنّ هذا التقسيم تقسيم واقعي و ملاك صحّته هو الواقع لا اعتبار المعبر، و المقسم جنس الماهية التي لها مصاديق مختلفة؛ بأنّ الماهية إذا قيست إلى أيّ شيء خارج عن ذاتها، إمّا أن يكون ذلك الشيء لازم الالتحاق بها بحسب وجودها أو ذاتها مثل الزوجية بالنسبة إلى ماهية الأربعة، فماهية الأربعة بالنسبة إلى الزوجية تكون مشروطة بشرط شيء، و إمّا أن يكون ذلك الشيء ممتنع الالتحاق بحسب وجودها أو ذاتها كالفردية بالنسبة إلى ماهية الأربعة، فهي الماهية بشرط لا بالنسبة إلى الفردية، و إمّا أن يكون ذلك الشيء ممكن الالتحاق كالوجود بالنسبة إلى الماهية، و الكتابه بالنسبة إلى ماهية الإنسان، فهذه هي الماهية اللابشرط، فالماهيات بحسب نفس الأمر لا تخلو عن أحد هذه الأقسام، و لا يتخلّف عمّا هي عليه بورود الاعتبار على خلافه.

و معلوم أنّ هذا بيان دقيق و قابل للاستفادة، و لكن لا يتمّ به البحث فيما نحن فيه، فإنّا نبحت في موضوع له أسماء الأجناس، و لا شكّ في كون الوضع أمرا اعتباريّا و جعليا بدون أيّ دلالة و ارتباط ذاتي بين اللفظ و المعنى، قد يلاحظ الواضع ماهية الحيوان الناطق و يضع لفظ الإنسان لنفس هذه الماهية، و قد يلاحظ ماهية الحيوان الناطق مقيدة بقيد الرقيّة ثمّ يضع لفظ الرقبة لها، و لا يمكن تحقّق الوضع بدون اللحاظ

و الاعتبار، فلا بدّ من إضافه هذا المكمل إلى كلام الإمام قدّس سرّه هنا فيكون موضوع له أسامي الأجناس نفس الماهيات.

البحث عن علم الجنس

و أمّا أعلام الأجناس ك«اسامه» و«ثعاله» فقد قال جماعه: إنّه لا فرق بينها وبين أسماء الأجناس، إلا أنّ أسماء الأجناس موضوعه لنفس الماهية، و أعلام الأجناس موضوعه لتلك الماهية لكن بشرط تعينها في الذهن، و من هنا يعاملوا معها معاملة المعرفه دون أسماء الأجناس.

و استشكل عليه صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) بما محصّله: أنّ أعلام الأجناس لو كانت موضوعه للماهية المتعينة في الذهن فلازم ذلك أنّها بما لها من المعنى غير قابله للحمل على الأفراد الخارجى حيث لا موطن لها إلاّ الذهن، و معلوم أنّ الموجود الخارجى و الذهنى متضادّان غير قابلان للاتحاد و الانطباق على الآخر، فلا يصحّ قولنا: هذا اسامه، مع أنّه لا شبهه في صحّحه انطباق أعلام الأجناس بما لها من المعنى على الأفراد الخارجى من دون تصرّف و تجريد فيها أصلا، و الحال أنّ الخصوصية الذهنية لو كانت مأخوذه في معانيها لم يمكن انطباقها عليها بدون التصرّف و التجريد.

هذا مضافا إلى أنّ وضع علم الجنس للمعنى المقيّد بالقيّد الذهنى يحتاج عند الاستعمال دائما إلى تجريده عن خصوصيته في مقام الاستعمال، و هذا لا يصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحكيم و الملتفت إلى أنّ الوضع مقدّمه الاستعمال؛ إذ لا شكّ في لغويه وضع لفظ لمعنى لم يستعمل فيه إلاّ قليلا، كما إذا قال: «اسامه حيوان ناطق» بصوره القضية الحملية بالحمل الأوّلى في جواب السؤال عن معنى اسامه، فلذا قال قدّس سرّه: التحقيق أنّه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلا كاسم الجنس،

ص: ٢٤٧

و التعريف فيه لفظي، كما هو الحال في التأنيث اللفظي.

و لكن كان للمحقق الحائري قدس سره (1) هنا كلام في مقام الدفاع عن المشهور، و الجمع بين أن تكون قضيه «هذا أسامه» قضيه صحيحه بلا عنايه و تجريد، و بين أن يكون علم الجنس موضوعا للطبيعته بما هي متعينه بالتعين الذهني.

و توضيح كلامه: أن اللحاظ الدخيل في معناه إن كان لحاظا استقلاليا يرد عليه ما أورده صاحب الكفايه قدس سره و لكنه يمكن أن يكون لحاظا مرآتيا مثل لحاظ الكلّي و تصوّره، فكما أن تصوّر الكلّي كالإنسان لا يوجب صيرورته متشخصا و جزئيا بلحاظ مرآتيته مع أن الوجود الذهني كالوجود الخارجي مساوق مع التشخص و الجزئيه، كذلك ملحوظيه الذهني دخيله في معناه، فلا يكون معنى علم الجنس أمرا ذهنيّا غير قابل للحمل على الموجود الخارجي، فإنّ لحاظه في الذهن آليّ بحيث صار مغفولا عنه.

و لكن هذا من عجائب كلامه و لا ينبغي عنه، فإننا نبحت في وضع علم الجنس، و لا بدّ فيه من تصوّر اللفظ و المعنى، و معلوم أنّ تصوّرهما آليّ و هكذا تصوّر المتعلّق باللحاظ الذي يكون وصفا للمعنى أو جزء له، و أمّا نفس هذا اللحاظ فلا محاله يكون استقلاليا؛ إذ لا يمكن تعلق لحاظ آليّ بلحاظ آليّ آخر، و هذا لا يكون قابلا للمقايسه مع تصوّر الكلّي؛ إذ لا يكون فيه إلاّ لحاظا واحدا.

و كان لسيدنا الاستاذ الإمام قدس سره (2) هنا بيانا يحتاج إلى توضيح، و هو متوقّف على ذكر مقدمتين:

الاولى: أنّ التعريف و التنكير أمران واقعيّان لا يرتبطان باللحاظ و الاعتبار،

ص: ٢٤٨

١- ١) درر الفوائد ٢٣٢: ١.

٢- ٢) تهذيب الاصول ٥٢٩: ١.

فلذا لا- يمكن تبديل المعرفه مع حفظ تعريفها بالنكره و بالعكس، فتكون معامله المعرفه مع بعض الألفاظ مثل: زيد، بلحاظ تشخّص معناه و تعينه بحسب الواقع، و دلالة اللفظ على المعنى المتخصّص بالخصوصيات، بخلاف النكره مثل: لفظ رجل؛ إذ لا دلالة له على التعيّن و التشخّص أصلاً.

المقدّمه الثانيه: أنّ الماهيّه فى نفسها ليست بمعرفه و لا نكره، فلذا يتوقّف تعريف لفظ الإنسان إلى الألف و اللام، و تنكيره إلى التنوين، و هذا دليل على أنّ الماهيّه بما هي هي لا- تتّصف بأنّها معرفه و لا- نكره، بل قابله للتّصاف بهما، و لفظ إنسان بدون التنوين و اللّام لا يكون معرفه و لا نكره.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ المستعمل فى مقام الاستعمال قد يكون فى مقام بيان ماهيّه الإنسان مثلاً، و قد يكون فى مقام المقايسه بينها و بين سائر الماهيّات و بيان امتيازها عنها، و معلوم أنّ لكلّ ماهيه خصوصيّه ذاتيه التى لا يتحقّق فى ماهيّه اخرى، و هي لا ترتبط باللحاظ و عدمه و لا بالوجود و عدمه، ففى نفس ماهيه الإنسان امتياز لا يتحقّق فى ماهيه البقر، و بالعكس.

ثمّ قال: إنّ اسم الجنس موضوع للماهيّه فيما كان الغرض بيان نفس الماهيه، و علم الجنس موضوع لها فيما كان الغرض بيان امتياز ذاتى الماهيّه و إن لم يتحقّق فى مورد علم الجنس.

و يستفاد هذا المعنى من إضافه ألف و لام التعريف على اسم الجنس، و الفرق بين علم الجنس و المصدر بألف و لام الجنس أنّه لا يتحقّق فى علم الجنس تعدّد الدال و المدلول، بخلاف مثل الرجل، فإنّ لفظ رجل يدلّ على نفس الماهيّه، و الألف و اللّام يدلّ على تميّزها عن سائر الماهيّات، فيكون علم الجنس معرفه حقيقيّه و كان تعريفه بلحاظ الخصوصيّه المتحقّقه فى الماهيّه، لا بلحاظ التقيّد بالأمر الذهني، فيصحّ تشكيل قضيه هذا اسامه بدون التصرّف و التجريد.

قال صاحب الكفاية قدس سره (١): والمشهور أنه على أقسام: المعرف باللام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنى، والظاهر أن الخصوصية في كل واحد من الأقسام من قبل خصوص اللام أو من قبل قرائن المقام من باب تعدد الدال والمدلول، لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك، فكان المدخول على كل حال مستعملاً فيما يستعمل فيه غير المدخول، والمعروف أن اللام تكون موضوعه للتعريف ومفيدة للتعين في غير العهد الذهني. وأنت خير بأنه لا تعين في تعريف الجنس إلا بالإشارة إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهناً، ولازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الأفراد؛ لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلا بالذهن إلا بالتجريد، ومع لا فائده في التقيد بالتعين الذهني مع أن التأويل والتصرف في القضايا المتداولة في العرف غير خال عن التأسف، هذا.

مضافاً إلى أن الوضع لما لا حاجة إليه بل لا بد من التجريد عنه وإغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه كان لغواً كما أشرنا إليه.

ثم قال: فالظاهر أن اللام مطلقاً تكون للترتين كما في الحسن والحسين عليهما السلام، واستفاده الخصوصية - من العهد الخارجي والحضوري والذكرى وتعريف الجنس والاستغراق والعهد الذهني - إنما تكون بالقرائن التي لا بد منها لتعيينها على كل حال، ولو قيل بإفاده اللام للإشارة إلى المعنى، ومع الدلالة على المعنى مقروناً بتلك الخصوصية لا حاجة إلى تلك الإشارة لو لم تكن محلّه وقد عرفت إخلالها، فتأمل جيداً.

و التحقيق في المسأله: أنّ التعيين المذكور لا- يكون تعينا ذهنيًا كما ذكرناه في البحث عن علم الجنس، بل لنفس الماهيه يتحقق حالتان، قد تلاحظ الماهيه من حيث هي، و قد تلاحظ بالمقاييسه إلى سائر الماهيات و امتيازها عنها، فوضع اسم الجنس للاولى، و علم الجنس للثانيه بدون الارتباط إلى اللحاظ و التعيين الذهني، و الفرق بين علم الجنس و المعرف بلام الجنس في تعدد الدال و المدلول في الثاني بخلاف الأول، و محدوديته دائره الأول في بعض الماهيات و سعه دائره الثاني، فلا يرد على هذا المبني ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من إشكالات.

و يرد على المحقق الخراساني قدس سره أولاً: أنّ كون الألف و اللام للترتين مطلقاً لا يصحّ عند المحققين من علماء الأدب، مع تفويت غالب الخصوصيات و النكات التي تدلّ عليه الألف و اللام.

مضافاً إلى أنّ الالتزام بالترتين يكون في موارد لا بدّ منها، مثل الحسن و الحسين عليهما السلام سيّدا شباب أهل الجنّه.

و ثانياً: أنّ قوله قدس سره: و المعروف أنّ اللام تكون موضوعه للتعريف و مفيده للتعين في غير العهد الذهني لا دليل عليه؛ إذ لا نقص فيه، مع أنّ التعريف إن كان بمعنى الإشاره الذهنيه و الالتفات الذهني- كما صرح به قدس سره- يتحقق هذا المعنى في العهد الذهني زائداً من غيره، و من هنا نستكشف أنّ التعريف ليس بمعنى المذكور، بل يكون بمعنى الوضع للماهيه في مقام بيان امتيازها الذاتيه كما ذكرناه آنفاً.

الجمع المحلي باللام

لا شكّ في أنّ الجمع المحلي باللام يفيد العموم و الاستغراق، إنّما الكلام في كيفيه دلالاته؛ إذ يحتمل أن يكون مستندا إلى نفس الجمع بأن يكون الجمع المحلي باللام موضوعاً للإفاده على العموم، و يحتمل أن يكون مستندا إلى نفس اللام، إمّا من طريق وضع اللام للدلاله على العموم إذا كان مدخوله الجمع فلا يكون تعريفاً من

حيث المعنى أصلاً و إما من طريق دلالة اللام على التعيين و تعريف المدخول فيربط تعريفه بالاستغراق و الاستيعاب؛ إذ لا تعين لشيء من مراتب الجمع إلا الاستغراق، و هذا هو الظاهر من كلمات المشهور من علماء الأدب.

و لكن استشكل على هذا الاحتمال صاحب الكفايه قدس سره (١) بأن تعريف الجمع لا يكون مستلزماً لتعنين المرتبه المستغرقة لجميع الأفراد لتعنين مرتبه أخرى من مراتب الجمع أيضاً و هي أقل مراتبه، كما لا يخفى، فلا بد أن تكون دلالته على العموم مستنده إلى وضع الجمع المحلى باللام للعموم.

و التحقيق: أن هذا الإشكال غير وارد على المشهور، فإن التعيين في ناحيه الاستيعاب واضح، أى كلّ مصداق من مصاديق العلماء مثلاً بخلاف أقلّ المراتب؛ لتعنيه من حيث العدد لا من حيث الواقعيه، فلذا يكون ثلاثه في قولنا: «أكرم ثلاثه من العلماء نكره و مبهما» نظير جنتى برجل، فلذا يكون المكلف مختاراً في إكram كلّ ثلاثه ثلاثه منهم، بخلاف الاستيعاب، فلا إشكال في دلالة اللام على تعريف و تعيين المدخول و أن يكون تعينه كاشفاً عن أكثر مراتب الجمع و الاستيعاب.

و لكن الأوفق مع الكتب الاصوليه و الأنسب مع ظاهر عناوينها وضع الجمع المحلى باللام للدلاله على العموم و الاستيعاب، و هذا لا ينافي مع كون اللام للتعريف و ارتباط العموم إلى نفس الجمع، و يؤيد هذا الاحتمال ذكره في مباحث العام و الخاص بأن: من الألفاظ الداله على العموم الجمع المحلى باللام.

النكره

و من الألفاظ التى يطلق عليها لفظ المطلق النكره، مثل: رجل فى قوله تعالى:

ص: ٢٧٢

وَ جَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ (١)، أو في قولنا: «جئني برجل» وقد عرفت أنّ الماهية من حيث هي هي لا- تكون نكرة و لا معرفة، بل قابله لكليهما، فلذا نحتاج لتعريفها و تنكيرها إلى اللام و التنوين.

و يستفاد من كلام صاحب الكفاية قدّس سرّه: أنّ النكرة إذا استعملت في مقام الإخبار تدلّ على ما يكون معيّنا عند المتكلّم و غير معيّن عند المخاطب، و إذا استعملت في مقام الإنشاء تدلّ على الطبعه المبهمة عند كلّ منهما و مقيدّه بقيد الوحده، فالنكرة في مقام الإخبار وضعت للموجود المشخّص عند المخبر و المبهم عند المخاطب، و في مقام الإنشاء وضعت للماهية المبهمة المقيدّه بقيد الوحده.

و إشكال الأوّل عليه هو استبعاد تعدّد الوضع في باب النكرة بحسب الواقع.

و ثانيا: أنّ التعيّن الذي يتحقّق في مقام الإخبار لا يرتبط بالنكرة، فإنّ كلمه «رجل» في كلتا الحالتين تدلّ على الماهية المقيدّه بقيد الوحده من دون فرق بين الإخبار و الإنشاء، و لكن إسناد الفعل الخارجى مثل المجرى إلى هذه الطبعه يوجب التعيّن، فوقعها فاعلا لما يحكى عن الواقعيّه الخارجيه يوجب لذلك.

و هذا إشكال جيّد، و لكن نضيف إليه أمران:

الأوّل: أنّ كلّما وقعت النكرة في مقام الإخبار لا تكون معيّنا عند المتكلّم؛ إذ يمكن أن يكون له أيضا مبهما لعروض النسيان، مثلا كان عالما بمجرى رجل عنده قبل مدّه و لكنّه لم يلتفت فعلا إلى خصوصياته، فيقول في مقام الإخبار: جاءني رجل قبل شهر مثلا.

الأمر الثاني: ما يحتاج إلى بيان مقدّمه و هي أنّ الأمر المحقّق في الخارج لا محاله يكون معيّنا و مشخّصا بحسب الواقع من تمام الجهات، و لكن المخبر في مقام الحكايه

ص: ٢٧٣

١-١) يس: ٢٠.

عنه قد يتعلّق غرضه بحكايته مع جميع الخصوصيّات الزماني و المكاني و نحو ذلك، و قد يتعلّق بحكايته مجملا- للمصالح المقتضيه له، كما مرّ نظيره في باب الحروف في مثل:

سرت من البصره إلى الكوفه، فإنّ السير الخارجى يكون بحسب الواقع مشخّصا، و لكن المتكلّم قد يكون في مقام بيان سيره مع جميع خصوصيّاته، و قد يكون في مقام بيانه إجمالا.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ المتكلّم في مقام الحكايه عن مجيء رجل عنده لا- يكون في مقام بيان الواقعيه بتمامها؛ لاقتضاء المصلحه الإخبارى لبيان مجيء الطبيعه المقيّده بقيد الوحده فقط؛ فلذا يقول: جاءنى رجل، فالواقعيه مشخّصه بدون دلالة إسناد المجيء إليها على التعيّن، فيكون هذا القول مرآه لبعض الواقعيه لا لتمامها كما توهمه صاحب الكفايه قدّس سرّه و المستشكل، و نفس العبارة تهدينا إلى عدم كون المتكلّم في مقام الحكايه عن تمام الخصوصيّات، فلا يكون في باب النكره إلاّ وضعا واحدا، و الموضوع له هى الماهيه المقيّده بقيد الوحده بدون الفرق بين مقام الإخبار و مقام الإنشاء.

ثمّ قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): إذا عرفت ذلك فالظاهر صحّه إطلاق المطلق عندهم حقيقه على اسم الجنس و النكره بالمعنى الثانى- أى إذا استعملت في مقام الإنشاء- كما يصحّ لغه، و غير بعيد أن يكون جريهم في هذا الإطلاق على وفق اللغه من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها كما لا يخفى.

نعم لو صحّ ما نسب إلى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعا للماهيه المقيّده بالإرسال و الشمول البدلى لم يكن اسم الجنس و النكره من مصاديق المطلق لفقدان قيد الشمول فيهما، حيث إنّ اسم الجنس وضع للماهيه المبهمه من دون لحاظ

ص: ٢٧٤

قيد معها، والنكره وضعت للماهية المقيدة بالوحده، فلحاظ الشمول مفقود في كليهما، إلا أن الكلام في صدق النسبه.

ثم قال: ولا يخفى أن المطلق بهذا المعنى - أي المقيد بالشمول - لطرؤ القيد غير قابل، فإن الإطلاق المقيد بالسريان و الشمول ينافي التقييد و يعانده، بل و هذا بخلاف المطلق بالمعنيين المذكورين لاسم الجنس و النكره - أي صرف الطبيعه المهمله و الطبيعه المقيدة بالوحده - فإنهما قابلان للتقييد، و على ما ذكر من معنى اسم الجنس و النكره لا يلزم من التقييد مجاز في المطلق؛ لإمكان إرادته معنى لفظ المطلق من لفظه و إرادته قيده من قرينه حال أو مقال، فيراد المقيد بتعدد الدال و المدلول. و إنما يستلزم التقييد مجازا بناء على المعنى المنسوب إلى المشهور للمطلق، و هو الماهية المقيدة بالشيوع و الإرسال لاستلزام التقييد تجريده عن قيد الإرسال، فيكون المطلق حينئذ مستعملا في جزء معناه فيصير مجازا، و من هنا نستفاد عدم صحه النسبه المذكوره.

و التحقيق: أن ذيل كلامه قدس سره كلام جيد، و لكن يرد على صدر كلامه قدس سره ما ذكرناه من أن النكره سواء استعملت في مقام الإخبار أم في مقام الإنشاء يكون لها معنى واحد، و هي الطبيعه المقيدة بقيد الوحده.

و لو فرضنا كونها في مقام الإخبار بمعنى الفرد المعين عند المتكلم و المبهم عند المخاطب، و لكنك عرفت منّا جريان الإطلاق و التقييد في الجزئيات أيضا و عدم محدوديتهما في الكليات كما في مثل قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» فإن قيد المجيء يرجع إلى الهيئه لدى المشهور، مع كونها من ملحقات الحروف، و معناها جزئي عندهم، بل لو كان المجيء قيدا للماده - كما قال به الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره - أيضا يكون قيدا للجزئي، فإن الإكرام المضاف إلى الجزئي يكون جزئيا، فعلى كلا التقديرين يرجع القيد إلى الجزئي، بل يكون نوع القيود في الكلمات قيودا للجزئي كما في قولنا: «ضربت زيدا يوم الجمعة» إذ يكون يوم الجمعة قيدا لوقوع ضرب

الخارجى على زيد، و لا شكّ فى جزئيتها، و هكذا قيود آخر.

فعلى فرض صحّ القول بدلاله النكره فى مقام الإخبار على المعنى الجزئى، لا ينافى هذا مع الإطلاق، كما لا يخفى.

و لكن المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (١) بعد إنكار النسبه المذكوره إلى المشهور فى هذا الفصل يقول فى الفصل الآتى بما ينافيه، فإنّه قال: قد ظهر لك أنّه لا دلالة لمثل «رجل» إلاّ على الماهيه المبهمه وضعاً، و أنّ الشيعاء و السريان كسائر الطوائى يكون خارجاً عمّا وضع له، فلا بدّ فى الدلاله على الشيعاء من قرينه حال أو مقال أو حكمه، و هى تتوقّف على مقدّمات.

و يستفاد من هذه العبارة أنّ بعد تماميه مقدّمات الحكمه يكون لقييد السريان دخل فى الماهيه بعنوان قيد المعنى، مع أنّه ليس كذلك بعد ملاحظه أمرين:

الأول: أنّ مسأله الدلاله اللفظى الوضعى غير مسأله الاتّحاد الخارجى، فمثل:

زيد إنسان قضيّه حمليه، و يكون الموضوع من مصاديق المحمول خارجاً و متّحد معه، مع أنّه لا يعقل دلالة لفظ الإنسان على زيد و حكايته عنه؛ إذ الدلاله الوضعى اللفظى محدوده بالموضوع له، و لا- يتجاوز عنه، إلاّ أن يكون الاستعمال مجازاً فيما تحققت علاقته من العلائق المشهوره، فالاتّحاد فى الوجود مسأله، و الدلاله و الحكايه مسأله أخرى، فلذا نرى اتّحاد الصلاه و الغصب و جوداً فى بعض الموارد مع عدم حكايه أى منهما عن الآخر أصلاً.

الأمر الثانى: أنّ أصله العموم أصل عقلائى لفظى مستند إلى الوضع، فلفظ العقود فى قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ جمع المحلّى باللام قد وضعه الواضع للدلاله على العموم، بخلاف أصله الإطلاق فإنّها أصل عقلى مستند إلى

ص: ٢٧٦

مقدمات الحكمة؛ إذ العقل بعد تماميته مقدمات الحكمة يحكم بأن تمام المراد نفس الماهية و طبيعته، مع اشتراكهما في المرجعية حين الشك في التخصيص و التقييد.

فيتحقق بينهما فرقا حقيقيًا فاحشا، ففي مثل: أكرم كل عالم يتحقق الحكاية عن الأفراد بالحكاية الإجمالية لاستناد أصله العموم إلى اللفظ، و لا يتحقق الحكاية عنها في أصله الإطلاق أصلا لا بالحكاية التفصيلية و لا بالحكاية الإجمالية، فلا مجال للشروع و السريان و لو بنحو البدلية في معنى المطلق، و لا دخل له فيه و لو بمعونه القرينه.

ففي المطلق تمام الموضوع و تمام المتعلق هي الماهية؛ فلذا يحصل الامتثال و الموافقه بإتيان كل فرد من أفرادها، فلا يرجع الإطلاق إلى العموم.

مقدمات الحكمة

إشارة

و يتحقق في كل واحد منها بحثان: الأول: في تعريفه و معناه، البحث الثاني: في مقدميته، و الأقوال فيهما مختلفه، مع أن الغرض من الأخذ بالإطلاق هو الاحتجاج على المولى و رفع المؤاخذه عن المكلف.

المقدمة الاولى: أن يكون المولى في مقام بيان تمام مراده لا في مقام الإجمال

و الإهمال

، و معلوم أن المقصود من المراد في هذه المقدمة هو المراد الاستعمالي لا المراد الجدّي، و إلا يكون الدليل المقيّد كاشفا عن عدم الإطلاق، و أن المولى لم يكن في مقام بيان تمام مراده، و لم تكن مقدمات الحكمة تامة، فلا يمكن التمسك بأصله الإطلاق في مورد الشك في التقييد، فيتوقف تمامية المقدمه الاولى على كون المقصود منه المراد الاستعمالي؛ فلذا نقول بحمل المطلق على المقيّد، يعنى ما ثبت له الإطلاق و احرز عنوان كونه مطلقا يحتمل على المقيّد و يكون لأصله الإطلاق نظير أصله العموم عنوان الأصل الأولى و القانون و المرجع في موارد الشك، و هذا لا يكون قابلا للجمع

مع كون المراد الجدّي هو جميع المصاديق؛ لعدم كونه قابلاً للتقييد والاستثناء.

و في مقابل كون المولى في مقام بيان تمام مراده الاستعمالي أن يكون في مقام الإجمال والإهمال، فإذا تعلق غرض المولى ببيان الحكم مجملاً يعبر عنه بالإجمال، وإذا لم يتعلّق غرضه ببيان المراد لا بنحو التفصيل ولا بنحو الإجمال يعبر عنه بالإهمال، وكلّ منهما مانع عن تماميّة المقدّمه الاولى، هذا تمام البحث الأوّل في هذه المقدّمه.

البحث الثاني: في مقدّميتها وأن إحراز كون المولى في مقام بيان تمام مراده دخيل في إثبات الإطلاق أم لا؟ والمحقق الحائري قدس سرّه (1) يدعى أننا لا نحتاج إلى هذه المقدّمه لإثباته، مع قوله: بأنّ المطلق يكون بالمعنى الذي نسب إلى المشهور-أي السريان في جميع الأفراد- لا بأنّ تمام المتعلّق هي نفس الماهيّة كما ذكرناه.

و محض كلامه قدس سرّه أنّ قول المولى: «أعتق رقبه» مثلاً مردّد بين المطلق والمقيّد، وأنّ إرادته متعلّقه بمطلق عتق الرقبه أم متعلّقه بعتق رقبه مؤمنه، ولا- ثالث، فإن كان مراده عتق مطلق الرقبه فلا- مغايره بين اللفظ و مراده، ولا احتياج إلى سؤال و توجيه المولى، وإن كان مراده عتق خصوص رقبه مؤمنه مع عدم ذكره قيد الإيمان في اللفظ مع مدخليّة في المراد، فيكون هنا مجال للسؤال عن علّه هذا التعبير، ولا بدّ للمولى من توجيهه بأنّه لو كان المراد مقيّداً يكون الإراده متعلّقه به بالأصالة، وبالْمطلق بالتّبع لمكان الاتّحاد، فإذا تعلّقت إرادته المولى بحضور عالم عنده يصحّ القول بتعلّق إرادته بحضور رجل عنده بالتّبع.

و الظاهر في دوران الأمر بينهما أنّ الإراده أولاً و بالذات متعلّقه بالمطلق و بما لا يحتاج إلى السؤال و التوجيه لا بما يحتاج إلى هذه المشقّه، و نحن نأخذ بالظاهر كما في

ص: ٢٧٨

سائر الموارد، و بعد تسلّم هذا الظهور تسرى الإرادة إلى تمام الأفراد، و هذا معنى الإطلاق، و لا نحتاج إلى كون المولى فى مقام بيان تمام المراد، فلا نحتاج إلى المقدّمه الاولى من مقدّمات الحكمه فى حمل كلام المولى على المطلق.

و الإشكال عليه أوّلاً: أنّ لازم نفي المقدّمه الاولى من مقدّمات الحكمه عدم الفرق بين كون المولى فى مقام بيان تمام المراد أو فى مقام الإجمال أو الإهمال فى حمل كلامه على المطلق، و إن تحققت القرينه على كون المولى فى مقام بيان أصل القانون، لا فى مقام بيان خصوصياته مثل أن يقول: «إنّ الصلاه من الواجبات» مع ذلك يحمل كلامه على الإطلاق و ينفى به الأجزاء و الشرائط المشكوكه، هذا ممّا لا يكون قابلاً للالتزام، و لا يقول به أحد.

و ثانياً: أنّ الظاهر الذى يقتضى حمل الكلام بما لا يحتاج إلى السؤال و التوجيه لا يرتبط باللفظ؛ إذ لا دلالة له إلا على المعنى الموضوع له، و تطبيق مفاد اللفظ على مراد المتكلم خارج عن دائره اللفظ، بل يرتبط بمقدّمات الحكمه، فإنّ العقلاء بعد تماميتها يحكم بأن مراد المولى هو عتق مطلق الرقبه و إن لم تكن مقدّمات الحكمه تامه أى ظهور يقتضى أن يحمل الكلام على كون المراد هو المطلق دون المقيّد، مع عدم دلالة اللفظ على تعيين مراد المولى، فلذا لا يكون مقدّميه هذه المقدّمه قابلاً للإنكار، و لا يصحّ بيان المذكور.

المقدّمه الثانيه: عدم القرينه على التقييد و انتفاء ما يوجب التعيين فى كلام المولى

، فلا مجال للتمسك بالإطلاق مع وجودها، فيحتمل أن يكون المقصود من عدم القرينه على التقييد عدم القرينه المتّصله عليه، و يحتمل أن يكون المقصود منه الأعمّ من المتّصله و المنفصله، فإنّ تحققت قرينه متّصله فى الكلام على التقييد لا معنى لحمله على الإطلاق سواء كانت بصوره الوصف مثل: إن ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه أم بصوره الاستثناء، و لكن هذا الاحتمال لا يرتبط بمورد مقدّمات الحكمه، فإنّ مجراها هو الشكّ

فى مراد المولى، و دوران الأمر بين المطلق و المقيّد، و مع وجود قرينه متّصله فى الكلام لا يبقى الشكّ فى المراد، فهذا الاحتمال خارج عن مجراها.

و على الثانى يعنى كون بيان القيد و إن كانت بالقرينه المنفصله مانعا عن جريان الإطلاق، قلنا: إنّه لا- ينطبق على تعبيرات المعروف و المشهور بين الاصوليين، فإنّ المولى إذا قال: «أعتق رقبه» و قال أيضا بعد مدّه: لا تعتق رقبه الكافره، يقولون فى مقام الجمع بينهما: إنّ المطلق يحمل على المقيّد، يعنى المطلق الذى قد ثبت إطلاقه يحمل عليه، لا أنّ دليل المقيّد كان كاشفا عن عدم الإطلاق للمطلق، مع أنّ هذا الاحتمال يرجع إلى كاشفيّه القرينه المنفصله على التقييد عن عدم ثبوت الإطلاق من أوّل الأمر، فمعلوم أنّ القرينه المنفصله لا توجب الإخلال فى الإطلاق، فلا يعدّ عدم القرينه على التقييد من مقدّمات الحكمه.

المقدّمه الثالثه: انتفاء القدر المتيقّن فى مقام التخاطب

، و معلوم أنّه يتحقّق لكلّ مطلق مصاديق الظاهره و المتيقّنه، و المقدّمه الثالثه هنا لا تكون عباره عن عدم الفرد الجلىّ و المتيقّن للمطلق، بل عباره عن عدم الفرد المتيقّن فى مقام التخاطب؛ بأن يكون رقبه مؤمنه مورد البحث و المقاوله بين المكلف و المولى. و فى هذا الحال قال المولى:

«اعتق الرقبه» و كان مراده عتق خصوص رقبه مؤمنه. و هذا لا- ينافى مع كون المولى فى مقام البيان، فإنّ صدور الحكم فى هذا الحال يوجب انطباقه على الرقبه المؤمنه بدون أىّ إخلال فى الغرض.

و الظاهر أنّه لا دخل لهذه المقدّمه أيضا فى الإطلاق و لا تكون من مقدّمات الحكمه، سواء فسّرنا الإطلاق بما ذكرناه من كون تمام الموضوع و تمام الماهيّه هى نفس الماهيّه و الطبيعه، أو بما عليه المشهور من جعل الطبيعه ساريا و شائعا فى الأفراد و مرآه لها.

أمّا على المختار لأنّ القدر المتيقّن إنّما يضّرّ فى مورد الشكّ فى الأقلّ و الأكثر، فإنّ

مورد استعمال هذه الكلمه إمّا يكون الشكّ فيهما و إمّا يكون مقام الامتثال و الموافقه، مع أنّ الأمر في باب الإطلاق ليس كذلك لدوران الأمر بين تعلق حكم المولى بعقق ما هيئه الرقبه أم بعقق الرقبه المقيده بقيد الإيمان، و لا يكون القدر المتيقن في البين؛ إذ لو كان متعلق حكم المولى عتق مطلق الرقبه يكون عتق الرقبه المؤمنه خارجا عن دائره الحكم، و لا يختلط عليك مقام تعلق الحكم مع مقام الامتثال، فتعلق الحكم بالرقبه المقيده بقيد الإيمان ليس بمتيقن بل هو طرف الشكّ، بل التعبير بالقدر المتيقن هنا ليس بصحيح؛ إذ لا نبحت في مقام الامتثال و اشتغال الذمه بمثل الدين، فإذا قال المولى في مقام البيان: «أعتق الرقبه» مع تعلق غرضه بعقق الرقبه المؤمنه لم يبين مراده، و لا طريق لنا لفهم مراده.

و أما على القول المشهور فلا دخل للمقدمه الثالثه في الإطلاق لوجهين:

الأول: أنّ المورد لا يكون مخصّصا لحكم العام كقولنا: «سألت المعصوم عن الخمر؟ فقال: كلّ مسكر حرام» و هكذا في باب المطلق، كما إذا كان جواب المعصوم المسكر حرام؛ إذ لا يوجب السؤال عن الخمر لاختصاص الحكم به فقط، بل يقولون بإطلاق الحكم سواء كان خمرا أم غيره، و الحال أنّ السؤال عن الخمر يكون من مصاديق الظاهر و البارز من القدر المتيقن في مقام التخاطب، و هذا دليل على عدم دخاله انتفاء القدر المتيقن في الإطلاق أصلا، و هذا دليل متقن.

الثاني: أنّ قبل جريان الإطلاق كان عتق الرقبه المؤمنه مقطوعا و عتق الرقبه الكافره مشكوكا، لا- مسلمّ العدم، و إلا- لا مجال للإطلاق، و نتيجة جريان الإطلاق إن كان الأخذ بالمتيقن و خروج المشكوك رأسا، فإن لم يكن مستحيلا ليس بصحيح، فإنّ ما كان مبتنيا على اليقين و الشكّ لا يمكن أن يكون نتيجة انتفاء المبني المذكور.

و يمكن المناقشه عليه أنّ وجود القدر المتيقن مانع عن التمسّك بالإطلاق، لا- أنّه يوجب الخروج عن حاله الشكّ، بل هو محفوظ، و يستفاد حكمه من الاصول

العملية، ولكن الدليل الأول خالي عن المناقشه.

و بالنتيجه:لا- نحتاج للقرينيه الحكمه-التي يعبر عنها بالقرينه الثالثه فى مقابل القرينه الحائيه و المقائيه-إلى أزيد من مقدمه واحده،و هى كون المولى فى مقام بيان تمام مراده الاستعمالى لغرض جعل الضابطه و القانون حتى يتمسك به فى موارد الشك فى التقييد،و عروض التقييد له لا- ينافى الإطلاق و لا يكون كاشفا عن عدم تحققه،بل هذا من هذه الجبهه نظير مسأله العام و الخاص،إلا- أنّ جعل القانون قد يكون بنحو العموم بمعنى الشيوخ و النظاره إلى الأفراد،و قد يكون بنحو الإطلاق بمعنى تعلق الحكم بنفس الطبيعه بدون أى نظاره إلى الأفراد.

إنّما الإشكال فى صورته الشكّ فى كون المولى فى مقام بيان تمام مراده أم لا،فإنّ بدون إحرازه لا- يكون الإطلاق قابلا للتمسك،و إن لم يتحقق قرينه نفيًا و إثباتًا فمن أى طريق يمكن إحرازه؟

قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1):إنّه لا- يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شكّ فى كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه،ثم استدللّ أولاً:بأن سيره أبناء المحاوره جرت على التمسك بالإطلاقات مع عدم علمهم بكون المتكلم فى مقام البيان إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهه خاصه،و ثانياً:بأنّ هذا الأصل العقلانى أوجب لتمسك المشهور من الفقهاء بالإطلاقات مع عدم إحراز كون مطلقها فى مقام البيان.

و يمكن أن يتوهم أنّ وجه تمسكهم بها هو ذهابهم إلى وضع المطلق للشيوخ و السريان،فلا- يكون تمسكهم بها مستندا إلى الأصل المزبور حتى يكون شاهدا على صحه الأصل.

ص: ٢٨٢

و دفعه قدس سره: بأن هذا التوجيه بعيد؛ لما مرّ سابقا من وضع المطلق للماهية المهملة التي لم يلاحظ معها شيء أصلا، فالشروع خارج عن معناه، ولعل وجه نسبه وضع المطلق للمعنى المقرون بالشياع إلى المشهور ملاحظه عدم الوجه للتمسك بالإطلاقات بدون إحراز كون المتكلم في مقام البيان، وقد بينا أن الوجه فيه هو سيره العقلاء. هذا تمام كلامه مع توضيح منّا.

و التحقيق: أن هذا الكلام بالصورة الكليه ليس بصحيح، بيان ذلك: أن الأحكام الصادره عن الإمام قدس سره على نوعين: إذ الحكم الصادر عنه عليه السلام قد يكون بداعى الضبط و الحفظ في الكتب بعنوان الذخيره للشيعة، فلا بدّ هاهنا من ملاحظه المطلق و المقيّد، و حمل المطلق على المقيّد، و لا- دليل لكون المولى في مقام بيان تمام المراد، و لا أقلّ من الشكّ في تحقّق الأصل العقلائي هنا، و هذا يكفي لعدم إمكان التمسك بالإطلاق. و قد يكون بداعى عمل السائل عن المسأله الشخصيه المبثلى بها كقوله عليه السلام في جواب السؤال عن الظهار: «إن ظاهرت فاعتق الرقبه» فلا بدّ هاهنا من القول بكون المولى في مقام بيان تمام المراد، و لا- يكون التفكيك بين الإراده الجديّه و الاستعماليه متناسبا في هذا المقام، فلا بدّ من الالتزام بالأصل العقلائي المذكور.

و العجب ما ذكره الإمام قدس سره (1) في كتاب التهذيب: أن الأصل في الكلام كون المتكلم في مقام بيان كلّ ما له دخل في حكمه بعد إحراز كونه في مقام بيان الحكم، و عليه جرت سيره العقلاء في المحاجات. نعم، لو شكّ أنّه في مقام بيان هذا الحكم أو حكم آخر فلا أصل هنا لإحراز كونه في مقام هذا الحكم.

و معلوم أن هذا الكلام ضعيف جدّا، فإنّ في مقابل كون المولى في مقام البيان كونه في مقام الإهمال و الإجمال؛ بمعنى كونه في مقام أصل التشريع لا في مقام بيان

ص: ٢٨٣

الاجزاء و الشرائط، ففي مثل قوله تعالى: أَحْرَبَ اللَّهُ الْعَبِيْعَ يمكن أن يتعلّق الغرض ببيان أنّ تمام المتعلّق هي نفس طبيعه البيع، و يمكن أن يتعلّق ببيان حليّه البيع في مقابل الربا بنحو الإجمال، و لا يكون في مقابل المقدمه الاولى كونه في مقام حكم آخر، و لا مورد لهذا الكلام.

و اعلم أنّ الانصراف مانع عن تحقّق الإطلاق بعد تماميّه مقدّمات الحكمه، و لكن الانصراف على أنواع:

أحدها: انصراف المطلق إلى المقيد في بادئ النظر لغلبه الاستعمال الموجهه لأنس الذهن به، و لكنّه يزول بالتأمّل، و هذا الانصراف البدوي لا يكون مانعا عن الإطلاق.

ثانيها: انصراف المطلق إليه لكونه القدر المتيقّن في مقام التخاطب و هو مانع عن الإطلاق على مبنى صاحب الكفايه، لا على مبنى المختار كما ذكرناه.

ثالثها: انصراف المطلق إلى المقيد لكثرة استعماله فيه؛ بمعنى وضع كلمه «الرقبه» مثلا لمطلق الرقبه، و قال المولى بالنسبه إلى كفّاره الإفطار في شهر رمضان: «من أفطر يجب عليه عتق الرقبه» و لكن نستفاد من القرينه أنّ مراده الجدّي هو خصوص الرقبه المؤمنه.

و هكذا قال في باب الظهار مثلا: «من ظاهر يجب عليه عتق رقبه» و أقامت القرينه أيضا على كون مراده الجدّي هو خصوص الرقبه المؤمنه، و هكذا كرّر هذا المعنى في موارد كثيره، و لكن شككنا في مورد بعد قوله: «يجب عليك عتق رقبه» أنّ مراده مطلق الرقبه أو الرقبه المؤمنه، مع عدم قرينه معيّنه، و كثره الاستعمال المذكور يوجب تحقّق الظهور للمطلق في المعنى المقيد من حيث الإراده الجدّيّه، و معلوم أنّ هذا الانصراف مانع عن الإطلاق بلا شبهه.

رابعها: انصراف المطلق إلى المقيد لصيرورته حقيقه ثانويّه له و مشتركاً لفظياً

معه لكثرة استعماله فيه، بحيث لا يحمل على أحدهما إلا بالقرينه المعينه، كما إذا فرض أن الصعيد وضع لمطلق وجه الأرض ثم استعمل كثيرا ما في خصوص التراب الخالص بحيث صار مشتركا بينهما، وهذا الانصراف يمنع أيضا عن الأخذ بالإطلاق؛ إذ الكلام يصير في الحقيقة مجملا في هذا الفرض.

خامسها: انصراف المطلق إلى المقيّد الناشئ عن بلوغ كثره الاستعمال حدّ النقل، و مهجوريّه المعنى المطلق، و حمل اللفظ على المعنى المقيّد في هذه الصوره أولى من السابقه، و هذه الأنواع الخمسه ما يستفاد من صدر كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه و ذيله و قد عرفت أحكامها.

أحكام المطلق و المقيّد

إذا صدر عن المولى حكمان متنافيان أحدهما مطلقا و الآخر مقيّدا مثل: اعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه، هل يحمل المطلق على المقيّد أم لا؟ بعد فرض أنّه لا يتحقّق في الواقع أزيد من حكم واحد في هذا المورد، و لكن يدور الأمر بين أن يكون متعلّقه هو المطلق أو المقيّد، و معلوم أنّه يتحقّق بينهما كمال التنافي بلحاظ عدم إمكان متعلّق حكم واحد المطلق و المقيّد معا؛ إذ لا بحث في مقام الامتثال و اشتغال الذمّه حتّى يكون عتق الرقبه المؤمنه هو القدر المتيقّن.

إنّما الكلام في طريق إحراز وحده الحكم، و هو قد يستفاد من طريق وحده السبب مثل: إن أفطرت في شهر رمضان متعمّدا فعليك عتق رقبه، و إن أفطرت في شهر رمضان متعمّدا فعليك عتق رقبه مؤمنه، و نعلم أنّ بالنسبه إلى الإفطار ليس أزيد من حكم واحد، و هكذا بالنسبه إلى الظهار، و قد يستفاد من تصريح المولى أو القرائن الخارجيه فيكون وحده الحكم في جميع الصور الآتية مفروغ عنها.

و في فرض وحده الحكم قد يكون المطلق و المقيّد في الإثبات و النفي متوافقين كما

فى المئال المذكور؁ و قد يكونا مختلفين مثل: اعتق رقبه و لا تعتق رقبه كافر؁ كما أنّهما قد يقعان فى كلامين؁ و قد يقعان فى كلام واحد؁ و لعلّه يتحقّق الفرق بينهما من حيث الحكم.

فإن كانا مختلفين فلا إشكال فى التقييد و حمل المطلق على المقيّد على ما صرّح به صاحب الكفايه قدّس سرّه (1)؁ و الحال أنّه يتحقّق لهذه المسأله فروض مختلفه؁ و كلامه قدّس سرّه يكون قابلا للمساعده فى بعض الفروض؁ و فى بعض آخر يكون قابلا للبحث.

منها: أن يكون الدليل المطلق بصوره النفى؁ و المقيّد بصوره الإيجاب مثل: لا تعتق الرقبه و اعتق رقبه مؤمنه؁ بناء على عدم دلالة المفرد المعرّف باللام على العموم؁ بلا- فرق بين دلالة النهى على الحرمة أو الكراهه؁ فلا- مناص هنا سوى حمل المطلق على المقيّد؁ فإنّ لنا حكما واحدا و لا- يمكن أن يكون له متعلّقان؁ فلا بدّ من الالتزام بأنّ المراد من الرقبه فى قوله: لا تعتق رقبه هى الكافره.

إنّما الكلام فى دليل تقدّم المقيّد على المطلق؛ إذ يمكن القول بتقدّم المطلق على المقيّد؁ و يحتمل قويا أن يكون الدليل أنّ أصاله الإطلاق أصل عقلائيّ مبني على مقدّمات الحكمه؁ و العقلاء فى مورد تقابل المطلق مع المقيّد يأخذون بدليل المقيّد؁ و يتركون أصاله الإطلاق.

و يحتمل أن يكون لدليل المطلق ظهور فى الإطلاق و لدليل المقيّد ظهور أقوى فى التقييد؛ فلذا يكون مقدّما عليه.

و التحقيق: أنّ حمل المطلق على المقيّد فى صوره اختلافهما فى النفى و الإثبات ليس بصحيح مطلقا؁ بخلاف ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه فإنّ للمسأله فروض متعدّده:

الأوّل و الثانى أن يكون المطلق بصوره النفى و المقيّد بصوره الإثبات كما فى مثل:

ص: ٢٨٦

لا تعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه، و يصح حمل المطلق على المقيّد هنا سواء كان النهى تحريمياً أو تنزيهياً.

و إن كان دليل المطلق إثباتياً و دليل المقيّد نفيّياً مثل: اعتق رقبه و لا تعتق رقبه كافر، فلا بدّ من حمل المطلق على المقيّد في صورته كون النهى تحريمياً، بخلاف صورته كونه تنزيهياً؛ إذ لا ينحصر طريق الجمع بينهما بهذا الطريق، فإنّ هذا نظير أقيموا الصلاه و صلّ في المسجد و لا- تصلّ في الحَمَام؛ بأنّ الأمور به هي طبيعه الصلاه و لكن وقوعها في الحَمَام مكروه بمعنى أقلّ ثواباً، و وقوعها في المسجد مستحبّ بمعنى أكثر فضيله، ففيما نحن فيه أيضاً يكون الأمور به عتق مطلق الرقبه، و لكن إذا كانت الرقبه مؤمنه يترتب عليه فضيله زائده، و إذا كانت كافر يترتب عليه فضيله قليله. هذا في الفرض الثالث و الرابع.

الفرض الخامس: أن يكون دليل المطلق بصوره الإثبات و دليل المقيّد بصوره النفي مثل: اعتق رقبه و لا تعتق رقبه كافر، و لكن شككنا في أنّ نهيه تحريمي أو تنزيهي، ففي هذه الصوره يحتمل قوياً حمل المطلق على المقيّد؛ إذ العقلاء يقولون بذلك.

و لقائل أن يقول: إنّ دليل المطلق بإطلاقه يقتضى أن يكون النهى تنزيهياً، و لا برهان لنا لردّ كلام القائل، إلاّ أنّه مخالف مع سيره العقلاء، هذا تمام الكلام في المختلفين.

و إن كان المطلق و المقيّد متوافقين في الإثبات و النفي مع فرض وحده الحكم قد يقعان في كلام واحد و قد يقعان في كلامين، و على فرض وقوعهما في كلام واحد و كونهما مثبتين مثل: إن ظهرت فاعتق رقبه، و قال بعد ذلك: و اعتق رقبه مؤمنه، فلا مانع هنا من حمل المطلق على المقيّد، أو أنّ الإطلاق لم ينعقد في هذا المورد من الابتداء حتّى يحمل على المقيّد.

إنما الكلام فيما إذا كان المطلق و المقيّد مثبتين في كلامين منفصلين، فالمشهور قائل بحمل المطلق على المقيّد، ولقائل أن يقول: إن هنا يكون نظير «أقيّموا الصّلاة» و«صلّ في المسجد» في حمل دليل المقيّد على الاستحباب و حفظ دليل المطلق بإطلاقه، فدليل المقيّد يهدينا إلى أن عتق رقبه مؤمنه عقيب الظهار يكون أكثر ثواباً، فلا ينحصر الطريق بما ذكره المشهور، ولعلّ هذا الطريق كان أرجح منه.

و أشار صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) في ذيل كلامه إلى طريق آخر لمختار المشهور و هو أنّ لدليل المطلق ظهور في أنّ متعلّق التكليف عتق مطلق الرقبه، و لدليل المقيّد ظهور في أنّ الواجب عتق رقبه مؤمنه بنحو الواجب التعييني، و لا- يمكن الجمع بين الظهورين، و لكن ظهور دليل المقيّد فيه أقوى من ظهور دليل المطلق في الإطلاق.

و المحقّق الحائري قدّس سرّه (٢) في مثل: اعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه قائل بالتفصيل؛ بأنّ إحراز وحده الحكم إن كان من غير وجه وحده السبب فيدور الأمر بين حمل الأمر المتعلّق بالمطلق على ظاهره من الوجوب و الإطلاق، و التصرّف في الأمر المتعلّق بالمقيّد، إمّا هيئه بحملها على الاستحباب، و إمّا برفع اليد عن ظاهر القيد من دخله في موضوع الوجوب و جعله إشاره إلى الفضيله الكائنه في المقيّد. و بين حمل المطلق على المقيّد، و حيث لا ترجيح لأحدها لاشتراك الكلّ في مخالفه الظاهر فيتحقّق الإجمال.

و إن كان الإحراز من وجه وحده السبب فيتعيّن التقييد، و لا وجه للتصرّف في المقيّد بأحد النوعين، فإنّه إذا فرض كون الشىء علّه لوجوب المطلق فوجوب القيد أجنبيّ عن تأثير تلك العلّه، فلا يمكن أن يقال: إنّ وجوب المقيّد معلول لتلك العلّه، فلا بدّ له من علّه اخرى، و المفروض وحدتها، و كذا كون الشىء علّه لوجوب المطلق ينافي كونه علّه الاستحباب للفرد الخاص؛ إذ استناد المتباينين إلى علّه واحده غير

ص: ٢٨٨

١- ١) كفايه الاصول ٣٨٩: ١.

٢- ٢) درر الفوائد: ٢٣٦-٢٣٧.

و الجواب عنه: أنّ الاستحباب هنا يكون بمعنى أفضل الأفراد، وهو لا- ينافى مع أصل الوجوب، فمثل الظهار سبب لوجوب عتق مطلق الرقبه، و استحباب اختيار عتق الرقبه المؤمنه بالمعنى المذكور لا يوجب التناقض و التخالف، فهذا التفصيل ليس بتمام.

و التحقيق: أنّ ملاك حمل المطلق على المقيّد لا- تكون مسأله أقوائيه الظهور، و قد ذكرنا أنّ أصله الإطلاق من الاصول العقلائيه، و لا بدّ لنا من المراجعه إلى العقلاء لملاحظه مقدار اعتبارها لديهم، و بعد المراجعه إليهم نتوجّه أنّ اعتبارها منحصر بمورد عدم الدليل فى مقابلها، و الشكّ فى وجود الدليل المقيّد بعد الفحص و اليأس عنه، و أمّا إذا تحقّق فى مقابلها الدليل المقيّد فيقولون بحمل المطلق على المقيّد، و ليس هذا الجمع بين الدليلين؛ إذ يتحقّق هنا فى الواقع دليل واحد، و دليل المطلق دليل فى صورته عدم الدليل فى مقابلته، فمع وجود الدليل المقيّد لا يتحقّق دليل آخر، و هذا لا يكون بمعنى كاشفیه دليل المقيّد عن عدم الإطلاق بل مع ثبوت الإطلاق و تماميه مقدّمات الحكمه يكون اعتباره محدودا بعدم الدليل فى مقابلته، فالملاك هنا بناء العقلاء.

فلا يتحقّق فى بناء العقلاء التفصيل بين إحراز وحده الحكم من جهه وحده السبب، و بين إحرازه من غير الجهه المذكوره، هذا.

و إنّما الإشكال فى باب المستحبات كما إذا ورد استحباب زياره مولانا الحسين عليه السلام بنحو الإطلاق ثمّ ورد استحبابها فى أوقات خاصّه كالعيدين و عرفه و نصفى رجب و شعبان، حيث إنّ مقتضى حمل المطلق على المقيّد هو الحكم بتعين المقيّد فى الاستحباب، و عدم استحباب المطلق رأساً، و لكنّه كما ترى خلاف المشهور، حيث إنّ بنائهم على حمل الأمر بالمقيّد على تأكّد الاستحباب.

و أجاب صاحب الكفايه قدس سره عنه بوجهين:

أحدهما: أنّ عدم حمل المطلق على المقيّد في المستحبات كان بملاحظه التسامح في أدلتها، و كان عدم رفع اليد عن دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيّد، و حمله على تأكّد استحبابه من التسامح فيها.

و لكن هذا الجواب ليس بصحيح، فإنّ قاعده التسامح في أدلّه السنن يرتبط بجبران و تصحيح ضعف سند الروايه، و إعطاء الثواب تفضّلاً و إن كان رسول الله صلّى الله عليه و آله لم يقله، كما ترى في أخبار (1) القاعده المذكوره التصريح بذلك، مع أنّ مفاد الجواب المذكور يرجع إلى تقويه دلالة دليل المطلق و الشكّ فيما نحن فيه في استحباب عتق مطلق الرقبه أو عتق الرقبه المؤمنه، فكيف يستفاد من قاعده التسامح استحباب عتق مطلق الرقبه و جابريه القاعده المذكوره لضعف الدلاله في غايه الضعف و السقوط؟! و

و ثانيهما: أنّ غلبه وجود مراتب المحبوبيه في المستحبات بخلاف الواجبات أوجبت حمل دليل المطلق و المقيّد على مراتب الاستحباب، و أنّ أصل عتق الرقبه مثلاً - مستحبّ، و عتق الرقبه المؤمنه مستحبّ مؤكّد، نظير تحقّق مراتب الاستحباب في إقامه الصلاه في مسجد المحلّه و في مسجد السوق و في المسجد الجامع، و أمثال ذلك، و هذا الجواب صحيح و قابل للمساعده.

و أمّا إذا كان المطلق و المقيّد منفيين كما قال المولى في دليل: «لا تشرب المسكر» و في دليل آخر: «لا تشرب الخمر» فيمكن القول: بعدم المنافاه بينهما؛ فلذا نرى في بعض الروايات تعليل حرمه شرب الخمر بأنّه مسكر، هذا دليل على عدم تحقّق المنافاه بينهما، بل يتحقّق الكبرى المطويّه في جميع المسائل المعلّله كما ذكرناه مثل:

لا تأكل الرمان لأنّه حامض و كلّ حامض حرام، و لا نحتاج إلى ذكره إلّا في بعض

ص: ٢٩٠

الموارد، نظير أدله الاستصحاب، وهو قوله عليه السلام: «لا ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ أبدا» (1)، فلا مانع من حرمة المطلق و المقيّد معا، ولا وجه لحمل المطلق على المقيّد.

ولكنّه ليس بصحيح، فإنّ وحده الحكم في جميع صور هذه المسأله مفروغ عنها كما هو المفروض، فكيف يمكن تعلّق حكم واحد بالمسكر و الخمر معا؟ افلا محاله يكون المسكر موضوعا له، و الخمر من مصاديقه، كما أنّ أكل الحامض يكون موضوعا للحرمة، و أكل الرمان يكون من مصاديقه، فيتحقّق كمال المنافاه بين الدليلين؛ إذ الموضوع في أحدهما هو الخمر و في الآخر هو المسكر، فلا بدّ من حمل المطلق على المقيّد؛ لأنّ مناطه - أي التنافي المستكشف من وحده الحكم - متحقّق هنا. هذا في موارد عدم تحقّق التعليل في المسأله نظير ما نحن فيه.

و أمّا في موارد تحقّق التعليل فنفس التعليل يهدينا إلى أنّ تمام الموضوع للحرمة هو العنوان المذكور في العله. هذا كلّ فيما أحرز وحده الحكم من جهه وحده السبب أو من جهه سائر القرائن.

و أمّا إذا قال المولى في دليل: «اعتق رقبه» و في دليل آخر: «اعتق رقبه مؤمنه» بدون تحقّق أيّ قرينه دالّه على وحده الحكم، فهل يمكن استفاده وحده الحكم من نفس هاتين العبارتين أم لا؟

و لا بدّ لنا من ملاحظه الأمرين لاستكشاف المسأله:

الأول: أنّ الإطلاق و التقييد خارج عن دائره مسأله اجتماع الأمر و النهي كما ذكرناه، و موردها عباره عمّا كان بين العنوانين عموم و خصوص من وجه.

الأمر الثاني: أنّه قد مرّ في مثل: أقيموا الصلاه و صلّ في المسجد، أنّ الأمر المتعلّق بالمقيّد أمر استحبابي، إلا أنّ متعلّقه لا يكون نفس الصلاه، و إن كان هو

ص: ٢٩١

الظاهر، بل متعلقه إيقاع الصلاة في المسجد، فيكون معنى قوله: «صلّ في المسجد» يستحبّ إيقاع الصلاة فيه، ولا بدّ لنا من هذا التصرف و ارتكاب خلاف الظاهر لتحقق الدليل هنا، كما مرّ بيانه مفصّلاً.

ففيما نحن فيه بعد ظهور أحد الدليلين بأنّ متعلّق الحكم هو عتق مطلق الرقبه و الظهور الآخر بأنّ متعلقه هو عتق الرقبه المؤمنه و بعد فرض عدم إمكان تعلق الحكمين المتضادّين أو المتماثلين بالمطلق و المقيد لخروجهما عن دائره مسأله اجتماع الحكمين، و بعد عدم الدليل لحمل اعتق الرقبه المؤمنه على الاستحباب و ارتكاب خلاف الظاهر فيه نستفاد وحده الحكم من نفس هذين التعبيرين و ظاهرهما بدون الاحتياج إلى إحراز وحدته من طريق وحده السبب أو قرينه حالتيه أو مقالتيه.

و حيث إنّ الحكم واحد و يتحقّق التنافي بين الدليلين فلا بدّ من حمل المطلق على المقيد، كما هو بناء العقلاء في هذا المورد.

لا- يخفى أنّه لا- فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين بين كونهما في مقام بيان الحكم التكليفي و في مقام بيان الحكم الوضعي، ففي مثل: أحلّ الله البيع، و نهى النبي عن بيع الغرر أيضا يحمل المطلق على المقيد، فيجرى في الأحكام الوضعيه المباحث المذكوره، طابق النعل بالنعل.

فصل

في المجمل و المبيّن

و الظاهر أنّ المراد من المبيّن في موارد إطلاقه الكلام الذي له ظاهر، و يكون بحسب متفاهم العرف قالبا لخصوص معنى، و المجمل خلافه.

و معلوم أنّ الظهور لا- يساوق مع المعنى الحقيقي، بل لا فرق في جريان أصاله الظهور في الاستعمالات الحقيقيه و المجازيه، فإن كان لكلام ظهور سواء كان في المعنى

الحقيقى أو المجازى فهو مبين و لا بدّ من الأخذ بظاهره، و الكلام الفاقد للظهور مجمل و لا وجه للأخذ به.

ثمّ إنّ وقع الخلاف فيما نسبه الحرمة إلى العين مثل: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ (١) فى أنّه من مصاديق المجمل أو المبين، فإنّ متعلّق الحرمة هو فعل المكلف، مثل: أكل الميتة و سائر التصرفات فيها، لا العين الخارجى كما لا يخفى.

و الجواب عنه: أنّ بيان الصغريات و تشخيص المجمل و المبين لا يكون من وظائف الفقيه، بل الملاك فيه نظر العرف إن كان جميع التصرفات فى الميتة أو بعض التصرفات الظاهرة فيها حراما عندهم، فهذا مبين، و إن قالوا بعدم تعلّق الحرمة بالعين فهذا مجمل، فالملاك هنا نظر العرف.

هذا تمام الكلام فى مباحث الألفاظ.

ص: ٢٩٣

إشاره

في بيان الأمارات المعتبره شرعا أو عقلا

و لا بد لنا بصرف الكلام إلى بيان بعضها منها:

مباحث القطع

إشاره

قال صاحب الكفايه قدس سرّه (1): المقصد السادس في بيان الأمارات المعتبره شرعا - كحجّيه خبر العادل و نحوه - أو عقلا - كحجّيه الظنّ في حال الانسداد بناء على الحكومه - و قبل الخوض في ذلك لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من أحكام، و إن كان خارجا من مسائل الفنّ، و كان أشبه بمسائل الكلام؛ لشدّه مناسبتة في المقام.

و أشار قدس سرّه إلى هذه المسأله بنحو الإجمال، بدون ذكر أيّ دليل لخروج أحكام القطع عن مسائل علم الاصول، و شباقتها بمسائل الكلام و مناسبتها مع بحث الأمارات، و استفاد من كلامه قدس سرّه أنّ القطع ليس من مصاديق الأماره و لا يطلق هذا العنوان عليه، مع أنّه لا فرق بينه و بين خبر الواحد من الأماريّه و الكاشفيّه بحسب اللغه، بل القطع أظهر مصاديق الأماره.

ص: ٢٩٥

و لا بدّ من توجيه كلامه قدّس سرّه بأنّ الأماره هنا ليست بالمعنى اللغوى بل تكون بالمعنى الاصطلاحى، و هى فى الاصطلاح تستعمل فى مقابل القطع كاستعمالها فى مقابل الاصول العمليّه.

و نستفاد دليل خروج مباحث القطع عن المسائل الاصوليّه ممّا ذكره الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (1) و هو: أنّ إطلاق الحجّه على القطع ليس كإطلاق الحجّه على الأمارات المعتره شرعا؛ لأنّ الحجّه عباره عن الوسط الذى به يحتجّ على ثبوت الأكبر للأصغر، و يصير واسطه للقطع بثبوته له كالتعبير لإثبات حدوث العالم، فقولنا:

«الظنّ حجّه» يراد به كونه واسطه لإثبات حكم متعلّقه، فيقال: «هذا مظنون الخمريه و كلّ مظنون الخمريه يجب الاجتناب عنه» و هذا بخلاف القطع؛ لأنّه إذا قطع بخمريّه شيء فيقال: «هذا خمّر و كلّ خمّر يجب الاجتناب عنه» و لا يقال: إنّ هذا معلوم الخمريه و كلّ معلوم الخمريه حكمه كذا؛ لأنّ أحكام الخمّر إنّما تثبت للخمر لا لما علم أنّه خمّر.

و الحاصل: أنّ كون القطع حجّه غير معقول؛ لأنّ الحجّه ما يوجب القطع بالمطلوب فلا- يطلق على نفس القطع. هذا تمام كلامه قدّس سرّه.

و إذا لاحظنا صدر هذا الكلام بدون ذيله يكون قابلا للمناقشه، فإنّ فى مورد قيام البيّنه المعتره على خمريه مائع لا يمكن الالتزام بأنّ كلّ ما قامت البيّنه على خمريّته فهو حرام؛ إذ الخمّر موضوع للحرمة لا مظنون الخمريّه و لا مقطوع الخمريّه، و ليس لنا دليل جعل موضوع الحرمة فيه مظنون الخمريّه، فبالتالى لا يصحّ هذا البيان.

مع أنّ الحجّه ليست المعنى الذى ذكره قدّس سرّه أى ما جعل حدّ الوسط فى القياس، بل هى بمعنى ما يصحّ به الاحتجاج من ناحيه المولى فى مقابل العبد و بالعكس.

ص: ٢٩٦

و لعلّه كان ذيل كلام الشيخ الأعظم قدّس سرّه ناظرا إلى عدم انطباق ضابطه المسأله الاصوليه على أحكام القطع، و هي أنّ كلّ مسأله وقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي فهي مسأله اصوليه، و إذا ثبت حجّيه ظاهر الكتاب-مثلا- تكون نتيجتها إثبات و جوب صلاه الجمعه-مثلا-فإنّه ممّا دلّ عليه ظاهر الكتاب، كقولنا:

و جوب صلاه الجمعه ممّا دلّ عليه ظاهر الكتاب-أى الحجّه- و كلّما دلّ عليه ظاهر الكتاب فهو واجب فصلاه الجمعه واجبه.

و الحاصل: أنّ المسأله الاصوليه تقع في سلسله علل استكشاف الحكم الفقهي، و تكون مقدّمه و طريقا لاستكشافه، و هذه الخصوصيه لا تتحقّق في مسائل القطع، فإنّ متعلّق القطع إمّا يكون نفس الحكم الفقهي كالقطع بوجوب صلاه الجمعه مثلا، و إمّا يكون موضوعه و هو ملازم مع القطع بحكمه، فمع القطع بوجوب صلاه الجمعه و خمريه المائع لا- مجال لوقوعه في طريق استنباط الحكم الفرعي، بل يبحث أنّ مخالفه هذا القطع يوجب استحقاق العقوبه أم لا. فمسأله القطع خارجه عن مسائل الفنّ، و الشاهد على ذلك عدم تعرّض القدماء لها في كتبهم الاصوليه.

و لكن سيّدنا الاستاذ المرحوم البروجردى قدّس سرّه (1) كان مصرّا على أنّ مسائل القطع من المباحث الاصوليه، و حاصل كلامه قدّس سرّه: أنّ موضوع علم الاصول عبارته عن الحجّه في الفقه، و هي بمعنى ما يصحّ أن يحتجّ به المولى في مقابل العبد، و بالعكس، لا- بمعنى الحجّه التي يبحث عنها في المنطق أى ما يطلق على القياس، و موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه أى بلا- واسطه في العروض؛ بمعنى عدم احتياج حمل العرض على المعروض إلى المسامحه و التجوّز، كما هو الحال في الواسطه في الثبوت، و مع ذلك يكون قولنا: «ظاهر الكتاب حجّه» مسأله اصوليه، و لا يقال: إنّ

ص: ٢٩٧

الحجّه هنا جعلت المحمول لا الموضوع، فإنّنا نقول: إنّ معناه في الواقع أنّ الحجّه في الفقه كانت متعيّنه في ضمن ظاهر الكتاب أم لا- هل تتحدّ الحجّه في الفقه مع ظاهر الكتاب مثل اتّحاد الكلّي الطبيعي مع مصاديقه أم لا؟ فإذا كان ظاهر الكتاب حجّه بهذا التقريب من المسائل الا-صوليّة تكون مسأله القطع أيضا كذلك، فإنّ أوّل ما يبحث فيها أنّ القطع حجّه أم لا، فلا فرق بينهما من هذه الناحية، و عدم تعرّض القدماء لها مستند إلى محدوديّة أحكام القطع و وضوحها.

و التحقيق: أنّ على فرض كون البحث عن التعيّن من العوارض تحتاج جميع المسائل إلى القلب و الانقلاب؛ إذ لا- بدّ من جعل الحجّه فيها موضوعا و الموضوعات محمولا؛ بأنّ الحجّه هل تتحدّ مع القطع أو ظاهر الكتاب بحيث أن يكونا من مصاديق الحجّه أم لا، و هذا لا ينطبق مع العناوين المعنونه في علم الاصول، فالقطع خارج عن مسائل علم الاصول؛ لعدم انطباق الضابطه عليه، كما يستفاد من كلام صاحب الكفايه في موارد متعدّده.

و أمّا أشبهته بعض أحكام القطع بمسائل الكلام فهي مبتنيه على كون تعريف علم الكلام عباره عمّا يبحث فيه عن ذات البارى و صفاته و أفعاله و ما يحسن أن يتحقّق منه و ما يقبح أن يتحقّق عنه و لكن في محدوده الإسلام؛ إذ يبحث في القطع عمّا يترتّب على فعل المقطوع به أو تركه من استحقاق الثواب و العقاب، و أمّا على القول بكونه عباره عمّا يبحث فيه عن عوارض ذاتيه الوجود بما هو هو في محدوده الإسلام فلا شباهه بينهما أصلا، كما يستفاد من كلام سيدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه في حاشيته على الكفايه.

و أمّا المناسبه بين بعض مسائل القطع و بيان الأمارات المعتبره فيتحقّق من جهات: منها: أنّ حجّيه الأمارات منحصره لغير القاطع؛ إذ لا أثر للأماره في مقابل القطع، و منها: أنّ البحث فيهما يدور مدار الحجّيه بمعنى المنجزيه و المعذريه.

قال الشيخ الأعظم الأنصاري (١) بعد الفراغ عن المقدمه: فاعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ.

و لا بدّ من البحث في هذه العبارة من جهتين:

الاولى: في نفس المقسم من حيث إنّ المقسم هل هو المكلف أم لا؟ و أنّ المقصود منه خصوص المجتهد أو الأعمّ منه؟

الجهة الثانيه: في التقسيم من حيث الثلاثيه أو الثنائيه، و أشار صاحب الكفايه قدّس سرّه إلى البحث عن الجهة الاولى في حاشيته على الرسائل (٢) بأنّ عنوان المكلف ظاهر فيمن توجه إليه التكليف بالفعل، فلذا لا يشمل جميع الأقسام؛ إذ التكليف بالنسبه إلى الشاكّ لا يكون فعلياً؛ لأنّ الشكّ مانع عن فعلية التكليف، فلذا لا بدّ من العدول عن عبارة الشيخ قدّس سرّه و القول بأنّ البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم واقعي أو ظاهري؛ بمعنى خروجه عن محدوده رفع القلم و وروده في دائره وضع القلم و إنشاء التكليف، سواء كان التكليف بالنسبه إليه فعلياً أم لا.

و التحقيق: أنّ هذا البيان ليس بصحيح، فإنّ عنوان المكلف و إن كان ظاهراً في المكلف الفعلي، و لكن ليس معناه فعلية التكليف حتّى بالنسبه إلى هذه العناوين الثلاثه، بل معناه أنّ بعد الورود في دائره التكليف يصير بعض التكاليف بالنسبه إليه فعلياً لا جميع التكاليف، و يتحقّق بالنسبه إلى البعض الآخر الحالات المذكوره.

و ما هو المهمّ في البحث أنّ المكلف هنا مختصّ بالمجتهد أو أعمّ منه، و لا قرينه في كلام الشيخ قدّس سرّه لتعيين أحدهما، و استفاد من عبارة صاحب الكفايه قدّس سرّه اختصاصه بالمجتهد بلحاظ قوله: متعلّق به أو بمقلّديه، كما قال به المحقّق النائيني قدّس سرّه (٣).

ص: ٢٩٩

١-١ (١) الرسائل: ٢.

١-٢ (٢) حاشيه الرسائل: ١.

٣-٣ (٣) فوائد الاصول ٦: ٣.

و معلوم أنّ القطع حجّجه سواء كان بالنسبه إلى الحكم أو الموضوع، وإن كان مخالفاً لنظر مقلد القاطع فإنّ حجّجه فتواه له تكون بعنوان الأماره، وقد عرفت أنّ العمل بها وظيفه غير القاطع، و حجّجه القطع أمر ذاتي و بديهيّ و لا يتوقّف على أمر المفتي، كما أنّ أصل التقليد و مراجعه الجاهل بالعالم يكون كذلك، فعموميّه دائره القطع و شموله للمجتهد و المقلد لا- شكّ فيه، و هكذا الاصول العمليه و الأمارات الجاريه في الموضوعات، مثل استصحاب نجاسه الثوب و قيام البيئه على خمريه مائع لا- يرتبط بالمجتهد، إلا من جهه قوله بحجّجه الاستصحاب و الأماره.

إنّما الإشكال في الأمارات الدالّه على أصل الحكم و الاصول العمليه الجاريه في الشبهات الحكميه، و المحقّق النائيني قدّس سرّه قائل بعدم ارتباطها بالمقلد العامّي؛ لعدم اطلاعه بقيام الأماره على وجوب صلاه الجمع مثلاً، و عدم علمه بحجّجه الخبر الواحد مثلاً- بعد اختلاف العلماء فيها، و اختلاف القائلين بالحجّجه بأنّ خبر العادل حجّجه أو الثقه أو موثوق به و عدم علمه بالخبر المعارض، و تشخيصه عن غير المعارض، مع أنّه لا بدّ في جريان الاصول العمليه في الشبهات الحكميه من الفحص عن الدليل و اليأس عن الظفر به، فلا محاله يكون المكلف المقسم عباره عن المجتهد.

و أنكره المحقّق العراقي قدّس سرّه (١) بأنّ المجتهد إذا انتهى نظره بحسب الروايات بأنّ الماء الكثر إذا تغيّر أحد أوصافه الثلاثه بالنجاسه يصير نجساً. و لكنّه لاحظ خارجاً أنّ الماء المذكور زال تغيّره من قبل نفسه بعد مدّه فهو حينئذ صار شاكاً ببقاء نجاسته و عدمه، فإن كان قائلاً بحجّجه الاستصحاب يجرى الاستصحاب و يحكم بنجاسته.

و أمّا المقلد في أصل الحكم بالنجاسه يقول به حسب فتوى المجتهد، و لكنّه بعد زوال تغيّر الماء من قبل نفسه أيضاً يشكّ في بقاء النجاسه ثمّ يرجع إلى المجتهد و يسأل عنه، بأنّ هذا هل وقع مورد تعرّض الروايات نفياً أو إثباتاً أم لا؟ و يقول المجتهد بعدم

ص: ٣٠٠

تعرّضها له و كونه مشكوكا عنده، و حينئذ يجرى الاستصحاب نيايه عن المقلد، فلا- دليل لاختصاص جريان لا تنقض اليقين بالشكّ في الشبهات الحكميه بالمجتهد، فالمكلف المقسم لا يختصّ بالمجتهد، بل يعمّ المجتهد و العامى معا.

و التحقيق: أنّ التفكيك بين المراحل الثلاثه-أى مرحله نجاسه الماء بالتغير، و مرحله المشكوكيه بزوال التغير، و مرحله جريان الاستصحاب-من حيث المراجعة إلى المجتهد ليس بصحيح، و هذا أمر بديهى، مع أنّ السيره العمليه المتشرّعه فى المراجعة إلى المجتهد ليس كما ذكره؛ إذ المقلد يراجع الرساله العمليه التى ذكر فيها خلاصه الأحكام و النتائج، مع أنّ النيايه أمر مخالف للقاعده و يحتاج إلى الدليل، و لا- يتحقّق هنا دليل. فلا- بدّ من القول باختصاص المقسم بالمجتهد؛ إذ القطع و إن كان حجّه للقاطع، و لكنّه خارج عن مسائل علم الاصول، و تعميمه للمقلد و المجتهد لا يقتضى لتعميم ما هو من الاصول-أى تعميم المقسم لهما-بعد أنّ التقسيم يكون بلحاظ الاصوليه.

و هكذا فى جريان الأمارات و الاصول العمليه فى الشبهات الموضوعيه، و إن كان الشاكّ هو المقلد مثلا، و لكن لا بدّ من بيان حكم الشكّ من ناحيه المجتهد مثل: الحكم بجريان الاستصحاب عند الشكّ فى البقاء، و جريان أصاله البراءه فى الشبهه التحريميه الموضوعيه، و نحو ذلك فإنّ جميعها من شأن المجتهد.

و المهمّ هنا البحث عن الجبهه الثانيه، و قد عرفت عن الشيخ الأعظم قدّس سرّه التقسيم الثلاثى و أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعىّ فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ.

و الظاهر منها الشكّ الشخصى و القطع و الظنّ الشخصى، فاستشكل عليه أولا:

بأنّ الظنّ الشخصى إذا لم يكن معتبرا مثل حصوله من طريق الشهره الفتوائيه، فهو فى حكم الشكّ و مجرى الاصول العمليه، و هذا الإشكال وارد عليه؛ لعدم تقييده بالظنّ

الشخصى المعتبر. و ثانيا: أن الأماره المعتبره قد تقوم عند المجتهد، و لم يحصل له القطع و لا الظن الشخصى، مع أنه لا بد له من الحكم بمفاده؛ إذ لا- ضروره لإفاده الخبر الواحد الصحيح السند للظن الشخصى، فيرد على هذا التقسيم إشكال التداخل و الاختلاط.

و قال المحقق النائنى قدس سره (1) فى مقام الدفاع عنه: إن بيانه قدس سره هنا بيان تمهيدى و توجه الأذهان إلى التقسيم إجمالاً، و بيان المسائل بالتفصيل فى محله، و لا تكون للعناوين المذكوره خصوصيه عنده، و لكنّه ليس بتمام؛ إذ التقسيم فى أول الكتاب يكون بمنزله الأساس للبحث، و لا بد من ملاحظه جميع خصوصياته.

لا يخفى أن الملتفت إليه فى كلام الشيخ قدس سره هو الحكم الواقعى و إن لم يقيد به و لكن يتحقق فى العبارة ما هو الشاهد عليه، و هو أن مجرى الاصول العمليه هو الشك فى الحكم الواقعى، فإن بعد جريانها و استفاده الحكم الظاهرى منها لا يبقى شك فى البين، و معلوم أن الحكم الواقعى هو الذى يصلح لتعلق الشك به بخلاف الحكم الظاهرى.

و لكن الملتفت إليه عند صاحب الكفايه قدس سره أعم من الحكم الواقعى و الظاهرى، فلذا عدل من التقسيم الثلاثى إلى الثنائى، و قال: إن البالغ الذى وضع عليه قلم التكليف إذا التفت إلى حكم شرعى سواء كان واقعياً أم ظاهرياً، فإما أن يحصل له القطع بذلك الحكم أو لا، و يدخل الحكم المستفاد من الأمارات و الاصول الشرعيه حتى الظن الانسدادى على القول بالكشف فى الحكم الذى يقطع به، و إن لم يحصل له القطع به لا- بد من انتهائه إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له، و قد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومه، و إلا فالرجوع إلى الاصول العقلية من البراءه و الاشتغال و التخيير على تفصيل يأتى فى محله إن شاء الله تعالى.

ص: ٣٠٢

و استشكل عليه الإمام قَدَسَ سِرّه (١) أولاً بأنّ خروج الظنّ الانسدادي على الحكومه عن دائره القطع ليس بتمام؛ إذ لو كان مراده من القطع العلم التفصيلي فلا- يبقى مجال للبحث عن العلم الإجمالي في مبحث القطع، وإن كان مراده منه الأعمّ من العلم التفصيلي و الإجمالي لا يصحّ عدّ الظنّ الانسدادي من القسم الثاني، فإنّ أساس دليل الانسداد هو العلم الإجمالي.

و ثانياً: أنّ الأولى من كلامه جعل الملتفت إليه عنوان الوظيفة حتّى لا يبقى مجال للتقسيم؛ إذ المجتهد قاطع بالوظيفه دائماً حتّى في مورد جريان الاصول العقلية كالبراءه و التخيير.

و يرد عليه إشكال آخر هو أنّه يستفاد من كلامه قَدَسَ سِرّه في بحث الظنون الخاصّه أنّ الشارع في باب الأمارات لا يعمل عملاً سوى جعل الحجّيه لها بمعنى المنجزيه و المعذريه، و لا- يكون فيها من جعل الحكم الظاهري أثر و لا خبر، إلاّ في مورد جريان أصاله الطهاره و الحليّه و الاستصحاب على القول بجعل الحكم المماثل، و في مورد أصاله البراءه لا- يكون سوى رفع الحكم حسب حديث الرفع، فكيف يمكن أن يكون الملتفت إليه أعمّ من الحكم الواقعي و الظاهري؟!!

ثمّ قال صاحب الكفايه قَدَسَ سِرّه (٢): و إن أبيت التقسيم إلاّ- عن كونه ثلاثياً، فالأولى أن يقال: إنّ المكلف إمّا أن يحصل له القطع أو لا، و على الثاني إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا؛ لئلاّ يتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام و مرجعه على الأخير إلى القواعد المقرّره عقلاً أو نقلاً لغير القاطع و من يقوم عنده الطريق.

و الملتفت إليه عنده على هذا التقسيم هو الحكم الواقعي، و الترتيب بين الحالات و الطوليه أيضاً ملحوظ عنده كما يدلّ عليه ظاهر كلامه، و على هذا يرد عليه أنّ

ص: ٣٠٣

١- ١) تهذيب الاصول ٢: ٧.

٢- ٢) كفايه الاصول ٢: ٥.

المقصود من الطريق المعبر هل هو طريق معتبر شرعى أو الأعمّ منه و من الطريق المعبر العقلى، و على الأوّل لا يشمل الأقسام للظنّ الانسدادي على الحكومه؛ إذ هو ليس بقطع و لا من الطريق المعبر الشرعى، و لا من الاصول العمليّه.

إن قلت: إنّه داخل فى دائره القطع و العلم الإجمالى.

قلت: إنّ بعد فرض الترتّب و الطوليّه فى التقسيم يكون معناه تقدّم الظنّ الانسدادي على نحو الحكومه، على الطرق و الأمارات الشرعيّه و الاصول العمليّه الشرعيّه، مع أنّه قدّس سرّه صرح فى التقسيم الثنائى بتأخّر رتبه الظنّ الانسدادي عنها.

و على الثانى يدخل الظنّ الانسدادي فى القسم الثانى، و لانزم ذلك تقدّمه على الاصول الشرعيّه من الاستصحاب و أصاله الطهاره، و أصاله الحليّه، مع أنّه ليس كذلك كما صرح فى التقسيم الثنائى على تقدّم الاصول الشرعيّه التى تكون من القطع عليه، فلا يصحّ تثليث الأقسام بهذه الكيفيه.

و يصحّ تثليث الأقسام بعد كون الملفت إليه هو الحكم الواقعى بعد حفظ أمرين:

الأوّل: أن يكون المراد من الطريق المعبر هو خصوص الطريق المعبر الشرعى.

الثانى: أن لا يلاحظ الترتّب و الطوليّه بين الأقسام فى التقسيم، فإنّه لا يتقوم عليه، كما أنّه لا يتحقّق فى التقسيمات مثل: الحيوان إمّا ناطق و إمّا غير ناطق، و الإنسان إمّا أبيض و إمّا أسود، و نحو ذلك، فنقول: المكلف إمّا يحصل له القطع بالحكم، و إمّا يقوم عنده طريق معتبر، و إمّا يكون مرجعه الاصول العمليّه عند الشكّ فى الحكم، و هذا التقسيم خال عن الإشكال، كما ذكره المحقّق الحائرى قدّس سرّه إجمالاً.

إذا عرفت ذلك فلنشرع فى أحكام القطع و أقسامه و مسائله، قال الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (1): لا إشكال فى وجوب متابعه القطع و العمل عليه ما دام موجوداً؛ لأنّه

ص: ٣٠٤

بنفسه طريق إلى الواقع، وليس طريقته قابله لجعل الشارع إثباتاً أو نفيًا.

و لا بدّ قبل الخوض في البحث من ملاحظه العناوين المربوطه بالمسأله مثل:

عنوان وجوب متابعه القطع، وعنوان حجّيته بمعنى المنجزيه عند إصابه الواقع، و المعذريه عند عدم إصابه الواقع، وعنوان طريقته و كاشفيته، من حيث كونهما ذاتيتان له أو مجعولتان.

و الظاهر من وجوب المتابعه في كلام الشيخ قدّس سرّه هو الوجوب و اللزوم الشرعي، و لا بدّ هنا من التأمل و الدقه، بأنّ القطع من صفات ذات الإضافه و قائم بالنفس الإنساني، كما أنّ الشكّ و الظنّ يكون كذلك، و معلوم أنّ مراد الشيخ قدّس سرّه ليس لزوم متابعه القطع من حيث إنّ صفه نفسانيه و قائم بالنفس، بل مراده أنّ متعلّق القطع لازم المتابعه، فعلى القاطع بوجوب صلاه الجمعه يلزم إتيانه في الخارج، كما هو الظاهر من كلامه، و على هذا لا يصحّ أن يكون المراد من لزوم المتابعه اللزوم الشرعي؛ إذ لا يتحقّق هنا حكمان وجوبيّان حتّى يكون أحدهما متعلّقًا بصلاه الجمعه و الآخر متعلّقًا بمتابعته ليرتّب على مخالفه القطع عقابان، فلا محاله يكون اللزوم هنا لزوما عقليًا، و لا يرتبط بالشرع.

و أمّا عنوان الحجّيه فيكون بمعنى المنجزيه في صوره مطابقه القطع للواقع، و المعذريه في صوره مخالفته له. و قد مرّ من صاحب الكفايه أنّ للحكم مراحل أربعه:

١- الاقضاء. ٢- الإنشاء. ٣- الفعلية. ٤- التنجز. يعني استحقاق العقوبه على مخالفته، و قلنا: إنّ التنجز ليس من مراحل الحكم، بل هو من آثاره؛ بأنّ القطع إذا تعلّق بوجوب صلاه الجمعه و كانت في الواقع أيضًا كذلك يحكم العقل بترتّب استحقاق العقوبه على مخالفته، و هكذا في المعذريه. و لا يخفى أنّ إسناد المنجزيه و المعذريه إلى القطع لا يخلو عن المسامحه و التجوّز، فإنّ بحسب الواقع إيصال التكليف إلى المكلف و عدم إيصاله إليه يكون منجزًا و معذّرًا.

و أمّا عنوان كاشفيّهِ القطع عن الواقع و طريقيّته إليه فهو كما يستفاد من ظاهر كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه و صريح كلام النائيني قدّس سرّه (1) يكون من لوازم ذات القطع كزوجيّه الأربعة، فكما أنّ الزوجيّه تكون من لازم ماهيّه الأربعة كذلك الكاشفيّه و الطريقيّه تكون من لازم ماهيّه القطع، و لا يمكن الانفكاك بينهما و لا يكون ذلك بجعل الجاعل؛ لعدم إمكان جعل التكويني التآلفي حقيقه بين الشئ و لوازمه، فإنّه يتصوّر في المحمولات المفارقة، كالقائم و العادل المحمولين على زيد مثلاً، و أمّا جعل اللازم فيكون بالعرض و المجاز، و يتبع جعل الشئ الملزوم بسيطاً، أي إيجاداً بمفاد «كان» التامّه لا بمفاد «كان» الناقصه.

و التحقيق: أنّ الكاشفيّه و الطريقيّه لا تكون لازم ماهيّه القطع، فإنّا نرى الانفكاك بينهما أحياناً مثل: تعلق القطع بوجود ما لا واقعيّه له، فكيف يمكن أن يكون القطع هنا طريقاً إلى الواقع و كاشفاً عنه؟!

و يمكن أن يقال: إنّ كاشفيّه القطع و طريقيّته تكون بحسب اعتقاد القاطع و هو بنظره لا يرى إلاّ الواقع.

قلنا: إنّ هذا دليل للفرق بين مسأله كاشفيّه القطع و مسأله لازم ماهيّه، فإنّ الزوجيّه-مثلاً- من لازم ماهيّه الأربعة في كلّ وعاء و عند جميع الأنظار و الأشخاص، و لا يتصوّر الانفكاك بينهما، فلا تكون كاشفيّه القطع قابله للمقايسه معها.

و لكنّك قد لاحظت في المنطق تعريف العلم بأنّه إن كان إذعانا للنسبه فتصديق و إلاّ فتصوّر، أي كما أنّ التصديق علم كذلك التصوّر علم، و قد عرفت مراراً أنّ في مورد تحقّق العلم يتحقّق معلومان: أحدهما معلوم بالذات و هو الصوره الحاصله عند

ص: ٣٠٦

النفس، و الآخر معلوم بالعرض و هو الموجود الخارجى .

و لا- يتحقق فى العلم و القطع معلوم بالعرض فى بعض الموارد بحسب الواقع، كما إذا كان القطع بمجىء زيد من السفر مخالفا للواقع مع وجود العلم و المعلوم بالذات، فإن كان كاشفیه القطع و طريقتیه بالنسبه إلى معلوم بالعرض لا يصح المقايسه بينها و بين لازم الماهيه لتحقق الانفكاك بينهما كما عرفت و إن كان الكاشفیه و الطريقتیه بالنسبه إلى معلوم بالذات يصح المقايسه بينهما؛ إذ لا يمكن الانفكاك بين القطع و المعلوم بالذات، و يؤيده ما صرح به المحقق النائنى قدس سره بعد المقايسه بينهما بقوله: بل بوجه يصح أن يقال: إنها عين القطع. و يستفاد منه جعله قدس سره ملاك الكاشفیه عبارته عن معلوم بالذات.

و ما يمكن أن يكون عين القطع هى الصورة الحاضره عند النفس؛ إذ يصح أن يقول: بأنه لا يتحقق فى النفس شيئا: أحدهما القطع و الآخر معلوم بالذات، و على هذا تكون كاشفیه القطع كاشفیه كامله و طريقتیه طريقتيه تامه؛ لعدم الانفكاك بينهما أصلا بلا فرق بين صورته الإصابه و الخطأ.

و قد عرفت أن حججه القطع تكون بمعنى المنجزيه و المعذريه، و الجامع بينهما صحه الاحتجاج به إماما من العبد فى مقابل المولى، و إماما من المولى فى مقابل العبد.

و لا- يخفى أن الحججه لا- ترتبط بماهيه القطع- و معناه أى إدراك لا شك فيه- لا بوجوده الذهنى و تصوّره، بل يرتبط بوجوده الواقعى، أى الصفه النفسائيه التى نسميها بالقطع و ما يكون معروضا للحججه هو وجوده الواقعى فقط، و لا يكون قابلا للمقايسه من حيث الرتبته مع الكاشفیه التى تكون من لوازم ماهيته.

و من المعلوم أن حججه القطع من الأحكام العقليّه البديهيه، و لا- تحتاج إلى جعل الشارع، و إلا يلزم اللغويه؛ إذ لا يترتب عليه أثر بعد حكم العقل بحججته بالبدهاه، و لا يمكن جعل الحججه له من الشارع و لو بنحو الإمضاء نظير جعلها لخبر الواحد،

فإنَّ دأبَّ الشارع لا- يكون إمضاء جميع ما يكون معتبرا ورائجا بين العقلاء، فإنَّنا نرى في بعض الموارد تأييده منه، و في بعض الموارد نفيه كنفى الربا-مثلا- بخلاف الأحكام العقلية البديهية؛ إذ لا يمكن للشارع نفيها و إثباتها لاستلزام اللغويه، و الانتهاء إلى تنزيل أساس الاعتقادات مثل: إثبات الصانع و وحدانيته، و لزوم إطاعه قوله و أمثال ذلك ممَّا يترتَّب عليه.

فلذا لا يصحَّ القول: بأنَّه لا مانع من حكم العقل و الشرع معا بحجِّيه القطع، نظير حكم العقل بقبح الظلم و حكم الشرع بحرمة؛ لأنَّ ما حكم به العقل في باب الظلم غير ما حكم به الشرع، و لا يتحقَّق العيَّة بينهما، فإنَّ ما حكم به العقل -أى القبح- يكون بمنزله الملاك و العله للحكم الشرعي -أى الحرمة- و أمَّا في باب القطع بعد إدراك العقل صحَّحه الاحتجاج به بإدراك الضرورى فلا مجال لحكم الشرع بها.

و ذكر صاحب الكفايه قدَّس سرَّه (١) دليلا- آخر لعدم إمكان نفى حجِّيه القطع من الشارع، و هو أنَّه مستلزم لاجتماع الضدَّين بحسب اعتقاد القاطع في صورته عدم إصابه القطع للواقع، و بحسب الواقع و الاعتقاد في صورته الإصابه.

هذا مبتن على ما ذكره قدَّس سرَّه في باب اجتماع الأمر و النهى من تحقُّق التضادَّ بين الأحكام الخمسه التكليفية، و قد ذكرنا تبعا لسيدنا الاستاذ الإمام قدَّس سرَّه أنَّ دائره التضاد محدوده بالامور الواقعيه التكوينيته مثل: عروض السواد و البياض على جسم واحد في آن واحد، و الأحكام التكليفية من الامور الاعتباريه، فلذا قلنا في مفاد هيئه «افعل»: إنَّه عباره عن البعث الاعتبارى، و في مفاد هيئه «لا- تفعل» أنَّه عباره عن الزجر الاعتبارى في مقابل البعث و الزجر التكوينى، و هكذا في سائر الأحكام التكليفية، و لا يتحقَّق التضادَّ في الامور الاعتباريه، و الشاهد على ذلك عدم إمكان

ص: ٣٠٨

اجتماع المتضادين كالسواد والبياض فى آن واحد و لو من ناحيه اثنين، و أما فى باب الأوامر و النواهي فيمكن أن يكون طبيعه واحده بالنسبه إلى مكلف حراما و بالنسبه إلى الآخر واجبا، فكيف يتحقق التضاد بين الأحكام؟!

إن قلت: إن لم يتحقق التضاد بين الأحكام يصح للمولى أن يقول لعبده: صل في هذه الساعه و لا تصل فيها، أى تحريم طبيعه واحده و وجوبها بالنسبه إلى شخص واحد، مع أنه مستحيل بالبدهه.

قلنا: إن منشأ الاستحاله هنا اجتماع الحب و البغض، و هما أمران تكوييتيان و من مبادئ البعث و الزجر الاعتبارى، فإن البعث الاعتبارى ناش عن حب المولى بتحقق المأمور به فى الخارج، كما أن الزجر الاعتبارى ناش عن بعضه بتحقيقه فيه، و لا يعقل أن يكون شىء واحد فى آن واحد محبوبا و مبغوضا له.

و استشكل سيدنا الاستاذ الإمام قدس سره (1) على ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره بأن هذا الاجتماع نظير اجتماع الحكم الواقعى و الظاهرى فى مورد الشك إذا كان مشكوك الطهاره بحسب الواقع نجسا، فإنه طاهر بمقتضى قاعده الطهاره و نجس بحسب الحكم الأولى، فلما ذا لا يتحقق هنا مسأله اجتماع الضدين؟ ففيما نحن فيه أيضا يمكن أن تكون المسأله بهذه الكيفيه، بأن يقول الشارع: إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه لا تكون صلاه الجمعه عليك واجبه بدون تحقق التضاد أصلا.

نعم، يكون جعل الحكم الظاهرى امتنانا و تسهيفا على المكلف الشاك بدون استلزام اللغويه، بخلاف ما نحن فيه، فإن قول الشارع بعدم وجوب صلاه الجمعه على القاطع به لغو، و صدوره قبيح عن الحكيم، و لكن اللغويه مسأله و اجتماع الضدين مسأله اخرى، و سيأتى تفصيل هذا الكلام إن شاء الله.

ص: ٣٠٩

وقد مرّ في مسأله كاشفيّه القطع أنّه بالنسبه إلى معلوم بالعرض قد يكون مصيبا و كاشفا عنه و قد لا يكون كذلك،فبالنسبه إلى معلوم بالعرض تكون كاشفيّته تامّه، و عرفت القول بعيتيه القطع مع معلوم بالذات،و على هذا لا معنى للكاشفيّه المتقوّمه على اثنيّته،و أمّا على القول بعدم العيتيه و تحقّق الشيين في النفس أحدهما كاشفا و الآخر مكشوفاً،فيصحّ البحث من إمكان جعل الكاشفيّه للقطع من الشارع و عدمه.

و الظاهر أنّ طريقته القطع إلى الصوره النفسانيّه تكويّته و لا يمكن للشارع بما هو شارع الدخاله في الامور التكوينيّه،لا نفيًا و لا إثباتاً.فهذا نظير إيجاد الشمس مشرقه و إيجاد النار حارّه في عدم الارتباط بعالم التشريع.هذا تمام الكلام في المسأله الاولى من مسائل القطع.

المسأله الثانيه:في التجريّ،و لا بدّ قبل الخوض في البحث من ذكر امور بعنوان المقدمه:

الأوّل:في معنى التجريّ و الانقياد بحسب الاصطلاح،و التجريّ ارتكاب ما يعتقد كونه حراما مع عدم حرّمته بحسب الواقع،و ترك ما يعتقد كونه واجبا مع عدم كونه كذلك واقعا،و الانقياد موافقه ما يعتقد كونه تكليفا لزوميا،مع أنّه ليس كذلك بحسب الواقع في مقابل الإطاعه و العصيان،مع أنّهما بحسب اللغه أعمّ منهما.

الأمر الثاني:أنّ التجريّ لا يختصّ بالقطع و إن كان هو مصداقه البيّن،كما إذا ارتكب ما يقطع بحرّمته أو خالف ما يقطع بوجوبه،مع أنّهما لا يكونا كذلك بحسب الواقع،و لكن ينطبق في مورد الأمارات و الاصول العمليّه أيضا،كما إذا دلّ خبر الواحد المعتر على وجوب صلاه الجمعه،و تركها من قام عنده الخبر،مع أنّها بحسب الواقع ليست بواجبه،فيصدق هنا عنوان التجريّ،إلاّ أنّه على القول بحجّيه الأمارات من باب الطريقته،كما هو الحقّ و المشهور عند الإماميه.و أمّا على القول بحجّيتها من باب السببيّه-بمعنى إحداث الحكم مطابقا لمؤدّي الأماره بالنسبه إلى من قام عنده

الخبر مثلاً- فيصدق العصيان على مخالفته، فإن قيام الخبر على وجوب صلاه الجمعه يجعلها واجبه بالنسبه إليه و هو قد خالفها فيتحقق العصيان.

و أمّا في مورد الأمارات مثل: قيام الاستصحاب على وجوب صلاه الجمعه و عدم إتيان المكلف بما يكون واجبا بمقتضى الاستصحاب فلا يصدق هنا عنوان التجزّي؛ إذ المقصود من الشكّ في لا تنقض اليقين بالشكّ هو الشكّ الفعلي الاستقراري لا الشكّ المستمرّ إلى الأبد، فلا بدّ من الالتزام بجعل الحكم المماثل و الظاهري في مورد جريان الاستصحاب، و معلوم أنّ مخالفه الحكم الظاهري اللزومي معصيه، بلا- فرق بين مخالفته للواقع و مطابقته، هذا بخلاف قاعده الطهاره و الحليّه لجعلهما تسهيلا و امتنانا على العباد في مشكوك الطهاره و الحليّه، و ليس لهما لزوم الموافقه و المخالفه.

الأمر الثالث: أنّ القطع قد يكون طريقيًا و قد يكون موضوعيًا و القطع الطريقي ما لم يؤخذ في لسان الدليل و موضوع الحكم، كما إذا قال الشارع: «لا- تشرب الخمر» و حصل القطع للمكلف بخمريّه مائع في الخارج، و القطع الموضوعي ما اخذ في موضوع الحكم و لسان الدليل بعنوان تمام الموضوع أو جزء الموضوع كقوله:

«لا تشرب مقطوع الخمريه» مثلاً إذا شربه القاطع، و لا يقال له إنّه متجزّي بل يقال له: إنّه عاص؛ لتحقّق موضوع حكم الشارع و إن لم يكن بحسب الواقع خمرا.

إذا عرفت هذا فيقع البحث في التجزّي-بمعنى ثيه المعصيه و ارتكاب ما لا تكون معصيه واقعا- مرّه في ترتّب استحقاق العقوبه عليه و عدمه، و اخرى في حرمة و عدمها، و ثالثه في قبحه و عدمه، و لا إشكال في كون البحث على الأوّل كلاميًا، كما لا إشكال في كونه بحثًا فقهيًا على الثاني، و أمّا على الثالث فجعل عنوان البحث أنّ التجزّي هل يكون قبيحا أم لا فهل ينطبق عليه عنوان المسأله الاصوليه أم لا؟ لقاتل أن يقول باصوليته؛ إذ البحث إن انتهى إلى قبح التجزّي فيمكن بضميمه قاعده

الملازمه-أى كّل ما حكم العقل بقبحه حكم الشرع بحرّمته-إليه استنباط الحكم الفقهي و هو أنّ التجزّي من المحرّمات في الشريعة، و معلوم أنّ هذا ضابطه لاصوليه المسأله.

و الجواب عنه أوّلا- أنّ ملا-ك الاصوليه أن تقع نتيجة البحث في كبرى القياس، كقولنا:صلاه الجمعه ما دلّ خبر الواحد المعتبر على وجوبه، و كّل ما دلّ الخبر على وجوبه فهو واجب، فصلاه الجمعه بما أنّها دلّ الخبر على وجوبها تكون واجبه، بخلاف ما نحن فيه، فإنّنا نقول:التجزّي قبيح عقلا، و كّل ما حكم العقل بقبحه فهو حرام شرعا فالتجزّي حرام شرعا، و أنت ترى وقوع مسأله الملازمه في كبرى القياس و وقوع مسأله التجزّي في صغرى القياس.

و ثانيا: أنّ جريان قاعده الملازمه محدود بالنسبه إلى الحسن و القبح الواقعين في رتبه متقدّمه على الحكم الشرعي و سلسله علله نظير حكم العقل بقبح الظلم، و استكشاف حرّمته شرعا من قاعده الملازمه، و إذا كان حكم العقل في رتبه متأخره عن حكم الشرع فلا مجال لقاعده الملازمه، نظير حكم العقل بقبح المعصيه، فإنّه متأخر عن حكم الشرع بحرّمه شرب الخمر مثلا، و هكذا التجزّي متأخر عن حكم الشرع بحرّمه شرب الخمر و القطع بخمريه مائع و شربه بتيه المعصيه، فصدق التجزّي متوقّف على ذلك، فلذا لا محلّ لجريان قاعده الملازمه هنا، فلا يمكن أن يكون التجزّي بهذه الكيفيه من مسائل علم الاصول.

و لكن المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) ذكر طريقا آخر لجعل المسأله أصوليه، و هو أنّ الإطلاقات و العمومات نظير لا تشرب الخمر-مثلا- هل يشمل مقطوع الخمريه و إن لم يكن بحسب الواقع خمرا أم لا-؟ و على كلا التقديرين يستنبط الحكم الفقهي الفرعي.

ص: ٣١٢

و استشكل عليه أنّ بحث الشمول و عدمه لا يكون بحثاً اصولياً؛ إذ البحث الاصولي فيها هو البحث عن حجّيه العام و الإطلاق و قابليتهما للتمسك، و أمّا البحث عن تحقّق الإطلاق أو العموم لدليل و عدمه فلا يرتبط بالاصول؛ إذ البحث بهذه الكيفيّة يكون بحثاً فقهيّاً، كما نبحت في كتاب المكاسب بأنّ إطلاق أحلّ الله البيع هل يشمل البيع المعاطاه أم لا؟

و الجواب عنه أولاً: أنّه لا فرق بين ما نحن فيه و بحث الخطابات الشفاهيّة من حيث اختصاصها بالموجودين الحاضرين في زمان الخطاب أو الأعمّ منها و الغائبين بل المعدومين، مع أنّه لا شكّ في اصوليه هذه المسأله، و هكذا البحث من أنّ الكفّار مكلفون بالفروع كما أنّهم مكلفون بالاصول أم لا؟ و إن كان له عنوان القاعده الفقهيّه.

و ثانياً: أنّ البحث هنا كلّى لا يختصّ بخطاب معيّن، و ذكر لا تشرب الخمر يكون بعنوان المثال، فإنّنا نقول: إنّ متعلّق الأدلّه الوارده في باب المحرّمات مثل: لا- تشرب الخمر و لا- تغصب و... هل يختصّ بالعناوين الواقعيّه أو أعمّ منها و من مقطوع الخمرية و مقطوع الغصبيّه و إن لم يكن خمرا و غصبا بحسب الواقع؟ و هذه ليست بمسأله فقهيّه، بل تكون مسأله اصوليه أو قاعده فقهيّه. هذا تقريب كلام المحقّق النائيني قدّس سرّه.

و أمّا التجزّي سواء كان له عنوان اصولي أو غيره فلا خلاف في أنّ العقل كما يحكم بقبح المعصيه كذلك يحكم بقبحه، إنّما الكلام في أنّه صفة الفاعل أو الفعل، و يستفاد من كلام الشيخ الأنصاري (١) و المحقّق النائيني (٢) قدّس سرهما أنّه صفة الفاعل؛ إذ المتحقّق في الخارج هو شرب الماء، و اعتقاد كونه خمرا لا يوجب اتّصافه بالقبح؛ لعدم

ص: ٣١٣

١-١ (١) الرسائل: ٥.

٢-٢ (٢) فوائد الاصول ٣: ٤٢.

تغيير الواقع عمّا هو عليه بالاعتقاد، إلا أنّ إبراز نية المعصية يكون بواسطة الفعل، فالفاعل متّصف بالقبح.

و المحقّق العراقي قدّس سرّه (1) قائل بالقبح الفعلي؛ إذ القبيح في الواقع هو هتك حرمة المولى عملاً، و الطغيان الخارجى عليه بعد النيّة و اعتقاد كونه معصيه، و محصّل الطغيان و محقّقه هو الفعل، فلا محاله يكون الفعل متّصفاً به.

و الجواب عنه: أنّ بعد الاعتراف بأنّ المتحقّق في الخارج هو شرب الماء و أنّ الاعتقاد لا يوجب تغيير الواقعيّه كيف يمكن أن يكون الفعل موصوف القبح!؟

و لكن لا يبعد أن يكون النزاع لفظياً، بلحاظ أنّ العمل مبرز لقصد المعصيه، و الإبراز معتبر في صدق عنوان التجزى و يمكن أن يكون صفه للفعل، و بلحاظ كشفه عن سوء سريره المكلف و جرأته في مقابل المولى، و يمكن أن يكون صفه الفاعل.

الجهه الثانيه في التجزى: أنّه حرام شرعاً أم لا، فإنّ الدليل الأوّل لحرمة ادّعاء الإجماع، و القول بأنّه و إن لم ينعقد على حرمة عنوان التجزى و لكن انعقد في موارد لا ينطبق عليها سوى هذا العنوان منها في من ظنّ ضيق الوقت، و آخر الصلاه ثمّ تبيين الخلاف وسعه الوقت، حيث ادّعى الإجماع على عصيانه بتأخير الصلاه و استحقاقه العقاب، و ذلك لا يكون إلاّ بناء على حرمة التجزى.

الثاني: فيمن سلك طريقاً مظنون الضرر حيث ادّعى الإجماع أيضاً على عصيانه و وجوب الإتمام عليه لكون سفره سفر المعصيه و لو انكشف عدم الضرر، و هذا لا يتمّ أيضاً إلاّ بناء على حرمة التجزى، هذا.

و لكن يرد عليه أولاً: أنّ الإجماع في الموردين المذكورين لم يتحقّق، و ليس بإجماع محصّل، و لا اعتبار للإجماع المنقول، و على فرض كونه محصّلاً يحتمل أن يكون

ص: ٣١٤

مستند المجمعين عبارته عن الأدلة الأخرى، فلا فائدة للإجماع على فرض صحّتها، ولا محلّ للفرع على فرض عدم تماميته الأصل.

و ثانياً: أنّ كلاً من الموردين اللذين ادّعى عليهما الإجماع خارج عمّا نحن فيه و ليس من موارد التجزّي، أمّا فى الأوّل فلأنّ ظنّ الضيق يكون تمام الموضوع؛ لوجوب المبادره بالصلاه شرعاً، فيكون الظنّ هنا موضوعياً - نظير لا - تشرب مقطوع الخمرية - لا طريقتياً، ففى صورته المخالفه يتحقّق العصيان.

و هكذا فى الثانى؛ إذ تكون للعلم بالضرر و ما يقوم مقامه حتّى الاحتمال العقلاى موضوعيته للحكم، فلا محلّ هنا للتجزّي؛ لأنّ نفس الخوف موضوع للحرمه، كما أنّه مجوّز للإفطار فى باب الصوم و إن انكشف الخلاف، فلا يتمّ الإجماع على حرمه التجزّي.

و يمكن أن يقال بحرمه التجزّي من طريق قبحه العقلى و انضمام قاعده كلّ ما حكم العقل بقبحه حكم الشرع بحرمته.

و الجواب عنه أولاً: أنّ قبح التجزّي قبح الفاعلى لا قبح الفعلى كما ذكرناه.

و ثانياً: على فرض كون القبح قبحاً فعلياً و لكن مورد جريان قاعده الملازمه المذكوره منحصر فيما كان حكم العقل فى سلسله المبادئ و علل حكم الشرع، و فى رتبه متقدّمه عليه، و حكم العقل بقبح التجزّي هنا متأخّر عن حكم الشرع بمراتب، مع أنّ أصل قاعده الملازمه محلّ كلام.

و ذكر المحقّق النائنى قدّس سرّه (1) طريقاً آخر لحرمه التجزّي و هو أنّ الخطابات الأوّليه تعمّ صورتى مصادفه القطع للواقع و مخالفته، و يندرج المتجزّي فى عموم الخطابات الشرعيّه حقيقه، ببيان أنّ التكليف لا بدّ و أن يتعلّق بما يكون مقدوراً للمكلف،

ص: ٣١٥

و التكليف الذى له تعلق بموضوع خارجى، كقوله: «لا تشرب الخمر» و «صلّ فى الوقت» و إن كان وجوده الواقعى مشروطا بوجود ذلك الموضوع من غير دخل للعلم و الجهل فى ذلك، إلا أنّ مجرد الوجود الواقعى لا يكفى فى انبعاث المكلف و حركه إرادته نحوه، فإنّ الحركه و الانبعاث إنّما يكون بالوجود العلمى، و لا- أثر للوجود الواقعى فى ذلك، فالعلم و إن كان بالنسبه إلى الموضوع طريقيا، إلا- أنّه بالنسبه إلى الاختيار و الإراده و الانبعاث يكون موضوعيا، و متعلق التكليف إنّما يكون هو الاختيار و الانبعاث الناشئ عن العلم بالموضوع و التكليف، فيكون مفاد قوله:

«لا- تشرب الخمر» هو لا- تختار شرب ما أحرزت أنّه خمر، و هذا المعنى موجود فى كلتى صورتى مصادفه العلم للواقع و مخالفته، فإنّه فى صورته المخالفه قد تحقّق اختيار شرب ما أحرز أنّه خمر، و المصادفه و المخالفه ليست اختيارية، فلا تصلح لأن يتعلّق بها التكليف، فالذى يصلح لأن يتعلّق به التكليف ليس إلا اختيار شرب ما أحرز أنّه خمر.

ثمّ قال: إنّ حاصل هذه الدعوى تتركّب من مقدّمتين:

الاولى: دعوى أنّ متعلّق التكليف هو الانبعاث و حركه الإراده و الاختيار نحو ما أحرز أنّه من مصاديق الموضوع الذى تعلق به التكليف الواقعى.

الثانية: دعوى أنّ الإحراز و العلم يكون موضوعا على وجه الصفته بمعنى الاختيار و الإراده و إن كان طريقا بالنسبه إلى الموضوع.

ثمّ استشكل عليهما بقوله: و لا يخفى عليك ما فى كلتى المقدّمتين من المنع.

أمّا فى الاولى: فلأنّ المتعلّق هو الفعل الصادر عن إرادته و اختياره، لا نفس الإراده و الاختيار، فإنّ الإراده و الاختيار تكون مغفوله عنها حين الفعل و لا- يلتفت الفاعل إليها فلا يصلح لأن يتعلّق التكليف بها، فإذا كان متعلّق التكليف هو الشرب المتعلّق بالخمر الصادر عن إرادته و اختياره فالمتجرى لم يتعلّق شربه بالخمر.

و أمّا في الثانيه:فلأنّ الإراده و إن كانت تنبعث عن العلم لكن لا- بما أنّه علم و صورته حاصله في النفس،بل بما أنّه محرز للمعلوم،فالعلم يكون بالنسبه إلى كلّ من الإراده و الخمر طريقا،بل العلم يكون في باب الإراده من مقدّمات وجود الداعى، حيث إنّهُ تعلق الإراده بفعل شىء بداعى أنّه الشىء الكذائى،و هذا الداعى ينشأ عن العلم به،فدخله في الإراده إنّما يكون على وجه الطريقيه و الكاشفيّه عن المراد،لا على وجه الصفتيّه و الموضوعيّه.

و لكن المحقّق العراقي قدّس سرّه (1)استشكل على مجموعه مقالته بأنّ بعد الاعتراف بأنّ الخمر بوجوده الواقعي كان شرطا للتكليف فضمّ المقدمه الاخرى-أى دخاله العلم به في الانبعاث و الإراده-لا ينتج إلاّ فعليّه التكليف في ظرف العلم المصادف لا المطلق،فاستنتاج هذه النتيجة-أى كون مفاد قوله:لا تشرب الخمر،لا تختر شرب ما أحرزت أنّه خمر-ينافي دخل الخمر به الواقعيّه في شرط التكليف.

كما أنّ في جعل الاختيار و الانبعاث تحت التكليف مسامحه اخرى؛إذ هذه باصطلاحه من الطوارئ اللاحقه للتكليف،فيلحق بالانقسامات اللاحقه.

مضافا إلى أنّ التكليف بشىء إذا كان من شأنه الدعوه فلا جرم يكون المدعو إليه عنوانا في طول عنوان المعروض و إن كان العنوانين متّحدين ذاتا و منشئا،فما هو المعروض لا- يعقل أخذ الإراده فيه و لو قيّدا؛لأنّ الإراده الناشئه عن التكليف معلول التكليف،فكيف يكون قيد موضوعه؟!فما توهم في دفع المقدمه الاولى مندفع بهذا الكلام؛إذ الفعل الصادر عن الإراده الناشئه عن دعوه التكليف معلول التكليف لا- معروضه،فلا- محييص من تجريد المعروض عن الإراده رأسا،كما لا- يخفى على الناظر الدقيق،و حينئذ هذا البرهان شاهد خروج الإراده عن حيّز التكليف لا- جهه الغفله، كيف و كثيرا ما نلتفت إلى إرادتنا حين الامثال كما في العبادات،خصوصا عند

ص: ٣١٧

مع أنّ شمول الخطابات للعاصي و المتجرّي بيان المحقّق النائيني قدّس سرّه مستلزم للغويه لبحث التجرّي، مضافا إلى اشتغال بعضها للتعليل مثل: لا تشرب الخمر لأنّه مسكر، و من المعلوم أنّ المسكرية من شأن الخمر الواقعي، و مضافا إلى اعتقاد العدليه بتبعيه الأوامر و النواهي للمصالح و المفاسد المتحقّقه في المتعلّق، و لا شكّ في تقوّمها بالواقعيّات لا بما قطع كونه خمرا مثلا، فلا طريق لإثبات الحرمة للتجرّي.

ثمّ إنّ المتجرّي بعد ما لم يكن مشمولاً للخطابات الأولى هل يمكن توجّه الخطاب إليه من الشارع باستناد القبح الفاعلي أم لا؟ و أشار المحقّق النائيني قدّس سرّه إلى طريقين لإمكانه:

الأول: أن يقول: أيّها المتجرّي أو العالم المخالف علمه للواقع يجب عليك الاجتناب عن معلوم الخمرية.

و استشكل عليه أوّلا: بأنّه لا يعقل؛ لأنّ الالتفات إلى العنوان الذي تعلّق به الخطاب ممّا لا بدّ منه، و المتجرّي لا يمكن أن يلتفت إلى أنّه متجرّ؛ لأنّه بمجرد الالتفات يخرج عن كونه متجرّيا، فلا يمكن توجيه الخطاب على وجه يختصّ بالقبح الفاعلي فقط.

و ثانيا: أنّه لا موجب إلى هذا الاختصاص، فإنّ القبح الفاعلي مشترك بين المصادفه للواقع و المخالفه، بل هو في صورته المصادفه أتمّ و أكمل، فلو كان القبح الفاعلي مناطا للخطاب فلا بدّ و أن يكون الخطاب على وجه يعمّ صورته المصادفه و المخالفه.

و من هنا أشار إلى الطريق الثاني بأن يتحقّق هنا مضافا إلى الخطاب الأولى الذي موضوعه العناوين الواقعيّه خطاب آخر على وجه يعمّ العاصي و المتجرّي؛ بأن يقال:

لا تشرب معلوم الخمرية، ففي صورته إصابه القطع للواقع يتحقّق العصيان بالنسبه إلى

الحكمين، و في صورته عدم الإصابه يتحقق التجزى بالنسبه إلى الخطاب الأول و يتحقق العصيان بالنسبه إلى الخطاب الثانى.

ثم استشكل عليه أولا: بأن الخطاب على هذا الوجه لا يمكن لا لمكان أن العلم لا يكون ملتفتا إليه غالبا، فإن العلم عين الالتفات و لا يحتاج إلى التفات آخر، فلو لم يمكن أخذ العلم موضوعا فى المقام فكيف يعقل أخذه موضوعا لحكم آخر؟! فهذا لا يصلح أن يكون مانعا لتوجيه الخطاب كذلك، كما لا يصلح عدم ثبوت المصلحه و المفسده فى المتعلق فى صورته المخالفه لأن يكون مانعا عن الخطاب بعد ما كان القبح الفاعلى مناطا للخطاب، بل المانع من ذلك هو لزوم اجتماع المثلى فى نظر القاطع دائما، و إن لم يلزم ذلك فى الواقع؛ لأن النسبه بين حرمه الخمر الواقعى و معلوم الخمرىه هى العموم من وجه و فى مادّه الاجتماع يتأكد الحكمان، إلا- أنّهما بالنسبه إلى المتجزى عام و خاص مطلق، فإنّه يرى دائما علمه مطابقا للواقع، ففى مادّه الاجتماع إما يكون اجتماع المتضادين أو المثلىين.

و ثانيا: بأنه لو فرض أن للخمر حكم و لمعلوم الخمرىه أيضا حكم فبمجرد العلم بخمرىه شىء يعلم بوجود الاجتناب عنه الذى فرض أنه رتب على ذات الخمر، فىكون هو المحرّك و الباعث للاجتناب، و الحكم الآخر المترتب على معلوم الخمرىه لا يصلح لأن يكون باعثا و يلزم لغويّته، و ليس له موردا آخر يمكن استقلاله فى الباعثيه.

و الجواب عن الإشكال الأول: أن مقام الإنشاء و جعل الحكم لا يرتبط بمقام الامتثال كما مرّ فى مسأله اجتماع الأمر و النهى، فإنّ متعلق الأحكام فى مقام الجعل عبارته عن الطبائع و الماهيات، و مقام الامتثال عبارته عن عالم الوجود الخارجى، فلذا قلنا بجواز الاجتماع فى محلّه.

و فيما نحن فيه أيضا لا منافاه بين الحكم بحرمه الخمر، و الحكم بحرمه معلوم

الخمريه في مقام الجعل و الإنشاء؛ لكونهما عامين من وجه، و مخالفه المكلف في مقام الامتثال و شربه معلوم الخمريه بسوء الاختيار لا يرتبط بمقام الإنشاء، مع أن كون المكلف متجريا لا يوجب تغيير النسبه بينهما، و هو أيضا يعتقد بكون النسبه عامين من وجه مع قطع النظر من نفس هذه الواقعه، فلا يصح الإشكال باجتماع المثليين.

و الجواب عن الإشكال الثاني أن إنشاء الحكم بحرمة معلوم الخمريه يمكن أن يكون بداعي انبعاث العبد. توضيح ذلك: أن غرض المولى عدم تحقق المنهى عنه أصلا، و لكنّه يلاحظ عدم انبعاث العبد بحكم واحد و حرمة واحده، و أما إذا تعدد الحكم و العقاب فيحصل له الانبعاث، فما ذكره من لغويته و عدم ترتب الأثر عليه ليس بصحيح، كما لا يخفى.

و استدلل صاحب الكفايه قدس سرّه (1) لعدم إمكان توجه خطاب خاص إلى المتجزي بأن الخطاب بعنوان المتجزي مستحيل، و خطاب لا- تشرب معلوم الخمريه و إن كان في نفسه صحيحا، و لكنّه غير ملتفت إليه، فإنه يرى قطعه مطابقا للواقع، فلذا يقول في مقام الجواب عمّا ذا شربت: شربت الخمر، مع أنه لا بدّ في الموضوع و المتعلّق من كونهما موردا للالتفات.

و ما ذكرناه من المحقق النائيني قدس سرّه من أن العلم عين الالتفات و لا- يحتاج إلى التفات آخر... ناظر إلى الجواب عن صاحب الكفايه قدس سرّه.

و التحقيق: بعد تماميه كلام النائيني قدس سرّه في الجملة أن القطع سواء كان موافقا للواقع أو مخالفا له، لا استقلال له وجدانا، بل يكون طريقا و آله إلى الواقع، و الآله تكون مغفولا عنها نوعا.

و لكن الالتفات إلى العناوين الغير الملتفتة قد يكون مستلزما لزوال هذه

ص: ٣٢٠

العناوين مثل: عنوان النسيان و التجزّي و نحو ذلك، وقد لا- يكون كذلك مثل: عنوان العلم؛ إذ العلم عين الالتفات، فلذا يقول المتجزّي في جواب السؤال عمّا ذا شربت:

شربت الخمر عن علم و عمد، فيلاحظه استقلالاً.

و الحاصل أنّ طريق حرمة التجزّي منحصر بثلاثة طرق:

الأول: توجيه الخطاب إلى نفس عنوان التجزّي، وقد عرفت أنه ليس بصحيح؛ إذ لا بدّ في كلّ المحرّمات من إحراز الموضوع، و هو هنا مستلزم لزوال الموضوع.

الطريق الثاني: ما ذكره المحقّق النائيني قدّس سرّه و هو أن يكون الخطاب بنحو يعمّ العاصي و المتجزّي كقوله: «لا تشرب معلوم الخمرية» و قد مرّ من المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) أنه لغو بعد تحقّق الخطاب الأولى- أي لا تشرب الخمر- و الإشكال عليه أنّ المقصود من معلوم الخمرية في موضوع الحكم إن كان العلم المخالف للواقع فهذا نظير عنوان المتجزّي، فإنّ العالم لا يرى علمه مخالفاً للواقع، فلا يصحّ توجيه الخطاب إلى عنوان لا يمكن أن يكون مورداً للالتفات أصلاً.

و إن كان المراد منه العلم المطابق للواقع فلا يثبت المدعى لشموله صورته العصيان فقط، مع أنّ المدعى هي حرمة التجزّي.

و إن كان المراد منه مطلق العلم سواء كان مطابقاً للواقع أو مخالفاً له و هو مستلزم لتعدّد العصيان و العقوبه في صورته موافقه العلم للواقع، مع أنّه لم يلتزم به أحد، و القول بالتداخل يحتاج إلى الدليل.

الطريق الثالث: أن يقول الشارع في الابتداء: «لا تشرب الخمر» ثمّ قال: «كلّ معلوم الحرمة حرام بالحرمة الاستقلاليه» و هو مستلزم للتسلسل، فإنّه من القضايا الحقيقيه التي تشمل نفسها؛ إذ لا شكّ في كون معلوم الحرمة من المحرّمات الواقعيه،

ص: ٣٢١

ففى كلّ مورد صدق عنوان حرام ينطبق هذا الكلّي عليه، وهذا ينتهى إلى التسلسل.

الوجه الثالث فى التجزّي: أنّه يوجب استحقاق العقوبه أم لا؟ واختار صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) والمحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (٢) القول بثبوت استحقاق العقوبه فى مورد، و خالفهما الشيخ الأعظم الأنصارى (٣) والمحقّق النائنى (٤) قدّس سرّهما وقد عرفت عدم ثبوت حرمة و لكن مع ذلك قال المحقق الخراسانى قدّس سرّه: بأنّ الحقّ أنّه يوجب له شهادة الوجدان بصحّه مؤاخذه المتجرّي و ذمّه على تجزّيه و هتك حرمة لمولاه و خروجه عن رسوم عبوديته و كونه بصدد الطغيان و عزمه على العصيان، و لا تفاوت بين المعصيه و التجزّي من هذه الناحيه؛ إذ الوجدان يشهد بوحده مناط استحقاق العقوبه فيهما.

و قال المحقق الأصفهاني قدّس سرّه (٥) توضيحاً لذلك: إنّ مناط استحقاق العقوبه فى مورد المعصيه و ارتكاب الحرمة، هل يكون صرف مخالفه التكليف التحريمى، أو تفويت غرض المولى، أو اشتغال الشىء الحرام على مفسده لازمه الاجتناب؟ و معلوم أنّ الجميع لا يصلح أن يكون مناطاً له، فإنّها تتحقّق فى مورد ارتكاب الحرام جهلاً، و لكن مع ذلك لا خلاف فى أنّ الجاهل لا يستحقّ العقوبه، و من هنا نستكشف أنّه يتحقّق فى المعصيه الواقعيه مناط آخر لاستحقاق العقوبه، و هو الطغيان فى مقابل المولى و الخروج عن رسوم العبوديه و العزم على العصيان، و هتك حرمة المولى، و تتحقّق هذه العناوين فى المتجرّي أيضاً من دون فرق بينهما.

و لكن لا بدّ لنا من ذكر أمرين بعنوان المقدّمه للبحث:

ص: ٣٢٢

١-١ (١) كفايه الاصول ١٠:٢.

٢-٢ (٢) نهايه الدرايه ٤١:٣.

٣-٣ (٣) الرسائل: ٥.

٤-٤ (٤) فوائد الاصول ٤٩:٣.

٥-٥ (٥) نهايه الدرايه ٢٩:٣.

الأول: أن يكون وحده الملاك لاستحقاق العقوبة في المعصية الواقعيّة مفروغا عنه، و من الامور المسلّمه.

الأمر الثاني: أن يكون الملا-ك في باب التجزى لاستحقاق العقوبة عين ما هو الملا-ك له في المعصية الواقعيّة، فيتوقف إثبات استحقاق العقوبة في مورد التجزى على إحراز المناط في المعصية و جريانه بعينه في التجزى.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا شك في عدم صلاحية تصوّر شرب الخمر-مثلا- لأن يكون مناطا لاستحقاق العقوبة في المعصية، كما أنّ التصديق بفائدته لا- يصلح لذلك، و هكذا إرادته و العزم على ارتكابه؛ إذ العقل حاكم بعدم استحقاق العقوبة بمجرد نية المعصية قبل تحقّقها خارجا.

و لكن تدلّ عدّه من الروايات على تحقّق استحقاق العقوبة في مورد نية المعصية، و عدّه منها على عدم تحقّقه فيه، و لا بدّ من حمل الروايات النافية على نفي العقوبة الفعلية، و المثبتة على استحقاق العقوبة بعد فرض تماميتها سنداً و دلالة. إلاّ أنّه مستلزم لتحقّق العقوبتين في مورد المعصية؛ إذ لا- شك في الفرق شرعا بين من عزم ارتكاب المعصية و لكنّها لم تتحقّق منه لمنايع خارجي و من عزم و ارتكبها مع أنّه لم يلتزم بتعدّد العقوبة في المعصية أحد.

و هذا يهدينا إلى عدم قابلية الروايات للاستناد، فلا يكون إرادته المعصية أيضا مناطا لاستحقاق العقوبة.

العنوان الرابع الذي يمكن أن يكون ملاكا لاستحقاق العقوبة في باب المعصية هو ارتكاب ما فيه المفسده، و ما هو مبعوض للمولى واقعا، و لكن قد عرفت النقض فيه بأنّ الجاهل الذي يشرب الخمر استنادا بأصالة الحليّة أو في صورته القطع بمائتته يرتكب ما فيه المفسده اللازمه الاجتناب و ما فيه مبعوض للمولى، مع أنّ استحقاق

عقوبه الجاهل لا يكون قابلا للالتزام، و من هنا نستفاد أنّ هذا العنوان أيضا لا يكون مناطا لاستحقاق العقوبه.

العنوان الخامس الذى يصلح للمناطيه هو مخالفه تكليف عن علم و عمد و اختيار، و لا- يفيد إضافه هذا القيد إلى العنوان الرابع؛ لعدم شموله للنواهي الاختياريه؛ إذ لا مفسده فى متعلقها أصلا، كما ذكره سيدنا الاستاذ البروجردى قدس سرّه.

و هذا العنوان ممّا يصلح للمناطيه بنظر العقل كما يشهد به الوجدان و عليه آراء العقلاء، فمخالفه تكليف المولى عن عمد و التفات ملاك لاستحقاق العقوبه سواء كان التكليف ناشئا عن المصلحه أو المفسده فى المتعلق أم صدر لأغراض آخر، و لكنّه مختصّ بالمعصيه.

العنوان السادس الذى يمكن أن يكون الملاك هو الطغيان على المولى و هتك حرمة و الخروج عن رسوم العبوديه و إن كان العاصى و المتجرى مشتركين فيه، و لكن لا يمكن جعله مناطا مستقلا لاستحقاق العقوبه، فإنّه مستلزم لتعدّد العقوبه على معصيه واحده بعد فرض كون العنوان الخامس ملاكا بنظر العقل و العقلاء، ففى معصيه واحده يتحقّق الملاكان و يترتب عليهما عقابان، مع أنّه ليس بصحيح، كما ذكرناه فى مقدّمه البحث.

فالمستفاد ممّا ذكرناه أنّ ما يصلح للمناطيه هو العنوان الخامس الذى يختصّ بالمعصيه الواقعيه، و بهذا يظهر ضعف ما ذكره المحقّق الأصفهاني قدس سرّه فإنّ عدم صلاحية عنوان الرابع للملاكيه لا يستلزم لأن يكون العنوان السادس ملاكا للعقاب، فلا يتحقّق فى التجزى مناطا لاستحقاق العقوبه كعدم تحقّق الحرمة الشرعيه فيه.

و لكن القائلين باستحقاق العقوبه فى التجزى اختاروا طرقا متعدده للتفصيلى عن تعدّد العقوبه فى معصيه واحده، و قال المحقّق العراقى قدس سرّه (1)؛ إنّ الملاك لاستحقاق

ص: ٣٢٤

العقوبه هو الطغيان على المولى و الجراه عليه، و هذه جهه مشتركه بين العاصى و المتجرى، بلا- فرق بينهما حتى فى الشده و الضعف و النقص و الكمال، فكما أنّ العاصى يكون طاغيا على المولى و خارجا عن رسوم العبوديه، كذلك المتجرى يكون طاغيا عليه، فلا مجال لتعدد العقوبه فى المعصيه.

و لكن بعد المراجعه إلى الوجدان يتّضح كمال الفرق بين العاصى و المتجرى كما ذكرناه، و هذا يقتضى عدم تحقّق العقوبه فى التجرى أو تعدّدها فى المعصيه.

و قال صاحب الفصول قدّس سرّه (١) بتداخل العقابين فى المعصيه.

و أجاب عنه الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (٢) بأنّه: إن اريد بتداخل العقابين وحده العقاب فلا وجه له، مع كون التجرى عنوانا مستقلاّ فى استحقاق العقاب؛ لأنّه ترجيح بلا مرجح. و إن اريد عقاب زائد على عقاب محض التجرى فهذا ليس تداخلا؛ لأنّ كلّ فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد على ما كان فيه أحدهما.

و التحقيق فى المسأله: أنّ التجرى بمعنى الاصطلاح لا يكون قابلا للاجتماع مع المعصيه؛ إذ العمل الخارجى إمّا يكون تجريا، و إمّا تكون معصيه، فينتفى موضوع مسأله التداخل، و لا- تصل النوبه إلى البحث من أنّ المقصود من التداخل ما هو، فعلى فرض مناطيه الطغيان لاستحقاق العقوبه يكون لكليهما عنوانان مستقلّان للعقاب، و لا- يمكن اجتماعهما فى مورد، فلا مجال لهذا البحث، من دون فرق بين القول باستحقاق العقوبه فى باب التجرى و عدمه.

و لا- وجه لكون الفعل المتجرى به موجبا لاستحقاق العقوبه؛ إذ لا- قبح فيه، و الاعتقاد المخالف للواقع لا يوجب تبديل عنوان حسنه بعنوان القبح؛ لعدم تأثير جهل المكلف و خطأه الاعتقادى فى الواقعيه الخارجيه عقلا، و لا نرى وقوع مقطوع

ص: ٣٢٥

١-١) الفصول الغرويه: ٨٩.

٢-٢) الرسائل: ٧.

الخمريه منهى عنه فى الأدله فبالثالى لا يكون حراما،فلا دليل لاستحقاق العقوبه فى الفعل المتجرى به بعد ما لم يكن قبيحا و لا محرّما.

و لكن ذكر صاحب الكفايه قدّس سرّه (1)دليلا آخر لعدم القبح و الحرمة و استحقاق العقوبه فيه،و هو: أنّ الفعل المتجرى به بما هو مقطوع الحرمة لا يكون اختياريا،فإنّ القاطع لا يقصده إلاّ بما قطع أنّه عليه من عنوانه الواقعى الاستقلالى-كعنوان الخمريه -لا بعنوانه الطارئ الآلى-أى عنوان مقطوع الخمريه-بل لا يكون غالبا بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه،فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلا- و من مناطات الوجوب أو الحرمة شرعا مع كونه مغفولا عنه؟!و لا يكاد يكون صفه موجب له لذلك إلاّ إذا كانت اختياريه.

ثمّ ذكر فى ذيل كلامه بعد القول بعدم إراديه الإراده و ذاتيه الكفر و العصيان و عدم اختياريه السعاده و الشقاوه،أنّه لم يصدر من المتجرى فعل اختيارى،فإنّ ما أراه من شرب الخمر لم يتحقّق فى الخارج،و ما تحقّق فيه من شرب الماء لم يكن مقصودا له. و نصّ كلامه أنّه:بل عدم صدور فعل منه فى بعض أفراده بالاختيار-كما فى التجزى-بارتكاب ما قطع أنّه من مصاديق الحرام،فلا معنى للحكم بقبح الفعل المتجرى به،أو حرّمته أو استحقاق العقوبه عليه.

و لكن لا شكّ فى بطلان هذا الكلام؛إذ الوجدان حاكم بأنّه ليس كالمكره لصدور شرب المائع عنه عن اختيار،و إن لم يصدر شرب الماء منه اختيارا،و لازم كلامه قدّس سرّه عدم بطلان الصوم من شرب مقطوع الخمريه إذا كان فى الواقع ماء؛لعدم صدور أى فعل اختيارى منه،و هذا ليس قابلا للالتزام،فلا يصحّ هذا الاستدلال.

ص: ٣٢٦

و الحاصل:أنه لا يتحقق في الفعل المتجرى به جهه مقبحة،و لا يدلّ دليل على حرمة الشرعيّه،و لا محاله تنتفى مسأله استحقاق العقوبه.

إلى هنا تمّ البحث في باب التجزّي،و جميع ما ذكرناه فيه يجرى في باب الانقياد أيضا،طابق النعل بالنعل.

الإرادۀ اختياريّه أم لا؟

ثمّ إنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه (1)قد تعرّض لمسأله الإرادۀ و عدم إراديتها،و لا بدّ لنا من ذكرها إجمالاً،و نقول:نبحث هنا عن مسائل:

الاولى:أنه يتحقّق قاعده كليّه و هي:أنّ كلّ فعل اختياريّ سواء كان من الأفعال الجوارحيّه أم الجوانحيّه لا بدّ و أن يكون مسبوقاً بالإرادۀ و الاختيار.

ثمّ وقع البحث في نفس الإرادۀ من حيث كونها اختياريّه أم لا- و الامتزام بعدم اختياريّتها مستلزم لعدم اختياريّه أساس جميع الأفعال الاختياريّه،فلا مجال لترتب الآثار من الثواب و العقاب عليها؛إذ كيف يمكن تعلّق التكليف بما كان أساسه اضطراريّاً،فلا يمكن القول بعدم اختياريّه الإرادۀ.

و إن قلنا:باختياريّتها تحتاج إلى إرادۀ اخرى؛إذ لا بدّ في كلّ فعل اختياريّ أن يكون مسبوقاً بالإرادۀ،و ينقل الكلام إلى الإرادۀ الثانيه و هي إن كانت اختياريّه تحتاج إلى إرادۀ اخرى للقاعده المذكوره،فإن كانت هذه الإرادۀ هي الاولى لزم الدور،و إن كانت إرادۀ ثالثه فيلزم التسلسل إلى ما لا- نهايه،بعد عدم إمكان الالتزام باضطراريّه الإرادۀ الثانيه كالاولى؛إذ لا يبقى مجال لاستحقاق العقوبه على المخالفه و استحقاق المثوبه على الموافقه.

ص: ٣٢٧

و قال المحقق الخراساني قدس سرّه (1) في مقام الجواب عنه: إنّ الاختيار و إن لم يكن بالاختيار إلا أنّ بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار؛ للتمكّن من عدمه بالتأمّل فيما يترتّب على ما عزم عليه من تبعه العقوبه و اللّوم و المذمّه.

و يستفاد من ذيل كلامه قدس سرّه أنّ المراد من بعض المبادئ الذي يكون غالباً بالاختيار هو العزم و ما بعده، و أنّ المبادئ التي تتحقّق قبله مثل تصوّر المراد و التصديق بفائدته و الميل النفساني و الرغبه إليه تكون غير اختياري، بخلاف العزم و الشوق المؤكّد و تحريك العضلات نحو المراد؛ إذ يمكن للإنسان بعد تحقّق المقدمات ترك المراد لترتّب العواقب و المفاسد عليه.

و الإشكال عليه أولاً: أنّ لازم هذا البيان التفصيل بين صورته الغالب و غير الغالب، و أنّ التكليف و آثاره لا يتحقّق في صورته غير الغالب، و هذا ممّا لا يكون قابلاً للالتزام، و لم يلتزم به أحد.

و ثانياً: ما معنى اختياريّه العزم و ما بعده؟ إن كانت بمعنى المسبوقيه بإرادته اخرى فننقل الكلام إليها، و يعود إشكال الدور و التسلسل بعينه.

و إن قلت: لا يلزم في العزم و ما بعده المسبوقيه بالإرادة.

قلنا: ما الدليل لنقض القاعده المذكوره هنا، فلذا لا يندفع الإشكال بهذا البيان.

و أجاب المرحوم صدر المتألّهين عن الإشكال في كتاب الأسفار بما حاصله: أنّ الوجدان حاكم بالفرق بين الأفعال الصادره عن الإنسان بالاختيار-مثل: حركه اليد الناشئه عن الإراده- و الأفعال الصادره عنه من غير اختيار-مثل: حركه يد الإنسان المبتلى بمرض الارتعاش- فإن لاحظنا الأفعال الاختياريه بنظر العرف و العقلاء يصحّ تعلّق التكليف بها و جعل القانون بالنسبه إليها، و ترتّب الثواب و العقاب و المدح و الذمّ

ص: ٣٢٨

على موافقته و مخالفته، فيكون التكليف فى محدوده الأفعال الاختياريه قابلا للجعل و التصويب. و إن لاحظناها بنظر الفلسفى بعد ارتباط الفلسفه بالواقعيّات و الحقائق يصحّ القول: بأنّ الفعل الاختيارى ما يكون مسبوقا بالإرادة و معلوم أنّ الإراده واقعيّه نفسانيّه كسائر الصفات النفسانيّه فلا بدّ لنا من ملاحظه أوصاف مشابهه للإراداه؛ لاستفاده أنّ نفس الإراده هل تقع متعلّقا لإراداه اخرى أم لا.

و نقول: إنّ صفه الحبّ من الصفات النفسانيّه ذات الإضافه و يتوقّف وجودها بالمحبّ و المحبوب، فلذا يصحّ السؤال هنا عن المحبّ و متعلّق الحبّ بأنّه بما تعلّق؟ و من المحبّ؟ فلا مجال للسؤال عمّا كان خارجا عن دائره الحبّ و المحبّ و المحبوب، كقولنا:

هل تعلّق بحبّك حبّ آخر أم لا حتّى ننقل الكلام إلى الحبّ الثانى و هكذا؟ إذ لا واقعيّه وراء ذلك.

و هكذا فى باب العلم فإنّه أيضا صفه ذات الإضافه إلى العالم و المعلوم، و إذا تحقّق العلم تتحقّق ثلاثه عناوين، و يصحّ السؤال فى محدودتها، و لا يصحّ السؤال من أنّه هل لك علم بعلمك حتّى يلزم الإشكال المذكور؟ لعدم تحقّق واقعيّه رابعه حتّى نسأل عنه.

و الإراده نظير العلم و الحبّ واقعيّه نفسانيّه ذات الإضافه و تحقّقها متوقّف على تحقّق المرید و المراد، و لا مجال هنا أيضا عن السؤال من أنّ نفس الإراده المتعلّقه بشيء المراد هل تقع متعلّقه لإراداه اخرى أم لا؟ هذا تمام كلامه قدّس سرّه.

و التحقيق: أنّ هذا البيان و إن كان صحيحا و لكنّه ليس بكامل؛ إذ يصحّ السؤال عن منشأ الإراده التى تكون واقعيّه من الواقعيّات النفسانيّه لكونها أمر حادث و مسبوقه بالعدم، و يمكن أن يقال: إنّ العامل المؤثّر فى تحقّق الإراده أمر غير اختياريّ؛ فلذا لا بدّ لنا من ذكر متّم لهذا البيان بأنّ أفعال الإنسان و أعماله قد تكون جوارحيّه و قد تكون جوانحيّه، أمّا الأعمال الجوارحيّه بعضها اختياريّ و بعضها غير

اختياري كحركه يد المرتعش، و الفارق بينهما أنّ العمل الاختياري مسبق بالإرادة بخلاف العمل الاضطراري.

و أما الأعمال الجوانحيه و الأوصاف النفسانيه كالإرادة فلا بدّ لها من المقدمات و المبادئ مثل التصوّر و التصديق بالفائده... و لا شكّ في أنّ التصوّر أيضا واقعيه قائمه بالنفس يحتاج في وجوده إلى شخص متصوّر و شيء متصوّر، فهل هو اختياري أم لا؟

و القول بغير اختياريته خلاف الوجدان، فإنّ الاستاذ إذا أمر تلامذته بتهيئه العناوين الفقهيّه لأخذ واحد منها لغرض التحقيق حوله يكون مختارا في تصوّرها و اختيار واحد منها بعد إتيانهم بها.

و إن قلنا: باختياريته فما معنى اختياريته؟ هل تجرى هنا أيضا القاعده المذكوره بأنّ كلّ فعل اختياري لا بدّ و أن يكون مسبقا بالإرادة؟ و الوجدان يابى عن ذلك.

فلا- محاله تكون القاعده المذكوره محدوده بالأعمال الجوارحيه، و أمّا اختياريه التصوّر تكون بمعنى عنايه الباري شمه من خلّاقته إلى النفس الإنساني بمقتضى قوله:

وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (١)، و النفس تقدر على أن تتصوّر بالقدره الإلهيه التي أعطاهها الباري، و هكذا التصديق بالفائده فهو أمر اختياري و ليس معنى اختياريته المسبوقه بالإرادة؛ لاستلزامه للدور و التسلسل مع مخالفته للوجدان، بل معناها القدره على التصديق بالفائده بعنايه الله تبارك و تعالى، و هكذا نفس الإراده فإنّها من الامور الاختياريه لا بمعنى المسبوقيه بالإرادة، بل بمعنى إهداء الخالق شمه و شعاعا من خلّاقته إلى النفس الإنسانيه؛ فلذا يكون الإنسان قادرا على خلق التصوّر و التصديق بالفائده و الإراده، و من هنا يقول: أنا القادر على الإراده.

ص: ٣٣٠

و القاعده المذكوره هنا نظير ما يقول به الماديون: بأن كل موجود يحتاج إلى العله، و أنه يشمل الواجب الوجود أيضا. و الحال أن الافتقار إلى العله يرتبط بالماهيات الممكنه التي تكون نسبتها إلى الوجود و العدم على السواء، و أمّا واجب الوجود فلا معنى لاحتياجه في الوجود إلى العله؛ إذ الوجود له ضروري الثبوت فلا بدّ من ملاحظه محدوده هذه القواعد.

و يؤيد اختياريّه الإراده ما ذكره صاحب الكفايه قدس سرّه في باب المشتقّ من إطلاق المشتقات على الواجب الوجود و الممكن الوجود على السواء، فلا فرق بين قولنا: الله تعالى عالم و قولنا: الإنسان عالم من حيث مفهوم العالم، و الفرق بينهما من حيث إن علم الله تعالى عين ذاته، و علم الإنسان خارج عن ذاته و زائد عليه، و أنه تعالى بكلّ شيء و علم الإنسان محدود، و لكن لا فرق من حيث إطلاق العالم عليهما.

و نحن نقول: يتحقّق هذا المعنى في باب الإراده أيضا، فإنّ إطلاق المرید على الله تعالى و على الإنسان على السواء، إلا أن إرادته الله تعالى عين ذاته و إرادته الإنسان أمر حادث يوجد لها النفس الإنساني، و هذا فرق الواجب و الممكن لا فرق الإراده فيهما.

فالملاك في اختياريّه الفعل هو صدوره عن إرادته من دون أن تكون هذه الإراده مسبوقة بإرادته اخرى، فإنّ هذا المعنى في إرادته الباري مستلزم لأن يكون سبحانه و تعالى محلاً للحوادث، فإنّ حدوث صفه في محلّ مستلزم لحدوث قابليّه و استعداد في المحلّ لها، فيلزم تركبه تعالى من جهه الفعلية بالنظر إلى الذات و جهه القابليه و الاستعداد بالنظر إلى حدوث الإراده، و المركّب محتاج إلى أجزائه، و المحتاج ممكن، و الممكن لا يكون واجبا لذاته، فيلزم انقلاب الواجب إلى الممكن و هو محال.

المسأله الثانيه هنا في بيان المراد من جمله: الذاتى لا يعلّل و أنّ السعاده و الشقاوه من مصاديقه أم لا.

و الذاتى قد يطلق و يراد به ذاتى باب الإيساغوجى - أى الكلّيات الخمسه -

و المراد منه الجنس و الفصل و النوع المركب منهما، و قد يطلق و يراد به ذاتى باب البرهان و معناه أعم من الذاتى فى باب الإيساغوجى؛ لأنه يشمل لوازم ماهيته كالزوجيه للأربعه، بل مثل الوجود للواجب الوجود، و الامتناع لشريك البارى.

إذا عرفت هذا فنقول: إن المراد من الذاتى فى قاعده الذاتى لا- يعلّل هو الذاتى فى باب البرهان، و أمّا الدليل على أنه لا يعلّل فهو: أنّ كلّ محمول إذا قسناه إلى موضوعه لا يخلو عن أحد الامور التاليه:

الأول: أن يكون المحمول ضرورى الثبوت بالنسبه إلى موضوعه كالحيوان الناطق بالقياس إلى الإنسان.

الثانى: أن يكون المحمول ضرورى العدم بالنسبه إليه كالحيوان الناهق بالقياس إلى الإنسان.

الثالث: أن يكون المحمول بالنسبه إليه متساوى الطرفين كالوجود بالقياس إلى ماهية الإنسان.

و من الواضح أنّ التعليل فى الأوّل يخالف كون المحمول ضرورى الثبوت لموضوعه، كما أنّ التعليل فى الثانى ينافى كونه ضرورى العدم للموضوع، و أمّا إذا كانت النسبه متساويه الطرفين فلا بدّ من العله فى اتّصاف الموضوع بالمحمول؛ لأنّ ما يمكن أن يتّصف بشىء و أن لا يتّصف به لا يمكن أن يتّصف به بلا عله؛ فلذا يصحّ السؤال عن عله اتّصاف الإنسان بالوجود و اتّصاف زيد بالقيام، و لا يصحّ السؤال عن عله ناطقيه الإنسان و إنسانيته، و عن موجوديه الواجب الوجود، و امتناعيه شريك البارى، و عن عدم ناهقيه الإنسان؛ إذ الذاتى لا يعلّل.

المسأله الثالثه: أنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه صرّح بأنّ السؤال عن شقاوه الإنسان و سعاداته يكون بمنزله السؤال عن ناطقيه الإنسان و ناهقيه الحمار؛ لكونهما ذاتيا له،

و الذاتى لا يعلل، و لا بد لنا من ملاحظه السعاده و الشقاوه من حيث المفهوم، و أنّ الإنسان فى أى مرحله يتّصف بهما.

لا يخفى أنّه لا فرق بين العرف و الشرع فى مفهوم السعاده و الشقاوه، و السعيد يقال لمن كان واصلا بآماله النفسائيه و أغراضه الدينويّه، و الشقىّ فى مقابله، إلّا أنّ الآمال و الأهداف تتفاوت بحسب الأشخاص و الأفراد، و بنظر الشرع و العقلاء؛ إذ الشارع يلاحظ إلى الدنيا بعنوان المزرعه و المعبر للآخره و الجنّه؛ فلذا يعبر فى القرآن:

فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيْقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ * وَ أَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا... (١).

و أمّا العقلاء الغير المتدينين فيعتقدون بأنّ السعاده عباره عن الإيصال بالأهداف و الآمال الدينويّه من مقام الرئاسه... بحسب اختلاف أنظارهم، و البحث هنا حول السعاده و الشقاوه بنظر الشرع، و قد عرفت فى الآيه السابقه أنّ السعاده طريق ينتهى إلى الجنّه، و الشقاوه طريق ينتهى إلى النار، و آيه اخرى تكون بمنزله التفسير لها و هى قوله تعالى: فَأَمَّا مَنْ طَغَى * وَ آثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى * وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى (٢) و الظاهر أنّ السعاده عباره عن الخوف عن مقام الربّ، و نهى النفس الأماره بالسوء عن الهوى بالاختيار و الإراده، و هذا يوجب الإيصال إلى الجنّه، و الشقاوه عباره عن الطغيان و اختيار الحياه الدينويه، و هذا ينتهى إلى النار، و نستفاد من إسناد الفعل إلى الإنسان أنّهما أمران اختياريّان.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ لا ترتبط السعاده و الشقاوه بقاعده الذاتى لا يعلل،

ص: ٣٣٣

١-١ (١) هود: ١٠٥-١٠٧.

٢-٢ (٢) النازعات: ٣٧-٤١.

فإنهما ليستا من مقوله الجنس و لا الفصل، و لا النوع بالنسبه إلى الإنسان، كما هو واضح.

و هكذا لا يكونا من لوازم ماهيه الإنسان؛ إذ يتحقق في لازم الماهية خصوصيتان:

الاولى: أن تصوّر الماهية يوجب الانتقال إلى اللازم.

الثانى: أنه لا مدخلية للوجود من الذهنى و الخارجى فى لازم الماهية؛ لكون الملزوم نفس الماهية مثل: ملزوميه الأربعة للزوجيه. و كلتاهما مفقودتان هاهنا؛ إذ لا يوجب إطلاق كلمه الإنسان الانتقال إلى السعاده و الشقاوه وجدانا، مع أن اتّصاف الإنسان بالسعاده أو الشقاوه متوقّف على وجوده الخارجى و كونه عاقلا و بالغا و داخلا فى دائره التكليف، ثم موافقه التكليف أو مخالفتها، فكيف يمكن كونهما من لوازم ماهية الإنسان؟!

و الحاصل: أن ما يترتب على الوجود و يكون من توابع الوجود يصحّ السؤال عن علته كصحّ السؤال عن علّة الوجود، فلا تكون السعاده و الشقاوه من مصاديق قاعده الذاتى لا يعلّل.

و من الممكن أن يكون منشأ ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه الروايه النبويه المعروفه، أنه قال صلّى الله عليه و آله: الشقى شقى فى بطن أمّه، و السعيد سعيد فى بطن أمّه (١).

و استفاد منها أن السعيد فى عالم الرحم ينطبق عليه عنوان السعيد، و الشقى أيضا فيه ينطبق عليه عنوان الشقى، فلذا تكون السعاده و الشقاوه داخلتان فى ذات الإنسان.

ص: ٣٣٤

و فيه أولًا: أنّ هذه الروايه دليل على خلافه، فإنّ ما يكون ذاتيا للإنسان يتحقّق معه في مرحله الماهيّة مثل ذاتيه الناطقيه له، ولا يختصّ بمرحله من مراحل الوجود فقط، فنفس تحديد السعاده و الشقاوه بالمرحله الاولى من مراحل الوجود الخارجى، و هى بطن الامّ ينافى ذاتيتهما للإنسان.

و ثانيًا: أنّ للروايه معنى عقلاييا، و هو أنّه معلوم عدم صحّه القضاءه بملاحظه ظواهر الناس؛ إذ لا علم لنا بعاقبتهم، و لكن إذا أخبر مخبر صادق بأنّ عاقبه الشخص الفلانى تنتهى إلى السعاده ننظر إليه من حين الإخبار بنظره السعيد، مع أنّه لم يعمل بالفعل عمل الخير و ما يوجب سعاده، و هكذا إذا أخبر بأنّ عاقبه فلان ينتهى إلى الشقاوه، ننظر إليه من حين الإخبار بنظره الشقىّ مع أنّه لم يعمل بعد ما يوجب الشقاوه.

و يؤيّدّه ما نقله المفيد قدّس سرّه عن سالم بن أبى حفصه أنّه قال: قال عمر بن سعد للحسين عليه السّلام: يا أبا عبد الله إنّ قبلنا ناسا سفهاء يزعمون أنّى أقتلك؟ فقال له الحسين عليه السّلام: إنّهم ليسوا بسفهاء و لكنّهم حلماء، أمّا إنّ تفرّ عيني أن لا تأكل برّ العراق بعدى إلا قليلا (١).

و المستفاد من ذلك أنّ أهل العراق نظروا إلى عمرو بن سعد بنظره الشقاوه لعلمهم بكونه قاتلا للحسين عليه السّلام بإخبار أمير المؤمنين عليه السّلام بذلك، فمعنى الروايه أنّه يصحّ أن يقال فى حقّ السعيد: إنّّه سعيد و إن كان فى بطن أمّه، و فى حقّ الشقىّ أنّه شقىّ و إن كان فى بطن أمّه، لا أنّ السعاده و الشقاوه ذاتيتان للإنسان.

و نضيف إليه ما ورد بعنوان التفسير للروايه النبويّه عن موسى بن جعفر عليهما السّلام و هو ما ذكره ابن أبى عمير أنّه: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السّلام عن معنى قول

ص: ٣٣٥

رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بطنِ أُمَّه، وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بطنِ أُمَّه، فَقَالَ:

الشَّقِيُّ مَنْ عَلمَ اللهُ وَهُوَ فِي بطنِ أُمَّه أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ الْأَشْقِيَاءِ، وَالسَّعِيدُ مَنْ عَلمَ اللهُ وَهُوَ فِي بطنِ أُمَّه أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ السَّعْدَاءِ (١).

و هذا هو معنى الروايه و لا ترتبط السعاده و الشقاوه بالماهيته و أجزاء الماهيته، فلا يصحّ تشبيه الإيمان و الكفر بالماهيته و أجزاءها. و يمكن أن يتوهم أنّ الكفر و الإيمان و السعاده و الشقاوه لا يكونا من قبيل أجزاء الماهيته و لوازمها، بل يكون من قبيل الوجود و عوارضها، فكما أنّ وجود الإنسان ليس باختيارى له كذلك قصر قامته و سواد لونه و كونه جميلا و نحو ذلك، و هكذا سعاده و شقاوته و إيمانه و كفره يكون من الامور الغير الاختياريه له، فالسعيد لا بدّ و أن يكون سعيدا، و الشقى لا بدّ و أن يكون شقيا؛ لعلّه كان قول الشاعر ناظرا إلى هذا المعنى:

كَلِيمٌ بَخْتِ كَسَى رَا كَهَ بَا فْتَنْدِ سِيَا بَهَ أَبِ زَمْزَمِ وَ كَوَثْرِ سَفِيدِ نَتَوَانِ كَرْدِ

و فيه: أنّ عروض الحالات المتضاده و المختلفه للإنسان فى طول حياته أقوى دليل على عدم صحّه تشبيه المذكور، كما استفاد من قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ... (٢).

و هذا دليل على أنّ الإيمان و الكفر لا يكونا من قبيل قصر القامه الذى لا ينفك عن الإنسان إلى آخر العمر.

و لكنّه عرفت أنّ الإنسان مع كونه مختارا فى أعماله و أفعاله لا يكون مستقلاّ فيها، فعبارته «بحول الله أقوم و أقعد» يعنى صدور القيام و القعود يكون عن اختيار، مع

ص: ٣٣٦

١-١ (١) البحار ١٥٧: ٥، ح ١٠.

١-٢ (٢) النساء: ١٣٧.

استنادهما إلى قدره الله تعالى وقوته؛ ومن هنا يقول تبارك و تعالى في القرآن:

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (١)، و عدم الاستقلال ليس بمعنى الإِجبار و عدم الاختيار، فلا يصح المقايسه بين الكفر و الإيمان و عوارض الوجود مثل قصر القامه، و الحاكم بالفرق بينهما هو الوجدان و العقل، و الكتاب و السنه.

فلذا قال الله تعالى: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا يَعْنِي عَنْ إِرَادِهِ وَ إِمَّا كَفُورًا (٢) أى عن اختيار.

و الإِرادَه فى قوله تعالى: إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَ كُمْ تَطْهِيرًا (٣) تكون تكويته، فإن الإِرادَه التشريعيه متعلقه بطهاره جميع الإنسان، و لكن متعلق الإِرادَه ما يعبر عنه بالعصمه و ليس معنى العصمه امتناع صدور المعصيه عن المعصوم و صيرورته كالجدار، فإنه لا تكون فضيله، و الفضيله ترك ما يكون قادرا على ارتكابه و العصمه ما يتحقق فى جميع الإنسان، و لكن بالنسبه إلى بعض القبائح كالحضور فى محضر العام عربانا؛ لبداهه قبح هذا العمل للإنسان بحيث لا يمكن التريد فيه لحظه، ففى عين قدره الإنسان العاقل المتشخص على كشف عورته لا يمكن تحققه منه، و هذا المعنى يتحقق فى المعصومين عليهم السلام بالنسبه إلى جميع المحرمات و المكروهات.

فأراد الله أن يكونوا معصومين، لا- بما أنهم ليسوا بقادرين على المعصيه، بل فى عين قدرتهم كانوا معصومين، و تعلق إرادَه الله تعالى لا يوجب تغيير واقعيه العصمه عما هى عليه، فمشيئه الله تعالى تعلق باختياريه الإيمان و الكفر للإنسان، و استحقاق العقوبه و المثوبه يترتب عليها.

ص: ٣٣٧

١- (١) الأنفال: ١٧.

٢- (٢) الانسان: ٣.

٣- (٣) الأحزاب: ٣٣.

القطع إما طريقي و إما موضوعي، و المراد الأول ما لم يتعرض في الدليل المتضمن لحكم من الأحكام الشرعيه لعنوان القطع، بل تعلق الحكم بواقعيه الشيء مثل: الخمر حرام، إلا أن تنجز الحكم متوقف على القطع بالحكم و الموضوع، ففي مثل هذا المورد يعتبر عن قطع المكلف بخمريه المائع، و حرمة حكمه بالقطع الطريقي، و هذا شائع في أدله الأحكام.

و المراد من الثاني ما له دخل في ترتب الحكم؛ لتعرض الشارع لمدخلتيه في لسان الدليل، و يعتبر عنه بالقطع الموضوعي، و لكنه ينقسم إلى قسمين:

الأول: ما يكون تمام الموضوع للحكم بحيث لا يكون للواقع دخل في الموضوع أصلا، كما إذا قال: «إذا قطعت بخمريه المائع فهو حرام» فالحكم دائر مدار القطع وجودا و عدما، سواء كان موافقا للواقع أم مخالفا له.

الثاني: ما يكون جزء الموضوع للحكم، بحيث يكون الموضوع مركبا من جزءين: أحدهما نفس الواقع، و الآخر القطع المتعلق به، كما إذا قال: «إذا قطعت بخمريه المائع» و كان في الواقع خمرا فهو حرام، فالحكم ينتفي بانتفاء أحد الجزءين، كما ينتفي بانتفاء كليهما.

ثم إن القطع الموضوعي على كلا- التقديرين تاره يكون مأخوذا في الموضوع على وجه الصفتيه؛ بأن يكون القطع بما هو صفه خاصه قائمه بالنفس دخيلا- في ترتب الحكم، و اخرى يكون مأخوذا فيه على وجه الطريقيه التامه و الكاشفيه الكامله، و ثالثه يؤخذ فيه على وجه الطريقيه و الكاشفيه، مع قطع النظر عن كونها تامه أم ناقصه، و القطع في هذا اللحاظ يشترك مع سائر الأمارات في جهه الكاشفيه و الطريقيه لوجودها فيهما. و الحاصل: أن أقسام القطع الموضوعي ستّه، و مع ضمها

إلى القطع الطريقي ترقى الأقسام إلى سبعة.

ثم لا إشكال في إمكان القطع الطريقي عقلا، والإشكال في إمكان بعض أقسام القطع الموضوعي، والمحقق الأصفهاني قدس سره (1) قائل بعدم إمكان أخذ القطع على وجه الصفته في الموضوع لا بعنوان تمام الموضوع و لا بعنوان جزء الموضوع؛ لأن الكاشف ذاته للقطع، بل ليس القطع شيئا زائدا على الكشف ليعقل أخذه بما هو صفة و بقطع النظر عن كاشفته؛ لأن حفظ الشيء مع قطع النظر عما به هو هو محال، كاستحاله حفظ الإنسان بما هو إنسان منع قطع النظر عن إنسانيته، فإذن ليس القطع الموضوعي مأخوذا إلا بنحو الكاشف.

و الجواب عنه: أن الكاشف لا تكون من لوازم ماهية القطع كما عرفت، فضلا عن ذاتيتها له، فإنه في ظرف الوجود الخارجي فقط قد يكون كاشفا عن الواقع، و يترتب المنجزية على القطع في صورته إصابه الواقع، و المعدرية في صورته الخطأ، لا أنه في صورته الخطأ ليس بقطع، بل يكون في هذه الصورة أيضا من مصاديقه و أثره المعدرية، فلا يكون القطع كاشفا عن الواقع دائما و في جميع الظروف.

و على فرض عيته الكاشف مع القطع يمكن أن يلاحظ المولى حين اللحاظ و الاعتبار جهه صفته و قيامه بالنفس لا جهه كاشفته، فإن أخذ شيء في الموضوع يرتبط باعتبار الجاعل، و يمكن له في مرتبه الاعتبار لحاظ أي خصوصيته من خصوصياته.

و المحقق النائيني قدس سره (2) قائل بامتناع أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقيه، بأن أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع، و ذى الصورة بوجه من الوجوه،

ص: ٣٣٩

١-١) نهاية الدرايه ٣:٦٨.

٢-٢) فوائد الاصول ٣:١١.

و أخذَه على وجه الطريقيّ يستدعى لحاظ ذى الطريق و ذى الصورة، و لحاظ القطع طريقا ينافى أخذه تمام الموضوع.

و يحتمل أن يكون مراده من هذا الكلام فى وجه الامتناع هو لزوم اجتماع اللحاظين الاستقلالى و الآلى و هو محال؛ لأنّ لحاظ القطع استقلاليًا و تمام الموضوع يقتضى عدم لحاظ متعلّقه، و لحاظه طريقا و آليا يقتضى لحاظ متعلّقه، و الجمع بين هذين اللحاظين ليس إلّا الجمع بين المتناقضين.

و يحتمل أن يكون مراده من أنّ معنى كون القطع تمام الموضوع أنّه لا-مدخلية للواقع فى ترتّب الحكم، و معنى أخذه بعنوان الطريقيّ أنّ له مدخلية فيه، فلا يمكن الجمع بين مدخلية الواقع و عدم مدخليته.

و احتمال الظاهر من كلامه قدّس سرّه هو الأوّل.

و الجواب عنه أولا- بالنقض بما التزم به المحقّق النائينى قدّس سرّه نفسه من صحّحه أخذ القطع جزء الموضوع على وجه الطريقيّ، مع وحده ملا-ك الاستحالة فى كلتا الصورتين، و هو اجتماع اللحاظين؛ لأنّ جزء الموضوع كنفس الموضوع لا بدّ و أن يتصوّر حتّى يحكم عليه.

و ثانيا: بالحلّ، و هو أنّه لا-منافاه بين اللحاظين؛ إذ القطع المأخوذ فى حكم المولى بعنوان الموضوع هو قطع له طريقيّ للقاطع و المكلف لا قطع المولى حتّى يلزم المحذور المذكور؛ كأنه قال المولى: أيها العبد جعلت قطعك الذى له كاشفيه تامّه موضوعا للحرمة. كما يتحقّق هذا المعنى فى قوله: الظنّ الحاصل من خبر العادل حجّه- أى الظنّ الحاصل للمكلف منه- و له طريقيّ إلى الواقع يكون تمام الموضوع للحكم بالحجّيه.

و هكذا فى مثل القطع حجّه، فإنّ العقل يحكم بأنّ القطع الطريقيّ الحاصل للمكلف يكون تمام الموضوع للحكم بالحجّيه، يعنى إذا صادف الواقع يوجب

المنجزية، و إذا خالف الواقع يوجب المعذريه.

و الحقّ أنّ ما ذكره الاستاذ لا- يكون جوابا عن الإشكال؛ إذ الإشكال في اجتماع اللحاظين الاستقلالي و الآلى في صورته أخذ القطع تمام الموضوع على نحو الطريقيه لا- في متعلق اللحاظ، و على فرض كون قطع المكلف موضوعا للحكم أيضا يعود الإشكال؛ إذ لا- بدّ في كلّ موضوع من تصوّره و لحاظه فهل لاحظته المولى استقلاليا كما هو مقتضى كونه تمام الموضوع، أم لاحظته آليا كما هو مقتضى طريقيته، و جواب المذكور ليس بجواب عنه.

و الجواب عن الاحتمال الثاني: أنّ أخذ القطع بعنوان تمام الموضوع سلّمنا أنّ معناه عدم مدخلية الواقع؛ لعدم الفرق بين صورتى الإصابه و الخطأ، و أمّا أخذ القطع على نحو الطريقيه ليس معناه دخاله الواقع، فإنّ طريقيه القطع لا يستلزم الإيصال إلى الواقع بل يوصل إليه أكثر الأوقات، و لا- يوصل إليه أحيانا، مع أنّ عنوان طريقيته محفوظ في كلتا صورتين، فلا مدخلية للواقع أصلا، فلا يكون كلامه قدّس سرّه قابلا للالتزام على كلا الاحتمالين، فالأقسام الستّه المذكوره للقطع الموضوعى غير قابله للمناقشه.

و اعلم أنّ القطع الموضوعى تاره يقسّم بلحاظ نفسه كما عرفت أنّه بهذا اللحاظ ينقسم إلى ستّه أقسام، و اخرى يقسّم بلحاظ متعلقه، و بهذا الاعتبار ينقسم إلى خمسّه أقسام:

الأول: أن يكون متعلق القطع أمرا خارجيا، كما لو فرض القطع بخمريه المائع موضوعا للحرمه.

الثاني: أن يؤخذ القطع بالحكم موضوعا لخلاف ذلك الحكم، كما إذا قيل: إن قطعت بوجوب صلاه الجمعه فيجب عليك التصدق بكذا.

الثالث: أن يؤخذ القطع بالحكم موضوعا لصدّ ذلك الحكم، كما إذا قيل: إن قطعت بوجوب صلاه الجمعه فتحرم عليك.

الرابع: أن يؤخذ القطع بالحكم موضوعا لمثل ذلك الحكم، كما إذا قيل: إن قطعت بوجوب صلاه الجمعه فتجب عليك، أى بوجوب آخر.

الخامس: أن يؤخذ القطع بالحكم موضوعا لنفس ذلك الحكم، كما إذا قيل: إن قطعت بوجوب صلاه الجمعه فتجب عليك، أى بنفس ذلك الوجوب المقطوع به.

ثم لا- إشكال فى إمكان أخذ القطع المتعلق بالموضوع الخارجى فى موضوع الحكم الشرعى، كما لا إشكال فى إمكان أخذ القطع المتعلق بالحكم الشرعى فى موضوع حكم شرعى آخر مخالف له، وإنما الإشكال فى إمكان بقيه الأقسام و عدمه.

أما القسم الثالث: فقد ذكر فى وجه استحالته امور متعدده:

الأول: ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره (1) من استلزامه لاجتماع الضدين، و هو محال. توضيح ذلك: أن اجتماع الضدين يكون فى صورته إصابه القطع الواقع، و أما فى صورته الخطأ يكون اجتماع الضدين بحسب نظر القاطع لا بحسب الواقع.

وفيه ما عرفته فى مسأله اجتماع الأمر و النهى من أن التضاد يتحقق فى الامور التكوينيّه و الواقعيّه مثل: اجتماع السواد و البياض فى جسم واحد، و أمّا الأحكام الشرعيّه فلا يتحقق فيها مقوله التضادّ و لا غيرها من المقولات لكونها من الامور الاعتباريه، و قد عرفت عدم إمكان اجتماع الضدين و لو من ناحيه الشخصين، مع أنه يمكن أن يكون طبيعه واحده حراما لمكلف و واجبا لمكلف آخر، أو يكون مأمورا بها من المولى و منهيًا عنها من مولى آخر.

الأمر الثانى: ما ذكره بعض الأعلام فى كتاب مصباح الأصول بقوله: إذا قال المولى: إذا قطعت بوجوب الصلاه تحرم عليك الصلاه، فلا يمكن للمكلف الجمع بينهما فى مقام الامتثال؛ إذ الانبعاث نحو عمل، و الانزجار عنه فى آن واحد محال، و بعد

ص: ٣٤٢

عدم إمكان امتثالهما لا يصحّ تعلق الجعل بهما من المولى الحكيم (١).

وفيه ما عرفت في باب التزام من عدم ارتباط مرحله تعلق الحكم بمرحلة الامتثال، وعدم سرايه الإشكال من هذه المرحلة إلى مرحلة تعلق الحكم، ومعلوم أنّ متعلق التكليف أمر ممكن، ولا شك في أنّ صلاة الجمعة أمر ممكن، والمكلف قادر على إيجادها وتركها، ولكن عدم قدره المكلف في مقام الامتثال، بلحاظ تعلق القطع بوجوبها وترتب الحرمة عليه لا يرتبط بمقام جعل الحكم، فلا يكشف عن امتناع التكليفين أو أحدهما، كما لا يخفى.

الأمر الثالث: أنّه يستلزم اجتماع المصلحه الملزمه و المفسده الملزمه في صلاة الجمعة، مع أنّه لا يمكن أن يكون شيء واحد واجدا لهما معا.

ونظير ذلك أنّ وجوب شيء كاشف عن محبوبيته للمولى، و حرمة كاشف عن مبغوضيته له، و الحبّ و البغض أمران واقعيان متضادان، ولا يمكن اجتماعهما في شيء واحد.

وفيه: أنّ هذا في صورته وحده العنوان، وأمّا في صورته تعدّد العنوان فلا مانع عنه مثل: اجتماعهما في الصلاة في الدار المغصوبه، فما هو متعلق الوجوب و ذا مصلحه و محبوبيته عبارته عن نفس صلاة الجمعة بعنوانها الأولى، و ما هو متعلق الحرمة و ذا مفسده و مبغوضيته عبارته عن عنوان مقطوع الوجوب، و تصادقهما خارجا في شيء واحد لا يوجب الاستحالة.

ذكر سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (٢) في المسأله تفصيلا و هو مقتضى التحقيق، و محصل كلامه قدّس سرّه أنّ الشارع إذا أخذ القطع بالحكم تمام الموضوع للحكم المضادّ

ص: ٣٤٣

١- (١) مصباح الاصول ٢: ٤٥.

٢- (٢) تهذيب الاصول ٢: ٢٢-٢٣.

تكون النسبه بين مقطوع الوجوب و الوجوب الواقعي العموم من وجه، ثم إذا انطبق كل واحد من العنوانين على صلاه الجمعه فقد انطبق كل عنوان على مصداقه-أعنى المجمع-و بما أن الحكم المترتب على عنوان لا- يتعدى إلى العنوان الآخر فلا- يصير الموضوع واحدا حتى تحصل غائله اجتماع الضدين، بل ولا تسرى الأحكام من عناوينها إلى مصايقها الخارجيه؛ إذ الخارج ظرف السقوط لا العروض.

و أما إذا كان القطع جزء الموضوع فتقلب النسبه بين العنوانين إلى العموم المطلق مثل أن يقول: إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه و كانت بحسب الواقع واجبه تحرم عليك، و عليه فلا- بد من إرجاع البحث إلى مسأله اجتماع الأمر و النهي، فإن خصصنا محل النزاع هناك بما إذا كان بين العنوانين عموم من وجه- كما هو الحق و عليه المحقق القمي قدس سره- فلا بد من الحكم بالامتناع فيما نحن فيه؛ لخروجه عن محل البحث، و أمّا إن عممنا النزاع بحيث يشمل ما إذا كان بينهما العموم المطلق- كما عليه صاحب الفصول قدس سره- فلا امتناع حينئذ.

و فيه: أن تعميم محل النزاع يستلزم لعدم بقاء مورد لمسأله حمل المطلق على المقيّد؛ إذ يمكن أن يقال في مثل: اعتق رقبه و لا تعتق الرقبه الكافره، بأنّ عتق الرقبه الكافره مجمع للعنوانين لتعلّق الوجوب بعنوان عتق الرقبه، و الحرمة بعنوان عتق الرقبه الكافره، كما هو الحال في الصلاه في الدار المغصوبه، فلا مجال لحمل المطلق على المقيّد.

و لا يخفى أنّ العموم المطلق على نوعين؛ إذ هو قد يكون نظير الرقبه و الرقبه الكافره، و من البعيد الالتزام بدخول مثله في مسأله اجتماع الأمر و النهي، و قد يتحقّق عنوانان متغايران، و لا- ينتقل الإنسان من إطلاق أحدهما إلى الآخر، مثل عنوان الحيوان و الإنسان، ففي مثل ذلك ما قال به صاحب الفصول قابل للمساعده، بخلاف ما اخذ في الخاص عنوان العام مع قيد آخر، فإنّ لازم ذلك أن يتعلّق إرادته جديّه

المولى بعق الرقبه بلا قيد و شرط، و إرادته الجديّ الاخرى بعق الرقبه الغير الكافره، و هذا مخالف لما حقّقناه سابقا، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ متعلّق الوجوب هي صلاه الجمعه، و متعلّق الحرمة أيضا عباره عن صلاه الجمعه مع قيد كونها مقطوع الوجوب و بحسب الواقع واجبه، فلا يمكن هنا اجتماع الأمر و النهى.

و أما القسم الرابع-أى أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم المماثل-فقد ذكر فى وجه استحالته الامور المذكوره فى القسم الثالث:

الأول: ما عن صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) من استلزامه لاجتماع المثليين، و هو محال.

و الجواب عنه: أنّ الأحكام الشرعيّه أمور اعتباريه و لا تجرى فيها مقوله التضادّ و التماثل كما عرفت.

الثانى: لزوم اجتماع المصلحتين و الإرادتين على شىء واحد، و هو محال.

و الجواب عنه ما عرفته هناك.

الثالث: لزوم اللغويّه؛ إذ لا يترتب على جعل الحكم المماثل فائده و لا أثر بعد جعل الحكم المقطوع به.

و الجواب عنه: أنّ عنوان محرّكيته و باعثيته محفوظ بالنسبه إلى بعض الأفراد، فإنّ بعض المكلفين لا يتحرّك بحكم واحد، و لكن يتأثر بحكمين لما يراه من كثره التبعات و ازدياد العقاب عند المخالفه، فلذا لا مانع من نذر العمل الواجب كصلاه الصبح مثلا، و فائدته العقلانيه هي المحرّكيه و الباعثيه.

و التحقيق فى المسأله هو الفرق بين كون القطع تمام الموضوع أو جزء الموضوع، و أنّ اجتماع الحكمين المتماثلين على الأوّل ممكن و على الثانى ممتنع.

و أما القسم الخامس-أى أخذ القطع بالحكم فى موضوع نفس ذلك الحكم-

ص: ٣٤٥

الأول: ما اختاره جمع من الأعاظم، وهو أنه مستحيل؛ لاستلزامه الدور المحال، فإنّ القطع بالحكم يتوقف على الحكم، والحكم يتوقف على القطع به، لتوقف كلّ حكم على موضوعه، وهذا دور صريح، وسيأتي الكلام في هذا القول في توضيح كلام الإمام قدس سرّه.

القول الثاني: ما اختاره المحقق النائيني قدس سرّه (١) من التفصيل بين التقييد للحاظي و نتيجة التقييد؛ باستحاله الأول و إمكان الثاني.

توضيح ذلك: أنّ الانقسامات قد تكون في رتبة متقدمه على الحكم كالاستطاعه بالنسبه إلى وجوب الحجّ، فإنّ انقسام المكلف بالمستطيع و غير المستطيع لا يتوقف على جعل وجوب الحجّ، و يعبر عنها بالانقسامات السابقه على الحكم، و قد يكون في رتبة متأخره عن الحكم، مثل تقسيم المكلف بأنّه إمّا عالم بالحكم و إمّا جاهل به، و يعبر عنها بالانقسامات اللاحقه للحكم.

ثمّ إنّ التقييد للحاظي بالنسبه إلى الانقسامات السابقه ممكن، كما تراه في قوله تعالى: **لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** (٢) يعنى إذا استطعتم يجب عليكم الحجّ، و إذا أمكن التقييد للحاظي فيها أمكن الإطلاق أيضا.

و أمّا في الانقسامات اللاحقه فلا يمكن التقييد للحاظي، فإنّ أخذ ما هو متأخرًا عن الحكم كالعلم به في رتبة الحكم بعنوان القيد يستلزم الدور الممتنع، و إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضا؛ لأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه، و لكن بما أنّ الإهمال في مقام الثبوت غير معقول فلا بدّ إمّا من نتيجة الإطلاق أو من

١- ١) فوائد الاصول ١١: ٣-١٣.

٢- ٢) آل عمران: ٩٧.

نتيجة التقييد؛ إذ الملاك الذى يقتضى تشريع الحكم إما أن يكون محفوظا فى كلتا حالتى الجهل و العلم فلا بدّ حينئذ من نتيجة الإطلاق، وإما أن يكون محفوظا فى حاله العلم فقط فلا بدّ حينئذ من نتيجة التقييد، و حيث لم يمكن أن يكون الجعل الأوّل متكفّلا- لبيان ذلك فلا بدّ من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد، و هذا الجعل الثانى يصطلح عليه بتمّم الجعل، فاستكشاف كلّ من نتيجة الإطلاق و التقييد يكون من دليل آخر.

و قد ادّعى تواتر الأدلّه على اشتراك الأحكام فى حقّ العالم و الجاهل، و الظاهر قيام الإجماع بل الضروره على ذلك، و من تلك الأدلّه و الإجماع و الضروره يستفاد نتيجة الإطلاق، و أنّ الحكم مطلق فى حقّ العالم و الجاهل، و لكن تلك الأدلّه قابله للتخصيص، و قد خصّصت فى غير مورد كما فى مورد الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم فى حقّ العالم (1). ففيما نحن فيه بلحاظ كون القطع من الانقسامات اللاحقه و عدم إمكان التقييد اللحاظى فيه فى ضمن جعل واحد، فلا بدّ من بيان إطلاق الحكم أو تقييده فى ضمن تمّم الجعل و دليل مستقلّ، و يعبر عنه بنتيجة التقييد، و هذا ليس بممتنع. هذا تمام كلامه قدّس سرّه.

و يناقش فيه على عده جهات:

الاولى: أنّه لا يمكن جريان نتيجة التقييد فى جميع الانقسامات اللاحقه للحكم، بيان ذلك: أنّ الانقسامات اللاحقه على قسمين:

أحدهما: ما يمكن تقييد الحكم به بنحو نتيجة التقييد، و ذلك مثل قصد القربه -بمعنى إتيان العمل بداعويّه أمره- فى العبادات ففى مثل ذلك يصحّ التفصيل المذكور، بخلاف ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه فى بحث الواجب التوضيلى و التعبدى من استحالته

ص: ٣٤٧

و إن كان بصورة نتيجة التقييد.

و ثانيهما: ما لا- يمكن تقييد الحكم به بنحو نتيجة التقييد كالتقييد للحاظي، و ذلك مثل أخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه، فإنّ ملا-ك الامتناع هو الدور، يعنى توقّف الحكم على القطع به و توقّف القطع بالحكم على الحكم، و هذا المحذور يتحقّق سواء كان التقييد فى دليل واحد أو كان فى دليلين، فتعدّد الدليل لا يجدى فى رفع غائله الدور.

و يمكن أن يقال: إنّ أقوى شاهد على إمكان أخذ القطع بالحكم فى موضوع شخصه وقوعه، و هو ما يستفاد من الروايات أنّ الحكم بالجهر و الإخفات، و القصر و الإتمام يختصّ بالعالمين به.

قلت: إنّ المستفاد من الروايات هو عدم وجوب الإعادة فى هذه الموارد؛ لاختصاص أصل الحكم فيها بالعالمين به، و معلوم أنّه لا ملازمه بين الأمرين؛ إذ يحتمل أن يكون عدم الإعادة من باب التخفيف و التسهيل و الإرفاق على المكلفين، و أمّا بحسب أصل الجعل فيكون الحكم مشتركاً بين العالم و الجاهل، فالتشبيه ليس فى محله.

الجهة الثانية: أنّ المراد من الإطلاق فى مقابل التقييد للحاظي هو الإطلاق للحاظي- أى الإطلاق مع قيد اللحاظ- فعلى هذا يرد عليه:

أولاً: أنّ معنى الإطلاق لا- يكون لحاظ السريان و الشمول فيه، بل معناه أنّ بعد تماميه مقدمات الحكمه يستفاد أنّ المولى لم يلاحظ فى متعلّق الحكم خصوصيّة زائده على ماهيته، كما مرّ فى محله.

و ثانياً: سلّمنا أنّ الإطلاق يعنى لحاظ السريان و الشمول فيكون التقابل حينئذ بينهما تقابل التضادّ، لا العدم و الملكة؛ إذ التقييد متقوم بلحاظ القيد، و الإطلاق متقوم

بلحاظ السريان، و لحاظ القيد و لحاظ السريان أمران وجوديان متضادان، و على المعنى الذى ذكرناه يكون التقابل بينهما تقابل الإيجاب و السلب.

و إن كان المراد من الإطلاق عدم لحاظ شىء فى متعلق الحكم مع كونه قابلا له فحينئذ و إن كان التقابل بينه و التقييد للحاظى تقابل العدم و الملكة، إلا أنه لا نسلّم ما رتبته قدّس سرّه على ذلك بنحو القضية الكليه من أنه كلما امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضا، فإنّ امتناع التقييد قد ينشأ من عدم قابليته نفس الموضوع و قصوره عن ذلك، فحينئذ بامتناع التقييد يمتنع الإطلاق أيضا، كما فى مثل البصر و العمى بالنسبه إلى الجدار، و قد ينشأ امتناع التقييد لأمر خارج عن نفس الموضوع مع كون الموضوع فى نفسه قابلا- و مستعدّا له، ففى هذه الصورة لا- يلزم من امتناع التقييد امتناع الإطلاق أيضا كما هو واضح، و ذلك لاختصاص المانع بالتقييد دون الإطلاق، و هذا مثل ما نحن فيه؛ إذ المانع من التقييد هو الدور، فلا يلزم من استحاله التقييد استحاله الإطلاق؛ لعدم تحقّق الدور فى مورده.

القول الثالث: ما اختاره سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (1) من التفصيل بين ما إذا أخذ القطع تمام الموضوع أو جزئه، بإمكان الأوّل و استحاله الثانى، أمّا فى القطع المأخوذ جزء الموضوع فامتناعه بلزوم الدور، فإنّ الحكم يتوقّف على موضوعه، و الموضوع يتوقّف على الحكم بلحاظ كون الواقع جزء الموضوع، فالحكم يتوقّف على نفسه.

بخلاف ما إذا أخذ القطع تمام الموضوع؛ لأنّ الحكم و إن كان يتوقّف على القطع لتوقّف كلّ حكم على موضوعه، إلا أنه لا يتوقّف القطع على الحكم؛ إذ لا- دخل للواقع فى الموضوع، بعد ما كان القطع تمام الموضوع للحكم سواء كان بحسب الواقع حكما أم لا.

و التحقيق: أنّ التفصيل المذكور لا يكون قابلا للالتزام، بل يمتنع أخذ القطع

ص: ٣٤٩

بالحكم فى موضوع شخص ذلك الحكم مطلقا، فإن أخذ القطع تمام الموضوع ليس معناه عدم وجود أى واقع فى البين، و إلا لا يبقى مجال لفرض مطابقه القطع للواقع تاره و عدم مطابقته له اخرى، بل معناه أنه لا دخل للمطابقه و عدمها لكون القطع تمام الموضوع للحكم، و أما أصل الواقع فهو مفروض الوجود، و المفروض فيما نحن فيه جعل الواقع و الحكم المجعول بجعل واحد، و لا واقعته سوى هذا الجعل، فأخذ القطع بالحكم فى موضوع شخصه مستحيل مطلقا.

قيام الأمارات الشرعيه و الاصول العمليه مقام القطع

هل الأمارات الشرعيه و الاصول العمليه الشرعيه تقوم مقام القطع بجميع أقسامه أم لا؟ لا إشكال فى قيامها مقام القطع الطريقي، بلا فرق بين جريانها فى الموضوعات الخارجيه و الأحكام الشرعيه، فإذا قال الشارع: «الخمير حرام» لا بد من إحرازه حكما و موضوعا بالقطع ليرتب عليه الحكم بالحرمة، و مقتضى حججه البينه فى الموضوعات الخارجيه أن البينه تقوم مقام القطع الطريقي و تكون بمنزله فيها، كما أن مقتضى حججه خبر العادل و اعتبار قوله قيامه مقام القطع لإثبات الأحكام، و هكذا مقتضى أدله حججه الاصول العمليه كالأستصحاب قيامها مقام القطع الطريقي، و إلا يلزم لغويه أدلتها؛ إذ لا أثر لها سوى ذلك.

كما أنه لا- إشكال فى عدم قيامها مقام القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الصفتيه؛ إذ لا دلالة لأدله حجيتها عليه، بل لا ارتباط بينها و بين أخذ القطع فى الموضوع بعنوان وصف من الأوصاف النفسانيه، بلا مدخلية لطريقته و كاشفيتها فى الحكم.

و أما قيامها مقام القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الصفتيه بدليل خاص فلا كلام فيه، و لا يستفاد ذلك من نفس أدله حجيتها كما لا يخفى.

و إنما الإشكال فى قيام الأمارات و الاصول الشرعيه مقام القطع المأخوذ فى

الموضوع بنحو الطريقيّ، والمستفاد من كلام الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (١) أنّ أدلّه حجّيتها كما تدلّ على قيامها مقام الطريقيّ كذلك تدلّ على قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيّ، وحاصل كلامه قدّس سرّه أنّ معنى أدلّه حجّيه الأمارات أنّها وإن لم تفيّد العلم و يتحقّق احتمال خلافها، ولكن الشارع جعلها بمنزله القطع تعييدا، و كأنّه قال: افرض احتمال الخلاف كالعدم، فيترتب عليها جميع آثار القطع، فكما أنّها تقوم مقام القطع الطريقيّ، كذلك تقوم مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقيّ، فالأمارات بنفس دليل اعتبارها تقوم مقامه.

و المستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢) استحالته لاستلزامه اجتماع الضدّين، توضيح ذلك: أنّه لا بدّ في كلّ تنزيل من لحاظ المنزل و المنزل عليه معا، و المنزل في المقام هو الأماره و المنزل عليه هو القطع، و حينئذ فتزيل الأماره منزله القطع الموضوعي موقوف على لحاظ القطع استقلالاً؛ لأنّه مقتضى موضوعيته، و تنزيلها منزله القطع الطريقيّ موقوف على لحاظه آله للغير- أي الواقع- و معلوم أنّ هذين اللحاظين متضادان، فيمتنع اجتماعهما في إنشاء واحد، فلا- يكون الدليل الدالّ على إلغاء احتمال الخلاف كافيا لبيان كلا التنزيلين كما هو واضح، و إلاّ يستلزم اجتماع اللحاظين المتنافيين على ملحوظ واحد.

و الجواب عنه أولاً: بالنقض، و هو أنّ الظاهر من كلامه قدّس سرّه إمكان جميع الأقسام الستّه المذكوره للقطع الموضوعي، و منها أخذ القطع في الموضوع على نحو الطريقيّ، و كيف لا يستلزم الجمع بين اللحاظين المتنافيين هناك، مع جريان هذا الدليل بعينه هناك أيضا كما عرفته من كلام المحقّق النائيني قدّس سرّه (٣)؟!

ص: ٣٥١

١- (١) الرسائل: ٣.

٢- (٢) كفايه الاصول ٢١: ٢.

٣- (٣) فوائد الاصول ٢١: ٣.

و ثانياً: بالحل، و هو أنّ المستفاد من دليل الحجّيه موضوعيه الأماره للحكم المترتب عليها من الشارع، و لكنّها لا تكون إلاّ طريقاً إلى الواقع لمن تقوم عنده الأماره، و يكون حلّ الإشكال بتعدّد النسبه و الإضافه.

و هذا نظير حكم العقل بحجّيه القطع في قضيه القطع حجّه، فإنّ تمام الموضوع للحجّيه عند العقل هو القطع، فلا بدّ من كونه ملحوظاً بالاستقلال، كاستقلاله لحاظ المحمول، و معلوم أنّ القطع الذي يكون تمام الموضوع للحجّيه هو القطع الطريقي المحض الحاصل للقاطع، فالحاكم - أي العقل - يلاحظ استقلالاً ما هو آليّ عند القاطع عند حكمه بالحجّيه، و لا يحتاج العقل إلى لحاظ عنوان آليته؛ كأنه يقول: القطع الطريقي الحاصل للمكلف و يكون الكاشف عنده جعلته موضوعاً للحجّيه، فيرتبط موضوعيته بالعقل و كاشفيته بالقاطع، و هكذا في مثل البيئه حجّه كما عرفت. و لكنّك عرفت أنّ هذا لا يكون جواباً عن الإشكال.

و أجاب عن الاستحاله المحقّق النائيني قدّس سرّه (١) بعد ما كان البحث في صورته قيام الأماره مقام القطع الذي اخذ بعنوان جزء الموضوع على نحو الطريقيه، لا بعنوان تمام الموضوع؛ لاستحالته في نفسه عنده كما عرفت. و حاصل كلامه هنا أنّ الجمع بين اللحاظين المتنافيين يلزم بناء على أن يكون المجعول في باب الأمارات تنزيل مؤدّي الأماره منزله الواقع، و هذا المبني فاسد في نفسه، و أمّا على المختار من كون المجعول الشرعي فيه هو الكاشفيه عن الواقع و الوسطيه في إثباته فلا يلزم اجتماع اللحاظين المتنافيين، أمّا جريان الإشكال على مبني صاحب الكفايه قدّس سرّه فإنّ تنزيل المؤدّي منزله الواقع بدليل الحجّيه يحتاج إلى اللحاظ الآلي، و قيام الأماره مقام القطع الموضوعي الطريقي يحتاج إلى اللحاظ الاستقلالي، فكيف يمكن لدليل الحجّيه بكلام واحد لحاظ عنوان الآليه و الاستقلاليه للأماره؟!

ص: ٣٥٢

و أمّا عدم جريانه على المبنى المختار فإنّ معنى دليل الحجّيه أنّ الخبر الواحد محرز للواقع، أى الواقع يكون محرزاً بالخبر الواحد، و المفروض أنّ الواقع جزء الموضوع و إحرازه جزء آخر، فيكون الواقع لدى من قامت عنده الأماره محرزاً، كما كان فى صورته العلم، و بنفس دليل حجّيه الأماره يكون الواقع محرزاً. فتقوم مقام القطع بلا التماس دليل آخر.

و الجواب عنه كما سيأتى أنّه ليس للشارع فى باب الأمارات جعل تأسيسى حتّى نبحت عن نوع المجعول، بل هى مسائل عقلائيه، و تمام الملاك فيها بناء العقلاء، نظير حجّيه ظواهر الكتاب و السنّه، فلا يتحقّق لنا أماره شرعيّه معتبره غير العقلائيه.

و لكن صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) ذكر فى حاشيته على الرسائل وجهاً آخر لقيام الأماره مقام القطع الموضوعى الطريقي، و حاصله: أنّ أدلّه حجّيه الأمارات و إن كانت متكفّله لتنزيل المؤدّى منزله الواقع فقط فلا يكون هناك إلّا لحاظ آلى، إلّا أنّ هذه الأدلّه تدلّ على تنزيل الأماره منزله القطع بالالتزام لأجل الملازمه العرفيه بين التنزيلين، فيكون هناك تنزيلان فى طول الآخر: أحدهما: تنزيل مؤدّى الأماره منزله الواقع، و المتكفّل لهذا التنزيل هو دليل حجّيه الأماره بالمطابقه. و الآخر: تنزيل الأماره منزله القطع الذى يفهم بالدلاله الالتزاميه العرفيه، و الدلاله الالتزاميه إنّما هى فى طول الدلاله المطابقه كما هو واضح.

و المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (٢) تمسّك بدلاله الاقتضاء و العقل تأييداً لكلام صاحب الكفايه قدّس سرّه و قال: لا بدّ من الالتزام بالمدلول الثانى صونا لكلام الحكيم من اللغويه؛ إذ لو لم يكن تنزيل الأماره منزله القطع لا يترتّب على تنزيل المؤدّى منزله الواقع أثر، و يمتنع أن يصدر اللغو عن الحكيم.

ص: ٣٥٣

١- ١) حاشيه الرسائل: ٩.

٢- ٢) نهايه الدرايه ٥٧: ٣.

و عدل صاحب الكفايه قدس سره (١) عمياً ذكره في الكفايه، و حاصل كلامه: أنّ الموضوع في موارد القطع الموضوعى الطريقي يكون مركباً من جزئين أحدهما الواقع، و الآخر القطع المتعلق به، و لا يترتب الأثر و الحكم فيما كان الموضوع مركباً إلا بعد إحراز كلا الجزئين، إمّا بالوجدان أو بالتعيّد، أو أحدهما بالوجدان و الآخر بالتعيّد، و عليه فلو كان دليل التنزيل ناظراً لإثبات أحد الجزئين فلا بدّ من إحراز الجزء الآخر، إمّا وجدانا أو تعبدًا فى عرض تنزيل الجزء الأوّل؛ إذ لا أثر للتنزيل الأوّل بدون الثانى حسب نحن فيه، فإنّ تنزيل المؤدى منزله الواقع إنّما يتوقّف على تنزيل الأماره منزله القطع؛ إذ لا أثر للتنزيل الأوّل بدون الثانى حسب الفرض، و تنزيل الأماره منزله القطع يتوقّف على تنزيل المؤدى منزله الواقع توقّف كلّ دلالة التزاميه على المطابقه، و هذا هو الدور الواضح.

و الجواب عنه: أنّه لا شكّ فى صحّه إثبات الموضوع المركّب بالتعيدين، كما إذا قال المولى مثلاً: إذا كان المائع حلالاً طاهراً يجوز بيعه، بدلاله قاعده الحليه على أحد الجزئين و قاعده الطهاره على الجزء الآخر مع بدهاه تقدّم صدور إحدى القاعدتين على الاخرى لا محاله. و الحال أنّ لازم كلامه قدس سره لزوم الدور هنا أيضاً؛ لتوقّف جريان قاعده الطهاره بحيث يثبت بها الموضوع على جريان قاعده الحليه و بالعكس؛ لدلاله كلّ منهما على جزء واحد، فلا بدّ من إثبات كلا الجزئين بالتعيّد الواحد.

و من هنا نستكشف بطلان كلامه قدس سره بأنّ لغويه كلام الحكيم كما تندفع بترتب الأثر الفعلى على التعبد و التنزيل، كذلك تندفع بترتب الأثر التعليقى، بحيث لو انضمّ إليه جزؤه الآخر كان ذا أثر فعلى، فصحّه المدلول المطابقى - أى تنزيل المؤدى منزله الواقع - لا يتوقّف على المدلول الالتزامى حتّى يستلزم الدور.

مع أنّه يترتب على التعبد الأوّل أثر بيّن و هو قيام الأماره مقام القطع الطريقي

ص: ٣٥٤

المحض، ونحن هنا بصدد ترتب الأثر الثانى أى قيامها مقام القطع الموضوعى الطريقي، وقد عرفت من ذلك بطلان ما ذكره المحقق الأصفهاني قدس سره إذ لا- اقتضاء للغويّه بعد ما كان أثر تنزيل المؤدى منزله الواقع قيام الأماره مقام القطع الطريقي المحض قبل قيامها مقام القطع الموضوعى، فلا محذور فى مقام الثبوت من قيام الأمارات و الاصول العمليّه مقام القطع الطريقي و الموضوعى بأقسامه بنفس دليل اعتبارها.

و المهمّ هو البحث فى مقام الإثبات، و يقع البحث عنه فى مرحلتين: الأولى: فى الأمارات، و الثانى: فى الاصول العمليّه.

أمّا المرحله الاولى: فاعلم أنّ المتفق عليه بنى الفحول من الاصوليين هو قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض بنفس أدلّه حجّيتها، فترتب عليها الآثار المترتبه على القطع من التنجيز عند المطابقه و التعذير عند المخالفه.

و التحقيق: أنّ التعبير بقيامها مقامه ليس بصحيح، فإنّ معناه أصله القطع و تبعيّه الأمارات، مع أنّ عمل العقلاء بالأماره حين فقدان القطع ليس إلّا- لكونها من الطريق الموصله إلى الواقع غالبا من دون نظر إلى أيّه جهه من الجهات الاخرى كالتنزيل و الفرعيّه، فالقطع و الأمارات يشتركان فى أصل الحجّيه، إلّا أنّ حجّيه الأمارات مقتيده بعدم وجود القطع، لا أنّها منزله منزله القطع.

و يؤيّده ما هو المسلّم من اعتبار الاصول العمليّه و حجّيتها فى صوره فقدان الأمارات، مع أنّه لم يقل أحد بقيامها مقامها، و هكذا فى ما نحن فيه. نعم القطع طريق عقلى مقدّم على الأمارات من حيث الرتبه، إلّا أنّ ذلك لا يستلزم أن يكون عمل العقلاء بها من باب قيامها مقام القطع حتّى يكون الطريق منحصرًا عندهم بالقطع، فيكون العمل بالأمارات بعنايه التنزيل و الفرعيّه.

و لا- يخفى أنّ حجّيه الأمارات أيضا قد تثبت من طريق العقل، و هو اعتبار الظنّ من طريق دليل الانسداد على نحو الحكومه. فيترتب على الأمارات ما يترتب على

القطع من الأثر، لا بعنوان التنزيل و الفرعيه، و إن لم تصل النوبه بالأمارات مع وجود القطع.

و أما الأقوال و الاحتمالات فى قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى فثلاثه:

الأول: قيامها بنفس أدلتها مقام القطع الموضوعى بجميع أقسامه حتى فيما أخذ فى الموضوع على نحو الصفتيه.

الثانى: عدم قيامها مقام القطع الموضوعى مطلقا، بلا- فرق بين كونه على نحو الطريقيه أو الصفتيه، كما عليه المحقق الخراسانى قدس سره.

الثالث: التفصيل الذى اختاره الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره و المحقق النائنى قدس سره و هو قيامها مقام القطع الموضوعى إذا كان على نحو الطريقيه، و عدم قيامها مقامه إذا كان على نحو الصفتيه.

و التحقيق: أن كلامهما قدس سرهما كلام جيد، و لكنه يحتاج إلى مكمل، توضيح ذلك: أنه لا يستفاد من أدله الحجيه أن تكون الأمارات كالصفه النفسانيه المسماه بالقطع، و هكذا فى القطع الموضوعى الطريقي إذا أخذ بعنوان كاشف تام، و عدم وجود احتمال الخلاف فى مورده، فإن الأماره لا يكون كاشفا تاما.

نعم إذا أخذ فى الموضوع بعنوان مطلق الكاشفيه يستفاد من أدله الحجيه ترتب أثر القطع على الأمارات، و لكن لا لأجل قيامها مقامه، بل لأجل أن معنى قوله: «إذا قطعت بوجوب صلاه الجمع فتصدق بكذا» يرجع إلى أنه: إذا انكشف لك وجوب صلاه الجمع بمطلق الانكشاف فتصدق بكذا، و يستفاد من أدله الحجيه أن مما يوجب الانكشاف هو الخبر الواحد مثلا، فالأمارات من مصاديق الموضوع حقيقه، و لعله كان مراد الشيخ الأعظم و المحقق النائنى قدس سرهما أيضا هذا المعنى.

و أما المرحله الثانيه: فاعلم أن الاصول العمليه إما غير محرزه و إما محرزه، و أما

الأصول العملية الغير المحرزة التي ليس لها نظر إلى الواقع بل هي وظائف عملية للجاهل، مثل أصله البراءة و أصله الحلية و أصله الطهارة و التخيير و الاحتياط فلا- يترتب عليها من أثر القطع سوى المعذرية التي هي قسم واحد من الحجية، فإن معنى المنجزية هو إثبات تكليف لزومي بدليل على عهده المكلف، و لا يكون في موردها كذلك.

و معلوم أنّ المراد من أصله التخيير هنا هو التخيير في مقام العمل لا- أخذ أحد الجانبين في مقام الفتوى، فاتصافها بالحجية محدود بالمعذرية فقط.

أمّا الاحتياط العقلي- كما قال صاحب الكفاية قدّس سرّه- فليس إلّا نفس الحكم بتنجز التكليف و صحّح العقوبة على مخالفته، بل يصحّ إرجاع أصله الاحتياط العقلي إلى القطع، إلّا أنّه قد يكون تفصيليا و قد يكون إجماليا، و كلاهما يتصفان بالحجية.

و أمّا الاحتياط النقلى و إن كان موجبا لتنجز التكليف به و صحّح العقوبة على مخالفته كالقطع إلّا أنّ الإلزام الشرعى بالاحتياط مجرد فرض، و لا وجود له فى الخارج؛ إذ لا نقول بوجود الاحتياط شرعا فى الشبهات البدويّة، و أمّا فى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى فالاحتياط فيها و إن كان ثابتا، لكنّه عقليّ و ليس بشرعى، و هذا عين التنجز كما عرفت.

و لا تقوم هذه الاصول مقام القطع الموضوعى سواء أخذ بعنوان الصفية أو الكاشفية التامة أو مطلق الكاشفية؛ إذ لا صلاحية لها لذلك، فإن قال المولى: «إذا قطعت بحليّة هذا الشىء فتصدّق بكذا» لا يمكن قيام قاعده الحليّة مقام القطع.

نعم إذا أخذ العناوين الموجوده فى هذه الاصول موضوعا للحكم فى دليل فيصحّ بها جعل الموضوع، كقوله: «إذا كان الشىء حلالا طاهرا يجوز لك أكله» يصحّ لنا بعد الفحص و اليأس عن الدليل بحرمة و نجاسته الحكم بحليّته و طهارته باستناد قاعده الطهارة و الحليّة.

و أما الاصول العمليّة المحرزه كالاستصحاب و قاعده الفراغ و التجاوز فهي مقدّمه على سائر الاصول العمليّه عند التعارض مثل تقدّم استصحاب النجاسه على قاعده الطهاره، و نحو ذلك.

كما أنّ قاعده الفراغ و التجاوز متقدّمه على الاستصحاب؛ إذ يتحقّق في جميع موارد جريان هذه القاعده الاستصحاب المخالف معها من حيث النتيجة، فإنّ الاستصحاب ضابطه تعيّد له قابله للتخصيص و الاستثناء كسائر العمومات، فلذا نلاحظ تخصيصه في مورد هذه القاعده و في مورد الشكّ في عدد ركعات الصلاه و البناء على الأكثر.

و اختلف العلماء في أنّ حجّيه الاستصحاب تكون بعنوان الأماريّه أو بعنوان أنّه أصل من الاصول العمليّه المحرزه، فإنّ الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه و تلامذته أنكروا عنوان أماريّه، فإنّ اعتبار شيء بعنوان الأماره من الشارع يتوقّف على تحقّق عنوان الكاشفيّه في الجملة و الحكايه عن الواقع في نفس هذا الشيء، و لا يتحقّق في الاستصحاب أيّ نوع من الكاشفيّه؛ إذ اليقين المتعلّق بنجاسه الثوب مثلا أماره للنجاسه في أوّل الصبح، و تبدّل الآن بالشكّ، و ليس للشكّ أماريّه و كاشفيّه.

نعم حكى الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه (1) عن بعض: أنّ ما ثبت يدوم، و لكنّه بعد عدم الدليل له يرتبط بنفس الشيء، بمعنى أنّه إذا وجد الشيء و كان فيه اقتضاء للدوام و صلاحيّته للاستمرار فهو يدوم، و لا يرتبط بالاستصحاب الذي يدور مدار اليقين و الشكّ، فلا يتحقّق في أدلّه الاستصحاب ما يهدينا إلى أماريّه، بل هو أصل من الاصول العمليّه، و عنوانه الشكّ المقرون بحاله سابقه متيقّنه، و هكذا قاعده الفراغ و التجاوز لا يتحقّق فيها عنوان الأماريه، و تقدّمها على الاستصحاب يكون من باب التخصيص.

ص: ٣٥٨

نعم يمكن أن يستفاد من بعض رواياتها أماريتها كما ذكر في كتاب الرسائل، و هو قوله عليه السّلام: هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ (١). و لكن الظاهر بعد ملاحظه مجموع رواياتها أنّها أصل من الاصول العمليه المحرزه كالاستصحاب.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه يحتمل أن يكون معنى الاستصحاب هو الحكم ببقاء المتيقّن بحسب الظاهر من الشارع بمقتضى قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» و معناه جعل الحكم المماثل في عالم التبعّد ظاهراً، كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢) و هذا المعنى مقتضى التحقيق.

و يحتمل أن يكون معناه عدّ الشارع الشكّ يقينا تبعّداً- أى الشكّ المقرون باليقين بالحاله السابقه يكون يقينا شرعاً- مثل ملاحظه كثير الشكّ فاقد الشكّ في عالم التبعّد، و هذا المعنى خلاف الظاهر.

و هو على المعنى الأوّل يقوم مقام القطع الطريقي و يترتب عليه أثره من المنجزيه و المعدّريه، و لا يقوم مقام القطع الموضوعى سواء أخذ القطع بعنوان الصفته أو الكاشفيّه، و بلا- فرق بين أخذه تمام الموضوع أو جزء الموضوع؛ إذ لا يمكن للاستصحاب بهذا المعنى جعل القطع لا وجدانا و لا تبعّداً.

و أمّا على المعنى الثانى فيترتب عليه جميع آثار القطع الطريقي و الموضوعى بجميع أقسامه، فإنّ المستصحب بعد جريان الاستصحاب يكون متيقّناً شرعاً.

و أمّا قاعده الفراغ و التجاوز فمفادها كما يستفاد من الروايات هو البناء على تحقّق المشكوك و عدم الاعتناء بالشكّ تبعّداً، كما فى روايه حمّاد بن عثمان أنّه قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: أشكّ و أنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا؟ فقال عليه السّلام: قد ركعت

ص: ٣٥٩

١- (١) الوسائل ٤٧١: ١، ب ٤٢ من أبواب الوضوء، ح ٧.

٢- (٢) كفايه الاصول ٢٣: ٢.

يعنى احكم بأنه قد تحقّق منك الركوع، لا أنّك متيقّن بتحقيقه، فهى لا تقوم مقام القطع الموضوعى بجميع أقسامه، ولكن يترتب عليها أثر القطع الطريقي من المنجزيه و المعذريه.

الموافقه الالتزاميه

لا- شكّ فى وجوب الموافقه العمليه للأحكام الشرعيه، إنّما الكلام فى وجوب الموافقه الالتزاميه بأن يعتقد الإنسان بها قلبا و يتدين بها اعتقادا.

و بعبارة اخرى: أنّ تنجز التكليف بالقطع أو بغيره من الحجج و الأمارات هل يوجب على المكلف إطاعتين: إحداهما بحسب العمل و الاخرى بحسب الاعتقاد أو لا يوجب إلاّ إطاعه عمليه فقط؟

و نحن نبحت هنا فى ثلاثه مراحل:

الاولى: فى إمكان تعلق التكليف اللزومى بالموافقه الالتزاميه و عدمه ثبوتا، و اختلف العلماء فيه. و قال سيّدنا الاستاذ الإمام قدس سرّه (٢): باستحالته؛ بأنّ أفعال الإنسان على قسمين: جوارحيه و جوانحيه، أمّا الأفعال الجوارحيه فهى من الامور الاختياريه التى تتبع الإراده، و أمّا الأفعال الجوانحيه و العوارض النفسانيه- كالحبّ و البغض- و الخوف و الرجاء و الخضوع و الخشوع- فإنّها ليست من الامور الاختياريه، بل وجودها فى النفس إنّما تتبع لوجود مبادئها، فإنّ لكلّ منها مباد و علل تستدعى وجود تلك العوارض، مثلا إذا علم الإنسان بوجود البارى و عظمته و قهاريته يحصل له الخضوع و الخشوع لدى حضرته و الخوف من مقامه، و إذا علم

ص: ٣٦٠

١- (١) الوسائل ب ١٣ من أبواب الركوع، ح ٢.

٢- (٢) تهذيب الاصول ٢: ٤٥-٤٦.

برحمته التي وسعت كل شيء فلا محاله تحصل له صفه الرجاء.

و عليه فيما أنّ الموافقه الالتزامية و التسليم القلبي فعل من الأفعال النفسانية لا تتحقق إلا بعد تحقق مبادئها و أسبابها، و ليست تابعه لإرادته الإنسان و اختياره حتى يتعلق التكليف اللزومي بها.

و يترتب على هذا الكلام ثمرات:

الاولى: أنه لا بدّ من إرجاع الكفر الجحودي الذي أشار إليه في القرآن بقوله:

وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتَهَا أَنْفُسُهُمْ (١) إلى الإنكار الظاهري و الجحد اللساني؛ إذ لا يمكن في ظرف القلب و النفس الاجتماع بين اليقين بوجود المبدأ و إنكاره، فمعناه إنكار ما اعتقد به في القلب لسانا.

الثانية: أنّ التشريع الحرام يعنى إدخال ما ليس من الدين في الدين، ليس معناه الاعتقاد و الالتزام القلبي على كون هذا الحكم من الشارع مع العلم بعدم كونه منه فإنه غير معقول في نفسه و لا يتحقق خارجا، بل معناه هو التظاهر بكون الحكم الفلاني من الشارع مع العلم بعدم كونه منه.

و الحاصل: أنّ التكليف اللزومي لا يمكن أن يتعلق بالموافقه الالتزامية، هذا ملخص كلامه قدس سرّه.

و الجواب عنه أولا: أنه منقوض في موارد متعدده:

منها: مسأله الإيمان، و إن كان معناه مركبا عن الاعتقاد بالجنان و الإقرار باللسان و العمل بالأركان، فكيف تعلق التكليف به بقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ نَحْو ذَلِكَ مع أنه من الأفعال النفسانية؟!

ص: ٣٤١

و منها:مسأله الإراده، فإنّ الأفعال الجوارحيّه و الاختياريه لا بدّ من صدورها عن إرادته فهل يلزم على المكلف إرادته الصلاه عند الزوال أم لا مع أنّها من الامور النفسائيه؟!

و منها:مسأله الحبّ و المودّه كما فى قوله تعالى: لا أَسئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى (١)، فكيف تعلّق التكليف اللزومى بالأفعال النفسائيه فى هذه الموارد و نظائرها؟!

و ثانيا:أنّه يكفى فى مقدوريّه متعلّق التكليف كونه مقدورا مع الواسطه، كالواجبات المتوقّفه على المقدمه، فلا مانع من القول فى الموافقه الالتزاميه؛ بأنّ تحصيل علم البارى و إحاطته بالمصالح و المفاسد للإنسان يوجب الاعتقاد و الالتزام بأنّ حكم الصلاه هو الوجوب و حكم شرب الخمر هى الحرمة، فيصحّ تعلّق التكليف بها من هذا الطريق فلا استحاله فى البين ثبوتا.

و سلّمنا أنّ التشريع ليس بمعنى الاعتقاد و الالتزام القلبي على كون هذا الحكم من الشارع، بل يكون بمعنى التظاهر بكونه من الشارع مع العلم بعدم كونه منه، و لكنّه لا يستلزم امتناع تعلّق التكليف بالموافقه الالتزاميه، و لا ملازمه بينهما.

و سلّمنا أيضا أنّ الكفر الجحودى لا يرجع إلى الالتزام القلبي على خلاف اليقين الحاصل فى نفس الكافر الجاحد، بل يرجع إلى الإنكار الظاهرى و الجحد اللسانى، و لكن لا تكون نتيجة هذا المعنى امتناع تعلّق التكليف بالموافقه الالتزاميه؛ إذ لا ارتباط بينهما.

و هكذا فيما قالوا: إنّ الملاك فى تحقّق القضيه هو اشتمال الكلام على نسبه يصحّ السكوت عليها، و هذا واضح فى القضايا الصادقه، و أمّا القضايا الكاذبه فلا تشتمل

ص: ٣٤٢

لهذه النسبه؛ لأنّ المخبر الكاذب يعلم بعدم تحقّق النسبه بين الموضوع و المحمول فى قوله: زيد قائم.

وقال السيد الفشاركى قدّس سرّه فى مقام الجواب عنه: بأنّ المخبر الكاذب يخلق تجزّماً قلبياً و اعتقاداً نفسياً بتحقّق النسبه بين الموضوع و المحمول قبل إلقاء الخبر، و يقوم هذا التجزّم و الاعتقاد المخلوق بالاختيار مقام التجزّم و الاعتقاد الواقعى الحقيقى فى القضايا الصادقه، و بهذا يتمّ الملاك فى تحقّق القضيه.

و قد عرفت ممّا أنّ اشتمال القضيه على النسبه ليس بصحيح لعدم المغايره بينهما، فإنّ الملاك فى القضيه الحملية هو الاتّحاد و الهوى، مع أنّ النسبه يتحقّق بين الشئين المتغايرين.

و لكن على فرض صحّه هذا المبنى لا يصحّ ما ذكره قدّس سرّه فإنّ التجزّم و الاعتقاد ليست من الامور الاختياريه التابعه لإرادته الإنسان، و لا يمكن له خلق التجزّم بالإرادته، و الملاك فى صدق القضيه فى القضايا الكاذبه هو الاخبار عن الشئ بصوره الجزم و البتّ، و هذا الملاك يتحقّق فى القضايا الصادقه و الكاذبه معاً، و لذا لو ألقى الخبر بنحو التريده لا يتّصف بالصدق و إن كان المخبر جازماً قلبياً.

و لكن عدم تجزّم الاختلاقيه ملاكاً فى صدق القضيه فى القضايا الكاذبه لا يكون ملازماً مع عدم إمكان تعلّق التكليف بالموافقته الالتزاميه.

المرحله الثانيه: فى مقام الإثبات و قيام الدليل على وجوب الموافقه الالتزاميه و عدمه على تقدير إمكانه، قالوا: إنّّه لا يدلّ على وجوبها دليل من الشرع و لا من العقل، فإنّ الظاهر من الأدلّه هو الإطاعه و العصيان فى مقام العمل، و لا يستفاد منها الالتزام بالأحكام قلبياً أصلاً.

و التحقيق: أنّ الموافقه الالتزاميه إن لوحظت بالنسبه إلى الاعتقاد بأصل الدين و الشريعه لا يمكن الانفكاك بينهما إذا علم الإنسان بأنّ هذا الحكم قد صدر من المولى

الذى لا يكاد يمكن أن يتحقق منه الاشتباه و الخطأ،و أنّ جعله يكون حسب الملاك الواقعى فكيف يمكن انفكاك هذا العلم عن الموافقه الالتزاميه؟! بل لا- بدّ منها بمقتضى حكم العقل،فلا- يتصوّر إيجاب صلاه الجمعه مثلا من الشارع بدون إيجاب الاعتقاد القلبى عليه و الموافقه الالتزاميه و عدم الاعتقاد به قلبا،و لا- محاله أنّه كاشف عن النقص و الخلل فى اعتقاد الإنسان بصفات ثبوتيه و سلبيه البارى تعالى.

و إن لوحظت بالنسبه إلى جريان الاصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى فهى مسأله اخرى،بيان ذلك: أنّه ذكر بعنوان ثمره البحث فى وجوب الموافقه الالتزاميه أنّ المانع عن جريان الاصول فيها هو لزوم المخالفه القطعيه مع المعلوم بالإجمال إن لم نقل بمانعيه نفس العلم،و لكنّه قد يستلزم ذلك كما فى استصحاب طهاره الإناءين مع العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما،فإنّ معامله الطهاره مع كلاهما توجب المخالفه القطعيه مع المعلوم بالإجمال،و قد لا يستلزم ذلك كما فى استصحاب نجاسه الإناءين مع العلم الإجمالى بطهاره أحدهما؛ إذ الحكم بنجاستهما لا يستلزم المخالفه القطعيه معه،إلاّ أنّه يتحقّق هنا المخالفه الالتزاميه،فهى مانعه عن جريان الاصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى على القول بوجوب الموافقه الالتزاميه.

و لكن التحقيق أنّ ترتّب هذه الثمره ليس بصحيح،فإنّ الموافقه الالتزاميه على القول بلزومها تتبع كيفيه تعلّق العلم بالحكم الشرعى فى الخصوصيات،فإذا ثبت الحكم بحليّه الشئ المشكوك الحليّه و الحرمة باستناد قاعده الحليّه فلا بدّ من الالتزام بحليته ظاهرا،و هكذا إذا ثبت بالاصول العمليه كالاستصحاب،و إذا أحرز خمريّه مائع تفصيلا لا بدّ من الالتزام بحرمة بالخصوص،و إذا علم إجمالا أنّ أحد هذين الإناءين خمر لا بدّ من الالتزام بحرمة أحدهما بحسب الواقع.

فعلى هذا تكون الموافقه الالتزاميه فى مستصحبى النجاسه بالالتزام بنجاستهما ظاهرا،و طهاره أحدهما بحسب الحكم الواقعى،و فى مستصحبى الطهاره بالالتزام

بطهارتهما ظاهراً، و نجاسه أحدهما بحسب الحكم الواقعي، فلا يتحقق المخالفه الالتزاميه في مستصحي النجاسه.

قطع القطاع

قد نقل عن الشيخ جعفر كاشف الغطاء قدس سره (١): أن قطع القطاع ليس بحجّه.

و المقصود من القطاع من يحصل له القطع من الأسباب و الطرق التي لا ينبغي حصول القطع منها لمتعارف الناس.

ثم إن القول بعدم اعتبار قطع القطاع تاره يكون بلحاظ القطع الطريقي المحض، و اخرى بلحاظ القطع الموضوعي، فإن كان باللحاظ الأول فلا شك في بطلانه؛ إذ القطع الطريقي حجّه مطلقاً، فإنّ العقل لا يفرق بين الأسباب و الموارد و الأشخاص في حكمه بحجّيته، و كونه منجزاً للواقع عند المصادفه، و معذراً عند المخالفه، و الحجّيه لا تنفك عن القطع الطريقي من أى طريق حصل. و إن كان باللحاظ الثاني فهو تابع لكيفيته أخذه في الموضوع من حيث السعه و الضيق، فإنّ للحاكم أن يجعل خصوص القطع الحاصل من الأسباب المتعارفه موضوعاً لحكمه، و له أن يجعل القطع موضوعاً لحكمه مطلقاً، فالمتّبع هو الدليل.

ثم نسب إلى الاخباريين التفصيل في حجّيه القطع الطريقي بلحاظ الأسباب بأنّ القطع إن كان حاصلًا من المقدمات العقلية فلا يكون حجّه في الأحكام الشرعيه، و إن كان حاصلًا من المقدمات النقلية من الكتاب و السنّه فهو حجّه.

و قد عرفت أنّ المنع عن حجّيه القطع ليس بصحيح عقلاً، فإنّه في حكمه بحجّيه القطع و لزوم متابعتة لا فرق بين الأسباب، فلا وجه للمنع عن حجّيه القطع الحاصل

ص: ٣٦٥

من المقدمات العقلية، هذا بناء على ثبوت النسبه كما عليه الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره، و لكن الحق عدم ثبوتها وفاقا للمحقق الخراساني قدس سره فإن النزاع بين الاصولي و الاخباري ليس في أصل حججه القطع الحاصل من المقدمات العقلية؛ إذ لا شك في أن القطع بعد حصوله يكون حجه من أي طريق كان، بل النزاع بينهما في حصول القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية، حيث إن الاخباري يدعي أن المقدمات العقلية لا تفيد إلا الظن و يؤيد ذلك مراجعه كلماتهم، فإن بعضهم في مقام منع الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع، كما هو صريح كلام السيد صدر الدين قدس سره و بعضهم في مقام بيان عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية؛ لأنها لا تفيد إلا الظن، كما هو صريح كلام الشيخ المحدث الاسترآبادي قدس سره (1).

العلم الإجمالي

و يقع البحث عنه في مقامين: الأول: في ثبوت التكليف و تنجزه بالعلم الإجمالي كالعلم التفصيلي و عدمه، الثاني: في سقوط التكليف بالامتنال الإجمالي و الاحتياط و عدمه لمن كان قادرا على تحصيل العلم التفصيلي و امتثاله.

أما الأول، فالبحث عنه يقع من جهتين:

الأولى: في جواز المخالفه القطعيه للعلم الإجمالي و عدمه عقلا، و هذه الجبهه هي المقصوده بالبحث في مبحث القطع و بعد إثبات حرمه المخالفه القطعيه هنا يأتي البحث في باب الاشتغال من الجبهه الثانيه، و هي أن الموافقه القطعيه للعلم الإجمالي و الاحتياط واجب أم لا؟

و يتحقق في مرحله إثبات التكليف من حيث جواز المخالفه و عدمه أقوال متعدده:

ص: ٣٦٦

الأول: أن العلم الإجمالي لا تأثير له في تنجز التكليف بل يكون كالعدم، وذلك لأنه يعتبر في موضوع حكم العقل بقبح مخالفته تكليف المولى و استحقاق العقاب عليها أن يكون المكلف عالما بالمخالفه حين العمل؛ إذ لا يتحقق العصيان القبيح إلا مع العلم بالمخالفه حين العمل، و معلوم أن المكلف لا يكون عالما بالمخالفه في موارد العلم الإجمالي حين ارتكاب كل واحد من الأطراف؛ لاحتمال أن يكون التكليف في الطرف الآخر. نعم، يحصل له العلم بالمخالفه بعد ارتكاب جميع الأطراف، ولكنه لا يوجب حكم العقل بالقبح و استحقاق العقاب.

و الجواب عنه: أن هذا الكلام باطل عند العقل و العقلاء؛ إذ لا فرق بين علم الإنسان حين العمل بمبغوضيته للمولى و بعد ارتكابه، و تردد المكلف به بين شيئين أو أشياء لا يكون عذرا للمخالفه، و لا فرق في حكم العقل بالقبح بين ما إذا عرف العبد ابن المولى بشخصه فقتله و بين ما إذا عرفه إجمالاً بين شخصين أو أشخاص فقتلهم جميعاً، و عدم العلم بوجوده تفصيلاً لا يعد عذراً له، كما أن ترك صلاة الظهر و الجمعة في يوم الجمعة معتذراً بعدم العلم التفصيلي بالتكليف ليس بجائز بلا إشكال.

الثاني: ما اختاره صاحب الكفايه قدس سره (١) من أن العلم الإجمالي ليس كالشك البدوي، بل له تأثير في تنجز التكليف، و لكن تأثيره في ذلك بنحو الاقتضاء بالنسبه إلى كل من وجوب الموافقه القطعيه و حرمة المخالفه القطعيه، و ليس تأثيره في ذلك بنحو العليه، و ذلك لأن مرتبه الحكم الظاهري محفوظه مع العلم الإجمالي؛ لعدم انكشاف الواقع به تمام الانكشاف، فيمكن ثبوتها و ورود الترخيص في موارد العلم الإجمالي و عدمه.

الثالث: ما اختاره الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره (٢) من التفصيل في منجزيه العلم

ص: ٣٤٧

١-١ (١) كفايه الاصول ٣٥:٢.

٢-٢ (٢) الرسائل: ٢٤٢.

الإجمالى بلحاظ الاقتضاء و العلية، فإنه منجز للتكليف بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، و بنحو العلية التامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية.

الرابع: ما اختاره المشهور من أنّ العلم الإجمالى عله تامة بالنسبة إلى كلّ منهما فلا يمكن ورود الترخيص ثبوتاً، و معه فلا تصل النوبة إلى البحث الإثباتى.

و هذا هو الحقّ بعد تحقّق القطع الوجدانى و البديهى بالتكليف اللزومى الذى لا يحتمل الخلاف فيه، و بعد إيصاله إلى المرحلة الفعلية- أى تعلق إرادته جديده المولى بإتيانه فى الخارج- فلا يمكن الترخيص فى بعض الأطراف فضلاً عن جميعها، فيكون هذا العلم عله تامه؛ لوجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية.

و أما التردد فى المكلف به فلا يوجب لجواز ترك التكليف المعلوم عند العقل و العقلاء، بل العقل يحكم بإتيان جميع أطراف العلم الإجمالى للخروج عن عهده التكليف المعلوم بالإجمال، فلا- فرق بين العلم التفصيلى و الإجمالى من حيث المنجزية و المعدّرية، إلا- أنّ الموافقة و المخالفة فى العلم التفصيلى تتحقّق بفعل عمل واحد أو تركه، و فى العلم الإجمالى تتحقّق بإتيان جميع الأطراف أو تركه، و هذا لا يوجب الفرق فى أصل المنجزية و المعدّرية.

و على هذا لا- يمكن للشارع جعل الحكم المخالف فى موارد العلم الإجمالى كالعلم التفصيلى حتّى يترتب عليه المخالفة الاحتمالية فضلاً عن المخالفة القطعية، فثبوت الحكم بالعلم الإجمالى مانع جريان الأصل العملى فى موردّه، و مراجعه الوجدان و العقلاء أقوى شاهد على ذلك.

إن قلت: قد مرّ أنّ عالم تعلق الأحكام هو عالم العناوين، فلا مانع من كون الصلاة فى الدار المغصوبه مأموراً بها و منهيّاً عنها معا عند أكثر المحقّقين، بلحاظ تعلق الأمر بعنوان الصلاة و النهى بعنوان الغصب، و الحكم المترتب على عنوان لا يتعدّى إلى العنوان الآخر حتّى يصير الموضوع واحداً، كما لا يسرى الحكم من عنوانه إلى

مصاديقه الخارجيه. فيمكن أن يقال: كما أن النسبه بين الصلاه و الغصب هي العموم من وجه، فكذلك النسبه بين عنواني المحرم الواقعي و المشتبه بما هو مشتبه عموم من وجه، و مادّه اجتماعهما المشتبه الخمرية الذي كان بحسب الواقع خمرًا و اجتمع فيه حكمان فعليّان، فيما أنه خمر يجب الاجتناب عنه و بما أنه مشتبه الخمرية لا يجب الاجتناب عنه، و عليه فيمكن ورود الترخيص من الشارع في موارد العلم الإجمالي، و لا مانع من جريان الأصل في جميع أطرافه.

قلنا: إنَّ قياس المقام بباب اجتماع الأمر و النهي قياس مع الفارق، فإنَّ الوجوب و الحرمة في الباب المذكور يتعلّق كلّ منهما بعنوان مستقلّ عن العنوان الآ-خر، بلا- نظاره لأحدهما إلى الآ-خر، و معلوم أنّ قول الشارع: «أقم الصلاه» لا- يكون ناظرًا إلى قوله: «لا- تغصب» فلذا لا- يستلزم تصادقهما في الخارج لاجتماع الأمر و النهي على شيء واحد. و أمّا الترخيص في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي لا- محاله يكون إلى الحكم بحرمة الخمر، و معناه رفع اليد عن الحكم بالحرمة في بعض الموارد و محدوديته بما إذا كان الخمر معلوماً بالتفصيل. و معلوم أنّ الترخيص في فرض تنجّز الحكم بالعلم محال، فإنَّ توجّه التكليف الفعليّ المعلوم بالإجمال إلى المكلف لا يكون قابلاً للجمع مع جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي.

و الفرق الواضح بين ما نحن فيه و مسأله اجتماع الأمر و النهي أنّ الحكم المتعلّق بالصلاه و الحكم المتعلّق بالغصب حكمان واقعيّان، بخلاف المقام فإنَّ الحكم المتعلّق بعنوان المشتبه هو الحكم الظاهريّ. و من البديهيّ أنّ الأحكام الظاهريه متأخّره رتبه عن الأحكام الواقعيه؛ إذ المفروض في موردها الشكّ في الحكم الواقعي، و مع عدم تنجّز الحكم الواقعي لمكان الشكّ فيه يأتي دور الحكم الظاهري، و أمّا مع فرض تنجّز الحكم الواقعي في حقّ المكلف لمكان القطع به كما هو مفروض البحث فلا تصل النوبه إلى الحكم الظاهري.

و أمّا المقام الثانى-أى كفايه الاحتياط و الامتثال الإجمالى و عدمه فى مقام الامتثال-فيقع البحث عنه تاره فى التوضيحات، و اخرى فى المعاملات، و ثالثه فى العبادات.

أمّا التوضيحات فلا- شكّ فى كفايه الامتثال الإجمالى فيها؛ لأنّ الغرض فيها مجرد حصول الأمور به فى الخارج كيفما اتفق، و بإتيان جميع الاحتمالات يتحقّق الأمور به لا محاله، فإذا علم أحد بأنّه مديون بدرهم إمّا لزيد و إمّا لعمر و أعطى لكلّ واحد منهما درهما يحصل له العلم بالفراغ، و هكذا لو غسل المتنجّس بمائعين طاهرين يعلم إجمالاً بكون أحدهما ماء مطلقاً و الآخر مضافاً فلا- شكّ فى حصول الطهاره له، سواء كان المكلف متمكّناً من الامتثال التفصيلى أم لا، و سواء كان الاحتياط مستلزماً للتكرار أم لا.

و أمّا المعاملات بالمعنى الأعمّ فلا شكّ فى جواز الاحتياط و كفايه الامتثال الإجمالى فيها أيضاً، فإذا احتاط المكلف و جمع بين إنشاءات متعدّده يعلم إجمالاً بصحّه أحدها-مثلاً-يكفى فى حصول المنشأ لا محاله و إن لم يتميّز السبب المؤثر عنده بعينه، فإذا شكّ فى أنّ الطلاق هل يحصل بالجملة الفعلية-طلّقتك-أو أنّه لا بدّ فى حصوله من الجملة الاسميّة-أنت طالق-؟ فلا مانع حينئذ من الاحتياط و الجمع بين الصيغتين.

و حكى عن الشيخ الأعمّ الأنصارى قدّس سرّه المنع عن ذلك بدعوى أنّ الاحتياط فى العقود و الإيقاعات يستلزم الإخلال بالجزم المعتبر فى الإنشاء، و من الواضح أنّ الترديد ينافى الجزم، و من هنا قام الإجماع على عدم صحّه التعليق فى الإنشاءات.

و الجواب عنه: أنّ الجزم المعتبر فى المعاملات هو جزم المنشئ بتحقيق المعامله فى مقابل تعليق المعامله على شىء لم يعلم حصوله، و الترديد فيما نحن فيه يكون فى السبب و الطريق فيجمع بينها للاطمئنان بحصول المسبّب، و أمّا المنشئ فهو جازم على

الإِنشاء و تعلق إرادته الجديده بتحقق المسبب عقيب الإِنشاء و السبب، و هذا المعنى لا ينافى مع التردد فى السبب، فإنه أمر آخر غير راجع إلى التعليق فى الإِنشاء.

و أما العبادات فيقع البحث فيها فى صور أربع؛ لأن الاحتياط فيها قد يستلزم التكرار و قد لا يستلزم ذلك، و على كلا التقديرين: قد يتمكن المكلف عن الامتثال التفصيلي، و قد لا- يتمكن عن ذلك. أما فى صورتى عدم إمكان الامتثال التفصيلي فلا شبهه فى كفايه الامتثال الإجمالى و جواز الاحتياط بحكم العقل؛ لأنه غايه ما يتمكن منه المكلف فى مقام امتثال أمر المولى، و لا طريق له سوى ذلك؛ إذ المفروض عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي؛ لانسداد طريق العلم الوجدانى و الحجّج الشرعيّه، فيكفى الامتثال الإجمالى هنا سواء كان مستلزما للتكرار أم لا.

و أما الصوره الثالثه:- أى كون الاحتياط غير مستلزم للتكرار، مع التمكّن من الامتثال التفصيلي- فالحقّ فيها أيضا كفايه الاحتياط، و ليلحظ زياده البحث و الاستدلال لذلك فى الصوره الرابعه.

و أما الصوره الرابعه فما يمكن الاستدلال به للمنع عن الاحتياط فيها امور:

الأول: الشهره، فإنّ ظاهر ما نسب إلى المشهور هو بطلان عبادته تارك طريقى الاجتهاد و التقليد، فلا يصحّ الامتثال الإجمالى.

و الجواب عنه بعد عدم ثبوتها و عدم اعتبارها أنّ على فرض تحقّقها تكون فى مقابل من يعمل عملا باحتمال كونه مأمورا به، لا فى مقابل الاحتياط الذى يستلزم للعلم بتحقق المأمور به بجميع خصوصياته.

الثانى: الإجماع المحكى عن السيّد الرضى قدّس سرّه من دعوى بطلان صلاه من لا يعلم حكمها.

و الجواب عنه بعد عدم اعتبار الإجماع المنقول أنّه ليس ناظرا إلى المقام أصلا،

فإنَّ المقصود به بطلان الصلاة ممَّن لا يعلم الخصوصيات و الشرائط المعتره فيها، و لا يشمل معقد الإجماع للمحتاط الذى يعلم بإتيان الأمور به بجميع الشرائط و الخصوصيات المعتره فيه.

الثالث: ما ذكره الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره (1) من أنَّ الاحتياط فى العبادات يستلزم التشريع المحرّم، فلا يجوز الاحتياط فيها، و ذلك لأنَّ قصد القربه المعتره فى الواجب الواقعى لازم المراعاة فى كلا المحتملين ليقطع بإحرازه فى الواجب الواقعى.

و من المعلوم أنَّ الإتيان بكلا- المحتملين بوصف أنَّهما عباده مقرّبه يوجب التشريع بالنسبه إلى ما عدا الواجب الواقعى فيكون محرّما.

و الجواب عنه أوّلا- بالنقض، و هو أنَّ لازم ذلك عدم جواز الاحتياط فى صوره عدم التمكن من الامتثال التفصيلى أيضا؛ للزوم التشريع المحرّم الذى لا تكون حرمة قابله للتفصيل و التخصيص مع أنه لم يلتزم به.

و ثانيا بالحلّ و هو امور:

الأوّل: أنَّ الاحتياط فى مثل صلاتى الظهر و الجمعه ليس بمعنى إتيان كلّ منهما بعنوان أنه عباده مقرّبه، بل يكون بمعنى إتيان كلّ واحد منهما باحتمال كونه عباده و إتيان ما هو بحسب الواقع واجبا بعنوان أنه عباده مقرّبه، مثل: أن يغتسل من باب الاحتياط من يحتمل أنه صار جنبا برجاء كونها عباده مقرّبه، و أنه لو كنت جنبا تقرّبت بها، و هكذا فيما نحن فيه.

الأمر الثانى: أنه على فرض أن يكون لازم مراعاة الاحتياط الإتيان بكلّ واحد منهما بقصد التقرب، مع العلم بعدم عباديه واحد منهما، و لكن متعلّق الحرمة هو التشريع و متعلّق الجواز هو الاحتياط، و لا شكّ فى كونهما عنوانين مستقلّين، و قد مرّ

ص: ٣٧٢

أن الحكم لا يسرى من متعلقه إلى عنوان آخر، وإن كان متّحدا معه في الوجود الخارجى، فلا يكون الاحتياط حراما.

الأمر الثالث: أن جواز الاحتياط و عدمه هنا لا يكون فى مقابل الحرمة، بل يكون بمعنى كفايته و عدمها فى مقام الامتثال، فعلى هذا لا يوجب قصد التقرب بما لا يكون عباده الإخلال بالواجب الواقعى الذى أتى به بجميع الشرائط و الخصوصيات، و وقوع التشريع المحرم فى جنب امتثال الأمر المتعلق بالمأمور به لا يوجب النقص فيه، هذا نظير من ستر عورته بالساتر الغصبى، و النظر إلى الأجنبيّ حال الصلاة، فلا نقص عقلا فى المأمور به الواقعى حتّى نحكم ببطلانه.

الرابع: أن قصد الوجه و التمييز أيضا معتبر فى العباده، و معلوم أنه لا يمكن الإتيان بها مع قصد الوجه متميزه عن غيرها عند العمل بالاحتياط، و الامتثال الإجمالى.

و الجواب عنه أولا: أن هذا الدليل لا ينطبق على المدعى؛ إذ المدعى أن الاحتياط الممكن ثبوتا هل يكفى فى مقام الامتثال أم لا؟ و الدليل يرجع إلى عدم إمكان الاحتياط فى العباده؛ لعدم إمكان مراعاة جميع الخصوصيات المعتمده فيها مع الامتثال الإجمالى.

و ثانيا: أن قصد الوجه أيضا يكون نظير قصد القربه بإتيان ما هو فى الواقع عباده واجبه على المكلف لكونه مقربا و واجبا، و إتيان كل واحد من صلاتى الظهر و الجمعة باحتمال كونه واجبا و مقربا.

و ثالثا: أنه لا دليل على اعتبار قصد الوجه و التمييز فى العباده.

نعم، قال صاحب الكفايه قدس سرّه (1) فى بحث الواجب التوضيلى و التعديدى أن قصد القربه إن كان بمعنى إتيان العمل بداعى أمره لا يمكن التمسك بإطلاق دليل المأمور به

ص: ٣٧٣

لنفى اعتبار قصد القربة فيه عند الشك في كونه توصيلاً أو تعديداً، فإن ثبوت الإطلاق فرع إمكان التقييد، والتقييد هنا مستلزم للدور، فلا يمكن التمسك بإطلاق نفس الدليل، إلا أن يتحقق الإطلاق المقامى بمعنى كون المولى فى مقام بيان جميع الأجزاء و الخصوصيات المعتره فى المأمور به، و عدم إشارته إلى اعتبار قصد القربة أصلاً، و نستفاد من ذلك عدم اعتباره، و إن لم يتحقق الإطلاق المقامى أيضاً تصل النوبه إلى الاصول العمليه من البراءه أو الاحتياط.

و يجرى هذا البحث بعينه فى قصد الوجه و التمييز أيضاً، و لكن التحقيق: أنه لا مدخله لاعتبار قصد الوجه و التمييز زائدا على قصد القربة فى عباديه العباده، و إلا يحتاج إلى بيان واضح؛ فلا يصلح هذا الوجه للمانع عن الامتثال الإجمالى.

الخامس: ما ذكره المحقق النائنى قدس سره (1) بتقريبين:

الأول: أن حقيقه الإطاعه عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى بحيث يكون الداعى و المحرك له نحو العمل هو تعلق الأمر و انطباق المأمور به عليه، و هذا المعنى فى الامتثال الإجمالى لا يتحقق فإنّ الداعى له نحو العمل لكل واحد من فردى الترديد ليس إلا احتمال تعلق الأمر به، فإنه لا يعلم انطباق المأمور به عليه بالخصوص.

و الجواب عنه أولاً: أن لازم هذا البيان عدم كفايه الامتثال الإجمالى حتى فى صوره عدم التمكن من الامتثال التفصيلى، مع أنها خارجه عن محلّ النزاع.

و ثانياً: أن الإطاعه عند العقل عباره عن انطباق المأتى به على المأمور به مع جميع الخصوصيات المعتره فيه، و المفروض تحققه فى الامتثال الإجمالى، بعد ما ذكرناه من إمكان رعايه قصد القربة فيه.

و ثالثاً: أن البعث بوجوده الواقعى لا يكون مؤثراً فى الانبعاث بدون الارتباط

ص: ٣٧٤

بعلم المكلف و جهله، بل الانبعاث ناش عن العلم بالتكليف و تصوّر ما يترتب على موافقته و مخالفته من المثوبه و العقوبه إلا في بعض المكلفين، كما قال مولى الموحّدين أمير المؤمنين عليه السّلام: ما عبدتك خوفا من نارك و لا- طمعا في جنتك بل وجدتک أهلا للعباده فعبدتك (١).

و العمل بالاحتياط ناش عن العلم بتكليف المولى، و ينبعث المكلف عن الأمر المعلوم له، و يجمع بين صلاتى الظهر و الجمعة رعايه لتحقق الأمور به، فلا فرق بالوجدان فى الانبعاث عن البعث المعلوم بين العلم التفصيلى و الإجمالى.

التقريب الثانى: أنّ مراتب الامتثال و الإطاعه عند العقل أربعه:

الاولى: الامتثال التفصيلى، سواء كان بالعلم الوجدانى أو بالطرق و الأمارات و الاصول المحرزة التى تقوم مقام العلم مثل: إثبات وجوب صلاه الجمعة فى عصر الغيبه من طريق العلم أو بدلاله الخبر الواحد عليه أو من طريق الاستصحاب.

المرتبه الثانیه: الامتثال العلمى الإجمالى كالاحتياط فى الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى.

المرتبه الثالثه: الامتثال الظنى- أى الظنّ الذى لم يقم الدليل على حجّيته- مثل:

أن يكون الراجح عند المكلف فى يوم الجمعة وجوب صلاه الجمعة، مع عدم تمكّنه عن تحصيل الحكم الواقعى، و عدم تمكّنه عن الجمع بين صلاتى الظهر و الجمعة، و الإتيان بصلاه الجمعة على هذا يكون امتثالا ظنيا غير المعترف.

المرتبه الرابعه: الامتثال الاحتمالى، كما فى الشبهات البدويّه أو الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى عند تعدّد الامتثال الإجمالى أو الظنى أو اختيار طرف مخالف الظنّ،

ص: ٣٧٥

مثل: أن يكون الراجح عنده صلاه الجمعه و لكنّه أتى بصلاه الظهر حين الامتثال.

ثمّ قال: و لا إشكال في أنّه لا تصل النوبه إلى الامتثال الاحتمالي إلاّ بعد تعذّر الامتثال الظنّي، و لا تصل النوبه إلى الامتثال الظنّي إلاّ بعد تعذّر الامتثال الإجمالي.

إنّما الإشكال في المرتبتين الاولتين، فقليل: إنّهما في عرض واحد، و قيل بتقديم رتبه الامتثال التفصيلي مع الإمكان على الامتثال الإجمالي، و على ذلك يبتنى بطلان عباده تاركى طريق الاجتهاد و التقليد و العمل بالاحتياط، و هذا هو الأقوى.

و قد عرفت الجواب عنه ممّا ذكرناه أنّ العقل لا يحكم إلاّ- بلزوم الإطاعه، و هي لا تكون إلاّ إتيان المأمور به بجميع أجزائه و شرائطه و خصوصياته، و معه يسقط التكليف، فلا صحّه لهذه الطويله بحكم العقل.

السادس: أنّ الاحتياط المستلزم للتكرار يعدّ عند العقلاء لعبا و عبثا بأمر المولى و ما كان هذا حاله لا يصدق عليه الامتثال و الطاعه.

و فيه: أوّلا: أنّ التكرار في العمل لا يعدّ لعبا و عبثا عند تعلق الغرض العقلاني به، كما إذا توقّف تحصيل العلم و الامتثال التفصيلي على مشقّه كالمشى إلى مكان بعيد للسؤال عمّن يقلّده، أو ملاحظه كتب متعدّده للاستنباط، مع أنّ استنباط الحكم عن الأدلّه لا يوجب القطع به بحسب الواقع، فيمكن أن يتحقّق الاحتياط بعد الاجتهاد.

و ثانيا: أنّ اللعب على تقدير تسليمه لا- يمنع من الحكم بصحّه الامتثال الإجمالي و كفايته، و ذلك لأنّ اللّعب إنّما هو في طريق إحراز الامتثال لا في نفس الامتثال؛ إذ الإتيان بما هو مصداق للمأمور به ليس لعبا، و إنّما اللّعب هو الإتيان بما ليس بمأمور به، أو أنّ اللّعب لا يرتبط بأمر المولى بل يرتبط بالإطاعه، و لا يلزم أن يكون جميع مراحل الإطاعه بدواعي إلهيته مثل: اختيار الماء البارد للوضوء، أو المكان البارد للصلاه في فصل الحراره، و نحو ذلك. هذا تمام الكلام في أحكام القطع.

هل يمكن للشارع جعل المظنّه أو الظنّ الخاص حجّه أم لا؟ أو أنّ التعبّد بالظنّ مستلزم للاستحاله وقوعاً أم لا؟ مع عدم استحاله في نفسه، والمسأله اختلافيه، والمشهور قائل بإمكانه، وابن قبه و تابعيه يقولون بامتناعه، واستدلّ المشهور على ذلك بأنّ قطع بأنّه لا يلزم من التعبّد بالظنّ محال ذاتي أو عرضي.

و استشكل على هذا التقريب الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه (1) بأنّ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطه العقل بجميع الجهات المحسنه و المقبّحه، و علمه بانتفاء الجهات المقبّحه في التعبّد بالظنّ و هو غير حاصل فيما نحن فيه، فالأولى أن يقرّر دليل الإمكان هكذا: إنّنا لا نجد في عقولنا بعد التأمّل ما يوجب الاستحاله، و هذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان.

و أورد عليه صاحب الكفايه قدّس سرّه (2) بامور:

ص: ٣٧٧

١- (١) الرسائل: ٢٤.

٢- (٢) كفايه الاصول ٢: ٤٣.

الأول: عدم ثبوت سيره العقلاء على ترتيب آثار الإمكان عند الشك في إمكان شيء و امتناعه، و الإمكان في كلام الشيخ الرئيس قدس سره «كل ما قرع سمعك من الغرائب فزره في بقعه الإمكان» يكون بمعنى الاحتمال لا في مقابل الامتناع، و لا يرتبط بما نحن فيه.

الثاني: أن على تقدير ثبوت سيره لا حججه لها؛ لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها، و الظن باعتبارها لو كان لا يفيد فإن الكلام في اعتباره، و لا يمكن إثبات حججه الظن بالظن بالحججه.

الثالث: أنه لا يترتب على هذا النزاع ثمره عمليه، فإن على فرض إثبات إمكان التعييد بالظن وقوعاً لا يكون ملازماً لوقوعه في الخارج، فيحتاج وقوعه في الخارج إلى دليل مستقل. نعم مع قيام الدليل على وقوعه لا حاجة إلى إثبات إمكانه؛ لأن الدليل القائم على وقوعه دليل على إمكانه، حيث يستكشف منه عدم ترتب تالي فاسد عليه.

و أضاف المحقق النائيني قدس سره (1) إشكالا آخر على صاحب الكفايه قدس سره حاصله: أن الإمكان المبحوث عنه في المقام إنما هو الإمكان التشريعي حيث يبحث عن أن التعييد بالأمارات هل يستلزم محذورا في عالم التشريع من اجتماع الحكيم أو تفويت المصلحه أو الإلقاء في المفسده أو غير ذلك من التوالى الفاسده، أو لا يستلزم شيئا من ذلك.

و مورد ثبوت بناء العقلاء على إمكان الشيء عند عدم وجدان ما يوجب استحالته على فرض تسليمه إنما هو الإمكان التكويني دون التشريعي.

و لكنّه ليس بتمام، فإنّ الإمكان التشريعي لا يكون في مقابل الإمكان الذاتى و الإمكان الوقوعى و قسيما لهما، بل يكون مصداقا للإمكان الوقوعى، كما أنّ الإمكان

ص: ٣٧٨

التكويني يكون مصداقاً له، إلاّ أنّ دائره الاستحاله فى الشرع تكون أوسع من التكوين؛ لدوران الاستحاله فى التكوينيّات مدار اجتماع النقيضين و الضدّين و المثليين، بخلاف الشرع، فإنّ تفويت المصلحه و الإلقاء فى المفسده و نحو ذلك من الأعمال القبيحه يمتنع أن يصدر عن الحكيم على الإطلاق شرعاً، مع أنّها ممكنه تكويناً.

و التحقيق: أنّه لا يترتب على البحث عن الإمكان و عدمه ثمره عمليّه، كما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه فلا نحتاج إليه، و المهمّ هنا إبطال ما استدلّ به القائل بالامتناع، فإن لم يكن صالحاً لإثبات الاستحاله صارت الاستحاله مورد الشكّ و التردد، فتصل النوبه إلى البحث من أنّه هل قام دليل قطعى على التعيّد بالأمارات الظنيّه كلّها أو بعضها أو لا؟ و على فرض قيامه يدلّ بالمطابقه على حجّيه الخبر الواحد مثلاً، و بالالتزام على إمكان التعبّد بالظنّ و قوعاً.

فلا بدّ لنا من ملاحظه أدلّه القائلين بالاستحاله، و استدلّ لها ابن قبه بوجهين:

الأوّل: أنّه لو جاز التعيّد بخبر الواحد فى الاخبار عن النبىّ صلّى الله عليه و آله لجاز التعيّد به فى الإخبار عن الله تعالى، و التالى باطل إجماعاً فالمقدّم مثله.

و عدم تعرّضه لأخبار الأئمّه عليهم السّلام و اكتفائه بأخبار النبىّ صلّى الله عليه و آله فقط لعلّه كان لكونه من علماء أهل السنّه، و المراد من الخبر الواحد فى الدليل هو ما كان متضمّناً لبيان الحكم الفرعى، لا ما هو متضمّن لبيان المسائل الاعتقاديّه؛ إذ لا أثر للظنّ فيها كما أشار إليه فى قوله تعالى: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً (١)**، و هذا يرتبط بالاعتقادات و سياقه أبى عن التخصيص.

و لكن التحقيق أنّ هذا الدليل ليس بتمام، فإنّ الإخبار عن النبىّ صلّى الله عليه و آله سواء كان مع الواسطه أو بلا واسطه يكون عن حسّ و يقول المخبر فى مقام الإخبار: رأيت أنّ

ص: ٣٧٩

رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَعَلَ كَذَا، أَوْ سَمِعَتْ أَنَّهُ قَالَ كَذَا، أَوْ يَقُولُ: رَأَى فُلَانٌ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَعَلَ كَذَا، أَوْ سَمِعَ فُلَانٌ أَنَّهُ قَالَ كَذَا.

وَأَمَّا الْإِخْبَارُ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى فَإِنَّمَا أَنْ يَكُونَ بوساطة جبرئيل عليه السَّلَامِ وَالمفروض أَنَّ الوحي منقطع وَ خاتمته رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَحْرُزُهُ، وَإِنَّمَا أَنْ يَكُونَ بِالاستماع عَنِ الشَّجَرَةِ وَ نَحْوِ ذَلِكَ مِثْلًا، وَ هُوَ مَخْتَصٌّ بِالأنبياء، فَالْمَلْزَمَةُ فِي الْقَضِيَةِ الشَّرْطِيَّةِ الْمَذْكُورَةِ مَحَلٌّ إِشْكَالٍ.

وَ عَلَى فَرْضِ قَبُولِ الْمَلْزَمَةِ إِنْ كَانَ الْمُرَادُ مِنْ بَطْلَانِ التَّالِيِ عَدَمُ إِمْكَانِ الْإِخْبَارِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى وَ اسْتِحَالَتِهِ عَقْلًا فَلَا مَعْنَى لِأَنَّ يَكُونَ الْإِجْمَاعَ دَلِيلًا عَلَيْهِ؛ لِعَدَمِ صَحِّهِ التَّمَسُّكِ بِالْإِجْمَاعِ فِي الْمَسَائِلِ الْعَقْلِيَّةِ، وَ إِنْ كَانَ الْمُرَادُ مِنْهُ عَدَمُ وَقُوعِ الْإِخْبَارِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى فَهُوَ خَارِجٌ عَنِ مَحَلِّ الْبَحْثِ وَ مَغَايِرٌ لِمُدَّعَاهِ.

وَ مَعَ غَضِّ النَّظَرِ عَمَّا ذَكَرْنَاهُ يَكُونُ الْإِجْمَاعُ لِمُدَّعِيهِ إِجْمَاعًا مَحْضِيًّا لَا وَ لَكِنَّهُ لَنَا الْإِجْمَاعُ الْمَنْقُولُ، وَ هُوَ عَلَى فَرْضِ كَوْنِهِ حَجَّةً، يَكُونُ اعْتِبَارُهُ بِعِنْوَانِ شَعْبِهِ مِنَ الْخَبْرِ الْوَاحِدِ، فَاتَّصَفَهُ بِالْحَجِّيَّةِ يَكُونُ بِعِنْوَانِ كَوْنِهِ خَبْرًا وَاحِدًا، فَكَيْفَ يُمْكِنُ إِثْبَاتُ اسْتِحَالَتِهِ التَّعَبُّدِ بِخَبْرِ الْوَاحِدِ بِنَفْسِ الْخَبْرِ الْوَاحِدِ؟ أَفَهَذَا الدَّلِيلُ لَيْسَ تَامًّا.

الثاني: أَنَّ الْعَمَلَ بِخَبْرِ الْوَاحِدِ مُوجِبٌ لِتَحْلِيلِ الْحَرَامِ وَ تَحْرِيمِ الْحَلَالِ؛ إِذْ لَا يُؤْمَنُ أَنْ يَكُونَ مَا أَخْبَرَ بِحَلَّتِيَّتِهِ حَرَامًا وَ بِالْعَكْسِ.

وَ هَذَا الدَّلِيلُ عَلَى فَرْضِ تَمَامِيَّتِهِ لَا يَخْتَصُّ بِالْخَبْرِ الْوَاحِدِ بَلْ يَجْرِي فِي مَطْلِقِ الْأَمَارَاتِ الظَّنِّيَّةِ، خِلَافًا لِلدَّلِيلِ الْأَوَّلِ حَيْثُ إِنَّهُ يَخْتَصُّ بِالْخَبْرِ الْوَاحِدِ.

وَ لَكِنْ بِلِحَازٍ أَهْمِيَّةٍ هَذَا الدَّلِيلُ لَا يَدُّ مِنْ تَوْضِيحِهِ وَ تَكْمِيلِهِ بِأَنَّ الْمَحْذُورَاتِ الْمَحْتَمَلَةَ فِي الْمَقَامِ أَرْبَعَةٌ:

الأول: مَا يَرْتَبِطُ بِنَفْسِ الْخَطَابِ وَ هُوَ مَحْذُورُ اجْتِمَاعِ الْمُثَلِّينَ فِي صُورِهِ مِطَابِقِهِ

الأماره للحكم الواقعي، أو الضدين في صوره مخالفتها له، حيث إن جعل الحجة للأماره يكون بمعنى جعل الحكم على طبقها.

و الجواب عنه أولاً: أنّ التضادّ و التماثل كما عرفت لا- يجرى في الامور الاعتباريه كالأحكام الخمسه التكليفية، و ثانياً: أنّه على فرض جريان التضادّ و التماثل فيها أيضاً لا يتحقّق المحذور المذكور في المقام، فإنّ جعل الحجة لا يكون بمعنى جعل الحكم بل يكون بمعنى منجزيه الحكم في صوره الإصابه، و معذريه المكلف في المخالفه في صوره الخطأ كما ذكرناه مرارا.

المحذور الثاني: ما يرتبط بلازم الخطاب، و كلام ابن قبه ناظر إليه، و هو أنّ التعبد بالمظنه مستلزم للإلقاء في المفسده فيما إذا أدت الأماره إلى إباحه شيء-مثلاً-و كان حراماً في الواقع، أو لتفويت المصلحه فيما إذا أدت إلى إباحته و كان واجبا بحسب الواقع.

لا يخفى أنّ تماميه هذا الدليل يتوقف على تحقّق أمرين:

الأول: أن تكون الأحكام تابعه للمصالح و المفسد كما قال به المعتزله، فعلى القول بعدم التبعيه- كما هو المنسوب إلى الأشاعره- لا يتحقّق هنا مصلحه أو مفسده حتّى يلزم تفويت المصلحه أو الإلقاء في المفسده.

الأمر الثاني: أن يكون المجعول في باب الأمارات محض الطريقيه كما هو الحال في باب القطع، و لازم ذلك تفويت المصلحه الواقعيه و عدم جبرانها في صوره مخالفه الأماره للواقع أحيانا.

أمّا على القول بإنكار أصل وجود المصلحه و المفسده أو تغيير الواقع بقيام الأماره و صيرورته على طبق الأماره فلا يستلزم التعبد بالمظنه لتفويت المصلحه و الإلقاء في المفسده، كما إذا قلنا بتبعيه الأحكام للمصالح و المفسد، إلا أنّ السلوك على طبق الأماره يوجب حدوث المصلحه و يتدارك بها مصلحه الواقع، فلا يلزم

محدور و تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده،فهذا الدليل متوقف على تماميّه الأمرين المذكورين و لا شكّ فى تماميتهما عندنا.

ثمّ إنّ المحقق النائنى قدّس سرّه (١)أضاف أمرا ثالثا،و هو أنّ المحدور إنّما يتمّ فى صورته انفتاح باب العلم خاصّه،و أمّا فى صورته انسداده فلا؛لأنّ المكلف لا يتمكّن من استيفاء المصالح فى حال انسداد باب العلم إلّا بالاحتياط التام،و ليس مبنى الشريعة على الاحتياط فى جميع الأحكام،فالمقدار الذى تصيب الأماره للواقع يكون خيرا جاء من قبل التعبد بالأماره،و إن كان مورد الإصابه أقلّ قليل،فإنّ ذلك القليل أيضا كان يفوت لو لا التعبد فلا يلزم من التعبد إلّا الخير.

و الإشكال عليه أنّه لا دليل لأن يكون مبنى الشريعة على عدم الاحتياط،بعد حكم العقل بلزوم الاحتياط فى مورد العلم الإجمالى و رعايه كلّ محتمل الوجوب و الحرمة،و لعلّ الشرع أيضا يؤيد ذلك.

و الجواب عن المحدور الثانى تاره يكون بلحاظ حال انفتاح باب العلم و زمان حضور الأئمّه عليهم السّلام،و اخرى بلحاظ حال الانسداد.

أمّا بلحاظ حال الانفتاح فلا شكّ فى أنّ السؤال عن الأئمّه عليهم السّلام و إن كان أمرا ممكنا حسب الفرض إلّا أنّ إلزام جميع الناس بالعمل بالعلم و السؤال عنهم صلّى الله عليه و آله مباشرة لا يمكن عادة مع تفرّق الشيعة فى أطراف العالم و البلاد البعيده و تسلّط الطواغيت و حكّام الجور،و هذا الأمر لا يمكن فى زماننا هذا أيضا مع كثره وسائل الارتباط و الإمكانيات،فضلا عن زمان الأئمّه عليهم السّلام،فلذا قال الصادق عليه السّلام:عليك بهذا الجالس،مشيرا إلى زواره،فى جواب من قال:عمّن آخذ معالم دينى (٢).فى حال الانفتاح لا بدّ من العمل بالخبر الواحد و اعتباره.

ص: ٣٨٢

١-١) فوائد الاصول ٣:٩٠.

٢-٢) الوسائل ١٤٣:٢٧،ب ١١ من أبواب صفات القاضى،ح ١٩.

و أما بلحاظ حال الانسداد فيدور الأمر بين الأمرين؛ ولا بدّ من الأخذ بأحدهما:

الأول: الاحتياط التامّ الجارى فى جميع الأحكام بمقتضى حكم العقل بلحاظ العلم الإجمالى بثبوت التكاليف الفعلية فى الشريعة، و هذا الطريق فى نفسه طريق جيّد لا يستلزم للإلقاء فى المفسده و تفويت المصلحه، و لكنّه مستلزم للتنفّر و انزجار الناس عن الدّين؛ إذ الاحتياط يوجب لاشتغال أكثر الأوقات بإتيان التكاليف المحتمل، و هذا ينتهى إلى خروج كثير من الناس من الدّين.

الثانى: العمل طبق الأمارات و الطرق غير العمليه التى تكون مطابقه للواقع غالبا، و إن كانت فى بعض الموارد مخالفه له، و لا شكّ فى ترجيح الإلقاء فى المفسده و تفويت المصلحه فى الموارد النادره على الخروج من الدّين رأسا، و لعلّ العقل أيضا لا يحكم بالاحتياط فى مثل هذا المورد، فيكون محذور الاحتياط أقوى من محذور التعبد بالمظنّه، و اختيار التعبد بالمظنّه فى حال الانسداد طريق صحيح و لا بدّ منه.

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (١) التزم بقبح التعبد بالأمارات الظنّيه حال الانفتاح، و أمّا فى حال الانسداد فزعم بأنّ تفويت المصلحه متدارك بالمصلحه السلوكيه.

و قد عرفت أنّ التعبد بالمظنّه حال الانفتاح طريق متعين و أمر عقلايى، مع أنّ أدلّ دليل لعدم قبح شىء وقوعه فى الشريعة، و من هنا نرى فى كلمات الأئمّه عليهم السلام إرجاع الناس إلى الرواه.

و لكن قال المحقّق النائينى قدّس سرّه (٢) فى توضيح كلام الشيخ قدّس سرّه: بأنّ سبب الأماره لحدوث المصلحه تتصوّر على وجوه ثلاثه:

ص: ٣٨٣

١-١ (١) الرسائل: ٢٥.

٢-٢ (٢) فوائد الاصول ٩٤-٣-٩٦.

الأول: أن تكون الأماره سببا لحدوث مصلحه فى المؤدى تستتبع الحكم على طبقها بحيث لا يكون وراء المؤدى حكم فى حق من قامت عنده الأماره، فتكون الأحكام الواقعيه مختصه فى حق العالم بها، ولا يكون فى حق الجاهل بها سوى مؤديات الطرق و الأمارات، فتكون الأحكام الواقعيه تابعه لآراء المجتهدين، وهذا هو «التصويب الأشعري» الذى قامت الضروره على خلافه، وقد ادعى تواتر الأخبار على أن الأحكام الواقعيه يشترك فيها العالم و الجاهل أصابها من أصاب و أخطأها من أخطأ.

الثانى: أن تكون الأماره سببا لحدوث مصلحه فى المؤدى أيضا أقوى من مصلحه الواقع، بحيث يكون الحكم الفعلى فى حق من قامت عنده الأماره هو المؤدى، وإن كان فى الواقع أحكام و يشترك فيها العالم و الجاهل على طبق المصالح و المفسد النفس الأمريه، إلا- أن قيام الأماره على الخلاف تكون من قبيل الطوارئ و العوارض و العناوين الثانويه اللاحقه للموضوعات الأوليه المغيره لجهه حسننها و قبحها نظير الضرر و الحرج، ولا- بد و أن تكون المصلحه الطارئه بسبب قيام الأماره أقوى من مصلحه الواقع؛ إذ لو كانت مساويه لها كان الحكم هو التخيير بين المؤدى و بين الواقع، مع أن المفروض أن الحكم الفعلى ليس إلا المؤدى، وهذا الوجه هو «التصويب المعتزلى» و يتلو الوجه السابق فى الفساد و البطلان، فإن الإجماع انعقد على أن الأماره لا تغير الواقع، ولا تمس كرامته بوجه من الوجوه.

الثالث: أن تكون قيام الأماره سببا لحدوث مصلحه فى السلوك مع بقاء الواقع و المؤدى على ما هما عليه من المصلحه و المفسده من دون أن يحدث فى المؤدى مصلحه بسبب قيام الأماره غير ما كان عليه قبل قيام الأماره، بل المصلحه إنما تكون فى تطرق الطريق و سلوك الأماره و تطبيق العمل على مؤداهها و البناء على أنه هو الواقع بترتيب الآثار المترتبه على الواقع على المؤدى، و بهذه المصلحه السلوكيه

يتدارك ما فات على المكلف من مصلحه الواقع بسبب قيام الأماره على خلافه، هذا تمام كلامه قدس سره.

و الإشكال عليه أولاً: أن حجيه الأمارات المعتبره الشرعيه لا تكون تأسيسيه، بل يكون بمعنى إمضاء الشرع بعض ما يعتبر عند العقلاء و متداول بينهم بعنوان الأماره، فأساس حجيه الأماره أمر عقلائي، و بعد المراجعه إلى العقلاء نستفاد أن ملاك اعتبار خبر الثقة مثلاً- عندهم لا تكون المصلحه السلوكيه، و أن المصلحه الفائته تكون منجبره بها في صورته مخالفه الواقع، بل الملاك أنه طريق موصل إلى الواقع غالباً في زمان انسداد باب العلم، فقيام الأماره لا يوجب حدوث مصلحه في البين.

و ثانياً: أن في مورد قيام الأماره لا يتحقق أزيد من أمرين: أحدهما: إخبار الثقة بأن صلاه الجمعه مثلاً- واجبه، و ثانيهما: إتيان المكلف بصلاه الجمعه في مقام العمل، فليس هنا أمر ثالث حتى تقوم المصلحه به.

و لكنّه مدفوع بأنه يتحقق هنا شيء ثالث، و هو استناد العمل إلى قيام الأماره و تقوم المصلحه به، فتكون المصلحه الفائته منجبره بصلاه الجمعه التي يؤتى بها مستنداً إلى قيام الأماره، مثل: إتيان المقلد بصلاه الجمعه مستنداً إلى فتوى المجتهد بوجوبها.

و ثالثاً: أن لا يزم تدارك المصلحه الفائته بالمصلحه السلوكيه هو الإجزاء فيما إذا انكشف الخلاف، مع أن التحقيق في باب الأمارات و هكذا في باب القطع عدم الإجزاء كما قال به المحققين، بخلاف الاصول العمليه فإنّ الحقّ فيها الإجزاء بعد انكشاف الخلاف كما عليه نوع من المحققين، فلا معنى لعدم الإجزاء بعد القول بالمصلحه السلوكيه، و هذا دليل لعدم تحقق المصلحه السلوكيه أصلاً.

و لكنّه مدفوع أيضاً بأنه من التزم بالمصلحه السلوكيه يلتزم بلازمها أيضاً، فيمكن أن يقول الشيخ الأ-عظم قدس سره هنا بالإجزاء، فهذا ليس بتالى فاسد مسلّم، بل

تكون مسأله مبنائيه، فيبقى الإشكال الأول وحده بقوته، فلذا لا تكون المصلحه السلوكيه جوابا عن ابن قبه.

المحذور الثالث: ما يرتبط برتبه متقدمه على الحكم و الخطاب و هو محذور اجتماع الإراده و الكراهه أو الحبّ و البغض على مورد واحد، فإذا دلت الأماره على وجوب ما هو حرام فى الواقع أو بالعكس لزم اجتماعهما على مورد واحد، و هو محال.

و الجواب عنه يتوقف على بيان مقدمه: و هى توضيح مراتب الحكم الشرعى و معناها، و الاستفادة من كلام المحقق الخراسانى قدس سرّه (1) فى حاشيه الرسائل: أنّ للحكم مراتب أربع:

الأولى: مرتبه الاقتضاء، و المراد بها شأئيه الحكم الموجود بمعنى وجود ملاك يقتضى إنشاء الحكم له كمعراج المؤمن، فإنّه يقتضى إنشاء الشارع وجوب الصلاه لاستيفاء ذلك الملاك.

الثانيه: مرتبه الإنشاء، أى جعل الحكم مجزّدا عن البعث و الزجر.

الثالثه: مرتبه الفعلية، أى بعث المولى و زجره؛ بأن يقول: افعل أو لا- تفعل مع عدم وصوله إلى المكلف بحجّه معتبره من علم أو علمى، فلا توجب مخالفته ذمّا و لا عقابا.

الرابعه: مرتبه التنجّز: أى وصول الحكم البالغ مرتبه البعث أو الزجر إلى العبد بالحجّه المعتمره من علم أو علمى، فتكون مخالفته حينئذ موجهه لاستحقاق العقوبه.

و الإشكال عليه أوّلا: أنّ مرتبتي الاقتضاء و التنجّز ليستا من مراتب الحكم، أمّا مرتبه الاقتضاء فإنّها راجعه إلى ملاكات الأحكام و ليست من مراتبها، فإنّ الملاكات امور تكويئيه خارجيه، فكيف تكون من مرتبه أمر اعتبارى؟! فهذه المرتبه ليست

ص: ٣٨٤

من مراتب الحكم بل تكون من مقدماته.

و أما مرتبه التنجز فإنها من أحكام العقل بعد تماميه الحكم الشرعى و ما يترتب على مخالفه الحكم، فما كان متأخرا عن الحكم و مرتبا على مخالفته لا مجال لأن يجعل من مراتب الحكم.

و ثانيا: أن الفرق بين الحكم الإنشائى و الفعلى بتحقق البعث أو الزجر فى الثانى دون الأوّل ليس بصحيح، فإنّ عدم تحقّق البعث أو الزجر فى مرتبه الإنشاء دليل على عدم تحقّق الحكم هنا أصلا بعد ما كان الوجوب و الحرمة بمعنى البعث و الزجر الاعتبارى، فكيف يكون ما لم يتحقّق فيه البعث أو الزجر من مراتب الحكم!؟

التفسير الثانى للحكم الإنشائى و الفعلى ما ذكره سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (1) و هو أنّ الشارع فى مقام التقنين لم يتخذ طريقا خاصا بل كفيّته تقنيه هى الكيفيه المتداوله بين العقلاء، من جعل القانون ابتداء بصوره كلّى؛ بمعنى تعلق الإراده الاستعماليه على العنوان الكلى، ثمّ بيان مخصّصات و مقيداته بعنوان التبصره و التقييد فى مقام الإجراء و محدوديه المراد الجدّى حسب ما تقتضيه المصالح.

و الحكم الإنشائى ما هو مجعول بعنوان ضابطه كليه نحو قوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (2)** و بعد بيان مخصّصاته و مقيداته مثل قوله عليه السّلام: **«لا تبع ما ليس عندك» (3)** و **«نهى النبى عن بيع الغرر» (4)** يصير الحكم فعليا، فالحكم الفعلى ما تعلق به الإراده الجدّيه فى مقام إتيان العمل و تحقّقه فى الخارج، و من فوائد جعل الحكم الإنشائى التمسك بإطلاقه فى موارد الشكّ، كالشكّ فى حليه البيع المعاطاه مثلا، فالصحيح أنّه

ص: ٣٨٧

١-١) تهذيب الاصول ٧٠:٢.

٢-٢) البقره: ٢٧٥.

٣-٣) الوسائل ١٨:٤٧، ب ٧ من أبواب احكام العقود، ح ٢.

٤-٤) الوسائل ١٧:٤٤٨، ب ٤٠ من أبواب آداب التجاره، ح ٣.

ليس للحكم الشرعى سوى هذين المرتبتين، وهذا هو الحقّ و مطابق للواقعيه.

التفسير الثالث: ما ذكره بعض الأعلام قدس سرّه (١) من أنه ليس للحكم إلا مرتبتان:

الأولى: مرتبه الجعل و الإنشاء بداعى البعث و التحريك بنحو القضية الحقيقيه، كقوله سبحانه: **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** (٢) فى هذه الرتبه تنشأ الأحكام على موضوعاتها المقدرّ وجودها بجميع ما اعتبر فيها من القيود و الشرائط و عدم الموانع على نهج القضايا الحقيقيه.

الثانيه: مرتبه الفعلية و الخروج عن التعليق و التقدير بتحقق موضوعه خارجا، كما إذا صار المكلف مستطيعا مثلا.

و فيه أولا: أنه كلام بلا شاهد، و من البعيد أن يكون الحكم الواحد بالنسبه إلى شخص إنشائيا، و بالنسبه إلى شخص آخر فعليا مع مخالفته لما هو متداول بين العقلاء فى كيفية التقنين كما ذكرناه، و لازم هذا الكلام عدم كون مثل «أحلّ الله البيع» حكما إنشائيا، و لا- حكما فعليا؛ إذ الحكم فى باب المطلق يتعلّق بالطبيع، و لا- نظاره لها إلى الأفراد و المصاديق حتى تكون محققه الوجود أو مقدره الوجود، بل يستحيل حكايتها عن الأفراد كما مرّ مرارا.

و ثانيا: أن لازم هذا الكلام إرجاع القوانين المجعوله فى ضمن الجمل الإنشائية مثل «أقيموا الصلاة» إلى الجمل الخبرية لتصحيح القضية الحقيقيه، كقولنا: «المكلف يجب عليه إقامة الصلاة» بأنّ الحكم يكون بالنسبه إلى «زيد» قبل البلوغ إنشائيا، و بعد بلوغه يصير فعليا، و بناء على هذا البيان لا بدّ من الالتزام بهذا التوجيه فى مثل «أقيموا الصلاة». بخلاف ما ذكرناه من التفسير للحكم الإنشائي و الفعلى.

ص: ٣٨٨

١- ١) مصباح الاصول ٢: ٤٦.

٢- ٢) آل عمران: ٩٧.

و ثالثاً: أن لازم هذا الكلام تعلق الإرادة الجديّة بجميع مصاديق البيع و إن كان غريباً، فكلّ معاملته إذا تحققت و اتّصفت بعنوان البيعته يكون حلالاً- نافذاً عند الله، فإنّ بعد تحقق موضوع قضيه حقيقته تتعلّق به الإرادة الجديّة، و هذا ينافى مع التقييد و التخصيص، و لا- يكون قوله عليه السّلام «نهى النبيّ عن بيع الغرر» قابلاً للجمع مع «أحلّ الله البيع». بخلاف ما ذكرناه بلحاظ تعلق الإرادة الاستعماليه و الحكم الإنشائي بحليه جميع أفراد البيع و مصاديقه، و هذا لا يتنافى مع دخاله بعض القيود في متعلق الإرادة الجديّه. نعم أصاله التطابق حاكم بتطابق الإرادتين إن لم يكن الدليل على الخلاف كما في بيع المعاطاه، فما يكون متعلق الإرادة الاستعماليه هو حكم إنشائي، و ما يكون متعلق الإرادة الجديّه هو حكم فعلي.

إذا عرفت هذه المقدّمه بالنسبه إلى المحذور الثالث- أي اجتماع الإراده و الكراهه أو الحبّ و البغض في شيء واحد إذا أدت الأماره إلى حرمه ما هو واجب في الواقع أو وجوب ما هو حرام في الواقع- فنقول: و الجواب عنه ما هو التحقيق في الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي، و قد مرّ في مسأله المتراحمين أنّه لا محيص إلّا عن رفع اليد عن الأمر بالمهمّ في مقام الفعلية لا لعدم ملاك الوجوب فيه، بل لعدم قدره المكلف على امتثال كليهما و رعايه الأمر بالأهمّ، فلا يترتب على مخالفه الأمر بالمهمّ عقوبه و لا مذمّه.

و من هنا نستفاد فيما نحن فيه بأنّ صلاه الجمعة- مثلاً- إذا كانت بحسب الواقع واجبه و لكنّه لم يصل إلى المكلف لمانع فلا بدّ له إمّا من الاحتياط التام الذي يؤدّي إلى العسر و الحرج الشديدين بل و خروج الناس عن ربقة الإسلام و انزجارهم عن الدين، و إمّا العمل على وفق الأمارات الذي يستلزم المخالفه للواقع أحياناً و يوجب تفويت مصالح الأحكام الواقعيه، و لكنّه أهون للشارع من تنفّر الناس و انزجارهم عن أساس الإسلام، فالضروره تقتضي أن يجعل الشارع بعض الأمارات العقلانيه

حجّه، فالملاك الذى يقتضى رفع اليد عن الأمر بالمهمّ، وهو يقتضى هنا رفع اليد عن الأحكام الواقعيّه.

آراء أخرى لدفع المحذور:

و يتحقّق هنا أنظار اخرى للجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى:

الأول: ما يستفاد من كلام الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (١) من أنّ الحكم الظاهرى قد اخذ فى موضوعه الشكّ فى حكم الواقعى، فيكون الحكم الظاهرى فى طول الشكّ فى الحكم الواقعى لا- محاله، و الشكّ فى شىء أيضا يكون فى طول ذلك الشىء، فيكون الحكم الظاهرى متأخرا عن الحكم الواقعى برتبتين، فلا تبقى منافاه بينهما.

و استشكل عليه صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢) بأنّ الحكم الظاهرى و إن لم يكن فى مرتبه الحكم الواقعى لمكان الطوليّه، إلا أنّ إطلاق الحكم الواقعى لحالات الجهل و العلم يشمل مرتبه الحكم الظاهرى، فإنّ اختصاص الحكم الواقعى بالعالم به يلزم التصويب الباطل، و عليه فمحذور الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى باق على حاله.

النظر الثانى: ما ذكره المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (٣) من أنّ المجمعول فى باب الطرق و الأمارات هو الحجّيه التى هى عباره عن المنجزيه عند مطابقه الأماره للواقع و المعذريه عند المخالفه، فالأماره لا تستتبع حكما شرعيّا تكليفيّا أصلا، حتّى تحصل غائله التضادّ بين الحكم الواقعى و الظاهرى.

و الإشكال عليه أوّلا: أنّه لا جعل و لا تأسيس للشارع فى مورد الأمارات، بل

ص: ٣٩٠

١-١) الرسائل: ١٩٠-١٩١.

٢-٢) كفايه الاصول ٢: ٤٤.

٣-٣) نفس المصدر.

الموجود هو إمضاء ما عليه بناء العقلاء.

و لكنّه قابل للتوجيه بأنّ الحجّية الإمضائية تكون بمعنى المنجزية عند الإصابه و المعذّريه عند الخطأ لدى المحقّق الخراساني قدّس سرّه.

و ثانياً: أنّ كلامه قدّس سرّه صحيح في صورته مطابقه الأماره للواقع، و أمّا في صورته المخالفه فلا ترتفع الغائله بمجرد إنكار الحكم الظاهري و تعويضه بجعل الحجّيه، فإنّ منشأ ترك ما هو واجب بحسب الواقع هو تجويز الشارع بالحجّيه الإمضائية للأماره الدالّه على عدم وجوبه، فيعود المحذور بأنّ الوجوب الواقعي و تعلق الإراده الجديّه بفعل شيء -مثلاً- كيف يكون قابلاً للجمع مع تجويز الترك؟!!

النظر الثالث: ما ذكره المحقّق الفشاركي قدّس سرّه على ما نقله تلميذه المحقّق الحائري قدّس سرّه في كتاب درر الفوائد (1)، و حاصل كلامه قدّس سرّه: أنّ موضوع الحكم الظاهري متفاوت مع موضوع الحكم الواقعي، و لا منافاه بينهما، مثلاً: إذا تصوّر المولى موضوع الحكم الواقعي في مقام جعل الحكم فيلاحظ نفس صلاه الجمعه مع الحالات التي يمكن أن تتّصف بها في نفسها مع قطع النظر عن تعلق الحكم بها مثل كونها في المسجد أو الدار و أمثال ذلك.

و أمّا الحالات المتأخّره عن تعلق الحكم بها مثل عنوان كونها معلوم الحكم أو مشكوك الحكم فلا يمكن أن يتصوّر معها في هذه الرتبه؛ لعدم إمكان إدراج الأوصاف المتأخّره عن الحكم في موضوعه.

و الحاصل: أنّ موضوع الحكم الواقعي هو صلاه الجمعه مع الحالات التي لا يرتبط بتعلق الحكم بها، و موضوع الحكم الظاهري هو صلاه الجمعه التي تكون مقيدة بعروض الشكّ في حكمها الواقعي و متّصفه بكونها مشكوكه الحكم، و حينئذ

ص: ٣٩١

لا مجال للسؤال عن كَيْفِيَّةِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحُكْمَيْنِ. هذا تمام كلامه قَدَسَ سِرَّهُ بَتْلُخِصِّ مَنَّا.

و يرد عليه أَوْلَا: ما ذكرناه في بحث التَّعْيِيدِ وَ التَّوَصِّيَةِ فِي مَقَامِ الْجَوَابِ عَنِ الْمُحَقِّقِ الْخِرَاسَانِيِّ قَدَسَ سِرَّهُ حَيْثُ قَالَ: إِنَّهُ لَا يُمْكِنُ لِلْمَوْلَى أَخْذَ قَصْدِ الْقَرْبَةِ - بِمَعْنَى إِيْتَانِ الْمَأْمُورِ بِهِ بِدَاعِيِ الْأَمْرِ الْمُتَعَلِّقِ بِهِ - فِي مُتَعَلِّقِ الْأَمْرِ بِعِنْوَانِ الْجَزْئِيَّةِ أَوْ الْقَيْدِيَّةِ، فَإِنَّهُ يَسْتَلْزِمُ لِجَعْلِ مَا هُوَ مُتَأَخَّرٌ عَنِ الْأَمْرِ فِي رَتْبِهِ مُتَقَدِّمَهُ عَلَى الْأَمْرِ.

وَ قَلْنَا فِي جَوَابِهِ: إِنَّ الْمُتَأَخَّرَ عَنِ الْأَمْرِ هُوَ دَاعِيَتُهُ الْخَارِجِيَّةُ، فِدَاعِيِيَّةُ الْخَارِجِيَّةِ الْأَمْرِ يَتَوَقَّفُ عَلَى وَجُودِهِ الْخَارِجِيَّةِ، وَ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الْأَمْرُ هُوَ تَصَوُّرُ الْمَوْضُوعِ بِقَيْدِ كَوْنِهِ مَأْمُورًا بِهِ، وَ مَعْلُومٌ أَنَّهُ لَا يَكُونُ تَصَوُّرُ الشَّيْءِ فِرْعَ وَجُودِهِ الْخَارِجِيَّةِ، فَلَا مَانِعَ مِنْ تَصَوُّرِ دَاعِيِيَّةِ الْأَمْرِ وَ أَخْذِهَا فِي الْمَوْضُوعِ فِي مَقَامِ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ، وَ هَذَا الْكَلَامُ يَجْرِي بِعَيْنِهِ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ، فَإِنَّ الْعِنَاوِينَ وَ الْأَوْصَافَ الْعَارِضَةَ عَلَى الْمَوْضُوعِ بِلِحَازٍ تَعَلُّقِ الْحُكْمِ عَلَيْهِ مِثْلَ: عِنْوَانِ مَشْكُوكِ الْحُكْمِ مُتَأَخَّرَهُ عَنِ الْحُكْمِ بِوُجُودِهَا الْخَارِجِيَّةِ، وَ أَمَّا فِي مَقَامِ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ وَ تَصَوُّرِ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ - مِثْلًا - فَلَا فِرْقَ بَيْنَ الْأَوْصَافِ الَّتِي تَتَّصِفُ بِهَا فِي نَفْسِهَا وَ الْأَوْصَافِ الَّتِي تَتَّصِفُ بِهَا بَعْدَ تَعَلُّقِ الْحُكْمِ بِهَا، وَ مُقْتَضَى إِطْلَاقِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ هُوَ شَمُولُهُ لِصَلَاةِ الْجُمُعَةِ الْمَشْكُوكَةِ الْحُكْمِ مِثْلَ شَمُولِهِ لِصَلَاةِ الْجُمُعَةِ الْوَاقِعَةِ فِي الْمَسْجِدِ مِثْلًا، فَيَجْتَمِعُ الْحُكْمَانِ فِي مَوْرِدٍ وَاحِدٍ وَ يَعُودُ الْإِشْكَالُ.

وَ ثَانِيًا: أَنَّ مَا أَفَادَهُ قَدَسَ سِرَّهُ مِنْ كَوْنِ مَوْضُوعِ الْحُكْمِ الظَّاهِرِيِّ هِيَ صَلَاةُ الْجُمُعَةِ الْمُتَّصِفَةِ بِأَنَّهَا مَشْكُوكَةُ الْحُكْمِ وَ الْمَشْكُوكِيَّةِ تَكُونُ بَعْدَ تَحَقُّقِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ وَ مُتَأَخَّرَهُ عَنْهُ، لَيْسَ بِصَحِيحٍ، فَإِنَّ الشَّكَّ فِي الشَّيْءِ لَا يَسْتَلْزِمُ تَحَقُّقَ الْمَشْكُوكِ فِي الْخَارِجِ، وَ إِلَّا يَلْزِمُ انْقِلَابَ الشَّكِّ عِلْمًا؛ إِذْ كَلَّمَا شَكَّ فِي الْحُكْمِ يَعْلَمُ بِبُتُوْتِهِ لِمَكَانِ الْمَلَاذِمَةِ بَيْنَ الشَّكِّ فِي الشَّيْءِ وَ تَحَقُّقِ الْمَشْكُوكِ خَارِجًا، وَ هَكَذَا الْأَمْرُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْعِلْمِ، حَيْثُ إِنَّ الْعِلْمَ بِالشَّيْءِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى تَحَقُّقِ الْمَعْلُومِ خَارِجًا، وَ إِلَّا يَلْزِمُ مُطَابَقَةَ الْعِلْمِ لِلْوَاقِعِ دَائِمًا وَ انْتِفَاءَ الْجَهْلِ الْمَرْكَّبِ بِالْكَلِيَّةِ.

و ثالثاً: أنّ ما ذكره قدّس سرّه من أنّ موضوع الحكم هو ذات الموضوع المجزّد عن الحكم و موضوع الحكم الظاهري هو ذات الموضوع بلحاظ الحكم فلا- يمكن الجمع بين لحاظي التجزّد عن الحكم و لحاظ ثبوته، أيضاً ليس بصحيح، و ذلك لأنّ ما اخذ موضوعاً في الحكم الواقعي إمّا أن يؤخذ بشرط لا، و إمّا أن يؤخذ لا بشرط-بعد أنّه لا معنى للإهمال و الإجمال في مقام الثبوت و جعل الحكم و تعلّقه على الموضوع بخلاف مقام الإثبات-فعليّ الأوّل: يلزم اختصاص الحكم الواقعي بالعالم به، و هذا تصويب باطل؛ إذ لحاظ صلاحه الجمعه بشرط أن لا- تكون مشكوكه الحكم و جعل الوجوب لها بهذا اللحاظ مآله إلى وجوب صلاحه الجمعه في حقّ العالم بالحكم خاصّه.

و على الثاني: يمكن انقسام العنوان المتعلّق للأحكام الواقعيّه إلى معلوم الحكم و مشكوك الحكم، فيكون العنوان محفوظاً في كلتا المرتبتين: مرتبه الحكم الواقعي و مرتبه الحكم الظاهري؛ لأنّ لا بشرط يجتمع مع ألف شرط، فليكن أحد هذه الشروط الشكّ في الحكم، و مع انحفاظ العنوان في كلتا المرتبتين يعود المحذور كما هو واضح.

النظر الرابع: ما ذكره المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) من أنّ الموارد التي توهم وقوع التضادّ بين الأحكام الظاهريه و الواقعيّه على أنحاء ثلاثه:

أحدها: موارد قيام الطرق و الأمارات المعتمده على الخلاف.

ثانيها: موارد مخالفه الاصول المحرزه للواقع. و المراد منها ما يكون الموضوع فيها هو الشكّ المسبوق بحاله سابقه متيقّنه كالاستصحاب.

ثالثها: موارد تخلف الاصول غير المحرزه عن الواقع. و المراد منها ما يكون الموضوع فيها نفس الشكّ في الواقع كالبراءه.

ص: ٣٩٣

والتفصيلى عن الإشكال يختلف حسب اختلاف المجعول فى هذه الموارد الثلاثة، و يختص كل منها بجواب يخصه، فينبغى إفراد كل منها بالبحث.

فنقول: أمّا فى باب الطرق و الأمارات فليس المجعول فيها حكما تكليفيّا حتّى يتوهم التضادّ بينه و بين الحكم الواقعى، بناء على ما هو الحقّ عندنا: من أنّ الحجيّه و الطريقيّه من الأحكام الوضعيّه المتأصّله بالجعل و ممّا تنالها يد الوضع و الرفع ابتداءً،... و منها الطريقيّه و الوسطيه فى الإثبات، فإنّها بنفسها ممّا تنالها يد الجعل و لو إمضاء؛ إذ ليس فيما بأيدينا من الطرق و الأمارات ما لا يعتمد عليه العقلاء فى محاوراتهم و إثبات مقاصدهم، بل هى عندهم كالعلم لا يعتنون باحتمال مخالفه الطريق للواقع... و لا بدّ فى الأماره من أن يكون لها وجهه كشف عن الواقع كشفا ناقصا، فللشارع تتميم كشفها و لو إمضاء بإلقاء احتمال الخلاف فى عالم التشريع، كما ألقى احتمال الخلاف فى العلم فى عالم التكوين؛ فكأنّ الشارع أوجد فى عالم التشريع فردا من العلم، و جعل الطريق محرزا للواقع كالعلم، بتتميم نقص كشفه و إحراره، و لذا قامت الطرق و الأمارات مقام العلم المأخوذ فى الموضوع على وجه الطريقيّه.

و إذا عرفت حقيقه المجعول فى باب الطرق و الأمارات و أنّ المجعول فيها نفس الوسطيه فى الإثبات ظهر لك أنّه ليس فى باب الطرق و الأمارات حكم حتّى ينافى الواقعى ليقع فى إشكال التضادّ أو التصويب، بل ليس حال الأماره المخالفه إلّا كحال العلم المخالف، فلا يكون فى البين إلّا الحكم الواقعى فقط مطلقا أصاب الطريق الواقع أو أخطأ، فإنّه عند الإصابه يكون المؤدى هو الحكم الواقعى كالعلم الموافق و يوجب تنجيز الواقع و صحّحه المؤاخذه عليه، و عند الخطأ و عدم الإصابه يوجب المعدوريه و عدم صحّحه المؤاخذه عليه كالعلم المخالف من دون أن يكون هناك حكم آخر مجعول. هذا ملخّص كلامه قدّس سرّه.

و يتحقّق فى هذا الكلام ما يكون صحيحا عندنا من عدم تحقّق حكم تكليفي

المجعول على طبق مفاد الطرق و الأمارات، و أنه ليس فيما بأيدينا من الطرق و الأمارات ما لا يعتمد عليه العقلاء في محاوراتهم.

و لعلّه يستفاد من صحيحه أبي يعفور الواردة في معنى العدالة أنّ حسن الظاهر أماره معتبره شرعيّه لإحراز العدالة و إن لم يفيد المظنّه، مع أنّه لا يكون معتبرا عند العقلاء ظاهرا، و على هذا تكون النسبه بين الأماره الشرعيّه و العقلائيّه عموم من وجه.

و لكن مع ذلك يرد عليه أولا: أنّ عطف الطريقيّه و الكاشفيّه بالحجّيه ليس بصحيح، فإنّ الحجّيه قابله للجعل بخلافهما، فإنّهما من الامور التكوينيّه، و ما هو حاصل تكويننا لا معنى لجعله الشرعي لارتباطه كحراره النار بالخالقيه، فأثر التكويني القطع و الظنّ هو الكشف التامّ أو الناقص، و هكذا عنوان الوسطيه في الإثبات.

و ثانيا: أنّ مقايسه الأماره الشرعيّه بالقطع ليست بصحيح، فإنّ العمل بالعلم المخالف للواقع إنّما هو ضروره يتلى بها المكلف لقصور منه، و يكون معذورا عقلا- في مخالفه الواقع، و لا- يرتبط بجعل الحجّيه للقطع من الشارع. و هذا بخلاف جعل الحجّيه للأماره المخالفه للواقع و لو إمضاء فإنّه ينتهي إلى ترخيص من الشارع في مخالفه الأحكام الواقعيّه الفعلية كما ذكرناه في جواب المحقّق الخراساني قدّس سرّه فكيف يكون هذا قابلا للتوجيه؟!

و أما الاصول المحرزه فقال قدّس سرّه: فالأمر فيها مشكل، و أشكل منها الاصول غير المحرزه، كأصالة الحلّ و البراءه، فإنّ الاصول بأسرها فاقده للطريقيّه لأخذ الشكّ في موضوعها، و الشكّ ليس فيه جهه إراءه و كشف عن الواقع حتّى يقال: إنّ المجعول فيها تتميم الكشف، فلا- بدّ و أن يكون في مورد الاصول حكم مجعول شرعي، فيلزمه التضادّ بينه و بين الحكم الواقعي عند مخالفه الأصل له.

هذا، ولكن الخطب في الاصول التنزيلية هيّن؛ لأنّ المجعول فيها هو البناء العملي على أحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع و إلغاء الطرف الآخر و جعله كالعدم، و لأجل ذلك قامت مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة... فالمجعول في الاصول التنزيلية ليس أمرا مغايرا للواقع، بل جعل الشرعي إنّما تعلق بالجري العملي على المؤدّي على أنّه هو الواقع، كما يرشد إليه قوله عليه السّلام في بعض أخبار قاعده التجاوز «بلى قد ركعت» (1)، فإن كان المؤدّي هو الواقع فهو، و إلاّ كان الجري العملي واقعا في غير محلّه من دون أن يكون قد تعلق بالمؤدّي حكم على خلاف ما هو عليه.

و الإشكال عليه أنّ المنافاه لا ترتفع بهذا الحلّ كما مرّ مرارا، فإنّ الترخيص في ترك الركوع بمقتضى قوله عليه السّلام: «بلى قد ركعت» مع أنّه لم يركع خارجا لا يجتمع مع تعلق الإراده الجدّيه القطعيّه بجزئيه الركوع للصلاه بصوره الجزئيه المطلقه، و أنّ تركه نسيانا أيضا يوجب بطلان الصلاه، ففي الواقع ترك الركوع مستند إلى ترخيص الشارع و حكمه بأنك قد ركعت فيعود الإشكال.

و أمّا الاصول غير المحرزه كأصالة الاحتياط و الحلّ و البراءه فقال قدّس سرّه: قد عرفت أنّ الأمر فيها مشكل، فإنّ المجعول فيها ليس الهوهويه و الجري العملي على بقاء الواقع، بل مجرد البناء على أحد طرفي الشكّ من دون إلقاء الطرف الآخر و البناء على عدمه، بل مع حفظ الشكّ يحكم على أحد طرفيه بالوضع أو الرفع، فالحرمة المجعوله في أصالة الاحتياط، و الحلّيه المجعوله في أصالة الحلّ تناقض الحلّيه و الحرمة الواقعيّه على تقدير تخلف الأصل عن الواقع، بداهه أنّ المنع عن الاقتحام في الشئ كما هو مفاد أصالة الاحتياط أو الرخصه فيه كما هو مفاد أصالة الحلّ ينافي الجواز في الأوّل و المنع في الثاني.

ص: ٣٩٤

ثم قال في مقام الجواب عنه: إنَّ للشكِّ في الحكم الواقعي اعتبارين:

أحدهما: كونه من الحالات و الطوارئ اللاحقه للحكم الواقعي أو موضوعه كحاله العلم و الظنّ، و هو بهذا الاعتبار لا يمكن أخذه موضوعا لحكم يضاد الحكم الواقعي؛ لانحفاظ الحكم الواقعي عنده.

ثانيهما: اعتبار كونه موجبا للحيره في الواقع و عدم كونه موصلا إليه و منجزا له، و هو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعا لما يكون متمما للجعل و منجزا للواقع و موصلا إليه، كما أنه يمكن أخذه موضوعا لما يكون مؤمنا عن الواقع حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمرية و مناطات الأحكام الشرعية، فلو كانت مصلحه الواقع مهمه في نظر الشارع كان عليه جعل المتمم كمصلحه احترام المؤمن و حفظ نفسه، فإنه لما كان حفظ نفس المؤمن أولى بالرعايه و أهم في نظر الشارع من مفسده حفظ دم الكافر اقتضى ذلك تشريع حكم ظاهري طريقي بوجوب الاحتياط في موارد الشكِّ حفظا للحمي و تحرّزا عن الوقوع في مفسده قتل المؤمن، و هذا الحكم الظاهري إنما يكون في طول الحكم الواقعي نشأ عن أهميه المصلحه الواقعيه...

و لا مضاده بينهما، فإنَّ المشتبه إن كان ممّا يجب حفظ نفسه واقعا فوجوب الاحتياط يتحد مع الوجوب الواقعي و يكون هو هو، و إن لم يكن المشتبه ممّا يجب حفظه فلا يجب الاحتياط لانتفاء العله، و إنما المكلف يتخيّل وجوبه لعدم علمه بحال المشتبه.

و لا يخفى أنّ هذا الذيل من طغيان قلمه قدّس سرّه و لا يكاد ينبغى من مثله، فإنّ موضوع وجوب الاحتياط هو المشتبه سواء انكشف الواقع فيما بعد أم لا، و موضوع وجوب الحفظ هي نفس المسلم، و انكشاف الواقع لا يكون كاشفا عن عدم تعلّق وجوب الاحتياط على المشتبه من الشارع.

ثم قال قدّس سرّه: هذا كلّه إذا كانت مصلحه الواقع تقتضى جعل المتمم من إيجاب الاحتياط، و إن لم تكن المصلحه الواقعيه تقتضى ذلك و لم تكن بتلك المثابه من الأهميه

بحيث يلزم الشارع رعايتها كيفما اتفق، فللشارع جعل المؤمن كان بلسان الرفع، كقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «رَفَعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ» أو بلسان الوضع كقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «كُلَّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ» فَإِنَّ الْمُرَادَ مِنَ الرَّفْعِ فِي قَوْلِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «رَفَعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ» لَيْسَ رَفْعَ التَّكْلِيفِ عَنِ مَوْطِنِهِ حَتَّى يَلْزِمَ التَّنَاقُضَ، بَلْ رَفْعَ التَّكْلِيفِ عَمَّا يَسْتَتْبِعُهُ مِنَ التَّبَعَاتِ وَإِجَابَ الْإِحْتِيَاطِ، فَالرَّخْصَةُ الْمُسْتَفَادَةُ مِنْ قَوْلِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «رَفَعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ» نَظِيرُ الرَّخْصَةِ الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ حُكْمِ الْعَقْلِ بِقَبْحِ الْعِقَابِ بِلَا بَيَانٍ، فَكَمَا أَنَّ الرَّخْصَةَ الَّتِي تَسْتَفَادُ مِنْ حُكْمِ الْعَقْلِ بِقَبْحِ الْعِقَابِ بِلَا بَيَانٍ لَا تَنَافِي الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ وَلَا تَضَادَّهُ، كَذَلِكَ الرَّخْصَةُ الَّتِي تَسْتَفَادُ مِنْ قَوْلِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «رَفَعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ». وَالسَّرُّ فِي ذَلِكَ: هُوَ أَنَّ هَذِهِ الرَّخْصَةَ تَكُونُ فِي طَوْلِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ وَتَتَأَخَّرُ رَتْبَتُهَا عَنْهُ؛ لِأَنَّ الْمَوْضُوعَ فِيهَا هُوَ الشُّكُّ فِي الْحُكْمِ مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ مُوجِبًا لِلْحَيْرَةِ فِي الْوَاقِعِ وَغَيْرِ مُوَصَّلٍ إِلَيْهِ وَلَا مُنْجِزٍ لَهُ، فَقَدْ لَوْحِظَ فِي الرَّخْصَةِ وَجُودَ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ، وَمَعَهُ كَيْفَ يَعْقِلُ أَنْ تَضَادَ الْحُكْمُ الْوَاقِعِيُّ!؟

وَبِالْجُمْلَةِ: الرَّخْصَةُ وَالْحَلْيَةُ الْمُسْتَفَادَةُ مِنْ حَدِيثِ الرَّفْعِ وَأَصَالَةِ الْحَلِّ تَكُونُ فِي عَرْضِ الْمَنْعِ وَالْحَرْمَةِ الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ إِجَابِ الْإِحْتِيَاطِ، وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ إِجَابَ الْإِحْتِيَاطِ يَكُونُ فِي طَوْلِ الْوَاقِعِ وَتَتَفَرَّعًا عَلَيْهِ، فَمَا يَكُونُ فِي عَرْضِهِ يَكُونُ فِي طَوْلِ الْوَاقِعِ أَيْضًا، وَإِلَّا يَكُونُ مَا فِي طَوْلِ الشَّيْءِ فِي عَرْضِهِ. هَذَا تَمَامُ كَلَامِهِ قَدَّسَ سِرَّهُ بِتَلْخِيصٍ مَنَّا.

وَالْإِشْكَالُ عَلَيْهِ أَوْلًا: أَنَّ مَا ذَكَرَهُ مِنَ الْإِعْتِبَارِينَ لِلشُّكِّ فِي الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ، وَأَنَّ بَاعْتِبَارَ كَوْنِهِ مِنَ الطَّوَارِئِ وَالْعَوَارِضِ لِلْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ لَا يُمْكِنُ أَخْذَهُ مَوْضُوعًا لِحُكْمٍ آخَرَ، وَأَمَّا بَاعْتِبَارَ كَوْنِهِ مُوجِبًا لِلْحَيْرَةِ فِي الْوَاقِعِ وَعَدَمَ كَوْنِهِ مُوَصَّلًا إِلَيْهِ فَيُمْكِنُ أَخْذَهُ مَوْضُوعًا لَمَا يَكُونُ مَتَمِّمًا أَوْ مُؤَمِّنًا لِكَوْنِهِ بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ مَتَأَخَّرًا عَنِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ فَلَيْسَ بِصَحِيحٍ.

فَإِنَّ الشُّكَّ بِإِعْتِبَارِ الْأَوَّلِ أَيْضًا مَتَأَخَّرَ عَنِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ، وَيَشْهَدُ عَلَيْهِ التَّعْبِيرُ بِالْعَوَارِضِ وَالطَّوَارِئِ، فَإِنَّ كُلَّ عَارِضٍ مَتَأَخَّرَ عَنِ الْمَعْرُوضِ وَهُوَ لَوْ تَأَخَّرَ الرَّتْبِيُّ

فلا يصح التفكيك بين الاعتبارين من هذه الناحية.

و ثانياً: أنه ذكر في ذيل كلامه ما هو مخالف لما حَقَّق في العلوم العقلية، وهو أن ما مع المتقدِّم في الرتبة لا يكون متقدِّماً رتبه، و ما مع المتأخِّر في الرتبة لا يكون متأخِّراً رتبه. توضيح ذلك: أنه لا بدَّ من كون التقدِّم و التأخِّر الرتبي مستندا بالملاك، و من هنا كانت العلة متقدِّمه على المعلول رتبه لمكان العلية، و عليه فلو كان مع العلة شيء مقارن لا- يقتضى الحكم بتقدمه رتبه على المعلول لمجرّد المقارنه و المعية مع العلة، و كذا الحال بالنسبه إلى مقارن المعلول. نعم إن تحقَّق للمعلول علّتان يصحّ القول: بأنَّ هذا المعلول متأخِّر من كلتا العلّتين، فالمعّيه لا تقتضى التقدِّم على المعلول.

و لكنّه قدّس سرّه قال: كما أنّ إيجاب الاحتياط في النفس المرّدده بين المسلم و الكافر متأخِّر عن الحكم الواقعي في الرتبة، كذلك قاعده الحلية متأخِّره عنه في الرتبة؛ لكونهما في رتبه واحده، فإذا كان أحدهما متأخِّراً عن شيء لا بدَّ من تأخِّر الآخر.

فلا- يصحّ الحكم بتأخِّر الرخصه عن الحكم الواقعي رتبه لمجرّد كونها في عرض إيجاب الاحتياط الذي هو في طول الحكم الواقعي و متأخِّر عنه رتبه.

و ثالثاً: سلّمنا أنه لا منافاه بين إيجاب الاحتياط و الحكم الواقعي، بل يكون إيجابه لتحقّق الحكم الواقعي في مورد الشكّ البدوي كما هو المفروض هنا، و لكن الإشكال المهمّ في قاعده الحلية و الطهاره مع أنّ جعلهما يكون بداعي التسهيل و الفرار عن الحكم الواقعي، فإن تعلّقت إرادته جديده المولى بحرمة شرب التتن-مثلاً- كيف يكون هذا قابلاً للجمع مع قوله: كلّ شيء شكّ في حليته و حرّمته فهو لك حلال؟! هذا محور الإشكال، و كلامه قدّس سرّه بطوله و تفصيله لا يكون جواباً عنه.

و التحقيق هنا أنّ حلّ الإشكال يكون برفع يد الشارع عن الحكم الواقعي كرفع يده عن أحد الحكمين في باب التراحم، توضيح ذلك: أنه لا بدّ للشارع إمّا من إيجاب الاحتياط في جميع موارد احتمال تحقّق التكليف، و إمّا اعتبار الطرق و الأمارات

العقلانيه التي تكون غالبا مطابقه للواقع، والأول يوجب انزجار الناس عن أساس الدين و ينافي السمحه و السهله التي يكون تشريع الدين بأساسها، و يوجب تعطيل امور معاش الناس لاشتغالهم في أكثر الأوقات بإتيان الواجبات المحتمله و التحرز عن المحرمات المحتمله، فيتعين الثاني بأن مصلحه حفظ أساس الدين تقتضى جعل الشارع قاعده الطهاره و الحليه في الموارد المشكوكه من باب المسامحه و السهوله، و المصلحه المذكوره تقتضى رفع اليد عن الحكم الواقعي مع فعليته و تحقق مناطه و هذه مسأله عقلايه.

و من ذلك ظهر أولا: أنه لا محذور في الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي بما ذكرناه، و ثانيا: أن التعبد بالمظنه لا يستلزم أى محذور من المحذورات المذكوره.

حكم الشك في الحجية

و إن كان مفاد الدليل القطعي هو اعتبار الأمارات و حجيتها يجب متابعتها و الأخذ به، و إن كانت الأماره مشكوكه الحجية، و لم يقد دليل على إثبات حجيتها و لا نفيها قد ذكر وجوه لكون مقتضى القاعده هنا عدم الحجية:

الأول: ما ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره (1) من أن التعبد بالظن الذي لم يدل على التعبد به دليل محرم بالأدلة الأربعة: أمّا الكتاب: فيكفي منه قوله تعالى: قُلْ آَللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ (2)، حيث دلّ على أن ما ليس بمأذون من قبل الله تعالى فإسناده إليه محرم و افتراء.

و أمّا السنّه: فمنها قول الإمام الصادق عليه السلام في عداد القضاء: القضاء أربعة: ثلاثه في النار و واحد في الجنة: رجل قضى بجور و هو يعلم فهو في النار، و رجل قضى بجور

ص: ٤٠٠

١-١) الرسائل ٣١: ٣٠.

٢-٢) يونس: ٥٩.

و هو لا يعلم فهو فى النار، و رجل قضى بالحقّ و هو لا يعلم فهو فى النار، و رجل قضى بالحقّ و هو يعلم فهو فى الجنّه (١).

فقوله عليه السّلام: «رجل قضى بالحقّ و هو لا يعلم فهو فى النار» يدلّ على التوبيخ لأجل القضاء بما لا يعلم.

و أمّا الإجماع: فقد ادّعى الوحيد البهبهاني قدّس سرّه فى بعض رسائله من أنّ حرمة العمل بما لا يعلم من البديهيّات عند العوام، فضلا عن العلماء و الخواص.

و أمّا العقل: فقد أطبق العقلاء على تقبيح العبد و توبيخه على اعتقاده و تدّيئه بما لا يعلم بوروده من المولى و إسناده إليه.

و فيه أوّلا: أنّ هذه الأدلّة لا تنطبق على المدعى؛ إذ المدعى أنّ الأماره التى لم يدلّ دليل على اعتبارها و شكّ فى حجّيتها متّصفه بعدم الحجّيه، و غايه ما يستفاد من الأدلّه هو حرمة الإسناد إلى الشارع بغير علم، إلّا أن يتحقّق الملازمه بين حرمة الاسناد و عدم الحجّيه، فتماميّه هذا الاستدلال يتوقّف على ثبوت الملازمه بينهما.

و قد ذكر كثير من العلماء موارد النقص لهذه الملازمه:

الأوّل: ما عن المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (٢) من أنّ الظنّ على الحكومه حجّه، و لكن لا يصحّ إسناد المظنون فى مورده إلى الشارع كما هو واضح.

و التحقيق: أنّ هذا النقص ليس بوارد عليه؛ إذ الحجّه فى مورد الظنّ الانسدادي على الحكومه ليس هو الظنّ كما تخيل، بل الحجّه هى العلم الإجمالى بثبوت التكاليف اللزوميّه من الوجوبيّه و التحريميّه فى الشريعة، فإطلاق الحجّه على الظنّ مسامحه.

بيان ذلك: أنّ مقدّمات دليل الانسداد على الحكومه لا تنتج حجّيه الظنّ، بل نتيجهها

ص: ٤٠١

١- (١) الوسائل ٢٧: ٢٢، ب ٤ من أبواب صفا القاضى، ح ٦.

٢- (٢) كفايه الاصول ٨٠: ٢.

التبعيض في مقابل الاحتياط، وذلك بالأخذ بالمظنونات دون المشكوكات و الموهومات؛ إذ الاحتياط التام في جميعها بمقتضى العلم الإجمالى موجب لاختلال النظام أو العسر و الحرج، ولا يصح ترجيح المشكوكات و الموهومات على المظنونات لكونه من ترجيح المرجوح على الراجح، فلا بد من الاحتياط في مورد الظن فقط و منشؤه العلم الإجمالى بثبوت التكليف، فكيف يصح إطلاق الحجّة عليه؟!

الثانى: ما عن المحقق العراقى قدّس سرّه (1) من أنّ الشكّ فى الشبهات البدويه قبل الفحص حجّه -يعنى إن كان شرب التتن بحسب الواقع حراما يوجب جريان البراءة قبل الفحص لتنجّز الحرمة الواقعيّه - لعدم جواز إجراء البراءة فى موردها، و مع ذلك لا يجوز إسناد المشكوك إلى الشارع بالبداهه.

ثمّ قال: و هكذا إيجاب الاحتياط فى الشبهات البدويه حجّه و منجّز للواقع بلا إشكال، إلّا أنّه لا يجوز الإسناد فى مورده كما هو واضح.

و الجواب عنه: أنّ الشكّ البدوى قبل الفحص ليس بحجّه، بل الحجّه فى الشبهات البدويه قبل الفحص هو العلم الإجمالى بثبوت التكليف فى الشريعة، فإنّه يوجب اشتغال الذمّه عند عدم وجود المؤمن، و هكذا إيجاب الاحتياط ليس بحجّه، و إنّما هو رافع لموضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فالحجّه هو العلم الإجمالى السابق على الشكّ، إلّا أنّ الشارع جعل مؤمنا فى الشبهات البدويه بعد الفحص، و أمّا قبل الفحص فهو باق على حاله.

و لكن الملازمه المذكوره تحتاج إلى الدليل و لا بدّ من إثباتها، و عدم إثباتها و مشكوكيتها يكفى لعدم تماميّه استدلال الشيخ الأنصارى قدّس سرّه.

الوجه الثانى: هو استصحاب عدم الحجّيه؛ لأنّ حجّيه الأماره من الحوادث

ص: ٤٠٢

و كلّ حادث مسبوق بالعدم.

و أورد عليه الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (١) بأنّ حرمة العمل بالظنّ يكفى فى موضوعها عدم العلم بورود التعبد، من غير حاجه إلى إحراز عدم ورود التعبد به ليجتاج فى ذلك إلى استصحاب العدم ثمّ إثبات الحرمة.

و الحاصل: أنّ أصله عدم الحادث إنّما يجتاج إليها فى الأحكام المترتبه على عدم ذلك الحادث، و أمّا الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفى فيه الشكّ، و لا- يجتاج إلى إحراز عدمه بالأصل، و هذا نظير قاعده الاشتغال الحاكمه بوجوب حصول اليقين بالفراغ فإنّه لا يجتاج فى إجرائها إلى إجراء أصله عدم فراغ الذمّه، بل يكفى فيها عدم العلم بالفراغ.

و اعترض عليه المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (٢) بأمرين:

الأول: أنّ الحجّيه من الأحكام الوضعيه القابله للجعل الشرعى، فيصحّ إجراء الاستصحاب فيها وجودا و عدما، فإنّ استصحاب عدم الحجّيه كاستصحاب عدم الوجوب و عدم الحرمة، فكما أنّه لا- يتوقّف استصحاب عدم الوجوب و الحرمة على أثر آخر وراء عدمها، فكذلك استصحاب عدم الحجّيه بلا انتظار أثر آخر وراء عدم الحجّيه.

الثانى: أنّ الحكم الشرعى إمّا أن يكون مترتبا على الواقع فقط فلا مجال حينئذ إلا للاستصحاب لإحراز الواقع، و إمّا أن يكون مترتبا على الشكّ فقط، فلا- مورد حينئذ إلا للقاعده المضروبه لحكم الشكّ، و قد يكون مترتبا على كلّ من الواقع و الشكّ فيكون المورد قابلا لجريان الاستصحاب و القاعده، إلا أنّ الاستصحاب

ص: ٤٠٣

١- (١) الرسائل: ٣١.

٢- (٢) حاشيه الرسائل: ٤٣.

يجرى دون القاعده لحكومته عليها؛ لحكومته استصحاب الطهاره على قاعده الطهاره.

ولا يخفى أنّ ما نحن فيه من قبيل القسم الأخير، فإنّ حرمة التعيّد كما هي أثر للشكّ في الحجّيه، كذلك أثر لعدم الحجّيه واقعا، فلكلّ من الاستصحاب والقاعده مجال، إلاّ أنّ الاستصحاب يقدّم بنكته الحكومه.

والتحقيق: أنّ هنا عنوانان مستقلّان، وتدلّ على حرمة كلّ منهما أدلّه خاصّه:

أحدهما: عنوان التشريع؛ بمعنى إدخال ما ليس من الدين في الدين، أو إخراج ما هو منه عنه، وهو حرام بلا إشكال، وتعلّق الحرمة على واقعيه التشريع بلا مدخلية لعلم المكلف و جهله فيه، إلاّ أنّ الجهل مانع عن استحقاق العقوبه كما هو الحال في سائر المحرّمات الواقعيه والأدلّه الأربعة تدلّ على حرمة ظاهرا.

و ثانيهما: إسناد ما لا يعلم كونه من الشارع إليه، وهو محرّم أيضا، ويدلّ على حرمة قوله تعالى: **وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَحَيْدُنَا عَلَيْهِمْ آبَاءُنَا وَ اللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (١)**. و أمّا الاستدلال بقوله تعالى:

أَلَمْ لَهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ (٢)، فغير تام؛ لأنّ الافتراء هو الانتساب إلى الله تعالى عمدا و كذبا، وهو أجنبيّ عن انتساب المشكوك فيه إليه تعالى.

و أمّا الأماره المشكوكه الحجّيه فكما أنّه موضوع لحرمة الاسناد إلى الشارع بغير علم، كذلك هو موضوع لحرمة التشريع، و لا مجال لجريان الاستصحاب بلحاظ العنوان الأوّل، فإنّ موضوع الحرمة هو الشكّ الحاصل بالفعل، و مجرد الشكّ و عدم العلم يكفي في ترتّب الحرمة عليها كما قال به الشيخ الأنصاري قدّس سرّه. و أمّا بلحاظ العنوان الثاني فيجرى الاستصحاب، فإنّ إحراز ما ليس من الدين قد يكون وجدانا،

ص: ٤٠٤

١- (١) الأعراف: ٢٨.

٢- (٢) يونس: ٥٩.

وقد يكون بالأصل مثل استصحاب عدم كونه من الدين، و بإدخاله يتحقق عنوان التشريع المحرّم، و على هذا يصحّ ما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه، فالحقّ هنا التفصيل بين العنوانين.

الوجه الثالث: هو ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) من أنّ الحجّه لها أثران:

الأول: التنجيز في صورته الإصابه للواقع، فيوجب استحقاق العقاب على المخالفه، و الثانى: التعذير في صورته عدم الإصابه فلا معنى للعقاب، و من الواضح أنّ موضوع هذين الأثرين هو الحجّيه الفعلية دون الإنشائية، أعنى ما احرز و علم أنّه حجّيه بالفعل، فإذا شكّ في حجّيه شىء يقطع بعدم ترتيب الأثر عليه من التنجيز و التعذير، و ذلك لانتفاء موضوعه. و الدليل على ذلك أنّ الحجّيه هي ما يصحّ أن يحتجّ به المولى على عبده ليقطع عذره، و يصحّ للعبد أن يحتجّ به على المولى ليثبت عذره. و من المعلوم عقلا و وجدانا توقّف هذين الأثرين على العلم بالحجّيه صغرى و كبرى، و لا يترتب على واقع الحجّيه. و هذا هو الصحيح عندى أيضا كما هو واضح.

ص: ٤٠٥

إذا عرفت إمكان التعيّد بالمظنّه ثبوتاً يقع البحث في الأمارات التي قام الدليل على حجّيتها أو ادّعى قيام الدليل على حجّيتها، منها ظواهر الألفاظ و الكلمات، و البحث فيها من جهات:

الاولى: في أنّه لا شكّ في حجّيه الظواهر في الجملة، و منشأ ذلك استقرار بناء العقلاء على العمل بها إجمالاً في جميع امورهم، و معلوم أنّ الشارع في مقام تفهيم مقاصده لم يتّخذ طريقاً خاصّاً لتحقيق هذا الغرض، بل جرى على ما هو المتعارف بين العقلاء من الأخذ بالظواهر، و معناه أنّ الظواهر حجّه عند الشارع إمضاء.

الجهه الثانيه: في أقسام الدلاله، بعد خروج الألفاظ المهمله عن بحث حجّيه الظواهر رأساً اعلم أنّ لكلّ لفظ دلالات ثلاثه:

الاولى: ما تسمّى بالدلاله التصوّريه، أو الوضعيّه و هي انتقال الذهن من استماع اللفظ إلى المعنى الموضوع له، و هذه الدلاله تتوقّف على ثبوت الوضع و العلم به، فهي

لا تنفك عن اللفظ سواء صدر من متكلّم نائم أو سكران أو التلفزيون.

الدلالة الثانيه: وتسمّى بالدلالة التصديقيه الاولى، وهى دلالة اللفظ على كون المعنى مرارا للمتكلم بالإرادته الاستعماليه، أى دلالة اللفظ على أنّ المتكلم أراد تفهيم المعنى الموضوع له فاستعمله فيه.

و معلوم أنّ هذه الدلالة تتوقّف زائدا على ثبوت الوضع و العلم به على إحراز كون المتكلم فى مقام تفهيم مراده و ملتفتا إلى مفهوم كلامه، و عدم نصب القرينه المتصله على خلاف المعنى الموضوع له؛ إذ مع ذكر قرينه «يرمى» مثلا فى قوله:

«رأيت أسدا يرمى» لا تدلّ كلمه «أسد» على أنّ المتكلم أراد تفهيم المعنى الحقيقى، فيعتبر فى هذه الدلالة أربعة خصوصيات: ١- الوضع. ٢- العلم بالوضع. ٣- كون المتكلم فى مقام التفهيم. ٤- عدم اشتمال الكلام على القرينه المتصله.

الدلالة الثالثه: الدلالة التصديقيه الثانيه، وهى دلالة الكلام على كون المعنى مرادا للمتكلم بالإرادته الجدّيه، و هذه الدلالة تتوقّف زائدا على ثبوت الخصوصيات الأربعة المذكوره على أمرين آخرين: أحدهما: كون المتكلم فى مقام الجدّ لا- فى مقام الهزل مثلا- و ثانيهما: عدم وجود قرينه منفصله على إرادته خلاف الظاهر من الكلام؛ لأنها تكشف عن عدم كون المعنى مرادا للمتكلم بالإرادته الجدّيه، و لذا قلنا فى مبحث العام و الخاص: إنّ الخاص المتصل يمنع عن أصل انعقاد ظهور العام فى العموم، و أمّا الخاص المنفصل فلا يمنع عن انعقاد الظهور، إنّما يكشف عن عدم كون العموم مرادا للمتكلم بالإرادته الجدّيه.

الجهه الثالثه: فى الخصوصيات المعتره فى كلمات الشارع لاستفاده الحكم الشرعى منها:

الاولى: إحراز أصل صدور الكلام من الشارع، إمّا مباشره و إمّا مع الواسطه، و الواسطه قد تكون من قبيل الخبر المتواتر، و اخرى الخبر المستفيض، و ثالثه الخبر

الواحد-بناء على حجّيته-و هذه الخصوصيّة من مختصّات السنّه لا تعتبر في الكتاب بلحاظ كونه قطعىّ الصدور،و طريق إحراز القرآنيه منحصر بالتواتر فقط.

الثانيه:إحراز ظهور مفردات الكلام و الهيئات التركيبية،و لا بدّ من استفادته من قول أهل اللغه و التبادر،و لا بدّ من إحراز كيفيه الاستعمال من طريق علائم الحقيقه و المجاز.

الثالثه:إثبات جهه الصدور،بأنّ الكلام إنّما صدر لأجل بيان الحكم الواقعي لا لجهه أخرى من تقيّه و غيرها،و معلوم أنّ المراد الجدّى في باب التقيّه هو المراد الاستعمالي،و لكن الغرض من صدور الكلام يكون حفظ النفس المحترمه أو أساس المذهب لا بيان الحكم الواقعي.

الرابعه:إثبات الإراده الاستعماليه،فإنّها قد تكون مشكوكه لنا،فإذا قال متكلّم:«رأيت أسدا»مثلا- و شككنا في أنّ مراده من كلمه«الأسد»هو المعنى الحقيقي أو المجازى و لعلّه كان مراده المعنى المجازى و عدم ذكر قرينه«يرمى»يكون مستندا إلى النسيان و الغفله و الخطأ فالمرجع هنا على قول المشهور في باب المجاز-أى استعمال اللفظ في غير ما وضع له-هو أصاله الحقيقه،و على ما هو المختار فيه-أى استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي و الموضوع و لكن ادّعاء-يكون المرجع أصاله عدم النسيان و الغفله و الخطأ،فعلى كلا القولين يحمل الكلام على المعنى الحقيقي.

و يستفاد من كلام الشيخ الأنصارى قدّس سرّه (1) أنّ المرجع هنا أصاله عدم القرينه،مع أنّه ليس لنا أصل زائد على الأصلين المذكورين،فلذا اعترض عليه المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (2)و الحال أنّه أيضا ذكر ما هو يرتبط بالمراد الجدّى لا بالمراد الاستعمالي،فاختلط بينهما.

ص: ٤٠٩

١-١) الرسائل: ٣٤.

٢-٢) انظر كفايه الاصول ٦٥: ٢.

الخامسة: إثبات الإرادة الجديّة، فإذا شككنا في تعلق الإرادة الجديّة بما تعلّقت به الإرادة الاستعماليّة يكون المرجع هنا أصاله التّطابق بين الإرادتين إن لم يكن الدليل على خلافه، وهذه من الاصول العقلائيّة، ولكنها تجري في الأدلّة الشرعيّة أيضا بلحاظ عدم اتّخاذ الشارع طريقا خاصّا في مقام التّفهيم و التّفهم.

و أمّا أصاله الظهور التي نراها كثيرا ما في كلام المحقّق الخراساني قدّس سرّه فإن كانت بالنسبة إلى تشخيص المراد الاستعمالي فقد عرفت أنّ هنا ليس أصلا زائدا على الأصليين المذكورين، وإن كانت بالنسبة إلى تشخيص المراد الجديّ فهي أصاله التّطابق المذكوره، وليس لنا أصل آخر باسم أصاله الظهور، فالبحث عن حجّيه الظواهر يكون بداعي وجدان الطريق لاستكشاف المراد الجديّ.

و لا يخفى أنّ منشأ الشكّ في المراد الاستعمالي في باب الروايات إن كان احتمال نسيان الراوي و خطّاه في نقل القرينه فالمرجع أصاله عدم الخطأ و النسيان، و احتمال الخطأ و النسيان و السهو بالنسبة إلى نفس الشارع منتف رأسا.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الأقوال في حجّيه الظواهر متعدّده، و القول المشهور و الموافق للتحقيق أنّها حجّيه مطلقا، سواء أفادت الظنّ بالوفاق أم لا، و سواء كان الظنّ بالخلاف أم لا، من غير فرق في ذلك كلّ بين من قصد إفهامه بها و بين من لم يقصد، و لا بين ظواهر الكتاب و غيره.

القول الثاني: إنّ حجّيه الظواهر مشروطه بحصول الظنّ بالوفاق أي الظنّ بإرادته المتكلّم لها، فمع عدمه لا تكون حجّيه.

القول الثالث: إنّ حجّيه الظواهر مشروطه بعدم حصول الظنّ بالخلاف، فمع الظنّ بالخلاف لا حجّيه لها.

و الجواب عنها: أنّ المرجع في حجّيه الظواهر هو بناء العقلاء، و معلوم أنّ العقلاء لا يعذرون العبد الذي خالف لظاهر كلام مولاه إذا اعتذر عن المخالفه بعدم الظنّ

بالوفاق، أو بحصول الظنّ بالخلاف، فالظنّ بالخلاف غير قادح في حجّيه الظواهر، فضلا عن عدم الظنّ بالوفاق.

القول الرابع: ما أفاده المحقق القمي قدّس سرّه (1) من التفصيل بين من قصد إفهامه بالكلام و بين من لم يقصد، فيكون الكلام حجّج للأوّل دون الثاني، و وجه الفرق بينهما هو: أنّ عدم إرادته الظاهر بالنسبة إلى من قصد إفهامه لا- بدّ و أن يكون لأحد الاحتمالين:

أحدهما: غفله المتكلم عن نصب القرينه على إرادته خلاف الظاهر.

ثانيهما: غفله المخاطب المقصود بالفهام و عدم التفاته إلى القرينه المنصوبه من قبل المتكلم، و من الواضح أنّ العقلاء لا يعتنون بكلا الاحتمالين؛ لأصالة عدم الخطأ و الغفله.

و أمّا بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه فليس احتمال إرادته خلاف الظاهر منحصرا بهذين الأمرين كي يرفع بأصالة عدم الخطأ و الغفله، بل من الممكن أن تكون بين المتكلم و من قصد إفهامه قرينه حالته أو مقالته على إرادته خلاف الظاهر و اختفت على من لم يقصد إفهامه، و ليس هنا أصل عقلائي يرفع هذا الاحتمال.

ثمّ إنّ رتبّ على هذا التفصيل ثمره انسداد باب العلم و العلمى فى معظم الأحكام الشرعيّه؛ لأنّ ظواهر الكتاب و الأخبار ليست حجّج من باب الظنّ الخاصّ فى حقّنا، و ذلك لاختصاص حجّيتها بالمشافهين و المقصودين بالإفهام، فإنّ خطابات القرآن غير متوجهة إلينا، و الروايات أكثرها أجوبه عن الأسئلة فهى متوجهة إلى خصوص الرواه السائلين دون غيرهم، و عليه فيكون العمل بالآيات و الأخبار من باب الظنّ المطلق الذى هو حجّج بدليل الانسداد.

ص: ٤١١

(١- ١) انظر قوانين الاصول ٣٩٨:١-٤٠٣ و ١٠٣:٢.

و الجواب عنه أولاً: أن أساس حجّيه الظواهر هو بناء العقلاء، و بعد المراجعة إليهم نستفاد أنه لا فرق بين من قصد بالإفهام و غيره في حجّيه الظواهر، و يدلّ عليه عدم الفرق في سبّ الإنسان بين حضوره و غيابه عندهم، و هكذا صحّحه الشهاده بالإقرار من كلّ أحد سمع ذلك الإقرار، فإذا سمع زيد شخصاً يقول: «لعمرو علىّ مائة تومان» يصحّ لزيد أن يشهد بالإقرار و إن لم يكن مقصوداً بالإفهام، و نستكشف من ذلك عموم بناء العقلاء في الأخذ بالظواهر.

و ثانياً: أنّ الثمره التي ربّتها على كلامه - من عدم حجّيه ظواهر الكتاب و الروايات المتضمّنه للجواب و السؤال إلاّ من باب الظنّ المطلق و طريق دليل الانسداد - ليست بصحيحه و إن كان أصل التفصيل صحيحاً، فإنّ الخطابات القرآنيه و إن كانت مختصّه به بالحاضرين في مجلس التخاطب فقط لا يستلزم لاختصاص من قصد بالإفهام أيضاً بهم؛ إذ يمكن أن يكون المخاطب خاصّاً، و المقصود بالإفهام عامّاً بحيث يشمل جميع المؤمنين إلى يوم القيامة، و النسبه بين هذين العنوانين عموم من وجه لا التساوى، مع أنّ الرواه كانوا يتعلّمون الأحكام لا - لعمل أنفسهم و ابتلائهم بها فقط، بل الغرض انتقالها إلى الآخرين لينشروا أحكام الإسلام و حفظها للحوزات الشيعيه و المجامع العلميه في عصر الغيبه، فلا - مجال لتوهم حجّيه ظواهر الكتاب و الروايات من طريق الظنّ المطلق و جدانا و إنصافاً، و لا فرق بين آيه الصوم و آيه الحجّ في العموميّه عند العقلاء.

القول الخامس: التفصيل بين ظواهر الكتاب و ظواهر الروايات بحجّيه الثاني دون الأول، هذا هو مختار أصحابنا الاخباريين.

و نذكر أولاً أدلّه حجّيه ظواهر الكتاب ثمّ الجواب عن شبهات الاخباريين.

و نستفاد حجّيه ظواهر الكتاب من وجوه متعدّده بعد ملاحظه عدم اتّخاذ الشارع طريقاً خاصّاً للتفهيم و التفهيم سوى الطريق المتداول بين العقلاء في محاوراتهم

الأول: أن الغرض من نزول القرآن تفهيم الناس معانيه والعمل به كي ينالوا السعادة الدنيوية والاخروية، وينجوا من الهلكة الأبدية، فإن القرآن هو: تبياناً لكل شيء (١) وكتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور (٢) وهدى وموعظة للمتقين (٣)، ولا يخفى أن ظواهر الكتاب من محكماته لا- مشابهاة، فلا- محاله تكون ظواهر الكتاب حجة، وإلا كيف يكون كتاب الهداية والموعظة والمخرج إلى النور؟!

الوجه الثاني: أن القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة لرسول الله صلى الله عليه وآله إلى يوم القيامة، وقد تحدى جميع البشر من الأولين والآخرين على أن يأتوا بمثله، فقال سبحانه وتعالى: قُلْ لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً (٤) ونحو ذلك. ومعلوم أن التحدى وتحريك المخالفين بالإتيان بمثل القرآن دليل على حجية ظواهر الكتاب، فإن الإتيان بمثله متوقف على فهم القرآن والالتفات إلى مفاهيمه ولو لم يفهم مقاصد القرآن من ألفاظه وكان من قبيل الرموز والألغاز التي لا تفهم ولا تعرف لا مجال للتحدى.

الوجه الثالث: ما يكون متواتر عند الخاصه والعامه أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إننى تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله وعترتى أهل بيتى، وأنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض (٥).

ص: ٤١٣

١- ١) النحل: ٨٩.

٢- ٢) إبراهيم: ١.

٣- ٣) المائدة: ٤٦.

٤- ٤) الإسراء: ٨٨.

٥- ٥) الوسائل ٣٣: ٢٧-٣٤، ب ٥ من أبواب صفات القاضى، ح ٩.

و معلوم أنّ معنى التمسك بكتاب الله ليس مجرد الاعتقاد بأنّه نازل من عند الله تعالى و أنّه معجزه خالده لرسول الله صلى الله عليه و آله بل معنى التمسك به الموجب لعدم تحقّق الضلاله هو الأخذ به و العمل بما فيه و جعله إماما فى جميع شئون الحياه، و هذا كلّه لا يجتمع مع عدم حجّيه ظواهر الكتاب.

الوجه الرابع: الروايات الكثيره الداله على عرض الأخبار الواصله إلينا على الكتاب و طرح ما خالف منها كقوله عليه السّلام: ما خالف قول ربّنا لم نقله (١).

و معلوم أنّ تعيين المخالف عن غيره و تمييزه عمّا سواه قد أوكل إلى فهم العرف، فإنّهم هم المرجع فى تشخيص ذلك، و عليه فلا محيص عن حجّيه ظواهر الكتاب، و إلّا كيف يمكن للعرف تشخيص المخالف عن غيره؟!

و لا يخفى أنّ هذه الضابطه تختصّ بالموارد المشكوكه، و إلّا بعد إثبات صدور الروايه عن المعصوم عليه السّلام و لو بواسطه خبر الواحد لا بدّ من الأخذ بها و إن كانت مخالفه لظاهر الكتاب.

الوجه الخامس: الأخبار الوارده فى ردّ الشروط المخالفه للكتاب منها صحيحه عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: سمعته يقول: من اشترط شرطا مخالفا لكتاب الله فلا يجوز له، و لا يجوز على الذى اشترط عليه، و المسلمون عند شروطهم ممّا وافق كتاب الله عزّ و جلّ (٢).

و المرجع فى تشخيص الشرط المخالف هو العرف، و هو لا يقدر على ذلك إلّا بعد المراجعه إلى الكتاب و فهم مقاصده من ظواهره.

الوجه السادس: الروايات التى تدلّ بوضوح على أنّ الأئمّه عليهم السّلام أرجعوا الرواه

ص: ٤١٤

١- ١) انظر الوسائل ١٠٦: ٢٧ ب ٩ من أبواب صفات القاضى.

٢- ٢) الوسائل ١٦: ١٨، ب ٦ من أبواب الخيار، ح ١.

إلى القرآن الكريم، منها: ما رواه زراره عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت لأبي جعفر:

ألا- تخبرني من أين علمت وقلت: إنَّ المسح ببعض الرأس و بعض الرجلين؟ فأجاب عليه السلام: لمكان الباء في قوله تعالى: فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَاَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ (١)(٢).

و من المعلوم أنَّ السؤال كان لأجل عدم الالتفات إلى وجود الباء، لا لأجل عدم ظهور الباء في التبويض عند السائل، وإلا لما صحَّ الاختصار في مقام الجواب بقوله عليه السلام: «لمكان الباء» من دون التنبيه على ظهورها في التبويض.

أدله القائلين بعدم حجيه ظواهر الكتاب:

لا- يخفى أنَّ بعضها ناظر إلى منع الصغرى يعني إنكار أصل الظهور للكتاب، و بعضها الآخر ناظر إلى منع الكبرى يعني إنكار حجيه ظواهر الكتاب.

الدليل الأوّل: أنَّ الأخذ بظاهر الكتاب من التفسير بالرأى، و قد نهت الروايات الكثيره عن تفسير القرآن بالرأى، كقوله عليه السلام: من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار (٣).

و هو ظاهر في أنَّ حمل ألفاظ القرآن على مصاديقها الظاهره تفسير بالرأى، و معلوم أنَّ ظاهر الروايات حجّه، و إن كان مصداق المتيقّن للتفسير بالرأى هو تفسير متشابهات القرآن و مجملاته.

و الجواب عنه أوّلاً: أنَّ التفسير بحسب اللغه و العرف هو كشف القناع و إظهار أمر مستور، فلا- يكون منه حمل اللفظ على ظاهره؛ لأنّه ليس بمستور حتّى يكشف.

ص: ٤١٥

١-١ (١) المائده: ٦.

٢-٢ (٢) الوسائل ج ١، الباب ٣٦ من أبواب الوضوء ح ١.

٣-٣ (٣) عوالي اللآلى ٤٣٤: ١.

و ثانيا: سلّمنا أنّ حمل اللفظ على ظاهره من التفسير إلاّ أنّه ليس من التفسير بالرأى حتّى يكون مشمولا للروايات الناهيه، وإنّما هو تفسير بما يفهمه العرف من اللفظ.

و ثالثا: لو سلّم شمول الروايات الناهيه بإطلاقتها لحمل اللفظ على ظاهره لكونه من التفسير بالرأى إلاّ أنّه لا محيص عن حمل الأخبار الناهيه على غير الظواهر، و اختصاصها بالموارد المتيقّنه من التفسير بالرأى، و ذلك لما هو مقتضى الجمع بينها و بين الأخبار المتقدّمه التى يستفاد منها حجّيه ظواهر الكتاب.

الدليل الثانى: أنّه لا شكّ فى أنّ القرآن الكريم قد منع عن العمل بالمتشابه، فقال عزّ من قائل: مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ (١). و المتشابه هو ما كان ذا احتمالين فيشمل الظواهر، و لا أقلّ من احتمال شمول المتشابه للظواهر و هو يكفى فى الحكم بعدم الحجّيه.

و الجواب عنه: أنّ المراد من شمول المتشابه للظواهر إن كان أنّه صريح فى الشمول، بمعنى أنّ مصداقيه الظواهر للمتشابه أمر قطعى لا- ريب فيه، فبطلان هذا الزعم بمكان من الوضوح؛ إذ يلزم عليه أن يكون أكثر الاستعمالات المتداوله فى المحاورات العرفيه من المتشابه، نظرا إلى أنّ دلالتها على المعنى من باب الظهور لا النصّ و هو كما ترى.

و إن كان المراد من الشمول أنّه ظاهر فيه فيلزم- مضافا إلى المنع عن الشمول- إثبات عدم حجّيه ظواهر الكتاب بالظاهر المفروض كونه من المتشابه، و هو باطل بالبدهاه.

ص: ٤١٦

و إن كان المراد منه احتمال شمول المتشابه للظواهر فيرد عليه-مضافا إلى منع الاحتمال-أن مجرد احتمال الشمول لا يوجب سلب الحجية عن الظواهر. و هذان الدليلان ناظران إلى منع الكبرى.

الدليل الثالث: ما يكون مفاده منع الصغرى و له تقريبات متعدده و جميعها يرجع إلى أن القرآن مشتمل على معانى شامخه و مطالب غامضه و علوم متنوعه و معارف عاليه تقصر أفهام الناس عن الوصول إليها و الإحاطه بها، إلا الراسخون فى العلم من العتره الطاهره عليهم السّلام. على أن بعض ألفاظ القرآن من قبيل الرموز كما هو الحال فى فواتح السور، و هى غير مفهومه إلا للمعصومين عليهم السّلام.

و نضيف إليه ما ذكره الأئمه عليهم السّلام للمخالفين كما فى مرسله شعيب بن أنس عن أبى عبد الله عليه السّلام أنه قال لأبى حنيفه: أنت فقيه العراق؟ قال: نعم، قال: فبأى شىء تفتيهم؟ قال: بكتاب الله و سنّه نيّه صلى الله عليه و آله، قال: يا أبا حنيفه تعرف كتاب الله حق معرفته، و تعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: نعم، قال: يا أبا حنيفه لقد ادّعت علما، و يلک ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، و يلک ما هو إلا عند الخاص من ذريّه نبينا محمّد صلى الله عليه و آله و ما ورثك الله تعالى من كتابه حرفا (١).

و كما فى روايه زيد الشحام قال: دخل قتاده على أبى جعفر عليه السّلام فقال له: أنت فقيه البصره؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال: بلغنى أنك تفسّر القرآن؟ قال: نعم- إلى أن قال:- يا قتاده إن كنت قد فسّرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت و أهلكت، و إن كنت قد فسّرت من الرجال فقد هلكت و أهلكت- إلى أن قال:- و يحك يا قتاده إنّما يعرف القرآن من خوطب به (٢).

ص: ٤١٧

١- (١) الوسائل ٢٧: ٤٧، ب ٦ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٧.

٢- (٢) الكافى ٣١١: ٨، ح ٤٨٥.

و الجواب عنه: أن اشتمال القرآن للمطالب الغامضة و المعارف العاليه لا يوجب لنفى حجّيه ظواهره؛ إذ ليس كلّها كذلك، بل منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب، و الظواهر من هذا القبيل، و نحن لا نقول باتّباع المتشابهات التي تحقّقت فيه لمصالح، و نفى حجّيه ظواهره التي يعرفها أهل اللسان ينافى مع كونه كتاب الهدايه و المعجزه الخالده كما مرّ منّا، و كما أنّ اشتمال القرآن للرموز لا يرتبط بظواهره و حجّيتها.

و أمّا الروايه الاولى فظاهره في أنّ الاعتراض على أبي حنيفه كان لأجل ادّعائه معرفه القرآن حقّ معرفته بجميع خصوصياته، فقوله عليه السّلام: «ما ورثك الله من كتابه حرفا» يعنى حرفا يحتاج إلى تعليم من الله تعالى لا أنّه لا يفهم من القرآن شيئا أصلا، و هذا خارج عن محلّ البحث، فإنّ الظواهر لا- تحتاج إلى تعليم من الله تعالى، و أمّا ما يحتاج إلى التعليم فعلمه مختصّ بالأئمّه المعصومين عليهم السّلام، كما تدلّ عليه الروايه الوارده في تفسير آيه اللّذي عنده علم من الكتاب (١): «أنا نعلم بالكتاب كلّ (٢).

و أمّا الروايه الثانيه: فالتوبيخ فيها إنّما هو على تصدّي قتاده لتفسير القرآن، و الأخذ بظاهر الكلام لا يعدّ تفسيراً فضلاً عن التفسير بالرأى كما ذكرناه.

الدليل الرابع: إنّنا نعلم إجمالاً- بوجود قرائن منفصله في الروايات على خلاف ظواهر الكتاب من المخصّصات و المقيّدات و القرائن على المجاز، أو نعلم إجمالاً بوجود قرائن متّصله التي لم تصل إلينا و حذف عن الكتاب، و هذا العلم الإجمالي يمنع عن العمل بظواهره، فالقرآن و إن كان له ظهور في حدّ ذاته، إلاّ أنّه مجمل حكماً و بالعرض.

و الجواب عنه: بلحاظ وجود قرائن منفصله ظاهر، فإنّ العلم الإجمالي المذكور

ص: ٤١٨

١-١) النمل: ٤٠.

٢-٢) الكافي ١: ٢٣٠، ح ١.

لا يوجب سقوط ظواهر الكتاب عن الحجّيه و إنّما يوجب لزوم الفحص عن المخصّص و المقيّد و القرينه على المجاز قبل العمل بها، و إلاّ لوجب الحكم بعدم جواز العمل بالأخبار المرويّه عن الأئمّه عليهم السّلام لوجود العلم الإجمالي المذكور فيها أيضا، مع أنّ المستدلّ لا يقول به.

و أمّا العلم الإجمالي بوجود قرائن متّصله فالجواب عنه أولا: أنّ هذا يبتنى على القول بتحريف القرآن بالنقيصه، فلا يكون محلّ البحث عنه في الاصول، بل لا بدّ من البحث عنه في مقدّمات التفسير.

و ثانيا: أنّ اتّهام التحريف بالمذهب الحقهّ يأتي من الاستعمار و الأجنب للأغراض الشيطانيه، و إن كان أساس هذا الاتّهام وجود الروايات الجعليه في الكتب الروائيه، و عدم تحقيق بعض العلماء في هذه المسأله، و مقالته بما لا يكون من شأنه.

فلا يصحّ إنكار حجّيه ظواهر الكتاب باستناد التحريف فيه، فإنّه مخالف لنظر المحقّقين من العلماء، و مخالف لكونه معجزه خالده لرسول الله صلّى الله عليه و آله.

نعم، يتحقّق الاختلاف في القراءه، و كذا في تواتر القراءات السبع أو العشر و عدمه. و التحقيق عدم تواترها، فإنّه إن كان المراد بتواترها هو التواتر عن مشايخها و قرائها، فيرد عليه أولا: أنّ لكلّ من القراء السبع أو العشر راويين روياء قراءته إمّا من دون واسطه و إمّا مع الواسطه. و من المعلوم أنّه لا يتحقّق التواتر بمثل ذلك، أضف إلى ذلك أنّ بعض هؤلاء الرواه لم تثبت وثاقته. و ثانيا: أنّه على تقدير ثبوت التواتر لا يترتّب أثر على ذلك بالنسبه إلينا، ضروره أنّ القراء ليسوا ممّن يكون قوله حجّه علينا، و لا دليل على اعتبار قولهم.

و إن كان المراد بتواتر القراءات تواترها عن النبيّ صلّى الله عليه و آله كما هو الظاهر من قولهم، بمعنى أنّه صلّى الله عليه و آله بنفسه قرأ على وفق تلك القراءات المختلفه، فيرد عليه أولا: ما عرفت

من عدم ثبوتها بنحو التواتر عن مشايخها وقرائها، فكيف بثبوتها عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَذَلِكَ؟! أو ثانياً: احتجاج كل واحد من القراء على صحته قراءة و إعراضه عن قراءه غيره دليل قطعي، على أن هذه القراءات مستنده إلى اجتهادهم و آرائهم؛ إذ لو كانت بأجمعها متواتره عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فلا حاجة في إثبات صحتها إلى الاحتجاج والاستدلال، و لم يكن وجه للإعراض عن قراءه غيره، و لا لترجيح قراءته على قراءه الغير.

و من هنا نستفاد عدم حججه هذه القراءات، و أنه لم يقم دليل على جواز الاستدلال بها، فليس شيء منها بحججه بحيث يصح الاستدلال بها على الحكم الشرعي و إن كان مفاد بعض الروايات القراءه بها.

حججه قول اللغوي

قد ثبت حججه ظواهر كلام الشارع بلا- فرق بين ظواهر الروايات و ظواهر الكتاب، و أما إذا لم ينعقد ظهور للكلام فهل يصح إحراز الظهور بقول اللغوي ليكون قوله حججه من باب الظن الخاص أو الظن المطلق أم لا؟

فنقول: إن أفاد قوله العلم أو الاطمئنان بالوضع فلا إشكال في حججه، و أما إن أفاد الظن أو لم يفيد في حججه خلاف، فالمشهور بين المتقدمين حججه، و قد نسب إلى السيد المرتضى قدس سره دعوى الإجماع عليه، إلا أن المشهور بين علمائنا المتأخرين هو عدم الحججه، و هذا هو الأقوى؛ إذ لا دليل على حججه قول اللغوي بأن هذا اللفظ ظاهر في ذاك المعنى، فإن المتيقن من سيره العقلانيه إنما هو حججه الظواهر بعد الفراغ عن أصل الظهور، كما هو واضح.

و يمكن أن يستدل على حججه قول اللغوي بعنوان الظن الخاص بوجوه:

الأول: الإجماع القولي، حيث ادعى الإجماع على العمل بقول اللغوي.

و فيه أوّلاً: أنّ الإجماع القولى المحضّله منه غير حاصل؛ لأنّ كثيرا من العلماء لم يتعرّضوا لهذا البحث أصلاً، و المنقول منه ليس بحجّه.

و ثانياً: أنّه على فرض تسليم الإجماع لا- يمكن الاعتماد عليه هنا لاحتقال مدركيته، فليس هنا إجماع تعيدي كاشف عن رأى المعصوم عليه السّلام؛ إذ من المحتمل قويا أن يكون مستند المجمعين الوجوه الآتية؛ مع أنّه لم يحرز صحّه نسبه ادّعاء الإجماع إلى السيّد المرتضى قدّس سرّه.

الثانى: الإجماع العملى، حيث استقرّت سيره العلماء على الرجوع إلى قول اللغوى فى كشف معانى الألفاظ، و الاستشهاد بقولهم فى مقام الاحتجاج و الاستدلال.

و فيه أوّلاً: أنّ رجوع العلماء إلى اللغويين لو سلّم فإنّما هو فيما يتسامح كتفسير خطبه أو بيان شعر أو معنى روايه غير متعلّقه بالحكم الشرعى، و أمّا فى مقام استنباط الحكم الشرعى فلا.

و ثانياً: لو سلّمنا أنّ رجوع العلماء إليهم كان فى مقام الاستنباط أيضاً، إلّا- أنّ ذلك لا ينفع شيئاً؛ إذ يمكن أن يكون من جهه حصول الاطمئنان و الوثوق من قولهم، لا من جهه حجّيه قولهم بما هو، فلا ينطبق هذا الدليل مع المدّعى، فإنّ المدّعى حجّيه قول اللغوى و لو لم يفيد ظناً، و الدليل يختصّ بما أفاد قوله العلم أو الاطمئنان.

الثالث: أنّ اللغوى من أهل الخبره فى تشخيص معانى الألفاظ، و قد استقرّ بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبره فى كلّ فنّ من دون اعتبار العدد و العداله، كما هو الحال فى رجوعهم إلى الأطباء و المهندسين، و من الواضح عدم ثبوت الردع الشرعى عن بنائهم، فىكون قول اللغوى حجّه.

و فيه أوّلاً: أنّ اللغوى لا- يخبر عن المعنى الحقيقى ليرجع إليه فى تعيين الأوضاع اللغويه، و تمييز المعانى الحقيقيه عن المجازيه، و إنّما شأنه هو الإخبار عمّا يستعمل فيه

اللفظ حقيقه كان أو مجازاً، فلذا يذكر اللغوي لكل كلمه معاني متعدده، وهذا لا يكفى لحججه قول اللغوي، و معلوم أنّ ذكر معنى من المعاني أو لا -لا- يدلّ على كونه هو المعنى الحقيقي للفظ دون البقيّه، فإنّه منقوض بالألفاظ المشتركة، إذ لا بدّ فيها من ذكر معانيها بالترتيب باللغوي ليس من أهل الخبره بالنسبه إلى تشخيص المعاني الحقيقيّه و تعيين ظواهر الألفاظ، و أمّا خبرويته في الاستعمال فلا أثر لها.

و ثانياً: أنّ التمسّك ببناء العقلاء إنّما يصحّ فيما إذا احرز كونه بمرأى و مسمع من المعصوم عليه السّلام حتّى يستكشف من سكوته رضاه، و لم يحرز رجوع الناس إلى صناعه اللغه في زمن المعصومين عليهم السّلام، بل رجوعهم إليها أمر حادث بعد الأئمه المعصومين عليهم السّلام فلا دليل لإمضاء الشارع له.

و لكنّه قابل للمناقشه بأنّ إمضاء الرجوع إلى أهل الخبره يوجب إمضاء الرجوع في الموارد الجزئيه أيضاً، و لا يحتاج كلّ مورد إلى إمضاء على حده، فهو يكفى في جميع الموارد، إلاّ أن يتحقّق ردع خاصّ.

و أمّا الدليل لحججه قول اللغوي بعنوان الظنّ المطلق فهو أنّ باب العلم و العلمى منسّد إلى فهم كثير من معاني الألفاظ، فيتعيّن العمل بقول اللغوي لكونه مفيداً للظنّ، و هذا ما يسمّى بالانسداد الصغير، أى انسداد باب العلم و العلمى في بعض الموضوعات.

و فيه: أنّ انسداد باب العلم أو انفتاحه في اللغه لا يترتب عليه أثر أصلاً؛ لأنّ العبره بالانسداد الكبير، أى انسداد باب العلم و العلمى في معظم الأحكام الشرعيّه، فإنّ تتمّت مقدّمات الانسداد الكبير صحّ العمل بمطلق الظنّ سواء حصل من قول اللغوي أو من غيره، و سواء كان باب العلم منسّداً في اللغه أو منفتحاً. و أمّا مع عدم تماميتها فلا يجوز الرجوع إلى الظنّ، بل لا بدّ من الرجوع إلى العلم أو العلمى من الأمارات المعبره، و إلاّ فالمرجع هو الاصول العمليه عند فقدان العلم و العلمى.

و العنوان فى هذا البحث أنّ الإجماع المنقول بالخبر الواحد حجّه أم لا؟

و بالمناسبه وقع البحث فى ملاك حجّيه الإجماع المحصّل، و لكن لا بدّ لنا قبل ذلك من ذكر مقدّمه و هى أنّ الإجماع بما هو إجماع لا- حجّيه له عند الإماميّه ما لم يكشف عن قول المعصوم عليه السّلام، فالحجّه عندهم فى الحقيقه هو المنكشف بالإجماع، فيدخل حينئذ فى السنّه، و لا يكون دليلاً مستقلاً فى مقابلها، و أمّا جعله أحد الأدلّه الأربعة فليس إلّا من باب المماشاه مع العامّه حيث إنهم يقولون بحجّيه الإجماع بما هو إجماع.

و استدلّوا لذلك بأحاديث رووها عن النبىّ صلّى الله عليه و آله مضمونها: لا تجتمع امتى على خطأ (1)، فإنّها شهاده منه صلّى الله عليه و آله بعصمه مجموع الامّه، فيكون الإجماع حجّه.

و الجواب عنه: على فرض صحّتها سندا أنّ لمثل هذه الروايه عنوان الخبريّه من ناحيه رسول الله صلّى الله عليه و آله بعصمه اتّفاق مجموع الامّه عن الضلاله، و لكنّه لا يثبت بالخبر

ص: ٤٢٣

١-١) تأويل مختلف الحديث (ابن قتيبه): ٢٥.

الواحد؛ لكونه حجّه في الأحكام الشرعيّه، و أمّا شمول أدلّه حجّيه الخبر الواحد للموضوعات الخارجيه فهو محلّ البحث و التأمل.

مع أنّ المراد من الاجتماع في الروايه لا- يكون اجتماع الامّه من زمان رسول الله صلى الله عليه و آله إلى يوم القيامة، كما أنّ المراد منه هو الاجتماع الاختياري لا- الاجتماع القهري و الإجباري، كأنّه صلى الله عليه و آله يقول: إنّ من عنايات الباري بامتّي عصمه اتّفاق مجموع الامّه عن الضلاله.

إذا عرفت هذا فنقول: كيف يصحّ إجماع المدعى على بيعه أبي بكر أن يجعل أساسا للمذهب، مع أنّه ليس إلاّ اجتماع جمع من الصحابه من أهل المدينة فقط و مخالفه جمع كثير من الصحابه و عدم بيعتهم حتّى توفّي و أخذ البيعه الإجباريه من جميع المسلمين؟! فنفس هذه الروايه تدلّ على خلاف مقصودهم كما هو واضح.

على أنّه لا- دليل لقول المتأخّرين من العاّمه من كون الإجماع عباره عن اتّفاق أهل الحلّ و العقد، أو اتّفاق العلماء و المجتهدين، أو اتّفاق أهل المدينة و نحو ذلك.

و الإجماع المحصّل عند علمائنا الإماميه لا- يكون حجّه إلاّ- إذا كشف كشافا قطعيا عن قول المعصوم عليه السّلام و قد ذكر الأصحاب و جوها لكيفيّه استكشاف قوله عليه السّلام:

الأوّل: أنّ منشأ القطع بقوله عليه السّلام هو الحسن، كما إذا سمع قوله عليه السّلام في جملة جماعه لا يعرف أعيان بعضهم و يعلم إجمالا بدخول المعصوم عليه السّلام فيهم، فيحصل له القطع بقوله عليه السّلام في أقوال المجمعين على سبيل القطع من دون أن يعرف بشخصه، و يعبر عنه بالإجماع الدخولي، و لا يضرّ مخالفه أفراد معلوم النسب بالإجماع، و هذه الطريقه كانت معروفه عند قدماء الأصحاب إلى زمان السيّد المرتضى قدّس سرّه.

و فيه: أنّ هذه الطريقه لا- تتحقّق غالبا إلاّ- لمن كان موجودا في عصر الإمام عليه السّلام، و أمّا حال الغيبه فلا، خصوصا مسأله السماع عن نفس الإمام عليه السّلام.

الوجه الثانى: أن يكون منشأ القطع هو الحسّ أيضا، و ذلك للتشرف إلى حضره الإمام الحجّج عليه السّلام و سماع الحكم منه مباشرة، كما قد يحصل ذلك لبعض حمله أسرار الأئمة عليهم السّلام فيظهر ما أطلع عليه فى مقام البيان بصوره الإجماع جمعا بين امتثال الأمر بإظهار الحقّ و النهى عن إفشاء الرّؤية.

وفيه: أنّ ترك ذكر منشأ الإجماع و التشرف ممّن تشرف بمحضره عليه السّلام يوجب مجهوليته مستند الإجماع، و معه يسقط عن درجه الاعتبار؛ إذ ليس لنا دليل قطعى للتشرف، و من الممكن أن يكون مستنده أمرا آخر، فلا- أثر للإجماع التشرفى فى مقام العمل.

الوجه الثالث: أن يكون منشأ القطع هو الحدس لا- الحسّ، و ذلك من جهه الملازمه العقليّته بين الإجماع و موافقه المعصوم عليه السّلام للمجمعين نظر إلى قاعده اللطف، فكما أنّ لزوم اللطف على الله فى حقّ عباده يقتضى إرسال الرّسل و إنزال الكتب و نصب الإمام فى كلّ زمان لهدايه الناس إلى السعادة و حفظ الدين عن التحريف و الزيادة، كذلك يقتضى لزوم إلقاء الخلاف من المعصوم عليه السّلام عند اجتماع الفقهاء و العلماء على الخطأ و الباطل، و ذلك بإلقاء الخلاف بينهم، فإجماعهم على حكم و عدم ردع الإمام عليه السّلام عنه بالمباشره أو التسبيب يوجب القطع بموافقه عليه السّلام لهم.

و هذا هو ما اختاره شيخ الطائفه الطوسى قدّس سرّه و نقل إشكالا عن استاذه السيّد المرتضى قدّس سرّه بأنّ لزوم إلقاء الخلاف على الإمام عليه السّلام إنّما يكون فيما إذا لم يكن غيبه إمام العصر عليه السّلام مستندا إلى الامّه، و إلا- لا- دليل للزوم إلقاء الخلاف عليه.

و قال فى مقام الجواب عنه: إنّهُ على فرض تماميه هذا الكلام ليس لنا طريق لحجّيه الإجماع.

و الجواب عنه أوّلا بعد تحقّق الطريق لحجّيه الإجماع كما سنذكره إن شاء الله: أنّ عدم حجّيه الإجماع ليس كعدم حجّيه الكتاب و السنّه، و لا يوجب لتعطيل حكم من

الأحكام فإن لم يكن لنا الدليل نقول بعدم حجّيته.

و ثانياً: أنّ اللطف على تقدير تسليم وجوبه عليه سبحانه إنّما يقتضى إرسال الرسل و إنزال الكتب و نصب الإمام عليه السّلام و إيصال الأحكام إلى الناس، كما تحقّق جميع هذه الامور، و لا- دليل لوجوبه بالكيفيّة المذكوره على الإمام عليه السّلام حتّى نستكشف من عدم بيان الإمام موافقه نظره عليه السّلام.

الوجه الرابع: أن يكون منشأ الإجماع هو الحدس أيضاً، و ذلك من باب أنّ اتّفاقهم فى مسأله يكشف عن وجود دليل معتبر استندوا فيها إليه، بعد عدم موافقه نظرهم للقاعده و الاصول العمليّه، و لكن هذا الدليل لم يصل إلينا، و إلاّ لأخذنا به.

و فيه: أنّه كيف يمكن فقدان دليل معتبر استند إليه جميع الفقهاء، مع وجود الكتب الروائيه الكثيره؟! على أنّه لا- يستكشف من إجماعهم اعتبار الدليل عندنا أيضاً؛ إذ يمكن استنادهم إلى دليل لا نرى تماميّته و اعتباره من حيث السند أو الدلاله، و الشاهد عليه شهره نجاسه ماء البئر عند المتقدّمين، و طهارته عند المتأخّرين بعد التأمل فى الروايات مثل قوله عليه السّلام: ماء البئر واسع لا يفسده شيء (١).

الوجه الخامس: أن يكون منشأ القطع هو الحدس أيضاً، و ذلك من جهه الملازمه العاديه بين اتّفاق علماء الأعصار و الأمصار- على اختلاف مبانيهم- و بين رأى المعصوم عليه السّلام، و من المعلوم أنّ العاده تحكم بأنّ اتّفاق المرءوسين على أمر لا ينفك عن رضا الرئيس و رأيه.

و استشكل عليه المحقّق النائيني قدّس سرّه (٢) بأنّ اتّفاق المرءوسين على أمر إن كان نشأ عن تواطئهم على ذلك كان لتوهم الملازمه العاديه بين إجماع المرءوسين و رضا

ص: ٤٢٦

١- (١) الوسائل ١: ١٧٠، ب ١٤ من أبواب الماء المطلق، ح ١.

٢- (٢) فوائد الاصول ٣: ١٥٠-١٥١.

الرئيس مجال، و أما إذا وقع الاتفاق بلا تواطؤ منهم على ذلك فهو ممّا لا يلزم عادة رضا الرئيس، ولا يمكن دعوى الملازمه.

ولا يخفى غرابه هذا الكلام، فإنّ إنكار الملازمه العاديه فى صوره التواطؤ أولى منه فى صوره عدم التواطؤ؛ إذ الاتفاق مع عدم التواطؤ يكشف عن وجود ملاك و سبب فى البين، و أما مع التواطؤ فيحتمل أن يكون الاتفاق ناشئاً عن أمر غير ما هو الواقع.

و كان لسيدنا الاستاذ المرحوم البروجردى قدّس سرّه (1) هنا كلاماً جيّداً و هو أنّ المسائل الفقهيّه على ثلاثه أقسام:

قسم منها ما يعبر عنها بالمسائل الفقهيّه الأصليه كما نرى الإشاره إليها فى بعض الروايات كقوله عليه السّلام: إنّما علينا أن نلقى الاصول و عليكم التفريع.

و قسم منها: عباره عن المسائل الفقهيّه الفرعيه و هى ما يستنبطه الفقيه من الإطلاقات و العمومات.

و قسم منها: ما يكون مبتنيا على المسائل العقليه مثل: الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه.

ثمّ قال: إنّ الملازمه العاديه المذكوره تكون قابله للانطباق فى المسائل الفقهيّه الأصليه فقط مثل: بطلان العول و التعصيب فى مسأله الإرث، فيكون اتفاق علماء الأعصار و الأمصار كاشفاً عن رضا المعصوم عليه السّلام فى مثل هذه المسأله، فاتّصاف الإجماع بالحجّيه يكون محدوداً فى هذه المحدوده، بخلاف المسائل الفقهيّه الفرعيه أو العقليه؛ إذ لم يتحقّق من المعصوم عليه السّلام فى هاتين المسألتين بيان أصلاً، فكيف يستكشف من الإجماع نظره عليه السّلام؟!

ص: ٤٢٧

و أما الإجماع المنقول فقد ينقل بالتواتر فهو ملحق بالإجماع المحصل، و قد ينقل بالخبر الواحد كما إذا نقل العلامة الحلى قدس سره الإجماع على حكم معين، و قد وقع البحث في حجّيته، بمعنى أنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد هل يكون مشمولاً لأدله حجّيه الخبر الواحد أم لا؟

و من هنا كان المناسب تأخير هذا البحث عن مبحث حجّيه الخبر الواحد لترتبه عليه، و لكن تعرّضنا له في المقام تبعاً للعظام.

فقول: إنّ أهمّ دليل على حجّيه الخبر الواحد هو بناء العقلاء، و من المعلوم أنّ بناءهم لمّا كان دليلاً لثبوتها فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن منه، و القدر المتيقّن في بنائهم على الأخذ بالخبر و العمل به فيما إذا كان مشتملاً على خصوصيتين:

الأولى: أن يكون إخباراً عن حسّ و مشاهدته، كالإخبار عن مجيء زيد من السفر و نزول المطر، لا إخباراً عن الحدس، إلّا أن يكون الأمر الحدسى قريباً من الحسّ كالإخبار عن سخاوه زيد و شجاعته، و ذلك لأنّ حجّيه الخبر متوقّفه على ثبوت أمرين: أحدهما: عدم تعيّد الكذب، و الثانى: عدم الخطأ فى النقل، و الأوّل و إنّ كان مدفوعاً بعداله المخبر أو وثاقته سواء كان الخبر عن حسّ أو عن حدس، إلّا أنّ احتمال الخطأ فى النقل فيما إذا كان عن حدس فمما لا دافع له؛ إذ لم يثبت بناء من العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ فى الامور الحدسيه، فأصالة عدم الخطأ التى استقرّ عليها بناء العقلاء إنّما تجرى فى الامور الحسيه أو القريبه من الحسّ.

الثانية: أن يكون المنقول بالخبر أمراً متعارفاً حسب العاده كما فى الأمثله السابقه، و أمّا الإخبار عن الامور الغريبه غير المتعارفه فلم يحرز استقرار بنائهم على الأخذ به و إنّ كان عن حسّ، بل الظاهر عدم استقرار بنائهم على ذلك، إلّا إذا انضمت إليه قرائن و شواهد خارجيه تؤكّد على صحّته.

فتحصل: أنّ القدر المتيقّن هو الإخبار عن حسّ أو قريب منه عن أمر عادى

متعارف، و أما الإخبار عن حدس أو عن حسّ و لكن غير متعارف فلا دليل على شمول بناء العقلاء لهما.

و على هذا لا يشمل هذا الدليل للإجماع المنقول، فإنّ نقل رأى المعصوم عليه السّلام فى الإجماع إمّا أن يكون عن حدس و إمّا أن يكون عن حسّ غير متعارف، و كلاهما كما ترى.

توضيح ذلك: أنّ المقصود من نقل الإجماع قد يكون نقل السبب و قد يكون نقل المسبّب، أو السبب و المسبّب معاً، و المراد بالسبب هنا فتاوى العلماء و أقوالهم الكاشفه عن قول المعصوم عليه السّلام و المسبّب هو نفس قوله عليه السّلام.

أمّا نقل السبب فلا إشكال فى حجّيته إذا كان نظر المنقول إليه موافقا مع نظر الناقل فى ملاك الإجماع؛ لأنّه إخبار عن حسّ و عن أمر متعارف أيضاً، فيشمله أدلّه حجّيه الخبر الواحد؛ لكونه كاشفاً عن قول المعصوم عليه السّلام عند المنقول إليه، و أمّا إذا كان المنقول جزء السبب و أقلّ من المقدار الكافى فى الكشف فأيضاً يكون النقل حجّيه فيما إذا انضمّ إليه ما يكمل السبب من الأقوال و القرائن، فيكون المجموع كاشفاً عن قول المعصوم عليه السّلام.

و أورد المحقّق الاصفهاني قدس سرّه (١) بأنّه فى موارد نقل جزء السبب إن اريد إثبات الحجّيه بلحاظ المدلول المطابقى للنقل فليس صحيحاً؛ لأنّه ليس حكماً شرعيّاً و لا موضوعاً له، و إن اريد إثبات الحجّيه له بلحاظ المدلول الالتزامى فالمفروض عدم الملازمه فليس له مدلول التزامى.

و فيه: أنّ المدلول الالتزامى ثابت فى موارد نقل تمام السبب و نقل جزء السبب معاً، إلاّ أنّ المدلول الالتزامى فى الأوّل فعلى كما هو واضح، و فى الثانى شرطى أى إذا

ص: ٤٢٩

انضم إليه الجزء الآخر كان كاشفا عن قول المعصوم عليه السلام، ولا يخفى كفايه هذا المدلول الالتزامى فى دفع اللغويه و ثبوت الأثر للحجيه. و أما نقل السبب و المسبب معا أو المسبب فقط فلا وجه لحجته مطلقا. أما الإجماع المبتنى على الحدس فى كشف المسبب بوجهه الثلاثه فالأمر فيه واضح؛ لأنه ليس إخبارا عن الحسّ ليشمله دليل حجيه الخبر. و أما الإجماع التشرّفى فلأنه أمر خارج عن العاده، فلا يشمل أيضا دليل حجيه الخبر و إن كان حسّيا، و أما الإجماع الدخولى فهو أيضا خارج عن العاده بلحاظ زمان الغيبه، فلا يشمل دليل الحجيه.

الشهره فی الاصطلاح علی أقسام ثلاثه:

الأول: الشهره الروائیه: وهی اشتهار الحدیث بین الرواه و أرباب الحدیث بكثره نقلها و تکررها فی الجوامع الروائیه، وهی التي عدّها المشهور من المرجّحات السندیه فی باب التعارض، استدلالاً بمقبوله عمر بن حنظله، و مرفوعه زراره، و تمام الکلام فی محلّه.

الثانی: الشهره العمليّیه: وهی اشتهار العمل بالروایه و استناد الأصحاب إليها فی مقام الفتوی، و هذه الشهره هی الجابره؛ لضعف الروایه و مصحّحه للعمل بها و لو كانت بحسب القواعد الرجالیه فی منتهی الضعف.

و من الواضح أنّ النسبه بین الشهره الروائیه و الشهره العمليّیه عموم من وجه؛ إذ ربّما تكون الروایه مشهوره بین الرواه و لكن لم یستندوا إليها فی مقام العمل لصدورها فی مقام التقیّه مثلاً، و ربما ینعکس الأمر، و قد یجتمعان.

الثالث: الشهره الفتوائیه: وهی مجرّد اشتهار الفتوی فی مسأله بین الفقهاء

بلا استناد إلى روايه، سواء لم تكن فى المسأله روايه، أو كانت روايه على خلاف الفتوى، أو على وفقها و لكن لم يكن عن استناد إليها.

فهل تتصف هذه الشهره بالحجيه أم لا؟ قد يستدل على حجيتها بوجه:

منها: مقبوله عمر بن حنظله حيث ورد فيها عن الإمام الصادق عليه السلام: ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمننا، و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، و إنما الامور ثلاثه: أمر بين رشده فيتبع، و أمر بين غيئه فيجتنب، و أمر مشكل يرد حكمه إلى الله و إلى رسول الله صلى الله عليه و آله (١).

و الاستدلال بها يتوقف على بيان مقدمتين:

الاولى: أن المراد من «المجمع عليه» ليس هو الإجماع الاصطلاحي - أعنى اتفاق الكل - حتى تكون المقبوله أجنبيه عن بحث الشهره الفتوايه، بل المراد منه هو المشهور، و ذلك بقريته قوله عليه السلام: «و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك».

الثانيه: أن الذى يوصف بأنه لا ريب فيه هو الخبر الذى عليه فتوى المشهور، و أما نفس شهره الخبر مجردة عن الفتوى فإنه يورث الريب بل يوجب الاطمئنان بوجود خلل فيه، و إلا لعمل الأصحاب على طبقه.

و الحاصل: أن اشتهار روايه بين الأصحاب بحسب الفتوى يوجب اتصافها بأنه لا ريب فيها، و من هنا يتضح أن المراد بالمجمع عليه الذى لا ريب فيه هو الخبر المشهور بين الأصحاب بحسب الفتوى. و لا شك أن ما يقابل المجمع عليه - أى الشاذ النادر - فهو مما لا ريب فى بطلانه بقريته المقابله، فالمجمع عليه داخل فى القسم الأول

ص: ٤٣٢

من الأقسام الثلاثة، فيكون بينا رُشده، و الشاذ النادر يكون داخلًا في القسم الثاني فيكون بينا غيّه.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: إنّ الشهره الفتوائيه بين القدماء تدرج في قوله عليه السّلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» لأنّ المتعارف لديهم كان نقل الروايه في مقام الفتوى، فكانت متون الروايات فتاواهم، و قلنا: إنّ اشتهاار الروايه بحسب الفتوى بين الأصحاب القدماء يجعل الروايه ممّا لا ريب فيه، و يجب الأخذ بمفاده، و لا يصحّ القول بورود المقبوله في الشهره الروائيه؛ إذ يمكن أن تكون الروايه مشهوره بين أصحاب من حيث النقل، و لكن بلحاظ صدورها في مقام التقيّه-مثلا- لا يكون مفادها قابلا للأخذ، مع أنّ أمر الإمام عليه السّلام بأخذ الحكم و مفاد الروايه المشهوره دليل على أنّ المراد منها الشهره الفتوائيه، فالروايه المشهوره بحسب الفتوى لا ريب في أنّ مفادها نظر المعصوم عليه السّلام. هذا ما تدلّ عليه المقبوله سؤالًا و جوابًا.

و الإشكال عليه أوّلا: أنّ اشتمال ذيل المقبوله للسؤال و الجواب الآخر ينفي هذا الاستدلال و هو قوله عليه السّلام: فإن كان الخيار عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنّه و خالف العامه فيؤخذ به، و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنّه (1).

توضيح ذلك: أنّ اتّصاف الروائيتين المتعارفتين بالشهره ممّا يمكن أن يتحقّق بنقل كثير من الأصحاب كلتاهما معا؛ إذ لا إشكال في نقل شخص واحد للروائيتين المتعارضتين، و أمّا الشهره الفتوائيه إن كانت بمعنى فتوى الأ-كثر فلا يمكن تحقّق الشهرتين المتعارضتين في مسأله واحده، و إن كانت بمعناها اللغوي-أى الوضوح كقولنا: شهر فلان سيفه- فلا مانع أن يتحقّق في مسأله واحده الشهرتان المتعارضتان، فلذا نرى في كلام الأعظم التعبير بأنّ هذا مشهور و ذاك أشهر.

ص: ٤٣٣

و ثانيا: سلّمنا أنّ التعليل في المقبوله يقول: فإنّ الروايه المشهوره من حيث المفاد و الفتوى لا ريب في أنّ مفادها نظر المعصوم عليه السّلام و لكنّه لا- يثبت المقصود، فإنّ محلّ البحث عبارته عن فتوى المشهور بدون الاستناد إلى آيه و روايه و دليل آخر، و حجّيته لا يستفاد من المقبوله.

و الجواب عنه أوّلا: أنّ تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعليه، فيكون تمام الملاك لوجوب الأخذ بالحكم و نفي الريب عنه وصف الشهره، فلا دخل لوجود الموصوف -أى الروايه- و عدمه فيما نحن فيه.

و ثانيا: أنّه يمكن إلغاء الخصوصيه عن الروايه المشهوره في التعليل، فكما أنّ الروايه المشهوره لا- ريب فيها كذلك الفتوى المشهوره لا ريب فيها.

و لكن التحقيق: أنّ إلغاء الخصوصيه أمر عرفي يحتاج إلى الإثبات، و هو ليس بمعلوم فيما نحن فيه، فلا يستفاد من المقبوله نفي الخصوصيه عن الروايه، كما أنّ الإشعار بالعليه ليس بدليل قابل للاطمئنان كما لا يخفى.

و مع ذلك يمكن استفاده الحجّيه للشهره الفتوائيه بين القدماء من المقبوله بلحاظ الخصوصيه الموجوده في فتاواهم، و هي أنّ المتعارف لديهم كان نقل الروايه في مقام الفتوى، فكانت متون الروايات بالألفاظ و التعابير المأثوره و حذف الأسناد فتاواهم، و نرى هذا الأمر في جميع كتبهم شائعا قبل كتاب مبسوط الشيخ قدّس سرّه فإذا كان فتوى مشهورا في كتب القدماء يكون بمنزله الروايه المشهوره، فلا محاله يكون حجّه باستناد المقبوله، و أمّا حجّيه الفتوى المشهور بين المتأخّرين فلا يستفاد منها.

و لقائل أن يقول: إنّّه يصحّ استفاده حجّيه الشهره الفتوائيه بين المتأخّرين أيضا من المقبوله، بأنّ قوله عليه السّلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» يكون بمنزله الكبرى الكلّي، فدليل أمر الإمام عليه السّلام بأخذ الروايه المشهوره من حيث المفاد أنّ كلّ مشهور لا ريب فيه، فكلّ ما اتّصف بالشهره فهو ممّا لا ريب فيه سواء كانت روايه أو فتوى،

و هذا نظير لا تشرب الخمر لأنه مسكر.

و أجاب عنه المحقق النائيني قدس سره (1) بأنّ هذا التعليل ليس من العله المنصوصه ليكون من الكبرى الكليه التي يتعدى عن موردها؛ إذ لا يصحّ حمل قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» على الشهره الفتوائيه بقول مطلق، بل لا بدّ من أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافه إلى ما يقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كليه؛ لأنّه يعتبر في الكبرى صحّه التكليف بها ابتداء بلا- ضمّ المورد إليها، كما في قوله: «الخمر حرام لأنه مسكر» فإنّه يصحّ أن يقال: «لا تشرب المسكر» بلا ضمّ الخمر إليه، و التعليل الوارد في المقبوله ليس كذلك؛ إذ لا- يصحّ أن يقال: «يجب الأخذ بكلّ ما لا- ريب فيه بالإضافه إلى ما يقابله» و إلّا لزم الأخذ بكلّ راجح بالنسبه إلى غيره و بأقوى الشهرتين و بالظنّ المطلق و غير ذلك من التوالى الفاسده التي لا يمكن الالتزام بها.

و لكنّه مدفوع بأنّ المراد من «لا ريب فيه» هو عدم الريب بقول مطلق و لكن عرفا لا عقلا، و من الواضح أنّ اشتها الروايه بحسب الفتوى من مصاديق ما لا ريب فيه بحيث يعدّ الطرف الآخر شاذّا لا يعتنى به عند العرف و العقلاء، و هذا غير موجود في الموارد التي عدّه قدس سره مثل أقوى الشهرتين، فلا يصدق عرفا على أقوى الشهرتين بأنّها لا ريب فيه بقول مطلق، بحيث يعدّ الطرف الآخر- أي الشهره التي تقابلها شاذّا- لا يعتنى به عند العقلاء، فعموم التعليل تامّ لا إشكال فيه من هذه الناحيه.

نعم، يصحّ الإشكال بأنّ كلمه «المجمع» في ابتداء المقبوله و في التعليل تكون بمعنى واحد، أي الروايه المشهوره لا ريب فيها، فلا يمكن هنا استفاده حكم كليّ، و يكون التعليل بصوره الوصف و الموصوف لا بصوره قضيه حمليه بحمل الشائع

ص: ٤٣٥

الصناعى التى يكون الموضوع فيها من مصاديق المحمول مثل: لا تشرب الخمر لأنه مسكر، أى لأنّ الخمر مصداق من مصاديق المسكر و الكبرى المطويّه فيها أنّ كلّ مسكر حرام.

و هذا المعنى لا يتحقّق فى المقبوله حتّى يستفاد منها الحكم الكلّي على فرض كون الشهره بمعنى الشهره الروائيه، و لكنك قد عرفت القرائن لكون المراد منها الشهره الفتوائيه المأخوذه من الروايه.

و منها: أنّ الظنّ الحاصل من الشهره الفتوائيه أقوى من الظنّ الحاصل من خبر الواحد، فالذى يدلّ على حجّيه الخبر يدلّ على حجّيه الشهره أيضا بالأولويّه.

و فيه: أنّ المناط فى حجّيه الخبر الواحد ليس هو إفادته للظنّ، بل لقيام الدليل على حجّيته بالخصوص، و من الواضح أنّ أدلّه حجّيه الخبر لا- دلالة فيها، على أنّ المناط فى حجّيته هو إفادته للظنّ، فالأولويّه المدعاه تكون حينئذ ظنيّه لا قطعيّه، و الأولويّه الظنيّه لا دليل على اعتبارها.

و ذكروا أدلّه اخرى أيضا لحجّيه الشهره الفتوائيه، و لكن لا ينبغى أن يذكر. هذا تمام الكلام فى الشهره الفتوائيه.

و البحث عن حجّيه الخبر الواحد من امّهات مسائل علم الاصول؛ إذ يستفاد حكم جلّ المسائل الفقهيّه الفرعيّه من الخبر الواحد، و ينقسم الخبر إلى المتواتر و الواحد، و يقصد بخبر الواحد ما لا يبلغ حدّ التواتر سواء كان مستفيضاً أم غير مستفيض، و الخبر الواحد قد يكون محفوظاً بالقرائن المفيده للعلم و قد لا يكون كذلك، أمّا الخبر المتواتر و الواحد المحفوظ بالقرائن المذكوره فلا إشكال في حجّيتهما؛ إذ بعد إفادتهما للعلم و اليقين لم يبق معنى للبحث عن حجّيتهما، فإنّ القطع حجّه بذاته، و أمّا الخبر الواحد الظنّي الصدور و المجرد عن القرائن فقد وقع الخلاف في حجّيته.

و قد تقدّم عن صاحب الكفايه قدّس سرّه أنّ الملاك في كون المسأله اصوليّه هو وقوع نتيجهها في كبرى قياس الاستنباط بحيث لو انضمّ إليها صغراها أنتجت حكماً شرعيّاً فرعياً، فإن كانت نتيجه هذا البحث حجّيه الخبر الواحد، و دلّ الخبر على وجوب صلاه الجمعه مثلاً فنقول: وجوب صلاه الجمعه ممّا دلّ عليه الخبر الثقه، و كلّ ما دلّ عليه الخبر الثقه يجب الأخذ به و اتّباعه، فوجوب صلاه الجمعه يجب الأخذ به و اتّباعه، فهذه المسأله اصوليه و إن لم يكن الخبر الواحد من الأدلّه الأربعة لكونه

حاكيا عن السنّه، و السنّه قول المعصوم عليه السّلام و فعله و تقريره.

و لكن تمسّك عدّه من العلماء بوجوه لحفظ كون الموضوع فى المسأله من الأدلّه الأربعة:

منها: ما قال به صاحب الفصول قدّس سرّه بأنّ المراد من السنّه التى تكون من الأدلّه الأربعة هى السنّه الحاكيه لا السنّه المحكيه.

و استشكل عليه بأنّه: لا- يصحّ البحث عن عنوان دليّته الأدلّه الأربعة فى الاصول؛ إذ البحث عن دليّته دليل لا يكون البحث عن أحواله و عوارضه، فكيف يكون البحث عن حجّيه الخبر الواحد بحثا عن عوارضه مع أنّ المراد من السنّه هى السنّه الحاكيه.

و منها: ما قال به الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (1) بأنّ المراد من السنّه هى السنّه المحكيه و لكن لا- بدّ من تغيير صورته المسأله بأنّه هل السنّه أى قول المعصوم عليه السّلام تثبت بخبر الواحد أم لا؟

و فيه أوّلا: أنّ الإشكال الوارد على المسأله بالعنوان الوارد فى كلمات العلماء لا- يندفع بهذا، فإنّنه طريق الحلّ لما جعله عنوانا للمسأله، لا لما يكون عنوانا فى كلمات الأصحاب.

و ثانيا: إن اريد بثبوتها بالخبر عليه الخبر لوجودها تكوينيا فهو واضح فساده؛ لأنّ الخبر الحاكي عن السنّه متأخّر رتبه عن المحكى، فلو كان الخبر علّه لوجود السنّه تكوينيا لزم تأخّر العلّه عن المعلول.

و إن اريد بثبوتها به ثبوتها تعبدا فهو و إن كان من العوارض و لكنّه من عوارض الخبر الحاكي لا من عوارض السنّه، و ذلك لأنّ البحث عن ثبوت السنّه به بحث عن

ص: ٤٣٨

عوارض السنّه المشكوكه لا- نفس السنّه الواقعيّه، فقولنا: «هل خبر الواحد حجّه أم لا» معناه: أنّه هل ثبت السنّه المشكوكه بخبر الواحد أم لا؟

إذا عرفت هذا فنقول: اختلف العلماء في حجّيه الخبر الواحد، والمشهور قائل بحجّيته في الجملة، والمحكي عن السيّد (1) والقاضي (2) وابن زهره (3) والطبرسي (4) وابن إدريس (5) عدم حجّيه الخبر، وقد عرفت أنّ القاعده الأولى حرمه التبعّد بالمظنّه وعدم حجّيتها إلّا ما قام الدليل على الحجّيه، فلا بدّ من كون الدليل القائم على حجّيه مظنّه قطعياً، أو حجّيته قطعياً؛ لعدم إمكان تخصيص القاعده الكليه بالدليل الظنيّ.

و استدلال المانعون عن الحجّيه مع عدم احتياجهم إلى الاستدلال بالأدله الأربعة:

أمّا الكتاب فالآيات الناهيه عن اتّباع غير العلم، كقوله تعالى: وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (6)، وقوله تعالى: إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً (7)، وغير ذلك من الآيات الداله على ذمّ من يعتمد على الظنّ، ومعلوم أنّ الخبر الواحد من المصاديق الظاهره لطبيعته الظنّ، فلا يجوز العمل به.

و الجواب عنه أولاً: أنّ ظاهر الآيات الناهيه بقريته المورد هو اختصاص النهي عن اتّباع غير العلم بالاصول الاعتقاديّه، لا ما يعمّ الفروع الشرعيّه، فإنّ قوله تعالى: إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ورد عقيب قوله تعالى: إِنْ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيْسَ مُؤْنِ الْمَلَائِكَةِ تَسْمِيَهُ الْأُنثَى * وَ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ، و لكنّه ليس بصحيح؛ إذ

ص: ٤٣٩

١-١) رسائل المرتضى ٣:٣٠٩.

٢-٢) حكاة عنه في المعالم: ١٨٩.

٣-٣) الغنيه ٢:٣٥٦.

٤-٤) مجمع البيان ٥:١٣٣.

٥-٥) السرائر ١:٥١.

٦-٦) الاسراء: ٣٦.

٧-٧) النجم: ٢٨.

يستفاد من وقوع النكره فى سياق النفى أنّ طبيعه الظنّ بعيده عن الحقّ و لا تكون طريقا إليه، فلا أقلّ من عموميه الآيات و عدم اختصاصها بالأصول الاعتقاديّه، سيّما قوله تعالى: **وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (١)** فإنّه ورد فى ذيله قوله تعالى: **إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصِيرَ وَ الْقُلُوبَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً**، فلذا نرى فى روايه استشهاد الإمام عليه السّلام بهذا الدليل لحرمة إطاله الجلوس فى بيت الخلاء لاستماع الغناء (٢).

و ثانيا: بعد تسليم عمومات الآيات الناهيه للفروع لا مانع منه بعد كون ما دلّ على حجّيه خبر الواحد أخصّ من تلك الآيات، فيخصّص به عموم الآيات، و هكذا بدليل حجّيه الشهره الفتوائيه على فرض تماميته.

إن قلت: إنّ لسان تلك الآيات آبى عن التخصيص.

قلنا: إنّ دلالة تلك الآيات على مفادها لا تكون قطعيا لعدم نصّها فى الحرمة، بل لها ظهور فيها، و الظاهر يفيد الظنّ لا القطع، و دليل حجّيه هذا الظنّ ما يدلّ على حجّيه ظواهر الكتاب، فلا محاله يكون هذا الدليل مخصّصا لتلك الآيات، فنفس الاستدلال بها تكون دليلا على كونها قابلا للتخصيص، كما هو واضح.

و ثالثا: أنّ للأدلة الدالة على حجّيه الخبر تقدّم على الآيات الناهيه إمّا بنحو التخصيص، و إمّا بنحو الورد، و إمّا بنحو الحكومه على اختلاف فيه. فلا بدّ من توضيح هذه العناوين من باب المقدّمه، فنقول: إنّ التخصيص هو خروج فرد من الأفراد عن العنوان العام الشامل له بالإرادته الاستعماليه بدليل آخر مثل: لا تكرم زيد العالم بالنسبه إلى أكرم كلّ عالم.

و أمّا التخصّص فهو الإرشاد و الانتباه على خروج فرد عنه مع كونه غير شامل

ص: ٤٤٠

١- ١) الاسراء: ٣٦.

٢- ٢) تفسير العياشى ٢: ٢٩٢، ح ٧٤.

له بدليل آخر مثل: لا تكرم زيدا بالنسبه إلى أكرم كل عالم، فإننا نعلم خارجا بعدم شمول العام له مع قطع النظر عن الدليل الخاص لعدم اتصافه بالعلم.

و من المعلوم أنّ العلم و الجهل أمران واقعيّان لا يرتبطان بالحكم و التعيّد الشرعيّ، بخلاف الورود و الحكومه فإنّهما يشتركان في أنّ عنوان الخروج و الدخول يتحقّق بمساعدته التعيّد و الدليل الشرعيّ، أمّا في باب الورود بعد مجيء الدليل الثاني فلا يبقى موضوع للحكم السابق مثل: تقدّم الخبر الواحد الدال على وجوب صلاه الجمعه على حديث الرفع الذي موضوعه عدم العلم، و معناه رفع الحكم الذي لا يدلّ عليه الدليل المعتبر الشرعيّ، فمع وجوده لا يبقى عنوان ما لا يعلمون.

و أمّا الدليل الحاكم في باب الحكومه فيكون في مقام توضيح الدليل المحكوم و تعيين حدوده، مثل حكومه قوله عليه السّلام: «لا شكّ لكثير الشكّ» على قوله عليه السّلام: «إذا شككت بين الثلاث و الأربع فابن على الأكثر» (١) فيكون الدليل الحاكم مفسّرا و مبينا للدليل المحكوم، و لا يكون الدليل المحكوم من الابتداء و بالإرادته الاستعماليه شاملًا لمورد الدليل الحاكم، بل يتخيّل أنّه يشملها، هذا بخلاف التخصيص الذي يخرج مورده عن تحت العام بالإرادته الجدّيه بعد شموله له بالإرادته الاستعماليه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا شكّ في تقدّم أدلّه حجّيه الخبر الواحد على الآيات الناهيه، إلّا أنّ الاختلاف في وجه التقدّم.

و التحقيق: أنّ تقدّمها عليها بنحو الورود، و تقريب ذلك: أنّ المراد من كلمه العلم في الآيات الناهيه مثل قوله تعالى: وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (٢) لا يكون القطع و اليقين، بل المراد منه الدليل المعتبر القابل للاستناد نظير قوله تعالى: هَلْ

ص: ٤٤١

١-١) الوسائل ٢١٦: ٨، ب ١٠ من أبواب الخلال الواقع في الصلاه.

٢-٢) الاسراء: ٣٦.

عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا (١)، فالآيات الناهية تمنع عن متابعه دليل غير المعتمد.

و من المعلوم أنّ بعد إثبات حجّيه الخبر الواحد بالأدلة الآتية يتحقّق الدليل المعتمد عند الشارع، فلا يبقى موضوع للآيات الناهية فيما يدلّ عليه الخبر الواحد المعتمد، فلذا تكون أدلّه الحجّيه وارده عليها.

و إن أبيت عن ذلك و قلت: إنّ المراد من العلم في الآيات الناهية هو القطع و اليقين، فنقول: سلّمنا أنّ الخبر الواحد بالنسبه إلى المخبر به و مفاده ظنّي، و لكن أدلّه حجّيته قطعيه لا محاله؛ إذ لا بدّ من انتهاء حجّيه كلّ ظنّ إلى الدليل القطعي، كما مرّ منّا، فمع القطع بحجّيه الخبر الدال على وجوب صلاه الجمعه -مثلا- لا- يبقى هنا موضوع للآيات الناهية عن اتّباع غير العلم، فلذا نقول: إنّ الخبر الواحد دليل شرعي وارد عليها.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني قدّس سرّه (٢) أجاب عن الآيات الناهية بأنّ أدلّه حجّيه خبر الواحد حاكمه عليها، حيث إنّ تلك الأدلّه تقتضي إلقاء احتمال الخلاف و جعل الخبر محرزا للواقع فيكون حاله حال العلم في عالم التشريع، فلا يمكن أن تعمّه الآيات الناهية عن العمل بالظنّ. هذا في غير السيره العقلائيه. و أمّا السيره فيمكن القول بأنّ نسبتها إلى الآيات الناهية نسبه الورود بل التخصيص؛ لأنّ عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظنّ، و ذلك لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفه الخبر للواقع، فالعمل بخبر الثقة عندهم خارج عن العمل بالظنّ تخصّصا.

أضف إلى ذلك: أنّ رادعيه الآيات الناهية للسيره يلزم منها الدور المحال؛ لأنّ الردع عن السيره بالآيات الناهية يتوقّف على أن لا تكون السيره مخصّصه لعمومها،

ص: ٤٤٢

١-١ (١) الأنعام: ١٤٨.

٢-٢ (٢) فوائد الاصول ١٦١: ٣-١٦٢.

و عدم كونها مخصصه لها يتوقف على أن تكون رادعه عنها.

و إن منعت عن ذلك كله فلا أقل من أن يكون حال السيره حال سائر الأدله الداله على حججه خبر الواحد من كونها حاكمه على الآيات الناهيه، و المحكوم لا يصلح أن يكون رادعا عن الحاكم.

و الإشكال عليه أولاً: أن مفاد أدله حججه خبر الواحد هو اتباع قول الثقة و جعل الحججه له، و أما تنزيل الخبر منزله العلم فى عالم التشريع بإلقاء احتمال الخلاف فيه فلا يستفاد منها بوجه، و قد عرفت سابقا عدم تماميه ما يقال من أن المجعول فى الأمارات هو الكاشفيه أو تميم الكشف لتكون الأماره مصداقا ادعائيا للعلم.

و ثانياً: أن نسبه السيره العقلانيه إلى الآيات الناهيه ليست نسبه الورد أو التخصيص، و ذلك لأنها فرع كون العمل بالخبر الواحد عند العقلاء عملاً بالعلم و هو باطل؛ إذ لم يحصل لهم العلم منه، بل جعله العقلاء حججه للعمل به فى رديف القطع؛ إذ لو كان القطع طريقاً منحصراً فى امور المعاش و الحياه الاجتماعيه يلزم ما لا يكون قابلاً للتحمّل من المشتقات و المشكلات، و أما عدم التفاتهم إلى احتمال الخلاف فى خبر الثقة فلا يصح الورد أو التخصيص؛ إذ الورد و التخصيص يدور مدار الخروج الواقعي الحقيقى لا مدار الخروج عند المخاطب.

و ثالثاً: أن الدور المدعى غير تام نقضاً و حلاً، أما نقضاً فلانقلاب الدور عليه قدس سره بيان: أن مخصصيه السيره لعموم الآيات الناهيه يتوقف على عدم رادعيه الآيات عنها، و عدم رادعيته عنها يتوقف على مخصصيه السيره لعمومها. و أما حلاً فلأن رادعيه الآيات الناهيه عن السيره حاصله بالفعل و لا تتوقف على شىء، و أما حججه السيره العقلانيه و بالتالى تخصيصها لعموم الآيات فهى غير حاصله بالفعل، و إنما تصير حججه بإمضاء الشارع و عدم ردعه عنها، فلا يلزم من رادعيه الآيات الناهيه عن السيره الدور المحال.

و رابعاً: أنّ حكومه السيره عليها من غرائب كلامه قدس سرّه فإنّ الحكومه إنّما تتقوم بلسان الدليل اللفظي كحكومه «لا شكّ لكثير الشكّ» على أدلّه الشكوك، و أمّا السيره فهى عمل خارجى و دليل لئى، و كيف تصحّ حكومته على دليل لفظى؟!!

و أمّا السنّه: فهى على طوائف مع اختلاف مفاهيم من حيث السعه و الضيق:

الاولى: ما دلّت على عدم جواز تصديق الخبر إلّا إذا وجد له شاهد أو شاهدان من الكتاب.

الثانيه: ما دلّت على عدم جواز الأخذ بالخبر إلّا إذا وافق كتاب الله تعالى و سنّه رسوله صلّى الله عليه و آله.

الثالثه: ما دلّت على عدم جواز الأخذ بالخبر إلّا إذا شابه الكتاب و أحاديثهم عليهم السلام.

الرابعه: ما دلّت على طرح الخبر المخالف للكتاب (١).

و الجواب عن الاستدلال بها أولاً: أنّ هذه الأخبار أخبار آحاد، فلا تنفع الخصم للاستدلال بها؛ لأنّ المفروض أنّه يقول بعدم حجّيه أخبار الآحاد.

و ثانياً: لو سلّمنا تواترها فإنّها متواتره بالتواتر الإجمالى بمعنى العلم الإجمالى بصدور بعضها عن المعصوم عليه السلام قطعاً، و هذا العلم الإجمالى يقتضى الأخذ بالقدر المتيقّن من الأخبار، و هو أخصّيهام مضموناً - أعنى الخبر المخالف للكتاب - فيختصّ عدم الحجّيه بذلك بنحو القضية السالبه الجزئيه. و من الواضح أنّ هذا لا يضرّ المدعى لحجّيه خبر الواحد فى الجملة؛ إذ لا منافاه بين الإيجاب و السلب الجزئيين، بل لا بدّ للقائل بالحجّيه أيضاً الالتزام بعدم حجّيته فيما إذا خالف الكتاب كما يأتى فى محلّه.

ص: ٤٤٤

و أما الإجماع: فقد نسب إلى السيد المرتضى قدس سره (١) دعوى الإجماع على عدم حججه الخبر الواحد، بل حكى عنه أنه جعله بمنزلة القياس في كونه تركه معروفا من مذهب الشيعة.

و فيه أولا: أن الإجماع المدعى إما محصل أو منقول، أما المحصل فغير حاصل بعد ادعاء الإجماع على حججه الخبر الواحد من تلميذه الشيخ الطوسي قدس سره (٢) في عصره و زمانه، و على فرض تحققه لا يمكن الاستناد إليه لاحتمال استناد المجمعين إلى وجوه أخرى، فيصير الإجماع مدركيا و لو احتمالا. و أما الإجماع المنقول فليس بحججه عند القائلين بحججه خبر الواحد.

و ثانيا: لو سلمنا حججه الإجماع المنقول إلا أنه لا يمكن الالتزام بالحججه في خصوص المقام؛ إذ لا يصح نفي حججه خبر الواحد بالإجماع المنقول بخبر الواحد، فإنه مستلزم لنفي حججه الإجماع المنقول بخبر الواحد لكونه من أفراد.

و أما العقل فقد مضى بيانه في كلام ابن قبه، و ذكرنا الجواب عنه.

و العمده هنا أدله القائلين بالحججه فإنهم أيضا استدلوا بالأدله الأربعة:

أما الكتاب فاستدل بآيات منه:

الاولى: قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تُصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين (٣).

و قال الطبرسي قدس سره في شأن نزوله: إنه نزل في الوليد بن عقبه بن أبي معيط، بعثه رسول الله صلى الله عليه و آله في صدقات بني المصطلق فخرجوا يتلقونه فرحا به، و كانت بينهم

ص: ٤٤٥

١- ١) نسبة إليه في الرسائل: ٨٨.

٢- ٢) عده الاصول ٣٣٧: ١.

٣- ٣) الحجرات: ٦.

عداوه فى الجاهليه، فظنّ أنّهم همّوا بقتله فرجع إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله وقال: إنّهم منعوا صدقاتهم، وكان الأمر بخلافه، فغضب النبىّ صلّى الله عليه وآله وهمّ أن يغزوهم فنزلت الآية (١).

و الاستدلال بها على حجّيه خبر الواحد العادل من وجهين:

الأوّل: الاستدلال بمفهوم الوصف، ببيان أنّه علّق وجوب التّبين على كون المخبر متّصفاً بصفه الفسق، فينتفى بانتفائها؛ إذ لو كان التّبين واجباً على كلاً التقديرين - أى مجيء الفاسق بالنبأ و مجيء العادل به - لكان تعليق الحكم على وصف الفسق فى الجائى بالنبأ لغوا، فتدلّ الآية الكريمة من جهة مفهوم الوصف على عدم وجوب التّبين على تقدير مجيء العادل بالنبأ، وهذا هو معنى الحجّيه.

وفيه: أنّ دلالة الآية على ذلك مبنى على ثبوت المفهوم للوصف وهو غير ثابت؛ إذ لا مفهوم للقضية الوصفية مطلقاً، سواء كان الوصف معتمداً على موصوفه - كما فى أكرم الرجل العالم - أم لا - كما فى الآية الشريفه - وذلك لأنّ ثبوت المفهوم لها يتوقّف على دلالة الجملة الوصفية المشتملة للحكم على كون الوصف علّه منحصره بحيث يدور الحكم فيها مدار الوصف وجوداً و عدماً؛ إذ بدون ذلك لا يثبت لها مفهوم، وقد سبق فى باب المفاهيم أنّه لا دلالة لها على كون الوصف علّه منحصره للحكم، لا بالوضع ولا بالتبادر.

إن قلت: إنّ الأصل فى القيود كونها احترازية لا - توضيحيه و لا - الغالبية، فيكون قيد الفاسق فى الآية الشريفه للاحتراز عن غير الفاسق.

قلنا: إن كان معنى الاحترازية ثبوت المفهوم للجملة الوصفية هذا أوّل الكلام، و نحن ننكره، و إن كان معناها مدخلية القيد فى ثبوت الحكم فهو صحيح و لكنّه لا يستلزم كون القيد علّه منحصره للحكم؛ إذ يمكن مدخلية شيئاً آخر أيضاً فى

ص: ٤٤٦

الحكم، وبدون إثبات العلية المنحصرة لا يثبت المفهوم.

الوجه الثاني: الاستدلال بمفهوم الشرط ببيان أنه تعالى علق وجوب التبين على مجيء الفاسق بالنبأ، فينتفى وجوبه عند انتفائه بمجىء العادل بالنبأ.

و يرد عليه أولاً: أنه على فرض تحقق المفهوم للقضييه الشرطيه لا بدّ من كون الشرط أمراً مغايراً مع الموضوع؛ بحيث يمكن أن يتحقّق للموضوع و يمكن أن لا يتحقّق له، وأما إذا كان عنوان الشرط متّحداً مع عنوان الموضوع لا زائداً عليه و سيق الشرط لبيان الموضوع فلا مفهوم لها.

و معلوم أنّ القضييه الشرطيه في الآيه الشريفه مسوقه لبيان تحقّق الموضوع، نظير قولك: «إن رزقت ولدا فاختنه» فإنّ الختان عند انتفاء الولد منتف باتفاء موضوعه، و لا مفهوم له، فكذلك الآيه لا مفهوم لها.

توضيح ذلك: أنّ الموضوع في الآيه ليس طبعى النبأ بل الموضوع فيها خصوص نبأ الفاسق، و الشرط هو المجىء، و الجزاء هو وجوب التبين، بمعنى أنّ نبأ الفاسق إن جىء بك يجب عنه التبين، فيكون المفهوم حينئذ عدم وجوب التبين عند عدم مجىء الفاسق بالنبأ، فحينئذ لا موضوع في البين حتّى يجب التبين عنه أو لا يجب، و لا بدّ من فرض موضوع محفوظ في كلا جانبي وجود الشرط و عدمه حتّى يثبت المفهوم، و عليه فلا مفهوم للآيه لكونها مسوقه لبيان تحقّق الموضوع.

و أجاب عنه المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (١) و حاصل كلامه: أنّ الموضوع في الآيه هو طبعه النبأ لا نبأ الفاسق، و قد علق وجوب التبين عنه على كون الجائى به فاسقاً، فإذا انتفى الشرط لا يجب التبين عن النبأ، فكأنه قيل: النبأ الذى جاء كم له حالتان: إن كان الجائى به فاسقاً يجب التبين عنه و ليس بحجّه، و إن كان الجائى به غير فاسق بل

ص: ٤٤٧

عادل لا يجب التبين عنه و هو حجّه، فيكون للآيه مفهوم، و ليست مسوقه لبيان تحقّق الموضوع.

و فيه: أنّ ما أفاده قدّس سرّه لا يساعده ظاهر الآيه و لا يكون قابلا للاستظهار عنها، و لا يصحّ الاستدلال بكون ذلك معنى الآيه احتمالا، و الظاهر منها هو كون الموضوع نبأ الفاسق لا- طبيعه النبأ، بل باحتمال كون الموضوع هو نبأ الفاسق لا يصحّ استدلاله قدّس سرّه.

و لكن المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) ذكر شاهدا في المقام لكون الموضوع في الآيه هو طبيعه النبأ، و الشاهد هو مورد نزول الآيه، فإنّ موردها هو إخبار الوليد بارتداد بنى المصطلق، فقد اجتمع في خبره عنوان كونه من خبر الواحد، و كون المخبر فاسقا، و الآيه الشريفه إنّما وردت لإفاده كبري كليه و إعطاء الضابطه لتمييز الأخبار التي يجب التبين عنها عن الأخبار التي لا يجب التبين عنها، و قد علّق وجوب التبين فيها على كون المخبر فاسقا، فيكون الشرط لوجوب التبين هو كون المخبر فاسقا لا- كون الخبر واحدا؛ لأنّه لو كان الشرط ذلك لعلّق وجوب التبين في الآيه عليه؛ لأنّه بإطلاقه شامل لخبر الفاسق، فعدم التعرّض لخبر الواحد و جعل الشرط خبر الفاسق كاشف عن انتفاء التبين في خبر غير الفاسق.

و فيه: أنّ ظهور الآيه في إفاده الكبرى الكليه لتمييز الأخبار التي يجب التبين عنها عن الأخبار التي لا- يجب التبين عنها موقوف على ثبوت المفهوم للآيه، و هو أوّل الكلام، مع أنّ سياق بيانه قدّس سرّه أقرب إلى مفهوم الوصف من مفهوم الشرط، فكلامه قدّس سرّه هذا ليس إلّا مصادره على المطلوب، فإنّ الآيه الشريفه على فرض تحقّق المفهوم للقضيه الشرطيه تكون من قبيل: إن رزقت ولدا فاختنه كما ذكرناه.

ص: ٤٤٨

و يرد ثانيا على الاستدلال بالآيه الشريفه من طريق مفهوم الشرط: أن الظاهر في نوع القضايا الشرطيه أن يكون الارتباط بين الشرط و الجزاء بنحو العليّه، فلذا وقع البحث في تداخل الجزاء و عدمه في صورته تعدد العلّه، كما في قولنا: إذا بليت فتوضاً، و إذا نمت فتوضاً.

و أمّا الجزاء في الآيه الشريفه بحسب الواقع فلا- يكون تبين، فإنّه لا يترتب على إخبار الفاسق بعنوان الحكم اللزومى بحيث يعدّ تاركه عاصيا، فلا بدّ من تقدير جزاء يترتب على الشرط المذكور في الآيه، و ما تقتضيه السنخيه لإخبار الفاسق أن يكون الجزاء هو عدم العمل و ترتيب الأثر باخباره، فكأنّه قال: إن جاءكم فاسق نبيا فلا أثر له، و لا يترتب عليه شيء، فيكون مفهوم الآيه: إن جاءكم عادل نبيا فله أثر و يترتب عليه شيء. و معلوم أنّ هذا المعنى لا يدلّ على كون خبر العادل تمام الموضوع للحجّيه، بل هو أعمّ من ذلك و من كونه جزء الموضوع؛ بأن يفتقر للعمل به إلى أجزاء اخرى تنضمّ إليه، مع أنّ المدعى كونه موضوعا مستقلا للحجّيه و أنّ له كمال الأثر، فالمفهوم بما هو- على تقدير ثبوته- لا يثبت المدعى.

و يرد عليه ثالثا: بعد فرض تحقّق المفهوم للقضيه الشرطيه و عدم كون الشرط في الآيه مسوقه لبيان الموضوع و تسليم أنّ مفهوم الآيه هو حجّيه خبر العادل أنّ اشتمال الآيه للتعليل- أعنى قوله تعالى: **أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ** - مانع عن تحقّق المفهوم.

توضيح ذلك: أنّ علّه عدم اعتبار خبر الفاسق قبل التبين عنه هي أنّ العمل به عمل بغير علم و مظنّه للندامه، و هذه العلّه بعينها موجوده في خبر العادل أيضا فإنّه لا يفيد العلم كما لا يخفى فيتحقّق الجهاله في مورد كليهما، و لعلّه كان ذكر عنوان الفاسق في الآيه بداعى بيان فسق الوليد، لا لدخله في موضوع الحكم، ففي الواقع يتحقّق للآيه ظهوران: ظهورها في ثبوت مفهوم الشرط، و ظهور التعليل في أنّ وجوب التبين

يدور مدار عدم العلم، وهو مشترك بين خبر العادل و الفاسق، و ظهور التعليل في العموميّه أقوى من ظهورها في المفهوم و مانع عنه.

و قد أجب عن هذا الوجه بأجوبه متعدده:

الأول: أنّ على فرض اختصاص الآيه مفهوما و منطوقا بخبر غير مفيد العلم يقع التعارض بين المفهوم و التعليل فإنّ مفاد التعليل و جوب التبين في مورد كلّ خبر غير مفيد للعلم، و مفاد المفهوم عدم و جوب التبين في مورد خبر غير مفيد للعلم إذا كان المخبر عادلا، و دليل الخاصّ مقدّم على عموم التعليل، و لا تعارض في البين.

و على فرض عموميّه الآيه مفهوما و منطوقا للخبر المفيد للعلم أيضا يتحقّق للمفهوم مصداقان: أحدهما: إتيان العادل بالخبر المفيد للعلم، و الآخر: إتيانه بالخبر غير المفيد للعلم، فيقع التعارض بين عموم التعليل و إطلاق المفهوم في مورد الاجتماع - أعنى خبر العادل غير مفيد للعلم - و هنا لا بدّ من إبقاء مورد الاجتماع في إطلاق المفهوم و تخصيص عموم التعليل بخبر الفاسق غير المفيد للعلم، و ذلك دفعا للغويه؛ إذ لو أبقينا خبر العادل غير المفيد للعلم في عموم التعليل يلزم أن يكون مورد المفهوم خصوص خبر العادل المفيد للعلم. و من الواضح أنّ هذا لا خصوصيّة له؛ إذ ما يفيد العلم حجّه مطلقا بلا فرق بين خبر العادل و الفاسق.

و فيه أوّلا: أنّ عموم التعليل لمّا كان أقوى في مفاده يمنع عن انعقاد الظهور للآيه في المفهوم، و معه فلا تصل النوبه إلى ملاحظه النسبه بين عموم التعليل و المفهوم، فإنّ ملاحظه النسبه فرع وجود المفهوم للآيه، و قد عرفت عدمه.

و ثانيا: بعد كون فرض الثاني خلاف الظاهر و غير الواقعي أنّ إبقاء مادّه الاجتماع في عموم العله لا يوجب اللغويه، بل معناه أنّه لا يتحقّق المفهوم للآيه و لا ظهور لها في المفهوم.

الجواب الثانى: ما أفاده المحقق النائى قدس سره (١) من أن المفهوم حاكم على عموم التعليل فلا- تعارض بينهما، و ذلك لأن المفهوم يدل على أن خبر العادل علم فى عالم التشريع، و عليه فلا يكون خبر العادل من أفراد عموم التعليل؛ لأن أقصى ما يقتضيه العموم هو عدم جواز العمل بما وراء العلم، و العمل بخبر العادل عمل بالعلم لا بما وراء العلم.

و فيه أولاً: أن هذا الجواب مبنى على ما يراه المحقق النائى قدس سره من أن المجعول فى الأمارات هو جعلها علماً بالاعتبار و التعيد، و قد عرفت عدم تماميه هذا المبنى، فإنّ الشارع جعلها حجّة شرعيّه؛ إذ لو كان طريق استفادته الأحكام منحصرًا بالقطع يوجب تعطيل أكثر الأحكام كما يستفاد من أدلّه الحجّيه، و أمّا جعل خبر العادل بمنزله العلم فى عالم التشريع فلا يستفاد منها بوجه، و عليه فلا مجال للحكومه، بل المفهوم معارض مع التعليل.

و ثانياً: على فرض تسليم أن خبر العادل مفيد للعلم فى عالم التشريع، و لكنّه فيما كان التعليل فى ضمن دليل مستقلّ و دليل آخر- مثلاً- يقول: صدق العادل- فيصحّ القول بتقدّم صدق العادل على التعليل بنحو الحكومه، و أمّا فى آيه النبأ فأصل ثبوت المفهوم يكون محلّ البحث و يقول المستشكل بأنّ اشمال الآيه على التعليل مانع عن ظهورها فى المفهوم، فكيف يمكن حكومه المفهوم الذى يكون أصل وجوده محلّ الترديد على التعليل الذى يدور الحكم مداره؟!

و ثالثاً: ما أفاده المحقق الاصفهانى قدس سره (٢) من أن الحكومه المدعاه مستلزمه للدور؛ إذ انعقاد ظهور الآيه فى المفهوم فرع كونه حاكماً على عموم التعليل و كون المفهوم حاكماً يتوقّف على وجود المفهوم.

ص: ٤٥١

١- ١) فوائد الاصول ١٧٢: ٣.

٢- ٢) نهايه الدرايه ٧٨: ٢.

الجواب الثالث: ما أفاده المحقق الخراساني قدس سرّه (١) من أنّ إشكال التعارض إنّما يرد فيما إذا كانت الجهالة بمعنى عدم العلم المشترك بين خير الفاسق و العادل، إلّا أنّه لا يبعد دعوى كون الجهالة بمعنى السفاهة التي هي عباره عن فعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل، و معه فيختصّ التعليل بخير الفاسق و لا- يعمّ خير العادل؛ إذ الاعتماد على خير الفاسق بلا تبين عمل سفهي لاحتمال تعميده الكذب، و أمّا الركون إلى خير العادل فلا يكون سفهيا بوجه لمكان علمنا بعدم تعميده الكذب كما عليه طريقه العقلاء.

و الإشكال عليه أنّ جعل الجهالة بمعنى السفاهة خلاف المتفاهم العرفي من هذا اللفظ، بل هي بمعنى عدم العلم بالواقع، و يدلّ على ذلك جعل الجهالة في الآيه الشريفه في مقابل التبين الذي هو بمعنى تحصيل العلم و إحراز الواقع، و يؤيّدّه أيضا خلوّ المعاجم و مصادر اللغه عن تفسير الجهالة بالسفاهة.

و لكنّه قابل للمناقشه؛ إذ سلّمنا أنّ الجهالة في كتب اللغه تكون في مقابل العلم، إلّا أنّ الجهل في لسان الشارع يكون في مقابل العقل كما نرى في الأدعيه الوارده في ليالى القدر و آيه التوبه، كقوله تعالى: لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ الشُّوَاءَ بِجَهَالِهِ (٢) إذ لا- شكّ في كونها بمعنى عمل لا- ينبغي أن يصدر من العاقل و إلّا- يلزم أن لا- تكون التوبه للعالم العامد. على أنّ التبين في الآيه أعمّ من حصول العلم و قيام البيئه، فإنّها لا تكون في مقام نفى حجّيه البيئه في مورد ارتداد بني المصطلق أو عدمه فيكون للتبين مصداقان: العلم و قيام البيئه، و الجهالة في مقابلهما.

و يرد رابعا على الاستدلال بالآيه الشريفه: أنّه يلزم من كون القضيّه ذات مفهوم خروج المورد عن عموم المفهوم، مع أنّ خروج المورد من العموم مستهجن؛ لأنّ انطباق العام على موردّه يكون بالنصّ.

ص: ٤٥٢

١-١) كفايه الاصول ٢: ٨٦.

٢-٢) النحل: ١١٩.

و من الواضح أنّ مورد الآيه هو الإخبار بارتداد بنى المصطلق، و الارتداد موضوع من الموضوعات الخارجيه التي لا تثبت إلاّ بالعلم الوجداني أو البيّنه؛ لا اختصاص حجّيه خبر الواحد بالأحكام، فلو كان للآيه مفهوم لا بدّ و أن يستثنى المورد بأن يقال: صدق العادل إلاّ فى الارتداد الذى هو مورد هذا العام، و قد عرفت استهجانها.

و أجاب عنه المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) بأنّ المورد إنّما كان إخبار الوليد الفاسق بارتداد بنى المصطلق، و الآيه الشريفه إنّما نزلت فى شأنه لبيان كبرى كليّه، و المورد داخل فى عموم الكبرى و هى قوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا فَإِنْ خَبَرَ الْفَاسِقَ لَا اِعْتَبَارَ بِهِ مَلَقًا**، لا فى الموضوعات و لا فى الأحكام.

و أمّا المفهوم فلم يرد كبرى لصغرى مفروضه الوجود و التحقّق؛ إذ لم يرد فى مورد إخبار العادل بالارتداد، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجبهه حكم سائر العمومات الابتدائيه التي لم ترد فى مورد خاص قابل للتخصيص بأى مخصّص، فلا مانع من تخصيص عموم المفهوم بما عدا الخبر الواحد القائم على الموضوعات الخارجيه، و لا ملازمه بين المفهوم و المنطوق من حيث المورد حتّى إذا كان المنطوق فى مورد خاصّ، فالمفهوم أيضا لا بدّ و أن يكون فى ذلك المورد، بل القدر اللازم هو أن يكون الموضوع فى المنطوق عين الموضوع فى المفهوم.

و فيه: أنّ بيان الضابطه هنا يكون مع اللوم و التوبيخ على العمل بخبر الفاسق، و الظاهر أنّ محور اللوم هو فسق المخبر، و لكن إذا كان المخبر عادلا أيضا يتوجّه اللوم؛ لأنّ الاعتماد على الخبر الواحد عادلا كان أو فاسقا فى الموضوعات الخارجيه غير صحيح فى نفسه لعدم حجّيته فيها، و عليه فلا بدّ من رفع اليد عن المفهوم لئلا يلزم التخصيص المستهجن.

ص: ٤٥٣

و الجواب عنه: أنّ خبر العادل و إن لم يكن حجّه فى الموضوعات الخارجيّة عند الشارع للزوم لغويه حجّيه البينه فيها، و لكنّه عند العقلاء حجّه بلا فرق بين الأحكام و الموضوعات، و لا بدّ فى اللوم من المناسبه العقلائيه، فلا معنى للتويخ على شرب الخمر قبل بيان حرمة.

فعلى هذا نقول: إنّ عدم حجّيه خبر العادل فى الموضوعات كان بيانه بعد نزول آيه النبأ، فاللوم فى الآيه إن كان بالنسبه إلى المنطوق يتحقّق المناسبه العقلائيه؛ إذ يصحّ التويخ على العمل بأخبار الفاسق الذى يجرى فيه احتمال تعمّد الكذب بارتداد قبيله و مخالفتهم مع الأوامر الصادره عن رسول الله صلى الله عليه و آله؛ بخلاف المفهوم؛ إذ لا يتحقّق المناسبه العقلائيه للتويخ فى العمل بإخبار العادل قبل بيان عدم حجّيته فى الموضوعات فى عالم التشريع، فما ذكره المحقّق النائينى قدّس سرّه قابل للتصحيح و الالتزام.

و يرد خامسا على الاستدلال بالآيه الشريفه: أنّها تبحث عن النبأ لا الخبر، و الفرق بينهما فى أنّ النبأ هو خصوص الخبر عن أمر عظيم لا عن كلّ شىء فيكون أخصّ من الخبر، فالآيه الشريفه بصدّد بيان أنّ الأخبار الخطيره و الأنباء العظيمه يجب فى موردها التبين التامّ و الفحص الكامل، و لا يجوز الإقدام عليها بجهاله، و هذا من غير فرق بين نبأ العادل و الفاسق، و من الواضح أنّ إخبار الوليد بارتداد بنى المصطلق كان من الأخبار الخطيره، كيف لا و أنّ ارتدادهم و امتناعهم عن رفع الصدقات كان يستتبع إراقه دمائهم و اشتعال نار الحرب فيهم.

و فيه أوّلا: أنّ الخبر و النبأ مترادفان كما صرّح به علماء اللغة، و لكنّه قد يوصف بالعظيم كما فى ابتداء سوره النبأ، و قد لا يوصف.

و ثانيا: أنّه على فرض أخذ قيد كون المخبر به أمرا خطيرا فى معنى النبأ، لا يضرّ هذا بما نحن فى صدده و هو إثبات حجّيه خبر الواحد فى الجملة فى مقابل المنكر المطلق، على أنّ مورد الخبر الواحد أيضا من الامور العظيمه و هو تعيين وظيفه

هذا تمام الكلام فى آيه النبأ، وقد عرفت عدم تماميه الاستدلال بها على حجيه خبر الواحد.

ثم إن هناك إشكالات اخرى تعم جميع أدلّه حجيه خبر الواحد من دون أن تختصّ بآيه النبأ، فنبحث عنها هنا تبعا للأعلام قبل الورود فى الآيه الثانيه، وإن كان المناسب تأخير البحث عنها حتى الفراغ من جميع أدلّه حجيه خبر الواحد.

الإشكال الأول: وقوع التعارض بين أدلّه حجيه خبر الواحد و بين عموم الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ و ما وراء العلم، و المرجع بعد التساقت إلى أصاله حرمة التعبد بالظنّ.

و فيه: ما عرفته سابقا من أنّ أدلّه حجيه الخبر وارده على الآيات الناهيه، فلا مجال لتوهم المعارضه.

الإشكال الثانى: أنه لو كان خبر الواحد حجّه لزم منه عدم حجّيته؛ إذ من جمله الخبر نقل السيد المرتضى قدّس سرّه الإجماع على عدم حجيه خبر الواحد.

و الجواب عنه من وجوه:

الأول: أنّ خبر السيد قدّس سرّه مستند إلى الحدس، و أدلّه حجيه خبر الواحد لا تشمل الخبر الحدسى، و لذا قلنا بعدم حجيه الإجماع المنقول.

الثانى: أنّ خبر السيد قدّس سرّه معارض لخبر الشيخ الطوسى قدّس سرّه فيتساقطان بالمعارضه.

الثالث: أنّ خبر السيد قدّس سرّه بنفسه خبر واحد، فيلزم من حجيه خبر السيد قدّس سرّه عدم حجيه خبره، و ما يلزم من وجوده عدمه محال، فلا تشمل أدلّه الحجيه خبر السيد قدّس سرّه.

الرابع: أن شمول أدلّه حجّيه الخبر لخبر السيّد قدّس سرّه يستلزم التخصيص إلى الواحد الذي هو أبشع أنواع تخصيص الأكثر المستهجن؛ إذ الأمر بين إخراج الآلاف من الأخبار الآحاد من تحت أدلّه الحجّيه وإبقاء خبر السيّد قدّس سرّه بالخصوص، وبين إخراج خبره قدّس سرّه وإبقاء ما عداه من الأخبار في دائره الحجّيه. ومن الواضح أن الثاني هو المتعين؛ لأنّ الأوّل يستلزم انتهاء التخصيص إلى الواحد.

و أورد على هذا الوجه المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1) بأنّ انتهاء التخصيص إلى الواحد إنّما يتمّ فيما إذا كان خبر السيّد قدّس سرّه شاملاً لجميع الأخبار الآحاد سواء كانت صادرة قبل خبره أو بعد خبره، ولكن شموله للأخبار صادرة قبله ممنوع، وذلك لأنّ أدلّه الحجّيه إنّما تشمل خبر السيّد قدّس سرّه من حين تحقّقه لا قبله؛ إذ لا معنى لحجّيه الشئ قبل وجوده. ومن الواضح أنّ شمول أدلّه الحجّيه لخبر السيّد قدّس سرّه من حين تحقّقه إنّما يمنع عن شمول تلك الأدلّه للأخبار صادرة قبله، فتبقى الأخبار الصادرة قبله مشموله لأدلّه الحجّيه، فلا يلزم تخصيص الأ- كثر المستهجن، فكيف يلزم أبشع أنواعه الذي هو التخصيص إلى الواحد؟!!

و فيه: أنّ معقد الإجماع الذي يدّعيه السيّد قدّس سرّه هو عدم حجّيه خبر الواحد مطلقاً في الشريعة الإسلاميه، لا خصوص الأخبار المتأخّره عن خبره، وهذا نظير ما أخبر السيّد قدّس سرّه بوجوب صلاه الجمعه في الشريعة الإسلاميه، فإنّه يكشف عن حكم إلهي عام لجميع الأفراد و في كلّ الأزمنه، لا أنّ الوجوب يثبت من حين تحقّق خبره، و عليه فلو كان خبر السيّد مشمولاً لأدلّه الحجّيه لزم منه عدم حجّيه الأخبار الآحاد مطلقاً، متقدّمه كانت أو متأخّره، وهذا هو انتهاء التخصيص إلى الواحد المستهجن غايته.

ص: ٤٥٦

الإشكال الثالث: هو أنّ أدلّه حجّيه الخبر لا تشمل الأخبار مع الواسطه، وهذا الإشكال يمكن تقريره بوجوه:

الأول: أنّ أدلّه حجّيه الخبر منصرفه عن الأخبار مع الواسطه.

و الجواب عنه: أنّ منشأ الانصراف إمّا كثره الاستعمال وإمّا كثره الوجود، و كلاهما منتفیان فى المقام، بل الأمر بالعكس؛ لتحقّقهما فى الأخبار مع الواسطه، فدعوى الانصراف لا منشأ له.

و على فرض تسليم انصراف الأدلّه عن الأخبار مع الواسطه إنّما نسلّمه فيما إذا كانت الوسائط كثيره جدّا، لا فيما كانت الوسائط قليله، فإنّنا نقطع بصدور الأخبار الواصله إلينا فى الكتب الأربعة من المشايخ، و لا نحتاج فى إثبات صدور تلك الأحاديث عنهم إلى أدلّه الحجّيه، فيبقى فى البين الوسائط الموجوده بينهم و بين الأئمّه عليهم السّلام و من المعلوم أنّ هذه الوسائط ليست بتلك الكثره بحيث توجب انصراف الأدلّه عنها.

على أنّ الانصراف يتحقّق فى الأدلّه اللفظيه، و الدليل المهمّ لحجّيه الخبر كما سيأتى هو بناء العقلاء بضميمه عدم ردع الشارع عنه، فلا يتحقّق الانصراف فيه، و الاقتصار بالقدر المتيقّن فى الدليل اللبى إنّما يكون فى مورد الشكّ، و لا شكّ لنا فى تحقّق بناء العقلاء فى الأخبار مع الواسطه كالأخبار بلا واسطه.

الوجه الثانى: أنّ أدلّه حجّيه الخبر لا- تشمل كلّ خبر جاء به العادل، بل يتوقّف على أن يكون المخبر به حكما شرعيا أو ذا أثر شرعى؛ لأنّ التعبد بحجّيه الخبر فيما لم يكن المخبر به حكما شرعيا و لا ذا أثر شرعى لغو محض. و عليه فالأدلّه لا تشمل الأخبار مع الواسطه، فإذا قال الشيخ الطوسى -مثلا- حدّثنى المفيد، قال: حدّثنى الصدوق، قال: حدّثنى ابن الوليد، قال: حدّثنى الصفّار، قال: كتبت إلى الإمام

الحسن العسكري عليه السّلام...، فدلّيل الحجّيه لا يشمل مثل أخبار الشيخ عن خبر المفيد؛ لأنّ المخبر به -و هو خبر المفيد- ليس حكما شرعيًا و لا ذا أثر شرعي مع قطع النظر عن دليل الحجّيه، وهذا الإشكال جار في جميع سلسله السند إلّا الأخير -أعنى خبر الصّفار- لأنّ المخبر في خبره هو قول المعصوم عليه السّلام، و لا محاله يكون قوله عليه السّلام حكما من الأحكام الشرعيّه.

و الجواب عنه: أنّ اشتراط ترتّب الأثر على التّعبد بالحجّيه إنّما هو من جهه حكم العقل؛ بأنّ التّعبد بأمر لا يترتّب عليه أثر شرعي لغو محض يستحيل صدوره من الحكيم. و من الواضح أنّ التّعبد بحجّيه أخبار الوسائط لا يكون لغوا لوقوع الجميع في سلسله إثبات الحكم الشرعي، و هذا المقدار كاف للخروج عن اللغوّه و صحّه التّعبد.

و الحاصل: أنّ الملاك في صحّه التّعبد بالأماره ليس هو ترتّب الأثر بالفعل كى يلزم وجود الأثر الشرعي في كلّ واحد من أخبار الوسائط، بل الملاك في صحّه التّعبد هو الارتباط إلى الحكم الشرعي و عدم لزوم اللغوّه في إعمال التّعبد، و قد عرفت عدم لزومها فيما نحن فيه لانتفاء الوسائط إلى الحكم الشرعي المنقول عن المعصوم.

الوجه الثالث: أنّ التّعبد بالأمارات القائمّه على الموضوعات الخارجيه إنّما هو باعتبار ما يترتّب عليها من الآثار الشرعيّه، و لولاها لما صحّ التّعبد بها، فمثلا التّعبد بخبر العادل القائم على عداله «زيد» إنّما يكون باعتبار ما يترتّب على عداله «زيد» من جواز الاقتداء به في الصلاه و قبول شهادته و غير ذلك.

ثمّ إذا كان الخبر عن المعصوم عليه السّلام بلا واسطه كأخبار محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام بوجوب شيء -مثلا- فلا إشكال في صحّه التّعبد بخبره لترتّب الأثر الشرعي عليه، و أمّا إذا كان الخبر مع الوسائط كأخبار الشيخ عن المفيد عن الصدوق

إلى آخره، فالتعبد بأخبار الوسائط مما لا يترتب عليه أثر شرعي سوى نفس الحكم بوجوب التصديق المستفاد من دليل الحجية، ووجوب التصديق وإن كان أثرا شرعيا مترتبا على خبر الشيخ إلا أنه ليس أثرا ثابتا لخبره مع قطع النظر عن دليل الحجية والحكم بوجوب تصديقه، بل جاء من نفس وجوب التصديق، وهذا غير معقول.

و أجاب المحقق النائيني قدس سره (1) عن هذا الوجه بأن هذا الإشكال لا يتوجه أساسا على ما هو المختار من أن المجعول في باب الأمارات نفس الكاشفيه و الوسطيه في الإثبات، فلا يلزم شيء مما ذكر؛ لأن المجعول في جميع السلسله هو الطريقيه إلى ما تؤدى إليه أى شيء كان المؤدى فقول «الشيخ» طريق إلى قول «المفيد» وقول «المفيد» طريق إلى قول «الصدوق» وهكذا إلى أن ينتهى إلى قول «زراره» الحاكي لقول الإمام عليه السلام، ولا يحتاج في جعل الطريقيه إلى أن يكون في نفس مؤدى الطريق أثر شرعي، بل يكفي الانتهاء إلى الأثر ولو بألف واسطه - كما في المقام - فإن جعل الطريقيه لأقوال السلسله لمكان أنها تنتهى إلى قول الإمام عليه السلام فتكون جميع الأقوال واقعه في طريق إثبات الحكم الشرعي.

و التحقيق: أن هذا الجواب نظير ما ذكرناه في الجواب عن الوجه الثاني، فيكون جوابا عن الإشكال على جميع المباني لا على مختاره فقط، وإن كان الظاهر من صدر كلامه قدس سره أنه لا مانع من جعل الشارع خبر الشيخ طريقا شرعيا لإثبات خبر المفيد، و عليه يعود الإشكال لعدم ترتب الأثر الشرعي على خبر الشيخ، ولا بد في إثبات الموضوع الخارجي من ترتب الأثر الشرعي عليه.

الوجه الرابع: أن موضوع كل حكم متقدم عليه رتبه، كما أن حكم كل موضوع متأخر عنه رتبه؛ لاستحاله فعلية الحكم بلا فعلية موضوعه، و عليه فيستحيل أن يوجد حكم يكون موجبا لإحراز موضوعه، و لو فرض أن حكما أوجب إحراز

ص: ٤٥٩

موضوعه امتنع ثبوت ذلك الحكم عليه؛ لاستلزامه فعلية الحكم قبل فعلية موضوعه، وقد عرفت استحالته.

و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنه إذا أخبرنا الشيخ بأنه أخبر المفيد وهكذا، فإن خبر الشيخ واصل إلينا بلا واسطه و يكون مشمولاً لأدلة الحجية؛ لأنه خبر محرز بالوجدان، فيترتب عليه الحكم أعنى وجوب تصديق العادل. و أما خبر المفيد فلا يثبت كونه خبراً له إلا بعد ثبوت حكم وجوب التصديق لخبر الشيخ؛ إذ لو لا تصديق خبر الشيخ لا يثبت أن المفيد قد أخبره بحديث الصدوق، فيكون خبر المفيد متأخراً رتبة عن فعلية حكم وجوب التصديق، و معه لا يمكن ترتيب حكم وجوب تصديق العادل عليه، و إلا يستلزم فعلية الحكم قبل فعلية موضوعه، و هو محال.

و الجواب عن هذا الإشكال أولاً: بالنقض الإقرار بالإقرار و بالبينه على البينه حيث يحكم بنفوذ الأول و حجيه الثانى.

و ثانياً: بالحل، و هو أن فعلية الحكم قبل فعلية موضوعه إنما يلزم فيما إذا كان الحكم المترتب على خبر المفيد هو نفس الحكم المترتب على خبر الشيخ مع أن الأمر ليس كذلك، فإن المترتب على خبر المفيد هو وجوب تصديق آخر، و ذلك لأن حكم وجوب تصديق العادل إنما هو كسائر الأحكام الشرعية فى كونه مجعولاً بنحو القضية الحقيقية، و الحكم فيها و إن كان بحسب الإنشاء واحداً إلا أنه بحسب المنشأ ينحل إلى أحكام عديده حسب تعدد الأفراد خارجاً، فيكون لكل فرد من موضوع القضية حكم برأسه، و عليه فما يترتب على خبر الشيخ من حكم وجوب التصديق لا يترتب بعينه و شخصه على خبر المفيد، بل المترتب على خبره وجوب تصديق آخر، و من هنا يظهر حقيقه الأمر فى مسألتى الإقرار بالإقرار و البينه على البينه.

ثم إن هناك محاوله شريفه للسيد الاستاذ الإمام الخمينى قدس سره (1) بإرجاع الخبر مع

ص: ٤٦٠

الواسطه إلى الخبر بلا- واسطه، و معه لا- يبقى موضوع لأصل الإشكال بوجهه الأربعة، و ذلك لأنّ العرف لا يرى في الخبر مع الواسطه إخبارات و موضوعات متعدده بتعدد المخبرين حتى يتطلب كل موضوع أثرا خاصا به، و إنما يرى خيرا واحدا لا غير يحكى عن قول المعصوم عليه السلام، فالخبر المعنعن المسلسل عندهم خير واحد لا أخبار متعدده؛ إذ نظرهم إلى الوسائط طريقى و ليس موضوعيا، و الشاهد على ذلك انصراف الأدله الداله على احتياج الموضوعات إلى اليينه و عدم كفايه الخبر الواحد فيها عن أخبار الوسائط مع كونها من الموضوعات، كما هو واضح.

هذا تمام الكلام فى الاعتراضات العامه على أدله حجيه خبر الواحد، و قد عرفت عدم تماميه شىء منها.

الآيه الثانيه: 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 (١)**.

و تقريب الاستدلال بها يتم بضمّ امور ثلاثه:

الأول: أنّ الآيه الشريفه تدلّ على وجوب تحذر القوم عقيب الإنذار، و قد ذكروا وجوها للدلاله المذكوره:

الأول: أنّ كلمه «لعلّ» وضعت لإنشاء الترجى لا للترجى الحقيقى، فإنّه ملازم للعجز الذى يستحيل فى حقه تعالى، و لكن الداعى للاستعمال هو إظهار محبوبيه التحذر و رجحانه، و إذا ثبتت محبوبيته ثبت وجوبه شرعا و عقلا.

أمّا شرعا: فلإجماع المرّكب حيث إنّ الأصحاب بين من لا يجوز العمل بخبر الواحد أصلا كالسيد المرتضى قدس سرّه، و بين من يلتزم بحجتيه بمعنى وجوب العمل به، فالقول بجواز العمل بالخبر و رجحانه دون وجوبه خرق للإجماع المرّكب.

ص: ٤٤١

و أمّا عقلا: فلو جود الملازمه العقليّه بين حسن الحذر و وجوبه؛ إذ مع وجود المقتضى للحذر يجب لا محاله، و مع عدم وجود المقتضى لا حسن للحذر أصلا، بل لا يمكن الحذر بدون المقتضى له.

الوجه الثاني: دعوى الملازمه بين الإنذار الواجب بسبب كونه غايه للنفر الواجب و بين وجوب الحذر؛ لأنّ الحذر وقع غايه للإنذار الواجب، و غايه الواجب واجبه.

الوجه الثالث: أنّه لو لا وجوب التحذّر لكان الأمر بالنفر و الإنذار لغوا، فإذا وجب الإنذار لكونه غايه للنفر الواجب وجب التحذّر و القبول من المنذر.

الأمر الثاني: أنّ التحذّر واجب مطلقا، أي سواء أفاد قول المنذر العلم أو لا.

الأمر الثالث: أنّ وجوب التحذّر بنحو مطلق مساوق لحجّيه خبر الواحد شرعا؛ إذ لو لا حجّيته لما وجب العمل بقول المنذر إلاّ في حال حصول العلم منه.

و الحقّ عدم تماميّه الاستدلال بهذه الآيه الشريفه على حجّيه خبر الواحد، و ذلك لعدم تماميّه الأمر الأوّل و الثاني من الامور الثلاثة، فلا تصل النوبه إلى الأمر الثالث.

أمّا الأمر الأوّل فهو غير تامّ بوجهه الثلاثة:

أمّا الوجه الأوّل فلعدم تماميّه الملازمه بين محبوبيّه التحذّر و وجوبه لا شرعا و لا عقلا، أمّا عدم الملازمه شرعا فلأنّ المجدى في ثبوتها هو الإجماع على عدم الفصل و هو غير ثابت في المقام، و إنّما الثابت هو عدم القول بالفصل، و هذا غير مفيد؛ لعدم كونه إجماعا كما لا يخفى. و أمّا عدم الملازمه عقلا فلأنّ مجرّد حسن الحذر لا يلازم وجوبه عقلا، ضروره حسن الحذر في الشبهات البدويه مع عدم وجوبه عقلا، فغايه ما تدلّ عليه أداه الترجي هو محبوبيّه التحذّر و حسنها بخلاف وجوبها.

و أمّا الوجه الثاني: فلأنّ كبرى غايه الواجب واجبه - على فرض تماميّيها - إنّما

تكون فيما إذا كانت الغايه من الأفعال الاختياريه التي يصحّ تعلق التكليف بها، و الغايه فيما نحن فيه ليست كذلك؛ لأنّ المراد بالتحذّر ليس التحذّر العملي الحاصل بالعمل على طبق قول المنذر، بل المراد به التحذّر القلبي، و من الواضح أنّ التحذّر و الخوف النفساني من الأعراض و الأوصاف النفسانيه التي لا يمكن أن تقع مورداً للتكليف؛ إذ وجودها و عدمها تدور مدار وجود عللها و مبادئها و عدمها، كما مرّ توضيح ذلك في بحث الموافقه الالتزاميه.

و لكن الدقّه في الآيه الشريفه تقتضى أنّها نزلت في مورد النفر إلى الجهاد بلحاظ استعمال كلمه «النفر» في القرآن في النفر إلى الجهاد على ما هو الظاهر، فتكون الآيه في مقام تشويق طائفه من كلّ فرقه للنفر إلى الجهاد بداعي التفقّه حين الجهاد في حالات المجاهدين و الأسرار التي تتحقّق في الغزوات من الخصوصيّات غير العاديّه، و إنذار أقوامهم المشركين بها بعد المراجعه إليهم ليحصل لهم التحذّر و الخوف النفساني.

و إن قيل بنزولها في مورد النفر إلى التفقّه بأحكام الدين من الواجبات و المحرّمات و إنذار قومهم بها بعد المراجعه إليهم.

و قال بعض على ما نقل عن ابن عيّاس في شأن نزول الآيه:- إنّ بعد عدم شركه المنافقين في غزوه تبوك، و بناء المسلمين بالشركه في كلّ غزوه و سريّه، و بقاء رسول الله صلّى الله عليه و آله وحده في غزوه بالمدينه، فنزلت الآيه بهذه المناسبه، و أنّ اللازم بقاء عدّه للتفقّه و إنذار المجاهدين بعد المراجعه إليهم لعلّهم يحذرون.

و لكنّه مخالف لظاهر الآيه أولاً: أنّ التفقّه في الآيه وظيفه النافرين، و ثانياً: أنّ قوله تعالى: لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ لا يناسب المجاهدين بل يناسب الكفّار، فلذا نرى في القرآن في مقام تشويق موسى عليه السّلام بالذهاب إلى فرعون و الأمر بموعظته قوله تعالى:

لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى (١).

و أمّا الوجه الثالث: فلأنه يكفى فى عدم لغويه وجوب الإنذار كونه مفيدا للعلم فى بعض الأحيان، فيختصّ وجوب العمل بقول المنذر بما إذا أفاد العلم.

و أمّا الأمر الثانى: فقد ذكر لإثبات إطلاق وجوب التحذّر أمران:

الأول: ما أفاده المحقّق النائنى قدّس سرّه (٢) من أنّ المراد من الجمع فى قوله تعالى:

لِيَتَفَقَّهُوا و فى قوله لِيُنذِرُوا و فى قوله: (ليحذروا) هو الجمع الاستغراقى الأفرادى، لا- المجموعى الارتباطى؛ لوضوح أنّ المكلف بالتفقه هو كلّ فرد فرد من أفراد الطائفة النافرين أو المتخلفين-على الوجهين فى تفسير الآيه- وليس المراد تفقه مجموع الطائفة من حيث المجموع، كما أنّه ليس المراد إنذار المجموع من حيث المجموع، بل المراد أن يتفقه كلّ واحد من النافرين أو المتخلفين و ينذر كلّ واحد منهم.

و بالجمله كما أنّ المراد من الجمع فى قوله تعالى: يَخِذْرُونَ هو الجمع الاستغراقى الأفرادى، كذلك المراد من الجمع فى قوله تعالى لِيَتَفَقَّهُوا و لِيُنذِرُوا هو الجمع الأفرادى. و إذا عرفت أنّ المراد من الجمع هو العام الاستغراقى فلا- يبقى مجال للريب فى إطلاق وجوب التحذّر حصل العلم من قول المنذر أو لم يحصل؛ إذ أى إطلاق يكون أقوى من إطلاق الآيه بالنسبه إلى حالتى حصول العلم من قول المنذر و عدمه.

و فيه: أنّ المراد من أفوائيه الإطلاق إن كان إثبات إطلاق وجوب التحذّر من طريق العموم فهو صحيح بعد إثبات هذا المعنى فى نظائر هذه المسأله، و إن كان المراد إثباته من طريق أصاله الإطلاق لا بدّ من تماميه مقدمات الحكمه، منها إحراز كون المولى فى مقام البيان، و لا دليل لنا لكون الآيه فى مقام بيان الإطلاق.

ص: ٤٤٤

١- ١) طه: ٤٤.

٢- ٢) فوائد الاصول ١٨٦: ٣-١٨٧.

الثانى: ما أفاده بعض الأعلام قدس سره (1) من أنّ الأصل فى كلّ كلام أن يكون فى مقام البيان لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ما لم تظهر قرينه على خلافه، و الظاهر من الآيه المباركه كونها وارده لبيان وظيفه جميع المسلمين المكلفين، و أنّه يجب على طائفه منهم التفقه و الإنذار و على غيرهم الحذر و القبول، فكما أنّ إطلاقها يقتضى وجوب الإنذار و لو مع عدم حصول العلم للمنذر-بالفتح-بمطابقه كلام المنذر-بالكسر-للواقع كذلك يقتضى وجوب الحذر أيضا فى هذا الفرض.

و فيه: أنّه سلّمنا أنّ الأصل فى كلّ كلام أن يكون فى مقام البيان، بمعنى عدم كونه فى مقام الإهمال و الإجمال، و لكنّه بمعنى كونه فى مقام البيان من جميع الجهات و الأبعاد ليس قابلا للالتزام، و معلوم أنّ الآيه الشريفه تكون فى مقام إيجاب نفر الطائفه لا إيجاب التحذّر، بل الدقه تقتضى أنّها تكون فى مقام نفي النفر العمومى من المؤمنين و بعث طائفه منهم إلى النفر، فلا دلالة لها على وجوب الحذر فضلا عن وجوبه بنحو المطلق.

و لا- يخفى أنّ فى باب حجّيه الخبر كان المثبتين فى صدد إثبات وجوب مطابقه عمل المكلف على وفق خبر الواحد، مع أنّ المناسب للإنذار هو التحذّر النفسانى كما ذكرناه، و هذا يؤيّد ما ذكرناه فى تفسير الآيه من نزولها فى مورد النفر إلى الجهاد و إنذار المجاهدين أقوامهم المشركين إذا رجعوا إليهم ليحصل التحذّر النفسانى لهم.

و الشاهد لعدم دلالة الآيه الشريفه على وجوب التحذّر مطلقا أوّلا: أنّه لا بدّ للمنذر-بالفتح-إحراز أنّ الإنذار يكون فى محدوده تفقه المنذر-بالكسر-لا على ما تقتضيه إرادته النفسانيه، و معناه حصول العلم للمنذر-بالفتح-مع أنّ ما يوجب المناقشه فى مسأله حجّيه خبر الواحد هو احتمال كذب الراوى.

ص: ٤٤٥

و ثانياً: أن وجوب الحذر عند الإنذار منوط بحصول العلم لاستشهاد الإمام عليه السلام بتلك الآيه على وجوب النفر لمعرفة الإمام و إنذار المتخلفين بما رأوه من آثار الإمامه، و من الواضح عدم ثبوت الإمامه إلا بالعلم، كما في صحيحه عبد الأعلى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول العامه إن رسول الله صلى الله عليه و آله قال: من مات و ليس له إمام مات ميتة جاهليه؟ قال عليه السلام: حق و الله، قلت: فإن إماما هلك و رجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك، قال عليه السلام: لا يسعه أن الإمام إذا مات وقعت حجته و وصيه على من هو معه في البلد و حق النفر على من ليس بحضرته إذا بلغهم، إن الله عز و جل يقول: فلولا نفر من كل فرقه طائفه... إلخ (١).

هذا تمام الكلام في آيه النفر، و قد عرفت عدم تماميه الاستدلال بها على حججه خبر الواحد.

الآيه الثالثه: قوله تعالى: وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٢).

و تقريب الاستدلال بها هو أن وجوب السؤال يدل على وجوب القبول بالملازمه، و إلا - يلزم لغويه وجوب السؤال، و بالإطلاق لصوره عدم حصول العلم من الجواب تثبت حججه خبر الواحد.

و يرد عليه أولاً: أن مورد الآيه هي مسأله النبوه، و من الواضح أن خبر الواحد لا - يكون حججه في الاصول الاعتقديه التي يكون الواجب فيها تحصيل العلم. و لكن التحقيق أن مسأله النبوه تكون من المسائل الاعتقديه لمن كان غرضه التبعيه من نبى، لا لمن كان غرضه التحقيق في حالات الأنبياء السالفه، و على هذا لا يحتاج إلى

ص: ٤٦٦

١-١ (١) الكافي ٣: ٣٧٨، ح ٢.

١-٢ (٢) النحل: ٤٣.

العلم؛ إذ لا- يترتب على إثباته أثر لنا، و معلوم أنّ مورد الآيه هو لزوم التحقيق و التفحص في حالات الأنبياء السالفه لإثبات أنّ نزول الوحي إلى الإنسان ليس من الامور الممتنع، و لا دليل لاحتياج هذا أيضا إلى العلم.

و ثانيا: أنّ المستفاد من الآيه بلحاظ اشتراط وجوب السؤال على عدم العلم هو كون الجواب مفيدا للعلم و رافعا لعدمه، فكيف يكون الجواب حججه في صورته عدم إفادته للعلم حتى يستفاد منه حججه خبر الواحد؟!!

و أجاب عن هذا الإشكال المحقق الاصفهاني قدس سره (١) بأنّ الظاهر من الآيه هو الأمر بالسؤال ليعلموا بسبب الجواب لا بأمر زائد عليه، و هذا لا يتم إلا مع كون الجواب مفيدا للعلم تعبدا، و عليه فيستفاد من الآيه وجوب قبول قول المجيب و ترتيب الأثر عليه لأنه علم تعبدي.

و فيه أولا: أنّه لا شك في أنّ المراد بالعلم الذي علق وجوب السؤال على عدمه هو العلم الواقعي الحقيقي، فتكون الغايه من الأمر بالسؤال إنّما هو تحقق هذا النوع من العلم لا العلم التعبدي.

و ثانيا: أنّ مسأله التعبّد من رسول الله صلّى الله عليه و آله فرع قبول نبوته صلّى الله عليه و آله فكيف يصحّ أمره صلّى الله عليه و آله بالسؤال عن أهل الذكر و جعله صلّى الله عليه و آله الجواب في عالم التعيّد علما لإثبات نبوته صلّى الله عليه و آله و هذا الكلام لا ينبغي أن يصدر من مثله. هذا تمام الكلام في الاستدلال بالآيات.

الدليل الثاني: السنّه، حيث استدلل على حججه خبر الواحد بروايات كثيره رتبها الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره (٢) على طوائف أربع:

ص: ٤٦٧

١- ١) رساله الاجتهاد و التقليد: ٣.

٢- ٢) الرسائل: ٨٤-٨٥.

الطائفة الاولى:الأخبار الواردة في علاج الخبرين المتعارضين،فإنّ الظاهر أنّ حجّيه الأخبار في نفسها مع قطع النظر عن ابتلائها بالمعارض كانت معلومه و مرتكزه في الأذهان،و لذا وقع السؤال عن حكم ما تعارض منها.

الطائفة الثانيه:الأخبار الآمره بالرجوع إلى أشخاص معينين و أخذ الحديث منهم،فإنّه لو لم يكن الخبر حجّه لم يكن معنى للإرجاع إليهم و الأمر بأخذ الحديث منهم.

الطائفة الثالثه:الأخبار الآمره بالرجوع إلى ثقات الرواه و عدم جواز التشكيك في رواياتهم،فإنّه لو لا حجّيه الخبر لم يكن وجه للحكم بالرجوع إليهم و عدم جواز التشكيك في رواياتهم.

الطائفة الرابعه:الأخبار الآمره بضبط الروايات و حفظها و استماعها و الاهتمام بشأنها،فإنّه لو لا حجّيه خبر الواحد لم يكن معنى لكل ذلك.

ثمّ لا- يخفى أنّ صحّحه الاستدلال بهذه الأخبار متوقفه على ثبوت تواترها لتكون مقطوعه الصدور؛إذ لا يمكن الاستدلال على حجّيه خبر الواحد بالأخبار الآحاد لاستلزامه الدور.

و التواتر على أقسام ثلاثه:

الأول:التواتر اللفظي،و هو اتّفاق جماعه يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب على نقل خبر بلفظه،و ذلك كتواتر ألفاظ القرآن.

الثاني:التواتر المعنوي،و هو اتّفاقهم كذلك على نقل مضمون خاصّ مع الاختلاف في اللفظ و التعبير،و ذلك كالأخبار الحاكبيه عن حالات أمير المؤمنين على عليه السّلام في حروبه،فإنّ تلك الأخبار متّفقه في دلالتها على شجاعته عليه السّلام و إن كانت مختلفه في الألفاظ.

الثالث: التواتر الإجمالي، وهو اتفاقهم كذلك على نقل روايات يعلم بصدورها إجمالاً مع عدم اشتغالها على مضمون واحد، وذلك كالأخبار المودعة في الكتب الأربعة، فإنها وإن كانت مختلفه بحسب اللفظ والمعنى إلا أنه يعلم بصدور جملة منها إجمالاً، وإن لم تكن أشخاصها معيّنه خارجاً.

ثم إن المحقق النائيني قدس سره (١) أنكر التواتر الإجمالي بدعوى أن الأخبار إذا بلغت من الكثرة ما بلغت، فإن كان بينها جامع يكون الكل متفقاً على نقله فهو راجع إلى التواتر المعنوي، وإلا فلا وجه لحصول القطع بصدق واحد منها بعد جواز كذب كل واحد منها في حد نفسه و عدم ارتباط بعضه ببعض، فالحق هو انحصار التواتر في القسمين الأولين لا غير.

و الجواب عنه أولاً: بالنقض أنه يتحقق المعلوم بالإجمال في موارد العلم الإجمالي مع أن جريان احتمال الكذب في كل واحد من أطرافه لا يشبهه فيه، كما إذا نعلم إجمالاً بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة في يوم الجمعة مثلاً مع جريان احتمال عدم الوجوب في كل واحد منهما.

و ثانياً: بالحل، وهو أنه يحتمل أن يكون مراده قدس سره من هذا الكلام أن التواتر الإجمالي على قسمين: قسم منه يرجع إلى التواتر المعنوي فيما إذا تحقق القدر الجامع و المشترك بين الأخبار، و قسم آخر منه لا يترتب عليه أثر، كما فيما لم يتحقق القدر المتيقن بين الأخبار.

هذا نهاية توجيه كلامه قدس سره و لكنّه أيضاً قابل للجواب بأنه يمكن أن يتحقق التواتر الإجمالي في موارد لا يتحقق القدر الجامع أصلاً، كما إذا دلت عدّه من الروايات بأنّ دفن الكافر حرام، و عدّه اخرى بأنّ صلاة الجمعة واجبه، و نعلم إجمالاً بصدور

ص: ٤٦٩

بعضها عن المعصوم و لكن لا- نعلم أنه في عدّه دالّه على الوجوب أو في عدّه دالّه على الحرمة، و أثر التواتر الإجمالي هو الاحتياط في كلا الموردین، و إن لم يتحقّق التواتر الإجمالي يكون المرجع أصاله البراءة في كليهما كما لا يخفى، و اعترف به في كتاب فوائد الاصول.

نعم، إن كان التواتر الإجمالي في الأخبار الدالّه على وجوب شيء واحد و حرمة يكون المرجع أصاله التخيير، و لا يترتب عليه أثر.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن هذه الأخبار من الطوائف الأربعة لا تكون متواتره لفظا و لا معنى إن كان المقصود منه اتحاد المعنى سعه و ضيقا، و إن كان المقصود منه تحقّق القدر الجامع و إن كانت الأخبار مختلفه من حيث السعه و الضيق فلا يبعد القول بتواترها معنى، و أمّا تواترها إجمالا فلا يكون قابلا للإنكار. و على كلا التقديرين لا بدّ من الاكتفاء بالقدر المتيقّن ممّا تدلّ عليه الأخبار بالألفاظ المختلفه، و الالتزام بحجّيه ما هو أخصّ مضمونا منها.

ثمّ اختلف العلماء فيما هو الأخصّ مضمونا منها.

قال المحقّق النائيني قدّس سرّه (1): إنّ أخصّ تلك الأخبار مضمونا هو الأخبار الدالّه على جواز العمل بخبر الثقة.

و فيه: أنّ مفاد هذه الأخبار مختلفه، فإنّ ظاهر بعضها كفايه مجرّد الوثاقه في الراوى، كما هو الظاهر من قوله عليه السّلام: نعم، بعد قول السائل: أفيونس بن عبد الرحمن ثقّه آخذ عنه معالم ديني؟ (2) و ظاهر بعضها اعتبار كونه مع ذلك إماميا، كما هو الظاهر من قوله عليه السّلام: لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقّاتنا (3). فإنّ

ص: ٤٧٠

١-١) أجود التقريرات ١١٣: ٢-١١٤.

٢-٢) الوسائل ١٤٧: ٢٧، ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٣.

٣-٣) المصدر السابق: ١٥٠، ح ٤٠.

إضافه الثقة إليهم عليهم السلام ظاهره في اعتبار كون الراوى إماميًا، و ظاهر بعضها اعتبار كونه مع ذلك عادلا، كما هو الظاهر من بعض الأخبار العلائقيه من قوله عليه السلام:

خذ بما يقول به أعدلهما (١). فإنّ ترجيح الأعدل دليل على مفروغيه اعتبار أصل العداله. و عليه فكيف يمكن القول بأنّ أخصّ تلك الأخبار هو جواز العمل بخبر الثقة؟

و قال بعض: إنّ القدر المتيقّن من الأخبار هو خبر العدل الإمامي الثقة، فلا- يستفاد من هذه الأخبار إلّا حجّيه الخبر الصحيح الأعلائي.

و يستفاد من كلام سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (٢): أنّ القدر المتيقّن من تلك الأخبار هو الخبر الحاكي عن الإمام عليه السلام بلا واسطه مع كون الراوى من الفقهاء العدول الإماميه أمثال زراره و محمّد بن مسلم و أبي بصير.

ففي صحيحه يونس بن عمّار: أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال له في حديث: أمّا ما رواه زراره عن أبي جعفر عليه السلام فلا يجوز لك أن تردّه (٣).

و في حسنه عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّه ليس كلّ ساعه ألقاك و لا يمكن القدوم و يجيء الرجل من أصحابنا فيسألني و ليس عندي كلّ ما يسألني عنه، فقال عليه السلام: ما يمنعك من محمّد بن مسلم الثقفي فإنّه سمع من أبي و كان عنده وجيها (٤).

و في صحيحه شعيب بن العرقوفى قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشىء فمن نسأل؟ قال عليه السلام: عليك بالأسدى، يعنى أبا بصير (٥).

ص: ٤٧١

١- (١) الوسائل ١٠٦: ٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ١.

٢- (٢) تهذيب الاصول ١٣١: ٢.

٣- (٣) الوسائل ١٤٣: ٢٧، ب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ١٧.

٤- (٤) المصدر السابق: ١٤٤، ح ٢٣.

٥- (٥) المصدر السابق: ١٤٢، ح ١٥.

و هذا الرأى هو الصحيح، فالقدر المتيقن ليس مجرد الخبر الصحيح الأعلائى، بل هو مع كون الخبر بلا واسطه و كون الراوى من الفقهاء نظير الرواه المذكوره، بل مع كون الراوى كثير الروايه، كما يستفاد من جمله: فإنه سمع من أبى و كان عنده وجيها.

الدليل الثالث: الإجماع، و تقريره من وجوه:

الوجه الأول: الإجماع، القولى المنقول عن الشيخ الطوسى قدس سره على حجيه خبر الواحد.

و فيه أولاً: أنه معارض بالإجماع المنقول عن السيد المرتضى قدس سره على عدم حجيه خبر الواحد.

و ثانياً: أن الإجماع المنقول من أفراد الخبر الواحد فكيف يمكن الاستدلال به على حجيه خبر الواحد؟!!

و ثالثاً: أن ناقل الإجماع إنما يخبر عن رأى المعصوم عليه السلام عن حدس لا حس، فلا يكون الإجماع المنقول حجيه.

الوجه الثانى: الإجماع القولى المحصّل من جميع العلماء عدا السيد المرتضى قدس سره و أتباعه على حجيه خبر الواحد، و خلافهم غير قادح فى حجيه الإجماع لمعلوميّه نسبه.

و فيه: بعد عدم تماميه مبنى الإجماع الدخولى أن هذا الإجماع لا يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام للعلم بأن مستند المجمعين هو الآيات و الروايات، و الإجماع المدركى ليس بحجّه، و لا أقل من احتمال ذلك، فإنه يكفى فى سقوطه عن الحجيه كما لا خفى.

الوجه الثالث: الإجماع القولى المحصّل من جميع العلماء على حجيه خبر الواحد حتى السيد المرتضى قدس سره و أتباعه، بدعوى: أن ذهابهم إلى عدم الحجيه إنما كان لأجل اعتقادهم بانفتاح باب العلم فى الأحكام الشرعيّه، فلو كانوا فى زماننا المنسدّ فيه باب العلم لحكموا بحجيه الخبر قطعاً.

و فيه: مضافا إلى كون بعض أتباعه كالمرحوم الطبرسي من المتأخرين و إمكان انسداد باب العلم فى زمان السيد المرتضى قدس سرّه أنه من المحتمل أنّ السيد المرتضى قدس سرّه و أتباعه بعد الاعتقاد بانسداد باب العلم كان يذهب إلى حجّيه الخبر الواحد من باب الظنّ المطلق، لا الظنّ الخاص الذى هو محلّ البحث.

الوجه الرابع: الإجماع العملى من جميع العلماء من الصدر الأوّل إلى يومنا هذا من الاخباريين و الاصوليين على العمل بخبر الواحد.

و فيه: أنّ عمل جميع العلماء بالخبر ليس مستندا إلى حجّيه خبر الواحد بما هو خبر واحد؛ إذ عمل بعض منهم مبنى على كون ما فى الكتب الأربعة مقطوع الصدور، و عمل بعض آخر منهم مبنى على كون ما بأيدينا من الأخبار فى نفسها مطمئن الصدور، و عمل جملة اخرى مبنى على احتفاف هذه الأخبار بقرائن تفيد الاطمئنان بصدورها، و هكذا. نعم فعمل بعض منهم مبنى على حجّيه خبر الواحد بما هو خبر الواحد، إلا أنّ هذا لا يكون إجماعا ليكشف عن رأى المعصوم عليه السلام.

الوجه الخامس: الإجماع العملى من جميع المتشرّعه الذى يسمّى بسيره المتشرّعه على العمل بخبر الواحد.

و فيه: أنّ جميع المتشرّعه فى عصر النبىّ و الأئمّه عليهم الصلاه و السلام و إن كان عملهم بالخبر الواحد ممّا لا يقبل الإنكار؛ إذ من المقطوع أنّهم لم يأخذوا الأحكام من نفس النبىّ و الإمام عليهم الصلاه و السلام بلا واسطه شخص آخر، إلا أنّ عملهم بخبر الواحد ليس لأجل كونهم مسلمين لتحقّق سيره المتشرّعه، بل عملهم به من باب كونهم عقلاء بما هم عقلاء الذى يسمّى بالسيره العقلانيه، فلا بدّ من صرف عنان البحث إلى السيره العقلانيه، و هذا ما سنبحثه بعد دليل العقل.

الدليل الرابع: العقل، و تقريره من وجوه:

الوجه الأوّل: إنّنا نعلم إجمالا بصدور كثير من الأخبار التى بأيدينا عن

المعصوم عليه السّلام ولا- نحتمل أن يكون جميعها مجعوله، خصوصا مع ملا-حظه حال الرواه و أرباب الكتب الروائيه و شدّه اهتمامهم بتنقيح ما أودعوه في تلك الكتب.

و مقتضى هذا العلم الإجمالى هو الاحتياط، و الأخذ بجميع هذه الأخبار الموجوده فى الكتب المعتره بحكم العقل.

و فيه: أنّ هذا الوجه-على تقدير تماميته-لا- يثبت إلا- لزوم الأخذ بالأخبار من باب الاحتياط، لا من باب الحجّيه التى هى محلّ الكلام، بحيث يكون مخصّصا للعمومات و مقتيدا للمطلقات.

الوجه الثانى: إنّنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، و لا- سيّما الواجبات الضروريّه مثل الصلاه و الصوم و الحجّ و الزكاه و غيرها، و معلوم أنّ أجزاء هذه الواجبات و شرائطها و موانعها لا تثبت إلاّ بالأخبار الموجوده فى الكتب المعتره، و لو لم يكن الخبر الواحد حجّه و جاز ترك العمل به لخرجت هذه الواجبات عن حقائقها، و هذا ينافى كون تلك الواجبات ضروريّه و بقاء التكليف بها إلى يوم القيامة.

و فيه: أنّ مقتضى هذا الوجه أيضا هو وجوب العمل بكلّ خبر دلّ على الجزئيه و الشرطيه من باب حكم العقل بلزوم الاحتياط للعلم الإجمالى، لا من باب أنّه حجّه يخصّص به العمومات و يقيد به المطلقات كما هو محلّ البحث.

الوجه الثالث: ما حكى عن المحقّق صاحب الحاشيه على المعالم قدّس سرّه (1) من أنّا نعلم بلزوم الرجوع إلى السنّه و العمل بها؛ لحديث الثقلين الثابت تواتره عند العامه و الخاصّه، و حينئذ فإنّ أمكن إحراز السنّه بالعلم فهو، و إلاّ فلا بدّ من التنزّل إلى الظنّ و العمل بما يظنّ صدوره منهم عليهم السّلام.

و فيه: إن كان المقصود من السنّه نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره،

ص: ٤٧٤

فالوجوب الرجوع إليها و إن كان ثابتا بالأدلة القطعية بلا ريب، إلا أن هذا المعنى لا يرتبط بما هو محل الكلام من حججه خبر الواحد الحاكي عن السنه. و إن كان المقصود منها الأخبار الحاكيه عن السنه، ففيه: أن وجوب الرجوع إليها و العمل بها هو أول الكلام إلا- أن يدعى العلم الإجمالي بصدور كثير منها، أو يدعى العلم الإجمالي بوجود أحكام كثيره فعليه في مضامينها بحيث يلزم من إهمالها الخروج عن الدين، فعلى الأول يرجع هذا الوجه إلى أول الوجوه كما هو واضح، و على الثاني يرجع إلى دليل الانسداد، فهذا الوجه ليس دليلا مستقلا على ما عرفت.

و قال المحقق الخراساني قدس سره (1) في مقام الدفاع عن صاحب الحاشيه قدس سره: إن ملاك هذا الوجه هو وجوب الرجوع إلى أخبار الآحاد الحاكيه عن السنه، و ليس ملاكه العلم الإجمالي بصدور جمله منها ليرجع إلى الوجه الأول، و لا العلم الإجمالي بثبوت التكليف في موردها ليرجع إلى دليل الانسداد، فيكون هذا الوجه دليلا مستقلا بحد ذاته.

و فيه: أن وجوب الرجوع إلى الأخبار الحاكيه لا- يعقل أن يكون بلا سبب، و حينئذ إما أن يرجع إلى الوجه الأول أو إلى دليل الانسداد.

و ما يمكن أن يقال في مقام توجيه كلام صاحب الحاشيه قدس سره أن المراد من السنه هي السنه المحكيه- أى قول المعصوم و فعله و تقريره- كما يثبت بحديث الثقلين التمسك بالكتاب و لزوم الأخذ به، كذلك يثبت به التمسك بالسنه و لزوم الأخذ بها. هذا في صورته العلم بالسنه المحكيه، و أمّا في صورته عدم العلم بها فتصل النوبه إلى المظنه، فالعمل بالسنه الحاكيه يكون بلحاظ الظن بكونها قول المعصوم.

و لكنّه أيضا قابل للمناقشه؛ إذ لا دليل لإثبات السنه بالظن، و من الممكن أن

ص: ٤٧٥

يقال بعدم إثباتها إلا بالتواتر نظير الكتاب، مع أن المدعى هو حجّيه خبر الواحد مطلقا سواء أفاد الظنّ أم لا؟ ولازم هذا الاستدلال هو حجّيه خبر الواحد في صورته حصول الظنّ الشخصى بأنّ هذا فعل المعصوم أو قوله أو تقريره، فلا- يكون هذا الدليل قابلا للقبول.

الدليل الخامس: السيره العقلائيه، فنقول: لا شكّ و لا شبهه في قيام السيره العقلائيه على العمل بخبر الثقة و الاتكال عليه في مقام الاحتجاج، بل على ذلك يدور رحي نظامهم و معاشهم، و لكن الاستفاده عن هذه السيره في الامور الشرعيه و التكاليف الإلهيه تحتاج إلى تحقّق أمران:

الأول: كونها مستمرّه إلى زمان رسول الله صلّى الله عليه و آله و الأئمّه المعصومين عليهم السّلام، و من المعلوم أنّ نوع المسائل العقلائيه ليس من الامور الحادثه، و منها العمل بخبر الثقة، فهذه السيره كانت مستمرّه إلى زمان المعصومين عليهم السّلام.

الأمر الثاني: عدم وقوعها أحيانا أو في الخفاء، بل كانت من الامور المتداوله بين العقلاء و كانت بمنظر و مسمع من الشارع، و كان متمكّنا من الردع عنها على فرض مخالفتها لها، و هذا أيضا ممّا لا شكّ فيه، و مع ذلك لم ينقل عنه الردع، و هذا يكشف كسفا قطعيا عن رضا الشارع و موافقته له، و لا يصحّ القول بكون الآيات الناهيه عن اتّباع غير العلم رادعا من الشارع عن السيره؛ إذ لا بدّ من كون الردع عن مثل هذه المسأله المتداوله بين العقلاء دليلا خاصّا و صريحا، و لا يصحّ الاكتفاء بدليل عامّ، كما أنّه لا يصحّ ردع القياس و الربا مثلا بمثل ذلك، بل يحتاج إلى قوله عليه السّلام: السنّه لو قيست محق الدين (١)، و قوله تعالى: وَ حَرَّمَ الرِّبَا (٢) كذلك لا يصحّ ردع العمل بخبر الثقة بمثل عموم الآيات الناهيه.

ص: ٤٧٤

١- (١) الوسائل ٢٧: ٤١، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ١٠.

٢- (٢) البقره: ٢٧٥.

فيكفي في استكشاف رضا الشارع و إمضاءه للسيره العقلانيه عدم الردع مع التمكّن منه، و لا يلزم التصريح بالإمضاء و الرضا، مع تحقّق الشواهد و القرائن لإمضاء المعصومين عليهم السّلام.

منها:اهتمام الأئمّه عليهم السّلام بنقل الروات و أمرهم بالسؤال عمّا لا يكون مورد ابتلائهم كثيرا ما بداعى نقل ما يسمعون عنهم للغائبين و ضبطه في الجوامع الروائيه،فلولا خبر الواحد حجّه لكان هذا الاهتمام لغوا،بل هذا يكون إمضاء عملي للسيره العقلانيه عنهم عليهم السّلام.

و منها:الروايات الوارده في مباحثه بعض أئمّتنا عليهم السّلام مع بعض علماء العامّه، كما قال الصادق عليه السّلام لأبي حنيفه:أنت فقيه العراق؟قال:نعم،قال:فبم تفتيهم؟قال:

بكتاب الله و سنّه نبيّه صلّى الله عليه و آله (1).

و قال بعضهم في جواب الإمام عليه السّلام:بما بلغني عن رسول الله صلّى الله عليه و آله.و لا نرى في أيّ مورد مخالفه الأئمّه عليهم السّلام مع السيره العقلانيه و ردعهم عنها بأنّ ما بلغنا عن رسول الله صلّى الله عليه و آله بخبر الواحد ليس بحجّه،بل سكت الإمام عليه السّلام عن هذه الناحيه و قال لأبي حنيفه:تعرف كتاب الله حقّ معرفته؟و هذا أقوى شاهد على تأييد بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد.

و منها:ما ورد من الأخبار في جواز العمل بخبر الواحد من الطوائف الأربعة، فإنّها إمضاء لما عليه العقلاء من العمل بخبر الثقة،و ظاهرها أنّ حجّيه خبر الثقة كان أمرا مركزوا و مفروغ عنه في الأذهان، كما يرشدنا قوله عليه السّلام:نعم،بعد قول السائل:

أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟فيكون الدليل لحجّيه خبر الواحد بناء العقلاء المؤيد من المعصومين عليهم السّلام في محيط الشرع و التكاليف الإلهيه.

ص:٤٧٧

و لا يخفى أنّ المقصود من الثقة كون الراوى ثقة عند أهل الخبره و المطلعين لا كونه ثقة عند مخبر له، و لا يلزم أن يكون مخبر له عالما بوثاقته، نعم فى صورته العلم بعدم وثاقته لا أثر لخبر من يكون ثقة عند أهل الخبره.

و معلوم أنّ توثيق أهل الخبره قد يكون توثيقا شخصيا كقولهم بأنّ السكونى ثقة -مثلا- و قد يكون توثيقا عاما كقول محمد بن قولويه فى مقدمه كتاب كامل الزيارات: إنّ كلّ من وقع فى أسناد الروايات التى ذكرناها فى هذا الكتاب يكون من ثقات أصحابنا، و هكذا قول على بن إبراهيم القمى فى كتاب تفسيره.

و لكن اعتبار توثيق العام محدود بصوره عدم قدح الخاص فى مقابله.

و من المعلوم أنّ خبر الثقة فى الموضوعات لا- يكون حجّه عند الشارع لردعه عن العمل به فيها بجعل البيّنه حجّه فيها، و معناه عدم اعتبار خبر الثقة فيها، و إلاّ يكون اعتبار التعدّد و العدالة لغوا، فخير الواحد ليس بحجّه فى الموضوعات الخارجيه، بل المرجع فيها هو البيّنه أو الاستصحاب أو قول صاحب البيت أو ذى اليد.

ثمّ استدللّ فى المقام لحجّيه مطلق المظنّه بأدله: منها دليل الانسداد و كانت له مقدمات، و الأهمّ منها انسداد باب العلم و العلمى بالنسبه إلى التكاليف الإلهيه، و تماميه هذه المقدمه متوقّف على القول بعدم حجّيه خبر الواحد، فيكون دليل الانسداد بعد إثبات حجّيته مسأله فرضيه، فلا نحتاج إلى البحث عنه.

في مباحث الاصول العمليه

الاصول العمليه هي المرجع عند الشكّ بعد الفحص و اليأس عن الدليل. قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): إنّ المهمّ من الاصول العمليه هي البراءة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب، و لم يتعرّض لأصالة الطهاره، و قال: إنّ الوجه لعدم تعرّضها أوّلاً أنّها من الاصول المسلّمه، و ثانياً: اختصاصها بباب الطهاره.

و قد يتوهم أنّ الوجه في عدم ذكر أصالة الطهاره في علم الاصول: أنّ الطهاره و النجاسه من الامور الواقعيه التي قد أخبر بهما الشارع، لا من الأحكام الشرعيه، و كان الشكّ فيهما شكّاً في الانطباق، و من المعلوم أنّ البحث عن الشبهات الموضوعيه لا يكون من المسائل الاصوليه.

و فيه أوّلاً: أنّه لا يلزم في كون الشيء أصلاً عملياً خلوّه بتمام المعنى عن الواقعيه، بل عدم إدراك عقولنا يكفى لكونه أصلاً عملياً.

و ثانياً: لا نسلم كون الشكّ فيهما من الشبهه المصداقيه؛ لأنّ الميزان في كون

ص: ٤٧٩

الشبهه مصداقيه أن يكون المرجع فيها العرف لا- الشارع، كما أن الأمر في الشبهه الحكميه بعكس ذلك، ولا إشكال في أن المرجع عند الشكّ في نجاسه شيء و طهارته - كالعصير العنبي بعد الغليان، و كعرق الجنب من الحرام، و عرق الإبل الجلال و نحوهما- هو الشارع و بيانها من وظائفه، و لا يعلمها إلا هو.

أصل البراءه

اشاره

ينبغي تقديم مقدّمتين قبل الورود في أصل البحث و بيان الأدلّه:

الاولى: أن الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه جعل الشكّ في التكليف الذي هو

مجري البراءه على أقسام ثمانية

(١)

باعتبار أن الشبهه تاره تكون تحريميه و اخرى وجوبيه، و على كلا التقديرين إمّا أن يكون منشأ الشكّ فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين أو اشتباه الامور الخارجيه، و الثلاثه الاولى راجعه إلى الشبهات الحكميه، و الرابع راجع إلى الشبهات الموضوعيه، فهذه أقسام ثمانية و عقد لكلّ منها مسأله خاصه.

و المحقّق الخراساني قدّس سرّه طوى البحث عن الكلّ في فصل واحد و ذلك لوحده مناط البحث في الجميع، فإنّ المناط في الكلّ هو الشكّ في التكليف، و الاختلاف في منشئه لا يصحّ عقد فصول متعدده، بل يكفيها عقد بحث واحد عام لمطلق الشكّ في التكليف و ما فعله قدّس سرّه هو الأنسب.

المقدمه الثانيه: أن النزاع بين الاصوليين و الاخباريين في مسأله البراءه إنّما هو

راجع إلى صغرى المسأله لا الكبرى،

فإنهما متفقان على مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان، و أنّ العبد لا يستحقّ العقاب على مخالفه التكليف مع عدم وصوله إليه، و إنّما الاختلاف في الصغرى حيث ذهب الاخباريين إلى تماميه البيان و قيام الحجّه هنا و هي

ص: ٤٨٠

أدله، الاحتياط و الاصولى ذهب إلى عدمها.

و من هنا لا بد أن نَميّز بين قسمين من الأدله القائمه لجريان البراءه: القسم الذى يكون معارضا لأدله الاخباريين، و القسم الذى يكون أدله الاحتياط على تقدير تماميتها حاكمه عليه، و من الواضح الذى ينفع الاصولى هو القسم الأول الدال على عدم تماميته البيان و عدم قيام الحجّه على التكليف المعارض لأدله وجوب الاحتياط، و أمّا القسم الثانى فلا ينفع الاصولى شيئاً؛ إذ مفاده هو بيان الكبرى من قبح العقاب بلا بيان المتفق عليه بين الطرفين.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فننقد البحث فى مقامين:

الأول: فى أدله الاصوليين على البراءه

اشاره

و هى أربعه:

الدليل الأول: الكتاب

اشاره

و استدللّ بآيات منه:

الآيه الأولى:

قوله تعالى: مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدَى لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا (١).

دلّت الآيه الشريفه على نفي العقاب بمخالفه التكليف غير الواصل للمكلف؛ إذ بعث الرسول كناية عن إيصال الأحكام و بيانها للعباد.

و قد اورد على الاستدلال بها بوجه:

الأول: ما عن الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سرّه (٢) من أنّ ظاهر الآيه هو الإخبار بوقوع العذاب سابقا بعد البعث، فتختص الآيه بالعذاب الدينوى الواقع فى الامم

١-١) الاسراء: ١٥.

٢-٢) الرسائل: ١٩٣.

السابقه، فلا تشمل نفى العقاب الاخرى لأجل عدم البيان.

و فيه أولاً: أنه لا يوجد في الآيه ما يدل على تقييد العذاب بالديوى عدا استعمال فعل الماضى فى قوله تعالى وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ إِلَّا أَنْ سِيَاقَهُ لَيْسَ هُوَ الْإِخْبَارُ عَنِ الْأَمَمِ السَّابِقِ، بل سِيَاقُهُ نَفْيُ الشَّأْنِيَةِ، حَيْثُ لَيْسَ مِنْ شَأْنِهِ تَعَالَى أَنْ يَعْذَّبَ النَّاسَ قَبْلَ الْبَيَانِ وَ إِتْمَامِ الْحُجَّةِ، وَ هَذِهِ سَنَّهُ اللَّهُ مِنْ دُونَ فَرْقِ بَيْنِ الْأَمَمِ السَّابِقِ وَ اللَّاحِقِ وَ لَا بَيْنَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ.

و ثانياً: أن الآيه الشريفه تناسب إرادته معنى عاماً بلحاظ وقوعها بين الآيات الدالّاه على العذاب الاخرى و الديوى، فإن الآيه المتقدمه عليها قوله تعالى: وَ كُفِّلَ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنشُوراً* إقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً (١).

و الآيه المتأخره عنها قوله تعالى: وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً (٢).

فتكون الآيه الشريفه صالحه للاستدلال بها بلحاظ إرادته المعنى العام منها.

و ثالثاً: سلّمنا أن المراد من الآيه هو الإخبار عن عدم وقوع العذاب على الامم السابقه فى الدنيا إلا بعد البيان بقريته التعبير بلفظ الماضى، إلا أن دلالة الآيه على نفى العذاب الأخرى-الذى هو أشدّ بمراتب من العذاب الديوى-قبل ستكون بطريق أولى، و بالأولويه التى تستفادها العقل و العرف يتم المطلوب.

الوجه الثانى: ما عن المحقق الخراسانى قدس سرّه (٣) من أن صحّه التمسك بالآيه مبتيه على عدم استحقاق العقاب الذى هو ملاك البراءه، و لكنّها لا تدلّ إلا على نفى

ص: ٤٨٢

١- ١) الإسراء: ١٣-١٤.

٢- ٢) الإسراء: ١٤.

٣- ٣) كفايه الاصول ١٤٧: ٢.

الفعليه، و عدم الفعليه أعم من أن يكون لأجل عدم الاستحقاق أو لأجل عفوهِ و لطفهِ تعالى للعباد مع استحقاقهم للعذاب. و عليه فلا يؤمن فاعل الشبهه من العذاب الاخرى؛ إذ المفروض أنّ نفي فعليهِ العذاب لا ينفي استحقاقه.

و فيه: أنّ التعبير باستحقاق العقوبه و عدمه و إن تحقّق في ظاهر الكلمات و لكن ليس من شأن الاصولي أن يكون في مقام إثبات استحقاق العقوبه و نفيه فإنّه مسأله كلاميه، و إنّما النزاع بيننا و بين الاخباريين في ثبوت المؤمن من العقاب في ارتكاب الشبهه و عدمه، و معلوم أنّ المؤمن منه ثابت بالآيه قبل بعث الرسول و بيان التكليف سواء تحقّق الاستحقاق أم لا.

الوجه الثالث: ما عن المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) من أنّ مفاد الآيه هو الإخبار عن نفي التعذيب قبل إتمام الحجّه، كما هو حال الامم السابقه، فلا دلالة لها على حكم مشتبه الحكم من حيث إنّهُ مشتبهه، فتكون أجنبيّه عمّا نحن فيه.

و فيه: أنّ بعث الرسول كناية عن إيصال الأحكام و تبليغها للعباد، فيكون مشتبه الحكم من حيث إنّهُ مشتبه داخل في مفاد الآيه، مع أنّه لا فائده للاستدلال بالآيه في مقابل أدلّه الاخباريين لحكومتها عليه، فإنّ مفاد الآيه هو نفي العقاب بلا بيان التكليف، و مفاد أدلّه الاخباريين -على فرض تماميتها- أنّ دليل الاحتياط بيان له، فظاهر الآيه أنّه ليس من شأن البارئ ارتكاب ما هو قبيح عقلا.

الآيه الثانيه:

قوله تعالى: لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا (٢).

تقريب الاستدلال: أنّ المراد من الموصول هو التكليف، و المراد من الإيتاء هو

ص: ٤٨٣

١-١ (١) فوائد الاصول ٣: ٣٣٣-٣٣٤.

١-٢ (٢) الطلاق: ٧.

الإيصال و الإعلام؛ لأنَّ إيتاء كلِّ شيء بحسبه، و إيتاء التكليف ليس إلاَّ بإيصاله و إعلامه، فالآيه تدلُّ على رفع التكليف عند الشكِّ و عدم وصوله و إعلامه.

أقول: استقصاء الكلام حول الآيه الشريفه يقتضى البحث فى جهات ثلاث:

الاولى: فى بيان الاحتمالات الوارده بشأن الموصول.

الثانيه: فى تعيين الظاهر بين الاحتمالات.

الثالثه: فى أنَّ البراءه المستفاده من الآيه هل هى بمستوى تعارض أدلّه الاحتياط -على تقدير تماميتها- أو بمستوى تكون أدلّه الاحتياط حاكمه عليها.

أمَّا الجبهه الاولى: فإنَّ الاحتمالات الوارده فى الموصول -أعنى به قوله تعالى إلاَّ ما آتاها أربعه:

الأوّل: ما ذكر فى تقريب الاستدلال بالآيه، من أنَّ المراد من الموصول هو التكليف، و من الإيتاء الوصول و الإعلام فىكون المعنى: لا يكلف الله نفساً إلاَّ بتكليف أوصله إلى المكلف، و فى حال الشكِّ لا يكون التكليف واصلاً، فلا تكليف، و على هذا الاحتمال تكون دلالة الآيه على البراءه تامّه.

الاحتمال الثانى: أن يكون المراد من الموصول هو المال بقرينه المورد، و من الإيتاء التمليك، فىكون المعنى حينئذ: لا يكلف الله نفساً بمال -أى بأداء مال- إلاَّ بما ملكه، فتكون الآيه أجنبيّه عن البراءه.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد من الموصول مطلق فعل الشىء و تركه، و من الإيتاء الإقذار، فىكون المعنى حينئذ: لا يكلف الله نفساً بفعل شىء أو تركه إلاَّ -إذا أقدرها و مكنها عليه. و عليه فتكون الآيه أيضاً أجنبيّه عن البراءه؛ لأنَّ مفادها رفع التكليف عن العاجز ردّاً لمن يرى جواز التكليف بغير المقدور.

الاحتمال الرابع: أن يكون المراد من الموصول الجامع بين التكليف و المال و مطلق

فعل الشيء و تركه، و المراد بالإيتاء هو الجامع بين الإيصال و التمليك و الإقدار؛ بأن يكون الإيتاء بمعنى الإعطاء، و لكن إعطاء كل شيء بحسبه، فإعطاء التكليف إيصاله و إعلامه، و إعطاء المال تمليكه، و إعطاء مطلق فعل الشيء و تركه الإقدار عليه، و حينئذ الآيه الشريفه بعمومها تشمل ما نحن فيه، و تكون داله على البراءه كالاختمال الأول.

و لا يخفى أنّ الإشكال فى الاحتمالات الثلاثه السابقه من ظهور الآيه و مقام الإثبات، مع صحه جريانها فى نفسها و مقام الثبوت، و لكن البحث فى الاحتمال الأخير من حيث الإمكان و مقام الثبوت قبل إيصال النوبه إلى الاستظهار، فإنه استشكل عليه بامتناعه ثبوتاً.

توضيح ذلك: أنّ المراد بالموصول إن كان هو المال أو الفعل كان الموصول مفعولاً به لفعل «لا يكلف الله» بينما لو اريد به التكليف و الحكم كان مفعولاً مطلقاً، و من الواضح عدم إمكان اجتماع نسبه فعل واحد فى استعمال واحد إلى المفعول به و المفعول المطلق، و ذلك للتباين و التنافى بين النسبتين، فإنّ نسبه الفعل إلى المفعول المطلق يحتاج إلى لحاظ كون المفعول من شئونه و أطواره على نحو لا يكون له وجود قبل وجود الفعل، بل يكون وجوده بعين وجود الفعل مثل: ضربت ضرباً شديداً، و هذا بخلاف المفعول به فإنه لا بدّ و أن يكون موجوداً قبل تحقّق الفعل، ليكون الفعل واقعا عليه مثل: ضربت زيدا.

و قد أجاب المحقّق النائينى قدّس سرّه (1) عن الإشكال بأنّ المفعول المطلق النوعى و العددى يصحّ جعله مفعولاً به بنحو العناية، فإنّ الوجوب و التحريم -مثلاً- و إن كان وجودهما بنفس الإيجاب و الإنشاء و ليس لهما نحو تحقّق فى المرتبه السابقه إلاّ

ص: ٤٨٥

أنهما باعتبار ما لهما من المعنى الاسم المصدرى يصحّ تعلق التكليف بهما. نعم هما بمعنى المصدرى لا يصحّ تعلق التكليف بهما.

و فيه: أنّ لازم ما أفاده قدّس سرّه هو الجمع بين الاعتبارين المتنافيين؛ إذ المفعول المطلق عبارته عن حاصل المصدر، و لهذا يكون متأخراً رتبة عن المصدر، و أمّا المفعول به فهو مقدّم في الاعتبار على المصدر؛ لأنّه إضافة قائمه به، و عليه فكيف يمكن الجمع بين المفعول به و المفعول المطلق في الاعتبار؟ فإنّه يلزم منه اعتبار المتأخّر في الاعتبار متقدّماً في الاعتبار في حال كونه متأخراً.

و هناك جواب آخر أفاده المحقّق العراقي قدّس سرّه (١) من أنّ الإشكال إنّما يرد في فرض إرادته الخصوصيات المزبوره من شخص الموصول، و إلّا- فبناء على استعمال الموصول في معناه الكلّي العام، و إرادته الخصوصيات من دوال آخر خارجيه فلا يتوجّه محذور، لا- من طرف الموصول و لا- في لفظ الإيتاء و لا من جهه تعلق الفعل بالموصول، و ذلك أمّا من جهه الموصول فظاهر فإنّه لم يستعمل إلّا في معناه الكلّي العام، و أنّ إفاده الخصوصيات إنّما كان بتوسيط دالّ آخر خارجي، و كذلك الحال في لفظ الإيتاء فإنّه أيضاً مستعمل في معناه و هو الإعطاء، غير أنّه يختلف مصاديقه من كونه تارة هو الإعلام عند إضافته إلى الحكم، و اخرى الملكيه أو الإقذار عند إضافته إلى المال أو الفعل، و هكذا الأمر في تعلق الفعل بالموصول حيث لا يكون له إلّا نحو تعلق واحد به، و مجرد تعدّده بالتحليل إلى نحو التعلق بالمفعول به، و التعلق بالمفعول المطلق لا يقتضى تعدّده بالنسبه إلى الجامع الذي هو مفاد الموصول كما هو ظاهره، غايه الأمر أنّه يحتاج إلى تعدّد الدال و المدلول.

و أورد عليه السيّد الاستاذ الإمام قدّس سرّه (٢) بأنّ نحو تعلق الفعل بالمفعول المطلق

ص: ٤٨٦

١-١) نهاية الأفكار ١٩٦: ٣.

٢-٢) تهذيب الاصول ١٤٣: ٢.

و المفعول به مباين لا جامع بينهما، و أمّا تعدّد الدال و المدلول أو إقامه القرينه على الخصوصيّات إنّما هو فيما إذا كان هناك جامع حقيقى كى تكون الخصوصيّات من مصاديقه، و قد عرفت أنّه لا جامع فى المقام للتباين الموجود بين نسبه تعلق الفعل إلى المفعول المطلق و نسبه تعلقه إلى المفعول به.

و الظاهر أنّه قابل للمساعده فإنّ ارتباط الحاصل بين الفعل و المفعول من سنخ المعانى الحرفيه، و معلوم أنّ النسب متباينه ذاتا، و كما لا يكون الجامع بين نسبه الظرفيه-فى جمله زيد فى الدار- و نسبه الاستعلاء فى جمله-زيد على السطح- فكذلك لا يكون الجامع بين نسبه الفعل إلى المفعول به و نسبه إلى المفعول المطلق.

و لكن على فرض صحّحه كلام المحقّق العراقى قدّس سرّه (1) و تماميه الاحتمال الرابع ثبوتا فى معنى الآيه لا يصحّ الاستدلال به فى المقام كما قال المحقّق العراقى قدّس سرّه: بأنّه لا يمكن التمسك بإطلاق الآيه لاستفاده البراءه، و ذلك لعدم تماميه الإطلاق مع وجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب، حيث إنّ القدر المتيقّن منه بقربنه المورد إنّما هو خصوص المال، و مثله يمنع عن الأخذ بإطلاق الموصول لما يعمّ المال و الفعل و التكليف.

و فيه: أنّ وجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب لا يمنع عن التمسك بالإطلاق، و انتفائه لا يكون من مقدّمات الحكمه، كما مرّ تحقيقه فى مبحث المطلق و المقيد.

و أمّا الجبهه الثانيه: فالصحيح أنّ الآيه غير ظاهره فى الاحتمال الأوّل و الرابع على فرض إمكانه، و لا تكون صالحه للاستدلال على البراءه، و ذلك لإجمالها؛ إذ كما يحتمل أن يراد من الموصول خصوص الحكم أو الأعمّ منه و من الإيتاء الإعلام أو الأعمّ منه، كذلك يحتمل أن يراد منه خصوص المال، و من الإيتاء الملكيه. أو يراد من الموصول الفعل أو الترك، و من الإيتاء الإقدار عليهما. و عليه فالآيه مردّده بين هذه

ص: ٤٨٧

الاحتمالات. و من الواضح أنه لا- ظهور لها في الاحتمال الأول و الرابع المثبتان للبراءة لو لا- دعوى ظهورها بقريته المورد في الاحتمال الثاني أو الثالث، و هما أجنبيان عن البراءة.

على أن التمسك بالإطلاق فرع تعلق الإرادة الاستعمالية في المطلق، توضيح ذلك:

أن الاحتمال الرابع- بعد فرض إمكانه ثبوتا و بعد عدم مانعيه وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب عن التمسك بالإطلاق- لا يصح أن يكون مبنى الاستدلال، فإن التمسك بالإطلاق يكون لتشخيص المراد الجدوى للمولى و تطابقه مع مراده الاستعمالي بعد إحراز أن مراده الاستعمالي من اللفظ هو المطلق بلا شبهه، و لم يحرز هذا المعنى فيما نحن فيه، فكيف يمكن التمسك بالإطلاق الاحتمالي؟!

و أمّا الجهد الثالث: فلو سلّمنا بدلالة الآيه على البراءة فهل مفادها سنخ مفاد ينفي وجوب الاحتياط حتى يكون معارضا لأدلته لو تمت أو يكون مفاده محكوما لأدله الاحتياط؟

ذهب المحقق العراقي قدس سرّه (1) إلى أن غايه ما يستفاد من الآيه إنّما هو نفى الكلفه و المشقّه من قبل التكليف المجهوله غير الواصله إلى المكلف لا نفى الكلفه مطلقا و لو من قبل جعل إيجاب الاحتياط، مفاد الآيه حينئذ مساوق لكبرى قبح العقاب بلا- بيان. و من المعلوم عدم كون مثله مضرا بالاحتياط القائل به الاخبارى فإنّه يدعى إثبات الكلفه و المشقّه على المكلف من جهه جعل إيجاب الاحتياط الواصل إلى المكلف.

و التحقيق: أنّ مفاد الآيه يعارض وجوب الاحتياط و ينفيه، و ذلك لأنّ وجوب الاحتياط كلفه و مشقّه آتية من قبل التكليف المجهول، و الآيه تدلّ على رفعها

ص: ٤٨٨

عن المكلف. و من الواضح أنّ وجوب الاحتياط ليس وجوباً نفسياً استقلالياً، وإنما هو وجوب طريقي يأتي من التكليف المجهول لجهه المحافظه عليه، وإلا يلزم تعدّد المثوبه و العقوبه فى موارد وجوب الاحتياط، و هو كما ترى.

و الحاصل ممّا ذكرناه أنّ دلالة الآيتين المذكورتين على البراءه ليست بتمام، ثمّ هناك آيات اخرى استدللّ بها الأعلام إلا أنّ المهمّ منها ما ذكرناه.

الدليل الثانى: السنّه

إشاره

و استدللّوا بروايات:

الروايه الاولى: ما رواه الصدوق قدس سرّه

فى كتاب الخصال بسند صحيح عن حريز عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: رفع عن امتى تسعه: الخطأ، و النسيان، و ما اكرهوا عليه، و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما اضطرّوا إليه، و الطيره، و التفكّر فى الوسوسه فى الخلق ما لم ينطق بشفه (١).

و استقصاء البحث حول حديث الرفع يستدعى الكلام فى مقامات ثلاثه:

أما الأوّل: ففيه امور يجب تقديمها لفقّه الحديث:

الأوّل: فى معنى الرفع و الدفع،

لا شكّ فى أنّ الرفع يستعمل عرفاً فى إزاله الشىء الموجود مع كون المقتضى للبقاء موجوداً، و الدفع يستعمل فيما إذا لم يوجد بعد، و لكن كان المقتضى لوجوده موجوداً، فالرفع عباره عن إزاله الموجود فى الزمان السابق عن ورود الرفع؛ بحيث لو لا الرفع لكان مستمرّاً فى الوجود، و الدفع عباره عن منع تأثير المقتضى فى وجود الشىء و تحقّقه، و عليه فالرفع و الدفع متباينان مفهوماً.

الأمر الثانى: فى بيان المراد من الرفع فى الحديث الشريف

ذهب المحقّق

١-١) الخصال: ٤١٧، ح ٩. الوسائل ١٥: ٣٦٩، ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١.

النائينى قدس سره (١) إلى أن الرفع هنا بمعنى الدفع بلا عنايه و تجوز أصلا، و ذلك لأن الرفع فى الحقيقه يمنع و يدفع المقتضى عن التأثير فى الزمان اللاحق أو المرتبه اللاحقه؛ لأن بقاء الشىء كحدوثه يحتاج إلى علّه البقاء و إفاضه الوجود عليه من المبدأ الفياض فى كل آن، فالرفع فى مرتبه و روده على الشىء إنما يكون دفعا حقيقه باعتبار علّه البقاء، و إن كان رفعا باعتبار الوجود السابق، فاستعمال الرفع فى مقام الدفع لا يحتاج إلى علاقه المجاز، بل لا يحتاج إلى عنايه أصلا.

و فيه أولا: ما عرفت من أن الدفع و الرفع متباينان مفهوما لغه و عرفا، فلا يصح استعمال أحدهما مكان الآخر إلا بعنايه و تجوز.

و ثانيا: سلّمنا أن الشىء يحتاج إلى العلّه حدوثا و بقاء، و الرفع هو المنع عن تأثير المقتضى فى البقاء، و لكن قد يلاحظ الشىء باعتبار الزمان اللاحق مع قطع النظر عن وجوده فى الزمان السابق، فلا مانع حينئذ عن استعمال كلمه «الدفع» و قد يلاحظ الشىء باعتبار وجوده فى الزمان السابق، فلا بد حينئذ من استعمال كلمه «الرفع» فلذا نرى استعمال كلمه «الوضع» مكان «الرفع» فى لسان الأئمه المعصومين عليهم السلام حين الاستدلال بهذا الحديث الشريف فى مقابل أهل السنّه، و قالوا:

قال صلى الله عليه و آله: وضع عن امتى تسعه... و معلوم أن الوضع إذا كان متعدّيا ب «عن» معناه رفع ما هو متحققا و موجودا فى الخارج، كقولنا: وضع الكتاب عن الأرض، بخلاف ما إذا كان متعدّيا ب «على»، فلا بدّ فى معنى الرفع من ملاحظه الوجود فى الزمان السابق، فالرفع و الدفع متباينان.

مع أن ظاهر كلامه قدس سره هو التساوى بين عنوانى الرفع و الدفع و ما يستفاد من كلامه قدس سره صدرا و ذيلا أن كل رفع دفع، و ليس كل دفع رفع، و النسبه بينهما العام

ص: ٤٩٠

و الخاصّ المطلق، وهذا مخالف للمعنى اللغوى و العرفى.

الأمر الثالث: فى أنّ إسناد الرفع بالمعنى المذكور

إلى العناوين التسعه هل يكون إسنادا حقيقيا بحيث لا يحتاج إلى التقدير و التصحيح أم لا؟ مع أنّ المراد من الرفع لا يكون الرفع التكويني، فإننا نرى أنّ الامور التسعه المذكوره موجوده و متحققه فى الخارج.

قال المحقق النائنى قدس سرّه (1): أنّه لا- حاجه إلى التقدير أصلا؛ لأنّ التقدير إنّما يحتاج إليه فيما إذا توقّف تصحيح الكلام عليه، كما إذا كان الكلام إخبارا عن أمر خارجى أو كان الرفع رفعا تكويتيا، فلا بدّ فى تصحيح الكلام من تقدير أمر يخرج عنه الكذب، و أمّا إذا كان الرفع تشريعيًا فالكلام يصحّ بلا تقدير، فإنّ الرفع التشريعى ليس إخبارا عن أمر واقع، بل إنشاء لحكم يكون وجوده التشريعى بنفس الرفع و النفى كقوله صلّى الله عليه و آله: «لا- ضرر و لا- ضرار» و كقوله عليه السّلام: «لا- شكّ لكثير الشكّ» و نحو ذلك ممّا يكون تلو النفى أمرا ثابتا فى الخارج.

و فيه أولا: أنّ شأن النبىّ و الأئمّه عليهم الصلاه و السلام هو الإخبار عن الأحكام و التشريعات، و أمّا الإنشاء و التشريع فله تعالى وحده، و عليه فحديث الرفع إخبار عن أمر خارجى و هو رفع الشارع تعالى هذه الامور التسعه عن الامّه الإسلاميه، فالشارع فى الواقع هو البارى تعالى، و العالم بالشريعه و المبيّن لها عبارته عن رسول الله صلّى الله عليه و آله و الأئمّه المعصومين عليهم السّلام و إن كان تفويض تشريع بعض الامور إلى النبىّ صلّى الله عليه و آله ممّا لا شبهه فيه.

و ثانيا: أنّ المتّبع هو لسان الدليل، فإن كان لسانه إسناد الشىء إلى ما هو له فلا حاجه إلى التقدير و الادّعاء، و إن كان لسانه إسناد الشىء إلى غير ما هو له

ص: ٤٩١

فيحتاج إلى المصحح و التقدير لا- محاله، بلا- فرق بين الإنشاء و الإخبار، و معلوم أنّ إسناد الرفع إلى الامور التسعه يحتاج إلى العنايه و التقدير، بعد عدم رفع الامور التسعه عن الامه الإسلاميه خارجا، فيكون الإسناد مجازيا و يحتاج إلى المصحح.

الأمر الرابع: في بيان مصحح الادعاء

، و هناك عدّه اتجاهات لبيان المصحح:

الأول: أنّ مصحح تعلق الرفع بهذه الامور التسعه هو رفع المؤاخذة في موردها للمناسبه و السنخيه المتحققه بين رفع هذه العناوين و المؤاخذة.

و فيه أولا: أنّ المؤاخذة من الامور التكوينيّه- أي فعل المولى- و ليست من الآثار الشرعيّه حتّى يتعلّق الرفع التشريعي بها، و أمّا استحقاق المؤاخذة فهو من الأحكام العقليه، و ليس من الآثار الشرعيّه أيضا.

و ثانيا: أنّ ظاهر بعض الأخبار عدم اختصاص المرفوع عن الامه بخصوص المؤاخذة، فعن أبي الحسن عليه السّلام في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك أ يلزمه ذلك؟ فقال عليه السّلام: لا، ثمّ قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: وضع عن امتي ما اكرهوا عليه و ما لم يطيقوا و ما أخطأوا (١).

فإنّ المرفوع في هذا الحديث هو الحكم الوضعي من طلاق الزوجه و انعقاد العبد و صيروره الأموال ملكا للفقراء، فلا وجه حينئذ لاختصاص المصحح برفع المؤاخذة، مع أنّ اليمين بكون زوجته مطلّقه يكون باطلا- و إن لم يكن إكراهيّا، كما قال به الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه (٢).

و ثالثا: أنّ اختصاص المصحح بالمؤاخذة لا يلائم إطلاق الرفع لأصل العناوين المذكوره.

ص: ٤٩٢

١- ١) الوسائل ٢٣٧: ٢٣، ب ١٦ من كتاب الأيمان، ح ٦.

٢- ٢) الرسائل: ١٩٦.

الثاني: أن المصحح هو رفع خصوص الأثر الظاهر في كل فقره من الفقرات التسع، كالحّد عن شرب الخمر الإكراهي، و حصول البيئونه عن الطلاق الإكراهي.

و فيه أولاً: أنه مخالف لإطلاق الرفع الظاهر برفع الموضوع بجميع آثاره.

و ثانياً: أن رفع الموضوعات برفع بعض آثاره لا- تمامها ليس بصحيح عرفاً؛ إذ رفع الموضوعات مع بقاء بعض آثاره يعدّ من التناقض الباطل، فكون الموضوع مرفوعاً إنّما يصحّ فيما إذا كان جميع آثاره مرفوعاً لا بعضها.

و من هنا يظهر: أن رفع الموضوع بلحاظ مرفوعيّه بعض آثاره يتوقّف على تصحيح ادّعاءين: دعوى أن رفع بعض الآثار رفع لجميع الآثار، و دعوى أن رفع جميع الآثار و خلوّ الموضوع من كلّ أثر مساوق لرفع نفس الموضوع.

الثالث: أن المصحح هو رفع جميع الآثار، و هذا الاتجاه هو الصحيح؛ إذ أولاً: أن الرفع في الحديث وقع موقع الامتنان المناسب لارتفاع جميع الآثار، و ثانياً: أن ذلك مقتضى إطلاق الرفع، و ثالثاً: أن هذا الاتجاه لا يحتاج إلّا إلى ادّعاء واحد و هو ادّعاء أن رفع جميع الآثار و خلوّ الموضوع عن أي أثر مساوق لرفع نفس الموضوع.

الأمر الخامس: في شمول الحديث للأمر العدميّه

بعد أن أثبتنا أن المرفوع هو عموم الآثار يقع البحث في أن المرفوع هل هو خصوص الآثار الوجوديّه أو يعمّ الآثار العدميّه أيضاً؟

ذهب المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) إلى الأوّل، فالمكلّف إذا اكره على الترك أو اضطرّ إليه أو نسي الفعل لا يشمل حديث الرفع، و عليه لو نذر المكلّف أن يشرب من ماء الفرات فاكره على العدم أو اضطرّ إليه أو نسي أن يشرب فمقتضى القاعده وجوب الكفّاره عليه لو لم تكن أدلّه وجوب الكفّاره مختصّه بصوره تعمّد الحنث و مخالفه النذر

ص: ٤٩٣

عن إرادته و التفات، فإنَّ شأن الرّفْع تنزِيل الموجود منزله المعدوم لا- تنزِيل المعدوم منزله الموجود؛ لأنَّ تنزِيل المعدوم منزله الموجود إنّما يكون وضعا لا رفعا، و المفروض أنّ المكلف قد ترك الفعل عن إكراه أو نسيان فلم يصدر منه أمر وجودى قابل للرفع، و لا يمكن أن يكون عدم الشرب فى المثال مرفوعا و جعله كالشرب. و من الواضح أنّ حديث الرّفْع لا يتكفّل الوضع بل مفاده الرّفْع.

و قد اجيب عنه بوجه:

الأول: ما أفاده المحقق العراقى قدّس سرّه (1) من أنّ مرجع رفع الشىء بعد أن كان إلى الرّفْع بالعنايه الراجع إلى خلوّ صفحه التشريع عن حكمه و عدم أخذه موضوعا لأحكامه، و لا- يكاد يفرّق بين رفع الفعل أو الترك؛ إذ كما أنّ رفع الوجود فى عالم التشريع عبارته عن رفع الأثر المترتب عليه و خلّوه عن الحكم فى عالم التشريع كذلك فى رفع العدم، حيث إنّ مرجع رفعه إلى رفع الأثر المترتب على هذا العدم الراجع إلى عدم أخذه موضوعا للحكم بالفساد و وجوب الإعادة- مثلا- بملاحظه دخل نقيضه و هو الوجود فى الصفحه، لا أنّ مرجع رفعه إلى قلب العدم بالوجود و تنزيله منزله الموجود، أو تنزِيل الموجود منزله المعدوم كى يشكل بأنّ رفع المعدم لا يكون إلّا بالوضع، و حديث الرّفْع لا يتكفّل الوضع.

و فيه أولا: أنّ الرّفْع لو كان متعلّقا بموضوعيّة الموضوعات للأحكام لكان رفعا حقيقيّا، بخلاف ما إذا تعلّق بنفس هذه الموضوعات فإنّه حينئذ يكون ادّعائيا و محتاجا إلى مصحّح الادّعاء، و المحقق العراقى قدّس سرّه ممّن التزم بكون الرّفْع فى الحديث ادّعائيا و هو ينافى كلامه هنا.

و ثانيا: أنّه على خلاف ظاهر الحديث، فإنّ ظاهره هو تعلّق الرّفْع بنفس هذه

ص: ٤٩٤

الموضوعات و العناوين التسعه، لا أنّ الرفع متعلق بموضوعيه هذه الموضوعات للأحكام. و من الواضح أنّ موضوعيه الموضوع حيثيه زائده على نفس الموضوع.

الثاني: ما نسب إلى سيدنا الاستاذ الإمام قدس سرّه من أنّ العدم على قسمين: العدم المطلق و العدم المضاف، أمّا العدم المطلق فهو محض الهلاك و البطلان؛ إذ لا شئيه للعدم، و لذا قالوا: إنّه لا تمايز في الأعدام. و أمّا العدم المضاف كعدم زيد و عدم عمرو، - أى العدم المضاف إلى الوجود- فيحصل له حظّ من الوجود، و لذا يلحقه نوع من التمايز، كالتمايز الحاصل بين عدم زيد و عدم عمرو.

ثمّ إنّ المكره-مثلا- لا يكره على العدم المطلق، و إنّما يكره على العدم المضاف، كالأكراه على ترك شرب ماء الفرات، و الإكراه على ترك الجزء أو الشرط، و هكذا، و قد عرفت أنّ العدم المضاف له حظّ من الوجود فيصحّ تعلّق الرفع به (1).

و قد قرّرت هذا البيان من مجلس درسه قدس سرّه في سنة ١٣٧٤ هـ. ق، و لكنّه قدس سرّه يؤكّد على ما هو الثابت في الفلسفه من أنّ العدم المضاف كالعدم المطلق محض الهلاك و البطلان، و أنّ الأعدام ما كانت لا يعقل في موردها التقرّر و الثبوت.

و لكن ما يقتضى أن نلتزم بتوسعه دائره حديث الرفع للامور الوجوديه و العدميه هو أمران:

الأول: أنّ الرفع في الحديث ادّعائي لا حقيقي، فلذا نقول: إنّ المصحّ لهذا الادعاء هو جميع الآثار.

الثاني: أنّ الشارع جعل بعض الامور العدميه موضوعا للأحكام الشرعيّه، بل يكون بعض الامور العدميه موضوعا للأحكام العقلية، مثل: ترتّب الكفّاره على حث النذر، و ترك شرب ماء الفرات في المثال عن إرادته و اختيار مع أنّه أمر عدمي،

ص: ٤٩٥

و مثل: استحقاق عقوبه من ترك واجب من الواجبات عقلا، فيكون عدم الإتيان بالواجب موضوعا لاستحقاق العقوبه عند العقل.

فلا بد لنا من الالتزام بأنّ لعدم المضاف حظّ من الوجود في عالم الموضوعيّة للأحكام الشرعيّة و الاعتبار، فبالملك الذي يترتب الشارع الآثار الشرعيّة على ترك شرب ماء الفرات عمدا يترتب على تركه عن إكراه عدم الكفّاره باستناد حديث الرفع، فلا مانع من تعلق الرفع بالامور العدميّة بعد عدم المانع عن كونها موضوعه للأحكام الشرعيّة.

الأمر السادس: أنه لا شك في أنه لا يرفع بحديث الرفع الحكم الثابت للموضوع

بالعناوين المذكوره في الحديث

، فمثلا وجوب سجدي السهو المترتب على نسيان بعض أجزاء الصلاة أو وجوب الديه المترتب على قتل الخطأ لا يكون مرفوعا بحديث الرفع، بل لا يمكن ذلك، فإنّ مفاد حديث الرفع كون طرؤ هذه العناوين التسعه موجبا لارتفاع الحكم الثابت للموضوع في نفسه من باب حكومه الحديث على ما يستفاد منه هذا الحكم - كحرمه شرب الخمر مثلا - و يصير دائره حرمة مضيقا بما لم يقع عن إكراه بواسطه حديث الرفع، فلا - يشمل الحكم الثابت لنفس هذه العناوين كالمثالين المذكورين؛ إذ ما يكون موجبا و مقتضيا لثبوت الحكم كالنسيان بالنسبه إلى وجوب سجدي السهو و قتل الخطأ بالنسبه إلى وجوب الديه لا يعقل أن يكون موجبا و مقتضيا لارتفاعه، مع أنّ معنى حكومه حديث الرفع هنا عدم بقاء مورد لما يدلّ على وجوب الديه و سجدي السهو أصلا لا تضيقه كما هو شأن الحكومه.

الأمر السابع: في كون حديث الرفع مختصا بالآثار التي لا يكون في رفعها ما ينافي

الامتنان على الامّه

، و ذلك لأدّن مساق الحديث هو الامتنان و التلطف على الامّه، و من هنا قالوا: إنّ إتلاف مال الغير نسيانا أو خطأ لا يرتفع معه الضمان بحديث الرفع؛ إذ رفعه خلاف الامتنان بالنسبه إلى المالك. و من هنا أيضا فرّقوا بين المضطرّ إلى البيع

و المكروه عليه، فحكموا بصحة بيع الأول دون الثاني؛ إذ نفى صحه بيع المضطرّ خلاف الامتنان عليه.

الأمر الثامن: في حكمه حديث الرفع على الأدلة الواقعيه

بمعنى كونه ناظرا إليها و موجبا للتضييق في مفادها؛ إذ لا- شكّ في أنّ مقتضى عموم أدلّه الأحكام الواقعيه ثبوتها على موضوعاتها من دون دخل للخطأ و النسيان و الإكراه و غيرها من العوارض و العناوين فيكون شرب الخمر حراما و يترتب عليه الحدّ مطلقا بلحاظ عموم الأدلّه، و لكن مقتضى الجمع بين الأدلّه الواقعيه و حديث الرفع هو اختصاص الحكم الواقعي بغير صورته عروض تلك الحالات و العوارض؛ لحكمه حديث الرفع عليها. و هذا ممّا لا خلاف فيه.

إنّما الكلام في أنّ كيفيه حكمه حديث الرفع غير كيفيه حكمه قاعده لا حرج و لا ضرر أم لا؟ و المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) قائل بالفرق بينهما فإنّه قال: إنّ الحكمه في أدلّه نفى الضرر و العسر و الحرج إنّما تكون باعتبار عقد الحمل حيث إنّ الضرر و العسر و الحرج من العناوين الطارئه على نفس الأحكام؛ إذ الحكم قد يكون ضروريا أو حرجيا و قد لا يكون، و أمّا في دليل رفع الإكراه و الاضطرار و غير ذلك إنّما تكون الحكمه باعتبار عقد الوضع، فإنّه لا يمكن طرؤ الإكراه و الاضطرار و الخطأ و النسيان على نفس الأحكام، بل إنّما تعرض موضوعاتها و متعلقاتها، فحديث الرفع يوجب تضييق دائره موضوعات الأحكام نظير قوله عليه السلام: لا شكّ لكثير الشكّ، و لا سهو مع حفظ الإمام.

و يرد عليه أوّلا- أنّ حديث الرفع لا- يختصّ بالفقرات التي ذكرها قدّس سرّه إذ من جملة فقره «ما لا يعلمون» و هي بناء على شمولها للشبهات الحكميه- كما هو أساس

ص: ٤٩٧

الاستدلال به لقاعده البراءة-تكون ناظره إلى عقد الحمل، فيكون حكومته نظير حكومه أدله نفى الضرر و الحرج.

و ثانياً: أنّ الضرر و الحرج إنّما يعرضان أولاً و بالذات على الموضوعات، فإنّ الصوم و الوضوء عند الضرر يكونان ضرريين و إن لم يكونا محكومين بالوجوب، و هذا يعنى أنّ حكومه دليل نفى الضرر و الحرج على الأدله الواقعيه تكون باعتبار عقد الوضع لا عقد الحمل.

و ثالثاً: أنّ عدم إمكان عروض الخطأ و النسيان على نفس الأحكام من غرائب الكلام، بداهه أنّهما كما يعرضان على الموضوعات يعرضان على نفس الأحكام أيضاً.

هذا تمام الكلام فى المقام الأول.

و أمّا المقام الثانى: فى البحث عن فقره «ما لا يعلمون» و هى محلّ الشاهد فى

بحث البراءه

، حيث تدلّ على أنّ الإلزام المحتمل من الوجوب أو الحرمة ممّا لا يعلم فهو مرفوع عن المكلف، و هذا هو معنى البراءه، ثمّ لا شكّ أنّ الاستدلال بهذا الحديث على البراءه فى الشبهات الحكميه إنّما يتمّ فيما إذا اريد من الموصول خصوص الحكم أو ما يعمّ الحكم و الموضوع الخارجى؛ إذ لو كان المراد من الموصول خصوص الفعل الصادر من المكلف فى الخارج-بمعنى كون الفعل غير معلوم العنوان للمكلف بأن لا يعلم أنّ شرب هذا المائع مثلاً- شرب خمر أو شرب خل- يلزم اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيه.

و ربما يقال بأنّ المراد من الموصول هو الفعل الخارجى لا غير، و ذلك لامور:

الأول: أنّه لا شكّ فى أنّ المراد بالموصول فى بقيه الفقرات هو خصوص الفعل الخارجى؛ لأنّ الفعل هو الذى يتعلّق به الاضطرار و الإكراه و هكذا، و لا معنى لتعلّقها بالحكم، فيكون المراد من الموصول فى فقره «ما لا يعلمون» هو الفعل أيضاً بشهادته وحده السياق.

ص: ٤٩٨

و قد اجيب عن هذا الأمر بجوابين:

الأول: ما أفاده المحقق العراقي قدس سره (١) من إنكار أصل وحده السياق حيث إنّ من الفقرات فى الحديث الطيره و الحسد و الوسوسة، و لا يكون المراد منها الفعل، فمع هذا الاختلاف كيف يمكن دعوى ظهور السياق فى إرادته الموضوع المشتبه؟! مضافا إلى أنّ ذلك يقتضى ارتكاب خلاف ظاهر السياق من جهة اخرى، فإنّ الظاهر من الموصول فى «ما لا يعلمون» هو ما كان بنفسه معروض عدم العلم كما فى غيره من العناوين الاخرى كالاضطرار و الاي-كراه و غيرهما، حيث كان الموصول فيها معروضا للأوصاف المزبوره، فتخصيص الموصول بالشبهات الموضوعية ينافى هذا الظهور؛ إذ لا يكون الفعل فيها بنفسه معروضا للجهل، و إنّما المعروض له هو عنوانه. و حيثئذ يدور الأمر بين حفظ السياق من هذه الجهة بحمل الموصول فيما لا- يعلم على الحكم المشتبه، و بين حفظه من جهة اخرى بحمله على إرادته الفعل، و لا- ريب فى أنّ العرف يرجح الأوّل، فيتعيّن الحمل فى «ما لا يعلمون» على إرادته الحكم.

و هذا الجواب قابل للمناقشه بكلا شقّيه، أمّا الشقّ الأوّل فيردّ عليه: بأنّ الفقرات الثلاث من الطيره و الحسد و الوسوسة أيضا من الأفعال، إلّا أنّها من الأفعال الجوارحيه لا الجوارحيه، فهذه الفقرات لا تكون قادحه بوحده السياق.

و أمّا الشقّ الثانى: فأورد عليه سيّدنا الاستاذ الإمام قدس سره (٢) و تقرير بيانه: أنّ المجهول فى الشبهات الموضوعية إنّما هو نفس الفعل أيضا لا عنوانه فقط، فإنّ الشىء إذا كان بنوعه مجهولا يصحّ أن يقال: إنّ هذا الشىء مجهول، فإذا علمنا بأنّ هذا مائع، و لكن لا نعلم أنّه من نوع الخل أو من نوع الخمر يصحّ أن نقول: إنّ شرب هذا المائع مجهول لنا فيصحّ إسناد الجهل حقيقه إلى الفعل أيضا.

ص: ٤٩٩

١- ١) نهايه الأفكار ٢١٦: ٣.

٢- ٢) تهذيب الاصول ١٥١: ٢.

الجواب الثاني: ما أفاده المحقق المؤسس الحائري قدس سره (١) من أن الموصول في جميع الفقرات قد استعمل في معناه الحقيقي من المفهوم المبهم المرادف للشيء، ولذا يقال في علم النحو: إن الموصول من المبهمات لا يعرف إلا بصلته، فمعنى «رفع عن امتي ما لا يعلمون» هو رفع عن امتي الشيء الذي لا يعلمونه، غاية الأمر أن الشيء الذي هو معنى الموصول في جميع الفقرات لا يعرف إلا بصلته، فإن الشيء المضطر إليه لا ينطبق خارجا إلا على الأفعال الخارجيه، وهكذا الشيء المكره عليه، وهذا بخلاف الشيء المجهول فإنه ينطبق أيضا على الحكم. و من الواضح أن الاختلاف بين المصاديق إنما هو بلحاظ عالم الانطباق لا عالم الاستعمال، وليس الموصول مستعملا في المصاديق حتى يختل نظام وحده السياق.

ألا ترى أنه إذا قيل: ما يؤكل و ما يرى في قضيه واحده لا يوجب انحصار أفراد الأول في الخارج ببعض الأفراد تخصيص الثاني أيضا بذلك البعض.

و هذا الجواب متين و صحيح لا إشكال فيه.

الأمر الثاني: أنه لا إشكال في شمول الحديث للشبهات الموضوعيه، وهذا يعني أن إرادته الفعل من الموصول في فقره «ما لا يعلمون» يقيني، فإذا اريد به الحكم أيضا لزم استعمال الموصول في معنيين، وهذا النحو من الاستعمال ممتنع كما قال به صاحب الكفايه قدس سره (٢) أو غير جائز.

وفيه: مضافا إلى عدم امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى - كما مرّ تحقيقه في مباحث الألفاظ - أن الموصول في الحديث لم يستعمل في الفعل ولا في الحكم، بل قد استعمل في معنى واحد، وهو معناه المبهم المرادف لمفهوم الشيء. نعم هذا المفهوم المبهم قد ينطبق على الفعل وقد ينطبق على الحكم، وقد عرفت أن تعدد المصاديق

ص: ٥٠٠

١-١) درر الفوائد ٢:٤٤١.

٢-٢) كفايه الاصول ١٧٤:٢-١٧٥.

و اختلافها لا يوجب تعدد المعنى المستعمل فيه.

الأمر الثالث: أنّ مفهوم الرفع يقتضى أن يكون متعلقه أمرا ثقيلا، خصوصا مع ملاحظه أنّ حديث الرفع قد ورد فى مقام الامتنان، و من الواضح أنّ الثقل على المكلف هو الفعل لا-الحكم؛ إذ الحكم فعل صادر من المولى، فلا يعقل كونه ثقيلا على المكلف، و عليه فلا بدّ من أن يراد من الموصول فى جميع الفقرات الفعل لا الحكم.

و فيه: أنّ الثقل وجود الفعل كما يتصوّر فى الشبهات الموضوعيّة الوجوبيّة، أو عدمه كما يتصوّر فى الشبهات الموضوعيّة التحريميّة، أو كليهما، مع أنّ ثقل الفعل الواجب يكون بلحاظ وجوبه، و معلوم أنّ الحكم هو السبب فى وقوع المكلف فى المشقّة و كلفه الفعل، و لذا سمى الحكم بالتكليف.

الأمر الرابع: أنّ إسناد الرفع إلى الحكم حقيقى و إلى الفعل مجازى كما عرفت فإنّ الفعل الاضطرارى و الإ-كراهى لا يكون مرفوعا حقيقه، بعد ما نرى تحقّقه كثيرا ما فى الخارج، فلا محاله يكون إسناد الرفع إلى هذه العناوين مجازيا، و المصحح له هو رفع جميع الآثار.

و حينئذ فإذا اريد بالموصول فى جميع فقرات الفعل كان الاسناد فى الجميع مجازيا، و أمّا إذا اريد بالموصول فى خصوص فقره «ما لا يعلمون» الأعمّ من الفعل و الحكم فلا بدّ من الالتزام بكون الاسناد فيها حقيقه بلحاظ الحكم المجهول و مجازا بلحاظ الفعل المجهول.

و فيه: أن الموصول فى عامّه الفقرات قد استعمل فى معناه المبهم المرادف لمفهوم الشىء. نعم هذا المفهوم المبهم قد ينطبق على الفعل و قد ينطبق على الحكم، و عليه فليس فى الحديث إلاّ اسناد مجازى.

و لا- تكون المجازيه فى فقره «ما اكرهوا عليه» بلحاظ انطباقه خارجا على الفعل و انحصار مصداقه فيه، بل تكون بلحاظ أنّ نفس عنوان «ما اكرهوا عليه» بالمعنى

المبهم الموصولي لا- يمكن أن تكون مرفوعه حقيقه، فإنّ معنى رفعه حقيقه أن لا- يتحقّق المكره عليه في الخارج أصلاً، فيكون الرفع مجازياً، والمصحح لهذا الاسناد هو رفع جميع الآثار.

و على هذا لا يكون معنى عموميه فقره «ما لا يعلمون» للشبهات الموضوعيه و الحكميه بحيث يكون المستعمل فيه الشبهه الحكميه و الموضوعيه، بل هو عباره عن معنى المبهم الموصولي، و اسناد الرفع إلى نفس هذا العنوان مجازي، و لا- يكون «ما لا يعلمون» بهذا المعنى مرفوعاً حقيقه، فيصح الاستدلال بهذه الفقره في باب البراءه.

هذا تمام الكلام في المقام الثاني.

و أما المقام الثالث: ففي البحث عن الفقرات الاخرى، و البحث عنها يقع في

جهات:

الجهه الاولى: أنّ مقتضى الجمود على ظاهر الحديث

هو تعلق الرفع بنفس الخطأ و النسيان بلحاظ آثارهما لا بما أخطأ و ما نسي، و لكن مقتضى التحقيق هو تعلق الرفع بما أخطأ و ما نسوا، كما هو الحال في بقيه الفقرات من تعلق الرفع فيها بالموصول،

و الدليل على ذلك أمور:

الأول: ما ذكرناه سابقاً في المقام الأول

من أنّ الحكم الثابت للشئء بالعناوين المذكوره لا يرفع بحديث الرفع، فلا يرفع وجوب سجده السهو المترتب على نسيان السجده في الصلاه، و لا وجوب الديه المترتب على قتل الخطأ، فلا بدّ من تعلق الرفع بما أخطأ و ما نسوا.

الثاني: ما مرّ في خبر البنظي من قول رسول الله صلى الله عليه و آله

:رفع عن امتي ما اكرهوا عليه و ما لا يطيقون و ما اخطئوا، فالتصريح بما أخطئوا يبيّن لنا أنّ المراد من الخطأ و النسيان في حديث الرفع كذلك؛ لأنّ الأخبار يفسر بعضها بعضاً كما هو واضح.

على صحّة الصلاة المنسيه فيها السجده أو التشهد بتطبيق الرفع على السجده المنسيه و التشهد المنسى .

الجهه الثانيه: فى البحث عن فقره «ما نسوا»

فقول: إنّ النسيان قد يتعلّق بالجزئيه و الشرطيه، فيكون مساوقا لنسيان الحكم الكلى التكليفى؛ لأنّ الجزئيه و الشرطيه من الأحكام الوضعيه، و قد يتعلّق بنفس الجزء و الشرط مع العلم بحكّمهما، فيكون مساوقا لنسيان الموضوع.

أمّا الأول: فلا شكّ فى صحّة العباده الفاقده للجزء أو الشرط لحديث الرفع، و ذلك لحكومته حديث الرفع على أدلّه الأجزاء و الشرائط، فيختصّ وجوبهما بغير صورته النسيان، و مع الإتيان بالفاقد لهما يسقط التكليف و يكون مجزيا، و ذلك لو حده الأمر و انطباق عنوان المأمور به على الفاقد و الواجد معا.

توضيح ذلك: أنّ فى مثل الصلاة هناك أمرا واحدا قد تعلق بعنوان الصلاة، كما فى قوله تعالى: أقم الصلاة، و من الواضح أنّه يشترك فى هذا الأمر الحاضر و المسافر و العالم و الجاهل و الناسى و هكذا، و قد دلّت أدلّه الأجزاء و الشرائط على جزئيه امور أو شرطيتها فى الصلاة فى جميع تلك الحالات، فيجب الإتيان بها فى أى حال من الأحوال، إلاّ أنّه لما كان هناك ملاك أقوى عند الجهل و النسيان حكم الشارع برفعها، فتكون النتيجة عدم وجوب الأجزاء و الشرائط عند عروض الجهل و النسيان، و هذا هو معنى الحكمه.

و أمّا الأجزاء و سقوط التكليف بالمأتى به الفاقد للجزء و الشرط فلأنّ الأجزاء و الشرائط ليست واجبه بالوجوب الغيرى أو الضمنى كما هو المشهور، بل هى واجبه بنفس الوجوب المتعلّق بالكلّ أى الصلاة؛ إذ ليس الكلّ إلاّ نفس الأجزاء و الشرائط، فالأمر الواحد المتعلّق بالصلاه يدعو إلى كلّ جزء و شرط بنفس داعويته إلى الصلاة بتمامها.

و من الواضح أنّ عنوان الصلاة مقول بالتشكيك، فيطلق على الفرد الواحد لهما و الفرد الفاقد لهما، و عليه فإذا دلّ حديث الرفع فى ظرف النسيان على سقوط بعض الأجزاء أو الشرائط فستبقى داعويه الأمر إلى الباقي على حالها، و بامثال الأمر بعد انطباق عنوان الصلاة على المأتى به يتم الامتثال و يسقط الأمر، و هذا هو معنى الأجزاء.

و أما الثانى: فلا مانع أيضا من التمسك بحديث الرفع لتصحيح العباده؛ إذ مع تعلق الرفع بنفس ذات الجزء أو الشرط بما لهما من الآثار يكون المأمور به فى حق الناسى المركب الفاقد للجزء و الشرط لا الواحد لهما، و مع الإتيان به يسقط التكليف و يكون مجزيا كما شرحناه.

و من الواضح أنّ القول بحكومه حديث الرفع على أدلّه الأجزاء و الشرائط فى خصوص حال نسيان الحكم من الجزئيه و الشرطيه و عدم حكومته عليها فى حال نسيان الموضوع من الجزء و الشرط تحكّم محض بعد ما كان الرفع متعلّقا بعنوان «ما نسوا» و هو يشمل نسيان الحكم و الموضوع معا.

لا يقال: إنّه مع نسيان أصل الجزء أو الشرط لا ترتفع جزئيه الجزء و شرطيه الشرط بالنسبه إلى المركب الفاقد لهما؛ إذ المفروض أنّ المكلف عالم بالجزئيه و الشرطيه و إنّما نسى الموضوع، و لا معنى للرفع مع العلم، و مع عدم ارتفاع الجزئيه و الشرطيه لا يكون المركب الفاقد لهما مصداقا للمأمور به و لا يكون امتثاله مسقطا للتكليف و مجزيا عنه.

فإنّه يقال: إنّ مرجع رفع الجزء إلى رفع جميع آثاره الشرعيّه التى منها الجزئيه، كما أنّ مرجع رفع الشرط إلى رفع شرطيته بالنسبه إلى المركب، كما أنّ الحرمة تكون أثرا شرعيّا مجعولا - لشرب الخمر و ترتفع عمّن شربه نسيانا مع العلم بحرّمته، و عليه فيكون المركب الفاقد لهما تمام المأمور به، و بإتيان ما هو تمام المأمور به يسقط الأمر.

لا- يقال: إنه إنما يصح عباده الناسى و يكون المركب الفاقده لهما تمام المأمور به فى حقه فيما إذا أمكن تخصيص الناسى بالخطاب، و أما مع عدم إمكانه لانقلاب الناسى ذاكرا فلا يمكن تصحيح عبادته.

لأنه يقال: إن تكليف الناسى بالباقي لا يحتاج إلى خطاب خاص حتى يلزم المحذور من انقلاب الموضوع، و إنما يكفى فى ذلك الخطاب العام من قوله تعالى: أَقِمِ الصَّلَاةَ، فإن هذا الأمر الواحد كما يكون باعثا نحو الصلاة للذاكر يكون باعثا للناسى أيضا، فإنّ الذّاكر و الناسى إنّما يقصدان بقيامهما و قعودهما امثال ذلك الأمر الواحدانى. نعم غاية الأمر أنه يلزم على الذّاكر إيجاد طبيعه فى ضمن الفرد الكامل المشتمل على تمام الأجزاء و الشرائط، و على الناسى إيجادها فى ضمن الفرد الناقص الفاقده لهما، و ذلك لرفع جزئيه الجزء و شرطيه الشرط فى حقه بحديث الرفع.

فقد تحصل ممّا ذكرناه صحه العباده الفاقده لبعض الأجزاء و الشرائط نسيانا بحديث الرفع، سواء كان المنسى نفس الحكم أو الموضوع.

و لكنّ المحقق النائنى قدس سره (1) ذهب إلى عدم إمكان تصحيح العباده الفاقده للجزء أو الشرط بحديث الرفع، و ذلك لوجوه:

الأول: أنّ الرفع إنّما يتوجه على الموجود فيجعله معدوما، و يلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع، و من الواضح أنّ السوره المنسيه فى الصلاة مثلا لا مجال لورود الرفع عليها، و ذلك لخلوّ صفحه الوجود عنها.

و فيه أولا: أنّ حديث الرفع لا يختص بالامور الوجوديه، بل تشمل الامور العدميه أيضا كما مرّ تحقيقه، مع أنه ينافى لما ذكره من كون الرفع بمعنى الدفع و عدم الفرق بينهما.

ص: ٥٥٥

و ثانيا: أنّ متعلّق الرفع على ما ذكرناه هو «ما نسوا» أى الجزء المنسى بما له من الآثار، و هو أمر وجودى، و ليس متعلّق الرفع تركّ
الجزء حتّى يكون أمرا عدميًا.

الوجه الثانى: أنّ الأثر المترتب على السوره هو الإجزاء و صحّه العباده و هما ليسا من الآثار الشرعيّه التى تقبل الوضع و الرفع، بل
هما من الآثار العقليّه.

و فيه: صحيح أنّ الإجزاء و الصحّه من الآثار العقليه إلّا أنّ الأثر المترتب على الجزء و الشرط إنّما هو الجزئيه و الشرطيّه، و هى ممّا
تنالها يد الجعل نفيا و إثباتا باعتبار منشأ انتزاعها.

الوجه الثالث: أنّ رفع السوره بلحاظ الصحّه و الإجزاء يقتضى عدم الإجزاء و فساد العباده، و هذا ينافى الامتنان و ينتج عكس
المقصود، فإنّ المقصود من التمسك بحديث الرفع تصحيح العباده لا إفسادها.

و فيه: أنّ التمسك بحديث الرفع لا- ينتج عكس المقصود، بعد ما عرفت من أنّ ما هو متعلّق الرفع هو نفس الجزء و الشرط بما
لهما من الآثار التى منها الجزئيه و الشرطيّه، و مرجع رفعهما إلى أنّ تمام المأمور به فى حقّ الناسى هو المركّب الفاقد لهما، و
بإتيانه يتمّ الأجزاء و يسقط التكليف و تكون العباده صحيحه.

الوجه الرابع: لا شكّ فى أنّ تركّ الركن نسيانا يوجب بطلان الصلاه، فلو كان المدرك فى صحّه الصلاه الفاقده للجزء أو الشرط
نسيانا حديث الرفع كان اللازم صحّه الصلاه بمجرد نسيان الجزء أو الشرط مطلقا، من غير فرق بين الأركان و غيرها.

و فيه: أنّ حديث الرفع من الأدلّه القابله للتخصيص و التقييد، فيقيد إطلاقه للأركان بمثل حديث لا تعاد.

الوجه الخامس: أنّه لم يعهد من فقهاءنا التمسك بحديث الرفع لصحّه الصلاه

و لا غيرها من سائر المركبات.

و فيه: أنّ من الواضح تمسك جماعه منهم به فى مواضع عديده، فراجع كلمات الشيخ الأعظم الأنصارى و المحقق و العلامة قدس سرّه.

الجهه الثالثه: فى البحث عن فقره «ما اكرهوا عليه»

فاعلم: أنّه قد يكون مورد الإِـكراه التكاليف الاستقلاليه من الواجبات و المحرّمات، و قد يكون مورد التكاليف الضمّيّه من الجزئيّه و الشرطيّه و المانعيّه، فإذا تعلّق الإِـكراه بإتيان حرام نفسى أو ترك واجب كذلك فلا إشكال فى ارتفاع الحرمة بالإِـكراه عن الفرد المحرم المكره عليه، و ارتفاع مبعوضيّته ترك الواجب، بناء على الملازمه العرفيّه بين الأمر بالشىء و مبعوضيّته تركه.

و لكن المحقق العراقى قدس سرّه (1) ذهب إلى عدم جريان فقره «ما اكرهوا» فى التكاليف من الواجبات و المحرّمات، بدعوى أنّ الإِـكراه على الشىء يصدق بمجرد عدم الرضا و عدم طيب النفس بإيجاده. و من الواضح عدم كفايه ذلك فى تسويغ ترك الواجبات ما لم ينته إلى المشقّه الموجهه للعسر و الحرج، فضلا عن الاقتحام فى ارتكاب المحرّمات التى لا يسوغها إلا الاضطرار، و من هنا لم يلتزم أحد بجواز ترك الواجب بمطلق الإِـكراه عليه و لو لم يبلغ إلى حدّ الحرج. نعم، لو بلغ الإِـكراه إلى حدّ الحرج جاز ذلك، و لكنّه حينئذ من جهه الحرج لا الإِـكراه.

و فيه أوّلا: أنّ عنوان «ما اكرهوا» يجرى فى التكاليف من الواجبات و المحرّمات، و له شواهد كثيره فى الروايات و الفتاوى: منها: افتاؤهم بالعفو للزوجه المكرهه على الجماع من قبل الزوج فى شهر رمضان، و منها: افتاؤهم فى حقّ المرأه المكرهه على الزنا من أنّه لا شىء عليها للإِـكراه، و منها: ما ورد فى بعض الروايات من قوله صلّى الله عليه و آله:

ص: ٥٠٧

«رفع عن امتي ما اكرهوا عليه» إشارة إلى قوله تعالى: **إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ (١)** التي نزلت في شأن عمّار بن ياسر، و من الواضح أنّ ما صدر من عمّار من التبرّي من الله و رسوله كان حراما تكليفيًا قد ارتفع بالإكراه.

و ثانيا: أنّ التفصيل بين فعل المحرّمات و ترك الواجبات من حيث دخول الأوّل تحت عنوان «ما اضطرّوا إليه» و دخول الثاني تحت عنوان «ما اكرهوا عليه» بشرط كون متعلّق الإكراه حرجيًا لا دليل عليه.

على أنّ الإكراه الشديد لأجل التوعيد بأمر لا- تتحمّله طاقه الإنسان عادة لا- يوجب كون متعلّق الإكراه حرجيًا، فمثلا لو اكره شخص على ترك الواجب و توعّد بالضرب الشديد فيما فعله، فإنّ متعلّق الإكراه حينئذ هو ترك الواجب و لكنّه ليس حرجيًا، بل الضرر المتوعّد به حرجي، إلا- أنّ ذلك لا- يوجب اتّصاف متعلّق الإكراه بالحرجيّة و لا يرتبط بقاعده لا حرج، فإنّ موردها فيما كان التكليف حرجيًا وجوبًا كان أو تحريميًا.

فالظاهر أنّ عنوان «ما اكرهوا عليه» يشمل فعل المحرّمات و ترك الواجبات، إلا أنّ للواجبات و المحرّمات مراتب من حيث الأهميّة و الشدّة و الضعف، فلذا يعبّر عن بعض المعاصي بالصغيرة، و عن بعضها الآخر بالكبيرة، و عن بعضها الآخر بأكبر الكبائر، و نلاحظ في باب التقيّه أوّلا بيان موردها كقولهم عليهم السّلام: التقيّه في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه الله له (٢).

ثمّ يستفاد تقييدها بقولهم عليهم السّلام: إنّما شرعت التقيّه ليحقن بها الدماء، فإذا بلغت الدّم فلا تقيّه (٣).

ص: ٥٠٨

١- (١) النحل: ١٠٦.

٢- (٢) الوسائل ١٦: ٢١٤، ب ٢٥ من أبواب الأمر و النهي، ح ٢.

٣- (٣) الوسائل ١٦: ٢٣٤، ب ٣١ من أبواب الأمر و النهي، ح ١.

فيستفاد من هذه الروايات بل مع قطع النظر عنها أنّ الإكراه لا يكون مجوّزا لقتل نفس محترمه وإن كان التوعيد بقتل نفس المكروه، ومن هنا نستفاد قاعده كليّه و هي أنّ مع شمول حديث الرفع لترك الواجبات و فعل المحرّمات لا بدّ من ملاحظه ترك الواجب و فعل الحرام المكروه عليهما من حيث الرتبة و الأهميّة، فإنّ الإكراه لا يكون مجوّزا للزنا بذات البعل أو لقتل النفس المحترمه، أو لشرب الخمر في المألّ العام لمن يكون فعله معيارا للمجتمع الإسلامي، و أمثال ذلك و هكذا في الاضطرار، فإنّ الاضطرار إلى الازدواج لا يكون سببا لعدم اعتبار إذن وليّ المرأه و رضايتهما، و هكذا في حديث نفي الحرج.

و أمّا إذا تعلّق الإكراه بإيجاد المانع كما لو اكراه على لبس الثوب النجس في الصلاة فلا إشكال في صحّه الصلاة لرفع ما هو أثر شرعيّ للمانع أي المانع بالحدّث.

و أمّا إذا تعلّق بترك الجزء أو ترك الشرط فقد يقال: بصحّه التمسك بالحدّث لرفع الجزئيه و الشرطيّه فتكون العباده صحيحه.

و الصحيح خلاف ذلك؛ إذ ليس للترك بما هو ترك أثر شرعيّ كى يكون الرفع بلحاظه، و أمّا وجوب الإعاده فليس أثرا شرعيّا للترك و إنّما هو أثر عقليّ يدركه عند عدم انطباق المأمور به على المأتي به. و من الواضح أنّ الجزئيه و الشرطيّه ليستا من آثار ترك الجزء و ترك الشرط حتّى يكون الرفع عند الإكراه على تركهما بلحاظهما، و إنّما هي من آثار نفس الجزء و الشرط، و المفروض عدم تعلّق الإكراه بهما.

و من هنا يتّضح الفرق بين ما نحن فيه و بين نسيان الجزء و الشرط، فإنّ متعلّق الإكراه هو تركهما، و لا أثر شرعيّ للترك كى يتمّ الرفع بلحاظه، و أمّا متعلّق النسيان فهو نفس الجزء و الشرط بما لهما من الآثار الشرعيّه من الجزئيه و الشرطيّه.

و الحاصل: أنّه لا بدّ من التماس دليل آخر لتصحيح العباده فيما نحن فيه كحدّث لا تعاد، و لا فرق فيما ذكرناه من الأحكام بين الإكراه و الاضطرار.

هذا كله في البحث عن النسيان والإكراه والاضطرار بلحاظ الأحكام التكليفية.

الجهة الرابعة: في البحث عن الفقرات الثلاث بلحاظ الأحكام الوضعية

، والكلام فيها يقع في مرحلتين: الأولى: في الأسباب والثانية في المسببات:

أما في المرحلة الأولى؛ فالصحيح أن البيع الإكراهي لا يكون مؤثراً في التمليك والتملك باستناد حديث الرفع، وهكذا في البيع النسياني، بخلاف البيع الاضطراري فإن الحكم ببطلانه خلاف الامتنان، فلا بد من الحكم بصحته.

ولكن المحقق النائيني قدس سره (١) ذهب إلى أن وقوع النسيان أو الإكراه أو الاضطرار في الأسباب لا تقتضي تأثيرها في المسبب ولا تندرج في حديث الرفع؛ لما تقدم في باب الأجزاء والشرائط من أن حديث الرفع لا يتكفل تنزيل الفاقد منزله الواجد ولا يثبت أمراً لم يكن، فلو اضطرر إلى إيقاع العقد بالفارسيه أو إكراهه عليه أو نسي العربية كان العقد باطلاً، بناء على اشتراط العربية في العقد فإن رفع العقد الفارسي لا يقتضي وقوع العقد العربي، وليس للعقد الفارسي أثر يصح رفعه بلحاظ رفع أثره، وشرطيته العربية ليست هي المنسية حتى يكون الرفع بلحاظ رفع الشرطيته.

أقول: أما بالنسبة إلى نسيان السبب فالصحيح هو التفصيل بين ما إذا تعلق بأصل السبب، أو ما يعدّ أمراً مقوماً للعقد عرفاً. وبين ما إذا تعلق بشرط من الشرائط الشرعيه التي لا تعدّ عرفاً مقوماً للعقد كما في اشتراط العربية مثلاً، أو بشرط عقلائي كذلك كما في اشتراط تقدم الإيجاب على القبول.

فإنه في الصورة الأولى لا إشكال في بطلان المعامله وعدم إمكان تصحيحها بحديث الرفع؛ إذ لا عقد هناك أصلاً حتى يتصف بالصحة بإجراء حديث الرفع، وأما في الصورة الثانية فلا إشكال في تصحيح العقد بحديث الرفع؛ إذ أصل العقد محقق

ص: ٥١٠

عرفا غير أنه فاقد لشرط من الشروط الشرعيه أو العقلائيّه غير الدخيله فى قوام العقد و ماهيته، و بما أنّ حديث الرفع حاكم على أدلّه الشرائط فترفع شرطيه الشرط مع النسيان و يكون العقد صحيحا.

لا يقال: إنّ رفع العقد الفارسى لا يقتضى وقوع العقد العربى فكيف يحكم بصحّه العقد؟

لأننا نقول: إنّ النسيان لم يتعلّق بالعقد الفارسى حتّى يكون مرفوعا، و إنّما تعلّق بالشرط أعنى كون العقد عربيا، و قد قلنا مرارا أنّ معنى رفع الشرط رفع شرطيته و الاكتفاء بالعقد الفاقد له.

و أمّا بالنسبه إلى الإكراه فالصحيح أيضا هو التفصيل بين ما إذا تعلّق الإكراه على ترك إيجاد السبب أو ترك الجزء و الشرط فيحكم بطلان المعامله؛ إذ لا عقد هناك فى الأول حتّى يتّصف بالصحّه، و أنّ ترك الجزء و الشرط بما هو ليس موضوعا للأثر حتّى يتمّ الرفع بلحاظه فى الثانى، و بين ما إذا تعلّق على إيجاد المانع فيحكم بصحّه المعامله؛ إذ يصحّ التمسك بحديث الرفع لرفع مانعيه المانع فى حال الإكراه. و هكذا الحكم فى باب الاضطرار.

و أمّا فى المرحله الثانيه: فذهب المحقّق النائينى قدّس سرّه (١) إلى أنّ المسببات على قسمين: فإنّها تاره تكون من الامور الاعتباريه التى ليس لها ما بحذاء فى وعاء العين، بل وعائها وعاء الاعتبار، كالملكيه و الزوجيه و الرقيه و نحو ذلك من الوضعيات الاعتباريه التى أمضاها الشارع، و اخرى تكون من الامور الواقعيه التى كشف عنها الشارع كالطهاره و النجاسه الخبيثه على احتمال.

و أمّا القسم الأول فهو بنفسه ممّا تناله يد الوضع و الرفع التشريعى على ما هو

ص: ٥١١

الحقّ عندنا من أنّ هذا القسم من الأحكام الوضعيّة يستقلّ بالجعل و ليس منتزعا من الأحكام التكليفيّة، فلو فرض أنّه أمكن أن يقع المسبّب عن إكراه و نحوه كان للتمسك بحديث الرفع مجال، فينزل المسبّب منزله العدم و كأنّه لم يقع، و يلزمه عدم ترتيب الآثار المترتبه على المسبّب من حليّ الأكل و جواز التصرف في باب العقود و الإيقاعات.

و أمّا القسم الثاني فهو ممّا لا تناله يد الوضع و الرفع التشريعي؛ لأنّه من الامور التكوينيّة، و هي تدور مدار وجودها التكويني متى تحققت و وجدت لا تقبل الرفع التشريعي، بل رفعها لا بدّ و أن يكون من سنخ وضعها تكوينيا. نعم يصحّ أن يتعلّق الرفع التشريعي بها بلحاظ ما رتب عليها من الآثار الشرعيّة. و لا يتوهم أنّ لازم ذلك عدم وجوب الغسل على من اكراه على الجنابه، أو عدم وجوب التطهير على من اكراه على النجاسه، بدعوى أنّ الجنابه المكروه عليها و إن لم تقبل الرفع التشريعي إلاّ أنّها باعتبار ما لها من الأثر و هو الغسل قابله للرفع، فإنّ الغسل و التطهير أمران وجوديان قد أمر الشارع بهما عقيب الجنابه و النجاسه مطلقا، من غير فرق بين الجنابه و النجاسه الاختياريه و غير الاختياريه.

و فيه أوّلا: أنّ إطلاق دليل الأمر بالغسل عقيب الجنابه، و هكذا إطلاق دليل الأمر بالتطهير عقيب النجاسه ليس مانعا عن تعلّق الرفع بهما في صورته الإكراه؛ إذ المقصود حكومه حديث الرفع على إطلاقات الأدلّه الأولى، و هذا يعنى كون الإطلاقات فيها مصحّحا للحكومه لا مانعا عنها.

و ثانيا: أنّه لا بدّ أن يقال في دفع التوهم: إنّ لا دليل على ثبوت حكم تكليفي في الشريعة من وجوب الغسل أو التطهير عقيب الجنابه و النجاسه مطلقا، بل الموجود هو قيام الدليل على شرطيه الطهاره من الحدث و الخبث في صحّه، و هي أثر عدم الجنابه، و المرفوع بالحديث أثر الجنابه الإكراهيه، و لا أثر لها حتّى يرفع به، و قد

حَقَّقْنَا فِي مَحَلِّهِ مِنْ عَدَمِ اتِّصَافِ مَقْدَمِهِ بِالْوَجوبِ الْغَيْرِي، وَ عَلَيْهِ فَلَا وَجوبَ شَرعًا لِلغَسْلِ وَ التَّطهِيرِ عَقيبَ الْجَنَابَةِ وَ النِّجَاسَةِ وَ لَوْ غَيْرِيَا حَتَّى يَكُونَ الرِّفْعُ بِلِحَازِهِ.

هَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ فِي بَيَانِ حَدِيثِ الرِّفْعِ.

الرَّوَايَةُ الثَّانِيَّةُ: مَا رَوَاهُ الشَّيْخُ الصَّدُوقُ قَدَّسَ سِرَّهُ مَرْسَلًا

، قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرُدَّ فِيهِ نَهْيٌ (١).

وَ لَا يَضُرُّ إِرسَالَهَا بَعْدَ نَسْبِهِ الشَّيْخِ الصَّدُوقِ قَدَّسَ سِرَّهُ إِلَى الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِلَفْظِ قَالَ.

وَ الْبَحْثُ عَنْهَا يَقَعُ فِي جِهَاتٍ:

الْأُولَى: فِي الْإِحْتِمَالَاتِ الْوَارِدَةِ فِي الْحَدِيثِ ثُبُوتًا:

فَنَقُولُ: هُنَاكَ نَقَاطٌ ثَلَاثٌ لَا بَدَّ مِنَ الْبَحْثِ عَنْهَا:

الْأُولَى: فِي لَفْظِهِ «مُطْلَقٌ» فَإِنَّ فِيهَا إِحْتِمَالَاتٍ ثَلَاثَةً:

الْأَوَّلُ: أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ الْإِبَاحَةَ الشَّرْعِيَّةَ الْوَاقِعِيَّةَ الْمَجْعُولَةَ لِلْأَشْيَاءِ بِعَنَاوِينِهَا الْأُولَى.

الثَّانِي: الْإِبَاحَةَ الشَّرْعِيَّةَ الظَّاهِرِيَّةَ الْمَجْعُولَةَ لِلْأَشْيَاءِ بِعَنَاوِينِهَا الثَّانَوِيَّةِ.

الثَّلَاثُ: الْإِبَاحَةَ الْعَقْلِيَّةَ الْأَصْلِيَّةَ فِي الْأَشْيَاءِ قَبْلَ وُرُودِ الشَّرْعِ فِي مَقَابِلِ الْحُظْرِ الْعَقْلِيِّ.

وَ مِنْ الْوَاضِحِ أَنَّ الْاسْتِدْلَالَ بِالْحَدِيثِ عَلَى الْبِرَاءَةِ إِنَّمَا يَتِمُّ بِنَاءِ عَلَى الْإِحْتِمَالِ الثَّانِي؛ إِذِ الْبِرَاءَةُ هِيَ الْإِبَاحَةُ الظَّاهِرِيَّةُ لَا الْوَاقِعِيَّةُ، وَ

أَمَّا الْإِبَاحَةُ الْعَقْلِيَّةُ فَيَشْكَلُ إِثْبَاتُهَا بِالْحَدِيثِ؛ لِعَدَمِ صِحِّهِ التَّعَبُّدُ فِي الْأَحْكَامِ الْعَقْلِيَّةِ.

النَّقْطَةُ الثَّانِيَّةُ: فِي لَفْظِهِ «يَرُدُّ»، وَ فِيهَا إِحْتِمَالَانِ:

ص: ٥١٣

الأول: أن يكون المراد منه صدور الحكم من المولى و جعله له، فيكون مفاد الروايه: كلّ شيء لم يصدر فيه نهى و لم تجعل فيه الحرمة فهو مطلق.

الثانى: أن يكون المراد منه وصول الحكم إلى المكلف و علمه به لا مجرد صدوره من الشارع و إن لم يصل إلى المكلف، فيكون مفاد الروايه: كلّ شيء لم يصل إلى المكلف فيه نهى من الشارع فهو مطلق و إن صدر فيه نهى من الشارع.

و من المعلوم أنّ الاستدلال بالروايه إنّما يتم بناء على الاحتمال الثانى دون الأول؛ إذ ما لا نهى فيه رأسا لا كلام فى أنّه لا عقوبه على ارتكابه و لا يقول الاخبارى بالاحتياط فيه.

النقطه الثالثه: فى لفظه «نهى»، و فيها احتمالان:

الأول: أن يكون المراد منه النهى الواقعى المتعلق بالشىء بعنوانه الأولى.

الثانى: أن يكون المراد منه مطلق النهى المتعلق بالشىء و لو من حيث كونه مجهول الحكم.

و من الواضح أنّه على الاحتمال تكون البراهه المستفاده من الروايه معارضه لأدله و جوب الاحتياط على تقدير تماميتها، و على الثانى تكون أدله الاحتياط وارده عليها.

الجهه الثانى: فى حكم هذه الاحتمالات من حيث الإمكان و الامتناع، و قد ذهب المحقق الأصفهانى قدس سرّه (1) إلى امتناع صورتين من هذه الاحتمالات: الاولى: أن يكون المراد من المطلق الإباحه الشرعيه الواقعيه مع إرادته الصدور من الورود. الثانى: أن يكون المراد من المطلق الإباحه الظاهريه مع إرادته الصدور من الورود. أمّا الصوره الاولى فلأنّ المفروض لا اقتضائه الموضوع فى مورد الإباحه الواقعيه بالنسبه

ص: ٥١٤

للمصلحة و المفسده، و ذلك ينافى فرض اقتضائته للمفسده الداعيه إلى تشريع الحرمة. لا يقال: لا اقتضائته إنما هي من حيث ذاته، و ذلك لا ينافى اقتضائته للمفسده بعنوان ثانوى يستدعى الحرمة. فإنه يقال: ظاهر الرواية هو وحده متعلقى الإباحه و النهى عنوانا، فالماء الذى بعنوانه صار مباحا هو بهذا العنوان يتعلّق به النهى، لا بعنوان آخر ينطبق عليه بحيث يكون موضوع النهى ذلك العنوان كالغصب مثلا.

و أما إذا اريد بورود النهى تحديد الموضوع و تقييده فلا يصحّ أيضا سواء كان بنحو المعرفيه و المشريه، بأن يكون المقصود أنّ الموضوع الذى لم يرد فيه نهى مباح، و الموضوع الذى ورد فيه نهى ليس مباحا، أم كان بنحو تقييد أحد الضدّين بعدم الضدّ الآخر حدوثا أو بقاء؛ إذ على الأوّل يلزم حمل الخبر على ما هو كالبديهي الذى لا يناسب شأن الإمام عليه السّلام و على الثانى يلزم مقدّميه عدم أحد الضدّين للضدّ الآخر، و قد أثبتنا استحاله ذلك فى مبحث الضدّ.

و يرد عليه أولا: أنّ الأحكام الشرعيّه و إن كانت تابعه للمصالح و المفاسد، و لكن ليس من الضرورى أن تكون تلك المصالح و المفاسد كما منه فى نفس الموضوعات حتّى يكون الاقتضاء و اللاقتضاء راجعا إليها دائما، فإنّ الجهات الخارجيه و العوامل الاجتماعيه لها مدخلية تامّه فى التشريعات الإسلاميه، فمثلا نجاسه الكفّار و المشركين ليس لأجل وجود قذاره فيهم كما هو شأن سائر الأعيان النجسه، بل أراد الشارع الحكيم بذلك إبعاد المسلمين عن الكفّار و عدم الاختلاط بهم و ترك معاشرتهم لئلا تسرى الأفكار الإلحاديّه فى صفوف المسلمين و لا ينتشر الفساد و الضلال فى أوساطهم حفظا لشوكة المسلمين و أصالتهم و سيادتهم.

و عليه فمن الممكن أن يكون الموضوع لا اقتضائيا، إلا أنّ الموانع الخارجيه و المصالح السياسيه الإسلاميه تقتضى جعل الحرمة له، و كذلك بالعكس.

و ثانياً: أن ورود النهى من الشارع تحديدا للموضوع ليس بيانا لأمر بديهى لا يناسب شأن الإمام عليه السلام؛ لأن ما هو كالبديهى إنما هو فيما لو اريد بالمطلق الإباحه العقليه فى مقابل الحظر العقلى، و لكن مفروض البحث هو الإباحه الشرعيه الواقعيه التى هى من الأحكام الخمسه التكليفية المتوقفه على الجعل و التشريع بالضروره، و لولاه لم يصح إسنادها إلى الشارع.

و ثالثاً: أن مقدميه عدم أحد الضدين للضد الآخر إنما هو ممتنع فى دائره التكوينيّات دون الاعتباريّات التى منها الأحكام الشرعيه، فلا مانع من تقييد الإباحه بعدم ورود النهى.

أضف إلى ذلك أنه لا تضاد بين الأحكام الشرعيه كما ذكرناه مراراً، فلا يجرى فيها مقدميه عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر.

و أما صورته الثانيه: فأفاد قدس سرّه (1) فى وجه امتناعها امورا ثلاثه:

الأول: أن موضوع الإباحه الظاهريه هو الشىء المشكوك حكمه الواقعى، و هذا الموضوع مغتياً بالعلم بالحكم، نظير قوله عليه السلام: «كلّ شىء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» حيث أخذ العلم بالحرمة غايه للحليه الظاهريه، و يستحيل أن تكون الإباحه الظاهريه مغتياً بصدور النهى واقعا مع بقاء الجهل به، و إلاّ- لزم ارتفاع الحكم- أى الإباحه الظاهريه- عن موضوعه- الشىء المشكوك حكمه الواقعى- و ليس هذا إلاّ تخلف الحكم عن موضوعه، و هو فى الاستحاله كتخلف المعلول عن علته التامه.

و فيه أولاً: أنه لا يلزم فى المقام تخلف الحكم عن موضوعه التام مطلقاً، بل لا بدّ من التفصيل بين ما إذا كان صدور النهى قيّدا للإباحه الظاهريه أو غايه لها، فعلى الأول يكون موضوع الإباحه الظاهريه هو المشكوك المقيّد بعدم صدور النهى فيه

ص: ٥١٦

واقعا، فبمجرد صدور النهى تنتفى الإباحه بانتفاء أحد جزئى موضوعها، وهذا ليس من باب تخلف الحكم عن موضوعه التام، بل من باب انتفاء الموضوع المركب بانتفاء أحد جزءيه، وأما على الثانى فيكون الموضوع للإباحه هو المشكوك بما هو مشكوك المجامع مع ورود النهى واقعا، فيلزم محذور تخلف الحكم عن موضوعه لا محاله.

و ثانيا: أن تخلف الحكم عن موضوعه ليس ممتنعا، وما ذكر من الامتناع ناش من قياس عالم التشريع بعالم التكوين بتخيّل أن الموضوع التام بالنسبه إلى حكمه، كنسبه العله التامه إلى المعلول، وبما أن تخلف المعلول عن علته التامه مستحيل فكذلك تخلف الحكم عن موضوعه.

وقد عرفت أن الجهات الخارجيه دخيله فى جعل الأحكام على متعلقاتها، فلا إشكال فى تخلف الحكم عن موضوعه فيما إذا اقتضت المصالح الخارجيه لذلك.

الأمر الثانى: أن الإباحه الظاهرية حيث إنها مغيّاه بصدور النهى واقعا، أو مقيداه بعدم صدوره واقعا، فمع الشك فى حصول الغايه أو القيد لا يصح ترتيب آثار الإباحه، بل لا بدّ فى ترتيبها من إحراز عدم صدور النهى، والمفروض أن عدم صدوره غير محرز وجدانا؛ إذ البحث فى شىء شكّ فى حليته و حرمة، فلا بدّ من إحرازه تعديدا بأصالة عدم صدور النهى حتى تثبت الإباحه فعلا للموضوع المشكوك حكمه الواقعى.

ثم إن كان الغرض من إجراء الأصل مجرد نفى الحرمة ظاهرا فلا مانع منه، إلا أنه ليس من الاستدلال بالحديث بل بالأصل.

و إن كان الغرض منه التعيّد بالإباحه الشرعيه فحينئذ يكون استدلالا بالحديث، إلا أنه لا يجرى الاستصحاب لإثبات الإباحه الشرعيه، وذلك لعدم إمكان إرادته الإباحه الواقعيه أو الظاهرية من الحديث؛ لما عرفت فى الصورة الاولى و الأمر الأوّل من الصورة الثانيه، وأما استصحاب الإباحه بمعنى اللاخرجيه العقليه فغير جار

أيضاً؛ لعدم كونها حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي (١).

و فيه أولاً: أننا نختار أن الغرض من إجراء الأصل التعبد بالإباحة الشرعيّة، وقد عرفت إمكان إرادته الإباحة الواقعيّة من الحديث في الصورة الأولى، وأمّا عدم إمكان إرادته الإباحة الظاهريّة فهو مصادره واضح؛ إذ الظاهر من كلامه أن الأمر الثاني دليلاً مستقلاً مع غرض النظر عن الأمر الأوّل. ومن المعلوم أن الأمر الثاني لا يدلّ على عدم إمكان إرادته الإباحة الظاهريّة، وإنّما الأمر الأوّل هو الذي دلّ على ذلك وقد عرفت جوابه.

و ثانياً: أن استصحاب عدم ورود النهي لإثبات الإباحة من الاصول المثبته؛ إذ تحقّق ذى الغايه مع عدم حصول غايته من الأحكام العقليّة كما لا يخفى. نعم، استصحاب بقاء الإباحة لا مانع منه.

الأمر الثالث: أن ظاهر الخبر جعل ورود النهي غايه رافعه للإباحة الظاهريّة - كما هو المفروض - ومقتضى فرض عدم الحرمة إلاّ بقاء هو فرض عدم الحرمة حدوثاً، ومقتضاه عدم الشكّ في الحليّة و الحرمة من أوّل الأمر، فما معنى جعل الإباحة الظاهريّة المبعوثه بالشكّ في الحليّة و الحرمة في فرض عدم الحرمة إلاّ بقاء (٢).

و فيه: أن عدم الحرمة إلاّ - بعد ورود النهي لا - يستلزم عدم حصول الشكّ في الحليّة و الحرمة من أوّل الأمر، فإنّ تحقّق الشكّ للمكلف ضروري مع شكّه في ورود النهي و عدمه، وهو كاف في جعل الإباحة الظاهريّة.

الجهه الثالثه: فيما هو الظاهر من الروايه بلحاظ مقام الإثبات:

لا شكّ في أن المراد من كلمه «يرد» في الروايه هو الوصول إلى المكلف

ص: ٥١٨

١ - ١) نهايه الدرايه ١٨٧: ٢ - ١٨٨.

٢ - ٢) المصدر السابق.

لا الصدور من الشارع، وذلك لانقطاع الوحي في زمن صدور الروايه؛ لأنها وردت في زمان الإمام الصادق عليه السّلام. و أيضا لا شكّ في أنّ المراد من كلمه «نهى» هو النهى الواقعى المتعلّق بأفعال المكلفين بعناوينها الأوّليه، والدليل على ذلك هو إضافه النهى إلى الشىء، فالموضوع بما هو شىء متعلّق للنهى لا- بما هو مشكوك الحكم، و عليه فيكون الحديث معارضا لدليل الاحتياط، و مع عدم وصول النهى الواقعى يكون الحكم هو الإطلاق.

ثمّ لا يخفى أنّه ليس المراد من الإطلاق اللاحظر العقلى حتّى تكون الآيه بصدد بيان حكم عقلى؛ لأنّ ذلك خلاف ظاهر مولويّه الخطاب الصادر من الشارع.

فتحصّل: أنّ دلالة الروايه على البراءه ممّا لا إشكال يعتريه، بل تكون البراءه المستفاده منها معارضة مع دليل الاحتياط.

الروايه الثالثه: قوله عليه السلام: الناس فى سعه ما لا يعلموا

(١).

و لا شكّ فى دلالتة على البراءه، و إنّما الكلام فى أنّ المستفاد منه براءه محكومہ لدليل الاحتياط أم معارضة له.

فذهب المحقّق النائينى قدّس سرّه (٢) إلى أنّ كلمه «ما» إن كانت موصوله فالبراءه المستفاده من الحديث تعارض أدلّه الاحتياط؛ إذ مفاده أنّ الناس من جهه الجهل بالحكم الشرعى يكونون فى سعه، فيعارض به أخبار الاحتياط الدالّه على كون الناس فى الضيق من جهه الحكم الشرعى المجهول. و أمّا إن كانت مصدرية زمانيه فيكون مفاد الحديث أنّ الناس ما داموا لا يعلمون يكونون فى سعه، فيكون دليل الاحتياط حاكما عليه لأنّه بيان. و هو شبيه حكومه دليل الاحتياط على قاعده قبح العقاب بلا بيان.

ص: ٥١٩

١-١) المستدرک ١٨:٢٠، ب ١٢، من أبواب مقدّمات الحدود، ح ٤.

٢-٢) أجود التقريرات ١٨١:٢.

والتحقيق: أنّ القسم الأوّل من كلامه قدّس سرّه صحيح لا يكون قابلاً للمناقشه، وأمّا القسم الثّاني من كلامه قدّس سرّه فلا يكون قابلاً للمساعدة، فإنّ المراد من «لا يعلمون» هو الجهل بالواقع، فلا بدّ ممّا يرد في مقابله بعنوان البيان أن يرتفعه و ينقلب إلى العلم.

و معلوم أنّ وجوب الاحتياط ليس بيانا للواقع حتّى يكون كذلك، فإنّ مجرى الاحتياط و مورد دليل وجوب الاحتياط هو الشكّ في الحكم الواقعي، و لا يمكن أن يكون الأصل العملي بعنوان البيان و العلم و رافعا للشكّ، و عليه فالبراءة المستفاده من الحديث معارضة لأدله الاحتياط سواء كانت كلمه «ما» مصدرية أو موصوله.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني قدّس سرّه (١) ذهب إلى تفصيل آخر، و توضيحه: أنّ وجوب الاحتياط المستفاد من الأدله إمّا أن يكون طريقيّا بمعنى أنّ وجوب الاحتياط إنّما يكون طريقا إلى الحكم الواقعي المجهول فيكون الملاك في جعل وجوب الاحتياط من قبل الشارع مجرّد الاحتفاظ على الواقع في ظرف الجهل به، و من الواضح أنّه لا ثواب و لا عقاب لهذا الأمر الاحتياطي. و إمّا أن يكون نفسيّا؛ بأن يكون الاحتياط واجبا في نفسه من دون نظر إلى الواقع المجهول و ذلك لجعل المكلف أشدّ مواظبه و أقوى إرادته على ترك المحرّمات و إتيان الواجبات و من الواضح ترتّب الثواب و العقاب على هذا الأمر الاحتياطي.

ثمّ إذا كان وجوب الاحتياط طريقيّا فتكون البراءة معارضة له؛ إذ حديث السعه ظاهر في الترخيص في مورد الحكم الواقعي المجهول، و دليل وجوب الاحتياط الطريقي ظاهر في أنّ إيجابه إنّما هو لأجل التحفّظ على الحكم الواقعي المجهول، فيكون المكلف في ضيق منه، و هذا هو التعارض. و أمّا إن كان إيجاب الاحتياط نفسيّا فحينئذ يكون رافعا لموضوع حديث السعه و يقدم عليه، و ذلك لأنّ المكلف بعد العلم بوجوب الاحتياط النفسي لا محاله يقع في ضيق من ناحيه هذا الوجوب، و لكن

ص: ٥٢٠

لا- يقع فى ضيق من ناحيه الحكم الواقعى المجهول حتى يعارض حديث السعه؛ إذ وجوب الاحتياط- كما هو المفروض- حكم نفسى ناش عن ملاكته و لا علاقته له بالواقع المجهول.

و فيه أولًا: أنّ التعارض ثابت على كلا التقديرين، أمّا بناء على الطريقيّ فواضح، و أمّا بناء على النفسيّ فلأنّ مفاد حديث السعه هو التوسعه على الناس و رفع الضيق عنهم فى ظرف الشكّ و الجهل بالواقع. و معلوم أنّ جعل الاحتياط و لو بملاك نفسى فى هذا الظرف يوجب الضيق على الناس فيتعارضان.

و ثانياً: أنّه لو كان دليل الاحتياط بالوجوب النفسى رافعا لموضوع حديث السعه لكان جعل الترخيص و السعه لغوا؛ إذ لا ينفكّ موضوعه عن موضوع الاحتياط و لو فى مورد ما.

الروايه الرابعه: قوله عليه السلام: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع

عنهم

(١).

فتدلّ على أنّ التكليف المجهول ممّا حجب الله علمه عن العباد فهو مرفوع و موضوع عنهم، و هذا الحديث يعارض أدلّه الاحتياط؛ لأنّها تدلّ على عدم رفع ما حجب الله علمه أى التكليف المجهول عن العباد.

و قد اورد على الاستدلال بالحديث بأنّ ظاهر اسناد الحجب إلى الله تعالى هو الأحكام التى لم يبينها الله تعالى أصلاً، إمّا لأجل التسهيل و التوسعه على الامّة، أو لأجل مانع من البيان مع وجود المقتضى لها، فلا يشمل الأحكام التى بينها الله تعالى و لكن خفيت على العباد لظلم الظالمين و منع المانعين، فيكون مفاد هذا الحديث هو مفاد قوله عليه السلام: اسكتوا عمّا سكت الله عنه (٢) و يكون أجنبيًا عن أصل البراءه.

ص: ٥٢١

١- (١) الوسائل ١٦٣: ٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضى، ح ٣٣.

٢- (٢) عوالى اللآلى ١٦٦: ٣، ح ٦١.

و الجواب عنه أولاً- أن هذا الظهور يعارضه ظهور آخر، و توضيحه: أن كلمة «وضع» إن تعدت بحرف الاستعلاء دلت على جعل شيء على شيء و إثباته عليه، و إن تعدت بحرف المجاوزة دلت على معنى الإسقاط كقوله تعالى: [وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ \(١\)](#) أي أسقطها و رفعها عنهم، و من الواضح أن إسقاط شيء عن شيء فرع استقراره فيه.

و عليه فالظاهر من قوله عليه السلام: «موضوع عنهم» رفع ما هو مجعول بحسب الواقع، لا ما لم يجعل أصلاً و كان مسكوتاً عنه من أول الأمر، فإن ما لم يجعل من البدايه لا- يتعلّق به الرفع و الإسقاط كما هو واضح، فليس مفاد الحديث مفاد قوله عليه السلام: اسكتوا عمّا سكت الله.

و ثانياً: أن إسناد الحجب إليه تعالى، فلأجل ما برهن عليه في المباحث الكلاميه من أن الأفعال الاختياريه كما يصحّ إسنادها إلى فاعلها كذلك يصحّ إسنادها إلى الله تعالى بعد ما كان ممكن الوجود مرتبطاً بالعلّة، بل هو عين الربط بها، و لا استقلال له لاحتياجه في كلّ آن إلى العلّة، فلا مانع من إسناد الحجب إليه تعالى، و إن كان المانع عروض العوارض من ظلم الظالمين و منع المانعين و ضياع الكتب.

و لكن التحقيق: أن إسناد الأفعال الاختياريه إليه تعالى و إن كان صحيحاً مع توجه التحسين و التوبيخ إلى الفاعل المباشر، إلا أن إسناد أفعال غير حسنه إليه تعالى أمر غير معهود في الكتاب و السنّه.

الروايه الخامسه: قوله عليه السلام: كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام

بعينه

[\(٢\)](#).

ص: ٥٢٢

١- (١) الأعراف: ١٥٧.

٢- (٢) الوسائل ١٧: ٨٩، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

و قد استدَلَّ المحقق الخراساني قدس سره (١) بالروايه على البراءه فى الشبهات الحكيمه كالشبهات الموضوعيه، بدعوى أنها تدلّ على حليّه ما لم يعلم حرّمته مطلقاً، و لو كان من جهه عدم الدليل على حرّمته.

و الصحيح عدم صحّ الاستدلال بها على البراءه فى الشبهات الحكيمه فتخصّ بالشبهات الموضوعيه، و ذلك لقريته «بعينه» فإنّ الظاهر من الكلمه هو الاحتراز عن العلم بالحرام لا بعينه، و لا ينطبق ذلك إلا على الشبهه الموضوعيه؛ إذ لا يتصوّر العلم بالحرام لا بعينه فى الشبهه الحكيمه فإنّه مع الشكّ فى حرّمه شيء و حليته لا علم لنا بالحرام لا بعينه.

و الحاصل: أنّ الروايه تفصّل بين نوعين من العلم بالحرام: أحدهما: العلم بالحرام بعينه كالعلم بخمريه هذا المائع، فيجب الاجتناب حينئذ. الثانى: العلم بالحرام لا بعينه كما إذا شككنا فى أنّ المائع الخارجى خمراً أو خلّ فإنّ الحرام - و هو الخمر - معلوم لا بعينه، فلا يجب الاجتناب حينئذ بل هو حلال، و هذا التعبير لا ينطبق إلا على الشبهه الموضوعيه كما عرفت.

نعم ذكر سيّدنا الاستاذ الإمام قدس سره (٢) بأنّه يمكن منع قريته كلمه «بعينه» و ذلك بجعلها تأكيداً للعلم و المعرفه لا للحرام، فيكون كناية عن وقوف المكلّف على الأحكام و قوفا علمياً لا يشوبه شكّ، و عليه فيتّم الاستدلال بالحديث فى الشبهات الحكيمه.

و لكن قد عرفت أنّ الظاهر من الكلام أنّه احتراز عن العلم بالحرام لا بعينه لا تأكيداً للمعرفه، خصوصاً مع اشتمال لفظ «بعينه» على الضمير الراجع إلى الحرام لا إلى المعرفه.

ص: ٥٢٣

١-١) كفايه الاصول ١٧٥: ٢.

٢-٢) تهذيب الاصول ١٧٥: ٢.

ثم أفاد قدس سره بأن الروايه بصدد جعل الترخيص في ارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال، فيكون وزانها وزان قوله عليه السلام: كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه، فلا يصح الاستدلال بها في الشبهات البدويه حكميه كانت أو موضوعيه.

و لا يخفى عليك الفرق الواضح بين الوزانين، فإن الروايه التي نبحت عنا تشمل الشبهات البدويه بخلاف الروايه الثانيه.

الروايه السادسه: قوله عليه السلام: كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى

تعرف الحرام منه بعينه فتدعه

(١).

و البحث في هذه الروايه من جهتين:

الاولى: في أنها تشمل الشبهه الحكميه في باب البراءه أم لا؟

الجهه الثانيه: في أنها بعد فرض عدم شمولها للشبهه الحكميه هل تشمل الشبهه البدويه الموضوعيه أم تختص بالشبهه الموضوعيه في أطراف العلم الإجمالي؟

و التحقيق في الجهه الاولى أنه لا يصح الاستدلال بهذه الروايه على البراءه في الشبهات الحكميه؛ إذ فيها قرينتان تقتضيان اختصاصها بالشبهات الموضوعيه:

الاولى: كلمه «بعينه» و قد مرّ توضيحها في الروايه السابقه.

القرينه الثانيه: قوله عليه السلام: «فيه حلال و حرام» فإنّه ظاهر في الانقسام الفعلي، بمعنى أن يكون هناك قسم حلال و قسم حرام، و قسم مشكوك فيه لم يعلم من أيهما كما في المائع المشكوك في كونه خللاً أو خمراً، و من الواضح أنّ الانقسام الفعلي إنّما يجرى في الشبهات الموضوعيه، و أمّا في الشبهات الحكميه فليس فيها إلا احتمال الحرمة و الحليه كما في شرب التتن.

ص: ٥٢٤

و ذهب المحقق العراقي قدس سره (١) إلى أنه يمكن أن يقال بشمول الروايه للشبهات الحكميه نظرا إلى إمكان فرض الانقسام الفعلى فيها أيضا كما فى كلى اللحم، فإن فيه قسمان معلومان: قسم حلال و هو لحم الغنم، و قسم حرام و هو لحم الأرنب، و قسم ثالث مشتبه و هو لحم الحمير لا- يدرى بأنه محكوم بالحليه أو الحرمة، و منشأ الاشتباه فيه هو وجود القسمين المعلومين، فيقال بمقتضى عموم الروايه أنه حلال حتى تعلم حرمة.

و فيه: أن الظاهر من الروايه أن منشأ الشك فى الحليه و الحرمة هو نفس الانقسام الفعلى إلى الحلال و الحرام كما هو الحال فى الشبهات الموضوعيه، و من الواضح أن منشأ الشك فى الشبهه الحكميه-كلحم الحمير-ليس ناشئا من انقسام اللحم إلى الحلال و الحرام، بل هذا النوع من اللحم بنفسه مشكوك فيه من حيث الحليه و الحرمة، إمّا لفقدان النص أو إجمال النص أو تعارض النصين، و أمّا انقسام أنواع اللحم إلى الحلال و الحرام فلا دخل له بالشك فى لحم الحمير بوجه، و لذا لو فرضنا حرمة جميع أنواع اللحم ما عدا الحمير أو حليتها لكان الشك فى لحم الحمير من حيث الحليه و الحرمة باق على حاله، و عليه فالروايه لا تشمل الشبهات الحكميه.

و التحقيق فى الجبهه الثانيه أيضا عدم صحه الاستدلال بالروايه على البراءه فى الشبهات البدويه الموضوعيه، فإن الظاهر منها كون القسمان من الحلال و الحرام مورد الابتلاء بالفعل، و هذا لا يتصور إلا فى الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، و الروايه فى صدد جعل الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى كما سيأتى توضيحه فى باب الاشتغال.

الدليل الثالث: الإجماع

لا يخفى أن ما ينفع منه فى المقام هو إجماع كافه العلماء من الاصوليين

ص: ٥٢٥

والاخباريين على البراءة في الشبهة الحكمية، و واضح أنه لم ينعقد الإجماع على هذا الوجه، بل هو مقطوع بعدم، فإنَّ جلَّ الاخباريين ذهبوا إلى وجوب الاحتياط فيها، و لا- يمكن دعوى عدم قبح مخالفتهم في تحقُّق الإجماع مع كونهم من العلماء الأجلّاء.

ثمَّ هذا الإجماع على فرض انعقاده ليس إجماعاً تعيِّدياً كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السَّلام بل هو إجماع مدركى، فلا بدَّ من الرجوع إلى نفس المدرِك.

الدليل الرابع: العقل

و البحث عنه يقع في جهات ثلاث:

الاولى: في تمامية قاعده قبح العقاب بلا بيان أو عدم تماميتها في نفسها؟

الجهة الثانية: في ملاحظتها مع قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

الجهة الثالثة: هل أنَّها تعارض أدلّه الاحتياط أو محكومها لها؟

أمَّا الجهة الاولى: فلا شكَّ في استقلال العقل بقبح العقاب و المؤاخذه عند عدم البيان أو عدم وصول التكليف إلى العبد، فيكون العقاب على مخالفته قبيحاً عقلاً؛ إذ فوت غرض المولى حينئذ ليس مستنداً إلى تقصير من العبد، بل مستند إلى عدم تمامية البيان من قبل المولى.

و عليه فالمكلّف بعد الفحص التامّ و عدم وجدانه دليلاً على الحكم يكون معذوراً عند العقل في عدم امتثال التكليف المجهول، و إن كان هناك بيان في الواقع، و هذا متفق عليه بين الاصوليين و الاخباريين.

و ظهر بما ذكرنا أنّ موضوع حكم العقل بقبح العقاب هو عدم البيان الواصل إلى المكلّف؛ إذ من الواضح أنّ الانبعاث نحو عمل أو الانزجار عنه إنّما هو من آثار التكليف الواصل، لا التكليف بوجوده الواقعي، فإنّه لا يكون محرّكاً و زاجراً للعبد، و لا يتم به الحجّج عليه.

ثم إنَّ المحقِّق الاصفهاني قدس سره (١) ذهب إلى أنَّ حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان و إن كان صحيحا في نفسه، إلاَّ أنَّه أجنبيٌّ عمَّا يعنيه الاصولي، و قال في توضيحه: إنَّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مأخوذ من الأحكام العقلانيه التي حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظا للنظام و إبقاء للنوع، و من الواضح أنَّ هذا الحكم العقلي العملي ليس منحاذا عن الأحكام العقلانيه العملييه الا-خرى، بل هو فرد من أفراد حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء، فإنَّ مخالفه التكليف الذي قامت عليه الحجّه هتك لحرمة المولى و خروج عن رسم العبوديه و هو ظلم من العبد إلى مولاه فيستحقّ الذمّ و العقاب عليه، كما أنَّ مخالفه ما لم تقم عليه الحجّه ليست من أفراد الظلم، و حينئذ فالعقوبه عليه ظلم من المولى إلى عبده و هو قبيح من كلِّ أحد؛ لأنَّه يؤدّي إلى فساد النوع و اختلال النظام. و لا- يخفى أنَّ المهمّ هو دفع استحقاق العقاب على فعل محتمل الحرمة مثلا ما لم تقم عليه حجّه منجزه له، و حيث إنَّ موضوع الاستحقاق بالآ-خره هو الظلم على المولى، فمع عدمه لا- استحقاق قطعاً، و عليه فلا- حاجه إلى ضمّ قبح العقاب بلا بيان و إن كان صحيحا في نفسه.

و حاصل كلامه قدس سره أنَّ البحث في باب البراءه يرتبط بشأن من شؤونات المكلف، و أنَّه إذا شرب التتن بعد الفحص و اليأس عن الدليل على حليته و حرمة لا يستحق العقوبه.

و أمّا قاعده قبح العقاب بلا- بيان فالمقصود منها أنَّ عقوبه المولى للمكلف عند عدم تماميه الحجّه على التكليف من قبله قبيح؛ لأنَّه ظلم من المولى على العبد، فلا ينطبق الدليل على المدعى، فإنَّ القاعده ترتبط بالمولى لا بالمكلف، على أنَّه لا أصله لها بل هي من مصاديق الظلم.

ص: ٥٢٧

و أورد عليه سيدنا الاستاذ الإمام قدس سره (١) أولاً: أنه لا شك في أن العقل مستقل بوجوب إطاعه المنعم و قبح مخالفته، كما أنه مستقل باستحقاق العقوبه للمتخلف، و مع قطع النظر عن جميع الجهات الاخرى فالحكم باستحقاق العقوبه ليس بملاك انطباق عنوان الظلم. و ثانياً: أن المهم فينا نحن فيه هو تحصيل المؤمن من العقاب حتى يجوز للمكلف ارتكاب محتمل الحرمة، و معلوم أنه إنما يحصل بالتمسك بكبرى قبح العقاب بلا بيان، و أما مجرد دفع الاستحقاق بمناط أن الارتكاب ليس ظلماً فلا يكفي في ذلك؛ لأن دفع الاستحقاق من جهه الظلم لا يصير مؤمناً عن عامه الجهات ما لم ينضم إليه حكم العقل بقبح العقاب من المولى عند عدم البيان.

و أما الجهه الثانيه: فسيأتى البحث عنها عند مناقشه أدله الاخباريين.

و أمّا الجهه الثالثه: فلا شك في أن أدله الاحتياط -على تقدير تماميتها- واردة على كبرى قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها؛ إذ على تقدير وجوب الاحتياط يتم البيان من قبل المولى فلا يبقى موضوع للكبرى العقلية، و قد قلنا في أول بحث البراءه بأن التمسك بهذه الكبرى لا ينفع في مقام رد الاخباريين؛ إذ لا نزاع بين الفريقين في أصل تمامية الكبرى، و إنما النزاع في الصغرى حيث ذهب الاخباريون إلى تمامية البيان و قيام الحجج على التكليف بأدله الاحتياط، و ذهب الاصوليون إلى عكس ذلك.

هذا تمام الكلام في أدله البراءه.

و أما الاخباريون فقد استدلوا بكل من الكتاب و السنه و العقل على وجوب

اشاره

الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية:

الدليل الأول: الكتاب

و منه: الآيات الأمره بالتقوى، كقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ

ص: ٥٢٨

(١-١) تهذيب الاصول ١٨٩: ٢.

تُقَاتِه (١). بتقريب أن حق التقوى المأمور بها في الآيه الشريفه هو الاجتناب عن الشبهات التحريميه، فإن الاقتحام فيها ينافى حق التقوى الواجب.

و فيه أولاً: أن ارتكاب الشبهه استنادا إلى ما يدل على الترخيص شرعا و عقلا كما ذكرناه ليس منافيا للتقوى، بل هو التقوى.

و ثانيا: أن الأوامر الأمره بالتقوى ليست أوامر مولويه و إنما هي أوامر إرشاديه، فلا تدل على الوجوب؛ لأن الأمر الإرشادي دائما تابع للمرشد إليه، و الدليل على كون الأمر بالتقوى إرشاديا هو أن التقوى لا تصدق إلا بعد فرض ما يتقى منه في الرتبه السابقه، فلا بد من افتراض تنجز التكليف و العقوبه كما في الواجبات و المحرمات المعلومه في الرتبه السابقه على الأمر بالتقوى، و قد عرفت عدم تنجز التكليف في الشبهه البدويه.

و ثالثا: لو فرضنا أن الأمر بالتقوى مولويا و ليس إرشاديا و لكن لا ينفع الاخبارى شيئا، و ذلك لأن هيهته الأمر في الآيه الشريفه لا يصح حملها على الوجوب، بل لا بد من حملها على الاستحباب و الرجحان، و ذلك لأن الآيه لو شملت الشبهه لشملتها بجميع أقسامها بما فيها الشبهات الموضوعيه و الشبهات الحكميه الوجوبيه، و من الواضح أن الاخبارى و الاصولى متفقان على عدم وجوب الاحتياط فيهما، و عليه فيدور الأمر بين التصرف في الهيئه و حملها على الاستحباب دون الوجوب، و بين التصرف في الماده - أعنى به التقوى - و تخصيصها بما عدا الشبهات الموضوعيه و الشبهات الحكميه الوجوبيه، و بما أن لسان الآيه آب عن التخصيص - مع استلزامه لتخصيص الأ - كثر - فيتعين التصرف في الهيئه دون الماده، و تكون النتيجة أن الاحتياط راجح في مطلق الشبهه، و واضح أن الاصولى لا ينكر رجحان الاحتياط أبدا كما سيأتى.

ص: ٥٢٩

و منه: الآيات الناهية عن القول بغير علم كقوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (١)**.

و لا يخفى ضعف الاستدلال بهذه الطائفة جدًا، فإنّ الاصولى لا يقول بالحليه فى الشبهات الحكميه إلا عن دليل، فيكون قولاً عن علم؛ إذ لا شك فى حرمه التشريع عند أحد، فكما أنّ الاخبارى لا يقول بوجوب الاحتياط إلا عن دليل، فكذلك الاصولى فى حكمه بالإباحه، فلو كان قوله بالإباحه عن دليل قولاً بغير علم، فقول الاخبارى بوجوب الاحتياط عن دليل أيضاً كذلك.

و القول بأنّ الاخبارى يترك الشبهه عملاً لاحتمال الحرمة بخلاف الاصولى حيث إنّه يرتكب الشبهه عملاً، و لا مجال للسؤال عن ترك المباح فضلاً عن ترك الشبهه، و يصحّ السؤال عن الارتكاب مكابره ظاهره، فإنّ الاخبارى يحكم بوجوب الاحتياط و الحرمة فى مورد ارتكاب الشبهه التحريميه.

و منه: الآيات الناهية عن إلقاء النفس فى التهلكه كقوله تعالى: **وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (٢)**. بتقريب أنّ ارتكاب مشتبّه الحرمة إلقاء للنفس فى التهلكه.

و فيه أولاً: أنّه ليس فى ارتكاب الشبهه تهلّكه بعد ما ورد الترخيص فيها من الشرع و العقل، بل التهلّكه فى مخالفه التكليف المعلوم بالتفصيل أو بالإجمال.

و ثانياً: أنّ النهى فى الآيه إرشادى كما ذكرنا فى الآيات الآمره بالتقوى.

و ثالثاً: أنّ الآيه الشريفه أجنبيّه عمّا نحن فيه؛ لوقوعها فى سياق آيات الجهاد، و يكون المعنى حينئذ: أنفقوا فى سبيل الله بجهادكم و بذل الأموال و الأنفس، و لا تلقوا أنفسكم بأيديكم إلى التهلكه بترك الجهاد بما يستلزمه من بذل النفس و النفيس لكى

ص: ٥٣٠

١-١ (١) الإسراء: ٣٦.

١-٢ (٢) البقره: ١٩٥.

لا يتسلط عليكم العدو فتذهب سيادتكم و سطوتكم.

الدليل الثاني: السنّه

اشاره

و هي على طوائف:

الاولى: ما دلّ على حرمه الإفتاء بغير علم

،و الجواب عنها بأنّ الحكم بالإباحه الظاهريه باستناد ما ذكرناه من الدليل الشرعى و العقلى لا يكون الافتاء بغير علم كما هو واضح.

الطائفة الثانيه: ما دلّ على وجوب الردّ إلى الله و رسوله صلى الله عليه و آله عند عدم العلم

و الجواب عنها: أنّ هذا الطائفة تمنع عن الافتاء بالآراء و الأهواء و التقوّل بلا رجوع إلى مصادر التشريع، و هذا أجنبيّ عمّا نحن فيه، فإنّ الاصولى إنّما حكم بالإباحه الظاهريه فى الشبهات البدويه بعد الرجوع إلى الكتاب و السنّه و اليأس عن الدليل.

الطائفة الثالثه: ما دلّ على التوقف عند الشبهه بلا تعليل:

منها قوله عليه السلام: أروع الناس من وقف عند الشبهه (١).

و منها قوله عليه السلام: لا ورع كالوقوف عند الشبهه (٢).

لا يخفى ظهورهما فى الاستحباب، و الاصولى أيضا لا ينكر رجحان الاحتياط.

و و منها قوله عليه السلام: اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك- إلى أن قال عليه السلام:- أوقفهم فى الشبهات و آخذهم بالحجج... (٣).

و لا يخفى أنّ الحديث راجع إلى آداب القاضى، و هو مستحبّ إجماعا.

- ١-١) الوسائل ١٦٢:٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٩.
- ٢-٢) المصدر السابق: ١٦١، ح ٢٣.
- ٣-٣) المصدر السابق: ١٥٩، ح ١٨.

و منها قوله عليه السّلام: لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا» (١).

و معلوم أنّ هذا الحديث ناظر إلى إنكار الحقّ بلا دليل، و من الواضح أنّ الاصولي إنّما ينكر وجوب الاحتياط لقيام الدليل على خلافه، مع أنّه لا يرتبط بما نحن فيه، فإنّه راجع إلى الكفر و الإنكار القلبي.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على التوقّف عند الشبهه مع التعليل:

منها قوله عليه السّلام: الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه (٢).

و الجواب عنه: أنّ الأمر بالتوقّف ليس إلّا إرشادياً؛ إذ عللّ التوقّف بأنّه خير من الاقتحام في الهلكه، و من الواضح أنّه لا يصحّ هذا التعليل إلّا أن تكون الهلكه مفروضه التحقّق في ارتكاب الشبهه، فلا يمكن إثبات الهلكه بالأمر بالتوقّف، و عليه فيختصّ الحديث بالشبهه البدويه قبل الفحص و المقرونه بالعلم الإجمالي، و ذلك لتنجّز التكليف و الهلكه في موردها، بخلاف الشبهات البدويه بعد الفحص موضوعيّة كانت أو حكميّة.

الطائفة الخامسة: ما دلّ على الاحتياط في الشبهات

منها قوله عليه السّلام: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت (٣).

و لا يخفى أنّ تعليق الاحتياط من حيث المقدار على مشيئه الإنسان و مقدّميه أخوك دينك للاحتياط كاشفان من استحباب الاحتياط.

و منها: كتاب عبد الله بن وضّاح إلى العبد الصالح عليه السّلام يسأله فيه عن وقت المغرب و الإفطار؟ فكتب عليه السّلام إليه: أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة و تأخذ

ص: ٥٣٢

١-١) المصدر السابق: ١٥٨، ح ١١.

٢-٢) المصدر السابق: ح ١٣.

٣-٣) المصدر السابق: ١٦٧، ح ٤٦.

و معلوم أنّ الروايه خرجت مخرج التقيّه؛ إذ المترقب من الإمام عليه السّلام عند السؤال هو بيان الحكم الواقعي لا- الأمر بالاحتياط، و الحكم الواقعي في المسأله هو التريّص إلى ذهاب الحمره المشرقيه، خلافا للعامه حيث يكتفون بغيوبه الشمس، و لكن لما كان التصريح بالحكم الواقعي في المكتوب مظنه الضرر اضطرّ الإمام عليه السّلام في بيانه إلى طريق آخر و هو الأخذ بالاحتياط، و عليه فلا يدلّ الحديث على وجوب الاحتياط في عامه الشبهات.

و منها: قال عبد الرحمن بن الحجاج: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن رجلين أصابا صيدا و هما محرمان الجزاء بينهما أو على كلّ واحد منهما جزاء؟ قال عليه السّلام: بل عليهما أن يجزى كلّ واحد جزاء الصيد، فقلت: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه؟ قال عليه السّلام: إذا أصبتم بمثل هذا و لم تدرؤا فعليكم الاحتياط حتّى تسألوا عنه و تعلموا» (٢).

و فيه أوّلا: أنّ الحديث ورد فيما يمكن السؤال عن الإمام عليه السّلام و إزاله الشبهه، و محلّ النزاع فيما لا يمكن إزاله الشبهه و بقائها حتّى بعد الفحص الكامل.

و ثانيا: أنّ قوله: «إذا أصبتم بمثل هذا» فيه احتمالان: الأوّل أن يكون المراد منه المشار إليه نفس الواقعه المسئول عنها أي إصابه الصيد، و الثاني: أن يكون المراد منه الشئ الذي لا يعلم حكمه.

فعلى الأوّل يكون الحديث أجنبيّا عن الشبهه التحريميه البدويه بعد الفحص، و راجعا إلى الشبهه الوجوبيه المقرونه بالعلم الإجمالي الدائر بين الأقلّ و الأكثر. و على

١-١) المصدر السابق: ١٦٦، ح ٤٢.

٢-٢) المصدر السابق: ١٥٤، ح ١.

الثانى فإيمًا أن يراد من قوله عليه السّلام: «فعلَيْكم بالاحتياط» الاحتياط فى الفتوى أو الفتوى بالاحتياط أو الفتوى بالطرف الموافق بالاحتياط، إلّا أنّ الظاهر هو الاحتمال الأوّل، فيكون المقصود ترك الفتوى و عدم التقوّل على الله تعالى إلّا بعد السّؤال و العلم. و من الواضح أنّ الاصولى يقول بحرمة الإفتاء بغير العلم، و إنّما قال بالإباحة فى الشبهه لقيام الأدلّه الشرعيّه و العقليّه عليها فيكون من مصاديق القول عن علم.

هذا كلّه فى الجواب التفصيلى عن هذه الطائفة، و يمكن الإجابة عنها إجمالاً بوجهين:

الأوّل: لا شكّ فى استقلال العقل بحسن الاحتياط، و ظاهر هذه الأخبار هو الإرشاد إلى هذا الحكم العقلى، و قلنا: إنّ الأمر الإرشادى تابع لما يرشد إليه، و هو يختلف باختلاف الموارد، ففى بعضها يكون الاحتياط واجبا كما فى الشبهه البدويه قبل الفحص و الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، و فى بعضها الآخر يكون الاحتياط حسنا كما فى الشبهات البدويه موضوعيّة كانت أو حكميّة.

الثانى: سلّمنا أنّ أوامر الاحتياط أوامر مولويّه، إلّا أنّها لا تدلّ على وجوب الاحتياط، و إنّما تدلّ على استحبابه، و ذلك لأنّ هذه الأخبار مطلقه و بإطلاقها تشمل جميع الشبهات بما فيها الشبهه الموضوعيّة و الشبهه الحكميه الوجوبيّه، و الاحتياط فيها ليس واجبا إجماعاً، و عليه فيدور الأمر بين التصرّف فى الهيئه برفع اليد عن ظهورها فى الوجوب و بين التصرّف فى المادة و تخصيصها بما عدا الشبهه الموضوعيّة و الشبهه الحكميه الوجوبيّه، و بما أنّ لسانها آب عن التخصيص فيتعيّن حملها على الاستحباب و رفع اليد عن ظهورها فى الوجوب.

الطائفة السادسة: ما دلّ على تثليث الامور

منها: قوله عليه السّلام: حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه

عليه من الإثم فهو لما استبان به أترك، والمعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها (١).

و منها: قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: أَنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حَمِي، وَ أَنَّ حَمِيَّ اللّهِ حَلَالُهُ وَ حَرَامُهُ، وَ الْمَشْتَبِهَاتُ بَيْنَ ذَلِكَ، كَمَا لَوْ أَنَّ رَاعِيَا رَعَى إِلَى جَانِبِ الْحَمِي لَمْ يَثْبِتْ غَنَمَهُ أَنْ تَقْطَعَ فِي وَسْطِهِ، فَدَعَا الْمَشْتَبِهَاتُ (٢).

و لا يخفى ظهورهما في الاستحباب، فإنّ الرعى حول الحمى ليس ممنوعاً، إلاّ أنّه قد يوجب الرعى في نفس الحمى، و هكذا الأمر في المشتبهات، فإنّ ارتكابها ليست محرّمة إلاّ أنّ التعمّد بها و الاقتحام فيها قد يوجب جرأه النفس على ارتكاب المحرّمات، فترك الشبهات يخلق في النفس ملكه و قوّه تردع عن ارتكاب المحرّمات المعلومه.

و منها: مقبوله عمر بن حنظله الوارده في الخبرين المتعارضين، و نذكر منها نقاط ثلاث:

الاولى: قوله عليه السّلام: إنّما الامور ثلاثه: أمر بين رشده، و أمر بين غيّه فيجتنب، و أمر مشكل يرد علمه إلى الله و رسوله.

و الجواب عنها واضح بما مرّ في الطائفة الثانيه.

النقطه الثانيه: قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: حَلَالٌ بَيْنٌ وَ حَرَامٌ بَيْنٌ وَ شَبَهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ، فَمَنْ تَرَكَ الشَّبَهَاتُ نَجَى مِنَ الْمَحْرَمَاتِ، وَ مَنْ أَخَذَ بِالشَّبَهَاتِ ارْتَكَبَ الْمَحْرَمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ.

و لا يخفى ظهورها في الاستحباب بنفس البيان المتقدّم في الروايه الاولى و الثانيه.

ص: ٥٣٥

١-١) المصدر السابق: ١٦١، ح ٢٧.

١-٢) المصدر السابق: ١٦٧، ح ٤٥.

النقطه الثالثه:قوله عليه السلام:إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك،فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات.
و الجواب أولا:-أن ظاهر الكلام فيما يمكن السؤال عن الإمام عليه السلام و إزاله الشبهه به،و محلّ النزاع فيما لا يمكن إزاله
الشبهه و بقائها حتى بعد الفحص الكامل.

و ثانيا:أن الأمر بالتوقف إرشادى كما مرّ فى الطائفه الرابعه.

و ثالثا:أنه على فرض مولويّه الخطاب لا- يدلّ إلا- على الاستحباب بقرينه الصدر-أعنى النقطه الثانيه-و التفكيك بينهما على
خلاف المتفاهم العرفى.

و رابعا:سلمنا ظهوره فى الوجوب،إلا أنه لا بدّ من رفع اليد عنه من جهتين:

الاولى:وقوع التعارض بين المقبوله و بين ما دلّ على التخيير فى الخبرين المتعارضين،و الجمع العرفى يقتضى حمل المقبوله على
الاستحباب تحكيما للنصّ على الظاهر.

الثانيه:ما ذكرنا مرارا من دوران الأمر بين رفع اليد عن ظهور الأمر فى الوجوب و بين تخصيص المادّه بما عدا الشبهات
الموضوعيته و الحكميه الوجوبيه؛لعدم وجوب الاحتياط فيها إجماعا،و لا شكّ أنّ الأوّل هو المتعين؛إذ لسان الحديث آب عن
التخصيص.

الدليل الثالث:العقل

و تقرّبه من وجوه:

الأوّل:أنّ الأصل فى الأشياء-فى غير الضروريات-هو الحظر إلا ما خرج بالدليل،فلا يجوز ارتكاب الشبهه البدويه التحريميه؛لعدم
ترخيص من الشارع.

وفيه أولا:أنّ أصاله الحظر ليست مسلّمه،فإنّ جماعه ذهبوا إلى أنّ الأصل فى الأشياء هو الإباحه،فلا وجه للاستدلال بما هو محلّ
الخلاف.

ص: ٥٣٦

الوجه الثاني: حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، والمراد من الضرر هو الضرر الاخرى-أى العقوبه-لا الضرر الدنيوى؛ إذ لا دليل على لزوم رفع الضرر الدنيوى المقطوع فضلا عن الضرر المظنون أو المحتمل، و فى ارتكاب الشبهه التحريميه احتمال الوقوع فى الضرر، ولا شكّ فى أنّ هذه القاعده ترفع موضوع البراءه العقلية من قبح العقاب بلا بيان، فإنه مع حكم العقل بوجوب الاحتفاظ على الحكم الواقعى حذرا من الوقوع فى الضرر المحتمل يتمّ البيان؛ إذ لا نقصد بالبيان خصوص البيان الشرعى، بل الأعمّ منه و من العقلية.

وقد اجيب عنه بإمكان العكس؛ بأن تكون قاعده قبح العقاب بلا- بيان رافعه لموضوع حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل؛ إذ مع حكم العقل بقبح العقاب عند عدم وصول التكليف إلى العبد لا يبقى مجال؛ لاحتمال الضرر ليجب دفعه بحكم العقل فتكون قاعده قبح العقاب بلا بيان وارده على قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

و لكن التحقيق فى المسأله يتوقّف على بيان أمرين:

الأول: أنه لا تصادم بين القاعدتين، فإنّ كلّ منهما من القواعد العقلية القطعيه و لا إشكال فيه، فيمتنع أن يتحقّق التعارض بينهما؛ إذ التعارض فيما لم يكن القطع فى البين.

الثانى: أنّ صدق الكبرى و القاعد لا- يتوقّف على وجود الصغرى لها، فإنّ لنا كبريات لا يتحقّق لها الصغرى أصلا، و لكن على فرض وجود الصغرى ينطبق الكبرى عليه.

ثمّ إنّ الاحتجاج و الاستدلال دائما يتمّ بتحقيق الصغرى و الكبرى؛ إذ الكبرى بما هى لا- تنفع شيئا فى مورد من الموارد لو لا انضمام الصغرى إليها، و عليه فالعلم بوجوب دفع الضرر المحتمل كالعلم بقبح العقاب بلا بيان لا ينتجان إلا إذا انضمّ إلى

كل واحد صغراه، فيقال في الاولى: إن الضرر في ارتكاب مشكوك الحرمة محتمل، و دفع الضرر المحتمل واجب، فينتج وجوب الاحتراز عن مشكوك الحرمة. و يقال في الثانية: إن العقاب على مشكوك الحرمة بعد الفحص و عدم العثور على الحكم عقاب بلا بيان، و العقاب بلا بيان قبيح، فينتج أن العقاب على مشكوك الحرمة قبيح.

فالتعارض بين القياسين، فإنهما غير قابل للجمع، و لا- محاله يكون الإشكال في أحدهما، و لا بدّ من ملاحظه ما هو متأخر عن الآخر.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن الصغرى في القياس الثانى وجدانيه فعليّه و غير معلقه على شىء، فإنّ الذى يمارس عمليه الاستنباط بعد الفحص الكامل في مظانّ التكليف يحرز وجدانا عدم وصول البيان من المولى في مورد الشبهه، و مع انضمام هذه الصغرى إلى الكبرى يستنتج أن العقاب في مورد مشكوك الحرمة قبيح، و من الواضح أن القياس المركّب من صغرى وجدانيه و كبرى برهانيه ينتج نتيجة قطعيه.

هذا، و أمّا بالنسبه إلى القياس الأوّل فصغراه غير فعليّه، بل معلقه على امور؛ إذ احتمال العقاب في مورد ما لا بدّ له من منشأ معقول، و المنشأ له يمكن أن يكون أحد الامور التاليه:

١- أن تكون الشبهه مقرونه بالعلم الإجمالى.

٢- أن يكون ارتكاب الشبهه البدويه قبل الفحص، أو بعد الفحص الناقص.

٣- أن لا يكون العقاب بلا بيان قبيحا عقلا.

٤- أن لا يرد ترخيص في ارتكاب الشبهه.

٥- أن لا يكون العقاب بلا بيان قبيحا على المولى.

و لا- يخفى انتفاء كلّ هذه الامور فيما نحن فيه، و معه لا يبقى مجال لاحتمال العقاب حتّى ينضمّ إلى كبرى وجوب دفع الضرر المحتمل، و أمّا الكبرى بوحدتها فلا تنفع شيئا كما عرفت.

و من الواضح أنّ القياس المنظم من المقدمات الفعلية مقدّم على القياس المعلق على امور لم يتحقّق واحد منها، و بما ذكرنا يظهر وجه النظر فيما قبل أنّ كبرى قبح العقاب بلا بيان وارده على كبرى وجوب دفع الضرر المحتمل.

الوجه الثالث: أنّ كلّ مسلم يعلم إجمالاً في أوّل بلوغه بوجود تكاليف إزمائه كثيره في الشريعة، و مثل هذا العلم الإجمالي ينجز التكاليف الواقعيه على المكلف، فيجب عليه الخروج من عهدتها بالاحتياط في جميع الشبهات حتّى يحصل له العلم بالفراغ عمّا اشتغلت ذمّته به يقيناً؛ لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني بحكم العقل. و من المعلوم أنّ منجزيه العلم الإجمالي يكون مانعاً عن الرجوع إلى البراءه.

و الجواب عنه أولاً: بالنقض بالشبهات الموضوعيه و الشبهات الحكميه الوجوبيه، فإنّ العلم الإجمالي هذا لو كان مانعاً عن الرجوع إلى البراءه في الشبهات الحكميه التحريميه لكان مانعاً عن الرجوع إليها في الشبهات الموضوعيه و الحكميه الوجوبيه بنفس البيان، مع أنّ الاخبار لا يقول بوجود الاحتياط فيهما.

و ثانياً: بالحلّ، و هو أنّ العلم الإجمالي بتكاليف واقعيه ينحلّ بواسطة قيام الأمارات على التكاليف الإزمائيه في أطراف المعلوم بالإجمال.

توضيح ذلك: أنّ هناك صوراً ثلاثاً للانحلال:

الاولى: انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، كما إذا علمنا إجمالاً بخميره أحد الإناءين ثمّ علمنا تفصيلاً بأنّ الخمر المعلوم بالإجمال هو في الإناء الواقع في طرف اليمين، و لا شكّ في انحلال العلم الإجمالي في هذه الصوره حقيقه لانعدامه و قيام العلم التفصيلي مقامه.

الصوره الثانيه: انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، مع العلم بأنّ المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير هو عين المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير، كما إذا علمنا إجمالاً بوجود خمس شياه مغصوبه في قطع من الغنم

و علمنا أيضا بوجود تلك الشياخ المغصوبه فى خصوص جملة البيض من قطع الغنم، فلا- محاله ينحل العلم الإجمالى الأول الكبير بالعلم الإجمالى الثانى الصغبر، فلا يجب الاحتياط إلا فى دائره القسم الأبيض من الشياخ.

الصوره الثالثه: انحلال العلم الكبير بالعلم التفصيلى أو بالعلم الإجمالى الصغبر، و لكن مع احتمال أن يكون المعلوم بالتفصيل أو المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الصغبر غير المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الكبير، كما إذا علمنا إجمالاً بخرميه أحد الإناءين ثم علمنا تفصيلاً أو قام دليل شرعى من البيئه أو الأصل بخرميه الإناء الواقع فى طرف اليمين، و لكن يحتمل أن يكون المعلوم بالإجمال مغايراً للمعلوم بالتفصيل و مفاد الأماره و الأصل. و يترتب على هذه المسأله ثمرات متعدده فى الفقه فلا بد من البحث فيها مفصلاً.

فقول: إنه يستفاد من كلمات الفقهاء و الأعظم أن أصل الانحلال فى هذه الصوره لا إشكال فيه، إنما الكلام فى أن الانحلال هنا حكمى أو حقيقى؟

و قد يقال: إن الانحلال فى هذه الصوره حكمى، و ذلك بتقريين:

الأول: ما أفاده المحقق العراقى قدس سره (1) من أنه مع قيام المنجز فى أحد طرفى العلم الإجمالى علما كان أو أماره أو أصلاً يخرج العلم الإجمالى عن تمام المؤثره فى هذا الطرف، لما هو المعلوم من عدم تحمّل تكليف واحد للتنجيزين، و بخروجه عن قابليه التأثر من قبل العلم الإجمالى مستقلاً يخرج المعلوم بالإجمال و هو الجامع الإطلاقى عن قابليه المزبور، فلا يبقى مجال لتأثير العلم الإجمالى فى متعلقه؛ لأن معنى منجزه العلم الإجمالى هو كونه مؤثراً مستقلاً فى المعلوم على الإطلاق، و هذا المعنى غير معقول بعد خروج أحد الأطراف عن قابليه التأثر من قبله مستقلاً، فلا يبقى إلا

ص: ٥٤٠

تأثيره على تقدير خاص، وهو أيضا مشكوك من الأول؛ إذ لا يكون التكليف على ذاك التقدير متعلقا للعلم، فما هو المعلوم و هو الجامع المطلق القابل للانطباق على كل واحد من الطرفين غير قابل للتأثر من قبل العلم الإجمالي، و ما هو قابل لذلك هو الجامع المقيد انطباقه على الطرف الآخر لا يكون من الأول معلوما؛ لعدم قابليته للانطباق على الطرف المعلوم بالتفصيل، و بذلك يسقط العلم الإجمالي عن السبب للاشتغال بمعلومه بجعله في عهده المكلف، و بسقوطه تجرى الاصول النافيه في الطرف الآخر، و في ذلك لا فرق بين أنحاء الطرق، بل الاصول المثبتة، حيث إن الجميع على منوال واحد في كون الانحلال حكما لا حقيقا.

و فيه أولا: ما سيأتي من تماميه الانحلال الحقيقي في المقام و انعدام العلم الإجمالي في لوح النفس.

و ثانيا: ما سوف يأتي تفصيله في بحث الاشتغال من أن القطع الوجداني -تفصيلا كان أو إجماليا- بالتكليف الفعلي الذي لم يرض المولى بتركه و قد تعلق إرادته به علمه تامه لوجوب موافقه القطعيه و حرمة المخالفه القطعيه، و عليه فلا يصح القول بأن العلم الإجمالي مع بقاءه في لوح النفس يسقط عن التأثير و المنجزيه، و بسقوطه تجرى الاصول النافيه في الطرف الآخر.

التقريب الثاني: ما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سره (1) من أن العلم الإجمالي يتعلق بوجوب ما لا يخرج من الطرفين، لا بأحدهما المردد، فلا ينجز إلا بمقداره، فتنجز الخصوصيه المردد كتنجز كلتا الخصوصيتين به محال، لكن حيث إن كلا من الطرفين يحتمل أن يكون واقعا طرف ذلك الوجوب الواحد المنجز بالعلم الإجمالي فيكون في تركه احتمال العقاب، فينبعث الإنسان جبلة و طبعاً نحو إتيان كلا الطرفين، و عليه ففي

ص: ٥٤١

كل واحد من طرفي العلم الإجمالي يحتمل الحكم المنجز لا أنه منجز، هذا هو حال العلم الإجمالي. و أما الأماره القائمه على أحد الطرفين بخصوصه- كما إذا قامت على وجوب صلاه الظهر فى يوم الجمعة- فهى منجزه للخاص بما هو خاص، و ليس لها فى تنجز الخاص مزاحم، فلا محاله تستقل الأماره بالتأثير فى تنجز الخاص بما هو خاص.

و لا- ريب فى أن تنجز الخاص بما هو خاص الذى لا- مزاحم له يمنع عن تنجز الوجوب الواحد المتعلق بما لا- يخرج عن الطرفين؛ إذ ليس للواحد إلا- تنجز واحد، فلا- يعقل بقاء العلم الإجمالي على تنجزه، و إذا دار الأمر بين منجزين أحدهما يزاحم الآخر بتنجزه و لو بقاء و الآخر لا- يزاحمه فى تنجزه و لو بقاء لعدم تعلقه بالخاص حتى ينجزه فلا محاله يكون التأثير للأول الذى لا مزاحم له و لو بقاء.

و فيه أولاً: ما سيأتى من تماميه الانحلال الحقيقى فى المقام.

و ثانياً: أن القول بكون العلم الإجمالي متعلقاً بوجوب ما لا يخرج عن الطرفين لا بأحدهما المردد ممّا يباه الوجدان، فإننا عند ما نعلم إجمالاً بوجوب صلاه الجمعة أو الظهر نرى وجدانا أن العلم متعلق بأحدهما المردد، أى نعلم أن الواجب إمّا هو الجمعة بما لها من الخصوصيه أو الظهر بما لها من الخصوصيه أيضاً. نعم بعد تحقق العلم الإجمالي فى لوح النفس و تعلقه بأحدهما المردد يقف المكلف على أن الواجب ما لا يخرج عن الطرفين، فما ذكره قدس سره ليس إلا بياناً لما بعد تعلق العلم الإجمالي لا تفسيراً له.

و ثالثاً: أنه كما أن كل واحد من طرفي العلم الإجمالي يحتمل الحكم المنجز لا أنه منجز، فكذلك الأماره القائمه على وجوب صلاه الظهر بخصوصيتها تحتمل التنجز، فإن معنى حجيه الأماره هو منجزيتها للواقع عند مطابقتها للواقع، و معدريتها عند المخالفه للواقع، فالتنجز فى العلم الإجمالي و الأماره ليس إلا على سبيل الاحتمال لا أنه

منجّز، كما أنّ حكم العقل في كليهما على نسق واحد، وهو لزوم الاتّباع لاحتمال التكليف المنجّز الموجب لاستحقاق العقاب على المخالفه.

فالأماره و إن قامت على الخصوصيه، لكنّها ليست منجّزه للتكليف على كلّ تقدير، بل على فرض مطابقتها للواقع.

ورابعا: ما أورده سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (1) من أنّه لو سلّمنا بأنّ متعلّق العلم الإجمالي إنّما هو وجوب ما لا يخرج عن الطرفين، فلا محاله يكون المنجّز-بالفتح- بالعلم الإجمالي ما ينطبق عليه عنوان «وجوب ما لا يخرج عن الطرفين» وهو نفس التكليف الواقعي، فلو فرض قيام الأماره على وجوب صلاه الظهر و تطابقها للواقع يكون مؤدّاها أيضا نفس التكليف الواقعي، وهذا يعني أنّ التنجيز كما يكون مستندا إلى الأماره يكون مستندا إلى العلم الإجمالي أيضا، بل يمكن القول بأنّ التنجيز مستند إلى العلم الإجمالي فقط بلحاظ سبقه و تقدّمه؛ إذ ليس للتكليف الواحد إلاّ تنجيز واحد.

هذا كلّه في الانحلال الحكمي، وأمّا الانحلال الحقيقي فقد ذكر له تقريران أيضا:

الأوّل: ما أفاده المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه (2) من أنّه ربما يدعى انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل قهرا؛ إذ لم يتنجز بالعلم الإجمالي إلاّ عدد خاصّ مثلا- بلا عنوان، و المفروض تنجّز واقعيّات قامت عليها الأمارات بذلك المقدار، فلو لم ينطبق عليها الواقعيّات المنجّزه بالأمارات لكان إمّا من جهه زياده الواقعيّات المعلومه بالإجمال على الواقعيّات المنجّزه بالأمارات، أو من جهه تعين الواقعيّات المعلومه بالإجمال بنحو يأبى عن الانطباق، أو من جهه تنجّز غير الواقعيّات بالأمارات، و الكلّ خلف و خلاف الواقع.

ص: ٥٤٣

١-١) تهذيب الاصول ٢١٠:٢-٢١١.

٢-٢) نهايه الدرايه ٢٠٠:٢.

و حاصل هذا التقريب يرجع إلى أن العلم الإجمالي قد تعلق بأمر غير متعين، و العلم التفصيلي تعلق بأمر متعين، و انطباق اللامتعين على المتعين قهري؛ لأنّ عدم الانطباق ينشأ من إحدى الوجوه الثلاثة المتقدمه، و هى خلاف الواقع.

و فيه: أنّ المعلوم بالإجمال لمّا كان أمرا غير متعين فيحتمل فيه أن يكون عين ما تعين بالعلم التفصيلي، و يمكن أن يكون غيره، فالقول بالانطباق القهري ممّا ياباه الوجدان، فإنّ لازل انطباق القهري هو العلم بأنّ المعلوم بالتفصيل هو عين المعلوم بالإجمال، مع أنّ العيته محتمله كما هو مفروض المسأله.

التقريب الثانى: ما أفاده سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (1) من أنّ الميزان فى الانحلال لو كان قائما باتّحاد المعلومين مقدارا مع العلم بأنّ المعلوم بالتفصيل هو عين المعلوم بالإجمال لكان لعدم الانحلال وجه، إلّا أنّ الميزان هو عدم بقاء العلم الإجمالى فى لوح النفس، و انقلاب القضية المنفصله الحقيقيه أو المانع الخلوّ إلى قضيه بّيه و قضيه مشكوكه فيها فيما إذا كان للعلم الإجمالى طرفان، أو إلى قضايا بّيه و قضايا مشكوكه إذا كان له أطراف، فمثلا لو علم بوجود خمر فى الإناءين ثمّ علم تفصيلا بأنّ الخمر فى الإناء من الطرف الأيمن فلا محاله يرتفع الترديد حينئذ، و تنقلب القضية المرّده إلى قضيه بّيه و قضيه مشكوكه، فيقال: هذا خمر قطعاً و ذاك مشكوك الخمريه. إن قلت:

صحيح أنّه بعد العلم التفصيلي بخرميه أحد الإناءين ينحلّ العلم الإجمالى إلى علم تفصيلي و شكّ بدوى، إلّا أنّه يحتمل أن يكون المعلوم بالإجمال هو نفس المشكوك فيه. قلت: هذا الاحتمال لا يضرّ بالانحلال، و ذلك لأنّ المضّر هو احتمال انطباق المعلوم بالإجمال بوصف كونه معلوما بالفعل على الطرف المشكوك، لا احتمال انطباق ما كان معلوما إجمالاً فى السابق الذى هو معدوم فعلاً للعلم التفصيلي بأحد الطرفين، فإنّه لا أثر لهذا الاحتمال أصلاً.

ص: ٥٤٤

والتحقيق: أنّ كلامه قدّس سرّه مع تماميّته فى بيان المعيار و الملاك للانحلال الحقيقى لا يشمل جميع فروض مورد البحث هنا. بيان ذلك: أنّه إذا تحقّق العلم التفصيلى بأحد الطرفين بعد تحقّق العلم الإجمالى أو تحقّق العلم الإجمالى الصغير بعد تحقّق العلم الإجمالى الكبير يتحقّق ملاك الانحلال الحقيقى المذكور و إن احتمل مغايره المعلوم بالتفصيل أو المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الصغير للمعلوم بالإجمال فى العلم الأوّل؛ لزوال العلم الإجمالى فيهما عن صفحه النفس حقيقه.

و أمّا إذا تحقّقت حجّه شرعيّه على أحد الطرفين بعد العلم الإجمالى - كالبينه فى الشبهات الموضوعيه، أو الأماره الشرعيّه فى الشبهات الحكميه، أو الاصول العمليّه - فلا يتحقّق ملاك الانحلال الحقيقى؛ لعدم حصول العلم بمفاد الأماره و مجرى الاصول العمليه حتّى يزول العلم الإجمالى عن صفحه النفس، مع احتمال مغايرتهما مع المعلوم بالإجمال.

و لكن مع ذلك يكون كلام الإمام قدّس سرّه جوابا صحيحا عن استدلال الاخبارى، فإنّ ما نحن فيه من قبيل انحلال العلم الإجمالى الكبير بالعلم الإجمالى الصغير.

توضيح ذلك: أنّ العلم الإجمالى الكبير بوجود محرّمات كثيره فى الشريعه منحل بالعلم الإجمالى الصغير بوجود محرّمات فى دائره الأمارات المعتمره، و عليه فلا يجب الاحتياط إلّا فى خصوص دائره العلم الإجمالى الصغير، و الأخذ بكلّ أماره معتمره دالّه على الحرمة، و أمّا الشكّ فى وجود محرّمات اخرى فى دائره الشبهات فيكون شكّا بدوياً، فتجرى فيها الاصول النافيه للتكليف.

تنبيهات البراءه

التنبيه الأوّل: فى جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه

قد عرفت فى الأبحاث السابقه جريان البراءه فى الشبهات الحكميه وجوبيه كانت

أو تحريميّه، و أمّا جريانها في الشبهات الموضوعيّة فوق محلّ للاختلاف، و الحقّ في المسأله يحتاج إلى بسط في المقال، فنقول: إنّ الحكم المتعلّق بالطبيعه يتصوّر على أقسام أربعة:

الأول: أن يكون التكليف متعلّقًا بالطبيعه بنحو العام الاستغراقي؛ بأن يكون التكليف متعدّدًا بتعدّد أفرادها، فيكون لكلّ فرد إطاعه و معصيه مستقلّه، سواء كان التكليف وجوبيًا أو تحريميًّا.

القسم الثاني: أن يكون التكليف متعلّقًا بالطبيعه بنحو العام المجموعي؛ بأن يكون مجموع الأفراد من حيث المجموع موضوعًا واحدًا تعلّق به التكليف، و حينئذ فإن كان التكليف وجوبيًّا فالامتنال لا يتحقّق إلاّ بإتيان جميع أفراد الطبيعه و يكون إطاعه واحده، و يتحقّق عصيان الأمر و لو بترك فرد واحد و يكون عصيانا واحدًا.

و أمّا إن كان التكليف تحريميًّا فامتناله يكون بترك جميع أفراد الطبيعه، و عصيانه يتحقّق بإتيان جميع الأفراد. و أمّا الإتيان ببعض الأفراد دون بعض لم يكن عصيانا كما هو واضح.

القسم الثالث: أن يكون متعلّقًا بالطبيعه بنحو صرف الوجود، و نقصد بصرف الوجود أوّل وجود الطبيعه الناقض للعدم، لا أوّل فرد الطبيعه، و لذا لو أتى بأفراد متعدّده دفعه واحده صدق عليها أوّل وجود الطبيعه. نعم لو أتى بها تدريجًا فإنّما يتحقّق صرف الوجود بالفرد الأوّل الناقض للعدم، و من هنا قالوا: إنّه لا تعدّد في صرف الوجود، و إنّما يتحقّق بأوّل وجود الطبيعه سواء كان في ضمن فرد واحد أو في ضمن أفراد دفعه واحده.

ثمّ إن كان التكليف وجوبيًّا فيتحقّق الامتنال بأوّل وجود الطبيعه، سواء كان في ضمن فرد واحد أو أفراد متعدّده دفعه واحده، و يتحقّق عصيان الأمر بترك جميع أفراد الطبيعه. و أمّا إن كان التكليف تحريميًّا فامتناله يكون بترك جميع أفراد الطبيعه،

و عصيانه يتحقق بإيجاد أوّل وجود الطبيعه، فيكون للنهي أيضا إطاعه و معصيه واحده.

القسم الرابع: أن يكون متعلّقا بالطبيعه بما هي، فإن كان التكليف وجوبيا يحصل الامتثال بإتيان فرد من أفراد الطبيعه؛ لأنّ وجود الطبيعى بوجود فرد منه، و عصيانه يكون بترك جميع الأفراد، إلّا- أنّه عصيان واحد لا- أكثر، و إن كان التكليف تحريميا فامتثاله يكون بترك جميع أفراد الطبيعه.

إذا عرفت هذا فنقول:

أمّا القسم الأوّل: فالحقّ فيه جريان البراءه سواء كانت الشبهه الموضوعيّه وجوبيّه أو تحريميّه، و ذلك لأنّ التكليف لمّا كان يتعدّد بتعدّد أفراد الطبيعه فلو شكّ في كون شيء مصداقا للطبيعه كان الشكّ في ثبوت الحكم للموضوع؛ إذ لكلّ فرد من أفراد الطبيعه حكم مستقلّ في نفسه، و من الواضح أنّ المرجع عند الشكّ في التكليف هو البراءه لا الاشتغال.

إن قلت: إنّ الشكّ في الشبهات الموضوعيّه ليس من جهه فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين، و إنّما الشكّ نشأ من الاشتباه في الامور الخارجيه، فليس من قبيل الشكّ في التكليف حتّى تشمله أدلّه البراءه، بل يكون من قبيل الشكّ في الامتثال و هو مجرى قاعده الاشتغال.

توضيح ذلك: أنّ أدلّه البراءه شرعيّه كانت أو عقليّه لا تجرى في الشبهه الموضوعيه، ضروره أنّ وظيفه الشارع بما هو الشارع ليس إلّا بيان الكبريات و الأحكام الكلّيه، و قد بينها و وصلت إلى المكلف حسب الفرض، و إنّما الشكّ في الصغرى و مقام الامتثال، و من الواضح أنّ المرجع في إزاله هذه الشبهه ليس هو الشارع، و عليه فلا تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان، بداهه تحقّق البيان بصدور الحكم الكلّي و علم المكلف به، كما لا يجرى مثل حديث الرفع؛ إذ الحديث إنّما يرفع

ص: ٥٤٧

ما يكون وضعه بيد الشارع، وقد اتضح أنّ ما يكون وضعه بيده هو جعل الحكم الكلى و تبليغه لا غير، فالمتعين حينئذ هو الرجوع إلى قاعده الاشتغال؛ لأنّ شغل الذمه اليقيني يستدعى البراءه اليقينيّه.

قلت: صحيح أنّ وظيفه الشارع إنّما هو بيان الكبريات لا المصاديق الخارجيه، إلا أنّ العقاب لا يصحّ إلا مع تماميه الحجّه على العبد، و من الواضح أنّ الحجّه إنّما تتمّ بتمام الصغرى و الكبرى عند العبد؛ إذ الكبرى بما هي لا تنفع شيئاً فى مورد من الموارد لو لا انضمام الصغرى إليها.

و الحاصل: أنّ عدم تماميه الحجّه قد يكون من جهه عدم تماميه الكبرى، و قد يكون من جهه عدم تماميه الصغرى، و مع عدم تماميه الحجّه تجرى البراءه لقبح العقاب بلا بيان، أى بلا حجّه.

و أمّا القسم الثانى: فالحقّ فيه هو التفصيل، بمعنى أنّه إن كان التكليف وجوبياً و شككنا فى مصداقيه فرد للعام المجموعى فالمرجع هو الاشتغال، فيجب الإتيان بالفرد المشكوك، فمثلاً- إذا قال المولى: «أكرم مجموع العلماء» و شككنا فى عالميه «زيد» يجب إكرامه؛ لأنّ ترك إكرامه و الاكتفاء على إكرام من علم كونه عالماً يوجب الشكّ فى تحقّق عنوان المأمور به و هو «إكرام مجموع العلماء من حيث المجموع» و عند الشكّ فى المحصّل و انطباق المأمور به على المأتى به تجرى قاعده الاشتغال لا محاله، و معلوم أنّ دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطى فى الشبهه الموضوعيه مجرى الاحتياط، فإنّ اشتغال الذمه اليقيني يقتضى البراءه اليقينيّه.

و أمّا إن كان التكليف تحريمياً فلا- إشكال فى جريان البراءه، و ذلك لجواز ارتكاب بعض الأفراد المعلومه فضلاً عن الفرد المشكوك فيه، ضروره أنّ المنهى عنه فى هذا القسم هو ارتكاب المجموع من حيث المجموع، و من الواضح أنّه مع ترك بعض الأفراد و ارتكاب البعض الآخر يصدق أنّه لم يرتكب المجموع من حيث المجموع،

فلا يكون عاصيا، بل لو ترك فردا واحدا من طبيعه و ارتكب باقى الأفراد بأجمعها يكون مطيعا. نعم لا يصح الاكتفاء ببقاء الفرد المشكوك الفرديه؛ إذ لم يحرز ببقائه عدم تحقق المنهى عنه.

و أمّا القسم الثالث: فالحقّ فيه هو التفصيل أيضا، ففي جانب الحكم الوجوبى لا- يمكن الاكتفاء فى مقام الامتثال بالفرد المشكوك، بل لا بدّ من الإتيان بما هو متيقن الفرديه للطبيعه؛ إذ مع الشكّ فى انطباق المأمور به على المأتى به يجرى الاشتغال، و أمّا فى جانب الحكم التحريمى فتجرى البراءة فى الفرد المشكوك بلا- إشكال، فلا يجب الاجتناب عنه؛ إذ الشكّ حينئذ ليس شكّا فى سقوط التكليف حتّى يكون موردا للاشتغال، و إنّما هو شكّ فى ثبوت التكليف فتجرى البراءة.

و أمّا القسم الرابع: فالحكم فيه كما فى القسم الثالث حرفا بحرف.

فتحصّل: أنّ المرجع فى الشبهه الموضوعيّة التحريميّة هو البراءة مطلقا، و أمّا الشبهه الموضوعيّة الوجوبيّة فالمرجع فيها هو الاشتغال إلاّ القسم الأوّل حيث كان المرجع فيه البراءة كما عرفت.

التنبيه الثانى: فى حسن الاحتياط مطلقا

لا- ينبغى الريب فى حسن الاحتياط عقلا فى جميع صور احتمال التكليف و إن كان الحكم فيها هو البراءة كما عرفت، فإنّ العقل يحكم بحسن إتيان ما يحتمل أن يكون مطلوبا للمولى، و ترك ما يحتمل أن يكون مبغوضا له، سواء كانت الشبهه موضوعيّة أو حكميّة، و سواء كانت تعبّديه أو توجّهية، بل حتّى فيما إذا قامت الأماره على عدم التكليف فى الواقع، فإنّ احتمال ثبوت التكليف فى الواقع كافى فى حسن الاحتياط.

ثمّ إنّ المحقّق النائينى قدّس سرّه (1) اشترط فى حسن الاحتياط إذا كان على خلافه حجّه

ص: ٥٤٩

شرعيه أن يعمل المكلف أولاً بمؤدى الحجه، ثم يعقبه بالعمل على خلاف ما اقتضته الحجه إحرزا للواقع، وليس للمكلف العمل بما يخالف الحجه أولاً ثم العمل بمؤدى الحجه، إلا إذا لم يستلزم رعايه احتمال مخالفه الحجه للواقع استثناء جملة العمل، كما إذا كان مفاد الحجه عدم وجوب السوره فى الصلاه، فإن رعايه احتمال مخالفتها للواقع يحصل بالصلاه مع السوره، ولا يتوقف على تكرار الصلاه وإن كان يحصل بالتكرار أيضا. وهذا بخلاف ما إذا كان مفاد الحجه وجوب خصوص صلاه الجمع مع احتمال أن يكون الواجب هو خصوص صلاه الظهر، فإن رعايه احتمال مخالفه الحجه للواقع لا يحصل إلا بتكرار العمل، وفى هذا القسم لا يحسن إلا بعد العمل بما يوافق الحجه، ولا يجوز العكس.

و السرّ فى ذلك: هو أنّ معنى اعتبار الطريق إلقاء احتمال مخالفته للواقع عملا- و عدم الاعتناء به، و العمل أولاً برعايه احتمال مخالفه الطريق للواقع ينافى إلقاء احتمال الخلاف، فإنّ ذلك عين الاعتناء باحتمال الخلاف. و هذا بخلاف ما إذا قدّم العمل بمؤدى الطريق، فإنّ المكلف بعد ما أدّى الوظيفه و عمل بما يقتضيه الطريق فالعقل يستقلّ بحسن الاحتياط لرعايه إصابه الواقع. هذا مضافا إلى أنّه يعتبر فى حسن الطاعه الاحتماليه عدم التمكّن من الطاعه التفصيليه، فإنّ للإطاعه مراتب عقلا:

الاولى: الامتثال التفصيلى، الثانيه: الامتثال الإجمالى، الثالثه: الامتثال الظنى، الرابعه:

الامتثال الاحتمالى. و لا يجوز عقلا الانتقال من المرتبه السابقه إلى المرتبه اللاحقه إلا بعد تعذّر السابقه، و عليه فبعد قيام الطريق المعبر على وجوب صلاه الجمع يكون المكلف متمكّنا من الطاعه و الامتثال التفصيلى بمؤدى الطريق، فلا يحسن منه الامتثال الاحتمالى لصلاه الظهر.

و يردّ عليه أولا: ما ذكرناه مرارا من أنّ مفاد أدلّه حجّيه خبر الواحد هو لزوم أتباع قول الثقه و جعله منجزا و معدّرا، و أمّا تنزيله منزله العلم فى عالم التشريع و إلقاء

احتمال الخلاف فلا يستفاد منها بوجه.

و ثانياً: أنه على فرض أن يكون حجّيه خبر الواحد بمعنى إلقاء احتمال الخلاف و تنزيله بمنزله العلم تعديداً، فلا يصحّ التفكيك و التفصيل بين إتيان صلاة الظهر بعد صلاة الجمعة و قبلها في المثال في عدم جواز الإتيان بصلاة الظهر بعد ما كان عالماً بوجود صلاة الجمعة.

و ثالثاً: أنه على فرض صحّحه ما ذكره لا بدّ من التفصيل بين ما إذا كان قاصداً لإتيان صلاة الظهر حين الشروع بصلاة الجمعة و بين ما إذا لم يكن قاصداً لإتيانها حين الشروع بها، و الحكم بالجواز في الصورة الثانية بخلاف الأولى، فإنّ معناه هو الاعتناء باحتمال الخلاف، و هذا ينافي معنى اعتبار الطريق و تنزيله بمنزله العلم و عدم الاعتناء باحتمال الخلاف.

و رابعاً: أنه لا- يتمّ ما ذكره قدّس سرّه من الطولية بين مراتب الامتثال، فإنّ العقل لا يحكم إلّا بلزوم الإطاعة، و الإطاعة ليست إلّا الإتيان بالمأمور به بجميع أجزائه و شرائطه، و معه يسقط التكليف، و هذا المعنى يتحقّق في الامتثال الإجمالي بعد فرض إمكان الاحتياط، فلا فرق بين الامتثال الإجمالي و التفصيلي عقلاً.

و خامساً: أنه على فرض صحّحه هذا المبنى يختصّ بمن كان قاصداً لإتيان صلاة الظهر بعد صلاة الجمعة، و لا يشمل لمن لم يكن قاصداً له من الابتداء و لكن أتى بها لاحتمال وجوبها بعد الإتيان بصلاة الجمعة، و معلوم أنّه لا مانع من الامتثال الاحتمالي، و نتيجة الامتثال التفصيلي و الاحتمالي عبارته عن الامتثال الإجمالي.

ثمّ إنّه قد يقال: بأنّ حسن الاحتياط مقيد بعدم استلزامه اختلال النظام، و عليه فلا بدّ من التبعض في مقام الاحتياط؛ لأنّ الاحتياط التامّ في جميع الشبهات مستلزم لاختلال النظام القبيح عقلاً.

و فيه: أنّ الأحكام لا- تتعدّى من عناوينها إلى عنوان آخر، وإن اتّحد العنوانان وجوداً، فحرمه الإخلال بالنظام و قبحه لا توجب حرمه الاحتياط و قبحه و إن كان يتّحد معه وجوداً.

فتحصّل: أنّه لا- إشكال في تماميّه كبرى حسن الاحتياط مطلقاً. نعم، قد يقع البحث في بعض صغرياتّه من أنّه هل يمكن فيه الاحتياط أم لا؟ و هذا ما بحثناه مشروحاً في مبحث القطع، فلا حاجة للإعاده.

التنبیه الثالث: في تقدّم الأصل الموضوعي على البراءة

لا- شكّ في أنّ كلّ ما يكون بيانا و علماً يتقدّم على البراءة إمّا وروداً أو حكومه، فإنّ موضوع البراءة العقليّه هو عدم البيان، و موضوع البراءة الشرعيّه هو عدم العلم، فمع مجيء البيان و تحقّق العلم يرتفع موضوع البراءة، و هذا من غير فرق بين أن تكون الشبهه موضوعيّه كما لو علم بخمريه مائع ثمّ شكّ في انقلابه خلاً فإنّ استصحاب الخمريه يرفع موضوع أصاله البراءة و يحكم بحرمه شربه، أو تكون حكميّه كما إذا شكّ في جواز وطء الحائض بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال فإنّ استصحاب الحرمه السابقه يمنع عن جريان البراءة بارتفاع موضوعها.

و أيضاً من غير فرق بين أن يكون الأصل الحاكم منافياً في مفاده مع البراءة كما مرّ في المثالين، أو موافقاً معها كما لو علم بخليّه مائع ثمّ شكّ في انقلابه خمراً فإنّ استصحاب الخليّه مقدّم على البراءة.

و لكن الإشكال أنّه لا يبقى مع ذلك مورد أصلاً للبراءة، فإنّ مثل شرب التتن إمّا كان في الشرائع السابقه حلالاً و إمّا حراماً، و إمّا لا نعلم حكمه في الشرائع السابقه فنشكّ في جعل الحرمه له في شريعه الإسلام إمضاءً أو تأسيساً، فيجرى الاستصحاب في جميع الصور، و لا يبقى محلّ للبراءة، بعد بيان حكم جميع الموضوعات المستحدثه في الشريعه إلى يوم القيامه بلحاظ كونها شريعه باقيه

خالده، واستصحاب عدم جعل الحرمة حاكم في الموضوعات المستحدثه، إلا أن يناقش في أصل استصحاب عدم كما قال به بعض العلماء، خلافا للمشهور.

ثم إنّه ربّ على ما ذكرناه جريان أصاله عدم التذكيه في الكلمات، كما إذا شكّ في حليّه لحم الحيوان المتولّد من الكلب و الغنم و حرمة من جهه الشكّ في قابليته للتذكيه، فيحكم على اللحم بالحرمة و النجاسه، و لا- تصل النوبه إلى أصالتي الحليّه و الطهاره لحكومته أصاله عدم التذكيه عليهما.

أقول: بسط الكلام في أصاله عدم التذكيه موكول إلى محلّه و هو بحث الاستصحاب، و لكن مع ذلك لا بأس بالبحث في امور ثلاثه:

الأول: في جريان استصحاب عدم القابليه للتذكيه و عدمه؟

الثاني: في جريان استصحاب عدم الأزلي عند الشكّ في القابليه و عدمه؟

الثالث: في جريان استصحاب عدم التذكيه و عدمه؟

أمّا الأمر الأول فقد قال المحقّق الحائري قدّس سرّه بجريان استصحاب عدم القابليه للتذكيه، و قال في مقام تصحيح حاله سابقه متيقّنه له: إنّ العرض قد يكون عارض الوجود و قد يكون عارض الماهيّة و كلّ منهما ينقسم إلى اللازم و المفارق، فتكون الأقسام أربعه، و من الواضح أنّ قابليه الحيوان للتذكيه من العوارض اللازمه لوجود الحيوان، و ليست من العوارض اللازمه لماهيتها، كما أنّ قرشيه المرأه من العوارض اللازمه لوجودها، لا من العوارض اللازمه لماهيتها.

و عليه فنقول: إنّ الحيوان المشكوك في قابليته لم يكن قابلا- للتذكيه قبل وجوده قطعاً، فشكّ في أنّه حين تلبسه بالوجود هل عرض له القابليه أم لا؟ فنستصحب عدم عروضها له، و مع استصحاب عدم القابليه نستغنى عن استصحاب عدم التذكيه لحكومته عليه حكومه الأصل السببي على المسببي، و هكذا في المرأه المشكوكه

القرشيّه، فإنّ ماهيته المرأه في رتبه متقدّمه على الوجود لم تكن قرشيّه، و بعد تلبّسها بالوجود الخارجى نشكّ في أنّها هل تلبّست بالقرشيّه أم لا؟ فنستصحب حاله سابقه عدميّته و نحكم بعدم قرشيّتها.

و فيه أوّلاً: أنّّه لو سلّم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليه، إلّا أنّّه لا يجرى استصحاب عدم القابليه في حدّ نفسه؛ لكونه من الاصول المثبتة، و ذلك لأنّ القابليه و عدمها ليست حكماً شرعيّاً، و إنّما هي أمر تكويني، كما أنّها ليست موضوعاً للحكم الشرعي، فإنّ الموضوع للحكم هو المذكى و غير المذكى حيث إنّ الأوّل موضوع للطهاره و الحليه، و الثانى موضوع للنجاسه و الحرمة. و من الواضح أنّ استصحاب كون الحيوان غير قابل للتذكيه لا يثبت كونه غير مذكى إلّا بواسطه عقليه، حيث إنّ انتفاء الجزء - أعنى القابليه - يلازمه عقلاً انتفاء الكل - أعنى التذكيه - لأنّ التذكيه عباره عن فرى الأوداج و التسميه و كون الذابح مسلماً و كون الذبح بالحديد و كونه إلى القبله و كون الحيوان قابلاً للتذكيه.

و ثانياً: أنّ أصل جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليه محلّ الإشكال بلحاظ حاله سابقه متيقّنه كما نذكر توضيحه في الأمر الثانى.

و أمّا الأمر الثانى: فالبحث عنه يقع في مقامين: الأوّل: في الوجوه المتصوّره في مجارى الاستصحاب في الأعدام الأزليه، و الثانى: في بيان حال كلّ واحد من هذه الوجوه.

أمّا المقام الأوّل فنقول: إنّ مجارى الاستصحاب في الأعدام الأزليه تتصوّر على وجوه:

الأوّل: القضية السالبه المحضّله على نحو الهليه البسيطه، مثل «زيد ليس بموجود»، و مفادها سلب الموضوع.

الوجه الثاني: القضية السالبة المحصّلة على نحو الهلية المركّبة، مثل «ليس زيد بقائم» وصدق هذه القضية لا يتوقّف على وجود الموضوع؛ إذ سلب المحمول يصدق مع انتفاء الموضوع أيضا.

الوجه الثالث: القضية السالبة المحصّلة على نحو الهلية المركّبة مقيدة بوجود الموضوع مثل «زيد ليس بقائم» فهي لا تصدق إلا مع تحقّق الموضوع.

الوجه الرابع: القضية الموجبة المعدولة المحمول، مثل «زيد لا قائم».

الوجه الخامس: القضية الموجبة السالبة المحمول، مثل «زيد هو الذى ليس بقائم» يجعل القضية السالبة -هو الذى ليس بقائم- نعتا للموضوع، ويكون المفاد ربط السلب. و من الواضح أنّ صدق هذا الوجه و ما تقدّمه يتوقّف على وجود الموضوع؛ إذ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له.

الوجه السادس: المركّب الناقص النعتى، مثل «زيد غير القائم» فإنّه قضيه ناقصه لا يصحّ السكوت عليها، و صدقها يتوقّف على وجود الموصوف، كما هو واضح.

الوجه السابع: أن يكون مجرى الاستصحاب موضوعا مركّبا من جزءين:

أحدهما: أمر وجودى، و الآخر: أمر عدمى، كسائر الموضوعات المركّبة التى يشترط فيها إحراز جزئى الموضوع لكى يترتب الحكم عليها.

و أمّا المقام الثانى فنقول: إنّ الوجوه الصادقة مع انتفاء الموضوع لا يمكن أن تقع موضوعا لحكم إيجابى كالحرمة و النجاسة؛ لأنّ الحكم الإيجابى لا يصدق إلا مع وجود الموضوع.

و أمّا سائر الوجوه لا- يمكن أن يكون مجرى الاستصحاب، و ذلك لعدم حاله السابقه المتيقّنه فى مورده، فإنّ الحيوان الذى نشكّ فى قابليته لم يكن فى زمان من

أزمته وجوده موردا للعلم بأنه غير قابل للتذكية حتى يجرى الاستصحاب.

و أما ما ذكره المحقق الحائري قدس سره من الإشارة إلى ماهية المرأه بأن هذه المرأه لم تكن قرشيّه،و إذا شككنا بعد وجودها في قرشيتها نستصحب عدم قرشيتها السابقه.

ففيه أولا: أنّ ماهية المرأه قبل وجودها ليست بشيء حتى تجعلها مشار إليها؛ إذ لا تحقّق لها و لا ثبوت لها قبل الوجود.

و ثانيا: أنّه يتنافى مع ما صرح به من أنّ القرشيّه من عوارض الوجود الخارجى، فلا محاله يكون عدمها قبل الوجود بعنوان السالبه بانتفاء الموضوع.

و أما الوجه السابع: فقد يقال بتماميه الاستصحاب فيه،و ذلك لأنّ مجرى الاستصحاب موضوع مركّب من جزئين: الحيوان و عدم القابليه للتذكيه،و الجزء الأوّل محرز بالوجدان كما هو واضح،و الجزء الثانى محرز بالاستصحاب لمكان الحاله السابقه كما هو الشأن فى العدميات،و مع إحراز كلا الجزئين يترتب الأثر من الحرمة و النجاسه.

و فيه: أنّ الجزء الثانى لا يخلو من وجهين،فإما أن يكون مطلق عدم القابليه للتذكيه مع غضّ النظر عن الجزء الأوّل و مستقلاً عنه،و إمّا أن يكون جزئيه مع الاحتفاظ على تحقّق الجزء الأوّل و الارتباط به،فعلى الأوّل لا يكون قابلا للتصوير، و على الثانى يلزم رجوع الوجه السابع إلى أحد الوجوه الثلاثه السابقه؛ إذ الارتباط و العلاقه بين الجزئين إمّا أن تكون بنحو الموجهه المعدوله أو الموجهه السالبه المحمول أو التقييد النعتى،و قد عرفت عدم تماميه الاستصحاب فيها.

و أما الأمر الثالث: فالصحيح عدم جريان استصحاب عدم التذكيه لنفس البيان المتقدم فى الأمر الثانى؛ لأنّ عدم التذكيه إن كان بنحو السلب التحصيلى المطلق الصادق مع انتفاء الموضوع فلا يصحّ جعله موضوعا للحكم الشرعى،و إن كان بنحو

سائر القضايا المذكوره فلا تكون حاله سابقه متيقنه فى موردها.

و الحاصل: أنّ استصحاب عدم قابليه التذكيه لا يكون جاريا، فلا مانع من جريان أصاله البراءه و أصاله الإباحه.

التنبيه الرابع: فى أخبار من بلغ

و قبل التعرّض للأقوال لا بأس بإيراد بعض روايات الباب:

منها: صحيحه هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: من بلغه عن النبىّ صلّى الله عليه وآله شىء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبىّ صلّى الله عليه وآله كان له ذلك الثواب و إن كان النبىّ صلّى الله عليه وآله لم يقله (١).

و منها: حسنه هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: من سمع شيئا من الثواب على شىء فصنعه كان له و إن لم يكن على ما بلغه (٢).

و منها: روايه محمّد بن مروان قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه و إن لم يكن الحديث كما بلغه (٣).

إلى غير ذلك من الأخبار التى جمعها الشيخ الحرّ العاملى قدّس سرّه تحت عنوان استحباب الإتيان بكلّ عمل مشروع روى له ثواب منهم عليهم السلام فى مقدّمه كتاب وسائل الشيعه.

أقول: قد اختلف الأصحاب فيما يستفاد من هذه الأخبار على أقوال:

الأوّل: ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (٤) من أنّ المستفاد منها هو استحباب

ص: ٥٥٧

١- ١) الوسائل ١: ٨١، ب ١٨ من أبواب مقدمه العبادات، ح ٤.

٢- ٢) المصدر السابق: ٨٢، ح ٦.

٣- ٣) المصدر السابق: ح ٧.

٤- ٤) كفايه الاصول ١٩٧: ٢.

نفس العمل بعنوانه الأوّلي، لا- بالعنوان الثانوي الطارئ عليه- أعنى عنوان بلوغ الثواب عليه- إذ ترتّب الأجر على نفس العمل يكشف عن مطلوبّيته ذات العمل بعنوانه الأوّلي، فيكون العمل البالغ عليه الثواب مستحبّاً شرعيّاً بالعنوان الأوّلي كسائر المستحبّات الشرعيّة، وأمّا عنوان «طلب قول النبيّ صلّى الله عليه وآله» أو «التماس ذلك الثواب» فهو خارج عن متعلّق الطلب الاستجابي، وليس إلّا داعياً لإيجاد العمل في الخارج، و من المعلوم أنّ الداعي خارج عن متعلّق الطلب، فالمستحبّ هو العمل بعنوانه الأوّلي. وإن شئت قلت: إنّ العنوان المذكور جهه تعليليه للعمل و ليس جهه تقيديّه.

و فيه: أنّ ترتّب الثواب على عمل أعمّ من الاستحباب الشرعيّ و الأعمّ لا يثبت الأخصّ، فإنّ ترتّب الثواب على عمل تاره يكون لأجل كونه محبوباً نفسياً و ذا رجحان ذاتي فيثبت الاستحباب الشرعيّ، و اخرى يكون لأجل التحفّظ على ما هو محبوب واقعا، و في مثله لا يثبت الاستحباب كما هو واضح.

القول الثاني: ما ذهب إليه المحقّق النائيني قدّس سرّه (١) من أنّ الأخبار مسوقه لبيان اعتبار قول المبلّغ و حجّيته، سواء كان واجدا لشرائط الحجّيه أم لم يكن كما هو ظاهر الإطلاق، و عليه فتكون أخبار من بلغ مخصّيه صه لما دلّ على اعتبار الوثاقه أو العداله في الخبر، و أنّها تختصّ بالخبر القائم على وجوب الشىء، و أمّا الخبر القائم على الاستحباب فلا- يعتبر فيه ذلك. و ظاهر عناوين كلمات القوم ينطبق على هذا المعنى، فإنّ الظاهر من قولهم: «يتسامح في أدلّه السنن» هو أنّه لا يعتبر في أدلّه السنن ما يعتبر في أدلّه الواجبات.

إن قلت: كيف تكون أخبار «من بلغ» مخصّيه صه لما دلّ على اعتبار الشرائط في حجّيه الخبر مع أنّ النسبه بينهما العموم من وجه حيث إنّ ما دلّ على اعتبار الشرائط

ص: ٥٥٨

يعمّ الخبر القائم على الوجوب و على الاستحباب، و أخبار «من بلغ» و إن كانت تختصّ بالخبر القائم على الاستحباب إلاّ أنّه أعمّ من أن يكون واجدا للشرائط أو فاقدا لها، ففي الخبر القائم على الاستحباب الفاقد للشرائط يقع التعارض، فلا- وجه لتقديم أخبار «من بلغ» على ما دلّ على اعتبار الشرائط في الخبر؟

قلت: مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ أخبار «من بلغ» ناظره إلى إلغاء الشرائط في الأخبار القائمة على المستحبات، فتكون حاكمه على ما دلّ على اعتبار الشرائط في أخبار الآحاد، و في الحكومه لا تلاحظ النسبه؛ لأنّ الترجيح لأخبار «من بلغ» لعمل المشهور بها، مع أنّه لو قدّم ما دلّ على اعتبار الشرائط في مطلق الأخبار لم يبق لأخبار «من بلغ» مورد، بخلاف ما لو قدّمت أخبار «من بلغ» على تلك الأدلّه، فإنّ الواجبات و المحرّمات تبقى مشموله لها.

و الإشكال عليه أولا: عدم تماميه أصل الدعوى يعني كون الأخبار في مقام بيان حجّيه مطلق الأخبار بالنسبه إلى المستحبات، فإنّها بعيدة عن ظاهر أخبار «من بلغ» جدّا، فإنّ معنى الحجّيه عنده قدّس سرّه هو إلغاء احتمال الخلاف، و فرض مؤدّي الأمر هو الواقع، و هذا ينافي فرض عدم ثبوت المؤدّي في الواقع كما هو مفاد أخبار «من بلغ» بتعابير مختلفه مثل «و إن كان النبيّ صلّى الله عليه و آله لم يقله» و مثل «و إن لم يكن الحديث كما بلغه»، و عليه فأخبار «من بلغ» أجنبيّه عن إعطاء الحجّيه للخبر الضعيف، و هكذا بناء على أن تكون الحجّيه بمعنى المنجزيه و المعدّريه؛ إذ لا- معنى للمعدّريه في المستحبات إذا كان الخبر مخالفا للواقع، فإنّ لازم ذلك عدم ترتّب الثواب في هذه الصوره، مع أنّ الغرض في الأخبار هو ترتّب الثواب في صوره كذب الخبر.

و ثانيا: أنّ مخصّصيه أخبار «من بلغ» لأدلّه الحجّيه إنّما يصحّ فيما إذا كان هناك تناف بين الدليلين، و من الواضح أنّه لا تنافى بين أن يكون خبر الثقة حجّه مطلقا، و بين أن يكون مطلق الخبر حجّه في المستحبات، و عليه فلا ينجز الأمر إلى التخصيص.

و ثالثاً: أنّ حكومه أخبار «من بلغ» على أدلّه الحجّيه في صورته التعارض في مادّه الاجتماع ليست تامّه، فإنّ قوام الحكومه هو تعرّض أحد الدليلين لحال الدليل الآخر من تفسير أو توضيح أو تصرّف في جهه من جهاته، وفيما نحن فيه ليس الأمر كذلك، فإنّ أخبار «من بلغ» مفادها حجّيه مطلق الخبر في المستحبات، و مفاد أدلّه الحجّيه هو حجّيه خبر الثقة مطلقاً، من دون تعرّض أحدهما إلى حال الآخر.

و رابعاً: أنّ خلوّ أخبار «من بلغ» من المصداق و المورد فيما لو قدّمت أدلّه شرائط الحجّيه في مورد ليس بتمام، فإنّ مدّعاه قدّس سرّه هو استفادته حجّيه مطلق الخبر ثقته كان أو غيره من أخبار «من بلغ»، و عليه فلو خرج مورد التعارض - خبر غير الثقة في المستحبات - عن تحت إطلاق أخبار «من بلغ» بقى الفرد الآخر - هو خبر الثقة - تحته. و من الواضح أنّه لا يشترط أن يكون المورد الباقي ممّا يختصّ بأخبار «من بلغ» و لا - تشمله أدلّه الحجّيه، و لا يخفى أنّ أخبار «من بلغ» ليست في رتبه متأخره عن أدلّه الحجّيه حتّى يكون شمولها لخبر الثقة الوارد في المستحبات لغوا و بلا أثر، بل تكون هي في رتبتها و عرضها.

القول الثالث: أنّ مفاد هذه الأخبار هو استحباب العمل مقيّداً بعنوان «بلوغ الثواب عليه» فيكون العنوان من الجهات التقيديّه و العناوين الثانويه المغيره لأحكام العناوين الأوليه كالضرر و الحرج و الخطأ و النسيان و الجهل و نحو ذلك، فيكون عنوان بلوغ الثواب ممّا يوجب حدوث مصلحه في العمل، بها يصير مستحباً.

و فيه أوّلاً: أنّ العنوان الثانوى عنوان سلبي يتحقّق بالنسبه إلى العمل أو الحكم، كما نراه في حديث الرفع و أمثال ذلك، و لا يكون عنواناً إثباتياً اسند إلى شخص كما يكون هنا كذلك.

و ثانياً: أنّ مع قطع النظر عن هذا الإشكال لا تدلّ التعبيرات الواردة في الروايات على هذا المعنى، فيحتاج إلى الإثبات.

القول الرابع: ما أفاده سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (١) من أنّ وزان أخبار «من بلغ» وزان الجعالة، فكما أنّ قول القائل: «من ردّ ضالّتي فله كذا» جعل المعلّق على ردّ الضالّه، فكذلك مفاد الأخبار جعل المعلّق على إتيان العمل بعد البلوغ برجاء الثواب، وإنّما جعل الشارع الثواب على ذلك حتّى منه على التحفّظ بعاقبه السنن و المستحبات، حيث رأى أنّ الاكتفاء فى طريق تحصيلها على خصوص الأمارات المعتبره ربما يوجب تفويت البعض الموجود فى غيرها من الأمارات، ولأجل ذلك حتّى الناس على إتيان كلّ ما نقل عنهم عليهم السّلام خالف الواقع أو طابقه، وأردف حتّى هذا بالثواب على العمل لكى يحدث الشوق فى نفس المكلف إلى إتيانه، كلّ ذلك تحفّظا على المستحبات الواقعيّه. و عليه فتكون أخبار «من بلغ» مطلقه بالنسبه إلى كلّ ما بلغ عليه ثواب بسند معتبر كان أو غيره، من دون أن تكون لها دلالة على حجّيه خبر الضعيف فى المستحبات أو على استحباب العمل؛ إذ فرق بين ترتّب الثواب على عمل لمحبوبيّته فى ذاته و رجحانه فى نفسه كما فى سائر المستحبات الشرعيّه، و بين ترتّب الثواب على الشىء لأجل التحفّظ على الواقع و إدراك المكلف له.

و الإنصاف أنّ هذا كلام صحيح و قابل للمساعده و لا إشكال فيه، هذا تمام الكلام فى تنبيهات البراءه، و به يتمّ البحث عن أصله البراءه و لله الحمد أولا و آخرا.

ص: ٥٦١

فهرس المحتويات

النواهي ٣

اجتماع امر و نهى ١٢

إن النهى عن الشىء يقتضى فساده أم لا؟ ٧٥

المفاهيم ١٠٩

مفهوم الوصف ١٤٥

العام و الخاص ١٥٣

المخصص المجمل ١٧٥

العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ٢٠٥

الخطابات المشافهه ٢١٣

ثمره الخطابات المشافهه ٢٢١

تعقب العام بضمير يرجع الى بعض أفراده ٢٢٤

التخصيص بالمفهوم ٢٢٨

الاستثناء المتعقب لجمل ٢٣٥

تخصيص العام الكتابى بخبر الواحد ٢٤٣

ص: ٥٦٣

دوران الخاص بين كونه مخصّصا و ناسخا ٢٤٩

المطلق و المقيد ٢٤١

تقسيم الماهيه إلى أقسام ثلاثه ٢٤٥

البحث عن علم الجنس ٢٤٧

الجمع المحلّى باللّام ٢٧١

النكره ٢٧٢

مقدّمات الحكمه ٢٧٧

أحكام المطلق و المقيد ٢٨٥

المجمل و المبيّن ٢٩٢

القطع ٢٩٥

الإراداه اختياريّه أم لا؟ ٣٢٧

اقسام القطع ٣٣٨

قيام الأمارات الشرعيّه و الاصول العمليّه مقام القطع ٣٥٠

الموافقه الالتزاميه ٣٦٠

قطع القطّاع ٣٦٥

العلم الإجمالي ٣٦٦

الظنّ ٣٧٧

حكم الشكّ في الحجّيه ٤٠٠

الحجج و الامارات ٤٠٧

حجّيه الظواهر ٤٠٧

حجّيه قول اللغوى ٤٢٠

حجّيه الإجماع ٤٢٣

ص: ٥٦٤

حجّيه الشهره الفتوائيه ٤٣١

حجّيه خبر الواحد ٤٣٧

مباحث الاصول العمليه ٤٧٩

اصل البراءه ٤٨٠

تنبيهات البراءه ٥٤٥

ص: ٥٤٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان
الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

